



„MI AZ, HOGY CSÁNGÓFÖLD”?

- terepmunka a pusztinai „csángók között -

ÍRTA BOROSS BALÁZS

TARTALOMJEGYZÉK

1. KUTATÁSOM TÉMÁJA, A PUSZTINAI TEREPMUNKA ELŐTTI KÉRDÉSEK.....	2
1.1 A terepmunka előtti kutatásaim tanulságai.....	2
1.2 A terepmunka előtti kérdések.....	3
2. ELŐKÉSZÜLETEK, AZ ÚT PUSZTINÁBA.....	5
3. A TEREPMUNKA PUSZTINÁBAN.....	8
3.1 A falu „terepszemléje”.....	8
3.2 A pusztinai családban.....	10
3.2.1 A ház.....	10
3.2.2 Család és közösség - munkamegosztás, hierarchia.....	11
3.3 A terep és én, a terepmunka során felvetődött dilemmák és tanulságok.....	13
3.3.1 Attitűdök az idegenekkel és a kutatással szemben.....	13
3.3.2 A „vendég-szerep” problémái.....	15
3.3.3 Résztétel a közösség életében - misére járás.....	16
3.3.4 A terepmunka módszertani tanulságai.....	17
4. A „MI” ÉS AZ „ŐK” HATÁRÁN - IDENTITÁS, VALLÁS, ETNICITÁS ÖSSZEFÜGGÉSEI PUSZTINÁBAN.....	19
4.1 Önmeghatározások, attitűdök: „csángók”, „pusztinaiak”, „magyarok” és „románok”.....	20
4.2 A vallási élet színterei, irányítása, és az ahhoz való viszonyulások Pusztinában.....	24
4.3 Magyar mise - a „szimbolikus lázadás” rítusa?.....	26
5. VÁLTOZÓ PUSZTINA.....	30
5.1 „...Nagyobb a rálátásuk a dolgokra”.....	30
5.2 „Mentek a diszkóba, vagy mentek a táncházba?”.....	31
5.3 „Én vagyok a püspök, megyek misézni!”.....	32
6. ZÁRSZÓ.....	34
7. FELHASZNÁLT IRODALOM.....	35

1.1 A terepmunka előtti kutatásaim tanulságai

Tanulmányomban a 2000 szeptemberében megkezdett kutatásom eddigi eredményeit összegezném azon tapasztalatoknak, kérdéseknek és válaszlehetőségeknek a leírásával, melyek a Moldvában található csángó faluban, Pusztinában való két hetes áprilisi terepmunkám során és után születtek meg. Az áprilisi terepmunkát megelőzően már született egy dolgozatom, amely egy tavalyi dialektológiai gyűjtőút két napos pusztinai állomásának élményeit „elevenítette fel”; abban a dolgozatban leginkább a nem antropológiai szakirodalomnak az „antropologizálására”, és kérdések felvetésére szorítkozhattam. Ilyen kérdések voltak például, hogy a csángók hogyan viszonyulnak a „magyar nyelv”-hez, hogyan ítélik meg saját nyelvhasználatukat, amögött milyen kulturális jelentések húzódnak, s az milyen kapcsolatban áll a „magyarságtudattal”, „presztízzsel”, „identitással”, vallással. Ezeket az összefüggéseket azért tartottam fontosnak, mert a csángók nyelvhasználatával kapcsolatban felmerülhetnek olyan kérdések, mint például az, hogy a „kétnyelvű” környezetben, ahol a vallásos élet közösségi színtereinek nyelve a román, a magához a nyelvhez való egyéni és közösségi attitűdök hogyan befolyásolják az egyén identitásában és a közösségi tudatban nagy szerepet játszó különböző rítusok egyéni „átélését”, illetve fordítva, a rítusokon való részvétel, annak „megélése” - melytől a rítus nyelve talán nem függetleníthető -, hogyan hat az egyéni és közösségi identitásra. Szintén fontosnak tartottam körüljárni, hogy a két nyelvvel kapcsolatos attitűdök milyen jelenségekkel magyarázhatóak, milyen „kritériumai” vannak az egyik nyelv használatának „presztízserértékűvé” válásának, és hogy a lokális identitás számos aspektusán túl a nyelvhasználat milyen kapcsolatban áll az etnicitással. A terepmunka előtti dolgozatban igyekeztem mérlegelni az olyan álláspontok helytállóságát, amelyek az előbbi kérdésekhez magyarországi perspektívából szólnak hozzá, nem pedig azon kategóriák felől, melyek szerint „az adott kultúra értelmezi az élményeit” (Geertz 1997: 740).

Sokszor találkoztam a szakirodalom feldolgozása közben például azzal, hogy a csángók „idegen, magas kultúra hatókörébe” (Kósa 1998: 339) kerülnek a katonai szolgálat alatt, vagy hogy „kultúrájuk középkori” (Tánczos 1996/b: 286). A szóhasználaton túl - amelyben sokszor olyan értékítéletek húzódnak, melyek a kulturális relativizmussal nem összeegyeztethetőek -, kérdések felvetésével próbáltam meg az olyan nem antropológiai írásokkal kommunikálni, melyek a köztudatban meglehetősen elterjedtek, ugyanakkor több szempontból is kritikusan szemlélendők. Pozsony Ferenc például egyik munkájában a következőket írta: „Pusztinán a magyar mellett a következő identitáskategóriák érvényesülnek: csángó, katolikus, vegyített” (Pozsony 1993: 118). Számomra a hosszabb terepmunka nélkül, két napos „terepszemle” után is felmerültek kétségek a pusztinaiak identitásának ilyen leegyszerűsített leírását illetően. Ki a katolikus? Ki a magyar? Ki a csángó? Ezek csak az önmagukra vonatkozó megnevezések dilemmája. A terepmunka előtti vizsgálódásom arra a kérdéskörre is választ próbált keresni, hogy mit tekinthetünk „csángó kultúrának”, egyáltalán, meddig terjed egy kutatni szándékozott kultúra, közösség hatóköre.

Moldvai csángóknak a szakirodalom és a köztudat azt a Romániában élő magyar kisebbséget nevezi, amelynek különböző csoportjai a történeti Magyarország területéről települtek át a Kárpátokon túlra (vö. Kósa 1998: 339). A moldvai csángókon belül szokás elkülöníteni csoportokat - néha meglehetősen önkényesen -, például eredet szerint (a középkorban a Mezőségről áttelepültek, illetve a Mádéfalvi veszedelem idején átmenekült székelyek), vagy nyelvjárás szerint (a székelyekkel sok rokonságot mutató székelyes csángó, a „legarchaikusabb” északi, valamint déli csángó). Gyakran fordul elő, hogy az egész „csángóságot” egy kultúraként írják le, melynek „ismérvei” a következők: görögkeleti környezetben

megőrizték római katolikus vallásukat, paraszti társadalomban élnek értelmiségi réteg nélkül, nem vettek részt a felvilágosodás nyelvújításában, és abban a polgári átalakulásban, amely megteremtette a modern nemzettudatot (vö. Pozsony 1993, Tánczos 1997).

