

BENKŐ JUDIT:

NÉPEK, KULTÚRÁK TALÁLKOZÁSA A CONQUISTA UTÁNI LATIN-AMERIKÁBAN

(Kísérlet a kulturális érintkezés néhány sarkpontjának megragadására)

Amerika felfedezése után három világrész lakói találkoztak a mai Latin-Amerika területén. Sorsuk a következő évszázadokban végérvényesen összeforrt. Az indiánok, a spanyolok és az afrikaiak nemcsak különböző főraszokat képviseltek, hanem a társadalmi fejlődés más-más útját és fokát reprezentáló népek eltérő, de a maga nemében egyaránt gazdag kultúráját is. És ahogy Latin-Amerika népességét mind inkább a rasszok, etnikumok keveredése (a meszticizálódás, mulattizálódás, stb.) jellemzi, ugyanígy kulturális fejlődésében is meghatározó a kulturális örökségek keveredésének, kölcsönhatásának, a „transzkulturációnak”¹ a szerepe.

Latin-amerikai kultúrtörténeti kutatásaim szinte „kézen fogva” vezettek e következtetéshez. Ugyanakkor azt tapasztaltam, hogy – az etnológia egyes terepeit leszámítva – a „keveredés” problémája csak elvétve bukkan fel, résztemák kapcsán nyer némi polgárjogot az irodalomban, nem pedig (ahogy meggyőződésem szerint megilletné) a kultúra fejlődésének latin-amerikai sajátosságait megvilágító egyik alapvető rendező elvként. Ez nem magyarázható csak az empirikus anyaggyűjtés hiányosságaival. Fontosabbnak tűnnek bizonyos elméleti-módszertani okok; így az, hogy a latin-amerikai történet- és kultúrtörténetírásban ma is szilárdan tartja magát a pozitívizmus, olyannyira, hogy más eszmetörténeti irányzatok – köztük a marxizmus – képviselői sem vonhatják ki magukat hatása alól. És különös figyelmet érdemelnek bizonyos, a „keveredés” tudományos rendező elvvé tételelét gátló szemléleti tényezők.

A felfedezés és a Conquista szerepének, következményeinek értelmezése az első pillanattól elkeseredett, szenvedélyes vita tárgya volt. Hogy is ne lett volna?! Hiszen a 16. századi spanyol szemében „az Indiák felfedezése a legnagyobb dolog a világ teremtése óta, leszámítva a teremtő testté válását és halálát”.² Indián kortársa, a „tlatelolokói névtelen” számára viszont azt jelentette:

„Földre sújtottak bennünket,
romokban heverünk.

Csak a bú és gyötrelem,
más sincs most Mexikóban és Tlatelolokban,

ahol egykor szépség és bátorság lakozott.”

(Ford.: Benyhe János)³

A gyarmatosítók és a gyarmatosítottak szembenállása, a hódítás atrocitásai fölötti felháborodás és a Conquista eszmei igazolásának igénye, ill. a spanyol nagyhatalom és európai ellenlábasai közötti harc a 16. századtól merőben ellentétes értékeléseket eredményezett; ezek legtendenciózusabb, szélsőségesen egyoldalú változatai az ún. „fehér” és „fekete legendák”, aszerint, hogy apologetikus vagy elítélő pozícióból ítéeltek.

A „történelmi pör” máig tart a nemzetközi irodalomban; természetesen Latin-Amerikában is. Századunkból is ismertek olyan értékelések, amelyek szerzői csaknem ugyanúgy érvelnek, mint a „fehér legenda” összűlői: a brazil Augusto de Lima pl. üdvözlí az amerikai nemesfémek hajdani kihurcolását, ami „lehetővé tette a fejlődésre alkalmas népek élet-színvonalának emelését”.⁴ A mexikói José Vasconcelos pedig a jenkí expanzionizmussal szemben magasztalja a Conquistát, „az egyetemes és nagylelkű emberi keresztshadjárat e legnemesebb fajtáját”, ami szerinte a haszonállatok és növények, szerszámok mellett egyéni szabadságot, jogvédelmet, nemzeti egységet hozott az indiánoknak.⁵ A mai antiimperialisták néhány irányzata viszont nemcsak bírálja (s joggal) a „hispanofil” apológiát vagy legalábbis elfogultságot, hanem a „fekete legenda” örököséként fellépve, messzemenő következtetésekig jut. Humberto Pérez pl. így érvel: „az európaiak (ez esetben főleg a spanyolok) hódítása és gyarmatosítása derékba törte Latin-Amerika őshonos népeinek természetes fejlődését és teljesen felszámolta jövőbeli lehetőségeiket... Ezért semmilyen értelemben nem helytálló állítás az, hogy a spanyol gyarmatosítás – az általa okozott pusztítás és rombolás, a bevezetett kizsákmányolás ellenére – haladás volt Latin-Amerika népei számára, mivel a meglévőnél magasabbrendű gazdasági-társadalmi rendszert vezetett be, és a termelőerők fejlődését eredményezte”.⁶ Leonardo Acosta szerint pedig „a világ és a történelem eurocentrikus szemléletének hallgatólágos elfogadása” az, ha valaki „elismeri a spanyol fölényt, legalábbis a technika vonatkozásában, és azt, hogy Amerikát Spanyolország kapcsolta be az egyetemes történelem nagy áramába”.⁷

Az idézett és velük rokon egyoldalú nézetek meghaladásában is irányadó lehet az a fejtegetés, amelyet Marx adott „A brit uralom Indiában” című cikkében: „Igaz, hogy Angliát a hindusztáni társadalmi forradalom előidézésében csak a leghitványabb érdekek fűtötték, és hogy ostoba módon juttatta érvényre ezeket az érdekeket. De nem ez a kérdés. A kérdés az, hogy az emberiség teljesítheti-e rendeltetését anélkül, hogy

alapvető forradalom következnek be az ázsiai társadalmi állapotban? Ha nem, akkor Anglia, bármilyen bűnököt követett is el, e forradalom felidézésével a történelem öntudatlan eszközéül szolgált”.⁸

A „legendák” e szellemben való kritikai elemzése külön tanulmányt igényelne. Itt inkább közvetve polemizálok: a felhalmozott tényismeret bázisán, a hazai latin-amerikanisztika egyes diszciplinákban elért, nemzetközileg is jelentős eredményeire⁹ támaszkodva, megkísérelm kijelölni a felfedezés után kibontakozott latin-amerikai folyamat néhány, a kulturális érintkezés további kutatása szempontjából fontosnak ítélt sarkpontját.

1. A Conquista és a gyarmat: népek, kultúrák erőpróbája

A 15–16. század fordulóján Nyugat-Európa szemszögéből szinte „szükségszerű” volt Amerika felfedezése. Beérték a Föld megismerésének tudományos-technikai és tudati feltételei, és a világméretű „nyitást” olyan kényszerítő körülmények is sürgették, mint az afrikai aranyhoz és Indiába vezető hagyományos utak bezárulása, stb. Afrika körülhajózásának (1487–88), Kolumbusz első expedíciójának (1492) és Magellán vállalkozásának (1519–21) gyors egymásutánja is jelzi: ha Amerika felfedezésében lehettek, voltak is véletlenszerű mozzanatok, az szinte elkerülhetetlen volt, hogy a sokfelé kirajzó hajósok belebotoljanak ebbe a hatalmas földrészbe.

Ugyanebben az időszakban azonban még a legfejlettebb amerikai társadalmak sem voltak felkészülve semmilyen szempontból egy ilyen aktív „nyitásra”; és ez csak egyetlen mozzanata volt annak a minőségi különbségnek, ami a spanyolok megérkezése után Amerikában található társadalmi formációk fejlettségi fokában, teljesítőképességében mutatkozott. Így ez a világtörténelmi fordulat az őshonos népek számára elkerülhetetlenül tragédiába torkollt. Ahogy a felfedezésből – az ideérkezők s főleg megbízóik óhaja szerint – hódítás lett, katonai vereséget szenvedtek a legfejlettebb indián társadalmak is; a Conquistát a spanyol-portugál gyarmatbirodalom kiépülése követte.

Kétségtelen, hogy mindez az őslakókat (és hamarosan az afrikai rabszolgákat) állította a legsúlyosabb megpróbáltatás elé. De roppant megrázkódtatás volt a viszonylag „felkészültebb” európaiak számára is. Tekintsünk el itt az Újvilág-fordulat egész Európára kiható tudati következményeitől, s maradjunk az Amerikába érkezetteknel, akik egy minden addighoz képest példátlan, egyedülálló vállalkozás részesei lettek: hiszen

soha ilyen dimenziójú hódításra nem került sor ennyire ismeretlen terepen, az óceán túlsó partján, ilyen kis létszámú, az utánpótlástól, az otthon biztonságától ennyire elvágott erőkkal. Hogyan reagáltak? A körülményeket, ill. a számarányokat tekintve, az sem lett volna meglepő, ha asszimilálódnak az indiánok létformájához. Ez elő is fordult kényszerhelyzetben – bennszülött fogságba esve –; de már megörökítésre érdemes kivételnek számít a szabad választása, így Gonzalo Guerrero esete, aki így felelt, amikor Cortés követet küldött kiszabadítására: „én itt megnősültem, van három gyermekem, és háború idején engem itt kacikának és vezérnek tartanak”; honfitársa „bármennyit beszélt is neki és korholta, az csak nem akart menni”.¹⁰

És a többiek? Az expedíciók viszontagságai, az idegen világ rejtelmek, a gyakorta ellenséges természet, s főleg az őslakók elkeseredett, meg-megújuló támadásai rányomták bélyegüket a hódítók maroknyi csapataira. Nem mindig tanúsították azt a töretlen vállalkozószellemet („rendkívüli emberek, ... félig vikingek, félig apostolok”¹¹), sem azt az „erkölcsi felsőbbrendűséget”, amivel oly egyoldalúan ruházzák fel őket a „fehér legendák”. A vezérek gyakran erőszakkal kényszerítették őket előre, ha már Eldorádó csábítása sem használt: Cortés pl. a hajók megrongálásával vágta el az utat. Lázadások is voltak, visszafordulások is. És volt, hogy a helyzet a gátlás utolsó szikráit is kioltotta a hódítókból, akiket Madariaga, mint „kiváltképpen civilizált embereket”¹² jellemez. Nemcsak a tömegmészárlásokra, a bizonytalansággal előforduló kegyetlenségre gondolunk; mint korabeli krónikákból kitűnik, előfordult az is, hogy azt tették, amit sok kortárs és későbbi szerző a bennszülöttek alávalóságát bizonyító egyik fő érvként kezel: embert ettek, pontosabban, éhségükben megették bajtársaikat.¹³

A harc, a nélkülözés, a rettegés közepette a spanyolok ráébredhettek, mennyire a maguk kultúrája adta eszközeikben rejlik fölényük. S bár végső soron győztek, ez a tudat tartósan rányomta a bélyegét szemléletükre, a fölényüket biztosító eszközök monopóliumához való ragaszkodásukra. Elég arra utalni, mennyi kérelem, javaslat futott be a Koronához: tiltsa el az őslakókat pl. a lótarástól, helyezzen büntetést kilátásba azok számára, akik „nagyra becsülik a hadi dolgok megszerzését és megismerését”.¹⁴ És hamar megjelentek a rendeletek a rabszolgák fegyverhordási tilalmára is, beleértve azt is, ha uruk parancsára viselnék.

