MAGYAR AFRIKA TÁRSASÁG
AFRICAN–HUNGARIAN UNION

AHU MAGYAR AFRIKA–TUDÁS TÁR
AHU HUNGARIAN AFRICA–KNOWLEDGE DATABASE

ZEMPLÉNI, András

„Megyek a falu mögé" A látogató férfi sorsa és a nő hatalma egy matrilineáris társadalomban (Szenufó nafara, Elefántcsontpart)

Eredeti közlés /Original publication:
in: Vargyas Gábor szerk.: *Fehéren, feketén – Varsánytól Rititiig*, Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére, 2. kötet, 2004, Budapest, L'Harmattan, 195–216. old.

Elektronikus újraközlés/Electronic republication:
AHU MAGYAR AFRIKA–TUDÁS TÁR – 000.002.938
Dátum/Date: 2018. június / June
filename: zempleni_2004_Szenufo
Ezt az információt közlésre előkészítette
/This information prepared for publication by:
B. WALLNER, Erika és/and BIERNACZKY, Szilárd
Hivatkozás erre a dokumentumra/Cite this document:
ZEMPLÉNI, András: „Megyek a falu mögé" A látogató férfi sorsa és a nő hatalma egy matrilineáris társadalomban (Szenufó nafara, Elefántcsontpart), *AHU MATT*, 2018, **pp. 1–32. old.**, No. 000.002.938, http://afrikatudastar.hu
Eredeti forrás megtalálható/The original source is available:
Közkönyvtárakban / In public libraries
Kulcsszavak/Key words
magyar Afrika-kutatás, a nő és férfi közötti viszony, a hatalom megoszlása, a dominancia birtoklása mint társadalomtudományi és antropológiai kérdéskör általában és egy hagyományos nyugat-afrikai nép, a szenufók társadalmi gyakorlatának tükrében
African studies in Hungary, the relationship between women and men, distribution of power, possession of dominance as a social and anthropological

issue in general and in the light of a traditional West African people, the Senufo's social practice

---

AZ ELSŐ MAGYAR, SZABAD FELHASZNÁLÁSÚ, ELEKTRONIKUS, ÁGAZATI SZAKMAI KÖNYV-, TANULMÁNY-, CIKK- DOKUMENTUM- és ADAT-TÁR/THE FIRST HUNGARIAN FREE ELECTRONIC SECTORAL PROFESSIONAL DATABASE FOR BOOKS, STUDIES, COMMUNICATIONS, DOCUMENTS AND INFORMATIONS

* magyar és idegen – angol, francia, német, orosz, spanyol, olasz és szükség szerint más – nyelveken készült publikációk elektronikus könyvtára/ writings in Hungarian and foreign – English, French, German, Russian, Spanish, Italian and other – languages
* az adattárban elhelyezett tartalmak szabad megközelítésűek, de olvasásuk vagy letöltésük regisztrációhoz kötött/the materials in the database are free but access or downloading are subject to registration
* Az Afrikai Magyar Egyesület non-profit civil szervezet, amely az oktatók, kutatók, diákok és érdeklődők számára hozta létre ezt az elektronikus adattári szolgáltatását, amelynek célja kettős, mindenekelőtt sokoldalú és gazdag anyagú ismeretekkel elősegíteni a magyar afrikanisztikai kutatásokat, illetve ismeret-igényt, másrészt feltárni az afrikai témájú hazai publikációs tevékenységet teljes dimenziójában a kezdetektől máig./The African-Hungarian Union is a non-profit organisation that has created this electronic database for lecturers, researchers, students and for those interested. The purpose of this database is twofold; on the one hand, we want to enrich the research of Hungarian Africa studies with versatile and plentiful information, on the other hand, we are planning to discover Hungarian publications with African themes in its entirety from the beginning until the present day.

„MEGYEK A FALU MÖGÉ”

A látogató férfi sorsa és a nő hatalma egy matrilineáris társadalomban (Szenufó nafara, Elefántcsontpart)

ZEMPLÉNI, András

in: Vargyas Gábor szerk.: *Fehéren, feketén – Varsánytól Rititiig*, Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére, 2. kötet, 2004, Budapest, L’Harmattan, 195–216. old.

Amennyiben az antropológiát tudománynak tekintjük, meg kell felelnie annak a tudományost a nem tudományostól elhatároló kritériumnak, amelyet Karl Popper „cáfolhatóságnak” (*falsifiability*) nevezett.[1] David Schneider 1961-ben megjelent „The Distinctive Features of Matrilineal Descent Groups” című cikkéből mindmáig nem sikerült érdemben megkérdőjelezni három társadalmi tény egyetemes érvényességét, vagyis azt, hogy ezek a tények megfigyelhetők minden, napjainkig vizsgált társadalomban. Az első univerzális tény, hogy a csecsemőket és a kiskorú gyermekeket a nők, nem pedig a férfiak gondozzák és nevelik. A második, ismételten megkérdőjelezett, ám mégis egyetemes tény a férfiak és a nők közötti egyenlőtlenség a hatalom gyakorlásában. „A nőket a férfiak cserélik, nem pedig fordítva” – írja C. Lévi-Strauss. E szerint a hagyományos nézet szerint még a matrilineáris társadalmakban is a férfiak dominálják a nőket, ha csak

[1] Eszerint például a „minden holló fekete” állítás csak akkor tudományos, ha egy piros holló megfigyelése elég ahhoz, hogy elálljunk tőle. Mint Forrai Gábor (1995) írja, Popper szerint a tudományosság demarkációs kritériuma nem a tapasztalhatóság, se nem az igazolhatóság, hanem a cáfolhatóság. „A tudományt (...) az különbözteti meg az egyéb kognitív vállalkozásoktól, hogy képes tanulni a hibáiból. A hibákból azonban csak úgy tanulhatunk, ha képesek vagyunk azonosítani őket. Ezért valahányszor új tudományos elképzelésekkel állunk elő, meg kell adnunk, hogy mi cáfolná meg ezeket.” Mint a pszichoanalízis – amelynek tudományosságát Popper oly élesen kétségbe vonta –, az antropológiai kutatások java része sem jelöli meg azt, hogy milyen tapasztalati vagy kísérleti körülmények között lehetne állításait megcáfolni.

formális módon is, nem pedig fordítva. Noha 1961 óta a férfi-nő kapcsolatról alkotott antropológiai összképünket számos összehasonlító mű és terepmunka módosította és egészítette ki, illetve a háztartás (*domestic group*) és a leszármazási csoport felett gyakorolt hatalom megkülönböztetése mentén jelentősen árnyalta,[2] J. Bachofen evolucionista matriarchátus-leírását a nők teljes körű társadalmi uralmáról egyelőre semmilyen terepkutatás nem igazolta.[3] Erre a központi problémára, amely a weberi hatalom–uralom (*Macht–Herrschaft*) fogalompárból kiindulva az angol *authority–power,* illetve a *francia autorite–pouvoir* oppozíciók fordítási nehézségeit, valamint a tekintély, a legitimitás és a dominancia tágabb fogalmait is mozgósítja, a befejezésemben még vissza fogok térni.[4] Végül, a harmadik egyetemesnek mondható tény, hogy minden társadalom aláveti magát a vérfertőzés vagy incesztus tilalmának, és betartja az exogámia, vagyis a vérrokonok csoportján kívüli házasodás alapvető szabályát. Mind mostanáig az antropológusok nem találtak cáfoló horderejű ellenpéldát.

Mindezek mellett vannak, illetve voltak más, eddig egyetemesnek elkönyvelt társadalmi fogalmak és „tények", amelyekről a terepkutatás nem is olyan régen bizonyította be, hogy korántsem azok. Így a házasság és a nukleáris család fogalmai, amelyek heves vitákat váltottak ki.[5]

---

[2] Ami a matrilineáris társadalmakat illeti, lásd többek között Douglas 1969; Collier–Yanagisako 1987; Mukhopadhyay–Higgins 1988; Schlegel 1972; Pauline 1997; Watson-Franke 1992 összehasonlító tanulmányait, valamint Colson 1980 (tongák); Holy 1986 (tokák, Zambia); Fuller 1986 (nayarok, India); Strathern 1987 (Melanézia); Poewe 1980–81 (luapulák); Weiner 1988 (Trobriand szigetiek); Shih 1993 (moszók, Kína); Hua 1997 (nák, Kína) monográfiáit.

[3] Ezzel szemben több átfogó tanulmány készült a férfi dominancia egyetemes voltáról. Lásd például Francoise Hériter *Masculin/Féminin. La pensée de la difference* című könyvét.

[4] Weber szerint hatalomról (*Macht*) akkor beszélhetünk, „ha egy társadalmi kapcsolaton belül van rá esély, hogy valaki saját akaratát az ellenszegülés ellenére is keresztülvigye", ezzel szemben uralomról (*Herrschaft*) akkor, „ha van rá esély, hogy egy meghatározott tartalmú parancsnak megadható személyek engedelmeskedni fognak" (Weber 1987, 77. old.).

[5] Lásd például Leach 1955; Goodenough 1970; Gough 1955; Harris 1983; és más szerzők régebbi munkáit, a dél-kínai nák látogató rendszerére vonatkozó újabb cikkeket, s ezek közül C. Geertz „The Visit" című recenzióját a *The New York Review of Books*ban (2001).

Dolgozatom célja nem ezen viták ismertetése, hanem csak egy olyan, jelenkori afrikai társadalom, az elefántcsontparti szenufó nafarák rövid bemutatása, amelyben a gyermekeket nemző férfiak és a nők nem házasodnak össze, illetve nem élnek együtt. További célom, hogy megvizsgáljam, hogyan határozza meg ez a társadalom a férfiak és a nők közötti kapcsolatot a mindennapi élet gyakorlatán túl, a férfi beavatási rítusok jelképes keretében. Ezzel már rá is mutattam írásom Achilles-sarkára: arra, hogy a nafara férfiak és nők kapcsolatát csupán az egyik fél, a férfiak szemszögéből nézve fogom bemutatni, ami ebben az esetben figyelemre méltó hátrány. Bár nem osztom azt a divatos nézetet, miszerint élesen elválasztható lenne valamiféle női és férfi antropológia, azt viszont igenis gondolom, hogy az ún. *gender studies*ek csak akkor lehetnek teljesek, ha a tényeket kettős – férfi és női – szemszögből vizsgáljuk meg a terepen. Kérdés, hogy ez lehetséges-e.

