



ÉVKÖNYV

15

KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG ÉVKÖNYVE 15.



A könyv megjelenését támogatta:



Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve

15

**Lokalitások, határok, találkozások.
Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről**

Szerkesztette
Ilyés Sándor és Pozsony Ferenc

KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
KOLOZSVÁR, 2007

Kiadja a KRIZA JÁNOS NÉPRAJZI TÁRSASÁG
400162 Kolozsvár, Croitorilor (Mikes) u. 15.
telefon/fax: +40 264 432 593
e-mail: kriza@mail.dntcj.ro
www.kjnt.ro

© Kriza János Néprajzi Társaság, 2007

Borítóterv és tipográfia
Könczey Elemér

Számítógépes tördelés
Sütő Ferenc

ISBN

978-973-8439-32-0

Készült a kolozsvári IDEA és GLORIA Nyomdában.
Felelős vezető: Nagy Péter igazgató.
Megrendelési szám: 461/2007

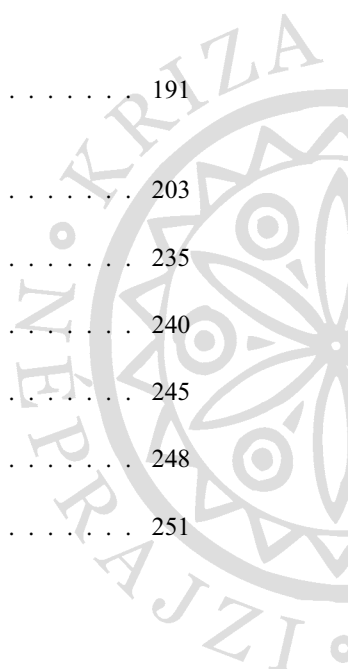
© www.kjnt.ro/szovegtar



Tartalom

Előszó	7
Pozsony Ferenc Három korszak az erdélyi cigányközösségek kutatásának történetében	9
Peti Lehel Adaptálódás és szegregáció. A kulturális különbségek kommunikálása a cigány–magyar együttélésben egy Kis-Küküllő menti településen	27
Dumitru Budrala – Kató Csilla A beások – marginalizáció és gazdagság között	51
Cerasela Voiculescu Egy cigány–paraszt társadalmi és gazdasági rendszer: reciprocitás és túlélési viszonyok egy erdélyi faluban	67
Fosztó László Beszéd és moralitás: az eskü egy kalotaszegi magyarcigány közösségben	81
Fazakas Orsolya A beszéd mint identitás-stratégia. Egy plébános történetei	97
Vajda András „...akkor is magyar cigány vagyok!” Kísérlet egy roma identitásért folyó harcának elemzésére	127
Johannes Ries A romák és Isten népe – a pünkösdisták misszió hatása a roma kultúrára	139

Kinda István	
Felekezeti és kulturális disszimiláció	
egy orbaiszéki falu cigányainál	153
Lőrinczi Tünde	
Hitélet és etnicitás.	
Egy hitközösséghez való tartozás	
mint integrációs kísérlet egy cigány házaspár életében	173
Könczei Csongor	
A kalotaszegi cigánymuzsikusok táncalkotó	
és -alakító szerepének vizsgálatáról. Szempontok az erdélyi	
hagyományőrző cigányzenészek táncudásának kutatásához	191
Jakab Albert Zsolt – Pozsony Ferenc	
Az erdélyi cigányság kutatása. Válogatott bibliográfia	203
Rezumate	235
Abstracts	240
Szerzőink	245
Autorii	248
Authors	251



Előszó

Az európai cigánység egyik legnépesebb csoportja napjainkban Erdélyben él. Első közösségeik még a középkori magyar királyság idején, a 14–15. században telepedtek be ebbe a térségbe. Az oszmán-török hadak elől menekülve, fokozatosan egyre nagyobb cigány közösségek érkeztek a Kárpát-medencébe. Abban a korban, a közhiedelem szerint, Egyiptomból menekülő keresztényeknek tartották őket. Betelepedésük tovább tartott a központosított magyar királyság szétesése, és az erdélyi fejedelemség létrehozása után is. A különböző cigány közösségek a háborús időkben fontos és hasznos feladatokat láttak el: például lovakat patkoltak, fegyvereket készítettek és javítottak. Kisebb-nagyobb közösségeik már abban a korban rendre megtelepedtek az erdélyi városok és falvak mellett, s fokozatosan, szervesen beilleszkedtek a többségi lakosság által szabadon hagyott gazdasági és társadalmi résekbe.

Amikor az európai keresztény seregek felszabadították a Kárpát-medencét az oszmán-török fennhatóság alól, azzal egyidőben osztrák adminisztráció rendezkedett be nemcsak Magyarországon, hanem Erdélyben is, ahol a 18. század során fokozatosan helyre állt a rend és a biztonság. Kisebb-nagyobb csoportjaik Moldvából és Havasalföldről folyamatosan érkeztek ebbe a békésebb régióba. A viszonylag stabilizálódott körülmények között azonban egyre feltűnőbbé vált a cigányok sajátos életformája, életstratégiája és értékrendje. A bécsi udvar hatalmi eszközökkel próbálta rendezni a cigányok helyzetét, vándorló közösségeiket le akarta telepíteni, ugyanakkor gyermekeik erőszakos átnevelését tervezték. A magyar értelmiségiek elsősorban a felvilágosodás idején kezdtek érdeklődni a cigányok sajátos nyelve és egzotikusnak vélt kultúrája iránt, s a cigány alakja csakhamar nagyon népszerű volt a 18. századi kollégiumi folklór parodisztikus alkotásaiban is.

A muzsikus cigány alakja a 19. század első felében, a magyar reformkor idején épült be fokozatosan a népszerű népszínművek szerkezetébe. A század második felében azonban újabb népes csoportjaik érkeztek Erdélybe, mivel az egyesült román fejedelemségekben felszabadították őket rabszolga státuszukból. A cigányok betelepedése tovább fokozódott az első világháború után, mivel Erdélyt akkor már nem választotta el országhatár Moldvától meg Havasalföldtől. Mivel a második világháború végétől fokozatosan kibontakozott a szász közösségek migrációja Németország felé, a Királyföld falvaiba egyre több cigány család telepedett be.

A 18–19. században megtelepedett közösségeik fokozatosan beilleszkedtek Erdély gazdasági, társadalmi és kulturális életébe. A később érkezett csoportjaik napjainkig megőrizték oláh cigány nyelvjárásukat, de jól ismerik a román és a magyar nyelvet is. A Királyföldön élők fokozatosan elsajátították a szász nyelvjárást is, sok helyen pedig a lutheránus egyházhoz közeledtek.

Napjainkban, a székelyföldi falvakban nagyon jelentős magyar ajkú cigány közösség él. Elsősorban Maros megyében és attól nyugatra élnek a kalapos Gábor cigányok, akik közösségeiken belül az oláh cigány nyelvjárást használják, de ugyanakkor jól beszélnek a román és a magyar nyelvet is. Dél-Erdélyben, elsősorban az Olt és a Küküllő között telepedett meg egy nagyon archaikus kultúrájú, oláh cigány nyelvjárást beszélő, fémműves csoport. Egészen napjainkig fennmaradt Erdélyben egy olyan oláh cigány nyelvjárást beszélő közösség is, mely hajdanán aranyosással foglalkozott, az utóbbi évtizedekben pedig aranytárgyak készítéséből, javításából és árusításából éltek. Az erdélyi Mezőségeen és Kalotaszegen, románok és magyarok által lakott falvak szomszédságában él egy olyan oláh cigány nyelvjárást beszélő csoport, melynek tagjai hírneves zenészek voltak egészen a közelmúltig. Érdekes jelenség, hogy a mellettük élő többségi magyarok meg románok sok faluban elsajátították a cigány szomszédok nyelvét. Az erdélyi mesterséges urbanizációnak sajátos kísérőjelensége, hogy a nagyobb városok tőszomszédságában (pl. Sepsiszentgyörgyön, Kolozsvárt, Nagyváradon) különböző vidékekről, eltérő kultúrával, értékrenddel rendelkező, nagy létszámú, *leszakadt* cigányközségek koncentráálódtak. A történeti Erdély és Partium határán él egy olyan oláh cigány nyelvjárást beszélő csoport, mely elsősorban házaló kereskedelemről él. A partiumi magyar falvak szomszédságában pedig nagyon sok helyen magyar anyanyelvű cigányközségeket is találunk.

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke az elmúlt tizenöt évben kiemelt figyelmet fordított a cigány közösségek tanulmányozására. A Kriza János Néprajzi Társasággal együtt 2005. november 17-én megszervezte *Az erdélyi cigányok kultúrája és társadalmi* című szakmai rendezvényt. Ebben a kötetben voltaképp a kolozsvári konferencián elhangzott előadások bővített, átdolgozott és megszerkesztett változatát olvashatják. Külön köszönjük Fosztó Lászlónak a kiadvány szerkesztésében nyújtott segítségét.

Kolozsvár, 2007. október 30.

Pozsony Ferenc

Pozsony Ferenc

Három korszak az erdélyi cigányközösségek kutatásának történetében

Erdély etnikai, felekezeti és kulturális szempontból napjainkban is sokszínű régió, a románok Ardeal-nak, a szászok pedig Siebenbürgennek nevezik, ahová örmények, zsidók és cigányközösségek is folyamatosan betelepedtek. A cigányság kisebb nagyobb csoportjai az elmúlt évszázadokban fokozatosan és szervesen beilleszkedtek a régió gazdasági és társadalmi szerkezetébe. Napjainkban Európa egyik legnagyobb cigánycsoportja él a Kárpát-medencében. Írásomban elsősorban az erdélyi cigányközösségek életével kapcsolatos kutatások eredményeit és jövőbeli feladatait vázolom fel.

A cigány közösségek iránti tudományos érdeklődés kialakulása és kibontakozása

A cigányság sajátos kultúrája, jellegzetes életmódja és életvezetése a 16–17. század idején még sehol Európában nem keltett különösebb feltűnést. Az értelmiségiek a cigányok kulturális mássága iránt csak akkor kezdtek érdeklődni, amikor fokozatosan megkezdődött az európai etnikumok nemzetállamokba való szerveződése. Mivel a cigányság csoportjai mindenhol kimaradtak ebből a nemzetépítő folyamatból, hontalanságuk és kulturális másságuk csakhamar nyilvánvalóvá vált. A felvilágosult abszolutista hatalmak szerte Európában szigorúan ellenőrizni akarták közösségeiket, éppen ezért nyilvántartásba vették, és fokozatosan le is akarták telepíteni a cigányokat. Míg a középkor „funkcionális” vándorcsoportjai (pl. katonák, kegyes zarándokok, vándor mesterlegények, koldusok, betyárok és rablók) a 18. század végére nagyjából eltűntek Európa nyugati térségeiből, addig annak keleti részében a cigányok kisebb-nagyobb csoportjai egészen a 20. század végéig tovább vándoroltak az országutakon (Szöllőssy 2002: 72).

A cigányok iránti értelmiségi érdeklődés Erdélyben is a 18. század idején jelentkezett, majd a 19. században bontakozott ki. Az oszmán-törökök kiűzése és a kuruc szabadságharc leverése után ebben az országrészben is fokozatosan

helyreállt a béke, s kiépült az osztrák közigazgatási rend. A magyar értelmiségi elit elsősorban ebben a stabilizálódott társadalmi közegben fedezte fel a cigányság eltérő kultúráját, értékrendjét, jellegzetes időhasználatát, sajátos viszonyulását a tulajdonhoz, s rácsodálkozott annak sajátos, közösségi jellegű életformájára. A különböző 18. század végén készült összeírások és viseletábrázolások már jól elkülönítették az Erdélyben élő cigányság két alapvető csoportját. Az osztrákok megrendelésére készült ábrázolások rendre számba vették a különböző etnikai közösségeket, kifejezve a birodalom gazdagságát, népeinek és kultúrájának színességét. Az ekkor készült viseletábrázolások, életképek kedvelt alakjai voltak a díszes, magyaros ruházatot viselő, nemesek mulatságain vidám zenét szolgáltatató muzsikusok, másodsorban pedig a falvak mellett ideiglenesen megtelepült, s a helyben élő földműveseknek különböző speciális szolgáltatásokat nyújtó (kovács, teknővájó, kanálfaragó, rostakészítő, üstfoltozó, kártyavető, jósló, lókupec stb.) cigánycsoportok (Szöllőssy 2002: 72).

A különböző ábrázolások mellett a cigányok az iskoladrámák és a kollégiumi folklór kedvelt szereplői a felvilágosodás századában. Ezek az alkotások legtöbbször parodisztikus helyzetekben ábrázolták őket, rácsodálkoztak bőrük színére, nemegyszer Noé unokáinak vélték, különböző verses genealógiák pedig egyiptomi fáraók népétől származtatták őket, más szövegek éppen részeg istenek teremtésének tartották. A cigányok ebben a korban fokozatosan megjelennek parodisztikus prédikációkban, búcsúztatókban és tréfás miatyánk szövegekben is. Ezek a szövegtípusok rendszerint a korabeli iskolai drámák közjátékaiban hangzottak el, általában a mitologikus játékok komolyságát egyensúlyozták segítségükkel (Ujváry 1978).

Erdélyben az első tudományos jellegű, cigánysággal kapcsolatos írás a kolozsvári református kollégiumban keletkezett. Szathmári Papp Mihály, az iskola akkori művelt tanára, arra kérte Farkas Mihályt, vistai (Kalotaszeg) származású diákját, hogy állítson össze egy cigány–latin szójegyzéket. Ennek eredeti változatát a kolozsvári egyetemi könyvtár kéziratára őrzi (Vekérdi 1982).

A cigányság már a 19. század első felében az erdélyi társadalom szerves, más etnikai közösségekkel egyenrangú csoportja volt. A reformkorban készült zsánerképeken, vásárábrázolásokon a különböző fémműves, teknővájó, muzsikus meg kolduló cigányokat rendszerint magyarok, románok, szászok, örmények és görögök társaságában örökítették meg. A cigányok egzotikus életmódját bemutató festmények elsősorban idealizált, szentimentális és bukolikus képet nyújtottak a népcsoportról, fokozatosan kiépítették a „jó cigány” idealizált, romantikus képét (Szöllőssy 2002: 73).

A magyar értelmiségi réteg romantikus társadalom- és kultúraszemlélete, valamint a modern polgári nemzet, nemzeti állam, kultúra és identitás kiépítésének felgyorsult folyamata alapvetően meghatározta a cigánykutatások jellegét a 19. század közepén. Az Osztrák–Magyar Monarchia kulturális propagandája, különösen az 1867-es kiegyezést követő évtizedekben rendszeresen kiemelte és kihangsúlyozta a birodalom multikulturális jellegét, ugyanakkor jelentős összegekkel támogatta a hazai cigánykutatásokat. Elsősorban József főherceg játszott meghatározó szerepet a cigányokkal kapcsolatos kultúrpolitika alakításában, aki több tanulmányában elemezte és vizsgálta az erdélyi cigány közösségek nyelvváltozatait (Schwicker 1883). Az ő támogatásával jelenhetett meg Schwicker szintézise az erdélyi és magyarországi közösségekről.¹

Wlislócki Henrik (1856–1907) a 19. század második felének egyik legtermékenyebb és legismertebb európai cigánykutatója volt. Elsősorban nyelvjárási szövegeket, népdalokat, meséket, közmondásokat és hiedelmeket gyűjtött, de figyelme kiterjedt a sátoros cigányok hitéletére, életmódjára, valamint sajátos értékrendjére is. A cigányközösségek életét, a cigány lélek intim részeit közvetlenül ismerő Wlislócki terepkutatásai során részletesen leírta tolvajlási babonáikat, ráolvasásaikat, ünnepi szokásaikat, valamint az emberi életfordulókhoz fűződő hagyományait. Elsőként állította össze egy erdélyi cigánycsoport rokonsági terminológiáját. Kutatásainak az a különleges értéke és újszerűsége, hogy gyűjtéseit rendszerint résztvevőként, közvetlen megfigyeléssel végezte, s tanulmányaiban következtetéseit és értelmezéseit mindig megélt, konkrét tapasztalat alapján fogalmazta meg. „A kor és az életkörülmények arra kényszerítették, hogy szinte kitaláltként éljen. És mégis volt mersze azt állítani, hogy a cigányokhoz fűződő kapcsolata a legszerencsésebb dolog, ami csak történhetett vele. Lehet, hogy azért hallgatott a cigányokhoz fűződő barátságáról, mert sátraikban és barlangjaikban, tábornüünknel több jóindulatot kapott, mint bárhol máshol a világon?” (Prónai 2006) Mivel jellegzetesen 19. századi romantikus kultúra-konceptióval rendelkezett, a terepen gyűjtött szövegeit nemegyszer átírta és módosította (Wlislócki 1885). Az erdélyi cigány közösségekben végzett úttörő jellegű terepmunkájának, tudományos munkásságának tényleges értékeit és túlzásait csak alapos forrásfeltárás, szövegkritika meg levéltári források segítségével lehet feltárni (Prónai 2006). Méltatói napjainkban is elismerik

¹ Adatai szerint 1850-ben Erdélyben 52.665 cigány személy élt (lásd Schwicker 1883).

szerte Európában, hogy Wlislöcki úttörő jellegű tudományos munkát végzett a cigány közösségekben megszervezett terepkutatásai során. Miközben a cigány kultúrával kapcsolatos állításai nemegyszer romantikus elfogultságát tükrözik, sokszor arra is figyelmeztetett, hogy közösségeikből nagyon sokan kerülnek börtönbe (Prónai 2006).

Herrmann Antal (1851–1926) Wlislöcki Henrik kortársa volt. Brassóban született, ahol már gyermekfejjel megismerte az erdélyi szász, román és cigány közösségeket. Szülővárosának multietnikus jellege már korán tudatosította, hogy a szomszédos kultúrák kölcsönös ismerete és tisztelete elengedhetetlen feltétele a különböző ajkú közösségek békés egymás mellett élésének. 1889-től a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetemen rendszeres néprajzi előadásokat tartott. Azoknak sorában igen közkedvelt kurzusokat vezetett az erdélyi cigányok demográfiájáról, nyelvéről, népköltészetéről, zenéjéről és vallásáról (Gaal 1999). Egyetemi előadásait nem csak szakirodalom alapján építette fel, mivel a cigányközösségeket közelről, közvetlenül ismerte, hiszen korábban hosszú időn át együtt vándorolt különböző sátoros csoportokkal Erdélyben. A cigányok iránti érdeklődése már 1883 körül kibontakozott, amikor el kezdte tanulni nyelvüket, majd rendre megismerkedett hitvilágukkal, költészetükkel és zenéjükkel. Herrmann Antal cigányok iránti érdeklődését alapvetően meghatározta Liszt Ferenc 1861-ben, magyarul is megjelent könyve, melyben a világhírű zeneszerző azt állította a cigánybandák hangszeres zenéjével (pl. a verbunkossal, magyar nótával) kapcsolatban, hogy ők azt Indiából hozták be a Kárpát-medencébe (Liszt 1861). Mivel Liszt merész kijelentésével mélyen megsértette a magyar nemzeti kultúra szerkezetébe szervesen beépült zenei alkotások hódolóit és rajongóit, csakhamar nagy vita kísérté könyvének megjelenését. Végül is Bartók Béla 1936-ban bemutatott akadémiai székfoglalójában foglalta össze a Liszt-vitával kapcsolatos következtetéseit (Bartók 1948).

Herrmann Antal első jelentősebb gyűjtőútjára 1886 (vagy 1887) nyarán indult, amikor egy vásárolt rabruhában, tehát „szökött fegyencként” bekezdett egy vándorló, sátoros cigányközösségbe. Kalandos útjára elkísérte Wlislöcki Henrik és sógora, Heltai Zoltán színész meg hegedűművész is (Hála 2006).

Herrmann Antal cselekvő részt vállalt a Magyar Néprajzi Társaság megalapításában, majd közvetlenül a szakmai szervezet megalakulása után kezdeményezte egy cigány szakosztály létrehozását is, melynek keretében 1889. november 16-án hangzott el József főherceg előadása *A cigányokról*. Herrmann 1890-ben kibérelte Jegenyefürdőt, s Wlislöckival együtt felkeresték a kalotaszze-

gi falvakat, ahol cigány meséket és dalokat gyűjtöttek. 1890–1891-ben több alkalommal meghívták Jegenyefürdőre Eötvös Albert, nagyalmásai cigány-prímást, aki vidám talpalávalót húzott a vendégeknek. Herrmann hagyatékában tizenegy olyan levél maradt fenn, amit a híres zenész írt Herrmannnak. A levélváltás azt is tükrözi, hogy a nagyalmásai zenész fel akarta kérni József főherceget gyermekének megkeresztelésére, majd 1896-ban a millenniumi ünnepségek keretében Budapesten akart zenélni, ugyanakkor segítséget kért a néprajzkutatótól fiának kolozsvári taníttatásaihoz. Herrmann hagyatékából összesen 59 olyan dal és két mese került elő, amit még Eötvös Albert gyűjtött össze (Hála 2006).

A kor romantikus divatja és kultúrakoncepciója szerint Herrmann Antal is elsősorban meséket, dalokat meg hiedelmeket jegyzett le. Gyűjtései a kolozsvári egyetem 1921-es Szegedre való költöztetésekor hosszú időre eltűntek, a kutatók csak az utóbbi években bukkantak újra azokra (Vekerdí 1982: 12–13). Herrmann elsősorban kolozsvári egyetemi tanárokkal (pl. Meltz Hugóval) szerkesztette az *Összehasonlító Irodalomtörténeti Lapokat*, majd 1887-ben elindította az első magyarországi néprajzi folyóiratot, az *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* című periodikát. Mindkettő jelentős folklórányagot közölt az erdélyi cigány közösségekben gyűjtött szövegekből is (Vekerdí 1982: 13).

Herrmann Antalnak az erdélyi cigányok között, nagy energiával végzett terepkutatásai ma is elévülhetetlen értékűek. Tudományszervezői munkásságát szintén jelentősnek véljük, mivel nagy gondot fordított a cigányok között végzett terepgyűjtések megszervezésére, a kutatások anyagának feldolgozására, közreadására és az eredmények népszerűsítésére is. Cselekvően részt vett az 1893-ban megszervezett országos cigány összeírásban, az adatok feldolgozásában és az általános jelentés megszerkesztésében. Mindig nagy figyelemmel kísérte a cigányokkal kapcsolatos hatalmi intézkedéseket. Határozottan elítélte az erőszakos telepítéseket, s messzemenően támogatta és szorgalmazta a cigány kisgyermekek iskolai oktatásba való bevonását. Herrmann Antal eredményeire csakhamar felfigyelt József Károly királyi herceg is, aki szintén foglalkozott a vándorcsoportok letelepítésével. Herrmann ugyanakkor jelentős szerepet vállalt a főherceg nevével jelzett cigány nyelvtan kidolgozásában, megszerkesztésében és kiadásában is (Klukovitsné 2001).

Bartók Béla és Kodály Zoltán a 20. század elején kezdte el tudatos népzenei gyűjtéseit a Kárpát-medencében. Mindkét tudós figyelme elsősorban a népzene valamint a vokális folklórhagyomány felé fordult. Erdélyi terepjárásaik során számtalan helységben kutatták a cigányzenészek jellegzetes

folklórját. Véleményük szerint nagyon sok vidéken átvették a magyarság tradicionális folklórját, s azt egy-két nemzedékkel tovább éltették, fenntartották és őrizték (Bartók–Kodály 1923).

Seprődi János szintén a 19–20. századok fordulóján kezdte el népzenei gyűjtéseit Marosszéken. Szülőfalujában, a Kis-Küküllő mentén fekvő Kibéd-en jelentős népzenei anyagot rögzített cigányzenészekről (Almási 1974). Lajtha László elsősorban Kodály biztatására indult erdélyi gyűjtőútra, ahol elsősorban az archaikusabb népzenei játszó mezőségi muzikusokat kereste fel Szépkényerűszentmártonban és Széken (Lajtha 1954a, Lajtha 1954b).

A két világháború közötti évtizedekben a folklórkutatók azt is felfedezték, hogy az erdélyi cigányok nagyon sok településben átvették a magyarság vagy a románság szokásait (pl. betlehemezés játékokat, a kántálást, aprószentekeztést, húsvéti locsolást stb.), s azokat még adaptációjuk után, pár nemzedékkel később is megőrizték, és tovább éltették (Makkai–Nagy 1939).

Cigánykutatások a szocialista évtizedekben

A bukaresti hatalom a második világháborút követő évtizedekben a romániai cigányság hallgatóságos asszimilációjára törekedett. Éppen ezért egyáltalán nem volt érdekelt rendszeresebb alapkutatások megszervezésében vagy támogatásában, de még a szórványosan folyó népköltészeti, néprajzi vagy szociológiai gyűjtések, kutatások eredményeinek megjelentetésében sem. Ez a tény alapvetően meghatározta a második világháborút követő évtizedek erdélyi cigánykutatásait.

Kallós Zoltán közvetlenül a második világháborút követő évtizedekben kezdte el népköltészeti gyűjtőmunkáját előbb szülőföldjén, ahol tanárának, Jagamas János zenetudósnak az irányítása mellett folyamatosan gyűjtötte az erdélyi Mezőség folklórját. Mivel jól elsajátította az oláh-cigány nyelvjárást, szer-teágazó és eredményes gyűjtőmunkát végzett Kalotaszegen, Mezőségen, Gyimesekben és Moldvában. A cigány közösségek hagyományos folklórával kapcsolatos eredményei csak az utóbbi évtizedben kerültek az érdeklődők elé, elsősorban hangkazetták és CD-k formájában (Ilyés–Jakab 2006: 9–30). Martin György elsősorban Kallós Zoltán segítségével végezte erdélyi gyűjtéseit, ahol az élő néptáncokat kutatta és filmezte (Martin 1977).

Martin és Kallós egy Kodály Zoltán segítségével megszerzett, korszerű filmfelvevő segítségével dokumentálta szakszerűen az erdélyi cigányzenészek és táncosok jellegzetes repertoárját (Martin 1980). Közösen végzett te-

repgyűjtéseik csakhamar megerősítették Bartók és Kodály korábbi feltételezéseit és következtetéseit: a falusi cigánymuzsikusok Erdélyben is általában éppen annak a többségi etnikai csoportnak a népzenejét játsszák, akikkel szorosan együtt élnek (Martin 1980).

A második világháborút követő évtizedekben a szöveges folklór kutatói rendre feltárták, hogy nagyon sok erdélyi településben a hajdani narratív műfajokat (pl. meséket, mondákat, anekdotákat) elsősorban a magyar ajkú cigányok őrizték meg a huszadik század végéig. Faragó József levéltári kutatások alapján mutatta be, hogy a klasszikus meserepertoár nagyon sok székelyföldi faluban, már a 19. század elején, csak a magyar ajkú cigányok ajkán élt tovább (Faragó 1980). Nagy Olga terepgyűjtései során ugyanezt a folyamatot dokumentálta: az élő mesemondás Erdélyben, a második világháború utáni évtizedekben, elsősorban csak a cigányok körében maradt fenn. A mesélésnek egészen a 20. század végéig jól meghatározott funkciója volt ezekben a cigány közösségekben, éppen ezért a kivételesebb meserepertoárral rendelkező személyek szövegei soha sem voltak lezártak, kimerevítettek, vázlatosak, mivel azok folyamatosan változtak a befogadó közösség és a mesemondó közvetlen kommunikációja során. A kolozsvári kutató elsősorban az erdélyi cigány közösségekben végzett gyűjtéseire alapozta az élő mese esztétikájáról írott szintézisét (Nagy O. 1973, 1976, 1978, 1988). Ráduly János is hasonló következtetésekkel zárta a Kis-Küküllő völgyében végzett mesekutatásait (Ráduly 1978a).

Az 1968-as csehszlovákiai események után ideiglenesen Romániában is egyfajta ideológiai enyhülés kezdődött, s ezekben az években egyre több kiadvány közölt cigányoktól gyűjtött folklóralkotásokat. Albert Ernő balladagyűjtései közben arra figyelt fel, hogy a klasszikus balladák legritkább magyar típusainak (pl. *A falba épített feleség*, *A szeretet próbája*, *Az elcsalt anya* stb.) székelyföldi változatai Háromszéken már csak a magyar ajkú cigányközösségekben maradtak fenn (Albert 1973). A Sepsiszentgyörgyön élő magyar szakos tanár a háromszéki cigányság változatokban gazdag, élő lírai dalkészletéből a rendszerváltozás után több kötetben adott közre gyűjtéseket (Albert 1998, 2000).

Ráduly János, Kibéden élő tanár és folklórkutató, szintén ugyanezt a folyamatot fedezte fel és írta le lakóhelyén. A falu balladakészletéről írott monográfiájában azt hangsúlyozta, hogy a magyar ajkú, székelyföldi cigányok egészen a 20. század végéig megőrizték a legpatinásabb klasszikus magyar népballadáikat (Ráduly 1975). A kibédi Majlát Józsefné Ötvös Sárának, kivételes tudású magyar cigányénekesének balladaismeretét Ráduly János

külön kötetben mutatta be. Munkájában ő is azt támasztotta alá, hogy a balladák fenntartásában, alakításában és továbbadásában, Erdélyben is jelentős szerepet játszanak a kivételesebb emlékezettel, zenei hallással rendelkező személyek és egyéniségek (Ráduly 1979). Egy hosszabb tanulmányában ugyanakkor azt is elemezte, hogy a cigány családok halottainak virrasztóján hogyan éltek tovább a régi stílusú, klasszikus székely balladaköltészet tragikus hangvételű alkotásai (Ráduly 1978b).

Albert Ernő és Ráduly János székelyföldi kutatásaival egy időben Pozsony Ferenc a háromszéki Fekete-ügy folyó völgyében a klasszikus magyar népballadák ritualizálódására figyelt fel. A legdrámaibb hangvételű magyar balladák Székelyföld egyik legpolgáriusultabb vidékén éppen cigány közösségek virrasztóiban maradtak fenn. Ebben a térségben a balladaéneklés oly annyira szervesen beépült a halottkultusz szerkezetébe, hogy más alkalommal még a gyűjtőnek is csak nehezen énekeltek magnóra a balladákból és a lírai dalokból álló énekműveiket (Pozsony 1980, 1981, 1984).

Az erdélyi cigánykutatások kibontakozása 1989 után

Közvetlenül az 1989-es romániai rendszerváltás után szerte az országban véres cigányellenes eseményekre került sor. A decemberi eseményeket követő hatalmi vákuumban nemcsak Óromániában, hanem Erdélyben (pl. Hadréven) és azon belül Székelyföldön is (pl. Kászónújfaluban, Nyújtódon) cigány telepeket gyűjtöttak fel. Ezek a konfliktusok csakhamar felkeltették a külföldi meg a hazai kutatók figyelmét, akik a cigány társadalom és értékrend működését kezdték vizsgálni ebben az új gazdasági, társadalmi és politikai helyzetben. Több antropológus terepkutatásai során azt tárta fel, hogy a jelenkori Erdélyben a cigány társadalom gyökeres átstrukturálódása figyelhető meg, ami a legtöbb közösségben összekapcsolódott a hagyományos etnikumközi szerepek gyökeres átrétegződésével és átrendeződésével (Barabás 1997).

Kihangsúlyozzuk, hogy a többségi és a cigányok etnikumközi kapcsolatainak árnyalt elemzésére 1989 után már nem csak folklórkutatók, hanem fiatal szociológusok és antropológusok is vállalkoztak (Anghel 1999a, 1999b, Cristea–Lățea–Chelcea 1997, Chelcea–Lățea 2000, Haller 1999, Gagy 1996). Kutatásaik során elsősorban a cigány társadalom belső működésére, értékrendjére, valamint a cigány identitás megkonstruálásának vizsgálatára figyeltek. Napjainkban külön színfoltot képviselnek azok a kutatási progra-

mok, melyek elsősorban a keresztény felekezetekhez való viszonyulásukat, a neoprotestáns közösségekbe való betagozódásukat, etnikai identitásuk reprezentációját, valamint saját belső elitrétegük, meg politikai érdekképviselőjük artikulálódását elemzik (Fosztó 1997a, 1997b, 1997c, 1997d, 2001, 2002, Kinda 2005a). Az utóbbi évtizedben izgalmas kutatási beszámolók jelentek meg az erdélyi gazdasági rendszerben játszott szerepükről és helyükről, egyfajta rejtett gazdaságukról, valamint azokról az együttélési modellekről, melyek a mindennapok során messzemenően elősegítik a normális etnikumközi kapcsolatokat, az együttműködést és a kooperációt (Chelcea 2000, Kinda 2005b, Oláh 1996a, 1996b).

A cigánysággal kapcsolatos levéltári kutatások is fokozatosan kibontakoztak a rendszerváltozást követő időszakban, melyek számos új adattal gyarapították az erdélyi, romániai cigány közösség letelepedésével, múltjával, társadalmával kapcsolatos ismereteinket (Achim 1998, 2001, Albert 2000, 2001, Kiss 1990). Ezeknek sorában messze kiemelkedik az a rendszeres levéltári kutatás, mely végül is a hazai cigány közösségek 1919–1944 közötti életével, valamint a világháború alatti regáti, óromániai meghurcoltatásával kapcsolatban, nagyon értékes dokumentumgyűjteményt tett közzé (Nastasă–Varga 2001).

Az elmúlt tizenhét évben az erdélyi cigányság szinte állandóan a hazai és az európai nyilvánosság, média, valamint a politikai élet figyelmének központjában volt. Ezt a folyamatos érdeklődést alapvetően meghatározták a rendszerváltozást követő véres, cigányellenes konfliktusok, a cigány közösségek sajátos szokásai (pl. gyermekházasság), a tulajdonhoz való jellegzetes viszonyulásuk, valamint a belső elitréteg által szervezett reprezentációs események (pl. cigánybúcsúk, folklór fesztiválok, politikai csoportosulások stb.) egzotikus jellege (Haller 1992, 1999, Fosztó 2003a, 2003b, 2007, Karda 1999).

Számos antropológus folytatott 1989 után különböző alapkutatásokat közösségeikben. Ezek a legújabb vizsgálatok elsősorban a cigány közösségek társadalom- és gazdaság szerkezetének, jellegzetes életmódjának, identitásának és reprezentációjának, szegregációjának, valamint a gazdasági résekbe való szerves beépülésének vizsgálatára irányultak (Bodó 2002, Fosztó 1998, 2001, 2002, 2007, Oláh 1993, 1996c, 2004, Szabó Á. 2002, 2003, 2004).

Az elmúlt időszakban továbbra is viszonylag nagy figyelem kísérte a székelyföldi cigány közösségek hagyományos életmódját és folklórját, valamint a székely-cigány együttélés hétköznapjait. A hazai és a külföldi kutatók 1989 után megkülönböztetett figyelemmel vizsgálták a Gábor-cigány családok

és közösségek életstratégiáit, családi és közösségi szokásait, vallásos életét, világgépét, valamint tradicionális értékrendjének átstrukturálódását. Újabban hasonló érdeklődés övezi a Dél-Erdélyben élő, elsősorban fémedények (különböző üstök, pálinkafőzésre alkalmas kazánok) készítésével és javításával foglalkozó, részleteiben archaikus életmódot folytató *kelderási* közösség életmódját, gyorsan globalizálódó posztmodern világunkhoz való alkalmazkodását.

Összegezés

Az erdélyi cigány közösségek kutatásában alapvetően három korszakot tudunk elkülöníteni. Az európai és a hazai értelmiségiek csak a 18. század idején csodálkoztak rá a cigányság sajátos érték- és életrendjére, hagyományos kultúrájára. Az erdélyi cigányság felfedezése Kelet-Európában nagyjából egybeesett a modern polgári nemzet és nemzeti kultúra megteremtésének folyamatával. A hazai elitréteg, éppen a romantikus kultúra koncepció jegyében, viszonylag gyorsan és szervesen beépítette a magyar nemzeti kultúra szerkezetébe a színes és közkedvelt *cigányzenét*. A különböző zsánerfigurák (pl. nótás kedvű cigány muzsikusok) a reformkor közkedvelt népszínműveinek népszerű szereplői voltak.

Az erdélyi cigányok hagyományos folklórájának és nyelvének kutatása csak a 19. század közepén bontakozott ki. A legtöbb gyűjtő akkor a cigányság jellegzetes mondáinak, meséinek, hiedelmeinek, babonáinak, jóslásainak és varázslásainak segítségével, a romantikus kultúrakoncepció jegyében, egyfajta ősi cigány mitológiát szándékozott rekonstruálni. A reformkorban, műzenei hatásra kialakult cigányzene csakhamar olyannyira beépült a magyar nemzeti tudatba és kultúrába, hogy sokan el sem tudták volna azt képzelni, hogy a cigányság ezt a kulturális réteget őshazájából, Indiából hozta volna magával. Wlislócki Henriknek és Herrmann Antalnak a korabeli Erdélyben élő cigány közösségekben végzett terepkutatásai egyértelműen az európai ciganológia élvonalához tartoztak a hosszú tizenkilencedik század második felében.

Bartók Béla és Kodály Zoltán, valamint Seprődi János és Lajtha László erdélyi kutatásai a 20. század első felében azt erősítették meg, hogy a cigány közösség folklóráját elsősorban annak a népnek a zenéje, táncművészete befolyásolja alapvetően, akivel éppen szomszédos, együtt él. A második világháború előtt végzett terepgyűjtések még azt a felismerést is feltárták,

hogy a hagyományörzőbb cigányközösségek egy-két nemzedékkel tovább megőrzik a szomszédságukban élő, korábban és gyorsabban polgárosuló többségi (pl. magyarok) folklórját és szokásait.

A kommunista hatalom a második világhézagást követő évtizedek idején Romániában is a cigányság társadalmi és gazdasági csendes adaptációjára, hallgatólagos etnikai beolvastására meg asszimilációjára törekedett. Például Ceauşescu uralkodása idején még a cigány etnonimát sem lehetett megjelteni egy nyomtatott kiadványban. Ebben a totalitárius korszakban elsősorban csak a cigány közösségek magyar nyelvű, irodalmi és esztétikai minőségeket is hordozó folklóralkotásai (meséi, balladái, dalai) jelenhettek meg. Albert Ernő, Pozsony Ferenc és Ráduly János terepkutatásai azt bizonyították, hogy a klasszikus magyar népballadák a 20. század második felében már csak a székelyföldi, magyar ajkú cigány közösségek halotti virasztóin élnek funkcionálisan. Nagy Olga gyűjtései pedig azt tárták fel, hogy az élő mesemondás Erdélyben elsősorban csak a hagyományörzőbb, archaikusabb és közösségibb jellegű kultúrával rendelkező cigány közösségekben maradt fenn.

A romániai rendszerváltozást számtalan tömeges, véres, cigányellenes esemény kísérte. Ezek a pogromok csakhamar felkeltették mind a hazai, mind a külföldi sajtó figyelmét a romániai cigányság sajátos sorsa és helyzete iránt. A cigány családok a legtöbb erdélyi, székelyföldi faluban vagy városban voltaképp a rendszerváltozás alapvető veszteseivé váltak: elvesztették városi, ipari munkahelyeiket, falun pedig kimaradtak a földosztásból, mindenféle megélhetés nélkül maradtak. Különböző csoportjaik az országhatárok megnyitása után tömegesen ellepték Európa országait, ahol sokan mezőgazdasági vagy építőipari munkával, kereskedelemmel, zenéléssel vagy kéregetéssel keresik meg kenyerüket. Mindezek a tényezők csakhamar ráirányították a sajtó meg a kutatók figyelmét a cigányság jellegzetes társadalmi szerkezetére, családközpontrú életmódjára, jellegzetes nemi és nemzedéki kapcsolataira, gyermekeik iskolán kívüli szocializációjára, gyermekkorban megrendezett esküvőikre, sajátos értékrendjére és tisztasági normáira.

A rendszerváltozás nagyon sok cigány közösség számára elsősorban leszakadást, elszegényedést eredményezett, más nemzetiségeknek és családoknak látható felemelkedést hozott a gazdasági életben, jellegzetes, házáló típusú kereskedelembe. A határok megnyitása után nagyon sok cigány család és közösség migrációs gyakorlata jelentősen kiteljesedett és térben kibővült. Közösségek szervesen bekapcsolódtak különböző európai migrációs rendszerekbe, valamint alapvető, globális, európai modernizációs

folyamatokba. Éppen ezért az utóbbi két évtizedben megkezdődött a cigány társadalom gyors, belső polarizálódása és átrendeződése is. A modernizációs folyamatokba sikeresebben bekapcsolódó cigánycsaládok már sok helyen tovább tanítatják gyermekeiket, s elsősorban az oktatási programoknak köszönhetően, Romániában is kialakulóban van egy saját, belső, cigány értelmiségi réteg, mely a politikai és a közéletben tudatosan már egyre inkább cselekvő részt vállal a cigányság érdekképviselésében.

A különböző cigány csoportok elit rétege az 1989-es romániai rendszerváltozás utáni korszakban számos olyan eseményt szervezett, ami egyfajta nemzetépítési gyakorlatnak nevezhető. Ennek jegyében kodifikálták, és iskolai oktatás számára alkalmassá tették a hazai oláh-cigány nyelvjárást, ugyanakkor kiválogatták, kijelölték legfontosabb nemzeti, etnikai szimbólumaikat is. A kerék, mely elsősorban korábbi utazásaikra és vándorlásaikra utal, a rendszerváltozás után a kelet-európai, köztük a romániai cigányság legfontosabb emblémájává, „nemzeti” címerévé vált.

A legújabb antropológiai, néprajzi és szociológiai kutatások elsősorban a romániai, erdélyi cigányok migrációs gyakorlatát, gazdasági és társadalmi stratégiáit, identitását és annak reprezentációját dokumentálják. A legtöbb kutató napjainkban, a 19–20. századi kutatásokkal szemben, már nem a hagyományos zenés-táncos cigány folklórt gyűjtögeti, inkább elsősorban a cigány közösségek jellegzetes értékrendje, mentalitása, térhasználata, kultúrája és életmódja iránt érdeklődik. Miközben árnyaltan tanulmányozzák az erdélyi cigányok sajátos társadalmi, gazdasági és kulturális életét, kutatásaikkal voltaképp a különböző cigány csoportok és közösségek sikeresebb integrációjának lehetőségeit vázolják fel.

Szakirodalom

ACHIM, Viorel

1998 *Țiganiii în istoria României*. Editura Enciclopedică, București

2001 *Cigányok a román történelemben*. Osiris Kiadó, Budapest

ALBERT Ernő

1973 *Háromszéki népballadák*. Albert Ernő és tanítványai gyűjteménye.

Faragó József bevezetőjével és jegyzeteivel. Szerkesztette ALBERT Ernő és FARAGÓ József. A dallamokat magnetofonszalagról lejegyezte és sajtó alá rendezte SZENIK Ilona. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

- 1998 *Sok szép cigányleány. Háromszéki cigányoktól gyűjtött népdalok és balladák.* Népi Alkotások Háza, Sepsiszentgyörgy
- 2000 *Szabad madár. Háromszéki cigányoktól gyűjtött népköltészet és levéltári okmányok.* Charta Kiadó, Sepsiszentgyörgy
- 2001 *Sír az út előttem. Háromszéki cigányoktól gyűjtött népköltészet és levéltári okmányok.* Albert Kiadó, Sepsiszentgyörgy
- ALMÁSI István (szerk.)
- 1974 *Sepródi István válogatott zenei írásai és népzenei gyűjtései.* Bukarest ANGHEL, Remus Gabriel
- 1999a *Poveste cu țigani maghiari.* In: ANGHEL, Remus Gabriel – POZSONY Ferenc (szerk.): *Modele de covietuire în Ardeal. Zábala.* Asociația Etnografică Kriza János, Cluj-Napoca, 88–121.
- 1999b *Történet a magyar cigányokról. Korunk X. (9) 91–98.*
- BARABÁS László
- 1997 *A magyar kisebbség kialakulása Karácsonyfalván. Keresztény Szó VIII. (4) 29–31.*
- BARTÓK Béla
- 1931 *Cigányzene? Magyar zene? Ethnographia XLII. (1–2) 49–62.*
- 1948 *Liszt-problémák. Székfoglaló a Magyar Tudományos Akadémián 1936.*
In: SZÖLLŐSY András (szerk.): *Bartók Béla válogatott zenei írásai.* Magyar Kórus, Budapest, 70–77.
- BARTÓK Béla – KODÁLY Zoltán
- 1923 *Népdalok, erdélyi magyarság.* Budapest
- BODÓ Julianna (szerk.)
- 2002 *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- CHELCEA, Liviu – LĂȚEA, Puiu
- 2000 *România profundă în comunism. Dileme identitare, istorie locală și economie secundară la Sântana.* Nemira, București
- CRISTEA, Octav – LĂȚEA, Puiu – CHELCEA, Liviu
- 1997 *Egy roma közösség etnikai megbélyegzettsége. Antropológiai Műhely. (3–4) 47–58.*
- FARAGÓ József
- 1980 *Egy fiátfalvi mesemondó az 1810-es években.* In: Székely Zoltán (főszerk.): *Aluta X–XI.* Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 269–275.

1993 Egy fiatfalvi mesemondó az 1810-es években. In: BARNA Gábor (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században*. (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 1.) Magyar Néprajzi Társaság–Mikszáth Kiadó, Budapest–Salgótarján, 125–131.

FOSZTÓ László

1997a Interetnikus kapcsolat Székelyszáldoboson. Cigány–magyar egymás mellett élés. In: BOÉR Hunor (szerk.) *Acta – 1996. II.* Székely Nemzeti Múzeum–Csíki Székely Múzeum–Erdővidéki Múzeum, Sepsi-szentgyörgy–Csíkszereda, 233–250.

1997b A formalizáció folyamata az interetnikus kapcsolatban. Esetelemzés egy cigány–magyar egymás mellett élés példáján. *Antropológiai Műhely* IX. (1) 65–82.

1997c Ki a cigány? Az etnikai identitás(ok)ról. *Keresztény Szó* VIII. (4) 26–29.

1997d Pünkösdista cigányok Háromszéken. *Keresztény Szó* VIII. (4) 25.

1998 Cigány–magyar egymás mellett élés Székelyszáldoboson. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 93–110.

2001 Romania: Representations, Public Policies and Political Projects (közösen Marian-Viorel Anăstăsoaie-val). In: GUY, Will (szerk.): *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 351–369.

2002 Van-e cigány nemzettudat? In: FEDINEC Csilla (szerk.): *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 207–224.

2003a Diaspora and Nationalism: an Anthropological Approach to the International Romani Movement. *Regio* (English Issue). 102–120.

2003b Szorongás és megbélyegzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 83–107.

2007 Királyok, papok, újságírók és az angol bárónő: romániai romák a posztszocialista nyilvánosságban. *Regio* XVIII. (1) 25–50.

GAAL György

1999 Herrmann Antal, a néprajzoktatás meghonosítója a Ferenc József Tudományegyetemen. *A Kriza János Néprajzi Társaság Értesítője* IX. (1–2) 6–20.

GAGYI József (szerk.)

1996 *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda.

HÁLA József

2006 A cigányprofesszor. *Napút VIII.* (9) 28–34.

HALLER István

1992 A cigányság helyzete Romániában. *Phralipe. Irodalmi és közéleti folyóirat III.* (7) 9–11.

1999 Hadrév – hat év után. *Korunk X.* (9) 33–40.

ILYÉS Sándor – JAKAB Albert Zsolt (szerk.)

2006 Kallós Zoltán 80 éves. *Kriza János Néprajzi Társaság Értesítője XIV.* (1–2)

KARDA Zoltán

1999 Elszigetelt cigányközösség Kovászna megye délnyugati részében. In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Változó társadalom.* (Kriza Könyvek, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 163–165.

KINDA István

2005a „Vannak cigányok, akik finomak...” Református egyház és Jehova Tanúi – kizáró és befogadó közösségek. *Székelőföld. Kulturális folyóirat IX.* (9) 113–132.

2005b Tradicionális mesterség és profitorientált életstratégiák. Jövedelemszerzési technikák egy háromszéki cigány közösségben. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 26.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 147–170.

KISS András

1990 Források és adatok a kolozsvári cigányok XVI–XVII. századi történetéhez. *Korunk I.* (7) 888–896.

KLUKOVITSNÉ PARÓCZY Katalin

2001 Herrmann Antal emlékezete. Születésének 150. évfordulóján. *Szeged XIII.* (7) 12–17.

LAJTHA László

1954a *Szépkenyerűszentmártoni gyűjtés.* (Népzenei Monográfiák, I.) Zeneműkiadó, Budapest

1954b *Széki gyűjtés.* (Népzenei Monográfiák, II.) Zeneműkiadó, Budapest

LISZT Ferenc

1861 *A cigányokról és a cigány zenéről Magyarországon*. Fordította SZÉKELY József. Pest

MAKKAI Endre – NAGY Ödön

1939 *Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez*. (Erdélyi Tudományos Füzetek, 103.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár

MARTIN György

1977 *A magyar néptánc kutatás egy évtizede 1965–1975*. *Ethnographia* LXXXVIII. (1) 165–183.

1980 *A cigányság hagyományai és szerepe a kelet-európai népek tánc kultúrájában*. In: BERLÁSZ Melinda – DOMOKOS Mária (szerk.): *Zenetudományi Dolgozatok 1980*. MTA Zenetudományi Intézete, Budapest, 67–74.

NAGY Olga

1973 *A varázserejű hős egy archaikus meserepertoárban*. *Ethnographia* LXXXIV. (3) 307–325.

1974 *A Nap húga meg a pakulár*. *Marosmenti, kalotaszegi és mezőségi mesék*. Gyűjtötte, az előszót és a jegyzeteket írta NAGY Olga. Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár

1978 *Zöldmezőszárnya*. *Marosszentkirályi cigány népmesék*. Európa Könyvkiadó, Budapest

1988 *A havasi sátoros*. *Dávid Gyula meséi*. (Ciganisztikai tanulmányok, 6.) Gyűjtötte, a bevezetőt és a jegyzeteket írta NAGY Olga. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest

NASTASĂ, Lucian – VARGA Andrea (szerk.)

2001 *Minoritățile etnoculturale. Mărturii documentare. Țiganii din România (1919–1944)*. Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj

OLÁH Sándor

1993a *Cigány–magyar kapcsolatok*. A többségi magyarság cigány-képének vizsgálata Homoródalmáson. *Phralipe. Irodalmi és közéleti folyóirat* IV. (9) 5–10.

1996a *Cigány–magyar kapcsolatok*. A többségi magyarság cigány-képének vizsgálata egy székely faluban. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 181–194.

- 1996b Szimbolikus elhatárolódás egy település cigány lakói között. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 207–224.
- 1996c Gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között egy székely faluban. In: KATONA Judit – VIGA Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei. (Az 1995-ben megrendezett konferencia anyaga.)* Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 249–261.
- 2004 Cigányok és magyarok egy székely faluban. In: Uő: *Falusi láttelepek (1991–2003).* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 227–236.
- POZSONY FERENC
- 1980 A hajdúkkal útnak induló lány balladájának újabb változatai. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények XXIV.* (1) 69–80.
- 1981 Virrasztóbeli keserves nótáink. Népballadák közössége és szertartása. *Korunk XL.* (10) 735–738.
- 1984 *Álomvíz martján. Fekete-ügy vidéki magyar népballadák.* Gyűjtötte, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta POZSONY Ferenc. A dallamokat lejegyezte és a zenei részt gondozta TÖRÖK CSORJA Viola. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- PRÓNAI Csaba
- 2006 Egy újtó utóélete. Wislocki Henrik reneszánsza Nyugat-Európában. *Napút VIII.* (9) 24–27.
- RÁDULY János
- 1975 *Kibédi népballadák.* Gyűjtötte, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta RÁDULY János. A dallamokat hangszalagról lejegyezte KUSZTOSNÉ SZABÓ Piroska. A népköltészeti részt FARAGÓ József, a dallamokat JAGAMAS János ellenőrizte. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- 1978a *A vízitündér leánya. Kis-Küküllő menti népmesék.* Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár
- 1978b Balladaéneklés a kibédi virrasztóban. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1978.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 245–251.
- 1979 *Elindultam hosszú útra. A kibédi Majlát Józsefné Ötvös Sára népballadáit.* Gyűjtötte, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel ellátta RÁDULY János. A dallamokat hangszalagról lejegyezte KUSZTOSNÉ SZABÓ Piroska. A lejegyzést ellenőrizte JAGAMAS János. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

SCHWICKER, Johann Heinrich

1883 *Die Zigeuner in Ungarn und Siebenbürgen*. Wien-Teschen

1883 *Die Sprache der transsilvanischer Ziganer*. Berlin

SZABÓ Árpád Töhötöm

2002 Az erővonalak eltolódása – magyar–cigány kapcsolatok egy székelői faluban. In: Uó (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Krizsa Könyvek, 12.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 205–216.

2003 Határképzés – egy multietnikus falu térszerkezete. In: DIMÉNY Attila – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Népi kultúra, társadalom Háromszéken*. (Krizsa Könyvek, 17.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 120–128.

2004 Kizárás vagy befogadás? Magyarok és cigányok az informális gazdaságban. *Székelőföld. Kulturális folyóirat* VIII. (9) 122–144.

SZÖLLŐSSY Ágnes

2002 Cigány a képen. Cigányábrázolás a XIX–XX. századi magyar képzőművészetben. *Beszélő. Politikai és kulturális folyóirat* VII. (7–8) 72–81.

UJVÁRY Zoltán

1978 *A temetés paródiája. Temetés és halál a népi játékokban*. (Studia Folkloristica et Ethnographica, 1.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen

VEKERDI József

1982 *A magyarországi cigány kutatások története*. (Folklor és etnográfia, 7.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajz Tanszéke, Debrecen

1990 A cigány nyelv és kultúra. *Korunk* I. (7) 813–817.

WLISLOCKI Henrik

1885 *Az erdélyi cigány népköltészet*. Gyűjtötte és fordította WLISLOCKI Henrik. (Olcsó Könyvtár, 189. Új sorozat, 485.) Budapest

Peti Lehel

Adaptálódás és szegregáció. A kulturális különbségek kommunikálása a cigány–magyar együttélésben egy Kis-Küküllő menti településen

Az erdélyi falvak viszonylatában a cigány–magyar együttélés során érvényesülő kulturális attitűdöket több tanulmány is vizsgálta (lásd például Pozsony 2003, Oláh 1996a, 1996b, Kotics 1999, Fosztó 1998, 2003, Túros 1996). Ezek a tanulmányok leginkább a magyarok cigányokról alkotott mentális képének mélyértelmezését végezték el, mindamellett, hogy fontos megállapításokat tettek a cigányok részéről történő distanciatерemtés helyzeteiről is (például Oláh 1996a, Biró–Bodó 2002). Ebben az értelmezési paradigmában a szerzők többnyire a formalizáció (Fosztó 1997), stigmatizáció (Fosztó 2003), szeparáció, szegregáció (Kotics 1999), mentális/szimbolikus elkülönítés (Túros 1996) fogalmaival írták le a magyar lakosságnak a cigányokhoz való viszonyulását.

Vannak esetelemzések, amelyek erdélyi falvak cigány lakossága gazdasági és társadalmi súlyának jelentős mértékű megváltozásáról számoltak be a romániai rendszerváltozás utáni új konjunkturális helyzetben nehezebben mobilizálódó, gazdasági értelemben sokszor vegetáló magyar/román közösségekkel szemben (Túros 1996, Gagy 2002, Pozsony 2003). Az új helyzetben az együttélésben érvényesülő minták, szimbolikus attitűdök átértékelődése ment végbe ezekben a cigány közösségekben. Ezekben a társadalmakban ilyen szituációkban vélhetően több, komplexebb magatartás termelődött ki az elmúlt években a magyar közösség – az elemzések tanúsága szerint – merev, a cigányság megítélését illetően alig, vagy egyáltalán nem változó mentális struktúráival szemben.

A cigányok új kulturális attitűdjeiről, a magyarokkal szembeni szimbolikus pozíciók felöltéséről, az alkalmazkodás vagy az elhatárolódás kényszeireiről lényegesen kevesebb értelmezés áll a rendelkezésünkre. Jelen tanulmány azoknak az értelmezéseknek a sorába illeszkedik, amelyek ez utóbbi, a magyarok által a cigányokkal szemben kitermelt szimbolikus attitűdök, hátrépitési gesztusok, mentális viszonyrendszerek kialakulását és működését vizsgálják egy közösség vonatkozásában. Kérdéseim annak a helyzetnek az

értelmezésére vonatkoznak, hogy a cigányság életmódjának a magyarokéhoz való közeledésével, a gazdasági helyzet fokozatos kiegyenlítésével milyen törekvések indultak be a cigányság körében az adaptálódás és integráció megvalósítására és hogyan fogadta ezt a magyar közösség.

Az etnikus viszonyok működését magyarázó elméletek

Az etnikus viszonyok kutatását máig dominánsan meghatározza a Fredrik Barth által kidolgozott *etnicitás*-modell (Barth 1969, 1996). A korábbi fel fogástól eltérően, amely az *etnikus viszonyok* tanulmányozásakor főként a kulturális tartalmakra koncentrált, Barth az etnicitás társadalmi folyamat jellegét hangsúlyozza, amikor a csoportok közötti társadalmi határok fenn tartásának stratégiáit, ezek dinamikus működését ábrázolja.

Richard Jenkins szerint az etnicitás-kutatásokban meghatározó szerep pel bírt Fredrik Barthnak az a felismerése, hogy „az etnicitás nem a válto zatlan kulturális sajátosságok egy kötege, mely jellegzetességek felsorolá sával bármely személy beazonosítható lenne X-ként vagy Y-ként – vagyis meghúzhatók lennének két etnikum között a határok –, hanem az etnicitás szituáció által meghatározott olyan társadalmi tranzakciók által jön létre, amelyek túllépik magát a kérdéses etnikum határait. Az etnikai határok átjárhatók, a fölöttük és közöttük történő interakciók ellenére léteznek, az etnikai hovatartozás és csatlakozás szabályai változók, mind sajátosságaik, mind fontosságuk tekintetében” (Jenkins 2002: 243).

Rogers Brubaker a posztmodern megközelítés etnicitás-kutatásaival kap csolatban megállapította hogy ez „a rögzített formák és világos határvonalak töredékességét, tűnékenységét és erőzóját hangsúlyozza” (Brubaker 2001: 60). Orvar Löfgren ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy az utóbbi évtizedben az ebben a szellemben fogant etnicitás-kutatások nyomán (amelyek kimutat ták, hogy miképpen módosulhatnak időről időre az etnikai határok, hogyan jönnek létre az etnikai jelzések és szimbólumok, és hogyan adják ezeket to vább) túlhangsúlyozódnak bizonyos aspektusok: „...megvan a kockázata annak, hogy az etnicitás stratégiai vonatkozásaira való koncentráció túlhangsú lyozza az *etnikus azonosság* tudat [Kiemelés tőlem – P. L.] bizonytalan, válto zékony vonásait és manipulálható aspektusait” (Löfgren 1989: 16).

Az antropológiai cigány-tanulmányok etnicitás-szemléletének legtelje sebb magyar nyelvű összefoglalóját Fosztó László végezte el (Fosztó 2003: 84–88). A szerző szerint a roma *identitás- és kulturális stratégiák* iránti

fokozott érdeklődés következtében számos fogalom kering, mint például a *diaszpóra fogalom*, *kulturális hibriditás*, *kreolizáció* stb., amelyek a kérdés vonatkozásában főként makrotársadalmi kontextusok vizsgálatához kínálnak megközelítési irányokat.¹

A településről és lakóiról

Héderfája a Kis-Küküllő középső folyása mentén elterülő kistelepülés. A falu átlagosan kiépített infrastruktúrával (gáz, villany, telefon) rendelkezik, magyar nyelvű óvodával, illetve 1–8. osztályú iskolai oktatással, művelődési házzal. Paradox helyzet, hogy nem a gazdaságilag legfejlettebb falu alkot községközpontot, így közigazgatásilag a gazdaságilag fejletlenebb, de nagyobb számú román etnikumú lakossággal (278) rendelkező Küküllőszéplakhoz tartozik. A községhez további három, többszörösen hátrányos helyzetű, periférikus elhelyezkedésű, nehezen megközelíthető, elmaradott infrastruktúrájú, depressziós kistelepülés tartozik: Oláhszentlászló, Kísszentlászló és Vajdakuta. Etnikai szempontból meglehetősen homogén, ugyanez mondható el vallási összetételéről is.

A 2002-es hivatalos népszámlálási adatok szerint a 693-as lélekszámú település lakói közül 655 magyar, 22 cigány, 15 román, 1 pedig szász etnikumúnak vallotta magát. Ebből 619-en reformátusok, 22-en baptisták, 19-en római katolikusok, 19-en ortodoxok, 5-en pümködisták, 4-en unitáriusok, 2-en pedig görög katolikusok.² A Kis-Küküllő mente, a tágabb tájegység ahova tartozik, történeti vonatkozásban is multietnikus régió. Héderfája a térség etnikailag stabil településének számít.³

A hivatalos népszámlálás adatai nem tükrözik helyesen a település etnikai megoszlásának valós arányait. A korábbi népszámlálási statisztikák adataitól is eltérően a faluban való jelenlétük folytonossága révén a cigá-

¹ Az általam vizsgált esetben ezeket a kereteket távolinak érzem, ezért nem teszek kísérletet alkalmazásukra.

² Az Arany János Közalapítvány által támogatott és a Kriza János Néprajzi Társaság szervezésében 2004 tavaszán, nyarán a település gazdaságszerkezeti jellemzőit kutattuk. A kutatócsoport tagjai Kinda István, Miklós Zoltán, Peti Lehel és Szabó Á. Tőhötöm voltak, a kutatást dr. Pozsony Ferenc és Szabó Á. Tőhötöm irányították. A kutatás eredményeit önálló tanulmánykötetben közzöltük (Peti–Szabó szerk. 2006).

³ Szemben például Kísszentlászlóval, amely a szászok kivándorlásával alapjaiban változtatta meg a település etnikai arányait (lásd a táblázatot).

nyok minden bizonnyal a korábbi időszakban is lényegesen többen voltak. Az adatok lényegében a különböző etnikumok magyar nyelvűségére utalnak. A népszámlálás által kimutatott 655 magyar etnikumú lakos a magyar anyanyelvű cigányok többségét is tartalmazza. Ezzel szemben a közösségen belül egy sokkal mélyebb etnikai határvonal húzódik, amely a statisztikai adatokból egyáltalán nem derül ki.

A községközpont polgármesteri hivatala a település etnikai megoszlására vonatkozóan rendelkezik egy másik statisztikával is, amely a hivatalos népszámlálástól lényegesen eltérő etnikai megoszlást mutat ki.⁴ A polgármesteri hivatal statisztikájában felsoroltakról a héderfáji magyarok is azt állítják, hogy ők cigányok. Ez alapján lényegében a statisztika azt tükrözi, hogy a héderfáji magyarok kitartanak cigánynak. E szerint Héderfáján 109 olyan őshonosnak tartott cigány él, aki a településen született, vagy héderfáji cigány lakossal kötött házasságot. A cigányok 27 különálló háztartásban élnek. Az óvodába 5,⁵ az 1–8 osztályba 17 cigány gyermek jár.⁶

A cigányok magyaroktól való szimbolikus elkülönülését a falu település-szerkezetén is nyomon követhetjük. A roma lakosság az úgynevezett *Régi út*, valamint *Cigánysereg* nevű utcában él,⁷ az utóbbiban meglehetősen zártan alkotva egy különálló telepes egységet. A két, cigányok lakta falurész tulajdonképpen egy összetartozó egységet képez.⁸ A falun keresztülhúzó múttal (ahol a magyarok házai állnak) és a Kis-Küküllővel⁹ párhuzamos, lényegében periférikus fekvésű falurész. A Cigánysereg házai közé egy magyar család háza van beékelődve. További három egymás mellett áll az utca kezdetén. Érdekes a Régi út szerkezete, ahol magyarok is laknak. Itt a cigányok és magyarok házai úgy oszlanak meg, hogy az utcán belül is látványos az elkülönülés.¹⁰

Az őshonos lakosság mellett a településen él 8 betelepülő család (20 személy) is, akik nem rendelkeznek saját házzal. Néhányan közülük több mint tíz éve élnek a faluban, lakhelyük változó.

⁴ *Lista de alegători, evidența Consiliul Local Suplac.*

⁵ Az óvodások összlétszáma 23.

⁶ Az 1–8 osztályos diákok összlétszámára vonatkozóan nincsenek adataim.

⁷ A helyiek által használt, lokális megnevezés.

⁸ A két hosszanti fekvésű utcát egymástól egy 150–200 méteres ösvény köti össze.

⁹ A Kis-Küküllő lokális megnevezése: Küküllő.

¹⁰ Az utca két oldalán a következőképpen állnak a házak (M: magyarok háza, C: cigányok háza): 1. MCCCCMMMMM, 2. CCCCCMC.

A településen magyar családok nevelnek 6 árvaházi cigány gyermeket. Ők szintén a település magyar óvodájába és iskolájába járnak.

A cigányok betelepülésére vonatkozó történeti adatok ismeretlenek, valószínű, hogy jelenlétük teljes mértékben összefonódik a település magyar etnikumú lakóinak történetével, hozzájuk hasonlóan földesúri telepesek lehettek. Ennek az időnek az emlékét őrzi az *Akasztófa gödre* helynév, ahol a gróf a hagyomány szerint két cigány személyt akasztatott fel, mert loptak az uradalom földjéről.

A helyi társadalom etnikai differenciálódása

A közös történeti út ellenére a két etnikai csoport különböző szociokulturális irányba fejlődött. A cigányság sajátos kulturális jegyeit megőrizte, ezek mentén differenciálódnak a falu magyar lakosságától, habár anyanyelvük magyar. Legnagyobb részük nem tud románul, cigányul pedig egyáltalán nem. Mindamellet, hogy a településen a cigányok és magyarok közötti gazdasági aszimmetria, az életvezetési minták közötti különbség nem olyan hangsúlyos, mint például a szomszédos településeken,¹¹ a kulturális különbségek kommunikációja a magyarok részéről nyomatékosan jelentkezik. Az etnikai csoportok közötti széles körű érintkezés, és a kulturális különbségek kevésbé látványos fennállása ellenére, az interakciók során az etnicitás hangsúlyos jelentkezése a helyi társadalom működésének fontos részét képezi. Thomas Hylland Eriksen szerint „valójában az etnicitás ott válik fontos és meghatározó tényezővé, ahol a csoportok kulturálisan egymáshoz közel helyezkednek el, és gyakran lépnek kapcsolatba egymással” (Eriksen 2006: 329).

A faluban nem a beszélt nyelv alapján, hanem sajátos kulturális minták alapján differenciálódnak a két etnikum. Ezek között legfontosabbként a kollektív emlékezet által számon tartott *származást* említhetjük.¹²

A leszármazás alapján történő etnikai differenciálódás a településen románként számon tartott lakosság megkülönböztetésében érdekes módon nyilvánul meg. Míg a magyar lakossághoz nyelvi és kulturálisan adap-

¹¹ Például Szászbonyhán, ahol 2006-ban Szabó Árpád Töhötömmel végeztünk kutatásokat a cigányok körében (lásd Szabó 2006).

¹² Oláh Sándor a homoródalmási cigányok differenciáltságát elemezve beszél arról, hogy a cigányok társadalmán belül a „társadalmi elhatárolódások több komponensre épülő mentális konstrukciókra alapozódnak (a származás, a történeti elővilágban gyakorolt családi foglalkozások, a családi gyökerek a településen, morális értékek)” (Oláh 2002: 73).

tálódott néhány idősebb román származású betelepülőt máig románként tartja számon a közvélemény, egyenes ágú leszármazottaikat etnikai vonatkozásban nemigen különböztetik meg. Legfennebb oly módon, hogy az ilyen személyekről megjegyezhetik, hogy „az apja román volt”; ennek azonban nincs etnikai stigmatizáló jellege. Megfigyelésem szerint ez a fajta etnikai disztinválás főként a középkorú és idősebb generáció sajátja.

A magyar lakossághoz adaptálódott, annak kulturális mintái szerint élő, de román származásúként számon tartott néhány család esetében a név működik megkülönböztető tényezőként. A román személyek adaptációjának sikerességét családnevük magyaros használata is jelzi, amely nem feltétlenül hivatalos névváltoztatás eredménye, hanem a helyi gyakorlatban kialakult ejtésbeli sajátosság következménye. Például Gheorghe esetében, a Gyorgya ragadványnév, a Dumitru családnév esetében a Duniyitru megnevezés.

A cigány lakosság esetében, bár a település néhány beköltözött román családjától eltérően történeti folytonosságban jelen lévő etnikumról van szó, nem működik az egyenes ágú leszármazottaknak a magyarok által történő „bekebelezése”.¹³

A cigányok gazdasági stratégiái

A kollektivizálás idején

Mivel a magángazdaság idején a cigányok földdel alig rendelkeztek, a föld identitás megadó, szimbolikus szerepének hiányából kifolyólag ez a társadalmi csoport nem viseltetett ellenérzésekkel a kollektív gazdaság megalakulása iránt. Ennek létrejötte után (1962) a cigány lakosság legnagyobb része mezőgazdasági alkalmazottá vált. Állatgondozókként, traktoristákként, szőlő- és csordapásztorokként foglalkoztatták őket.

A rátermettebbek számára, a falu magyar etnikumú lakosságához hasonlóan, a közeli városok gyáraiban való foglalkoztatás vált követhető stratégiává, néhányan nehézjárművekre szóló vezetői jogosítványt szereztek.

A magyaroktól eltérően, a romák a kollektivizálást sikertörténetként élték meg. A kollektivizálás a két etnikum között fennálló éles gazdasági különbségek csökkenéséhez vezetett. Ebben az időben új házak épültek a

¹³ Az adaptáció etnikai megbélyegzettség nélküli, teljes mértékben sikeres voltát értem alatta.

cigánysoron, életmódjukban is közeledtek a többségi etnikumhoz. Ehhez hozzájárult az is, hogy a romák a magyaroknál sikeresebben használták ki az informális gazdaság lehetőségeit. Az 1970-es árvíz a folyó mellett fekvő cigányok vályogházait elmosta, vagy lakhatatlanná tette. A kiutalandó állami segély hírére azok a cigányok, akiknek házai épen maradtak, fejszével, kapával estek neki házaiknak, ily módon ők is árvízkarosult segélyért folyamodtak, amelyet meg is kaptak. A cigányok lakta falurész állami segítséggel újjáépült, a cigányok téglaházai legalább akkorák, egyesek nagyobbak, mint a magyarokéi.

Ebben az időszakban a magyar etnikumú lakosságtól eltérően számukra a háztájin megvalósuló mezőgazdasági termelés nem jelentett jövedelemkiegészítő lehetőséget, a hagyományos mesterségek alkalmankénti gyakorlása azonban fontos túlélési stratégia volt a hiánygazdaság időszakában. Nagyon sokan értettek a kőművességhez és a szobafestés mesterségéhez, emellett több zenész is volt közöttük, amelyet másodfoglalkozásként alkalmoszerűen, illetve hétvégeken gyakoroltak is. Néhány idősebb férfi kosár- és gyékényfonással, seprűkötéssel foglalkozott, amelyet a településen és környékén főként élelemre cseréltek el.

Ebben az időszakban az ehhez hasonló stratégiáknak meghatározó jelentőségük volt a megélhetés vagy éppen a felhalmozás tekintetében. A cigányok közül senki sem volt, aki a pártapparátuson belül jelentősebb pozíciót töltött volna be.

A dekollektivizálás után

A rendszerváltozás utáni gazdasági bizonytalanság a cigány lakosságon belül nem okozott olyan súlyos családi krízishelyzeteket, mint ahogy egyes magyar családoknál, akik nem tudtak életképes stratégiákat kidolgozni, ennek következtében korábbi társadalmi presztízsüket és életszínvonalukat sem tudták megőrizni. Mindemellett az 1989-es változást a falun belül ez az etnikai csoport veszteségként élte meg, munkahelyeik legnagyobb részét elveszítették, egyre hangsúlyosabban fordultak a korábban mellékfoglalkozásként űzött hagyományos mesterségekhez, főként a kőművességhez és a szobafestéshez.

Mivel a kollektivizálás előtt a háztáji területeket leszámítva lényegében nem rendelkeztek jelentősebb földterülettel, a dekollektivizálás után nem működtethettek olyan stratégiákat, mint amilyen a magyar lakosságnál a *visszaparasztozás* (lásd Peti 2004: 203–204, Szabó 2002a: 27–29) volt.

A földek visszaszolgáltatása során a cigányoknak családonként fél hektár földterületet osztottak. Ez az eset feszültségeket okozott a településen belül, mivel a cigányoknak a földnélküli magyar családokkal együtt a legjobb minőségű, réti földeken mérték ki ezeket a parcellákat. A konfliktust a falu nem etnikai alapon érzekelte, a földkiméréseknél ugyanis általánosak voltak a nézeteltérések (jelzőcsóvák kidobálása, veszekedések, fenyegetőzések stb.).

A település magyar lakossága a rendszerváltozás után nem élt a vendégmunka lehetőségeivel, amely a település mindenkori agrárbeállítódásával magyarázható. A településen az agráriumnak történetileg meghatározó fontossága volt, a Kis-Küküllő középső folyása mentén fekvő falvak lakói Héderfáját az egyik „legerősebb”, mezőgazdasági termelésre specializálódott településnek tekintik. Ezt bizonyítja, hogy a falu határa a környező településekenél többszörösen nagyobb, még azokénál is, amelyek lakosságának számaránya akár háromszoros is (például a szomszédos Szászbonyha esetében). Ez egy sajátos gazdaöntudat megjelenéséhez vezetett a településen, amely a lokális identitás működésekor a környező települések lakóival szembeni mentális fölérendeltség megteremtésére való hajlamra ösztönzött. Ez abból is kiviláglik, hogy a rendszerváltozás után azok a beköltöző (magyar) családok tudtak az agráriumtól elszakadó, legéletképesebb vállalkozói stratégiákat kidolgozni, amelyeket nem kötött a minden körülmények között az agráriumból való megélésre ösztönző mentális beállítódás.

Orientációs típusok a gazdasági stratégiák függvényében az 1989-es rendszerváltozás után

Külföldi vendégmunkások

A magyaroktól eltérően a földnélküli cigányok az 1989-es romániai rendszerváltozás után, a többségi etnikuménál nagyobb fokú mobilitásukat működésbe hozva, előszeretettel foglalkoztak *sefteléssel*, vagy vállaltak munkát külföldön. Jelenleg kb. 20 cigány személy magyarországi vendégmunkával keresi a kenyerét. A külföldi munkavállalás során általában az egész család mobilizálódik. Töbnyire mezőgazdasági munkát vállalnak, néhányan kőműves ismereteiket kamatoztatva építkezéseknél dolgoznak. A nők betegek-re és idősekre vigyáznak, vagy virágkertészetekben dolgoznak. Pár személy Spanyolországban, Németországban, Olaszországban és Izraelben vállal munkát. A külföldi munkakapcsolatok révén néhány héderfáji cigány fiatal

külföldön alapított családot és telepedett le. Egy héderfaji cigánylány például német fiúval lépett házasságra, gyermeküket Németországban nevelik. Külföldi letelepedésük, kapcsolathálójuk kibővülése további lehetőségeket jelent rokonaik számára az idegen világban való tájékozódáshoz, az ott való kereskedéshez és munkavállaláshoz.

Napszámások

A kisebb mobilizációs készséggel rendelkező vagy idősebb személyek a település magyar nagygazdáinál vállalnak napszámasmunkát, amely a patrónus–kliens kapcsolatok megszilárdulásához vezetett. Néhányan *önállósult*, vagy *kisvállalkozást* működtető gazdának állandó munkaerőt jelentenek, *szolgáknak* hívják őket. Fizetségük megegyezés alapján némi pénz, adott esetben cigaretta és ital, valamint étel. Állatgondozókként, malomra felügyelőkként tevékenykednek, vagy a gazdaságokban zajló különböző munkafázisok állandó segítségeként vannak jelen.¹⁴

Munkások

A fiatalabb és középkorú férfiak közül páran a közeli városok kínálta munkalehetőségekkel élnek. Héderfaji magyarokhoz hasonlóan különböző munkahelyeken dolgoznak, ennek feltétele az állandó ingázás. Többnyire raktárosokként, sofőrökként, autószerelőkként, gyári munkásokként alkalmazták őket. A viszonylagos biztonságot nyújtó városi munkahelyeket egyesek az 1989-es rendszerváltozás után időszakos külföldi munkavállalással kombinálták, ezért átfedések lehetnek a *külföldi vendégmunkások* kategóriájával.