A spanyolok adaptálódásának további kérdései előtt jelezni kell azt is: mit jelentett a találkozó a leigázott népek számára?

Végletesen eltérő becslések ismertek a latin-amerikai indiánok 1492-

es lélekszámáról és pusztulásuk arányairól. Az amerikai Dobyns és Thompson 77–88, ill. 3,5 milliót becsül 1492-re és 1650-re; a Vicens-Vives féle spanyol monográfia 11,3, ill. 8,4 milliót; a venezuelai Rosenblat szerint 1492-ben 14,579.500 volt a lélekszám. Mindenki egyetért abban, hogy 1650-ig lényegében kipusztult az Antillák őslakossága; de nagyon eltérnek a becslések más térségekre. Mexikó kapcsán pl. az amerikai Cook–Borah szerzőpár 95%-os (25-ről 1 millióra) pusztulást becsül 1519–1607 között; Rosenblat és a Vicens-Vives viszont 5,8, ill. 4,5 milliós induló létszámot ad, és mindkettő 3,4 milliót 1650-re.¹⁵

Nem kell túl járatosnak lenni a történeti demográfiában, hogy belássuk: az amerikai szerzőpárok becslései nemcsak a Conquistát növesztik még irreálisabb dimenziójúvá, de azt is valószínűltetik, hogy ma is élnek indiánok a földrészen, mégpedig 8 számjegyű nagyságrendben. Másrészt az indián népesség mai területi megoszlása alapján sem hihető, hogy azonos arányú lett volna pusztulása az Antillákon és pl. Mexikóban... Ez akkor is nehezen volna elképzelhető, ha – az említett szerzők módján – a pusztulás első és legfontosabb okát a behurcolt betegségekben és az irtóháborúkban látnánk. Anélkül, hogy ezek szerepét lebecsülném, mégis inkább azt az álláspontot osztom, mely szerint a vírusoknál sokkal pusztítóbban hatott az őslakókra a gyarmati rend kiépülése. Ez azonban korántsem azonos módon és hatással érvényesült a különböző népeknél...

Az idegen betolakodók uralmi törekvéseivel szemben az első meglepetésből magukhoz tért indián közösségek legtermészetesebb reakciója – a társadalmi fejlettség bármely fokán álltak is – a harc volt. Résztvevők, szemtanúk és történetírók hosszú sora számol be – hol megrendülten, hol ellenségesen, hol részvétellel, hol elismeréssel – az egyéni és kollektív ellenállásról, amely szerte a kontinensen fellángolt. Ám a fegyveres harc csak a gyarmatbirodalom peremvidékein maradhatott fenn huzamosan: a chilei araukánokat csak a 17. században, a pampa-indiánokat még jóval később verték le. Másutt sokkal korábban letörték az aktív ellenállást, és a nyomában járó megtorlás tovább tizedelte az őslakosságot.

A vereség után az indiánok alternatívája az maradt: kegyetlenül kiszákmányolt osztályként, etnikumként be tudnak-e illeszkedni a kiépülő gyarmati rendbe, képesek-e „mindent túlélni”, avagy nem? és e népek kényszerű „válaszában” döntő szerepe volt a társadalmi-kulturális fejlettség általuk elért fokának. Ezt már a 16. században érzékelték. A popayai indiánoknak, írja Cieza de León, „nem voltak uraik, akik megfélemlítsék őket. Lomhák, lusták és mindenek fölött gyűlölnék szolgálni, ... ami épp elég ok rá, hogy óvakodjanak idegen népek alá, azok szolgálatába rende-

lódni”: viszont „a peruiak jól szolgálnak és megszelidíthetők, mert ... mindenüket alávetették az inka királyok, akiknek adóztak, ... és ebbe beleszülettek”.¹⁶ Más szóval, eleve másként hatott, más-más tűrőképességgel találkozott a gyarmati munkakényszer, a feudális elemeket bevezető idegen uralom az ősközösségi viszonyokban élő népeknél, ahol addig legfeljebb a fogyasztás kis részét fedezte a kezdetleges földművelés, és másként a magaskultúrák immáron osztálytársadalomban élő népeinél, akik már eljutottak a többletermék megtermeléséhez, és feltehetően fejlettebb közösségi stb. viszonyaik is hozzájárultak adaptációs készségük és kulturális rezisztenciájuk egyaránt magasabb fokához, nagyobb túlélési esélyükhöz. Az Antillák testileg-lelkileg egyaránt védtelenebb, kiszolgáltatottabb népei között ellenben a 17. század elejére beteljesedett Las Casas próféciája, aki ezt írta: az encomienda állati sorba taszítja őket, „de még itt sem állhatnak meg, míg semmivé nem lesznek, ... meg nem semmisülnek, el nem pusztulnak”.¹⁷ A kegyetlen gyarmati kizsákmányolás fizikai-pszichés terheihez, a betegségekhez, az éhínséghez, a lázadáshoz és a megtorláshoz hozzáadódtak még a kilátástalan helyzetre adott tragikus reakciók: a tömeges öngyilkosság, a szülési kedv hanyatlása, stb. És még egy tényező: számukra többnyire nem volt visszavonulási lehetőség, hiszen a spanyolok könnyebben átfésülhették a szigeteket...

A szárazföldön viszont a gyarmati rendbe való beilleszkedés végső alternatívája nem egyszer a „kivonulás” lett. Nemcsak a nomád törzsek próbálták elrejtőzni, hanem letelepült népek, köztük a leverte birodalmak egy-egy közössége is. Cieza de León így vall e tragikus menekülésről: az indiánok, „ahogy a spanyolok megszorogatják őket, felgyűjtják házaikat, ... és egy-két mérfölddel odébb mennek, és három-négy nap alatt felépítenek egy házat, megannyi idő alatt elvetik a szükséges kukoricát, ... és ha újra keresik őket, elhagyják ezt a helyet is, és tovább mennek, vagy visszafordulnak...”¹⁸ Mind távolibb, járhatatlanabb, nehezebb életkörülményeket nyújtó zugokba rejtőztek, és a létfenntartás nehézségei, az üldöztetés, az optimális közösségnagyság hiánya, az elszigeteltség fokozatosan megfosztotta e közösségeket nemcsak az előrelépés esélyétől, de a már birtokba vett kultúrától is: alacsonyabb fejlettségi szintre visszaesve, „reprimitivizálódtak”.

Hasonló alternatíva állt az Afrikából behurcolt rabszolgák előtt is, akiknek száma ugyancsak végletesen eltérő becslések tárgya. Ezért itt csak néhány specifikus körülményt jelzek.

Az afrikaiak helyzete Latin-Amerikában alapjában még radikálisabban megváltozott eredeti körülményeikhez képest, mint az indiánoké. Ez

utóbbiak nemegyszer – főleg a bányákban – talán nehezebb munkára kényszerültek, mint ők. Az afrikaiak viszont végérvényesen és teljesen kiszakadtak nemcsak eredeti létformájukból, de velük egy nyelvű–kultúrájú társaik közül is, és egyszerre kellett az új természeti feltételekhez akklimatizálódniuk és betörniük – a hierarchia legalján! – a gyarmati rendbe. Mindez közrejátszott abban, hogy számos szerző szerint, az Amerikába behurcolt rabszolgák „hasznothozó ideje” többnyire – és egyöntetűen – igen rövid – öt, hét, tíz év – volt.

Helyzetük reménytelensége – és az a lélekmentő hitük, hogy a haláluk után Afrikában támadnak fel – magyarázza, hogy közülük is aránylag sokan választották az öngyilkosságot. Valóban jellemző reakciójuk azonban nem ez volt, hanem a beilleszkedés, avagy az ellenállás aktívabb formái: a lázadás és a szökés.

Bár a rabszolgavadászat is a társadalmi fejlődés eltérő fokain álló népeket sújtott Afrikában, a Latin-Amerikába került rabszolgák beilleszkedésre való képessége nem mozgott olyan szélsőséges határok között, mint a különböző indián népeké. Ennek oka lehetett részben az is, hogy már az emberkereskedők a „leghasználhatóbb árut” igyekeztek beszerezni; sőt spanyol királyi rendelet is tiltotta, hogy egyes – hirhedten „vad” – népekből származó munkaerőt importáljanak az Újvilágba. De fontosabbnak tűnik, hogy ezek a szerencsétlenek többnyire egyénileg kerültek a rabszolgatartók birtokába, ill. egy nyelvileg–kulturálisan heterogén rabszolgaközösségbe. Magukra hagyatva, eleve inkább alkalmazkodniuk kellett, mint a némi belső védelmet mégis adó indián közösségek tagjainak. Viszonylag gyorsan megtanulták az európai nyelvet is, legalább annyira a sorstársaikkal való érintkezés szükségétől hajtva, mint a gazda akaratára. És, mint Ortiz megfigyelte,¹⁹ a rabszolgaközösségekben általában a jelenlevő legmagasabb afrikai kultúra (Kubában sokhelyütt a joruba) lett a „mérce”; ehhez igyekeztek igazodni és ezt asszimilálták a más kultúrákból kiragadottak is.

Ugyanakkor a rabszorgalázadások története Latin-Amerika minden vidékén egyidős a rabszorgaság bevezetésével; az Antillákon pl. már a 16. század elejétől sor került rájuk. Bár a lázadók esetenként szövetségekre is letek – hol az indiánokban, hol az Antillákra szemet vető más nemzetiségű európaikban –, e kisebb-nagyobb felkeléseket ugyanúgy vereség követte, mint az indiánok hasonló próbálkozásait: rabszorgafelkelés – a haiti forradalom kivételével – nem hozott döntő fordulatot Latin-Amerikában.

Az afrikaiak másik jellegzetes lázadási formája, a szökés is sajátos

formákat mutat. A bújkaló szökött rabszolgák, a cimarrónok lehetőség szerint csapatba verődtek, s nemegyszer valóságos szabad társadalmat hoztak létre rejtkehelyükön, megszervezve a szükségletek kielégítését (alapja – a lehetőségek szerint – a földművelés, állattartás és/vagy a fosztogatás, a környéken élők megsarcolása, stb. volt) és a fegyveres önvédelmet. E – néhol afrikai társadalmi minták szerint szerveződött – közösségek némelyike szinte hihetetlenül ellenálló volt: az északkelet-brazíliai Palmares királyság évtizedeken át visszaverte az ellene küldött portugál, holland expedíciókat, míg 1693-ban elesett. S még ellenállóbbnak bizonyult a surinami „bozótnégerék” máig fennmaradó törzsszövetsége, amely a 18. század elején szerveződött meg. Sajátos módon ez a közösség nem „reprimítivizálódott”, még ha természetesen többé-kevésbé megrekedt is: megőrizte a „kivonulása” korabeli Afrika meghatározott területein jellemző társadalmi szerveződési formákat, az onnan átmentett – ill. az amerikai környezetben az európaiaktól és indiánoktól átvett – eszközök, kulturális elemek némelyikét, sőt egyeseket tovább is fejlesztett közülük...