Mielőtt áttérnék a szóban forgó etnográfiai tények bemutatására, ezek elméleti hátterére és tétjére szeretném felhívni az olvasó figyelmét. Mint ismeretes, a modern antropológia a társadalmi struktúrát két, merőben különböző paradigma mentén határozta meg. Míg az A. R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski, M. Fortes nevével fémjelzett angolszász funkcionalista elméletek elsősorban a leszármazásra (*filiation* vagy *descent*) helyezték a hangsúlyt, addig C. Lévi-Strauss, E. Leach, R. Needham és más neves kutatók a társadalmi élet alapfeltételét a leszármazási csoportok közötti szövetkezésben (*affinity* vagy *alliance*), valamint a cserében látják – mint Lévi-Strauss írja, „a nők, a javak és a jelek cseréjében” – amely az incesztus betiltásának, tehát az exogámia egyetemes törvényének pozitív következménye.[6] Ahol tehát nem gyakorolják a házasságot, azaz a nőcserét, és nincs a szó szoros értelmében vett nukleáris család, ott óhatatlanul felvetődik a kérdés: igaze, hogy a csere, s elsősorban a nőcsere, minden társadalmi élet alapfeltétele? Erre az elméleti tétre – a csereelmélet megcáfolásának fogas

[6] Nem szükséges Louis Dumont magyar nyelvre is lefordított, *Bevezetés két szociálantropológiai elméletbe* című (Dumont 20041, kissé nehézkes nyelvű, de gondosan megalapozott tanulmányát átolvasni ahhoz, hogy a szóban forgó paradigmák fő tételeivel megismerkedjünk. Elég újraolvasni például Robin Fox *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective (1967)* című kézikönyvének néhány oldalát, s ezeket kiegészíteni Lévi-Strauss klasszikus művének, a *The Elementary Structures of Kinshipnck* (1969) vagy akár a „La famille” (1969) című cikkének néhány közismert bekezdésével.

kérdésére, amely Sárkány Mihályt is foglalkoztatta[7] – még vissza fogunk térni.

Lássuk tehát a nafarákat![8] 1965-ben az elefántcsontparti Gazdasági Minisztériumnak dolgozó demográfusok nagy zavarba estek, amikor megállapították, hogy nafara nők 72,9 százaléka, illetve a férfiak 96,3 százaléka azt állítja magáról, hogy bár ismeri a házasság fogalmát, sőt értelemszerűen néhány gazdag rokona is házas, ő nem az (Roussel 1965). A nafarák nem házasodnak, mondták, hanem a *kekurugu*t gyakorolják. Egyelőre hagyjuk a kifejezés értelmezését, próbáljuk inkább leírni magát az intézményt!

Naplementekor az afrikai falvak döntő többségében, mint mindenütt másutt, az emberek hazatérnek. Itt, az apró és egymáshoz közel eső, kompakt nafara falvacskákban viszont már érezhető a készülődés.

[7] Lásd *A közösségek közötti csere című* könyvét (Sárkány 1998).

[8] A közel hetvenezer nafara földműves Elefántcsontpart északi részének ún. sűrű zónájában él, más szenufo csoportok szomszédságában. Apró és egymáshoz közel cső falvaik – 70%-uk száz lakosnál is kevesebbet számlál – átlagosan öt–tíz anyai ágazattöredékből állnak. Őseik a 17. és 19. század között menekültek a Bandama folyó mellé, a mandingo muzulmán királyságok hadjáratai idején. Bár az ebben az időszakban, idegen családok által alapított regionális főnökségeik máig fennmaradtak, még a gyarmatosítás idején sem képeztek központosított politikai rendszert. A falvak közös ügyeire vonatkozó döntéseket a falutanácsok hozzák, melyekben a legidősebb korosztály és a földfőnök csak a *primus inter pares* szerepét játsszák. A nafara férfiak azonban jóval kevesebb időt töltenek cl falutanácsaik gyűlésein, mint a *Poro* titkos társaság „szent erdeiben", ahol – mint látni fogjuk – egy fiktív matriárka érvényesíti az egyenlőség törvényét. Noha a szent erdők kötelező gyűlésein a falvak mindennapos ügyeiről vajmi kevés szó esik, a nafara férfiak Ott sajátítják el a békés együttélés alapszabályait (lásd Zempléni 2003).
A férfi beavatási intézményrendszer, a *Poro,* a nyugat-afrikai „titkos társaságok" egyik legjellegzetesebb változata. A beavatás mindmáig kötelező, így minden nafara férfi részt vesz faluja szent erdejének rítusain, ítélethozó gyűlésein és az általa rendezett gyászszertartásokon. Bár e helyi férfiközösségek meghaladják a falu szintjét – tagjaik több faluból származnak – nem tekinthetők egy, az egész nafara társadalomra kiterjedő, központosított titkos társaság „páholyainak". Féltékenyen ügyelnek önállóságukra és egyenlőségükre. A *Poro* nem ismer el semmiféle külső státuszt, tekintélyt vagy hatalmat, még a regionális főnökökét sem, akik hiába próbálták a szolgálatukba állítani országuk szenterdő-hálózatát, amely csak az említett, jelképes matriárka uralmát ismeri el. Mindezt az alábbiakban részletesen ki fogom fejteni.

Először az idősebb férfiak indulnak útnak, a gyalogosok. Miután ellátták csirkéiket, és becsukták házaik ajtaját, magukhoz veszik zseb- vagy petróleumlámpájukat, vagy akár hagyományos olajmécseseiket, és lassú léptekkel, szó nélkül elhagyják a falut. Senki sem kérdezi tőlük, hova mennek. Ezután a felnőtt, már gyermekes férfiak következnek. Java részük biciklire, a gazdagabbja mopedre ül. Ezek a járművek a 30-as évek óta lényegesen megváltoztatták a szóban forgó férfiak éjszakai életét, mert lerövidültek a távolságok, és elérhetővé váltak a távoli falvak női. A hallgatás és a diszkrét eltűnés szabálya rájuk is érvényes. Mindenki egyedül indul el otthonról, és csak a falun kívüli ösvényen éri utol vagy várja meg az ugyanabba az irányba haladókat. Végül a gyermektelen és kezdő fiatalok vagy fiúk pedáloznak el, kínosan vigyázva arra, hogy csörömpölő szerszámaikkal ne keltsenek feltűnést. Csak a határban ülnek fel biciklijükre, és korukhoz illően villámgyorsan tűnnek el. A legfiatalabbak pedig csak a teljes sötétség leple alatt távoznak anyjuk falujából, és megesik, hogy csak éjfél táján bújnak be a rájuk váró leány kunyhójába.

Mindebből következik, hogy este hattól tizenegyig a nafara bozótos megragadó látványt nyújt: mintha szentjánosbogarak lepték volna el, villognak a zseb- és biciklilámpák, hallatszanak az egymás útját keresztezők diszkrét köszöntései, zajlik a férfiélet. Kint az ösvényeken nem tilos csoportosulni, és sokan libasorban hajtanak vagy mennek az azonos irányba haladókkal. Nem sietnek. A nagyobb ösvények kereszteződésénél vagy az útba cső falvak határában élelmes öregasszonyok kölessört árulnak a mindennapos éjszakai utasoknak. Ők leülnek néhány percre, és elújságolják a napi híreket a délről vagy északról érkezőknek. Namongo megbetegedett, Nawigét elhagyta a barátnője, Pokahában van egy szabad lány, és így tovább. Aztán továbbpedáloznak, és továbbadják a híreket és a pletykákat. Ennek köszönhető, hogy a nafaráknál már reggel lehet tudni, telefon vagy internet nélkül, mi történt tegnap este az ország túlsó végében.

Az éjszakai férfiélet közös fejezete egészen az utolsó útkereszteződésig tart. Ahogy feltűnik a nő faluja, az oda igyekvők elhagyják a csoportot, és újra magányos egyénekké válnak. Mindenki egyedül, biciklijéről leszállva, a lehető leghalkabban hatol be barátnője falujába, egyenesen ovális háza előszobájába vagy udvarába. Oda, ahol a tűz parázslik. Ezt a magánteret hajnalig nem is hagyja el. Több ok miatt sem. A legkézenfekvőbb a *Pere.* A nafarák így nevezik azt a viselkedésformát, ami egyszerre zavartság, szemérem, elkerülés és szégyen,

és amelyet minden nafara férfi köteles követni barátnője idősebb anyai rokonainak, *ferefolói*nak – „szégyeneseinek" – a jelenlétében. A legfőbb „szégyenes" a barátnő anyja – nevezzük helytelenül anyósnak –, akit a fiatalabbak szinte rettegve kerülnek. Neki, akit a rokonsági terminológia szó szerint „mianyánknak" (*wok) nu*) hív, még csak köszönniük sem szabad. Szigorúan tilos vele találkozniuk, minden módon el kell őt kerülniük. A szégyen és az elkerülés szabálya jelentősen gátolja a nafara férfi éjszakai mozgásszabadságát. Ki tudja mikor botlik bele „mianyánk"-ba?

A *kekurugu* egy másik lényeges társadalmi vonása, hogy a falu nőit látogató férfiak csak magánvendégek, akiknek nem szabad feltűnően találkozniuk egymással, nem szabad csoportosulniuk és főleg: beleszólniuk a falu ügyeibe. Magyarul, semmi módon nem léphetnek a nők anyai ágazataihoz tartozó férfiak, a falu férfiai helyébe. Igaz ugyan, hogy ez utóbbiak akkor már távol vannak (úton, vagy a saját nőik falujában), de ha szükség van rá – például, ha kigyullad egy ház – azonnal hazahívják őket. Nem véletlen, hogy a hagyományosan nagyon ritka virilokális házasságokat egyes falufőnökük ilyen biztonsági okokból kötötték.[9] Ha ugyanis valaki házas, éjjel is otthon maradhat őrködni.

Egyszóval, a nafara falu férfi lakossága minden éjjel kicserélődik. Idegenek szállják meg a nők házait. Ez korántsem hozzávetőleges metafora. A nafarák két módon nevezik meg a látogató férfit. A férfiak és a jósok gyakran *navá*nak hívják, amit vagy „menő férfinek", vagy akár „szaladó férfinek" lehet fordítani.[10] Ez a kifejezés talán arra is utal, boly a *kekurugu*t gyakorló nafarákat házas, otthon ülő szomszédaik gyakran kigúnyolják: „Ki szalad a nője után?" – kérdik. A válasz:

[9] A demográfiai becslések szerint a nyilvános kapcsolatok 5–10%-a lehetett csak virilokális házasság. Ezt a csekély arányt még az is csökkenti, hogy a gazdag férfiak két vagy akár három házasságot is köthettek (ami nem zárta ki, hogy ugyanakkor a *kekurugu*t is gyakorolják). A feltételes mód mellett a múlt időt használom, mert majdnem három évtizedes terepkutatásaim során (1972–1998) házassági rítussal nem találkoztam. Míg a *kekurugu* szokását néhány évvel ezelőtt még a szomszédos fiatal tyembarák is átvették (Roussel 1965; Coulibaly 1978), a gyuláktól átvett, menyasszonyváltsággal együtt járó vagy egyéb hagyományos házassági formák a függetlenség (1958) óta gyakorlatilag eltűntek.

[10] *Na:* férfi, *fan:* szaladni. A *navao* többes száma: *navaabele.* A falusi emberek így hívják a barátnőik és saját falujuk között gyalogoló vagy biciklizó férfiakat.

„A kutya és a nafara.” Ezt a lenéző asszociációt a nafarák szégyellik, és különben sem büszkélkednek a *kekurugu*val.[11] Egyeseknek a manapság gyakori átmeneti vagy tartós összeköltözés a barátnővel éppen azért csábító, mert véget vet az éjszakai menetelésnek vagy tekerésnek.