Az ugyanazon munkahelyeken dolgozó magyarokkal való munkatársi kapcsolatok nagymértékben járultak hozzá kollegiális kapcsolatok, barátságok szövődéséhez, amelynek eredménye egy-két cigány–magyar család kö-

¹⁴ A napszámos cigányok magyarok általi megítéléséről (siménfalvi tapasztalatai alapján) Szabó A. Töhötöm megfigyeléseire támaszkodhatunk: „A napszámos cigányok a falu értékrendszerében nagyon alacsony helyet foglalnak el, mert sem valódi, sem szimbolikus tőke falhalmozására nem képesek” (Szabó 2002b: 211). A szerző továbbá hangsúlyozza, hogy ezzel a csoporttal szembeni különösen előítéletekkel terhes attitűd abból fakad, hogy „egyik napról a másikra élnek, nem biztosítják a jövőjüket, ezért állandóan kölcsönre szorulnak; ez pedig ellenkezik az önellátást szem előtt tartó, a kölcsönt hagyományosan kerülő, a jövőt minél inkább bebiztosítani igyekvő paraszti normáktól” (Szabó 2002b: 211).

zötti komasági viszony létrejött volt. Ezeknek a viszonyoknak a létrejöttét nem mondhatjuk általánosnak, sokkal inkább a társadalmi interakciók területén történő egyéni kivételezések köré sorolhatjuk, amely a kivételtevés egyéni helyzeteit jelöli, nem pedig általános, általában működő társadalmi gyakorlatot. „A mindennapokban létező kapcsolatok, kooperációk a cigányok és a magyarok között sok esetben rációfolnak a merev szembenállásra, a konkrét esetek szintjén néha eltűnik a diszkrimináció, *de nem tűnik el általában* s a kapcsolatokban rendszerint a csoport-hovatartozás szerinti viszonyulások dominálnak” (Oláh 1996a: 185).

Cigány gazdák

Ugyancsak átfedések vannak e között a csoport és a többi csoport tagjai között. Néhány család a rendszerváltozás után kiosztott fél hektár föld mellé önerőből újabb területeket vásárolt, amelyen a magyar gazdák többségéhez hasonlóan hagyományos gazdálkodást folytat. Ez egyfajta vegetáló gazdálkodás, célja a néhány disznó, egy-két tehén tartásához szükséges termény megtermelése. Az önellátáshoz, önállósodáshoz nem elegendő gazdasági gyakorlatot általában valamelyik fentebb leírt stratégiával kombinálják.

Jöttmentek¹⁵

Jöttmenteknek nevezik a lokális társadalom lakói azokat a beköltözött cigányokat, akik többnyire magyar családok által rendelkezésükre bocsátott pajtákban, szénapadlásokon húzzák meg magukat. Ezeknél a családoknál szolgaként dolgoznak (például teheneket fejnek), emellett időnként alkalmi, napszámosmunkát is elvállalnak. Jelenlétük a településen folytonos. Többnyire Hargita megyei falvakból származó, a helyi megnevezés szerint „székely cigányokról” van szó. Egy, a falu megítélésében deviánsnak tartott (alkoholista) egyedülálló magyar férfi ráíratta egy ilyen cigány családra a házat eltartás fejében. Egy család napszám fejében bérel egy rossz állapotban lévő házat. Egy egyedülálló nő az egyik magyar család udvarán álló, nem üzemképes kisteherautóba költözött be, a családi gazdaságban „segít” ennek fejében.¹⁶ Kisgyermekét nem járattja iskolába.

¹⁵ A falusiak által használt megnevezés – P. L.

¹⁶ Első gyermekét amerikai házaspárnak adta örökbe. A faluban azt állítják, hogy felnőtt lánya megkereste az anyját, de nem tudtak kommunikálni.

A „jöttment” kategória kivételével, akiket sem a magyarok, sem pedig a bennszülött cigányság igazából nem tart héderfájiaknak,¹⁷ a különféle csoportba sorolt személyek időszakonként kombinálják, vagy változtatják az ismertetett stratégiákat.

Vállalkozók és kereskedők

A rendszerváltozás után két cigány család nyitott kocsmát a településen. Az egyik a falu központi, tehát magyarok lakta részén, míg a másik kocsmá, a helyi megnevezés szerint „cigány bár”, a falu cigányok lakta részén, a Cigányseregben működött. Mivel a falu központi részén lévő kocsmá sokáig a település egyetlen kocsmája volt, a magyarok is használták. Mára mindkét kocsmá megszűnt, az ezeket működtető családok tagjai mára többnyire Magyarországon kereskedelemmel foglalkoznak.

Adaptációs törekvések

A cigány lakosságnál hangsúlyosan jelentkezik a magyar lakossághoz való minél teljesebb adaptálódás törekvése. Megfigyelhető igyekezet, hogy a többségi etnikum kulturális szabályai szerint szervezik meg életvezetésüket. A magyar lakosság értékrendszerével való azonosulás, a falusi társadalom normáihoz való igazodás adaptációjuk sikerének fokmérője. Akik ezt a legsikeresebben gyakorolják, a falu központi, magyarok lakta helyein vásároltak házat „magyarként” viselkednek.¹⁸ Az adaptáció sikerét esetükben cigány–magyar vegyes házasságok létrejötte jelzi. Mindemellett megfigyelhető, hogy ezeknek a családoknak a gazdasági teljesítményét a magyarok rutinosan leértékelik, érdemüket verbális stratégiákkal próbálják minimalizálni. Az egyik családról például azt állítják, hogy azért tudott a falu szimbolikus középpontjában emeletes házat építeni, mivel nyertek a lottón. Ez a

¹⁷ A községtanulmányok módszertani gyakorlata alapján azonban én a vizsgált közösség részévé tettem őket, az elemzés egységének a falut, mint önmálló, működő közösséget téve meg (lásd Sárkány 2000, Fosztó 2003).

¹⁸ A cigány–magyar együttélést más erdélyi településeken vizsgáló szerzők hasonló tapasztalatokról számolnak be. „A jóval szerényebb anyagi körülmények között élők számára is legfőbb törekvés a falusi életformához való közelítés, s ennek szimbolikusan felértékelte mozzanata a házvásárlás bent a faluban” (Kotics 1999: 76). Lásd még Fosztó 1998, Pozsony 2003.

vélekedés a „becsületos munka” ethoszát állítja szembe a cigányok bizonytalan eredetű, átláthatatlan (tehát vélhetően nem becsületos úton szerzett) stratégiákkal elért gazdasági teljesítményével. Ezek a családok az etnikai identitásváltás útjára léptek, amelyet szimbolikusan is igyekeznek megjeleníteni például a Cigányseregben lakókkal szembeni érintkezések számának leszorításával, a cigány identitás megtagadásával. Az ezekhez hasonló beállítódásokat a legtöbb szerző a többségi lakosság diszkriminatív, stigmatizáló viszonyulásaival szembeni elhárító stratégiaként (lásd Oláh 2002: 73), az etnikai megbélyegzettségből való kilépésként, *identitás-stratégiaként* (Cristea–Lăteș–Chelcea 1997) értelmezi.

Héderfáján a diktatúrát megelőzően, valamint a kommunizmus ideje alatt cigány kovács működött. A kovács mestersége révén az átlagosnál jóval gyakrabban érintkezett a magyarokkal, státusa révén mindez legitim pozícióból történt. Megbecsültségét, a magyar közösségbe az átlagosnál magasabb integráltság jelzi, hogy két inasa közül érdekes módon az egyik magyar volt, aki ma is úzi a tőle elsajátított hagyományos mesterséget.¹⁹ Ugyancsak adaptálódásának sikerét jelzi, hogy utódai szintén a falu szimbolikus központjában tudtak házat vásárolni maguknak.²⁰

A héderfáji cigányokra – a magyarokhoz hasonlóan – a két-három gyermekes családmodell követése a jellemző. A cigány gyermekek óvodába és iskolába járnak, a baptisták kivételével mind konfirmálnak. Más erdélyi településektől eltérően, ahol a cigány fiataloknak a magyarokkal együtt történő konfirmálását esetenként feszültség kísérte a magyar népesség körében (lásd Pozsony 1993), Héderfáján nincs ilyen vonatkozású etnikai megkülönböztetés a református egyház részéről. Érdekes módon a héderfáji cigányok a legutóbbi évekig nem tartották fontosnak a templomi esküvőt. Ehelyett sokan a párkapcsolat a házasságnál kevésbé kötöttebb, esetükben plauzibilisebb „összeállást” választották, amely gyakran a párkapcsolatok felbomlá-

¹⁹ Szaktudása révén nemcsak a lovak vasalását végzi, de a falu magas fokú gépesítése következtében létrejött új igényeket is ki tudja elégíteni (például eke- és tárcsalapok élezése, edzése stb.).

²⁰ Oláh Sándor egy székelyföldi településen élő cigány kovács mikrotársadalmi helyzetét értelmezve egy olyan esetet mutat be, amikor a személy már nincs rászorulva a munkavállalásra, ám mégis nap mint nap úzi mesterségét. A szerző értelmezése szerint a vizsgált személy saját társadalmi valóságát azokban a kapcsolatokban építheti és tarthatja fenn, amelyekre más emberekkel naponta a szemtől-szembeni kontextusokban sor kerül. „A kapcsolattartás e formájával saját valóságfenntartó szükségletét elégíti ki: újra és újra definiálja saját világát, megőrizve mikrokörnyezete kollektív identitásképzésben elfoglalt pozícióját is” (Oláh 1996c: 204).

sát, újak alakítását tette lehetővé. A helyi társadalomban legmegbecsültebb cigány családok azonban az 1970-es évek óta fontosnak tartják a törvényes házasságot. A korábbi időszakban a párkapcsolatok alakulásában jellemző volt a leányszöktetés. Az utolsó ilyen eset 12 évvel ezelőtt történt, amikor a cigány fiatalok (mindketten héderfájiak) a szülők akarata ellenére párkapcsolatra léptek. Az éjszaka ablakon kiemelt lányt a fiú egyszerűen hazavitte és vele hált, amely után törvényesült a kapcsolatuk. Ez a párkapcsolat azóta felbomlott, a fiatalasszonyt németországi vendégmunkája során „továbbszöktették”. Újabban a magyarok értékrendszerével, normáival azonosuló cigány fiatalok is fontosnak tartják a „rendes” templomi esküvőt.

A tehetősebb családok az általános iskola elvégzése után dicsőszentmártoni szakiskolába is járatják gyermekeiket.

A roma lakosságnak a magyar etnikumhoz való adaptációját, a hangsúlyosabb kulturális különbségek egymáshoz való közeledését segítették elő azok a lokális gazdasági/társadalmi folyamatok is, amelyek következtében az 1995 után az agráriumból megélő magyar etnikumú családok elszegényedtek. A gazdasági különbségek csökkenése a két etnikum között nem járult hozzá a szimbolikus elkülönülés fokozottabb, túlkompenzált megteremtéséhez a magyar népcsoport részéről. Mindemellert nem beszélhetünk egy cigány elit létrejöttéről, vagy a gazdasági aszimmetrikus szerkezet megfordulásáról a cigányok javára, csupán egyes cigány családok szimbolikus és gazdasági alárendeltségük kis mértékű korrekciójáról az új konjunkturális helyzetben.

Az 1989-es rendszerváltozásig, a település református lakosságát is érintő szektásodási folyamatok jelentkezéséig a cigányok reformátusok voltak. A református egyház nagymértékben hozzájárult a cigány lakosság integrációjához, bevonta őket a gyülekezeti életbe. A református egyháznak például sokáig cigány harangozója volt, ameddig a templomtól különálló haranglában, a „toronyban” villamosították a harangozást. Ismereteim szerint azonban cigány presbiter sosem volt a faluban, amely újabb etnikai törésvonalat sejtet. A presbiterség a normák szerint élő, megállapodott és értékelt státust jelent egy településen belül.

Az 1989-es rendszerváltozás után az addig felekezetiileg homogénnek mondható településen szektásodási folyamatok indultak be.²¹ A jelenlegi 20–25 baptistából 18–20 cigány, ezáltal tehát egy többségében cigány vallási kisközösség jött létre.²² A magyarok vélekedése szerint főként a baptis-

²¹ 1925-től a baptisták jelenléte egy-két család révén folyamatosnak mondható a településen.

²² Főként idősebb, egyedülálló asszonyok.

táktól remélt anyagi segítség miatt lettek ezek a cigányok baptistává. Ily módon, a kis cigány csoport vallási konverziója régebbi előítéletek aktivizálását eredményezte a cigánysággal, mint etnikai csoporttal szemben, mindannak ellenére, hogy a cigányok szektássá válása nem külön pályás folyamat volt. A csoport működéséhez szükséges külső kapcsolatokat, ennek megszervezését és vezetését éppen baptistává vált magyarok látják el. Ennek ellenére egy csoport jellegű elkülönülésről beszélhetünk. Fosztó László a székelyszáldobosi pünkösdista cigányok hasonló szerkezetbe való tömörülését az egyének szempontjából vizsgálva megállapította, hogy a vallási mozgalom „a megbélyegzettségből jelent menedéket és egy alternatív (nem nemzeti) integrációs lehetőséget kínál” (Fosztó 2003: 105).

Határépítés és átjárás

„A különböző kultúrák közötti »átjárásnak« legfőbb akadály, ha az egyik saját interpretációit kizárólagosnak, egyedül érvényesnek tételezi. E beállítódásból következik, hogy a saját világ határainak a kijelölése, a másik eltávolítása állandó gyakorlat” (Oláh 1996a: 187).

A cigány–magyar együttélésben a cigányok viszonylagos adaptációs sikere mellett egy olyan aszimmetrikus viszony határozza meg a két etnikum közötti kapcsolatrendszer, amely az integrációt mindennapi élethelyzetekben törekennyé teszi. Olyan nemzedékek alatt kialakított, közmondásokba, szólásokba sűrűsödött értékítéletek stigmatizálják a cigányokat, mint „benne van a furfang a cigányokban”, „a cigány Pesten is cigány”, „a cigány csak messziről ember, mikor közeledik, akkor cigány”, „veszekednek, mint a cigányok” stb., amelyek merev szembenállást, elutasítást, átjárhatatlan határokat jeleznek. Ezek az élckedések morálisan elítélő tartalmúak a sztereotípiák többségéhez hasonlóan (lásd Forgács 1999).

Oláh Sándor székelyszáldobosi megfigyelése a cigány–magyar együttélés tekintetében általában érvényes lehet az erdélyi vegyes etnikumú falvak esetében: „A két népcsoport külön világának, e világok sorozatos elhatárolódásának alapja a valóság eltérő értelmezéséből következő kulturális patternek érvényesülése” (Oláh 1996a). A két etnikum közötti határépítési gyakorlat számos szimbolikus jelzésben megnyilvánul, amelyek a közösség működésének meghatározó részei. A cigányok és a magyarok közötti különbségek a gazdasági stratégiák eltérő jellegében, mindkét fél szigorú endogám házassági mintakövetésében, valamint az egymás rituális eseményein való részvétel

nehéz átjárhatóságban nyilvánulnak meg. A magyarok részéről ezeknek a kulturális mintáknak a megszegése csak egyedi esetekben képzelhető el, általában a két etnikum egymáshoz való viszonyában fontos stratégiákként vannak jelen. Kotics József zabolai tapasztalatával egybevágóan a vizsgált esetben is „a konkrét kapcsolatok szintjén néha eltűnik a cigányokkal szembeni diszkrimináció, de nem tűnik el általában” (Kotics 1999: 81).

A teljes etnikai és felekezeti asszimiláció, valamint kulturális adaptáció ellenére, a cigánysághoz való tartozás tényének a hangsúlyozása a településen egy személy társadalmi státusának, értékének a leghatározottabb tagadásával egyenértékű.

Azt, hogy cigányok adaptációs törekvései adott szint után kudarcra vannak ítélve, a történeti előzmények mellett jelenbeli folyamatok is gerjesztik. A kistérségi erőteljes elcigányosodásának mellékhatásaként a cigánysággal szemben újabb előítéletek születnek vagy régebbiek aktivizálódnak.

A község etnikai összetételének gyökeres megváltozása, a román anyanyelvű cigányság politikai választóerejének megnövekedése a román–magyar együttélésben is feszültséget gerjesztett. A román anyanyelvű cigányok főleg a régió szász falvaiba költöztek be, például Kisszentlászlóra. Amikor 2006-ban a héderfaji magyar tanácsosok a községközpont Széplakon tartott gyűlésén a széplaki általános iskola osztályösszevonásaira szavaztak (a héderfaji önálló iskolai osztályok megmaradása érdekében), román cigányok gyülekeztek és megköpdösték a távozó magyar önkormányzati tanácsosokat.

A kollektív emlékezet megőrzött cigány–magyar vegyes házasságról szóló történeteket. Eszerint egyik házasság sem bizonyult tartósnak, az utódok pedig elhagyták a települést és máshol telepedtek le, akkor is, ha értelmiségiekké váltak, amely arra utal, hogy ebben a közösségben a cigány–magyar vegyes házasságból származó utódok „etnikai anomáliának” (Eriksen 2006: 332) számítanak.

A két világ közötti átjárások szabályozottak és ritualizáltak. A cigányok részt vesznek a falu intézményi életében, például a falugyűléseken. Ez azonban csupán passzív részvételt jelent. Az ünnepek, a lokális identitásépítés rendezvényei (például falunapok), az emlékhelyek, egyáltalán az intézményi szféra a magyar félhez tartoznak.²³ Mindeztől nem volt azonban a településen cigány önkormányzati képviselő, mint ahogy más, társadalmi presztízt is kifejező, szimbolikus fontosságú pozíciót sem töltött be cigány

²³ Hasonló helyzetről Biró A. Zoltán és Bodó Julianna számol be korondi kutatások alapján (lásd Biró–Bodó 2003: 75).

személy, még a kommunista diktatúra idején sem. Ritkának számít ugyanakkor, hogy magyar fiatalok lakodalmára cigányokat is meghívnának, míg a településen tartott cigány lakodalmakra is igen ritkán, kivételes helyzetben mennek el magyarok.

A bennszülött cigány lakosság mentálisan a „jöttment” csoport fölé helyezi magát, a velük való társadalmi érintkezések ritkák és behatároltak, nem vállalnak velük közös identitást.²⁴ A napszámos cigányokkal való társadalmi érintkezés a „szociális szennyezettség” (lásd Oláh 1996a: 185) gyanúját kelti fel. Ez alól a megítélés alól kivételt képeznek a patrónus–kliens viszonyok nyomán cigányoknak szállást adó magyar családok. Ezek a családok ilyen vonatkozásban azért is gyanú fölött állók, mivel legtöbbször a legnagyobb gazdasággal rendelkező, külső munkaerőt igénylő gazdák biztosítják ily módon az állandó, kéznél lévő segítséget. Az ilyen gazdák a helyi társadalom presztízs-struktúrájában is legmagasabb fokon állnak, „nagygazdának” számítanak. Egy alkoholistának tartott fiatal férfi együtt él egy többtagú, „jöttment” családdal. A közösség normarendszerében ez rendkívül súlyos devianciának, a cigány–magyar együttélést szabályozó normarendszer nagyfokú megsértésének számít, amelynek következménye az egyén teljes mértékű marginalizálása. A héderfői cigányok között is vannak a csoporton belül deviánsnak tartott személyek, akik éppen a „jöttment” cigányokkal való társadalmi interakciók gyakoriságával, „keveredésükkel” váltak a csoporton belül marginalizálttá.

A szimbolikus elkülönülés egyik megvalósulása: a karácsonyi kántálás

A cigány gyermekek és fiatalok hagyományosan a magyarokkal együtt járnak karácsonykor kántálni. A többségében magyarokból álló csoport a Cigányseregbe is eljár kántálni. A magyar–cigány kapcsolatokra jellemző aszimmetrikus viszony meglete látványosan jelentkezik a népszokás számos eleme során, amikor az egyébként stabil forgatókönyvű rítus eljátszása a cigányok lakta területen jelentősen módosul.

A rítus elvárt megvalósulása szerint a kántálók csoportja énekkel köszönti a háziakat, majd valaki (általában a vőfély vagy a kezes) egy hagyományos

²⁴ „Ismeretes, hogy a zárt, archaikus lokális közösségek belső működésének sajátossága volt az idegen, a »jövemény« irányában az elhatárolódás, a »taszító« gesztusokkal kifejezett distanciaterepítés a társadalmi érintkezésekben” (Oláh 1996c: 199). Hasonló szimbolikus attitűdök a vizsgált településen is működnek.

karácsonyi köszöntőverset mond el. A köszöntő elhangzását a kántálóknak végig kell hallgatniuk, majd a háziak beinvitálását – hacsak néhány percig is –, illik elfogadni. A kántálók behívása és megvendéglése a magyaroknál *elvárt* gesztus az olyan családok részéről, ahonnan valamelyik családtag a kántáló csoport tagja, és *elvárt* mozzanat olyan családok részéről, ahol konfirmált leány lakik.

Az eredeti csoportnál lényegesebben kisebb kántáló csapat járja végig a cigányok lakta falurészt. A cigányok lakta falurészen történő kántálás során a kántálók nem úgy viselkednek, mint a falu magyarok által lakott részein. Itt a magyar legények nem szívesen fogadják el a rítus többnyire kötelező részének tartott beinvitálást, vagy csak nagyon ritka esetben, akkor is vonakodva, inkább egyes személyek függvényében téve kivételeket a kötelező viselkedésminta alól. Legtöbbször nem is kerülhet sor a beinvitálásra, mivel az ének elhangzása után a kántálók csoportja továbbmegy egy másik házhoz, így a házigazdával lényegében csak a köszöntőt elmondó kezes és vőfély találkozik. A cigányok lakta falurészen mindig vannak olyan kapuk, amelyek zárva állnak a karácsonyi és újévi bálókra pénzadományt gyűjtő kántálók előtt. A magyar kántálók ezt természetesnek veszik, nemtetszésüket a kapu megdöngetésével, újabban az udvarba dobott hangpetárdával fejezik ki, amely magyar családokkal szemben elképzelhetetlen lenne. A helyzet értelmezésére sokszor elhangzik egy szó: „cigányok”, amely a cigány–magyar együttélésre jellemző aszimmetria egész viszonyrendszerét magában foglalja. Az ilyen helyzetek a cigányokról való negatív képalkotás újratermelődését eredményezik, hasonló módon ahhoz, amit Biró A. Zoltán és Oláh Sándor állít: „A cigányokkal szembeni viselkedésmód elvei már az elsődleges szocializációban beépülnek az egyéni azonosságtudatba: a társadalomba belenevelődő egyén az elődök intézményesült világából vesz át viselkedéselemeket, viszonyulásokat” (Biró–Oláh 2002: 45).

Térbeli határépítés: a cigány temető

A lokális társadalom etnikai alapon történő szegregálódása mutatkozik meg a temetkezési szokásokban is. Annak ellenére, hogy az 1989-es rendszerváltozásig a héderfáji cigányok egy-két kivételtől eltekintve a református vallásúak voltak, szigorú norma tiltotta, hogy a magyar református temetőbe temetkezzenek. A feljegyzések szerint 1930-tól a település két református temetője közül a kisebbikbe, az úgynevezett cigány temetőbe temetkezhetnek. Mindezidáig nem sikerült kideríteni, hogy miért 1930-ban történik meg ez a váltás, mivel úgy tűnik, hogy azelőtt ez a temető is a másikkal egyenrangú

református temetőként működött. Az utolsó magyar etnikumú, akit ebbe a temetőbe temettek, éppen egy református lelkész volt.

Utz Jeggle állítja, hogy „a határok meghúzása [...] nemcsak stabilizáló, hanem egyben dinamizáló tényező is: minden határ kihívás a határt legyűrni kívánó erők számára” (Jeggle 1994: 3). A kollektív emlékezet szerint egy esetben próbáltak cigány halottat a jelenlegi „magyar temetőbe” temetni. Olyan családról volt szó, amely két generáció óta a falu szimbolikus középpontjában vásárolt házat. A magyarok körében erős felháborodást váltott ki az eset, ennek ellenére végül is a magyar temetőn belül, a Cinterem nevű részen temették el. A cigány család az őket érő rutinos stigmatizációt az integrálódást jelző „határátlépéssel” próbálta feloldani, amely végső soron az eredménytől függetlenül (halottjukat mégiscsak a magyar temetőben temették el) kudarcot vallott: a magyarok határozottan újradefiniálták etnikai hovatartozásukat, így módon nem ismerték el a család megszerzett pozicionális identitását.

A cigány temetőt a harangozó kaszálhatta, ahogy a temetőben álló jó néhány gyümölcsfa (szilva, dió) termése is az övé volt.

Összegzés

A cigányokról alkotott kép vonatkozásában nincsenek alapvető jelentőségű módosulások, a cigányság adaptációs törekvései és sikerei ellenére sem. A cigányoknak a magyarokhoz tudatosan igazodó életformája, a gazdasági különbségek csökkenése, adott családok vonatkozásában ezek kiegyenlítődése, vagy éppen a cigányok javára billenése sem tudja megváltoztatni a cigánysággal kapcsolatos, súlyos előítéletekkel terhes mentális beállítódásokat. A két világ közötti szerkezeti távolság tehát továbbra is fennáll, a vegyes házasságok, a többségi etnikummal kialakított műrokonsági (például komasági) kapcsolatok, a cigányok életmódjának, gazdasági stratégiáinak a magyar közösséghez való közeledése dacára is. A magyar etnikum adott találkozási helyzetekben rutinosan stigmatizálja a cigányokat. A cigány etnikum leértékelése legtöbbször a cigányságnak, mint csoportnak szól, a mindennapi életvezetésben a személyközi, falutársi, kollegiális vagy éppen műrokonsági viszonyokban nem kimondott, de szimbolikusan megalkotott. Ezzel is magyarázható, hogy a stabil gazdasági egzisztenciát megteremtő cigány fiatalok, akik adaptációs stratégiája a településen belül is a legsikeresebb lehetne, előszeretettel kezdenek új életet a településről való elvándorlásuk révén.

Szakirodalom

BARTH, Fredrik

1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Universitetsforlaget, Oslo

1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio VII.* (1) 3–25.

BIRÓ A. Zoltán – BODÓ Julianna

2002 Öndefiníciós kísérletek helyi környezetben. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 137–167.

2003 „Hát ezek kezdtek sokan lenni...” Magyarok és cigányok Korondon. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 65–82.

BIRÓ A. Zoltán – OLÁH Sándor

2002 Helykeresők. Roma népesség a székelyföldi településeken. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 13–48.

BRUBAKER, Rogers

2001 Csoportok nélküli etnicitás. *Beszélő.* (7–8) 60–66.

CRISTEA, Octav – LĂȚEA, Puiu – CHELCEA, Liviu

1997 Egy roma közösség etnikai megőrzettség. *Antropológiai Műhely.* (3–4) 47–57.

ERIKSEN, Thomas Hylland

2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába*. Gondolat Kiadó, Budapest

FORGÁCS Tamás

1999 Csehül van, tótágast áll, cigánykodik. *Székelyföld III.* (1) 74–96.

FOSZTÓ László

1997 A formalizáció folyamata az interetnikus kapcsolatban. Esetelemzés egy cigány–magyar egymás mellett élés példáján. *Antropológiai Műhely.* (1) 65–82.

1998 Cigány–magyar egymás mellett élés Székelyszáldoboson. In BARI Károly (szerk.) *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 91–110.

2003 Szorongás és megőrzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. In: BAKÓ Boglárka (szerk.):

Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 83–107.

GAGYI József

2002 A kicsi cigány és társai. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 49–68.

JEGGLE, Utz

1994 Határ és identitás. *Regio V.* (2) 3–18.

JENKINS, Richard

2002 Az etnicitás újragondolása. Identitás, kategorizáció és hatalom. *Magyar Kisebbség.* (4) 243–268.

KOTICS József

1999 Integráció vagy szegregáció? Cigányok a háromszéki Zabolán. *Korunk X.* (9) 75–83.

LÖFGREN, Orvar

1989 A nemzeti kultúra problémái svéd és magyar példákön szemlélve. *Janus VI.* (1) 13–28.

OLÁH Sándor

1996a Cigány–magyar kapcsolatok (a többségi magyarság cigány-képének vizsgálata egy székely faluban). In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 181–194.

1996b Gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 225–246.

1996c „... szeretnek... s szükségük es van reám...” In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 195–205.

2002 „Adjon, Vilmos bácsi...” In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 69–87.

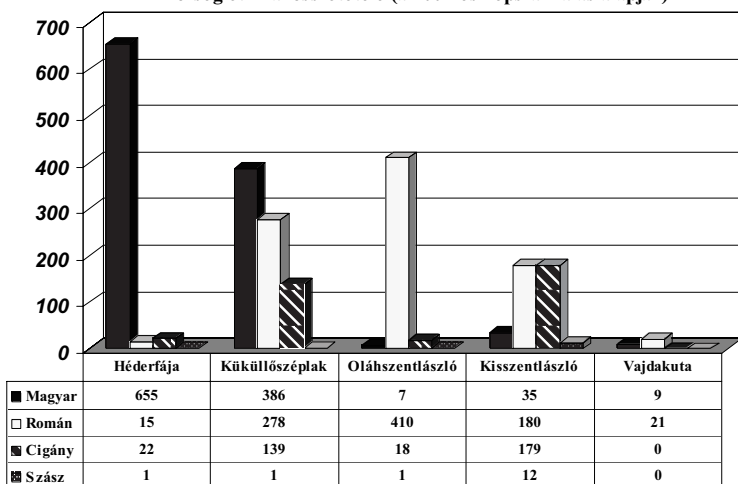
PETI Lehel

2004 Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen. In:

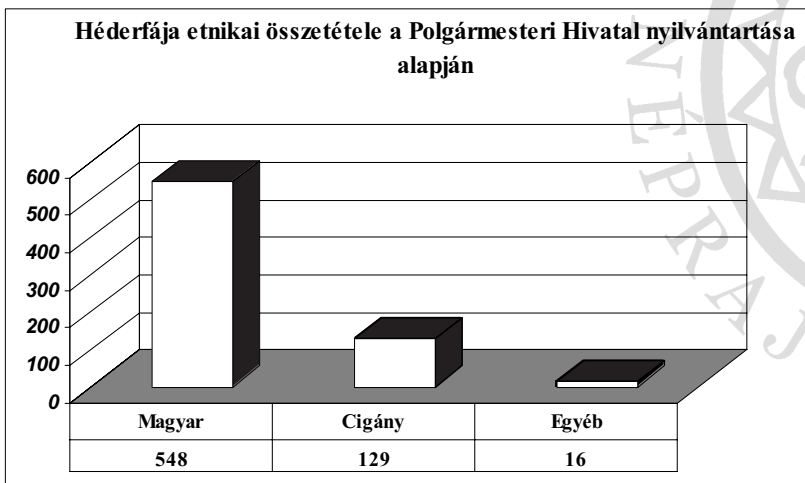
- SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 184–212.
- PETI Lehel – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.)
2006 *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén*. Nis Kiadó, Kolozsvár
- POZSONY Ferenc
1993 A háromszéki magyar ajkú cigányok vallásos hitélete. In: BARNA Gábor (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében*. (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 1.) Magyar Néprajzi Társaság–Mikszáth Kiadó, Budapest–Salgótarján, 76–80.
- 2003 Magyarok, románok és cigányok a háromszéki Zabolán. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 109–138.
- SÁRKÁNY Mihály
2000 Közösségtanulmányok és összehasonlításuk lehetőségei. In: Uő: *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 57–71.
- SZABÓ Árpád Töhötöm
2002a *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
2002b Az erővonalak eltolódása – magyar–cigány gazdasági kapcsolatok egy székelyföldi faluban. In: Uő (szerk.): *Lenyomatok 1. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 205–216.
2006 *Határaink: egy csoportkultúra megalkotása*. *Korunk* XVII. (9) 8–15.
- TÚROS Endre
1996 Magyarok, románok, cigányok: ki van a középpontban? Református templom egy katolikus magyar faluban; templomépítés mit szimbolikus ténnyel foglalja. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 165–180.

Etnikai, felekezeti, területi²⁵ mutatók

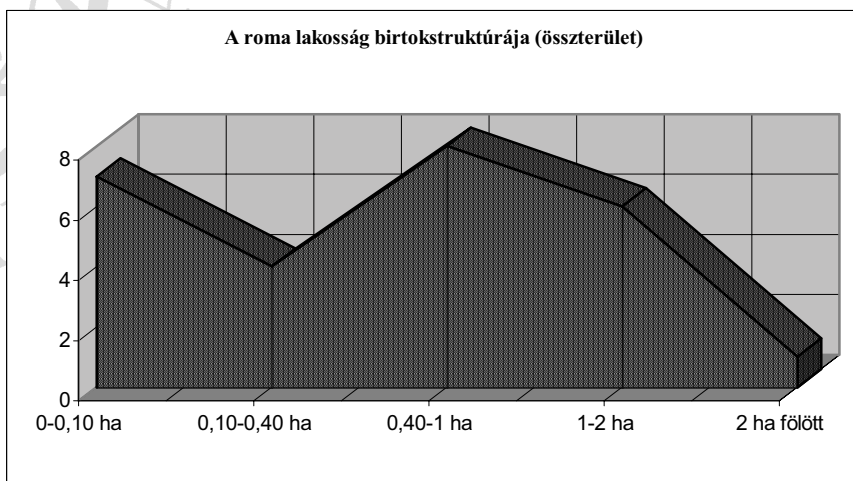
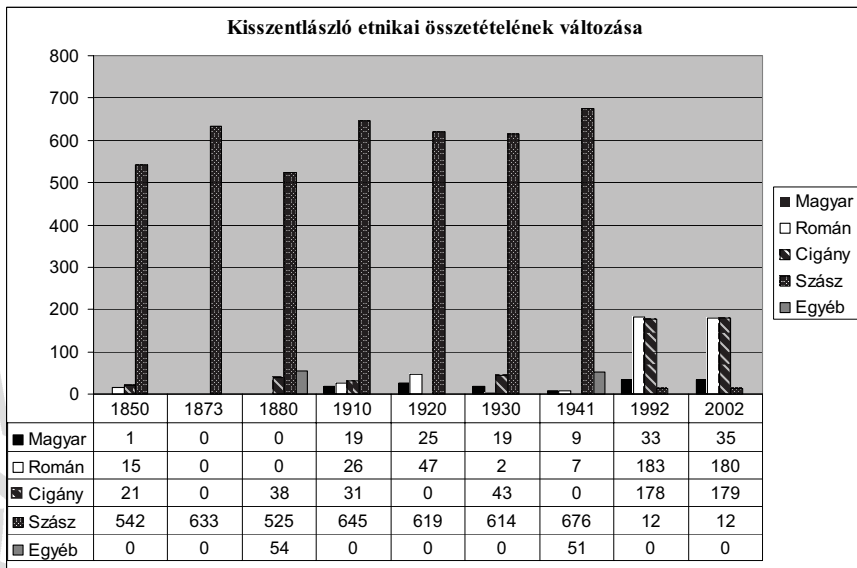
A község etnikai összetétele (a 2002-es népszámlálás alapján)



Héderfája etnikai összetétele a Polgármesteri Hivatal nyilvántartása alapján



²⁵ A területi diagrammok elkészítéséhez a 2003-as országos mezőgazdasági felmérés statisztikai adatait használtam. Az etnikai grafikonok összeállításához Miski György *Területi felosztás és nemzetiségi összetétel* (CD-ROM 1992) című munkájában közölt adatok, valamint az 1992-es, a 2002-es hivatalos népszámlálás, valamint Széplak község polgármesteri hivatalának *Lista de alegători, evidența Consiliului Local Suplac* statisztikai adatait használtam fel.





Dumitru Budrala – Kató Csilla

A beások – marginalizáció és gazdagság között

Bevezetés

A dél-erdélyi Magura hegység alatt fekvő hegyi falvak évszázadok óta zárt pásztorközösséget alkotnak, melyet Magura vidéke (Țara Măgurei) néven is ismernek. Szabad falu státusuk – melynek köszönhetően a 18 falu közül egyetlen egy sem ismerte meg a kollektivizálás gyötrelmeit – mindvégig biztosította állattartó mesterségük kontinuitását.

Néhány faluban már a 18. századtól kezdve roma csoportok, beások telepedtek le. Főképpen a Magura vidékén fekvő falvakat (Rășinari, Bârsana stb.) választották, de a Magura partján található településeken (Căpâlna, Răchita) is megjelentek. Az előbbieik közül Bârsana körülbelül 3500 román és 1800 roma lakosnak ad otthont. A roma lakosság területe, mely „a viskóknál” („La Bordeaux”) vagy „a beásoknál” („În Băieși”) néven ismert a helyi közösségben, tulajdonképpen Bârsana és Poiana Vadului között helyezkedik el. A demográfiai robbanás és az újonnan meggazdagodott roma lakosok építkezései következtében a beás tanya elérte Bârsana határát annak ellenére, hogy 10–20 esztendővel ezelőtt inkább Poiana Vadului területén húzták fel házaikat. A beások mindkét településsel szoros kapcsolatban állnak, mivel adminisztratív szempontból (egyház, rendőrség, elemi iskola, egészségügyi ellátás) Bârsanához tartoznak, Poiana Vadului-jal pedig intenzív munkaviszonyokat alakítottak ki.

Jelen tanulmány a román és a roma lakosság közötti etnikus viszonyt mutatja be az említett települések esetében. Pontosabban ezen viszonyok társadalmi és történeti kontextusát próbáljuk megragadni, valamint azokat a jelenkori praktikákat, gesztusokat és módszereket, amelyek által megkonstruálódnak az erőviszonyok, a felsőbbrendű–alsóbbrendű viszony fizikai és sokkal inkább szimbolikus/mentális téren.

Román–roma aszimmetrikus viszony történeti perspektívában

Az „együttélés” három szakasza

Ha történetiségében vizsgáljuk ezt a kérdést, akkor három nagyobb időszakot különböztethetünk meg. A kezdetektől, azaz 1750-től 1960-ig tart az első, amikor a roma csoportok letelepedésével átrajzolódott a vidék etnikai térképe. Szóbeli hagyományaik szerint a legelején csupán négy roma család érkezett: Cîrneală, Muntean, Furdui és Grozav családok. A beások 90%-a ma is ezeket a neveket viseli. A falun kívül telepedtek le, és mivel nem volt se szántójuk, se erdőjük, se legelőjük, csupán rajtuk levő ruhájuk, kénytelenek voltak régi mesterségüket gyakorolni, azaz a fafeldolgozást. Hosszú ideig viskókban laktak, innen ered a tanyájuk megnevezése, amely egyúttal a pásztorok megvetését is tükrözi. Csupán a 20. században épültek az első alapozás nélküli kis házak, egyetlen helyiséggel, melyben népes család próbálta meghúzni magát. Majd 1960-ban megépült az első alappal és pincével rendelkező lakóház.

A hagyományos mesterségük, azaz a fafeldolgozás és a tárgyak értékesítése maradt fő elfoglaltságuk, valamint az erdei gyümölcsök begyűjtése. Ők lettek a román pásztorok házi muzikusai is. Világosan elkülönültek a férfi és a női munkák. A férfiak feladata volt a nyergek és a kocsikerék alkatrészeinek a gyártása, a különböző szerszámok nyelének a kifaragása, valamint a különböző pásztorkodással, tejfeldolgozással kapcsolatos eszközök gyártása (kanalak, edények, fakeretek és így tovább), és ők értettek a zenéléshez is.

Sokkal nagyobb mennyiségű munkát végeztek el az asszonyok. Először is különböző típusú seprüket és kosarakat gyártottak, melyekhez a nyersanyagot 5–10 kilométeres körzetből szerezték be. Az értékesítés 10–40 kilométeres gyaloglást követelt tőlük. Legtöbbször nem is pénzért, hanem élelemért ajánlották fel portékáikat. Emellett a koldulás is az ők mesterségük volt, ugyanakkor ők szállították haza a különböző terheket, például a tüzfát, míg férjük elöl baktatott a fejszéjével. Természetesen a nők vezették a háztartást, és ők nevelték a gyerekeket is.

Ezek a tevékenységformák nem jelentettek egy biztos megélhetést a beásoknak. Napról napra éltek, nem dolgoztak állandóan és nem is tartalékoltak. Csupán a jelennek éltek, és ebben nagyon különböztek a pásztorközöségtől, hiszen ez utóbbiak számára „embernek lenni” azt jelentette, hogy nyájakat, házakat és földeket birtokolni, vagyont gyűjteni.

A második időszak a szocializmus húsz esztendejét foglalja magába (1970–1990), amikor először történt meg a beásokkal, hogy munkához jus-

sanak, és ez által valamiképpen integrálódjanak a társadalomba. Legtöbbjüket a termelészövetkezetekben alkalmazták, mégpedig állatgondozókként. Csupán három személyről van tudomásunk, akik állami alkalmazottak lettek: egyik postásként, a másik útkarbantartóként, míg a harmadik az általános iskola takarítónőjeként kereste kenyerét.

Ezzel párhuzamosan a helyi román pásztorok életében is változások álltak be. Annak ellenére, hogy a kollektivizálás nem sikerült ezen a vidéken, több pásztor a Bánátba szerződött, az ottani termelészövetkezetekhez. Akik otthon maradtak, továbbá is az állattartással foglalkoztak, de lassan-lassan kisebbségbe kerültek. Az elszerződtek sokkal gyorsabban és jobban meggazdagodtak, hiszen nemcsak magas havi fizetést kaptak, hanem ingyen gabonát, valamint lehetőségekük volt saját nyáját is fenntartani semmiféle anyagi hozzájárulás nélkül.

A rendszerváltás utáni, azaz a harmadik periódus magával hozta a termelészövetkezetek megszüntetését, és implicit módon a létfenntartó tevékenységek változását. A beások egyrészt nem dolgozhattak tovább alkalmazottaként, másrészt pedig napszámosokként sem, mivel Bârsanan és Poiana Vadului-on visszaesett az építkezések üteme.

Kénytelenek voltak szezonmunkából fenntartani magukat. Az öregebbek továbbra is a fafeldolgozás mesterségét űzték, seprűket gyártottak és koldultak. A fiatalabbak a szezonmunkákat végezték, vagyis kaszáltak és begyűjtötték a szénát, nagyon ritkán kontárként dolgoztak a pásztorok mellett, megtisztították a gyapjút, megnyírták a juhokat, továbbra is begyűjtötték az erdei gyümölcsöket, valamint zenészként is tevékenykedtek. Pontosabban egyetlen roma zenész maradt a valamikori öt-hat muzsikusból, akit elhívtak néha lakodalmakba zenélni.

A stigmatizációtól való szabadulás lehetőségei

Említettük már, hogy a román pásztorok számára „embernek lenni” azt jelentette, hogy vagyonra szert tenni, értékeket birtokolni, éppen ezért a beások nem számítottak „embereknek” a szemükben. Mindez maga után vonta a védekező stratégiák kidolgozását, a megbélyegzéstől való szabadulás formáinak a kitapasztalását és gyakorlását.

Hogyan próbáltak túllépni a szegénység és a származás miatti stigmatizált helyzeten? Egyik megoldás az elköltözés, amit már 1990 előtt is gyakoroltak néhányan. A szomszédos falvakba költöztek, és teljesen feladták roma identitásukat. A rendszerváltás után pedig a szász falvakban próbáltak berendezkedni, mivel a szászok nagy része Németországba költözött ki, és emiatt házaikat nagyon olcsón meg lehetett vásárolni.

Más megoldás a pénz útja, azaz a feketekereskedelem – a kereskedők (bizsnicárok) megjelenése. 1990 után egy beás csoport hamis ékszerek forgalmazásából próbálta fenntartani önmagát. Aranyozott bádogból, a helyiek szóhasználatában „pléhből” készített gyűrűkkel kereskedtek. Próbálkoztak szőnyegkereskedéssel is, de nem igazán vált be a dolog. Eleinte pedig mindenemű áruval foglalkoztak, majd 1994-től kezdve felfedezték a sokkal jövedelmezőbb magyar, lengyel, bulgár, szerb, cseh, orosz piacot. Állítólag az Olt völgyi romáktól tanulták el ezt a mesterséget, amiről azt állítják, hogy nem való mindenkinek, csupán azoknak, *akik értik magukat és van eszük is hozzá.*

Aki bizsnicár akar lenni, az tiszta kell legyen, decens módon kell öltözködjön, valamelyes színészi adottságokkal kell rendelkezzen, és el kell tudjon boldogulni egy idegen országban. *Kell tudjad, hogy lehet eljutni vagy egy szállodáig, kell tudjad, hogy boldogulj a szállodában* (I. B.). Tulajdonképpen olyan munka, amely a személyes adottságokat, a rátermettséget teszteli, mert mindenki egyedül alkudozik, és az eredmény is ennek megfelelően alakul. Veszélyes is, mert volt, akit elkapott a rendőrség, és volt, akit a becsapott vásárlók vertek meg, közülük néhányan életüket veszítették.

Igazi hierarchia alakult ki a bizsnicárok köreiből, hiszen ismerni kell a helyeket és a szokásokat. Tudják, hogy hol kell és lehet, és hol nem lehet csúszópénzt adni. Az országot és a helyet ki-ki a maga anyagi tehetősége szerint választja, és aszerint, hogy mennyire van lefoglalva a többiek által. Például Lengyelországba csak a legtehetősebbek mehetnek, míg Bulgária olcsóbb és nincs is annyira lefoglalva. Néhányan csupán belföldön fejtik ki tevékenységüket. Az elit ma már kocsival jár, ami megkönnyíti a dolgokat a határnál, valamint olyankor is, amikor veszélyhelyzet áll fenn és menekülni kell.

1994–1995 óta ez a fajta tevékenység ipari méreteket öltött, így megjelentek bizonyos szolgáltatók is, akikre a kereskedők támaszkodhatnak. Külön családok foglalkoznak a hamis gyűrűk gyártásával, míg a beások a forgalmazás, az áruba bocsátás szakaszát sajátították ki.

A falubeliek közül mindenki tudja, hogy honnét származik a beások vagyona. Mi több, a rendőrség is tud róla. Az idősebbek azt mondják, hogy valamikor a beások nagyon becsületesek és istenfélők voltak, inkább koldultak, mintsem lopjanak. De a szocializmus időszakában megváltozott a magatartásuk, mivel a termelészövetkezetből lopni nem is számított lopásnak, hiszen az „államtól” loptak, tehát senkitől. Ugyanakkor azt se felejtjük el, hogy számukra a modell mindig is a román pásztorok világa volt. Ahogy meggazdagodtak, ők is ugyanolyan nagy házakat építettek, sok funkciótlannal, de annál tágasabb helyiséggel.

A román–roma kapcsolatok dinamikája

A beások nem állnak kapcsolatban más roma csoportokkal, csupán saját elszármazott társaikkal. Legfontosabb kapcsolataikat a szomszédos román pásztorközösséggel alakították ki. Poiana Vadului településen lakik egy másik roma csoport, az úgynevezett selyemcigányok, de a két csoport kölcsönösen lenézi egymást. Ezért ebben a fejezetben a beások és a románok közötti jelenkori kapcsolatok legfontosabb aspektusait mutatjuk be, kiemelve ezen kapcsolatok komplex jellegét. Egyrészt azokat a folyamatokat nevezzük meg, amelyek során formálódnak ezek a kapcsolatok: az egymásról kialakított felfogásokat és a sztereotípiák megszilárdulásának alkalmait, másrészt pedig a megnyilvánuló íratlan szabályokat, valamint az ezekre vonatkozó áthágási kísérleteket.

A beásokról kialakult felfogás gyökerei és viccekben való megnyilvánulása

A román pásztorok szemében a beások nem emberek, hanem szolgák, hiszen ember csakis felelőségteljes gazda lehet, akinek munkája juhnyájakban, földben és természetesen morális kvalitásokban konkretizálódik. Viszont a beások ezek közül egyetlen kritériumnak sem felelnek meg, nem beszélve az emberi élet fordulópontjainak szokásairól, az általános higiénéről és így tovább. A beások a jelenben élnek, és az időhöz való viszonyulásuk a tánc-kultúrájukban is megnyilvánul: míg a beások helyben „ugrálnak”, addig a románok lassú táncot járnak sok előre- és hátralépéssel. Amikor egy beás kereskedőútról hazatér, a kocsmában üldögél, és többet nem dolgozik, ami felfoghatatlan magatartás a pásztorok szemében.

Történt egy eset, amely szerintünk jól szemlélteti a két etnikum egymáshoz való viszonyát. Báršana faluban ünnep volt, és a beások között nézeteltérés alakult ki, melynek következtében egy férfit alaposan megverték. Egy városi személy tanúja volt a jelenetnek, ami elborzasztotta őt. Még inkább riasztotta az a tény, hogy senki sem indult a vérben fekvő ember megsegítésére. A közelben a falubeli asszonyok egy csoportja állt, ezért hát hozzájuk fordult, és megkérdezte: *De hát mi történt ezzel az emberrel? Az asszonyok válasza: Asszonyom, ez nem ember, hanem beás.*

A beásokkal szembeni távolságtartásukat és felsőbbrendűségüket a pásztorok leginkább a viccekben fogalmazták meg és nyilvánították ki. Ezek a viccek azért is népszerűek, mert a két etnikum közötti viszony sötét aspektusai által terheltek. A pásztorok igencsak kedvelik a viccmondást, a csattanót

többször elismétlik, átélük minden egyes mondatát, és természetesen nagyokat hahotáznak.

Mindenek előtt a juhászathoz nem értő beás képe jelenik meg a viccekben. „*Fiacskám, megtalálsz te az utat?*” „*Hogyne, ezen a patakon mentünk fel a juhokkal.*” *Megy ez a fiú, mind megy, hát egy idő után lát egy kalyibát, bedugja a fejét azon a kicsi ablakon: „Öreg, ezen a patakon mennek fel a juhokkal?” „Menj te az anyád picájába”. Hogy biztos legyen, megkérdezte a pásztor a kalyibába.* (V. B.) Az illető beás számára a természet hatalmasnak bizonyult, sok erdővel és réttel, melyben néhány patakon vezet fel a juhász a nyáját – valahogy így láthatta ő, valószínűleg egyszer életében. Ezért is válaszolt őszintén a kérdésre. Ennek a vicznek az esetében a humor forrása az a tény, hogy a pásztorok számára a juhtartás ábécéje annyira magától értetődő, hogy még egy beásnak is kellene tudni, hogy a juhok bármelyik patakon felmehetnek a legelőre. Hogy mégis megkérdezte a pászortól, hogy jó úton jár, csakis azt jelenthette ez utóbbi szemszögéből, hogy csúfalkodik vele.

Egy másik vicc: *Egy pásztor munkára viszi a beást a juhok ellésekor. Mikor egyik, mikor másik ellik, mert amikor ellés van, lesz néha harminc is. Mondja ez a pásztor a cigánynak: „Vegyél már te is egy bárányt, s vidd az anyjához szopni.” Veszi ez a bárányt, viszi, mind forog ott a juhok között, de egyik juh se jött a bárányhoz. S hát mit csináljon? Mind kereste az anyját, de nem találta, hát meglátta a kos. Odateszi a kos mellé, s visszamegy. Kérdi a gazda: „te, megkaptad az anyját?” „Hát, csapjon belé az istennyila, nem találtam meg az anyját, de megtaláltam az apját, s odatettem melléje, majd az ügyis megkeresi az anyját.”* (A. S.) Ez esetben a humor forrását a juhászathoz kapcsolódó tudatlanság szolgálja. A beás nem tudta, hogy a juhoknál az apaság nem létezik olyan formájában, mint az emberekénél. Másrészt pedig nem ismerte az összes állatot, hogy megtalálhassa a bárány anyját. Egy jó pásztor viszont a hatszáz juhból álló nyáj mindenikét azonosítani tudja. Egy-egy nyájban néhány kos párosodik az összes nőténnyel. Ezt a humort enyhén megerősíti a beás kissé cinikus és nemtörődöm viselkedése, hiszen válaszáat a tehetetlensége és a pászorkodás iránti vágya határozza meg.

A félős, a gyáva beás a másik közkedvelt figurája a pásztorok által forgalmazott vicceknek. Nagyon félősek voltak ezek. Egyet odatettek, hogy őrizze a gabonát a szabad ég alatt. Egyszer csak megmozdult valami a gabonahalom mellett, s ez meg vette a vasvillát, s elkezdett ordibálni: „Gyere elő, tolvaj, gyere elő most, vagy beléd vágom a villát”. (V. B.) Vagy egy másik vicc. *Na, ezek most már tanultak valamit, csiszolódtak, tanultak ezt-azt.*

De nagyon félősek voltak. Keresztek, száz keresztet hordtak. És: „Uram, irgalmazz, Uram, irgalmazz, Uram, irgalmazz”. És látod, egy szomszéd felvitte őket a kalyibához. És felküldte őket a padlásra aludni, lefeküdtek oda a padlásra. S egyszer csak jő a vihar, mennydörgés. Ezek megijedtek, beszaladtak ehhez, a kalyibába. „Megrázkódott a padlás! Elvitte a szél a padlást! Belécsapott a mennykő, s elvitte a szél.” Jött ez, s „Hova vitte a szél, te, hisz ott van a helyin”. „Belécsapott, jaj Istenem, ne mondj többet ilyet, me még belénkcsap itt a villám”. (V. B.)

Vicc tárgya lett a beások szexuális élete és a nagy gyermekáldás. Hát, ebben ők... Tudd meg, hogy elment hozzájuk az egyik orvos, melyik is ment hozzájuk. És azt mondja nekik: „Te, ne mind keféjletek annyit. Mi a fene? Megtöltöttétek a házat gyerekekkel.” „Jaj, Istenem, doktor úr, csak nem fogjuk lejjebb adni azt, ami a legjobb ezen a világon?” Meg aztán ha ugyanabban a szobában laktak, hogyan tudtak szeretkezni? „Tűnj odébb, hogy tudja anyád széttárni a lábát” – ordított az apa a kölykére. Meg aztán tudod, hogy van náluk: a kölykök rohángálnak s ordítják: „Fussatok, mert ma az anyánk menyasszony”. Ugyanis a beásoknak már több gyermekük van, mikor megházasodnak. Míg fiatalok, nincs pénzüik lakodalomra, ezért csak pár év után házasodnak össze. És addigra már nagyocskák a gyermekek, akik menyasszony anyjuk mellett rohángálnak a templomba vezető úton.

Kizárási eljárások, kölcsönös függés, konfliktusok és gyilkosságok

A helyi közösségben tilos a beásoknak románokkal házasodni, tehát a vegyes házasság ki van zárva. Ezt a szabályt nagyon komolyan veszik, áthágás esetében a vétkeseket kiközösítik, megátkozzák. Egyetlen esetről tudnak, amikor egy beás férfi egy Poiana Vadului-i özvegyasszonynak volt a szeretője. Azóta is ragadványneve – Ion a Pojánkáé – megbélyegzi és csúfossá teszi életét, hiszen ettől eltekintve is sokkal inkább a ragadványneveket használják, mintsem a hivatalos neveket. Egy másik „eset” egy gazdag, jó hírnévnek örvendő pásztorral esett meg, aki szexuális kapcsolatot létesített egy fiatal beás lánnyal. Ő azt hitte, hogy a lány titokban fogja tartani a dolgot a szégyen miatt, de nem így történt. Sőt, a lány többször járt nála és feleségénél, megpróbált anyagi hasznot húzni ebből. Mivel a lány publikussá tette ezt a kihágást, a pásztor hírneve igencsak megcsorbult.

Ugyancsak tilos számukra a zajongás és az éjszakai utcán tartózkodás. *Valamikor rég valaki kijött, s fejbevágta egy bottal az egyik beást, mert nagy zajt csapott az utcán. A Vlad fia, Dinu. A Vladé. Egyik beás katonaságból jött*

haza. S hogy hazalátogathatott, akkor ugye zaj, nagy zaj. S akkor tudom, hogy kijött ez a másik, s vett egy lécet. A beás nem evett nem tudom hány napja, s ez a másik letört egy lécet vagy mit, s rohant utána, s fejbévágta, s az meg szörnyethalt. Be is zárták ezért. (B. D.)

Több egyéb tiltás is érvényben van, méghozzá nagyon is fontos tiltások. A beások nem vásárolhatnak házat és nem lakhatnak Bârsanán, nem vásárolhatnak ülőhelyet az ortodox templomban, valamint nem lehetnek jelen a román lakosság ünnepein, táncmulatságain.

Mindezen szabályokat nagyon is komolyan veszik, betartják, igazából egy önnön intézményként működnek, egyféleképpen helyettesítik a rendőrségi szolgálatot vagy bármilyen más állami intézményt.

A diszkrimináció már az általános iskolában elkezdődik. A beások területén működik egy óvoda és egy elemi iskola (1–4. osztály) szakképzetlen munkaerővel. Bârsana és Poiana Vadului iskoláiban szakképzett tanerő fejt ki tevékenységét. Az 5–8. osztályok esetében a beás gyermekek a faluba kényszerülnek menni, ahol az utolsó padokba ültetik őket, és a pásztorok gyermekei általában csúfolódnak velük szegényes, maszatos, szakadt és szagos öltözkük miatt. Volt néhány olyan tanár, aki úgymond izolálta őket, mások akár a rasszizmus hangulatát szították. Legtöbbször a beások a hatodik vagy hetedik osztályban ott is hagyják az iskolát.

Beások ellen elkövetett gyilkosságok esetében igencsak nyilvánvaló a románok felsőbbrendűségérzete és hiúsága, melyek rávitték őket bizonyos helyzetekben eme tettek véghezvitelére. Legtöbbször persze a beások az igazságszolgáltatáshoz fordulnak, és a román elkövetőket meg is büntetik. Így történt a fentebb említett esetben is, amikor csendháborítás miatt gyilkoltak meg egy ifjú beást. A Draghici eset, amikor a falubeli rendőr halálosan megsebesített egy fiatal beást, az előbbi büntetése nélkül zárult. Tudunk egy fiatal beás fiúról, akit szolgálo özvegyanyja gazdája vágott fejbe a fejszével. Allítólag a szemei is kiszöktek a helyükről. A pásztor műanyagzsákba tette, majd elföldelte. Edesanyja hiába kereste az igazságszolgáltatás lehetőségét, mert a gazda már „lerendezte” a dolgokat egy segesvári bíróval.

A legnépszerűbb eset ebben a témában a fiatal pásztorok támadása a beások területe ellen, amely az 1980-as években történt. Egyik éjszaka öt részeg legény elindult a beások felé azzal a céllal, hogy zenészeket verbuváljon a bálra. Valószínűleg lányok után is kutattak. Amint odaértek, fellángolt bennük a büszkeség, bátorítani kezdték egymást, majd támadásba lendültek. Kövekkel felfegyverkezve, elkezdték dobálni a házak ablakait. Nagy pánik keletkezett, s a beások kisereglettek az utcára. Sötét volt, ezért nem

láthatták, hány támadóval van dolguk, így hát sikerült a legényeknek megfélemlíteniük őket. Több támadás és ellentámadás váltakozott, végül pedig a beások elkergették a legényeket. Egyiküket viszont elkapták, bevitték egy házba és megszégyenítették. Levetkőztették, és fejjel lefelé odakötötték a mennyezethez. Az öregasszonyok nevetségessé tették, a férfiaságát ütügették. Ez esetben a beások maguk akarták elvinni a támadót a szebeni börtönbe. Végül a helyi rendőrség vezetőjének felszólítására szabadon engedték, de csak miután mind az „öt kiskirály” fizetett egy jó kis magvas büntetést.

Mindezek ellenére létezik egyfajta kölcsönös gazdasági függőség a két etnikum között. Ez bizonyul a legerheltebb és a leginkább szabályozott területnek. Ezen a téren a románok állapítják meg a szabályokat. Ők az uralkodók, hiszen ők adnak munkát és adományt. De nekik is szükségük van a beásokra, mert az utóbbiak végzik a lealacsonyítóbb munkákat, bizonyos szükségletek kielégítését szolgálják, valamint elkészítik a faedényeket. Általában a beások a spekulatív pásztor kereskedők különleges vásárlói (juh- és marhahús, gabona, tej, túró stb). A beások területének közelében üzemeltetett élelmiszerüzletek és kocsmák mellett – melyeket azért alapítottak, hogy az ők zsebükből tegyenek szert profitra – vannak olyan asszonyok, akik tejet hordanak a házaikhoz.

A gazdasági kapcsolatok mellett van egy másik olyan gyakorlat, amelyben találkoznak a két etnikum érdekei, és pedig a beás gyermekek keresztelése. Nem lehet tudni, honnét ered ez a szokás. *Azt mondják, hogy jó, ha egy hajadon lány megkeresztel egy szegény törvénytelen beás gyermeket. Én 10 éves voltam, mikor először kereszteltem.* (A. S. felesége) Egyesek azért keresztelnek beás gyermekeket, mert ezáltal egy jótettet hajtanak végre. Az utóbbi időben viszont azért terjedt el még jobban ez a szokás, mert a pap feloldozza az abortusz bűnét, ha az illető beás gyermeket keresztel.

Természetesen az esemény több mindenben különbözik egy „normális” keresztelőtől. A „keresztanya” nem látogat el a gyermek szüleinek házához, hanem megvárja, míg azok elhozzák a templomba. A keresztelő után nem vesz részt az ünnepi étkezésen. Legtöbbször azt mondták, hogy utálkoznak velük együtt enni és hogy mocskos minden. Utána pedig a keresztanyának nincs semmilyen kötelessége a gyermekkel vagy a családdal szemben. Nagyon sokan nem is találkoznak többé. A beás anyák azonban számon tartják őt, és koldulás alkalmával hivatkoznak is erre.

Újabban megjelent egyfajta kölcsönző bank, mert kamat fejében a gazdagabb pásztorok pénz kölcsönöznek a beás kereskedők számára.

Beás átjárási próbálkozások

A pásztorok kizárási eljárásai, a beások semmibevétele feszültséget eredményez a két etnikum közötti kapcsolatok szintjén. Ezért az utóbbiak különféle módszerek által megpróbálják enyhíteni vagy akár megszüntetni a pásztorok által teremtett és fenntartott kizárási szabályokat. A két falu román lakossáival szembeni identifikációjuk során a csoport tagjai „beásoknak” vallják magukat, ami számukra azt jelenti, hogy más eredetűek mint a romák általában, s mégha hasonlítanak is a romákhoz, azért ők *valamivel szelídebbek, mint a cigányok*. Néhány helyzetben egyenest románoknak vallják magukat, mert hát ők nem beszélnek semmiféle roma dialektust.

Közismert a beások intelligenciája és lélekjelenléte. Nem lehet őket könnyen megszegényíteni. *Ezek az ördögéi, nagyon csúfolódók, nagyon sértők, nagyon intelligensek*. Mivel nem birtokolnak megfelelő gazdasági és társadalmi tőkét, szavaik erejét művelték ki ironia, csúfolódás vagy túlzott öndicsékvés formájában, valamint a koldulások alatt alkalmazott átkozódás által.

Mindennapjaik részét alkotják a különféle csúfolódások. Egymást sem a hivatalos név szerint ismerik, mert ha úgy lenne, akkor nagy zűrzavar keletkezne, hiszen legtöbbjük a Cîrneală, Furdui, Muntean vagy Grozav nevet viselik. Mindenikük ragadványneve, beceneve valamiféle csúfolódást takar: Törpe Mikije, Nagyorr, Pajta Jancsi, Koca Gyurija. A csúfolódás a legkézenfekvőbb eszköz a két etnikum közötti szimbolikus távolság eltörlésére. Lássunk egy példát. Volt egyszer egy nagyon gazdag pásztor, akit azonban megbélyegzett a csúfneve, *Szaros*, amely onnét eredt, hogy fiatal korában egy lakodalom alkalmával a padra ürített. Az illető egyszer a falu központjában sétált, és látott egy nagyon szegény és öreg beást. És akkor büszkén, nagy hangon, hogy mindenki hallja, azt mondta neki: „Te, cigány, aztán jössz bár egyszer hozzám is enni?” A beás ugyanolyan hangerővel válaszolt: „Hát, Ariton, gyere, mert jövök egyszer, aztán még egyszer, s aztán mikor harmadszor jövök hozzád enni, akkor csinállok neked egy jó nagy szart”. A közelben állók hatalmas hahotába kezdtek, mivel a beásnak sikerült visszafordítania a csúfolódás életét. Egy ilyen eset futótűzként terjed el a faluban, s természetesen megragad a kollektív emlékezetben is.

Amikor a beások koldulnak, ha kapnak valamit, akkor dicsérgetni kezdik a házigazdát: *Fizesse meg a Jóisten!*, hogyha halott van a háznál: *Nyugodjék békében!*, hogyha gyermekei vannak: *Legyenek boldogok, adjon az Isten nekik egészséget és boldogságot!*. Ha viszont nem kapnak semmit, akkor heves átkozódásban törnek ki: *Dögölj meg! Csapjon beléd a menny-*

kó! Üssön meg a guta! Szálljon rád a kórság! Volt nekem nagyanyám, aki keresztelte a beás gyermeket. S akkor jött a gyermek anyja koldulni. Mert láttad-e, hogy egy részük koldul? Mert itt nálamféle a népnek elege van, jaj, szegények, már nem tűrik őket, ki nem állhatják. Kidobják őket, hogy csak na. S aztán ezek csúfan csinálnak. S akkor ez: „Adj valamit, sógorasszony”. Aztán adott, s akkor „Jaj, sógorasszony, milyen jó kezed volt, hogy megkeresztelted, mert rendes ember lett belőle”. Na, másnap jött megint. „Te, hát adtam neked a tegnap, mit jössz megint?” „Jaj, sógorasszony, milyen kezed volt, mikor megkeresztelted a fiacskámat, most mind csak a kurvákon áll az esze.” Szóval, mikor adott, akkor jó keze volt, mikor nem adott, akkor rossz keze volt a kereszteléskor. (V. I.)

A feketepiac beindulásával több beás család igencsak meggazdagodott. A pénz pedig állandóan próbára teszi a pásztorok által megteremtett szabályokat. Körülbelül 150 emberről van szó, néhány rokon családról, akik olyan mesés gazdagságra tettek szert a hamis gyűrűk forgalmazásával, amilyenre még a pásztorok között sincs példa. Hatalmas emeletes luxusházakat építettek maguknak. Az a tény, hogy bárhol máshol, akár városon is képesek lettek volna házat építeni, de a beások – akárcsak a pásztorok – inkább hazajöttek építkezni, mégpedig a pásztorok házeit utánozzák, azt jelzi, hogy ők mindent saját falujukhoz viszonyítanak.

A meggazdagodott beások új kasztja számára – miután túlléptek a szegénység állapotán – a legfontosabb cél a társadalmi elismerés, ami a kizárási eljárások újratárgyalását is jelenti. Az említett jelenség viszont arra készítette a pásztorok közösségét, hogy a több területen is megerősítse a beásokkal szembeni pozícióját. A demografikus robbanás, a területi terjeszkedés és főképpen a társadalmi változás, azaz a meggazdagodás tényeire alapozva a bizsnicárok be akarnak kerülni a pásztorfalu lokális társadalmába. A harc több fronton is folyik. De egyelőre nem változnak a régi szabályok, mi több, az eddigiek megerősítése érhető tetten Bârsana és Poiana Vadului esetében.

Számtalan próbálkozás irányult a falvakban való letelepedésre és házvételre, házépítésre. Poiana Vadului esetében körülbelül negyven család beköltözéséről tudunk, de Bârsanán a szomszédság és a falutanács megtiltotta ezt. Azt állítják, hogy nem kellene roma szomszédok, mert azok lopnak. Még valószínűbb, hogy nem akartak precedenst teremteni a majdani tömeges beköltözésre. *Egyesek akartak házat venni a faluban, de a falutanács nem engedte őket. A szomszédság nem engedte őket. Habár, őszintén szólva, a törvény nem tilthatja meg tőlük. Igen, biza. A törvény nem tiltja.*

Ugyancsak megpróbáltak részt venni a templomi ülések licitációján. Akinek van a templomban saját helye, annak elismert társadalmi és gazdasági pozíciója van a faluban. Viszont hiába ajánlottak többet is, mint a falubeliek, nem vásárolhatták meg a helyeket. A pap magyarázata szerint, a beások nem fizettek egyházi adót, ezért nem vásárolhattak helyet sem.

A 2000 júniusában zajlott helyhatósági választások több tanulsággal is szolgálnak az elemzett jelenség szempontjából. *Először történt meg, hogy egy roma/beás olyan arcátlan volt, hogy jelöltette magát a polgármesteri funkcióra. Precedens nélküli dolog ez Magura vidékén. Egy esetleges győzelem esetében bizonyára meglincselték volna.* (I. L.) A pásztorok meglepődéssel és megvetéssel válaszoltak a beás provokációra, nem is tartották másnak, mint egy gusztustalan viccnek. Ami viszont még inkább meglepőnek bizonyult, az a tény, hogy még a beások sem fordultak bizalommal az illető felé. 2800 lehetséges szavazatból csupán 16 beás szavazat született, méghozzá úgy, hogy a jelöltnek, Furdui Dumitrunak eléggé népes családja van. A pásztorok nem szavaztak rá, mert nem voltak juhái, kalyibái, földjei, nem felelt meg a morális követelményeknek, tehát nem volt ember. De miért nem szavaztak rá a beások? Azért, mert akarata ellenére megsértette őket, mikor a Roma Párt színeiben indult a választásokon. *Ő Nicovalaval van, a Roma Párttal, de mi nem vagyunk cigányok, mi románul beszélünk, és nem cigányul.* (C. I.)

Ha 1996-ban három fordulóra volt szükség a falusiak érdektelensége miatt, a 2000-es választások eseményei kizökkentették a lakosságot a látszólagos apátiából. Egy pásztor/sofőr jelölt manipulálni igyekezett a beás választóközösséget. Az évek során Bârsana polgármesteri hivatala semmiféle érdeklődést nem tanúsított a beások iránt, pedig azok 1800 lelket és 3000 házat számlálnak. Olyan negyedben élnek, ahol az összevissza kanyargó utakon nem igazán lehet közlekedni, sőt, az utaknak nincsenek hivatalos megnevezései. Néhány területnek van neve, de csak az egymással való szóbeli kommunikációban használják a beások: Răfoila, După Sat, În Tufe, Calea Cârtabosului. A Nagy Románia Párt jelöltje, tulajdonképpen a polgármesteri hivatal sofőrje spekulációkba bocsátkozott, ki akarván használni a beások iránti hivatalos érdektelenséget és ezeknek a társadalmi stigmatizációból való kilépésre irányuló törekvéseit. S. B. rossz hírnévnek örvend a román pásztorközösségben. Igyekezetében, hogy bármi áron a polgármesteri székbe kerüljön, kénytelen volt a beás választókhoz fordulni, de őket sem tudta megnyerni, csak manipuláció által. A maga oldalára állította a kereskedőket, akikkel egyetemben állandó nyomást gyakorolt a beás lakosságra. De nem ő

volt az egyedüli, aki manipulációval próbálkozott. Például a Szociáldemokrata Párt egy kiló lisztet és egy liter olajat osztogatott ki fejenként a választások előtt, hogy rávegye a beásokat a megfelelő szavazásra. Először a falu életében a beások utcáit lekövezték, legtöbbjük egy kiló húst is kapott, a kereskedők pedig ígéretet arra, hogy majd vásárolhatnak házat a faluban.

Ha már Furdui esetében a katasztrofális eredmények a választott párt számára írhatóak, S. B. esetében egy ellenjelölt állítása keverte össze a dolgokat. I. ugyancsak pásztor volt, dolgos, komoly gazda, aki egy tíz éven keresztül érdeketlenséget tanúsító polgármestert volt hivatott felváltani. Ő lett a pásztorok reménysege. A beás választóközösséget viszont könnyű volt manipulálni ebben az esetben, mert 1990 előtt I. volt az egyetlen pékség tulajdonosa. A beások pedig igencsak emlékeztek azokra az időkre, mikor keserves küzdelmek során lehetett csak kenyérhez jutni. A polgármesteri hivatal pecsételt jegyére volt szükség, de csak egy hatalmas sor kiállása után. Voltak olyan napok, amikor nem is jutottak kenyérhez. Amúgy is a beásoknak csak a hét két napján osztottak kenyeret, akkor pedig hatalmas zaj, veszekedés és verekedés tört ki egy kenyér miatt. Emellett pedig a falubeli pásztorok az udvaron keresztül járhattak be a pékségbe, a beásoknak ez viszont tilos volt. Emiatt és S. B. ígéretei, munkálatai miatt szavaztak a beások a kereskedők védencére.

A második fordulóra 2000. június 18-án került sor, de ekkor már egyetlen beás sem tartózkodott a falu központjában. A feszültség csúcspontra ugrott. A pásztorok hiúságát túlon túl próbára tették. Több mint 600 pásztor gyűlt össze a főtéren, hogy megvárja a szavazás eredményhirdetését. Késő éjszakáig ott maradtak. A legények pedig csúfolókat szerkesztettek, majd nagy hangon kiabálták, a beások jelöltének címezve. Tudtára adták, hogy menjen csak oda a cigányaihoz, mert az ők jelöltje. Ha az eredmény nem a pásztorok kedve szerint alakult volna, valószínűleg katasztrofális következményei lettek volna azon az éjszakán.

A beások és pásztorok közötti határok átjárását célozzák meg az előbbieket pénzzel kapcsolatos attitűdjei. Már csak az a tény, hogy a bizsnicárok sokat keresnek, irigységet szül a pásztorok körében. *Ők multimilliomosok, nagy lábon élnek. Nekik sok valutájuk van, ők valutával dolgoznak.* Maguk a beások is ezáltal egyenlőnek, netán felsőbbrendűnek érzik magukat a pásztorokhoz viszonyítva. Sokszor elhangzik a kocsmában, hogy *Te, én megveszlek pénzért! Én megveszlek pénzen!* Ezt mondják a beások a pásztoroknak poharazgatás közben. Köztudott, hogy sokszor a pénzt arra használják, hogy elkerüljék a börtönbüntetést vagy más büntetéseket. *Volt, akit bezártak, ott*

Oroszországban is, bezárták őket, de a valuta kihozta őket. Mások börtönben maradtak, de ezeket a valuta kihozta. Mások elmentek Lengyelországba, s ott összejátszottak a vámosokkal, ugyanígy. (D.)

Pénzköltési habitusaik, különködő fogyasztási szokásaik által szimbolikus tőkehalmozást akarnak elérni, és egy olyan státust, amely akár a pásztorok felé helyezi őket. A státusszibólumokká alakuló fogyasztási cikkek a következők: ipari mennyiségű édesség és üdítő, élelmiszerek, mobiltelefonok, nyugati márkájú autók. *Tudod azt a beást, akinek Opel Fronteraja van, mint egy tulajnak? Van, akinek két-három kocsija is van az udvaron. Dacia, ARO, aztán ez a másik, ez a Băică, ennek van egy olyan Land Rover típusú terepjárója. Na nem pont olyan, de hatalmas összegbe kerül. (D.) Egyesek szerint a beások csak azért vásároltak mobiltelefont, hogy nagyzoljanak vele. Csináltak ezek egy nagy lakodalmat, s hogy Lengyelországba járnak, vett minden cigány magának mobiltelefont. S akkor az egyik, aki ült a konyhában, hívta a másikat a szobába: „Hé, Gyuri, gyere már, hogy vegyük le a lábast a tűzről”. (B. G.)*

Egyik legizgalmasabb eseménynek bizonyult egy beás kereskedő lakodalma, 1999 őszén, melyre Bârsana és Poiana Vadului összes pásztorát meghívták. Ez esetben a beások kispukuláltak a pásztorok divatos népzenei ízlését, és meghívtak egy közismert bánáti népdalénekest, Puiu Codreanut. Pár óra éneklésért 3000 német márkát kapott az illető. És az a tény, hogy a pásztorok el is mentek a lakodalomra, precedens nélküli, addig elképzelhetetlen dolog volt. Ezáltal nemcsak a kereskedőcsalád, hanem a teljes beás közösség fontos szimbolikus presztízst nyert a lokalitás szintjén.

Láthattuk, hogy változások történtek a román–beás kapcsolatok szintjén, de ennek az is lett a következménye, hogy a gazdag beások egyre inkább elhatárolódnak a szegényebektől. *A bizsnicárok már nem szegény beások, már nem is köszönnek nekik, nem is néznek reájuk, számukra a szegények már csak csórók. (N. C.)*

Következtetések

A második évezred küszöbén a Bârsana környéki beások kritikus helyzetbe kerültek. Egyrészt visszaszorultak hagyományos mesterségeiknek a gyakorlati lehetőségei, és ezirányban nem tűnik fel semmilyen megoldás a láthatáron. Másrészt a tulajdonjog által is a perifériára szorultak, hiszen soha nem birtokollhattak földeket.

