

A vallási hagyomány újraértelmezése egy celebeszi muszlim közösségben

Szombathy Zoltán

E tanulmány egy nyilvánvalóan nem muszlim eredetű szertartás jelenlegi formájáról szól, amelyet a résztvevők az iszlámmal összeegyeztethetőnek, sőt – mint látni fogjuk – az iszlám erkölcsi elvek szerint úgyszólván kötelezőnek tekintenek. Olyan vallási „reformról” beszélünk tehát, amely egy régi animista hagyományt az iszlám által szentesített szertartássá alakított át. A következő leírás saját antropológiai gyűjtőmunkámra épül, amelyet 2017 novemberében és decemberében végeztem Közép-Celebesz tartományban. A bemutatott szertartássorozat különböző állomásain mindvégig jelen voltam egyrészt Batui településen, másrészt Banggai szigetén; emellett Banggai tartomány (*kabupaten*) központjában, Luwukban és környékén további adatgyűjtést folytattam a helyi népi vallásosságról a *saluan* népcsoport körében.¹ Az itt bemutatott *molabot tumpe* (saluan nyelven) vagy *malaboton tumbe* (banggai nyelven) szertartásról két saját tanulmányomon kívül² semmilyen leírás nem létezik európai nyelveken, és indonéz nyelven is csak röviden említi egyik-másik forrás.

A TERÜLET

Hely hiányában itt csak rövid összefoglalásra van mód a területről és népességéről. Az évente tartott szertartás helyszíne az indonéziai Celebesz (mai hivatalos nevén *Sulawesi*) szigete, azon belül Közép-Celebesz (*Sulawesi Tengah*) régió keleti csücske. A szertartássorozat első felét a celebeszi partvidéken fekvő Batui településen (Banggai tartomány), a további részeket pedig Banggai szigetén, az azonos nevű városban (Banggai Laut tartomány) tartják.

A terület őslakossága két etnikumból tevődik össze, s a szertartássorozat egyik célja éppenséggel a két csoport közötti szoros kapcsolat rituális megerősítése. Batui városka környékét a *saluan* nevű etnikai csoport egyik alcsoportja népesíti be; a helyi nyelv a kutatások szerint – minden eltérés ellenére – egyértelműen a *saluan*

¹ A következőkben az arab szavakat és neveket tudományos átírásban közlöm, míg az indonéz, saluan és banggai nyelvű terminusokat a jelenlegi indonéz helyesírási szabályok szerint. Így például amikor az arab eredetű *amanah* szó helyi értelmezéséről lesz szó, akkor ezt az (indonéz kiejtést tükröző) írásmódot alkalmazom, amikor viszont az arab eredeti jelentésárnyalatairól, akkor az (arab tudományos átírásában megszokott) *amāna* formát.

² SZOMBATHY 2020; SZOMBATHY 2021.

egyik nyelvjárásának tekinthető, bár a helyiek önálló nyelvként tekintenek rá.³ A Banggai-szigetek nevét az itt élő *banggai* népcsoportról kapta, a szertartás a hagyomány szerint ennek a népnek az államához, a Banggai Szultánsághoz kötődik (lásd alább).⁴

A terület népessége – mind a *banggai*, mind a *saluan* népcsoport – túlnyomó többségében ma muszlim, bár protestáns keresztény kisebbségek is élnek sok helyen. Így Banggai tartomány népességének ma nagyjából négyötöde muszlim (és érdekességként megemlíthetjük, hogy a nem muszlimok közel felét Baliról áttelepített hinduk képezik). Batui megyében (*kecamatan*) még magasabb a muszlimok aránya: több mint 90% (nagyjából 5,6%-nyi protestáns keresztény kisebbséggel). A Banggai-sziget-csoport lakossága nagyjából 70%-ban muszlim.⁵ Mindkét népcsoport esetében megfigyelhető, hogy a sűrűn lakott tengerpartok népessége kevés kivétellel muszlim, míg a keresztény (és a csekély számú animista) kisebbségeket inkább a szigetek belső hegyvidékein találjuk, noha muszlimok ott is élnek. Ilyen nem muszlim népességelemek jellemzik például a *banggai* népcsoport ún. *mian sea-sea* alcsoportját Peling szigetén,⁶ amely csak népi kultúrájában, szokásaiban és vallási hagyományai-ban különbözik a vele egy nyelvet beszélő muszlim többségtől.⁷ Hasonló képet mutat Banggai tartomány legnépesebb etnikai csoportja, a *saluan*. Itt a két fő alcsoport (*baloa*, illetve *lingketeng*) inkább regionális alapon különül el, s mindkettőn belül találunk mind a partvidéken lakó, halászattal foglalkozó muszlim csoportokat, mind a belső vidékek őserdeiben élő, jelentős részben nem muszlim csoportokat.⁸

A SZERTARTÁS

Az előkészületeivel együtt több héten át zajló szertartássorozat lényegében egy följajánlásra vagy áldozati ajándék átadására épülő rituálé. A följajánlási szertartás tárgya egy Celebeszen őshonos madárfaj tojása, amely a helyiek számára fontos, csemegé-

³ MEAD – PASANDA 2015: 26–27.

⁴ A *saluan* és a *banggai* nép – és néhány más kisebb népcsoport – egymással közeli rokonságban álló nyelveket beszél. Magukat rokon népeknek is tekintik, s külön gyűjtőnevet (*babasal*, azaz 'nagy') használnak ezekre a népekre, ld. APRILANI – TARP – SUSILAWATI 2010: 5.

⁵ RAWIS 2011: 53–54; KABUPATEN BANGGAI DALAM ANGKA 2016: 112; APRILANI – TARP – SUSILAWATI 2010: 8.

⁶ A *sea-sea* elnevezés erősen pejoratív csengésű; a holland megfelelők alapján olyan jelentésárnyalatokkal bír, mint például 'bennszülött' (*inboorling*), 'vadember' (*wilde*), ld. VAN DEN BERGH 1953: 2.

⁷ VAN DEN BERGH 1953: 1–3; KRUYT 1932: 114; APRILANI – TARP – SUSILAWATI 2010: 5–6; MADINA et al. 2012: 143–44. Indonézia keleti részében egyébként sokfelé jellemző, hogy a partvidékek muszlim népessége és a szigetek belsejének zömében nem muszlim lakói valójában egyazon etnikumnak tekinthetők, csak az eltérő vallás miatt számítanak eltérő népcsoportoknak. Ezzel kapcsolatban lásd pl. LATHAM 1861: 206.

⁸ RAWIS 2011: 43–46 és vö. még AKBAR 2017: 91.

nek számító étkezési cikk.⁹ A szóban forgó madár neve indonézül *maleo*, magyarul pedig kalapácsfejű tyúk (*Macrocephalon maleo*), az ásótyúkfélék (*Megapodiidae*) családjába tartozó, vadon élő faj, amely tojásait a dzsungelben és a tengerpartokon, rothadó növények halmai alá helyezi az év bizonyos szakaszában, hogy aztán a rothadás termelte hő keltse ki őket. A szertartás során az év első száz tojását ajánlják föl Banggai szultánjának és udvartartásának, s Batui térségének lakossága csakis ezután kezdheti meg a tojások begyűjtését saját céljaira.