A másik megnevezést elsősorban a látogatott nő és annak rokonai használják, és ez sem kifejezetten kellemes a férfi számára. Az éjszakai látogatót *nabon*nak, „idegennek” hívják. Igen gyakori például, hogy „mianyánk”, aki a férfi nevét sosem használja, este odaszól a lányának: „Megjött a *nabon*od!” Értsd alatta: „megjött az idegened”, „megjött a vendéged”.

Pontosítsuk az alapkifejezéseket. A látogató férfipartner tehát „idegen” vagy vendég – nem pedig „férj” –, akinek többé-kevésbé tartós kapcsolata van egy másik faluban lakó nővel, akit a nafara nyelv szó szerint „barátnőnek” (*tan-tyo*) nevez. Ha a *tan* főnév etimológiáját tekintjük, úgy is fordíthatnánk, hogy „édes” vagy „ízes” barátnő, ugyanis a *tan* a *taama* gyökből ered, ami „jó ízt” jelent. Nem túlzás talán azt állítani, hogy a nafara „barátnő” szó az „ízes”, jól fűszerezett ételre is utal. Ez a konyhai asszociáció nem egyedülálló, hiszen például a vulgáris francia kifejezés, „passer a la casserole” is az étkezésre céloz, amikor valójában a nő nemi birtokbavételét fejezi ki. Mindebből csak azt jegyezzük meg, hogy a nafara nyelv a látogató férfi kapcsolatát távoli barátnőjével az étkezés és a nemi közösülés kettős jegyében határozza meg. És nem csak a nyelv, mint hamarosan látni fogjuk.

De előbb fejezzük be az alapterminológia áttekintését. Tehát a *kekurugu*t a nafarák egyértelműen megkülönböztetik a házasságtól. A házasságot *tye-porigó*nak hívják, és az számukra azt jelenti, hogy a nőt a férfi családjának adják, véglegesen ás esetleg hozomány fejében. Gyakran gúnyolódnak azon, hogy gyula szomszédaik „eladják” lánytestvéreiket. A lánytestvér-cserét barbár szokásnak tartják.[12] A házas nő a férfi falujába költözik, és ott is temetik el. Minderről szó sincs a *kekurugu* esetében. A barátnőt sem el, sem oda nem adják „idegenjének” vagy vendégének, és nem is „cserélik” el. A nő csak saját anyai

[11] Nincs is miért, legalábbis a polgári házasságot kötött szenufók körében, akiknek könnyen kiszalad a száján a sértés: „*kekurugu* gyerek!”. Szinte úgy is fordíthatnánk: „fattyú!”.

[12] A szomszédos muzulmán gyulák a párhuzamos unokatestvérek – „testvérek” – közötti „arab házasságot” gyakorolják, amely a nafarák szemében egyenlő a vérfertőzéssel.

ágazatához tartozik, és ezen még a pár átmeneti összeköltözése sem változtat semmit. A kapcsolatból születő gyermekek anyjuk anyai ágazatának tagjai maradnak, még akkor is, ha egy fiút vagy lányt esetleg eleresztenek apja falujába. A nafarák szemében a *kekurugu* tehát nem házasság, *tye-poriga,* hanem, mint mondják, csak egy *nadaanra,* szó szerint „férfi tetszés", mondjuk „férfi felé irányuló barátság",[13] aminek minden ceremónia nélkül véget lehet vetni.

Végezetül ejtsünk néhány szót magáról a *kekurugu* kifejezésről. Szó szerint azt jelenti: „a falvak mögött" vagy „mögé": *ka(y)e kurugu.* Csak akkor válik érthetővé, ha visszatérünk az éppen útnak induló férfi helyzetéhez. Ebben a tapintatosan kezelt helyzetben a legnagyobb udvariatlanság lenne megkérdezni tőle, hova megy. Ha ez mégis megtörténik, vagy ha valamilyen más ok miatt kénytelen jelezni távozását, ilyesmiket mond: „kimegyek", „elmegyek az ételpiacra", „elmegyek máshova enni", „elmegyek a *kutige* fát (a nőt) megrázni", „elmegyek vadászni" stb. Láthatjuk, hogy ezeknek a kódolt kifejezéseknek java része megint csak a barátnő tápláló és szexuális szerepére tesz célzást. De az induló férfi azt is mondhatja: „elmegyek a falvak mögé" (*mi ga kae-kurugu*). Minden valószínűség szerint innen származik az intézmény neve. Mint látjuk, bele van írva a kapcsolat egyszerre rejtett, privát es távolságfenntartó volta. Amikor a barátnő és „idegene" napközben nyilvános helyen találkoznak, például a piacon, nem is köszönnek egymásnak. Mintha nem is ismernék egymást.

A nyugati vagy más házaspárok idealizált együttléte és a jól működő férj–feleség kapcsolat nyilvános valorizálása nem felel meg a nafara etikának. Miért? Mielőtt visszatérnénk a barátnő éjjeli falujába, kockáztassunk meg néhány antropológiai tételt. Itt az ideje, hogy a *kekurugu*t tágabb elméleti keretbe helyezzük, amely több, ezután következő tényt érthetőbbé tesz majd. A szoros párkapcsolat és annak társadalmi felértékelése ugyanis ellentétben áll a matrilineáris logikával. Miből áll és mire vezethető vissza ez a logika, amelyet Audrey Richards (1930; 1970), D. Schneider és K. Gough (1961), M. Douglas

[13] „Férfi tetszés", mert a többes számú *nadanra* kifejezés a *nao,* férfi, és a *tan,* barát – lásd feljebb: *taama,* jó íz – főnevek összetételéből képződött. Ha pontosan akarjuk lefordítani: „ismételt baráti gesztusok a férfivel kapcsolatban". A nafarák ezzel a kifejezéssel jelölik meg a nő és a férfi családja közötti tranzakciókat, például a férfi mezőgazdasági szolgálatait „vőlegény" korában, vagy a családok kölcsönös gyászszertartási szolgáltatásait a nő és a férfi halála után.

(19691, M. Watson-Franke (1992) és más egyéb szerzők alaposan megvizsgáltak?

Ugyanúgy, mint máshol, a matrilineáris társadalmakban is a nők hozzák világra és ápolják gyermekeiket, és a férfiak gyakorolják a hatalmat. De ezek a társadalmak, ahol mindenki anyai ágazatához tartozik, lényegesen eltérnek a számunkra ismerősebb patrilineáris társadalmaktól. Egy patrilineáris apai ágazat, vagy ha tetszik: nagycsalád, „elcserélheti” nőtagjait egy másikkal, hiszen ott a hovatartozás, a státus, az autoritás apáról fiúra szállnak. A patrilineáris csoport fenn tud maradni nőtagjai nélkül, akiknek helyét a kívülről jött feleségek töltik be. Ezzel szemben a matrilineáris ágazat vagy anyai nagycsalád nem vesztheti el sem nő, sem férfi leszármazottait. Nem cserélheti el lányait vagy nőit, mert ők hozzák világra a csoport új tagjait, tehát ők, nem pedig a kívülről jött feleségek biztosítják a fennmaradását. De nem veszítheti el férfi tagjait sem, mert ők, nem pedig a nők rendelkeznek a csoport fen maradásához nélkülözhetetlen autoritással a fivér vagy az anyai nagybácsi szerepében. Az autoritás, a név, a vagyon itt ugyanis az anyai nagybácsiról unokahúga fiára száll. Nem nőről nőre.

Ezzel magyarázható az ún. „matrilineáris rejtvény” (*puzzle*), amelyet Audrey Richards vázolt fel először. Lényegét két egyszerű kérdés formájában lehet Összefoglalni, amelyre minden matrilineáris társadalomnak válaszolnia kell. Hogyan lehet megakadályozni az apa és a fiú közötti túl nagy szolidaritás kialakulását, amely az anyai nagybácsi tekintélyét csorbítja: egyszóval azt, hogy a fiú apja elfoglalja anyai nagybátyja helyét? A második, szintén alapvető kérdés: hogyan lehet a férj és a feleség, vagy adott esetben a nemzőtársak közötti túl szoros és erős egyetértést megakadályozni, mielőtt az a fiú- és lánytestvérek közötti kapcsolat rovására menne: magyarul azt, hogy a csoport férfi tagjai elhanyagolják anyaági rokonaikat, elhagyják a csoportot, otthagyva lánytestvéreiket és azoknak a gyermekeit, saját feleségeik és gyermekeik miatt illetve érdekében. Egyszóval, szemben a patrilineáris társadalommal, a matrilineáris nem maradhat fenn anélkül, hogy ilyen vagy olyan módon ne korlátozná az apa–fiú közötti kapcsolat, valamint a párkapcsolat intenzitását. Ezért nézi oly jó szemmel a szoros párkapcsolatot a patrilineáris társadalom, és oly rossz szemmel a matrilineáris. Az előbbiben a szoros párkapcsolat megerősíti az idegen nő integrálását férje családjába, míg az utóbbiban eltávolítja a nőt és a férfit is saját anyai ágazatától, amelynek így a fennmaradása forog kockán.

Mint az említett szerzők ismételten aláhúzták, a „matrilineáris rejtvény" számtalan, egymástól eltérő (matrilokális, neolokális, avunkulolokális...) megoldása ismert a világban. Van azonban egy közös vonásuk: amennyiben nem mondanak le az anyai leszármazás alapelvéről, egyik sem képes teljesen feloldani a két felvázolt kapcsolat ellentétéből eredő társadalmi feszültséget. Ebben a megvilágításban a nafarák *kekurugu*ját az egyik legegyszerűbb és – tegyük hozzá – legritkább megoldásnak tekinthetjük.[14] Elválasztani egymástól a nőt és a férfit a térben: otthon, tehát anyai családjuknál tartani őket nappal, mint ahogy ezt a nafarák csinálják – hogyan is lehetne hatékonyabban korlátozni szoros párkapcsolatuk kialakulását? Az oly diszkrét idegen, illetve „ízes" barátnője csak éjszaka találkoznak.