Ugyanakkor a demográfiai robbanás további gondokat és szimbolikus elhatárolódásokat szült a lokalitás szintjén. Megjelent egy újabb réteg, a kereskedők/bizsnicárok, akik a kiutat csakis az anyagi halmozásban és a szomszédos pásztortársadalomba való integrálódásban látják.

Bársana és Poiana Vadului pásztorközösségei viszony zárt közösségek. Hiába viszonyulnak a beások a román pásztorok értékeihez, hiába laknak egymás mellett, hiába szeretnének közösségükbe tartozni, egyelőre nem tűnik lehetségesnek. Annak ellenére, hogy végül is a pásztorok részt vettek egy beás lakodalomban, és a gazdagabbak irányába nyitások történtek, a beásoknak pedig saját jelöltjük indult a választásokon, a kizárási eljárások, a hatások megerősítése is nyilvánvaló.

A beásoknak továbbra is tilos templomi ülőhelyet vásárolni, még akkor is, ha van pénzük rá (egy életre szóló ülőhely körülbelül egy személygépkocsi árába kerül), és továbbra sem vásárolhatnak házat Bárshanán (Poiana Vadului-jon a bizsnicárok vásároltak házakat). A stigmatizáció továbbra is működik, és csupán azok szabadulhatnak meg tőle, akik távolabbi falvakba (Miercurea Sibiului, Cristian) költöznek, nem mutatják ki származásukat, és ők, de főképpen gyermekeik integrálódnak a többségi közösségbe.

Román eredetiből fordította Ilyés Sándor



Cerasela Voiculescu

Egy cigány–paraszt társadalmi és gazdasági rendszer: reciprocitás és túlélési viszonyok egy erdélyi faluban

Romániában, különösen a rurális térségekben, a cigányok együtt élnek a többségben lévő lakossággal, azaz vagy románokkal, vagy magyarokkal. A roma populáció országszerte két kategóriába sorolható: „nomád” cigányok illetve „letelepedett” cigányok kategóriájába. Az első kategóriát azok a cigányok alkotják, akik a kommunista rendszer idején többnyire kereskedőként találtak munkát maguknak a második gazdaságban, és mai napig megőrizték hagyományos életmódjukat. Ők 1990 után is az informális gazdaság keretei között folytatták kereskedelmi tevékenységüket, és ekképpen a legtehetősebb cigány csoporttá váltak (Voiculescu 2004).

A második kategória, vagyis a „letelepedett” cigányok azok, akiket az államnak jobban sikerült asszimilálnia. Ezt jelzi az a tény, hogy általában románoknak vagy magyaroknak vallják magukat annak függvényében, hogy melyik régióban élnek (Havasalföldön, Moldvában vagy Erdélyben). A szocialista rendszer a formális gazdaság keretei között alkalmazta őket, vagyis gyakran és termelőségvetkezetekben dolgoztak szakképzetlen munkásként. A rendszerváltás utáni első években nagy részüket azonban elbocsátották munkahelyükről (Stewart 1997). Nem lévén sem munkahelyük, sem földjük, vagyis semmilyen megélhetési lehetőségük, a „letelepedett” cigányok nagy része a romák legszegényebb rétegét képezi; függővé váltak az állami támogatási formáktól (szociális segély családoknak és gyerekeknek). Nyomorúságos körülmények között élnek, olyan házakat birtokolnak, amelyek híján vannak a legelemibb szolgáltatásoknak (elektromos áram, víz, földgáz, fűtés). Ugyanakkor a többségi lakossággal kialakult szociális és gazdasági viszonyoktól is függővé váltak, hiszen a többségi lakosság által jutnak pénzhez és terményekhez munkájuk béreként, vagy kölcsönökhöz a fogyasztási cikkek beszerzése érdekében.

Tanulmányom tehát ez utóbbi kategóriára, azaz a „letelepedett” cigányokra fókuszál, valamint ezeknek a magyar paraszttal való viszonyukra.

Tulajdonképpen az általam bemutatott esettanulmány egy erdélyi falura vonatkozik, ahol a „letelepedett” cigányokat *házi cigányoknak* nevezik, és ahol a többségi lakosság magyar nemzetiségű. A magyar parasztok kis nyugdíjból élő idős emberek, akik már nem tudják megdolgozni saját földjeiket, ezért a cigányokhoz fordulnak olcsó munkaerő gyanánt, akik kisegítik őket mindennapi munkájukat elvégzésében. Mi több, azok a helybéli kisvállalkozók, akik szerényebb méretű élelmiszerüzleteket nyitottak a faluban, informális hitelt nyújtanak a házi cigányoknak annak érdekében, hogy saját vállalkozásuk fennmaradjon.

A következőkben tehát a házi cigányok és a magyar parasztok közötti gazdasági és társadalmi viszonyokat elemzem az erdélyi Etéd helységben. Ki szeretném mutatni, hogy a magyar parasztok és a házi cigányok egyazon gazdasági rendszer részesei, egy olyan rendszeré, amely kölcsönös egymásrautaltságon és általánosított reciprocitáson alapszik. Ugyanakkor azt is figyelemmel kísérem, hogy ugyanazon faluban milyen viszonyok alakultak ki a házi cigányok és egyrészt a helyi vállalkozók, másrészt a „nomád” (*gábornak* nevezett) cigányok között. Ez utóbbi cserefolyamatokat a kiegyensúlyozott, illetve a negatív reciprocitás fogalmának segítségével értelmezem. Végül egy saját fogalomnak, a „létfenntartó rendszer”-nek a bevezetésére kerül sor, amely a cigány–magyar cserefolyamatokat jellemzi.

Az empirikus anyagot a reciprocitás elméletének szemüvegén keresztül értelmezem, amelyet Mauss (1990) és Sahlins (1972) dolgozott ki, és olyan kortárs szerzők is tárgyaltak, mint Gudeman (2001) és Lebra (1975). Tanulmányom három részre oszlik: először is a reciprocitás elméleti értelmezéseit tárgyalom, majd az etédi cigány–magyar rendszer leírását adom meg, végül pedig az esettanulmány interpretációja következik.

A reciprocitás fogalmáról

A gazdasági antropológia valószínűleg legvitatottabb fogalma a reciprocitás. Általában a reciprocitás terminust a jelenkori társadalmak piaczgazdaságával szemben álló természeti társadalmak pénzhasználatot mellőző gazdaságának jelölésére használták (Gudeman 2001: 80).

Malinowski (2004) volt az első, aki a reciprocitás elvének tárgyalásába bocsátkozott a kula cserefolyamat elemzése alkalmával. A kula a „kölcsönös ajándékcseré” egy formájaként jelent meg, amely a partnerek között erős köteleket hoz létre, egyének, és közösségek közt egyaránt. A reciprocitás

elve a „kölcönös feladatok és kötelességek” kapcsolatában talál megerősítésre, amelyeket a partnereknek szigorúan be kell tartani a cserefolyamat alatt (Malinowski 2004: 164).

Mauss (1990) volt az első, aki teóriát dolgozott ki a reciprocitás elvének fejlődéséről. Malinowskinak a Trobriand szigeteken végzett munkája arra inspirálta, hogy megteremtse az ajándék elméletét. Számára az ajándék az archaikus társadalmakra jellemző csereforma és moralitás egy sajátos kifejezése. Az ajándékcseré fő elve a reciprocitás, amely a partnerek közötti szimmetrikus viszonyokat foglalja magába, miszerint az egyén vagy a közösség köteles adni, elfogadni és viszonzni. Továbbá, Mauss azt állítja, hogy az ajándék és a reciprocitás elve olyan eszköz, amely segítségével a társadalom igyekszik kialakítani, fenntartani és állandósítani a társadalmi kapcsolatokat.

Evolucionista megközelítésmódja valamelyest oppozícióba állítja az ajándékcserét és a csere-, valamint a piactudaságot. Az ajándékot egy átmeneti lépcsőfoknak tekinti az észak-amerikai törzsek „totális szolgáltatási rendszere”, amely során nagyobb közösségek egymás között általánosított cserét gyakorolnak, és a teljesen gazdasági természetű tranzakciók között, amelyek „minden társadalmi kötelektől megszabadultak” (Gudeman 2001: 83). Ezt az evolucionista perspektíva – amely oppozícióba állítja az ajándékcserét és a piactudaságot, vagy az ajándékot és az árut – Parry és Bloch (1989) kritizálta. Számukra a pénzzel kapcsolatos viszonyok nem szakadnak ki a társadalmi mezőből, hanem éppen ellenkezőleg, újra megerősíthetik a szociális kapcsolatokat, és könnyedén manifesztálódhatnak ajándékcseré alakjában.

Hasonlóan evolucionista megközelítésmódjában Polányi (1944) úgy írta le a reciprocitást, mint a primitív társadalmakra jellemző elvet. Ezeket a társadalmakat sajátosan *beágyazott* gazdaság jellemez, ahol a gazdasági tranzakciók ugyanakkor rokonsági, vallási és politikai kapcsolatokba illeszkednek (Gudeman 2001: 85). Polányi számára a társadalmak fejlődésének három lépcsőfoka létezik (primitív, archaikus és modern), melyeknek alapjánál a csere különböző princípiumai állnak: reciprocitás, redistribúció és a piac. Ezek jelölik az átmenetet a „beágyazott” gazdaságokból a társadalmilag *be nem ágyazott* (disembedded) gazdaságokba (Gudeman 2001).

Mauss és Polányi nyomán Sahlins (1972) a társadalmi távolság mértékét használja kiindulópontként a reciprocitás három típusának – *általánosított reciprocitás*, *kiegyensúlyozott reciprocitás* és *negatív reciprocitás* – meghatározásakor. A folyamatos átmenetek gondolata, amely Mauss és Polányi

munkáiban megjelenik, Sahlinsnál is kiemelt szerepet kap; folyamatos átmenet van az általánosított reciprocitástól a negatív reciprocitás fele, valamint a szociálisan beágyazott gazdasági cserétől a független gazdasági csere fele.

Sahlins reciprocitás tipológiájában a következő alapelemek variálódhatnak: a csere tárgyát képező dolgok egyenértéke és a cserefolyamat lefolyási ideje (Sahlins 1972: 193). Az általánosított reciprocitást ennek megfelelően a variálандók rugalmassága jellemzi. A cserepartnerek ez esetben nagyon közel állnak egymáshoz a társadalmi távolságok tekintetében, azaz mindketten ugyanazon rokonsági csoport vagy lokális közösség tagjai. Sahlins számára az általánosított reciprocitás az „altruizmus”, a „vendégszeretet” és a „nagy-lelkűség” valamilyen formája (Sahlins 1972: 194). A cserefolyamat többnyire társadalmi, mintsem gazdasági jellegű. Az elcserélt dolgok nem azonos értékűek, és a visszaszolgáltatás ideje sincs pontosan megszabva. Erőteljes morális érzés vezérli az egész folyamatot, amelyben a normákat a szociális kötelezettségek jelentik. Mindkét partner elkötelezettje, adósa a másiknak, és ezt a kölcsönös viszonyt egy „általános szociális lekötelezettség” szilárdítja meg (Gouldner idézi Narotzky 1997: 46). De a kapott dolgok ellenszolgáltatását nem terheli időbeli korlátozottság, és a nem teljesítést sem követi semmiféle szankció. Tulajdonképpen a reciprocitás megvalósulása a fogadó fél szükségletétől és az adományozó fél rendelkezésére álló forrásaitól függ egy adott időpontban (Sahlins 1972: 194). Ekképpen az általánosított reciprocitás egy nem egyensúlyban levő reciprocitás, melynek keretében a normák a partnerek alkudozásai szerint alakulnak.

Az általánosított reciprocitástól eltérően a kiegyensúlyozott reciprocitás esetében csökken a bizonytalanság és a variálódás lehetősége. A cserefolyamat során a cserélt dolgok egyenértéke és a visszaszolgáltatás ideje rögzített. A fogadó fél köteles a megadott körülmények között visszaszolgáltatni a kapott dolgot vagy szolgáltatot. Ha a cserefolyamat nem teljes, akkor a társadalmi kapcsolatot a felbomlás fenyegeti. Nagyobb társadalmi távolság és a gazdasági érdekek dominálják ezt a fajta cserét. Mindezek mellett a cserét a partnerek közötti társadalmi kapcsolat határozza meg, és az viszont megzilárdítja a kapcsolatokat (Sahlins 1972: 195).

A negatív reciprocitás az általánosított reciprocitásnak éppen az ellentéte. Kizárólag gazdasági kapcsolatok jellemzik, és egymástól szociálisan távol álló partnerek között megy végbe. A résztvevő aktorok mindegyike annak érdekében tevékenykedik, hogy saját anyagi érdekeit maximalizálja. Ennek ellenére a cserefolyamat még igencsak beágyazott a társadalmi viszonyok hálójába.

Habár a reciprocitásnak csupán három formáját határozta meg, Sahlins tisztában van azzal, hogy az ezek átmenetei által meghatározott kontinuumon más típusok is kialakulhatnak, amelyek többé vagy kevésbé társadalmi avagy gazdasági jellegűek, és többé vagy kevésbé közeli vagy távoli partnerek között jöhetnek létre (Sahlins 1972: 196). Ekként a felállított tipológia viszonyítási pontnak tekinthető a reciprocitás vizsgálatában.

Gudeman (2001) egy olyan antropológus, aki újradefiniálja a reciprocitás koncepcióját, és – Malinowskihoz hasonlóan – a közösséget tekinti a cserefolyamat partnerének. A kölcsönös cserefolyamatok nála határokon átnyúló interakciók és különböző közösségek közötti egymásrautaltság formájában jelennek meg. Minden egyes közösség rendelkezik egy úgynevezett bázissal, amelyen a közösség határain átnyúló cserék alapulnak, és ezen cserék egy másik közösség tagjait is integrálják. Amikor tehát a közösségek tagjai egymással csereüzletet kötnek, akkor nemcsak tárgyakat cserélnek ki, hanem saját közösségi bázisukat is megosztják, amelynek az értéke természetesen nem ugyanaz, mint a tárgyaké (Gudeman 2001). Ez a közösségi bázis valószínűleg az adott közösség olyan értékeit és erőforrásait foglalja magába, amelyeket meg lehet osztani egy másik közösséggel. A reciprocitásnak ilyesfajta meghatározása a *cserefolyamatok rendszerének* fogalmához vezet, amikor is két közösség erőforrásai és értékei kerülnek e folyamatba, és a közösségek maguk is ezen tranzakcióktól válnak függővé.

Lebra (1975) is kiemeli a komplementaritás és az egymásrautaltság gondolatát. Érvelése azon a feltevésen alapszik, hogy a cserefolyamatok valószínűleg olyan partnerek között jönnek létre, akik különböző forrásokkal vagy akár különböző státussal rendelkeznek. Tehát az aktoroknak különböző érdekeik és szükségleteik vannak, amelyeket egy partnerrel kötött tranzakciók keretében tudnak kielégíteni. Ezért gondolom azt, hogy a kölcsönös tranzakciók komplementáris közösségeket, ezek értékeit és forrásait kötik össze és egy teljes reciprocitásrendszerbe integrálják őket.

A reciprocitás koncepciója lesz az az eszköz, amelyet felhasználok a román és parasztek közötti gazdasági kapcsolatok elemzésére. A határokon átnyúló komplementáris tranzakciók perspektíváját pedig arra használom, hogy kiemeljem a gazdasági cserefolyamatok társadalmi strukturáltságát. A következő részben a parasztek és a házi cigányok közötti csere variánsait szándékozom bemutatni és részletezni.

Házi cigányok és magyar parasztok egy erdélyi faluban. Esettanulmány

A kommunizmus alatt az etédi házi cigányok jobb körülmények között éltek, mint a rendszerváltás utáni időszakban. Termelőszövetkezetek alkalmazták őket, ahol a magyar parasztokkal együtt dolgozhattak. Sőt, egy kisebb földterületet saját célokra is használhattak. Azok, akik az állattenyésztés területén dolgoztak, pénzbeli fizetség mellett bizonyos mennyiségű javakat is kaptak. Mivel létfenntartási szükségleteiket döntő mértékben biztosítani tudta az állami gazdaság, „nem kényszerültek más jövedelmi források után nézni” (Voiculescu 2003). Nagyon gyér vagy éppenséggel semmilyen gazdasági kapcsolataik nem voltak a helybéli magyarokkal.

1990 után a termelőszövetkezeteket megszüntették, ekképpen a cigányokat is megfosztották fő megélhetési lehetőségeiktől. Kiszorították őket a termelőszövetkezeti egységekből és saját kisebb parcelláikat is elkobozták. Ezáltal elszegényedésüket okozták és arra kényszerítették őket, hogy az állami segélyekre szoruljanak. Mivel azonban közülük sokan nem rendelkeztek iratokkal (személyi igazolvány, tulajdonosi oklevél), nem jogosultak az állami segélyre. Másrészt mégha jogosultak is rá, a számukra kiutalt összeg túl kicsi volt ahhoz, hogy népes családjaikat fenntarthassák. Ennek eredményeként a cigányok létfenntartási lehetőségek után kutattak a szomszédaikkal, a magyar parasztokkal való kapcsolataikat használva.

A rendszerváltás után maguk a parasztok is a „negatív felhalmozás” jelenségével szembesültek. Habár visszakapták földjeiket, nem rendelkeztek sem a termelési eszközökkel, sem a megmunkáláshoz szükséges munkaerővel. Legtöbbjük idős ember, akinek gyermekei városban élnek, ritkán jönnek haza segíteni. Ezért, túlélésük érdekében, többen közülük kezdték igénybe venni a cigányok szolgálatait, míg maguk a cigányok is több olyan tevékenységformát kezdtek gyakorolni, amellyel létszükségleteiket biztosítani tudták.

A cigányok lokális tevékenysége¹ az évszakok szerint váltakozik. A tavasz és a nyár folyamán napszámosként dolgoznak a magyar gazdák földjein. Ősszel és télen ugyancsak a magyar közösséget látják el árukkal és szolgál-

¹ Itt a lokális tevékenységeket a transznacionális praktikákkal – szezonális migráció Magyarországra (mezőgazdasági és építkezéssipari munka) – szemben fogalmazom meg. De a migráló romák az etédi házi cigányok nagyon kis hányadát teszik ki, mivel legtöbbjük nem rendelkezik a magyarországi utazáshoz elégséges anyagi és szociális forrással (a részletekről lásd Voiculescu 2004).

tatásokkal. Általában fát gyűjtenek az erdőn, majd seprűket és kosarakat készítenek, melyeket a magyar háztartások részére adnak el. Mindezek mellett a házi cigányok – az évszaktól függetlenül – érdekeltek a lóvásároknak, valamint háztartási munkákat végeznek a falubeli magyar parasztok és a falubeli gáborok (gazdag nomád cigányok) házáinál.

A földeken vagy a háztartásban végzett napszámos munka mind gazdasági, mind szociális hasznot jelent (Voiculescu 2004). Azok a házi cigányok, akik a magyar gazdaságokban dolgoznak, nemcsak terményeket (lisztet, babot és burgonyát) és pénzt kapnak fizetségképpen, hanem pénzbeli kölcsönt is meghatározatlan időszakra. A magyar gazdák általában hosszú ideig ugyanazon egy vagy két cigány családdal dolgoznak együtt. Ez az állandó kapcsolat pedig kölcsönös bizalmat feltételez. Ennek megfelelően télen, amikor a cigányok esetleg nem rendelkeznek elégséges pénzzel és terménnyel, hogy fenntartsák családjukat, a magyar parasztokhoz fordulnak pénzbeli kölcsönért, vagy egyszerűen élelmiszert kérnek tőlük. A kölcsönzött összegeknek vagy terményeknek nincs megszabott visszaszolgáltatási időpontjuk. Általában a magyar gazdák napszámot várnak el cserébe, majd amikor a tavaszi munkák elkezdődnek. Ugyanakkor a csere értéke változó és alkudható.

Ugyancsak a magyar parasztok szükségleteinek kielégítéséhez kapcsolódik a cigányoknak egy másik gazdasági gyakorlata. Mivel a magyarok állattartással is foglalkoznak, sajátos eszközökre van szükségük az udvar és a gazdasági épületek tisztán tartásához. A cigányok ágakat szednek az erdőn, majd seprűt és kosarat készítenek a magyarok számára. Ez utóbbiak sem rendelkeznek túl sok pénzzel, ezért inkább háziállatot (csirkét) ajánlanak fizetségképpen. Általában a cigányok ezt elfogadják, hiszen legtöbb pénzüket amúgy is élelemre költik. Ugyancsak a pénzhiány miatt a magyarok inkább a cigányokhoz fordulnak a tűzifakészlet beszerzése érdekében, hiszen szolgálataik sokkal olcsóbbak és alkudhatóbbak mintsem az „engedéllyel rendelkező” favágóké. Azon cigány családok, akik lovakkal és szekérrel rendelkeznek, általában összegyűjtik és hazaszállítják a tüzelőanyagot egy kisebb összeg és állataiknak való takarmány fejében. Mivel ők nem rendelkeznek semmiféle földterülettel, nem tudnak takarmányt biztosítani lovaiknak. Ezzel szemben a magyarok földjén elég takarmány terem, amelyet felajánlhatnak az olcsó tűzifa ellenében. Lovaikat nemcsak szállításra használják a helybéli cigányok, hanem a környékbeli vásárokon kereskednek velük. Amint Stewart (1997) is megállapítja, ez a tevékenység nem mindig bizonyul jövedelmezőnek, sokkal inkább a szerencsén múlik. Ha az egyik vásáron nyernek is valamennyit, a következőn könnyen elveszíthetik.

A csere egy másik típusa a házi cigányok és a magyar vállalkozók közötti hitelezési kapcsolatok. Az utóbbiak kicsiny élelmiszerüzleteket üzemeltetnek, de ezen tevékenység nem nevezhető jövedelmezőnek, hanem inkább túlélési jellegűnek. Röviden leírom, hogyan is működnek ezek az egységek. Tulajdonosaik fiatal magyar parasztok, akik a mezőgazdaságból származó jövedelmeiket szeretnék kiegészíteni, valamint munkakönyvet is szeretnének annak érdekében, hogy részesei lehessenek az állami biztosítási rendszernek. Az alacsony kereslet miatt arra kényszerülnek, hogy hitelbe is adjanak árut. Ezért általában egyezséget kötnek azok a házi cigányok, akiknek nincs pénzük, és azok a magyar vállalkozók, akiknek nincs klientúrájuk. Mivel a cigányok az állami segélyre és gyermekeik iskolai juttatásaira szorúlnak, nem fogyaszthatnak többet, mint amennyi a havi bevételük az említett forrásokból. Ha nem fizetik meg tartozásukat, akkor a vállalkozó a lokális rendőrség segítségével informális szankciókhoz folyamodik. Például elkobozzák a cigányok személyi igazolványát, amely nélkül ezek nem tudják felvenni a pénzt a helyi tanácstól.

Külön interakciótípust jelenítenek meg az ugyanazon helyiségben lakó házi cigányok és gáborok közötti kapcsolatok. Mivel a gáborok sem rendelkeznek földdel, de meglehetősen jövedelemre tesznek szert kereskedői tevékenységük révén, ők csupán háztartási munkára fogadják fel a házi cigányokat (takarításra, favágásra, mosásra). Pénzzel vagy termékek formájában fizetnek, de soha nem adnak nekik kölcsön és más szolgáltatásokat sem tesznek nekik, mint ahogy azt a magyar gazdák teszik. Mi több, a gáborok érinthetetleneknek tekintik a házi cigányokat, mert azt gondolják róluk, hogy elvesztették identitásukat, és nyomorban élnek. Minekután ezek a magyarokkal közeli kapcsolatokat alakítanak ki, még inkább elhatárolódnak tőlük, és még egy okuk van rá, hogy tisztátalannak tekintsék őket. Ennek okáért megpróbálják a lehető legkevesebb fizikai kontaktussal intézni dolgukat (például nem engedik be őket soha a saját házaikba). Más országokból származó adatok ugyanezt az aszimmetrikus viszonyt mutatják ki a nomád és a letelepedett cigányok között. „A kárpáti romákat a nomádok tisztátalannak tekintették, és a velük kapcsolatos mindenféle kontaktust szennyezőnek, ez pedig a két csoport közötti bármiféle társadalmi kapcsolat kialakításának elejét vette, ide értve a közös ünneplést, az összeházasodást vagy a kereskedést” (Mroz 2001: 261).

A következő részben megpróbálom interpretálni a fent bemutatott gazdasági tranzakciókat a reciprocitás elméletének lencséjén keresztül, és ugyanakkor feltárni a cserefolyamatok társadalmi strukturáit.

Létfenntartó rendszer és túlélési viszonyok

A posztszocialista változások egyaránt kihívások elé állították a házi cigányok és a magyar parasztok gazdasági berendezkedését. Mindkét közösség az erőforrások szűkösségével szembesült, és egyfajta létfenntartó gazdálkodásra kényszerült. Ezért mind a cigányok, mind a magyarok az egymással való interakciók révén keresték a szükségleteik kielégítését. A cigányok olyan tevékenységekbe kezdtek (napszám, favágás és -szállítás, seprű- és kosárkészítés), amelyek a magyarok olcsó szolgáltatásigényüket hivatott kielégíteni. Magyar gazdaságokban napszamosnak lenni – ez bizonyult egy olyan tevékenységnek, amelynek mind gazdasági, mind szociális eredményei lehetnek. Hiszen nemcsak pénzt és terményeket kaphatnak, hanem kölcsönt meghatározatlan időintervallumra. A kölcsönt pedig pénzben és munkában egyaránt visszafizethetik, mégpedig akkor, amikor nekik lehetőségük adódik (az állami segély megérkezésekor a pénzt, tavaszi munkálatok idején a munkaerőt). Munkaerőt pénzre vagy terményre cserélni mindig is egy alkudozásra alkalmas kapcsolatnak bizonyul, ami a visszaszolgáltatási időpontot és értéket illeti. A bizalmi kapcsolatukból eredően mindkét partnernek szociális kötelezettségei vannak. Régóta ismerik egymást, régóta folytatnak gazdasági cserét, és ez az aspektus sokkal fontosabb mint az éppen aktuális csere szabályai (feltételek, szankciók). Kölcsönös kapcsolataikban a napszám csupán az egyik aspektus. Mivel a napszám és a többi cserébe foglalt szolgáltatás leginkább a fogyasztás szükségletét hivatott fedezni, a cigány és a magyar gazdálkodás két összefüggő létfenntartó forma. A létfenntartás gazdasági formái kölcsönösen fenntartják egymást, és mindkét fél által gyakorolt kölcsönös cserefolyamat formájában jutnak kifejezésre. Más szóval azt mondhatni, hogy a létfenntartásuk forrása maga az egymással kötött társadalmi-gazdasági kapcsolat. A kapcsolatok által biztosítják a túlélést, a másik féllel folytatott kölcsönös csere révén.

Magyar háztartások és a házi cigány munkaerő közötti kapcsolat a kölcsönös segítségen és függőségen alapszik, ugyanakkor az általánosított reciprocitás formájában fejeződik ki. A csere maga az alapvető szükségleteket szolgálja. A kapcsolatok szimmetrikusak és komplementárisak, mivel mindkét fél különböző erőforrásokat birtokol és mobilizál. Mindkét partnernek úgymond ellentétes szükségletei és erőforrásai vannak.

A magyar parasztok és a házi cigányok forrásai és szükségletei

	Erőforrások	Szükségletek
Magyar parasztok	föld, háziállatok, mezőgazdasági termények	olcsó munkaerő a háztartásban és a földeken, olcsó tűzifa
Házi cigányok	munkaerő, szállítóeszközök	pénz, javak

A fenti táblázat jól mutatja a két fél forrásai és szükségletei közötti kapcsolat komplementáris jellegét. A magyar parasztok olyan forrásokat birtokolnak, amelyekre a cigányoknak a létfenntartó gazdálkodáshoz szükségük van, és fordítva. A két közösség közötti cserefolyamatot – Gudeman terminusával élve – határon átnyúló tranzakciónak nevezhetjük. Vagyis mindkét közösség sajátos erőforrásait, saját bázisát cseréli el annak érdekében, hogy saját szükségleteit kielégítse. A források különbözőek, sőt, ellentétesek, ami végül is megmagyarázza az általuk működtetett általánosított reciprocitás rendszerét. Ekként a magyar parasztok és a házi cigányok ellentétes szükségleteik és forrásaik által meghatározott létfenntartó rendszert alkotnak és működtetnek.

Amúgy pedig nem ez az egyetlen kölcsönös kapcsolat, amely a házi cigányok létfenntartó gazdaságát támogatja. A parasztokkal való kapcsolatokat kiegészíti a a helyi vállalkozókkal kialakított kiegyensúlyozott reciprocitás és a házi cigányok ugyanakkor negatív reciprocitásban élnek a félnomád gáborokkal. A vállalkozókkal való kapcsolat az informális hitel alakját ölti. A fentebb bemutatott rendszerhez hasonlóan ez is a partnerek ellentétes szükségleteit hivatott kielégíteni. A cigányoknak szükségük van élelemre és más árukra a fennmaradáshoz, a boltosoknak pedig fizetésre van szükségük és az állami biztosításhoz való hozzáférésre. Mivel pedig ezen boltosok kis vállalkozásuk által biztosítják túlélésüket, „létfenntartó vállalkozóknak” nevezem őket. Ekként a házi cigányok és a boltosok közötti kapcsolat egy újabb létfenntartó viszony, amely már önmagában egy túlélési forrást jelent. A tranzakciót lerögzített szabályok jellemzik, amelyek kitérnek a visszaszol-

gáltatás idejére (az állami segély megérkezése), a cserélt áruk változhatatlan értékére (pénz versus áru) és nem fizetés esetében a szankciókra is. Ha szabálysértés történik, az valószínűleg a viszony megszüntetését vonja maga után. A vállalkozóktól kapott hitel szabályai szigorúak szemben a magyar parasztoktól kapott hitellel, amelynek feltételei rugalmasak.

Egy másik különbség a két típusú cserefolyamat között a megnyilvánuló közepes léptékű szociális távolság és bizalom. Ez esetben a „bizalom” kifejezés közelebb áll a „bizonyosság”² értelméhez. A kettő közötti különbség hasonló az ajándék logikája és a szerződés logikája közötti különbséghez. Míg a bizalom inkább a morális cserefolyamatokban jut szerephez, a bizonyosság a sajátos normák által igazgatott gazdasági tranzakciók esetében jellemző. Mindez okán a házi cigányok és a magyar létfenntartó vállalkozók közötti kapcsolatot nem nevezném sem bizalomnak, sem bizonyosságnak, a viszonyuk inkább e két pólus között helyezhető el.

Ennek megfelelően az interakciók csak erre a hitellel kapcsolatos viszonyra korlátozódnak, nem úgy, mint a magyar parasztokkal való kapcsolatok esetében, ahol a létfenntartási gazdasági rendszer sokféle szociális és gazdasági cserefolyamatot foglal magába. Ehhez viszonyítva a vállalkozókkal kialakított kapcsolatokat nem értelmezhetem a reciprocitás létfenntartási rendszereként, hanem inkább egy kiegyensúlyozott reciprocitásként és egy létfenntartási kapcsolatként.

Végül egy utolsó típusú gazdasági viszony a házi cigányok és a gáborok között alakult ki. Aszimmetrikus viszonyról van szó, hiszen az utóbbiak alacsonyabb státusúaknak tekintik az előbbieket. A köztük levő számottevő társadalmi távolság miatt a viszonyok, a cserefolyamatok dominánsan gazdaságiak. A csere késedelem nélkül megvalósul, a házi cigányokat rögtön a szolgáltatás befejezése után kifizetik. Ezt a viszonyt nagy vonalakban negatív reciprocitásnak tekinthetjük, hiszen nagyjából ellentéte a házi cigányok és a magyar parasztok közötti általánosított reciprocitásnak. Ennek ellenére a társadalmi aspektusnak az aszimmetrikus kapcsolatban is megvan a maga

² Midori és Toshio Yamagishi emeli ki a bizalom és a bizonyosság közötti különbségeket. A bizalom olyan cserefolyamatban jelenik meg, amelyben nem lép érvénybe megkötő szabályozás. Így hát a felek a bizalomra való méltóságukat a csere kockázatával bizonyítják. Ezt a típust szokás asszociálni a kapcsolathálókkal és a társadalmi tőkével (Mihăilescu 2002). Ennek ellentéte a bizonyosság, amely alkudozást, szilárd szabályokat és mindkét félnek a kötelelességeit feltételezi. Különösen a szerződéses vagy a szervezeti kapcsolatokra jellemző (Mihăilescu 2002).

szerepe, mivel meghatározza a gazdasági interakcióban szereplő partnerek szerepét és státusát.

Következtetésképpen elmondhatom, hogy elemzésem kimutatja, miszerint minden egyes gazdasági tranzakció magába foglal egy társadalmi tranzakciót is. Ennek következtében a kontinuitás ideája, melyet Mauss, Polányi és Sahlins egyfajta átmenetnek tekintett a reciprocitástól a piacgazdaság, valamint a beágyazott gazdaságtól a független gazdaság felé, tulajdonképpen a társadalmi és gazdasági kapcsolatok sokféleségét kellene kifejeznie, és nem pedig élesen elkülönítenie bármelyiket is ezek közül. Ekképpen Sahlins reciprocitás tipológiája csupán egy tudományos eszköz kellene legyen, amelynek segítségével észleljük és értelmezzük a társadalmi-gazdasági kapcsolatok típusai közötti különbségeket, nem pedig társadalmakat, közösségeket vagy gazdaságokat osztályozunk. Egy olyan tudományos attitűd lenne, amely gazdagítaná egy meghatározott társadalmi kontextusban megfigyelhető gazdasági gyakorlatok és interakciók megértését.

Emellett a jelen esettanulmány a házi cigányok és a parasztok funkcionális együttélésének példáját mutatja be, amely kölcsönös szociális és gazdasági kapcsolatok sokaságán alapszik, és amelyet alapvetően itt a létfenntartó rendszer terminus alatt foglaltam össze. Mint ahogy azt többször is kiemeltem, a létfenntartó rendszer tulajdonképpen a két közösség közötti különbségek alapján működik. Ezen különbségeket mindkét fél felvállalja, és a közöttük levő határokat is kölcsönösen fenntartja. Ekképpen a megkérdőjelezhetetlen természetű csoportidentitás és különbözőség, melyet a lokális szinten a létfenntartó rendszer által ismernek és sajátítanak el, egy csendes társadalmi élet sajátos formáját biztosítja, amely külső faktorok közbelépékor nem igazán vehető észre (mint például az állami hivatalnokok közbelépésekor Hădăreniben 1991-ben), és amelyben a másnak tekintett csoportok identitásai kölcsönösen és állandóan megkérdőjeleződnek.

Angol eredetiből fordította Ilyés Sándor

Szakirodalom

- GUDEMAN, Stephen
2001 *The Anthropology of Economy. Community, Market and Culture*. Blackwell Publishers, Oxford
- LEBRA, Takie Sugiyama
1975 An Alternative Approach to Reciprocity. *American Anthropologist* 77. (3) 550–565.
- MALINOWKI, Bronislaw
2004 [1922] The Essentials of the Kula. In: MCGEE, John – WARMS, Richard (eds.): *Anthropological Theory. An Introductory History*. McGraw–Hill, New York, 157–172.
- MAUSS, Marcel
1990 [1950] *The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Routledge, London–New York
- MIHĂILESCU, Vintilă
2002 Vecinătate și socialitate. In: Uő (red.): *Vecini și vecinătăți în Transilvania*. Paideia, București, 119–148.
- MROZ, Lech
2001 Poland. The Clash of Traditional Modernity. In: GUY, Will (ed.): *Between Past and Future. Roma in Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 253–267.
- NAROTZKY, Susana
1997 *New directions in economic anthropology*. Pluto Press, London–Chicago
- PARRY, JONATHAN – BLOCH, MAURICE (eds.)
1989 *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge University Press, Cambridge
- SAHLINS, Martin
1972 *Stone Age Economics*. Aldine Publishing Company, New York
- STEWART, Michael
1997 *The Time of the Gypsies*. Westview, Boulder
- VOICULESCU, Cerasela
2004 Temporary Migration of Transylvanian Roma to Hungary. In: POP, Daniel (ed.): *New Patterns of Labour Migration in Central and Eastern Europe*. AMM Design, Cluj-Napoca, 145–164.
- YAMAGISHI, Toshio – YAMAGISHI, Midori
1994 Trust and Commitment in the United States and Japan. *Motivation and Emotion* 18. (2) 129–166.



Fosztó László

Beszéd és moralitás: az eskü egy kalotaszegi magyarcigány közösségben

A beszéd, és ami a szavakon túl van

A nyelv természetéről minden beszélő rendelkezik egy többé-kevésbé implicit tudással, úgynevezett nyelvi ideológiával (lásd Woolard–Schieffelin 1994). Ennek a tudásnak egy része tulajdonképpen nem is magára a nyelvre vonatkozik, hanem a nyelv és a beszéd valamint a nyelven kívüli világ viszonyára. Vannak olyan beszédhelyzetek, amikor ezek a nyelvvel kapcsolatos elképzelések hangsúlyosan megmutatkoznak. Az eskütevés egy ilyen beszédhelyzet. Aki esküszik, az szavainak igazát erősíti meg: állítja, hogy beszéde megfelel a valóságnak, ami a szavaitól függetlenül létezik. Az is lehet, hogy az eskütevő éppen fogadalmat tesz, és azt ígéri, hogy kimondott szavainak megfelelően fog viselkedni a jövőben. Az eskü a beszélő morális állásfoglalását nyilvánítja ki mindkét esetben. Ennek a morális magatartásnak maga az eskütevés az egyik végső bizonyítéka, ezért az eskütevés vizsgálata a beszéddel kapcsolatos morális elképzelések kutatásába nyújt betekintést (az érvénytelen esküre kitérek az alábbiakban). A morális képzetek eltérőek lehetnek különböző társadalmakban, illetve változnak az idő folyamán, de az esküvel kapcsolatos morális problémák figyelemre méltó egységet mutatnak a különböző kultúrák közt, ezért félrevezető volna az eskütevés gyakorlatában megmutatkozó nyelvi ideológiákat túlságosan relativizálni. A terepmunkám nyilvánvalóan elég specifikus kontextust szab az eskütevési gyakorlat vizsgálatának, további kutatás azonban igazolhatja, hogy hasonló jelenségek széles körben elterjedtek, aminek oka az, hogy az esküvés gyakorlata az emberi beszéddel kapcsolatos alapvető problémára utal: miképpen szerzünk érvényt a szavak és a szavakon kívüli világ kapcsolatának?

A közösség, amelynek eskütevési gyakorlatáról írok, Kolozsvár környéki romungrók (magyarcigányok) egy csoportja, akik a városban és Kalotaszeg magyar többségű falvaiban élnek. A kutatás során elsősorban egy falu roma

lakóit ismertem meg jobban, illetve a városban élő rokonaikat.¹ Ennek a közösségnek legtöbb tagja egyaránt ismeri a romani, a magyar és a román nyelvet. Az már az ismeretségünk kezdetén nyilvánvaló volt, hogy ezeket a nyelveket felváltva és olykor egyetlen beszélgetés során keverve is beszélnek egymás közt (ennek elemzése külön tanulmányt érdemel). Az is feltűnt, hogy gyakran használják egymás közt a *Haljak meg* [ha nem]! (*Te merav!*) típusú fordulatokat, ha nyomatékot kívánnak adni szavaiknak. Ezeket a szófordulatokat dokumentálta a szakirodalom más roma csoportok beszélési gyakorlatában is és a nem-romák nyelvhasználatától sem teljesen idegenek. A Székelyföldről ismerem az *Így görbüljek meg* [ha nem igaz stb.]! magyar formát, illetve román ismerőseim némelyike is használ hasonló kijelentéseket (*Să mor eu!*), hangsúlyozási funkcióban. Ezek a köznapi beszédbe ékelt szófordulatok a formális eskük köznapi változatai. A vizsgálatom tárgyát képező formális eskü, abban különbözik ezektől a köznapi szófordulatoktól, hogy ritualizált és ezért feltételezett hatása is nagyobb.

A tanulmányt a következőképpen tagoltam: először rövid szakirodalmi áttekintést nyújtok, utána az általam elemzett etnográfiai anyag alapján az eskütevés gyakorlatát, mint az életkrízis rítusát definiálom, ezt követően térek ki az eskütevés nyelvi-pragmatikai struktúrájának, társadalmi szerkezetének és az eskühez kapcsolódó vallásos képzeteknek az elemzésére.

Szakirodalom

A nyelvvel és a beszéddel kapcsolatos szociálintropológiai szemlélet kialakulása visszavezethető Malinowski munkásságáig.² Domináns vonása ennek a szemléletnek, hogy a beszédet nem lehet könnyen leválasztani az általános emberi viselkedésről és a társadalm szerkezetről. J. L. Austin munkája nyomán az is nyilvánvalóvá vált, hogy bizonyos kijelentések nem pusztán leírásai a nyelven kívüli világnak, hanem létrehozhatnak egy társadalmi valóságot. Ilyen kijelentések (ígéret, házassági rítus stb.) olyan ritualizált beszédeseimények, amelyek kötelezettségeket, társadalmi kapcsolatokat hoznak létre

¹ Az írás alapjául szolgáló terepmunkámat (2003–2004) Kolozsváron és egy kalotaszegi faluban végeztem a Max Planck Szociálintropológiai Intézet támogatásával.

² Malinowski beszéddel és mágiával kapcsolatos elméletének kritikai tárgyalását lásd Stanley J. Tambiah (1968): *Malinowski Emlékelőadásában*. Gellner (1998) tömören tárgyalja Malinowski nyelvelméletét.

és szentesítenek. Ezek a kijelentések sajátos körülmények közt érvényesek, ha ezek a körülmények nem teljesülnek, akkor „üresek”. Az eskü egyike ezeknek a performatív erejű kijelentéseknek, úgynevezett verbális rítus, amelyet Corinne Kratz a *hatalom műfajának* nevezett (Kratz 1989: 637). Kratz, aki a kenyai Okiek nép közt végzett kutatást, az eskü mellett az *áldást* és az *átkot* sorolja a hatalom műfajai közé. Úgy gondolom, hogy az eskü ilyen műfaji besorolásánál hasznos, ha úgynevezett beszédműfajnak (Bakhtin 1986) tekintjük, amely egyike a romák körében megfigyelt és elemzett sajátos nyelvi jelenségeknek, amelyek a közösség morális rendjét teremtik meg és tartják fenn performatív erejük által. Michael Stewart (1989) egy magyarországi oláh cigány közösség körében elemezte az „igaz beszéd” gyakorlatát. Az „igaz beszéd” az éneklésnek egy meghatározott módja ebben a közösségben, és az éneklés a közösség morális újratemtését szolgálja.

Az alábbiakban csupán az eskütevés gyakorlatának elemzésére szorítok, bár az eskü és az átok kapcsolata nyilvánvaló a romák esetében is: az eskü leggyakrabban formája a feltételes átok, amelyet az eskütevő önmagára mond ki. De ebbe a rövid szakirodalmi áttekintésbe nem áll módomban az átokkal és áldással kapcsolatos szakirodalom vizsgálata, sőt az eskütevéssel kapcsolatos irodalomnak is csak egy szűk szeletét mutatom be. Az esküvel illetve az „istenítéssel” (ang. *ordeal*) kapcsolatos történeti kutatásokra egyáltalán nem térek ki, és az etnológiai vizsgálatok köréből is csupán azokra utalok, amelyek segítségével ennek a tanulmánynak az elméleti hátterét megalapozom, illetve összehasonlító céllal hivatkozom a romák eskütevési gyakorlatával kapcsolatos néhány publikációra.

Az eskütevés gyakorlatának általam ismert egyik legalaposabb antropológiai elemzése Michael Herzfeld-től származik nem-roma közösség vizsgálata alapján. Herzfeld (1997) Kréta szigetén hegyi pásztorok körében végzett terepmunkát. Ezek a pásztorok leginkább akkor tesznek esküt egymás előtt, amikor az egyikük nyájából valaki állatot lop. A kárvallott megkeresi azt, akit a lopással gyanúsít (ez leggyakrabban egy másik pásztor), és arra kéri, hogy esküdjön meg ártatlanságára egy ikon előtt. Az ilyen esküre hívás kényes ügy, nemcsak akkor, ha alaptalan a gyanúsítás, hanem akkor is, ha a joggal gyanúsított megesküszik. Ezekben az esetekben a kárvallott kénytelen elfogadni az esküt, és nem léphet fel semmi más követeléssel, a hamis esküt tevő további sorsát az ikonon ábrázolt szentre, illetve Istenre kell bízni.

Herzfeld szerint a *kölcsönösség strukturális nosztalgiája* övezi ezek közt az eskütevő pásztorok közt fennálló társadalmi kapcsolatot: ez egy olyan társadalmi ideál, amely az esküre hívó és az eskütevő közti összetartozást és

reciprocitást hangsúlyozza, elválasztva őket a „külvilágtól”, amelyben más társadalmi szabályok érvényesülnek. A külvilág számára az állatlopás bűntény, tehát a pásztorok a rendőrség segítségét is kérhetnék, mégis inkább az eskütevést választják, mert ez saját autonómiájukat fejezi ki. A kölcsönösség és az önkéntesség tartja fenn ezt az autonóm világot, adódó alkalommal az eskütevő is esküre hívhatja társát, akinek hívására éppen megesküdt. Olyan esetekben viszont, amikor kényszer hatására esküszik valaki, az eskü semmisnek tekinthető. Ezt bizonyítja, hogy a pásztorok elképzelése szerint a görög rendőrség nyomására tett hamis esküt nem kíséri természetfölötti büntetés (Herzfeld 1997: 122).

A romák körében lejegyzett eskütevési gyakorlat több párhuzamot is mutat a krétai pásztorok közti esküvel. Az eskü leginkább konfliktusok mediálása során jelenik meg romák közt is. Előfordulhat gazdasági stratégiák miatt rivális férfiak közt, vagy a menyasszonyváltság fizetése körül felmerülő vitákban (Gropper 1975, Salo, M. – Salo, S. 1997, Sutherland 1975). Az eskü gyakori velejárója az egyes romacsoportok körében gyakorolt *kris*-nek (törvénykezés), és néha pusztán annak kijelentése, hogy valaki kész esküt tenni, elégséges ahhoz, hogy szavainak hitelt biztosítson (Salo, M. – Salo, S. 1977: 60). A krétai pásztorok esetéhez hasonló módon az eskü a romák számára is megteremti a *strukturális nosztalgiát*, az önkéntesség, a kölcsönösség és az autonómia társadalmi ideálját. Az eskütevés által a közösségen belül kezelhetőek olyan kihágások, amelyek a külvilág törvényeit követve bünténynek minősülnek. Az eskü segítségével például megtörténhet a közösségen belül elkövetett lopás „nyomozása” külső hatóságok bevonása nélkül (vö. Yoors 1967: 176–179).

A romákról szóló szakirodalom egy másik csoportja (Borbély 2007, Pozsony 1993, Rézműves 1998) az eskü gyakorlatának olyan vonatkozásairól is beszámol, amelyek nem jelennek meg a krétai példában. Ezeknek a leírásoknak a tanúsága szerint egyes roma közösségekben esküt gyakran házastársak közti hűtlenség gyanúja esetében vagy a férj túlzott alkoholfogyasztásának megfékezése érdekében tesznek. Emellett megjelenik az eskü a lopás gyanújának elhárítására is. Rézműves Melinda kiemeli, hogy az általa vizsgált oláh cigány közösségben az eskü helyreállítja a házasságok közti békét olyan esetekben is, amikor a közösség tudatában van a házasságtörésnek, tehát az eskü hamis (Rézműves 1998: 28). Pozsony Ferenc háromszéki magyar nyelvű cigányok körében jegyezte fel a házastársak közti eskütevés hasonló példáját (Pozsony 1993). Borbély Sándor egy kárpátaljai magyarcigány közösség esetében szintén a családi élet belső szabályozásában betöltött

szerepét hangsúlyozza (Borbély 2007: 62–65). Az alább bemutatott etnográfiai anyag ezeket a megfigyeléseket bővíti egy kalotaszegi közösségből származó etnográfiai anyaggal.

Az eskü mint az élet-krisis rítusa

Az általam vizsgált esküvési gyakorlat az élet-krisis rítusának tekinthető: leginkább akkor kerül sor eskütevéésre, amikor valaki életének olyan szakaszába jut, hogy társadalmi kapcsolatait a teljes felbomlás fenyegeti, és az eskütevése ebben fordulópontot jelent(het). Azok a kapcsolatok, amelyek ilyen krízishelyzetben leginkább megterhelődnek, az egyén legközvetlenebb kapcsolatai, házasele és szűk családja. Az eskü is leggyakrabban rájuk „hat vissza”, amint bemutatom a továbbiakban.

Terepmunkám kezdeti időszakában Kolozsváron Lina³, egy idős roma asszony elmesélte, hogy veje, Mihai a család nyomására miképpen próbált leszokni az ivásról. Az asszonynak két felnőtt lánya volt: Gabi, az idősebb, és Rita, a fiatalabb, Mihai felesége. Az alábbi interjúrészlet egy hosszabb beszélgetésből származik, amelynek során Lina romani nyelven beszélt, de közbeszúrt magyar és román „idézeteket” is, ahogyan az elbeszélte események, és párbeszéddek megkívánták. A beszélgetés során én is használtam a romanit, de magyarul is kérdeztem, mert a romani tudásom nem volt elég-séges ahhoz, hogy kérdéseimet világosan megfogalmazzam.

Megesküdt [Mihai] (colaxardjas), hogy nem iszik többet, és húsvét első napján három rohama volt. Háromszor, egyik a másik után, először nyolc órákor, amikor templomban voltak az emberek, másodszor délben, aztán este hatkor. Este majdnem ráugrott Gabira. Ki az ablakon... Az ajtót látta [Mihai] az ablak helyén, és ahogy ott feküdt Gabi az ágyban, az ablak alatt, akkor ott volt az ágy, ahogy ott feküdt, éppen az ágyra ugrott, ahogyan ki akart ugorni az ablakon. Gabi visszalökte: „Ó anyám! Reám-ugrott! Anyám!” Halálra ijedt. Rita nem állt volna meg mellette, annyira félt tőle. Menekült tőle a világ végéig.

Egy nap csipkebogyót gyűjtöttünk. Ivott [Mihai] egy deci pálinkát mielőtt elindultunk volna, a Vámnál [egy kocsmá]. Én mindegyre kérdeztem tőle, amíg szedtük a csipkebogyót: „Jól vagy, Mihai? Nem vagy rosszul?”

³ Minden személynevet megváltoztattam.

„Nem!” És megint: „Nem vagy rosszul?” „Nem!” Amikor visszaértünk ide, bementünk, hogy mérjék le a csipkebogyót. Akkor ott vették a csipkebogyót a híd mellett. Ott vette a gádzsó a csipkebogyót. Amíg mi benn voltunk, egyszer csak látom, hogy reszket, és földhöz csapja magát: Bumm! „Ó Uram!” Pár lépésre volt a víztől. Majdnem beléesett a Szamosba. Futottam a gádzsihoz [az asszonyhoz]: „Tud adni egy kicsi pálinkát? Mihai leesett a földre!” Az asszony is a férje is ismerte. „Nincs pálinkám!” – azt mondja – „Nincs semmi!” Mondom neki: „Leesett, nem tudok elfutni, hogy hozzak neki...” A férje is azt mondja: „Adjál neki egy kis pohár pálinkát (păhărel de țuică)! Leesett az ember, te, asszony!” A gádzsó kinyitotta a [Mihai] száját és vizet adott neki. Én letöröltem az arcát a kötényemmel. Tele volt vérrel, mert elrágta a nyelvét. Eldobtam a kötenyt, nem venném fel még egyszer! Beledobtam a vízbe. De Rita meg nem fogta volna [Mihait]. Isten őrizz!

[De nem nyavalyatörés volt az, és nem az eskü?] Az eskü miatt volt. Végül elvitte Rita a templomba és a pap feloldozta (desputridjas). Olvasott a fejére.

[Amikor olvas, akkor a pap előtt térdel és ő, a pap, letakarja a fejét?] Igen. Letérdelsz a pap elé, letakar, s olvas. Olvas a Bibliából, a fejed fölött. Akkor megkerülsz az oltárt háromszor, és megcsókolod a keresztet. Persze. Laci, az eskü nagy! Nagyon, nagyon, nagyon nagy az eskü. Ha tudod, hogy nem bírod betartani, akkor ne csináld!

Már ez előtt a beszélgetés előtt hallottam több esetről a romák közt, amikor szerencsétlenséget vagy súlyos betegséget természetfölötti büntetésnek tulajdonítottak, és ezek gyakran eskütevéshez kötődtek. Tudtam, hogy az eskü megszegése vagy a hamis eskü súlyos bűnnek számít, és isteni büntetést von maga után. A terepmunkám későbbi szakaszában kiderült, hogy sok roma, akikkel közeli kapcsolatban álltam, esküdt már élete során különböző problémák megoldása érdekében. A házastársak közti hűtlenség gyanúja, túlzott alkoholfogyasztás vagy kártyázás voltak a leggyakoribb okok. De előfordult, hogy ártatlanságát bizonyítva esküdt valaki, olyan esetben, amikor a közösségen belüli kihágás (pl. lopás) gyanúja érte. Az eskütevés veszélyes gesztusnak számít a természetfölötti büntetés megidézése miatt, ennek ellenére nagyon elterjedt gyakorlat.

Kutatásom során elsősorban a vallási megtérés jelenségei érdekeltek, de az eskütevés néhány eleme feltűnő hasonlóságokat mutatott a megtérés néhány aspektusával.⁴ Egyfelől a vallási megtérők egy része hasonló problémákkal küszködik, mint azok, akik esküt tesznek (pl. alkoholizmus legyőzése,

⁴ A vallási megtéréssel kapcsolatosan lásd Fosztó é. n.

családi béke helyreállítása stb.), másrészt az eskütevés, ha érvényes, akkor fordulópontot jelent a személy viselkedésében, ahhoz hasonlóan, ahogyan a megtérő „újjászületik”. És végül, azokra a sikertelen megtérőkre, akik nem tartják be új hitük követelményeit, hasonló módon vetül a természetfölötti büntetés árnyéka, mint az esküszegőkre. Ezek a megfigyelések arra indítottak, hogy az eskütevést és a megtérést hasonló szimbolikus technikáknak tekintsem, amelyek által egy közösség ellenőrzi és befolyásolja a személyes viselkedést és átalakítja a társadalmi kapcsolatokat. Ezt a hipotézisemet megpróbáltam közvetlenül is tesztelni néhány ismerősöm segítségével, rákérdezve arra, hogy az eskü (*e colax*) és a hívők közti keresztelő (*o bolipo maskar o pokaiti*) összehasonlítható-e. A válaszok nem hoztak egyértelmű eredményt, volt aki azt mondta, hogy a megtérés tulajdonképpen egy „nagy eskü”, mások egyetértettek, hogy az eskü és a megtérés egyaránt veszélyes, ha nem tartja be az ember a fogadalmát, de sokan (leginkább a megtértek) visszautasították a párhuzamost és az összehasonlítást a két jelenség között.

Természetesen számos különbség mutatható ki a megtérés és az eskütevés között. Legszembetűnőbb közülük, hogy amíg a megtérők számára a szív játszik kiemelt szerepet, mint a személyes változások szimbolikus színtere és központja, addig az eskütevők számára leggyakrabban a fej, és annak fenyegetettsége jelenik meg mint a személyes változások garanciája. A következő részben az eskütevés részletes elemzésére teszek kísérletet.

Az eskü struktúrái

Nyelvi-pragmatikai szerkezet

Nem láttam, miként tesz valaki rituális esküt, így nincs közvetlen adatom a beszédeseményről. Azt viszont többen elmesélték, hogyan zajlik az eskütevés, és esküszövegeket is elismételtek. Ezek alapján az eskü *feltételes átok*, amelyet az eskütevő magára és gyakran a hozzá közelálló személyre, vagy számára fontos dologra mond ki. Az eskü szövege szerkezetileg két részre bontható, egyrészt egy kijelentést (állítást vagy ígéretet) fogalmaz meg, másrészt egy átkot mond ki. A két elem szorosan kapcsolódik: az átok akkor „lép érvénybe”, ha a kijelentés valamilyen okból nem érvényes, vagy nem valósul meg. Az eskü tehát performatív nyelvi gesztus, nem pusztán közöl egy tényállást, hanem létrehoz valamit, azaz hatása van, ezért ebben az elemzésben a nyelvi kijelentés performatív dimenziójára helyezem a hangsúlyt.

Az esküket általában két típusba lehet sorolni aszerint, hogy időben milyen „irányba néz” az eskütevő (a *múltba* vagy a *jövőbe*), és ez az irányultság az esküben megfogalmazott kijelentés idejéből állapítható meg. Ha a kijelentés egy lezárult eseményre vonatkozik, *múltorientált* esküről beszélhetünk, ha a kijelentés egy meg nem történt eseménnyel kapcsolatos, akkor az eskü *jövőorientált*. Tehát múltorientált egy eskü, ha az eskütevő azt hangsúlyozza, hogy a múltbeli cselekvései vagy egy általa a múltban észlelt tényállás megfelel annak, amit most szavaiba foglal. De ha fogadalmat tesz valaki, akkor szavainak érvényességét csak jövőbeli viselkedése alapján lehet felmérni, ezért nevezem ezt a típusú esküt jövőorientáltnak. A múltorientált eskü akkor érvénytelen, ha az eskütevő *hamisan esküszik*, ha a jövőorientált eskü érvénytelen válik, akkor *esküszegésről* beszélünk. Az esküt természetfeletti hatalom „ügyeli fel” és az érvénytelen esküket kísérő büntetés mindkét esetben csak a jövőben történhet. A múltorientált esküt kísérő büntetés esetleg történhet azonnal is (a jelenben), a jövőorientált eskü büntetése csak később, az esküszegés után várható. Múltbeli, azaz visszamenőleges büntetést csak humorosan lehet kérni, pl. ha egy idős személy, akinek szülei régen meghaltak, tréfából így kiált fel: *Haljon meg az apám! (Te merel munro dat!)*

Az az elképzelés, hogy némelyik eskü visszavonható, mások viszont örökre szólnak, az eskütevés idődimenziójának egy következő vonását fedi fel: csak a jövőorientált eskü vonható vissza, mert ez a típus beteljesíthető, azaz megfelelő viselkedés kielégíti a fogadalmat, ezért a jövőorientált eskü rugalmasabb, már megtétele pillanatában is korlátozható időben. Az eskü beteljesedett, ha az eskütevő *megtartotta a szavát*. A múltorientált eskü esetében időbeli korlátozás nem lehetséges, mert ennek a típusú eskünek az érvényességi kritériuma az *igazmondás*, és ez nem tűr időbeli korlátozást: nem lehetséges a jelenben tett kijelentés performatív hatalmát fenntartani. Ha a beszélő az eskü során tett kijelentését módosítja a jövőben, akkor ez az újabb kijelentés felszámolja az eskü alatt mondottak érvényességét. Az eskütevés fő vonásait az alábbi táblázat foglalja össze.

	<i>Múltorientált eskü</i>	<i>Jövőorientált eskü</i>
Érvényességi kritérium:	igazmondás	megtartott szó
Az érvényesség időhatára:	nem korlátozható	kitűzhető és beteljesíthető
Érvénytelen beszédesemény:	hamis eskü	esküszegés

Visszavonás lehetősége:	nem vonható vissza	visszavonható
Kitűzött büntetés:	a jelenben/a jövőben	a jövőben

Ebből az összefoglalásból is kitűnik, hogy a hamis eskü súlyosabb megítélés alá esik, mint az esküszegés. A jövőorientált eskü (i.e. a fogadalom) esetében fennáll a visszavonás lehetősége (esetleg egy fordított rítus által) még olyan esetben is, ha már megszegették az esküt. A visszavonás felfüggesztheti a további büntetést, mint amilyent az előző részben bemutatott eset is illusztrál. A hamis eskü esetében nincs ilyen lehetőség.

Társadalomszerkezet

Az esküvel „kezelt” problémák gyakran kapcsolódnak a társadalmilag konstruált nemi (gender) szerepek problémáihoz, leginkább a férfiak túlkapásaihoz. A problémás viselkedés leggyakrabban a férfi baráti társaságához kapcsolódik, és néha a feleség gyanakodva követi a férj és a barátok (*o baráti*) közös mulatozásait, mert ebben a környezethez kötődik a túlzott ivás és a szerencsejáték. Az utóbbi évtized során városszerte bőven akadnak pókergépek is, de ma is a kártyázás jelenik meg leggyakoribb szerencsejátékként. Bár a családi kassza ideális esetben a feleség ellenőrzése alatt áll, a férj elrejtheti jövedelme egy részét, vagy a mulatozás és kártyázás során kölcsönket és adósságot halmozhat fel. Az is előfordulhat, hogy a baráti társaság bátorítja hűtlenségre. A roma asszonyok prostituálnak (*kurve*) tekintik azokat a nőket, akik férjük nélkül töltik idejüket férfitársaságban, és *látat adnak (del punro)*, közeledésre bátorítják az idegen férfiakat. Szexuális kihágás esetén szinte mindig a nőket hibáztatják, amiért nem utasítják vissza a férfiak közeledését. Előfordul, hogy a feleség nyilvánosság előtt megvédi házasságtörő férjét is a *férfi férfi (o mursh hin mursh)* érveléssel, és csak otthon veti szemére hűtlenségét. Azok a családon belüli erőszak esetek, amelyekről terepmunkám alatt tudomást szereztem, leginkább a feleség *nagy szája (vas o baro muj)* miatt történtek, amikor más problémák mellett a hűtlenség vádja is felmerült.

Ha egy férfi hosszú ideig elmerül az ivászatba, vagy jelentős kártyaadósságot halmoz fel, a feleség úgy dönthet, hogy elhívja egy templomba és megesketi, hogy felhagy ezekkel a szokásaival. A férj elfogadja, mivel bűnösnek érzi magát és tart attól, hogy felesége elhagyja. Az eskü a férfi baráti társaságának szolidaritását szakítja meg. Ha egy férfi megesküszik, hogy felhagy

az ivással, nem vehet részt zavartalanul a barátaival való mulatozásokon. A távolmaradás az ivástól való tartózkodást támogatja, mivel a közös ivás a norma, az eskütevő nevetség tárgyává válhat, ha titokban iszik (*pel garudes*). Az eskü megszegése veszélyforrás nemcsak az eskütevő, hanem egész családja számára. Részben ennek a fenyegetettségnek is tulajdonítható, hogy több alkalommal hallottam a feleség „realista” kéréséről: nem a teljes absztinenciát, csupán a mértékletességet kívánta meg a férjétől. Ilyen esetben a férj azt fogadja meg az esküben, hogy csak bizonyos mennyiséget iszik (pl. *két sörre esküdt*). A fogadalom korlátozható időben is azáltal, hogy egy bizonyos jövőbeli esemény (pl. egy ünnep) eljöveteléig marad érvényben. Ilyen esetben pl. karácsonyig (*zhik Kolonda*) tart az önmegtartóztatás, az ünnepet már szabadon megülheti az eskütevő is.

Ha a férj nem tartja be az esküjét, a családtagok attól tartanak, hogy nemcsak a férfi van veszélyben, de baj érhet bárkit közülük. Ha kiskorú gyermekek is vannak, a feleség úgy érezheti, hogy kockázatos volna a megszegett eskü fenyegetettsége alatt élni, és sürgeti a fogadalom feladását. Ebben az esetben egy ortodox paphoz (*xlahitjikon rasaj*, szó szerint *román pap*) fordulhatnak. Egyszerűbb esetekben a pap imát mond a férfi „feje fölött” és ez feloldozza az eskü alól. „Súlyosabb” esetben, pl. ha már jelentkeznek a természetfölötti büntetés jelei, a pap böjtöt írhat elő (pl. három kedden böjtöljön a férj) és a pap három vasárnapi mise során az eskütevő nevét a *templomba kiáltja* (*chigardel ande khangeri*). A eskütevés csak alkalmakként kapcsolódik az ortodox egyházhoz és a *román paphoz*, hiszen esküt bárhol lehet tenni, a templom és a pap jelenléte csak fokozza az alkalom komolyságát, de az eskütevés gyakorlata nem kötődik szorosan egyik egyházhoz sem. Az elbeszélések alapján úgy tűnik, hogy az ortodox papok fogadják be legkönnyebben az eskütevőket, és az általam ismert romák az eskü feloldásához is kizárólag ortodox papok hozzájárulását kérik.

Vallásos képzetek

Természetfölötti hatalomról alkotott képzetek nélkül az eskü nem működhet. Az a kérdés, hogy *Nem félsz a jó* (szó szerint: édes) *Istentől?* (*Na daras de o gulo Del?*) gyakran elhangzik a köznapi beszéd vagy vita során, amikor valaki beszélőtársának kétes morális tartására akar utalni. Ha a kérdező meg van győződve partnere őszintétlenségéről vagy tisztességtelenségéről, akkor nyíltan megkérdezheti: *Nem félsz, hogy Isten villámmal csap a fejedre?* (*Na daras ko Del trazonel ando tro shero?*) A villámcsapás mellett az esküszegés

vagy hamis esküvés „jutalmául” más gyakori büntetési formák is megjelennek az esküvésről szóló elbeszélésekben: szerencsétlenség, hirtelen szörnyű halál, vagy éppen hosszú súlyos betegség is magyarázható természetfölötti büntetésként. De fontos megjegyezni, hogy ritkán jelenik meg krónikus betegség vagy egy egyszerű baleset mint „büntetés”. Még akkor sem, ha halálos. Azokban az esetekben, amikor természetfölötti ok sejthető, van valami különös jelentéssel bíró elem. Gutaütést követő paralízis (*naphel balval*, azaz *rossz szél*) vagy mentális zavarok jelennek meg leggyakrabban büntetés gyanánt. Ez a két betegség azért lehet jelentéssel bíró, mert általuk a személy olyan képességei sérülnek meg (mozgásképeség illetve ítélőképesség), melyek az ember személyként való működésének alapvető követelményei.

Nem könnyű azoknak a körülményeknek a meghatározása, amelyek közt a természetfölötti büntetés előfordulhat, mert nagyon változatosak lehetnek. Illusztrációként álljon itt egy példa: Egy gyerek halálát több beszélgetőtársam is annak tulajdonította, hogy édesanyja hamisan esküdött. A haláleset a terepmunkám elkezdése előtt történt, és a természetfölötti büntetés több elemét is tartalmazta. A harmincas éveiben járó roma asszony megesküdött a hároméves gyereke *fejére*, hogy ártatlanságát bizonyítsa. Azt kérte, hogy *újságpapírba gyűjtse össze* a kislány agyát, ha részt vett egy lopásban. Hónapok múltán a városban, amint át akart menni egy utcán a gyereke kezét fogva, egy autó elütötte a kislányt mellőle, szétzúzva annak fejét. Az anya sértetlen maradt.

A hirtelen és szörnyű baleset azért válhat a természetfölötti büntetés példájává, mert egyesíti az ilyen büntetésekhez kapcsolt elképzelés több vonását. Valakinek a *fejére* esküdni gyakori kifejezés az esküformulákban. A fejre mondott átkok és eskük pedig visszahullhatnak valakire (*pelel pe leste/late*).⁵ Úgy tekintenek a személy fejére, mint ahová az ilyen „lehulló” büntetés eshet. Az is fontos körülmény ebben a példában, hogy bár az esküt az anya mondta ki, a veszélynek kitett személy a kislány. Ez azért lehet bevett forma, mert a szeretett személy kockáztatása az őszinteség bizonyítása céljából nagyobb nyomatékot adhat az eskünek. És a gyerek a legnagyobb érték, ebben mindenki egyetért a közösségben. Ezért a büntetés igazi súlya abban a szenvedésben rejlik, amit a túlélő anya kell elviseljen a hamis esküje

⁵ Erdős Kamill a magyarországi oláh cigányok közt feljegyezte (1989: 184), hogy a „fej megevése” kiemelt szerepet játszik több átokformulában és a köznapi szólásokban. Ezeket a kifejezéseket abban az értelemben használják, hogy „bajt okoz”, „rendőrségen feljelent”, „ellene vall” stb.

miatt. Ezt hangsúlyozza a történet azzal, hogy a baleset során az asszony sértetlen maradt.

A „lehulló” büntetés képzete kiemeli a büntetés esetlegességét: az átok vagy az eskü „eshet” olyan családtagokra is, akik teljesen ártatlanok, és tudatában sincsenek annak, hogy mi történik velük. Ez a bizonytalanság fontos része a büntetésnek, és figyelmeztetőként is szolgál az eskütevés veszélyeit illetően. A potenciálisan veszélyeztetett személyek köre leginkább a szűk családra korlátozódik, és leggyakrabban ez eskü egészen „pontos”, és csak bizonyos személyre „esik rá”, vagy „visszahull” arra, aki kimondta. Erre példa a következő történet.

A faluban egy roma férfi hűtlenséggel vádolta meg feleségét. Bár szomszédai és rokonai biztosították, hogy téved, azt követelte feleségétől, hogy esküdjön meg. Az asszony vonakodott, mert két kisgyerekük volt, és attól tartott, hogy bajuk eshet az eskü miatt, de végül megesküdtött a városban, egy templomban. Az asszony esküjét követően a férj egy sor balesetet szenvedett, és egy szekérről leesve eltörte a lábát. A közösség tagjai azzal magyarázták a férj sorozatos balszerencsését, hogy az ő fejére esett az eskü, ugyanis ismert volt, hogy neki voltak házasságtörő viszonyai.

Isten (*o Del*), aki néha megjelenik az esküt követő büntetésekről szóló történetekben, ambivalens személy, mert egyrészt jóságos („édes”), ugyanakkor kegyetlen is. Ha a természetfölötti büntetéshez kapcsolt esetlegességet is hozzáadjuk, akkor még zavaróbb képzetet kapunk, de az csak az elemző vagy a hívő számára jelenthet összeférhetlenséget, a hétköznapokban nem tűnik annyira ellentmondásosnak.

Az az elv is megjelenik az eskühöz kapcsolódó elképzelésekben, hogy a rövid távú siker vagy nyereség veszteséggé válik hosszú távon. Egy, a közösségből származó roma asszony önéletrajzi elbeszélésében így jelenik meg ez: „Sorin [a férj] meg volt esküve, hogy nem kártyázik. Pénzt kért a testvérétől, s kártyázott. Hazamentünk. Azt mondja Katinak [a feleségének]: »Kati, valami rosszat csináltam.« »Mit csináltál?« »Ó Kati, nem is akarom megmondani milyen rosszat csináltam.« »Mit csináltál, te?« »Hát kártyáztam. De nyertem!«” (Könczei – Lăcătuș 2002: 113) A kártyában jelentkező szerencse és nyereség fölött érzett örömet beárnyékolja a megszegett eskü által a család „feje fölé” idézett büntetés.

Következtetések

Ez az írás az eskütevés gyakorlatát mutatja be és elemzi egy Kolozsvár környéki romungro közösségből származó etnográfiai anyag alapján. Az eskü sajátos beszédesemény, erős rituális kijelentés, amely a társadalmi valóság átalakítására tesz kísérletet. Antropológiai szempontból a beszéd az emberi viselkedés szerves része. Ennek megfelelően azt vizsgáltam, hogy az eskütevés gyakorlata milyen kapcsolatban áll a beszélő szociokulturális világával, hogyan alakítja viselkedését, és milyen módon befolyásolja társadalmi kapcsolatait.

A romákról szóló szakirodalom alapján a társadalmi helyzeteknek két olyan típusa különíthető el, amelyben megjelenik az eskü: az egyik esetben a közösség belső törvénykezését kíséri, fenntartva a csoport relatív autonómiáját a külvilág jogrendjétől, a másik esetben a családi élet konfliktusaihoz kötődve, a házastársak (gyakrabban a férfiak) kihágásait próbálja korlátozni. A vizsgált anyag alapján azt mondhatni, hogy ebben a közösségben az eskütevés leggyakrabban a családi élet konfliktusaihoz kötődik.

Az eskü elemzése a nyelven kívüli világ és a kimondott szavak közti viszony problémáira irányítja a figyelmet. A beszéd és a dolgok állását, illetve a szavak és a cselekvések összhangját a szavakat kimondó személy moralitása biztosítja (igaz, amit mond, illetve azt teszi majd, amit kimondott). A moralitás kinyilvánításának maga az eskü az egyik végső bizonyítéka, ezért az eskütevés vizsgálata a nyelvvel kapcsolatos morális megfontolások kutatásába nyújt betekintést.

Elemzésem egyik következtetése, hogy az eskütevés az egyént a társadalmi elidegenedéstől védi. Az eskütevés gyakorlata az eskütevő személyes viszonyaiban és családi kapcsolataiban jelen levő bizalom és szolidaritás helyreállítását célozza. Az esküt kísérő képzetekben is az eskütevő családja és legkedvesebb kapcsolatai (pl. gyerekei) jelennek meg, mint akiket a be nem tartott eskü veszélybe sodorhat. Ha egy roma férfi a vita hevében, hogy szavainak nyomatékot adjon, azt mondja, *Haljon meg a kicsi fiam!*, vagy egy roma asszony, aki azt szeretné, hogy édesanyja komolyan vegye, hozzáteszi mondandójához, hogy *Halva lássalak, anyám!*, önmagukra kívánnak veszélyt. A formális eskük ezekhez a köznapi átokformulákhoz hasonlóak: bár látszólag az eskütevő környezetében élőkét teszi ki a be nem tartott eskü idézte veszélynek, a büntetés tulajdonképpen az eskütevőt sújtja, mert elveszíti a hozzá legközelebb állókat a tettei és szavai közti diszkrepancia következtében. Ezért az esküre úgy tekinthetünk, mint a viselkedés és a beszéd egységét hangsúlyozó rituális nyelvi formára.

Szakirodalom

AUSTIN, John Langshaw

1976 [1962] *How to Do Things with Words?* Oxford University Press, Oxford

BAKHTIN, Mikhail

1986 *Speech Genres and Other Late Essays*. University of Texas Press, Austin

BORBÉLY Sándor

2007 Változó „határjelek” – a péterfalvi cigányok kulturális és etnikai identitása. *Regio*. (1) 51–83.

ERDŐS Kamill

1989 Néhány magyarországi „oláh” cigány jellegzetesség. In: VEKERDI József (szerk.): *Erdős Kamill cigánytanulmányai*. Békés Megyei Tanács V. B. Cigányügyi Koordinációs Bizottsága–Gyulai Erkel Ferenc Múzeum, Békéscsaba, 179–186.

FOSZTÓ László

é. n. A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzimusra tért romák kapcsán. *Erdélyi Társadalom*. (megjelenés alatt)

GELLNER, Ernest

1998 *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge University Press, Cambridge

GROPPER, Rena C.

1975 *Gypsies in the City: Culture Patterns and Survival*. Darwin Press, Princeton–New Jersey

HERZFELD, Michael

1997 *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. Routledge, New York–London

KÖNCZEI Csilla – LĂCĂTUȘ, Ileana

2002. *Ilonka néni*. Editura Fundației Pentru Studii Europene, Cluj-Napoca

KRATZ, Corinne

1989 Genres of Power: A Comparative Analysis of Okiek Blessings, Curses and Oaths. *Man* 24. (4) 636–656.

POZSONY Ferenc

1993 A háromszéki magyarajkú cigányok vallásos hitélete. In: BARNA Gábor (szerk.) *Cigány néprajzi tanulmányok 1. Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 76–80.

RÉZMŰVES Melinda

1998 Az eskü szerepe az oláh cigány néphagyományban. E colax ande romengi tradicija. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 19–30.

SALO, Matt T. – SALO, Sheila M. G.

1977 *The Kalderas in Eastern Canada*. National Museums of Canada, Ottawa
STEWART, Michael

1989 “True speech”. Song and the Moral Order of a Vlach Gypsy Community in Hungary. *Man* 24. (1) 79–102.

SUTHERLAND, ANNE

1975 *Gypsies: the Hidden Americans*. Tavistock Publications, London

TAMBIAH, Stanley J.

1968 The Magical Power of Words. *Man* 3. (2) 175–208.

WOOLARD, Kathryn A. – SCHIEFFELIN, Bambi B.

1994 Language Ideology. *Annual Review of Anthropology* 23. 55–82.

YOORS, Jan

1967 *Gypsies*. George Allen & Unwin, London



Fazakas Orsolya

A beszéd mint identitás-stratégia.