Az április előtti kutatásaim egyik következtetése az volt, hogy mindenképpen tévútra vezet, ha a csángók identitásának, a magyar nyelvhez, a valláshoz való viszonyát nem „átláthatóbb” mikroközösségekben kutatva próbáljuk meg leírni; így születnek a „csángó kultúráról” olyan leírások, miszerint „ennek a kultúrának nincs szilárd szerkezete, az ember sohasem tudja, hogy mire számítsen” (Tánczos 1996/a: 147). A Pusztinában készített interjúk továbbgondolása, az emlékezetből felidézett jelenségek leírása és értelmezése után a legfőbb tanulság az volt, hogy a hosszabb terepmunka elengedhetetlen ahhoz, hogy az ember pontos képet kapjon akár a csángók identitásáról, akár nyelvhasználatukról, mivel mindkettőnek számtalan aspektusa van. A kutató, aki az identitás „vizsgálatánál” megelégszik azzal, hogy az adott közösség hogyan nevezi meg magát (vö. Pávai 1997), s nem veszi figyelembe az identitást létrehozó számos kulturális jelenség meghatározó szerepét (pl. a közösségi rítusok, vallás, térhasználat, nevelés, stb.), ugyanúgy „hamis képet” kap, mint a nyelvhasználatban a diktafonokkal és kérdőívvel felszerelkezett, a csángók „magyar nyelvtudását”, „felmérni” akaró busznyi magyarországi egyetemista, akikkel a falubeliek valószínűleg azt a nyelvváltozatot fogják használni, amit a magyarországiak „elvárnak tőlük”.

1.2 A terepmunka előtti kérdések

Idén áprilisban sok szervezés és átszervezés, valamint számos koncepció felborulása után - főként ami az anyagi támogatásba vetett reményt illeti - lehetőséget teremttem arra, hogy az első alkalomnál hosszabb időre kiutazzak Moldvába. Az utazás előtt megpróbáltam az összes olyan kérdést összeírni, melyekre tényleges terepmunka híján nem kaptam választ, és persze sok új is született. Továbbra is foglalkoztatott nyitott kérdésként a pusztinaiak nyelvhasználatát; a 18. századi határőrség-szervezés során Moldvába menekült székely telepések által alapított települést az egyik legfiatalabb „színmagyar” csángó faluként tartják számon (vö. Halász 1987). Az általános iskolában az oktatás románul folyik, s a katolikus faluban a vallási élettől kezdve az élet „hivatalos” területeinek a nyelve szintén a román, mivel az állami politika a csángókat nem tekinti magyar kisebbségnek. A tavalyi kétnapos ottlét során is feltűnt, hogy a gyerekek egymás között szinte kizárólag románul beszélnek. Az elmúlt időkben gyakorivá vált, hogy a férfiak Magyarországra, illetve a közelebbi városokba, pl. Bákóba mennek dolgozni - Pusztina (románul Pustiana) Bákó megyében, Moldva középnyugati részén, a Szeret folyó Tázló nevű mellékfolyójának bal partján, a Magura nevű domb oldalán fekszik - s ennek a migrációnak a nyelvhasználatra is erőteljes hatása lehet (és persze a gazdaságra, a falu társadalmára is: pl. a munkamegosztás átalakul: a földeken többnyire már az asszonyok és a gyerekek dolgoznak). Amennyiben a Magyarországra-járásnak „presztízs-értéke” van, - amit az első alkalommal többször is tapasztalni véltem -, a magyar köznyelvnek a hatása még erőteljesebben megmutatkozhat, ha a faluban magyarországiak tartózkodnak. Milyen mértékű ez a hatás? Beszélhetünk-e a köznyelv felé irányuló „diglossziáról”, tehát két nyelvváltozat funkcióhoz kötött használatáról? Ebben az esetben nem történhet-e az, hogy a kutató nem a mindennapi nyelvhasználattal találkozik először, hanem egy olyan nyelvváltozattal, amelyet a kutató - a terep szerint - „elvár” a falutól? Ha nem tölt az ember hosszabb időt a faluban, nem lehetséges-e, hogy két nap alatt az ember már nyelvileg is csupán egy „nappali kultúrával” találkozik? (Boglár 1996: 13-48).

A tavalyi dialektológiai gyűjtőút két „kulcsadatközlőjével”, a 91 éves Józsi bácsival és a 14 éves Cipriánnal készített interjúk is számos kérdést nyitva hagytak. A faluban lezajló, az interjúk alapján körvonalazódott változások közül a terepmunka előtt elsősorban az foglalkoztatott, hogy a fiatalság, ahogyan a falu tágabb szociokulturális környezetére nagyobb rálátással kezd bírni (pl. a városi munka, vagy a magyarországi látogatások következtében), hogyan viszonyul a tradícióhoz, a fiatalok által behozott „modernség” (tv, zene, viselet, stb.) hogyan hat a közösség egészére, milyen társadalmi, gazdasági, identitásbeli következményei vannak, milyen esetleges attitűdöket eredményez a vallással¹, vagy Magyarországgal kapcsolatban.

Az indulás előtt sok alapvető kérdést tettem még fel, melyek az identitásra (hogyan függ össze a

nyelv, a vallás, az etnicitás, stb.), a falu társadalmára (hogyan házasodnak, családi hierarchia, stb.), politikai struktúrájára vonatkoznak. Az utóbbi azért tekinthető „alapvető kérdésnek“, mert a bákói székhelyű Moldvai Csángómagyarok Szervezetének elnöke, alelnöke, vallás- és oktatásügyi felelőse pusztinaiak. A szervezet célja: „(...) életre kelteni a csángómagyarokban a nemzeti identitástudatot, fejleszteni érzelmeit, művelődési, társadalmi, gazdasági, lelki életük felemelésének érdekeit szolgálni; elősegíteni és megkönnyíteni a gyermekek iskoláztatását anyanyelvükön, (...) S végül, de egyáltalán nem utolsósorban, a magyar nyelvű oktatás, valamint az anyanyelvű istentiszteletek bevezetését, megvalósítva ezáltal a moldvai magyarságnak egy igen régi akaratát, orvosolni a nép ellen elkövetett régi igazságtalanságot.“ (Bartha 1998: 29) Fontos kérdés, hogy a szervezet milyen szerepet játszik a pusztinaiak életében, milyen hatása van a falura, s hogy a közösség hogyan viszonyul a fenti célokhoz, a magyar nyelvű istentisztelet és az oktatás kérdéséhez, vagy a „régiságtalanságokhoz“.