A szertartás magyarázatául egy hosszú és részletes mítosz szolgál, amelynek itt csak rövid összefoglalását adhatom, a témánk szempontjából leglényegesebb részletekre koncentrálva. Eszerint egy Jáva szigetéről érkezett előkelő bevándorló, bizonyos Adi Soko (eredeti jávai formában Adi Cokro) alapította a Banggai Szultánságot, majd feleségül vette Batui rádzsájának lányát, Nuru Sapa-t. Fiuk, Abu Kasim¹⁰ születésekor az após, Batui rádzsája egy pár *maleo*-madarat adott ajándékba Adi Soko-nak, aki aztán Jávára történő visszatérésekor magával vitte a madarakat. Mivel Jáván a madarak csak senyvedeztek, Adi Soko végül visszaküldte őket előbb a Banggai-szigetekre, majd onnan Batuiba, ahol szabadon engedték őket. A kalapácsfejű tyúkok el is szaporodtak a Batui körüli dzsungelben,¹¹ s máig ott élnek mint ama nevezetes első madárpár utódai.¹²

Erre a mitikus eseménysorozatra emlékezve kell azóta Batuiban évről évre fölajánlani a szezon első tojásait a szultáni dinasztának, hiszen a dinasztia őse volt az, aki a *maleo*-madarak őseit több száz évvel ezelőtt ajándékkul elküldte Batuiba. A szertartás során az első száz begyűjtött tojást díszmenetben behordják Batui különböző körzeteiből a szertartások házába (*rumah adat*). Az épületben ráolvasásokat mondanak a pálmalevekbe csomagolt tojások fölött, füstölőszereket gyűjtenek, s közös rituális étkezésre kerül sor, amelyen a település összes fontosabb családjának képviselői részt vesznek. Másnap egy hasonló szertartás után lehordják a tojásokat a kikötőbe, egy kis hajóra. A hajón egy kis, hét főből álló küldöttség több száz kilométeres tengeri útra indul Banggai szultánság központjába, hogy eljuttassa oda a

⁹ A Batuitól a közvetlenül nyugatra fekvő őserdőben, a részben ma is animista vallású *loinang* csoportnál az erdei gyűjtögetés egyik fő terméke a *maleo*-tojás, amelyet több más erdei terméktől eltérően csak a férfiak gyűjtenek (AKBAR 2017: 71).

¹⁰ Abu Kasim neve a Banggai Szultánság uralkodócsaládjának leszármazási láncolatában is fölbukkan, de nem Adi Soko fiaként, hanem legalább egy évszázaddal és kilenc (egy másik változatban öt) uralkodással később (MADINA et al. 2012: 82–83). Minden bizonnyal két különböző személyről van szó, mert a szájhagyomány is hangsúlyozza, hogy a mítoszban szereplő Abu Kasim nem lépett trónra.

¹¹ Különösen Bangkiriang vidékén, amely ma természetvédelmi terület.

¹² Ez a mítosz Batuiban szokásos változata, ahogy magam is hallottam. Banggaiban a madarak eredetét Jávába vezetik vissza (ahol egyébként sohasem volt honos a kalapácsfejű tyúk), s hiányzik az apóstól kapott ajándék motívuma (VELTHOEN 2002: 117–119). A történet különböző változataiban a szereplők származása és neve is más-más módon bukkan föl. A fönt olvasható részletek a Batuiban elfogadott változatot tükrözik. Abu Kasim és Nuru Sapa egészen más szerepet játszik a KRUYT (1931: 517–525) által a Banggai-szigeteken gyűjtött történelmi hagyományokban (amelyek nem ejtenek szót madarokról és tojásaikról sem).

tojásokat. Általában két nappal később érnek Banggai szigetére, ahol egy újabb díszmenet behordja a tojásokat a kikötőből a szultáni palotába. A palotában ráolvasások és imádságok kíséretében átadják a szultán udvaroncainak a följánlást. A szultánság nagyvezírje (*jogugu*) másnap a hagyománynak megfelelően szétosztja a tojásokat a szultánság vezető tisztviselői között.¹³

AZ EREDETI VALLÁSI HÁTTER

Az imént röviden összefoglalt szertartássorozat fő vonalaiban egy alapvető vallási rítus, a *följánlás* vagy *áldozati ajándék* jellegzetes példája. Az ilyen szertartások lényege valamilyen áldozati étel följánlása a természetfölötti hatalmaknak segítségükért, támogatásukért cserébe. Ilyen rítus például a kellően bő halászsákmányért mondott köszönet rítusa (*motooli sabangan*) a Banggai-szigetek egyikén, Peling szigetén. Itt a kókuszdió az áldozati ajándék.¹⁴ Ahogy fentebb már jeleztem, a kalapácsfejű tyúk tojása ugyan kedvelt csemegének számít s már önmagában emiatt is méltó tárgya a följánlás szertartásának, de aligha érdektelen részlet, hogy a tojás a szűkebb térségben minden jel szerint eleve kiemelt rituális jelentőséggel bír. A Batuitól nem messze fekvő Lontio faluban például egy évente tartott ősi – és ma már szintén erősen iszlamizált jellegű – hálaadó szertartás, a *pandanga* során a szent étel-áldozat nagyrészt édes rizssüteményekből áll, ám a tálcák tetejére egy-egy tojást is elhelyeznek az életet adó lélek jelképeként.¹⁵ A dél-celebeszi muszlim *bugis* népnél az égben lakó természetfölötti erőknek szóló áldozati ajándéknak mindig tartalmaznia kell főtt tojásokat, a föld alatti erőknek szóló ajándéknak pedig nyers tojásokat.¹⁶

A hálaadás (indonéz nyelven *rasa syukur*), illetve a hálát kifejező följánlás vagy ételáldozat szertartásai fontos szerepet játszottak – és játszanak mindmáig – az egész tartomány vallási életében, de szélesebb értelemben egész Közép-Celebeszen.¹⁷ Sőt, hasonló jellegű szertartásokat sokfelé másutt is találunk a délkelet-ázsiai szigetvilágban. A sokkal régebben iszlamizált Malájföldön például a följánlásokra épülő rendszeres közösségi szertartásokat nemcsak egy-egy falu lakóinak érdekében végezték, hanem a rizsföldek, kertek és bányák épségéért is. Az elárasztott rizsföldeken (*sawah*) például háromhavonta kellett ilyen szertartást végezni. A följánlások jellemzően a terület védőszellemeinek, illetve az adott helyet „birtokló” szellemeknek jártak.

¹³ Indonéz nyelven rövid, de ennél valamivel részletesebb összefoglalót ad a szertartásról RAWIS 2011: 127–129.

¹⁴ HALIADI-SADI et al. 2013: 157.

¹⁵ RAWIS 2011: 125. A jelentős részben nem muszlim wanáknál (a Batuitól északnyugatra fekvő hegyvidék dzsungelében) a tojás a szülést, anyaságot és termékenységet jelképezi (ATKINSON 1992: 55).

¹⁶ PELRAS 1996: 201.

¹⁷ A dél-celebeszi *bugis*-ok följánlási és áldozati rítusairól ld. PELRAS 1996: 200–203.