Egy plébános történetei¹

Bevezető

A témával először 2003-ban kezdtem foglalkozni a nyári terepgyakorlat keretében, részben spontán terepélményeken keresztül ismerkedtem egy helyszínnel, emberekkel, próbáltam magamat kezdőként belehelyezni egy kutatói szerepbe, interjút, terepnaplót készítettem. A kutatás terepéül a sepsiszentgyörgyi Órkő cigánytelep szolgált, tanulmányom forrását elsősorban a közösség vallási vezetőjével készült interjúim képezték. Az esemény, amelynek során egy plébános úgy döntött, hogy a cigányok² papja szeretne lenni, fordulóponttá vált nemcsak az egyén, de a közösség életében is: a cigányok közelébe költözött, templomot, iskolát hozott létre számukra. Az általa mesélt történetek, miközben a mindennapok egy lehetséges reprezentációját mutatják meg, rávilágítanak arra is, hogy az adott egyén elsődlegesen a valláson és az oktatáson keresztül törekedett az interkulturális különbségek leküzdésére, a közösségbe való integrációra.

A témának azonban van egy másik vonatkozása is: a plébános által elmesélt történetek, miközben több szinten és több témában is érintik az egyén és közösség kapcsolatát, ennek alakulását, változásait, egy lehetséges lokális történelmet teremtenek egy olyan térben és egy olyan etnikai csoportot illetően, amely valamiképpen távol van a többségi társadalomtól, és amelyhez az esetek többségében előítélettel, sztereotípiákon keresztül viszonyulnak az őt körülvevő csoportok. Az egyén történetei közelséget hoznak létre, valamiképpen csökkentik azt a távolságot, amely az együttélési (vagy éppen

¹ A szerző *Narratívum, egyén, identitás* című szakdolgozatát 2006 júniusában védte meg, ezen szöveg kéziratban olvasható. Jelen tanulmány, igazodva a tematikus felkéréshez, egyszerűen több is és kevesebb is, mint az említett szakdolgozat.

² A *cigány* megnevezés használatát éppen a történetek indokolják, hiszen ezekben egyrészt maga a plébános nevezi így a telepen élőket, másrészt a történetek „szereplői” is így utalnak magukra.

az *együtnemelési*) folyamat során megkonstruálódott, és amelyet a többségi társadalmi kontextus nehezen tud, vagy esetenként talán nem is akar megrövidíteni. Egy lehetséges cigánykép alakul így ki, amelyet egy sajátosan *empirikus*, együttélési tapasztalatokra épülő többlettudás legitimál.

A tanulmány *a priori* narratológiai elemzés, a narratívumokon keresztül megkonstruálódó, kulturális és társadalmi folyamatokban gyökerező identitás, az egyéni és közösségi reprezentáció, a narratív viselkedés vizsgálata. A betöltött szerep specifikuma folytán az egyén a társadalmi figyelem és nyilvánosság terébe került, amely az értelmezés újabb aspektusait hívja életre.

A tanulmány során megpróbálok nemcsak a történeteket, hanem azokat a közvetlen, valamint közvetett kommunikációs helyzeteket is megvizsgálni, amelyekben ezek elhangzottak. Jelentős helyet szentelek terepélményeimnek, kutatás-módszertani kételyeimnek, felvállalom, hogy szubjektivitásomat csak részben sikerült kiküszöbölni. A történeteket a személyes életút, valamint a társadalmi életvilág egy lehetséges reprezentációjaként kezeltem. Ily módon kutatásomat elsősorban a narratológia és az egyéni ségkutatás égisze alá sorolom, nem a cigánykutatások sorába.³ Ha ezek a történetek esetlegesen mondanak valamit az adott közösségről, akkor az egyéni többlettudásnak köszönhető, és semmiképpen sem a kutatónak, aki az eseményeket főként beszámolóik alapján ismerhette meg.

A történetek kontextusa

A cigányok magyarországi megjelenésének időpontja bizonyíthatóan körülbelül a 15. század elejére tehető. Albert Ernő, a háromszéki cigányok történetének kutatója írja, hogy bár Háromszéken ebből az időből nem maradtak fenn feljegyzések, az alig 34 km-re fekvő Brassóban már 1416-ban jegyeznék be cigányokat, hasonlóképpen szebeni, valamint Kolozsvár környéki feljegyzéseket is találunk (Albert 2000: 5). A sepsiszentgyörgyi levéltárban talált okiratok alapján a cigányok összeírását már 1724-ben elhatározták. Ezt az összeírást a törvény szempontjából minden illetékes számára kötelezővé tették. Mária Terézia 1769-ben pontos rendelkezéseket adott ki a cigánysággal kapcsolatosan. Feladatként határozta meg, hogy 1770. február végéig

³ A tanulmány során ismertetni fogom azon kutatás eredményeit, amely elsősorban a cigányok szempontjából vizsgálta az egyén és közösség közti kapcsolatot. Lásd Magyarosi 1999.

az összes cigánycsaládot írják össze. Háromszéken 1781-ből származik az az irat, amely a cigányok összeírását rendeli el. Ezen évenkénti összeírásoknak köszönhetően jól lehet követni, hogy a cigányok száma hogyan változott az évszázadokon át. A szerző szerint a 18. század végén Háromszéken mintegy 2228 cigány élt, és kétszáz évvel később a népszámlálási eredmények alapján az egész megyében 2558-at tartottak számon, a valóságban pedig számuk meghaladta a 15000-et (Albert 2000: 16).

Az Őrkő sziklatömbje alatt az 1930-as évek táján alakult ki a részben illegálisan létesült negyed, a cigánytelep (József–Cserey 1999: 135). Jelenleg a város cigányságának legnagyobb része ebben a fizikailag elkülönülő térben él. A telepen lakó cigányok magyar cigányok, tehát a *romungrok* kategóriájába sorolhatóak. Pozsony Ferenc utal rá, hogy az erdélyi városok mellett ma több elszegényedett és marginalizálódott cigánykolóniát találunk, ilyen a Kolozsvár melletti Pata rét, vagy a sepsiszentgyörgyi Őrkő (Pozsony 2001: 283). A plébános maga is beszél a telep történetéről: *Igen, tehát akkor Kőröspatakról a Mocsel és Dima, ez a két család költözött be, igazából innen származik a szentgyörgyi cigányság... Tehát ez a Mocsel és a Dima család ahogy bekerül Szentgyörgyre, úgy igazából valamikor az 1800-as éveknek a vége fele, akkor kezdtek megtelepedni itt az Őrkő telepen, akkor természetesen az Őrkő az külön állott a várostól. [...] Amikor a magyarok kiabálnak, hogy így a cigányok, s úgy a cigányok, akkor nagyon frappáns választ hallottam az egyik cigánytól, hogy asszonya, „Há mé' költöztek ide mellénk? Jól megvótunk magunkban is!”*

A Váradi József utcai román templom mellett áll a hajdani mérlegház vagy „cédulaház”, és egy 1996-ban elhelyezett emléktábla szerint 1799-től mint román iskola létezett. Török Árpád szerint 1953 és 1976 között cigányiskola működött az épületben, de nem tudni, hogy ki, és milyen formában működtette azt. 1991-ben épült fel a Mária Világ Királynője kolostor és szomszédságában, 1999-ben a Néri Szent Fülöp cigányiskola. 2003-ban európai uniós pénzekből elkészült a telepen a Roma Közösségi Ház is (Török 2005: 47). Ezáltal megnövekedett a telep területén jelenlévő, a cigányokat képviselni törekvő intézmények száma.

Viorel Achim utal arra, hogy Románia etnikai történetében még nem írták meg a cigányokról szóló fejezetet (Achim 2001: 7). A szerző ezt azzal magyarázza, hogy a cigányokat még mindig nem tekintik a nagy történelem résztvevőinek, nem tartják őket olyan nagy tömegnek, amely képes lenne arra, hogy a világ történelmét befolyásolja. Az őket körülvevő nem cigányok távol tartják őket maguktól, negatívan, sztereotípiákon keresztül viszonyulnak hozzájuk, és csak kevés esetben valósul meg tényleges kommunikáció és

együttélés. Bár Sepsiszentgyörgyön körülbelül 5000-re becsülik a cigány lakosok számát⁴, ami a város össznépességének több, mint 7%-a, a pár éve megjelent *Sepsiszentgyörgy képes története* című monográfia a lehető leg-rövidebb formában tárgyalja mind a városban élő cigányok helyzetét, mind pedig azon területi tömbök történetét, amelyek nagyobb számarányú cigány lakost foglalnak magukba, így például az Őrkő környékét is (József–Cserey 1999: 135). Fosztó László a szentgyörgyi cigány–magyar távolságra mondja, hogy kedvez a *párhuzamos* világok létezésének, a cigányok és magyarok egymástól elkülönülve élnek (Fosztó 1998: 4).

A történetek makro- és mikroszintje

A történetek makroszintjeként kezelhető a cigány-pasztoráció mint jelenség: ebbe a kontextusba illeszthető az egyén által kifejtett missziós munka, az önálló cigányplebánia létrehozása, a megfogalmazott célok, erre épülnek a minden napok, és ezt a valóságot reflektálják a történetek.⁵ Ezen túlmenően, a cigány-pasztoráció a kutatás számára akképpen válik tudományosan érdekessé, ahogyan azt az egyén a narratívumokban megjeleníti. Ezt a folyamatot a jelen esettanulmány alapján három, egymással összefüggő szempont mentén rögzíthetjük le: a cigány-pasztoráció elsősorban a katolikus egyház mint intézmény szerepvállalása, másodsorban egy egyéni küldetéstudat célorientált adaptációja, valamint a cigányok mint marginalizáltak tekintett csoport iránt felvállalt aktív közösségi munka, harmadsorban pedig, ahogyan a továbbiakban tárgyalt példák is illusztrálni fogják, egyéni perspektívából a cigányokhoz, szocio-kulturális másságukhoz való közeledés egy lehetséges formája. Pozsony Ferenc egy más szemléleti keretben éppen arra utal, hogy sok erdélyi cigány közösséget asszimiláltak a különböző történelmi vagy éppen a neoprotestáns egyházak (Pozsony 2001: 293). A szerző egy másik tanulmányában azt mondja, hogy a magyarajkú cigányok keresztény egyházakhoz való közeledése az „európai polgári kultúra asszimilálásának fokmérőjeként is tekinthető” (Pozsony 1993: 79).

⁴ Ez a számadat a plébános becslése. Ugyancsak ő mondja, hogy számításai alapján az Őrkőn körülbelül 3000 cigány él. A 2002-es, hivatalos népszámlálási adatok szerint 932 egyén vallotta cigánynak magát (forrás: www.nepszamlalas.adatbank.transindex.ro).

⁵ Szakdolgozatom keretében áttekintettem azokat a jelentősebb cigány-pasztorációs tevékenységeket, amelyek Erdélyben és Magyarországon folynak. Jelen tanulmány keretében csupán az fontos szempont, hogy a cigány-pasztoráció egyfajta mozgalmi keretként működik, amibe a plébános is besorolja magát.

A történetek mikroszintjét maga a kutatás fókuszában álló egyén képezi: *...Tehát kiről is van szó? Márkus Andrásról van szó. Szóval nagyon régen, 51 évvel ezelőtt, 1955 február 10-én Udvarhelyen születtem. Édesapám '62-ben már betegnyugdíjas lett, könyvelőként dolgozott, anyukám addig csak azzal volt elfoglalva, hogy a gyermekeit nevelje, mert négyen nőttünk fel... Majd neki is el kellett menni dolgozni ahhoz, hogy a családot eltartsa. Hogy nehéz sorsban voltunk, ez biztos, a mindennapi kenyeret nem volt könnyű előteremteni. Talán innen van, hogy gyermekkoromtól ismerem és tudom, hogy mit jelent szegénynek lenni meg nehéz körülmények között előteremteni a mindennapi betevőfalatot.* Márkus András⁶ teológiai tanulmányait Gyulafehérváron végezte, 1981-ben szentelték pappá. Ezt követően egy évig előbb Brassóban (1981–1982), majd Gelencén (1982–1983) és Gyergyóremetén (1983–1991) teljesített segédlelkészi szolgálatot. Mindezen papi állomások során találkozott cigányokkal, sőt valamilyen formában kapcsolatba is került velük. 1991-ben helyezték Sepsiszentgyörgyre, a Csíki Utcai Plébániához, ahová a város cigányságának legnagyobb része tartozott. A helyzet felmérése után úgy döntött, hogy külön plébánia létrehozására van szükség, amelyhez csak a város cigány lakossága tartozik. Úgy gondolta, hogy mivel a legtöbb cigány az Őrkő területén él, magát a plébániát is ott kellene megalapítani.

A plébánia hivatalosan 1996-ban jött létre. A szeretet misszionáriusai által létrehozott templomban szervezte meg a lelkipásztori központot, melynek keretében elkezdte a missziós szolgálatot és a közösségszervező munkát. Ő maga is felköltözött a telepre, és egy kétszobás tömbházlakás vált a plébánia helyszínévé és a plébános otthonává. Ez a felköltözés a cigányokkal való eddigi kapcsolatát illetően egy fordulatot jelent, hiszen először élt ugyanabban a fizikai térben, mint maga a közösség. Az oktatás már 1993-ban elkezdődött a templom alagsorában, és 1999 szeptemberétől már az e célra felépített, önálló iskolában kezdtek a gyerekek tanulni. A plébános elmondása szerint az oktatási körülmények, az anyagi problémák, vagy éppen a megfelelő tanári kar kiválasztásának nehézségei ellenére eredményeket értek el, egyre több gyerek végzi el az általános iskolát, tanul meg írni-olvasni. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy a plébános úgy próbált a valláson, illetve az oktatáson keresztül a közösség felé közeledni, hogy egy hatalmi státust foglalt el: ebből a szempontból egy aszimmetrikus viszonyrendszerrel beszélhetünk.

⁶ A továbbiakban: M.A.

Így kutattam én...

Témaválasztásomat legfőképpen az a sajátos találkozás motiválhatja, amelynek folyamányaként közel kerültem egy aktuális életvilághoz. A plébános, mint ahogyan ezt a beszélgetéseink során is jelzi, nem csupán lelkipásztor, hanem *a lelkem mélyén úgy igazából pedagógus vagyok, én mindig is az szerettem volna lenni*. Latint tanít(ott) több sepsiszentgyörgyi iskolában, és középiskolás diákként nekem is két évig volt latintanárom: [Igen, az, hogy nekünk tetszett beszélni a cigányokról, az valamennyire tudatos volt akkor?] *Sem szándékos, sem tudatos... sokszor úgy voltam, hogy a leckét leadtam...[...] Mikor azt mondja az egyik, hogy „s akkor valami történet odafönt az Órkón?” Akkor természetes, hogy ki kell térjek még az anyagból. Ezeket keresztül érdekessé tettem az órát, de ugyanakkor így utólag lemérve arra is gondolok, hogy hátha a diákjaim mégis olyanok lesznek, akik elfogadják a cigányokat... Ha megint valami szándékosságról legyen szó, a szándékosság bennem az volt, hogy diákjaimnak megtanítani, hogy hogyan kell embernek lenni... Ők is emberek, mi is emberek, tudjuk elfogadni egymást... Azt hiszem nem volt olyan óra, amikor a kötelező tananyag mellett ne mesélt volna valamit az ő cigányairól. A történetek sokasága kifogyhatatlan volt, és ezeken keresztül egyfajta közvetett kommunikációs helyzetet teremtett számunkra. Közel kerültünk egy szocio-kulturális térhez, egy közösséghez, amitől valójában messze voltunk. A történetek olyanok voltak, mint amiket már rendszeres gyakorisággal elmondott valaki, mintha mesét hallottunk volna. A gyakorlott mesélő természetes könnyedséggel beszélt, újra átélte mindazokat a helyzeteket, eseményeket, amelyekről a történetek szóltak. A történeteket humorosan adta elő, általában volt egy csattanó, a tragikus vagy negatív mozzanatokot is megpróbálta pozitívan láttatni. Mindig volt valami újabb esemény, amit feltétlenül el kellett mesélnie, valami, ami azért volt érdekes, mert a Másikról szólt. A történeteken keresztül, az Órkón élő emberekkel való kapcsolatát egy folyamatként érzékeltük, az egzotikum erejével hatottak, azt az érzést keltették, hogy ez a hely messze van tőlünk, talán nem is ugyanabban a városban. Ugyanakkor viszont közelieknek is éreztük őket, hiszen az egyik szereplő, maga a plébános az, aki mesélt, magyarázott, tanulságokat vont le. Az, hogy nekünk gyakran beszélt ezekről az emberekről, egyfajta példamutató stratégiából eredeztethető. A történetmondás alkalma és helye tehát nem volt véletlenszerű. A történeteken keresztül próbált hozzánk mint csoporthoz igazodni, ez esetben maga a történetmondás egy adaptációs stratégia.*

A történetekkel való első találkozásom tehát nem kutatóként, hanem egy tényleges hallgatóság tagjaként történt. Kutatásom a plébánossal készített interjúmra, megfigyeléseimre, néhány releváns sajtótermékre, valamint a kutatást megelőző háttérismereteimre alapoz. Az első hanganyag formában rögzített interjúmat 2003-ban készítettem, a további beszélgetéseink 2005-ben, illetve 2006 tavaszán zajlottak. A plébános elfoglaltsága miatt, valamint annak okán, hogy a kutató maga is 300 km-re volt a tereptől, találkozásaink nem egyszer kudarcba fulladtak, vagy legalábbis nehézségekbe ütköztek. Ezt a tényt nem az interjúk gyakorisága, hanem az egyes beszélgetések időtartama és mélysége kompenzálhatja. Beszélgetéseink helyszíne minden esetben maga a plébánia volt. Ez a sajátos célra kinevezett tömbházlakás egyszerre a plébános privát és nyilvános szférája. A két szobából álló lakás nagyszobája a tulajdonképpeni fogadószoba, dolgozószoba, az a hely, ahol a plébánia mindennapi eseményei zajlanak, ebben a térben fogadja mind a híveit, a telepről bejövőket, mind pedig a világi és egyházi hivatalos személyeket.

A kutatást jelentősen meghatározta az, hogy egy olyan egyénre fókuszált, aki egy adott csoport vallási vezetője, hatalmi státust foglal el, valamint jelen van a lokális (és nemcsak) nyilvános szférában. Továbbá a kutatás irányultságát jelentős mértékben befolyásolták a kutató közeledésének kezdetei, valamint az egyén nyilvánosságához fűződő viszonya. A dolgozat tárgyát nem egy teljes élettörténet, hanem az „élet történetei” képezik. Erre a tényre hatással volt az, hogy a kutató az adott életvilág mely szeletével találkozott először: az egyéni életpályához fűződő első élményeim természetesen a cigányokról szóló történetekhez kapcsolódnak. Ily módon a kutatás kezdetén ebből az irányból közeledtem az egyén felé, és ezen a ponton a plébános cigányokkal kapcsolatos élményeinek narratív megjelenítése, ennek miertje, hogyanja volt a kutatás központi kérdése. Az utólagos értelmezés alapján ekkor váltam a nyilvánosság „képviselőjévé”, „egy” figyelemmé, mely az egyénre ráirányul, és mely egy lehetséges „fórumot” biztosít a történetmondásra, az önigazolásra, a saját tevékenység megmutatására, világ előtt való megismertetésére. A kutatás kiterjesztésekor úgy döntöttem, hogy élettörténeti interjút is fogok rögzíteni a plébánossal, de ekkor ez már szinte lehetetlennek bizonyult, talán éppen a kezdeti viszonyulás okán: rövid genealógiai háttér felvázolása után a cigányokkal való kapcsolat előzményeire, a viszony történetiségére tért át. A tanulmány ezen háttér-információja alátámasztja azon előfeltevésünket, hogy a hallgató-beszélő viszonyrendszer mindkét félt aktivizálja az adott beszédhelyzet során, és a köztük létrejövő beszédkap-

csolat eredménye mindaz, ami elhangzik, ami a beszéd szintjén történik. Az élettörténet vagy az életnek a története önmagukban nem léteznek, egy mesterséges környezetben és helyzetben megszületett szövegtörzsről van szó. Így joggal mondhatjuk, hogy a létrejövő történet a kutató és az alany közötti nyelvi, pszichológiai, szociológiai kölcsönhatás terméke (Niedermüller 1988: 380). Így valójában egy egyedi szelekción átesett, sajátos élettörténet áll a rendelkezésünkre: egyrészt a plébánosi állomások története, másrészt ezzel párhuzamosan a cigányokkal való kapcsolat története. A telepre való felköltözést csak ebben a sajátos élettörténeti keretben tekinthetjük egyéni fordulópontnak.

Egyik kutatási hipotézisem éppen az lenne, hogy a telepre való felköltözés fordulópont volt az egyén életében, átstrukturálta az egyéni célorientációkat, a személyes és szociális identitást, az egyéni reprezentációs formákat. Ez az esemény az élet történeteire nézve olyan súlypontot jelent, amely köré, már a fordulópont kezelése, az ehhez való viszonyulás miatt is történetek sokasága csoportosul. A nyilvánosság és a társadalmi figyelem specifikus funkciókkal látta el a történetmondást, a cigányokról szóló narratívumokat és diskurzusokat. A hatalmi státus sajátosságai, valamint a nyilvánosság kialakította azokat a narratívum-kategóriákat, amelyekről úgymond beszélni lehet, vagy éppen beszélni kell. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy a történetek tulajdonképpen egy társas interakció eredményei, egy viszonyrendszer reprezentálnak. Ilyen értelemben a kutatás ezen viszonyrendszer csupán egyik oldalára fókuszál, és bár nem volt célom ezen viszony teljességre törő vizsgálata, mégis bizonyos korlátokat jelent az értelmezésre nézve.

A történetmondás mint identitás-stratégia

A történetek az alapvető eszközeink ahhoz, hogy önmagunkat a társadalomban érthetővé tegyük. A nyugati kultúrkörben a történetek feldolgozása olyannyira domináló jelentőségű, hogy Bruner genetikailag adott hajlamot feltételez a narratívumok megértésére (Bruner 2001: 27). Gergenék nem vitatják Bruner álláspontját, inkább azt mondják, hogy életünkben a történetek fontossága abban áll, hogy az én érthetővé tételének közvetítő közegéül szolgálnak. „Életünket nem egyszerűen csak történetekként mondjuk el, de egymáshoz fűződő viszonyainkat egy lényeges értelemben narratívumok formájában bonyolítjuk” (Gergen–Gergen 2001: 77).

Az egyén valamilyen mértékben mindig alkotóeleme egy aktuális társadalmi struktúrának, így az emlékezésen át megszületett történetek a közösség

reprezentációi is. Gyáni Gábor többek között Bartlettet idézi, aki azt mondja, hogy az emlék nem pontos mása, nem hű lenyomata a velünk történt eseményeknek, és, hogy az emlékezés sokkal inkább konstrukciós kérdés, semmint puszta reprodukció (Gyáni 2000: 130). Ebből is következik, hogy az emlékezés alapvetően társadalmilag meghatározott kommunikációs helyzet. Ebben a kontextusban válnak az élet történetei a reprezentáció fogalmi körében is értelmezhetővé. A reprezentációs rendszerek két egymástól elkülöníthető szinten működnek: az egyik a mentális reprezentációk szintje, melyek fogalmak, érzések, képzetek formájában képezik le a tudatban és a tudaton kívüli valóságban létező tartalmakat, a másik pedig a valamilyen materiális formát öltő jelrendszerek szintje, melyek éppen a mentális tartalmakat reprezentálják, teszik megérthetővé, átadhatóvá. A reprezentációs elmélet lényege, hogy az egyének ezen keresztül képesek megosztani egymással a világról alkotott képüket (Könczei 2004).

Utaltam arra, hogy a plébános cigányokról szóló történeteit nem kutatói státusban hallottam először. Ennek hangsúlyozására azért van szükség, hogy egyértelművé váljék, hogy bár ezek a történetek egy adott helyzetben felkérésre hangzottak el, a történetmondás mint esemény ezen a pillanatnyi állapoton kívül is jelen van az egyén életében. Az egyén életének szerves része az, hogy az életéről beszéljen, hogy történeteket mondjon magáról és az emberekről, akikkel egy közösségben él. Így nem tekinthetjük ezeket a szövegeket egyszerűeknek, hiszen előzetes élményeim és tereptapasztalataim másról vallanak. Ugyanezt bizonyítják a különböző újságokban megjelent cikkek is. A cigányokról való beszédmód a mindennapjai részét képezi, éppen a funkciók révén, amelyet betölt. A kutató érdeklődése például arra készítette a plébánost, hogy többlettudásában reális és részben irreális elemeket próbáljon megkülönböztetni egymástól, azért, hogy csak teljesen „igazat” (ami már önmagában is egy konstrukció) mondhassa el arról a világról. Ez az eset azt is példázza, hogy a történetmondás mibenléte összefüggésben áll azzal az emberi, morális, etikai attitűddel, amivel az Órkón élő emberekhez viszonyul. A köztük fennálló kapcsolat a köztünk lévő kommunikációs helyzet mikéntjét is meghatározza.

A történetek tulajdonképpen élménytörténetek, a cigány-pasztoráció, az órkői közösség és az individuális értékrendszer hármasszoros dimenziójában helyezkednek el, a cigányokkal való kapcsolat történetei. Ennek a kapcsolatnak részét képezik a húsz évvel ezelőtti élmények, de a beszélgetés pillanatában megszólaló csengő is. A plébános beszél mindazon állomásokról, ahol felszentelése után papi szolgálatot teljesített, és ahol többé-kevésbé cigányokkal is

foglalkozott. A történetek egy másik csoportja az Őrkőre való felköltözésről szól, az esemény recepciójáról, a kezdeti alkalmazkodási helyzetekről. A történetek ugyanakkor önreprezentációk, mivel önértékelést, önkritikát tartalmaznak, több kapcsolatrendszer metszetén helyezik el az egyént. Két további nagy téma az iskola, az oktatás megteremtése, ennek motivációja, a környezet viszonyulása, valamint a templom megépítése, a pasztorációs tevékenység mindennapjai, a katolikus liturgiára adott sajátos közösségi válaszok, a *cigánylelkület*, egy másfajta templomi kommunikáció, a cigányok és vallásosság kapcsolata. A cigányok mindennapjai a marginalizáltság, a városi magyar többség viszonyulása, valamint a megélhetési módok, szokások, kulturális másságok kontextusában jelennek meg. A közösség és város, valamint az őrkőiek és a városban élő cigányok közötti kapcsolat, a telep és a város intézményrendszere közti kapcsolat, a plébános mediátori szerepe is megmutatkozik a történetekben. Amint láthattuk, a cigányok Háromszékre való betelepedéséről, lokális történelmükről is beszél a plébános. Végül pedig a jövőre irányuló elképzelések, elvárások válnak témává.

A plébánost leginkább egy mesemondóhoz vagy éppen egy igazmondóhoz hasonlítanám, akinek a szituációnak megfelelően adott hallgatósága van, aki igazodik ehhez a hallgatósághoz. Gyakorlott mesélővel álltam szemben, mindig kevés kérdést kellett feltennem neki, ő aztán egyik történetre fűzte a másikat. Ingadozás nélkül, határozott érvekkel alátámasztva vázolja fel, hogy mit miért tett, hogyan alakultak a dolgok: *Hát észrevettem, hogy kettős életet nem lehet élni... Hogy mit tudom én, délelőtt a magyarok és délután a cigányok... Tehát ezt nem lehet így... Vagy teljes szívvel-lélekkel végzi az ember, és azt mondja, hogy én most a cigányok felemelésén dolgozom...*

A beszélgetések során egyértelmű volt az, hogy ez az ember nem először beszél ezekről az eseményekről, már kész jelentéseket társít hozzájuk, és nem mulasztja el megmutatni az egyrészt önmaga által megkonstruált, másrészt a mások által legitimált (vagy éppen ellenzett) szerepeket. A közösségben betöltött helyzetét értékeli: tudja, hogy sokak által megbecsült ember; de azt is tudatosítja, hogy a közösség egyes tagjai nem értenek együtt az elveivel, és tudatosan nem engedik gyerekeiket az iskolába. Stratégiát dolgoz ki arra, hogy hogyan tudna a pap – mint egy közösség meghatározó embere – hangsúlyozottabban részt venni a közösség életében, és hogyan figyelnének rá fokozottabban a csoport tagjai: *Egy dolgot azért tapasztaltam: ha cigány lennék én is, akkor könnyebben el tudnák ők is fogadni azt, hogy „a pap azt mondta, hogy...”, mert ha egy cigány pap mondaná nekik*

„hogy”, az egészen másként hangzana, mint, hogy egy magyar pap mondja a cigánynak azt „hogy”.

Egy egyén élettörténete nem egy statikus entitás, folyamatosan változik attól függően, hogy az egyén milyen időperiódusban, milyen hallgatóság előtt, milyen szándékkal meséli el, valamint, hogy mindezek függvényében, ő maga hogyan strukturálja a történetet, mi az, ami a tudatos vagy nem tudatos szelekció vagy éppen felejtés áldozatává válik. A mesélő tehát mindig valamilyen őt körülvevő tényezőhöz igazodik, s így életpályájának végtelen számú történetét hozhatja létre végtelen számú beszédeseményen keresztül. Éppen ezért teljesen mást jelent, ha a történet megalkotását mint társadalmi és kommunikációs eseményt helyezük a kutatás középpontjába, vagy ha kizárólagosan a kapott történetekre fókuszálunk (Biró 1996: 238). Jelen esetben a történetek, valamint a kommunikációs helyzetek, amelyekben ezek elhangzanak egyszerre képezik a kutatás tárgyát és eszközét (Niedermüller 1998: 377). Érdeemes megvizsgálni, hogy a történetmondásnak milyen alkalmi, helyei és keretei vannak az adott egyén életében. A plébános a saját gyülekezetében is beszél cigányokról: ezt úgy értelmezhetjük, hogy egyrészt magukban a cigányokban próbálja erősíteni a csoportöntudatot, másrészt, hogy a környékről a templomba járó, számbelileg kevesebb magyar hívek előtt legitimálja munkáját, és ez egy közös, hívek közötti kommunikációs csatorna létrejöttét is szolgálhatja: *Ugye havonta legalább egyszer vasárnap a prédikációmát úgy állítom be, hogy érték a cigányság is, hogy van egy kultúrája, csak ezt a kultúrát ugye úgy kellene behozni Európába, hogy Európa gazdagodjon általa. [...] Úgy 2001-től erre fele veszem észre, hogy meg lehet nevelni a magyar híveinket is, hogy elfogadják a cigányokat: ha beszélünk nekik arról, hogy nekünk cigányokkal szemben kötelességünk van, ha európai néppé akarjuk tenni, akkor két út van, az egyik az iskola, tehát a gyermekek nevelése, s a templom, ahol észreveszik, hogy abban a templomban cigánynak, magyarnak egyaránt helye van.*

Másodsorban a történetmondás alkalmait kínálták fel azok az általa tartott latinórák, amelyek ezen tanulmány kiindulópontját is képezték: ezen óráknak, a latin oktatás mellett, része volt a cigányokról szóló diskurzus. Ezeket utólag úgy értelmezhetjük, hogy a magyar diákok egy lehetséges közeget jelentettek az élmények társadalmi terjesztésére vonatkozóan, a példamutatás és a nevelés céljából. Továbbá, beszédalkalmat nyújt a rendszeres búcsús papi szolgálat teljesítése, sőt, ilyenkor a történetek kikerülnek a lokális térből: *Amikor elhívnak egy-egy ilyen prédikálásra, én nem tudom kikerülni a cigánytémát [...] legtöbbször tényleg a családi életnek a*

példáját szoktam hozni, hogy a gyermeknek a szeretete, hogy elfogadják, mennyire fontos számukra a gyermek. Amikor párhuzamot vonok ugye, legtöbbször a búcsús mise után mondja a helybéli pap, aki meghívott, hogy „szép volt a példa, szép volt, de bár tanulnának a mi magyarjaink is belőle!” Na, tehát nekem még ez a lehetőségem van, elég gyakran megyek más helységekbe prédikálni, s akkor beszélek a cigányságról mindig.

A beszédesemény ezen első három lehetőségét *informális* alkalmaknak tekintem annak okán, hogy teljesítik a következő két feltétel valamelyikét: a szövegek nem kerülnek írásban rögzítésre (búcsús papi szolgálat) vagy éppen nem „hivatalos” keretben hangzanak el (tanóra, saját templomi tér). A plébános ezek keretében sokkal több autonómiát gyakorolhat, mint ami a következő három beszédesemény kontextusát illeti. A plébános a városi tanács előtt, valamint más intézményi keretekben (pl. a *Roma Szombat* létrehozása pillanatában) egyfajta közösségi mediátorként képviseli a telepét, bár ez a szerepe a több specializált intézmény, mint a Roma Közösségi Ház, vagy az Amenkha Kulturális Egyesület folytán megosztottá vált. Ezekben a helyzetekben egy kvázi-formális kontextusban kell reprezentálja az Órkőt a lehetséges támogatások, a cigányok csoportjára való odafigyelés érdekében: *Az RMDSZ nagyon jól tette volna, ha azt mondta volna, hogy egy helyet külön – mindenféle szavazás nélkül – a cigányoknak felajánlunk, hogy legyen valaki képviselőjük a cigányoknak is bent a városi tanácsban. [...] Enélkül, így igazából, végül is csak annyi, hogy ők idejönnek hozzám, mert ugye a reformátusoknál is van presbiter, nálunk van egyháztanácsos, van 13 egyháztanácsosom, havonta egyszer összeülünk, megbeszéljük a nehézségeket. Ne én legyek a közvetítő a városi tanács felé, hanem közülük legyen valaki, aki le tud menni, és van értelmes emberünk, aki nyolc osztállyal rendelkezik, de elé tudja adni a bajokat...*

A formális alkalmak közé sorolhatjuk még az órkői tevékenység és a cigányplébánia pályázatokban való megjelenítését, hiszen ez egy fő támogatási lehetőséget jelent: *Az, hogy én Németország, Anglia, Kanada, Ausztria, ez a négy ország volt, ahonnan összekoldultam az iskolaépítésre szükséges pénzmennyiséget. Jó párszor körbejártunk, lefényképeztünk különböző családokat... Igazából négy országnak az egyházi segítség szervezeteit kerestem meg pályázatokkal, fényképeket mellékeltem, megírtam a helyzetet, hogy hogy van, mint van, és hogy egy olyan lelkipásztori központot akarok létesíteni, amelyik iskolának ad helyet...*

Végül pedig beszélnem kell arról a történetmondási alkalomról, amelyet a média nyilvánossága jelent. Az egyrészt világi és egyházi, másrészt

lokális (szentgyörgyi) és országos (Erdélyre fókuszáló) lapokban megjelent sajtótermékek a történetek terjedésének egy újabb csatornáját képezik. Az elemzés kulcsszavai a *figyelem*, *nyilvánosság* és *hatalmi státus*, ezek segítségével fogom a nyilvános térbe kimozduló történeteket megvizsgálni.

Történet-típusok. Narratívumok és nyilvánosság

A dolgozat rendelkezésére álló szövegtörzs alapján megpróbáltam egy értelmező jellegű kategorizációt fölállítani, amely alapján egyrészt rendszerezni tudjuk ezeket a szövegeket, másrészt meg tudjuk találni ezek helyét az önazonosság konstrukciójának egészében. Ami a narratívumokat illeti, három kategóriát különítettem el: a *stabil énkép narratívumait*, az *aktualitás narratívumait*, valamint a *lokális közösséget leíró narratívumokat*. Ezek nem abszolút kategóriák, de nem is ez volt a célja a kutatónak. Az egyes történeteket az alapján soroltam be ezekbe a kategóriákba, hogy az adott narratívumot éppen melyik kategória uralja elsődlegesen. A sajátos élettörténet, valamint a történetmondás keretei között vizsgáltam ezen kategóriák életképességét. Azok a történetek, amelyek elsődlegesen a *stabil énkép narratívumai* kategóriába lettek besorolva, éppen azok a narratívumok, amelyeknek különböző változatai a sajtóban megjelent cikkekben is felfedezhetőek. Ezek azok a történetek, amelyek a cigányokkal való kapcsolat előzményeinek reprezentatív szövegtörzsét alkotják. Erre többek között az engedett következtetni, hogy a nyilvánosság terében ezek a történetek különböző variánsok formájában akkor jelennek meg, amikor éppen a cigánypasztoráció legitimálása a tét. Az *aktualitás* csoportban olyan történeteket találunk, amelyek valamilyen konkrét esemény megjelenítésén keresztül kapcsolódnak a közösséghez és a plébánoshoz. Az aktualitás itt nem feltétlenül azt jelenti, hogy a tegnap vagy éppen a tegnapelőtt történt eseményt meséli el, hanem hogy olyan módon jeleníti meg ezt, hogy akár a tegnap is történhetett volna. A harmadik kategóriába olyan történetek tartoznak, amelyek valamiképpen szisztematizálják az első két kategóriát, hiszen olyan témákat ölelnek fel, mint a közösség lokális történelme, a cigányok vallásszossága, a másság értéke, az Európai Unió és a kisebbségek, valamint az értékrendszer, a viláskép összegzése egy lokális kontextusban. Megfigyelhető, hogy az utóbbi két kategória szorosan összefügg, éppen abból következően, hogy a narratívumok úgy épülnek fel, hogy a konkrétól haladnak az általános felé, vagy éppen az általánostól a konkrét felé. Ez azt jelenti, hogy a

beszélő vagy példáz, igazol, bizonyít egy már általa előre megfogalmazott állítást, vagy éppen ellenkezőleg, egy konkrét eset kapcsán összegez, általánosít, konklúziót von le.

Amint már jeleztem, a plébánosról a nyilvános szférában megjelent, mások által, interjúkn keresztül vagy éppen saját maga által „lerögzített” reprezentációkat, bizonyos megkötésekkel, a történetmondás *formális* alkalmi közé sorolnám. Lokális keretben a *Háromszék* mellékletében, a *Roma Szombatban* megjelent két cikket vizsgáltam, országos vonatkozásban pedig a *Krónika Eklézsia* című mellékletében, továbbá a *Vasárnap* nevű katolikus hetilapban, illetve a magyarországi *Új Ember* katolikus hetilapban megjelent írásokat használtam fel. Bizonyos társadalmi helyzetek, illetve státusok megkívánják, hogy az egyén képes legyen koherens keretben reprezentálni önmagát, hogy „képes legyen önmagát maradandó, integrált és összefüggő identitásként feltüntetni” (Gergen–Gergen 2001: 97). Habermas a társadalmi nyilvánosság fogalmát éppen hatalmi, illetve politikai vonatkozásban definiálja. Azt mondja, hogy a nyilvánosság egy társadalmi mezőny, egy sajátos „tér”, ahol olyan témákról folyik a kommunikáció, amelyekben az adott társadalmi kontextus minden tagja, többé-kevésbé, direkt vagy indirekt módon érintett. Ezek a témák, mivel rendszerint össztársadalmi hozzáállást igényelnek, politikai-hatalmi jellegűek (Habermast idézi Péter 2002: 90). A plébános tevékenysége, valamint a magára vállalt csoport *mássága* a nyilvánosság terébe emelte az egyént, és ráirányította a figyelmet. Ha nagyon egyszerűen akarok fogalmazni, akkor azt mondhatom, hogy egy kétirányú folyamat áll előtünk: egy pap, aki a figyelem középpontjába került a sajátos szerep miatt, amelyet betölt, és a pap, aki a figyelem középpontjában mindig azokról beszél, akik miatt a figyelem középpontjába került. Ezen túlmenően a kutató közeledése egyike azon nyilvánossági helyzeteknek, amelyek gyakoriak az egyén életében. Érdekes az, ahogyan a kutató helyzetét értelmezhetjük: az a tény, hogy valaki szakdolgozatot ír róla, szintén alakítja a történetmondás mikéntjét, vagy legalábbis egy újabb alkalmat szolgáltat arra vonatkozóan, hogy a plébános történetei a nyilvánosság terébe kerüljenek.

Az, hogy a plébános milyen történeteket mesél nemcsak az egyént, de magát a közösséget is reprezentálja. Láthatjuk tehát, hogy a hatalmi státust betöltő egyén esetében milyen módon függ össze egymással a személyes és szociális identitás. Szociális identitása mélyen összefügg a nyilvánosság terében felmutatott énképpel, és mindkettő a narratív identitáson keresztül konstruálódik meg. A cigányokról való beszélés az, ami számára magát a nyilvánosságot jelenti, hiszen a cigány-pasztorációhoz kapcsolódó szerep

által került „reflektorfénybe.” Az, hogy az egyén életének mely részeit forgalmazza a nyilvánosság előtt, nagy mértékben egybeesik azzal, ami a nyilvánosság figyelmét ráirányította.

Egy konkrét példán keresztül fogom megvizsgálni, hogy egy, a stabil énkép narratívumai kategóriába tartozó történet hogyan jelenik meg néhány különböző közegben, beleértve a kutató és elbeszélő közti kommunikációs helyzetet is. A gelencei segédlelkészség során a plébános külön foglalkozott a cigányokkal. A papi állomás végén a cigányok eljöttek elbúcsúzni a *kicsi paptól*, és ennek az eseménynek a variánsait fogjuk megvizsgálni:

1. *A magyar gyermekek s a magyar hívek nem jöttek, hogy a kicsi paptól elbúcsúzzanak. Lejöttek a cigányok... Előáll Bokor Józsi, s azt mondja, hogy „hát hoztunk egy kis ajándékot...” Hoztak egy fehér inget... Asszonya, „ezt a fehér inget... fejtér inget [erősen artikulálva] azért adjuk, hogy ne járjon mindig fekete helánkába, hanem legyen már maga is úriember!” Hogyha ezek a cigányok úriembert tudtak csinálni belőlem, akkor én miért ne foglalkoznék velük?*

2. „Egy év múlva, amikor áthelyeztek, éppen csomagoltam, mikor hívnak ki az udvarra. Ott volt legalább ötven-hatvan cigány gyermek, búcsúzkodni jöttek. Akkor elég furcsának tartottam, hisz a magyar gyermekeknek eszükbe sem jutott ilyesmi. A cigányok ajándékot is hoztak, egy fehér inget: »hogy ne járjon mindig fekete helánkába, legyen már úriember maga is« - mondták. Hát úriembert csináltak belőlem - idézi első meghatározó emlékeit Márkus atya.” (*Krónika*. 2002. júl. 13.)

3. „Hetente kétszer otthonaikban látogatta meg a cigány családokat, és elkezdte taníttatni őket. Annyira megszerették, hogy amikor elhelyezték Gelencéről, egy fiatalember könnyes szemmel köszönte meg azt, amit értük tett, és fehér papírba csomagolt ajándékot adott át a plébánosnak.

– *Hoztunk egy fehér inget, ne járjon mindig fekete hellánkában, legyen má' maga is úriember* – mondta.” (*Új Ember*. 2002. márc. 17.)

4. „A fehér papírba becsomagolt „jándékra” rákérdeztem: mi van benne? „Hoztunk egy fehér inget, ne járjon mindig fekete hellánkában, legyen má' maga es úriember!” Ha ilyen figyelmesek voltak hozzám, hálából miért ne lennék úriember én is velük szemben?” (*Roma Szombat*. 2002. jan. 5.)

A különböző kiadványokban, valamint az általam készített beszélgetés során ugyanaz a történet kisebb változásokat mutató variánsokban jelenik meg. *A stabil énkép narratívumaként* a cigány-pasztorációs tevékenység legitimálására szolgál. Egy relatíve „állandósággal” jellemezhető történetthalmaz képes lefedni azt a történetiséget, ami a cigányokkal való találkozását

jelenti. Éppen ezért a beszélgetéseink során megkonstruálódó szövegtörzset reprezentatívnak tekintem. Ha elfogadjuk azt, hogy a történetek az öngazolás eszközei, akkor érthető, hogy a stabil, „nyilvános” énképpel rendelkező egyén esetében megkonstruálódnak azok a „nyilvánosnak” mondható történetek, amiken keresztül forgalmazhatja magát. Ezen a ponton nem a tudatosság megléte vagy éppen hiánya releváns, hanem sokkal inkább az, hogy milyen speciális igény járult hozzá ezekhez. Talán éppen annak okán, hogy már hosszabb ideje ebben a státusban foglal helyet, kialakított magának olyan áthághatatlan „határhelyzeteket”, amelyeknek esetleges átlépése már a privát szférába való betörést jelentene. Jelen keretben nem fogom megvizsgálni az életpálya olyan reprezentációs alternatíváit, amelyeket nekem nem tárt föl.

Narratív struktúra, narratív technikák

Műfajbesorolás esetén azt mondhatjuk, hogy a plébános által elmondott narratívumok *élménytörténetek*: „szüzséik nem öröklöttek, hanem a jelen vagy a közelmúlt eseményeit, az elbeszélő vagy szűkebb közössége mindennapi életét tükrözik” (Küllös 1988: 253). Az élményelbeszélések úgymond „valóságos” eseményeket tartalmaznak, ha az elbeszélő érzelmi hozzáállása idővel át is formálja azokat. M. A. történeteiben azt figyelhetjük meg, hogy létezik egy bizonyos séma, amely alapján az eseményeket feltáralja: a történéseket teljes egészésként adja elő, elmondja, hogyan kezdődött, mi volt a kimenete és aztán a megoldása, mely gyakran az ő nevéhez fűződik. A narratív struktúrát tehát egy McAdams-i értelemben vett célvezérelt cselekvés határozza meg (McAdams 2001: 157). A főszereplőnek, a *hősnek* célorientált perspektívája van, melyet egyetlen pillanatra sem téveszt szem elől. Pontosan meghatározza helyét azokban az eseményekben, amelyekről beszél, és a múltjából is olyan történéseket kínál fel, amelyek hangsúlyozzák rátermettségét, alkalmazkodási képességeit: *8 évet segédlelkész voltam egy olyan plébános mellett, akit a fiatal papok rémének tartottak, én pedig úgy éreztem, hogy olyan jó ember...*

A dolgozat elején többek között abból indultam ki, hogy a történeteinken keresztül tulajdonítunk jelentéseket életünknek: olyan módon reprezentáljuk magunkat, ahogyan azt a környezetünk éppen megkívánja, így számtalannak az életünkről szóló narratívumok. Éppen a narratív struktúra folytán, a beszélő mint hős figurájának állandó jelenléte, az adaptációs módzatok sora egy sajátos *én-ontológiát* (Hankiss 1980: 30) rögzít le. Tengelyi László ezt

egyszerűen úgy mondja, hogy, miközben beszélünk róla, az életünknek értelmet tulajdonítunk (Tengelyi 1998: 43). A történetekben az egyéni cselekvések, kilépve a mindennapok egyszerűségéből, elsősorban a célorientáltság és magabiztosság következményeként, *mitologikus áthangolásban* (Hankiss 1980: 30) jelennek meg: *A legnagyobb, amit itt létesítettem, az szerintem az iskola, [...] rá kell vezessem a civilizációra, [...] ahhoz, hogy egy népet felemeljek...* Ezek a kifejezések arra utalnak, hogy az egyén sikertörténetként éli meg az elmúlt néhány év eseményeit, és a történetek forgatókönyve is ezt a gondolatot követi. A narratívumok egy heroikus korszakról szólnak, amely most érett meg igazán arra, hogy verbális szinten is megfogalmazódjon. *Legalább egy olyan 50–60 év még el kell teljen ahhoz, hogy a mostani gyermekek nagyapák legyenek s nagyanyák, s akkor majd ők fogják mondani az unokáiknak s a gyermekeiknek, hogy „de bezzeg a mi időnkben, amikor mi még rendszeren jártunk iskolába meg templomba”. [...] Én nem is akarom látni az eredményt, mert nekem elegendő lesz esetleg, ha a mennyországból kikönyökölkök és látom, s azt mondom, na mégiscsak volt valami, amit tettem a Földön.* Az egyén tulajdonképpen egy jól strukturált mítoszt forgalmaz magáról, amit az általa betöltött státus és szerep meg is követel tőle. Amint láthattuk, emellett hiányosságokról, kudarchelyzetekről is beszél, arról, hogy még hogyan lehetne jobbá tenni a közösség életét.

Az elbeszélések koherenciát teremtenek az élet különböző eseményeiből: a történetek kezdetet és véget nyernek, még akkor is, ha ez az életben esetleg másként történt. A cigányokkal való kapcsolat előzményeit megjelenítő narratívumok koherens keretbe helyezik maga a viszonyrendszer, valamint a cigány-pasztorációs tevékenység egészét. Az elbeszélés során a történetek egy adott keretben értelmet kapnak: például a Magyarországról hazaérkezett egyén története a beszélgetés során eszközzé válik, az egyén egyrészt ezen keresztül illusztrálja saját céljait, elvárásait, másrészt pontosan értelmezi a történetet, egy adott interpretációs keretbe helyezi.⁷

⁷ *Ilyent, hogy hazaérkezik Magyarországról, 100 000 forintos nyereséggel, egy hónap alatt ennyit sikerült üzleti útján szerezni az egyik illetőnek. Hazaérkezik, s jön másnap a templomba, s azt mondja nekem, hogy:*

– *Hogyhogy ebben a templomban nincs persely?*

Mondom hát úgy, ahogy én egyházi adót sem gyűjtök senkitől, úgy perselypénzt se gyűjtök, mert hát ez szegény cigányoknak a temploma. Asszongya' hogy:

– *Hát ne mondjon ilyet, hát most jöttem haza 100000 forinttal, én gazdag ember vagyok. Mire fordíthatnék, mondjuk, hogy 5000 forintot, ha ennyit akarnék adni valakinek, például az Isten házának?*

Mondom, „Ide figyeljen, 5000 forint az elég jó pénz, lejben nem tudom hirtelen átszámolni,

M. A. nekem elmesélt története egy tág időperspektívába helyezkednek bele: nézőpontja gyakran jelentősen jelen-, illetve jövőorientált, viszont a jelenben alkalmazott stratégiáit, a közösség viszonyulásait retrospektíven láttatja. Az élethelyzet fordulópontszerűsége nem vészett intenzitásából, inkább valamiképpen állandósult. Az idő múlását leginkább abban érzékeljük, ahogyan az egyén a jelen eseményeit, a saját jelen idejű cselekvéseit a múlt tapasztalataihoz hasonlítja. A történetek két további releváns jellemzőjét a vizualitás, valamint a dialógusok gyakorisága képezi. A plébános narratívumai vizualitásuknak köszönhetően állóképszerűek, valósággal megfestik a csoport életét: *Hát ez a lelkesedés, ez különösen tetszik nekem, mert valóban így igaz, ez a nép kifele él, minden ami történik náluk az az utcán történik, bent a házban ritkán történik valami. [...] Na ugyanez a lelkiület, ez a mentalitás érvényesül a templomi imádságukban, énekükben is, s hát ugye a gyermekeknél nagyon tetszik nekem, hogy szívvel-lélekkel tudnak énekelni, s imádkozni is, jó hangosan, hogy hallja meg az Isten is, hogy ők most ezzel foglalkoznak.* A narratívumok szinte minden esetben dialógusok formájában „történnek”, az egyén interaktív módon jeleníti meg emlékeit. Ilyen értelemben színpadiassá, szerepjátékként megjeleníthetőkké válnak. A dialógusok csattanóban, vagy éppen valamilyen tanulság levonásával végződnek. Itt már át is léptünk a következő jellemző szférájába, ami a narratívumok tanmese jellege, a komikum mögött meghúzódó pedagógiai szándék, mely a történetmondás alkalmait is jelentősen meghatározza. Ezek a narratív technikák hozzájárulnak ahhoz, hogy a történetek érdekessé váljanak egy adott hallgatóság számára, hogy magukra vonják a figyelmet.

de maga jobban tudja, például mi lenne, ha elmenne és annak az 5000 forintnak az értékében venne füzetet és írószerszámot s elhozná az iskolába, hogy például az elsősztályosok, amikor kezdik szeptemberben az iskolát, mindeniknek legyen a padján egy füzet és egy ceruza.”

Azt mondja:

– Juj, az jó vóna, de hát én idegen gyermeknek hogy adjak pénzt?

Mondom nem pénzt, kell adni: füzetet és írószerszámot.

– De mér’ adjak idegennek?

– Na, látja, ez az...Ha azokat a gyermekeket maga szeretné, az azt jelenti, hogy szereti az Istent is. Mert Istent úgy tudjuk szeretni, hogyha embertársunkat szeretjük. Na próbálja meg.

[...] Ne az legyen, hogy engem ingyen a társadalom el kell tartson, hanem az legyen, hogy tanuljak meg dolgozni, mert ezáltal tudom eltartani a családomat becsületesen.

Adaptáció, identitás, sorseseemény. Szerepek és történetek

Keszeg Vilmos és Becze Márta nevéhez fűződik az a kötet, amelyben három református lelkész élettörténetét teszik közbe. Ezekből kettő írott formában őrződött meg, a harmadik viszont oral history. A kötet előszava hangsúlyozza, hogy a lelkészi szerepkör és szereptudat a reformkor, valamint az önkényuralom után értékelődött újra. Ettől kezdve „a pap helye nem csupán a kulturális mezőben, hanem a társadalom vertikális rendjében is helyet kap”, tehát a fennálló társadalmi hierarchia és erőviszonyok részévé válik, megjelenik a pap népnevelő, faluapostol reprezentációja (Nagy–Hermán–Nyitrai 2001: 5). A plébános és az őrkői közösség esetében egy olyan együttélési folyamatról van szó, amely egy tudatosan felvállalt, társadalmi és kulturális szereppel van összefüggésben. Mayer szerint az életút a társadalmi intézmények és az egyéni cselekvés metszéspontján keletkezik, s a maga során intézményesül, hiszen egyfajta társadalmi differenciálódást, újratagolódást testesít meg (idézi Biró 1996: 244). Biró A. Zoltán ezt azzal egészíti ki, hogy az életút intézményesülését nem a centrális intézmények, hanem a saját életvilágtól idegen világ határozza meg (Biró 1996: 244). A felvállalt szerep, egy többdimenziós keretben értelmezendő, melyet az egyén teológiai háttere, implicite küldetéstudata, a cigányokhoz mint csoporthoz, (a többségi társadalomhoz viszonyítva) mint mássághoz fűződő „történeti” viszonya, valamint a felsőbb egyházi rendelkezés képez: *Amikor idekerültem Sepsiszentgyörgyre, akkori érsekünk, Bálint Lajos tudta, hogy én ugye a cigányokat szívesen gondozom, rendezem. Ahogy beköltöztem a Csíki Utcai Plébániára, két nap múlva cseng a telefon... Bálint Lajos érsek a telefontól, aszt mondja: „András, azért helyeztelek téged Sepsiszentgyörgyre, mert a városban legalább 4000 cigány van, foglalkozzál velük.” [...] Amikor ő idehelyezett, szándékosan helyezett ide Szentgyörgyre, tudván, hogy én cigányokkal mindig foglalkozom, és szívesen foglalkozom.*

Az életünkről szóló történetben súlypontokat találunk, amelyek köré bizonyos történetcsoportok sorakoznak. Ezek a súlypontok általában olyan mozzanatok, amelyek fokozott figyelmet érdemelnek, mivel valamilyen nem előre kiszámítható fordulópontot jelentettek az egyén életében. Tengelyi László éppen ezeket nevezi sorseseeménynek, melyek az élettörténet újrafogalmazásával, valamint az identitás újratermelésével járnak. A változás és az új helyzettel járó státus miatt az önazonosság megkérdőjeleződik, „az önazonosság mint az élettörténet foglalata meghasad és felnyílik” (Tengelyi 1998: 43). A központi sorseseeménynek tehát azt a mozzanatot tekinthetjük,

amikor a plébános ténylegesen a célcsoport mellé költözött. Nem csupán a kutató tekinti fordulópontnak a cigányok melletti életet, az egyén saját maga is így beszél róla, ez az egyéni időszámítását is átalakította. A napot, amikor az Őrkő mellé költözött (1996. augusztus 11.) évfordulóként emlegeti: *Örvendtem, hogy végül is pont ez a lakás került, mert már a tömbházzal szemben cigánysor van, a tömbház háta mögött már cigányok laknak, tehát úgy igazából, úgy is mondhatnánk, a cigányok közé csöppentem be és hát akkor kézzelfogható elérhetőségem van, úgy hogy bármikor közel vagyok hozzájuk és tudom intézni a dolgaikat. [...] Mert hát úgy az elején nekik az én papi szolgálatom csak azt jelentette, hogy a Caritas nevű segélyszervezethez azonnali kiszolgálásban részesülnek, mert hát csak át szoknek a kerítésen, itt vannak, én adok egy igazoló papírt, és azzal máris mehetnek a Caritashoz segílyt kérni.*

Az egyén tehát egy bizonyos időperiódusig elsődlegesen magyarok papja volt, de egy adott fordulópont révén a helyzet megváltozik: ezentúl elsődlegesen a cigányok papja lesz. Ez az esemény átstrukturálta a már meglévő kapcsolatrendszerét, új kapcsolatokat hozott létre, emellett pedig új egyéni adaptációs stratégiákat eredményezett. Mandelbaum három fő módszert ajánl az esetlegesen zavaros életrajzok elemzésére: az egyéni élet dimenzióinak megjelölése, a főbb fordulópontok megállapítása, valamint az egyén adaptációs módjainak, azaz alkalmazkodási eszközeinek a megfigyelése (Mandelbaum 1982: 36–37). Talán a legteljesebb és legkidolgozottabb stratégia az iskola felépítése és a sajátos oktatási rendszer kidolgozása: *a legnagyobb, amit itt létesítettem, az iskola, [...] az iskolai program azért fontos, hogy szokják meg, hogy az életben ha eredményt akarnak elérni, ahhoz rendszerességre van szükség.* Az egyén papi mivoltában gyökerező adaptációs modell az lenne, ahogyan Isten és az isteni szeretet megértetésén keresztül próbál a csoport tagjaihoz közelíteni. Tulajdonképpen a papi elhivatottság és küldetésstudat az, ami egy adott közösséghez, egy sajátos célhoz hozzáigazodik. Ebből a szempontból az egyén cigányokhoz való viszonyulásának teológiai gyökere van: *Mondtam, „Érsek úr, ez a nép egy papot megérdemel!”, [...] én nem a felolvasóállványtól, vagy nem az oltártól prédikálok, én lemegyek közéjük... próbálok az ő nyelvezetükre lefordítani, s akkor olyan jól esik, hogy lehet velük szóba állni a templomban is..., megtanítani őket, hogy a gyakorlatba hogyan kell átültetni a szeretet parancsát.*

Továbbá megfigyelhető a példamutató stratégia: *Amikor mi is felfedezük, magyarokul, hogy a cigányok között is vannak rendes emberek, akkor*

ők is felfedezik, hogy közöttünk is vannak rendes emberek, amelyet nagyon pontosan illusztrál az akár igaztörténetként is kezelhető, Magyarországról jelentősebb pénzüsszeggel hazatérő vendégmunkás cigány esete. Ha a közösségbe történő belépés mozzanatát, vagy éppen a jelenlegi mindennapi együttélést tekintjük, látjuk, amint az egyén *adaptálódik* az új helyzethez: *Sokszor úgy érzem, hogy elegendő, hogy végigmegyek az utcán, és akkor mindenki köszön. [...] Mint falun ahogy volt, hogy hát mindenki köszönt a papnak.* A telepre való felköltözés tulajdonképpen egy szimbolikus kilépés, hiszen ezáltal az egyén kilép a dominánsan magyar életvilágból. Éppen emiatt mondhatjuk azt, hogy a fordulópont teljessé válik az egyén életében. A fordulópont két szinten gyakorol hatást az egyénre: egyrészt az aktuális életpálya szintjén, másrészt pedig a történetmondás szintjén. Amint változik az életpálya, módosul a történetek tartalmisága, de ugyanakkor átalakul a történetmondás mikéntje és funkciója is. Utalnom kell arra a tanulmányra, amely egy örköi terepmunka eredményeit foglalja össze, mely többek között a cigányok és a plébános kapcsolatára irányult, elsősorban a cigányok szempontjából. Magyarosi Sándor arról számol be, hogy a plébános megjelenése jelentős változás volt a telepen, hiszen egy teljesen új egyházi rendet hozott magával. Egyrészt megszaporodtak a találkozási alkalmak, ami a papot és a közösséget illeti, másrészt ezek nem csupán a templom terére és a szertartás időtartamára korlátozódtak. Továbbá, a szerző szerint a prédikáció személyessé tételével a plébános lehetőséget teremt a véleménykülönbségek kialakulására, ezáltal viszont kilép a közösség által elfogadott szerepből, így valamiképpen normasértőnek bizonyul (Magyarosi 1999: 2). Ez a perspektíva is rávilágíthat a terepen bekövetkezett változás milyenségére. Jelen tanulmány elsősorban ezen kapcsolat egy lehetséges reprezentációjával foglalkozik.

Az említett szimbolikus kilépés egyszerre belépés a lokális társadalmi nyilvánosság terébe: a felvállalt szerep a figyelem központjába állítja az egyént. Ez több perspektíva alapján is kifejezésre jut a történetek során. Röviden tekintsük át, hogy hogyan határozza meg magát: egyrészt a genealógiai háttérén keresztül, másrészt mint az egyén, aki mindenekelőtt katolikus pap, elhivatottság-érzéssel és egy speciális küldetéstudattal rendelkezik: *S így 1996-ban sikerült kiharcolni, hogy ez a plébánia létrejöjjön, és hogy engem mint papot kinevezzenek plébánosnak, aki ezentúl csak a cigányokkal fog foglalkozni... Az egyháznak tényleg oda kell állni. Ezt kellene a fiatal papoknak, papnövendékeknek odabent megtanítani, hogy Krisztus szegények, szenvedők – ezekért halt meg. Tehát a szegények s a szenvedők egy*

*helyt itt vannak az én kezemben, a cigányok; továbbá az egyén, aki az Őrkő, illetve a vallási, és városi elöljáróságok irányába egyfajta mediátori szerepet tölt be, aki közvetíteni próbál az egymástól akár térbeli, akár társadalmi szempontból távol lévő csoportok között: *Én egy dolgot tapasztaltam, hogy a város vezetősége nagyon pozitívan állott az én munkám mellé, tehát bármivel én odamegyek hozzájuk, azonnal próbálnak intézkedni, de nem elég az a két ember, aki ott egészen fent van a csúcson... Az kellene, hogy a magyar lakosság is úgy tudná észrevenni, hogy ezekkel a cigányokkal békésen együtt élni és szépen együtt élni. Továbbá definiálja magát az elérni kívánt célon keresztül, amely már önmagában egy adaptáció: *Na ez az, én ne mondjam azt, hogy „az cigány”! Hanem mondjam azt, hogy igen, ő egy cigány ember, Indiából származik, és pont olyan ember amilyen én vagyok! Meg kell mutatnom neki, hogy milyen egy civilizált európai ember. Ami a cigányokkal való kapcsolatát illeti, az egyén több dimenzióban is megjelenik: mint vallási vezető, papi személy (Hát ugye keresztelesek ha vannak megint kéznél van a pap..., Annyi imádságban elmélyült arcot magyarok között nem láttam, mint a cigányok között), mint a mindennapok embere, aki egyfajta segítő-szerepet is betölt (Végigmegyek az utcán... ezek ugye mind köszönnek nekem, a gyermekek rögtön odaszaladnak, s hát meg kell simogatni őket s kicsit szóba kell álljak velük, a felnőttek is azért, akármilyen ügyes-bajos dolguk van úton-útfélen megállítanak velem s kikérik a véleményemet), vagy az egyén mint ellenség (Ezeket a magyarországi zengzetes mondatokat vágták [a cigányok] a szemem közé, hogy ne „gettósítsam el”, Én hiába mondogattam, hogy ide iskolát... „nem kell nekünk iskola sem, ossza szét aszt a pénzt, amit kapott közöttünk, mert annyi szegény család van”), vagy az egyén, aki néha a bevett normáktól eltérően viszonyul a közösséghez (...olyan is előfordult, hogy a prédikációba beleszólt egy férfi, hogy „nekünk ne a politikáról beszéljen, beszéljen Jézusról!” Mert hát pont akkor voltak a választások, és próbáltam egy kicsit arról is beszélni, hogy „saját magatok közül válasszatok egy embert, aki titeket képvisel, ne egy magyar legyen, aki rólatok beszél odabent a polgármesteri hivatalban, hanem közületek legyen valaki”, s akkor szóltak bele, hogy én ne politizáljak). Emellett vizsgálható az, ahogyan a más papokkal való kapcsolata megjelenik, amelyet a sorsesemény szintén átstrukturált, mivel a plébános döntése megosztotta a véleményeket: *Jó néhányan ilyen megjegyzéseket tettek a papok közül, hogy ekkora pazarlást mégsem kellene, hogy egy papot most csak a cigányok közötti munkára felszabadítani, s akkor, hát mégis a magyaroknak is szüksége van papra,****

nemcsak a cigányoknak, csak pont a túloldalát kellett volna észrevenni, hogy a cigányoknak is szüksége van papra, nemcsak a magyaroknak. Végül pedig a tanítókkal és tanárokkal való kapcsolatán keresztül: A tanítók bármilyen gond van, azonnal vagy felhívnak telefonon vagy megkeresnek és azonnal beszámolnak mert tudják, hogy a szívemen viselem ezt az egész iskolai ügyet..., A lényeg az lenne, hogy olyan tanítson, aki valóban szereti a cigánygyermeket. Nem is így mondanám, hogy szereti a cigánygyermeket, hanem hogy szereti a gyermeket, és számára nem az a fontos, hogy cigány, magyar, román, német, hanem az a fontos, hogy gyermek. Valamint úgymond a „közösség őreként”: A lelkem mélyén nem is ellenőrizni akarok, de látni akarom, hogy mi történik abban az iskolában, s tudni akarok mindent...

Ezek az identitásösszetevők mind olyan kommunikációs helyzeteket reprezentálnak, amelyeket a közösségbe való belépés generált. Így kétféle identitás reprezentációja történik meg: egyrészt a személyes, másrészt a társadalmi identitás (Csabai–Erős 2000: 23). A megvizsgált identitás-összetevők jelzik, hogy ez a két identitásforma mennyire összekapcsolódik. A saját szocio-kulturális háttér, az úgynevezett antropológiai identitás-elemek⁸, a betöltött státus alakítja ki azt a *szemüveget*, amelyen keresztül a történetek az egyéni cselekvéseket és magát a közösséget láttatják. A szociál-pszichológiai elméletek éppen azt mondják, hogy az egyén elválaszthatatlan attól a társadalmi valóságtól, amelyben él, hogy történeteink kulturális és társadalmi beágyazottsággal rendelkeznek, individuális és szociális konstrukciók életünkről.

Az identitás valójában nem más, mint a folyamatosan újjászervezett élettörténet. Ilyen szempontból azok a történetek, amelyeket az egyén az életéről megfogalmaz, fontossá válnak az individuum énjének kontinuitása, egysége, az identitás különböző aspektusainak vizsgálata esetén (László 2005: 139). Tengelyi rámutat arra, hogy az élettörténet egysége eltúri a másságot, nem zárja ki a mássá válást, és éppen ez a rugalmasság az, ami végtelen számú élettörténetet szül (Tengelyi 1998: 18). A narratív identitásunk

⁸ Pataki Ferenc szerint az identitás-modellek három fő identitáselemet tartalmazhatnak: először is az antropológiai identitás-elemet (nem, életkor, családi kapcsolatok, etnikai és nemzeti státus), másodsorban a státushoz, egy adott szerephez kapcsolódó elemet (társadalmi réteghez, rendszerhez való tartozás, bármilyen foglalkozási, törvényes, stb. képzettség), és harmadsorban pedig az ideológiai identitáselemet (ideológiai-politikai, morális és vallási értékrendszer, valamint az ezekhez kapcsolódó irányzatok és intézmények). Ezek az identitás-elemek hangsúlyozzák az identitás komplexitásának mértékét (Pataki 1988: 364.)

az, ami biztosítja az élettörténet egységét, hiszen az életpálya alakulásával a történetmondás mikéntje is változik, akárcsak az értelemadás, jelentés-tulajdonítás.

***Mert hol írja azt, hogy nekem,
magyar papnak ez a kötelességem?***

Láthatjuk, hogy a történetmondásnak jól meghatározott funkciója van: a megkonstruálódó reprezentációk célorientáltak, legitimálják az egyén tevékenységét. Elismerséget, értékelést, egyáltalán valamiféle viszonyulást várnak a város többségi társadalmától: a történetek integrálni akarnak egy sajátos diskurzusformát egy komplex, össztársadalmi diskurzushálózatba. Ezek a reprezentációk arra irányulnak, hogy a cigányok mint marginalizált csoport, a cigányok mint másság iránti premisszák, hozzáállások esetlegesen megváltozzanak, egyfajta közeledés történjen meg: *Igazából ők a kerítés érdekében jöttek ide, hogy ezt a berlini falat, ami elválasztja az utcát ugye, a magyar lakosokat a cigányoktól, hogy ezt hogy lehetne lebontani... Mert nehezen tudom elviselni, hogy hát a magyar a cigánytól egy fallal elválasztva, emberek vagyunk, ők is, mi is.* A történetek azt is sugallják, hogy az egyénnek kiemelt helye van ebben a folyamatban, hiszen ezen integrációs folyamat fontos szereplőjeként jelenik meg.

Az aktuális „kontextusok” implicite minden történetben benne vannak, amelyet az életünkről megfogalmazunk. Egy konkrét példaként említeném azt, ahogyan a beszélgetések során az egyén a cigányokat mint csoportot rendszeresen párhuzamba állítja a magyarokkal, egyrészt mint saját etnikummal: *Én magyar vagyok magyarok között, ha netalán a Jóisten úgy rendelte, hogy cigányokat is ki kell szolgálgjak, akkor ki kell szolgáljam őket természetesen, és főleg, hogy magyar anyanyelvűek,* másrészt mint a város többségi társadalmával, az ország egy adott etnikai csoportjával: *Ha a magyaroknak szabad külön iskolája legyen, németeknek szabad külön iskolája legyen, szlovákoknak, horvátoknak, cseheknek stb., ugyanígy kelle-ne a cigányokat is kezelni. Ők is egy külön nép.* A beszélgetés során nagyon gyakori volt az, ahogyan a sajátos értékek: *Amiért igazából tisztelni tudom őket, az pontosan ez, a család, a gyermek szeretete, az az összetartás, ahogy ők élnek. Ezt nekünk magyaroknak is meg kéne tanulni, mert már elfelejtettük sajnos,* vagy a cigányok viszonyulása szempontjából jelenik meg a cigány-magyar kapcsolat: *Itt az identitásuknál, hogy ugye cigány*

vagyok és, hogy van mint van, úgy nagyon tetszik nekem az, hogy amikor népszámláláskor írták össze őket, akkor legtöbbször, és érdekes módon inkább a férfiak voltak azok, akik ha kérdezték, hogy nemzetiségnek mit írjanak, mondták, hogy „magyar cigányok vagyunk!”

Az etnikai hovatartozás mint antropológiai identitás-elem nyomatékosan rányomja bélyegét a plébános történeteire, a cigányok mássága mellett egyfajta referenciapontként szolgál: *De ahogy magához veszi az Úrnak a testét, és utána vagy a Mária-szobor előtt, vagy a Jézus-szobor előtt letérdel, szemét behunyja, kezét összefogja, imádságra kulcsolja, és jó néhány percig ott tud térdelni, na ilyent magyarok között keveset láttam. Ilyen módon a lokális reprezentáció nemcsak az őrkői közösségre irányul, hanem makroszinten a város magyar közösségére is: A magyar szülő, mondjam azt, hogy úgy szeretné, hogy több legyen a gyermeke, mint ő amit elért ebben a földi életben. A cigány pedig attól fél, hogy ne hogy több legyen az ő gyermeke. S esetleg elszakadjon, s ne merje – na ez az – ne merje vállalni az identitását...*

Az egyéni múlt már önmagában interetnikus dimenziót sejtet: *Ha én bekerülök az Európai Unióba, akkor viszem magammal azt, hogy édesapám félig román, félig német, de annak a német felének az egyik fele magyar, anyukám székely, és viszem a katolicizmusomat, magyar anyanyelvemet, de úgy, hogy tudok románul, és tudok németül. A magyarokhoz fűződő viszony nagyon érdekes módon konstruálódik meg: ha a szövegeket elemezni kezdjük, azt látjuk, hogy ténylegesen pozitívumot a magyarokkal kapcsolatosan alig fogalmaz meg az egyén. Az, ami pozitívnak tekinthető, többé-kevésbé összefüggésben áll a katolicizmussal, valamint az európai kultúrával mint olyannal. Így az európai kultúra és az európai értékek olyan módon reprezentálódnak, hogy azok pozitív hatást gyakorolhatnak erre a közösségre, sőt a város többségi románságára is, ezentúlmenően ez az „európai érvrendszer” az, ami akár az egyén státusát és tevékenységét is legitimálja. A történetek többségében a magyarok mint etnikai sztereotípiákkal terhelt csoport jelennek meg, akik képtelenek ezeken túllépve kommunikációs csatornát teremteni, és ezáltal is egyfajta lehetőséget biztosítani az európai értékek áramlására. Sokszor úgye jártomban-keltemben, ahogy a székely mondja, odalent szóba állok ezzel is, azzal is, volt tanítványok, szülők, volt hívek, beszélgetünk. Azt mondja az egyik bolti elárúsítónő, aki hát tíz évvel ezelőtt tanítványom volt, asszongya, hogy „Pap bácsi, amikor én meglátom, hogy a cigány bejött az üzletbe, azonnal a seprűt kapom és kergetem kifelé”.*

Mindemellett megjegyzendő, hogy a cigányok az egyén szociális identitásának keretei között térben és időben közelebbinek tűnnek, mint a magyarok. Az egyénről szóló narratív diskurzust meghatározza az őrkői emberekhez fűződő kapcsolat: a fordulópont kiteljesedésével önazonossága szorosan összekapcsolódott ezzel a közösséggel. A reprezentáció-elméletek azt hangsúlyozza, hogy nem mindenkinek áll egyformán hatalmában mások reprezentációját megalkotni, és az, hogy ki mennyire képes hallatni a hangját, a társadalomban betöltött szerepétől, státusától függ (Könczei 2004). A reprezentáció, melyet a történetek narratív struktúrája létrehoz, egy hatalmi státushoz, egy intézmény képviselőjéhez kötődik, a közösség vallási vezetője hozza létre ezeket. Többek között ennek okán is hangsúlyoznunk kell, hogy ez csupán egy lehetséges reprezentáció, a kutató semmiképpen sem próbálja kizárólagosként bemutatni. Ez azt is implicálja, hogy a történeteken keresztül megkonstruálódott csoportreprezentációt a csoport magára vállalhatja, de akár el is utasíthatja.

Összegzés

Az életútra irányuló bármilyen reflektálást „interpretációs gyakorlatként” értelmezhetjük: az egyén jelentést és értelmet tulajdonít a történéseknek, strukturál, rendszerez, szelektál, megkonstruál, kiemel és eltakar. Mindeközben folyamatosan újrafogalmazzuk magunkat, és egy személyes, de ugyanakkor egy közösségi történelmet is alkotunk. Mindebben fontos szerepe van a kutatónak is, aki többé-kevésbé kívülről jön és megjelenése hatással van a történet megkonstruálásának módjára. A telepre való felköltözés a cigányokkal való kapcsolatára, valamint a papi pályafutására nézve fordulóponttá vált az egyén életében, ugyanakkor azonban egy cél révbe érését, a küldetéstudat és az életideológiák kiteljesedését jelenti. Ilyen értelemben nem új identitás-kategória került be az énképbe, hanem a már meglévők váltak komplexebbé.

A nyilvánosság és a társadalmi figyelem különleges funkciókkal látta el a történetmondást, a cigányokról szóló narratívumokat és diskurzusokat. Kialakultak azok a narratívum-kategóriák, amelyek a nyilvánosság előtt reprezentálják az egyént, és ezek éppen a stabil énkép narratívumaiként emlegetett történetek. A kutatónak kihívást jelentett az, hogy egy olyan egyéni életperspektívához kerüljön közel, amely többé-kevésbé a környezet reflektorfényében áll, így számolnia kell azzal a sajátos státussal, hogy közeledése csupán „egy” azok közül a „figyelmek” közül, amelyek az egyénre ráirányulnak.

A téma relevanciáját éppen olyan kérdések indokolták, hogy mitől válik egy helyzet egyedivé, miért döntünk úgy, hogy valami olyan másságot vélünk felfedezni, amit meghallgatunk, megpróbálunk megérteni, mérteket keresünk. Milyen keretek között állíthatjuk, hogy egy egyén életében egy adott esemény jelentős szerepet töltött be? Mit jelent az, ha valaki elmond valamit arról a társadalomról, életvilágról, amelyben él? Mi van akkor, ha én kutatóként nem önmagam, hanem részben egy általam választott személyt jelölök ki a résztvevő-megfigyelő státusz betöltésére? A saját kulturális szemüvegem helyett tulajdonképpen egy másik kulturális, társadalmi, vallási szemüvegen keresztül látunk egy világot.