A fenti kérdések egy bizonyos részére a terepmunka folyamán választ kaptam, sok mindenre azonban nem. Pusztinában rá kellett jönnöm, hogy az előzetesen megfogalmazott kérdéseket csak „mankóként“ tudom használni, olyan mankóként, ami folyamatosan tudatosíthatja bennem egy kultúra megismerésének számos aspektusát - sok kérdés például irrelevánssá vált, illetve a terep sokszor „radikálisan“, „átírta“ a kérdéseimet, és állandóan újakat teremtett. Jelen tanulmányban elsősorban magának a terepmunkának a tapasztalatait, a faluban két hét alatt látott jelenségeket írnám le, lehetőleg minden jelenségnek, és magának a közösség életének a lehető legtöbb aspektusát felvázolva, és részletesebben kitérnék a pusztinaiak identitására, továbbá az általam megfigyelt, és a falubeliek által interpretált változások (gazdasági, normarendszer-beli, vallási stb.) leírására, értelmezési lehetőségeire. Igyekszem végig kommunikálni azzal képpel, ami általánosan él „Csángóföldről“ mind a magyarországiakban, mind a szakirodalomban, mind az egyetemista „gyűjtőkben“, s megpróbálom bemutatni, hogy Pusztinát látva mit mondhatunk egy terepmunka után erről a „Csángóföldről“, s maguk a pusztinaiak hogyan látják, „vélekednek“ a faluról, a közösségről, a mindennapokról, s mit mondanak az ő „csángóföldjükéről“. A dolgozat végére - reményeim szerint - arra is magyarázatot kaphatunk, hogy a falubeli fiatalok miért teszik fel nekem a címben szereplő kérdést: „Mi az, hogy csángóföld?“.

2. ELŐKÉSZÜLETEK, AZ ÚT PUSZTINÁBA

Az eredeti terv az volt, hogy áprilisban két magyar szakos hallgatótársammal nyelvatlasz-készítés céljából megyünk ki három hétre Moldvába, amely során Pusztinában öt napot tartózkodtunk volna. A pályázatra, ami az költségeket fedezte volna, nem kaptunk elég pénzt, így a gyűjtés maga meghiúsult, amit csak részben bántam. Az a dilemmám, miszerint összeegyeztethető-e az antropológiai terepmunka végzése a dialektológiai gyűjtéssel - gondolok itt például az „adatközlőket“ diktafonnal, kérdőívekkel való „lerohanásra“, és arra, hogy egy ilyen gyűjtés sok esetben mennyire „formális“ helyzetben történik - „megoldódott“ (a kérdésre azonban a későbbiekben, a tereptapasztalatoknál még visszatérek), ugyanakkor három héttel a tervezett indulás előtt hirtelen egyedül maradtam. Igazság szerint - amellett, hogy nagyon csábító volt, hogy öt napnál többet eltöltve Pusztinában ténylegesen csak a terepmunkával foglalkozzak - volt egy pont, amikor meginogtam azzal kapcsolatban, hogy vállalom-e az utat, hiszen románul nem tudtam egy szót sem, s a faluba az eljutás is igen nehézkes (a pusztinai Nyisztor Tinka, aki a Moldvai Csángómagyarok Szervezetének a vallási- és oktatásügyi feladatait végzi, s akivel először felvettem a kapcsolatot, azt mondta, úgy készüljek, hogy az út Pusztinába három napig is eltarthat).

Pár napot vívódtam, hogy neki vágjak-e egyedül az útnak, és ekkor sok olyan kérdés vetődött fel bennem, melyek akkor, amikor a terepmunka még nagyon távolinak tűnt, a „levegőben lógott“, eszembe sem jutott. Amikor megérkezek a faluba, hogyan kezdjek hozzá a munkához? Mi lesz a falu reakciója a megjelenésemre? Hogyan lehet résztvevő megfigyelést végezni, belefolyni a közösség életébe

egy olyan népes faluban - Pusztina lakossága 1992-ben 2070 fő volt (Tánczos 1997: 18) -, ahol az esetlegesen meglévő, átláthatóbb mikroközösségek számomra nem ismeretesek? (Ez is olyan kérdés, amely a terepen dől el - a terepmunka végzése közben egy viszonylag nagy létszámú, „átláthatatlannak“ tűnő terepen is mindenképpen „belecsöppenünk“ valamilyen mikroközösségbe; az embernek előzetesen csak annyit kell szem előtt tartania, hogy a cél nem egy *falut*, hanem egy *faluban* kutatni.) A dilemmáimnak viszonylag egyszerűen vettem véget: két héttel az indulás előtt vettem egy román nyelvtankönyvet, és nekiláttam a legalapvetőbb kifejezések elsajátításának. A végén mégsem egyedül indultam el, mivel egy az antropológia iránt érdeklődő lányismerősöm a tervezett utazást hallván felajánlotta, hogy elkísér. (Ez egyébként sok szempontból vált a terepmunka javára, bizonyos helyzetekben ő könnyebben tudott mozogni - például a „női munkába“ belefolyhatott -, erre még később részletesen kitérek.)

Az utolsó héten összeválogattuk a felszerelést (diktafont, fényképezőgépet, stb.), és megvettük a Pusztinában szállást adó családnak, valamint a néhány ismerősnek és a falubeli gyerekeknek szánt ajándékokat - a kávétól kezdve a csokoládékon át a szentképekig ezek tették ki a csomagunk nagy részét. Az ajándékokat az első út során tapasztaltak és néhány, Moldvába gyakran utazó ismerősöm tanácsai alapján válogattam össze úgy, hogy lehetőleg olyan dolgokat vigyek magammal, amire a mindennapokban szükség van vagy hiánynak számít, valamint olyanokat, amik az adott közösségben ajándéknak számítanak (vö. Boglár 1979) - bár az utóbbira igazán „felkészülni“ nem tudtam. Hogy ugyanis mi számít ajándéknak, - ami egyébként sok mindent elárulhat a közösség normarendszeréről - csak a terepen derül ki. A tavalyi pusztinai fényképeket is magammal vittem, egyrészt, mert ajándéknak is jó, másrészt a kutatásban is jó eszköz lehet megfigyelni, hogy a róluk készült képeket a falubeliek hogyan interpretálják, vagy egyáltalán, mint „városi“ eszközre, a fényképezésre hogyan reagálnak. Több egyszer használatos fényképezőgépet is vásároltam, azzal a céllal, hogy esetleg fotóantropológiát is csináljak, megkérve a fiatalokat, hogy fényképezzék le a faluban pl. azt, ami „csángó“, ami „idegen“, ami „új“. (A fényképezés - mint majd később leírom - eléggé lehetetlennek bizonyult, így ez a tervem nem valósult meg.)

Április 6.-án, pénteken délután szálltunk fel a Brassóba tartó vonatra, és szombat reggel hétkor szálltunk le Csíkszeredán. Az eredeti útvonal szerint onnan vonattal kellett volna beutazni a moldvai Comanestibe, onnan át Moinești-be, s onnan indult volna vasárnap 9-kor egy mikrobusz Pusztinába. Az utat ennél sokkal rövidebb idő alatt tettük meg, mivel Comanestiben találkoztunk két pusztinai és három frumószaival (Frumósza egy Pusztinától kb. 10 km-re, vele egy időben keletkezett székelyes csángó település), s hozzájuk csatlakozva felszálltunk egy Frumószába tartó buszra, s lekérdeztünk a Pusztina közvetlen közelében található, közigazgatásilag a legnépesebb Pusztinát és Kömpényt is magába foglaló, románok lakta község-székhelynél, Perzsojnál - a pusztinai „primár“, azaz a polgármester is itt lakik -, ahonnan egy két km-nyi gyalogút után szombat kettő körül beérkeztünk Pusztinába.