Ha ezek nem kapták meg a nekik járó áldozatot, az a tiszteletlenség és a jogaik elhanyagolásának jele volt, s ez a dühüket váltotta volna ki, ami pedig szerencsétlenségekhez és különféle csapásokhoz vezetett volna: betegségek, veszekedések, békétlenség és elégtelen termés. A nagy, közösségi szertartásoknál a följánlás valamilyen nagyobb állat – vízibivaly, tehén, vagy legalább kecske – húsa volt, míg a kisebb léptékű szertartásoknál a szellemeknek járó áldozat más élelmiszereket, cigarettát, bétellevelet, aprópénzt és hasonlókat tartalmazott. A följánlás fontos része a rítus során égetett füstölőszer is, különösen a benzoé, amelynek illatát a szellemek különösen kedvelik.¹⁸

A *molabot tumpe* szertartás eredeti formájában nyilvánvalóan kapcsolódik a délkelet-ázsiai vallásosság egy másik alapvető jelenségéhez, az *ősök kultuszához*. E tanulmány keretei között nincs hely a téma kifejtésére, ám meg kell említeni, hogy a szertartássorozat több szakaszában is megjelennek az ősök szellemei, s a rendben lezajló rítus fölötti elégedettségük jeleként megszállják a résztvevők egy részét. A terepmunka során mind a szertartások házában, mind Batui kikötőjében tanúja voltam ilyen megszállottságnak, amely általában két-három percre tartott, s amelyet a jelenlévők a szertartássorozat magától értődő velejárójának tekintettek. A *molabot tumpe* szertartássorozatát több héttel később záró esemény, az őserdőben zajló *monsawe* rítus pedig nagyon nagy részben pontosan arra épül, hogy a szertartások betartásával elégedett ősök megszállják a jelenlévőket. Batui környékén és a Banggai-szigeteken egyaránt élő hagyomány az ősök kultusza, amely a legkülönbözőbb formákban és szertartásokon nyilvánul meg.¹⁹

Általánosságban elmondható, hogy az ősök szellemeinek kultusza arra az elképzelésre épül, hogy az elhunyt elődök lelke szellemmé válik, és így őrködik az utódok biztonsága fölött, ám cserébe rendszeres szertartásokkal kell kielégíteni ezeket a szellemeket. A malájföldi sámánok például a gyógyító szertartás során igyekeznek a betegség okát kideríteni először, s ezt gyakran a kultuszuk elhanyagolása miatt haragvó ősökben (*datuk-nenek*) vagy kimondottan az anyai felmenőkben (*saka*) találják meg. Ezt az elképzelést még az iszlám tanok szigorúbb hívei közül is sokan vallják.²⁰

Az ősök kultuszának egy sajátos formáját jelentik a Délkelet-Ázsia számos vidékén elterjedt úgynevezett *alapító-kultuszok*.²¹ Ezeknek alapját az a hit képezi, hogy

¹⁸ Bővebben lásd SIDEK 2004: 23–24; YAHYA 2016: 28.

¹⁹ A Batui közelében élő loinangok különböző áldozati és egyéb szertartásairól, amelyekkel az ősök szellemei (*tominuat*) előtt tisztelegnek (AKBAR 2017: 78, 82). A banggai nép őskultuszáról, az ősök szellemei (*pilogot*) tiszteletéről lásd KRUYT 1932; MADINA et al. 2012: 141. Az ősök kultusza, a velük való rendszeres, szertartásos kapcsolattartás (beleértve a rituális jellegű közös étkezést) a Celebesztől keletre fekvő Észak-Maluku tartomány népi iszlám vallásosságának is fontos része (BUBANDT 2006: 416). Nem mellesleg Batui és Banggai vidéke egyaránt az észak-malukui szultánság, Ternate kulturális és politikai befolyása alatt állt. A celebeszi *bugis*-oknál viszont érdekes módon az iszlamizáció az ősök kultuszának visszaszorulásához vezetett (PELRAS 1996: 197).

²⁰ SIDEK 2004: 45. Az ősök kultuszáról a jávai muszlimok között lásd KOENTJARANINGRAT 1990: 340–341.

²¹ A téma legrészletesebb áttekintését adja TANNENBAUM – KAMMERER 2003.

amikor egy embercsoport le kíván telepedni egy addig lakatlan helyen, egyfajta „szerződést” kell kötnie az ott élő szellemekkel. A szerződés értelmében az alapító (emberi) nemzetségnek vagy népcsoportnak a jövőben kötelessége a helyi szellemek kultuszát rendszeres följánlásokkal, áldozatokkal ápolni. Ha az adott helyen aztán más embercsoportok is megtelepednek és használni kívánják a helyi erőforrásokat, az alapító nemzetség joga és kötelessége marad a szellemek kultuszának irányítása, az alapító-szellemekkel való rituális kapcsolattartás, a szertartások vezetése. Az idők folyamán általában az alapító nemzetség ősei is a helyi szellemek közé emelkednek, így az ő kultuszuk – vagyis a nekik bemutatott följánlások – is részévé válnak a helyi rituális hagyománynak.²²

REFORMATIO: AZ ISZLÁM HATÁSA

Az áttérés folyamata

Hogy mikor tértek át az iszlámra a térségben élők, azt igen nehéz pontosan megállapítani. Még azt sem tudhatjuk biztosan, hogy az iszlám elterjedésének első központja ezen a területen a Banggai Szultánság székhelye és annak közvetlen környéke volt-e.²³ Sőt mi több, még azt sem, hogy ez az állam valóban a mai helyén jött-e létre eredetileg – annál is inkább, mivelhogy négy kisebb főnökség (*basalo sangkap*) egyesítéséből alakult ki.²⁴ A helyi hagyományban alapítónak tekintett, jávai származású Adi Soko valójában inkább a négy kisebb állam egyesítője lehetett, s talán – de távolról sem biztosan – a XVI. században élehetett.²⁵ Tovább bonyolítja a kérdést, hogy a *Nagarakartagama* című, Mpu Prapanca által 1365-ben írott jávai krónika is említi Banggait (*Benggawi* formában) mint a jávai Majapahit Birodalom érdekszfé-

²² Ilyen alapító figurák a *molabot tumpe* szertartás esetén a Banggai szultánság uralkodóházának első tagjai, különösen Adi Soko és Abu Kasim. Legalábbis ez az értelmezés elfogadott Banggaiban, a szultánság központjában. Batuiban viszont ezzel szemben a saját, helyi őseik szellemeinek elsőségét hangsúlyozzák, s a rítus eredetét is Batuiba vezetik vissza. (A vita nyilvánvalóan a két terület politikai kapcsolatának eltérő értelmezéséről árulkodik.) Lásd VELTHOEN 2002: 111, 119.

²³ A kérdést részletesen taglalja MADINA et al. 2012: 86–88, 154–55.

²⁴ HALIADI-SADI et al. 2013: 149–51; KRUYT 1931: 515. A szultáni dinasztia a hagyomány szerint először Peling szigetén, Bongan településen uralkodott (a mai Salakan város közelében), majd onnan egy háború következtében települt át Banggai-szigetre, mely máig a szultánság központjának számít (VAN DER BERGH 1953: 1).

²⁵ MIDUK et al. 2014: 14–16. Az államok alapítóinak idegen származása elterjedt toposz a celebeszi történelmi hagyományokban, de Banggai esetében az állítás hihető és valószínűleg tényszerű alapokon nyugszik. A hagyománynak az az eleme már kevésbé, hogy a helyi főnökök Adi Soko előtt egy macskát akartak volna uralkodóvá koronázni (HENLEY – CALDWELL 2008: 278, 285–286).

rájába tartozó egyik államot.²⁶ A helyi hagyomány szerint mindenestre, amikor a Banggai Szultánság 1908-ban megállapodást kötött a hollandokkal, amelynek értelmében autonóm kormányzat (*zelfbesturend landschap*) státusban Kelet-Celebesz holland tartomány része lett, a szultánság tizenhetedik uralkodója ült a trónon.²⁷ Ha ez igaz – márpedig a szultánság pontosan számon tartja az uralkodói családfát és az egyes uralkodók nevét –, akkor valóban elképzelhető, hogy az iszlámra való áttérés valamikor a XVI–XVII. század táján következett be.