Szakirodalom

- ACHIM, Viorel
2001 *Cigányok a román történelemben*. Osiris Kiadó, Budapest
- ALBERT Ernő
2000 *Szabad madár. Háromszéki cigányoktól gyűjtött népköltészet és levéltári okmányok*. Charta Kiadó, Sepsiszentgyörgy
- BIRÓ A. Zoltán
1996 A történetmondás mint az antropológiai kutatás tárgya. In: BODÓ Juliánna – OLÁH Sándor (szerk.): *Elmentünk? Székelyföldi életutak*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 245–250.
- BRUNER, Jerome
2005 A gondolkodás két formája. In: LÁSZLÓ János – THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Kijárat Kiadó, Budapest, 27–56.
- CSABAI Márta – ERŐS Ferenc
2000 *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. Józsefvárosi Műhely Kiadó, Budapest
- FOSZTÓ László
1998 *Őrkő: cigánytelep a gettóvá válás útján*. Kézirat
- GERGEN, Kenneth J. – GERGEN, Mary M.
2001 A narratívumok és az én mint viszonyrendszer. In: LÁSZLÓ János – THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Kijárat Kiadó, Budapest, 77–121.

GYÁNI Gábor

2000 Emlékezés és oral history. In: Uő: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Napvilág Kiadó, Budapest, 128–144.

HANKISS Ágnes

1980 „Én-ontológiák”. Az élettörténet mitikus áthangolása. In: FRANK Tibor – HOPPÁL Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat. II.* Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 30–38.

JÓZSEF Álmos – CSEREY Zoltán

1999 *Sepsiszentgyörgy képes története*. Medium Kiadó, Sepsiszentgyörgy

KÖNCZEI Csilla

2004 *A kultúra és reprezentáció*. A szerző doktori disszertációjának egyik fejezete. (www.adatbank.transindex.ro)

KÜLLŐS Imola

1988 Igaz történet, élettörténet, önéletrajz. In: VARGYAS Lajos (főszerk.): *Magyar Néprajz V. Népköltészet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 251–266.

LÁSZLÓ János

2005 *A történetek tudománya. Bevezetés a narratív pszichológiába*. Új Mandátum Kiadó, Budapest

MAGYAROSI Sándor

1999 Cigány változások – események és folyamatok. *Keresztény Szó X.* (4)

MANDELBAUM, David G.

1982 Egy életrajzi tanulmány: Gandhi. In: KÜLLŐS Imola (szerk.): *Az életrajzi módszer alkalmazásai és eredményei a néprajzban és az antropológiában. Tanulmánygyűjtemény. Documentatio Ethnographica 9.* MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 29–46.

McADAMS, Dan P.

2001 A történet jelentése az irodalomban és az életben. In: LÁSZLÓ János – THOMKA Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Kijárat Kiadó, Budapest, 157–174.

NAGY Ödön – HERMÁN János – NYITRAI Mózes

2001 *Palástban. Lelkészek szórványban*. Kiadásra előkészítette KESZEG Vilmos. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

NIEDERMÜLLER Péter

1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia XCIX.* (3–4) 376–389.

PATAKI Ferenc

2001 *Élettörténet és identitás*. Osiris Kiadó, Budapest

PÉTER László

2002 *A közvélemény szociológiája*. Alutus Kiadó, Csíkszereda

POZSONY Ferenc

1993 A háromszéki magyarjú cigányok vallásos hitélete. In: BARNA Gábor (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 1. Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században*. Budapest, 76–80.

2001 *Viața socială a romilor din Transilvania*. In: HUREZAN, Pascu (red.): *Identitate–Alteritate–Multiculturalitate. Lucrările Simpozionului Internațional Interdisciplinar 26–27 aprilie 2001*. (Colecția Minorități 3.). Complexul Muzeal Arad, Arad, 283–300.

TENGELYI László

1998 *Élettörténet és önzonosság*. In: *Uő: Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 11–48.

TÖRÖK Árpád

2005 *Sepsiszentgyörgy bemutatkozik*. Charta Kiadó, Sepsiszentgyörgy

Források

Háromszék. Roma Szombat. (melléklet) 2002. jan. 5., 2004. júl. 10.

Krónika. Eklézsia. (melléklet) 14. szám, 2002. júl. 13.

Új Ember. 2002. már. 17.

Vasárnap. 2004. jan. 4., 11.



Vajda András

„...akkor is magyar cigány vagyok!”

Kísérlet egy roma identitásért folyó harcának elemzésére

1. Az alábbiakban egy egyén (etnikai) identitásának¹ igazolása érdekében folytatott évtizedes harcának bemutatására tesztek kísérletet. Az elemzés az etnikai identitás, a személyes integritás megcsorbulása, a kisebbségi sors narratív megjelenítésének néhány produktumán² és azok mechanizmusának vizsgálatán keresztül próbálja megragadni Puczi Béla sorstragédiáját³. Az elemzés háttérében olyan általános és konkrét kérdések húzódnak meg, mint: melyek az etnikus/csoport hovatartozás alapjegyei? Illetve: mitől lesz valaki magyar? Illetve: meddig lehet magyar egy roma?

Dolgozatomban nem kívánok részletesen kitérni a *narratív viselkedés*⁴ és az ebből nyert adatok értelmezésének elméleti kérdéseire (lásd Bíró 1994), az egyén által megfogalmazottak hitelességének problematikájára (Bloch 2004: 54–59, Gyáni 2000), számomra ugyanis nem az a fontos hogy mi van, hanem sokkal inkább, hogy az egyén erről mit gondol (vö. Kende 1994: 176).

Az elemzés számára kiválasztott „elsődleges terepet” – a néprajzi elemzésekben némileg szokatlan módon – egy könyv képezi: Puczi Béla: *Maros-*

¹ Az etnikai identitás meghatározását itt némileg megkerülve inkább a Kende Péter által tett megállapításra támaszkodunk, mely szerint minden definíció hasztalan próbálkozás, amíg van egy olyan intuitív tudásunk erről az összetartozási tudatról, amely éppúgy mint bizonyos személyes kötelékek – kitart téren és időn át (Kende 1994: 98). Az etnicitás elemzésének problémájához még lásd Barth 1996.

² Puczi Béla életrajzának törzsszövegét a magyarországi Roma Sajtóközpont által készített mintegy tíz órányi interjú képezi, melyet még további alkalmakkor készített tíz órányi interjúszöveg egészít ki.

³ A sorstragédia a fenomenológiában használt fogalom. Olyan sorscsapás, amely nemcsak utóléri az egyént, hanem vélt önazonosságában sújtja őt (lásd Tengelyi 1998: 199).

⁴ Keszeg Vilmos meghatározása szerint „egy kor történetei, narratívumai hasonló tematikai és strukturális-morfológiai paraméterek közé illeszkednek be, és felhasználásuk, megítélésük is mint identitás-szervező eljárás hasonló. Ez egy alapvető emberi viselkedési stratégiával, a narratív viselkedéssel magyarázható” (Keszeg 2002: 257).

vásárhely, 1990: három napig magyar, egy roma a barikád magyar oldalán. RSK, Budapest, 2000. A terep, valamint a terepről alkotott tudás tehát az olvasás aktusán keresztül objektívalódik, és mint ilyen, maga az értelmezés is inkább a szöveg (egy lehetséges) olvasataként fogható fel, számolva az olvasással járó interpretációs magatartás minden hátrányával-előnyével.

2. Puczi Béla 1948-ban született Sáromberkén, gróf Teleki Sámuel uradalman, a család első gyermekeként. Nagyapja a grófnő kocsisa volt, a család többi tagja pedig az uradalom földjein dolgozott. Anyja parasztasszony volt: „onnantól kezdve, hogy meg tudta fogni a kapanyelet, mezőmunkásként dolgozott az uradalomban.” A grófi birtok államosítása után pedig Marosvásárhelyre járt be dolgozni. Apját alig ismerte: „kőműves volt, mindig a munkával foglalkozott. Mire kicsit felnőttem meghalt. Ketten voltunk testvérek, miután a szüleim elváltak, apám Szászrégenbe költözött, s született még hét gyermeke.”

Puczi Bélát anyja egyedül nevelte fel: „Nehezen, keservesen nevelt: reggel ötkor kelt, este hazajött, főzött, mosott, takarított, engem tanított. De nagyon boldog volt, a tanulásom adta neki a legnagyobb örömet”.

Általános Iskolába Sáromberkén járt, ahol a többi cigány gyermekkel együtt magyar nyelven tanult. Az elemi iskola elvégzése után az egykori Teleki kastélyban létesült gazdasági szakközépiskolában folytatta tanulmányait. Tanulását anyja mellett nagyapja felügyelte, irányította: „elmentem játszani egy órát, kettőt, aztán értem küldött, menjek tanulni [...] Az egész családom büszke volt hogy tanulok. Én, meg egy másik gyerek lettünk az első cigány szakmunkások a faluban.”

Tanulmányai befejeztével Sáromberkén dolgozott a helyi mezőgazdasági géppark alkalmazottjaként, de az alacsony bérezés miatt a közeli Maroszentgyörgyre költözött, ahol sofőrként különböző üzemekben dolgozott. Itt ismerkedett meg feleségével, Barabás Máriával, „egy szegény cigánylánnyal”. Családot alapított, gyermekeket nevelt fel. Házasságából négy gyereke született: Karcsi, Levente, Mónika és Béla. A gyerekáldás mellett más szerencse is érte ekkor a családot: a vállalat, ahol Puczi Béla dolgozott, a népes család számára egy három szobás panellakást utalt ki. Árát líbiai vendégmunkásként kereste ki. Erről így vall: „Líbiában kerestem meg az árát. Egyszer jött egy olajsejk az intézetbe, fel kell tární egy olajmezőt, kell neki a vállalatnál ennyi és ennyi ember gépestül. Öt évet dolgoztam kint nyolcvankettőtől, hat hónapot kint voltunk, hat hónapot odahaza. Kocsin mentünk ki egész Líbiáig, vagy háromszáz autó. Mire kiértünk teljesen tönkrementek.

Még bort is csináltunk magunknak: kicsavartuk a szőlőt a kezünkkel, be egy hatvanliteres hordóba, beástuk a homokba, három nap múlva már ittuk is. Olyan szőlőt nem láttam sehol, öt kilós volt egy fürt. És ott a homokban termett meg, az oázisban. Az ember mikor meglátott egy oázist, az olyan volt, hogy van egy nagy füzet, s ütsz bele egy pontot egy ceruza hegyével. Annyi volt az egész.

Akik voltunk ott kint, mind betegek vagyunk.”

A nyugalom és a béke évei voltak ezek Puczi Béla számára. A napi munka mellett otthon barkácsolt antennával nézte (kollegáival együtt) a magyar tévécsatornák által sugárzott műsorokat, elsősorban labdarugást, de „mikor a magyar tévében kezdett több szó lenni Erdélyről,” akkor már a politikai műsorokat is. A marosvásárhelyi rádió magyar nyelvű adásainak beszüntése után pedig a Szabad Európát hallgatták.

1989 decemberében, a forradalom időszakában családjával Bukarestben tartózkodott. Ő is kint volt az utcán, a tömeggel együtt tüntetett, örült a változásoknak: „Nyolcvankilenc decemberében Bukarestben ért minket a forradalom. A forradalom oka szerintem az irtó nagy szegénység volt, és csak azért nem tört ki hamarabb, mert mindenki félt: Jött a Tőkés-ügy, mindenki melléállt, már a párttitkárok, a Szeku, meg a rendőrség kivételével. Magyar, román, cigány, mindenki. És erre akarta Ceauscu magához vonni a népet. Úgy rendelkezett, hogy minden nő, aki két gyereknél többet szül, kapjon kétezer lejt a gyerekek után. Bukarestben ezért tört ki az egész balhé. Összegyűltek a Parlament elé a nők, a férfiak és kiabálták: ezt a pénzt add oda anyádnak. Annyira hitt saját magában, hogy azt hitte ez a kis nép megelégszik azzal, ha kap a gyerek után kétezer lejt.

Huszonkettedikén este kerültünk az utcára, hallottuk a puskaropogást, az emberek jajgatását, és sok helyen az örömkialtásokat. [...] Ott segédkeztem éjjel egy autón: egy kamion karácsonyfát hoztak Brassóból a nincstelen embereknek, segítettem szétosztani a fát.” Mindenki jobb sorsot várt!

Ám Puczi Béla számára az 1989-es események nem a jobb életet hozták magukkal. A 1990-es marosvásárhelyi márciusi események áldozatokat követeltek. Egyik közülük Puczi Béla volt.

A család 1990. március elején költözött Marosszentgyörgyre, és 15-én már Puczi Béla is ott volt a Székely vértanuk szobránál szervezett megemlékezésen, valamint az ezt követő utcai megmozdulásokon. Eleinte csak mint „kívülálló” szemlélte az eseményeket, de március 19. éjszaka, amikor az események végképp elszabadultak ő is kiment az utcára: „akkor éjjel már senki sem aludt. Őrségben volt cigány és magyar.”

Az események hevében nem lehetett a józan észre támaszkodni, a tetteinek következményeivel senki nem számolt. Puczi Béla is csak 1990. március 28-án döbbsen erre rá, mikor hajnalban a rendőrség csengetett lakása ajtaján. Szökni próbált, de az ablaknál is rendőr állt: „tíz perc múlva már az autóban ültem [...] Bevittek a rendőrségre, hatunk közül engem utoljára.”

A rutinkihallgatás – amivel feleségét a rendőrség megnyugtatta – hét napig tartott: „Mindent bevetettek. Volt olyan éjszaka, hogy nem engedtek aludni, egész éjjel ordítottak nekünk, hogy gyilkosok. Hét napig nem volt más csak verés meg vallatás.” A hetedik napon Puczi Bélát és társait áthelyezték a marosvásárhelyi börtönbe, ahol nyolc hónapot töltött. A börtönben emberségesebb körülmények fogadták: hetente írhatott levelet, szombatonként csomagot kapott, és feleségével is beszélhetett. A rendőrök sem verték többet, bár a kihallgatásokra továbbra is napi rendszerességgel sor került.

A tárgyalásra Nagyányán került sor. Puczi Béla és társai számára az RMDSZ biztosított ügyvédeket, de a költségeket a családnak kellett állnia. Felesége eladta a tévét, ebből fizette a perköltséget.

Az első tárgyalást követően szabadlábon védekezhetett. A szabadulás öröme azonban nem tartott sokáig: a közel egy éves szabadságvesztés után nem találta helyét a társadalomban: „Megpróbáltam a régi kollegákkal néha-néha egy sört meginni, ahogy volt azelőtt is. De nem sok idő után feladtam. Az utcán utánam kiabáltak a helyi románok, hogy gyilkos, és én már nem bírtam, inkább bezárkóztam. Le voltunk szegényedve: míg a börtönben voltam, a feleségem eladott tévét, magnót, mindent, hogy ki tudja fizetni az ügyvédet, meg a szombati csomagokat. Az RMDSZ-ben kaptunk fejenként 3000 lejt. Munkát nem találtunk: akárhová mentünk, az üzemigazgatók mind le voltak cserélve [...] csak ránk néztek, megnézték a munkakönyvünket, és máris nem volt hely. Végül elmentem napszámba egy sírköveshez.”

1991. január és május között havonta került sor törvényszéki tárgyalásra. Az utolsón, május 28-án kimondták az ítéletet: egy év hat hónap letöltendő büntetést és 600 000 lej bírságot róttak ki rá a román állam vagyonának megrongálása címen. Ekkor határozta el, hogy Magyarországon kér politikai menedékjogot. Egy táskával, egy újságcikkkel, és a maroszentgyörgyi református lelkész államtitkárhoz címzett ajánló levelével a kezében ült fel az első Magyarországra induló autóbuszra. Csupán annyit tudott, hogy az erdélyiekkel a Moszkva téren, vagy a Nyugati Pályaudvaron találkozhat legkönnyebben.

Magyarországra érve rendőrök igazoltatták, ők kísérték be a menekültügyi hivatalba. Miután jegyzőkönyvbe vették vallomását, igazolványt állí-

tottak ki számára és kapott egy vonatjegyet Bicskére, a menekülttáborba: „A táborban kaptam egy szatyrot, benne sajt, pástétom, kenyér. Panelbarakk, a folyosón zuhanyzóval, vécével”. Bicskére és Csapliba alkalmi munkát vállalt, ezt követően a kelenföldi vasútállomáson dolgozott.

1992. január elején ismét behívták a menekültügyi hivatalba és közölték vele, hogy mivel nem tudja kellőképpen indokolni, kérelmét elutasították, 15 napon belül el kell hagynia Magyarországot. Hazatért Romániába, összegyűjtött minden iratot, újságcikket, az RMDSZ-től kapott egy újabb igazolást és ismét visszatért Magyarországra.

Az eljárás újrakezdődött: visszahelyezték a bicskei táborba és visszavették a vasúthoz is dolgozni. Május elején megkapta a menekültstátuszt, de mivel több alkalommal is összekülönbözött a tábor néhány alkalmazottjával, el kellett hagynia a menekülttábort. Pestre utazott, ott váltott albérletet: „Minden reggel a Moszkva téren voltam. Mikor találtam munkát, mikor nem.”

Elkeseredettségében 1993. január végén útlevelet váltott és Franciaországba emigrált, ott próbált menekültstátust szerezni, de kiutasították. Ennek ellenére Párizsban maradt. A metróban és az állomásokon aludt, nappal „saliont” tolt, újságot árusított. Nyomorgott. Az illegalitás határát súroló életet élt. Egy ideig a párizsi magyar református gyülekezetnél húzta meg magát, majd ismét az utcára került. Párizsban utcai lázongásokra került sor, az utcák megteltek rendőrökkel. Egy ellenőrzés alkalmával letartóztatták és kiutasították az országból. Visszatért Magyarországra, ahol már a reptéren várta a rendőrség. Közölték vele, hogy 30 napon belül el kell hagynia az országot.

Mivel helyzete nem tisztázódott, Puczi Béla továbbra is bujkálni kényszerült a hivatalos szervek elől. A sokéves hányadtatás során a rejtőzködést olyannyira tökélyre vitte, hogy egy váratlan rendőrségi igazoltatás alkalmával le kellett buknia ahhoz, hogy megtudja: már egy éve megkapta a menedékjogot. Ezt követően, az 1990-es évek végén készítette el a Roma Sajtóközpont azt az interjúorozatot, melyre elemzésünk épül⁵. Azonban sem ez, sem helyzetének tisztázódása nem hoz vigaszt számára, az elszalasztott tizenöt évet senki nem tudja visszafizetni: „Öt társamból kettő halott. Ezt a tíz évet nem tudja nekem kifizetni senki. Vagy a családomat elfelejtenni. Azért beszélek róluk keveset, mert szavakat nem találok rá. Nincsen olyan szép szó, ami engem meg tudna nyugtatni, hogy ezt a tíz évet elvesztettem. [...]

⁵ Az interjúkat Mohácsi Viktória és Sztojka Katalin közreműködésével Bernáth Gábor készítette.

Nem tudok csinálni semmit. Annyira lealacsonyodtam, hogy nem merem azt mondani, hogy élek.”

Hiába mesélte fásultságig történetét, nem talált meghallgatásra, nem bírta az anyaországi magyarságot szolidaritásra – legalábbis azokat a hivatalnokokat, munkaadókat, közembereket, akikkel kapcsolatba került nem. „Másfél évtizedes küzdelemmel és magánnyal, egy Magyarországgal és saját magyarságával kapcsolatban szőtt mítosszal a háta mögött ma Budapesten él, munka, hajlék és pénz nélkül.” – írja az élettörténet előszavában a kötet szerkesztője (Bernáth 2000: 9).

3. Puczi Béla sorstragédiájának okát a következőkben látjuk: Puczi Béla, akárcsak számos erdélyi sorstársa cigány, magyar cigány és román egyszerre. Bár ő magát inkább magyarnak szeretné látni. Élettörténete, élettörténetének elmondása mögött kitapintható – részben irányított⁶, részben ösztönös – intenciók csak ebben a kontextusban értelmezhetőek.

A magyarsággát a magyar anyanyelv, valamint a magyar környezet mellett leginkább nagyapja történetei alakították. Ő ültette el benne a magyarságtudat első csíráit:

„Nagyapám Teleki Sámuelné nagyságos asszonynak volt a kísérőlovasa, többet tudott a magyarságról, mint akármelyik magyar. Közte és a magyarok között soha nem volt különbség. Úgy lett díszlovas, hogy nem volt cigány típusú ember, valamelyest kivált a többi cigány közül. Voltak cigányok akik még nem akartak beilleszkedni a civilizált életbe, de nagyapámat nagyon szerették a magyarok. Fehérkés volt, nem volt fekete egyáltalán, és a grófok tudták, hogy kiben van egy kis civilizált érzék. Nagyon vitézesen tudott viselkedni a nagyapám, magyar stílusban, fejet föl, mellet kihúzni. Nagy, kipödört bajusza volt. Megvannak a képek otthon, mindig mutatta: nézd meg fiam, milyen voltam én, vitézkötéses ruha, bekecs meg magas sapka,

⁶ Az élettörténetkutatásban többen is hangsúlyozzák, hogy az élettörténet-mondásnak tétje van, az egyén jól meghatározott céllal mondja el életét (vö. Keszeg 2002: 105–124). Ugyanakkor az is nyilvánvaló, hogy a biográfiát számtalanszor átítatja a politikum (pl. Hoppál et al.: 1974). Puczi Béla élettörténete szintén nem mentes a politikumtól. Élettörténete egy olyan keretben kerül előadásra (az 1990. márciusi események) mely a romániai kisebbségpolitika kudarcáról tanúskodik. Az élettörténet maga pedig a magyarországi romák integrálásának kudarcáról, a romák jogainak folyamatos megsértéséről számol be. Ugyanakkor azt is meg kell jegyezni, hogy ez részben az interjúkészítő munkájának eredményeként fogható fel. Hiszen mind a rendszerelmélet, mind a narratológiai kutatás egyetért abban, hogy az interjú esetében a gyűjtő második szerzőként fogható fel (vö. Réthey: 1991), s ez irányított interjú esetében még hangsúlyosabban igaz.

mint a magyar huszároknak. Kísérte a grófnót, mikor az más faluba ment látogatóba, vagy ha Pestre jött, itt ült vele egy hónapot, kettőt. Sokat mesélt az Andrássy útról, meg a citadelláról. Mikor mesélt, az olyan volt, mintha én is ott lettem volna.

Nagyapámtól tanultam a legtöbbet, a magyar nemességet, tőle hallottam először az igaz magyar emberek nevét.”

Ezt csak erősítette az a tény, hogy a környező falvakban (Erdőszengyel, Sárpatok, Gernyeszeg) lakó roma nyelvet beszélő, de románul is tudó cigányok is magyarnak tartották a sáromberki cigányságot, ugyanúgy „bozgorozták”, mint a magyarokat: „a faluban minden cigány magyarul beszélt, a románok, meg a román cigányok is magyar cigánynak hívtak minket, meg úgy, hogy hazátlan: bozgor. Hiába voltam én cigány, nekem is azt mondták: bozgor”. Ezekben a helyzetekben legfeljebb az vigasztalhatta, hogy a magyarok egy része befogadta, magyarként, sorstársként tartotta számon: „[voltak magyarok] akik azt mondták: ti magyarok vagytok, itt mindenki magyar”. Illetve más helyen: „Nálunk magyar és cigány között nem volt válaszfal. Több cigány esküvőjén magyar volt a tanú, olyan is volt, hogy cigány gyermeket magyar keresztelt, ha arra nem is volt példa, hogy cigány keresztelt volna magyarnak”. Azonban olyanok is akadtak, akik megtagadták tőle a közösségvállalást, „akik cigányoztak [...], a magyarnál ez volt az első ijesztgetés a gyermekeknek, jön a cigány, zsákba rak s elvisz”.

1990-ben bekövetkezett az a sorsforduló Puczi Béla életében, melyre mindig is vágyott. A sokévi frusztráltság után végre alkalma volt a magyar identitás nyilvános felvállalására, legitimálására: március 16–19. között, három napig magyar lehetett⁷. Ünnepeelt hős, a vásárhelyi magyarok egyik hőse.

De ez az állapot nem tartott sokáig, és végképp nem volt sérelmektől mentes. A hatóságok bünbakkokat kerestek, s miközben a magyar identitás nyilvános felvállalása következtében elkövetett tettei miatt vádolták, vallatói folytonosan arra kényszerítették, mondja már meg cigánynak vagy magyarnak érzi magát. Végző elkeseredésében hagyták el a címben szereplő szavak a száját: „ha megbaszod a kurva anyádat, akkor is magyar cigány vagyok!”

A tárgyalások alatt szintén magyarnak érezhette magát. A börtön és a törvényszék előtt összegyűlt emberek a marosvásárhelyi magyarokat

⁷ A magyar–cigány „közeledésnek” akkor irodalmi példái is előfordultak. Ekkor született és vált szállóigévé a következő mondás: „Ne féljetez magyarok, itt vannak a cigányok!” (vö Nemess László: Napéjegyenlőség. *Látó*. 1990. (12) 1449, ill. Oltyán László: Tudósítás a helyszínről. *Látó*. 1990. (12) 1468.)

éljenezték: „Azon vettük észre magunkat, hogy valakik kiabálnak: éljenek a marosvásárhelyi magyarok. [...] Az épületet körbevette a város magyarsága, meg a marosvásárhelyiek, akik hat busszal érkeztek a tárgyalásra. Éljenek minket, éljenek a marosvásárhelyi magyarok, szabadságot a magyaroknak.” Szabadulását követően Marosszentgyörgyön hősként ünnepelte a magyar közösség. Bár a közömbösség jelei már ekkor mutatkoztak, ugyanis Nagybányáról hazatérve a vonaton senki nem várt rá: „hajnalban értünk Marosvásárhelyre. Senki nem várt, hogy hazavigyen, pedig jöhettek volna a románok és agyonverhettek volna az utcán. [...] Gyötört a sírás”.

Puczi Béla, mivel itthon nem remélhetett menekülést – az utolsó tárgyaláson egy év hat hónap letöltendő büntetést és 600 000 lej bírságot róttak ki rá, amit képtelen lett volna kifizetni –, azokhoz fordult, akikkel közösséget vállalt. Magyarországra utazott menedéket kérni. Ajánló levele ellenére sem fogadták tárt karokkal. A magyarországi menekültügyi iroda alkalmazottja szemében nemcsak hogy hősnek, de magyarnak sem számított: „És akkor kérdi: magyar vagyok, vagy más nemzetiségű. Mondtam, persze, hogy magyar vagyok, meg mutattam a személyi igazolványomat, bele volt írva: magyar. Látja asszonyom, magyarul írtam mindent, magyarul beszélek, persze, hogy magyar vagyok. Erre ő: úgy tudja, hogy más nemzetiségű vagyok. Kiparancsolt az irodából, várjak kint, és még utánam szól: maga miért jött ide, magából van itt is elég. Ez nagyon szíven szúrt. Hogy én mint cigány mit keresek itt. [...] Én itt győződtem meg róla, Magyarországon. Amikor azt mondták, maga minek jött ide, maga cigány, magából van itt elég. De azért azt, ami otthon történt, nem bántam meg.”

A megaláztatások elől Párizsba menekült, ahol román cigányok vették pártfogásba. Párizsban nemcsak a hatóságok szemében volt román/cigány, ő maga is ilyenként beszél magáról. Az elkövetett törvénytelenéseket palástolja, a cigányok összetartását, szorgalmát hangsúlyozza.

Puczi Béla életének e néhány sorsfordulója is jól példázza, hogy az identitás, az etnikai identitás sem rendelkezik szilárd és állandó tartalommal. Sokkal inkább szituációfüggő. Mindig attól függ, hogy kikkel együtt, és főleg kik ellenében kell meghatározni. „A nemzet – írja Komoróczy – szociológiai értelemben, makro-szociális csoport. Önmeghatározása és ehhez kötődő öntudata alapján véve szituatív [...] a konkrét megfogalmazás mindig válsz kívülről föltett kérdésre (Komoróczy 1995: 292).

Ezzel a megállapítással lassan a történet végéhez értünk. Miként a szerző története, az értelmezés is komor hangulatban zárul. Puczi Béla ugyan is nem érte el célját. A kritikus pillanatban felvállalt magyar identitás nem

nyert igazolást, azaz csak igen rövid időre engedte meg a magyarokkal való sorsközösség és egység tudat kinyilvánítását. A magyar közösség az események megfakulásával visszautasította a közösségvállalást, a román hatalmi szervek szemében pedig inkább mint stigma jelentkezett a felvállalt magyar identitás, mely egészen Franciaországig elkísérte.

A többéves harc meddő erőfeszítés maradt: 1997 karácsonyán – a történet végén –, a szeretet ünnepén Puczi Bélát nemhogy a „szeretett” erdélyi magyarok, de családja sem ülte körül az ünnepi asztalnál. Egyedülletében mondja ki a végkövetkeztetést: ezt a tíz évet senki nem tudja megfizetni, ezt a tíz évet semmi nem tudja feledtetni. Még a megnyilatkozás sem hoz enyhülést számára. Hiszen már rég senkit sem érdekel. Az élettörténet elmondása és kiadása, melyet egyfajta mágikus eljárásként foghatunk fel, és ami arra irányul, hogy vállalt magyar identitása a magyar etnikum részéről visszaigazolást nyerjen, éppen a várt visszaigazolás késlekedése miatt értelmetlen. A történet nyilvánosságba helyezésére akkor került sor, mikor már minden eldőlt, de ez nem az egyén várakozásának megfelelően ment végbe.

A sikertelen beolvadás és az ezzel szoros kapcsolatban álló kiközösítés elméleti szinten a kirekesztés retorikájával van összefüggésben. „Az egyén identitása – írja Komoróczy – több és többféle tényezőhöz kötődik. Ezek egy része eldől már születéskor, ilyen például a bőrszín és más genetikusan adottságok, vagy testi jegyek, a nem. Másokat a szocializáció során sajátít el (nyelv, hagyományok stb.). Megint másokat maga választ.” (Komoróczy 1995: 292) E tényezők hálójából Puczi Béla estében a vele született sajátosságok (bőrszín) bírnak domináns erővel: magyar anyanyelve ellenére sem lehet magyar, mert a magyar nemzet (sáromberki, marosszentgyörgyi, erdélyi, magyarországi magyarok) testi adottságai különbözőségét kirekesztő sajátosságként kezeli. Külföldön (Magyarországon) ehhez még az idegenel, a bevándorlóval szemben táplált ellenérzések is társulnak. A migrációval együtt járó idegen vendégmunkás ugyanis számos ellenérzést szül a bevándorlókkal szemben. A belépő idegen szörny, mert nem kívánatos személy, osztályozhatatlan. Olyan korban érkezett, amikor (a nemzetné válás szempontjából) már minden készen volt (Bodó 2001: 277). Emellett rivális tényező a munkaerőpiacon. Egyszóval a sokféleség retorikája csak addig működik, amíg az idegen nem kerül be a saját életvilágba, amíg érdekei nem ütköznek a „befogadó csoport érdekeivel” (Bodó 2001: 280).

4. Története elmondásával Puczi Bélát elsodorta az élet szemünk elől⁸, a története így egyszerre befejezett és befejezetlen. Befejezett, mert minden további kísérlet értelmetlen, Puczi Béla soha nem lesz magyar, és befejezetlen, mert ebbe soha nem tud belenyugodni. Ebben a helyzetben a történet elmondása, kiadatása – bár szándéka szerint az identitás helyreállítását célozza meg – nem tudja uralma alá hajtani az eseményeket (és a róluk születő interpretációkat), célját veszti. Miről szól tehát Puczi Béla története? Egy sikertelen beolvadási kísérlet? Az etnarchizmus⁹ erdélyi/magyarországi megnyilvánulásának egyik példája? A kézenfekvő válasz: igen. Valójában ennél többről van szó. A szándék és megvalósulás kettősségéről, az élettörténet uralhatatlanságáról. E felismerés hiánya az, ami végső soron Puczi Béla sorstragédiáját előidézti.

Az értelmező az olvasás befejezésével visszahelyezi a könyvet oda, ahova mindig is tartozott, a fikció világába, ahol ismert vagy ismeretlen emberek történetekben hoznak létre egy értelmezett valóságot az értelmetlen helyett. És bár az egyszer írásba öntött történet mindig olvasásra, értelmezésre és állásfoglalásra kényszerít, a közösségvállalás, a méltánylás csupán pillanatnyi, addig tart, amíg az olvasás befejeződik.

Szakirodalom

BARTH, Fredrik

1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Régió* 7. (1) 3–26.

BÍRÓ Zoltán

1994 A történetmondás mint az antropológiai kutatás tárgya. *Antropológiai Műhely*. (2) 55–72.

BLOCH, Marc

2004 *A történész mestersége*. Osiris Könyvkiadó, Budapest

⁸ Miután az interjúk (és a kötet) elkészültek, egy rövid riportot leszámítva, melyet az MTV 2001-ben készített, a nyilvánosságban többé nem találkozunk Puczi Bélával. Mégis, ha valaki a Nyugati Pályaudvar környékén egy öreges, megrokkant, kék strandpapucsban kéregető emberrel találkozik, lehet, hogy egykori hősünkkel hozta össze a sors. De ez már egy másik történet kezdete.

⁹ Az a fajta magatartás, amely nem akar további területeket meghódítani, de nem akar más etnikumokkal együtt élni sem. Nem kíván többé politizálni, szerinte minden baj okozója a másik, ha az megsemmisül, akkor többé nincs szükség a politikára. Célja ezért nem ezek asszimilálása, hanem eltávolítása (vö. Tamás 1998).

BODÓ Barna

2001 Modernitás, identitás, asszimiláció. In: ANDO György – EPERJESSY Ernő – GRIN Igor – KRUPA András (szerk.) *A nemzetiségi kultúrák az ezredfordulón. Esélyek, lehetőségek, kihívások*. Magyar Néprajzi Társaság, Békéscsaba–Budapest, 277–284.

GYÁNI Gábor

2000 *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Napvilág Kiadó, Budapest

HOPPÁL Mihály – KÜLLŐS Imola – MANGA János (szerk)

1974 *„Emlékül hagyom az unokáknak, dédunokáknak, lássák, hogyan éltünk...”* Gondolat Kiadó, Budapest

KENDE Péter

1999 Az etnikai tényező mint szociológiai probléma. In: Uő: *Miért nincs rend Kelet–Közép Európában?* Osiris–Századvég Könyvkiadó, Budapest

KESZEG Vilmos

2002 K konfliktuselhárító narratívája. A félrevezető narratívum. In. Uő: *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Komp-Press–Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 105–124.

KOMORÓCZY Géza

1995 Meddig él egy nemzet? In: Uő: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Osiris Könyvkiadó, Budapest, 279–312.

NEMESS László

1990 Napéjegyenlőség. *Látó I.* (12) 1440–1450.

OLTYÁN László

1990 Tudósítás a helyszínről. *Látó I.* (12) 1451–1463.

RÉTHEY Prikkel Miklós:

1991 *Az igaztörténet. Szöveg, műfaj módszer és valóság generatív kapcsolata az élő elbeszélésben: ontológiai megközelítés*. (Folklór és etnográfia, 58.) Kosuth Lajos Tudományegyetem, Debrecen

TAMÁS Gáspár Miklós

1998 Etnarchia és etnoanarchizmus. *Világosság XXXIX.* (8–9) 83–112.

TENGELYI László

1998 *Élettörténet és sorseseemény*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest



Johannes Ries

A romák és Isten népe – a pünkösdisták misszió hatása a roma kultúrára¹

A gádzsók (azaz nem cigányok) világának több mítosza és metaforája úgy írja le a romákat, mint vallás nélküli „népet”. Ezekben a mítoszokban például egy öszvér lenyelte a romák szent könyveit, és ez utóbbiak pedig felzabálták templomukat vagy egy piramisba zárták istenüket, mikor elhagyták Egyiptom földjét (vö. Hatrich 1856 és Cvitkovic 2003: 27). Maga a tudomány is hajlik arra a következtetésre, hogy a romáknak nincs saját vallása. A témával foglalkozó tanulmányok többsége azt állítja, hogy a romák csupán átveszik a többségben lévő lakosság „vallását”.

Sajnálatos módon sok tanulmányban hemzsegenek a problematikus terminusok és fogalmak, mint például a „babona”, „mágia”, „infantilizmus”, „szimplicizmus”, „szinkretizmus”, „pogányság” vagy „survival”. A vallásosság vizsgálata mai napig alulreprezentált a romákról szóló művek tengerében. A témával foglalkozó fontos monográfiák Leland 1995 [1891] és Trigg 1975 munkái. Úgy tűnik, hogy az utóbbi évtizedben nagyobb figyelem irányult az említett témakörre. Például a szerbiai „Nis-iskola” a roma vallásosságot kiáltotta ki egyik fő kutatási témájának (lásd Dordevic 2003). Én magam nem szeretnék belegabalyodni abba a kérdésbe, hogy van-e a romáknak saját vallásuk vagy sem, hanem négy olyan döntő pontot szeretnék kiemelni, amelyeket a szakirodalom legnagyobb része mellőz: 1. Erre a (z irreleváns?) kérdésre adott válaszok alapvetően a vallás tudományos koncepciója által meghatározottak, amire az írók nagy többsége nem reflektál. 2. Nem létezik egyetlen „vallás” sem, amely nem hordozza magán a szinkretizmus jegyeit. A szinkretizmus fogalma és az „autentikus” vallás keresése nem a legmegfelelőbb eszköz a vallásosság kutatására. 3. Legtöbb szakember egyenlőségjelet tesz a „vallás” és a „konfesszió” vagy „felekezet” közé. Pedig amikor az egyén áttér egy adott konfesszióra, nem veszi át szükségszerűen a vallás specialistái által megfogalmazott spirituális koncepció-

¹ Elhangzott a *Religious Conversion after Socialism* című konferencián, MPI for Social Anthropology, Halle, 2005. április 7–9.

kat. Ez pedig a következő ponthoz vezet: 4. Különbséget kell tennünk az egyház hivatásos teológiai diskurzusa és a népi vallásosság társadalmi praxisa között.

Az 1950-es évektől kezdve a pünkösdista mozgalom különös gondot fordít ezekre az állítólagos ateistákra, hitetlenekre, és hatalmas sikereket ér világszerte a „roma lelkek megmentésében”². A misszió az 1970-es évekre éri el Romániát, hogy rádöbbenjen, hogy sok roma tért már át a pünkösdista vallásra³. A rendszerváltás után pedig folyamatosan növekszik a megtérő romák (és románok) száma.

Az interaktivitás terepe

Tanulmányomban a pünkösdista mozgalom roma kultúrára tett hatásának bizonyos elemeit vizsgálom. Reflexióim egy Erdély közepén fekvő multietnikus faluban végzett terepmunka eredményei.

Trăbeș⁴ faluban a románság mellett két roma csoport is lakik, amelyek azonban nagyon különböznek egymástól. A sátorosok (*corturari*) – mint volt nomád közösség – az 1960-as évek elején telepedtek meg a helység nyugati részében, hogy tiszteletnek és presztízsnak örvendő kézműves tudásukat, a rézművességet folytassák. Könnyen felismerhetők a gyerekek és asszonyok által hordott „hagyományos” viseletükről, és a beszélt romani nyelvjárásról. Identitásukat erőteljesen meghatározzák belső intézményeik (*kris* és *bulibasa*), „konzervatív” lakodalmi és temetési szokásaik, valamint a társadalmi alakzatok kontrollja, mindenek előtt nagyon szigorú endogámia és a rokonsági kötelékek autoritása. Sokan közülük manapság egészen sikeres életet élnek a nemzetközi szinten is rendkívül fontos foglalkozásuknak köszönhetően.

A másik roma csoport a cigányok (*țigani*), akik évszázadok óta a falu déli oldalán fekvő cigánysoron (*țigănie*) laknak, és közeli kapcsolatokat tartanak fenn a földműves közösséggel. A rendszerváltással együtt legtöbbjük elveszí-

² A romákra irányuló pünkösdista misszió – metodista szempontú! – történetéről lásd Ridholls 1986. Rövid tudományos összefoglalóként lásd Acton 1979. A pünkösdista romák vallásosságának különböző aspektusairól lásd Streck 1978, Sato 1988, Gay y Blasco 1999, 2000, 2002, illetve Dordevic 2003 és Todorovic 2004 fejezeteit.

³ A román pünkösdista mozgalom történetéről lásd Rusu–Tarnovschi é.n.

⁴ A falu neve tulajdonképpen álnév. A jelen szöveg saját – a Lipcsei Tudományegyetemen megvédett – doktori disszertációmhoz (lásd Ries 2007) kapcsolódó terepmunkán alapszik (2002. május és szeptember, 2003. április–május, 2004. július, szeptember–november). A kutatás a *Studienstiftung des deutschen Volkes* ösztöndíj támogatásával készült. Minden információ a terepmunkán gyűjtött adatokra vonatkozik, ellenkező esetben a hivatkozott forrást használtam.

tette állását, hiszen állami gyárakban és termelőszövetkezetekben dolgoztak. Manapság a románok gazdák napszámosaiként tengetik életüket. Nem hordanak „hagyományos” viseletet és nem beszélik a romani nyelvet. Első látásra úgy tűnik, mintha teljesen a román kultúrához idomultak volna, de nagyon is elkülönülnek rossz életkörülményeiket és szegénységüket tekintve. Körükben a szociális kohézió rendkívül korlátozott, ami arra csábít, hogy Oscar Lewis (1965) „szegénység kultúrája” terminusát használjam a leírás során.

A románok általában nagyon sok és sokféle gádzsó sztereotípiát áldozatai, amelyek őket nagyon rossz fényben tüntetik fel. Ezen általánosan elterjedt sztereotípiáktól függetlenül a falubeli románok óvatosan elkülönítik a sátorosokat a cigányoktól. Sokkal toleránsabbak az előbbieket esetében. A románok felismerik a sátorosok „kulturális” különbözőségét, de a cigányokkal ellentétben néhány saját értéküket és jellemzőjüket a sátorosokra is ráruházzák. Ezek szerint a sátorosok nem kéregetnek és nem lopnak, barátságosak és lekötelezőek, a kölcsönösségi elvárásoknak megfelelően viselkednek – csak hogy néhány pozitív sztereotípiát említsek. Ezzel szemben a cigányokra mint a román társadalmat veszélyeztető csoportra tekintenek. Mivel a románok szemében a cigányoknak nincs saját kultúrájuk, mindennemű különbözőség a román társadalom keretében jelenítődik meg, ezért felforgató szándékúnak tűnik. Tehát a román közösséghez viszonyítva a sátorosok élénk és színes kulturális kontrasztban élnek⁵. A cigányok viszont szociálisan kirekesztettek, ezért egy etnikusan címkézett *társadalmi kontrasztban* kénytelenek élni.

De a cigányok kettős stigmát hordoznak magukon: nemcsak a románok, hanem a többi roma csoportok által is megbélyegezettek. A román roma-spektrum különösen heterogén, de vannak bizonyos kritériumok – mint a kézművesség, a viselet, a nyelv vagy a jólét – amelyek az egyes roma alcsoportokat a presztízs alacsonyabb fokaira számúzzik. Ezen ranglétrán a sátorosok egészen fenn helyezkednek el, és igencsak lenéznek a környék legtöbb roma csoportját. Ezzel ellentétben a cigányok csupán a legalacsonyabb lépéscsúcsot mondhatják a magukénak⁶.

⁵ A „kultúra” fogalmát émikusan, a mindennapi román nyelvhasználat értelmében használom. A kultúrát olyan sajátosságokkal asszociálják, mint a hagyományos viselet, nyelvjárás, szokásvilág stb.

⁶ Bulgáriában Elena Marushiakova és Vesselin Popov (1997) ezen belső hierarchia tizennégy motívumát tárta fel. Romániában is ezekhez hasonló kritériumok jelennek meg. Természetesen ezt a hierarchiát más émikus diskurzusok is érik, amelyek másfajta belső klasszifikációkat is kitermelnek. Jelen esetben ez az émikus „folklorisztikus” hierarchizáló rendszer erősebb, mint a többi.

A rendszerváltás után a hívők (pocăiți), akik az 1980-as évek elején egy gyülekezetet is alapítottak, nagyon keresettek lettek. Románok és cigányok – a sátorosok kivételével – egy hatalmas pünkösdista imaházban találkoznak, és közeli kapcsolatokat alakítottak ki egy német missziós egyesülettel. A helybéli gyülekezet egyfajta missziós központként működik, és a két vezető lelkész közül az egyik – akit a roma misszió német kirendeltsége finanszíroz – több roma és etnikailag vegyes gyülekezet működtetésével foglalkozik Románia területén. Az át nem tért románok a hívőkre mint olyan szekta tagjaira tekintenek, akik csupán túlzott vallásosságuk által különböznek a többiekől. Ezért a hívők *vallásos kontrasztban* állnak a román társadalom egészével.

Isten népe: globális transz-etnikus diskurzus

Ez a pünkösdista gyülekezet alapvető hatással van a vele kapcsolatban levő roma közösségek minden életszférájára: új vallásos, etnokulturális, gazdasági, politikai és szociális diskurzusokat vezet be, amelyeket minden egyes roma alcsoport (és egyén) adaptálni tud, ha az áttérést választja. Ezt a feszültségmezőt a következő táblázat vizualizálja:

csoport / diskurzus	Románok	Sátorosok	Cigányok	Hívők
gazdasági	produktív mezőgazdasági munka	produktív kézművesség és niche gazdaság (és émiikus kiadások)	nonproduktív munkanélküliség és napszármosság	produktív askétizmus Isten számára
etno-kulturális	aktív nemzeti kultúra	aktív etnikus kultúra	passzív „szegénység kultúrája”	aktív transz-etnikus “Isten népe”
szociális	modern társadalom és államhatalom	„törzs” és informális szuverénítás	„anarchia” és hatalom-nélküliség	communitas és lelkészi autoritás
felekezeti	ortodoxizmus	formális ortodoxizmus	formális ortodoxizmus pünkösdista tendenciákkal	pünkösdistizmus

	többség	kontraszt-kultúra	kontraszt-társadalom	kontraszt-vallás
	hegemonikus diskurzus által meghatározott divergencia és konvergencia formákban és értékekben	aktív formális divergencia és relative konvergencia az értékekben (émikus presztízs)	adaptáló formális konvergencia és megbélyegzett divergencia az értékekben (émikus presztízs hiánya)	aktív formális divergencia és konvergencia a túladaptált értékekben

Tanulmányomban a pünkösdista gyülekezet működése által előidézett új feszültségmező társadalmi és etnikus dimenzióira koncentrálok.

Mindnyájan megtanultunk különbséget tenni etnikus vallások (például a judaizmus), melyek közeli (etnikus) csoportokra koncentrálnak, és univerzális vallások (például az iszlám) között. Ez utóbbiak elméletileg nyitottak bármilyen (etnikus) csoport számára. A multietnikus Erdély különböző nemzetiségek hazája, ugyanakkor az univerzalisztikus keresztény vallás különböző változatainak is otthona. Azt szokás mondani, hogy itt megvalósul a vallási tolerancia. De igazából Erdély különböző keresztény felekezetei nem igazodnak a keresztény teológia univerzalista elvárásaihoz. A különböző keresztény felekezetek inkább etnikus sajátságként (markerként) működnek (vö. Barth 1969) és ezáltal etnikus vallássá válnak. A szászoknak a lutheránus (evangélikus) hit a sajátja, a magyarok kálvinisták (reformátusok) vagy római katolikusok, míg a románok ortodox templomokban imádkoznak. Formálisan a romák általában a románok egyházához csatlakoznak, de rossz templombajáróknak tekintik őket, és ezért nem rendelkeznek olyan vallásos intézménnyel, amely etnicitásukat vallásos fogalmak által jelenítené meg. A felekezetek ilyen egyértelmű etnikus besorolása a mai napig megnyilvánul⁷.

Neoevangélikus irányzatok rohanják meg ezeket az erdélyi etnikus univerzalisztikus egyházakat, és olyan felekezeteket „importálnak”, amelyek nincsenek lefoglalva egy adott etnikus csoport által. Mi több, a vizsgált keresztény mozgalom szakít az etnikus és vallásos besorolások közti korreláció

⁷ Igazából a lutheránus egyház kénytelen nyitni a nem szász származású átkeresztelkedők irányába, hiszen a szászok döntő része elhagyta otthonát, és Németországba telepedett ki. Tehát a szász etnikumú lutheránus egyház univerzalisztikus átalakulási tendenciákat mutat.

elvével. Alapvetően az etnikus befogadásra fókuszál, azokra a felekezetekre, amelyek keretében különböző etnikumú egyének ugyanazon istenhez imádkoznak. A pünkösdista felekezetek multietnikussága nem jelenti azt, hogy maguk a pünkösdisták az interetnikusság elvét vallják. Tulajdonképpen egy *transzetnikus diskurzust* forgalmazznak a prédikációk alatt, amely nem működik etnikus csoportok közötti mediátorként, hanem mindennemű etnikus besoroláson túli dolgokról érvel. Ennek megvilágítására idézni szeretnék egy prédikációból, melyet egy cigány prédikátor mondott el hívó társainak egy vasárnapon. *Mindnyájan nagyon másak vagyunk. Itt van ez a terem, itt különböző fajok, különböző nemzetiségek és különböző kultúrák képviselői ülnek. Öcsém és húgaim, mindnyájan nagyon különbözőek vagyunk. Egyikünk lehet mondjuk zenész, egy másik matematikus vagy fizikus. Itt ülnek szegények és gazdagok, erősek és gyengék, kövérek és soványak... – mindnyájan nagyon különbözőek vagyunk. De mi köt össze minket? Van valami bennünk, ami közös mindnyájunkban, és ami egyesít minket: a vágy, hogy Istennel legyünk. És ez a vágy mindnyájunkat egyenlővé tesz.*⁸

Az említett prédikáció egyszerű mondatok formájában reprezentálja a transzetnikus diskurzust. A tanítás központjában minden személy egyénisége áll. Ennek megfelelően az etnicitás csupán egy a sok elem közül, amely megkülönbözteti az egyéneket egymástól. Ugyanis a hívők hisznek abban, hogy minden egyén önnön személyére szabott ajándékokat kap Istentől, mindenkinek megvan a maga tehetsége, ennek okáért pedig különbözik minden más egyéntől. Egy adott etnikus csoporthoz való tartozás csupán egy ilyen ajándék. A prédikáció ugyanakkor minden egyént az Istennek való alapvető kapcsolatra redukál, ezáltal pedig tompítja és kiegyenlíti a világi besorolások jelentőségét. Isten előtt csupán két csoport létezik: az elveszett bűnösök serege, amelynek semmilyen kapcsolata nincs az Úrral, és Isten népe, akik szoros kapcsolatban élnek teremtőjükkel és megváltójukkal.

Alapjában véve a hívők társulata nem tagjaik lényegére támaszkodik, hanem az örök lényeggel szembeni strukturális pozíciójukra. Minden egyes hívőnek sajátosan kialakított kapcsolata van Istennel, és minden egyes kapcsolat kifutása alapvetően különbözik az összes többitől. És mivel minden egyén ugyanazzal az Istennel van kapcsolatban, egységes hívő csoportot alkotnak. Egységes csoportról van szó, mivel a háló minden szála Istennél fut össze. Az egyéni szálak színe nem számít, csupán az, hogy a szálakat szövő

⁸ Terepnaplóból származó jegyzetek szerinti rekonstrukció.

központ spirituális kapacitásról és vallásos erőről tesz tanúságot.

A hívők gyülekezete mindennemű kulturális sajátosságot tolerálni képes, gondolván itt a viseletre és a nyelvre, míg ezek nem mondanak ellent a biblikus dogmáknak. A transznetikus diskurzus pedig oly erőteljes, hogy már az exogámia helyi világi tabuját is képes kikezdeni. Máris vannak etnikusan vegyes párok a hívők között, de nekik nem kell félniük semmiféle társadalmi szankciótól a csoport részéről.

Összefoglalva: a hívők egy olyan transznetikus diskurzust képviselnek, amely a világ minden igaz hívőjét külön egyénként *Isten népének* új közösségébe egyesíti.

Isten családja: a communitas lokális társadalmi praxisa

Rá szeretnék térni a továbbiakban a lokális közösség mikroszintjére, hiszen a világ hívői sok-sok lokális csoportra, *Isten családjaira* oszlanak. Tulajdonképpen a hívők igencsak gyakran használják a család metaforát saját szociális kohéziójuk megnevezésére, leírására. Egymást húgomnak/nővéremnek és öcsémnek/bátyámnak szólítják, és többen is használják a következő fordulatot: *Mi itt egy nagy család vagyunk, ahol mindenki segíti a másikat*. Keresztelő alkalmával a gyülekezet újra és újraénekli egyszerű, egyszakaszos énekét: *Összetartó család vagyunk, igazi család vagyunk, a szerető család vagyunk, az Úr Jézus családja*⁹. A lelkészek igazi pásztorok: gondját viselik a nyájnak, valamint annak minden egyes tagjával informális, személyes kapcsolatot tartanak fenn. A mennybéli Atyaisten példájára minden vezető igazi spirituális atya kell, hogy legyen a maga informális irodájában, aki szeretettel és igazsággal vezeti gyermekeit.

A hívők egy olyan családot alkotnak, amelyben mindenki megszüülheti önmagát. Az átérés és a megkeresztelkedés aktusa – mint egy belső tapasztalat szimbóluma – tulajdonképpen átmeneti rítusként funkcionál, mely az egyén beavatását kíséri végig. Ennek során egy hitetlenből hívő lesz, és megszületik a család új tagja. Természetesen ez a család spirituális rokonokból áll, és nem világiakból. Véleményem szerint Victor Turner (1995) megalkotta a legtalálóbb antropológiai terminust ezen társadalmi kohézió leírására: a „communitas” kifejezést. Olyan csoportot jelöl ezzel, melynek

⁹ „Suntem o familie unită, suntem o familie reală, familia care iubeste, familia Domnului Isus.”

tagjai *egyenlőek* és a tagok mindenike megtartja személyes *változatosságát*. Bubernek a „lényegi *Mi*” koncepciójára koncentrálnak, és egy konkrét individuumból álló közösséget alkot. Uniformitása a tagok közös lényegiségében áll, akik teljes emberi lényként viszonyulnak egymáshoz, és ez nem redukálódik társadalmi státusukra vagy aspirációikra (a Buber-féle *Én-ből Te magad*-dá alakulás). A társadalmi struktúra hierarchiájával, szegmentációjával és differenciálódásával ellentétben, mely minden egyént osztályozni hivatott státus, szerep és foglalkozás szerint, a *communitas* a homogenitás antistruktúráját jelenti. Közvetlenül összetartozó tagok egyesületét jelenti, mindenféle intézményesített és elvont osztályozási rendszer nélkül. Turner saját terminusát van Gennep (1909) átmeneti rítusokról szóló elméletéhez kapcsolódva dolgozza ki, és kiemeli azt a tényt, miszerint az „egzisztenciális” vagy „spontán *communitas*” nem fejezhető ki egy adekvát formában, mivel struktúra nélküli szubverzív jellege van. Mindezek mellett az intézményesített *communitas* két formáját különíti el, melyek úgy fejlesztettek ki egyfajta struktúrát, hogy nem veszítették el alapvető minőségüket: az „ideologikus *communitas*” (a társadalom utopisztikus modelljei) és a „normatív *communitas*” mint tartós társadalmi rendszert. Ez utóbbi típus alkalmazható a helyi pünkösdisták gyülekezet esetében.

Isten népének globalizált transzszektikus diskurzusa összhangban van Isten családja lokális *communitas*ával. Mindkettő elfogadja az egyénnek bármilyen világi társadalmi struktúrától való függetlenségét. Az egyéni különbségeket a kölcsönös szeretet és egyazon Istennel való transzcendenciális viszony köti össze.

Roma skizmus

Ebből a szempontból a pünkösdisták mozgalom integratív erőként működik. De a roma csoportok arra is felhasználhatják, hogy újraformálják aktív elköteleződésüket a román társadalomtól. Ki kell emelnem azt a tényt, hogy megállapításaim a helybéli terepmunkán alapulnak, és messze állok attól, hogy kijelentsem, minden lokális neoevangélikus csoportosulás kifejleszt egy transzszektikus *communitas*-t, mely tagadja a roma nemzetiséget. Acton (1979), Gay y Blasco (2002) és mások arról érvelnek, hogy a roma pünkösdistizmus a roma identitás újraformálásaként és etnikus jegyként is működhet. Ebből a szempontból nagyon kíváncsian várom Magdlena Slavkova és Fosztó László bulgár, román és magyar roma gyülekezetekre irányuló

kutatásainak eredményét. Úgy tűnik, hogy a pünkösdisták mozgalom mind a kizására mind a befogadásra hatással lehet, és a lokális kontextus dönti el, hogy e funkciók közül melyik bizonyul relevánsnak.

Ami pedig a saját kutatásaimat illeti, nem mondhatom azt, hogy kapcsolatot fedeztem fel a pünkösdizmus és a roma nacionalizmus között, hanem több esetben, amikor a helyi roma lelkészt elkísértem más roma gyülekezetek körébe, egyfajta *roma skizmus diskurzusával* szembesültünk. A lelkész szomorúan vette tudomásul, hogy az „ő” közösségéhez tartozók közül többen más újonnan létrejövő roma gyülekezetekhez csatlakoztak. Állandóan emlékeztette híveit, hogy az igaz hívóknak csupán egy nagy családja lehet, és hogy a szervezetek világi nevei nem relevánsak. Mindezek mellett több roma csoport szakadt le az eredeti anyaggyülekezetéről.

Lia Pop a szóban forgó transzetenikus gyülekezetéről való etnikus leszakadást a tagok számához kapcsolja: „mikor számuk annyira duzzad, hogy elégséges egy új egyház megalapításához, akkor ez meg is történik (Pop 1994: 49). Számomra az etnikus jegyek mentén történő skizmus nem jelenti szükségszerűen azt, hogy a „skizmatikusok” nem felelnek meg az anyaggyülekezet transzetenikus diskurzusának. Ezért el kellene határolnunk a szervezett skizmust a diskurzív skizmustól. Például a hívők szoros kapcsolatot tartanak fenn a radnóti Bumbăcari gyülekezettel. Ez a gyülekezet azért vált le a transzetenikus anyaggyülekezetéről, mert a romák azt szerették volna, hogy saját negyedükben találkozhassanak. Erről a „nyájról” egy román lelkész gondoskodik, aki román nyelven prédikál, mint ahogy a szolgálatok és az énekek is román nyelven hangzanak el. Ugyanakkor ez a csoport szoros kapcsolatot tart fenn saját anyaggyülekezetével is.

Mínél nagyobbra nő egy gyülekezet, annál nehezebb fenntartani azokat a személyes és lényegi kapcsolatokat, amelyek a tagokat egy strukturálatlan komunitashoz kapcsolják. Ebből a szempontból nézve a szervezett skizmus adekvát megoldás arra nézve, hogy megelőzzék a helyi gyülekezet túlságos formalizálását (mely végül is ellentmond a rituálé- és formalizmusellenes pünkösdisták szociális praxisnak). Segít életben tartani a komunitást és megelőzni annak kiürült formába és társadalmi struktúra formájába való szétesését. Az etnicitás ekkor már címkeként és új családnévként válik relevánssá, de ezzel nem mond ellent minden hívő együvé tartozásának. A „skizmatikusok” nem hagyják el családjukat, csupán egy másik lakásba költöznek.

Az áttérés okai

Elena Marushiakova és Vesselin Popov (1992, 2002) a felekezeti hovatartozás és az áttérés fontosságát emeli ki minden egyes roma alcsoport identitásgyakorlatában¹⁰. Magdalena Slavkova (2004) pedig azt bizonyítja, hogy különböző roma alcsoportok különböző módon alkalmazkodnak a neoevangélikus felekezetekhez. Miért térnek át a falubeli cigányok oly nagy számban, és miért vonakodnak ettől a sátorosok? Megpróbálok magyarázatot adni erre a jelenségre, de szem előtt tarom azt a tényt, hogy mindez csak *egy* társadalmi racionalizáló magyarázat, mely csupán része a teljes jelenség megvilágításának. A legfontosabb tény az, hogy a hívők az egyetlen olyan csoport, amely tudatosan próbálja integrálni a roma lakosságot. Az összes többi etnikus, szociális és vallásos csoportosulás kirekeszteni próbálja őket, vagy jobb esetben tolerálja jelenlétüket.

A cigányokkal kapcsolatban megerősíthetem Fosztó László és Marian Viorel Anăstăsoaie megállapításait, melyeket egy magyar és roma lakosságú erdélyi faluban végzett kutatásuk alapján fogalmaztak meg: „A roma lakosok elkerülnek a nemzeti osztályozás velejáróit, éspedig egy teljesen más reprezentáció által – a pünkösdzizmus által nyújtott alternatíva segítségével. Ez a stratégia a román szociális integrációját eléggé más szinten célozza meg (Fosztó– Anăstăsoaie 2001: 361). A cigányok számára sokkal fontosabb az etnikus címkézéstől való szabadulás, mint a sátorosoknak. Áttérés által megszabadulhatnak egy erőteljesen stigmatizált etnikus címkétől, és egy vallásos címkével helyettesíthetik azt. Természetesen ettől még cigányok maradnak a világi szférában, és éppenséggel hívőkként is sztereotipizáltak lesznek a román többségi közösségben, hiszen szektásoknak tekintik őket. De az erdélyi felekezeti tolerancia jegyében a hívők vallásos különbözősége jobb hírnévnek örvend mint a cigányok társadalmi kontrasztja. A felekezeti hovatartozás nem veszélyezteti a társadalmi rendet. Ha a cigányok felváltják passzív kontraszt-társadalmukat egy aktív kontraszt-vallással, attól még nem szabadulnak meg a sztereotipizálás gyakorlatától, csupán egy olyan stigmát választanak, amelyet a számukra könnyebb elviselni. Így hát a transz-etnikus diskurzus inkább a román közösség által passzívan kirekesztett cigányok számára rendelkezik nagyobb vonzerővel, mintsem a sátorosok számára, akik aktívan jelenítik meg saját kulturális kirekesztettségüket kontraszt-kultúrájuk révén.

¹⁰ A neoevangélikus felekezetek funkciójáról a roma identitáspolitikákban lásd Fabian Jacobs (2003) tanulmányos elemzéseit a marosvásárhelyi adventista gáborokról.

Áttérés által a cigányok megszabadulnak a roma émikus presztízis ranglétráján elfoglalt legalsóbb foktól, és egyesülni tudnak más áttért roma alcsoportokkal. A transzetnikus diskurzus nemcsak a gádzsók és romák közötti etnikus elhatárolódáson kerekedik felül, hanem a roma alcsoportok belső hierarchikus szétválásán is. A sátorosok számára nem annyira kecsesítő elhagyni a ranglétra magasabb fokait, mint a cigányok számára az alsóbbakat. Épp ellenkezőleg (és ez az egyik legfontosabb ok), a sátorosok a belső szimbolikus tőkájük nagy részét elveszítenék, ha felszámolnák a határokat maguk és a cigányok között, és egyazon társadalmi-vallási csoportba térnének át¹¹. Ezért hát tartózkodnak ettől a lépéstől.

Ha egy cigány áttér a pünkösdista vallásra, lépése nem rendelkezik akkora szociális relevanciával, mint egy sátoros esetében. A szoros rokonsági kötelékek miatt a sátoros közösségben az egyén egyetlen akciója minden hozzátartozójának a lokális presztízisére hatással van. Ennek megfelelően a sátorosok erőteljesebb belső társadalmi nyomásnak vannak alávetve. Másrészt pedig szoros rokonsági kötelékek erős szolidaritására támaszkodhatnak, mely tény negatívan befolyásolja az áttért *communitas* vonzóképeségét. De a cigányok részére, kik csupán legközelebbi rokonjaikra támaszkodhatnak egy „szolidaritás nélküli hát a hátnak közösségben” – már ha megengedett számomra Blok (1974) és Hann (1985) munkáiból kölcsönzött terminusok ezen kombinációja –, az egyenlő individuumokból álló erős *communitas* mágnesként működhet.

Erdélyben a felvilágosító modernitás és a kapitalista demokrácia egy – történetileg a szocializmusba is áthajló – tradicionális komplex társadalommal találkozik. Az „idegen” evangélikus jellegű vallásos csoportok teológiai köntösbe bújtatott erős modern demokratikus diskurzust fednek fel: az egyéni különbségek irrelevanciáját a társadalmi státussal szemben. Ugyanakkor stabil viszonyok és egyértelmű besorolás által jellemzett lokális gyülekezetet biztosítanak a kapitalizmus individualizálásában eltévedt társadalmi szereplő számára.

Az áttérések sok mindent megváltoztatnak a társadalmi mezőben, a mi célunk pedig ezt megmagyarázni és racionalizálni. Ez a mi mesterségünk. A jelen tanulmány témájának van egy másik magyarázata is, ami azonban mindennemű racionális érven túlmutat. Egy áttért hívő rendíthetetlenül

¹¹ Feltételezem, hogyha a pünkösdista misszió nagyobb figyelmet fordítana a pünkösdzizmus általi újradefiniált romaság exkluzivista diskurzusára, akkor sokkal vonzóbb lehetne a sátorosok számára.

tudja, hogy minden változás oka: Isten. Viszont nem reménykedem túlságosan abban, hogy a mi agnosztikusan tudományos eszközeink elégségesek ennek a hatalomnak a magyarázatára.

Angol eredetiből fordította Ilyés Sándor

Szakirodalom

- ACTON, Thomas
1979 *The Evangelical Church. Ecumenical Exercise* V. 11–17.
- BARTH, Fredrik
1969 Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries*. George Allen and Unwin, London, 9–38.
- BLOK, Anton
1974 *The Mafia of a Sicilian Village, 1860–1960. A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Basil Blackwell, Oxford
- CVITKOVIC, Ivan
2003 Notes on Romas' Religious Beliefs. In: DORDEVIC, Dragoljub (ed.): *Roma Religious Culture*. PUNTA, Nis, 27–30.
- DORDEVIC, Dragoljub (ed.)
2003 *Roma Religious Culture*. PUNTA, Nis
- FOSZTÓ Laszló –ANĂSTĂSOAIE, Marian-Viorel
2001 Romania: Representations, Public Policies and Political Projects. In: GUY, Will (ed.): *Between Past and Future*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 351–369.
- GAYY BLASCO, Paloma
1999 *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Berg, Oxford–New York
- 2000 The Politics of Evangelism: Masculinity and Religious Conversion Among Gitanos. *Romani Studies* 10. (1) 1–22.
- 2002 Roma Diasporas. A Comparative Perspective. *Social Anthropology* 10. (2) 173–188.
- HALTRICH, Joseph
2004 [1865] *Sächsische Volksmärchen aus Siebenbürgen*. (<http://www.members.aon.at/fresh/maerchen>)
- HANN, Christopher
1985 *A Village without Solidarity. Polish Peasants in the Years of Crisis*. Yale University Press, New Haven

JACOBS, Fabian

2003 *Porträt einer Hutzigeunerfamilie in Neumarkt/Rumänien*. Unpublished MA thesis. Leipzig

LELAND, Charles Godfrey

1995 [1891] *Gypsy Sorcery and Fortune Telling. Illustrated by Incantations, Specimens of Medical Magic, Anecdotes and Tales*. Castle Books, New York

LEWIS, Oscar

1965 *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York*. Random House, New York

MARUSHIAKOVA, Elena – POPOV, Vesselin

1997 *Gypsies (Roma) in Bulgaria*. Lang, Frankfurt am Main–Berlin

1999 The Relations of Ethnic and Confessional Consciousness of Gypsies in Bulgaria. *Facta Universitatis* 2. (6) 81–89.

POP, Lia

1994 Religion in a Romanian Town. Values and “Interethnicity” in Oradea. *Diskus* 2. (1) 43–55.

RIDHOLLS, Joe

1986 *Travelling Home. God’s Work of Revival Among Gypsy Folk*. Marshall Pickering, Basingstoke

RUSU, Bianca Ioana – TARNOVSCHI, Daniela

n.d. *Pentecostals in Romania*. [Ethnocultural Diversity Resource Center]. (http://www.edrc.ro/docs/docs/Pentecostals_in_Romania.doc)

SATO, Ellen B. L.

1988 The Social Impact of the Rise of Pentecostal Evangelicalism Among American Rom. In: Da SILVA, Cara – GRUMET, Joanne (eds.): *Papers from the 8th and 9th Annual Meetings of the Gypsy Lore Society North American Chapter*. GLS Publications, Cheverly, 69–93.

SLAVKOVA, Magdalena

2004 The “Turkish Gypsies” in Bulgaria and their New Religious Identity. In: TOTOROVIC, Dragan (ed.): *Evangelization, Conversion, Proselytism*. PUNTA, Nis, 87–100.

STRECK, Bernhard

1978 Die “Internationale Zigeunermission“. In: GERTH, Edith et al. (eds.): *Projekt Tsiganologie – Erste Zwischenbilanz*. Giessen, 13–15. (manuscript)

1996 *Die Halab. Zigeuner am Nil*. Trickster, Wuppertal

TODOROVIC, Dragan (ed.)

2004 *Evangelization, Conversion, Proselytism*. PUNTA, Nis
TRIGG, Elwood B.

1975 *Gypsy Demons and Divinities. The Magical and Supernatural Practices
of the Gypsies*. Shelwood Press, London

TURNER, Victor

1995 *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. De Gruyter, New York

VAN GENNEP, Arnold

1981 [1909] *Les rites de passage*. Picard, Paris



Kinda István

Felekezeti és kulturális disszimiláció egy orbaiszéki falu cigányainál

Az erdélyi, azon belül a székelyföldi cigányság társadalmát, gazdasági helyzetét, népi kultúrájának különböző szeleteit, életstratégiáit, identitását, mentalitásának összetevőit számos kutatás keretében vizsgálták, főként az utóbbi másfél évtized folyamán. A történeti, néprajzi, szociológiai, antropológiai elemzések¹ a székelyföldi cigányok kultúrájának képlékenysége, gyors adaptációs képessége miatt több sarkalatos kérdésben – főleg társadalmi vonatkozásban az identitás, asszimiláció, etnikumok együttélése, konfliktusai kapcsán – még nem jutottak nyugvóponttra. A közelmúlt és korunk sokrétű társadalmi, gazdasági és világszemléleti együtthatóinak tulajdoníthatóan az itteni cigányság életének, kultúrájának több szegmense kisiklott a tudományos diskurzusokba beemelt kulturális tudás merítőhálójából. A háromszéki cigányság körében zajló recens változások társadalomalakító hatásaik okán érdemesnek mutatkoznak a kultúratudományi érdeklődésre és az alaposabb megismerésre.

Tanulmányomban egy orbaiszéki falu cigány lakosságának vallási életét vizsgálom annak felfedése és megértése céljával, hogy a hátrányos etnikai alapú megkülönböztetés és egy erősen negatív megítélésű, szekta jellegű vallási csoportosulásba való tartozás összeegyeztetése esetén hogyan

¹ Az erdélyi cigányokkal kapcsolatos munkákban a módszerek és a paradigmák ötvöződése szembeötlő: a történeti elmélyítettség néprajzi, szociológiai (pl. életminőség-kutatások), antropológiai (a terepmunka kivitelezése, problematizálás) megközelítésekkel egészül ki. Néhány ilyen szempontból kiragadott szaktanulmány, illetve kötet: Albert 1998, Pozsony 1998, Achim 2001.

A különböző kiadványokban, konferencia-kötetekben szétszórta megjelent szaktanulmányok (pl. Fosztó 1997) mellett szinte teljes kötet foglalkozik egy erdélyi falu cigány lakosságának komplex néprajzi-antropológiai vizsgálatával (Pozsony–Anghel 1999). A csíkszeredai KAM munkatársai kulturális antropológiai cigánykutatásokat végeztek, ezek eredményeit összegző tanulmánykötetben közölték (Bodó 2002). Azonos kutatási problémák összegzéséből több nagyobb lélegzetű tanulmány született, pl. Fülpesi–Kiss D. 2001, Biró–Oláh 2002, Oláh 2004.

viselkedik a szűkebb (falusi) és a tágabb (regionális) társadalmi környezet, hogyan receptálják az egymás mellett élő székely és cigány etnikumok egy cigány csoport felekezeti és az ezzel párhuzamos kulturális eltávolodását. Érdekes lehet annak megfigyelése is, hogy a székely falvak közvéleményét a két negatív aspektus (*cigány* és *jehovista*) ötvöződése milyen végső besorolás, esetleg megítélés felé mozdítja el. Miközben körvonalazódik a cigányoknak a protestáns történeti egyházon belüli aktuális helyzete, illetve a szekta tanait követő csoport vallásos élete, a mikroközösség társadalmilag, gazdaságilag és felekezeti körülmények között megnyilvánuló kapcsolódási pontokra, viszonyulásokra is kitérek.

Elemzésem a Nagyborosnyó községben megvalósított cigány célcsoportú néprajzi-antropológiai kutatás² felekezeti aspektusait taglalja. A faluban élő cigány lakosság példáján a vallási intézményekhez való viszonyulás módozataira, a szektásodási és ellenállási tendenciákra (bekebelezési technikákra), a *református* és a *jehovista* cigány népesség együttes jelenlétének dichotómiájára, konfliktusaira irányítom kérdéseimet. Úgy vélem, a kirajzolódó kulturális tendenciák reprezentatívak lehetnek a tágabb régió (Orbaiszék) közelmúltjának etnikai síkon strukturálódó vallási-felekezeti elmozdulásaira vonatkozóan. A környező települések cigányainak hitéletében bekövetkező hasonló vagy éppen azonos folyamatok körvonalazása miatt indokoltnak tartom a tágabb referenciájú utalásokat is, annál is inkább, mivel a települést az elcigányosodás és a tömegmértűvé váló szektásodás negatív példaként emlegetik a régió falvaiban.³

A vizsgált település összlakossága 1515 fő, etnikai összetétele az utolsó népszámlálási statisztika alapján számszerűsítve: 1326 magyar, 35 román

² A társadalmi rétegződésre és a gazdasági stratégiákra összpontosító vizsgálatot a 2004–2005-ös években végeztem. Az egyéni kutatás során kb. 10, különböző társadalmi helyzetű cigány család mindennapjaiba tekinthettem be, megállapításaimat pedig a több mint 100 cigány és magyar személlyel való beszélgetésekből szűrtem le.

A Nagyborosnyóra való rálátásomat szélesítette a szomszédos településen való gyakori tartózkodásom, mely során a községközpont szociális problémáit külső értelmezők (szomszéd falubeliek, tanácsstagok, több falu egyházi személyiségei) perspektívájából is megismerhettem. A gyakori kiszállásoknak köszönhetően a bennszülött adatközlő-idegen kutató viszonyt személyes, közeli ismeretségekké sikerült alakítani. A vizsgálat három fő témakörre terjedt: a társadalmi rétegződés, a gazdasági stratégiák és a történelmi egyház, valamint a kisegyházak berkeiben zajló vallási élet sajátosságaira. Részeredmények a *Székelyföld*, illetve a *Lenyomatok* 4. hasábjain jelentek meg (Kínda 2005a, 2005b).

³ „Nagyborosnyó mindjárt tiszta cigán. De vannak gazdag cigányok is, azok azok a hívők...” E dolgozat keretében nem térek ki a cigányok egyházon kívüli népi vallásosságára.

és 154 cigány.⁴ A felmérés az önként vállalt identitást tükrözi, amely alapján jó 10 százalékos helyi cigányságról beszélhetünk. A falu tényleges nemzetiségi arányait eddig még senki sem mérte fel, de az arányok átrajzolására készített a falusi és a környékbeli közvélemény, amely szerint Nagyborosnyó lakosságának legalább 50–55 százaléka cigány etnikumú. A polgármesteri hivatal egyik alkalmazottja 62, egy demográfiai ügyekkel megbízott másik hivatalnok 75 százalékban határozta meg a cigányság településen belüli létszámát.

A jelentős arányú cigányság – az országos átlaghoz hasonlóan (Achim 2001: 230) – előrehaladott asszimilációs-beépülő fázisban⁵ van: nincs specifikus cigány viseletük, és egyetlen cigány nyelvjárást sem ismernek; magyar anyanyelvükkel és reprezentált identitásukkal – törekvéseiknek megfelelően – viszonylag teljes a régió magyar lakosságába való beolvadásuk.