De mint minden megoldásnak, ennek is van egy váratlan következménye. A matrilineáris logika, amely itt mindennapos módon választja szét a nőt és a férfit, illetve családjaik között fenntartja a társadalmi távolságot, ugyanakkor paradox módon elő is segíti a pár egyéni intimitását. A nafara pár éjszakai ügyei csak a felekre tartoznak, akik este tíz óra körül egyedül maradnak. A nő rokonai, akiket egyébként is távol tart a már említett *fere* (szégyen) szabálya, sohasem vesznek részt a vacsorán, amely a *kekurugu* egyik társadalmilag is lényeges momentuma. Egyes férfiak azt állítják, némi szexuális iróniával, hogy „enni mennek" barátnőjükhöz. Ez nem csak pajkosság vagy szójáték. Ugyanis a barátnő vacsorája – ami, ne felejtsük el, utazástól kiéhezett emberekre vár – a nafara férfi egyetlen kiadós napi étkezése. Reggel megelégszik a vacsora maradványaival vagy akár egy híg kölespempővel. Délben talán megsüt saját maga egy yamot, vagy iszik egy kis lisztes vizet. Amikor nincs gyász-szertatás vagy piac, gyakorlatilag barátnője táplálja. Ez a meglepően erős táplálkozási függőség a nafara férfi hűségének legfőbb záloga. És egyben a nafara nők leghatékonyabb, nyomást gyakorló vagy esetleg zsarolási eszköze. Ha például megtudják, hogy párjuk éppen egy másik nőt próbál a szomszéd falu-

[14] Mint erre még vissza fogok térni, a nafarához hasonló „látogató házasságot" igen nehéz találni az antropológiai szakirodalomban. *Stricto sensu,* csak a keralai nayarok *sambandhamja* (Gough 1961) és a Dél-Kínában lakó nák vagy mosnók *tisesé*nek nevezett intézménye (Shih 1993; Huva 1997) hasonlítható össze a leírttal. Joggal kérdezhetjük, hogy miért ilyen ritka. Ennek feltételezett okait – például azt, hogy a demográfiai sűrűség és a családi egységek fizikai közelléte minden látogató rendszer *sine qua non-ja* – nem tudom e munka szűk keretei között részletezni.

ban behálózni, eljátsszák a „lefeküdt nő” bevett jelenetét. „Idegenük” megérkezésekor a tűzhely hideg. A gyerekek már alszanak, és az ovális ház ajtaja be van zárva. „Már lefeküdt”, szól át a jóindulatú szomszéd. Mit tegyen a hoppon maradt férfi? Szó sem lehet róla, hogy ő főzzön, és még kevésbé, hogy barátnője falujában főzzön. Csak egy megoldás marad. Visszaülni biciklijére, és hazahajtani korgó gyomorral. Otthon viszont a saját faluját megszálló férfiak és saját családjuk már túl van a vacsorán, de egyébként sem zavarhatja meg „anyjai” vagy lánytestvérei pár-intimitását. Ezenkívül pedig jól meggondolja, hogy kikosarazását közszemlére tegye, hiszen hajnalban kirajzó kollégái már másnap elpletykáznák, hogy barátnője megtagadta a főzést. A vacsora megtagadása a pár civakodását jelzi, és esetleges elválásának közismert előjele.

Az étkezés központi szerepe a férfi és a nő kapcsolatában egy másik, szinte antik jelenettel is illusztrálható. Mint látni fogjuk, a *kekurugu* kapcsolat megszakítását vagy felbontását itt szinte mindig a nő kezdeményezi. Nafara nyelven szinte sohasem mondják, hogy a férfi „otthagyta” barátnőjét. Az a nő, aki valamilyen okból kifolyólag ki akar békülni férfipartnerével, akit már „otthagyott”, megfőzi a legjobb és legkívánatosabban fűszerezett yamételét. Az edényt hófehér kendővel letakarja, és a fehér csomaggal a fején elindul a férfi falujába. Amikor megérkezik a házhoz, megáll a bejáratnál, és szó nélkül leteszi az ételt a küszöbre. Majd továbbra is szó nélkül megfordul, és hazaindul. Ez az a mindenki által jól ismert jel, miszerint aznap estétől fogva párja újra felülhet biciklijére, és újrakezdheti éjszakai látogatásait.

Néhány szót e táplálkozási függőség gazdasági hátteréről. A nafara rendszerben a nő táplálja a férfit, de nem a látogató férfi kötelessége eltartani barátnőjét és közös gyermekeiket. Hivatalosan legalábbis, ez a nő anyai rokonaira – nagybátyjaira és fiútestvéreire – tartozik. Ami nem jelenti persze azt, hogy a nő családja ne kapna semmiféle ellenszolgáltatást. A hagyományos modell szerint a fiú jövendő barátnőjét nagyon korán, általában öt–hat éves kislány korában választja ki anyjának családja. Ezután a fiú, fiúbarátai és társai segítségével, minden évben köteles egy napot jövendő „mianyja” – mondjuk úgy: anyósa – borsóföldjén dolgozni; egy további napot annak idősebb fivére, a lány anyai nagybátyjának a kölesföldjén, illetve esetleg még egy napot a lány apjának a falujában is. Ez korántsem kis szolgáltatás a fiú részéről, ugyanis a körülbelül tíz–húsz személyből álló munkacsoport tag-

jainak munkáját hasonló módon kell visszaszolgálnia nekik, ami évente minimum húsz–harminc munkanapot jelent. Úgy is tekinthetnénk, hogy ez a megelőlegezett munka a későbbi táplálás ellenértéke. Ennek az értelmezésnek azonban ellentmond, hogy ha az ún. „házba belépés" pillanatában – amikor az érett fiatalember először látogatja meg eladósorban lévő barátnőjét, akivel sokszor akkor találkozik először –, ha tehát ebben a kényes pillanatban a lány kijelenti, hogy ez a férfi neki nem kell, akkor szó sincs arról, hogy családja kártérítést adjon a kikosarazott fiának. Elvégzett munkája így egyszerűen elveszett, tehát nem tekinthető menyasszonyváltságnak. Továbbá, bár a férfi nem köteles barátnőjét eltartani, az a férfi, aki nem hoz rendszeresen ajándékokat neki, gyermekeinek és nem utolsósorban anyósának, számíthat arra, hogy barátnője előbb-utóbb megsértődik zsugorisága miatt, és becsapja ajtaját előtte. „Mianyánk" – akinek a szappan-, rizs-, yam-, köles- vagy más ajándékokat nem is a férfi maga, hanem barátnője nyújtja át – központi szerepet játszik a kikosarazásban. Gyakran ő buzdítja fel lányát arra, hogy hagyja ott fukar vendégét. Amennyiben meg akarja tartani barátnőjét, a nafara férfinek mindig gondolnia kell a háttérben rejtőző, sőt intrikáló „anyósára" is.

De folytassuk az este leírását, és vessünk egy pillantást arra is, hogy a nafara rendszer milyen eszközökkel korlátozza az apa-fiú kapcsolat intenzitását. Először is, amikor megérkezik, gyermekei még ébren vannak, de már nem sokáig. A csecsemő már alszik, a nagyobbak esetleg játszanak egy kicsit apjukkal, aki el is beszélgethet velük, sőt meg is dorgálhatja őket. Azonban nevelői tevékenységének már csak nappali távolléte is szigorú határokat szab. Továbbá a tilalom, a büntetés, a parancs, egyszóval a hatalom gyakorlása itt a már eltávozott anyai nagybácsik előjoga. Mint látjuk, a rendszer ügyesen van kitalálva: amikor az apa jelen van, esetleges nevelő riválisai már eltűntek, úgyhogy szinte nincs is alkalmuk összetűzni egymással, és elkerülhetetlen hatalmi konfliktusaikat szóban vagy tettleg kiélezni. Nappal a barátnő fivérei – a nagybácsik – parancsolnak, dolgoztatják, illetve utasítják rendre unokaöccseiket. Éjjel megérkezik a „papa" – *aba* –, aki „anyával alszik". Már ez a kifejezés is érezteti, hogy a nafara terminológia az apa–fiú kapcsolatot a gyengédség jele alá helyezi, szemben a nagybácsi–unokaöcs kapcsolattal. Valójában bármennyire törékeny is a nafara pár éjszakai kapcsolata, az apa–fiú kapcsolat itt a bizalom, a kedvesség és az oltalom jegyeit hordozza magán. Tekintettel arra, hogy az apa nem rendelkezik gyerekeivel, nem adhat át nekik

semmit saját anyai ágazata közös javaiból, és nem gyakorolhatja felettük apai hatalmát. Éppen ezért őt tekintik a fiúgyermek legfőbb oltalmazójának, őrangyalának vagy – mint mondják – „legjobb fétisének”. Amíg az apám él, az ő falujába megyek, és hozzá fordulok, amikor súlyos bajom van. Amikor anyai nagybátyáim betesznek a félelmetes beavatási erdőbe, apám kéri meg egyik barátját, hogy vigyázzon rám a kemény próbák alatt, és tiltakozzon, ha méltatlanul vernek. Még halála után is részesedek oltalmában: nemcsak a vérét öröklöm, hanem mindazokat a védőszellemeket és erőket is, amelyek felette mint egyén felett őrködtek. A nafarák minden imájukat így kezdik: *„Mi too, Kulotyolo...”* – „Apám, Isten... add meg azt, hogy...”. Ez meglepőnek tűnhet, hiszen a nafara társadalomban az apai ágazat fogalma ismeretlen. Továbbá a fiú nem örökölhet semmit apja anyai ágazatának kollektív javaiból, jogaiból, közös védőszellemeiből vagy fétiseiből. Ezzel szemben reá szállnak apja egyénileg megszerzett védőerői, minden, ami őt személyesen oltalmazta. Egyszóval, a nafara rendszer az apa hatalomgyakorló *pater* szerepét igen erősen korlátozza, viszont *genitor* szerepét – a biológiai apáét[15] – egyértelműen kiegészíti a védőapa *protector* szerepével.

De lássuk tovább, mi történik az ovális házban! A vacsora után következik az az általában rövid, mormogó vagy suttogó beszélgetés, amely a nafara pár egyetlen alkalma arra, hogy megossza élményeit, nézeteit, véleményét közös ügyeire és gondjaira vonatkozóan. Ám lassan a gyermekek szeme lecsukódik, a szomszédok eltűnnek, a lefekvés közeledik. Az a pillanat következik, amit a *Poro,* a férfi beavatás titkos nyelvén úgy hívnak: „megrázni a halálfát” és megenni a gyümölcsét, a *kurót*, azaz a vaginát. Érdemes egy percre elidőzni e beavatási metaforánál, amely sokatmondóan mutatja, hogy a matrilineáris távolságtartás hogyan van jelen még a szexualitásban is. A „halálfa”, a *ku-tige (Blighia Sapida)* virágai élénkpirosak, szépek és messziről fel-

[15] Amelyet, várakozásom ellenére, ez a matrilineáris társadalom erősen hangsúlyoz. Nemhogy nem hallgatja el – mint a Malinowski által leírt trobriandiak – az apa szerepét a gyermeknemzésben, hanem szinte az ellenkező végletbe esik. „A gyerek az apa vére”, vagy a „gyerek az apa ondója”, mondják a nafarák, és inkább az anya hozzájárulását (vér, befogadó edény?) hagyják homályban. Ez a tény talán azzal is magyarázható, hogy a nemzőtársakat – térben és időben – határozottan elválasztó „látogató házasság” keretében éppen az apa *genitor* és *protector* szerepének kiemelése szab határt az elválasztás oly jellegzetesen matrilineáris szabályának.

ismerhetőek. Éretlen gyümölcsének, a *kuró*nak belső kacsa vagy folyókája ciánt tartalmaz. Elfogyasztása egyenlő a halállal. A nafarák szenufo szomszédainál, például a fodononoknál ezt a mérges kacsot, amely a klitoriszt szimbolizálja,[16] úgy nevezik, hogy „apánk meghalt". Amikor beérik, a *kuro* világossárga húsa kinyílik es kettéhasad. Ekkor már meg lehet enni, és olyan finom íze van, mint valami egészen különös krémsajtnak. Mint látjuk, itt igen kifinomult „vad gondolkodásról" van szó. A nő egyszerre szép, vonzó, kívánatos és „enni való", de ugyanakkor e nagyon jó ízű gyümölcs elfogyasztása halálos veszéllyel is jár. A halál jelen van a szexualitás mélyén. Erre még visszatérünk.

