

Szorongás és megbélyegzés: a cigány–magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói¹

„Azt mondják, volt egyszer hol nem volt, hogy az Úristen tartson meg minket, volt egy cigány és egy magyar. Ez a Ceaușescu idejébe volt, s elmentek Ceaușescuhoz, hogy adjon nekik földet. Mert nem volt földjük abban az időben, a kollektív elvette, elvette a tsz mind a földet. Odamentek Ceaușescuhoz és földet kértek. Azt mondta Ceaușescu: „Kimegyünk a helyszínre, hogy lássuk a területet, és azután adok nektek földet. Amennyit tudtok futni az ajtó küszöbétől, a küszöbtől annyi földet adok.” Elmentek a magyarhoz, de a magyar egy jó darabot futott. Ott azt mondják: „Kész, ennyi a te területed.” Következett a cigány, de szegény cigánynak volt egy halom gyermeke az udvaron. Ott játszottak a gyermekek, volt neki vagy tíz gyermeke, ott játszottak egy halom homokban az udvaron. Amikor két métert haladt a küszöbtől, a cigány megbotlott az egyik gyermekben, s elesett. Azért van most a magyarnak több, mint a cigánynak, mert a magyarnak abban az időben nem volt gyermeke, de a cigánynak volt gyermeke, megbotlott és most azért olyan szűkös... nem láttad?... jártatok nálunk, Száldoboson, a cigányok össze vannak szorulva, s nincs földjük.”²

1 A tanulmánynak a létrejöttéhez az évek során többen járultak hozzá, mint akiket itt megemlíthetek. Legutóbbi (2000. július–augusztus) terepmunkámat a MTA KI interetnikus kapcsolatokat kutató projektje támogatásával végeztem. Olasztelek, Bardóc, Erdőfüle és Száldobos magyar és cigány lakói elviselték visszatérő jelenléteimet és kérdezősködésemet, ezért hálás vagyok nekik. A polgármesteri hivatal rendelkezésemre bocsátotta a falvakra vonatkozó adatait, id. Márkó László és családja házukba fogadtak, valahányszor szükségem volt rá az évek során. Ifj. Márkó László kollégaként és barátként a terepmunka egyes fázisaiban és utána is kritikus megjegyzéseivel sokszor kényszerített újragondolni a terepen tapasztaltakat. Önzetlenül rendelkezésemre bocsátotta az általa készített interjúkat, amelyeket használtam ennek a tanulmánynak az elkészítéséhez.

2 *„Au zis ca era odată ca niciodată, ca Dumnezeuul să ne ție împărăție, a fost un țigan, și un ungar. Asta era pe timpul-lu' Ceaușescu, și s-au dus la Ceaușescu ca să le dea pământ, că n-au avut atunci pe timpurile ăia, i-a luat colectivul, CAP-ul a luat tot pământul. S-au dus la Ceaușescu ca să le dea pământ. Au mers la Ceaușescu, și au cerut pământ. A spus Ceaușescu: <Mergem la fața locului, ca să vedem terenul, și după aceea vă dau pământ, cât puteți să fugiți din pragul la ușa,*

Bevezetés

Ez a tanulmány két közösség együttélését mutatja be, valamint értelmezi viszonyuk változásait a kapcsolatot befolyásoló különféle tényezők kontextusában. A székelyszáldobosi magyarok és cigányok³ viszonyát történetiségében, társadalmi, kulturális valamint gazdasági és politikai változók figyelembevételével próbálom elemezni, segítségül hívva a szociálintropológia szakirodalmában fellelhető kutatási és magyarázó modelleket. A közösségtanulmányok, interetnikus kapcsolatok, valamint kollektív identitásformák elemzésére kidolgozott elméleti-fogalmi eszközök alkalmat adnak, hogy e tanulmány terjedelméhez és saját lehetőségeimhez mértén árnyalt képet nyújtsak egy székely⁴ falu lakói és román anyanyelvű cigány szomszédaik viszonyáról.

A tanulmányt a következő módon tagoltam: először az elemzés szempontjából releváns szakirodalmat tekintem át röviden, majd Székelyszáldobos bemutatása során rátérek a település környéke és lakói különböző jellegzetességeinek elemzésére. Ezután kerül sor a szűkebb értelemben vett interetnikus viszony értelmezésére. Az elemzés során szűkülő kontextusokban értelmezem az interetnikus viszony különböző aspektusait, végül egy rövid esettanulmánnyal szemléltetem a lokális identitás(ok) működését. A tanulmányt összefoglalóval zárom, és mellékletként a község és a falu népességére vonatkozó táblázatokat csatolok.

Közösségtanulmányok és etnikus viszonyok

A közösségtanulmányok (*community studies*) kialakulását Sárkány Mihály „a törzsi társadalmak kutatásában érvényesített holizmus elvének és a terepmunkának mint módszernek” a komplex társadalmak elemzésére való alkal-

din pragul la ușa atâta pământ vž dau.> Au mers la ungur, dar ungurul a fugit o bucată bună. Acolo au spus: <Gata, până aici e terenul tău.> A urmat țiganul, dar săracul țigan avea o grămadă de copii acolo în curte, se jucau acolo copiii, avea vro zece copii, se jucau acolo la o grămadă de nisip. Când a mers țiganul doi metri de la pragul ușii, s-a împiedicat într-un copil și a căzut. Ți acuma de aia are ungurul mai mult ca țiganul, că ungurul n-a avut pe timpul ăla copii, dar țiganul a avut copii, s-a împiedicat și acuma de aia e așa înstrâmtorat... n-ai văzut?... a-ți fost la noi, la Doboșeni, țiganii sunt înstrâmtorați și n-au pământ.” (cigány mese, elmondta D. S. száldobosi cigány, Márkó László gyűjtése)

3 A cigány megnevezés gyakran sértő és stigmatizáló. Ebben a tanulmányban én minden sértő szándék nélkül használom a roma népnév szinonimájaként. A roma terminus használatát a száldobosi közösség esetében néha mesterségesnek éreztem, mert tereptapasztalataim alapján sem önmegnevezésként, sem külső megnevezésként nem használatos.

4 Az egyszerűség kedvéért a székely és a magyar megnevezéseket felcserélhetően használom, követve ezzel a általános társadalmi gyakorlatot, bár tudatában vagyok, hogy a terepen bizonyos kontextusokban ezek megkülönböztetése indokolt.

mazásában látja.⁵ Az összetett társadalmak egy jól körülhatárolható egységének tanulmányozása olyan eljárás, amely egy település (általában falu) sokrétű leírására törekszik. A kutatásnak ez a formája a magyar társadalomkutatásban nem rendelkezik erős hagyományokkal,⁶ szemben más országok monografikus falukutatásaival, amelyek egy korszakban a faluszociológusok, néprajzosok és szociálintropológusok fő módszertani bázisát képezték.

Ebben a tanulmányban a közösségtanulmányok módszertanát szeretném követni, bár tudatában vagyok, hogy ez több problémát is hoz magával. Elsősorban az ilyen jellegű kutatás eredménye könyvméretű monográfia formáját szokta ölteni, s ezen a helyen erre nincs alkalom. Ezt a gondot itt úgy oldanám fel, hogy egy problémaorientált résztanulmányt ajánlok, amely leszűkíti a tárgyalt jelenségek és problémák körét olyannyira, hogy egy tanulmány keretébe szoríthatóak legyenek. Egy másik probléma az elemzés egységének a behatárolása. A közösségtanulmányok többnyire egy olyan világosan körülhatárolható társadalmi egység tanulmányozására irányulnak, „amelynek körvonalait mind a kutató, mind a vizsgált csoport tagjai világosan érzékelik”.⁷ Az elemzés egységét én egy külső szempontból határozom meg: egy község (*comună*) mint még körülírható, de több falut is magába foglaló társadalmi-adminisztratív egység, terepe ennek a vizsgálatnak. Ennek keretében tárgyalom részletesebben a kiválasztott falu viszonyait. Ezt a távolítást a kapcsolatok jellege és az elemzés logikája tette szükségessé, de erre a problémára még visszatérek a későbbiek során. Ebben a tanulmányban tehát bizonyos szempontból többet (tágabb közösség bevonása az elemzésbe), más szempontból jóval kevesebbet (csak az interetnikus kapcsolatra összpontosítok) ajánlok, mint egy közösségtanulmány.

Az etnicitás és az interetnikus kapcsolat az a problematika, amely mentén ezt az elemzést leszűkítem. Bár első megfogalmazása óta sok kritika érte, a szociálintropológiában máig domináns etnicitáskonceptió a Fredrick Barth által kidolgozott határelmélet.⁸ A recens magyar antropológiai irodalomban is található példákat az alkalmazására.⁹ Barth elemzésében szétválasztja a

5 Sárkány Mihály: Közösségtanulmányok és összehasonlításuk lehetőségei. In: *Kulturális antropológia a 20. században*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2000, pp. 57–71.

6 Az ilyen jellegű munkáknak áttekintését adja: Sárkány Mihály–Vágvolgyi András, Jávok Kata és Tagányi Zoltán (közreműködésével): *Rural community studies in Hungary*. In: Durand-Drouhin and Szwengrub, Lili-Maria (szerk.), Mihailescu, Ion (együttműködésével): *Rural Community Studies in Europe*. Vol. 2. Pergamon Press, European Coordination Centre for Research and Documentation in Social Sciences, 1982, pp. 131–164.

7 Sárkány Mihály: Közösségtanulmányok és összehasonlításuk lehetőségei. In: *Kulturális antropológia a 20. században*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2000, 57. p.

8 Fredrik Barth: Introduction. In: Barth, Fredrik (szerk.): *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference*. Scandinavian Press, Oslo, 1969, pp. 9–38.

9 Például tanulmányok a KAM és a Kriza János Néprajzi Társaság által kiadott kötetekből: Gagy (1996), Pozsony-Anghel (1999) és mások.

szociális és a kulturális határokat, és ez a megkülönböztetés fontos analitikus eszközként szolgált a későbbi kutatások számára. Míg a szociális (csoport)határok és a fenntartásukra irányuló stratégiák aránylag könnyen leírhatóak és konceptualizálhatóak a kultúra folyamatossága sokkal nehezebben tagolható.¹⁰ A kulturális határok definiálása problematikusabb, ezért sok el-
lentmondást okoz, így a csoporthatárok fenntartására irányuló kutatás többnyire másodlagosan kezeli a kulturális tartalom problémáját. Mindössze azokra a kiemelt kulturális elemekre koncentrálnak, amelyek szerepet játszanak a csoporthatár fenntartásában. Ebben mintegy követi a szereplők által tett megkülönböztetéseket, de fenntartja annak lehetőségét, hogy kulturálisan esetleg sokkal több jelentős hasonlóság mutatható ki a csoportok közt, mint azok a különbségek, amelyeket csoporthatár fenntartása során a szereplők kiemelnek.