Életmódbeli markáns különbséget mutat a cigányok jellegzetes, hagyományos gazdasági tevékenységére, a téglavetésre való berendezkedés. A rendszerváltás után a cigányok közül sokan külföldi (főleg magyarországi) feketemunkára vállalkoztak, mellettük több család üzletelő-üzérkedő tevékenységet folytatott. A szezonban végzett itthoni téglavetés és a külföldi gazdasági tevékenységek sikeres kombinációjával a kilépők látványos tőkegyarapodást értek el. A posztszocialista versenyhelyzetben a nagyborosnyói cigányság gazdasági, társadalmi és felekezeti síkon jelentős mértékben hierarchizálódott.

Csoportjaik felekezeti újraszerveződése annak a makroszinten jelentkező vallási térítésnek az erőterében gyökerezik, amely az 1990-es évektől kezdve a társadalmilag kanonizált vallásokkal szemben fellépve újszerű világmagyarázó rendszert, új életmintát felkínáló vallási alapú közösségiséget, a gazdasági életben sikereket, érvényesülési perspektívákat ajánlott a belépőknek. Mára evidenciává vált, hogy a nagyrészt 1990 után színre lépő protestáns kiségyházak meglehetősen sikerrel gyarapították tagságukat egyes erdélyi magyar falvakban (Csata et al. 2001), s feltűnően sok átkeresztelkedőt számláltak a cigány népesség soraiból. A vallási térítés sikere, amely számos esetben pszichés nyomásra épülő kényszerű lépések folyamatából

⁴ 2002-es adatok, a polgármesteri hivatal közlése.

⁵ A magyar etnikumhoz való tartozás presztízsértékű az orbaiszéki falvak cigányai számára. Az ilyen típusú – asszimilációs szándékú – cigány–magyar együttélési viszonyt a székelyföldi cigányság helyzetét leíró tanulmányukban Biró–Oláh *beépülő modell*ként definiálta (Biró–Oláh 2002: 42).

állt, a falusi kisközösségekben máig feldolgozatlan társadalmi, kulturális és mentális ütközéseket, vallási türelmetlenséget és intoleranciát gerjesztett.

A fordulópontként értelmezett rendszerváltozás után olyan társadalmi, gazdasági és kulturális folyamatok indultak be az itteni cigányság körében, melyek életüket gyökeresen átalakították, területileg és kulturálisan homogen közösségüket feloszlatták, a korábbi kapcsolathálókat újraszabták és a fennálló társadalmi hierarchiát teljességében átdimenzionálták. Az újraértelmeződő társadalomszerkezet kiváltó okaiként egyrészt a gyors gazdasági kiugrást (amit a szimbolikusan felértékelt (presztízs) javak megszerzése, felmutatása, továbbá a vagyon reprezentációja fémjelez), másrészt a Jehova Tanúi szekta részéről történő offenzív, ennek megfelelően nagy arányú vallási konverziót⁶ eredményező hittérítést jelölöm meg.

A református cigányok vallásgyakorlása

A felnőtt cigány lakosság a keresztség iniciációs rítusa alapján református vallású. Nyilvános hitéletét kevés kivétellel az emberélet nagyobb fordulóinak alkalmával gyakorolja, egyébként a cigányok – más falusi gyülekezetekhez hasonlóan – távol maradnak mind az istentiszteletektől, mind az egyházi közteherviselés gondjaitól. Az egyházzal szemben tanúsított passzív viszonyulásuk árnyalataiban változik a gazdasági-társadalmi eredők mentén meghúzott határok, a gazdasági hierarchia fokozatainak belüli családok, valamint azok tagjai szintjén. Míg a külföldet járó tehetősebb csoport tagjai nagyobb ünnepek, úrvacsoraosztás alkalmakkor minimális számban jelen vannak, a *Cigányréten* kompakt csoportban élő szegény téglavető családok nem járnak templomba. A szervezett egyházi életben való részvétel érdek- és alkalomfüggő: szokványos ünnep- és vasárnapokon a cigányság távol marad, a karácsonyi ajándékozás és a külföldi egyházi segélyek szétosztásakor a magyar lakosság szerint a cigányság „felháborítóan” felülreprezentált.

⁶ A fogalmat a Kiss Tamás definíciója értelmében használom. Fogalomhasználatában a konverzió és az átkeresztelkedés nem teljes mértékben szinonim fogalmak. „A konverzió az áttérési (megtérési) folyamat, aminek az átkeresztelkedés az egyik állomása. Amikor az egyik felekezet statisztikailag regisztrálható térnyeréséről beszélünk, az átkeresztelkedés kielégítő magyarázat, a továbbiakban viszont, amikor a folyamat pszichikai és társadalmi dinamikáját próbáljuk megragadni, a konverzió fogalmát fogjuk használni.” A jehovistának keresztelkedő nagyborosnyói cigányság habitusát vizsgálva a teljes világszemléleti és életmódbeli átállás leginkább a konverzió terminusával fedhető le (Kiss T. 2003).

A református gyülekezet a megélt református hit alapján nem szerveződik egységes egészbe, hanem az etnikai identitás által meghatározottan két református – magyar és cigány – gyülekezet körvonalazódik. A közös templomhasználat, a közös úrvacsoravétel, a közös kehely használatának riadalma a magyar lakosságot arra ösztönzi, hogy a templomba járó néhány cigány családdal szemben folyamatosan kizáró-eltávolító magatartást tanúsítson, és ezt a lehető legnyíltabban tegye. A környező orbaiszéki falvakban is jelezték, hogy a közös úrvacsorai kehely használata miatt templomba járó magyar egyháztagok mondtak le az úrvacsorában való részesülésről.⁷

Bár egyházon belüli vallásos élete igencsak visszafogott, annál nagyobb a cigányság hatása a belső egyházpolitikai életre. Ez a befolyás nem aktív hozzáállásban, érdemi döntésekben vagy tettekben áll, hanem hosszú távú következményekkel járó erőszakos megnyilvánulásokban konkretizálódik. Kutatásom éve alatt több lelkész szolgált Nagyborosnyón. A segélyként érkező csomagok és kerékpárok cigányok közti szétosztása körül kialakult állandó feszültség és a cigány csoportok részéről érkező fenyegetés hatására 2004-ben a lelképásztor jobbnak látta távozni a gyülekezet éléről. Az ideiglenesen beszolgáló lelkészt bibliai felkészítőre járó cigány gyermekek bosszúból – amiért csendre intette őket – személygépkocsijának körbekarcolásával károsították meg.

Szektasodás. Jehova Tanúi

A történelmi egyházak életében való hátrányba kerülés és a vallásgyakorlásban is megmutatkozó társadalmi rétegződés elsődlegesen a falusi cigányokat defavorizálta (Jávor 2000). A hátrányos helyzetből a terjedő Jehova Tanúi szekta kiutat, szerves, integráló közösséget ajánlott a cigány családok számára. Lényeges magyarázó tényező az, hogy a szektába való belépésben sokan a cigányok közül asszimilációs szándékuk beteljesülését, a magyar közösségbe történő integráció kínáló lehetőségét látták. A nemzetiségtől elvonatkoztatott interetnikus, kizárólag vallási alapon körvonalazott testvéri közösség képzete ezért a meggyőzés találó érveként hatott csoportjaikban. További fontos „intézményes” adottságként érzékelték, hogy új gyülekeze-

⁷ Például Cófalván, ahol egy templombajáró idős székely gazda több évig tüntetően elmaradt az istentiszteletekről. Más településeken a magyar közösség tagjai nemtetszésüket fejezték ki az esetleges *közösködést* illetően.

tükben egyenlőségi viszonyok közt gyakorolhatják hitüket, ezt csak tetézte annak – korábban abszurd – lehetősége, hogy az új hitközösségben bármelyik hívő képzettségétől függetlenül akár alkalmi prédikátori státust is betölthet.

A vallásszociológiai szakirodalom a szekták, kisegyházak megjelenését és a tradicionális, társadalmilag domináns vallási doktrínáktól történő tömeges elfordulást a változó társadalmi-gazdasági körülményeknek és a társadalom szegmentálódásának tulajdonítja (Hamilton 1998: 239). A totalitárius kommunista diktatúra 1989-es összeomlásában és a modernizációs folyamatok társadalmi-gazdasági szintű gyors beindulásában a fenti feltételek teljesülésére ismerhetünk. Alapjában véve a neoprotesztáns szekták *földalatti* működését jóval korábbról tartják számon az erdélyi magyar falvakban, ezek azonban nyilvánosságukban és társadalmi méreteikben csupán 1990 után teljesezhettek ki.

Erdélyben a Jehova Tanúi⁸ az egyik leghangsúlyosabban teret hódító szekta. Újabb követőket a kívülállók személyes megkeresésével, felvilágosításával és meggyőzésével, azaz *térítő munkával* biztosítják. A szervezet életképességét hívei számának látványos gyarapodása és terjeszkedésének gyors üteme is jelzi. A 19. század derekán Amerikában alapított szekta az óceánt áthidalva Európában kezdett híveket toborozni, olyan ütemben, hogy – mint azt egy 20. század első felében született monografikus ihletésű helytörténeti munka rögzíti – egyes délkelet-erdélyi falvakban már az 1930-as években követőkre talált (Bartha é.n.).⁹

Azokat a személyeket, akik megkereszteltetésüknél fogva valamely történelmi egyházba tartoztak, és vallásukat az új tan követésével, illetve megkeresztelkedéssel elhagyták, a kisebb (átlátható) erdélyi magyar gyülekezetek kiközösítették. Az aranykorszak történelmi periódusában (is) a nemzeti identitás erősítését és kinyilatkoztatását, a magyarság megtartó erejét a beszűkített tevékenységű magyar történelmi egyházak jelentették. A különösen erős nemzeti aspektust tükröző protestáns vallás elhagyása szimbolikus

⁸ A Jehova Tanúi szekta történetiségében a 19. sz. első feléig, az advent mozgalomig nyúlik vissza (<http://www.apologia.hu/religion/chart-chrono.html>). W. Miller 1843-ra, majd 1844-re jósolta Jézus visszajövetelét, de „a nagy csalódás” után több adventista irányzat jött létre. Az egyik ilyen szakadár csoport tagja, Ch. T. Russell (1852–1916) fektette le a későbbi „teokratikus szervezet” teológiai alapjait (a háromságtan, a lélek és a pokol tagadása). 1931-ben a csoport felvette a „Jehova Tanúi” nevet. Pontosán nyilvántartott tagsága világszerte meghaladja a 6 milliót. Bővebben lásd: <http://www.apologia.hu/religion/jw-intro.html>.

⁹ A kézirat Szócsné Gazda Enikő tulajdona, az információért köszönettel tartozom.

síkon értelmezve a magyarság megtagadásának képzetét társította az öntudatos magyar közösségekben. Sok településen ezért a protestáns és katolikus gyülekezetek a felekezetük elhagyására buzdító jehovisták házaló-térítő akcióját a magyarság nemzeti értékeitől való megfosztásként, az identitás leépítésének közvetett szándékaként értelmezték, még akkor is, ha falubeli átkeresztelkedett magyarok (ismerősök) toboroztak új szektagokat, és – főleg a nyilvános szférában – határozottan elutasították azokat. Ezt a közösségi tartózkodó magatartást intézményesítette és legitimizálta a történelmi egyházak mellett a kommunista államhatalom is, amely szigorúan tiltotta az efféle (vallásos) szervezkedéseket, nem csupán a marxi-lenini vallásellenes materialista elvek érvényességének jogán, hanem az ellenállásként ható dogmák betartásáért (pl. a szektagok megtagadták a vasárnapi munkavégzést, a férfiak a kötelező katonai szolgálatot stb.). A vallási üldöztetés során sokakat hosszabb-rövidebb ideig tartó börtönbüntetésre is ítélték. A szekta vitalitását bizonyítja, hogy a faluközösségek elitelő magatartása és a hatalom megtorlásai közepette is gyakorolták hitüket, összejöveleiket kisebb-nagyobb rendszerességgel magánházaknál megszervezték, és meggyőződésükben megmaradva túlélték a tiltó politikai rendszert.

A rendszerváltás után ez a vallási közösség nagyobb erővel, megújulva lépett a szélesebb nyilvánosság elé. Egy-egy településen belül azok a családok váltak a vallási-ideológiai eszmék irányítóivá, akik a szocializmus nyomása alatt is megmaradtak hitük mellett. Ők a diktatúra bukását az ellenük korábban elkövetett vétségek isteni megtorlásaként értelmezték, meggyőződésük visszaigazolását és egyben terjeszkedő-térítő tevékenységük legitimációját látták a bekövetkezett történelmi események utáni változásokban felfedezni. Bár a vizsgált faluban nem, számos más településen ekkor jelentek meg az első házaló Tanúk, akikhez az újrakezdő magyar kisközösségek meglehetősen gyanúval viszonyultak, térítő tevékenységüket környezetük folyamatos „zaklatásként” élte meg.

A szekta Nagyborosnyón az 1970-es években jelent meg magyar nemzetiségű Tanúk közvetítésével, s néhány cigány családot integráló kisebb bázist épített ki. A szektagok – akárcsak az ország többi részein élők – ebben az időben üldöztetésnek voltak kitéve, összejöveleiket magánházaknál megszervezve *rejtőzködő vallásgyakorlást* működtettek. Nagyborosnyón már az első bekeresztelkedők közt volt az a téglavető cigány család, amely a rendszerváltás után három felnőtt gyermekével és azok időközben kialakult családjával a helyi jehovista gyülekezet hajtómotorjaként vállaltak szerepet.

Az 1990 utáni szabad vallásgyakorlás és sikeres propagandamunka eredményeként megrugaszkodott a bekereszteltek száma, jelenleg a faluban a Jehova Tanúi kb. 150 tagot számlálnak. Bár az első térítők és a szekta életének kezdeti fázisában a hívek magyar etnikumúak voltak, a református egyházat fokozatosan elhagyó és Tanúnak álló (megtért) népes cigány családok közössége gyorsan túlnőtte a magyarokét, így a szektához már a 1990-es évek közepén a *cigány vallás* képzetét kezdték társítani a falubeliek. A gyülekezet elcigányosodása a 21. század elején már annyira taszító erőként működik a magyar lakosság körében, hogy magyarnak a nagyborosnyói gyülekezetbe való belépési valószínűsége minimálisra csökkent. *Kevés a magyar közöttünk, sokan lennének, csak szégyellik, hogy a cigányok közé békevegyedjenek. De ha mondjuk nem lenne annyi cigány, akkor lehet, többeket érdekelne ez az Igazság* – állapítja meg tényszerűen egy magát cigányként identifikáló jehovista. Néhány évvel ezelőtt a növekvő létszámú gyülekezet Amerikából kapott kölcsönnel a falu végén imatermet épített, ahol közös összejöveteleiket tartják.¹⁰

Társadalmi, gazdasági, felekezeti elmozdulások

Az Igazság tanítása mellett a jehovisták a belépést elősegítendő, meggyőző technikaként az anyagi segítségnyújtást alkalmazták a szegényebb cigány lakosság körében. Az ilyen segélyakciók során a megcélzott család nemcsak alapélelmiszereket és ruhaneműt kapott *ajándékba*, hanem jelentős pénzüsszeggel is gazdagodott. A gazdasági felkarolás szándéka ellenére számos cigány család távol maradt a vallásos összejövetelektől, a vallásgyakorlás alkalmainak sűrűsége, az addigi életvitel gyökeres megváltoztatása, az alkoholfogyasztás és a dohányzás teljes mellőzése taszító, kényelmetlen tényezőként hatott a szabad időhasználatot és az italozó mulatozást kedvelő szegényebb cigányság között.¹¹ Talán ennek tulajdonítható a váltás a szekta

¹⁰ Az imaház gondnokának közlése alapján a kölcsönt a néhány évben megállapított záros határidőn belül vissza kell fizetniük (az összeg a hívek adományaiból kell összegyűljön).

¹¹ Komolynak számító cigány család szerint: *Ezek itt nem szabad, hogy egy születésnapot, egy karácsonyt, egy húsvétot megünnepeljenek. Há mi értelme van akkor annak, hogy dolgozunk, s semmit nem élvezünk belőle? Egyedül élő fiatalember véleménye az esetleges belépésről: A hívők nem szivaraznak... én például gyermekkorom óta szivarazok... de hogy égy sört, égy féldecit ne igyak meg a haverokkal, olyan isten nincs!*

részéről, hogy a későbbiekben igyekeztek kizárólag a biztos belépőket jutalmazni.¹²

A református egyházon belüli periférikus helyzetű cigány lakosság főgékonyabbnak mutatkozott az új értékrendet, új mentalitást és életmódot ajánló szekta iránt, annál is inkább, mivel ismeretesek voltak azok a korábbi pozitív példák előttük, amelyek rámutattak, hogy az új vallás felvételével az erkölcsi megtisztulás mellett a cigányság külföldi kapcsolatokat teremthetett, és tudták, hogy az áttérés valamiféle összefüggésben áll gyors meggazdagodásukkal. Gagy József írja le a Nyárád menti Karácsonfalva példáján azt, hogy az itt élő gáborcigányok már az 1970–1980-as években kapcsolatba kerültek az adventista vallással, amelynek a társadalomba integráló szerepe volt számukra, és amely folyamat az 1990-es években csak felerősödött. „Egy mobilis, a világot új és új kapcsolatok mentén beélő, és a halmozódó kapcsolati tőkéből élő csoportnak igen nagy támogatást jelent, ha szilárd, és mások által is elismert erkölcsi háttérrel rendelkezik” (Gagy 2002: 62). Azt is tudjuk, hogy az integrációs lehetőség gazdasági haszonná kovácsolható nyugati kapcsolati tőkével társult, más esetben az anyagiaknak a cigány csoportok felé irányítása direkt módon történt.

Nagyborosnyó társadalmának egyik legnagyobb hatású jelenségeként értelmezem, hogy a kettős társadalmi kirekesztés – cigány identitásuk és jehovista felekezetük – ellenére a Jehova Tanúi szektába tartozó cigány családok a közelmúltban erőteljesebb tőkegyarapodást értek el, mint hasonló gazdasági tevékenységeket és életstratégiákat követő református társaik. A jehovisták közül sokan vesznek részt magyarországi vendégmunkában, miközben itthon időszakosan tégláégetéssel is foglalkoznak. A piacozás kínálta lehetőségek kihasználását a szekta dogmái lényeges mértékben nem befolyásolják, a gazdasági előrehaladás üdvösnek tekintett törekvés a helyiek körében, az erkölcsi kódex betartásának ellenőrzésére, *igaz hívő* státusuk felülvizsgálatára kizárólag itthoni tartózkodásuk alatt kerülhet sor.¹³ A falu egyik legdinamikusabban fejlődő utcáját zömében Jehova Tanúi lakják. Az

¹² Ezt a lehetőséget is kihasználták nemcsak cigány, de magyar nemzetiségűek is. Olyan magyar családról is tudomásom van, amelynek négy tagja csak a tervbe vett autóvásárlás anyagi fedezetét kívánta a szektába való beállításával előteremteni. A jutalék kézhezvétele után hamarosan visszakérezkedtek a református egyházba.

¹³ A földi életet átmeneti állapotnak felfogó jehovista világszemlélet – például a folyamatos világvége-várás (Armageddon) miatt világszerte sokan élnek félállásból rossz anyagi körülmények között – nem tükröződik a nagyborosnyói cigányok életstratégiáiban. (vö. <http://www.apologia.hu/religion/jw-intro.html>)

utóbbi néhány évben itt a főút mellett 35–40 házat építettek át, bővítettek, vagy éppen a megvásárolt telekre új házat terveztek, valamennyi cigány tulajdonban van, jelentős hányaduk éppen jehovista cigányoké. A vallásnak tulajdoníthatóan ezek a családok új életet kezdtek, a korábbi életmodellt, ahol az alkoholnak még túlságosan nagy szerepe volt, teljességében átstrukturálták.¹⁴ Az új stratégia – *nem isznak, nem szivaraznak* – nemcsak jelentős állandó kiadás alól menti fel őket, de folyamatosan biztosítja a racionális döntés lehetőségeit is. A puritán erkölcs és a racionális döntéseket állandósító tőkeorientált életstratégia függvényében a jövedelem folyamatos felhalmozást és újabb beruházásokat tesz lehetővé. Ezeknek a családoknak a gazdasági helyzete a stabilitáson túl a református cigány családokhoz és a magyar közösséghez viszonyítva is kiemelkedően jónak mondható. Nagyborosnyón érvényesnek tűnik az a kisegyházak berkeiben működő vallásfelfogás, aminek értelmében a helyes vallásos magatartás és példászerű életforma következtében a hívők anyagi helyzete a stabilitás irányába mutat, illetve ennek fordított vonatkozása is, amikor az anyagi jólét beálltát a transzcendens vallásos élmény iránti érdeklődés fokozódása követi (Vö: Kiss T. 2003).

Az egységében lenézett cigány lakosságtól való különválás, kiemelkedés „legelőkelőbb” módja Nagyborosnyón erkölcsileg-lelkileg tisztává, azaz Jehova Tanújává válni. A szektatagok társadalmi pozícióját tekintve és az interjúkat elemezve arra következtettek, hogy nem véletlenszerűen bővül a bekeresztelkedők köre, sőt megkockáztatható az a kijelentés, hogy újabban a szekta tudatosan megválogatja helyi követőit, a megfelelési kritériumrendszer pedig elsősorban előnyös társadalmi-gazdasági, és csupán másodszorban körvonalazódik erkölcsi-hitbeli eredők mentén.¹⁵ A mentalitás és az életvitel kifinomodásának (*vannak cigányok, akik finomak*) kijelölt elmozdulási iránya a cigány léttől való szimbolikus elhatárolódáson keresztül a nem cigány társadalomba való integráció lehetőségének szűk folyosója felé mutat.

A szekta megjelenésétől számítva a néhány évtized alatt kisebb-nagyobb mértékben megváltozott közvélemény alapján több, szociológiai értelemben

¹⁴ Mezőségi falvakban végzett vallásszociológiai kutatások is ezt támasztják alá: Fülpesi-Kiss D. 2001, Csata et al. 2001.

¹⁵ Ezt támasztja alá a Jehova Tanúi egyházadózási rendszere: a hívek jövedelmük 10 százalékát ajánlják fel a szervezetnek Jehova dicsőségére. A külföldön meggazdagodott szimpatizáns megkeresztelése nagyobb anyagi és szimbolikus haszonnal jár, mint olyan tagok verbuválása, akik a mindennapi megélhetéssel küszködnek.

vett sematikus attitűd (viszonyulási modell) vezethető le a felekezeti egymás mellett élés jelenségéről. A vélekedők közt főleg elfogadó vagy elutasító magatartás a domináns pozíció, a saját meghatározásban közömbösnek tartott vélemény érvek és ellenérvek felsorakoztatásával lényegében hol az egyik, hol pedig a másik pólus mellé zárkózik fel.

A pozitív megítélés az életvitellel kapcsolatos előrelépés tapasztalatából születik. Úgy tartják, a jehovista cigányok sokkal rendesebbek, életmódjuk, mentalitásuk a magyarokéhoz áll közelebb. A szektába tartozás cigány szempontból történő értékelése is pozitív: *nem isznak, nem szivaroznak, rendesek; ...nem részegeskednek a családba s így nyuguttabban elvégezzük a munkákat, me segitt a család.* Maguk a jehovisták úgy vélik, a magyar közösség toleránsabb a jehovista cigányokkal szemben, ami a mindennapi élet cselekvéseiben is megnyilvánul: *vannak cigányok, akik finomak, s [a magyarok] megbecsülik őket.*

Kutatásom helyszínének narratív diskurzusában a mindennapok szintjén is jelen van a több felekezet együttéléséből adódó kulturális differenciáltság tudata, és – talán a szekta hangsúlyosabb jelenléte óta eltelt másfél évtized okán – a tartós intolerancia a domináns attitűd mindkét mikroközösségben. Különösen negatív előjelű a *hívők*nek a cigány lakosság integrációját elősegítő törekvése. Bár eltérő arányban képviseltetik magukat a települések társadalmán belül, a nyilvánosságban folytatott verbuváló tevékenységük és kisebb-nagyobb mértékű számbeli gyarapodásuk miatt a református lakosság reális társadalmi veszélyként éli meg jelenlétüket. Szegregációjukat a kizáró, elítélő narratíváikból felépített, vallási kultúrák között meghúzott *demarkációs* vonal folyamatos megerősítésével juttatják érvényre.¹⁶ A Jehova Tanúi közösségébe tartozó cigány családok életvitelük miatt *önként* is elkülönülnek a cigány közösségen belül, de ez a kiválás a református cigányok és magyarok részéről történő stigmatizálással, társadalmi kirekesztéssel társul. Életmintájuk teljesen elüt a református cigányokétól. A fiatal például *az alatt az idő alatt, amíg menne katonaságot csinálni, menyen hirdetni Jehova királyságát.* Visszatetsző tény a magyar lakosság szerint, hogy éppen az analfabéta vagy alulképzett cigány lakosság hirdeti Jehova királyságát,

¹⁶ A cigány lakosság befogadásáról érdekes módon sehol nem lehet olvasni. Azokon a székely-magyar településeken, ahol a cigányság megpróbál társadalmilag közelebb helyezkedni a magyar lakossághoz, törekvése kemény ellenállásba és elszigetelődésbe ütközik, az etnikumok egymás mellett élése sehol nem jelent együttélést. Lásd pl. Fosztó 1997, Pozsony 1998, Pozsony–Anghel 1999, Bodó 2002, Oláh 2004, Szabó 2004, Kinda 2005a, 2005b.

tanítja meg a Biblia értő olvasására és helyes értelmezésére az iskolázottabb magyar lakosságot, miközben betanult idézeteken keresztül utalnak, „hivatkoznak” a Biblia igéire. Társadalmi elszigetelődésüket fokozza a szervezet tiltása vagy nyomása a pogánynak tartott ünnepek – karácsony, húsvét –, név- és születésnap, illetve a bálványimádásnak tartott himnuszénekülés, a zászló előtti tisztelgés, a politikai párttagság, egyes állampolgári jogok gyakorlása (pl. szavazás) vagy akár a közszolgálati hivatal betöltése ellen.¹⁷

A magyar és a nem jehovista cigány lakosság megoszlik a részleges elismerő és az elkülönítő csoportok közt. A szegényebb cigányok nagyobb arányban néznek fel a *hívőkre* (gazdasági okok miatt), a tehetősebbek inkább megvetik azokat. A magyar lakosság általában közömbösnek tartható. Véleményalkotó szituációban a pozitív álláspont mellett szól a megváltozott életmódok tapasztalata, a jehovista csoport etnikai összetétele viszont negatív tényező, és szintén az a történelmi egyházzal való szembenállásuk.

A jehovistákat méltató közvélemény valós, megalapozott és fiktív indítékok mentén elfogadó, illetve elutasító narratív struktúrákba szerveződik. A szekta tagjainak gazdasági sikereit Nagyborosnyón sokan az amerikai központból irányított szervezet önszegélyező politikájának tulajdonítják. Maguk a Tanúk tagadják az újonnan belépőknek nyújtott anyagi segítség lehetőségét. Az alábbi interjú egy olyan cigányasszonnyal készült, aki egyedüli *hívő* a családjában. *Ő [a férje] nem Jehova Tanúja, mindig azt mondta, hogy olyan helyre megyünk, ahol kapunk es valamit, de hát akkor métt állunk olyan helyre bé, ahol sehol semmi nincsen. De hát Jehova Tanúi azért foglaltak itt állást, met az igazságot tanították, s azért tetszett, nem a pénzétt. S ezért sokan arra figyeltek fel, hogy ahol nagycsalád volt, mind mü es négy-öt gyerek, hát nem azon vót a cél, hogy pénzt adjanak, me lehet, ha adtak volna, elfogadtuk volna, me mindenki örvend a pénznek, hanem itt abból kellett nagyobb érdekeltség, hogy ingyen van, s értékes, met igaz. Az a fehér az fehér, nem pedig piross!* Ezt a reformátusok közül is többen megerősítették, azzal érvelve, hogy *ha esetleg adnának valamit, akkor igen, de ha nem adnak semmit, akkor métt álljak bé?* Gazdasági sikereik egyik lokális magyarózolva lehet a közös vallás mentén az a kooperáció, amely például a téгла forgalmazása esetén nyilvánul meg a cigány családok között.

¹⁷ A saját elhatározásból elkülönültekkel és a kiközösítettekkel szembeni teljes „közösség-megvonás” (többet nem köszönnek nekik stb.) rendszerint mély lelki sérüléseket okoz, ami a Társulat saját statisztikái alapján évente a világon több tízezer embert érint. (<http://www.apologia.hu/religion/jw-intro.html>)

Eszerint a megrendeléseket – a hasznot jelentő információt – a szektába tartozó ismerősöknek adják tovább, egyfajta belterjes gazdaságépítést segítve elő ezáltal.

A református cigányok a szekta tagjainak ünneptelen életét, a szórakozás megtagadását, az alkoholfogyasztásra és dohányzásra vonatkozó tilalmakat nehezményezik. Ezek a köztudatban élő vallási kitételek és betartásuk minősége támadási felületként is szolgálnak: a reformátusok figyelik és elítélik azokat a jehovistákat, akik *az egészség érdekét* hangsúlyozva bort fogyasztanak, és ugyancsak képmutatónak tartják azokat a jehovista családokat, amelyek a helyi közvélemény rosszállását megelőző stratégiaként szórakozni vágyó fiataljaikat távolabbi falvak szórakozó helyeire, diszkóiba irányítják.

Tényleges kulturális másságaikat feltételezett negatív aspektusokkal egészítik ki a közösségi beszélgetések során. Bibliamagyarázó közös összejöveteleiket több cigány beszélgetőtárs titokzatos ritusokként értelmezte és írta le, ahol a transzcendens erők megidézése, az eksztázisos vallásgyakorlás és az orgiaszerű szexualitás egyszerre van jelen.¹⁸

A bekeresztelkedetteken kívül számos olyan szimpatizáns van, akik – bár nem Jehova Tanúi – rendszeresen járnak az imaházba. Körükben megfigyelhető, hogy ez a(z egyelőre) nem formalizált kapcsolat máris érezteti hatását életszervezésükben, például fokozatosan leépítik káros szenvedélyeiket, mondván, hogy *ez nem az a ház, ahol inni lehet; szorosabb kötelékek, családi kapcsolatok* (pl. „alkoholmentes” baráti összejövetelek) alakulnak ki a Jehova Tanúi csoportjának tagjaival, ez a kapcsolatháló lassanként kizárja az Igazságot nem ismerő református falubeliekkel tartott relációkat.

Ezt a közeledő tendenciát két megfigyelt család esetében családi tragédiák is elősegítették az érzelmek felkorbácsolásával, a szociális érzékenység kiélezésével: az egyik családban meghalt egy 15 éves lány hosszas (több éves) betegség után, a másik család egyetlen, 7 éves fiúgyermekét veszítette el váratlanul. Az áttérés igényét értelmezésemben a hagyományos világmagyarázó séma súlyos csapás esetén való használhatatlansága okozza. „A modern társadalmakban az egyénnek több világkép áll a rendelkezésére, a konverziót egyikről a másikra való átváltás jelenti. Ezt olyan események váltják ki, amelyek a hagyományos világképben nem értelmezhetők” (Kiss D. 2001: 55). Ilyenkor a Jehova Tanúi azzal kecsegtetik a szenvedő családtagokat, hogy jöjjenek el a Királyság-terembe, *ha látni akarják Jézust*. A halál-

¹⁸ Ilyen negatív színben feltüntető, spekuláción alapuló narratívákat számos környező településen forgalmazznak.

esetek után érzékenyebbé vált anyákat gyakran víziók gyötörték, amelyek során elvesztett gyermeküket vélték az ablak alatt elmenni, hangját hallották vagy a fényképére nézve vélték úgy, hogy az éppen rájuk nézett, pillantott stb.¹⁹ A transzcendens iránti igényüket a közvetlenebb, személyesebb kapcsolatokon alapuló szektában próbálták kielégíteni. Számos eset során figyelhető meg, hogy a vallási konverzióra a nők hajlamosabbak, több család van, ahol csak az asszony (és esetleg a kiskorú gyerekek) tagjai a szektának. A református férfiak inkább tartózkodnak a belépéstől, tartva az ismerősök megszólásától, értékrendjükben a vidám, zenés vallási összejövetelek túlságosan kifinomultnak, visszataszítónak, a Jehova közelgő királyságát hirdető házaló bibliamagyarázások pedig éppen szégyenteljesnek minősülnek.

A családi katasztrófát elszenvedők csoportja mellett az áttérők helyzete gyakran deprivált. Ők vélhetően azért hajlamosabbak az áttérésre, mert könnyebb a faluközösség normarendszerével való szembeszegülés, vagy alávetett társadalmi pozícióból, magukra hagyatottságukból kívánnak közösségi kapcsolatba integrálódni. Az új vallási közösség erre kínál megoldást, célja a tagok folyamatos verbuválása és integrálása (vö: Kiss D. 2001: 60). A jehovista cigányok és a jehovista vallási szervezet között szorosabb, személyesebb a kapcsolat, mint a református cigányok és a református egyház között. A református cigányok a hit gyakorlása tekintetében csupán formálisan tartoznak az egyházhoz, nem vesznek részt az istentiszteleteken.

A református közösség atomizálódásával szemben a jehovisták mindig vallásuk kollektivitás-konstruáló jellegét, közösségük segítőkészségét, a rászorulókkal való szolidaritását emelik ki. Ennek felülvizsgálatára a 2005-ben több ízben lezúduló árvizek utólagos értékeléseit választottam helyzet-kontextusnak. A települést érintő Kovászna patak által öt alkalommal elárasztott nagyborosnyói lakosság a cigányok szegényebb csoportjába tartozik, akik a *gödöröknek* is nevezett alacsony fekvésű faluvégén laknak. Ingóságaik egy részét májusban az ide rendelt katonaság segítségével sikerült kimenteni az árból. A vizek nemcsak házaikat tették több mint fél évre lakhatatlanná, de évi jövedelemforrásaikat, a kész téglakatlanokat is elsodorták (kb. 3–400.000 téglát). Kérdéseim arra irányultak, hogy a krízishelyzetben megnyilvánult-e és hogyan működött a felekezeti, csoportközi segítségnyújtás (empátia), képesek voltak-e a cigány lakosságon belüli társadalmi-gazdasági egyenlenséget átlépni a bajba jutottak megsegítésére. Tapasztalatom

¹⁹ Református vallása ellenére az itteni cigányság hiedelemvilága igen színes.

szerint a vallási intézmények – a személytelenebb református egyház magyar és cigány közösségei, valamint a Jehova Tanúi szekta – szemet hunytak a több tíz családot érintő katasztrófa fölött. A reformátusok éppen paphiánnyal küszködtek. Érdekes módon a jehovisták nem használták fel az adott lehetőséget egy esetleges tömeges hittérítésre. (A beszámolók alapján valószínűnek tartom ugyanis, hogy sok család elkeseredésében némi segítség fejében hajlandó lett volna bekeresztelkedni.) A vizek által nem érintett falusi cigány lakosság – akárcsak a falubeli magyarok – passzívan vélekedtek *itt szerencsére nem volt!* A katasztrófa esetén a falusi intézményrendszer által kidolgozott stratégiák (pl. kaláka-rendszer)²⁰ nem léptek működésbe a cigányok megsegítésére. Ehelyett a hivatalos szervek segélyező akciója próbált átmenetileg enyhíteni a pusztulás okozta károkon, kivezényelt katonaság mentette a vízből az embereket és az ingóságokat.²¹ A narratívákban a víz *ott benn*, a falu alsó felében rombolt, a szegények és névtelenek közösségében. Ezalatt a jehovisták közül rengetegen Magyarországon tartózkodtak, s csak később értesültek az eseményekről. Annak ellenére, hogy ezen a területen olyan jehovistáknak is volt eladásra szánt téglája, akik 1990 után a központban vásároltak házat, az érintett lakossággal szemben tanúsított magatartásuk közömbös volt. A saját gazdaságukban okozott kárt minimálisnak tartják, a tönkrement téglájukat ők ugyanis géppel vetették egy-két napi munkával, a nyarat pedig pénzjövedelmet hozó tevékenységekkel töltötték az ország határain kívül. A szegény téglavető cigányokat hátrányosan érintő társadalmi-gazdasági-felekezeti szegregáción túl még egy területi-térszerkezeti jellegű, egyre áthághatatlanabb elzártság is nyomorukkal való szembenézésre, megélésre, annak önálló megoldására kényszeríti.

Következtetések

Tanulmányomban azt a társadalmi, gazdasági, felekezeti és kulturális széttagolódást, amely a nagyborosnyói valamikori cigány közösségben a rendszerváltozás után több csoport létrejöttét eredményezte, többdimenziójú

²⁰ Szócsné Gazda Enikő figyelmünkbe ajánlja a természeti katasztrófák társadalmi hatásainak kutatását, amelyek során explicitté válnak olyan társadalmi mechanizmusok, kooperációk, amelyek normális körülmények közt a kutatók elől rejtve maradnának. Szócsné Gazda 2005: 115.

²¹ Felháborodásuknak adtak hangot a falubeliek, miután kiderült, hogy a segélyként kapott ruhaneművel kereskedni kezdett az árvízkárosultak egy része.

disszimilációs tendenciaként értelmeztem. A közösség alapjaiban vett atomizálódása elsősorban a gazdasági felemelkedés lehetőségeinek mentén következett be, s ez a hierarchizálódás sorban a társadalmilag és vallásilag szegregálódó cigány csoportok által vált még rétegzettebbé.

A társadalmi elismerés és a faluközösségbe vezető integrációs pálya vonala az etnikai hovatartozás miatt nem körvonalazódhat, a zártságot tovább fokozza, hogy a túlnyomórészt református falu lakói a cigányok körében civilizáltabb életmodellt meghonosító jellege ellenére még mindig negatív előítélettel viszonyulnak a Jehova Tanúi szekta iránt. Az eltaszítás okaként több egyúttartót jelöltem meg jelen tanulmányban, amelyek közül a *szekta* jelleg és az ebből fakadó negatív értékkonnotációk, a sektáról való hiányos tudásból fakadó találgatások képezik a legnagyobb kulturális gátat. Az ítéletet súlyosbítja, hogy nem tekintélyes, köztiszteletnek örvendő gazdák állnak a lokális vallásos szerveződés élén (mint például a reformátusoknál a presbitérium tagjai), hanem valamikori éhező, anyagilag-erkölcsileg gyenge, alacsony társadalmi presztízsű cigány családok. Ezzel összhangban a legtöbb sektatagnak alacsony vagy hiányos a képzettsége.

Kutatásom alapján elmondható, hogy a vallási konverzió nem jár együtt huzamos vallási felkészítővel, teológiatörténeti alapismeretek elsajátításával, és a mindennapi élet törekvései sem tükrözik azt a vallásos buzgalmat, amelyet a szekta erkölcsi kódexe alapján elvárna a tagjaitól. A cigány közösségekben inkább egy adaptált, a saját kultúra sajátosságainak megfelelően, részleteiben módosított vallásgyakorlás és vallási ideológia működik, amely nem követeli a hívek bármiféle aszkézisét (így például *módjával* alkoholt is fogyasztanak), és a magángazdaság építését, bővítését is megengedi, illetve elősegíti. A jehovista szekta etnicizálódását, elcigányosodását a jehovisták cigányokra irányuló offenzív térítésének és a helyi református egyházszervezet cigányokat taszító magatartásának hosszabb távú hatásaként értelmezem. Úgy tűnik azonban, a szekta intézményesülése (az imaterem építése) lokális szinten lezárta a házaló térítés nagyobb hullámát. Ezzel párhuzamosan a szekta zártabbá vált, a beépítendő célszemélyeket maga választja meg saját szempontok alapján, megakadályozva ezzel a hitközösség erkölcsi-gazdasági szétszűllését és a folyamatosan reprezentált anyagi jólét közvéleményi szintű pozitív imázsának szertefoszlását.

Szakirodalom

ACHIM, Viorel

2001 *Cigányok a román történelemben*. Osiris Kiadó, Budapest

ALBERT Ernő

1998 A cigányok útja Háromszékre és itteni életük. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és a hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 81–93.

BIRÓ A. Zoltán – OLÁH Sándor

2002 Helykeresők. Roma népesség székelyföldi településeken. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 13–49.

BODÓ Julianna (szerk.)

2002 *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

CSATA Zsombor – KISS Dénes – KISS Tamás – SÓLYOM Andrea

2001 Vallás és modernizáció a Mezőségen. *WEB*. (8–9) 34–54.

FOSZTÓ László

1997 A formalizáció folyamata az interetnikus kapcsolatokban. Esetelemzés egy cigány–magyar egymás mellett élés példáján. *Antropológiai Műhely*. (1) 65–82.

FÜLPESI Gyula – KISS Dénes

2001 Roma közösségek együttélési stratégiái. *WEB*. (8–9) 5–34.

GAGYI József

2002 A kicsi cigány és társai. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 49–69.

HAMILTON, Malcolm B.

1998 Szekták, kultuszok, mozgalmak. In: Uő: *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító valásszociológia*. AduPrint Kft., Budapest, 236–264.

JÁVOR Katalin

2000 A vallásgyakorlás integráló szerepe és a differenciáltságot okozó tényezők: rétegek, szekták, felekezetek, nemek. In: SÁRKÁNY Mihály – SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Magyar Néprajz VIII. Társadalom*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 816–819.

KÍNDÁ István

2005a „Vannak cigányok, akik finomak...” Református egyház és Jehova Tanúi – kizáró és befogadó közösségek. *Székelyföld* IX. (9) 113–132.

2005b Tradicionális mesterség és profitorientált életstratégiák. Jövedelem-szerzési technikák egy háromszéki cigány közösségben. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 147–171.

KISS Dénes

2001 Egy hetednapos adventista közösség kialakulása. A vallási konverziót befolyásoló tényezők. *WEB*. (8–9) 54–66.

KISS Tamás

2003 *A socialista típusú modernizáció és hetednapot ünneplő adventista vállalkozók*. (<http://adatbank.transindex.ro/inchtm.php?kod=407>)

OLÁH Sándor

2004 Cigányok és magyarok egy székely faluban. In: Uő: *Falusi láttelepek. 1991–2003*. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 227–237.

POZSONY Ferenc

1998 Változások az erdélyi cigány társadalom életében. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és a hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 111–118.

POZSONY Ferenc – ANGHEL, Remus Gabriel (szerk.)

1999 *Modele de conviețuire în Ardeal. Zăbala*. Asociația Etnografică Kriza János, Cluj

SZABÓ Á. Töhötöm

2004 Kizárás vagy befogadás? Cigányok és magyarok az informális gazdaságban. *Székelyföld* VIII. (9) 122–144.

SZŐCSNÉ GAZDA Enikő

2005 Háromszéki árvizek és hatásuk az itt lakók életmódjára. *Székelyföld* IX. (7) 107–120.

Forrás

BARTHA Károly

é. n. *Páva*. kézirat (Szőcsné Gazda Enikő tulajdonában)

Internetes források

www.apologia.hu/religion/chart-chrono.html

www.apologia.hu/religion/jw-intro.html

<http://adatbank.transindex.ro/inchtm.php?kod=407>





Lőrinczi Tünde

Hitélet és etnicitás.

Egy hitközösséghez való tartozás mint integrációs kísérlet egy cigány házaspár életében

Bevezető gondolatok

Tanulmányomban egy olyan folyamatban lévő nagyobb kutatás részeredményeit kívánom feldolgozni, amely a Hargita megyei Kőrispatakon található hitközösségek kapcsolatvizsgálatának elvégzését tűzte ki célul, különös figyelmet fordítva a faluban található cigány személyeknek e közösségekben való hangsúlyos jelenlétére. A Kőrispatakon jelenlévő három hitközösség az Igazvallású Jehova Tanúi, az Igazhitű Jehova Tanúi és a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház.

A cigány–magyar, cigány–román kapcsolatokra figyelő kutatások, illetve a különböző identitásvizsgálatok külön szegmensét alkotják azok a megközelítések, amelyek a cigány személyek vallásos jellegű kisközösségekhez való tartozását elemzik, elsősorban olyan kérdésekre keresve a választ, mint hogy a különböző hitközösségekhez való csatlakozás milyen mértékben és módon alakítja át az addig érvénybe lévő interetnikus viszonyokat, illetve milyen irányba mozdulnak el az etnikai identitás összetevői. (Bakó 2004, Fosztó 1997, 2003, Tesfay é.n.) Jelen tanulmány is ezen kutatások nyomdokaiba kíván lépni egy esettanulmány erejéig.

A kutatás során egy cigány házaspárral beszélgettem, akik 1971-től a kőrispataki Igazhitű Jehova Tanúi hitközösség tagjai. Arra voltam kíváncsi, hogy e cigány házaspár életében a hitközösséghez való tartozás mennyire jelent egyfajta integrációs kísérletet a többségi magyar lakosság közé, illetve hogy ez az integrációs kísérlet milyen mechanizmusokkal, életmód-változásokkal jár együtt.

Mindezt olyan kérdések figyelembevételével látom megvalósíthatónak, mint hogy milyen okok és célok váltják ki a vallási fordulatot? A vallási váltás mennyire von maga után egyfajta mentalitás- és normarendszerváltást?

Mennyire egyeztethető a *hagyományos* és az *elvárt* életmodell? Hogyan reprezentálódik ez az újfajta életmodell? Átrendeződik-e, és ha igen, milyen irányba és mértékben az addig fenntartott társadalmi kapcsolatháló? Milyen mértékben változik az önkép, és ez hogyan reprezentálódik a külvilág fele?

Tanulmányom előfeltevése az, hogy egy személy valamely vallásos jellegű kisközösséghez való csatlakozásának következtében nemcsak annak felekezeti identifikációja változik meg, hanem egy egészen más világgépet és értékrendet fogad el, amely ugyanakkor egy újfajta életforma, életmodell kialakítását vonja maga után. Mindez az eddig fenntartott egyéni- és csoportidentitás valamilyen fokú változását is eredményezi, melynek már szerves részét képezi, hogy az egyén egy önmagát a *bibliai igazságok* mentén legitimizáló, vallásos jellegű közösség tagja.

Értelmezésem kiindulópontját és határait egyaránt az illető házaspárral készített interjú képezi. Az életmód és értékrend-váltást, illetve az ehhez szorosan kapcsolódó önkép és reprezentációinak alakulását a beszélgetés során született „történet” több szempontú értelmezése mentén vizsgálom. Ezen túlmenően nem kívánok semmilyen következtetéseket levonni sem a falu cigány etnikumára, sem beszélgetőtársaimra vonatkozóan. Megközelítéseim kísérletek, lehetséges válaszok a fenti kérdésekre, hisz sosem beszélhetünk egy teljes fokú, befejezett integrációról és identitásváltásról, csak több szintű folyamatokról, elmozdulásokról. Mindemellett témaválasztásom relevanciáját pontosan az a tény támaszthatja alá, hogy Kőrisspatakon több cigány család is csatlakozott valamely hitközösséghez, és az ilyen jellegű kutatások elvégzését különösen fontosnak tartom nemcsak esettanulmányok szintjén, hanem átfogóbb perspektívában is.

Mielőtt rátérnék az interjú értelmezésére, fontosnak tartom vázolni azt az elméleti keretet, amelyben elhelyezhető ez a tanulmány, illetve a téma kontextualizálása érdekében külön érintem a falu felekezeti és etnikai viszonyainak főbb jellemzőit.

Elméleti keret

Ha cigány személyek vallásos jellegű kisközösségekbe való tagolódásának kérdéskörével foglalkozunk, elkerülhetetlen a vallásszociológiai és a különböző ciganológiai problémákat érintő szakirodalomnak az áttekintése, illetve az azokból leszűrt elméleti és módszertani fogódzók valamilyen szintű összevetése, egyeztetése. Ez egy összetett feladat, elsősorban az aránybeli

különbségek folytán, hisz a cigányság szociológiai és antropológiai szemléletű kutatása egyre nagyobb méreteket ölt¹, míg a hitközösségek ilyen jellegű vizsgálata még a kezdeményezések szintjén áll². Ennek elsődleges okát Horváth Zsuzsa abban látja, hogy a hatalom évtizedeken keresztül politikai kérdésként tekintette a vallást és elvárta a kutatótól, hogy marxista kritikával kezelje tárgyát. Ugyanakkor a kutatásokat nagymértékben megnehezítette, hogy a hitközösségek többsége nem volt elismert vallás, üldöztetésnek voltak kitéve és a hívek féltek megnyilatkozni, így az alapvető kutatások hiányoznak (Csákó 1995: 310). Magyar nyelvterületen például a nazarénusok az egyetlen olyan vallásos jellegű kisközösség, amelynek monografikus igényű feldolgozása elkészült (Kardos–Szigeti 1998). Ugyanakkor a kutatónak figyelnie kell arra a tömérdek irodalomra is, amelyek a „társadalomellenes kultuszokkal” (Lugosi–Lugosi 1998: 5) szembeni védelem jegyében születtek, és az elutasítás, illetve az előítéletesség hangnemében íródtak³, hisz ezek azok a propagandisztikus jellegű kiadványok, amelyek a széles néprétegekhez leginkább eljutnak, és hitközösségekről való gondolkodás alaphangulatát meghatározzák. Ezen koncepció vallásszociológiában való kritikai felülgondolásának szükségességére figyelmeztet Horváth Zsuzsa (Csákó 1995: 347–362).

Tomka Miklós felhívja a figyelmet, hogy a kortárs vallásszociológiának újra kell gondolnia a vallástudományból származó, és a vallásszociológiában is elterjedt szekularizációs elméletet⁴, hisz az újonnan megjelent, és egyre nagyobb méreteket öltő vallásos jellegű mozgalmak terjedése pontosan a vallásosság erőteljes meglétére és újfajta dimenzióinak megjelenésére figyelmeztetnek (Tomka 1996: 163–164). Mindez maga után vonja a vallás fogalmának és a hozzá kapcsolódó koncepcióknak és kutatási módszereknek a szükséges újragondolását⁵, hisz az intézményes egyházi fogalomrend-

¹ A kulturális antropológia jegyében születő cigánykutatások nemzetközi és magyar szakirodalmát Prónai Csaba (Prónai 1995), míg az erdélyi cigánykutatások eredményeit Pozsony Ferenc (Pozsony 2001: 12–15) foglalta össze.

² Ebben az irányba végeztek kutatásokat a kolozsvári székhelyű Max Weber Szociológiai Szakkollégium néhány kutatója, melynek eredményei a szakkollégium lapjában, a *Web 2001/8-9* számában jelentek meg.

³ Itt elsősorban a történelmi egyházak ilyen jellegű kiadványaira kell gondolnunk.

⁴ Az egyház és a vallás nyilvános szerepeinek visszaszorulását a társadalom elvallástalanodásával magyarázó elmélet.

⁵ A vallás fogalmának kritikai újragondolására tett kísérletet Franz-Xaver Kaufmann (Kaufmann 1996), Molnár Attila (Molnár 1998), Thomas Robbins (Robbins 1996) és Tomka Miklós (Tomka 1996).

szeren belüli jelentése (amely a társadalomtudományok nyelvhasználatát is meghatározta) túlságosan lehatárolt, és nem figyel a vallás lehetséges sokféleségére, pluralizmusára.

Témám megközelítéséhez elméleti keretet elsősorban a kortárs vallás-szociológiai kutatások jelentettek (Hamilton 1998, Horváth 1996, Tomka 1996), különös tekintettel a vallásos kisközösségeknek a társadalmi kapcsolatokban betöltött szerepét vizsgáló kutatásokra (Csata et al. 2001, Fehér 1991, Kiss 2001, Molnár 1998, Szigeti 1987, Szilczl 1998, Tomka 2000a, 2000b), illetve azok a ciganológiai problémákat érintő diskurzusok, amelyek a cigánykutatások etikai, illetve módszertani megközelítéseire kérdezek rá (Piasere 2000, Prónai 2002)⁶.

Fontosnak tartom a romániai, illetve az erdélyi cigányság valamilyen szabadegyházhoz, kisebb hitközösségekhez való, egyre nagyobb méreteket öltő kapcsolódásának a vizsgálatát, hiszen ma már nem lehet figyelmen kívül hagyni a nagy demográfiai mutatóval rendelkező romániai cigány közösségeknek ezt a felzárkózási kísérletét. Ezen a területen végeztek kutatásokat Bakó Boglárka (Bakó 2004), Fosztó László (Fosztó 1997, 2003), Simon Zoltán (Simon 2006) és Tesfay Sába (Tesfay é.n.).

A vallásszociológiai, vallásnéprajzi és a vallástudományi kutatásokra egyaránt egyfajta terminológiai bizonytalanság jellemző arra nézve, hogy hogyan nevezhetők meg úgy a különböző vallásos jellegű szervezetek, társulatok, mozgalmak, hogy különbözőségük ellenére egységbe foghatóak legyenek. Az első, ami határozottan elvetendő, az a szekta szó, két okból kifolyólag is. Elsősorban a hozzá társított pejoratív tartalma miatt. Másodsorban a szó elsődleges jelentése folytán, ami leválást, leszakadást jelent. Ezt a fogalmat eredetileg a történelmi egyházakról levált belmissziós csoportok megnevezésére használták. Ilyen értelemben szektának tekinthető például egy szerzetesrend is (Hamilton 1998: 246–247). Hangsúlyozni kell azonban, hogy nem minden vallásos jellegű társulat keletkezett így, ahogyan például az elemzésünk szempontjából releváns Jehova Tanúi hitközösség sem.

Ugyanakkor nem tartom szerencsésnek a tudományos kutatásokból ismert, elfogadottnak tekintett újprotestáns egyházak, szabadegyházak, kisegyházak és más hasonló megnevezések használatát sem, szintén több okból. Először is kérdésként tevődik fel, hogy mi tekinthető egyháznak?

⁶ Külön figyelmet érdemel Ladányi János – Szelényi Iván: *Ki a cigány?* című tanulmánya által kirobbantott vita, amelynek vitairatait a 2000-ben megjelent *Cigánynak születni* című tanulmánykötetben gyűjtötték össze.

Magyarországon például több mint száz egyház létezik, hisz száz ember aláírásával törvényesen legitímálható egy egyház, így több kisközösség egyházá nyilváníttatja magát, például az egyházi adómentesség céljából. A fogalmi zűrzavart tovább árnyalja az a tény, hogy a közember számára Jehova Tanúinak ismert hitközösség valójában két, egymástól élesen elhatárolódó hitközösséget fed le. Az 19. század közepén Amerikából Jehova Tanúi néven induló hitközösség⁷1962-ben, belső ellentétek következtében, két ágra szakadt. A régi hitelveket és szervezeti formát követő csoport az Igazhitú Jehova Tanúi nevet vette fel, míg a haladás elvét követő, megújult csoport az Igaz Vallású Jehova Tanúi megnevezést (Gassmann 1998: 27–31)⁸.

Noha, a két csoport a haladó világhoz való alkalmazkodási formákban, belső, szervezeti és missziós módszerek tekintetében élesen elkülönül egymástól, az ön- és a másik meghatározása pontosan a nevükben megfogalmazott *hitű* és *vallású* szóban rejlik. Az Igaz Vallású Jehova Tanúi vallásként definiálják magukat, míg az Igazhitú Jehova Tanúi pontosan ettől szertnének elhatárolódni.⁹ Ebből a szempontból nem tekinthetem egyháznak a vizsgált faluközösségben oly elterjedt Igazhitú Jehova Tanúi csoportot. Ugyanakkor viszont közös, a Kórispatakon található mindhárom közösségre¹⁰ jellemző fogalomnak tartom a *hitközösség* szót, hisz az erős hit az, ami az összes vallásos jellegű csoportot meghatározza. Dolgozatom további részében tehát a hitközösség fogalmat használom. Ezt támaszthatja alá az a tény is, hogy a falu lakossága mindhárom hitközösség tagjait a *hívők* kategória alá sorolja.

⁷ Charles Taze Russel indította el a mozgalmat 1874-ben Pittsburgben. (Pennsylvania, AmerikaiEgyesült Államok) (Gassmann 1998: 15).

⁸ Egyik csoportba sem tartozó kórispataki személyek a Maradók és Haladók megnevezéssel különbözteti meg a két közösséget, jelezve azok modernizációhoz való viszonyát.

⁹ Az Igazhitú Jehova Tanúinak egyik *Órtorony* száma pontosan a vallás fogalmát kívánja meghatározni és élesen elhatárolódni attól. Példaként a következő gondolatot ragadtam ki: *Aki magát Isten szolgájának állítja, de az istentisztelettel kapcsolatban egy teremtménynek vagy dolognak adózik félelemteljes tisztelettel, imádattal vagy magasztalással, az ily teremtmény vallást gyakorol. (Órtorony 1940. 3. szám, újrakiadás 2005. 17. szám.)* Az éles elhatárolódásra példa az Igazhitú Jehova Tanúi 1992-es konferenciájának nyilatkozata, amelyből a következő mondatot találtam példaértékűnek: *Az „igaz vallás” nevet viselő hamis „Jehova Tanúi” Sátán céljainak beteljesítése felé rohannak, akinek az volt a szándéka, hogy a tiszta imádatot egy hamis imádati formával váltsa fel, hogy minél több embert megnyerjen a maga számára, e cél érdekében Jehova Tanúinak igaz hitét egy „igaz vallásra változtatva”.* (<http://the-true-jw.oltenia.ro/rez-mag-92.html>)

¹⁰ A faluközösségben található két Jehova Tanúi csoportra és a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház tagjaira gondolok.

A fogalomhasználat másik, ugyancsak kritikus pontját a *cigány* terminus képezi, hisz a ciganológiai kutatások visszatérő kérdése, hogy milyen általános jellemzőkkel írható körül és határozható meg a cigány etnikum, illetve hogy mennyire releváns a cigány kifejezés használata ismerve annak köznyelvi jelentéstartalmait. Mindennek tudatában nem tartom fontosnak a cigány szó romára való felcserélését, hisz a vizsgált falu cigány lakossága és beszélgetőtársaim is egyöntetűen cigánynak nevezik meg magukat. Mindamellett hangsúlyozni szeretném, hogy a cigány megnevezés jelen dolgozatban semmilyen negatív jelentéstartalmakat nem fed.

A probléma tovább fokozható a Ladányi László és Szelényi Iván által fel-tett *Ki a cigány?* (Ladányi–Szelényi 2000a) kérdéssel, melynek relevanciáját e cikk körül kibontakozó vita is megerősíti (Havas–Kemény–Kertesi 2000, Ladányi–Szelényi 2000b, Kertesi 2000). Beszélgetőtársaimat az önmeghatá-rozásuk nyomán tekintem cigány etnikumúnak, a falu interetnikus viszonyait érintő fejezetben pedig a falu nem cigány lakosai által forgalmazott klasszifi-kációs rendszer alapján nevezem az illető csoport tagjait cigánynak.

A faluról és lakóiról

Kutatásom helyszíne a Hargita megyei Kőrispatak, amely a Gagy mentén található, 24 kilométerre Székelykeresztúrtól és 9 kilométerre Erdőszent-györgytől. Viszonylag kis és előregedőben lévő, többnyire reformátusok ál-tal lakott falu, ahol három hitközösség is él egymás mellett. Ezt a már ön-magában is figyelemre méltó tényt még árnyaltabbá teszi az a jelenség, hogy a falu lakosságának közel hatvan százalékát kitevő cigányság jelentős része valamelyik hitközösséghez tartozónak vallja magát. A fent említett három közösség a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház, az Igazvallású Jehova Tanúi és az Igazhitű Jehova Tanúi.

A szomszédos Etéden található Polgármesteri Hivatal adatai szerint Kőrispatakon jelenleg 695 személy él. Ebből 198 személy bejegyezten a református egyház tagja, 170 unitárius, 18 katolikus, 24 Hetedik Napot Ünneplő Adventista, 8 az Igazhitű Jehova Tanúi, 3 pedig az Igaz Vallású Jehova Tanúi közösségéhez tartozik. Ez a felekezetiileg nagyon színes falu, szintén a Polgármesteri Hivatal adatai alapján 38%-ban cigány etnikumú, de a helység magyar lakossága szerint ez jóval meghaladja az 50%-ot. Ezt tá-maszthatja alá az a tény is, hogy a 170 tagot számláló unitárius hitfelekezet 70%-a cigány, ugyanakkor a 8 Igazhitű Jehova Tanúból 4, tehát fele szintén

cigány, a 24 tagú Adventista Egyházból 15, a 3 tagból álló Igazvallású Jehova Tanúiból pedig 1, és a reformátusok között is található néhány cigány személy. Mindezek mellett érdemes arra is figyelni, hogy ha a különböző hitfelekezetekhez tartozó tagok számát összeadjuk, csak 421 személyről kapunk ilyen jellegű adatokat és a falu 274 személye semmilyen hitfelekezetnél nincs regisztrálva. Nem állítom azt, hogy ez a fennmaradt 274 személy cigány etnikumú lenne, de az adatok sokatmondóak lehetnek.

A vallásos közösségek megjelenése Kőrispatakon viszonylag korán elkezdődött. Az Adventista Egyház első térítője L. R. Conradi 1890-ben jött Erdélybe (Szigeti 1981: 126), és 1898-ban már Kőrispatakon is találhatunk híveket.

A Jehova Tanúi hitközösség Kőrispatakon való első megjelenésére nincsenek pontos adataim, de L. M., az Igazhitű Jehova Tanúi 93 éves vezetője szerint 18 éves lehetett, amikor szomszédja odaadta neki az akkor még egységes Jehova Tanúi kiadványát, az *Órtornyot*. Véleménye szerint, az akkor már általa vezetett csoport az 1940-es években teljesen meghatározta a falu felekezeti térképét, hisz közel 50 taggal rendelkezett, amelynek körülbelül felét cigány etnikumúak alkották. A régi hitelvekhez és szervezeti formához ragaszkodó Igazhitű Jehova Tanúi, akiknek még mindig L. M. a kőrispataki vezetője, ma már csak 8 taggal rendelkezik. Ez a létszámbeli csökkenés szoros kapcsolatban van a cigány etnikumú tagok számának 1940-es évekbeli növekedésével, illetve különböző hitelveknek való meg nem felelés következtében való kizárásával. A mai 8 tagból 4 visszabocsátást nyert cigány személy.

A megkeresztelkedett tagok mellett azonban figyelni kell azokra a szimpatizánsokra is, akik nyitottak a hitközösség hitelveinek, életmódjának elfogadására. Itt elsősorban azokra az egyszer már megkeresztelkedett cigány személyekre kell gondolnunk, akiket az 1950-es években kizártak a csoportból, de valójában még mindig *hivőknek* tartják magukat, és noha nem tudnak teljes egészében alkalmazkodni a közösség szigorú szabályrendszeréhez, életmódjuk szervezésében továbbra is meghatározónak tartják a Biblia tanításait.

Az Igazvallású Jehova Tanúi hitközösség csak 3 taggal rendelkezik Kőrispatakon. Hitüket gyakorolni bejárnak Székelykeresztúrra és Erdőszentgyörgyre, az ott található királyságtermekbe. Szinte semmilyen kapcsolatot nem tartanak fenn a Jehova Tanúi másik csoportjával.

A két Jehova Tanúi csoport kapcsolathányától függetlenül belső ellentét nem figyelhető meg a falu hitközösségeinek hétköznapi kapcsolatában, sőt az adventisták és az Igazhitű Jehova Tanúi öregebb generációjára kölcsönös tisztelet és leginkább a megértés szóval körülírható szimpátia a jellemző. Eddigi tapasztalataim szerint nincsenek belső harcok, viszályok, elkülönü-

lések, sokkal inkább jellemző egy olyan kapcsolat fenntartása, amely nem a végső Igazságot, az egyetlen igaz hitet keresi, hanem az Istenimádat mindkét közösségre jellemző közös pontjait próbálja megragadni, a mindenkire egyaránt érvényes életmodelleket kölcsönösen felmutatni. Ugyanakkor a falu időközben integrálta ezt a felekezeti sokszínűséget, és a mindennapok szintjén természetesen fogadja a hitközösségek magatartásbeli másságát. A tiszteletadás legjobb példája talán, hogy Kőrispatakon senki nem *szektázik*.

A cigányság Kőrispatakon való első megjelenésére nincsenek pontos adataim, de már az 1940-es években nagymértékben meghatározták a falu etnikai térképét. Az 1990-es években azonban még csak a falu Etédre vezető szélén laktak az úgynevezett házi cigányok, a falu egyik utcájában, a patak mellett húzódó Pálosban pedig a sátoros cigányoknak nevezett cigánycsoport, illetve három, *módosabbnak* tartott cigánycsalád bent a *fő úton*, akik szalmakalap-varrással és eladással foglalkoztak. Ma már az egész faluban, szétszórtan találhatóak cigányok által lakott telkek.

A cigányság magyarokkal való kapcsolata elsősorban gazdasági jellegű, habár a falu magyar lakossága egyre kevésbé veszi igénybe a cigányok szolgáltatásait. Napszámra is többnyire magyar személyt hívnak. Ennek elsődleges oka, hogy a cigányok nem szívesen szolgálják ki a magyarokat, és a magyarok is bizonytalansággal fogadják a cigányok szolgálatait. Ezekből is látszik, hogy a cigány–magyar kapcsolatokat a faluban elsősorban a bizalmatlanság, az előítéletek, mintsem a békés együttélés határozza meg. A nem cigány lakosság félelemmel tekint a jövőre, hisz a cigányok demográfiai növekedése egyre inkább alátámasztja azt a negatív utópiát, mely szerint a falú az *elcigányosodás* útjára lépett. Védekező mechanizmusként a magyarok, amennyire csak lehetséges, elhatárolódnak a cigányságtól, és a fenntartott kapcsolatok többségét is a cigányoktól való félelem határozza meg.

A cigányság felől nézve mindezt, az látszik, hogy vagy elfogadják ezt a távolságtartást, ezzel beépítve saját identitásukba a magyarok által forgalmazott cigányságképet, vagy nem fogadják el ezt a negatív előjelű képet és megpróbálják leépíteni különböző integrációs kísérletekkel. Ilyen lehetséges integrációs módszernek találok a különböző hitközösséghez való csatlakozást, hisz ez által nemcsak a közösség tagjai fogadják el és be az illető cigány személyt, hanem a falu magyar lakossága is, rájuk is vonatkoztatva a hitközösség tagjainak járó tiszteletet.

A továbbiakban egy, az Igazhitű Jehova Tanúi közösséghez tartozó cigány házaspár példáján szeretném szemléltetni ennek az integrációs kísérletnek a lehetőségeit és esélyeit.

...s a biblia nem tesz válogatást se cigány, se semmi között

Ö. M. 1942-ben született, 64 éves sátoros cigány, aki folytatva a családi hagyományt, ma is bádogossággal foglalkozik. 1967-ben jött Kőrispatakra, a Maros megyei Cserefalváról. Református családból származik, de a család semmilyen formában nem gyakorolta hitéletét. Kőrispatakon feleségül vette az 1952-ben született, szintén sátoros cigány családból származó J. K.-t, aki szintén nem részesült vallásos nevelésben. Házasságuk idején, egyszerre, egy éves tanulási idő után, Ö. M. 29 évesen, J. K. pedig 16 évesen léptek be hivatalosan is az Igazhitű Jehova Tanúi hitközösségbe, amelynek kisebb megszakítással ugyan, de mindmáig hűséges tagjai. Noha egyikük sem kapott a családban vallásos nevelést, mindkettejük életében van egy-egy momentum, amelyhez kötik *megtérésük* kezdetét. Ö. M. gyerekkori szomszédja egy katolikus plébános volt, aki többször elvitte őt a templomba és megtanította imádkozni. Ö. M. már akkor elgondolkodott Isten hatalmasságán, és ez meghatározó volt a későbbi, *igaz útra* térésében.

J. K. életében is van egy külső személy, aki meghatározó volt a későbbi hitéletére, ez viszont már egy helybéli, akkor már megkeresztelkedett Igazhitű Jehova Tanúi csoport tagja, aki tudatosan végezte missziós feladatait. J. K. visszaemlékezései szerint ijesztőek voltak a világ végének eljövételéről szóló tanítások, és emiatt nagy félelem fogta el, amelyből csak az isteni erőt látta kivezető útnak. *Én, amikor meghallottam, hogy hirdetik, hogy létezik egy nagy teremtő Isten, s az olyan hatalmas, olyan ereje van, hogy az ad örök életet, s csak ő tud megszabadítani, megmenteni, s tőle jön az élet. Én elgondolkodtam. S azt is hirdették, s mondták, hogy fog jönni egy nagy világvége. Azt mondja nagy csapások által, s azt mondja, hogy ha nem térünk meg, nem szolgálunk Istennek, akkor meg fogunk halni. Elfogunk posztulni. Nem fogunk örök életet kapni. Én ezt, amikor meghallottam, teljesen elgondolkoztam. Saját magamba szálltam s meggondolkoztam. S én elővettem a Bibliát, s a Bibliát kezdtem olvasni.*

A Jehova Tanúi hitközösség mindkét csoportjának tanításában meghatározó elem a világvégevárás. Az *armegedoni csatáról* szóló leírások, folklorizálódott történetek borzongató képeinek átélése a legtöbb megtért személy alapélményéhez tartozik. A mikro- és makrotörténelmi események, katasztrófák adaptálása az *utolsó napokról* szóló tanításhoz felerősítik az egyén félelmeit, amelyeket még plasztikusabbá tesznek az armegedoni csata vérengzéseinek képei. Ebből a halálfélelemből ígér kiutat a hitközösséghez való tartozás, hisz az illető személy a tanítás alapján biztos lehet abban, hogy

Isten választott híveként megmenekül ezen a rettenetes napon.

[Sokat változott az élete amióta alámerítkezett?]

Persze. Há meg vagyok nyuguva. Meghallottam, hogy hirdetik ezt az igazságot, má gondba voltam. Nem voltam nyugott. Izgatott voltam, me félttem... Mitől? Gondoltam há el fog jönni a világvége s jönnek azok a nagy rettenetes csapások. Az elől nem lehet szabadulni. Nem lehet menekülni, me meg van írva, ha nem térünk meg, nem engedelmeskedünk, nem merítkezünk alá, Isten szervezetébe nem állunk. Me Istennek van egy hatalmas szervezete, amelyiken keresztül meg fogunk mentődni. Ha nem, nem fogunk mentődi, hanem mit? A posztulást, a halált. Így nem voltam megnyugva. De amikor elfogadtam, azután teljesen-teljesen megnyugodtam. (J. K.)

Noha mindkettejük megtéréstörténetében meghatározó élmény a végleges megsemmisüléstől való félelem, kérdésként tehető fel, hogy mért pont megtérésük időszakában olyan intenzív ez a halálfélelem, illetve hogy milyen személyes élményhez köthető a vallásos tanítás iránti különleges fogékonyság. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy minden belső válság köthető valamilyen, kisebb vagy nagyobb társadalmi eseményhez, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni, ha egy ilyen jellegű váltást akarunk megérteni. Hogy ezt a házaspár esetében jobban lássuk, figyelembe kell vennünk azt a történelmi korszakot, amelyben a vallási áttérés megtörtént. Az 1970-es évek a szocializmus évei, amikor az egyén személyisége, az individuum teljesen háttérbe szorul, az önkifejezés, az önmegvalósítás terei leszűkülnek, és az egyházi tanítás elveszíti addigi privilégiumait. Ebben a kontextusban jóval tágabb perspektívából szemlélhető az a kérdés, hogy mivel is magyarázhatóak az ilyen jellegű vallási áttérések. A szocializmus éveiben a különböző visszaszorító intézkedések ellenére Erdély szerte nagymértékben terjedtek a különböző vallásos jellegű közösségek, hisz azok új lehetőségeket ígértek az egyénnek, a személyiség kibontakoztatásának újfajta feltételeit, amelyeknek már nem a fennálló társadalmi rend kereteibe kellett beilleszkedniük, hanem egy annál magasabb rendű isteni törvénykezés alá, amelynek segítségével képes az egyén az őt körülvevő valóságot értelmezni. Kardos László a szocializmusnak ezt az újfajta vallásosságát egyenesen a fennálló társadalmi rend elleni lázadásnak tekinti (Kardos 1969: 247).

Ebből a szempontból érdekes lehet, ahogyan Ö. M. magyarázza az akkori és a mai társadalmi berendezkedés és isteni hatalom kapcsolatát. *A kommunizmus időben, akkor egy ilyen földi valaki uralkodott. Jöttek a rendőrök hozzám és kutattak. A szent iratokot. Büntetés. Némelyeket be is zárták, a tömlecbe voltak, és félve dolgoztunk. Tehát ezt úgy lehet érteni,*

hogy amikor találkoztunk, me nem engedték, hogy menjünk a gyülekezetbe. Me a Biblia azt mondja, hogy el ne hagyván a mi szent gyülekezetet. Me ez a Szent Biblia Istennek ígéje, amelyik minket felébresztett, hogy igen is, hogy szabadítsuk meg magunkot az Ádámi büntől az Úr Jézuson keresztül. [...] Létrejött egy szabadság, ugyé, s hogy béleptünk ebbe az EU-ba, vagy NATO-ba, vagy mibe. Tehát jött egy valamennyi szabadság. Tehát ez a világ mit akar? A földi világ. Azt akarja, hogy az egész népet fogja össze, és legyen egy békebiztonság. De amikor hirdetik a békebiztonságot, hirtelen jó a veszedelem. Várható a világ vége. A Biblia azt mondja, hogy Argedon. Tehát ez a 6000 év letelt, az Isten akarata, amit a Sátán eláztat. Az egész világot. S akkor mi, akik felébredtünk, mük vigyázunk, hogy mit szólnak a szánkon, mit csinálunk. Me azt mondja, ha elértük ezt a felébredést, nem mint emberi tudást, hanem az Isten akaratát, aki megengedte, hogy..., eljuttatta próféták által az ő akaratát, s nekünk szükség ezen a vonalon járjunk, hogy kapjunk megmentést.

Ugyanakkor figyelembe kell vennünk azt is, hogy a történelmi egyházak fokozatosan elhidegültek híveiktől, s ezt a tényt napjainkban már nem lehet csak a fennálló társadalmi rend ideológiáival magyarázni. A mai ember mai kérdéseire egyre kevésbé tudnak megfelelő választ adni, a mindennapi életben eligazítást nyújtani. Éppen ezért erre a válsághelyzetre gyakori válasz a valamilyen hitközösséghez való csatlakozás. Így történt ez a cigány személyek esetében is, akiket a történelmi egyházaknak sosem sikerült igazán integrálnia, ezért örökös külsőkként sokkal fogékonyabbak a más jellegű tanításokra. Egyetértek Kiss Dénesnek azzal a megállapításával, mely szerint konverzióhoz vezet bármely olyan helyzet, amelyben az egyén úgy érzi, hogy hátrányos helyzetben van akár más személyekkel vagy csoportokkal szemben, akár valamilyen interiorizált normarendszerhez képest (Kiss 2001: 56). Fontosnak tartom ezt a gondolatot beszélgetőtársaim esetében is, akiknek cigány etnikumúakként folyamatosan szembe kellett nézniük a többségi lakosság előítéleteivel, negatív viszonyulásaival. Mindezek figyelembevételével úgy gondolom, hogy a hitközösségek tanításaival kapcsolatos különös fogékonytságot elsősorban egy belső (jelen esetben a megélt félelem a megsemmisüléstől) és egy külső (a történelmi korszak és annak ideológiái, illetve a cigánynak lenni-lét különböző hátrányos aspektusai) válság hatásainak együttesével magyarázhatjuk.

Eddigi tapasztalataim alapján úgy gondolom, hogy a cigány személyek valamilyen hitközösséghez való tartozása jó lehetőség a többségi társadalomban forgalmazott cigány-kép negatív tartalmainak leépítésére, hisz egy

másfajta mentalitás és normarendszer átvételével és annak a tágabb közösségben való reprezentálásával semmisnek nyilváníthatóak a régiék¹¹.