Batui vidékének esetében még nehezebb megállapítani, mikor térhetett át az iszlámra a helyi népesség. Annyi azért elmondható, hogy aligha nagyon régen, s főleg nem a Banggai Szultánság alapításával, Adi Soko uralkodásával egy időben.²⁸ Az valószínű, hogy a Banggai Szultánság hatalma idővel Batui vidékére és az attól keletre fekvő tengerparti sávra is kiterjedt, ugyanis a történelmi hagyományok szerint Batui kormányzói a Banggai Szultánság uralkodócsaládjából származtak, s ez a vidék évente hűbéradót fizetett a szultánnak, illetve helyi képviselőinek.²⁹ A ma már zömében muszlim *saluan* népcsoport egészen a huszadik századig jórészt animista maradt, sőt ma is vannak olyan közösségek – mint például a *wana*, *kohumamahon* és *loinang* csoportok – az őserdővel borított, nehezen járható hegyek között, amelyek (részben) megőrizték animista vallásukat. A nem is olyan régi időkben e térségben igen fontos szerepet játszott a fejedelemség (*mengayu*) és a hozzá kapcsolódó szokások és hiedelmek; a legtöbb közösségi szertartáshoz elengedhetetlen volt az emberi koponyák megszerzése.³⁰ Minthogy egy holland forrás a XIX. század utolsó évtizedeiben már muszlim vallásúként írja le az egész partvidéki lakosságot Batui környékén, az iszlám fölvétele nyilvánvalóan ez előtt kellett, hogy bekövetkezzen, ám még ebben az időben is akadt néhány falu a közeli partvidéken, a Batuitól keletre fekvő Kintom körzetében, ahol nem muszlim népesség élt.³¹ Ez talán azt jelenti, hogy az iszlám fölvétele ezen a vidéken nem sokkal korábban, valamikor a XIX. század során történhetett.

²⁶ HALIADI-SADI et al. 2013: 149; MIDUK et al. 2014: 15; MADINA et al. 2012: 80–81, 147–48. A *Nagarakartagama* Hayam Wuruk jávai uralkodó (ur. 1350–1389) számára íródott s nyilván igyekszik Majapahit hatalmát és dicsőségét minél nagyobbnak beállítani, lásd erről RAPANI 1963: I, 25.

²⁷ RAWIS 2011: 44. A szultánság XIX. sz. végi állapotáról viszonylag részletes leírást ad DE CLERCQ 1890: 123–34.

²⁸ A helyi hagyományok természetesen azt állítják, hogy ez nagyon régen történt (VELTHOEN 2002: 41).

²⁹ KRUYT 1931: 516, 619. A hűbéradó fizetése nem járt szükségszerűen áttéréssel. A nyugatabbra élő *wana* népcsoport évente küldöttséget menesztett Banggaiba, ahol a szultánnak (jelképes) hűbéradóként egy gyékényszőnyeget, egy horgas végű lándzsát és hét köteg hagymát nyújtottak át. Nagy részük ezzel együtt még ma sem muszlim (ATKINSON 1992: 307).

³⁰ RAWIS 2011: 53. A fejedelemség vallási vonatkozásairól ld. még ATKINSON 1992: 317.

³¹ DE CLERCQ 1890: 133.

Az iszlamizáció módozatai és megnyilvánulási formái

A következőkben igyekszem bemutatni, hogy milyen módokon színezte át az eredeti animista rítusokat az iszlám vallás. Az iszlám hatásának három különböző területét – ha úgy tetszik, szintjét – különböztetem meg, s ezek mindegyikét külön tárgyalom az alábbiakban.

Személyi legitimáció: a muszlim elit részvétele

Az iszlám szempontjából nyilvánvaló legitimitást kölcsönöz a szertartásoknak az a tény, hogy maga a helyi muszlim vallási elit – és a Banggai Szultánság, egy önképe szerint erősen iszlamizált állam politikai elitje – mindvégig részt vesz, sőt sokszor főszerepet játszik az eseményekben. A szertartás során több ízben muszlim imádságok hangzanak el (erről bővebben szólok alább), s ezeket az imádságokat a helyi mecset imámja vezeti. A szertartás egyes pontjain emellett hivatalos beszédet tart például Batui hagyományos főnöke (*bosanyo*), a Banggai Szultánság helyi képviselője, a szertartássorozat Banggai szigetén zajló utolsó fázisának színtere pedig a szultán palotája, a *keraton*, ahol a nagyvezír (*jogugu*) az események kulcsfigurája. Mindezek alapján a helyi népességnek egy percig sem lehet kétséges, hogy a hagyományos vallási-politikai elit teljes súlyával és presztízsével a szertartások mögött áll.

Az ilyen típusú, bizonyos személyek részvételén keresztül megnyilvánuló legitimáció sok más délkelet-ázsiai közösségben is segíti a hagyományos szertartások továbbélését. Hogy egy közeli területről vegyük az első példát, a főntebb már említett *motooli sabangan* áldozati rítust Peling szigetén ma már nem erdei szentélyekben, hanem bizonyos mecsetekben tartják, s a helyi főnök (*basalo*) részvétele mellett a szertartás vezetői és fő lebonyolítói egyre inkább a mecsetek imámjai.³² A Maláj-félszigeten gyakran előfordul, hogy a muszlim vallási vezetők (imámok, vallástudósok, müezzinek, mecsetek prédikátorai) egyszersmind sámánként (*bomoh* vagy *pawang*)³³ is tevékenykednek. A köznép szemében a sámán egyfajta mélyen hívő vallástudós, és vannak sámánok, akik vallási alapismereteket és szúfizmust oktató tanítómesterekké is válnak. Követőik a sámánoktól időnként egyenesen vallási döntéseket (*fatwā*) is kérnek, s ezeket megbízhatóbbnak tekintik a hivatalos vallási elit *fatwā*inál.³⁴ Amikor egy közösségnek van külön, a muszlim vallási elittől párhuzamosan tevékenykedő sámánja, a gyógyító vagy szelleműző szertartások végén akkor is gyakran egy imámnak kell a muszlim fohászt elrecitálnia. A maláj államokban az

³² HALIADI-SADI et al. 2013: 158.

³³ A „sámán” szó használata a maláj kultúrával kapcsolatosan nem egyértelműen pontos, de a szakirodalomban mégis megszokott. (Egy lehetséges alternatíva a „szellemmédium” kifejezés.) A maláj sámánok a szellemekkel kommunikálnak – többnyire transzállapotban –, illetve a szellemeknek bemutatott áldozatokat és fölajánlásokat intézik. A kérdésről bővebben lásd pl. YAHYA 2016: 26–27.

³⁴ Farouk Yahya joggal beszél a sámánok és a muszlim vallási elit viszonyát elemezve „a szerepek cseppfolyóosságáról”, lásd YAHYA 2016: 31 (és erről részletesebben lásd még uo., 242–246).

új uralkodó trónralépésekor tartott rituális fürdést (*mandi balai*) – amelynek fő célja az állam szellemeinek összehívása – egy udvari sámán szokta vezetni, de a szertartás végén az állam főmuftija vagy kádija olvas föl muszlim imádságokat.³⁵ Egy Kuala Lumpurban tartott szultáni esküvőn 1962-ben a Kelantan államból érkező udvari sámánok végezték a szellemek távoltartására szolgáló szertartást, miközben a muszlim vallási vezetők ugyanezzel a céllal imádságokat recitáltak. A szertartások során a köznép szintjén is általában együttműködnek a muszlim vallási vezetők és a helyi sámánok. A Thaiföld legdélibb, maláj nyelvű részén található Rusembilan halászfaluban például a helyi sámán és az imám együtt szokta tartani a falu védőszellemének bemutatott áldozati rítust.³⁶

Retorikai legitimáció: muszlim formulák alkalmazása

A muszlim imádságok, vallási formulák, Korán-részletek minden résztvevőnek azt a tudat alatti, vagy sokszor explicit módon is megfogalmazott üzenetet közvetítik, hogy a szertartások az iszlám vallási hagyománnyal összeegyeztethetők. Ezt a hangulatot erősíti az a tény, hogy az ilyen szövegek arabul hangzanak el, amely nyelvet a jelenlévők közül szinte senki nem érti (vagy csak alig-alig), ám azonnal az iszlám vallással asszociálja. Ennek megfelelően a *molabot tumpe* szertartássorozat minden egyes szakaszát a muszlim imádságok, fohászok, erőteljes jelenléte, folyamatos használata jellemzi.