Az antropológiai cigánytanulmányok etnicitás-szemlélete több ponton különbözik a Barth által kijelölt iránytól. Néhány szerző¹¹ Mary Douglas¹² tabu-konceptióját alkalmazza a romák csoportidentitásának elemzése során, bár Okely¹³ például közvetlenül kapcsolódik a Barth-i fogalmakhoz is. Mások a Barth által kijelölttől eltérő utat járnak a romák csoporttudatának elemzése során.¹⁴ Prónai Csaba¹⁵ a magyar antropológiai cigánytanulmányok történeti előzményeit áttekintve a néprajzi, etno-muzikológiai és nyelvészeti megközelítések mellett kiemeli a gazdasági körülményekre összpontosító szociológiai és szociográfiai tanulmányok jelentőségét.¹⁶ Ezen tanulmányok érthető módon (hiszen az államszocializmus idején íródtak) az etnikai viszonyok elemzését többnyire nem részesítették kiemelt figyelemben.

Az utóbbi évtized kutatásaiban fokozódott régióinkban az érdeklődés a roma identitás- és kulturális stratégiák vizsgálata iránt. Az identitásstratégi-

10 Vö. Ulf Hannerz: Borders. *International Social Science Journal*, 154/1997, pp. 537–548.; Ulf Hannerz: *Flows, boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology*. Transnational Communities Working Paper Series, WPTC-2K-02. www.transcomm.ox.ac.uk

11 pl. Sutherland, Ann: *Gypsies: The hidden Americans*. Tavistock, London, 1975.; Okely, Judith: *The Traveler Gypsies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 77–104.

12 Douglas, Mary: *Putity and Danger*. Routledge and Kegan Paul, London, Douglas, 1966.

13 Okely: i. m. pp. 66–76.

14 P. Williams, Patrik: *Marriage Tsiganes: Une cérémonie de fiançailles chez le Rom de Paris*. L'Harmattan, Selaf, Paris, 1984.; Stewart, Michael: *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. T-Twins Kiadó, MTA Szociológiai Intézet, Max Weber Alapítvány, Budapest, 1994, pp. 26–27.; lásd még M. Stewart: *The Time of the Gypsies*. Westview Press, Paloma; Gay y Blasco: *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Berg, Oxford and New York, 1999.

15 Prónai Csaba: The antecedents of Hungarian Anthropological Gypsy Studies. 1998. *Journal of the Gypsy Lore Society* 5. 1998, Vol. 8. No. 1. pp. 47–66.

16 Prónai Csaba: i. m. pp. 54–58.

ákat vizsgálva a Goffman-i stigma-koncepció¹⁷ alkalmazása során néhány fiatal román kutató az etnikai megbélyegzettségből való kilépés módozataira¹⁸ hívta fel a figyelmet. Mások a frusztrálás elhárítására szolgáló stratégiák¹⁹ elemzését tűzték ki célul. Politikai kontextusban egyrészt roma származású kutatók hangsúlyozták a roma etnogenézis²⁰ és nacionalizmus²¹ jelentőségét Kelet-Közép-Európában, másrészt néhány nem-roma kutató is érdeklődni kezdett a roma etnikai mobilizáció és az állam,²² valamint az állam és a különböző etnikai csoportok közti kapcsolatok vizsgálata iránt.²³

Ebből a szempontból megtermékenyítő az antropológiában kidolgozott diaszpóra fogalom,²⁴ valamint a kulturális hibriditás²⁵ és a kreolizáció²⁶ jelenségeit konceptualizáló irodalom. Ezekkel a megközelítésekkel párhuzamosan, velük polemizálva²⁷ a kulturális politikák (*cultural politics*) felemelkedését és térnyerését a globális hegemonia-változások összefüggésében tárgyalja Jonathan Friedman.²⁸ A nemzetközi cigány mozgalomnak,²⁹ amely a már emlí-

17 Goffman, Erving: *Stigma. Notes on Management of Spoiled Identity*. Penguin Books, (1990) [1963] [Részletek magyarul: Stigma és szociális identitás. In: László János (szerk.): *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Gondolat, Budapest, pp. 179–239.]. Erving Goffman interakció-elemzése Fredrik Barth forrásául is szolgált.

18 Cristea, Octav-Lăţea, Puiu-Chelcea, Liviu: Egy roma közösség etnikai megbélyegzettsége. *Antropológia Műhely*, 1997, 3–4. pp. 47–57.

19 Ulrich, Cătălina–Mardar, Nicolai Cristian–Ulrich, Louis: Rromi: construirea strategiilor de rezistenţă la frustrare. *Rromathan*, 1997, Vol 1. No. 2. pp. 51–66.

20 Nicolae Gheorghe: Roma-Gypsy ethnicity in Eastern Europe. *Social Research*, Winter 1991, Vol. 58, Issue 4, pp. 829–855.

21 Hancock, Ian: The East European Roots of Romani Nationalism. In: Crowe D. & Kolsti J. (eds.): *The Gypsies of Eastern Europe*. M. E. Sharpe, Inc., 1991, pp. 133–149.

22 Bárány Zoltán: Ethnic mobilization and the state: the Roma in Eastern Europe. *Ethnic and Racial Studies*, March 1998, Vol. 21. No. 2. pp. 309–327.

23 Anžstžsoaie, Viorel Marian–Fosztó László: *The Roma in Post-Communist Romania: Representations. Public Policies and Political Projects*, Kézirat, 2000.

24 Clifford, James: Diasporas. In: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press, Cambridge, 1997, pp. 244–277.

25 Vö. Hannerz: i. m. 2000.

26 Vö. Thomas Hylland Eriksen: Tu dimunn pu vini kreol: *The Mauritian creole and the concept of creolization*, *Transnational Communities Working Paper Series*. 1999, WPTC-99-13. www.transcomm.ox.ac.uk

27 Vö. Friedman, Jonathan: Global Crisis, the Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnic and Nationals in an Era of De-Hegemonization. In: Werbner, Pnina és Modood Tariq (szerk.): *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. Zed Books, London, 1997, pp. 70–89.

28 Friedman, Jonathan: Transnationalization, Socio-political Disorder, and Ethnification as Expressions of Declining Global Hegemony, *International Political Science Review*, 1998, Vol. 19. No. 3. pp. 233–250.

29 Ezeknek a fogalmaknak bemutatására itt nincs mód, csupán jelezni kívánom elemzésem tágabb elméleti horizontjait. Részletesebben kifejtem őket a CEU Nacionalizmus Tanulmányok Karán 2000-ben írt magiszteri dolgozatomban.

tett nacionalizmus mellett, a nemzeti kisebbség és a transznacionalizmus³⁰ stratégiáit is nyitva tartja, ezek a folyamatok szolgálnak feltételrendszeréül. Számomra itt ezek azok a makrotársadalmi folyamatok és elméleti kontextusok melyeknek (néha távoli) keretében szeretném elhelyezni a székelyszáldobosi cigányok és magyarok kapcsolatát, mintegy teszhelyzetként használva a tereptapasztalataimat.

A település és környéke

Székelyszáldobos Romániában, Kovászna megye egy kis bányászvárosának, Barótnak közelében található. Néprajzilag Háromszék és Udvarhelyszék közt képez átmenetet. Erdővidék az a tájegység, ahová mind a szakirodalom, mind az ott lakók besorolják a települést. Földrajzilag Erdély délkeleti részén, a Baróti hegység lábánál, a Kormos-patak jobb partján fekszik. Olasztelek, Bardóc, Erdőfüle és Vargyas falvakkal szomszédos. Ma Bardóc község (*comuna Brăduț*) egyik faluja. Székelyszáldobos körülbelül egyenlő távolságra helyezkedik el Székelyudvarhelytől és Sepsiszentgyörgytől. Történelme során közigazgatásilag előbb az egyikhez tartozott, majd a másikhoz. Szűkebb körzetében Oklánd, Olasztelek és Bardóc községek része volt különböző időszakokban.

A tágabb régió (Székelyföld) egy hagyományosan magyar/székely többségű területe Romániának. Száldobos néhány közeli településhez hasonlóan jelentős számú cigány lakossággal is rendelkezik. Abban viszont különbözik több szomszédos falutól (pl. Vargyastól), hogy itt román anyanyelvű (beás) cigányok laknak. Ez nem egyedülálló sem Erdővidéken (pl. Magyarhermány), sem a tágabb régióban, de a község magyar lakossága elkülöníti a „száldobosi cigányokat” mint külön csoportot.³¹ Száldoboson (akárcsak pl. Vargyason, de sok más székely faluban is) ma létezik még egy etnikus kategória,³² az asszimilálódott román családok leszármazottjai, akik nyelvileg és kulturálisan már magyarrá váltak, de identitásuk és vallásuk szempontjából (ortodoxok) megtartották önazonosságukat.

A cigányok bevándorlásáról nem rendelkezem történeti adatokkal, de a falu magyar lakói egyetértenek abban, hogy máshonnan jöttek, esetleg egy száldobosi földesúr telepítette őket a 19. században. A cigányok általában

30 Gheorghe, Nicolae: The Social Construction of Romani Identity. In: Acton, Thomas (ed.): *Gypsy Politics and Traveller Identity*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 1997, pp. 153–163.

31 Erdőfüleben is lakik néhány cigány család, de a község magyar lakóinak kategorizációja alapján „másfajták”.

32 Itt nem használom az etnikai csoport fogalmát, mert az ebbe a kategóriába sorolt személyek nem alkotnak csoportot.

helybelinek tartják magukat, de különösebben nem tulajdonítanak fontosságot neki.³³ A kollektivizálás előtt több cigány férfi szolgált falubeli magyar gazdáknál. Hagyományos mesterségük a fafeldolgozás, seprű- és kosárkötés, fakanál- és teknőkészítés. A termékeiket a környék falvaiban házalva árulták. A vidéket jól ismerik, mobilitásuk és rokoni, baráti kapcsolatrendszerük kiterjedt. Ma főleg az asszonyok és a gyerekek házalnak apróbb termékekkel (kanál, kosár, seprű), mert a teknőhöz szükséges faanyagot nehezebb beszerezni, és a hagyományos faedényeket jórészt kiszorították az ipari termékek.