A gyarmati rendbe való beilleszkedéssel szembeni ellenállás egyes formái tehát a leigázott etnikumok további pusztulását hozták, mások olyan etnokulturális csoportok fennmaradására, ill. kialakulására vezettek, amelyek mintegy „kövültként” élnek évszázadok óta a gyarmati, majd a független Latin-Amerikában. E közösségek léte, veszélyeztetettsége nagy felelősséget ró a mai társadalmakra, nem – vagy éppenséggel embertelenül – megoldott problémák egész sorát veti föl. Latin-Amerika Conquista utáni fejlődése azonban nem azon a nyomvonalon indult el, amire ők – a perifériára szorult áldozatok – kényszerültek.

2. A Korona törekvése a gyarmatok biztonságos birtoklására

A latin-amerikai kultúra fejlődésének „főáramát” vizsgálva, a legfontosabb két kérdés az, hogyan hatottak egymásra a térségen a 16. századtól összekerült, egymáshoz rendelődött népek, kultúrák, és hogyan érintkezett a térség egésze az egyetemes fejlődés korabeli európai főáramával. Ezt szem előtt tartva, elsősorban három témakörben – az etnikumok gyarmati társadalomba való beilleszkedésével, a kulturális–ideológiai uralom biztosításával és a gyarmat külkapcsolataival – kapcsolatban érdemes szemügyre venni azt a koncepciót, amelyet a spanyol Korona képviselt.

Kezdjük az utóbbival, azzal a globálstratégiai koncepcióval, amelynek jegyében az anyaország igyekezett megvédeni birodalmát a vetélytársaktól. Ezen belül nem annyira a katonai-védelmi aspektusok érdemel-

nek figyelmet e szemszögből (amire egyébként a Koronának alapos oka volt), sokkal inkább bizonyos – részben mélyen a megelőző ibér-félszigeti fejlődés gazdasági-társadalmi specifikumaiban gyökerező – egyéb tényezők, amelyeknek eredője mind egy irányba, a gyarmatok külső kapcsolatainak redukálása, az elszigetelés felé mutatott. Ennek része volt az a kereskedelepitolitikai törekvés, hogy a gyarmatok csak az anyaország közvetítésével kapcsolódhassanak a világpiachoz, ill., hogy az alkirályságok, kapitányságok egymás közti forgalma is csak félszigeti közvetítéssel bonyolódjék, amely törekvésről (s következményeiről, köztük a félsziget és Amerika közötti kereskedelmi forgalom tőkénének és profitjának külföldi kézbe kerüléséről) a hispanista szemléletű irodalom is hű képet ad. Ugyancsak e koncepció része az, hogy a Korona az idő múlásával mind inkább igyekezett kirekeszteni gyarmatairól az idegen nemzetiségűeket, vallásúakat. A Spanyolországból 1492-ben kiűzött zsidók eleinte illeték fejében letelepedhettek az Újvilágban, de 1518-ban onnan is kitiltották őket. A Conquistában még részt vettek olaszok, portugálok, görögök, stb. is, sőt V. Károly 1528-ban amerikai hódításra hatalmazta fel német hitelezőit (bár később az engedélyt a visszaélések miatt visszavonta); de IV. Fülöp 1621-es törvénye elrendelte az idegenek Amerikából való kiűzését (csak egyes kézművesszakmák gyakorlóival téve kivételt); azután jött a jezsuiták kiűzése, stb. Még egy 1801-ben kelt dekrétum is hatalmas adót rótt ki az Amerikában letelepülni kívánó külföldiekre.

Ez az elzárkózási-elszigetelési törekvés jutott kifejezésre a Korona kulturális–ideológiai koncepciójának egyik fő elemében: nevezetesen abban, hogy kezdettől nagy buzgalommal üldözte – szövetségesével és eszközével, a gyarmati inkvizícióval karöltve – az idegen szellemi termékeket, s főleg az „idegen eszméket”. *Los libros del Conquistador* című könyvében Irving hiába igyekszik – sok más szerzőhöz hasonlóan – „fehére mosdatni” a gyarmati kultúrpolitikát: az általa közölt eredeti forrásokból is kitűnik, hogyan túrták fel a Szent Hivatal tisztviselői a kereskedőhajókat, titkos könyv-rejtekhelyeket keresve; hogyan forgatták át a könyveket, nem rejt-e veszedelmes tartalmat az ártatlan borító; hogyan küldték a gyanús küldeményeket az alkirályi székhelyek inkvizíciós központjába; és hogyan terjedt ki érdeklődésük a könyvek után a feladókra és a címzettekre is. Az „eretnek irodalom” tág kategóriája mellett – amibe a vallási-teológiai jellegű műveken kívül beletartoztak az egyházi dogmákkal szembenálló természettudományos munkák is – főleg a 18. századtól mind inkább előtérbe került a „felforgató irodalom” kategóriája. És figyelmet érdemel, hogy már a 16. századtól külön tilalmi lista volt Amerika

számára, amelyen olyan (főleg szépirodalmi) művek is szerepeltek – köztük a Don Quijote –, amelyeket az anyaországban szabadon lehetett forgalmazni.

A külföldi kapcsolatok kizárása (amelynek szellemi-kulturális vonatkozásai szinte kizárólag a letelepült gyarmatosítókat, az „amerikai spanyolokat” sújtották) egyidejűleg is – és főleg a különböző korszakokban – többféle biztonságpolitikai célt szolgált. A Conquista utáni két évszázadban a belső tényezők közül különös figyelmet érdemel a katolicizmus monopolhelyzetének biztosítására irányuló erőfeszítés, mégpedig nem csak vallási, hanem legalább ennyire politikai megfontolásokból. Erre vallanak a 17. századi államférfi, Solórzano Pereyra szavai: a más vallások „követőinek eretnoksége, természete és konoksága olyan, hogy ha nem vágjuk és tépjük ki mindenestül, ... nemcsak a vallásra lehet ártalmas, de teljesen megronthatja és felforgathatja a birodalom politikai állapotát is. ... Ezért egyetlen jól kormányzott katolikus köztársaság sem engedheti meg ... a vallások sokféleségét”.²⁰

Amerikában azonban nemcsak az Európában ismert más vallások befolyásával szemben kellett megvédeni a katolicizmust, hanem elsőként is érvényre kellett juttatni a helyben talált vallásokkal szemben. Természetes, hogy a Conquista első éveitől a gyarmatosító politika központi eleme volt a térítő tevékenység, s egyben az indiánok, ill. az afrikai rabszolgák ősi vallásainak üldözése, emlékeinek, nyomainak irtása. Ennek egyes vonatkozásairól részletesebben kell majd szólni. Itt inkább azt emelném ki, hogy a Korona komoly veszélynek látta az ősi – főleg az indián – vallási, kulturális örökség hatását nemcsak a bennszülöttek vonatkozásában, hanem a katolikus spanyolokra, sőt az egyházakra nézve is. Erre enged következtetni, hogy az első megfigyelőknek – főleg a térítő papoknak, szerzeteseknek – az indiánok életével, szokásaival és „pogány babonáival” foglalkozó beszámolóit, feljegyzéseit már a 16. században „titkosították” – évszázadokra elsüllyesztették az egyházi levéltárakban –, sőt II. Fülöp 1577-ben kelt utasítása szerint, a továbbiakban még spanyol szerzeteseknek is tilos volt írni róluk. (E beszámolók még a 19. század elején is olyan tiltott olvasmánynak számítottak, ami akár az inkvizíciót is olvasójára hozhatta – méghozzá nem is Amerikában, hanem Madridban.)

Ami az indiánokat illeti, itt is a szigor erősödése tapasztalható az idő múlásával. Azt a viszonylag toleráns rendeletet, miszerint „megőrzendők” az indiánok „jó szokásai”, ha nem ellentétesek a katolikus vallással (1530), 1578-ban új rendelet váltja fel, miszerint katolikus szellem-

ben kell nevelni őket, „elfeledtetve régi rítusaik és ceremóniáik tévelygéseit”.²¹ A jezsuita Arriaga pedig 1621-ben azt javasolja: a perui indián falvak hitéletét vizsgáló visitadorok mindenütt fogadtassák el azt az Alapszabályt, mely többek közt kimondja: „e falu indián emberei és asszonyai mostantól semmilyen alkalomból... nem dobolnak, táncolnak, dalolnak a régi módon, ... még azokat a dalokat sem, amelyeket eddig anyanyelvükön énekeltek”.²²

Nemcsak a vallásról volt szó tehát – illetve elsősorban ebben az összefüggésben értelmezendő a vallási kényszer funkciója is –, hanem jóval többről: lényegében mindannak kiirtásáról, ill. akár békés, akár erőszakos „elfeledtetéséről”, ami saját kulturális örökség; ami tehát alkalmas lehet rá, hogy a múlt iránti nosztalgiát, és ezzel a jelen elleni lázadást táplálja az indiánok körében. Ebben a koncepcióban helyezkedett el az is, hogy II. Túpac Amaru 18. századi felkelése után betiltották az „inka” Garcilaso de la Vega „Comentarios reales de los Incas” című könyvét (1609), és elrendelték valamennyi Peruban föllelhető példánya elkobzását, mivel „a bennszülöttek sok alkalmatlan dolgot tanulhatnak belőle”.²³ Pedig igencsak kevesen olvashatták volna ezt a spanyolul írt művet. Mert bár a 16. századtól indián kollégiumok nyíltak Peruban, Mexikóban, ahol a korabeli egyetemek szintjén és szellemében is oktattak, ezek csak a kacikák, az indián „nemesség” kis csoportjai előtt tárultak ki. Rajtuk kívül csak kevesen jutottak el a redukciókban, plébániákon, szerzetesiskolákban az írás-olvasásig. (A rabszolgáknak ennyi sem jutott: az ő esetükben csak a vallásoktatásra, a keresztség felvételére, a rendszeres misehallgatásra terjedt ki a törvény.)

Az etnikumok társadalmi beilleszkedése kapcsán előrebocsátandó: amikor a felfedezés után előállt alternatíva (kereskedés vagy hódítás) eldőlt az utóbbi javára, eldőlt a gyarmati társadalomban elfoglalandó alapviszony is a spanyol és az indián között. Az indiánokról folytatott szenvedélyes 16. századi viták (van-e lelkük, „született rabszolgák”-e, jogot ad-e a térítés leigázásukra, stb.) nyomot hagytak ugyan a királyi állásfoglalásokon, főleg az indoklásukon. De nem annyira az indiánvédők érvei hatottak a Koronára, amely az 1542-es Új Törvényektől bizonyos fokig védte a bennszülötteket, a közösségi földeket. Inkább az a felismerés, hogy az indián: munkaerő és adófizető. Okulva az Antillák riasztó elnéptelenedésén, óvni kell hát a földesúri önkénytől. E védelem (amelynek gyakorlati határfoka jóval alatta maradt a törvény betűjének) némileg könnyített az indián helyzetén; de semmiben nem érintette – s ez nem is állt szándékában – a társadalmi újratermelésben elfoglalt addigi helyét, még

kevésbé elmozdulását. Még inkább eleve meghatározott volt az afrikai rabszolga helyzete, azzal súlyosbítva, hogy az ő rabszolgaságának „jogos” voltát a gyarmati kor végéig nem vitatta a hivatalos felfogás. Solórzano Pereyra szerint pl. az indiánt nem jogos rabszolgának eladni, mert kényszer eredménye; az afrikait viszont meg lehet venni a portugál kereskedőtől, „mert ez esetben jóhiszeműen járunk el, feltételezve, hogy önként adták el magukat, vagy egymás közti igazságos háborúban estek fogságba”.²⁴