Már a Pusztináig tartó út is lehetőséget teremtett néhány a faluval kapcsolatos információ megszerzésére, és a terepmunkával kapcsolatos újabb és újabb dilemmák felvetésére. Amikor elmondtam, hogy tavaly ilyenkor jártam több moldvai faluban, az egyik Csíkszeredán tanuló frumósza lány megjegyezte, hogy „akkor valószínűleg Klézsén, a híres Klézsén is voltatok, ugye?“² (Klézse - akárcsak Pusztina - gyakori célpontja a csángókat kutatni kívánó nyelvészeknek, néprajzosoknak). Felvetődött bennem a kérdés, hogy a Klézséhez hasonlóan „híres“ Pusztinában való antropológiai terepmunkát mennyire nehezíti meg az, hogy a falu frekvenciája „kutatási pont“. Pár nap alatt az derült ki, hogy a faluban való ottlétünket sokkal inkább „vendégeskedésnek“ fogják fel a falubeliek, mint kutatásnak. A „vendégszerep“, bár a „résztvevő megfigyelést“ sokáig nehezítette azáltal, hogy a vendég „feladata“ a pusztinaiak felfogásában az, hogy „pihenjen“, és ne csináljon semmit - ennek a felfogásnak és a „vendégszerepnek“ egyébként sok olyan aspektusa van, melyekre a későbbiekben érdemes lesz kitérni - hosszú távon kedvezett az ottlétünknek. Amikor a faluban megjelenik harminc vagy negyven egyetemista, azok többnyire olyan „adatközlőkkel“ találkoznak, akik bármikor, szívesen énekelnek népdalokat vagy mondják fel életüket egy diktafonra. Ezek az adatközlők általában ismertek a magyarországiak előtt, mivel az egyetemmel intenzív kapcsolatot tartó falubeliek (főként a csángó szervezet tagjai) általában már a faluba érkezés előtt „irányítják“ a gyűjtőket, hogy „kihez érdemes menni“. „Vendégszerepünk“ - amellet, hogy azoknak, akikkel már

ténylegesen kialakítottunk valamilyen kapcsolatot, igyekeztünk előadni, hogy miért vagyunk ott - azért vált előnyünké, mert mint kiderült, a falu jó része nem várja kitörő örömmel, tradicionális viseletbe öltözve a magyarországiakat, s úgy, ha az egész terep a magyarországi kutatókat látta volna bennünk, maga a kutatás is lehet, hogy csak a „bejáratott adatközlők“ körére korlátozódott volna.

A faluba Perzsojból a Tázló folyó fölötti fahídon mentünk át - ez számít Pusztina határának -, s a folyó túloldalán, a Magura domb lábától kezdődik maga a falu. A Tázlónak a pusztinai hétköznapiakban nagy szerepe van: a fiatalok ide járnak halászni, tavasztól őszig az asszonyok itt mosnak, s mivel a falu kútjaiban, ahogy haladunk fölfelé, egyre kevesebb a víz, sokan innen hordják fel a vizet a házakba. Az egyik Pusztinába tartó útitársammal. László Andrással ezen az úton készítettem el az első „interjút“, melyből megtudtam, hogy a fiatalok nagy része Magyarországon dolgozik, ő kb. három-négy havonta jár haza, és akkor is *„alig várja, hogy visszamenjen“*, mivel *„itt nagy a sár és a kosz, más az emberek gondolkodása, el vannak maradva a kultúrával“*. A faluban lezajló - főképpen a fiatalok világképének átalakulásával kapcsolatos - változások szempontjából tanulságos volt a beszélgetés, sok későbbi interjút megerősített, és sok későbbi interjú adott magyarázatot a faluból történő migrációra (pl. annak, hogy a fiatalok elmennek a faluból, és az idősök művelik a földet, az is oka, hogy a falunak kicsi a határa, nincs is elég megművelhető föld, és emellett az önellátásra való termelés már nem elégíti ki a fiatalok igényeit). Megtudtam, hogy a fiatalok gimnáziumba vagy Bákóba mennek, ahol románul tanulnak, vagy Csíkszeredába, ahol magyarul tanulnak, de gyakoribb, hogy Csíkszeredába mennek, mert az olcsóbb (a csángók számára tandíj-mentesség van, és a kollégiumot is különböző szervezetek fizetik). A magyarul tanulásnak, illetve a magyar nyelv megmaradásának gazdasági tényezőiről később még részletesen lesz szó. Az, hogy László András, elmondása szerint *„mindent megadna azért, hogy Budapesten legyen lakása“*, felvetette bennem annak a veszélynek a lehetőségét, hogy a terepmunkát megnehezítheti az, ha az ember egy a közösség szemében „magas presztízsű“ helyről érkezik (gondolok itt arra, hogy amit a fiatalok „elmaradottnak“ tekintenek, azt nem feltétlenül teszik majd a kutató számára „láthatóvá“.)

3. A TEREPMUNKA PUSZTINÁBAN

3.1 A falu „terepszemléje“

Amikor a faluba megérkeztünk szombat délután, először megkerestük Tinkát, hogy elvigyen a családhoz, ahol majd lakni fogunk. Már az első pillanattól kezdve éreztem, hogy sok mindenben mással fogok találkozni, mint ami a két napos gyűjtőútról az emlékeimben élt. Az akkori „nyüzsgéssel“ szemben a falu teljesen kihaltnak tűnt, csak pár gyerek játszott az utcán, s akik szembejöttek, alaposan megnéztek, de senki sem köszönt vissza.

Mint már említettem, Puszтина egy dombon terül el, amelynek a közepén található a falu központja, a templom és a két „magazin mixt“, azaz vegyesbolt. A templomhoz vezető utcában vasárnaponként vásárt rendeznek - csütörtökönként pedig a szintén Perzsoj községhez tartozó Kömpényben, a pusztinaiak oda szintén eljárnak -, ahová a környékbeli román városokból és falvakból jönnek árusok, s ez a vásár teszi igazán a központot „gazdasági központtá is“. Itt élelmiszert a kenyéren kívül egyáltalán nem árulnak, mivel a földeken és a házak veteményeskertjeiben megteremnek azok a növények - a kukorica, amelyből a „málét“, a puliszkát készítik és a „pityóka“, a krumpli -, amelyek a pusztinaiak táplálékának főbb elemeit alkotják. (Az ételek, amiket általában mindenütt meggyfaággal, csalánnal savanyítanak, mivel az édeset, a sósat „nem igazán szeretik“, nagyon laktatóak, és minden étkezés „főétkezésnek“ számít - pl. reggel is „galuskát“, töltött káposztát esznek. A napi háromszori étkezést mindenütt tartják, bár a családtagok ritkán esznek egyszerre, mert „*nincs idejük*“. A „reggeli“ egyébként azóta jelent meg az eredeti napi kétszeri étkezés mellé, amióta a fiatalok elkezdtek a városba járni dolgozni, mert „*ott látták, hogy háromszor esznek naponta, s mikor hazajöttek, követelni kezdték a reggelit*“).