A gazdasági háttér

Erdővidék altalaja gazdag ásványvizekben, ércekben, mészkőben és szénben. A 19. századtól szénbányák és vashámorok működtek a környéken. A vidék lakói mészégetéssel is foglalkoztak. A közeli hegyek miatt a falvak eltérő mértékben rendelkeznek mezőgazdaságra alkalmas talajjal, de a felszíni adottságok a vidéket inkább az állattartásra teszik alkalmassá. A fakitermelésnek és -feldolgozásnak szintén hagyománya van a vidéken. Leginkább a szénbányászatnak volt meghatározó hatása a vidék lakóira, aránylag korán elkezdődött a polgárosodás, a falvakból sokan ingáztak a közeli bányákba.

1989 előtt is Száldoboson a magyar férfiak nagy hányada a közeli szénbányákban dolgozott. Az otthonmaradók és az asszonyok a tsz-ben dolgoztak. A cigányok nagy része szintén a szövetkezetben dolgozott alkalmazottként. A rendszerváltozás után a szénbányák egyre inkább kimerültek, ezért bezárták őket. Ez az oka a nagyarányú munkanélküliségnek,³⁴ és ennek következtében a férfiak is visszatérnek a gazdálkodáshoz, esetleg magyarországi vendégmunkát vállalnak.

A 21/1991-es földtörvény a második világháború előtti földtulajdon-állapotok visszaállítását célozta, így a felbomlott tsz nyomán a magyar gazdák többnyire visszakapták földterületeiket,³⁵ a cigány családok nagyobb része pedig megélhetés nélkül maradt. A férfiak egy része szintén külföldi vendég-

33 Nincs érezhető versengés az „ősiség” vagy helybeliség problémája körül, mint például olyan székelyföldi falvak esetében, ahol románok és magyarok vitatják az elsőbbség jogát (vö. Anastásoaie: i. m. 1999.). Ez részben magyarázható azzal, hogy a száldobosi cigányok, tudtommal, nem mesélnek magukról a székelyek eredetmondáihoz hasonló, de velük versenyben álló mitikus-történeti elbeszéléseket. Összehasonlítási alapul szolgálhat még egy olténiai falu példája, ahol románok és rudárok élnek együtt, és ez utóbbiak az egyik román ősnéptől, a dákoktól és királyuktól, Decebal-tól származtatják magukat, ezáltal fejezve ki őshonosságukat. Kovalcsik Katalin–Boros Loránd: Rudárnak lenni: egy romániai etnikai csoport identitásának megközelítései. *Pro Minoritate*, 2000/ősz–tél. 154.

34 A polgármester közlése alapján a 2000-ben a község felnőtt lakói közül 67% munkanélküli.

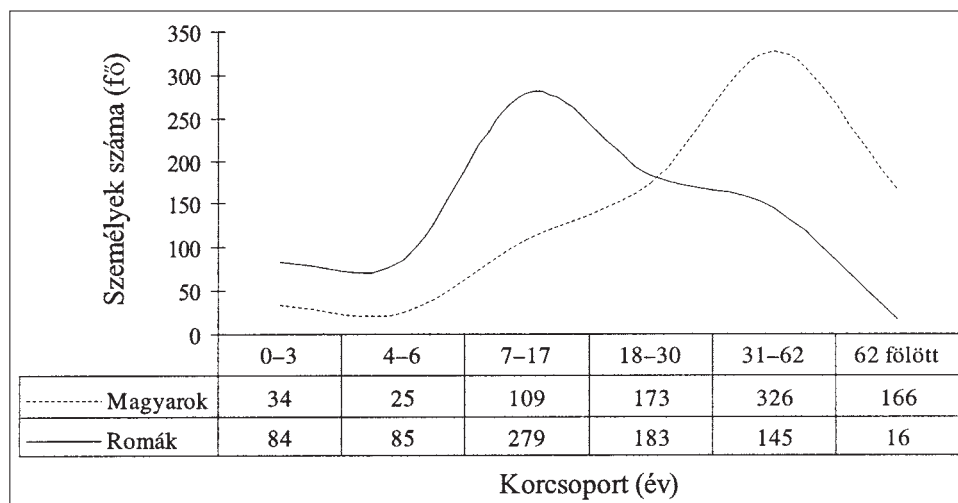
35 Az erdőterületek problémája máig rendezetlen.

munkával próbálkozik, mások Száldoboson és a szomszédos falvakban napszámra (*lucru cu ziua*) járnak, vagy „részében” (a termény harmadáért vagy féléért) a magyarok földjét művelik. A magyar gazdák tehéncsorda pásztorául is rendszerint egy tapasztalt cigány férfit választanak. A közeli kisváros szintén biztosít munkahelyet néhány cigány családfőnek, akik a köztisztasági vállalat alkalmazottjaiként keresik meg kenyerüket.

Földnélküliségük miatt Száldobos cigány lakói gazdaságilag kiszolgáltatottnak érzik magukat. A cigánysoron a szegénység megdőbbentő mértékű. Reális gazdasági hátrányuk halmozódik oktatási, politikai és szociális marginalitásukkal. Bardóc község falvai közt amúgy is nyilvánvaló gazdasági-politikai egyenlőtlenségek vannak, amelyek nemcsak a cigány lakókat érintik. Száldobos az egyetlen falu, ahol az a bekötőút sincs aszfaltozva, amely elvezet a Barótot Vargyással összekötő főútig, csak tört kővel van megszórva, és így, száraz időben poros, esős időben sáros. A falu felső végén, ahol a cigánysor kezdődik, még rosszabb az út állapota, nem beszélve a dombon levő házak közé vezető útról, amelyre tört kő sem jutott.

Demográfiai és politikai-adminisztratív állapotok

Ha röviden áttekintjük a község és Száldobos mai népességi adatait,³⁶ a következő képet kapjuk: Bardóc község összlakossága 4549 fő. Ebből Erdőfüle 1243, Bardóc 933 és Olasztelek 743 fős. Száldoboson 1625 személy lakik,



36 A népességre vonatkozó friss kimutatást az újonnan alakult tanács állította össze. A polgármester és a hivatal alkalmazottjai készségesen válaszoltak kérdéseimre, és rendelkezéseimre bocsátották az adatokat. Ezekből az adatokból válogattam az I. mellékletet.

amelyből 833 magyar és 792 román nemzetiségű. V. E. helyi cigány képviselő állítása szerint kb. 1000 ember lakik a cigánysoron (*cartier*), de az adatok számottevő torzítását nem feltételezem. Mindenképpen nyilvánvaló, hogy Száldoboson a magyarok és cigányok számbeli aránya a közeljövőben a cigányok javára billen.

Ha korcsoportok szerint nézzük az etnikumokat, ez a kép a következőképpen árnyalódik. A fiatalabb korosztályokban nyilvánvaló a romák többsége, különösképpen a fiatakorúak (7–17 évesek) csoportjában szembetűnő a különbség. A fiatal felnőttek aránya körülbelül egyelően oszlik meg a két etnikum közt, a középkorú férfiak (31–62 évesek) közt a mérleg látványosan a magyarok javára billen és az idősebb generációk közt is többségben vannak a magyarok.

Ennek a demográfiai szerkezetnek az értelmezése néhány általános megjegyzéshez³⁷ vezethet: a cigány lakosság általában fiatalabb és dinamikusabb, viszont a romák várható maximális átlagéletkora alacsonyabb, mint a magyar lakosságé. Ezt a következtetést módosíthatná a cigány lakosság migrációjára vonatkozó történeti vizsgálat, de megbízható adatok hiányában ez nem végezhető el, és az interjúk adatai alapján nem következtettek tömeges bevándorlásra. A magyar lakosság ehhez képest fokozatosan elöregedő korszerkezetet mutat, de a halálozási átlagéletkora valószínűleg magasabb, mint a romák esetében.

A középkorú generációk aránya jelzi a gazdasági és politikai döntésekben aktívan részt vevő és a közvéleményt leginkább meghatározó korcsoportban a magyarok számbeli dominanciáját. Ezzel szemben a cigány gyerekek és fiatalok érzékelhetően dominálják számbelileg az iskoláskorú korcsoportot. A dominancia szociokulturális vonatkozásainak elemzésére hamarosan visszatérek, előljáróban csak annyit jegyeznek meg, fontos különbség, hogy ez utóbbi tény mindkét fél számára mint társadalmilag releváns jelenik meg, míg a középkorúak aszimmetriája nem tudatosul társadalmi szinten. Azt gondolom, ennek az a magyarázata, hogy a cigány fiatalok számbeli arányát mint a potenciális társadalmi változás jelét észleli mindkét csoport, míg a középgenerációk aránya mint „társadalmi normalitás”, észrevétlen marad.

A 2000. júniusi helyhatósági választások nyomán a község új polgármestert és községi tanácsot választott. A polgármester erdőfülei származású, az alpolgármester száldobosi. A tanács falvak szerinti összetételében Erdőfüle 3, Bardóc 4, Száldobos 4, és Olasztelek 2 képviselővel vesz részt. Politikailag a tanács egy kivétellel RMDSZ-jelöltekből jött létre. Bardócon egy független jelölt is befutott a 3 RMDSZ-listán bejutott tanácsos mellé. Száldobosról szintén az RMDSZ-listáján választották vissza V. E.-t, a száldobosi romát, mint

37 Részletes elemzésre itt nem vállalkozhatok, az adatok sem adnak rá alkalmat.

„kisebbségi” képviselőt. V. E. 1990 óta tölti be ezt a funkciót, az első alkalommal a Nemzeti Megmentési Front, a következő választásokon az RMDSZ színeiben indult. Érdekes megjegyezni, hogy az országos Roma Párt (*Partida Romilor*) listáján induló hat jelölt mindössze kb. 70 szavazatot gyűjtött össze, a romák többsége az RMDSZ-re és V. E.-re szavazott. Az esemény fontos összetevője, hogy a cigányközösség esetében szétválik a csoporton belüli közösségi vezető (prédikátor) és a tanácsba beválasztott képviselő szerepe.