A fentiek alapján nem annyira etnikai, inkább osztályalapon jelenik meg a Latin-Amerikában összekerült népek helyzete. De elkerülhetetlenül fölmerült a törvény szintjén is e népek, mint etnikumok jogainak vagy jogfosztottságának és egymáshoz való viszonyának kérdése, hiszen az indiánok nem minősültek rabszolgának, másrészt az afrikaiak számára is viszonylag korán megnyílt az egyéni felszabadulás lehetősége, ha szórványosan is. Ami a jogokat illeti, a 16. századtól számtalan diszkriminatív, az indiánokra és a feketékre (többnyire külön-külön a rabszolgákra és szabadokra is) hátrányos törvény, rendelkezés látott napvilágot, korlátozva pl. a mozgási és letelepedési, fegyver-, ruha- és ékszerviselési, tanulási, stb. szabadságukat. Ami pedig az egymáshoz való viszonyt illeti, a Korona eredeti elképzelése minden bizonnyal az etnikumok elkülönítése, a „tiszta képlet” lehetőség szerinti megőrzése volt. Miután az 1550-es évektől behatóan érdeklődött a hajdani indián birodalmak társadalmi szervezete, adózási mechanizmusa, stb. iránt, keresve az adaptálható elemeket benne, a század végén törvényerőre emelte a fehérek és az indiánok külön „köztársaságát”, azaz etnikai konglomerátumát, s az indián „köztársaság” bázisaként elismerte a gyarmati rendhez „hozzáigazított” indián közösségeket. Ez azt jelentette, hogy vidéken külön településeken laktak az indiánok és a spanyolok; a városokban viszont az indián csak elkülönített negyedekben lakhatott, egészen a kasztíliai városok mór- és zsidónegyedeinek mintájára. Az etnikumok egymáshoz való biológiai viszonya kapcsán már a 16. század elejétől engedélyezték (sőt kezdetben, nyilván az európai nők hiánya miatt, szorgalmazták) a spanyolok kikeresztelkedett indián nőkkel való házasságát; ugyanakkor számos törvény és rendelet tiltotta pl. az afrikai-indián nászt, noha a rabszolgák között is alacsonyabb volt sokáig a nők aránya.

Az ilyenfajta törvényekből – és főleg az alávetett etnikumokat kegyetlenül sújtó gyakorlatból – egyes szerzők arra a következtetésre jutnak, hogy már a gyarmati kor elején virágzott Latin-Amerikában a biológiai érveken nyugvó „modern” rasszizmus. A korabeli források némelyikében

valóban kitapinthatók a mai értelemben vett rasszizmusra emlékeztető, elvakultan gyűlölködő álláspontok is, sajátos módon nemegyszer egyháziak részéről. Mégis úgy tűnik, hogy a spanyolok (mind hivatalos, mind egyéni szinten) inkább a diszkrimináció ókori és középkori (civilizált-barbár, keresztény-pogány) ellentétpárjaiban gondolkodtak, nem fajgyűlöletben. Legalábbis nem ilyenféle indítékok tapasztalhatók még az elkülönítő, diszkriminatív előírásokban sem, hanem – ha már az „érzület” síkját nézzük – elsősorban az anyaországi történelmi előzmények nyomán értelmezhető idegenkedés: főleg a hétszáz éves Reconquistában felgyűlt társadalmi-ideológiai „muníció”, a „többgenerációs” tiszta „keresztény származás” némi „kasztosodásra” is hajlamosító tudata. De legalább ilyen szerepet játszottak bizonyos gyarmatigazgatási szempontok (így a törekvés az indián – ill. az uralkodó spanyol kisebbség – védelmére, az adózási rend biztosítása, stb.), ill. az az igény, hogy biztosítsák a gyarmatosítók előjogait.

A szándék tehát – s a gyakorlat egyik fő tendenciája is – az elkülönítés volt. A Conquistával meginduló folyamatban azonban az elképzeléseknél jóval bonyolultabbá vált a kérdés minden aspektusa. Az alábbiakban ennek néhány problémáját érintem.

3. Az etnikai keveredésről

Sokféle oka van, hogy az etnikumok biológiai keveredése kezdettől feltartóztathatatlanul terjedt az Újvilágban. Az irodalom főleg a nőhiányt említi, továbbá a hódító (gyarmatosító) uralmi pozícióját a többi etnikummal szemben, az egyháziak népes táborának szabados életét, a természetes érdeklődést; s már a „vegyes” házasság motívumaira is utalnak azok az okok, amelyeket Wittman emel ki: az indián nők vonzó önállósága, függetlensége, határozottsága, a személyi vonzódás győzelme a feudális szokások által gúzsba kötött tradicionális spanyol házassággal szemben.

Mivel az etnikai keveredés mértékére vonatkozó becslések nagyon is eltérőek – s nem is lehet másként a kritériumok bizonytalansága, az előítéletek, stb. miatt –, inkább csak jelzésként érdemes néhány adatot említeni. Hogy a spanyolok nemcsak szexuális kapcsolatra, de házasságra is léptek indián nőkkel, már egy 1514-es részleges census feltünteteti: 684 spanyol közül 64 ilyennt említi. A Vicens Vives monográfia szerint 1570-ben a négerék, meszticek, mulattok összlétszáma 230.000 volt a spanyol gyarmatokon, s 1650-ben csak a „kevert vérűeké” 584.000 (az európaiaké a két időpontban 118.000 és 650.000). 1570-ben Rosenblat szerint

100.000 mesztic élt Peruban 38.000 fehér és 2 millió indián mellett; Chileben pedig (más források szerint) 20.000 mesztic, mulatt és néger félmillió indián és 7.000 spanyol mellett.²⁵ Bármilyen bizonytalanok – s egyre több forrást szembeesítve mind ellentmondásosabban – az adatok, mindenképpen jelzik, hogy jelentős arányról volt szó.

Természetesen észlelte ezt a Korona is, és mind több rendelkezés látott napvilágot a létrejövő új etnikai „képletek” besorolására. A törvénytelen gyermekek esetében az anya státusza volt a mérvadó – így az indián asszony afrikai rabszolgától származó zambó gyermeke jogilag szabad lett, a rabszolganő fia viszont akkor is rabszolga, ha fehér volt az apja (ez utóbbi legfeljebb felszabadíthatta a fiát, amihez a törvény annyi könnyítést adott, hogy előjogot adott fia megvásárlására, ha az anya másnak a rabszolgája volt) –; a törvényes házasságból származó gyermeknél pedig az apa státusza. S ahogy az idők múlásával mind inkább nőtt a „kevert vérű” szabadok aránya a gyarmati társadalomban, egyre feltéte-nyebben figyeltek fel rájuk a spanyolok is, ahogy egyre nőtt közöttük a „lecsúszottak” tábora, akiknek egyetlen tisztos megélhetési forrása az állami, egyházi hivatal maradt. Mivel a hivatalok száma még a túlbürokratizált gyarmati társadalomban is véges volt, mind több olyan rendelkezés született, amely a „tisztavérű fehérek” privilégiumává tette pl. az egyetemek látogatását, a hivatalokat. Az egyház pedig elvileg nyitva állt ugyan a „kevert vérűek” előtt, de az etnikumok Isten előtti egyenlőségét – amire máig oly büszke a konzervatív spanyol történetírás – főleg a mennyországba, s nem Isten földi hivatalaira értette. A mesztic, a mulatt, s még inkább az indián vagy a szabad afrikai elutasításakor hol a régi kasztíliai formulára hivatkoztak (miszerint ők nem „régikeresztények”), hol a jelentkezők fogyatékos iskolázottságára. Mert az ilyen tilalmak, elutasítások gyakorlatilag csak az alacsony sorú és/vagy törvénytelen „kevert vérűeket” sújtották. Nem mintha az előkelőbb spanyol családok – a gyarmati arisztokrácia is – mentesek lettek volna a keveredéstől. Ezek azonban „igazolólevelet” kaphattak arról, hogy „tisztavérű fehérek” maradtak. Eredetileg csak nagy érdemekkel bíró, nagynevű családok kaphattak „fehérítő” okmányt, ha az indián vagy főleg a rabszolga vére valahogy „belekeveredett” a családba; később a királyi kegyből szabott árú üzlet, kincstári jövedelemforrás lett, amit „vegyes” családok is megfizethettek, ha pl. taníttatni akarták gyermeküket.

A keveredés terjedésének sajátos etnoszociális következményei lettek. A mesztic, a mulatt, a zambó és a többi új etnikai „kompozíció” gyakran a főresszokhoz tartozók csúfolódásának, sőt megvetésének céltáb-

lájává vált, mint „mesterséges” embercsoport („A tejet és a kávé Isten teremtetten, de a tejeskávé az ember műve”, mondja az egyik jellegzetes „mulattcsúfó” szólás), ami abban is kifejeződött, hogy a „keverékcsoportok” számos elnevezése állatnévre vezethető vissza. És szinte természetes – tekintetbe véve a spanyol tradíciókat is –, hogy létük a „kasztok” számának növeléséhez vezetett. Míg a 16. századi „alapképlet”-ben a spanyol, az indián és az afrikai szerepelt, a 19. század elején Latin-Amerikában utazó Alexander Humboldt már hét „kasztról” ír, nevezetesen: a félszigeti születésű spanyolok, az amerikai születésű spanyolok, a meszticek, a mulattok, a zambók, az indiánok és az afrikaiak.

Ugyanekkor ez a klasszifikáció (az amerikai és a félszigeti spanyolok elválasztása) is jelzi, hogy a megkülönböztetés nem tisztán etnikai, hanem etnoszociális jellegű volt. Még inkább erre vall a „kasztokba” való gyakorlati besorolás. A 18. századi Mexikóban pl. csak a törvénytelen „kevert vérű” volt „mesztic” (a törvényes „kreol”, ill. „spanyol” volt); de az elszegényedett, „lecsúszott” „tisztavérű fehér” már a 17. századtól „meszticnek” számíthatott. És – mint láttuk az eddigi példák-ból is – a Korona is szinte kezdettől kénytelen volt figyelembe venni ezt a helyzetet.

Mielőtt továbbmennék, célszerű elébe menni egy várható ellenvetésnek: egyáltalán kell-e itt foglalkozni a biológiai keveredéssel, nem valamiféle biológiai determinizmus sugallja-e a vizsgálódás ezirányú kiterjesztését? E sorok szerzőjének meggyőződése, hogy a tulajdonképpeni kulturális érintkezés kutatásában – legalábbis a latin-amerikai terepen – megkerülhetetlen ez a kérdéskör. Nem mintha azt a felfogást osztanám, miszerint „ha az állatoknál... a fajtakeveredés jobb tulajdonságokat eredményez, hát így van az emberek esetében is”.²⁶ Antropológiai-filozófiai felfogásom szerint, a biológiai meszticizáció se nem „jó”, se nem „rossz”: nem eredményez sem „degenerációt” – mint a faji szeparatizmusnak a mai Latin Amerikában is szép számmal föllelhető hívei mondják –, sem „kozmosz fajt”, mint a meszticizáció misztifikátorai állítják,²⁷ s nem osztom azt az – ugyancsak gyakran föllelhető – álláspontot sem, hogy a latin-amerikai kultúra „kevert” jellege az etnikai keveredés „egyenésági”, közvetlen következménye.