Csatlakozom Clifford Geertznek ahhoz a gondolatához, mely szerint „a vallásos hitben és gyakorlatban egy csoport éthosza úgy válik intellektuálisan elfogadhatóvá, hogy egy olyan életmódot képvisel, amely megfelelően alkalmazkodik a világtól által leírt dolgok tényleges helyzetéhez”. (Geertz 2001: 75) Jelen esetben ez konkrétan azt jelenti, hogy az Igazhitű Jehova Tanúi által forgalmazott normarendszer elfogadása és az a szerint való élés egy olyan mentalitásváltást eredményez, amely már nem egyeztethető össze a magyarság által forgalmazott cigány-képpel. Mindezt jól példázza Ö. M. mottóul választott gondolata, aki újjászületésnek nevezi megtérését, ezt az új embert pedig egyenesen egy új nemzet tagjaként definiálja, ezzel jelezve viszonyát a falu által cigánynak nevezett életformához. *Tehát mondjuk, hogy cigány voltam. De most már mondhatom, hogy egy új nemzet vagyok. Egy új ember vagyok. Tehát miért? A szokások, a megszokások, a magaviselet. Tehát ezek mind újjá születtek. Tehát az elmém már tiszta, hálistennek.*

Ö. M. és J. K. etnikai és felekezeti identitásának vizsgálatakor érdekes szempontot nyújt, ha a kutató arra is fókuszál, hogy az illető személyek hogyan látják magukat kívülről, mit gondolnak, hogy milyen képet forgalmaz róluk a többségi társadalom. Ennek a kérdésnek a felvetése elsősorban azért fontos, mert az etnikai identitás vizsgálatakor hangsúlyos szempont lehet, hogy két „etnikum találkozásakor” (Fosztó 1997: 28) a mindennapok során létrejött interakciók alkalmával melyek azok az összetevők, amelyek az egymásról való tudást meghatározzák, illetve ezek valamilyen irányban való elmozdulása és annak tudatosítása milyen módon változtatja meg a kapcsolatok milyenségét.

A hitközösséghez való tartozás megkövetel egy olyan, a Bibliai tanításokon alapuló vallásgyakorlatot, amely egy speciális életforma, életmodell kialakítása is egyben. Ez az Igazhitű Jehova Tanúi esetében egy nagyon szigorú puritán erkölcsiséget jelent, amely egyaránt kitér a szeszesitalok, cigaretta fogyasztásának tiltására, a szórakozási lehetőségek korlátozására, az öltözködési szokások meghatározására (például ékszerek viselésének til-

¹¹ Hasonló következtetésre jut Bakó Boglárka az úrmösi pünkösdisták cigányok identitását vizsgálva (Bakó 2004: 54), Fosztó László a szárdobosi pünkösdisták beárcigányok interetnikus kapcsolatainak elemzésekor (Fosztó 1997: 28), illetve Simon Zoltán és Tesfay Sába a nyáradkarácsonyfalvi adventista gábor cigányok vallásos életével kapcsolatosan (Simon 2006: 290, Tesfay é. n.).

tása), illetve a szabadidős tevékenységek ellenőrzésére. Mindezek nehezen egyeztethetők a cigány személyek tradicionális szokásaival. Ugyanakkor a hitközösséghez való tartozás egy igen erős csoportidentitást biztosít az illető személynek, amely biztonságérzetet nyújt számára a tágabb közösséghez való viszonyában is. Mindezeknek tudatában van Ö. M. és J. K., és folyamatosan hangsúlyozzák, hogy a hitközösséghez való tartozásuk megköveteli a régi szokások elhagyását, illetve reflektálva a falu magyar lakóinak cigányságról alkotott nézeteire, többször is kiemelik, hogy ők már mások, az emberek megbíznak bennük, mert megtanultak a népek között élni. *Mert ez a cigánység egy lemaradott nemzetség. Miért mondjuk, hogy lemaradott? Azért lemaradott, a szokás miánt. [...] S mivel, hogy jutottunk a szent ígéhez, vagy Istennek igazságához, akkor mi már előbbre léptünk. De hogy? A Szentírás alapján újjászülettünk. [...] Egy-egy pedig, aki meggondolkozik s Istenre feltekint, az azt gondolja, hogy nahát ezek Istennek szolgálnak, tehát rendesek. [...] Felépültünk annyiba, hogy megismertük eztet a népek között élést és szokást. (Ö. M.)*

Ö. M. és J. K. úgy látja, hogy ez a puritán erkölcsi magatartás pozitív képet nyújt róluk a közösség felé, amely képnek meg is akarnak felelni. Tudatosan törekednek a hitközösség által megkövetelt normarendszerhez való alkalmazkodásra, hisz ez által nemcsak e szűkebb csoport teljes értékű tagjaivá válnak, hanem a faluközösség megbecsült tagjaivá is. *Tehát mondjuk azt, hogy vannak itt magyarok, mint mondjuk Kapusi Árpád. Me Kapusi Árpád volt egy elnök, a régi világban, a kollektív időbe. S ő, mivel hogy elnök volt..., én jártas vagyok ott s ő csodálkozott... Ő beengedett, me én meszterember vagyok. Bádogos, de tudok hegeszteni is, és neki van hegesztője otthon, a házánál s megyek, de megbízható vagyok. Tehát a szerszám itt van, a másik itt van. Tehát nem hiányzik semmi. Tehát mint magyar ember felnéz. Tehát én örvendek annak, hogy bárhova lépek, magatartásom megállom. Vigyázok magamra, hogy legyek tiszta az emberek között, úgy Istennek való kapcsolatom, mint felebarátommal. (Ö. M.)*

A hitközösség által megkövetelt életformának való megfelelésre további példa, hogy Ö. M. a csoportba való belépésének következtében levetette az addig hordott sátoros viseletet, levágta bajuszát, és öltözetét teljesen a magyarok öltözködési szokásaihoz igazította. *Én is amíg abba voltam, s nem ismertem az igazságot, Istennek törvényit..., kalapba s bajusszal. Az volt a sátoros formám. De mivel, hogy megismertem eztet, annyira felvilágosítottam magamot Isten által, az ő ígéje által, hogy igen is a szokásból egy újjászületéssel, felébredtünk abból a régi szokásokból, hogy*

igen is emberek közé kell tartanuk magunkot, s figyelmeztetni magunkot, hogy igen is így kell. (Ö. M.) Ugyanakkor az integrációs kísérlet további példája, hogy lakásuk a falu közepén található, a magyarokéval teljesen hasonló portával, és a belső lakásviszonyok is a magyarokéhoz hasonlóak. Az integrációra tett kísérlet talán legerősebb példája a tudatos nyelvi váltás. Ö. M. és J. K. is ismerik a cigány nyelvet, de a gyerekeiket már nem tanították meg, és a családban sem használják.

J. K. beszélgetéseink során többször is kitért rá, hogy a sátoros cigány csoport egy zárt közösség, hogy sosem házasodnak a csoporton kívülről, de az ő hat gyereke már mind magyar személlyel kötött házasságot, amelynek legitimitást szintén a Bibliai tanítás ad. *Én ha beszéltem egy magyarral, szobaálltam. Má annyira tiltottak, hogy nem szabad, me nekünk nem kell semmiféle magyar, semmiféle nemzet csak a mi nemzetünk, a sátoros. [...] De most az enyimek... Nekem van most hat, három leányom s három fiam. De azok most már magyarokat vettek el. Magyarokkal vannak. [Maga ezt elfogadja?] Hát el, há elfogadom, persze. Én nem ellenkeztem. Miért? Megismertem Istennek törvényét, Istennek igazságát, s a Biblia nem tesz válogatást se cigány, se semmi között.*

Az Ö. M.-el és J. K.-val folytatott beszélgetésekből jól látszik, hogy az Igazhitű Jehova Tanúi hitközösség egy, a korábbihoz képest másfajta mentalitást és életmodellt kínál fel tagjai számára, amely, meglátásaik szerint, sokkal jobban gyeztethető a többségi magyar lakosság életmódjával és azok feléjük irányuló elvárásrendszerével, mint a tradicionális cigány életvilág. Mindez azzal magyarázható, hogy a különböző vallásos jellegű közösségek tudatosan felvállalnak egyfajta multikulturalizmust (Bakó 2004: 54), és ez nagyban elősegíti a különböző etnikumú személyek viszonyrendszerének pozitív irányú elmozdulását.

Összegzés

Dolgozatomban arra próbáltam választ keresni, hogy egy cigány közösség egy adott faluközösségben milyen lehetséges integrációs esélyekkel és eszközökkel rendelkezik. Ilyen, és véleményem szerint nagyon jelentős integrációs lehetőség egy hitközösséghez való csatlakozás, és az ezzel járó mentalitás- és értékrendszerváltás.

Ennek az integrációs kísérletnek a működését egy kőrispataki, az Igazhitű Jehova Tanúi hitközösséghez tartozó cigány házaspár példáján szemlél-

tettem, amely megerősítette azt a nézetemet, mely szerint egy vallási jellegű közösséghez való tartozás nemcsak segít megőrizni az etnikai identitást¹², hanem bizonyos esetekben az etnikai integrációt is előremozdítja. Az egyre jobban terjeszkedő különböző kisegyházak, hitközösségek, pontosan etnikai nyitottságuk folytán, egyfajta multikulturalizmust képviselnek, amely nagyban elősegíti a különböző integrációs kísérleteket.

Szakirodalom

BAKÓ Boglárka

2004 „Hallgassatok ide, minden fajta népnek meg kell legyen a maga temploma.” Az ürmösi pünkösdista cigányok identitása egy beszélgetés tükrében. In: BORSOS Balázs – SZARVAS Zsuzsa – VARGYAS Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytó Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*. II. L'Harmattan, Budapest, 39–55.

CSÁKÓ Mihály (szerk.)

1995 *Hitek és emberek. Horváth Zsuzsa tanulmányai kisegyházakról, vallásos mozgalmakról*. ELTE Szociológiai Tanszék–Szociálpolitikai Intézet, Budapest

CSATA Zsombor – KISS Dénes – KISS Tamás – SÓLYOM Andrea

2001 Vallás és modernizáció a Mezőségen. *WEB*. (8-9) 34–54.

FEHÉR Ágnes

1987 A szabadegyházi közösségek vizsgálatának jelentősége, néhány szempontja. In: DANKÓ Imre – KÜLLŐS Imola (szerk.): *Vallási néprajz 3. Módszerek és történeti adatok*. ELTE Folklore Tanszék, Budapest, 139–156.

1991 A szabadegyházak. In: GESZTELYI Tamás (szerk.): *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 121–142.

FOSZTÓ László

1997 Ki a cigány? Az etnikai identitásokról. *Keresztény Szó VIII*. (4) 26–29.

2003 Szorongás és megbélyegzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 83–107.

¹² Lásd a történelmi egyházak nemzetmegőrző szerepét.

FÜLPESI Gyula – KISS Dénes

2001 Roma közösségek együttélési stratégiái. *WEB.* (8–9) 5–34.

GAGYI József (szerk)

1996 *Egy más mellett élés. A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Csíkszereda

GASSMANN, Lothar

1998 *Jehova Tanúi. Történetük, tanításuk, értékelésük.* Evangéliumi Kiadó és Iratmisszió, Budapest

GEERTZ, Clifford

1997 A vallás mint kulturális rendszer. In: *Uő: Az értelmezés hatalma.* Osiris Kiadó, Budapest, 72–119.

HAMILTON, Malcolm B.

1998 Szekták, kultuszok, mozgalmak. In: *Uő: Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia.* Adu Print, Budapest, 236–263.

HAVAS Gábor – KEMÉNY István – KERTESI Gábor

2000 A relatív cigány a klasszifikációs küzdőtéren. In: HORVÁTH Ágota – LONDAU Edit – SZALAI Júlia (szerk.): *Cigánynak születni.* Aktív Társadalmi Alapítvány–Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 193–201.

HORVÁTH Pál

1996 Vallásszociológia. In: *Uő: Vallásismeret.* Calibra Kiadó, Budapest, 215–234.

KARDOS László

1969 *Egyház és vallásos élet egy mai faluban.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest

KARDOS László – SZIGETI Jenő

1998 *Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok.* Magvető Könyvkiadó, Budapest

KAUFMANN, Franz-Xaver

1996 Vallás és modernitás. *Replika.* (21–22) 249–277.

KERTESI Gábor

2000 Az empirikus cigánykutatások lehetőségeiről. In: HORVÁTH Ágota – LONDAU Edit – SZALAI Júlia (szerk.): *Cigánynak születni.* Aktív Társadalmi Alapítvány–Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 211–238.

KISS Dénes

2001 Egy hetednapi adventista közösség kialakulása. A vallási konverziót befolyásoló tényezők. *WEB.* (8–9) 54–66.

- LADÁNYI János – SZELÉNYI Iván
 2000a Ki a cigány? In: HORVÁTH Ágota – LONDAU Edit – SZALAI Júlia (szerk.): *Cigánynak születni*. Aktív Társadalmi Alapítvány–Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 179–191.
- 2000b Az etnikai besorolás objektivitásáról. In: HORVÁTH Ágota – LONDAU Edit – SZALAI Júlia (szerk.): *Cigánynak születni*. Aktív Társadalmi Alapítvány–Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 203–209.
- LUGOSI Ágnes – LUGOSI Győző
 1998 *Szekták. Új vallási jelenségek*. Pannonica Kiadó, Budapest.
- MOLNÁR Attila
 1998 Új vallási jelenségek. In: LUGOSI Ágnes – LUGOSI Győző (szerk.): *Szekták. Új vallási jelenségek*. Pannonica Kiskönyvtár, Budapest, 16–28.
- PIASERE, Leonardo
 2000 A ciganológusok szerelmei. In: PRÓNAI Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 439–449.
- POZSONY Ferenc
 2001 Az erdélyi cigánykutatások eredményei. In: BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Cigány Néprajzi tanulmányok 10*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 12–15.
- 2003 Magyarok, románok és cigányok a háromszéki Zabolán. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, [Budapest], 109–138.
- PRÓNAI Csaba
 1995 *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. (Kulturális Antropológiai Cigánytanulmányok 1.) ELTE Kulturális Antropológia Tanszéki Szakcsoport–Csokonai V. Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszék, Budapest–Kaposvár
- 2002 A cigány kultúra kutatásának etikai problémája. In: GERGELY András (szerk.): *A nemzet antropológiája. Hoffer Tamás köszöntése*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 237–243.
- ROBBINS, Thomas
 1996 Az új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok. *Replika*. (21–22) 173–208.
- SIMON Zoltán
 2006 „Szappan és víz”. In: HEINZ, Daniel – FAZEKAS Csaba – RAJKI Zoltán

(szerk.): *Ünnepi Tanulmányok Szigeti Jenő 70. születésnapjára.* Bíbor Kiadó, Miskolc, 278–298.

SZIGETI Jenő

1981, „És emlékezzél meg az útról...” *Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből.* Szabadegyházak Tanácsa, Budapest

1987 A kisebb magyarországi egyházak. In: LENDVAI L. Ferenc (szerk.): *A magyar protestantizmus. 1918–1948.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 188–263.

SZILCZL Dóra

1998 Új vallási fundamentalizmus. In: LUGOSI Ágnes – LUGOSI Győző (szerk.): *Szekták. Új vallási jelenségek.* Pannonica Kiadó, Budapest, 29–48.

TESFAY Sába

é.n. *Halottak napja és vallási tér a gábor közösségben.* (www.mtaki.hu/docs/tesfay_saba)

TOMKA Miklós

1996 A vallásszociológia új útjai. *Replika.* (21–22) 163–171.

2000a Egyházak egymás közt a rendszerváltás utáni társadalomban. In: SZABÓ Lajos – TOMKA Miklós – HORVÁTH Pál (szerk.): „... és akik mást hisznek?” *Hívek és egyházak egymásról.* Balassi Kiadó, Budapest, 14–29.

2000b Felekezeti különbségek a közvéleményben. In: SZABÓ Lajos – TOMKA Miklós – HORVÁTH Pál (szerk.): „... és akik mást hisznek?” *Hívek és egyházak egymásról.* Balassi Kiadó, Budapest, 32–53.

VERNETTE, Jean

2003 *Szekták.* Palatinus Kiadó, Budapest

Könczei Csongor

A kalotaszegi cigánymuzsikusok táncalkotó és -alakító szerepének vizsgálatáról. Szempontok az erdélyi hagyományőrző cigányzenészek tánc tudásának kutatásához¹

A 20. század második felében működő, tradicionális hangszeres népzene/ táncczenét játszó, bizonyos meghatározott településekre – mind lakhelyként, mind muzsikálási területként, mind muzsikálási stílusként – koncentráldó, egymással körülírható társadalmi és kulturális hálózatban élő² kalotaszegi cigánymuzsikusok tánc kultúrájának kutatásában³ alapvető a hagyományőrző cigányzenészek táncalkotó és táncalakító szerepének vizsgálata, amelyik a következő hipotézissor bizonyítására törekszük:

¹ Elhangzott Kolozsváron, 2005. november 17-én, a Kriza János Néprajzi Társaság által szervezett *Az erdélyi cigányok kultúrája és társadalma* konferencián. A tanulmány megírását a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma támogatta, a 2005–2006-os Fülöp Viktor Táncművészeti ösztöndíj által.

² A kalotaszegi cigánymuzsikusok táncalkotó és táncalakító szerepének vizsgálata szervesen kapcsolódik a kalotaszegi cigányzenészek társadalmi és kulturális hálózatáról írandó doktori disszertációm témájához, a problémakör kulturális vetületeivel foglalkozó fejezetének egyik alpontját alkotva.

³ Az elmúlt években már több munkámban foglalkoztam az itt felvetett kérdéskörrel (többek között ez volt a második magiszteri dolgozatom témája is), kutatásaim egy része nyomtatásban is megjelent: Könczei 1997, Könczei 2000. Ez utóbbi tanulmányom bevezetőjében írom: „Az a tény, hogy a tradicionális népzene/ táncczenét játszó hivatásos falusi zenészek többsége jó táncos is egyben, közismertnek tekinthető a magyar néptánc kutatásban. Minden tánc megtanulásának egyik előfeltétele a táncdallamok ismerete, és ez a zenei tudással rendelkező muzsikusok számára eleve adatott. Mivel a táncdallamok ismerete elsősorban a táncbéli zárlatok helyének felismerése, illetve a tánc tagolása miatt fontos, megállapítható, hogy a zenészek ritmikailag mindig rendkívül pontosan táncolnak, és táncszerkesztésük az átlagosnál bonyolultabb, fantáziadúsabb. Így általában a falusi muzsikusok tánc tudása kiemelkedő, és megbecsülésnek örvend saját közegében. Gyakori látvány bizonyos táncalkalmak esetében, hogy a zenész – önként vagy kérésre – feláll táncolni. Ezért szokták a gyűjtések alkalmával – bevált módszerként – a zenészt is megtáncoltatni.” (Könczei 2000: 294).

A tradicionális „zenészvilág” jelenleg úgy alakul át, hogy csak a tartalom változik, a forma kevésbé, amennyiben az átalakulás folyamatának a végki-fejletét nem egy teljes körű felbomlásban észleljük.⁴

A kalotaszegi cigányzenészek nemcsak őrizték és közvetítették, hanem közvetett és közvetlen módszerekkel alkották is a tánczenei hagyományt. Ezért a folyamatos változást valószínű, hogy ők maguk is előidézték, többek között azért is, mert folyamatosan meg akartak felelni a piaci követelményeknek.

És mivel alakították is a tánczenei hagyományt, befolyásolták magát az adott tánc kultúrát is.

A következőkben röviden felvázolom a kérdéskör néhány olyan alap-problémáját, amelyek felvetését és tárgyalását elengedhetetlenül szükségesnek tartom, és amelyek tulajdonképpen indokoltá teszik magát a kutatást.

A zene és tánc összefüggéseire vonatkozó népi tudásanyag vizsgálatának fontosságára először Martin György hívta fel a figyelmet (Martin 1977a). Egyrészt kiemeli, hogy a kérdéskört nem a hivatásszerűen muzsikáló cigányzenészek szemszögéből közelíti meg,⁵ másrészt hiányolja, hogy kora népzene-kutatása „nem adott még megfelelő képet a zenei hagyományban élők általános zenei ismereteiről, különösen arról nem, hogy milyen zenei fogalmak milyen terminusokkal élnek parasztságunk körében. A népi zenei terminológia kutatásának szükségességére utaltak ugyan, s az egyes monográfiák tartalmazznak is erre vonatkozó elszórt adatokat, de nagyobb terjedelmű, rendszerezett közlés még nem történt. Különösen hiányolható ez a vizsgálat a muzsikálással hivatásszerűen, tudatosan foglalkozó zenészek körében [kiemelés tőlem – K. Cs.], de a nem zenész közönség vizsgálata sem érdektelen.” (Martin 1977a: 358) A kiemelt szövegrésszel teljesen egyetértve, úgy gondolom, hogy a zene és tánc összefüggéseire vonatkozó tudásanyag vizsgálatában elengedhetetlen kitérni a hivatásos falusi zenészek szemszögéből való láttatásra is, és nemcsak a paraszti tudásanyagra támaszkodni. És hatványozottan érvényes ez a kitűnő tánc-tudással rendelkező, táncos egyéniségeknek tekinthető cigánymuzsikusokra.

⁴ Mivel napjainkban nemcsak a tradíció, hanem sajnos magának a zenésztársadalomnak, mint szakmai rétegnek az eltűnésével is számolnunk kell.

⁵ „Egy monografikus táncos egyéniségvizsgálat fejezeteként két összefonódó – eddig elhanyagolt – kérdéshez nyújtunk adalékokat: 1) *A zene és tánc összefüggésére vonatkozó paraszti tudatanyaghoz* és 2) az ezzel kapcsolatos *népi terminus technikusokhoz*. E kérdéseket nem a hivatásszerűen muzsikáló cigányzenész szemszögéből közelítjük meg, hanem a hangszeres zene legfőbb közönségét jelentő paraszttáncos véleményei és gyakorlata alapján.” (Martin 1977a: 357)

A kérdéskör társadalmi-gazdasági vonatkozásainak vizsgálata megvilágíthatja a hivatásos falusi zenész működésének igen erőteljes társadalmi és gazdasági vetületeit. A zenészhivatás eleve nagyobb mozgékonyt, alkalmazkodást, ugyanakkor bizonyos fokú önállóságot is követel. Egy adott közösségen belüli státusz, megítélés, gazdasági kapcsolatrendszer ket-tős tükör: egyaránt mutatja a zenész működési terét, illetve a közösség zenei – adott esetekben táncbeli – igényeinek jellegét.⁶

A hagyományörzés elméleti és gyakorlati alapvetéseinek kutatása tisztázhatja a cigánymuzsikuskok – szűkebb és tágabb közösségükre kiható – hagyományörző és egyben –újító szerepét. A jelenlegi magyar népzene-kutatás szerint a hivatásos falusi zenészek⁷ a saját közösségükön belül „anyag-i érdekeltségükönél fogva jobban őrzik a zenei hagyományt: olyan dallamokat is megtartanak emlékezetükben, amelyeket a közösség többsége már nem ismer, hátha még kérni fogja mulatság alkalmával valaki. Ugyanakkor ők ve-zszik át elsőként az újonnan megjelenő darabokat is, mert ha nem tartják a lépést a »divattal«, többet nem fogadják meg őket muzsikálni.” (Pávai 1993a: 173) Sárosi Bálint szerint: „A cigányzenész szakmában minden iskolázásnál és módszerességnél többet ér, hogy generációkon át öröklik a mesterséget, s azt a velejáró megélhetési kockázattal együtt is szívesebben vállalják, mint egyéb foglalkozást. Ismereteiket pedig leginkább magából az élő gyakorlatból merítik. Az új dolgot gyorsan ellesik, ha van kitől; vagy sietnek azt akár kül-ső segítséggel elsajátítani. E gyorsaságukban előnyt biztosít számukra a cél-szerűség: csak azt tanulják, amire szükségük van, nem többet annál.” (Sárosi 1996: 50)⁸ „A kelet-európai cigányság tánc- és zenefolklorja az itt élő népe-kével több évszázados szimbiózisban alakult. Hagyományaik a kelet-európai

⁶ A hivatásos falusi zenészek jelenlegi magyar etnomuzikológiai kutatása kevésbé, vagy csak érintőlegesen tárgyalja a kérdéskör társadalmi és gazdasági vetületeit. Lásd Pávai 1993a: 173–174 vagy Sárosi 1996: 11–19.

⁷ Egyet értek Pávai István alábbi meghatározásával: „Hivatásos népzeneészeknek tekinthetünk minden olyan hangszerjátékost, akit fizetség ellenében rendszeresen igénybe vesz a faluközösség, még akkor is, ha nem kizárólag ebből él.” Pávai 1993a: 173.

⁸ Itt megjegyzem, és a családrekonstrukciós módszerrel végzett bogártelki kutatásaim bizonyítják, hogy – a jelenlegi népzene-kutatásban (és a köztudatban is) élő elképzelésekkel ellentétben – a cigánymuzsikuskok életpálya éppen úgy egy választott életpálya, mint bármelyik más, tehát egy cigányzenész családban sem születik mindenki eleve zenésznek, még akkor sem, ha természetesen a feltételek adóttak. Ezért a piaci követelmények (esetünkben például zenészfőlség vagy –hiány megléte) sokkal fontosabbak az életpályák alakításában, mint egy adott szakma hagyományozódása.

népek kultúrájának akkor is szerves részét jelentik, ha szétszórt településeik, etnikai-nyelvi sokféleségük, sajátos társadalmi helyzetük miatt nem alakíthattak ki önálló nyelvi, kulturális, területi egységet, s így nem szólhattak bele a viharos történelmü táj amúgy is bonyolult nemzetiségi kérdéseibe.” – írja Martin György, aki hasonlóan értékelt a cigányság hagyományörző és egyben -újító szerepét. „A cigányság mégis fontos és többrétű – megőrző, színező és összekötő – szerepet játszott a befogadó népek kulturális életében. Nemcsak a régibb, feledésbe merült hagyományok hű őrzői, hanem az újkori nemzeti kultúrák képeznek kialakításához, színezéséhez is hozzájárultak, s emellett még kulturális összekötő, közvetítő szerepük is figyelemre méltó.” (Martin 1980: 67)⁹

Az idézett megállapításokkal bizonyos mértékben egyet érthetünk, sőt ez az együttes hagyományörző és -újító jelleg meghatározza a cigánymuzsikusok táncos tudását is: általában olyan táncokat is ismernek, amelyeket közösségük már rég elfelejtett, viszont minél polgárosultabb, „modernebb” muzsikusok, annál kevesebb a valószínűsége, hogy tudnak táncolni. Viszont ezen megállapítások csak egy bizonyos mértékig tekinthetők érvényesnek: az elmúlt évtizedekben felgyorsuló modernizációs folyamatok, a hagyomány szinte teljes körű bomlását az általam kutatott zenészgenerációk már nem tudták követni. Ez azt jelenti, hogy sokkal szélesebb és összetettebb társadalmi és kulturális folyamatok határozzák meg a hagyományörzést és -újítást, mint ahogyan azt a kutatás magyarázni próbálta. Ezért nem biztos, hogy mindig a periférián tárgyalt hivatásos cigányzenész egy adott kutatási mintán a leghagyományörzőbb, vagy éppen ellenkezőleg, a legújítóbb.

A hagyományozódás kérdéskörével kiemelten foglalkozik a jelenlegi magyar történeti és összehasonlító néptánc kutatás „főáramának” tekintett egyéniségvizsgálat is. Ismét Martint idézve: „A népi alkotások életének, funkciójának és jelentésének vizsgálata keretében egyik fontos feladat a hagyományozó-alkotó egyéniség tudati megnyilvánulásainak, vélekedéseinek vizsgálata is. A folklór-alkotásokkal kapcsolatos intencionális adatanyag nemcsak az egyéniség és közösség viszonyának általános kutatásához vagy a paraszti tudat egyes tartományainak feltárásához nélkülözhetetlen forrás,

⁹ Martin ugyanakkor megkülönbözteti a nem-zenész és a zenész cigányok hagyományörző és -újító szerepét: „A régi magyar zene- és táncművelés bizonyos archaikus rétegeit, típusait sokszor az elmaradottabb nem-zenész cigányok őrizték meg napjainkig s a zenészek pedig az új magyar zene és táncstílus kialakításában és gyors népszerűsítésében vállaltak jelentős szerepet. Hasonló a funkciójuk a román, délszláv, szlovák és orosz hagyományok megőrzésében és alakításában is.” (Martin 1980: 67.)

hanem az egyes alkotások elemzéséhez is. A hagyományozó-alkotó-előadó véleményeinek – vagyis a reprodukáló és újraalkotó folyamat tudati tényeinek – vizsgálata nélkül az egyes alkotások értelmezése is mellékvágányra futhat.” (Martin 1977a: 357) A hagyományozódás kérdéséhez kapcsolódik tehát a „tudás” átadásának a problematikája is, vagyis a felvetett kutatás esetében, hogy a zenei tudás átadásának folyamata milyen mértékben befolyásolja a táncos tudás átadását. Ennek megválaszolásához szükséges először ismertetni magát a vizsgálat tárgyát képező „tudást”, azaz feltenni azt a kérdést, hogy mit is táncoltak a kutatás tárgyát képező cigánymuzsikusok?¹⁰

Cigánytáncokat? Martin György szerint „Erdélyben nincs olyan mély és éles fejlődési fáziskülönbség, s társadalmi elszigeteltség a cigányság és a parasztság között, mint a Kárpát-medence más részein. Az erdélyi kultúra fejlett, de sokáig zárt, hagyományos keretében a cigányság tánc és zenehagyománya a parasztsággal szorosabb összefüggésben és szervezettebb, egymást gazdagítóbb kölcsönhatásban fejlődött, mint a Kárpát-medence más, az újabb divatok számára nyitottabb, gyorsabban átalakuló tájain. A cigányság Erdélyben a parasztság minden tánc típusát és zenestílusát ismerve mintegy sajátjaként alkalmazza. Sokszor virtuózabb, gazdagabb változatokban, vagy éppen az archaikusabb formákat tovább őrizve alakította ki a táncok és dallamok cigányos előadású verzióit, amelyek felismerhetően megtartották rokonságukat az erdélyi román és magyar tánc- és dallamtípusokkal. Az erdélyi táncnevek és a zenei terminológia jól tükrözi, a népi tudat hogyan regisztrálja a cigányság szerepét a tánc és dallamkészlet megőrzésében, gazdagításában. Az erdélyi parasztság által használt tánc- és műfaj-elnevezések között gyakoriak pl.: *cigányos, lassú és sűrű cigánytánc, cigány legényes, cigány verbunk, cigány csárdás, cigány keserves, țigăneasca, țigăneșterar, țigănește iute, bărbunc țigănesc, ceardăș țigănesc* stb.” (Martin 1980: 71–72) Ugyanakkor Martin György is az erdélyi cigányság jellegzetes táncaként a sok helyen *csingerálásnak* nevezett cigánycsárdást említi. „A cigánycsárdás főleg a friss–régies, összefogódzás nélkül táncolt, gazdagon figurált formája. Erdélyben a cigányok jellegzetes táncaként cigányos dallamokra járják. A Mezőszégen és Marosszéken a cigánycsárdás elnevezést a magyarok

¹⁰ Az elmúlt évtizedekben folyamatosan változó, és gyakorlatilag napjainkra felbomló táncagyományról lévén szó, a kalotaszegi cigánymuzsikusok tánc kultúrájáról immár csak múlt időben beszélhetünk.

és románok is (țigăneasca) alkalmazzák páros táncukra. A cigánycsárdás korábban másutt is (pl. Kalotaszegen és Alsó-Fehér megyében) a páros tánc régebbi formáit jelölte, miként a 18-19. sz. fordulójának történeti forrásai is olykor így említik.” (Martin 1977b: 425)

Martin György kiemeli, hogy az erdélyi cigányság tánc- és zenekultúrája – a régió multietnikus és multikulturális vonatkozásai miatt – eltérő a Kárpátokon túli, illetve a magyar alföldi cigányokétól, külön kihangsúlyozva a jellemző hangszeres zenekultúrájukat.¹¹ „Az erdélyi cigányok táncaihoz a fejlett erdélyi hangszeres zene cigány verziói, műfajai és dallamtípusai járulnak, s ebből csak kevés a közös még a szomszédos Alföld-széli, partiumi oláh cigányokéval.” – írja,¹² majd ismét értékeli az erdélyi cigánymuzsikások hagyományőrző szerepét: „A magyarországi és erdélyi zenész cigányok dallamkészletének, előadásmódjának részleges egyezése elsősorban az új magyar tánczenei stílus – a verbunk és csárdás zene – tekintetében nyilvánul meg. Az erdélyi cigányok a régiesebb, műfajilag sokrétűbb hangszeres stílusok és típusok ismerői, nem úgy mint csupán az új magyar zenestílusra korlátozódó magyarországi zenésztársaik.” (Martin 1980: 72)

Vagy kalotaszegi táncokat? Mivel a zene–tánc, a zenész–táncos viszony kölcsönös és szoros kapcsolatokat feltételez, természetes, hogy egy cigánymuzsikus tánctudását meghatározza az általa kiszolgált kisebb-nagyobb közösség tánckultúrája is. Például „egy falusi zenész tánctudását meghatározza a saját közössége is, hiszen elsősorban vizuális úton tartva a kapcsolatot a táncosokkal, igen sokat tanul tőlük. Így megállapítható tény,

¹¹ „Az erdélyi cigányság tánc- és zenekultúrája éppúgy különbözik a Kárpátokon túli (munténiai, olténiai, moldvai) cigányokétól, mint a magyar alfölditől. Az erdélyi román és magyar kultúrával való szoros összefonódás és kölcsönhatás miatt az erdélyi oláh cigányság minden nyelvi és etnikai rokonsága ellenére eltér a déli-keleti és nyugati-északi rokonaitól. A javarészt hangszeres zenekultúrájú erdélyi cigányok pl. nem alkalmazzák azt a virtuóz vokális éneklési-pergetési és szájbőgőző technikát, ami a tánczenei kíséret kezdetleges, önellátó fokát megtartó alföldi és magyarországi oláh cigányokra oly jellemző. Emellett táncdallam készletükben is csekély – vagy igen újkeletű – az érintkezés.” (Martin 1980: 72)

¹² Noha a téma etnikus vonatkozásaival külön alponthoz foglalkozik a jelen tanulmány, itt, az idézett szövegekkel kapcsolatban megfogalmazódott bennem néhány kérdésfeltevés: ha „a fejlett erdélyi hangszeres zenét” az elmúlt másfél évszázadban dokumentálhatóan túlnyomó többségben cigány etnikumúak muzsikálták, azaz őrizték és alakították, akkor milyen lehet ennek a hangszeres zenének a „nem cigány” verziója? És mi és miért tekinthető az általuk muzsikált erdélyi tradicionális hangszeres népzeneben „cigányos” dallamnak? Egyáltalán lehetséges-e az erdélyi hangszeres népzenei kultúrában külső, akár tudományos szempontok alapján is „tiszta” etnikus verziókat megkülönböztetni?

hogy egy zárt közösségekben élő cigánymuzsikus táncbeli improvizálását, táncszerkesztését sokkal jobban meghatározza az adott hagyományos táncélet, mint például egy nagyobb közönségnek, avagy több közösségnek muzsikáló cigányzenész tánctudását.” (Könczei 2000: 300)

Kalotaszeg táncfolklorisztikai leírásában Martin, miután röviden összefoglalja a kalotaszegi tánckészlet főbb jellemzőit és törzsanyagát,¹³ közlésre bocsát néhány, a felvetett téma szempontjából fontosnak tekinthető adatot: „A tánckészlet további darabjai nem minden falura jellemzőek, s csupán egyéni vagy alkalmyszerű az előfordulásuk. A verbunk nem önálló táncfűszerként, hanem egyes elemeivel épült be a kalotaszegi táncművészetbe: a lakodalmi kísérelő, a hérészes dallamai mindig jellegzetes verbunkdallamok,

¹³ „Kalotaszeg a régi közép-erdélyi táncművészet magas fokra fejlesztésével, valamint az új tánc- és zenestílus viszonylag korai, szerves beolvadásával tűnik ki környezetéből; a régi és új stílus ötvözetének egyik eleme sem jellemzi ennyire feltűnően s arányosan a többi erdélyi táncdialektust. A régi férfítáncok közép-erdélyi típusa, a legényes itt érte el fejlődésének csúcspontját, s az új stílus itt vált a táncművészet szerves részévé. A táncbeli individualizmus magas fokáért a legényesben: a szólótánc kiemelkedő előadói egyéniségeire olyan formagazdagság, fejlett táncművészet, kifinomult előadókészség és alkotói öntudat jellemző, amellyel másutt alig találkozunk. A népművészet minden területén érvényesülő, a külsőségekre sokat adó, reprezentáló, végsőkéig kifinomult kalotaszegi ízlés a táncművészetet is áthatja. A kalotaszegi táncművészet törzsanyaga a legényes, a lassú és friss csárdás. Ezekből épül fel a legegyszerűbb, általános helyi táncciklus, az ún. pár. A legényes (vagy figurás, csúrdöngölő, verbunk, nyolcas, fiús, ropogós) néven élő cikluskezdő szóló férfítánc a vidék minden falujában fellelhető, s erdélyi viszonylatban is a leggazdagabb formakincsű, legfejlettebb férfítáncfajta. Ma már csak az idősebb nemzedék kiváló táncos egyéniségei ismerik, de Inaktelkén még általános a használata. A férfítánc kíséretként a leányok körbefogózza, lenthangsúlyosan forogva csujogatnak. A legényes abc felépítésű, szinkópás kezdőformulájú és // vagy // / zárlatú pontjai a legfejlettebb Nadas menti változatokra jellemzőek. A férfítánc zenéje Erdélyben itt éri el a legnagyobb gazdagságát: eddig 30 dallamtípusról tudunk. [Itt megjegyzem, hogy az idézett időmeghatározásokat az 1960–1970-es évekre, azaz Martin György gyűjtőútjainak korszakára, s nem a jelenlegi helyzetre kell vonatkoztatni! – K. Cs.] A lassú és sebes csárdás vagy szaporát a kalotaszegi falvakban viszonylag egységesen, s a magyarországihoz igazodó gyors tempóban (= 180–220) táncolják. A csárdás formagazdagsága eltérő: Inaktelkén, Vistán, Magyarlónán például szegényesebb, Mérán, Bogártelkén, Tordaszentlászlón gazdagabb a tánc motívumkészlete. A lassú és friss részben azonos motívumokat alkalmaznak: a kétlépéssel, a sima fenthangsúlyos forgást, a félfordulós kopogókat, a nő kar alatti kiforgatását, a partnerek egymástól elváló rövid kifordulásait, s néha (Mérán) a legény emelve ugratását. A férfi figurázás közben a legényes egyszerűbb, főként csapásoló motívumait járja, mialatt a leány sarkon forog, hosszabb figurázás esetén pedig a táncot abbahagyva félrehúzódva várakozik. Gyakran két vagy több férfi összeállva, egymáshoz igazodva figurázik. A lassú csárdás zenéjében uralkodnak az új stílusú és népies műdalok, de olykor régi lassú és verbunkos darabok is előfordulnak benne. A szapora vegyes eredetű dallamaira főként a 8 ütemes periódusok jellemzőek.” (Martin: 1990: 433)

a lassú csárdás zenekíséretét is gyakran színezik. Önálló táncként csak úgy fordul elő, *hogy a negyedés metrumú verbunkzenére mintegy ráhúzzák a legényest (Méra)* [kiemelés tőlem – K. Cs.]. A kalotaszegi románság lassú férfitáncát (feciorește rară) a vegyes lakosságú volt kismemesi falvak magyarsága (pl. Szucság), *valamint a cigányság is táncolja.* [kiemelés tőlem – K. Cs.]” (Martin 1990: 433–434) A kiemelt adatok azért fontosak, mivel – noha Martin konkrétan nem nevesíti, viszont a magyar történeti tánc kutatás empirikus tapasztalatai ezt mutatják – a sűrű legényes verbunkzenére való rátáncolása Mérán a helybeli „Árus” cigánymuzsikus család tagjaihoz (elsősorban Berki Ferenc Árushoz)¹⁴ kapcsolható, úgyszintén a Nádas menti román ritka legényes cigányok általi táncolása is főképp a cigánymuzsikusokra vonatkoztatható (például az említett Árushoz). És ezen adatok rávilálgatnak a kalotaszegi cigánymuzsikusok tánc kultúrájának egyik alapvető sajátosságára: az etnikus összetevő másodlagosságára.

A kérdéskör etnikus vonatkozásainak vizsgálata. Az erdélyi hivatásos falusi zenészek több nemzetiség tánczeneigényét is ki tudják elégíteni, függetlenül attól, hogy ők maguk milyen nemzetiségűek, így tulajdonképpen mind a zenei, mind a táncos tudásuk révén különböző kultúrák közvetítői, kapcsolattartói és nem utolsósorban alkotói is. Ugyanakkor ezeknek a muzsikusoknak túlnyomó többsége cigány etnikumú, ezért fontos megvizsgálni azokat az etnikus sajátosságokat is, amelyek befolyásolják és formálják ezt a közvetítő szerepet, és amelyek meghatározóak mind zenei, mind táncos tudásukra.

Az általam kutatott kalotaszegi cigánymuzsikusok nyelvileg három (cigány, magyar, román), zeneileg négy (zsidó is), és táncban is három „nyelvet” beszélnek, anyanyelvi szinten. S ezt egy adott cigánymuzsikus is, meg környezete, szűkebb-nagyobb közössége is tudatosan és jól megállapíthatóan teszi. Így ha egy cigányzenész (például Berki Ferenc „Árus” vagy a testvére, Berki Béla „Árus”) Mérán magyar legényest táncol, akkor ő magyarul táncoló cigány, ha meg román ritka legényest, akkor ő románul táncoló cigány, ha meg csingerál, akkor cigányul táncoló cigány.

Ez a tényállás felvet egy kettős irányultságú kérdést: egyrészt, hogy van-e és ha igen, akkor mi tekinthető „etnikus” táncnak? A jelen tanulmány szerzője

¹⁴ Az említett mérái cigánymuzsikus „verbunkját” külön elemzem egy készülő tanulmányomban: *Verbunk-e a mérái „Árus verbunk”? A mérái Berki Ferenc Árus három táncfolyamatának összehasonlító tipológiai elemzése.*

szerint annyiban etnikus egy tánc, amennyiben azt a táncoló személy vagy közösség (vagy, sajnos, adott esetekben maga a külső szemlélő, akár kutató is!) annak tartja. A zene- és tánckultúrában nem léteznek „fajtiszta”, „ősi”, csak egy bizonyos etnikumra vonatkozatható és „visszavezethető” népzenei darabok vagy táncok, hiszen ezek vagy időben, vagy térben folyamatosan keverednek, Bartók Béla szavaival élve „keresztveződnek”.¹⁵ Másrészt, hogy pontosan egy többnemzetiségű és multikulturális közegben, ahol – elsősorban az említett cigányzenészek működése által – biztosítva van az állandó átjárhatóság és kölcsönhatás,¹⁶ beszélhetünk-e egyáltalán etnikus táncról, vagy inkább csak helyi, regionális, bizonyos esetekben nagyobb tájegységet felölelő táncokról, táncdivatokról, táncdialektusokról?

És akkor végül mit is táncolnak a kalotaszegi cigánymuzsikuskok? Elsősorban azt mondhatjuk, hogy saját, egyéni táncfolyamataik révén saját, egyéni táncukat, ugyanúgy, mint akármelyik táncos Kalotaszegen. Ugyanakkor zenészként egyrészt ismerve és „beszélve” a vidék valamennyi tánc típusát (függetlenül annak etnikus voltától), másrészt otthonosan mozogva a tudatos alkotás és rögtönzés talaján, egyben talán a legfontosabb (és ez idáig kevésbé, vagy csak kísérőjelenségként kutatott) alkotói is voltak ennek a szűkebben kalotaszegi, tágabban közép-erdélyi tánc hagyománynak.

A tudatos alkotás és rögtönzés vizsgálata feltételezi a zenei és táncbeli improvizálások összefüggéseinek elemzését, szervesen kapcsolódik a cigánymuzsikuskok tánckultúrájának morfológiai és tipológiai kutatásához, elsősorban arra a kérdésre adva választ, hogy milyen mértékben befolyásolja „táncoló muzsikuskaink” táncszerkesztését az a tény, hogy hivatásuk révén ismerik a tánczenét. A hivatásos falusi zenészek tudatosabban és nagyobb

¹⁵ „Az egyes nemzetek népzeneinek összehasonlítása tisztán megvilágosította, hogy itt a dalok állandó csereberéje van folyamatban; állandó keresztveződés és visszakeresztveződés, amely évszázadok óta tart már.” (Bartók 1942: 86). A szerző megállapítja, hogy ezek a kölcsönhatások elősegítik a zenei kultúrák folyamatos gazdagodását. „A kelet-európai népzene jelenlegi helyzete a következőkben foglalható össze: az egyes népek népzenei között való szakadatlan kölcsönhatás eredményeképpen a dallamok és a dallamtípusok óriási méretű gazdagsága támadt. A végeredményképpen kialakult «faji tisztátalanság» tehát határozottan jótékony hatású.” (Bartók 1942: 88)

¹⁶ „Az etnikai sajátosságok elmosódásához hozzájárult Erdélyben az a tény is, hogy a népi tánczenét jobbra erre szakosodott cigányzenészek szolgáltatták. Ezáltal olyan zenészdinasztiák jöttek létre, amelyek etnikumtól függetlenül elláttak egy-egy vidéket táncmuzsikával.” (Pávai 1993b: 7)

ambícióval variálnak, ezért érdekes és fontos elemezni a zenei és táncbéli improvizálások összefüggéseit.¹⁷

Összegzésképpen: a fentiekben megpróbáltam röviden ismertetni néhány olyan kutatási problémát, amelyek alapján szerintem vizsgálható, majd leírható és elemezhető a kalotaszegi (erdélyi) cigánymuzsikusok táncalkotó és -alakító szerepe. A felállított hipotézissor mentén felsorolható további három, a cigányzenészek táncalkotó hatására vonatkozó kutatási irányvonal.

Az MTA Zenetudományi Intézet Néptánc Osztályának Archívumában tárolt kalotaszegi táncdokumentumfilmek jegyzőkönyveiben olvastam több hasonló bejegyzést: „*ezt a figurát egy cigánytól tanulta...*”. Úgy vélem, hogy a kérdéskör egyik érdekes további kutatási területe lehet megvizsgálni a cigánymuzsikusok táncának visszahatását a magyarok vagy románok táncára.

A tárgyalt kalotaszegi cigánymuzsikusok közül többen is, mint például a mérai Berki Ferenc „Árus” primás-bőgős vagy Berki Béla „Árus” kontrás-harmonikás, a győrővásárhelyi Nónika Miklós „Hitler” primás, a bogártelki Boros Gyula bőgős vagy Gyurka Berci primás-kisbőgős igen kiváló táncudással rendelkező táncos egyéniségnek számítanak. Ezért az etnokoreológia fontos feladata lehet nemcsak a vidék magyar vagy román, hanem cigánymuzsikus táncos egyéniségeinek kutatása is, hiszen elengedhetetlen megvizsgálni ezeknek hatását közösségük tánc kultúrájára.¹⁸

A vizsgált cigánymuzsikusok tánc tudásával kapcsolatosan megállapítható, hogy a kalotaszegi nem zenész cigányok tánc kultúrájára nem igen jellemző a különböző etnikumok tánc típusai közötti könnyű átjárhatóság, mint ahogy az megnyilvánul a muzsikusok esetében: érdemes volna a továbbiakban megvizsgálni és összehasonlítani a kalotaszegi nem zenész és zenész cigányok tánc tudását, tánc kultúráját, táncalkotási folyamatait.

¹⁷ Erről lásd részletesen Könczei 2000: 294–300. Írásomban a népzenei és néptáncbéli improvizációk összefüggéseit a következőképpen foglaltam össze: „Egy táncolni tudó falusi zenész táncbéli improvizálásában nyilvánvalóan érvényesül a zenei improvizálás ismerete, mivel magától értetődően érzéklni tudja a zenei, illetve táncbéli periódusok (sorok-pontok) közötti kapcsolatokat. Ugyanakkor a már említett dallam-alkatrészek és zenei modellek általi alkotás szintén meghatározó tényező lehet egy muzsikus táncszerkesztési folyamatában.” (Könczei 2000: 297)

¹⁸ Egy ilyen jellegű kutatás alapja, kiindulópontja és forrásértékű modellje lehet Martin György tudománytörténeti jelentőségű monográfiája: *Mátyás István „Mundruc”. Egy kalotaszegi táncos egyéniség vizsgálata*. Budapest, 2004.

Szakirodalom

BARTÓK Béla

1981 Faji tisztaság a zenében. In: *Uő: A népzeneről*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 85–90.

KÖNCZEI Csongor

1997 Generáció- és stílusváltás a kalotaszegi cigányzenész családoknál. *Művelődés L. (2)* 34–37.

2000 A zenei és táncbeli improvizációk összefüggéséről. Táncoló muzsikuskok. In: CZÉGÉNYI Dóra – KESZEG Vilmos (szerk.): *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 8*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 294–301.

MARTIN György

1977a A táncos és a zene. Tánczenei terminológia Kalotaszegen. In: KÓSA László (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom IX*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 357–389.

1977b Cigánycsárdás (szócikk). In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon I*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 425.

1980 A cigányság hagyományai és szerepe a kelet-európai népek táncműrájában. In: BERLÁSZ Melinda – DOMOKOS Mária (szerk.): *Zenatudományi dolgozatok*. Budapest, 67–74.

1990 Kalotaszeg. In: DÖMÖTÖR Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz VI. Népzene, Néptánc, Népi játék*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 432–434.

PÁVAI István

1993a *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje*. Teleki László Alapítvány, Budapest

1993b Interetnikus kapcsolatok az erdélyi népi tánczenében. *Néprajzi Látóhatár II. (4)* 1–20.

SÁROSI Bálint

1996 *A hangszeres magyar népzene*. Püski Kiadó, Budapest



Az erdélyi cigányság kutatása. Válogatott bibliográfia

Összeállította Jakab Albert Zsolt és Pozsony Ferenc

ÁBRAHÁM János Picul

1994 *Szegényember csikója hamar ló. Dumás beszély glaszodél-hangadó masinára. Első tekercs.* Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, Székelyudvarhely

ACHIM, Viorel

1998 *Țiganiii în istoria României.* [Cigányok a román történelemben.] Editura Enciclopedică, București

2001 *Cigányok a román történelemben.* (Osiris könyvtár. Történelem) Osiris Kiadó, Budapest

ALBERT Ernő

1973 *Háromszéki népballadák.* ALBERT Ernő és tanítványai gyűjteménye. FARAGÓ József bevezetőjével és jegyzeteivel. Szerkesztette ALBERT Ernő és FARAGÓ József. A dallamokat magnetofonszalagról lejegyezte és sajtó alá rendezte SZENIK Ilona. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1993 Adatok a háromszéki cigányokról és költészetükről. In: BARNA Gábor – BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században.* (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 1.) Magyar Néprajzi Társaság–Mikszáth Kiadó, Budapest–Salgótarján, 151–173.

1994 A cigányokról. *Háromszék.* ápr. 13.

1994 Cigányokról. *Háromszék.* júl. 20.

1996 A cigányok Háromszéken. *Romániai Magyar Szó.* aug. 10–11. 2095–2096.

1996 Adatok a cigányok útjáról Moldvából és Havasalföldről Erdélybe. *Romániai Magyar Szó.* febr. 10–11.

1998 A cigányok útja Háromszékre és itteni életük. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról.* Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 81–91.

- 1998 *Sok szép cigányleány. Háromszéki cigányoktól gyűjtött népdalok és balladák.* Népi Alkotások Kovászna Megyei Háza, Sepsiszentgyörgy
- 1999 *Cigányok oktatása egy háromszéki (Románia) iskolában. Közös Út VIII.* (2–3) 43–48.
- 2000 *A háromszéki cigányok népköltészetéről. Székelyföld IV.* (8) 45–53.
- 2000 *Levéltári adatok a háromszéki cigányokról a 17–19. századból.* In: BOÉR Hunor (szerk.): *Acta – 1999. II.* Székely Nemzeti Múzeum–Csíki Székely Múzeum, Sepsiszentgyörgy–Csíkszereda, 283–300.
- 2000 *Szabad madár. Háromszéki cigányoktól gyűjtött népköltészet és levéltári okmányok.* Charta Kiadó, Sepsiszentgyörgy
- 2001 *Sír az út előttem. Háromszéki cigányoktól gyűjtött népköltészet és levéltári okmányok.* Charta Könyvkiadó, Sepsiszentgyörgy
- 2002 *Sír az út előttem.* Albert Kiadó, Sepsiszentgyörgy
- ALMÁSI István (szerk.)
- 1974 *Sepródi István válogatott zenei írásai és népzenei gyűjtése.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- ANĂSTĂSOAIE, Marian-Viorel
- 2003 *Roma/Gypsies in the history of Romania: An old challenge for Romanian historiography.* [Romák/cigányok Románia történelmében: A román történetírás egy régi kihívása.] *Romanian Journal of Society and Politics* 3. (1) 262–274.
- ANĂSTĂSOAIE, Marian-Viorel – FOSZTÓ László
- 2001 *Romania: Representations, Public Policies and Political Projects.* [Románia: reprezentációk, közpolitikák és politikai projektek.] In: GUY, Will (ed.): *Between past and future. The Roma of Central and Eastern Europe.* [Múlt és jelen között. A romák Közép- és Kelet-Európában.] University of Hertfordshire Press, Hatfield, 351–369.
- ANĂSTĂSOAIE, Marian-Viorel – TARNOVSCHI, Daniela
- 2001 *Proiecte pentru romii din România 1990–2000.* [Projektek a romániai romák számára 1990–2000.] Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca
- ANGHEL, Remus Gabriel
- 1999 *Poveste cu țigani maghiari.* [Történet magyar cigányokról.] In: POZSONY Ferenc – ANGHEL, Remus Gabriel (szerk.): *Modele de conviețuire în Ardeal. Zăbala.* [Együttélési modellek Erdélyben. Zăbala.] (Colecția Kriza, 2–Kriza Könyvek, 2.) Asociația Etnografică Kriza János, Cluj, 88–121.
- 1999 *Történet magyar cigányokról.* *Korunk* X. (9) 91–98.

BAKÓ Boglárka

2003 „... Itthon vagyunk megszokva, ... ideköt minden...” Egy barcasági magyar közösség lokális identitástudatáról és interetnikus kapcsolatrendszeréről. In: Uő (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 165–188.

BAKÓ Pál

1996 *Cino Katekizmuso. Ándá diálekto romungro Tg-Muresono*. Szent Bonaventura, Kolozsvár

BÁLINT Emese

1999 Dokumentumfilm és (ön)reprezentáció. *Korunk X. (9)* 71–74.

BARABÁS László

1997 A magyar kisebbség kialakulása Karácsonyfalván. Cigány identitás és magyar–cigány egymásmellettiesség. *Keresztény Szó VIII. (4)* 29–31.

BARI Károly

1998 Moldvai cigány epikus énekek. *Korunk IX. (1)* 76–79.

1999 *Az üvegtemplom. Cigány népmesék*. (Folklór és etnográfia, 77.) Gyűjtötte, lejegyezte és fordította BARI Károly. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen

BARTÓK Béla

1931 Cigányzene? Magyar zene? *Ethnographia XLII. (1–2)* 49–62.

1956 Cigányzene? Magyar zene? In: Uő: *Bartók Béla válogatott írásai*. Összegyűjtötte és sajtó alá rendezte SZÖLLŐSY András. Művelt Nép, Budapest, 293–318.

BARTÓK Béla – KODÁLY Zoltán

1923 *Erdélyi magyarság. Népdalok*. Népies Irodalmi Társaság, Budapest

BENEDEK Zoltán

2000 Jeles prímások, nótaszerzők Nagykárolyban. *Művelődés LIII. (1)* 23–25.

BENKŐ Irén

1991 Cigány népballadákról. *Művelődés XL [XLIV!]. (1)* 40–42.

BIRÓ A. Zoltán

1996 A megmutatkozás kényszere és módszertana. Az etnicitás vizsgálatának szempontjai és esélyei egy közép-kelet-európai mikrorégióban. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 247–283.

BIRÓ A. Zoltán – BODÓ Julianna

2002 Öndefiníciós kísérletek helyi környezetben. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 137–167.

2003 „Hát ezek kezdtek sokan lenni...” Magyarok és cigányok Korondon. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében.* MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 65–82.

[BIRÓ A. Zoltán – BODÓ Julianna – GAGYI József – OLÁH Sándor]

2002 Interjúk. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 171–319.

BIRÓ A. Zoltán – OLÁH Sándor

2002 Helykeresők. Roma népesség székelyföldi településeken. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 13–47.

BÓDI Zsuzsanna

1999 Herrmann Antal és a hazai cigány kutatás. In: Uő (szerk.): *Tanulmányok Herrmann Antal emlékére.* (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 8.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 72–86.

1999 Herrmann Antal cigány kutatásai. Válogatott bibliográfia. In: Uő (szerk.): *Tanulmányok Herrmann Antal emlékére.* (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 8.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 87–103.

1999 Herrmann Antal adattári hagyatéka. Cigányok. In: Uő (szerk.): *Tanulmányok Herrmann Antal emlékére.* (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 8.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 104–113.

BÓDI Zsuzsanna (szerk.)

1999 *Tanulmányok Herrmann Antal emlékére.* (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 8.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest

BODÓ Julianna (szerk.)

2002 *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

BORNEMISSZA János

1853 *A' cigány nyelv elemei.* Pest

BOROS Lajos

1994 A csíkszentgyörgyi cigányokra emlékezve. *Hitel. Erdélyi Szemle.* (5–6) 116–122.

BRASSAI Sámuel

1860 *Magyar- vagy cigányzene?* Kolozsvár

CHELCEA, Ion

1944 *Țiganiii din România. Monografie etnografică.* [A romániai cigányok. Néprajzi monográfia.] Editura Institutului Central de Statistică, București

CRISTEA, Octav – LATEA, Puiu – CHELCEA, Liviu

1997 Egy roma közösség etnikai megőrzettségének. *Antropológiai Műhely.* (3–4) 47–57.

CSEKE Péter

1990 Mit köszönhetünk a kibédi cigányközösség hagyományőrzésének? *Korunk I.* (7) 909–913.

CSOBÁN Endre Attila

1993 A cigányok ma. *A Kriza János Néprajzi Társaság Értesítője III.* (1) 6–8.

DEÁK Ferenc

1999 Cigánytemetés. *Korunk X.* (9) 107–111.

DEMETER ZAYZON Réka (szerk.)

1995 „Egy igaz történet részletekben...” *Cigány–magyar kapcsolatok határon innen és túl.* Kőbányai Önkormányzat, Budapest

DÉRY Gyula

1908 *A cigányok Európában. A cigányügy mai állásáról, tekintettel múltjára és jövőjére. I–III.* Budapest

DÖMÖTÖR Sándor

1929 Cigányadományok. *Ethnographia XL.* (2) 82–106.

1931 A cigányok temploma. *Erdélyi Múzeum XXXVI.* (10–12) 391–403.

1934 Mióta muzsikusok Magyarországon a cigányok? *Ethnographia XLV.* (3–4) 156–178.

ERDÉLYI Zsuzsanna

1998 Gondolatok a rítusénekekről és műfaji kapcsolataikról. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról.* Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 53–68.

ERDÉSZ Sándor

1996 A cigány népmesékről. *Ethnographia CVII.* (1–2) 167–174.

FARAGÓ József

- 1974 *Márk vitéz. Román népballadák Petrea Crețul Șolcan repertoárjából.* Fordította KISS Jenő. Válogatta, szerkesztette, a jegyzeteket és a bevezetőt írta FARAGÓ József. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
- 1980 Egy fiátfalvi mesemondó az 1810-es években. In: SZÉKELY Zoltán – GAZDA Klára – KOVÁCS Sándor – KOZÁK Albert – ZÁGONI Jenő (szerk.): *Aluta X–XI. Studii și comunicări – Tanulmányok és közlemények.* Sepsiszentgyörgyi Múzeum, Sepsiszentgyörgy, 268–275.
- 1983 Un povestitor maghiar din Cristurul Secuiesc din anii de după 1810. [Egy fiátfalvi mesemondó az 1810-es években.] *Anuarul de folclor III–IV.* 217–224.
- 1993 Egy fiátfalvi mesemondó az 1810-es években. In: BARNÁ Gábor – BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században.* (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 1.) Magyar Néprajzi Társaság–Mikszáth Kiadó, Budapest–Salgótarján, 125–131.
- 1994 Régi székely népballadák a magyarcigányok örökében. *Közös út II.* (4) 40–42.
- 1994 Régi székely népballadák a magyar cigányok örökében. In: BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Az I. Nemzetközi Cigány Néprajzi-, Történeti-, Nyelvészeti és Kulturális Konferencia előadásai.* (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 2.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 148–155.
- 1996 „Megdöböntő, hogy a cigány nevelés-ügyben milyen nehézségeket kell legyőzni.” *Közös Út IV.* (2–3) 22.
- 1998 Egy cigányból kölcsönzött magyar népballada. *Közös Út VI.* (3) 18–21.
- 2005 A mérges kígyó. Egy cigányból kölcsönzött magyar népballada. In: Uő: *Ismét a balladák földjén. Válogatott tanulmányok cikkek.* Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 725–731.
- 2005 Régi székely népballadák a magyarcigányok örökében. In: Uő: *Ismét a balladák földjén. Válogatott tanulmányok cikkek.* Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 568–574.
- FOSZTÓ László
- 1997 A formalizáció folyamata az interetnikus kapcsolatban: esetelemzés egy cigány-magyar egymás mellett élés példáján. *Antropológiai Műhely IX.* (1) 65–61.
- 1997 Interetnikus kapcsolat Székelyszáldoboson. Cigány–magyar egymás mellett élés. In: BOÉR Hunor (szerk.) *Acta – 1996. II.* Székely Nemzeti Múzeum–Csíki Székely Múzeum–Erdővidéki Múzeum, Sepsiszentgyörgy–Csíkszereda, 233–250.

- 1997 Ki a cigány? Az etnikai identitás(ok)ról. *Keresztény Szó* VIII. (4) 26–29.
- 1997 Pünkösdistá cigányok Háromszéken. *Keresztény Szó* VIII. (4) 25.
- 1998 Cigány–magyar egymás mellett élés Székelyszáldoboson. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Múvelődési Központ, Gödöllő, 93–110.
- 2002 Van-e cigány nemzettudat? In: FEDINEC Csilla (szerk.): *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*. Teleki László Alapítvány, Budapest, 207–224.
- 2003 Diaspora and Nationalism: an Anthropological Approach to the International Romani Movement. [Diaszpóra és nacionalizmus: a nemzetközi roma mozgalom antropológiai megközelítése.] *Regio* (English Issue). 102–120.
- 2003 Szorongás és megbélyegzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 83–107.
- 2007 Királyok, papok, újságírók és az angol bárónő: romániai romák a poszt szocialista nyilvánosságban. *Regio* XVIII. (1) 25–50.
- FÜLPESI Gyula – KISS Dénes
- 2001 Roma közösségek együttélési stratégiái. *WEB. Szociológiai folyóirat*. (8–9) 5–33.
- GAGYI József
- 2002 „’90 után nyilatkozott...” In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 89–107.
- 2002 A kicsi cigány és társai. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön*. (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 49–67.
- GAGYI József (szerk.)
- 1996 *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda
- GHEORGHE, Nicolae
- 1990 Mit jelent cigánynak lenni? *Átmenetek*. (1) 31–34.
- GUNDA Béla
- 1969 Milyen mitikus lény a beng? *Magyar Nyelv* LXV. (2) 215–216.

GYÖRFFY István

1921 A cigányok viseletének rendszabályozása Bihar vármegyében 1784-ben.
A Falu. (2)

HAJDÚ András

1955 A Kájoni kódex egyik cigánynyelvű dala (1639). *Ethnographia* LXVI.
(1–4) 482–486.

HALLER István

1992 A cigányság helyzete Romániában. *Phralipe. Irodalmi és közéleti folyóirat* III. (7) 9–11.

1999 Hadrév – hat év után. *Korunk* X. (9) 33–40.

HARASZTI, Émile

1933 *Les musiciens célèbres. La musique hongroise.* [Híres zenészek. A magyar zene.] Paris

HARBULA Hajnalka

1999 Cigányok, parasztok, dilemmák. *Korunk* X. (9) 83–91.

2000 Gazdálkodó zabolai cigányközösség. *Művelődés* LIII. (2) 27–29.

HERRMANN Antal

1886 Erdélyi cigány népmesék. [A halász és az Urme, A szerencsevírág, A rózsza és a muzikus. Fordította HERRMANN Antal.] *Magyar Salon* III. (5) 370–375.

1887 A bolhák származása. (Erdélyi cigány népmese.) *Urambátyám* II. (7) 82.

1887 A hegedű a cigányok költészetében. *Képes Folyóirat* I. (2) 301–307.

1887 A hegedű a cigányok költészetében. *Vasárnapi Újság* XXXIV. (32) 529–531., (33) 546–547.

1887 A nap fája. *Ország-Világ* VIII. (17) 274.

1887 A Napkirály három aranyhajszála. (Czigány mese.) *Ország-Világ* VIII. (40) 642–643.

1887 A szőke ember teremtése. Erdélyi cigány mese. *Ország-Világ* VIII. (7) 111–112.

1887 A vízözön. *Ország-Világ* VIII. (23) 375.

1887 Beilage zu den „Etnologische Mitteilungen aus Ungarn“. Original Volksweisen der transsilvanischen Zeltzigeuner. [Mellékletek a „Magyarországi Néprajzi Közleményekhez“. Az erdélyi sátoros cigányok eredeti népszokásai.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Volkskunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer* I. (1) 109–110.

1887 Erdély népköltészetéből. Erdélyi cigány népdalok. Kesergő szerelem I–V. *Brassó* III. (51) 1.

- 1887 Erdély népköltészetéből. Erdélyi cigány népdalok VI–XIV. *Brassó* III. (60) 1.
- 1887 Unsere Musikbeilage. [Zenei mellékleteink.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Volkskunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer* I. (1) 103–105.
- 1887–1889 Zigeunerisch. Tagelieder aus Siebenbürgen. [Cigányos. Mindennapi nóták Erdélyből.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Volkskunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer* I. (2) 198., III. (3) 362–364.
- 1888 A Szilágyi és Hajmási című népballada és rokonságai. *Budapesti Szemle* LV. (140) 284–297.
- 1888 Barczasági cigány népdalok I–III. *Brassó* IV. (72) 1.
- 1888 Czigány népdal. *Egyetemes Philológiai Közlöny* XII. 430.
- 1888 Czigány népdal. *Egyetemes Philológiai Közlöny* XII. 728.
- 1888 Czigánykodás. Háromszéki cigány sirató ének. *Székely Nemzet* VI. (134) szept. 1. 2–3.
- 1888 Erdélyi cigány népdal. *Egyetemes Philológiai Közlöny* XII. 362.
- 1888 Erdélyi cigány népdal. *Egyetemes Philológiai Közlöny* XII. 558.
- 1888 Erdélyi cigány népdal. *Egyetemes Philológiai Közlöny* XII. 739.
- 1888 Original Popular Melodies of the Transylvanian Tent-Gypsies. [Eredeti erdélyi sátoros cigány népdalok.] *Journal of the Gypsy Lore Society* I. (10) 100–101.
- 1888 Uti naplóból. (Kézdi-Vásárhely.) *Székelyföld* VII. (80) 1–2
- 1889 Az erdélyi cigányság. Az anyaszeretet az erdélyi sátoros cigányoknál. *Kolozsvár* III. (298) dec. 24. 11.
- 1889 Czigány dalok I–VII. *Kolozsvár* III. (197) 1.
- 1889 Csobánka vidékéről. *Turisták Lapja* I. (4) 158–159.
- 1889 Csobánkai cigány dana. *Turisták Lapja* I. (4) 159.
- 1889 Erdélyi cigány népdalok I–VII. *Brassó* V. (75) 1.
- 1889 Gypsy songs. Of Mourning. I. Prisoniers's laments. [Cigány gyászdalok. Rabénekek.] *Journal of the Gypsy Lore Society* I. (7) 289–293.
- 1889 Transylvanian Gypsy Songs. [Erdélyi cigány dalok.] *Journal of the Gypsy Lore Society* I. (1) 131.
- 1890 A dimboviczai rhapszod cigánydalai. *Brassó* VI. (65) 1–2., (75) 1–2., (111) 1–2.
- 1890 A nagy tolvaj. A kecske és fiai. Kalotaszegi cigány népmesék. *Kalotaszeg* I. (5) 67–69.
- 1890 Az egeresi cigányok dalaiból. *Kalotaszeg* I. (1) 11–12.
- 1890 Czigány népmesék. *Az Én Újságom* I. (52) 412.

- 1890 Kalotaszegi cigány népdalok. *Kalotaszeg* I. (2) 29–30.
- 1890 Kalotaszegi cigány népdalok. *Kalotaszeg* I. (3) 44–45.
- 1890 Kalotaszegi cigány népdalok. *Kalotaszeg* I. (4) 55.
- 1890 Kalotaszegi cigány népdalok. *Kalotaszeg* I. (7) 91–92.
- 1890 Kalotaszegi cigány népdalok. *Kalotaszeg* I. (9) 118.
- 1890 Kalotaszegi cigány népdalok. *Kalotaszeg* I. (15) 194–195.
- 1890 Lied einer siebenbürgischen Zeltzigeunerin. [Egy erdélyi sátoros cigány lány dala.] *Am Urquell* I. 50.
- 1890 Miért nem tudnak a fák járni? Erdélyi cigány népmese. *Az Én Újságom* I. (47) 326–327.
- 1890 Újabb adalékok a Szilágyi- és Hajmási-féle témához. In: *Kisfaludy Társaság Évlapja* XXIV. Kisfaludy-Társaság, Budapest, 134–141.
- 1891 Hungarian and Wallachian Gypsy rhymes. [Magyar- és oláh cigány dalok.] *Journal of the Gypsy Lore Society* III. (7) 22.
- 1891 Kalotaszegi cigány népdalok. *Kalotaszeg* II. (3) 24.
- 1891 Kalotaszegi cigány népdalok. *Kalotaszeg* II. (29) 245.
- 1891 Kalotaszegi cigány népdalok. (Eötvös Bercei nagymási cigányprímás versei saját bandája tagjaira). *Kalotaszeg* II. (33) 274–275.
- 1893 *A hegyek kultusza Erdély népeinél*. Kolozsvár
- 1893 *A hegyek kultusza Erdély népeinél*. *Erdély* II. 24–30., 100–109., 137–141., 180–183., 238–242., 346–355., 368–394.
- 1893 *A cigányok ítéséről*. *Ethnographia* IV. (4–6) 94–107.
- 1893 *A cigányok népköltészete és zenéje*. In: BOKOR József (szerk.): *Pallas Nagy Lexikona. Az összes ismeretek enciklopédiája. IV. Kötet. Burgo-Damjanich*. Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest, XXXVIII–XXXIX.
- 1893 *A cigányok ügyében törvényhozás útján tett lépések*. In: MEZEY Barna – POMOGYI László – TAUBER István (szerk.): *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 114–117.
- 1893 *A vándorcigányok rovásjelei*. *Ethnographia* IV. (10–12) 323–327.
- 1893 *Kerbhölzer der Wanderzigeuner*. [A vándorcigányok rovásjelei.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zugleich Organ für allgemeine Zigeunerkunde* III. (5–6) 157–162.
- 1893 *Zigeuner-Sagen udgl. Über Erzherzog Josef*. [Cigány népmese József főhercegről.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zugleich Organ für allgemeine Zigeunerkunde* III. (3–4) 112–114., (5–6) 165., (7–8) 204–205., (9–10) 254–255.

- 1893–1894 Dokumente zur Geschichte der Zigeuner. Opinio. De Domiciliatone et Regulatione Zingarorum. 1–5. [Vélemények a cigányok letelepítéséről és megrendszabályozásáról.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zugleich Organ für allgemeine Zigeunerkunde* III. (1–2) 55–56., (3–4) 114–116., (5–6) 168–170., (7–8) 210–212., (9–10) 221–223.
- 1894 Die Geige in der Volksdichtung der Zigeuner Ungarns. [A hegedű a cigányok költészetében.] *Österreichisch-Ungarische Revue.* (16) 42–54.
- 1894 Handelsusancen der Wanderzigeuner. [A vándorcigányok kereskedése.] *Handelszeitung.* nov. 1.
- 1894 Schröpf- und Aderlaßgeräte der Wanderzigeuner. [A vándorcigányok köpölyöző és érvágó eszközei.] *Internationales Archiv für Ethnographie* VIII. 205–206.
- 1895 A cigányok nyelvismerete és nemzetiségi viszonyai. *Közgazdasági Szemle* XIX. (8) 551–568.
- 1895 Magyarországon 1893. Január 31-én végrehajtott Czigány összeírás eredményei. (Feldolgozta és az általános jelentést írta H. A.) *Magyar Statisztikai Közlemények* IX. Budapest
- 1896 A cigányok és az iskola. *Néptanítók Lapja* XXIX. (5) 3–5.
- 1896 A népesség ethnographiája. In: JEKELFALUSSY József (szerk.) *Az ezredévi magyar állam és népe. Kiállítási katalógus* I. Kosmos Műintézet, Budapest, 351–367.
- 1896 Zigeunerlieder aus Kalotaszeg. [Kalotaszegi cigány népdalok.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* V. (5–10) 282.
- 1898 A cigány népköltészetből. Az anyaszeretet. *Erdély Népei* I. (4–7) 26–28.
- 1898 Erdélyi cigány népdalok. *Erdély Népei* I. (4–7) 21.
- 1907 A cigánybandák vezetése. *Magyar Zenetudomány* I. (1–2) 7.
- 1907 Magyar – cigány zene. *Magyar Zenetudomány* I. (1–2) 31–32.
- 1908 A sátoros cigányok dalaiból. *Mezőtúr és Vidéke.* jún. 7.
- 1909 Cigány serlegek I–III. *Brassói Újlap.* (92), (93), (94)
- 1909 Cigány serlegek. *Brassói Újlap.* júl. 20.
- 1913 *A Temesmegyei cigányok.* Temesvár
- 1915 Mikor lesz vége a háborúnak? Történelmi cigányjósások. *Az Újság* XIII. (44) febr. 13. 3–6.
- 1997 A Magyarországon 1893. január 31-én végrehajtott Czigányösszeírás eredményei. In: BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Tanulmányok a magyarországi beás cigányokról.* (Cigány Néprajzi Tanulmányok, VI.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 11–16.

- 1999 A cigányok népköltészete és zenéje. In: KÁRPÁTHY Gyula (szerk.) *Apostolok módján. Wlislócki Henrik, József főherceg, Hermann (!) Antal és Erdős Kamill a cigányokért.* Smdigital Kiadó, Budapest, 218–220.
- 1999 Der Baum der Sonne. [A nap fája.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926).* [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 200–202.
- 1999 Der Fischer und die Urne. [A halász és az Urne.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926).* [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 204–207.
- 1999 Die Abstammung der Flöhe. [A bolhák származása.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926).* [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 221–222.
- 1999 Die Geige in der Volksdichtung der Zigeuner Ungarns. [A hegedű a cigányok költészetében.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926).* [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 78–99.
- 1999 Die Glücksbringerblume. [A szerencsevirág.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926).* [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 194–199.

- 1999 Die Rose und der Musiker. [A rózsa és a muzsikus.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 176–178.
- 1999 Die Schöpfung des blonden Menschen. [A szőke ember teremtése.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 142–143.
- 1999 Die Sintflut. [A vízözön.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 143–144.
- 1999 Kerbhölzer der Wanderzigeuner. [A vándorcigányok rovasjelei.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 107–113.
- 1999 Lied einer siebenbürgischen Zeltzigeunerin. [Erdélyi sátoros cigány népdal.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 61–62.
- 1999 Lieder I–XII. [Dalok 1–12.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur

- Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 56–61.
- 1999 Schröpf- und Aderlaßgeräte der Wanderzigeuner. [A vándorcigányok köpölyöző és érvágó eszközei.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 114–117.
- 1999 Spottverse und -liedchen. [Gúnyversek és gúnydalok.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 329–330.
- 1999 Zigeunerlieder aus Kalotaszeg. [Kalotaszegi cigány népdalok.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 68–69.
- 1999 Zigeuner-Sagen udgl. Über Erzherzog Josef. [Cigány népmese József főhercegről.] In: HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.): *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien, 71–77.
- 2002 *Magyarországban 1893. Január 31-én végrehajtott Czigány összeírás eredményei.* (Feldolgozta és az általános jelentést írta H. A.) HOÓZ István előszavával. Faksimile kiadás. JPTE, Pécs

HERRMANN Antalné

1890 A holt-eleven. (Cigány népmese). *Kalotaszeg* I. (4) 54–55.

HOHMANN, Joachim S. (übers. und hrsg.)