A község mai összetételén belül létezik egy függetlenedési törekvés, amely során Erdőfüle önálló községgé szeretne válni. Ez a törekvés értelmezhető egyrészt egy általánosabb jelenség részeként, melynek során Romániában, a kommunizmus által önkényesen megszüntetett vagy összevont községek próbálják visszaállítani egykori önállóságukat, amelyre található hasonló példa, másrészt a község mai erőviszonyait tekintve úgy is felfogható, mint Erdőfüle „kilépési” kísérlete. A szomszédos falvakban lakók hajlanak erre az értelmezésre.

Az interetnikus viszony története

A népszámlálások

A népszámlálások adatai³⁸ tükrében történetileg a falu etnikai összetétele a 19. század, vagy legalábbis annak közepe óta vegyes volt, magyar dominanciával. Ezt igazolják a felekezeti hovatartozás adatai is: a többségükben református, meg a néhány unitárius vagy római katolikus székely mellett jelen vannak az ortodox vallású románok és cigányok. Ha részletesebben meg akarjuk nézni a népszámlálási adatokat, figyelembe kell venni a 19. és 20. századi politikai és államhatár-változásokat, amelyek érintették a falut. Az osztrák–magyar birodalom, a román és a magyar nemzetállamok, majd a romániai államszocializmus fontos tényezőként befolyásolták a népszámlálások adatait.

Az itt tárgyalt adatok nem alkalmasak a falu etnikai viszonyainak árnyalt elemzésére, inkább olyan változóként vonhatóak be az elemzésbe, amelyek a történeti kontextusban szemlélve jeleznek bizonyos változásokat az identifikációs praxisok során. Itt nem a népszámlálások érvényességét kérdőjelezem meg, csupán arra hívom fel a figyelmet, hogy mind a számlálók, mind a megszámlálандók egy történeti-politikai kontextusban képesek arra, hogy stratégikusan tulajdonítsanak/válasszanak identitást.

38 Ez az alfejezet a Varga E. Árpád (Erdély etnikai és felekezeti statisztikája: Kovászna, Hargita és Maros megye. Népszámlálási adatok 1850–1992 között. Teleki László Alapítvány, Pro Print Könyvkiadó, Budapest–Csíkszereda, 1998, 86. és 134. p.) által összegyűjtött adatokon alapul. II. melléklet. Az értelmezések (a felmerülő tévedésekkel együtt) sajátjaim.

Az adatok egyrészt a már említett, ma is tapasztalható, tartós asszimilációs folyamatot jelzik, melynek során a románok magyar anyanyelvűvé válnak: az 1930-as népszámlálás adatai szerint a 151, magát román nemzetiségűnek valló személy közül 60-nak anyanyelve a román, miközben a román nemzetiségűek száma nem foglalja magába az 54 cigány nemzetiségű, valószínűleg nagyrészt román anyanyelvű³⁹ személyt. Több mint három évtized múltán, a szocialista rezsim idején, 1966-ban ez az arány: 148 román nemzetiségű és 139 román anyanyelvű (miközben egyetlen cigány nemzetiségű sem jelenik meg).

Mind anyanyelvi, mind nemzeti adatokat még 1941-ben gyűjtöttek, s ekkor ez a viszony megfordult a román anyanyelvű (5) és nemzetiségű személyek (3) arányában, miközben az 1930 és 1941 közti évtized során a falu lakossága 101 (887-ről 988-ra) személlyel gyarapodott,⁴⁰ a román nemzetiségűek száma pedig 151-ről 3-ra csökkent. A trianoni békeszerződést követően fordított irányú változás volt megfigyelhető 1910 és 1920 közt, amikor az 56 román anyanyelvű (1910) és 224 román nemzetiségű (1920) közt szembetűnő a növekedés, miközben a falu lakossága 935-ről 889-re csökkent. Ezek az adatok egy *másik* jelenségre hívják fel a figyelmet. A változások valószínűleg azzal magyarázhatóak, hogy míg a Nagyromániába való integrációt követően több asszimilálódott román vállalta származását, addig a bécsi döntés után drasztikusan csökkent azoknak a száma, akik románnak vallották (volna) magukat a számlálóbiztos előtt.⁴¹ A református vallásra való áttérések folytán a falu ortodox lakossága is zuhanásszerűen csökkent. Viszont a nem teljesen spontán módon áttértek⁴² egy része az újabb határváltozás után valószínűleg visszatért az ortodoxiára.

A nemzeti adatok ingadozása a cigányok számát illetően még nyilvánvalóbb: 1850-ben 49 cigány nemzetiségűt számlálnak meg, ezt követően majdnem egy évszázadig egyetlen cigány nemzetiségűt sem jegyeznek fel a számlálók. 1930-ban 54, 1941-ben 48 cigány nemzetiségű jelenik meg, akik a következő népszámlálások során ismét eltűnnek. Ennek jó példája a legutóbbi (1992-es) népszámlálás adata, amely 9 cigány nemzetiségűt jegyez fel. Összehasonlítási alapul hozhatom, hogy amikor következő évben először terepre mentünk,⁴³ jól elkülönült cigánysort (*cartierul țiganilor*) találtunk, több mint

39 Cigány anyanyelvűt nem jelez egyetlen népszámlálási adat sem Száldoboson. Talán az 1880-ban 20, 1900-ban 10, 1910-ben 8 „egyéb” anyanyelvűként feljegyzett lakos közt lehettek romani-ul beszélők.

40 Ebben a változásban szerepet játszhattak a faluba Dél-Erdélyből érkező menekültek.

41 Természetesen ezt a folyamatot lehet tulajdonítani a számlálók elfogultságának is, de én itt főleg a társadalom tagjainak identitás stratégiáira fogok figyelni a következőkben.

42 vö. Varga: i. m. 29. p.

43 Első alkalommal Vörös T. Balázssal és Papp Árpáddal „szálltunk ki” Száldobosra. Nekik is köszönettel tartozom.

500 lakóval. Ha figyelembe vesszük, hogy anyanyelvük alapján a cigányok egy része román nemzetiségűnek vallotta magát, és az így feljegyzett 322 román nemzetiségű személy magába foglalja a magyar anyanyelvű románokat és a román anyanyelvű cigányok egy részét, akkor is szembetűnő a különbség.

A cigányok jelenlétét a falu történetében nehezen lehetne a népszámlálás nemzetiségi adataiból kimutatni, mert úgy tűnik, láthatatlanná váltak a többször változó adminisztráció számlálóbiztosai számára. Itt természetesen nem csupán a számláló, hanem a megszámlálendő is aktív szerepet játszik: stratégikus identitásválasztásai legalább annyira befolyásolhatják a végeredményt. Az viszont tendenciaszerűen megállapítható, hogy valamelyik etnikum számának szembetűnő ingadozása jelzi az adminisztráció és az illető csoport tagjai közti viszony változásait.

Ha az erőközpont- és adminisztráció-változásokhoz társul a helyi társadalomban az etnikus határok átjárhatósága, ez megnöveli annak az esélyét, hogy a megkérdezett (legalább, de nem kizárólag) a számlálóbiztos előtt egy másik csoport tagjának állítsa magát. Itt nemcsak a reális politikai és gazdasági központ hatalma játszik szerepet, hanem tudati szinten a központra figyelés és azonosulás: míg a magyarok és románok esetében a váltakozó erőközpontok többnyire (nemzet)államok formájában jelentek meg, addig a cigányok esetében fontos különbség, hogy örökös kisebbségként nem azonosulhattak intézményes erőközponttal.

Ez alól részleges kivétel az utóbbi évtizedek vallásos mozgalma és a pünkösdisták (*penticosta*) egyház mint nem etnikus/nemzeti színezetű központ. Ennek hatása jól érzékelhetően megjelenik a felekezeti megoszlást mutató adatsorban: a 432 személy, aki „egyéb” egyházhoz tartozóként jelenik meg, nagy valószínűséggel a pünkösdisták cigányközösség tagjait jelöli. A cigányok anyanyelvük alapján a román nemzetiségűek kategóriájába is könnyen kerülhetnek, mind az önbesorolás, mind egy külső azonosító szempontjából (mindkét esetre több példa is van a régióban). Száldoboson azonban egyik gyakorlat sem elterjedt, bár mindkettőre található példa, én azonban azt gondolom, elhamarkodott volna messzemenő következtetéseket levonni.

Az emlékezet

A társadalmi emlékezet⁴⁴ egyrészt árnyaltabb történeti rekonstrukcióra adhat lehetőséget, mint a népszámlálási adatok, másrészt a történetmesélés gyakorlata fontos eleme az interetnikus kapcsolat jelenében a csoportidenti-

44 Itt helyhiány miatt eltekintek a társadalmi emlékezés problémájával foglalkozó szakirodalom tárgyalásától. Összefoglalóként lásd: Jeffrey K. Olick–Joyce Robins: A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a kollektív emlékezettől a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálataig. *Replika* 37., 1999. szeptember. 19–43.

tások építésének. Az etnikumra mint csoportra vonatkozó történetek mesélését gyakran nemzeti-ideológiai keret fogja körül. A száldobosi cigányok és magyarok kapcsolatát az elbeszélések szintjén gyakran a változó román–magyar kapcsolatok keretezik. Ez elsősorban nem a magas kultúrából leszálló „nemzeti történelem”-szemlélet miatt van így, hanem „alulról” nézve, a személyes elbeszélések szintjén is gyakran válik hivatkozási alapul ez a „mostani”, vagy az „akkori” hatalom.

Mi több, gyakran a kutató maga hívja elő akarva-akaratlan ezeket a referenciákat, különösen, ha – mint az én esetemben – az (egyik) etnikum tagja, és „kívülről” jön.⁴⁵ Magyar beszélgetőtársaim néha azzal az igénnyel beszélgettek velem, hogy az elhangzottak megértő nyilvánosság elé kerüljenek általam, esetleg tágabb körben is. Ezt az igényt több cigány beszélgetőtársam közvetlenül is megfogalmazta, de ők általában rossz gazdasági körülményeik nyilvánosságra hozatalát kérték anyagi segítség (*ajutoare*) reményében. Az esetek e két típusában közös, hogy a beszélők valamilyen szempontból marginálisnak, vagy fenyegetett helyzetben levőnek érzik magukat, fontos különbség a fenyegetettség forrásának megnevezése. A cigányok a szegénység miatt érzik kiszolgáltatva magukat, a magyarok a falu etnikai arányainak változásai miatt.