De komoly érvek is szólnak a téma kutatása mellett. Elég kettőt jelezni. Elsőnek azt, hogy az etnikumok együttélése, társadalmi viszonya már kifejezetten kulturális kérdés is. Az, hogy Latin-Amerikában az etnikai és társadalmi hovatartozás együttesen alakította ki az egyén „besorolását” (több szerző „szociális rassznak” nevezi ezt a jelenséget, amely-

nek lényegét ismét egy szólás fejezi ki: „Ha van pénze, nem néger a néger; s ha nincs pénze, a fehér is néger”), önmagában nem zárta ki a faji ellentéteket e földrészről, az azonos osztályhelyzetűek közül sem. Annál kevésbé, mert az indiánok (s nagyrészt az afro-amerikaiak) besorolódása a társadalmi munkamegosztásba a legutóbbi időkhöz meglehetősen homogén. Továbbá, a 19–20. században itt is új tápot adott a rasszizmusnak részint a „tudományos” antropológiai érvek megjelenése, részint a növekvő európai bevándorlás, az amerikai befolyás, stb. Mindazonáltal a keveredés általánossága, a társadalmi helyzetek változatossága, a főasszok közötti etnikai „átmenetek” végtelen gazdagsága, a „genetikai csapda” – az ősök rasszjegyeinek kiszámíthatatlan visszatérése az utódokban – stb. már a múltban, a jelenben (s még inkább potenciálisan) az etnikumok közti viszony olyan jellemzőit gyökereztetett s gyökereztetni meg, amelyek mind önmagukban, mind más térségek tapasztalataival összevetve, nagy figyelmet érdemelnek.

A másik ok az, hogy a különböző kulturális örökségek érintkezésének „összebékülésének” egyik legtermészetesebb terepe mégis a „családi indítás” lehetett. Főleg e gyarmati társadalomban, ahol a kultúrák nem egyenrangúan kerültek össze: az európai „gyökér” egyértelmű uralmi-felsőbbségi pozícióban volt a pusztulásra szánt és megvetett többi elemmel szemben. A „vegyes” család szerepét ugyan már pl. a viselkedéskultúrában, stb. sem szabad túlértékelni, s még kevésbé a magasabbrendű, bonyolultabb kulturális tevékenységekkel kapcsolatban; természetes, hogy a mesztic, a mulatt kultúráját is döntően társadalmi környezete, ill. a társadalmi helyzetéből adódó normák határozták meg. Mégsem hagyható számításán kívül ez a szempont sem (kiemelkedő korai példa rá Garcilaso de la Vega, aki büszkén vallotta a 16. században, hogy „két nemzet keveredéséből született”,²⁸ s egyaránt büszke volt spanyol és inka őseire), ha megfelelően elhelyezzük és értékeljük a transzkulturációs folyamatot befolyásoló többi tényező között.

Ezek jelzése előtt azonban térjünk ki egy, a kulturális érintkezésben kimagasló szerepet játszó „eszközre”: a nyelvre.

4. A nyelv, mint a kulturális érintkezés eszköze és „eredménye”

A spanyolok és az indiánok nyelvi kapcsolatfelvétele két úton indult meg. A felfedezők főleg saját nyelvükre tanították meg az e célból foglyul ejtett vagy melléjük szegődő őslakót, hogy az vezetőjük, informátoruk legyen. A Conquistán is végigvonult a bennszülött tolmács jellegzetes

alakja. De a 16. században megnyíló amerikai egyetemekre, szemináriumokba hamar bevonultak a főbb indián nyelvek. 1581-től pedig a Korona a helyi nyelvek ismeretére kötelezte a térítők szerzeteseket, belátva, hogy többmillió indiánt nem lehet spanyolul katekizálni, és remélve, hogy az új vallás is közelebb férközik hozzájuk anyanyelvükön, mint egy idegen, félig-meddig értett nyelv közvetítésével.

Elvileg fennállt hát annak lehetősége, hogy az indián nyelvek egyenértékű, aktív közvetítővé váljanak a kontinensen találkozó kultúrák között. Ha mégsem így történt, ha ezek további sorsa jórészt napjainkig mély elmentmondásokkal, súlyos problémákkal terhes, az a latin-amerikai grammati és függetlenségi fejlődés alapvonásaiban gyökerező okoknak tudható be. Ezek némelyikének jelzése, illetve az indián nyelvekkel kapcsolatos néhány, témám szemszögéből különösen fontos kérdés körvonalazása előtt azonban maradjunk a hódítókkal érkezett európai nyelvénél.

A latin-amerikai kultúra kutatásában már csak azért is ez érdemel elsőként figyelmet, mert a spanyol-portugál gyarmatbirodalom kiépülése óta vitathatatlanul ez játssza a legdinamikusabb szerepet a kontinentális összfejlődésben. Ez kötötte össze a gyarmatokat az anyaországon keresztül (legalábbis az „arany században”) az európai kultúra korabeli élvonalával; ez a nyelv táplálta a grammati kultúra virágzó „főáramát”, amely az idők során nemcsak mindinkább az anyaországitól eltérő érdekek kifejezőjévé vált, de mind sajátosabb „amerikai” jegyeket is öltött. És bár a kifejezetten a nyelv révén közvetíthető magasrendű kulturális értékek (tudomány, eszmék, művészetek) évszázadokon át csak az alávett etnikumok igen szűk hányada (a kacika-iskolába járó indián előkelők, egy-egy házirabszolga, a felszabadult afrikaiakból lassan kialakuló értelmiségi réteg) számára voltak hozzáférhetők, a spanyol nyelv köztük játszott szerepe mégsem lebecsülhető: e szűk rétegekből került ki e népek számos jelentős képviselője, vezetője.

Az európai nyelv kitüntetett helye abból is adódik, hogy amióta a grammati uralom maga alá rendelt számos, egymással addig nem érintkező népet, ez ad módot a legátfogóbb, legtöbb irányú kommunikációra a Latin-Amerikában összekerült népek között; más nyelvek kommunikációs szférája korlátozottabb. A 16–17. században ugyan még nem sokat jelentett az itt élők számára, hogy a földrész roppant térségei egységesen a spanyol nyelv befolyási zónájába kerültek; az alkirályságok népei között nem volt kapcsolat. De már annál többet jelentett a függetlenségi háborúk korában, mind a kapcsolattartásban, mind a „spanyol-amerikai közösség” tudatosításában. És még többet a köztársaságok önálló nemzetállami út-

jának kibontakozása óta. Az, hogy a legtöbb latin-amerikai országnak nemcsak az államnyelve, hanem – a lakosság nagy többségét tekintve – a nemzeti nyelve is közös, nagy lehetőséget kínál e népek közvetlen érintkezése számára. (Sőt, e lehetőség alapján kontinentális dimenziójú, tekintve azt a – jelentőségét ugyancsak főleg az utóbbi időkben elnyerő – körülményt, hogy a spanyol mellett a portugál nyelv honosodott meg a térség csaknem egészén: két közeli, rokon nyelv, amelyek között nincsenek áthidalhatatlan „szótértési” nehézségek.) A „latin-amerikaiságnak” reális nyelvi alapja is van hát.

Ezek az eredmények, lehetőségek a gyarmati korban kezdtek kialakulni, amikor még nem annyira a térségek között, inkább az egyhelyütt összekerült népek között indult meg az érintkezés. Az, hogy a gyarmatosítók nyelvében rejlő lehetőség hogyan ment át a gyakorlatba, számos tényezőtől – s mindenek előtt az érintkezési szféra tágasságától – függött. Az indiánok nagy tömegei között „második” nyelvként sem terjedt el általánosan a spanyol szinte a legutóbbi évtizedekig, az urbanizáció felgyorsulásáig. S korántsem azért, mintha anyanyelvükön – amelyhez természetesen ragaszkodtak,²⁹ s amelynek megőrzéséhez a közösségek fennmaradása védelmet nyújtott – egyenértékű közvetítő lett volna a gyarmati (és a későbbi) társadalomban. Sokkal inkább azért, mert az indián évszázadokon át a maga „rearchaizált” – többnyire földművelő, érintkezési szempontból elszigetelt – közösségében élt; nemcsak lehetősége, de alapjában még szüksége sem volt a spanyol nyelv elsajátítására, mivel a hatalommal való kapcsolatát főleg előljárói közvetítették. Az afrikaiak többségének viszont – mint jeleztük – aránylag igen hamar tényleges anyanyelvévé vált az európai nyelv; ősi nyelvüknek csak töredékei maradtak fenn, döntően rituális használatra. S a már említett okok mellett itt is figyelembe kell venni, hogy az afrikai (főként, ha városi, házi rabszolga vagy szabad ember volt) sokkal inkább benne élt abban a társadalomban, amelynek az indián peremére szorult...

Az európai nyelv tehát mintegy kontinentális egységesítő szerepet töltött és tölt be. Amerikai elterjedése ugyanakkor – főként a spanyolé – a nyelvi egység és differenciálódás sajátos dialektikáját eredményezte. Már viszonylag korán kitapintható az Amerikában beszélt nyelv bizonyos „elhajlása” az anyaországitól; és a következő évszázadokban megfigyelhető az „amerikai spanyol” bizonyos szubregionális differenciálódása is. Ez már a kontinensen összekerült népek érintkezésének „terméke”, ill. az ennek bázisán kibontakozó relatív különfejlődés eredménye. Az első lökést bizonyval az adta neki, hogy már a félszigeti spanyol is dialektusok-

ban gazdag; az tehát, hogy az egyes vidékekre honnan érkezett a gyarmatosítók zöme, más-más dialektusokat honosított meg. De hozzájárult az is, hogy a helyi indiánok és az odakerült afrikaiak (majd a következő évszázadokban ázsiaiak, európaiak) milyen saját nyelvi bázison fogadták be a nyelvet. Fonémakincsük, lexikai anyaguk, egyes nyelvészek szerint szintaxisuk is befolyásolta, hogyan beszélnek ők az újonnan tanult nyelvet; s ez hamarosan nyomot hagyott a helyben beszélt spanyol nyelv egészén.

Ez a differenciálódási folyamat azonban anélkül ment végbe, hogy a spanyol nyelv lényegi egysége megszűnt vagy akár megrendült volna: az anyaország és a gyarmatok intenzív kapcsolata, a már kiterjedt írásbeliség, stb. megakadályozta, hogy végbemenjen a spanyol nyelvnek a latinéhoz hasonló „felbomlása”. Sőt az amerikai érintkezésnek volt legalábbis egy nyelvi következménye, amely nemcsak a nyelvi differenciálódás elősegítője, hanem az egész spanyol nyelv – s rajta keresztül számos más európai – fogalmi bázisának gazdagítója: a lexikai hatás. Az Újvilágban a spanyolok elé táruló ismeretlen jelenségek jelölésére – az analógiás névadás nehézségei miatt – átvett indián szavaknak egy jelentős része beépült a spanyol nyelv egészébe, majd – nemzetközi vándorszó, jövevényszó, stb. formájában – a többi európai nyelvbe is.