A szertartások során általában a legismertebb, a mindennapi ima során is elhangzó, így minden muszlimnak ismerősen csengő Korán-részletek használatosak. Ilyen például a Korán első szúrája (fejezete), az úgynevezett *Fātiḥa*, illetve a 112. szúra (*sūrat al-Iḥlās*), amelynek négy rövid versét a rítusok bizonyos pontjain háromszor ismételve recitálják el. Minthogy ez a Korán-részlet gyakorta használatos a muszlim mágia céljaira, szintén ismerősen hangozhat sok résztvevőnek.

A Korán-részleteken kívül is több arab nyelvű és iszlám kötődésű szöveg hangzik el a szertartássorozat részeként. A rituálét például Batuiban és Banggai szigetén is a muszlim prédikációk szokásos nyitó formulájával vezették be, amelyet a muszlim hagyományok szerint Mohamed próféta is használt különböző beszédei kezdetén, így például a péntek déli közösségi ima utáni prédikációban és más ünnepi imádságok elején.³⁷ A formula az isteni útmutatás alapvető fontosságát hangsúlyozza a muszlim hívőknek: „Akit Isten helyes úton vezet, azt senki más nem vezetheti tévútra, s akit Isten tévútra vezet, azt senki más nem vezérelheti a helyes útra...” stb. (*man yahdihi 'llāhu fa-lā mudilla lahu wa-man yudlilhu fa-lā hādiya lahu*). Ennek a formulának a használata úgyszólván egy muszlim prédikáció hangulatát kölcsönzi a rítusnak, s az utána következő beszédek egy része valóban az iszlám szempontjából helyes viselkedésre ösztönzi az egybegyűlteket. Ugyanígy a vallási legitimitást hang-

³⁵ SIDEK 2004: 26–27.

³⁶ YAHYA 2016: 30.

³⁷ Lásd pl. Muslim 1415/1995: III(6), 130; AN-NASĀ'Ī 1415/1995: II(3), 104, 185–186.

súlyozza a szertartások kezdetének hivatalos bejelentésére használt mondat is, amely egy gyakran használt arab nyelvű vallásos kifejezést is magába foglal: „Annak ki-mondásával, hogy »a Kegyes és Könyörületes Isten nevében« (*bi-smi 'llāhi r-raḥ-māni r-raḥīmi*), ezennel kezdetét veszi a *tumpe* szertartás!” Végezetül ki kell emelni, hogy a szertartás több szakaszában a résztvevők rövid közös imát is mondanak.

A nem muszlim eredetű rítusok retorikai eszközökkel történő „iszlamisálásának” példái hemzsegnak a térség egyéb muszlim társadalmában is. A Maláj-félszigeten például a ráolvasások vagy rituális átkok során mindennapos a muszlim imák, Korán-versek, a muszlim hitvallás formulája (*šahāda*) használata, sőt a muszlim prédikációk egyes elemei is gyakran fölfedezhetők a szertartások során: Isten fölidézése, a muszlim vallási tilalmak hangsúlyozása, az alamizsnálkodásra való ösztönzés. Egy szerző például leír egy sámán vezetésével zajló, tizenöt perces gyógyító szertartást Kelantan malajziai tagállamban, ahol többek között az elhangzó formulák között fölfedezhette az úgynevezett *ta'awwud* formulát („Istennél keresek menedéket a megkövezésre méltó Sátán elől”), „a Kegyes és Könyörületes Isten nevében” (*bi-smi 'llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*) szókapcsolatot, továbbá a Korán 1., 112., 113. és 114. szúráját, az úgynevezett Trónverset (2:255) és a muszlim hitvallás szövegét.³⁸

Elvi legitimáció I: A szertartások újraértelmezése

A szertartásokat a legmélyebb szinten azzal alakítják át (s teszik elfogadhatóvá iszlám vallásos szemszögből), amikor az elvi háttérüket, okukat, magyarázatukat fogalmazzák újra, immár az iszlám hagyomány talaján állva és az iszlám vallási diskurzus fogalmait használva. Az ilyesfajta újraértelmezés természetesen igen változatos módokon valósulhat meg, így nehéz általánosságban megfogalmazni a folyamat lényegét. Az alábbiakban először bemutatom, ahogy a szertartás bizonyos elemeit a muszlim valláshoz kötődő fogalmakkal igyekeznek leírni, majd külön és részletesebben szólok a szertartássorozat egészének újraértelmezéséről az iszlám hagyomány egy fontos fogalma, az *amāna* („megbízhatóság”, illetve „letét, megőrzésre átadott tárgy”) alapján.

A szertartások során több ízben is sor kerül a madártojások fölött mondott ráolvasásokra. A hagyományos vallásnak is szerves részét képező ráolvasások leírására valamennyi adatközlőm következetesen a muszlim imádságokra vagy fohászokra használatos *doa* szót használta. Ennek a szóhasználatnak jelentősége van, hiszen a maláj/indonéz nyelvben és a helyben beszélt nyelvekben egy sor más szó is létezik a „ráolvasás” fogalmára. Indonézül például lehetséges szinoníma a *mantera* (a szanszkrit *mantra* szóból), *jampi* vagy *singelar* szó, ám mindezen lehetőségek közül csak az arab eredetű *doa* szó az, amely kifejezetten iszlám vallásos mellékzöngékké válhat. Mint említettem, a *du'a* szó eredeti arab jelentése „fohász” vagy „imádság”, méghozzá nem az iszlám vallás által előírt napi ötszöri ima – amelyre az arab nyelv a *ṣalāt* szót használja, s amelynek formája erősen kötött –, hanem a kötelezőkön túl mondott,

³⁸ YAHYA 2016: 30; és lásd még SIDEK 2004: 26.

formailag kötetlenebb imádság-jellegű szöveg.³⁹ A Maláj-félsziget lakói a *doa* alatt általában egy muszlim vallási specialista (pl. egy imám) által mondott arab nyelvű formulákat értenek, míg a *mantera* (és alete, a *jampi*) többnyire maláj nyelvű és egy varázsló adja elő.⁴⁰ A malájok körében ráadásul a szóhasználat változásával – vagyis a *doa* szó általánossá válásával – karöltve megváltozott a mágikus formulák és ráolvasások tartalma is. Itt a ráolvasásokat immár a muszlim hitvallás (*šahāda*) formulájával zárják le, s a szanszkrit *siddhi* („tökély, siker”) kifejezés helyett arab eredetű szavakkal jelzik a szöveg mágikus erejét.⁴¹

A *doa* fogalma minden jel szerint szervesen beilleszkedett a Celebesz keleti félszigetén élő népek vallási repertoárjába. A Batuitól északnyugati irányban, nem nagy távolságra élő *wana* népcsoport jelentős része ma is saját animista vallását, a sámánizmus egy formáját gyakorolja, ám még az ő sámánjaik is a *doa* névvel illetik a ráolvasásokat, s előszeretettel illesztenek bele a ráolvasások szövegébe arab-izlám eredetű – s idegen eredetük miatt különösen nagy erejűnek tartott – nyelvi elemeket.⁴²

Hasonlóan módosult a Délkelet-Ázsia-szerte általános rituális közösségi étkezés megnevezése is. Mind Batuiban, mind Banggai szultáni palotájában sor kerül rövid közös étkezésre (és azzal együtt közös imádságra) a szertartássorozat egy bizony pontján. Ezt a mozzanatot ma a szertartás résztvevői a *silaturahmi* indonéz szóval írják le, amely az arab *šilat ar-raḥim* („a rokoni viszony ápolása”, szó szerint „az anyaméh kapcsolata”) kifejezés helyi változata. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy a fogalom számtalan hadíszban szerepel mint a muszlim vallásos etika fontos parancsolata, így szintén egyfajta iszlám legitimációt kölcsönöz a szertartássorozatnak.⁴³ A *silaturahmi* muszlim vallási hátterét egyébként egy beszédben részletesen el is magyarázták a banggai szultáni palotában zajló befejező szertartás során.