Az etnikus viszony történeti dimenziójára egy épület(rom) köré szerveződő elbeszélés-háló néhány szemének felbontásával szeretnék némi fényt deríteni. Különös történetek passzív szereplőjévé vált a falu központjában a harmincas években felépített, majd 1940-ben felgyújtott, ám nemrég ismét felújított ortodox templom. A történetek több síkon szerveződnek, egyrészt léteznek a falu magyar nyilvánosságában forgalmazott történetverziók, és az idősebb cigány emberek emlékezetében is élnek változatok. A magyar nyilvánosságban legalább két, egymásnak is ellentmondó változat létezik, közös elemük, hogy a falu magyar lakóit igyekeznek felmenteni a templomrombolás vádja alól. Az egyik változat a bevonuló magyar csapatokat teszi felelőssé a templom felgyújtásáért, a másik változat a falu asszimilálódott román lakóit gyanúsítja. A regionális és központi román sajtó is időnként kampányszerűen forgalmaz egy változatot a Székelyföldön lerombolt ortodox templomok történetéről, köztük a száldobosiról is. Mindezen síkok részletezése jóval túl lépne Száldobos interetnikus viszonyainak problematikáját. Itt csupán azt szeretném bemutatni, hogyan keretezi az államhatár- és a rendszerváltozások emléke a történeteket, s általuk a interetnikus viszonyt.

Az emlékezet a megélt élményekhez, és ezért generációkhoz kötött. Az ortodox templom körüli konfliktusok első hulláma ezért jórészt az idősebb korosztályok emlékezetébe van zárva. A mai történetmesélési alkalmakat viszont

45 Sepsiszentgyörgyi származásom és magyar/székely identitásom nyilvánvaló volt minden beszélgetőtársam számára.

a konfliktusok újabb hullámai foglalják keretbe. Ilyen módon az utóbbi tíz év magyar és román sajtójában zajló viták aktualizálják és újabb jelentésekkel ruházzák fel az események emlékét. A falu világába kívülről érkező újabb ingerek a falubeli csoportok egymáshoz való viszonyának definíciós kényszerként jelennek meg, és a elbeszélések ennek a identifikációs folyamatnak eszközeivé válnak.

Változó keretként az 1989 utáni Székelyföldre irányuló ortodox templom- és kolostortelepítésekről a romániai magyar sajtóban időnként megjelenő hírek az ilyen irányú törekvések korai párhuzamaiként élesztik fel a faluban a 30-as évek hasonló eseményeinek emlékét. Ezzel párhuzamosan a román nyelvű sajtó leginkább a Har-Kov-jelenség⁴⁶ egyik nyilvánvaló történeti példaként mutatja az évek során a növények által benőtt templomromokat. A román sajtónyilvánosságban a vidék lakóinak románellenességét hivatottak bizonyítani a szimbolikus erőszaknak ezek a tárgyi nyomai.

A romok kérdése a '90-es évek első felében többször került a vidéki és központi sajtó fókuszába, míg az évtized végére megtörtént Száldoboson az épület gyakorlati rekonstrukciója. Ez mindenképpen szimbolikus értékűnek szánt, és többnyire a falubeliek szerint is: a falubeliek számára inkább mint múltorientált törekvés és nem mint stratégiai térfoglaló beavatkozás jelenik meg. Például egy fiatal magyar beszélgetőtársam szerint *„azt mondják, itt múzeum lesz”,* de hogy minek a múzeuma, azt már nem tudta. Érdeemes megjegyezni, hogy a falu ortodox vallású lakói kevesebben vannak ma, mint a harmincas években azok, akiknek eredetileg épült a templom.

Ha a templom újjáépítése „felülről jövő”, de nyilvánvalóan a múltra orientált beavatkozásként jelenik meg, a jövő befolyásolása más módon valósul meg a falubeli magyarok szemében az aktuális politikai állapotok prizmáján át nézve. Sok falubeli magyar számára a cigány fiatalok növekvő számaránya nyer politikai jelentést: *„Azt mondom, hogy kell pénzelje... az izé, ez a vezetőség, a román vezetőség, vagy mi, hogy minél többen szaporodjanak, hogy a magyarságot mülják felül. Valami politika kell legyen benne...”* (Ny. A.)

Ehhez a gyanúhoz fontos kiegészítő elemként társul, hogy a másik részről nézve a mai hatalom szerepe a cigányok szemében a feltételezett védettség biztosítása, ellenpontozva a „magyar világ”-ban átélt védtelenség emlékeivel: *„Hogy volt? Akkoriban, azokban az időkben úgy volt, hogy nem volt szabad, hogy hallják, amikor mentünk (a faluban), nem volt szabad, hogy hallják a mi anyanyelvünket. Ami igaz, igaz, ez a mi anyanyelvünk: a román. Mert ortodoxok vagyunk, más nemzet vagyunk. Különbséget tettek... (És most a román világban?) Csináltak, amit csináltak, de nem mertek. Mert akkoriban nem*

46 A „Har-Kov” rövidítés a Hargita és Kovászna megye neveinek összevonásából képződött, és ennek a magyar többségű régióknak „problémáit”, valamint az ottani román kisebbség „elnyomását” hivatott szimbolizálni a romániai közéletben.

volt szabad... Nekünk kellett... a szüleinknek dolgozniuk kellett az emberek-nél, a kulákoknál (chiaburi), úgy mondják magyarul, hogy kulákok. Kellett menni hozzájuk dolgozni, hogy igazolást adjanak, hogy egyik faluból, egyik községből a másik községbe menjenek. Amikor magyar világ volt. (Magyarul folytatja:) *Eltávozási bizonyítványt kellett kiadjon a csendőrek, hogy tudjanak igazolni, hogy jogosok elmenni egy faluból a másikba.*⁴⁷

Érdekes körülmény, hogy a beszélő a hatvanas években elhagyta az ortodox vallást, de amikor a beszélgetést a nemzeti(ségi) viszonyok keretezik, akkor mint ortodox határozza meg magát. Ugyanakkor számos más helyzetben a pünkösdista identitás sokkal dominánsabb, mint az ortodox egyházhoz való tartozás emléke, de a történetben megjelennek a korai szocializmus osztálykategóriái is nemzeti színezetet öltve. Ebben a kontextusban a templomrombolás a helyi cigány közösség elleni szimbolikus erőszak jeleként értelmeződik: *„Ortodoxok voltunk, ortodoxok. (...) A faluban nem értük meg, hogy legyen (templomunk), megcsináltuk, felépítettük abban az időben... Úgy harminckilencben kész volt. De negyvenben már le is rombolták. Amikor bejöttek a magyarok, akkor az emberek, a falubeli magyarok lerontották, elbontották. Csak annyi kellett volna még, hogy felszenteljék, s lehetett volna járni bele. (Nem volt felszentelve?) Az következett volna még, hogy felszenteljék, s lehetett volna benne imádkozni.*⁴⁸

Talán ebből a példából is érzékelhető, hogy az interetnikus viszony emlékezete, illetve egyes relevánsnak tartott eseményei körüli történetek szövedéke mennyire sokrétű. Értelmezésük nagy óvatosságot és az általánosítástól való tartózkodást igényel. Figyelmet érdemelnek a változó keretek (kontextusok) és a falu világába érkező különböző szándékú külső beavatkozások. Ezek a történetek könnyen állíthatóak egyik vagy másik ideológia szolgálatába, és ezáltal környezetükből kiemelve a politikai mobilizáció eszközeivé. Az a kapcsolat, amely az emlékezetet a változó kereteivel összeköti,

47 Cum era? Atuncea pe timpurile astea așa era, de n-aveam voie să ne audă cînd mergem să ne audă de limba noastră maternă. Ce este, este, asta este limba noastră maternă: română. Că suntem ortodocși suntem altă nație. Făcea deosebire... (És most a román világban?) Mai făcea ce făcea ei, dar nu îndrăzne. Că atuncea n-aveam voie... Noi, trebuia să...părinții noștri trebuia să meargă la oameni, la ghiaburi, (că așa le spune la ghiaburi, a kulákoknak). Trebuia să meargă la ei, ca să le lucre, ca să le dea adevărîța, ca să poată dintr-un sat, dintr-o comună, în aialtă comună să treacă. Cînd a fost cu ungerii. Eltávozási bizonyítványt kellett kiadjan a magyar csendőrek, hogy tudjanak igazolni, hogy jogosok elmenni egy faluból a másikba. (M. G., idős cigány férfi)

48 Ortodocși am fost, ortodocși. (...) În sat, n-am apucat-o să fie, asta am făcut-o, am zidit-o pe timpul... Cam pe la treizeci și nouă a fost făcută. Dar deja în patruzeci s-a dărâmat. Cînd au venit ungerii, atuncea oameni din sat, ungerii din sat au desfăcut, au stricat, doar atîta mai era ca să sfințească și să intre în el. (Nem volt felszentelve?) Az következett volna még hogy felszenteljék, s lehetett volna benne imádkozni. (M. G., idős cigány férfi)

visszajára fordítva veszélyes „emlékek ébresztésére” is alkalmas.⁴⁹ Száldobos két etnikuma ez idáig sikeresen oldotta meg az emlékezés problémáit, ennek magyarázata részben a párhuzamos nyilvánosságok létében és az ilyen irányú politikai mobilizáció hiányában kereshető.