A kenyéren kívül a vásárban elsősorban ruhákat és „műszaki cikkeket“, antennákat, elemet, szerszámokat lehet kapni. A ruhák többnyire olyan „tucatárúk“, amelyeket a falubeli fiatalok többsége visel, ez leginkább azért érdekes, mert mutatja, hogy a „modern“ viselet terjedésének nem feltétlenül csak a városba történő migráció az oka, hanem egyszerűen az, hogy a falu vásárán ezekhez a ruhákhoz könnyen hozzá lehet jutni. A ott tartózkodásom második napján, vasárnap legtöbbször a tojásfesték-árusítók előtt tolongtak, mivel a húsvétig már csak egy hét volt hátra, kezdődtek az ünnepi előkészületek.

A településnek három nagyobb része van, az Alsó-, a Felső- és a Külsőszer, ezeken belül azonban nem különítenek el név szerint utcákat, elnevezett területek csak a falu határában vannak. A három rész a falubeliek szerint nem különbözik egymástól semmiben, az, hogy ki hol lakik, attól függ, hogy melyik családnak régen hol volt földje, s bár régebben az számított gazdagnak, akinek sok földje volt, most már ez magában a faluserkezetben, a házak kinézetében nem tükröződik, egyrészt mert a falu határa kicsi, tehát a föld nagysága nagy anyagi különbségeket nem teremtett, másrészt mert a kollektivizálással a

birtokviszonyok felborultak, és általában mindenki kisebbet kapott. Pusztina életében most is gyakoriak a földtulajdonlás körüli viták, mivel Moldvában birtokpapírt sohasem adtak, és három tanú kellene annak bizonyítására, hogy eredetileg kinek mekkora földje volt. (Ottlétünk alatt két család között egy ilyen vita a késelésig fajult, a konfliktusban résztvevőket a perzsoji rendőrség vitte el.)

A házak többsége a vályogon kívül már téglából épült, a tetők zsindeyesek - mivel a cserepet nem bírják el -, illetve a Moldvában az ötvenes években divatba jött bádogtető is jelen van, elsősorban a Kömpény felé vezető úton, ahol azok a fiatalabbak építkeznek, akik Magyarországon dolgoznak. Ami a faluban első látásra szembeűnő, az a házak falának élénk színű, és nagyjából egységes festése. A házakat minimum két évente újra festik, leggyakoribb a kék szín. Ennek az az oka, hogy a kék színű festékpórt lehetett először beszerezni, és amikor a többi - sárga, piros, stb. - festék is hozzáférhetővé vált, továbbra is a kék volt a legolcsóbb. A házak egységes festésének, „tarkaságának” egyébként nagy szerepe van a falu reprezentációjának folytonosságában, (sokan mondták, hogy a házak, ahogy kinéznek, olyan, mint a viselet volt), és ezáltal a közösség lokális identitását is erősíti. A pusztinaiak büszkéek arra, hogy a házak festése egységes, s ezáltal a többi környező falutól is elkülönítik magukat: „*ez a falu más, mint a többi: a házak is mutatósabbak*” - mondta egy adatközlőm. „*Ilyen szép falu nincs még a környéken, csak a Szereten túl*” - mondta másvalaki. A faluban húsz házon van Duna Tv-s parabola - a háztartásoknak egyébként több mint a felében van Tv, amivel két román „kanálist”, azaz csatornát lehet fogni -, ezeket a Csángómagyarok Szervezetén keresztül juttatták Pusztinába, és az, hogy kik kaptak, kik nem, bizonyos ellentéteket is szült a faluban, és ezeket több adatközlő példaként említette példaként a magyarsághoz való attitűdökkel kapcsolatos kérdéseim során, erről még a későbbiekben lesz szó.

Az utcák mindenütt tiszták, viszont szembeűtő volt, hogy a dombról a Tázlóhoz vezető, többségiben kiszáradt patakok medrei tele vannak szeméttel, elsősorban műanyag flakonokkal. A pusztinaiak a szemetet elégetik, s a hamut a kertben szétszórják, az éghetetlen anyagúakat pedig az árkokba dobják, mivel majd „*a Tázló elviszi jó messzire*”. Megfigyelhető, hogy ez a gyakorlat az idősebbek számára ugyanannyira „természetes”, mint amennyire a fiatalok számára „nem tetsző”. László András, akivel a faluba vezető úton készítettem az interjút, első között magyarázta azzal, hogy „*itt nagy a sár és a kosz*” azt, hogy „*miért várja alig, hogy visszamenjen*” Magyarországra. Ugyanígy a tizennégy éves Ciprian a tavaly készített interjújában arra a kérdésre, hogy miben különbözik a város a falutól, azt felelte, hogy „*hát ottan nincsen olyan mocskosság, mint nálunk, és a patak is szebb: ki van takarítva*”. Ez az attitűd jó példa egyrészt arra, ahogyan a fiatalság kommunikál a közösség bizonyos kulturális gyakorlataival, másrészt a fiatalság világmépbében megfigyelhető változásokra: azok a „mechanizmusok” - adott esetben egy a falu tradicionális „tisztasági kozmológiájában” gyökerező mechanizmus - válnak a pusztinai fiatalok számára elsősorban „illegitimé”, amelyeknek a falun kívül, a városokban vagy Magyarországon dolgozva is látják az egyfajta „új presztízst” teremtő példáját. Ezek a példák összehasonlítási alapot adhatnak a faluban létező gyakorlattal szemben, s az adott gyakorlat bizonyos, a várost megjárt fiatalokban tudatosuló magyarázatainak a nyilvánvalóvá válásával együtt - pl. olyan gazdasági okok, hogy a faluban nincs aki elszállítsa, és nincs hová elszállítani a szemetet - a falubeli élet „presztízse” is csökken - ez pedig a lokális identitás és a tradíció „legitim” folytonosságát is gyöngítheti.