Elvi legitimáció II: A szertartás értelme

A legalapvetőbb szerepet egyértelműen az az újjáértelmezés kapja, amely nem is a szertartás egyetlen elemének értelmezését alakítja át, hanem a szertartássorozat egészének célját és értelmét. Mint láthattuk, a szertartások eredeti célja egyfajta följajlás, illetve az ősök és alapítók szellemeinek kielégítése volt, amivel összekapcsolva a madártojások adott esetben egy tartomány egyfajta hűbéradóját is jelenthették a szultánság központjának. Ma ezzel szemben a szertartások lebonyolítói egészen más

³⁹ A *du‘ā* eredeti jelentéséhez, használatához és különféle jelentésárnyalataihoz lásd bővebben IBN QUTAYBA 1418/1998: I (2), 302–314.

⁴⁰ Ezekről a terminusokról lásd YAHYA 2016: 86–87.

⁴¹ WINSTEDT 1985: 82.

⁴² Például *sumila* (az arab *bi-smi ‘llāhi*-ből), *ala ta ala* (arab: *Allāh ta ‘ālā*, ’a magasságos Isten’), *salama* (arab *salāma*, ’egészség, biztonság’), stb. Lásd ATKINSON 1992: 44, 63–65.

⁴³ Sok ilyen hadísz sorol föl pl. AL-ĞAZĀLĪ 1426/2005: 678–79.

értelmet tulajdonítanak az egész hagyománynak. A szertartás megértéséhez szerintük a kulcsot az a fogalom biztosítja, amelyet az *amanah* indonéz szó jelöl.

A szertartás vezetői mindenelőtt tagadják, hogy a tojások a banggai szultánnak járó hűbéradót (*upeti*) jelentenének. (Igaz, az átlagemberek közül sokan mégis ezt a szót használták, amikor a témáról kérdeztem őket.) Igazolható tény, hogy Banggai szultánjának sokféle természeti erőforrásból járt rendszeres adó, mint ahogy az is, hogy Batui vidéke is fizetett ilyen típusú adókat. Például a helyi étkezésben fontos szerepet játszó szágópálmákból nyert liszt egyhatoda a szultánnak és udvartartásának járt. 1908-ban egy holland forrás kifejezetten hűbéradóként írja le a kalapácsfejű tyúk tojásait – akkoriban évente 300–500 darabot –, amelyeket Batui küldött a banggai szultánnak, ám ez a forrás láthatólag nincs tudatában a szokás rituális jelentőségének. Pár évtizeddel később egy másik holland szerző a Batui által Banggai szultánjának fizetett hűbéradóról szólva egyáltalán nem tesz említést tojásokról.⁴⁴

De akár volt adó-jellege a tojások átadásának, akár nem, annyi vitathatatlan, hogy rituális és vallási jelentősége biztosan volt. Ezt a vallási jelentőséget jellemzik ma a szertartások lebonyolítói az *amanah* indonéz szóval. A szó arab eredetű, eredeti arab alakja: *amāna*. De mit is jelent tulajdonképpen? Nos, nagyon sok mindent, de egyértelműen elmondható, hogy az iszlám hagyományban igen pozitív és igen alapvető fogalom. A legáltalánosabb jelentése „megbízhatóság” vagy „felelősségérzet”. Konkrétabb szinten igen sok jelentéssel bír, például a másra rábízott, megőrzendő titok vagy bizalmas közlés, illetve bármi, ami baráti társaságban elhangzott vagy történt: mindez *amāna*, s megőrzése erkölcsi kötelesség. Egy hadisz lakonikus megfogalmazása szerint: „az összejövetelek az *amāna* alapján [működhetnek csak].”⁴⁵ *Amāna* a korrupció ellentéte állami alkalmazottak esetében, a megbízhatóság mesteremberek esetében, a tőlük elvárható erkölcsi és vallási kötelességek lelkiismeretes teljesítése vallási vezetők esetében, az isteni üzenet maradéktalan eljuttatása az emberekhez Mohamed próféta esetében. Sőt egy hadisz szövege szerint minden egyes muszlimnak *amāna* minden egyes testrésze is, ha Isten ezekkel azért látta el őt, hogy jóra használja őket. Ha jó célok érdekében használja szemét, fülét vagy szívét, az annyit tesz, hogy az elvárható módon kezeli a rábízott *amānát*.⁴⁶ Al-Ġazālī szerint ugyancsak *amāna* a muszlimnak a saját gyermeke: erkölcsi kötelessége, hogy tisztességes emberré és jó muszlimmá nevelje azt, akit Isten e célból a gondjaira bízott.⁴⁷ Egy hadiszban a Próféta kedvenc felesége, Áisa a nemes jellem vagy viselkedés (*makārim*) tíz összetevőjét határozza meg, s ezek egyike „az *amāna* megőrzése” (*ḥifẓ al-*

⁴⁴ HENLEY – CALDWELL 2008: 276–277; KRUYT 1931: 619; VELTHOEN 2002: 117; DORMEIER 1947: 108.

⁴⁵ A hadisz bizonyos változatai a súlyosan vallásellenes dolgokkal kapcsolatban kivételt tesznek: azokat nem szabad diszkréten kezelni és titokban tartani.

⁴⁶ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 635, 1022, 37, 599, 71, 178–179, 206, 306, 280, 1346.

⁴⁷ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 955.

amāna).⁴⁸ A muszlimoknak előírt vallási kötelességeket, az Isten tiszteletének különböző formáit is gyakran az *amāna* fogalmával írják körül: tehát Isten „rábízott” valamit az emberre, amelyet az utóbbinak lelkiismeretesen „meg kellene őriznie”, azaz végre kellene hajtania. Ilyen átvitt értelemben *amāna* lehet például maga az egyistenhit (*tawhīd*), az ima vagy a böjtölés. Egy hadíszban például így fogalmaz a Próféta: „A böjt egy *amāna*: teljesítse hát mindegyikötök a rábízott *amānát* (*inna l-ṣawm amāna fal-yahfīz aḥadukum amānatahu*)!”⁴⁹ Minthogy az emberi élet mindvégig telve van ilyen és egyéb teljesítendő kötelességekkel és erkölcsi próbatételekkel, logikus következtetés al-Ġazālī részéről, hogy valójában az egész élet fölfogható „Isten által átadott *amāna*[-ként], amelyet majd elkerülhetetlenül vissza kell adnunk annak, aki ránk bízta (*al-amāna allatī awda ‘ahu Allāh [...] sa-turġa ‘lā maḥāla ilā mūdi ihā*).”⁵⁰ Egy szúfi Korán-magyarázó egyenesen az iszlám hitet is Istentől származó *amānaként* írja le.⁵¹ Ugyanez a szúfi Korán-kommentár említi ugyan az *amāna* köznapi értelmét is („letétbe helyezett tárgy”), de más helyen – jelesül a Korán 4:58 versével kapcsolatban – a következő mélyebb misztikus értelmet (is) tulajdonítja a szónak: „[...] Istennek megvannak az *amāndī*, amelyeket nálad helyezett el, s akkor az *amāna* visszajuttatása a tulajdonosának annyit jelent, hogy átadod azt Istennek, anélkül, hogy csalnál vele kapcsolatban. A csalás a szív *amāndj*ánál az, ha magadnak tulajdonítod, míg a csalás a titok [ti. a lélek legbelsőbb része] *amāndj*ánál az, ha meglesed.” A Korán 8:27 verséhez pedig a következő szúfi magyarázatot fűzi: „Az [*amānát* illető] csalás az [Istentől származó] misztikus állapotokkal (*aḥ-wāl*) kapcsolatban az, ha megfigyeled ezeket anélkül, hogy megszűnnél a szemlélésükre [figyelni] és belemerülnél az Igazság [ti. Isten] szemlélésébe, ha nem keresed a teljes belefeledkezést [szó szerint: megsemmisülést] az Igazság létezésébe/megtapasztalásába (*mulāḥaḏatuka lahā dūna ġaybatika ‘an šuhūdihā bi-stiġrāqika fī šuhūd al-Ḥaqq in lam yakun istiḥlākuka fī wuġūd al-Ḥaqq*).”⁵²