A társadalmi emlékezetről beszélve röviden a jövőképekről is szót kell ejtenem, különösen azért, mert a földterületek tulajdonjogának visszaállítása, a múltbeli állapotok rekonstrukciója viszont döntő módon alakítja a két közösség közti jövőbeli együttélés gazdasági hátterét. A cigány közösség tagjai számára nem csupán gazdaságilag jelent hátrányt a földnélküliség, de a földtulajdon a faluhoz való tartozás szimbolikus eszköze is. Néhányan a vidék hagyományos tulajdonszerkezetete miatti kirekesztettségük enyhítését egyfajta mitikus „állami föld” szétosztásától várják. Ennek elmaradása miatt a helyi adminisztrációt gyanúsítják: *„Akinék volt földje, az visszavehette. ... S ha kevés földje volt is, visszavette. Volt az állami föld, ez volt is, s marad örökkéig, ez az állami föld. Az államnak kell legyen valami földje, mert ha nincs, akkor ha az államnak nincs, akkor hogy legyen az egyénnek földje. Meg van adva a decret (rendelet) s a legea (törvény), meg kellett volna adja minden háznak az ötven ár földet, hogy abból az ember tudjon... vessen benne törökbúzá, pityókát, amit akar. ... Hát senki sem született a földdel. Ezt a földet az isten adta, s valaki előrkölte, s örökölte, örökölte, de van az állami föld... mit csináltak?* (D. T., középkorú cigány férfi)

A falubeli magyarok jövőképében döntő szerepet játszik annak tudata, hogy a helyi cigány lakosság növekvő száma előbb-utóbb megfordítja a falu etnikai arányait. Ezzel a folyamattal párhuzamosan súlyosbodnak a cigányközösség gazdasági problémái is. Ennek ellenére ez idáig sem lokálisan, sem a szűkebb régióra kiterjesztve nem tudok egyetlen olyan javaslatról sem, amely belátva ennek a folyamatnak az irányát valami módon kezelni próbálná az interetnikus kapcsolat lehetséges politikai és gazdasági feszültségforrásait.

Politikailag a legutóbbi helyhatósági választások igazolták a cigány lakók lojalitását a helyi magyar többséghez, tehát a falubeli és a községben lakó magyarok még egyszer megerősítést nyertek, hogy a száldobosi cigányok 1990 óta, a választásokkor ismétlődően biztosítják a magyarokat, hogy „itt élnek, s ezután is itt kell éljenek, s velünk szavaznak”. Ilyen módon a cigány közösség „szerződése” egyelőre enyhíthetné a helyi magyarok szorongását az esetleges politikai feszültségek miatt. A gazdasági problémák kezelése viszont sokkal folyamatosabb és bonyolultabb, mindkét etnikumot bevonó stratégiákat igényelne, amelyhez a helyi erőforrások szegényesnek tűnnek. Az egyik falu önállósodási törekvése csak látszatsmegoldást kínálhat, mivel az adminisztratív önállósulás nem emelheti ki a falut a helyi szociális és gazdasági kapcsolatok hálózatából.

49 Ezért az ilyen témára irányú társadalomkutatás nagy felelősséget ró a kutató személyére.

Az interakciós rend

Ebben a részben az interetnikus kapcsolatnak és az etnicitásnak a mindennapi interakciókban megnyilvánuló szintjét vizsgálom. Ez a szemtől szembe találkozás szintje. Az egymástól eltérő csoportokhoz tartozók ilyen helyzetben (vegyes találkozás esetében) általában jól meghatározott szabályokat követve viselkednek, melynek következtében fenntartják az etnikus határokat. Itt az etnikai határokat mint szociális határokat értelmezem, nem tárgyalom a kulturális különbözőség részleteit, csak azokat az elemeket emelem ki, amelyek szerepet játszanak az etnikus határ fenntartásában. A száldobosi magyarok és cigányok közti interakciós rend feltárására korábbi esetelemzések során már tettem kísérletet,⁵⁰ állításaimat itt nem ismétlem meg, inkább egy általam fontosnak ítélt jelenség elemzésére összpontosítok. Itt az etnikai stigma problémájával és a stigmatizált személy/csoport által a stigmából való kilépésre használt stratégia-készlet elemeivel foglalkozom.

A falu és a cigánysor

Fredrik Barth az etnikai határ fogalmát kifejezetten nem térbeli értelemben használja. Az etnikai interakciók mintázata nyilvánvalóan nem rajzolható térképre. A határ változatos körülmények közt jöhet létre és a szereplők az interakció során tartják fenn, s a határon át definiálják identitásaikat. Ilyen értelemben változékony és szituációfüggő jelenség. Aránylag belátható méretű közösségek esetében létezhet azonban térbeli kivétel is az etnikai határnak. Olyan tárgyi-földrajzi környezet, amely emblematikusan jelzi mindkét közösség számára a fizikai világra vetített különbséget és átmenetet. Ennek gyakran kimerevítési hatása van: láthatóvá tege a fizikai térben, ami első pillanatra láthatatlan az emberi kapcsolatokban.

Ilyen fizikai határ Száldoboson a „*mázsaház*”, amely a falu végét és a cigánysor kezdetét jelzi szimbolikusan. A falubeli magyarok szempontjából *mázsán felül* laknak a cigányok, a cigányok a mázsától számítják, hogy „*bementek a faluba*”. Ha közelebből megnézi valaki, a *mázsán felül* is talál magyar lakókat a cigányok által lakott házak tözsomszédságában. A cigánysor falu közeli vége és a dombon épült szegényes házak közt szemelláthatóbb kü-

50 Fosztó László (1997a): A formalizáció folyamata az interetnikus kapcsolatokban: esetelemzés egy cigány-magyar egymás mellett élés példáján. *Antropológiai Műhely* 1997/1.; Fosztó László (1997b): Ki a cigány? Az etnikai identitásokról. *Keresztény Szó*, 1997. április 26–29.; Fosztó László (1998): Cigány-magyar egymás mellett élés Székelyszáldoboson. In: Bari Károly (ed.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő, pp. 93–110.

lönbség van, mint a mázsa két oldalán húzódó házak közt. A szimbolikus határ elkülöníti az etnikumokat a tárgyi határjelző által. Az elkülönülés nemcsak az élőkre, de a holtakra is kiterjed: a mázsaház mögötti dombon van a cigánytemető, amely tulajdonképpen a falu régi temetője, de ma kizárólag a cigányok temetkeznek oda.

A fizikai távolság mellett a szociális távolság szabályozása fontos területe a vegyes találkozásoknak. Tulajdonképpen ez teszi lehetővé, hogy a felek interakcióba lépjenek az adott keretek közt. Ez szabályozza azokat a szociális felületeket, amelyeken át az interakciók zajlanak. A magyarok részéről gyakran a szociális távolság szabályozása távoltagegyeztetési gyakorlatként fogalmazódik meg: „*meg kell tartani egy nivelt*” (‘szint’ itt távoltagegyeztetés értelmében). A cigányok részéről is megfigyelhetők távoltagegyeztetési mechanizmusok, például a prédikátor és a helyi képviselő szerepének szétválasztása értelmezhető ilyen távoltagegyeztetési stratégiaként. A kapcsolattartó és a közösségi vezető szerepét külön személy látja el, ezáltal a közösségen belül oldódik meg a szociális távoltagegyeztetés szabályozása. A közösségek párhuzamos szerkezete, és a vallási megosztottság sok esetben a szociális távoltagegyeztetés intézményes szabályozásaként működik.

A stigma

A stigma fogalma és a szociális identitással való kapcsolata értelmezéséhez Erving Goffman munkája⁵¹ nyomán nyílt új út a társadalomtudományokban. Goffman „törzsi” stigma fogalma alkalmat ad az etnikai megbélyegzés vizsgálatára. A „román stigma” elemzése során Sorin Antohi gondolatébresztő módon értelmezi újra az *orientalizmus* fogalmát. Javaslatait követve Chelcea és Lăteea egy erdélyi falu etnikai és regionális megosztottságát vizsgálva nyújtja „empirikus kritikáját” a román nacionalizmusnak.⁵² Száldobos esetében a cigányok „törzsi” stigmáját és a megbélyegzettségéből való kilépés következményeit fogom vizsgálni.

Száldoboson, ha egy magyar és egy cigány találkozik, gyakran a cigány köszön előre magázó formát használva és a magyar fél tegező formában fogadja. Ez gyakran megfigyelhető jelentős korkülönbség esetében is, és ha létrejön további beszélgetés, ez a norma mindvégig fennáll. Ennek a jelenségnek értelmezéséhez meg kell említeni, hogy általában a faluban a magázódó viszony a norma az idősebbekkel való beszélgetésben, a kölcsönös tegezés jól meghatározott (egyenlőségi) viszonyokhoz tartozik, és rituális letegeződés előzi

51 Goffman: i. m.

52 Chelcea, Liviu-Lăteea, Puiu: *România profundă în comunism. Dileme identitare, istorie locală și economie secundară la Sântana*. Nemira, București, 2000.

meg. Az egyoldalú tegezés a falu szociális hierarchiájában alacsony pozíciójú személyek (pl. gyerekek) számára van fenntartva.

Utcai beszélgetések kezdeményezésére korlátozott lehetősége van a cigány félnek, mert előfordul, hogy beszélgetőtársa egyszerűen továbbmegy, nem „*áll le vele*” beszélgetni. A köszönés nyelve általában a magyar, mert a cigányoknak a faluban magyarul kell beszélniük a magyarokkal, mert azok „*nem igen szólnak románul*”. Ha egy gazdát otthonában látogat meg cigány ismerőse, általában az udvaron fogadják, és a beszélgetés feltételeit itt is a gazda határozza meg. Ez nem annyira a magyarok nyelvi, mint inkább kommunikációs kompetenciája miatt van így: a román nyelv használata számukra „hivatalos” kontextushoz kötődik, ezért a magyar fél számára kiszolgáltatott pozíciót jelent (rendőrrel, regionális adminisztráció személyzetével stb. kénytelenek románul beszélni), így általában a cigány félnek kell alkalmazkodni, ha meg akarja magát „értetni”. A helyzet hátteréhez tartozik, hogy a cigányok magyar nyelvi kompetencia szintje korcsoportokhoz kötődik, az idősebbek jobban, a fiatalabbak kevésbé beszélnek magyarul.

A kisiskolás korú gyerekek néha az udvarias köszönési és megszólítási formulákon kívül a szülei által készített tárgyak (fakanalak stb.) eladásához szükséges magyar nyelvtudással rendelkeznek. Az idősebbek aránylag jól beszélnek magyarul, a terepmunka alkalmával a beszélgetéseink is általában magyar nyelven kezdődtek, csak ha kifejezetten kértem, akkor váltottak románra. Mindezen túl a beszélgetések jellege más volt, ha románul történt az interakció. Ez részben magyarázható azzal, hogy az idősebbek koruknál fogva hosszabb ideje tanulnak magyarul, de fontos körülmény, hogy az iskolában a gyerekek ma már nem járnak vegyes osztályba a magyarokkal, és a csoport nagysága miatt is főleg az etnikumon belül kommunikálnak.