A terepen sok olyan, a szállásunk felé tartó séta „terepszemléje” során megfigyelt jelenséget jegyeztem fel, amelyek a feljegyzés pillanatában nem is sejtették, hogy a későbbi beszélgetések során eme jelenségeknek milyen kognitív háttérre derülhet fény. Ilyen volt például, - s ez a pusztinaiak „tisztasági kozmológiájával” is összefüggésbe hozható -, hogy annak „legitimitását”, hogy az utcai kutakhoz hozzá kötött poharakkal mindenki iszik, az adja, hogy az emberek így „*egymástól nem kapnak betegséget*” (Kb. az ott tartózkodásom felénél beszélgettem néhány falubelivel a betegségekről, s amikor rákérdeztem arra, hogy az ember „hogyan kapja meg” pl. a herpeszt, azt válaszolták, hogy „*csak attól, ha valaki olyat eszik, ami nagyon nem ízlik neki*”). Bár egyes, egyébként a maga valóságában „evidensnek” tűnő jelenségeknek a kognitív háttére, azoknak összefüggései csak sokkal hosszabb idő alatt térképezhető fel, mégis tanulságos lehet ezeket leírni, mert sok esetben a közösség számára nyilvánvaló dolgokat a közösségen kívül esők nem értik, és ez a terepmunkát is nehezíti. Gondban voltam például egészen a negyedik napig a „kognitív térhasználat” kapcsán azzal, hogy a faluban hogyan használják az irányokat. A domb aljától a templomhoz

két út vezet, az egyik egyenesen fölfelé, a másik hosszabban, a dombon kevésbé meredeken kanyarog. A pusztinaiak az előbbi utat választva mindig azt mondták, hogy „*megyünk ki a templomhoz*“, s az utóbbira mondták, hogy „*megyünk fel a templomhoz*“, míg számomra pont fordítva lett volna „logikus”. Az, hogy ennek az iránymeghatározásnak valamilyen a közösség számára nyilvánvaló hátere van, biztos volt, mivel mindenki így mondta, viszont pl. egy fiatal fiú, aki Csíkszeredán él és csak a szünetekben jár Pusztinába meglátogatni „apóját” és „anyóját”, a nagyszüleit, szintén úgy használta az igekötőket, mint mi. A „megoldásra” akkor jöttem csak rá, amikor az egyik vendéglátóm „kitanított”, hogy ők úgy mondják, hogy „*megyünk be Perzsojba*“, s ezt arról az útról, amely meredeken vitt „fel” a templomhoz. Ezek szerint a közösség kognitív térhasználatában a falun kívüli területek is megjelennek a falun belüli „iránymegadások” során (a domb alján folyó Tázlótól két km-en át sík területen visz az út „be” Perzsojba, a kanyargós, templomhoz vezető útnak a domb aljától viszont nincs folytatása - a pusztinaiak elnevezései „mégiscsak”, „jogosak”). A „problémám” megoldása így, leírva kézenfekvőnek tűnik - ott, a helyszínen nem volt egészen az: az útbaigazításoknak „köszönhetően” nemegyszer eltévedtem.

3.2 A pusztinai családban

3.2.1 A ház

Szállásadóinknak, a Bartha családnak a háza a fent említett, templomhoz vezető két út kereszteződésétől a „Nagyoldal” földjeihez vezető utcában volt. A kapuból - melyet a falu összes kapujához hasonlóan a kör alakú kopogtató elfordításával reteszelve, „*sűrítenek be*“, azért, hogy „*a környéken élő cigányok ne tudjanak bemenni*” - egy belső, L alakú udvar nyílik, melynek az utcához közelebbi részén a ház azon része van, ahol mi laktunk, vele szemben, az udvar másik oldalán az istálló, a „kuttor”, azaz a nyári konyha, melynek használata a nagyhéttől - ottlétünk ötödik napjától - nyár végéig tart, valamint vendéglátóink szobái voltak. (A faluban csupán a kapuk formája az, ami „külsőségekben” jelzi a székely eredetet, ezen kívül a temetőben egy keresztfa, amelynek a teteje kopjafa-faragásban kezdődik). Megérkezésünkkor a mi lakrészünkbe mentünk be először (miután levettük a cipőinket - a háziak a cipőket mindig kint hagyják az udvaron, az eresz alatt). A falakat mindenütt házi készítésű szöttes borítja, a földön szőnyeg. A „vendégszobában” színes Tv, a tetején porcelánkutya. A vendégszobából nyílik a legidősebb gyerekek, a Csángómagyarok Szervezete elnökének, Bartha Andrásnak a szobája, aki hét közben Bákóban dolgozik, s csak hétfőként jön haza. A szobában számítógép internet-hozzáféréssel, a falon magyar kokárda. Innen nyílik a fürdőszoba (a pusztinai háztartásokban csak kevés van): kád, fürdőszoba-kályhával. Kint, az istálló mellett szépen felpolcozva állnak a nyár végén felaprított fák, melyekkel tüzelnek (két szobára jut egy, a tér kihasználtsága és a tűzifa szempontjából rendkívül gazdaságos „falszoba”, azaz olyan kemence, amely a falba be van építve, s amelyik az egyik szobában pusztán meleget ad, a másikban tűzhelyként is funkcionál). Az a házrész, ahol a háziak, Magdi néni és Pista bácsi alszanak, kevésbé tekinthető „modern”-nek: egyszerű deszkapadló, egy nagy ágy, egy asztal és egy szövőszék foglalja el a szoba nagy részét. A falon itt is szöttes van, az itt található „falszobán” edények sorakoznak. A ház minden szobájának a falán található szentkép vagy feszület, egy vitrin üvegére egy Magyarországról hozott, mosolygó arcot ábrázoló, „Örülj! Jézus szeret téged!” feliratú matrica van tapasztva.

Pusztán a tárgyak, illetve a házban való mozgás sok mindent elárult a térhasználat számos aspektusáról: mint kiderült, az utcához közelebb eső házrész a család - Bartha András kivételével, akinek itt van a szobája - szinte egyáltalán nem használja, az arra van, hogy „*ha vendégek jönnek, legyen helyük*“, tehát a házrész elsősorban reprezentációs funkciókat tölt be olyan módon, hogy a berendezésben egyszerre mutatkoznak „tradicionális” („falszoba”, szöttesek) és „városi” elemek (porcelánkutya, tévé). A fürdőszobát - mely szintén a „reprezentációs térben” van - az idősek nem igazán használják (az udvarban van kút is), a fiatalok - a középső gyerek, a román óvodában „*tanító*” Margit elmondása szerint, aki a férjével külön házban, a templomnál lakik - hetente kétszer, maximum háromszor fürdenek, mert „*nincs idejük*”. A háziak „tényleges” élete a másik házrészben folyik, ott zajlik a főzés, az evés, a szülők ott alszanak. Mint ahogy a későbbiekben látni fogjuk, a pusztinaiak életében a „szakrális” és a „profán” terek nem különülnek el

egymástól: „*Isten mindeniütt ott van*“, sőt, inkább az figyelhető meg, hogy a profán terekben mindig megjelenik valamilyen szakrális jelentéssel bíró tárgy (a szobák falain lévő szentképektől az utcák mindegyikében álló keresztfákig). Külön említést érdemel az, hogy a pusztinaiak gondosan ügyelnek arra, hogy ne kerüljön be sár a házba, s hazautazás előtt Magdi néni a mi cipőnket is kitisztította velünk, hogy „*ne vigyük haza a pusztinai sárát*“. A falu normarendszere szerint nem kitisztított cipővel a misére sem szabad elmenni, ugyanakkor a templomi térdeplés előtt mindenki zsebkendőjét teríti a földre, hogy a ruha ne legyen piszkos, tehát „tisztaság“ elsősorban az alapján ítélődik meg, hogy valami sáros, vagy nem sáros. Az előbbieket és az, hogy a mostani primárt a falu azért választotta meg, mert programjában szerepelt az utak leaszfaltozása, jól mutatják, hogy bizonyos adaptációs mechanizmusokhoz a közösség attitűdje abban az esetben a leginkább „pozitív“, ha a felhasználandó „modern“ elem illeszkedik a közösségben régóta létező kognitív tradíciókhoz.