1999 *Märchen und Lieder der Roma. Aus den Nachlaß des Ethnologen Anton Herrmann (1851–1926)*. [Cigány népmesék és népdalok Herrmann

Antal (1851–1926) néprajzi gyűjtéséből.] (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik, 26.) Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien

INCZE Éva

1999 A másság artikulációja. A cigányokról szóló diskurzus. *Korunk* X. (9) 13–23.

2000 Beszédmód a cigányokról. *Művelődés* LIII. (1) 25–27.

JAKAB Albert Zsolt

2003 (Elő)ítéletek és képek egy cigányzenésről. Imázsvizsgálat. *Művelődés* LVI. (3) 28–30.

JAKABFFY Tamás

1997 Hidegvölgy. *Keresztény Szó* VIII. (4) 19–22.

JÓZSEF főherceg

1888 *Czigány nyelvtan. Románo csibékero sziklaribe*. Budapest

1890 A cigányokról. *Ethnographia* I. (1) 12–19.

1894 *A cigányokról. A cigányok történelme, életmódja, néphite, népköltése, zenéje, nyelve és irodalma*. Irta JÓZSEF főherceg W[LISLOCKI Henrik]. közreműködésével, térképpel, képtáblákkal és szövegábrákkal. Pallas Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest

KALLÓS Zoltán

1958 Hejgetés az erdélyi cigányok kántáló énekében. *Néprajzi Közlemények* III. (4) 51–58.

KARDA Zoltán

1999 Elszigetelt cigányközösség Kovászna megye délnyugati részében. In: BORBÉLY Éva – CZÉGÉNYI Dóra (szerk.): *Változó társadalom*. (Kriza Könyvek, 1.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 163–165.

KÁRPÁTHY Gyula (szerk.)

1999 *Apostolok módján. Wislocki Henrik, József főherceg, Hermann (!) Antal és Erdős Kamill a cigányokért*. Smdigital Kiadó, Budapest

KÉKI BÉLA

1936 Népzene és a cigányzene. *Hitel* I. (2) 149–155.

KERTÉSZ Nóra

1994 A csávási református magyar cigány közösség helye a „változó faluban”. (Helyzetjelentés egy folyamatban lévő kutatásról.) In: LUKÁCS János (szerk.): *Változás diákszemmel. A magyar Néprajzszerkesztő Hallgatók II. Nemzetközi Konferenciáján elhangzott előadások. Illyefalva, 1993. okt. 14–18*. KMDSZ Néprajzi Szakosztálya, Kolozsvár, 85–91.

KINDA István

2005 Tradicionális mesterség és profitorientált életstratégiák. Jövedelem-szerzési technikák egy háromszéki cigány közösségben. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* (Kriza Könyvek, 26.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 147–170.

2005 „Vannak cigányok, akik finomak...” Református egyház és Jehova Tanúi – kizáró és befogadó közösségek. *Székelyföld. Kulturális folyóirat* IX. (9) 113–132.

KISS András

1990 Források és adatok a kolozsvári cigányok XVI–XVII. századi történetéhez. *Korunk* I. (7) 888–896.

KISS Béla

1936 Magyar népdal és cigányzene. *Ifjú* XV. (4) 51.

KOLÁR József

1991 Zingari in Unheria e in Transilvania. Una documentazione fotografica. [A cigányok Magyarországon és Erdélyben. Fotódokumentáció.] *Lacio Drom* XXVII. (5) 14–19.

KOLUMBÁN Samu

1903 A cigány a székely nép felfogásában. *Ethnographia* XIV. (3) 141–147., (8) 383–392.

KOÓS Ferenc

1888 Czigány talányok. Herrmann [Antal] tanár eredeti cigány költeményeiből közli K. F. Brassó IV. (60)

1903 *Czigány népdalok és mesék gyűjteménye magyar és cigány nyelven.* Brassó

KOTICS József

1998 Cigány–magyar–román együttélés Zabolán. *Néprajzi Látóhatár* VII. (3–4) 133–144.

1999 Integráció vagy szegregáció? Cigányok a háromszéki Zabolán. *Korunk* X. (9) 75–83.

1999 Integrare sau segregare? Țiganiii din Zăbala, județul Covasna. [Integráció vagy szegregáció? Zabolai cigányok.] In: POZSONY Ferenc – ANGHEL Remus Gabriel (szerk.): *Modele de conviețuire în Ardeal. Zăbala.* [Együttélési modellek Erdélyben. Zabola.] (Colecția Kriza, 2–Kriza Könyvek, 2.) Asociația Etnografică Kriza János, Cluj, 122–136.

- 2001 Integráció vagy szegregáció? Cigányok a háromszéki Zabolán. In: Uő: *Mások tekintetében*. Miskolci Egyetem, Miskolc, 75–93.
- KOVALCSIK Katalin
- 2000 „Ami a dalban van, az a cigány beszéd.” *Művelődés* LIII. (1) 10–13.
- 1998 „Ami a dalban van, az a cigány beszéd”. Egy erdélyi oláhcigány közösség nyelvi ideológiája. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 31–52.
- KOVALCSIK Karalin – KONRÁD Imre – IGNÁCZ János
- 2001 *Aminy ku putyere – Bátor emberek. Beás cigány történetek, szokáselbeszélések és mesék iskolás gyermekek számára*. Gandhi Közalapítványi Gimnázium és Kollégium, Pécs
- KÖNCZEI Csilla
- 2000 Ilonka néni. *Művelődés* LIII. (1) 19–20.
- KÖNCZEI Csilla – LĂCĂTUȘ Ileana
- 2002 *Ilonka néni*. Editura Fundației Pentru Studii Europene, Cluj
- KÖNCZEI Csongor
- 1997 Generáció- és stílusváltás a kalotaszegi cigányzenész családnál. *Művelődés* L. (2) 34–37.
- 2000 Táncoló muzsikuskok. *Művelődés* LIII. (1) 12–14.
- 2003 Generáció- és stílusváltás a kalotaszegi cigányzenész családnál. *Művelődés* LVI. (6–9) 112–114.
- 2003 Néhány gondolat a kalotaszegi cigánymuzsikuskok mobilitásának kérdéséről. In: SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatalkutatók a népi kultúráról*. (Krizsa Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 127–133.
- 2004 Generáció- és stílusváltás a kalotaszegi cigányzenész családnál. In: KÖNCZEI Ádám – KÖNCZEI Csongor: *Tánczház. Írások az erdélyi tánczház vonzásköréből*. Szerkesztette Könczei Csongor. (Krizsa Könyvek, 24.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 55–64.
- KÖVÁRY László
- 1847 *Erdélyország statisztikája*. Kolozsvárott
- KUSZKÓ István
- 1926 Herrmann Antal cigánynak öltözve sátorosok között élt, hogy szokásait megismerje. *8 Órai Újság* XII. (88) 6.
- 1989 Herrmann Antal cigánynak öltözve sátorosok között élt, hogy szokásait megismerje. *Néprajzi Hírek* XVIII. (1–3) 100–101.

LAJTHA László

1954 *Szépkenyerűszentmártoni gyűjtés.* (Népzenei Monográfiák, I.) Zeneműkiadó, Budapest1954 *Széki gyűjtés.* (Népzenei Monográfiák, II.) Zeneműkiadó, Budapest1992 Cigánybandák és a magyar népzene. In: BERLÁSZ Melinda (szerk.): *Lajtha László összegyűjtött írásai.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 150–154.

LÁSZLÓ N. Endre

1998 Aranyosó cigányaink. *Honismeret* XXVI. (5) 64–68.

LISZT Ferenc

1859 *Les Bohémiens et de leur musique en Hongrie.* [A cigányokról és a cigány zenéről Magyarországon.] Paris1861 *A cigányokról és a cigány zenéről Magyarországon.* Fordította SZÉKELY József. Pest

LITS Gyula

1902 Oláh cigányok. *Budapesti Hírlap.* (88)

MAGYARÓSI Sándor

2001 Cigány betelepedés egy barcasági faluba (Krizba). In: BOÉR Hunor (szerk.) *Acta – 2000. I.* Székely Nemzeti Múzeum–Csíki Székely Múzeum, Sepsiszentgyörgy–Csíkszereda, 391–407.

MAKKAI Endre – NAGY Ödön

1939 *Adatok téli néphagyományaink ismeretéhez.* (Erdélyi Tudományos Füzetek, 103.) Erdélyi Múzeum-Egyesület, Kolozsvár

MÁRKI Sándor

1890 Aradmegye cigányainak történetéből. *Ethnographia* I. (9–10) 442–447.

MARTIN György

1977 A magyar néptánc kutatás egy évtizede 1965–1975. *Ethnographia* LXXXVIII. (1) 165–183.1980 A cigányság hagyományai és szerepe a kelet-európai népek tánc kultúrájában. In: BERLÁSZ Melinda – DOMOKOS Mária (szerk.): *Zenetudományi Dolgozatok 1980.* MTA Zenetudományi Intézete, Budapest, 67–74.

MELTZL Hugó

1875 *Jile romane, Volkslieder der Transsilvanisch-Ungarischen Zigeuner.* [Erdélyi magyarcigány népdalok.] Kolozsvár1879 The Black Wodas. [Fekete Vodasz.] *Összehasonlító Irodalomtörténeti Lapok* I. 23–27., II. 11–15.

- 1886 Cigány nép-ballada. („Barna Bokilo”) *Fővárosi Lapok*. (118)
MEZEY Barna – POMOGYI László – TAUBER István (szerk.)
- 1986 *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985*.
Kossuth Könyvkiadó, Budapest
- MICHALOVITS Gyula
- 1904 *A cigányok vallása. Kolozsvári Hírlap*. (30)
- MIHOK Brigitte
- 1994 *A cigányok diszkriminációja Romániában. A diszkrimináció új formái az 1990-es években*. In: BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Az I. Nemzetközi Cigány Néprajzi-, Történeti-, Nyelvészeti és Kulturális Konferencia előadásai*. (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 2.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 99–106.
- 1994 *A cigányok hátrányos megkülönböztetése Romániában. Közös Út II*. (1) 22–27.
- MIKLÓS Zoltán
- 2005 „Cigányból pap nem lesz.” Szegregáció és passzivitás a magyar-cigány kapcsolatokban. In: JAKAB Albert Zsolt – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 4. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 26.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 171–192.
- MOLNÁR Viktor
- 1887 *Az erdélyi cigányokról. Remény*. 8–9, 26–27.
- 1912 *Az erdélyi cigányokról. Világ*. (6)
- NAGY László
- 1995 *Temetkezési szokások a szőkefalvi sátoros cigányoknál*. In: KÜLLŐS Imola (szerk.): *Vallási néprajz 7. Gyülekezeti élet és vallási szokások a Kükküllői Református Egyházmegyében*. Református Teológiai Doktorkollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója, Budapest, 213–222.
- NAGY Olga
- 1971 *Változó idők változó meséi. Korunk XXX*. (10) 1489–1500.
- 1973 *A mitikus hős. Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények XVII*. (2) 287–302.
- 1973 *A Nap húga meg a pakulár. Marosmenti, kalotaszegi és mezőszegi mesék*. Gyűjtötte, az előszót és a jegyzeteket írta NAGY Olga. Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár
- 1973 *A varázserejű hős egy archaikus meserepertoárban. Ethnographia LXXXIV*. (3) 307–325.
- 1974 *A fantasztikum variációs lehetőségei a mai népmesében. Korunk XXXIII*. (2) 320–329.

- 1974 Hazudozókról, királyokról, költőkről. Meseszociológiai jegyzetek. *Valóság* XVII. (10) 51–60.
- 1975 Archaikus világkép és mesehagyományozódás. In: DANKÓ Imre (szerk.) *A debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1974*. Debreceni Déri Múzeum, Debrecen, 619–644.
- 1976 *Szegény ember táltos tehene. Mérai népmesék*. Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár
- 1978 *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum*. Kriterion Könyvkiadó. Bukarest
- 1978 The persistence of archaic traits among Gypsy story-telling communities in Romania. [Az archaikus világkép továbbélése a romániai cigány mesemondó közösségekben.] *Journal of the Gypsy Lore Society* I. (4) 221–239.
- 1978 *Zöldmezőszárnya. Marosszentkirályi cigány népmesék*. Európa Könyvkiadó, Budapest
- 1988 *A havasi sátoros. Dávid Gyula meséi*. (Ciganisztikai tanulmányok, 6.) Gyűjtötte, a bevezetőt és a jegyzeteket írta NAGY Olga. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest
- 1990 Cigánykérdésről – árnyaltan. (Egy folklorista gondolataiból.) *Korunk* I. (7) 832–843.
- 1992 Cigánymesék vizsgálatának néhány tanulsága. *Művelődés* XLI [XLVI!]. (9) 24–26.
- 1993 Cigány mesék vizsgálatának néhány tanulsága. In: BARNÁ GÁBOR – BÓDI ZSUSZANNA (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században*. (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 1.) Magyar Néprajzi Társaság–Mikszáth Kiadó, Budapest–Salgótarján, 118–124.
- 1994 *Barangolásaim varázslatos tájban. Cigány barátaim között* Erdélyi Gondolat Könyvkiadó, Székelyudvarhely
- 1996 *Villási, a táltosfiú. Mezőbándi, szucsági és mérai cigány népmesék*. (Ciganisztikai tanulmányok, 9.) Szerkesztette KRÍZA Ildikó. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest
- 1997 Cigánymesék tanulságai. *Néprajzi Látóhatár* VI. (1–4) 546–533.
- 2000 Cigánykérdésről – árnyaltan. *Művelődés* LIII. (1) 4–6.
- NAGY Olga – VEKERDI József
- 2002 *A gömböcőfiú. Erdélyi cigány népmesék*. Terebess Kiadó, Budapest
- NAGY Olga – VÖŐ Gabriella
- 1974 *A mesemondó Jakab István*. A meséket gyűjtötte, lejegyezte, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel kíséri NAGY Olga és VÖŐ Gabriella. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

NASTASĂ Lucian – VARGA Andrea (szerk.)

2001 *Minoritățile etnoculturale. Mărturii documentare. Țigani din România (1919–1944)*. [Etnokulturális kisebbségek. Dokumentumok a romániai cigányokról (1919–1944).] Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj

OLÁH Sándor

1993 Cigány–magyar kapcsolatok. (A többségi magyarság cigány-képének vizsgálata Homoródalmáson). *Antropológiai Műhely*. (1) 117–127.

1993 Cigány–magyar kapcsolatok. (A többségi magyarság cigány-képének vizsgálata Homoródalmáson). *Phralipe. Irodalmi és közéleti folyóirat*. IV. (9) 5–10.

1994 Egy homoródalmási cigánycsaládról. *Honismeret* XXII. (5) 20–24.

1994 ...szeretnek... s szükségük van reám... *Hitel. Erdélyi Szemle*. (5–6) 142–148.

1996 „...szeretnek... s szükségük es van reám...” In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 195–205.

1996 Cigány–magyar kapcsolatok. (A többségi magyarság cigány-képének vizsgálata egy székely faluban. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 181–194.

1996 Gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között egy székely faluban. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 225–246.

1996 Gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között egy székely faluban. In: KATONA Judit – VIGA Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei. (Az 1995-ben megrendezett konferencia anyaga.)* Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 249–261.

1996 Szimbolikus elhatárolódás egy település cigány lakói között. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról*. (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 207–224.

1997 Cigányok és magyarok egy székely faluban. *Magyar Tudomány* CIV. (6) 741–749.

- 2002 „Adjon, Vilmos bácsi...” In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 69–87.
- 2002 Pirosné. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 109–135.
- 2004 Cigányok és magyarok egy székely faluban. In: Uó: *Falusi látletelek (1991–2003).* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 227–236.
- ORBÁN László
- 1997 Emberek a láthatáron. Evangélikus cigányok Vajolán. *Keresztény Szó* VIII. (4) 32.
- OROSZ Endre
- 1914 Czigány-kincsek. *Néprajzi Értesítő* XV. (1–2) 161–167.
- PÁVAI István
- 1993 *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje.* Teleki László Alapítvány, Budapest
- 1993 Interetnikus kapcsolatok az erdélyi népi tánczenében. *Néprajzi Látóhatár* II. (4) 1–20.
- 1998 *Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje.* (Jelenlévő Múlt.) Planétás Kiadó, Budapest
- PÉTER László
- 2005 „Romák, szegények, senkik vagyunk.” Elemzési kísérlet egy szegény roma közösség etnikai identitásépítő stratégiáiról. *Erdélyi Társadalom* III. (1) 29–52.
- PONORI THEWREWK Emil
- 1866 *A hang mint műanyag. Költészet–zenészet értekezés a magyar zene eredeti magyar voltának bebizonyításával.* Pest
- POZSONY Ferenc
- 1980 A hajdúkkal útnak induló lány balladájának újabb változatai. *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények* XXIV. (1) 69–80.
- 1981 Virrasztóbeli keserves nótáink. Népballadák közössége és szertartása. *Korunk* XL. (10) 735–738.
- 1984 *Álomvíz martján. Fekete-ügy vidéki magyar népballadák.* Gyűjtötte, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta POZSONY Ferenc. A dallamokat lejegyezte és a zenei részt gondozta TÖRÖK CSORJA Viola. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

- 1993 A háromszéki magyar ajkú cigányok vallásos hitélete. In: BARNA Gábor – BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században*. (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 1.) Magyar Néprajzi Társaság–Mikszáth Kiadó, Budapest–Salgótarján, 76–80.
- 1997 Változások az erdélyi cigánytársadalom életében. *Keresztény Szó* VIII. (4) 2–4.
- 1997 A háromszéki magyarajkú cigányok vallásos és hitélete. *Keresztény Szó* VIII. (8) 15–19.
- 1998 Változások az erdélyi cigány társadalom életében. In: BARI Károly (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, 111–118.
- 2001 Az erdélyi cigánykutatások eredményei. In: BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Cigány néprajzi kutatások Közép- és Kelet-Európában*. (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 10.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 12–32.
- 2001 Models of Co-existence in Transylvanian Villages. [Együttélési modellek erdélyi falvakban.] In: GRÁFIK Imre (ed.): *The Minorities at the turn of Millennium. Chances, Possibilities, Challenges*. [Kisebbségek az ezredfordulón. Esélyek, lehetőségek, kihívások.] Budapest, 83–98.
- 2003 Magyarok, románok és cigányok a háromszéki Zabolán. In: BAKÓ Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest, 109–138.
- POZSONY Ferenc (szerk.)
- 1999 Herrmann Antal. *Kriza János Néprajzi Társaság Értesítője* IX. (1–2)
- POZSONY Ferenc – ANGHEL Remus Gabriel (szerk.)
- 1999 *Modele de conviețuire în Ardeal. Zăbala*. [Együttélési modellek Erdélyben. Zabola.] (Colecția Kriza, 2–Kriza Könyvek, 2.) Asociația Etnografică Kriza János, Cluj
- PRÓNAI Csaba
- 2006 Egy újító utóélete. Wliskoeki Henrik reneszánsza Nyugat-Európában. *Napút* VIII. (9) 24–27.
- PRÓNAI Csaba – VAJDA Imre
- 2000 Romániai romák Magyarországon. Koldusok, „Gáborok”, munkások. *Mozgó Világ* XXVI. (10) 101–104.
- 2002 Romániai romák Magyarországon: koldusok, kereskedők, munkások. In: KOVÁCS András (szerk.): *Roma migráció*. MTA Kisebbségkutató Intézet–Nemzetközi Migrációs és Menekültügyi Kutatóközpont, Budapest, 34–40.

PUCI Béla

2000 *Marosvásárhely, 1990: három napig magyar – egy roma a barikád magyar oldalán.* (Roma Sajtóközpont Könyvek, 1.) Roma Sajtóközpont, Budapest

RÁDULY János

1975 *Kibédi népballadák.* Gyűjtötte, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta RÁDULY János. A dallamokat hangszalagról lejegyezte KUSZTOSNÉ SZABÓ Pirooska. A népköltészeti részt FARAGÓ József, a dallamokat JAGAMAS János ellenőrizte. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1978 *A vízitündér leánya. Kis-Küküllő menti népmesék.* Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár

1978 Balladaéneklés a kibédi virrasztóban. In: KÓS Károly – FARAGÓ József (szerk.): *Népismereti Dolgozatok 1978.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 245–251.

1979 *Elindultam hosszú útra. A kibédi Majlát Józsefné Ötvös Sára népballadáit.* Gyűjtötte, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel ellátta RÁDULY János. A dallamokat hangszalagról lejegyezte KUSZTOSNÉ SZABÓ Pirooska. A lejegyzést ellenőrizte JAGAMAS János. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

1993 Magyar folklórhagyományok a kibédi cigányság körében. In: BÉKÉSI Imre – JANKOVICS József – KÓSA László – NYERGES Judit (szerk.): *Régi és új peregrináció. Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon. (A III. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson – Szegeden, 1991. augusztus 12. és 16. között – elhangzott eladások.) I.* Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum Kft., Budapest–Szeged, 1814–1817.

REYNIERS, Alain

1998 *Tsigane, heureux si tu es libre!* [Cigány,...] Editions UNESCO, Paris

2001 *Rromi din județul Satu Mare. Un studiu social.* [A Szatmár megyei cigányok. Szociológiai tanulmány.] Organizația Caritas Satu Mare, Satu Mare

SARĂU, Gheorghe

1990 Contributions à l'histoire des recherches portant sur la langue des romes de Roumanie. [Adalékok a romániai cigányok nyelv kutatásának történetéhez.] *Symposia Thracologica* VIII. (9) 205–206.

1994 Beitrag zur Chronologie der Betreffs der Zigeunersprache in Rumänien. [Adalékok a romániai cigányok nyelv kutatásának történetéhez.] In:

ROMAN, Petre – ALEXIANU, Marius (éds.): *Relations Thraco-Illyro-Helléniques*. [Trák–illír–hellén kapcsolatok.] Institutul Român de tracologie, București, 482–492.

SÁROSI Bálint

- 1971 *Cigányzene...* Gondolat Kiadó, Budapest
 1977 *Zigeunermusik*. [Cigányzene.] Corvina Kiadó, Budapest
 1978 *Gypsy Music*. [Cigányzene.] Corvina Kiadó, Budapest

SCHWICKER, Johann Heinrich

- 1883 *Die Zigeuner in Ungarn und Siebenbürgen*. [A magyarországi és erdélyi cigányok.] Wien-Teschen
 1883 *Die Sprache der transilvanischer Ziganeuer*. [Az erdélyi cigányok nyelve.] Berlin

SIMON Zoltán

- 2006 „Szappan és víz.” A karácsonfalvi cigányság vallásos életének vizsgálata a Hetedik Napot Ünneplő Adventista Egyház térnyerésének tükrében. In: HEINZ Dániel – FAZEKAS Csaba – RAJKI Zoltán (szerk.): *Ünnepi tanulmányok Szigeti Jenő 70. születésnapjára*. Bíbor, Miskolc, 278–298.

SZABÓ Á. Töhötöm

- 2002 Az erővonalak eltolódása – magyar–cigány kapcsolatok egy székelyföldi faluban. In: Uő (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 12.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 205–216.
 2003 Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban. In: Uő (szerk.): *Lenyomatok 2. Fiatal kutatók a népi kultúráról*. (Kriza Könyvek, 19.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 105–125.
 2003 Határképzés – egy multietnikus falu térszerkezete. In: DIMÉNY Attila – SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Népi kultúra, társadalom Háromszéken*. (Kriza Könyvek, 17.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 120–128.
 2004 Stratégiakeresés és alkalmazkodás. *Korunk* XV. (12) 99–103.
 2004 Kizárás vagy befogadás? Magyarok és cigányok az informális gazdaságban. In: VERES Valér (szerk.): *RODOSZ tanulmányok. Társadalomtudományok*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 187–213.
 2004 Kizárás vagy befogadás? Magyarok és cigányok az informális gazdaságban. *Székelyföld. Kulturális folyóirat* VIII. (9) 122–144.
 2005 Patroni vechi, patroni noi: maghiari și țigani din perspectiva economiei informale. [Magyarok és cigányok az informális gazdaságban.] In: CHELCEA Liviu (ed.): *Economia informală în România. Piețe,*

practici sociale și transformări ale statutului după 1989. [Informális gazdaság Romániában. Piacok, társadalmi gyakorlatok és az állam átalakulása 1989 után.] Paideia, București, 315–341.

SZABÓ Judit

1993 Cigányok egy magyar–román közösségben, a Maros menti Gernyeszegen. In: BARNÁ GÁBOR – BÓDI ZSUSZANNA (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században.* (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 1.) Magyar Néprajzi Társaság–Mikszáth Kiadó, Budapest–Salgótarján, 18–28.

SZALAY Béla

1914 Cigánytörténeti adatok. *Ethnographia* XXV. (2) 89–93.

SZÉKELY András Bertalan

1994 Árasok a cigány-magyar együttélés köréből. *Hitel. Erdélyi Szemle.* (5–6) 96–98.

SZILÁGYI Levente

2006 A család/háztartás intézménye a csedregi cigányközösségben. In: JAKAB ALBERT ZSOLT – SZABÓ Á. TÖHÖTÖM (szerk.): *Lenyomatok 5. Fialat kutatók a népi kultúráról.* (Krizsa Könyvek, 27.) Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, 201–213.

SZŐCS Andrea Enikő

2000 Dallas a Pata-réten. *Művelődés* LIII. (1) 8–9.

SZŐCS Lajos:

1994 A korondi cigányok közösségéről. *Hitel. Erdélyi Szemle.* (5–6) 99–107.

SZUHAY Péter – BARATI ANTÓNIA (szerk.)

1993 *Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből.* „A világ létra, melyen az egyik fel, a másik le megy.” *Antropológiai fotóalbum.* Néprajzi Múzeum, Budapest

TÉGLÁS István

1911 Vándorcigányok útijeje. *Néprajzi Értesítő* XII. (3) 196–199.

1912–1913 Czigány-kincsek. *Néprajzi Értesítő* XIII. (1) 50–55., (2) 124–130., (3–4) 268–273., XIV. (1–2) 135–142.

TESFAY Sába

2005 A kalap, az ezüstgombos lájbi és az ezüst zsebóra. A marosvásárhelyi gáborcigány viselet az identitás tükrében. *Világosság* XLVI. (7–8) 181–193.

2006 Halottak napja és vallási tér gábor közösségben. In: PRÓNAI CSABA (szerk.): *Cigány világok Európában.* Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest, 256–268.

- 2007 „Mi vagyunk a kalapos gábor cigányok, akik nem isznak...” A gábor cigány közösség belső és külső kapcsolatait szabályozó kognitív sémák. In: BAKÓ Boglárka – PAPP Richárd – SZARKA László (szerk.): *Mindennapi előítéletek. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák.* (Tér és terep 5. MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet Évkönyve.) Balassi Kiadó, Budapest, 65–90.
- TIHANYI Ferencz
1903 Czigány népdalok és mesék. *Brassói Hírlap.* (186)
- TOMA Stefánia
2005 „Az én cigányom.” Informális gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között. *Erdélyi Társadalom* III. (1) 53–70.
- TÖRÖK Melinda
2000 Nemi szerepek gáborcigány családokban. *Művelődés* LIII. (1) 28–30.
- TURAI Tünde
2000 Egy cigányasszony öltözködési szokásai és ruhatára. *Művelődés* LIII. (1) 17–18.
- TÚRÓS Endre
1996 Magyar–cigány viszony Kisbácsban. (Korreferátum Oláh Sándor előadásához.) In: KATONA Judit – VIGA Gyula (szerk.): *Az interetnikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei. (Az 1995-ben megrendezett konferencia anyaga.)* Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 263–265.
1996 Magyarok, románok, cigányok: ki van a középpontban. Református templom egy katolikus magyar faluban; templomépítés mint szimbolikus térfoglalás. In: GAGYI József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* (Helyzet könyvek.) KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja–Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 165–180.
- TÜZES Bálint
1997 Szülőt nevel a gyermek. Boldog cigányok Erdődön. *Keresztény Szó* VIII. (4) 15–18.
- UJVÁRY Zoltán
1978 *A temetés paródiája. Temetés és halál a népi játékokban.* (Studia Folkloristica et Ethnographica, 1.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen
- VASAS Samu
1990 Egy cigány település társadalmi problémái. *Korunk* I. (7) 883–887.
- VÉCSEY Károly
1995 Cigányok a székelyföldi Parajdon. *Regio* VI. (1–2) 64–77.

VÉCSEI Károly – VÉCSEI András

1994 Cigánytársadalom – egy adatíves felmérés következtetései. *Hitel. Erdélyi Szemle.* (5–6) 127–141.

VEKERDI József

1974 *A cigány népmese.* (Körösi Csoma Kiskönyvtár, 13.) Akadémiai Kiadó, Budapest

1975 A cigány epikus stílus kérdése. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának Évkönyve VIII.* Akadémiai Kiadó, Budapest, 367–376.

1982 *A magyarországi cigány kutatások története.* (Folklór és etnográfia, 7.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajz Tanszéke, Debrecen

1983 Cigánykutatások a Kárpát-medencében. In: UJVÁRY Zoltán (szerk.) *Műveltség és Hagyomány. Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének Évkönyve XXI.* (Ethnographica et Folkloristica Carpathica, 3.) Kossuth Lajos Tudományegyetem, Debrecen, 237–238.

1985 *Cigány nyelvjárásai népmesék I–II.* (Folklór és etnográfia, 19.) Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke, Debrecen

1990 A cigány nyelv és kultúra. *Korunk* I. (7) 813–817.

2001 Nagy Olga cigány népmesekutatása. *Néprajzi Látóhatár* X. (1–4) 51–52.

VEKERDI József – MÉSZÁROS György

1978 *A cigányság a felemelkedés útján.* Hazafias Népfront, Budapest

VERES István

1994 Dallam szöveg nélkül. Egy Szatmár megyei népcsoport az idő hullámvéréseiben. *Korunk* V. (11) 82–86.

VISTAI FARKAS Mihály

[1768–1796] *Vocabularium Zingarico-Latinum et Hungaricum. Quod fieri fecit curiositatis caussa Michael Pap Szatmári. Per Michaelem Farkas, alias Vistai natum Zingarum. Colegii nostri per aliquot annos civem togatum.* Claudiopolis

WLISLOCKI Henrik

1880 *Eine Hildebrands-Ballade der transsilvanischen Zigeuner.* [Egy erdélyi cigány ballada.] Leipzig

1880 *Heideblüten. Volkslieder der transsilvanischen Zigeuner.* [Pusztai virágok. Erdélyi cigány népdalok.] Leipzig

1881 *Adalék a cigány nyelvészet történelméhez.* Kolozsvár

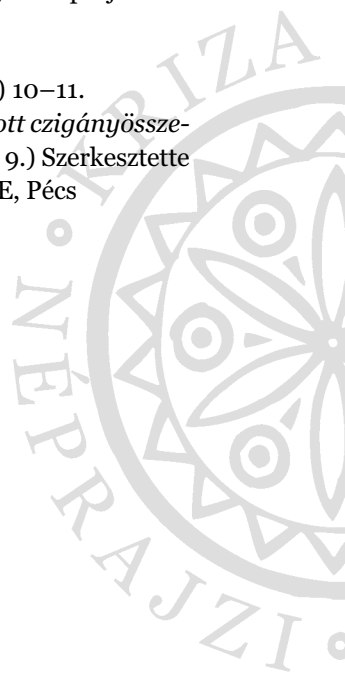
1883 Magyarból átvett cigány szavakról. *Egyetemes Philologiai Közlöny* VII. 39–41.

- 1884 Az erdélyi cigány népdalköltészet ismeretéhez. *Egyetemes Philologiai Közlöny VIII.* 34–44.
- 1884 Czigányból átvett erdélyi szász szavak. *Egyetemes Philologiai Közlöny VIII.* 312–313.
- 1884 *Die Sprache der transsilvanischen Zigeuner. Grammatik, Wörterbuch.* [Az erdélyi cigányok nyelve. Nyelvtan, szótár.] Wilhelm Friedrich Königliche Hofbuchhandlung, Leipzig
- 1884 Erdélyi cigány közmondások. *Egyetemes Philologiai Közlöny VIII.* 313–315.
- 1884 Erdélyi cigány monda, a világ teremtéséről. *Egyetemes Philologiai Közlöny VIII.* 763–773.
- 1885 *Az erdélyi cigány népköltészet.* Gyűjtötte és fordította WLISLOCKI Henrik. (Olcsó Könyvtár, 189. Új sorozat, 485.) Budapest
- 1886 *Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner. Gesammelt und aus unedirten Originaltexten übersetzt.* [Erdélyi cigány mesék és mondák. Gyűjtötte és kiadatlan eredeti szövegekből fordította.] Berlin
- 1886 *Vier Märchen der transsilvanischen Zigeuner. Inedita. Mit gegenüber stehender deutscher Übersetzung und Glossar versehen.* [Négy erdélyi vándorcigány népmese. Kiadatlan szövegek. Párhuzamos német fordítással és szójegyzékkel.] Budapest
- 1886 Az erdélyi sátoros cigányok lakodalmi szokásai. *Vasárnapi Újság XXXIII.* (10)
- 1886 Az erdélyi sátoros cigányok keresztelési és temetkezési szokásai. *Vasárnapi Újság XXXIII.* (23–24)
- é. n. *Cigány kurucz-dalok.* Kolozsvár
- 1887 Az erdélyi sátoros cigányok husvétii szokásai. *Vasárnapi Újság XXIV.* (15) 217–218.
- 1887 Az erdélyi sátoros cigányok pünkösdi szokásai. *Vasárnapi Újság XXXIV.* (5) 29.
- 1887 Märchen des Siddhi-Kür in Siebenbürgen. [Sziddhi-kür mesék Erdélyben.] *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XLI.* 448–460.
- 1887 Über den Zauber mit menschlichen Körperteilen bei den transsilvanischen Zigeunern. [Varázslás emberi testrészekkel az erdélyi cigányoknál.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Volkskunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer I.* 273–279.

- 1887 Volkslieder der transsilvanischen Zigeuner. [Erdélyi cigány népdalok.] *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XLI. 347–350.
- 1887 Zauber- und Besprechungsformeln der transsilvanischen und südunгарischen Zigeuner. [Varázslás és ráolvasás az erdélyi és dél-magyarországi cigányoknál.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Volkskunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer* I. 51–62., 137–148.
- 1887 *Zur Volkskalender der transsilvanischen Zigeuner.* [Az erdélyi cigányok néprajzához.] Hamburg
- 1888 Beiträge zu Benfey's Panchatantra. [Adalékok Benfey Pancsatantrájához.] *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XLII. 113–150.
- 1888 *Zauber- und Besprechungsformeln der Transsilvanischen Zigeuner.* [Varázslás és ráolvasás az erdélyi és dél-magyarországi cigányoknál.] Budapest
- 1888 Az erdélyi sátoros cigányok nemzeti és családi viszonyai. *Vasárnapi Újság* XXXV. (37) 611–613.
- 1888 Wanderzeichen der Zigeuner. [Cigány útjелеk.] *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. Zeitschrift für die Volkskunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer* II. 133–139.
- 1889 Az erdélyi sátoros cigányok karácsonyi és új-évi szokásai. *Vasárnapi Újság* XXXVI. (1) 7–8.
- 1890 *Volksdichtungen der siebenbürgischen und südunгарischen Zigeuner.* Gesammelt und aus unedirten Originaltexten übersetzt von H[einrich]. v[on]. W[LISLOCKI]. [Erdélyi cigány népköltészet. Gyűjtötte és kiadatlan eredeti szövegekből fordította WLISLOCKI Henrik.] Wien
- 1890 Szerelmi jóslás és varázslás az erdélyi sátoros cigányoknál. *Ethnographia* I. (6) 273–277.
- 1890 Szerelmi jóslás és varázslás a cigányoknál. *Alföld.* (133)
- 1890 *Vom wandernden Zigeunervolke. Bilder aus dem Leben der Siebenbürger Zigeuner. Geschichtliches, Ethnologisches, Sprache und Poesie.* [A vándorcigányságról. Képek az erdélyi cigány életéből. Történelem, néprajz, nyelv és költészet.] Verlangsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft, Hamburg
- 1891 Amulette und Zauberapparate bei d. ungar. Zigeunern. [A magyarországi cigányok amulettjei és varázseszközei.] *Globus.* (59)

- 1891 Czigány tolvajlási babonák. *Ethnographia* II. (10) 394–398.
- 1891 Czigány népdalok. *Kalotaszeg* II. (6) 14.
- 1891 *Volks Glaube und religiöser Brauch der Zigeuner*. [Cigány néphit és vallásos szokások.] Münster
- 1891 Wesen und Wirkungskreis der Zigeuner-Frauen bei den siebenbürgischen Zigeunern. [A boszorkányok lénye és hatóköre az erdélyi cigányoknál.] *Ethnologische Mitteilungen* II. 33–38.
- 1892 *Aus dem inneren Leben der Zigeuner*. *Ethnologische Mitteilungen*. [A cigányok belső életéből. Néprajzi közlemények.] Berlin
- 1892 Czigány tűzre olvasás. *Ethnographia* III. 344–353.
- 1893 Cigányaink építkezéséről. *Építészeti Szemle*. 68–70.
- 1897 Das sogenannte Pharaonslied der Zigeuner. [A cigányok úgynevezett fáraódala.] *Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesellschaft* LI. 485–498.
- 1897 Die Stellung des Weibes bei den ungarlandischen Wanderzigeunern. [Az asszonyok helyzete a magyarországi vándorcigányoknál.] *Österreichisch-Ungarische Revue* XIX. 91–107.
- 1905 Die Zigeuner. [A cigányok.] In: HELMOLT, Hans F. (hrsg.): *Weltgeschichte*. V. [Világtörténet. V.] Bibliographisches Institut, Leipzig–Wien, 406–414.
- 1907 *The story of the Gypsies*. [A cigányok története] In: HELMOLT, Hans F. (ed.) *History of the world*. [Világtörténet.] London–New York, 3104–3112.
- 1994 *Zur Ethnographie der Zigeuner in Südosteuropa*. *Tsiganologische Aufsätze und Briefe aus dem Zeitraum 1880–1905*. [A délkelet-európai cigányok néprajza. Ciganológiai dolgozatok és levelek 1880–1905 éveiből.] Herausgegeben von Joachim S. HOHMANN. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main
- 2000 *Despre poporul nomad al rromilor*. *Imagini din viața rromilor din Transilvania*. [A cigányok nomád népéről. Képek az erdélyi cigányok életéből.] Editura Atlas, București
- ZÁMOLYI VARGA Mihály
- 1892 *A sátoros cigány*. *Néprajz*. Alkalay Adolf, Pozsony
- ZSUPOS Zoltán
- 1988 Az erdélyi aranymosó cigányok 1783-as összeírása. *Néprajzi Értesítő* LXVII–LXX. 129–193.
- 1993 Az erdélyi sátoros taxás fiskális cigányok nevei a XVIII. században. *Névtani Értesítő*. (15) 333–336.

- 1993 Az erdélyi sátoros taxás fiskális cigányok. In: BARNA Gábor – BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században*. (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 1.) Magyar Néprajzi Társaság–Mikszáth Kiadó, Budapest–Salgótarján, 38–43.
- 1994 Az erdélyi sátoros taxás fiskális cigányok nevei a 18. században. In: BÓDI Zsuzsanna (szerk.): *Az I. Nemzetközi Cigány Néprajzi-, Történeti-, Nyelvészeti és Kulturális Konferencia előadásai*. (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 2.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 186–194.
- 1996 *Az erdélyi sátoros taxás és aranymosó fiskális cigányok a 18. században*. (Cigány Néprajzi Tanulmányok, 4–5.) Magyar Néprajzi Társaság, Budapest
- (n. n.)
- 1890 József főherceg egy cigány levele. *Kalotaszeg* I. (1) 10–11.
- 1992 *A Magyarországon 1893. január 31.-én végrehajtott cigányösszeírás eredményei*. (Magyar Statisztikai Közlemények, 9.) Szerkesztette az Országos Magyar Királyi Statisztikai Hivatal. JPTE, Pécs



Rezumate

Pozsony Ferenc

Trei perioade în cercetarea rromilor din Transilvania

Interesul intelectualilor față de cultura și viața socială a rromilor din Transilvania datează din secolul luminilor, când țigani devin personaje de cheie în folclorul colegiilor protestante. La sfârșitul secolului 18. este constituit primul vocabular țigănesc–latin la Colegiul Reformat din Cluj. La începutul secolului 19. este descoperit folclorul muzical instrumental țigănesc. În a doua jumătate a secolului Henrik Wlislöcki și Antal Herrmann cercetează pe teren basmele, legendele și riturile nomazilor. La începutul secolului 20. numai ei păstrează basmele, baladele și obiceiurile populare mai arhaice ale maghiarilor. La sfârșitul secolului este cercetată – cu metode antropologice – viața socială, economică, confesională și reprezentarea identității rromilor din Transilvania.

Peti Lehel

Adaptare și segregare. Comunicarea diferențelor culturale într-o conviețuire rrom–maghiară de pe valea Târnavei Mici

Studiul analizează atitudinile simbolice, gesturile de separare, structurile mentale ale maghiarilor în privința rromilor. Concluzia autorului este că în privința imaginii construite despre rromi, nu s-au petrecut modificări semnificative contrar eforturilor de integrare ale acestora în comunitatea majoritară maghiară. Nici atitudinea rromilor de a se acomoda la modul de viață a maghiarilor, sau diminuarea diferențelor economice dintre cele două etnii, chiar schimbarea acesteia în favoarea rromilor nu a fost de ajuns de a schimba mentalitatea negativă a comunității maghiare în acest sens. Subestimarea rromilor se adresează comunității lor în totalitate, fiindcă în relațiile zilnice personale, colegiale sau de înrudire nu este exprimat categoric, ci mai degrabă construit simbolic.

Dumitru Budrala – Kató Csilla

Băieșii – între marginalizare și opulență

Băieșii din Bârsana la sfârșitul mileniului al doilea au ajuns într-o situație critică. Au pierdut terenul pentru meseriile lor tradiționale și nici o șansă reală nu se intervede în viitorul imediat pentru ei. Ei sunt periferizați și prin legile proprietății, nefiind niciodată împropietăriți cu pământ. În același timp a apărut fenomenul bișnițari, care înseamnă că o parte din ei vede rezolvarea și ieșirea din această situație numai prin obținerea unei bogății materiale și integrarea în comunitățile păstorale vecine. Însă comunitățile din Bârsana și Poiana Vadului sunt comunități închise. Cu toate că au avut loc deschideri uriașe față de băieși, în același timp s-au întărit regulile de excludere.

Cerasela Voiculescu

Un sistem socioeconomic rrom–maghiar: reciprocitate și relații de supraviețuire într-un sat transilvănean

Articolul vrea să contribuie la înțelegerea unei relații sociale puțin explorate, aceea dintre rromi și țărani, prin prezentarea unei etnografii a unui sat din Transilvania și prin folosirea unui cadru analitic oferit de dezbateri clasice ale antropologiei economice. Studiul de caz reprezintă un exemplu de coabitare pașnică între țiganii sedentarizați și țărani maghiari bazată pe o diversitate de relații reciproce de natură socială și economică, denumită aici sistem de relații de subzistență care funcționează practic pe baza diferențelor dintre cele două comunități implicate, diferențe care sunt asumate de ambele, în timp ce granițele comunitare sunt menținute reciproc.

Fosztó László

Verbalitate și moralitate: jurământul printre rromii din zona Călata

Studiul este dedicat analizei unei practici observate în mijlocul rromilor: jurământul. Literatura de specialitate descrie două contexte distincte în care apare juratul: (1) în contextul jurisdicției autonome a unor grupuri, și (2) în cazuri când mediază conflicte de familie. Datele analizate arată că jurământul apare mai des în cazuri din categoria (2) în comunitatea prezentată. Analiza elaborează o tipologie a jurămintelor (orientate spre

trecut/orientate spre viitor), descrie condițiile de validitate a jurămintelor, și structura simbolică a imaginarului care înconjură practica.

Fazakas Orsolya

Discursul ca strategie de identitate. Narativele unui preot

Evenimentul prin care un preot a devenit liderul religios al unei comunități de rromi a fost o întorsătură atât pentru el cât și pentru grup: s-a mutat lângă colonia respectivă, a înființat o parohie și o școală. Poveștile lui, pe lângă faptul că ne arată o posibilă imagine a vieții cotidiene, ilustrează modul în care un individ tinde spre integrarea culturală și socială prin religie și educație. Publicitatea și atenția socială conferă funcții speciale poveștilor. Studiul prezintă diferite aspecte ale analizei identității narrative și a comportamentului narativ, precum și a unor reprezentări individuale și colective.

Vajda András

„... și așa sunt țigan maghiar și gata!”

O încercare de analizare a luptei identitare în cazul unui rrom

Autorul urmărește prezentarea luptei de mai bine de un deceniu a unui individ pentru justificarea aspirațiilor identitare personale. Analiza încearcă să surprindă tragedia lui Puczi Béla prin relatarea identității etnice, prin deficiențele integrității individuale și prin câteva produse și mecanisme ale reproducției narative a destinului minoritar. Pe fundalul acestei analize se formulează câteva întrebări mai generale sau mai concrete ca de exemplu: care sunt semnele fundamentale ale apartenenței la o etnie sau la un grup? Mai apoi: după ce se poate spune despre o persoană, că este de etnie maghiară? Și: până când poate fi maghiar un rrom?

Johannes Ries

Rromii și poporul lui Dumnezeu –

Impactul misiunii pentecostale asupra culturii rromilor

Din anii 1950 misiunea pentecostală are mare succes în „salvarea sufletelor” în cadrul comunităților de rromi. De aceea convertirea la religia pentecostală aduce schimbări fundamentale la nivelul culturii și identității. Ca un exemplu autorul se referă la un sat multiethnic din inima Transilvaniei pentru a analiza impactul cultului pentecostal asupra culturii rromilor. Pe lângă români aici

trăiesc două comunități (foarte diferite) de rromi, cărora li se înaintează oferte foarte atractive din partea comunității locale a pentecostalilor, dar care reacționează în mod total diferit. Prin schimbarea fundamentală a valorilor și altor aspecte ale vieții, cultul pentecostal oferă o oportunitate rromilor de a sparge actualele bariere etnice și de a-și reformula identitatea culturală în cadrul noilor limite.

Kinda István

Disimilație confesională și culturală la rromii unui sat din zona Trei Scaune

Autorul analizează viața religioasă a unei comunități de rromi dintr-un sat din Trei Scaune cu scopul de a descoperi și a înțelege modul în care coordonarea discriminării etnice și a apartenenței la o grupare religioasă sectantă neapreciată poate fi percepută de către un context social mai strâns (local) sau mai larg (regional), și care este comportamentul etniilor coexistente (secui și rromi) în cazul depărtării confesionale și culturale a unui grup de rromi.

Lőrinczi Tünde

Viață credincioasă și etnicitate. Apartenența la o comunitate religioasă ca încercare de integrare a unei familii de rromi

Întrebarea la care am căutat răspuns în prezenta lucrare se referă la posibilitățile și mijloacele de integrare a unui grup de rromi într-o anumită comunitate rurală. O asemenea posibilitate de integrare – foarte importantă după opinia mea – este apartenența la o anumită confesie și schimbarea sistemului normativ și a mentalității pe care o presupune. Funcționarea acestei tentative de integrare am demonstrat pe exemplul unui cuplu de rromi aparținând de comunitatea religioasă Martorii lui Iehova de Credință Adevărată din Crișeni.

Köncei Csongor

Despre rolul muzicienilor rromi din zona Călata în procesul de creare și interpretare a dansului popular. Aspecte de cercetare a cunoștințelor de dans ale muzicienilor rromi din Transilvania

În cercetarea culturii de dans ale muzicienilor rromi din zona Călata, activi în a doua jumătate a secolului 20., interpreți de muzică tradițională instrumentală populară/de dans, concentrați – atât din punctul de vedere al domiciliului, al regiunii de interpretare sau al stilului muzical – pe anumite localități bine definite, trăind în rețele sociale și culturale suprapuse este esențial să examinăm rolul interpreților rromi de muzică tradițională în procesul de creare și formare a dansului. Acest studiu prezintă pe scurt câteva probleme de cercetare, pe baza cărora poate fi examinat, descris și analizat rolul muzicienilor rromi din zona Călata (eventual Transilvania) în crearea și dezvoltarea dansului.



Abstracts

Pozsony Ferenc

Three Periods in the Research of Transylvanian Gypsies

The interest of intellectuals on the culture and social life of the Transylvanian Gypsies dates back to the century of light, when Gypsies became the key characters in the folklore of protestant colleges. At the end of the 18th century the first Gypsy–Latin dictionary was compiled at the Reformed College in Cluj. At the beginning of the 19th century their instrumental folk music was discovered, while in the second part of the century the tales, legends and rituals of the nomads became known due to the fieldwork of Henrik Wliskocki and Antal Herrmann. At the beginning of the 20th century only the Gypsies preserved the archaic tales, ballads and customs of the Hungarians. From the end of the century their social, economic and confessional life, and the representations of their identity has been researched with anthropological methods.

Peti Lehel

Adaptation and Segregation. The Communication of Cultural Differences in a Hungarian–Gypsy Coexistence in a Village along the Târnava Mică River

The present paper analyzes the symbolical attitudes, gestures of separation and mental structures of the Hungarians against Gypsies in a village settled along the Kis-Küküllő (Târnava Mică) river. The conclusion of the author is that there are no real modifications of how Hungarians think about Gypsies in spite of the efforts made by the latter to strategically and culturally accommodate to the Hungarian community. The structural difference between the two societies still exists in spite of Hungarian-like lifestyle and economical strategies of the Gypsies. The devaluation of Gypsies by Hungarians is addressed to their community as a whole, not really expressed in everyday life relationships, but symbolically constructed.

Dumitru Budrala – Kató Csilla

**The Băieși – a Group of Roma
Living among Mockery and Luxury**

At the end of the second millennium, the *Băieși* are in a critical situation. They have lost the market for their traditional products and there are no real opportunities for them, at least for the near future. The Land Act marginalizes them. They cannot be legally put in possession of land, because there are no provisions in the law for their situation. Part of the *Băieși* community, the swindlers, identify wealth and integration into the neighbouring pastoral communities as the only way to escape their miserable condition. But the pastoral communities are closed for the *Băieși*. There have been some openings, but in all the exclusion rules were not abandoned by the shepherds.

Cerasela Voiculescu

**A Gypsy–Peasant Socio-Economic System: Reciprocity
and Survival Relations in a Transylvanian Village**

The essay seeks to contribute to the understanding of a little explored social relationship, that is, between Roma and peasants, by providing the reader with an ethnography of village from Transylvania and an analytical framework given by classical debates of economic anthropology. The case study reveals an instance of a peaceful cohabitation between sedentarized Gypsies and Hungarian peasants based on a multitude of reciprocal social and economic relations, basically brought together here under the term of subsistence system which works on the differences between the two communities involved, differences which are assumed by both, while the borders between communities are reciprocally maintained.

Fosztó László

**Speech and Morality: the Oath among the
Romungre in Kalotaszeg (Cluj region)**

The study deals with the practice of oath taking observed among the Roma. The literature describes two distinct social contexts of the oath: (1) when it is associated with the internal jurisdiction of a group and (2) when the oath

mediates family conflicts among the spouses. Based on the data analysed here most of the oath in this community belongs to the second category. The analysis develops a typology of the oaths (past-oriented/future-oriented) describes the validity conditions of the oath, and the symbolic structure of the imagery surrounding the practice.

Fazakas Orsolya

Speaking as Identity Strategy. Narratives of a Priest

The event through which a priest became the religious leader of a Gypsy community has been a turning point both in his and the people's lives: he moved next to the people, organized the parish and founded a school. His stories, besides showing us a possible image of everyday life, illustrate the way a person makes an attempt at social and cultural integration through religion and education. Public attention has provided story-telling with special functions: several narrative-categories have evolved which represent the individual in a public context. The present study intends to discuss several aspects of narrative identity and narrative behaviour as well as individual and collective representations.

Vajda András

"... even then I will be a Hungarian Gypsy!"

An Attempt of Analysis on the Identity Fight of a Gypsy Person

The author seeks to present the fight for over a decade of an individual to attest his personal identity. The analysis follows the capturing of Puczi Béla's tragedy by the aspects of ethnical identity, by the deficiency of individual integrity and by some products and mechanisms of narrative reproductions of the minority fate. In the background of this analysis some more or less general and concrete questions are formulated like: what are the fundamental marks of appertaining to an ethnic group? Or: by what aspects can we consider a person Hungarian? And: to what extent can be a Gypsy a Hungarian person?

Johannes Ries

**Roma/Gypsies and the People of God –
The Impact of Pentecostal Mission on Romani/Gypsy Culture**

Since the 1950ies, the Pentecostal mission is very successful in “saving souls“ within Romani/Gypsy communities. Thereby, conversion to Pentecostalism fundamentally changes Romani/Gypsy cultures and identities. As an example the author will bring in a multi-ethnic village in the midst of Transylvania to examine the impact of Pentecostalism on Romani/Gypsy cultures. Sharing the village with Romanians, two (significantly different) Romani/Gypsy groups are faced with attractive offers from the local Pentecostal community but react to these in very different form. With their fundamental change of key values and other modifications of life style Pentecostalism offers Roma/Gypsies the opportunity to break up existing ethnic categories and to reframe their cultural identities within new limits.

Kinda István

**Confessional and Cultural Dissimilation
in a Gypsy Community from Trei Scaune**

The author analyzes the religious life of a Gypsy community in a village from the region Trei Scaune in order to reveal and understand the way how the coordination of ethnic discrimination and of coming under a strongly disregarded sectant religious group can be perceived by a smaller (local) or a larger (regional) social context, and what are the answers of the coexisting Sekler and Gypsy nationalities in the case of a confessionally and culturally distancing Gypsy group.

Lőrinczi Tünde

**Religious Life and Ethnicity.
Being Part of a Religious Community
as an Integration Attempt Regarding a Gypsy Married Couple**

In the present study I intended to discuss the possible integration opportunities and means a roma community might have within their local context. As far as I am concerned, one of the main integration opportunities can be represented by being part of a religious community, and undergoing a change of mentality and change of social values. This integration attempt

is presented through a case study involving a Gipsy married couple from Crişeni, who belongs to *The True Faith Jehovah's Witnesses* religious community.

Könczei Csongor

On the Role of the Gypsy Musicians from Kalotaszeg Region in Dance Creation and Development. Aspects of the Research of Dance Related Knowledge of Traditional Gypsy Musicians from Transylvania

When doing research on the dance culture of Gypsy musicians from Kalotaszeg who are active in the second half of the 20th century, play traditional instrumental folk/dance music, are concentrated – both from the point of view of residence, region of playing and musical style – into certain well-defined sites, live in overlapping social and cultural networks, it is essential to examine the role of traditional Gypsy musicians in dance creation and development. This study briefly expounds some research issues, through which the role in dance creation and development of the Gypsy musicians from Kalotaszeg (respectively Transylvania) can be studied, then described and analyzed.

Szerzőink

BUDRALA, Dumitru (Jina, 1954) A bukaresti Közgazdasági Egyetemen és a brüsszeli INSAS dokumentumfilm szakán végzett. Doktori címét a BBTE történelem szakán vizuális antropológiából szerezte. Jelenleg kutató a nagy-szebeni Astra Néprajzi Múzeumban, az Astra Studio és a Astra Film Nemzetközi Dokumentumfilm és Vizuális Antropológiai Fesztivál igazgatója. Kutatási területei: vizuális antropológia, ciganisztikai kutatások, pásztorkodás.

FAZAKAS Orsolya (Sepsiszentgyörgy, 1983) Néprajz–angol szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Részt vett ugyanott a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék magiszteri képzésében. Jelenleg a Sapientia Erdélyi Magyar Tudományegyetem Nemzetközi Kapcsolatok szakán tanul. Kutatási területei: narratív identitás, élettörténet és identitás, közösségi emlékezet, interetnikus reprezentációk.

FOSZTÓ László (Sepsiszentgyörgy, 1972) Néprajz–magyar szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. A budapesti Középeurópai Egyetem Nacionalizmus Tanulmányok programján szerzett mesteri fokozatot. 2001 óta doktorandus a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Itteni képzését megszakítva 2003–2006 között a hallei (Németország) Max Planck Szociálandropológiai Intézet ösztöndíjasa. 2007 nyarán megvédte doktori dolgozatát a Martin-Luther Egyetemen (Halle-Wittenberg). Kutatási területei: a keleteurópai romák/cigányok kultúrája, roma politikai mozgalmak, illetve a vallási megterés, és az új vallási mozgalmak antropológiai vizsgálata.

JAKAB Albert Zsolt (Szováta, 1979) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott az Etno-szociolingvisztika programban. Jelenleg az ELTE Néprajztudományi Doktori Iskola Magyar- és összehasonlító folklorisztika programjának hallgatója és a KJNT kutatója. Kutatási területei: írott populáris kultúra, kollektív emlékezet, városantropológia.

KATÓ Csilla (Csíkszereda, 1970) Magyar–angol szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán, és kulturális antropológia szakot az ELTE Bölcsészkarán, a London School of Economics szociálandropológia szakán ösztöndíjas

hallgató volt. Jelenleg a nagyszebeni Astra Néprajzi Múzeum kutatója és a BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke doktori programjának hallgatója. Kutatási területei: vizuális antropológia, cigánisztikai tanulmányok, pásztortársadalmak.

KINDA István (Erdőszentgyörgy, 1981) Néprajz–magyar szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Ugyanott mesterizett a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék programjában. Jelenleg a Debreceni Egyetem Multidiszciplináris Bölcsészettudományok doktori iskola keretében a néprajz doktori program hallgatója. Kutatási területei: társadalmi kontroll-mechanismusok, népi vallásosság, gazdálkodási és megélhetési stratégiák.

KÖNCZEI Csongor (Kolozsvár, 1974) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán, ugyanott szocio-etnolingvisztika, majd a BBTE Európai Tudományok Karán pedig kulturális antropológia posztgraduális képzésben részesült. Jelenleg az ELTE BTK Néprajztudományi Doktori Iskola Európai etnológia doktori programjának disszertáció előtt álló végzőse. Kutatási területei: etnokoreológia – etnomuzikológia, regionális, kulturális és etnikus identitások, interetnikus kapcsolatok, kulturális és társadalmi hálózatok.

LÓRINCZI Tünde (Székelykeresztúr, 1983) Néprajz–magyar szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék programjában. Jelenleg a BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke doktori programjának hallgatója. Kutatási területei: hitközösségek és identitások, vizuális reprezentációk.

PETI Lehel (Héderfája, 1981) Néprajz–magyar szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék programjában. Jelenleg a BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke doktori programjának hallgatója és a szegedi SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék tanársegéde. Kutatási területei: a moldvai csángók vallásos élete, az erdélyi falvak gazdasági stratégiái.

POZSONY Ferenc (Zabola, 1955) Magyar nyelv és irodalom – orosz nyelv és irodalom szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Elemi és középiskolai tanár 1981–1990 között Kézdivásárhelyen. 1990-től a BBTE tanára, ahol 1997-ben doktorált, majd 2002-től egyetemi professzor, 2005-től

pedig doktorátus vezető. 1990-től a Kriza János Néprajzi Társaság alapító elnöke. A zabolai Csángó Néprajzi Múzeum alapítója. Kutatási területei: népi társadalom, szokások, interetnikus kapcsolatok Erdélyben és Moldvában.

RIES, Johannes (München, 1975) Kulturális antropológia és vallásos tanulmányok szakot végzett a Leipzigi Tudományegyetemen. 2006-ban védte meg ugyanott doktori tézisét a pünkösdista mozgalom roma kultúrára gyakorolt hatásáról. A *Forum Tsiganologische Forschung* (Ciganisztikai Kutatások Fórumának) egyik alapító tagja. Kutatási területei: cigánisztikai kutatások, vallásantropológia, szervezeti antropológia.

VAJDA András (Sáromberke, 1979) Magyar–néprajz szakot végzett a kolozsvári BBTE Bölcsészkarán. Mesterizett ugyanott a Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék programjában. Jelenleg a BBTE BTK Magyar Néprajz és Antropológia Tanszéke doktori programjának hallgatója. Kutatási területei: népi írásbeliség.

VOICULESCU, Cerasela (Curtea de Argeș, 1978) Szociológia szakot végzett a Bukaresti Tudományegyetem Szociológia és Szociális Munkás Karán. Mesterizett a budapesti Central European University antropológia és szociálandropológia programjában, a bukaresti Politikatudományi és Adminisztrációs Nemzeti Iskola antropológia és fejlesztés programjában, valamint a Bukaresti Tudományegyetem kommunikáció és közvélemény programjában. Jelenleg kutatósegéd a bukaresti Román Tudományos Akadémia Életminőség-kutatási Intézetében, ugyanakkor a Bukaresti Tudományegyetem szociológia doktori programjának hallgatója. Kutatási területei: a roma közösségek átalakulása, nomadizmus és életmód, a parasztság átalakulása, az állam antropológiája, a globalizáció és a fejlődés antropológiája, gazdasági szociológia/antropológia, kritikaelmélet, kormányzási kutatások.

Autorii

Dumitru BUDRALA (Jina, 1954) Absolvent al Academiei de Studii Economice din București și al INSAS din Bruxelles, specializarea: film documentar. A obținut doctoratul în antropologie vizuală la UBB Cluj-Napoca, Departamentul de Istorie (istorie antropologică). În prezent este cercetător la CNM Astra din Sibiu, director al Studioului de Film Astra și al Festivalului Internațional de Documentar și Antropologie Vizuală Astra Film. Domenii de cercetare: antropologie vizuală, cultura rromilor, păstoritul.

Orsolya FAZAKAS (Sfântu Gheorghe, 1983) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie maghiară–engleză. A urmat programul de masterat al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. În prezent este studentă la Universitatea Sapientia Cluj-Napoca, specializarea: relații internaționale, studii europene. Domenii de cercetare: identitate narativă, povestea de viață și identitate, memoria colectivă, reprezentării interetnice.

László FOSZTÓ (Sfântu Gheorghe, 1972) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. A urmat programul de Studii asupra Naționalismului la Universitatea Central Europeană (Budapesta) unde a obținut masteratul. Din 2001 este doctorand la Facultatea de Litere al UBB. Între 2003–2006 a beneficiat de o bursă la Institutul Max Planck de Antropologie Socială de la Halle (Germania). În vara anului 2007 a susținut teza de doctorat la Universitatea Martin-Luther (Halle-Wittenberg). Domenii de cercetare: cultura rromilor/țiganilor din Europa de Est, mișcarea politică a rromilor, analiza antropologică a conversiunii și a mișcărilor religioase contemporane.

Albert Zsolt JAKAB (Sovata, 1979) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. A urmat programul de masterat în etnolingvistică și sociolingvistică în cadrul aceleiași facultăți. În prezent urmează cursul de doctorat în cadrul programului de folclor maghiar și comparat la Universitatea Eötvös Loránd din Budapesta. Este cercetător al Asociației Etnografice Kriza János din Cluj-Napoca. Domenii de cercetare: cultura populară scrisă, memoria colectivă, antropologie urbană.

Csilla KATÓ (Miercurea-Ciuc, 1970) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–engleză și al Universității Eötvös Loránd din Budapesta, Facultatea de Litere, specializarea: antropologie culturală. Bursieră la London School of Economics, Departamentul de Antropologie Socială. În prezent este cercetător la CNM ASTRA din Sibiu și urmează cursul de doctoranzi în cadrul programului Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară al UBB Cluj-Napoca. Domenii de cercetare: antropologie vizuală, cultura romilor, păstoritul.

István KINDA (Sângeorgiu de Pădure, 1981) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie–maghiară. A urmat programul de masterat al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. În prezent urmează cursul de doctoranzi în cadrul Universității din Debrețin (Ungaria). Domenii de cercetare: mecanismele controlului social, religiozitatea populară, strategii și modele de viață.

Csongor KÖNCZEI (Cluj, 1974) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializare maghiară–etnografie. A urmat programele de studii aprofundate în specializări de socio-etnolingvistică (Facultatea de Litere) și antropologie culturală (Facultatea de Studii Europene) ale UBB Cluj-Napoca. În curând își va susține teza de doctorat pregătită în cadrul programului de doctorat Etnologie Europeană al Facultății de Litere, Universitatea Eötvös Loránd din Budapesta. Domenii de cercetare: etnocoreologie – etnomuzicologie, identitatea regională, culturală și etnică, relații interetnice și multicultural, rețele culturale și sociale.

Tünde LŐRINCZI (Cristuru-Secuiesc, 1983) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie–maghiară. A urmat programul de masterat al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. În prezent urmează cursul de doctoranzi în cadrul programului catedrei respective. Domenii de cercetare: comunități credincioase și identitate, reprezentări vizuale.

Lehel PETI (Idrifaia, 1981) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea etnografie–maghiară. A urmat programul de masterat al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. În prezent este doctorand la aceeași facultate și asistent universitar la Universitatea din Szeged (Ungaria), în cadrul Catedrei de Etnografie și Antropologie Culturală. Domenii de cercetare: viața religioasă a ceangăilor din Moldova, strategii economice în satele din Transilvania.

Ferenc POZSONY (Zăbala, 1955) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea limba și literatura maghiară – limba și literatura rusă. Profesor de limbă și literatură maghiară în Târgu Secuiesc între 1981–1990. Doctor în filologie (etnologie) în anul 1997. Din anul 1990 lector, din 1998 conferențiar, iar din 2002 profesor universitar la UBB, Facultatea de Litere, Catedra de Etnografie și Antropologie Maghiară. Conducător de doctorate din 2005. Președintele fondator al Asociației Etnografice Kriza János din 1990. Inițiatorul Muzeului Etnografic Ceangăiesc din Zăbala. Domenii de cercetare: viața socială rurală, obiceiuri, relații interetnice în Ardeal și în Moldova.

Johannes RIES (München, 1975) Absolvent al Universității din Leipzig, specializarea: antropologie culturală și studiul religiei. În 2006 și-a susținut teza de doctorat despre impactul cultului pentecostal asupra culturii romilor din Transilvania. Este unul dintre fondatorii *Forum Tsiganologische Forschung* (Forumul Studiilor despre Romi). Domenii de cercetare: studii despre romi, antropologia religiei, antropologia organizațională.

András VAJDA (Dumbrăvioara, 1979) Absolvent al UBB Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, specializarea maghiară–etnografie. A urmat programul de masterat al Catedrei de Etnografie și Antropologie Maghiară. În prezent este doctorand la aceeași facultate. Domeniul de cercetare: scrisul în domeniul popular.

Cerasela VOICULESCU (Curtea de Argeș, 1978) Absolventă a Facultății de Sociologie și Asistență socială, Universitatea din București. A urmat studii de master în Sociologie și Antropologie socială la Universitatea Central-Europeană din Budapesta, și în Antropologie și dezvoltare la Școala Națională de Științe Politice și Administrative, București, și în Comunicare și opinie publică la Universitatea din București. În prezent, este cercetător asistent la Institutul de Cercetare a Calității Vieții, Academia Română de Științe, București, și studiază în cadrul unui program de doctorat în Sociologie la Universitatea din București. Domenii de cercetare: transformări ale comunităților de romi, nomadism și sedentarizare, transformări ale țărănimii, antropologia statului, antropologia globalizării și a dezvoltării, sociologie/antropologie economică, teorie critică, studii de guvernabilitate/guvernare.

Authors

Dumitru BUDRALA (Jina, 1954) He graduated from Bucharest University, School of Economics and from INSAS Bruxelles, specialization: documentary film. He obtained his PhD in Visual Anthropology at UBB Cluj-Napoca, Department of History. At present he is a researcher and filmmaker at CNM Astra Museum from Sibiu, director of Astra Film Studio and Astra Film International Documentary and Visual Anthropology Festival. Fields of research: visual anthropology, Romani/Gypsy studies, shepherding.

Orsolya FAZAKAS (Sfântu Gheorghe, 1983) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnography and English language and literature. Has also attended an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology. At present she attends the Sapientia University Cluj-Napoca, specialization international relations, european studies. Fields of research: narrative identity, life story and identity, collective memory, interethnic representations.

László FOSZTÓ (Sfântu Gheorghe, 1972) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, with a diploma in Hungarian Language and Ethnography. He obtained an MA in Nationalism Studies from the Central European University, Budapest. Since 2001 he is a doctoral candidate at the Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters. Between 2003 and 2006 he was awarded a fellowship at the Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle, Germany. He defended his dissertation at the Martin-Luther University (Halle-Wittenberg) in 2007. Fields of research: the culture of the East European Roma/Gypsies, the political movement of the Roma, the anthropological study of the religious conversion and new religious movements.

Albert Zsolt JAKAB (Sovata, 1979) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. Also followed an MA course in ethnolinguistics and sociolinguistics at the same faculty. At present he follows PhD courses in the Hungarian and comparative folklore programme at Eötvös Loránd

University Budapest and he is a researcher at Kriza János Ethnographical Society. Fields of research: written popular culture, collective memory, urban anthropology.

Csilla KATÓ (Miercurea-Ciuc, 1970) She graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian and English Literature, and from Eötvös Loránd University Budapest, specialization: cultural anthropology. Visiting student at London School of Economics, Social Anthropology Department. At present she is a PhD candidate at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology at UBB Cluj-Napoca and researcher at CNM Astra Museum from Sibiu. Fields of research: visual anthropology, Romani/ Gypsy studies, shepherding.

István KINDA (Sângeorgiu de Pădure, 1981) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnography and literature. Also followed an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology, at present being a PhD candidate at the University of Debrecen (Hungary). Fields of research: institutions of social control, popular religiosity, strategies and models of life.

Csongor KÖNCZEI (Cluj, 1974) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, fields of study: Hungarian language and literature and ethnography. He also graduated in socio-ethnolinguistics and cultural anthropology postgraduate programs at the Babeş–Bolyai University, at present being a PhD candidate at the European Ethnology PhD program of the Eötvös Lóránd University, Faculty of Letters in Budapest. Fields of research: ethnocoreology and ethnomusicology, regional, cultural and ethnic identity, interethnic and multicultural relationships, cultural and social networks.

Tünde LŐRINCZI (Cristuru-Secuiesc, 1983) She graduated from Babeş–Bolyai University, Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnography and literature. She also followed an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology, at present being a PhD candidate at the same department. Fields of research: religious groups and identities, visual representations.

Lehel PETI (Idrifaia, 1981) He graduated from Babeş–Bolyai University, Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian ethnology and literature. Also followed an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology, at present being a PhD candidate at the same department, and he is an assistant at the University of Szeged (Hungary), at the Department of Ethnography and Cultural Anthropology. Fields of research: the religious life of the Moldavian Csángós, economic strategies in Transylvanian villages.

Ferenc POZSONY (Zăbala, 1955) He graduated from Babeş–Bolyai University Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian language and literature and Russian language and literature. He was a Hungarian language and literature teacher at Târgu Secuiesc between 1981–1990. He received his PhD in 1997. In 1990 he became assistant professor, in 1998 university lecturer, then in 2002 university professor at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology. From 2005 he is the director of a PhD programme. He is the founding president of the Kriza János Ethnographical Society (founded in 1990) and the initiator of the Csángó Ethnographical Museum in Zăbala. Fields of research: social life in rural areas, popular customs, interethnic relations in Transylvania and Moldova.

Johannes RIES (München, 1975) He graduated from Leipzig University in Cultural Anthropology and Religious Studies. In 2006 he received his PhD with a thesis on Transylvanian Roma/Gypsies and the impact of Pentecostalism at Leipzig University. Together with colleagues he founded the *Forum Tsiganologische Forschung* (Forum Romani/Gypsy Studies). Fields of research: Romani/Gypsy studies, anthropology of religion, organizational anthropology.

András VAJDA (Dumbrăvioara, 1979) He graduated from Babeş–Bolyai University, Cluj-Napoca, Faculty of Letters, specialization Hungarian literature and ethnography. Also followed an MA course at the Department of Hungarian Ethnography and Anthropology, at present being a PhD candidate at the same department. Field of research: popular writing.

Cerasela VOICULESCU (Curtea de Argeş, 1978) She graduated from the Department of Sociology and Social Work, University of Bucharest. She holds her MA degree in Sociology and Social Anthropology from the Central

European University, Budapest and in Anthropology and development at the National School of Political and Administrative Sciences, Bucharest and she also did Communication and public opinion at the University of Bucharest. At present she is a research assistant for the Research Institute for the Quality of Life, Romanian Academy of Sciences, Bucharest, and she studies for her PhD degree in Sociology at the University of Bucharest. Fields of research: transformations of Roma communities, nomadism and sedentarization, transformations of peasantry, anthropology of the state, anthropology of globalization and development, economic sociology/anthropology, critical theory, governmentality studies.



Cuprins

Introducere	7
Pozsony Ferenc Trei perioade în cercetarea rromilor din Transilvania	9
Peti Lehel Adaptare și segregare. Comunicarea diferențelor culturale într-o conviețuire rrom–maghiară de pe valea Târnavei Mici.	27
Dumitru Budrala – Kató Csilla Băieșii – între marginalizare și opulență	51
Cerasela Voiculescu Un sistem socioeconomic rrom–maghiar: reciprocitate și relații de supraviețuire într-un sat transilvănean.	67
Fosztó László Verbalitate și moralitate: jurămîntul printre rromii din zona Călata.	81
Fazakas Orsolya Discursul ca strategie de identitate. Narativele unui preot	97
Vajda András „... și așa sunt țigan maghiar și gata!” O încercare de analizare a luptei identitare în cazul unui rrom	127
Johannes Ries Rromii și oamenii lui Dumnezeu – Impactul misiunii pentecostale asupra culturii rromilor	139
Kinda István Disimilație confesională și culturală la rromii unui sat din zona Trei Scaune	153

Lőrinczi Tünde

Viață credincioasă și etnicitate.

Apartența la o comunitate religioasă

ca încercare de integrare a unei familii de rome 173

Könczei Csongor

Despre rolul muzicienilor rome din zona Călata

în procesul de creare și interpretare a dansului popular.

Aspecte de cercetare a cunoștințelor de dans

ale muzicienilor rome din Transilvania 191

Jakab Albert Zsolt – Pozsony Ferenc

Cercetarea romilor din Transilvania. Bibliografie selectivă 203

Rezumate 235

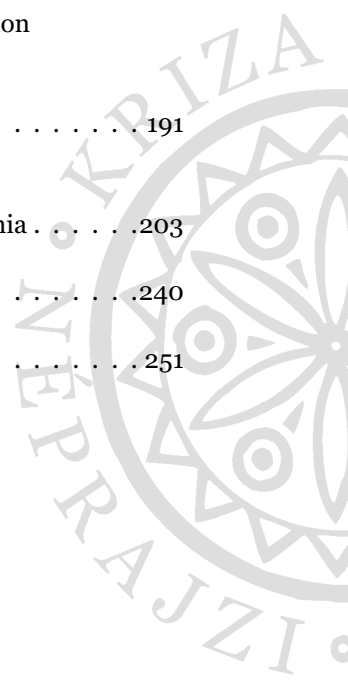
Autorii 248




Contents

Foreword	7
Pozsony Ferenc Three Periods in the Research of Transylvanian Gypsies	9
Peti Lehel Adaptation and Segregation. The Communication of Cultural Differences in a Hungarian–Gypsy Coexistence in a Village along the Târnava Mică River.	27
Dumitru Budrala – Kató Csilla The Băieși – a Group of Roma Living among Mockery and Luxury.	51
Cerasela Voiculescu A Gypsy–Peasant Socio-Economic System: Reciprocity and Survival Relations in a Transylvanian Village	67
Fosztó László Speech and Morality: the Oath among the Romungre in Kalotaszeg (Cluj region)	81
Fazakas Orsolya Speaking as Identity Strategy. Narratives of a Priest.	97
Vajda András “... even then I will be a Hungarian Gypsy!” An Attempt of Analysis on the Identity Fight of a Gypsy Person	127
Johannes Ries Roma/Gypsies and the People of God – The Impact of Pentecostal Mission on Romani/Gypsy Culture.	139

Kinda István Confessional and Cultural Dissimilation in a Gypsy Community from Trei Scaune	153
Lőrinczi Tünde Religious Life and Ethnicity. Being Part of a Religious Community as an Integration Attempt Regarding a Gypsy Married Couple	173
Köncezi Csongor On the Role of the Gypsy Musicians from Kalotaszeg Region in Dance Creation and Development. Aspects of the Research of Dance Related Knowledge of Traditional Gypsy Musicians from Transylvania	191
Jakab Albert Zsolt – Pozsony Ferenc The Selected Bibliography of the Gypsies from Transylvania	203
Abstracts	240
Authors	251





ANUARUL
ASOCIAȚIEI
ETNOGRAFICE
KRIZA JÁNOS
NR. 15.

ISSN 1841-3021

ISBN 978-973-8439-32-0



9 789738 439320