Az indián nyelvekre rátérve, említést érdemel, hogy a legtöbbször által beszéltek mai fejlettségére vonatkozóan is sokféle felfogás él. Az inkák nagytekintélyű ismerője, Gerol pl. kifejti: a kecsua „természetesen eredeti kiváló tulajdonságaiból már sokat veszített, de kifejezőerejét megőrizte”.³⁰ Mások szerint az indián nyelvek legfeljebb „konyhanyelvek”, mert megfelelő fogalmi apparátus híján nem alkalmasak a modern társadalmi tartalmak kifejezésére. Ismét mások azt bizonyítják – eredeti irodalmi, politikai, stb. művekkel, fordításokkal is –, hogy e nyelvek megőrizték fejlődőképességüket; alkalmasak hát arra, hogy az indián tömegek felemelkedésének hatékony előmozdítói legyenek, ha a szükséges kultúrpolitikai, stb. intézkedések egyengetik az utat.

Nem vállalhatom – a legkevésbé a nyelvészet szerepén – e viták „el döntését”. Legfeljebb azt, hogy – egy lehetséges kutatási irány szemléleti keretként – röviden körvonalazom: mit jelent(het)ett a gyarmatosítás az indián nyelvek vonatkozásában?

A már említett biztató 16. századi kezdetnek, elsősorban két fontos következménye volt. Az egyik az, hogy a térítő szerzetesek meg sem próbálták valamennyi (igen nagyszámú) indián nyelvet megtanulni; már azért sem, mert a nyelvi közösségek lélekszáma (a prekolumbián érintkezési

viszonyokat kifejezően) a tízes és a milliós nagyságrend között mozgott. Azon igyekeztek hát, hogy mindenütt a legelterjedtebb, legtöbbek beszélt nyelvre tanítsák meg az indiánokat. Főleg Mexikóban, Guatemalában ők vitték tovább azt a folyamatot, amely az itteni birodalmakban megindult – s amely az Andokban az inka hódítás egyik legnagyobb (s legtovább élő) eredménye volt –: a nyelvi szétforgácsoltság leküzdését, nagy nyelvi közösségek kialakítását. Ez a törekvés (amelyet tovább erősített a vérségi közösségeket felváltó területi szervezés) elősegítette a nyelvi integrációt, amely különben a birodalmak szétzúzása után lelassult vagy megszakadt volna. A másik nagy eredmény az indián nyelvek latinbetűs ábécéje volt, ami az írásbeliség tekintetében legelőrébb járó maja kultúrához képest is minőségi előrelépés volt. Ezt kiegészítendő, már a 16. századi első amerikai nyomdatermékek között megjelentek az indián nyelvűek; és bár kizárólag a nyelvoktatást és a térítést szolgálták (grammatikák, katekizmusok), jelentőségük nem vitatható. Elvileg megnyílt a lehetőség az indián nyelvű írásbeli irodalom felvirágzására; és hamarosan meg is születtek (bár kézíratos formában) e népek történetének első indián nyelvű feldolgozásai, zömmel kikeresztelkedett bennszülött szerzők tollából.

Sem a fentiek, sem egyéb tényezők nem maradhattak hatástalanok az indián nyelvekre nézve, amelyeknek magasfokú fejlettségét elismerték a kortárs spanyolok is. És aligha alaptalan feltételezés, hogy e hatás az indián nyelvek esetében – szemben a spanyollal – a fogalmi bázis (és ezen át a „nyelvi világgép”) módosulásában érvényesült a legerőteljesebben. Elég arra gondolni, hogy a bevezetett új terminológiai viszonyok merőben új fogalmak mekkora tömegét oltották be e nyelvekbe, kezdve a korábban ismeretlen eszközökön, s bevégezve a korabeli spanyol katolicizmus világ-szemléletét kifejező fogalmak nyelvi átültetésén, amire a katekizmus lefordítása, a papok, szerzetesek kiterjedt térítő-irodalmi munkássága irányult. És arra, hogy a bilingvizáció – amely kezdettől elterjedt a városban élő indiánok között, sőt cselédek, dajkák, ill. a „vegyes” házasságok révén a spanyolok között is, legalábbis „házi használatra” – már az élőbeszéd szintjén is hatalmas ösztönzést adott a spanyol kifejezések anyanyelvi megfelelőjének meglelésére vagy megteremtésére: s még inkább írásban.

Nem a nyelven – annak fejlődőképességén – múlt hát, hogy a következő évszázadokban az indián nyelvek szinte kivétel nélkül „kirekedtek” a latin-amerikai kulturális fejlődés főáramából. Sokkal inkább azon, hogy a Korona is csak az első évszázadban szorgalmazta a kétnyelvűséget, s akkor is inkább „egyirányúan”, a hittérítés érdekében; a gyarmati közigazgatásban, igazságszolgáltatásban, stb. ez idő alatt is a spanyol ural-

kodott. A 17. századtól már az egyház kezdeti buzgalma is alábbhagyott; s mivel az a pár indián, aki eljutott az iskoláig, „magától értetődően” spanyol nyelvű oktatást kapott, az indián írásbeliség nagyrészt évszázadokra elfelejtődött, mielőtt megizmosodhatott, erőre kaphatott volna. Így az indián nyelvek szinte napjainkig inkább az őslakó köré vont társadalmi „fal” nyelvi megfelelői, semmint világra nyitott ablakok maradtak.

5. A transzkulturáció csíraformái a gyarmatokon

Ahogy a Conquista során vereséget szenvedtek a legfejlettebb indián társadalmak is, ez az autarch amerikai fejlődési utak folytathatatlanságát eredményezte; de korántsem azt, hogy letűntek volna e népek évszázados tradíciójú gazdasági-társadalmi viszonyai, nemegyszer többévezredes gyökerű kultúrái. Másrészt a spanyol, portugál hódítók számára sem azt eredményezte a győzelem, hogy a gyarmatbirodalom kiépítésekor változatlanul átültethetik honi viszonyaikat az Újvilágba, mindenestül eltüntethetik a múltat. Az egyik kultúra teljes pusztulása, a másik teljes győzelme helyett, egy sokkal bonyolultabb tendencia bontakozik ki az indiánok és spanyolok (valamint az afrikaiak és az ide kerülő más népek) érintkezésében.

A kultúrák érintkezésének mértéke, milyensége, intenzitása és következménye sokféle tényezőn múlott. Eleve függött attól, hogy a szervezettség, a társadalmi fejlődés mely fokán álló őslakók léptek kapcsolatba a hódítókkal, ill. hogyan alakult később a térség etnokulturális összetétele. Másrészt természetesen más eredmények adódtak az „indián köztársaságokban”, ahol a tartósan vagy időszakosan jelenlévő spanyol (pap, visitador, adószedő, stb.) kevéssé befolyásolhatta közvetlenül a közösség mindennapjait; mások az encomendero közvetlen felügyelete alá tartozó indiánok között; s mások a missziós redukciókban, ahol a többé-kevésbé mesterségesen kialakított bennszülött közösségek tevékenységét, életrendjét szorosan megszábták az egyháziak. Más volt a gazdáikkal intenzív kapcsolatban élő házi rabszolgák érintkezési terepe; más az ültetvényen robotolóké; megint más a szökött rabszolgáké, és más a szabad afrikaiaké. A legintenzívebb, legsokrétűbb, tömeges érintkezés lehetőségét valamennyi etnikum között a város kínálta, minden diszkrimináció ellenére. De itt is (mint másutt is) másként jelent meg ez a 16. század elején, amikor a gyarmati viszonyok még „képlékenyebbek”, a Korona és az egyház módszerei még „kísérleti jellegűbbek”, s másként száz-kétszáz év múlva, amikor az új társadalom megszilárdult – és megmerevedett –, s mind az anyaország hanyatlása, mind a gyarmati nehézségek (indián felkelések, rabszolgáza-

dások, a szinkretizmus, a transzkulturáció mind nyilvánvalóbb virágzása) fokozták a türelmetlenséget, a szigort. S végül nyilvánvaló, hogy a kultúra minden szférájában is más-más jelleggel, intenzitással, eredménnyel érvényesült e tendencia: másként ott, ahol a gyarmatosító nem szorult munkaerőre (így a saját hasznára-örömére művelt irodalmi, tudományos tevékenységben), másként ott, ahol – az építészetben, zenében, stb. – munkásként, előadóként igénybe vette az indiánokat és afrikaiakat. Ugyanígy ez utóbbiak számára is mást jelentett a maguk szükségletét, örömét szolgáló tevékenységekben, másként a gyarmati munkakényszer, a szolgálat szférájában...

A kulturális érintkezés fejleményeit sem földrajzi térben, sem időben, sem ágai, stb. szerint nem vizsgálhatjuk egyenesvonalú, töretlen fejlődésfolyamatként, egyetlen „általános szabály” alapján. S még kevésbé lehet egy-egy megjelenési formáját az összefolyamatra érvényesnek tekinteni. Amíg nem kerül sor a tények egységes szemlélet, adekvát elméleti rendezőelv szerinti feldolgozására, tévútra vezet minden olyan kísérlet, hogy általános-elméleti érvénnyel a latin-amerikai kultúra totalitásában értelmezzük az eredményeket. Egyelőre járhatóbb útnak ígérkezik szemügyre venni, milyen sokszínű, gazdag, változatos a konkrét érintkezési folyamat, mennyire nem „uniformizálható” tendenciája.

Ennek vizsgálata során, a jelenségeket osztályozhatnánk a főbb etnokulturális képződmények vagy a társadalmi osztályok szerint, a kultúra különböző megnyilvánulási formái vagy az érintkezés jellege, foka (szimbiózis, interferencia, szintézis), stb. alapján. De mivel ezek mindegyike óhatatlanul monografikus megközelítést eredményezne – itt pedig legfeljebb a fejlődéstendenciák jelzése lehet a cél –, a tematikus bontás helyett célszerűbbnek tűnik ama szervezőerő tevékenységét középpontba állítani, amely kétség kívül kimagasló szerepet játszott a gyarmatok kulturális fejlődésében: az egyház jóváhagyása, elnézése és tilalma körül kirajzolni, hogy milyen fokon állt, milyen irányokat vett a kulturális érintkezés.

Mi volt az egyház szerepe a gyarmaton? Nem érhetjük be azzal, ha mégoly igaz is, hogy a gyarmatosítás fő ideológiai eszköze, ill. egyik fő haszonélvezője. Tevékenysége nem redukálható csak arra, hogy szentesítette a gyarmati uralmat, s a belenyugvás dogmáit oltotta a leigázottakba; noha ez is igaz. Részvétele bonyolultabb – több vonatkozásban pozitívabb – volt, mint ahogy a polgári antiklerikalizmus vagy a marxista irodalom egy része beállítja. Civilizatorikus-kulturális szerepének nagyobb elismerésével persze nem a marxista talajon kialakítható megítélés végső

soron igaz alapjait kívánjuk revideálni; s a legkevésbé sem a klerikális apológia nézőpontjából. De föl kell oldani az egyoldalúságot: a gyarmati kor alapvető kulturális fejleményei nem értelmezhetők az egyházi tevékenység „sokarcúságának” – különböző „előjelű” eredmények egymásmellettségének, átfedésének, sőt egymásba való átcsapásának – feltárása és igazabb értékelése – itt legalábbis jelzése – nélkül.