3.2.2 Család és közösség - munkamegosztás, hierarchia

Bartháékat - mint a legtöbb „szűkebb“ családot a faluban - a család „ragadvány nevének“ ismerik és említik³, s ez a kutatás elején sok mindent elárul a falu társadalmi struktúrájáról is. A ragadványneveknek a kialakulása annak köszönhető, hogy a falubeliek egymás között házasodásával nagy a „nyámság“, azaz a rokonság, és a sok azonos vezetéknev mellé egy valamikor motivált jelentésű, megkülönböztető nevet is kaptak a családok. (A falun belüli házasodás, bár már felbomló félben van - pusztinai útitársunknak, László Andrásnak is román barátnője van, „*három faluval odébből*“, magyarázatot szolgáltathat egyrészt arra, hogy a többi moldvai csángó faluval való kapcsolattartás miért nem olyan intenzív, mint amennyire az a többi csángó falura jellemző, másrészt akár arra is, hogy a pusztinaiak számára - a falu „zártága“ miatt miért irreleváns a falun kívüli „román“ és „magyar“ falvak megkülönböztetése; ez pedig a lokális identitásra is hatással lehet.) „Szűkebb“ családon az egyenes ági leszármazottakat értem, amelyek a rokonsági struktúra alapját képezik. A pusztinaiak „nyám“-nak tekintenek minden távolabbi rokont, s a „nyámságot“ megkülönböztetik a „nemzetségtől“, amelybe a házasság által kerülnek a „nyirászak“, a menyasszonyok. Tehát amikor egy lányt elvesznek, „*úgy mondják*“, hogy a férj családjának, „nemzetségének“ lesz a tagja, de ez csak „formalitás“: a faluban mindenkit - a férjes asszonyt szintén, nem a férj, hanem az apa felől „tartanak számon“.

A „nyámok“ között olyan gazdasági kapcsolatok is fennállnak, melyek a faluban meglévő piaci csere (a vásár, ahol a nem önellátásra készített javak cserélnek pénzért gazdát - (vö. Pálinkás 2000)) mellett a reciprocitás „kiegyenlített“ formájaként az egész közösségben történő javak közti cserére is jellemző. A nyámok például kölcsönösen segítenek egymásnak a földeken, vagy disznóvágáskor - ami egyébként a szűkebb családi körben történik - a húst a nyámok között szétosztják olyan módon, hogy legközelebb minden nyám annyit ad vissza, amennyit kapott. Érdekes, hogy ez a „kiegyenlített“re való törekvés a cserének az „ünnepi formában“ is fennáll: húsvétkor a keresztyerek meglátogatják a keresztszülőket - a déli mise előtt a nőtlének és hajadonok, mise után a már házasok mennek, s visznek magukkal pálinkát, „kozonát“, azaz kalácsot, valamint verestojást, és a keresztszülőktől ugyanannyit visznek haza (Ez a „megvizitálás“ karácsonykor is megtörténik, akkor természetesen veres tojás nélkül). Ez a „csere“ csak nyámok között történik - veres tojást például a gyerekek nem „gyűjtenek“ szomszédoktól vagy ismerősöktől -, azonban az egyenlő értékű csere megfigyelhető a falu egészében is, például a „nunta“, a lakodalom során, ahol a házasulandóknak az egyes családok igyekeznek pontosan annyi ajándékot vinni, mint amennyit ők, vagy a szüleik kaptak a vőlegény vagy a menyasszony családjától a saját nuntájukon. Hogy minden ajándékot számon tartsanak, egy „*adósfüzetet*“ vezet minden család

A házban a szülőkön kívül csak a legidősebb fiú lakik, de csak hétfégenként, a középső gyerek, Margit már elköltözött hazulról, a legkisebb fiú Magyarországon dolgozik (a falubeliek szerint nincs is olyan ház, ahonnan valaki nem dolgozna „*Magyarban*“). A „családfő“, Pista bácsi a falu környékén lévő olajkutaknál dolgozik (az otthon maradt, tehát nem Magyarországon dolgozó férfiak 90%-ához hasonlóan (Bartha 1999)), ezen kívül a család földjén ő is részt vesz a munkában (elsősorban a lucerna elvetésében és a szőlő gondozásában). Magdi néni a ház körüli munkákat végzi, elsősorban az ő feladata az állatok

ellátása, továbbá a mezőn az ő irányításával zajlik a hagyma és a kukorica vetése.

A férfi és a női munkamegosztás a pusztinaiak életében erősen elkülönül. Míg a nők a házi munkát és az önellátáshoz szükséges élelmet termő föld megmunkálását végzik, addig a férfiak az iparban dolgoznak - ennek következtében a pénzt is ők viszik haza, a fiatalok ezzel magyarázzák a férfi „családfői” szerepét, „tekintélyét”. Ezzel a „tekintéllyel” is járhat együtt az, hogy a férfiak a közösség normarendszerének szempontjából bizonyos „előjogokat” élveznek (pl. dohányozhatnak - a fiatalok azonban „elárulták”, hogy „mindenki dohányzik, még a bábák - azaz az öregasszonyok - is, csak ők rejtik, szégyenlik, titokban, hogy ne tudja meg a világ”, azaz a falu. Kérdés, hogy a férj „tekintélye” néhány előjogon kívül mennyire „tényleges”. Mind a férfi által végzendő ház körüli munkát, mind a családi életet a nő irányítja, és a feleség ragaszkodik az általa végzendő munkához: Pista bácsi például étkezés után nem viheti ki a koszos tányérokat, mert „az asszony akkor leszidja: nem veheti el az ő munkáját”.