Talán részben ez magyarázza, hogy a magyarok közt a cigányokról kialakított gazdag előítéletek közt miért szerepel fontos helyen, hogy „*nem is tudnak rendesen beszélni*”, bár köztudott, hogy a cigányok román anyanyelvűek. Ezt az előítéletet néhány cigány beszélgetőtársam is osztotta, „*sem magyarul, sem románul nem tudunk rendesen*”, ami jelzi, hogy az etnikai stigmát adott fokig interiorizálták. A nyelvi kompetencián túl is bőven vannak olyan kiemelt kulturális elemek, amelyek a magyarok gyakorlatában a cigány közösség külső meghatározását szolgálják. A „törzsi” stigma lényegéhez tartozik, hogy az egyént a csoport tagjaként definiálja, a csoportról kialakított képet fogadva el a mindenkori szociális identitást meghatározó jegyének, lehetlenné téve, hogy a másik személy más identitását aktualizálja mint a csoporthoz való tartozást.

A magyarok cigány etnikumhoz rendelt magatartásai közt kiemelt helye van a másik elitélésének a moralitás szférájában. Ebben az értelemben a cigány közösséghez olyan értékek, vagy értékhiányok rendelődnek, amelyek ezt a leértékelő magatartást legitimálják. Így alakul ki a „*tolvaj, hazug, meg-*

bízhatatlan” stb. cigány képe, amelyhez fizikai jegyekként társul hogy „mocskos”, amelynek mentén szintén morálisan értékelődnek le, mert az a „lustaság” és „igénytelenség” jele a magyarok szemében. A „szegénység” is morális kategóriává alakítható, mert szintén a „*munkakerüléshez*” és a nagycsaládokhoz társul.

A cigány gyermekek száma egyrészt a cigányoknak tulajdonított laza szexuális erkölccsel, másrészt a családtervezés hiányával értelmeződik. A magyarok közti házasodás korátlagához viszonyított korai házasságkötés is ide sorolódik. A pünkösdista vallási mozgalom és a cigány közösség szerkezeti és kulturális változásai a magyarok szemében gyakran nem jelentenek többet, mint „*körülbelül tíz éve, hogy hívősködnek*”, és szerintük ez a vallás is csak hozzájárul, hogy sok gyerek szülessen. A magyaroknak a cigány gyermekek száma iránti érdeklődése a már említett szorongás-érzésből táplálkozik, s így a morális ítéletekhez a „veszélyesség” képzete is társul.

A gazdasági különbségek és kapcsolatok (legális és illegális) is a megbélyegzés eszközeivé válhatnak, és így az etnikus határ fenntartását szolgálják. Egyrészt a tulajdon hiánya („*alábbvalók, nincs területjük*”) másrészt a bizonyos pénzszerző tevékenységek (házalás, koldulás, napszám) mint a cigány etnikumhoz rendelt kulturális különbségek jelennek meg. Továbbá, a magyarok diskurzív szinten igyekeznek egyoldalú gazdasági kapcsolattá redukálni a vegyes interakciókat, amelyek fényében a cigányok „*innét élődnek a faluból*”, kéregetni (*cerňi*) járnak, és a magyaroknak dolgoznak. Egy előző terpmunkaszakaszban alkalmam volt megfigyelni a megfordított patrónus-kliensi viszonyból származó viselkedésbeli zavarokat olyan magyar férfi esetében, aki cigánygazda számára dolgozott.⁵³ Ezekről a legálisnak tartott gazdasági kapcsolatokról való beszélés során a magyarok azt próbálják igazolni, hogy a cigányoknak szüksége van a magyarokra, de ez a viszony nem kölcsönös. A valós vagy feltételezett lopás olyan (illegális) gazdasági kapcsolat, amely súlyos morális ítéleteket von maga után, a lopott tárgy értékétől függetlenül, és a magyarok a megtűrt kapcsolatok körén kívülre helyezik, főleg a cigány etnikumhoz rendelve.

A kapcsolatok és a hozzájuk rendelt értékek áttekintéséből látható, hogy sok olyan kulturális elem rendelődik a cigánysághoz – mint csoporthoz –, amelyek elfogadhatatlanokként jelennek meg a magyar közösségen belül. Kérdés, hogy miképpen lehet kooperatív módon viszonyulni egy csoporthoz, amelynek etnikus képét főként negatív elemekből építik fel. Mi több, ezen elemek összekapcsolása az etnicitással, a csoportra általánosítja ezt a képet, viszont az etnikailag vegyes találkozások során egyénekre alkalmazódik, ezáltal bélyegezve meg a csoporttagokat. A stigma következménye nem csupán az

53 Az eset leírása megtalálható Fosztó: i. m., 1998, pp. 102–104.

a jelenség, hogy a magyarok „*jobban tudják, ki az, és mik a cigányok*”, hanem az egyének szintjén kirekesztést von maga után, amely pszichológiailag a ki-rekesztett frusztrálódását okozza.

Stigmával élni

Szociálpszichológiai vizsgálatok a megbélyegzettség és a frusztráció elhárítására szolgáló egyéni stratégiák egész sorát azonosították. Néhány kutató romániai cigány közösségeket vizsgálva egy sor ilyen jellegű stratégiát azonosít és elemez. Ezek közt olyan eljárások vannak például, mint a helyzet tudatosítása, az időzítés (jövőbe vetítés), a váltás (átkapcsolás), a behelyettesítés, a kompenzálás, a tompítás és a transzfer.⁵⁴ Ezen stratégiák használata különböző kontextusokban segítheti az egyént abban, hogy elkerülje vagy megelőzze a frusztráció miatt kialakuló önromboló vagy agresszív reakciót. Létezik a stigmából való kilépési próbálkozásoknak egy társadalmi következménye. Ha egy csoport tagjai azonos vagy hasonló stratégiákat használnak arra, hogy elhárítsák a megbélyegzettséggel járó hátrányokat, ezeknek az egyéni, de min-tázatba szerveződő cselekvéseknek melléktermékeként létrejöhet egy társadalmi forma.

Egyik lehetséges stratégia a külső csoportba való egyéni integráció, ez az út főleg a stigmatizált közösség elitje számára járható. Ilyen jellegű jelenségként értelmezhető az a Székelyföldön több helyen is megfigyelt folyamat, melynek során a módosabb cigány családok a falu központjába költöznek.⁵⁵ Érdekes példája ennek a másik etnikum szimbólumainak, például a székely kapunak az átvétele.⁵⁶ Száldoboson a cigányoknak az ortodoxiáról való egyéni áttérése a hatvanas években értelmezhető ilyen folyamatként. Ennek során az ortodoxiát elhagyók egy helyi, viszonylag nagy presztízsű egyházban kerestek és találtak befogadást. Példaként álljon itt egy idős cigány férfi vallomása:

„Kijövök az útra, estefelé volt, úgy szól az orgona, olyan szépet énekelnek. (A reformátusoknál?) Nem. A baptistáknál. Édes Jóistenem, hogy menjek én oda? Úgy szólott az orgona... Édes Jóistenem, hogy tudjak én menni még közelebb. Még közelebb mentem, még közelebb mentem, hát látom, az ajtó nem volt bétéve, valamennyire ki volt nyitva, megyek bennebb, megyek bennebb, hát oda, mikor érek, jött egy hívőember, hátulról megfogott engemet, s azt mondja: hol jársz? úgy megijedtem, azt se tudtam, mit csináljak. Mondom: „Észrevettem ezt a szép nótákat, ahogy fújják... Azt mondja: jössz-e? Mondom: tudom, engemet befogadják-e, mint cigányembert? ne es mondj ilyent, M., azt mondja, mert szívesen befogadnak! Mikor bémentem az imaházba, ottan látom, az egyik sarokban ez sír, a másik sarokban az sír. Hát mét sírnek ezek az emberek, édes Jóistenem? Hát onnét az avon, hogyeshívják, ahol beszélnek az Úr igéjéből, ahonnan prédikálnak, egyszer csak mondják, az Istent

hirdetik, hogy (énekelve): *Látod-é, mikor megfeszítettél? Látod-é, mikor megfeszítettél? Nem tudok most énekelni, mert ugye ki vagyok már vénülve, nem tudok énekelni. S akkor mondták, hogy: Tudod-e, mikor a lándzsával döftél? S akkor: Tudod-e Mikor a szűrőkoronával béizélték a fejit. Cu coroana de spini. (Töviskorona...) Na, s akkor úgy sírtak a népek. Én... attól kezdve én is sírtam, úgy kezdtem sírni. Hát úgy láttam az egészen, hogy úgy sírnak... édes Jóistenem, mi tud lenni. (...) Aztán én attól fogván fogadást tettem a Jóistennek, na, mondom, mátul, ha engemet itt elfogadják, én idejövök. Na, azt mondja: ha idejössz, légy nyugodt, mert nem lesz rossz helyed. Én szerettem, osztán mentem, mentem, mentem, s egyszer azt mondja a prédikátor: M.-ka, szereted-e, azt mondja, a hívőséget? Mondom: igen, hogyne. Kapsz egy Bibliát, azt mondja, az Úr nevében, ha hívő leszel. Igen. – azt mondom. Na, adott egy Bibliát, nekem adott, román Bibliát adott nekem. Na, azt mondja: tartsd meg, és a parancsokat, ami benne van, bé kell teljesíteni, azt mondja. (D. M.)*

A magyar „hívők” befogadó magatartása azonban csak kezdetét jelentette annak a folyamatnak, amelynek eredményeként ma a cigány közösség nagy része pünkösdistá, és ezáltal a faluban önálló cigány többségű egyházat alkot. Ez az áttérések egy második korszakába tartozó jelenség, és jellegében eltér az előző példától.

Itt nem a másik csoportba való integráció a megbélyegzettségből kivezető út, hanem ellenkezőleg, a csoporttól való elkülönülés. Ennek a folyamatnak paradoxonjára Goffman hívta fel a figyelmet: minél inkább elkülönül és önállóul strukturálisan a megbélyegzett egyén, annál inkább hasonul a kirekesztő csoporthoz kulturálisan, mivel a másik kultúra büszkeség és méltóság fogalmaival határozza meg önmagát.⁵⁷ A száldobosi cigány pünkösdisták esete a Goffman által leírt jelenségtől abban különbözik, hogy nem az egyéni büszkeség és méltóság használatának az analógiája jön itt létre, hanem egy másik csoport intézményeihez strukturálisan hasonló szerkezet.