Mint a paraszti társadalmak java része, a nafarák egyébként nem szívesen beszélnek szexuális ügyeikről. Rítusaikban sokszor kulináris kifejezésekkel céloznak rájuk, például „a jó ízű dolog" kifejezéssel. Az alábbiakban három példával szeretném illusztrálni, hogy nemi életükben ott rejlik a matrilineáris logika párkapcsolat-intenzitást korlátozó szándéka. Először is, amikor a fiatalember és családja – nyakatekert és közvetett módon – értesíti a lány rokonait, hogy eljött a „házba való belépés" ideje, a lány családja ismételten nemet mond, és kéreti magát. A már többször említett *fere* – szégyen, szemérem, elkerülés – szabálya hangsúlyosan érvényes a kapcsolatkezdés pillanatában. A kezdő „idegen", a fiú, csak éjfél felé jelenhet meg jövendő barátnője háza előtt. Hunyorgó mécses világítja meg vacsoráját. Neki azonban saját anyja már adott enni otthon; nem nyúl az ételhez. Esetleg lenyel belőle egy-két maroknyit, nehogy azt higgyék, tart a mérgezéstől. Kezdetben, és ez sokszor hónapokig is eltart, nem nyúl a lányhoz. Ha mégis hozzányúl, a lány ellenáll, és – ha úgy adódik – a derekára szorosan odakötött szövet segítségével tartja be a *fere* szabályát. Másrészt a beavatási rítusokban is kifejeződő férfi hagyomány szerint az igazi, tehát a régi nafarák a marcona nemi élet ideáljának követői voltak. Az öregek például máig kifejezetten ellenzik a partner simogatását, és – a nemi életről szólva – a legközvetlenebb módot tanácsolják kuncogó hallgatóiknak. Ezt úgy is lehet értelmezni, hogy számukra – társadalmuk számára – a gyengédség az a táptalaj, amelyből a túl intenzív és szoros párkapcsolat kicsirázik. Van azonban egy harmadik és sokkal fontosabb tény, ami egyszerre világítja meg a távolságtartás társadalmi igényét és az előbb említett asszociációt nemi élet es halál között.

[16] Pierre Boutin nyelvész és etnográfus barátom személyes közlése (1998) szerint.

Ez a nafarák családi életét mélyen átható szexuális szennyelmélet, amelyhez hasonlót Audrey Richards írt le részletesen és elemzett a matrilineáris bembáknál (Richards 1939 és 1956).

A barátnő és vendége minden reggel kötelezően megfürdik, és egyes párok minden közösülés után is ezt teszik. Miért? Azért, hogy eltávolítsák magukról azt a *fonró*nak nevezett, láthatatlan fluidumot, amelyet minden koitus kivált. A *fonró*t egyébként „forróságnak” is hívják, és érintés útján terjed. A mosdatlan párt az a veszély fenyegeti, hogy az így rájuk rakódott *fonro* megfertőzi gyermekeiket, sőt rajtuk túl a nő anyai rokonait is: testüket felhevíti, megbetegednek, esetleg meg is halnak. Korántsem véletlen, hogy ez a láthatatlan szennyfluidum kizárólag a nő vérrokonait támad(hat)ja meg, a férfi családját nem. Itt is tetten érhető, hogy a nafara társadalom mennyire behatóan és milyen eszközökkel őrködik afölött, hogy a párkapcsolatok ne bonthassák fel az anyai ágazat egységét. A fonro-elmélet világosan kimondja, hogy az exogámia vagy inkább az exo-szexualitás csak egy, az incesztus tilalmából fakadó szükséges rossz, amelynek csoportfelbontó velejáróit szigorúan kontrollálni kell.

Járjuk körül egy kicsit ezt a fontos témát! A nafara anyai ágazat összes nőtagjának szexualitása fölött egy *sandogó*nak nevezett anonim és láthatatlan hatalom őrködik. Az ágazat *sandogó*ját egy, a falu határában elásott cserépedény, vagy ha tetszik: oltár materializálja, amelyben egyesek szerint – de én ezt sohasem láttam – a család lányainak gyermekkorukban lemetszett klitoriszait őrzik. Azt viszont ismételten megfigyeltem, hogy a nőt látogató férfi, legyen az a nő hivatalos vendége vagy féltitkos szeretője,[17] egyszóval szexuális partnere, köteles a nő családja *sandogó*jának négy feláldozandó csirkét és változó mennyiségű kauri-kagylót „adni”. Ezt a kötelező adományt szó szerint „söprő dolognak” hívják. Mit söpör, mit tisztít? Az imák szerint a család sandogóját, saját magát, de főleg azt a nemi szennyet (*fonro*) vagy „forróságot”, amit a közösülések váltottak ki, és vittek be a nő családjába. Ha partnere már leadta ezt a „söprő dolgot”, akkor már a fürdés megvédi gyermekeit és családját. Ha viszont nem, akkor a behurcolt *fonro* elterjedhet a nő egész ágazatában, és sorozatos hevüléseket, betegségeket, esetleg halált okozhat ott. Érthető, hogy a nafara nők miért követelik meg szeretőiktől, hogy haladéktalanul tiszteletüket tegyék családjuk sandogójánál, illetve hogy nyilvánossá tegyék titkos viszo-

[17] A szerető szerepéről lásd később.

nyukat. Ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy a nő hazaküldi közismert vendégét, és ezentúl csak szeretőjét fogadja. Erre még visszatérek. Úgy tűnik tehát, hogy a nafarák szemében a nők nemi élete potenciális veszélyt jelent egész anyai ágazatuk számára, amit a szexualitás felhevít, mint egy kollektív testet, és amit következésképpen – mint ahogy imáikban mondják – le kell „hűteni". A matrilineáris logika, amely csak fanyalogva mond le a „magunk között élés" – a lévi-straussi „vivre entre soi" – ideáljáról,[18] itt nem csupán elválasztja egymástól a nőket és a férfiakat a térben, hanem, ezen túl, a nőtagjait nem cserélő csoport mindennapos tisztítását, purifikációját is megköveteli. Hajnalban mindenki megfürdik, vagyis az éjszaka folyamán felgyűlt szennyet, szexuális forróságot az egész csoport lemossa magáról, és a csoport újra önmagába zárul. Reggel szinte kilöki magából az idegen férfiakat, akik kora hajnalban, ugyanolyan diszkréten, mint előző este, egyenként és gyorsan távoznak barátnőjük falujából. Ez a társadalom a lehető legminimálisabb engedményt teszi az exogámia egyetemes követelményének.[19]

Ejtsünk néhány szót még a függőség és a hűség kérdéséről! A nafara férfiak gyakran mondják, hogy náluk a „nő parancsol". Ezt nem úgy kell érteni, hogy a nők kezében van a hivatalos társadalmi hatalom és tekintély, hanem inkább úgy, hogy másutt ismeretlen szabadsággal rendelkeznek párkapcsolataikat illetően. Mint már megjegyeztem, hagyományosan a nő hagyja ott a férfit és nem fordítva. A válás, vagy inkább elválás itt nem kivételes. A nafara nőt átlagban háromnégy, sok esetben akár hat-hét férfi is látogatja életében.[20] A *kekurugu* értelemszerűen rendkívül labilis párkapcsolat. A matrilineáris logikában gyökerező strukturális jelenségről van itt szó. Ahol korlátozzák a szoros párkapcsolat kialakulását, ott számítani kell a kapcsolat törékenységére. Ezenkívül, bár „poligámiáról" nem lehet beszélni (hiszen nincs házasság), a nafara férfiak, főleg az idősebbek, több barátnőt látogatnak, mindegyiket saját falujában. Ha például két vagy három barátnőjük van, akkor hetente csak kétszer vagy akár egyszer látják őket.

[18] Lásd a *The Elementary Structures of Kinship* befejezését.

[19] Mint kora hajnalban forgatott filmfelvételeimen is látszik, a férfiak távozása valamiféle időzített kirajzáshoz hasonlít: egyenként távoznak, de gyors egymásutánban, és csak a falun kívül találkoznak egymással a nagyobb ösvényeken.

[20] Ez a magas arány az említett demográfiai vizsgálat (Roussel 1965) és saját kérdőíves kutatásaim összevetéséből jött ki.

Ha pedig a „telegámiát” gyakorolják – ha barátnőjük mondjuk harminc kilométerre lakik tőlük –, akkor gyakran eltöltenek egy teljes hetet a nő falujában vagy a környékén. Nappal megszállnak egy barátjuknál, és az éjszakákat a nővel töltik, akit utána akár kéthárom hétig sem látnak. Egyszóval, ebben a rendszerben a nő sokkal szabadabb, mint sok más afrikai társadalomban, és ezt a férfiak is tudják: sokszor kifejezetten szoronganak amiatt, nehogy barátnőjük otthagyja őket, és elmenjen egy másik férfivel. Többek között ezért „vadásznak” maguk is oly gyakran új nőkre. A „nő-leszakítás” a fiatal férfiak kedvenc sportja, amelynek szociológiai jelentőségét a „leszakított barátnők” magas aránya (40–50%) is bizonyítja.[21] A bevett forgatókönyvet így lehetne összefoglalni: egy barát jelenti, hogy itt vagy ott a „tűzhely kövei nedvesek”, értsd alatta, hogy X nő nincs jóban „idegenével”. A piacon vagy a gyászszertartás alatt ugyanaz a barát, vagy egy másik, megkörnyékezi a hölgyet, aki – tegyük fel – hajlandó a kalandra. Elkezdődhet a „nőlopás”, mármint a titkos intim kapcsolat. A szerető a nő szabad éjszakáin jön a falujába. Azt, hogy szabad, az óvatos nő például úgy jelzi neki, hogy a piacon kinyitja előtte rizskosarát: ha üres, jöhet a férfi, ha nem, maradjon otthon. Vagy pedig megegyeznek, hogy ha két követ hagy ajtaja mellett, az azt jelenti, hogy háza már foglalt, ha egyet, akkor szabad az út. A szerető persze tudja, hogy a nő anyja – „mianyánk” – éjszaka is őrködik, és hogy őt is meg kell nyerni: ma egy kis dohányt küld neki, holnap egy szappant, és így bizonyítja, hogy bőkezűbb, mint riválisa. Erről az anya esetleg meg is győzi a lányát. Egyébként is szükség van rá. Előbb-utóbb a nő nyomást fog gyakorolni szeretőjére, hogy adja le a „söprő dolgot”, amitől – mint láttuk – egész családjának az egészsége függ. Azt pedig általában saját anyja juttatja el titkosan az illetékesekhez. Igaz, hogy ez a rituális gesztus még nem legitimálja az új párkapcsolatot, de hallgatólagosan lehetővé teszi már a párhuzamos viszonyt.