Látható: az *amāna* jelentése a köznapitól a misztikusig terjed. Miként az is, hogy az *amāna* voltaképpen a muszlim etika egyik, ha nem az alaposzlópa. A szó talán legkonkrétabb jelentése a „letétbe helyezett, másnak megőrzésre átadott tárgy”, illetve „az ilyen tárgy becsületes megőrzése és visszajuttatása a tulajdonosnak”. Ez a jelentés az, amely a *molabot tumpe* szertartássorozat értelmének leírásakor főszerepet

⁴⁸ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 677. Talán nem véletlen, hogy az itt tárgyalt szertartás muszlim újjáértelmezésének egy – főntebb röviden már említett – másik fontos fogalma, a ’rokonai viszony betartása’ (*ṣilat ar-raḥim*) is szerepel a listán, éppenséggel az *amāna* előtti helyen.

⁴⁹ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 890, 178–79, 280.

⁵⁰ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 1364, és lásd részletesebben kifejtve uo., 1346.

⁵¹ AL-QUŠAYRĪ 1428/2007: III, 46.

⁵² AL-QUŠAYRĪ 1428/2007: I, 128, 212, 390. A Korán 33:72 és 23:8 (explicit módon a szúfizmusra épülő) magyarázatához lásd AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 890 és 1346. Itt szeretném megköszönni Iványi Tamásnak és Zsom Dórának, hogy átolvasták a tanulmányt és segítettek a szövegrészletben található szúfi terminológia helyes fordításában, illetve a szúfi fogalmakkal kapcsolatosan fölmerült több egyéb kérdés tisztázásában.

játszik. A kalapácsfejű tyúkok ugyanis a szultáni dinasztia őse által „letétbe adott”, „megőrzésre átadott” (*amanah*) értékek Batui lakóinak, amelyeket (illetve tojásait) évről-évre becsülettel vissza kell juttatni a jogos tulajdonosoknak, a szultáni udvar képviselőinek. Ezt az értelmezést fejezik ki újra és újra a szertartás irányítói, többek között a hivatalos ünnepi beszédekben is.⁵³

De honnan vehették a szertartások szervezői ezt a gondolatot, illetve az alapjául szolgáló fogalmat? Ehhez valójában nem kellett sokáig keresgélniük, hiszen az *amāna* fogalma csak a Koránban négy fontos helyen szerepel (2:283, 4:58, 8:27, 33:27), s ez csak a főnévi alak – más formákban további helyeken is fölbukkan a szent könyv szövegében. Igen sok hadíszban is fölbukkan a szó, és mint fentebb láthattuk, a sáfiita jogtudós al-Ġazālínál is alapfogalom, aki a szúfi hagyományban is tekintélyes helyet tölt be.⁵⁴ Márpedig al-Ġazālī több okból is fontos szerepet játszik az indonéziai iszlám vallási hagyományban: számos műve – az is, amelyet az imént bőszégesen idéztünk – alapolvasmány a délkelet-ázsiai muszlim iskolákban (*pesantren*) – nem melleleg Batui térségében is működik több ilyen. A szúfizmus is erősen jelen van a helyi kulturális életben; Batuiban például több száz követője van a *Naqšabandiyya* szúfi rendnek.

KÖVETKEZTETÉSEK

A hagyományok (*adat*) szerepe egyre nagyobb a kortárs indonéziai politikában és közéletben. Ez részben az ezredforduló óta lezajlott általános decentralizáció eredménye, részben pedig a turizmusiparé olyan helyeken, mint Bali vagy a dél-celebeszi Toradzsaföld. Celebesz keleti félszigetén – az itt leírt szertartások hazájában – a turizmus szinte teljesen hiányzik, ám a politikai decentralizáció itt is a helyi hagyományok erősödését hozta magával.⁵⁵

⁵³ Esther Joy Velthoen doktori értekezése ugyan futólag szól a *molabot tumpe* szertartásról és jelentőségének eltérő értelmezéséről Banggaiban, illetőleg Batuiban (lásd VELTHOEN 2002: 117–119), ám érdekes módon egyáltalán nem említi az *amanah* fogalmát.

⁵⁴ Köszönettel tartozom Iványi Tamásnak azért is, hogy fölhívta a figyelmemet al-Ġazālī jelentőségére e témával kapcsolatban.

⁵⁵ A decentralizációról szóló 1999-es indonéz törvény (*Undang-undang otonomi daerah*) a falusi szintű autonómiát a hagyományos intézmények előtérbe helyezésével kötötte össze; ez explicit módon is megjelenik a törvény szövegében. A falufőnöknek a másképp nem szabályozott kötelességeit a hagyományoknak (*adat istiadat*) megfelelően kell intéznie, s a helyi képviselőtestület (*badan perwakilan desa*) fő feladata a törvénytörvény szerinti a helyi szokások és hagyományok védelme. A Suharto-rendszer bukása óta tovább folytatódott a decentralizációs program, amelynek eredményeképpen Indonézia – egy Világbank-jelentés megfogalmazása szerint – „a világ egyik legközpontosítottabb rendszeréből az egyik legkevésbé központosítottá” alakult át, bővebben lásd ACCIAIOLI 2001: 87–90; BUBANDT 2006: 413.

Ez azonban nem jelenti valamiféle ősi kultúra vagy állapot továbbélését. Mint főntebb igyekeztem bemutatni, a „hagyomány” – legyen az akár egy több száz éves szertartás – minden, csak nem változatlan, érintetlen és „őseredeti”. Valójában nemcsak a hagyomány egyes részelemei, hanem maga a lényegi értelme is változáson mehet és megy is keresztül. Az itt bemutatott példában egy iszlám előtti eredetű helyi szertartást a szervezők és a résztvevők tulajdonképpen muszlim etikai kötelességként értelmeztek újra. Nem kis fegyverténye az emberi leleményességnek és az „értelmezés hatalmának”: egy animista rítusban való részvétel immár úgy jelenik meg, mint a hívő muszlim részéről elvárható erkölcsös magatartás egy formája. Nem őskultusz: a „letétbe helyezett tárgy visszaszolgáltatása”!