A jelenség részben hasonlít a cigány nacionalizmus azon jellegzetességére, amelyet Thomas Acton mint konstitutív elemet emel ki: a más nacionalizmusokból kölcsönző, azokból ihletődő mozgalom.⁵⁸ Fontos különbség azonban a folyamat irányultsága/irányítottsága, mert a nacionalizmus és az etnikai mobi-

54 Mardar, Ulrich–Ulrich, Louis i. m. 57. p.

55 Lásd például Anghel (i. m. 1999.) és Kotics (i. m. 1999.)

56 Kotics: i. m., 1999, pp. 128–129.

57 „His disdain for a society that rejects him can be understood only in terms of that society’s conception of pride dignity and independence. In short, unless there is some alien culture in which to fall back, the more separate he separates himself structurally from the normals, the more like them may become culturally.” Goffman: i. m., 1990, 139. p.

58 Acton, Thomas: *Gypsy Politics and Social Change. The development of ethnic ideology and pressure politics among British gypsies from Victorian reformism to Romany nationalism.* Routledge and Kegan Paul Ltd. London, 1974, 233. p.

lizáció többnyire tudatosan „felülről”, az elitek által irányított és centralizáló jellegű folyamat, a száldobosi pünkösdista közösség bár külső hatására és segítségével jött létre, helyi irányítása és működése aránylag független, inkább a régió többi pünkösdista cigány közösségével tart szorosabb kapcsolatot. A jelenség etnikus vonása abból származik, hogy ezek a közösségek nagyrészt hasonló folyamatok eredményeként jöttek létre, univerzalisztikus értékek jegyében. A vallási mozgalom az egyének szempontjából vizsgálva a megbélyegzettségből jelent menedéket és egy alternatív (nem nemzeti) integrációs lehetőséget kínál. Az egyház nyelve román, mert ez familiáris a cigányok számára, de az áttérési folyamat az ortodox „nemzeti” egyháztól való leválást jelenti.

Lokális identitás(ok)

A lokális identitás(ok) működését egy rövid esetleírással szeretném szemléltetni, amely szándékom szerint arra hoz példát, miképpen él egymás mellett két közösség párhuzamos szimbolikus valóságokban. Szeretném hangsúlyozni, hogy itt csak egy jól meghatározott szempont szerint tekintem párhuzamosnak a két közösség viszonyát, mert egyéb területeken, mint az eddig leírtakban is próbáltam bemutatni, fontos kapcsolatok léteznek a száldobosi magyarok és cigányok közt. Az az aránylag körülírható terület, amelyen a különállást szeretném bemutatni, a nyilvánosan megélt közösségi tudat meghatározott rituális formája: a temetés.

A temetést mint közösségi alkalmat a csoport és lokális identitás jelentős keretének fogadom el, anélkül, hogy részletesen érvelnék itt választásom mellett. Röviden úgy határozom meg (minden eredetiség nélkül), mint olyan alkalmat, amely során a csoport tagjainak élő közössége a csoport egy halott tagja körül összegyűlik, jól meghatározott rituális forgatókönyvet követve. A temetés személyhez kötött és közösségi rítus is egyszerre. Az esemény társadalmi relevanciáját és kettős jellegét (egyéni és közösségi) azzal példáznám, hogy a székelyföldi közösségek esetében nagyon fontos a jelenlét, a halott rokonai számon tartják, ha egy csoporttagnak számító személy távol marad. Ennek a fordítottjára hozok most egy példát.

2000. augusztus 8-án két temetés volt egyszerre Száldoboson: egy magyar és egy cigány lakos halt meg. Ennek megfelelően a két temetés a vallási és etnikai csoporthatárok mentén megosztva zajlott. Az eseményeket mindkét csoport természetes és az alkalomhoz illő viszonyulása kísérte, és általában nem is zavarta semmi a szertartások lefolyását. Az események forgatókönyve a megszokott mintákat követte, eltérő, de a csoporton belül megfelelő szertartások közepette külön temetőekben hantolták el a holtakat. Ehhez nyilvánvalóan szükséges feltételek a vallási különbségek (a református pap/pünkösdista prédikátor megosztás) és a temetők eltérő fekvése.

Az események egyeztetése tulajdonképpen „negatív” volt, olyan értelemben, hogy a közös részvételt mintegy megakadályozta az egyazon időpontra időzített két temetés. Talán túlzás szándékosságot látni ebben a tényben, viszont az állítható, hogy a temetések tervezésekor valószínűleg egyik félben sem merült fel, hogy a másik közösség rítusához igazítsa a sajátját, és esetleg ezáltal a másik szertartását beillessze saját rituális időszerkezetébe. Ez a tény az interetnikus kapcsolat már említett szociokulturális körülményeivel értelmezhető, azzal a helyzethez kötött külön körülménnyel kiegészítve, hogy a magyar halott családja gazdaságilag különösen kiemelt helyet foglal el a faluban. Ezt itt a különbségeket fokozó körülménynek tartom, bár általában sem szokott a két csoport egymás halottjainak temetésére járni, csak kivételesen és személyes kapcsolatok mentén.

Külön-külön, mind a cigány, mind a magyar közösség tagjai számára csoporton belül fontos és elvárt, hogy a csoporttagok haláláról tudjanak, a halott hozzátartozóinak részvételt nyilvánítsanak, és a temetésen jelen legyenek. Ettől az általános modelltől természetesen számos eltérés történhet, sohasem vesz részt minden falubeli egy temetésen. A kötelezettség foka változik a rokoni és szomszédsági kapcsolatok függvényében, s a részvételnek is vannak fokozatai, például van, aki az elhantoláson részt vesz, de az azt követő toron nem. Száldoboson az utcakereszteződéseknél már a magyar temetés vége előtt a szervezésben segítő férfiak állnak meg, akik a torba invitálják, terelik a gyásznépet. A tort ebben az esetben, a halott családja kiemelt pozíciójának megfelelően, a falu központjában levő kultúrházban tartották, ám voltak, akik kimentették magukat a szervezők előtt, és hazamentek.

Mindkét csoport tagjai esetében a passzív háttértudás része volt ugyan, hogy egy másik temetés is zajlik párhuzamosan, erre kölcsönösen emlékeztettek a szertartásokat kísérő hangok, harangozás és éneklés a magyar halott esetében, valamint az ének és zene, amely a cigány halott temetését kísérte. Ez a cigánysor szomszédságában lakó magyar családok otthon maradt tagjait a kapujuk elé csalta, és ők távolról szemlélték a „hívó temetést”. Magyar szomszédaikkal szemben legalábbis illetlenségnek számítana hasonló módon viselkedni: ha valaki nem megy el egy a temetésre, igyekszik minél inkább láthatatlan maradni, esetleg a házból az ablakon át, a függöny mögé bújva követni figyelemmel a menetet.

Ezzel az esetleírással amellettt érvelek, hogy a ritualizáltság bizonyos fokán, amely ebben az esetben egy-egy temetés, nem működik/termelődik közös lokális identitás a száldobosiak (magyarok és cigányok) közt. A másiktól való tudás, esetleg kíváncsiság jelen van, de az identitás közös megélésének a nyilvános formája nem figyelhető meg. További kutatás esetleg kimutathat ilyen folyamatokat más helyzetek megfigyelése során, ez a rövid esetleírás nyilvánvalóan nem helyettesítheti a lokális identitás(ok) részletes elemzését. Itt csupán egy pillanatképpen szerettem volna bemutatni egy közös, vagy legalábbis közeli térben játszódó, de szimbolikus valóságaikban párhuzamos eseménypárt.

Összefoglalás

Ebben a tanulmányban egy interetnikus kapcsolatot mutattam be és kísérletet tettem a különböző irányú, de egymással összefüggő folyamatok értelmezésére a falu és a község kontextusában. Székelyszáldoboson magyarok és cigányok laknak együtt, a falu fizikai terében elkülönülve. A két etnikumot nyilvánvaló gazdasági egyenlőtlenségek és eltérő demográfiai mutatók jellemzik. A cigány közösség szemmel láthatóan szegényebb, és demográfiailag dinamikusabb. Az elmúlt évtized során mindkét közösség tagjai bár különböző okból kifolyólag, de szorongást élnek át, fenyegetett helyzetben levőnek érzik magukat. A cigány közösség sok tagja úgy érzi, gazdaságilag kiszolgáltatott, a magyarok viszont a falu etnikai arányváltozásai miatt szoronganak.

Az interetnikus kapcsolat egyik jellegzetessége, hogy történetileg nemzeti kategorizációk keretezik. A cigány csoportot anyanyelvük (román) és vallásuk (ortodox) miatt ebben a magyar többségű régióban a huszadik század változó adminisztrációi gyakran román nemzetiségűnek kategorizálták. Ez néha az önazonosság szintjén is megjelenik, azonban a falu világában jelentősebb egy a nemzeti szintektől eltérő, és „alattuk” szerveződő identifikációs gyakorlat. Ennek egyik meghatározó eleme a cigány közösség etnikai megbélyegzettsége, Goffman fogalmával „törzsi” stigmája.

A stigmából való kilépés egyik fontos stratégiájának a helyi pünkösdista egyházhoz való csatlakozást tartom, amely egy univerzalisztikus identitásformát ajánl tagjai számára. A száldobosi pünkösdista gyülekezet nyelve a román, habár a kezdetben áttértek általában az ortodox egyházat hagyták el. Így szétválík a (román) nemzeti kategorizáció két eleme, a nyelv és a vallás. A román nyelv mint családi közvetítő eszköz szolgál az egyházon belül, nem hordoz különösebb szimbolikus jelleget. Az egyház külső intézményes struktúrát közvetít a cigány közösségen belülré, de stratégikus/ideologikus befolyásolási szándékot nem találtam. Lokális politikai stratégiaként a cigány közösség 1990 után a községbeli magyarokkal való szövetséget választotta. A magyar közösségen belül egyelőre nem mutatkoznak nyilvánvaló jelei az együttélési modellek változtatási szándékának.

A lokális identitások működését egy esemény pár (két párhuzamosan zajló temetés) bemutatásával és értelmezésével próbáltam érzékeltetni. A külön fizikai térben és nyilvánosságban zajló szertartások egymást nem keresztezik, a másíkról való tudás passzív háttérre képez. Értelmezésem szerint a ritualizáltság adott fokán, a bemutatott eset kontextusában nem figyelhető meg közös lokális identitás termelése-megélése a két vallási és etnikai közösség között. A lokális identitások részletes kutatása nyilván további munkát igényel.