Hallgatólagosan, hiszen mindenekelőtt a falu női minderről tudomással bírnak. Tudomással bírnak, de nem mondanak semmit, ami nem könnyíti meg a megcsalt férfi dolgát. A nafara szokásjog szerint

[21] Ebben az esetben a férfi nem köteles a fent említett mezőgazdasági szolgáltatásokat elvékezni, kivéve, ha riválisa még nem tett eleget az övéinek, és ő lép a helyébe. Ezek a munkaszolgáltatások hagyományosan az első fiúgyermek gyerek- vagy serdülőkoráig tartanak, amikor is a gyermek munkaereje már behelyettesíti az apjáét. Sok férfi látogat hagyományosan megszerzett barátnője mellett egy vagy két „leszakítottat”.

ugyanis tetten kell érnie a szeretőt a nőnél, ha valamit érvényesíteni akar csekély jogaiból. Több esetről tudok, amikor a felszarvazott „idegen" meghátrált a kellemetlen feladat előtt, és inkább éveken át megosztotta barátnőjét másokkal. Ezt a visszás helyzetet a nafara beavatottak kegyetlenül kiéneklik egy nyilvános rítus során, ahol ilyesmiket lehet hallani: „X készíti elő Y gyékényét!" De a bátor férfi se ritka. Értesíti barátnőjét, hogy aznap nem jön. Jön, és tetten is éri a szeretőt. Az utóbbi általában elmenekül, ő pedig esetleg megveri a barátnőjét. Ami szarvashiba. Ez esetben ugyanis a nő biztosan otthagyja őt, még akkor is, ha megpróbál a nő ágazati főnökének a segítségével élni. Ez utóbbi megdorgál(hat)ja ugyan unokahúgát, de – mint gyakran mondják – nem ölheti meg. Előbb-utóbb megbocsát a szeretőnek. Ekkor következik az a kis rítus, ami itt a házassági ceremónia helyét foglalja el, és ami legitimálja az új kapcsolatot. Az új „idegen" négy csirkét ad át a nő anyai ágazata főnökének. Az bemutatja a csirkéket az ágazat őseinek a család oltárházacskájában. Azt mondja nekik: „X már megjelent előttetek. Ma jött egy másik. Ő (a nő) otthagyta az emberét, ez az ügy minket meghalad. Rátok bízzuk, rendezzétek el! Az idegen bemutatja nektek csirkéit. Engedjétek meg, hogy a faluba járjon! Hozzá (a nőhöz)! Hűsítsétek le a testét (a nőét)! Adjatok neki (a nőnek) gyerekeket, egészséget! Hűtsétek le a családot!..." Ebből is láthatjuk, hogy a nafara halottakat, éppúgy, mint az élőket, jobban érdekli a nő és ágazatának termékenysége, mint a látogató férfi kiléte.

*

„A látogató férfi sorsa és a nő hatalma a nafaráknál", ezt az alcímet adtam írásomnak. Miért? Mint az elmondottakból látjuk, a nafara férfi alapkapcsolata a nőkkel két női tábor vagy vonzáskör függvénye. Az egyik: saját anyai ágazatának női világa, lánytestvérei, anyja és „anyái", akik társaságában nappalait tölti, akikkel együtt marad élete végéig, akik minden reggel hazavárják falujába.[22] A másik: párja falvának és ágazatának női világa, a barátnője maga, ennek lánytestvérei, anyja és „anyái" – a férfi „mianyjai"[23] –, akikkel csak éjszaka van

[22] 2Ez a női tábor gyakorlatilag összemosódik saját faluja női világával: az igen apró (néha egy családból álló) falvakban lakó nafarák csak kivételesen lépnek *kekurugu* kapcsolatba saját falujuk női lakosaival.

[23] Az idézőjel a rokonsági terminológia által használt ún. „osztályozó" megnevezéseket jelzi: anyám lánytestvéreit „anyáimnak", barátnőm anyja nővé-

dolga. Befejezésül azt szeretném röviden bemutatni, hogy e két matrilineáris női színtér főszereplői – az anya, a lánytestvér, a barátnő és annak anyja – jelképesen összeforrnak egy fiktív matriárka személyében, akit a nafara politikai rendszer kulcsfigurájának tekintek, amennyiben minden nafara férfi engedelmeskedik neki, és függ tőle.

Lássuk, miről van szó! Fennmaradó idejének java részét a nafara férfi egy harmadik faluban vagy inkább annak bejárata előtt tölti el. Ez a szülőfaluja közvetlen szomszédságában fekvő szent erdő közepére telepített, és mindössze öt házból álló miniatűr falvacska, ami a nafarák őseinek apró és körülfalazott erődfalvait mintázza. Ebben a „kis faluban” lakik az az „erdei anya”, aki hétévenként világra hozza a nafara férfiakat. Meglehetősen rendhagyó lényről van szó. A beavatottak „mianyánknak”, *wolo* nunak hívják, éppúgy, mint barátnőjük anyját, s lévén, hogy a poro-beavatás itt a férfikor kötelező előzménye, minden nafara férfinek van egy ilyen erdei anyósszerűsége. A szóban forgó lényt a beavatottak férfi közössége *Kafolón*ak, „falufőnöknek” is hívja.[24] Nem véletlenül. Érces női hangja van ugyanis, amit egy, az erdei falvacska mélyén rejtőző szónok vagy *Kafolo* háromszög fejű maszkját hordó ifjú beavatott produkál, egy nádsíp segítségével.[25] Ennek az ellentmondást nem tűrő női hangnak minden nafara férfi azonnal engedelmeskedik. Amit *Kafolo* nap mint nap kiprovokál. Tegyük

---

rét (de nem húgát) „mianyánknak” hívom, éppúgy, mint anyját stb.

[24] Mint már említettem, a nafara szent erdők (*sinzang*) kis helyi közösségek, amelyek élén megannyi *Kafolo* áll. Csak az erdőnek van neve – például azt, ahova én is tartozom, Wabának hívják –, amelyhez hozzátoldják a tyo ('nő') szót, amikor a szóban forgó lényt meg akarják nevezni: „a Waba Nője”, „a Tyendeo Nője”, „a Tyegbo Nője” stb. A szomszédos erdők „nőit” – éppúgy, mint a férfi kinti, valós barátnőit – „riválisoknak” (*yedyahele*) tekintik. Ez, többek között, a „gyerekekért” (a beavatandó fiúkért) való versengésükre utal. Bár minden nafara férfi *Kafolo* gyermekének tekinti magát, minden nafara tudja, hogy melyik *Kafoló*hoz, azaz melyik „Nőhöz” tartozik.

[25] Az átlagban ötven–száz tagot számláló *sinzang,* a „szent erdő”, alapvető és mindennapos szerepet játszik a nafara társadalom életében. Beavatási funkcióikon túl a szent erdő tagjai temetik el a halott férfiakat és nőket, illetve végzik el a temetést követő gyászszertartásokat. Ez alkalommal – „gyermekeitől” körülvéve – *Kafolo* „kijön” az erdejéből, és behatol a gyászoló faluba: maszkját az egyik erre kinevezett és betanított újonc hordja, szájában a nádsíppal. Minden jelen lévő férfi köteles válaszolni a név szerinti hívására. Ez alkalommal a nők, akik a szent erdőből szigorúan ki vannak zárva, meghallgatják sokszor humoros és ironikus szónoklatait.

fel, hogy nafara nevemen szólít a gyászszertartáson: *„Kulopityambele dyé!*[26] *Tyo!* Jelen! – válaszolok neki. – Ő: *A pun?* És a kutya? – Én: *Dewu sari, yaa!* Üdvözöld, mama! – S akkor jön a keresztkérdés: *Be dyo wúan wu dyo!?* Mit mondanak, ki beszél?! – *Mu ma dyo!* vagy *mu fako!* Csak te egyedül!", kiáltok vissza neki katonásan. Azt hiszem, már ebből a rituális párbeszédből is kitűnik, hogy a nafara férfiak jelképes anyja az abszolút uralom letéteményese. Míg kint, az igazi nafara falvakban nincs matriarchátus, bent, a harmadik faluban, a férfivilágban, egy fiktív ás erélyes matriárka gyakorolja a hatalmat. Hogy milyen módon, azt leírtam máshol. Most csak annyit erről, hogy a *Poro* kifinomult tilalom- és büntetőkód segítségével érvényesíti *Kafolo* – „Mianyánk" – akaratát és törvényét, ami egyenlő a szent erdő gyűlései során konszenzuálisan kialakult közös akarattal.[27]

Ide térjünk vissza a tárgyra! Most tehát már két „mianyánk" van. Az egyik – mint láttuk – a barátnő anyja, az „anyós", aki megközelíthetetlen, akit félve kell kerülni, és akinek mindig kell valamit adni, óvatosságból vagy köszönetképpen, mert végül is elfogadta, hogy lánya testével és főztével rendelkezzek. A másik, a nafara férfi jelképes erdei anyja, akit ugyancsak nem lát, akinek viszont hallja éles hangját, akinek szintén sok mindent kell adnia – a kötelező beavatási szolgáltatásoktól kezdve a büntetések kifizetéséig[28] –, és főleg, akinek feltétel nélkül engedelmeskednie kell. Mi köze van egyiknek a másikhoz? Mi köti össze ezt a két „mianyát"? Egyáltalán, elképzelhető-e, hogy a férfi élet e két meghatározó kapcsolatának ne legyen semmi köze egymáshoz? Véleményem szerint: nem.

Idáig a női vérrokonokról, és kiváltképp a szülőanyáról nem esett szó.[29] A beavatási rítus őt jeleníti meg, igen konkrét és látványos mó-

[26] Szó szerint: „Egy másik ország jó gyermekei bejöttek": értsd alatta, hogy nem *innen,* hanem egy másik országból származom (mint a nafarák rabszolgái), és hogy jó szándékkal hoztak be az erdőbe. A nafaráknál a beavatási nevet a mindennapi életben is használják, és hasonlít egy arcképes igazolványra: felmutatása utat nyit bármelyik nafara szent erdőbe.

[27] Lásd Zempléni 2003, 107–147. old.

[28] „Anyánk munkái számosak, mint a köles!", éneklik hétéves beavatásuk végén az újoncok. Akkor a legfőbb gondjuk, hogy „letudják összes adósságukat" *Kafolónak*, és így „felszabaduljanak". Ami csak hiú ábránd, mert a *Poro* sajátos szabályai szerint életük végéig tartozni fognak valamivel erdei anyjuknak.

[29] Anyját a nafara férfi természetesen nem „mi anyánknak", hanem „anyámnak" (*mi nu*) hívja, s ezzel a kifejezéssel nevezi meg anyja lánytestvéreit is,

don. Hétévente, megint csak a sötét éjszaka leple alatt, a környék egész beavatott férfi társadalma összegyűl a kis erdei falu peremén, és lefekszik a tisztáson. Hamarosan kihallatszik az éles női hang a falu mélyéből. Majd élethű jajgatásba megy át. Mianyánk vajúdik. Sokáig és némi iróniával. Idősebb fiai megpróbálják nyugtatni. Igen, konzultálták a jósokat, nem lesz semmi baj a szüléssel. Igen, hoztak gyógynövényleveleket, hogy csökkentsék a fájdalmát. Az a sok iker, akiket a méhében hord, minden nehézség nélkül fog előbújni onnan... De ők persze nem bújnak elő, hanem úgy reggel két óra felé egy másik, nyöszörgő és halk hang hallatszik az erdő bejáratánál: „Földiek! Földiek! Idegen érkezett, messziről jött, nagy eső verte meg, tüzet kér.” *Kafolo,* aki közben elhallgatott, végül is kijelenti, hogy semmi szüksége nincs ezekre az „idegenekre”, akik csak zavarják. Kis falujában nincs semmi, sem étel, sem háziállat, sem mező, sem munka. Menjenek vissza oda, ahonnan jöttek. Természetesen az újoncokról van szó, akik a koromsötétben halálos csendben, libasorban, rettegve közelednek a „kis falu” irányába.