Bár a kard és a kereszt szövetségben jelent meg és uralkodott Latin-Amerikában, tény, hogy (főleg a 16. században) az egyház – de legalábbis jelentős csoportjai, irányzatai – némileg másként értette és képviselte a gyarmati koncepciót, mint a világi erők, főleg a conquistador és az encomendero. A hódítót az arany hajtotta; ezen túl mintegy a Reconquista folytatásának, keresztesháborúnak látta az Újvilág elfoglalását, s az indián pusztítandó ellenség volt a szemében. Az encomenderónak (ismert történelmi okok miatt) ugyancsak kevés érdeke fűződött a bennszülött munkaerő óvásához, kíméléséhez, valamelyes felemelkedéséhez. Az egyház ellenben kezdettől potenciális híveket (is) látott az őslakókban: hamarabb kelt az indiánok védelmére a conquistadossal és az encomenderóval szemben, mint a Korona. Ez ugyan korántsem teszi általános, abszolút érvényűvé azt a kategorikus értékelést, miszerint a „hispan-amerikai püspökség olyan intézmény, amely valóban az indián védelmével foglalkozott, így példás funkciót töltött be a társadalom... életében”³¹ – már a mindmáig némileg szelektáltan publikált korabeli dokumentumok is jópár példát adnak az ellenkezőjére is –; de feltétlenül árnyaltabb értékelésre készítet. Már azért is, mert bár emberségével kivételszámba megy az az 1516 körüli memorandum, amelyben Las Casas és néhány rendtársa írta le az őslakók humánus szellemű komplex asszimilálására vonatkozó tervezetét,³² a szerzetesi munka a térítés mellett jóval általánosabb körben kiterjedt a Spanyolországból hozott ismeretek, tapasztalatok, mesterségek, egyes kulturális eredmények átadására is.

A fő feladat mindazonáltal a térítés – s ennek jegyében a helyi válások tárgyi-szellemi megnyilvánulásainak pusztítása – volt. Ennek számos ténye kellően ismert, hogy részletezésük helyett két, a téma szempontjából fontosabb kérdésre térhessek, nevezetesen: mit jelent(het)ett a katolicizmus akár erőszakos elterjesztése is Latin-Amerikában? És milyen tényleges eredménnyel járt?

Az első kérdés kapcsán persze nem a teológus válasza érdekes számmunkra, aki szerint ez hozta el az igaz hitet az addig sötétben tévelygők közé; de nem is az antiklerikális irodalom válasza, amely a térítést kizárólag eszmei manipulációs eszközként értékeli. Noha ezt is szem előtt kell

tartani a társadalmi összkép megrajzolásakor, itt egyelőre elég tudomásul venni. Nem kellően feltárt kérdés ellenben a marxista irodalomban sem, hogy a katolicizmus (mint valamennyi prekolumbián társadalomnál fejlettebb osztálytársadalom adekvát ideológiája) miként—mennyiben vált a gyarmati társadalmak tényleges ideológiájává? S jószerével meg sem fogalmazódott a társadalomtudományok szintjén, miként volt a katolicizmus a gyarmati korban kibontakozó átfogóbb érintkezés kifejezője és egyben eszköze, nem is egy értelemben. Egyrészt, mint világvallás, amely a kapcsolatot egy neme volt a világ ama részével, Európával, amelyhez a gyarmatosítás gazdaságilag is hozzákapcsolta Latin-Amerikát. Másrészt, mint az összekerült népek, kultúrák integrálására, egy társadalomba forrasztására ható szellemi-ideológiai tényező, amelyhez hasonló korábban Amerikában csak az inka birodalomban volt, ahol a napisten-kultusz (ugyancsak erőszakos) elterjesztésével az uralkodó törzs átfogó vallási közösséget teremtett. S végül, mint a földrész egészén egyetemesen elterjedt vallás, a „latin-amerikaiság” egyik közös komponense.

Bármily fontosak is ezek a témák, egyelőre be kell érní jelzésükkel, a kérdőjelek kirakásával: sokrétű előkutatás nélkül (amely ki kellene terjedjen a spanyol katolicizmus társadalomtörténetileg meghatározott specifikumaira, stb. is) nem lehet előrelépni bennük. Célszerűbb rátérni a latin-amerikai térítés „eredményességére” és témánk kapcsán fontos következményeire, amelyek kapcsán leíró jelleggel több támpont kínálkozik.

Az Újvilágból érkező 16. századi egyházi jelentések a térítő munkaszédítő mennyiségi eredményeit jelzik: pl. 1536-ban Texcocóban Motolinia heti átlagban 3–500 indiánt keresztelt meg, mégpedig oly módon, hogy — részint a nyelvi nehézségek, részint a „munka” meggyorsítása végett — „írásban” (pontosabban: rajzban) kérte a bűnök bemutatását leendő hiveitől a keresztelést megelőző gyónáson. Ez is sejteti, milyen formális lehetett a keresztelés; reálisnak az a perui jelentés tűnik a 16. század közepéről, amely szerint 30 ezer kikereszteltből talán 40 az „igazi keresztény”; bizonyosan azok, akik kacika-iskolába kerültek...

A tömeges térítés és az új hivek hitoktatása új módszereket kívánt. Bár a spanyol egyház korántsem akarta a rómaiak mintájára a katolicizmusba asszimilálni a meghódítottak isteneit, a térítés egyik legjellemzőbb, a korabeli forrásokban gazdagon dokumentált vonása az, hogy a papság igyekezett különféle formákban az őslakók kulturális tradícióihoz kapcsolni a kereszténységet. Hol úgy, hogy „pogány” templomokat átalakítottak (egyebek közt) katolikus templommá is, mintegy kifejezendő az új isten győzelmét a régiek fölött, hol úgy, hogy „átdolgozták” a keresztény

mondanivaló számára alkalmasnak tűnő indián mítoszokat, legendákat. Kiváltképpen törekedtek rá, hogy zenével, tánccal, misztériumjátékokkal, stb. vonják be az őslakókat vallásuk büvkörébe, itt is gazdagon építve a helyi tradíciókra. Az „átmenetileg megengedhetőnek” ítélt módszer is bizonynal hozzájárult, hogy – a 16–17. században különösen aktív eretneküldözés, bálványrombolás ellenére – mindmáig a katolicizmus sajátosan „indián”, szinkretista változatai élnek az indián közösségekben; s még „tarkább” a kép a hiedelem- és mesevilágban. Nemcsak a 16. századi nicaraguai kacika tudta magát „jó kereszténynek”, miközben meggyőződéssel vallotta, hogy a világot Tagamastal és Cippotoval, az első emberpár teremtette; a mai indián mitológia még bonyolultabban ötvözi az ősi indián, a keresztény, sőt az európai antik mítoszok, mesék elemeit...

Nem valószínű, hogy az afrikai rabszolgák királyi rendeletekben szabályozott térítése, hitoktatása mélyebb, „érdemibb” volt, mint az indiánoké. Mivel az ő helyzetük még végérvényesebben megváltozott, még kitephetetlenebbül élt tovább bennük saját vallásuk, a múltjukból átmenthető identitásörző emlékek e legfontosabbika. Anpál tisztább formában, mert – ismereteim szerint – a térítés az ő esetükben sokkal kevésbé épített a saját vallási-kulturális tradíciókra, feltehetően azok sokfélesége, ismeretlensége miatt. Talán ezzel is magyarázható, hogy az afro-amerikaiak vallási szinkretizmusát a saját „párhuzamosság” – az afrikai istenek és meghatározott katolikus szentek „egybevágása” – jellemzi. Ez kezdetben főleg azt jelentette, hogy az afrikaiak a tilalom és üldöztetés ellenére, hódolhattak isteneiknek, akiket keresztény „álarcba” bujtattak. De miközben az évszázados különfejlődés ellenére is meglepően azonos „nyomvonalú” maradt az ősi rítus Afrikában és Latin-Amerikában gyakorolt módja, az Újvilágban a katolicizmus szerepe fokozatosan túlnőtt az eredeti funkción, s mind inkább sajátos „komplementer” jelleget ölt; legalábbis erre vall, ha az afro-amerikai rítus szerint beavatásra készülők előzetesen katolikus misén is megköszönik istennek, hogy erre alkalmassá tette őket.

Az indiánokkal, afrikaiakkal való együttélés természetesen az európaiakat sem hagyhatta érintetlenül. Már a kezdet kezdetén megjelent a probléma. „Itt nagy szükség van jámbor szerzetesekre – írta Kolumbusz a spanyol királynak 1498-ban –, inkább a mi hitünk megjavítása, semmint az indiánok térítése végett, mert szokásaik meghódítottak minket, s ezeket részeltetjük előnyben”. Vagy mint Azevedo jelzi: a következő évszázadokban a papság főbenjáró feladata volt a térítés mellett a gyarmatosítók hitbéli tisztaságának óvása az indián és afrikai „pogánysággal” szemben is.³³ Ez a hatás nem annyira az alapvető keresztény dogmák megta-

adásában vagy megkérdőjelezésében jutott kifejezésre; inkább abban, hogy az indián és afrikai vallások mágikus elemei (varázslás, jóslás, stb.) nagyon is könnyen beépültek a mégoly hithű spanyolok, portugálok tudatába is. Hiszen a vallási monolitizmus árnyékában az ibér félszigeten is dúsan burjánzottak – s nemcsak a tudatlan tömegek, hanem a művelt jómódúak között is – azok a babonák, hiedelmek, praktikák, amelyek részint az ibér ókorból maradtak fenn más kulturális tradíciókkal együtt, részint a sokféle nép sokévszázados együttélésének eredményeként honosodtak meg. És Amerikában az európaiakat épp úgy rabul ejthették a ropant hatásosnak vélt ismeretlen mágiák, ahogy az indiánokat, afrikaiakat a katolicizmus gyarmati pompája, misztikája, a papok terjesztette (s nem egyszer papok gyártotta) „csodák” serege...

Valószínű, hogy az indián, afrikai vallási elemek csakúgy „összekötő” szerepet játszottak az etnikumok között, mint a katolicizmus; akkor is, ha nem annyira az európai származásúak hitéletében jelentek meg, inkább annak a „peremén”. Annál könnyebben lehetett így, mert az egyház sem volt – nem is lehetett – következetes a megítélésükben: hiszen egy tételes vallás szemszögéből igencsak nehéz volt megállapítani, hogy az indiánok, afrikaiak „szokásaiból” mi a „veszedelmes pogányság”, mi az „ártalmatlan szórakozás”. Így aztán a mindenkori elbírálásban igen nagy szerepe volt a papok személyiségének, ill. az általános valláspolitikai közhangulatnak. Voltak, akik az anyanyelvű éneklést is tiltották; s bőséggel vannak ellenpéldák is. A Mexikóban ténykedő Acosta atya pl. 1590-ben így írt az indiánok táncairól: „noha sokat közülük bálványaik tiszteletére jártak, ez... a felüldülés és a szórakozás egy neme volt a nép számára; így nem lenne jó elvenni az indiánoktól, hanem csak gondoskodni kell róla, hogy ne keveredjék bele valamiféle babonaság”.³⁴

Az elkerülhetetlen hatást jelzi az is, ahogyan a papok tudatosan építettek többé-kevésbé „babonagyánús” elemekre térítési céljaik érdekében; sőt ahogy kihasználták – egyesek nem annyira „kegyes”, inkább önös – céljaik szolgálatában azt, hogy főleg a városokban (az etnikumok, kultúrák összeötvöződésének e legnagyobb hőfokú „kohóiban”) egy-két évszázad alatt elválaszthatatlanul összemosódtak a különböző vallások babonás, misztikus, extatikus elemei. A talán leghirhedtebb esetet, a kubai Remedios városka 1111 (majd jóval több) légiónyi démon által való 17. századi „megszállását” Ortiz dolgozta fel egy vaskos monográfiában.³⁵ A bonyolult történet itt két szempontból érdekes. Részint azért, mert ez a „pokoli háború” azt célozta, hogy a városka lakossága települjön át máshová, „véletlenül” éppen a helybeli lelkipásztor szép, de munkaerő híján értéktelen

birtokára. S főleg azért, mert az ördögök elleni háborút ilyenformán nem teljesen önzetlenül vezető González atya szemeláltára éppen egy rabszolganőt „szállt meg Lucifer”; azaz (feltehetően) egy olyan vallási közösség tagját, amelyben a vallásgyakorlás szerves része a transz, az extázis...