A hagyomány ilyesfajta muszlim újraértelmezése a térség sok társadalmában megfigyelhető.⁵⁶ A példák egy fontos általánosabb tanulságot is sugallnak. Ezt azonban mondja ki helyettem a délkelet-ázsiai kultúrának egy avatottabb ismerője. Az, hogy az iszlám csak „vékony máz”-at képezne a délkelet-ázsiai kultúrákon, egyszerűen tarthatatlan álláspont, s „az a gondolat, hogy létezne egy világos, precíz választóvonal a »bennszülött szokások« és az »iszlám« rivális kategóriái között, túlzottan leegyszerűsítő.”⁵⁷

Bibliográfia

- ACCIAIOLI, Greg 2001. „Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Custom, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi”, *Indonesia* LXXII, 81–114.
- AKBAR, Muhammad Ali 2017. *Etnografi Komunitas Adat Terpencil Loinang di Daerah Kabupaten Banggai*. (MA diplomamunka, Departemen Antropologi Sosial: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik – Universitas Hasanuddin, Makassar.)
- APRILANI, Herdian – TARP, Kristina – SUSILAWATI, Tanti 2010. *The Banggai of Central Sulawesi. A Rapid Appraisal Survey Report*. (SIL Electronic Survey Reports) SIL International, helymegjelölés nélkül [Dallas, TX].
- ATKINSON, Jane Monnig 1992. *The Art and Politics of Wana Shamanism*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford.
- BUBANDT, Nils 2006. „Sorcery, Corruption, and the Dangers of Democracy in Indonesia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute (New Series)* XII, 413–431.
- DE CLERCQ, F. S. A. 1890. *Bijdragen tot de kennis der Residentie Ternate*. E. J. Brill, Leiden.
- DORMEIER, J. J. 1947. *Banggaisch adatrecht*. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië – VI.) Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage.
- ECKLUND, Judit L. 1977. „Sasak Cultural Change, Ritual Change, and the Use of Ritualized Language”, *Indonesia* XXIV, 1–25.
- AL-GAZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad 1426/2005. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Dār Ibn Ḥazm, Bejrūt.

⁵⁶ Lásd pl. YAHYA 2016: 33–35.

⁵⁷ YAHYA 2016: 31–32. Hasonló következtetéseket fogalmaz meg például ECKLUND (1977: 3) a Lombok szigetén élő szászak muszlimok kultúrájával és szertartásaival kapcsolatban, akárcsak TSING (1993: 198–199) a borneói Meratus hegység dajak népességéről szóló könyvében.

- HALIADI-SADI, S. S. – MAHID, Syakir – LUMANGINO, Wilman D. 2013. „Sasi” di Indonesia Timur (Kepulauan Aru, Banggai Kepulauan, dan Raja Ampat). Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya – Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta.
- HENLEY, David – CALDWELL, Ian 2008. „Kings and Covenants. Stranger Kings and Social Contract in Sulawesi”, *Indonesia and the Malay World* XXXVI [105], 269–291.
- IBN QUTAYBA, Abū Muḥammad ‘Abdallāh al-Dīnawarī 1418/1998. *‘Uyūn al-akhbār*. (szerk. Yūsuf ‘Alī Ṭawīl, Mufid Muḥammad Qumayḥa) Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bejrūt. (2 kötet, 4 rész)
- KABUPATEN BANGGAI DALAM ANGKA 2016. Badan Pusat Statistik Kabupaten Banggai, helymegjelölés nélkül [Luwuk].
- KRUYT, A. C. 1931. „De Vorsten van Banggai”, *Koloniaal Tijdschrift* V–VI, 505–528, 605–623.
- KRUYT, A. C. 1932. „De pilogot der Banggaiers en hun priesters”, *Mens en Maatschappij* VIII/2, 114–135.
- KOENTJARANINGRAT 1990. *Javanese Culture*. Oxford University Press, Singapore – Oxford – New York.
- LATHAM, R. G. 1861. „On the Pagan (non-Mahometan) Populations of the Indian Archipelago, with special reference to the colour of their skin, the texture of their hair, and the import of the term Harafura”, *Transactions of the Ethnological Society of London* 1, 202–211.
- MADINA, Sofyan et al. 2012. *Sejarah Kesultanan Banggai*. Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat – Kementerian Agama RI, helymegjelölés nélkül [Jakarta].
- MEAD, David – PASANDA, Edy 2015. *An Initial Appreciation of the Dialect Situation in Saluan and Batui (Eastern Sulawesi, Indonesia)*. (SIL Electronic Survey Reports) SIL International, helymegjelölés nélkül [Dallas, TX].
- MIDUK, Rido – BATUBARA, Sugandi – SINAGA, Simon Boyke et al. 2014. *Banggai: Sulawesi Tengah* (Ensiklopedia Populer Pulau-Pulau Kecil Nusantara). Penerbit Buku Kompas, Jakarta.
- MUSLIM ibn al-Ḥaǧǧāǧ 1415/1995. *Ṣaḥīḥ Muslim bi-ṣarḥ al-imām Abī Zakariyyā Yahyā ibn Šaraf al-Nawawī*. (szerk. Šidqī Ġamil al-‘Aṭṭār) Dār al-Fikr, Bejrūt. (9 kötet, 17 rész)
- AN-NASĀ’Ī, Aḥmad b. ‘Alī 1415/1995. *Sunan an-Nasā’ī bi-ṣarḥ al-ḥāfiẓ Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī wa-ḥāšiyat al-imām as-Sindī*. Dār al-Fikr, Bejrūt. (4 kötet, 8 rész)
- PELRAS, Christian 1996. *The Bugis*. Blackwell Publishers, Oxford – Cambridge, MA.
- AL-QUŠAYRĪ, Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm 1428/2007. *Tafsīr al-Qušayrī al-musammā Laṭā’if al-išārāt*. (szerk. ‘Abd al-Laṭīf Ḥasan ‘Abd ar-Raḥmān) Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bejrūt. (4 kötet)
- RAPANI, D. K. K. 1963. *Sedjarah bangsa dan Tanah-Airku*. Penerbit C. V. Rapani, Bukittinggi.
- RAWIS, Joyly 2011. *Montulungi pada Suku Bangsa Saluan di Kabupaten Banggai, Sulawesi Tengah*. Direktorat Tradisi, Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni, dan Film – Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, Jakarta.
- SIDEK, Jahid 2004. *Berpawang dan bersahabat dengan jin daripada perspektif Islam*. Utusan Publications, Kuala Lumpur.
- SZOMBATHY Zoltán 2020. „Öskultusz vagy hűbéradó? Hagyomány és politika egy celebeszi muszlim közösségben”, *Ethnographia* 131/4, 652–672.
- SZOMBATHY Zoltán 2021. „A Trust from the Ancestors: Islamic Ethics and Local Tradition in a Syncretistic Ritual in East-Central Sulawesi”, *Die Welt des Islams* 61 [megjelenés előtt].
- TANNENBAUM, Nicola – KAMMERER, Cornelia Ann (szerk.) 2003. *Founders’ Cults in Southeast Asia*. (Monograph 52/Yale Southeast Asia Studies) Yale University Southeast Asia Studies, New Haven, CT.
- TSING, Anna Lowenhaupt 1993. *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the Way Place*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- VAN DEN BERGH, J. D. 1953. *Spraakunst van het Banggais*. Martinus Nijhoff, ’s-Gravenhaage.

-
- VELTHOEN, Esther Joy 2002. *Contested Coastlines. Diasporas, Trade and Colonial Expansion in Eastern Sulawesi 1680-1905*. (Doktori disszertáció, Murdoch University.)
- WINSTEDT, Richard 1985. *The Malay Magician: being Shaman, Saiva and Sufi*. (Revised ed.) Oxford University Press, Singapore.
- YAHYA, Farouk 2016. *Magic and Divination in Malay Illustrated Manuscripts*. Brill, Leiden – Boston.