Az olvasó már bizonyára észrevett eddig néhány szembetűnő hasonlóságot a látogató férfi mindennapos helyzetével. Azt is éppúgy „idegennek”, *nabon*nak hívják. Az is éjjel és óvatosan, „szégyeneseitől” tartva közelíti meg barátnője faluját és ovális házát. Azt is megverte esetleg az eső, és talán az is fáradt. Az is kér valamit: tüzet és ételt. És mint láttuk, azt is ismételten elutasítják a *kekurugu* kapcsolat elején. Nehéz elképzelni, hogy a nafara férfi élet e két alapmomentumának – a beavatásnak és a látogatásnak – ne lenne semmi köze egymáshoz.

Ezeken az egyértelmű hasonlóságokon túl van azonban egy lényeges különbség. Az a lány, akit újraszületésük után a férfiak „Mianyánk”-nak fognak hívni, itt nem valamiféle barátnő anyja, hanem egy kellemetlen és kezdetben ellenséges falufőnök: a hatalom jogos letéteményese, egy Úrnő, aki nem a háttérben hallgat, hanem fennhangon parancsol kis falujában.

Ily módon kezdi a rítus összeforrasztani az anya és az „anyós” képét egy jelképes matriárka személyében. Az anyós képének jelenlétét az is bizonyítja, hogy miután hosszasan kérette magát, *Kafolo* úgymond „munkába állítja” a kéretlen idegeneket. Ez nála kemény beava-

---

valamint apja lánytestvéreinek a leányait is, ami a *crow* rokonsági terminológia egyik megkülönböztető vonása.

tási próbákat jelent. Éppúgy dolgoztatja meg őket, mint az anyós a borsóföldjén a majdani látogató férfit."[30]

Hajnalban a rítus ismét a matriárka szülőanya komponensét helyezi előtérbe. A kimerült és félholt újoncok halottat színlelnek, a beavatók felnyalábolják őket, és csupasz testüket egyenként becsúsztatják *Kafolo* falujába. Onnan kikúsznak, vagy inkább kicsúsznak egy szűk alagúton – a „manguszta[31] lyukon" – keresztül, amely egyesek szerint anyjuk vagináját jelképezi. Megszülettek. Ezentúl *Kafolo* „vörös csecsemőinek" fogják hívni őket, majd „fekete gyermekeinek", később csak „gyerekeinek", és ebben a státuszban fognak maradni életük végéig. Mint ezt gyakran mondják, *Kafolo* rendszeresen „eteti" vagy „szoptatja" őket a gyász-szertások során begyűjtött javak (hús, kaurikagylók, pénz) segítségével. Mint ahogyan azt szülőanyjuk teszi, és persze barátnőjük, aki – mint láttuk – mindennap táplálja őket.[32]

Mindez azt sugallja, hogy a nafara szent erdőben, ahonnan a nők ki vannak zárva, elsősorban róluk van szó. Pontosabban a két nem kapcsolatának gondos feldolgozásáról, a férfi szemszögéből nézve. Lépjünk tovább! Idáig szó esett az anyáról és az ún. „anyósról", tehát a függőleges kapcsolatokról. De mi történik a vízszintes kapcsolatokkal? Hol van itt a lánytestvér? És hol van a látogatott barátnő? Megismétlem a logikai kérdést: egyáltalán elképzelhető-e, hogy ez a rítus kihagyja őket, és főleg kihagyja az „ízes" szexuális partnert, a nafara férfi legfőbb örömét és gondját? Véleményem szerint ez sem elképzelhető.

Az említett éjszaka után egy héttel, kora hajnalban, a következő rítust hajtják végre a mi erdőnkben. Erdőnk ún. „vízfőnöke", mondjuk békéltetője, előveszi öreg bicskáját, és minden kommentár nélkül egy mély lyukat vés *Kafolo* egyik kis házának külső falába. A lyukba paprikát gyömöszöl. Majd megparancsolja az újoncoknak, hogy – egy Y

[30] E szempontból figyelemre méltó az is, hogy a beavatási cselekedeteket (feladatokat vagy próbákat) és a mezőgazdasági munkákat a nafarák ugyanazzal a szóval (*falu*) jelölik meg.

[31] *Manguszta:* a cibetmacskafélék családjába (*Viverridae*) tartozó számos faj gyűjtőneve. A menyétfélékre hasonlítanak.

[32] Lásd fentebb a nafara férfi táplálkozási függőségét barátnője konyhájától. Feltételezhetjük, hogy a nafara *Poro* egyik „szándéka" itt az, hogy jelképesen kiszabadítsa a férfit ebből a függőségből. De az se kizárt, hogy épp ellenkezőleg, a szóban forgó függőségre készíti fel a nafara fiúkat, akiknek java része csak beavatása után kezd látogatni.

alakú fatörzsre felállva – egyenként közösüljenek a lyukkal. Ez megtörténik, és az ügyetlen gesztusokat az idősebb résztvevők kacagva kommentálják. Más szomszédos erdőkben a közösülés tárgya egy fiatal nőt ábrázoló dombormű a külső falon. A nemi szervét borító szőr az újoncok leborotvált hajából készült. Neve *pitya,* „fiatal lány”, ami korántsem mond ellent annak, hogy a rítust mindenütt *tyaleg-taá*nak hívják. A kifejezés szó szerint annyit jelent, hogy „közösülni az öreg nővel”. Nem nehéz kitalálni, milyen nőről – öreg, sőt halhatatlan nőről – van szó. Természetesen *Kafoló*ról, aki éppen most hozta világra ifjú szexuális partnereit. Egyszóval, a matriarkát saját gyermekei ejtik teherbe, és ennek a jelképes kopulációnak köszönheti, hogy hét évvel később ismét gyermekei lesznek.

De kiről van szó egy másik, mélyebb szinten? Már a „fiatal lány” elnevezés is a jövendő szexuális partner, a barátnő képét idézi fel. Hasonló célzásnak tűnik az említett lyukba gyömöszölt paprika. Úgy tűnik, hogy az is az „ízes” barátnőre, pontosabban annak jól megfűszerezett ételeire utal. De idézzünk két másik, ennél jóval meggyőzőbb tényt. Az erdőben töltött idejük alatt az újoncoknak meg kell tanulniuk egy titkos imát, amit elváltoztatott, kisgyermek hangon ismételten elhadarnak. Egyik mondata így szól: „Közösülünk anyánk nagy vaginájával, és hét éven keresztül fizetjük a *tyé-kungó*t.” A nafarák a *tyékongo* (többes szám: *tyékongoro*) kifejezéssel azokat a nem kötelező élelmiszer-ajándékokat nevezik meg, amelyeket a látogató férfi barátnőjének ad, ennek – azaz a nőnek a – falujában, illetve a sajátjában, amikor párja hozzá jön dolgozni napközben. Ugyanezzel a névvel illetik a házas nő szeretőjére kirótt büntetést, akárcsak a férfi kötelező élemiszer- (csirke, yam, köles...) szolgáltatásait barátnője sandogo-beavatása alkalmából. Mindenesetre a szóban forgó ajándéknak vagy szolgáltatásnak semmi köze nincs az újoncok valós anyjához. Titkos imájuk egyértelműen arra utal, hogy *Kafolo* képe nemcsak az anyáét és az „anyósét”, hanem a jövendő szexuális partnerét is magába sűríti. „Mianyánk” egyben a barátnő is.

Ezt a nézetet egy másik tény is megerősíti. A közösülési rítus nem éjjel vagy napközben, hanem kora hajnalban történik. Közvetlenül utána az újoncok tetőtől talpig megfürödnek, éppúgy, mint a nafara pár az egymással töltött éjszaka után, hogy a felgyülemlett szexuális szennyet lemossák magukról. Miután ez megtörtént, az eddig mosdatlan és elzárt újoncok először öltöznek be „vörös csecsemőnek”, majd bújnak ki a népes közönség előtt az „erdei nő” falujából. Éppúgy, mint

a látogató férfi párja házából. A közösülési rítust követő alapos fürdés megint csak azt csak sugallja, hogy a nafara férfivilág hajthatatlan matriárkája nemcsak az anya és az „anyós" képét, hanem a barátnőjét is kondenzálja.

Folytathatnánk a sort, de hátravan még a látogató rendszer utolsó női kulcsfigurája: a lánytestvér. Fivérét már csak azért is hazavárja, mert gyermekeit – mármint a lánytestvér gyermekeit – ő neveli és táplálja, sajátjai illetve barátnője rovására. Minden nafara férfi tart a nővéreitől, akik könnyen a szemükre hányják, hogy nem őket, hanem párjukat vagy párjaikat favorizálják. Családjukon belül ráadásul az esetleges „fiatal lányok" nem „anyjaik", hanem lánytestvéreik, akikhez elfojtott érzelmek is köthetik őket. Minden ok megvan tehát arra, hogy a lánytestvér alakja is felbukkanjon a sűrített női összkép valamelyik szegletében. Fel is bukkan, méghozzá egy szigorúan titkos rítusban. Ez forrasztja egybe a lánytestvér alakját a matriárka egyéb alakjaival. A szent erdő alapítása során az alapító anyai ágazat kiválaszt egy kislányt és valamelyik fiútestvérét a leszármazottak közül. E két gyermek gyúrja meg jelképesen a vályogot, amiből *Kafolo* jövendő faluját építik majd fel. Ezután szimbolikusan „lefekszenek" egymással. A fiút ezentúl „elsőszülött gyereknek", *Piseleó*nak hívják, a leánykát pedig a „hely nőjének", *Teetyó*nak. *Piseleo* lesz az erdő első beavatott férfitagja, és *Tee-tyo* – egyet jól ismertem – az egyetlen valódi nő, akit az erdő minden titkába beavatnak. Egyesek szerint, de ezt nem volt alkalmam konstatálni, övé lenne az utolsó szó, ha *Kafolo* „gyermekei" már képtelenek lennének megoldani belső viszályaikat, és közösségük léte forogna kockán.[33] Magyarul, e kínos pillanatban ő lépne a fiktív matriárka helyébe, akit gyermekkorában a rítusban képviselt. Mindenestre az imént említett rítus bizonyítja, hogy a lánytestvér igenis jelen van *Kafolo* sűrített képében, s nem is akárhol: a nafara férfiközösség endogám, „vérfertőzéses" reprodukciós ciklusát ő indítja be.

*

[33] A *sinzang* szétoszlásához vezető konfliktusok máig is megfigyelhetők. Általában a korosztályfőnökök jogtalan kiválasztása és a belső javak egyenlőtlen elosztása robbantja ki őket. „*Kafolo* meghalt" – mondják akkor némi iróniával.