Figyelmet érdemel, hogy az egyházi megítélés számára bizonytalan kifejezési formák (főleg a tánc) kapcsán az idő múlásával nő a szigor, a tiltás szándéka. A 16. századi térítő még sikernek tartotta, ha az indiánok ősi viseletükben ősi táncaikat ropták a Corpus Christi ünnepén; a 18. századi inkvizíció betiltotta őket, mivel kétszáz év alatt sem veszett ki „babonás jellegük”. Hasonló sors érte az afrikaiak „szemérmetlen táncait” is, noha a 16. századi Mexikóban még általában elnézték a városi rabszolgák utcákon, tereken pillanatok alatt kibontakozó fergeteges mulatságát; s ha a látványos egyházi ünnepeknek akkor is, később is részét képezték az indián, afro-amerikai táncsoportok is. A pusztán mulatságból járt táncok egyházi tilalma alighanem úgy szigorodott, ahogy mindinkább fellazult e táncok egyetlen etnokulturális közösséghez tartozása, s mindinkább „népi” jellegűvé – bármilyen származású plebejus lakosság közös szórakozásává – váltak.

A vallástól szinte észrevétlenül vezet az út a népszokásokig, amelyek – főleg a városokban – talán leghamarabb váltak „közössé”, potenciálisan „latin-amerikaivá”. S mint a kultúra más területein is, itt is a kölcsönösség tapasztalható. Míg az európai származásúak nagy gyönyörűségüket lelték az indiánok, az afrikaiak dalaiban, táncaiban, ez utóbbiak is találtak kedvükre való szórakozást az Európából bekerült műfajokban. Különösen kedvelt lett a bikaviadal: népszerűségét jelzi, hogy még századunkban is (amikor a városokból már kikerült e földrészen) fennmaradt egyes, többé-kevésbé zárt falusi közösségekben; sőt olyan elemekkel is gazdagodott pl. az andesi indiánok között, amelyek – úgy tűnik – közelebb állnak a bikaviadal óibér (rituális) jellegéhez, mint az évszázadok alatt sajátos sporttá–szórakozássá vált modern spanyol változathoz....

Ahogy a felfedezés, a Conquista időszakától közeledünk Latin-Amerika történetének második nagy (mindmáig legjelentősebb) fordulópontjához, a független nemzeti államok kialakulásához, mind több szállal kapcsolódnak egymáshoz a végérvényesen egymáshoz rendelődött népek, kultúrák. Nincs még a szó tulajdonképpeni értelmében vett „latin-amerikai” („mesztic”) kultúra, amelyben egyenértékűen ötvöződnének az összekerült népek kultúrái – és még sokáig nem is lesz. Ami most kibon-

takozott a gyarmati kulturális érintkezésben, perspektivikusan ebbe az irányba mutat: de egyelőre olyan sajátos módokon, sokféle formában, nemegyszer „rejtekkutakon” lappangva tör előre ez a tendencia, hogy még aligha tekinthető többnek, mint a különböző „gyökerek” egymás felé tapogatózó elmozdulásának.

Az 1820-as évektől kibontakozó köztársasági éra új feltételeket teremtetett a hajdani alkirályságok helyén megszerveződő országok számára mind a kontinensen kívüli érintkezésben, mind a latin-amerikai népek közötti – ill. az egyes társadalmakban végbemenő – kapcsolatokban, a korábban kitapintható tendenciák további sorsában. Ami ez utóbbit illeti, a 19. század bizonyos értelemben talán mostohább feltételeket kínált a különböző kulturális örökségek összeforrására, mint a gyarmati korszak első évszázadai. Mindazonáltal – s ez főleg a 20. századból visszapillantva nyilvánvaló – a folyamat ekkor sem állt le. Vizsgálata azonban mindenképpen egy (talán más rendezőelveket alkalmazó) másik tanulmány tárgya lehet.

Jegyzetek

1. A „transzkulturáció” fogalmát Fernando Ortiz vezette be 1940-ben „Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar” című művében annak a folyamatnak a jelölésére, amikor egymással tartósan, intenzíven érintkező kultúrák kölcsönös áthatásából új, az eredetieket mintegy „megszüntette megőrző” kultúra születik. S bár az Ortiz által meghatározott diszciplinában konkretizált fogalmat csak némi megszorítással lehet egy másfajta megközelítésben használni, eddigi kutatásaim alapján indokoltnak látom segédfogalomként való „kölcsönvételét”.
2. Francisco López de Gómara levele V. Károly császárhoz (1552). *Historiadores primitivos de las Indias*. Biblioteca de autores españoles, vol. 22. = Madrid, 1946, 156.
3. Így látták. Indián és spanyol krónikák. = Európa Könyvkiadó, 1977. Bp. 157.
4. Idézi Eduardo Galeano: *Latin-Amerika nyitott erei*. = Magvető Könyvkiadó, 1976, Bp. 99.
5. Idézi Sverker Arnoldsson: *La conquista española de America, según el juicio de la posterioridad. Vestigios de la Leyenda Negra*. = Insula, 1960, Madrid, 46. és 47.
6. Humberto Pérez: *El subdesarrollo y la vía de desarrollo*. = Ed. de Ciencias Sociales, 1971. La Habana, 56–57.
7. Leonardo Acosta: *José Martí La América precolombina y la conquista española*. = Cuadernos Casa, 1974, La Habana, 67.
8. MEM 9. kötet. = Budapest, 1964. 125.
9. Mint témám szemszögéből alapvetően fontos, nagy horderejű (és nemzetközileg újszerű) *elméleti* megközelítésre itt mindenképp előtt Wittman Tibor „A latin-amerikai 'feudalizmus' vitás kérdései” című tanulmányára (Századok, 1972, 6. sz. 1293–1330.) és Kádár Béla „Latin-Amerika gazdasági dilemmái” című könyvére

(Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1977. Bp.) kell hivatkozni, amelyek a latin-amerikai gyarmati termelési mód sajátosságait értelmezik a spanyolországi, ill. a prekolumbián amerikai fejlődés történeti meghatározottsága, valamint a kettő egymáshoz rendelődései alapján.

10. Bernal Díaz del Castillo: Új-Spanyolország meghódításának hiteles története. = *Így látták...*, i. m. 305.
11. Menéndez Pidal „?Codicia insaciable o ilustres hazanas?” című művéből idézi Leonardo Acosta: José Martí..., i. m. 60.
12. Salvador de Madariaga: El auge del imperio español en America. = Ed. Sud-americana, 1959, Buenos Aires, 35.
13. Alvar Núñez Cabeza de la Vaca: Hajótörések. = *Így látták...*, i. m. 374.
14. Ceynos licenciátus 1532-ben V. Károly császárhoz írt levelét idézi Georges Baudot: Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine. 1520–1569. = Toulouse, 1976, 35.
15. Dobyns és Thompson adatait idézi Darcy Ribeiro: The Americas and Civilization. = Allen-Unwin, 1971. London, 98. A Vicens Vives-féle adatok forrása: Historia de España y America, I–V. kötet. = Ed. Vicens Vives, 1961. Barcelona, 391. és 505. Rosenblat adatait idézi Wittman Tibor: Latin-Amerika története. = Gondolat Könyvkiadó, 1978, Bp. 18. Cook és Borah adatait lásd Enrique Semo: Historia del capitalismo en México (Los orígenes. 1521–1763). = Ed. Casa de las Américas, 1979, La Habana, 26.
16. Idézi John Murra: La organización económica del Estado Inca. = Siglo XXI. Ed., 1978, México, 260.
17. Bartolomé de Las Casas: Értekezés az encomiendákról. = *Így látták...*, i. m. 219.
18. Idézi John Murra: La organización económica..., i. m. 260.
19. Fernando Ortiz: Los negros esclavos. = Ed. de Ciencias Sociales, 1975, La Habana, 69–70.
20. Idézi Salvador de Madariaga: El auge del imperio español en America, i. m. 72.
21. Idézi Georges Baudot: Utopie et histoire au Mexique..., i. m. 46. és 489.
22. Arriaga: Extirpación de la idolatría del Perú. Crónicas peruanas de interés indígena. Biblioteca de autores españoles, 209. vol. = Ed. Atlas, 1968, Madrid, 275.
23. Lásd Garcilaso de la Vega: Inkák és konkisztádorok. = Gondolat Könyvkiadó, 1964. Bp. 25.
24. Idézi Salvador de Madariaga: El auge del imperio español en America..., i. m. 53.
25. Vicens Vives: Historia de España y America, i. m. III. köt. 402. és 505. Rosenblat adatait közli Marianne Mahn-Lot: La conquête de l'Amérique espagnole. = Presses Universitaires, 1974, Paris, 75. A chilei adatokat közli: Slavery and race relations in Latin-America. = Greenwood Press, 1974, London, 39.
26. Luis Alberto Sánchez: Exámen espectral de América Latina. Civilización y cultura, esencia de la tradición, ataque y defensa del mestizo. = Ed. Losada, 1962, Buenos Aires, 114.
27. A századeleji latin-amerikai szerzők közül a meszticizálódás „degeneráló” hatásának ismert képviselője volt pl. a perui Francisco García Calderón; a „kozmitikus faj” kifejezés mexikói kortársától, José Vasconceléstől származik.
28. Idézi Wittman Tibor: Latin-Amerika története, i. m. 148.
29. A Csilám-Balám Könyvekben olvasható, hogy az indiánok nyelvük elvesztését

- tudatuk elvesztésének tekintették. Lásd Alejandro Lipschütz: El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana. = América Indígena, Vol. XII. No. 4. México, 1953 október, 283–284.
30. E.H. Gerol: Inkák tündöklése és bukása. = Gondolat, 1965. Bp.
 31. Enrique Dussel: Les évêques hispanoaméricains. Défenseurs et évangélistes de l'indien. 1504–1620. = Franz Steiner Verlag, 1970, Wiesbaden, XII.
 32. Relaciones que hicieron algunos religiosos sobre los excesos que había en Indias y varios memoriales de personas particulares que informan de cosas que convendría remediar. = Hortensia Pichardo: Documentos para la historia de Cuba, t. I. = Ed. de Ciencias Sociales, 1971, La Habana, 52–56.
 33. Fernando de Azevedo: A cultura brasileira. = Ed. Melhoramentos, 1964. São Paulo, 252–253.
 34. Idézi Maya Ramos Smith: La danza en México durante la época colonial. = Casa de las Américas, 1979, La Habana, 14.
 35. Fernando Ortiz: Historia de una pelea cubana contra los demonios. = Ed. de Ciencias Sociales, 1975. La Habana