Befejezésül vázoljuk fel néhány mondatban a leírt tények értelmezési lehetőségeit és elméleti vonzatait. Ezek minimálisan is két kérdést érintenek. Az első a nafara nő–férfi viszonypolitikai jelentőségére vonatkozik. A második egy már említett általánosabb problémára: vajon az oly ritka és csak matrilineáris társadalmakban megfigyelhető látogató rendszerek elegendő érvet nyújtanak-e a csereelmélet megcáfolásához? Természetesen ezeket a bonyolult kérdéseket csak egy tágabb, összehasonlító tanulmány keretében tudnánk érdemben megvitatni. Elégedjünk itt meg néhány megjegyzéssel.

„Nálunk a nők parancsolnak”, mondják gyakran a nafara férfiak. Mint láttuk, már ezt az egyszerű állítást sem könnyű a weberi „hatalom” *(Macht)* – „uralom” *(Herrschaft)* megkülönböztetés mentén értelmezni. Ha ugyanis „hatalom”-nak az „akarat másokra való rákényszerítésének a lehetőségét” nevezzük, „uralom” alatt az „elfogadott parancs lehetőségét” értjük (Weber 1970, 77. old.), máris el kell ismernünk, hogy a nafara férfiak szemében a nők – akik megtagadhatják tőlük a vacsorát, és bezárhatják előttük az ajtójukat – igenis rendelkeznek bizonyos hatalommal, amelyet szinte lehetetlen elválasztani az „elfogadott parancs”-tól (az „uralom”-tól), mint ahogy ezt a „nálunk a nők parancsolnak” közhely is aláhúzza. Mindez érvényes annak dacára, hogy hivatalosan itt is a férfiak „uralkodnak” a nőkön, nem pedig fordítva.

De értelmezési nehézségeink java része még hátra van. A felvázolt tények egy másik, sokkal összetettebb kérdéskört is a szemünk elé tárnak. Mint fentebb idézett cikkünkben kimutattuk (Zempléni 2003), Kafolo, a nafara férfiak erdei „anyja” és „falufőnöke”, szent erdejük „Nője”, nem kevesebb, mint a szenufó egalitáriánus politikai rendszer alappillére. Ismételten húzzuk alá: e fiktív matriárka éles női parancsszavának minden nafara férfi ellentmondás nélkül engedelmeskedik. Ez esetben, a weberi „uralom” fogalom egyértelműen alkalmazható: a nafara férfiak jelképes „anyja”, avagy erdei „nője” az abszolút uralom jogos képviselője. Személytelen „akarata” az erdőbeli gyűlések során megfogalmazódó konszenzuális akarat, amelynek esetleges hatalmi részrehajlását a *Poro* kemény büntetőjogszabályai igen hatékonyan akadályozzák meg. Max Weber nyelvét Georg Simmelével ötvözve, úgy is mondhatnánk, hogy Kafolo az „elfogadott parancs” „tiszta formája”, hiszen ennek a fiktív uralkodónak a helyét élő ember nem foglalja, nem foglalhatja el.

Az értelmezés gócpontja azonban még mindig hátravan. Ugyanis, mint ahogy láttuk, Kafolo, a nafara férfiak hajthatatlan matriarkája annak a négy nőnek a képét egyesíti magában, akikkel ugyanezek a férfiak életbe vágó kapcsolatban állnak: az anyáét, a lánytestvérét, a barátnőjét és annak anyjáét. Más szóval, a nafara férfiak fiktív „uralkodója" mindazt szintetizálja, amivel társadalmuk nő tagjai hatást tudnak gyakorolni rájuk. Pontosabban mindazt, amiben a nafara férfi nő hatalmának gyökereit látja. „Nálunk a nők parancsolnak": most már látjuk, hogy ez az állítás jóval mélyebbre vezet, mint a párok között es körül folyó mindennapos hatalmi huzavona. Valójában arra is utal, hogy a nafara politikai rendszerben az uralom (Kafolo személytelen uralma) a nő és a férfi hatalmi viszonyából fakad. Vagyis ez a matrilineáris politikai rendszer a nő hatalmát az egész társadalmat összefogó uralom alapjává alakítja át. Bizonyára nem véletlen, hogy ez a közvetlen kapcsolat a férfi–nő viszony és az „Önkéntes szolgaság" között éppen egy olyan társadalomban jelentkezik, amely nem „cseréli" a nőket. Ezt a további kérdést azonban egy tágabb, összehasonlító tanulmány keretében fogjuk majd megvizsgálni.

Irodalom

BACHOFEN, Johann J.

1861 *Das Mutterrecht.* Stuttgart. (Magyarul: Az Anyajog. In uő: *A mítosz és az ősi társadalom. Válogatott írások.* Budapest, 1978, 97–303. old.)

COLLIER, Jane F. – YANAGISAKO, Sylvia J. (eds.)

1987 *Gender and Kinship: Essays Towards a Unified Analysis.* Stanford, California.

COLSON, Elisabeth

1980 The Resilience of Matrilinearity: Gwembe and Plateau Tonga Adaptations. In: Cordell, Linda S. – Beckermann, Stephen (eds.): *The Versatility of Kinship: Essays Presented to Harry W. Basehart.* New York, 359–374. old.

DOUGLAS, Mary

1969 Is Matrilinearity Doomed in Africa? In Douglas, Mary – Kaberry, Phyllis M. (eds.): *Man in Africa.* London, 121–135. old.

DUMONT, Louis
2004 *Bevezetés két szociálantropológiai elméletbe.* Budapest. (Eredeti kiadás: *Introduction a deux théories d'anthropologic sociale: grouper de filiation et alliance de mariage*, Paris, 1971)
FORRAI Gábor
1995 Karl Popper (1902–1994). *Replika,* június, 17–18.

FOX, Robin
1967 *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective.* Harmondsworth.
FULLER, J. C.
1986 The Nayar Taravad. (M. A. Moore „A New Look at the Nayar Taravad” című cikkének [*Man,* 1985, 20., 3., 523–541. old.] kommentárja.) *Man,* 21., 135–137.
GEERTZ, Clifford
2001 The Visit. Recenzió Cai Hua A *Society Without Fathers or Husbands; The Na of China* című könyvéről (Zone Books). *The New York Review of Books,* 48., 16., október 18.
GOODENOUGH, Ward H.
1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology.* Chicago.
GOUGH, Kathleen E.
1955 The Nayars and the Definition of Marriage. *Journal of the Royal Anthropological institute,* 85., 23–34. old.
1961 Nayar: Central Kerala; Nayar: North Kerala; Tiyyar: North Kerala; Mappilla: North Kerala. In: Schneider, D. – Gough, K. E. (eds.): *Matrilineal Kinship.* Berkeley.
HARRIS, MARVIN
1983 *Cultural Anthropology.* New York.
HÉRITIER, Françoise
1996 *Masculin/Féminin. La pensée de la différence.* Paris.
HOLY, Ladislav
1986 *Strategies and Norms in a Changing Matrilineal Society: Descent, Succession and Inheritance among Toka of Zambia.* Cambridge – London – New York.
HUA, Cai
1997 *Une société sans perc ni mari. Les Na de Chine.* Paris.

LEACH, Edmund R.

1955 Polyandry, Inheritance and the Definition of Marriage: With Particular Reference to Sinhaless Customary Law. *Man,* 55., 182–186. old.

LEVI-STRAUSS, Claude

1969 *The Elementary Structures of Kinship.* Boston.

1956 La famille in Shapiro, Harry L. (ed.): *Man, Culture and Society.* New York, 261–285. old.

MUKHOPADHYAY, Carol C. – HIGGINS, Patricia J.

1988 Anthropological Studies of Women's Status Revisited. *Annual Review of Anthropology,* 17., 461–495. old.

PAULINE, E. Peters

1997 Introduction to „Revisiting the puzzle of matriliny in south-central Africa". *Critique of anthropology.* 17., 2., 125–146. old.

POPPER, Karl R.

1977 *The Logic of Scientific Discovery.* London. 14. kiadás. (Első kiadás: *Logik Der Forschung.* Bécs, 1934.) (Részletek magyarul: *A tudományfejlődés-elmélet problémái. Szöveggyűjtemény.* Szerk. Vörös László, Budapest, 1980, 22–41. old. /A filozófia időszerű kérdései 43.1; *A tudományos kutatás logikája.* Budapest, 1997, 29–69. old.; A tudományos felfedezés logikája. *Replika.* 1995. június, 17–18.)

1992 *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge.* London. (Magyarul: „Tudomány: feltevések és cáfolatok". In *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről.* Szerk. Szummer Csaba és Erős Ferenc. Budapest, 1993, 81–89. old.)

POEWE, Karla O.

1980 Matrilineal Ideology: The economic activities of women in Luapula, Zambia In: Cordell, Linda S. – Beckerman, Stephen (eds.): *The Versatility of Kinship: Essays Presented to Harry W. Basehart.* New York, 333–357. old.

1981 *Matrilineal Ideology: Male-female Dynamics in Luapula, Zambia.* London – New York.

RICHARDS, Audrey

1939 *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia.* London.

1956 *Chisungu: a Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, London.

1970 Some Types of Family Structure amongst the Central Bantu. In Radcliffe-Brown, A. – Forde, D. (eds.): *African Systems of Kinship and Marriage.* London, 207–251. old.

ROUSSEL, Louis

1965 *Rapport sociologique. Région de Korhogo. Étude de développement socio-économique.* Paris.

SÁRKÁNY Mihály

1998 *A közösségek közötti csere*, Budapest.

SCHLEGEL, Alice

1972 *Male Dominance and Female Autonomy: Domestic Authority in Matrilineal Societies.* New Haven.

SCHNEIDER, David M.

1961 The Distinctive Features of Matrilineal Descent Groups. Introduction to Schneider-Gough 1961.

SCHNEIDER, David M. – GOUGH, Kathleen E. (eds.)

1961 *Matrilineal Kinship.* Berkeley.

SHIH, Chuan-Kang

1993 The Yongning Moso Sexual Union, Household Organization, Gender and Ethnicity in a Matrilineal Duolocal Society in Southwest China. University of Stanford, Unpublished Doctoral Dissertation.

STRATHERN, Marilyn

1987 *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and beyond*, Cambridge – New York – New Rochelle.

WATSON-FRANKE, M. B.

1992 Masculinity and the „matrilineal puzzle”. *Anthropos*, 87., 4/6., 475–488. old.

WEBER, Max

1987 *Gazdaság és társadalom.* 1. Budapest.

WEINER, Annette B.

1988 *The Trobrianders of Papua New Guinea.* New York – Chicago – San Francisco. /Case Studies in Cultural Anthropology./

ZEMPLÉNI, A.

1991 L'amie et l'étranger. Hommes et femmes en société matrilinéaire. *Autrement,* („La Fidélité”), 57–75. (2. kiadás: in Wajsbroot, C.: *La Fidélité. Éd.* Autrement, 1991. 58–79.) (Németül: Die Freundin und der Fremde. Afrikanische Treue. In *Treue. Zwischen Vertrauen und Starrsinn.* Bühl-Moos, 1993, 187–213. old.)

2003 La politique et le politique: les assemblées secretes du Poro sénoufo (Nafara, Côte d'Ivoire). In Détienne, Marcel (éd.): *Qui veut prendre la parole?* Paris, 107–147. old. /Coll. Genre Humain./