A hierarchia (vagy inkább viszony), ami a családban megmutatkozik, a falu nyilvánosabb életében is megjelenik: a nők a családon kívüli közösségi életben is egyfajta „összetartó” szerepet látnak el. A nők - szemben a férfiakkal - legalább naponta egyszer elmennek a misére (a templomban a férfiak és a nők külön ajtón mennek be, és külön is állnak). Már a második napon megfigyeltem, hogy a templom ajtaja előtt megszentelendő „pimpó”, azaz a barka is többnyire csak a nők kezében van. A nők azon kérdésemre, hogy a férfiak miért nem hoztak magukkal barkát - aminek a virágvasárnapi rítusban fontos szerepe van⁴ -, illetve arra, hogy miért járnak ritkábban a misére, fejszóválva azt felelték, hogy „a férfiak nem veszik komolyan a hitet”, a legtöbben pedig annyit, hogy „a férfiak lusták”⁵. A nőknek, azáltal, hogy ők „komolyan veszik” a közösségi tradíciókat mind a vallási rítusokon, mind a többi, a közösség reprezentációjának az elsődleges funkcióit betöltő eseményen, a férfiakénál sokkal „látványosabb” közösségi „privilegiumai” vannak: a körmenetben például, bár „hivatalosan” a férfiak mennek elől, „ténylegesen” mindig ők kerülnek előre. Szintén az asszonyok „jogköre”, hogy a különböző rítusokon a fiatalokat és a gyerekeket „szemmel tartás”, viselkedésüket kontrollálják (ennek köszönhető, hogy az „ifjak” körében a legnagyobb tisztelet és félelem a tradíciókhoz leginkább ragaszkodó „bábákat” övezi).

3.3 A terep és én, a terepmunka során felvetődött dilemmák és tanulságok

A terepmunka alatt látott jelenségek leírását és értelmezését különösen nehézé teszi az, hogy az antropológia dialogikusságából és holisztikus szemléletmódjából kifolyólag a tisztán tematikus elrendezés, amely során az írás a befogadó számára átláthatóvá válik, folyamatosan megghiúsul, mivel az adott kultúrának a számos aspektusa mellett a különböző, közösségen belüli jelenségnek is sok aspektusa van. A terepmunka során egy naplót és egy jegyzetfüzetet is vezettem, a különböző jelenségek, kérdések leírása kb. harminc oldal lett (nem beszélve azokról az írás során interpretálandó dolgokról, amik a megismerés során a lejegyzést főlegessé téve váltak „evidenssé”), amelynek a különböző szempontok szerinti elrendezése még most is folyamatban van. Mielőtt rátérnék a következő fejezetre, melyekben konkrét problémakörök (identitás, politikai struktúrák, vallás, nyelv) leírását kísérem meg, fontosnak tartom, hogy leírjam azokat a körülményeket, eseményeket, problémákat, amelyek között a terepmunkát végeztem. Úgy gondolom, ez azért nem hiábavaló, mert egyrészt sok mindent elárul magáról a közösségről (attitűdök, kapcsolatteremtési formák, normarendszer, stb.), másrészt olyan általános, a terepmunka-végzésnek az adott tereptől független, későbbre is tanulságokkal szolgálható módszertani kérdéseket vethet fel, amelyek az „egyéni antropológia” kialakításának a javát is szolgálhatja.

3.3.1 Attitűdök az idegenekkel és a kutatással szemben

Magát a kutatást, a tereppel való interakciót, és a résztvevő megfigyelés tágabb közösségi térben - értek ezen olyan eseménysorokat, melyeken a családon kívüliek, azaz a faluközösség többsége részt vett - való alkalmazását nehezítette a kutatás időbeli kontextusa: ott-tartózkodásunk nagyobbik fele a nagyböjt hetére esett, amikor az emberek többnyire a családban készülnek a húsvétra (sütés, takarítás). Ebben az időszakban a „böjt” - amit „ténylegesen”, (az étkezésre korlátozva) a húsvét előtti szerdán és pénteken

tartanak - számos olyan - elsősorban az „élvezettel“ és a „mulatozással“ kapcsolatba hozható - egyéni és közösségi gyakorlatra kiterjed, amely egyébként a pusztinai életnek a része. Az emberek - több kevesebb sikerrel - igyekeznek megvonni maguktól például a kávé („*de a személyes bűjtnak nincs akkora súlya*“), de nem szabad hangosan zenét hallgatni, a bűjtnben nem tartanak „nuntát“, azaz lakodalmat, nincs diszkó, és a kocsmába is csak a „*betyár csángók*“ járnak el. Ez az időszak azonban lehetőséget is teremtett arra, hogy olyan jelenségeket, eseményeket is megfigyelhessek, melyekkel máskor nem találkozhattam volna: láthattam például azt, hogy a család hogyan készül az „ünnepre“, a közösség hogyan éli meg, hogyan reprezentálja - elsősorban a templomi liturgián keresztül - az ünnepet, a pusztinaiak számára milyen normák és jelentések hangsúlyozódnak ki általa, vagy azt, hogy hogyan különül el a „*dolgozónap*“ és az „*innap*“ a falu életében.

A tavaly itt töltött két nap emlékeihez képest „csalódás“ volt, hogy az emberek napokig meglehetősen bizalmatlanul méregettek az utcán, és általában vissza sem köszöntek. A köszönéssel kapcsolatban feltűnt, hogy „Adjon Istennek“ egyáltalán nem köszönnek a falubeliek (mint ahogy a tavalyi utazás során annyiszor előfordult), hanem általában „Buna Zioa“-val vagy „Jó napot“. Ez a köszönési forma az utóbbi időben jött divatba a fiatalok között. A pusztinaiak legáltalánosabb üdvözlési módja nem a köszönés, hanem egyfajta „nyelvi megérintés“, ami az adott szituációra vonatkozik: „*Mit csináltak? Beszélgettek? „Elvoltatok?*“. Ezekre a kérdésekre adott pár szavas válaszok egy olyan a másikról való pillanatnyi „tudás“ eredményeznek, melyek szintén erősítik a közösséghez való tartozás érzését. Azt, hogy az utolsó napokban párszor részesültünk ilyen „nyelvi megérintésekben“, a tereppel való kapcsolat alakulásának fontos sikereként könyveltük el.

A falubeliekkel való ismerkedés lassan folyt, s az első napokban hamar kiderült, hogy a tereppel való kommunikáció mennyire függ a tereptől is. Az emberek általában csak akkor voltak nyitottak ránk az utcán - ezen a visszaköszönést értem -, ha már találkoztunk a misén, vagy bemutattak nekik. Jó megérzésnek bizonyult, hogy nem kopogtattam be spontán néhány helyre, hogy „ismerkedjek“, interjúkat készítsék - ahogyan csapatostul tettük ezt tavaly, amikor a falu fel volt készülve a negyven magyarországi nyelvjárás-gyűjtőre. Kiderült ugyanis pár nap múlva, hogy a falu normarendszerében a személyes és a közösségi terek olyannyira elkülönülnek, hogy a házak udvarába csak a „nyám“-ok és a közeli szomszédok mennek be előzetes bejelentés nélkül. Az emberek, ha valakivel találkozni akarnak, megállnak a kapu előtt és „*rikoltanak*“, amíg meg nem hallják őket. A gyerekek gyakran órákat állnak barátaik kapuja előtt, de nem mennek be.⁶ (Ez sokszor meghíúsított „közös programokat“ is: hiába mondtam tavalyi „adatközlőmnek“, Cipriánnak és barátainak, hogy bejöhetnek szólni, ha mennek valahová, a vendéglátóinkat nem zavarja, ha nem hallottam meg a rikoltást, lemaradtam az eseményről.)

A kutatást az is nehezítette, hogy a faluban mind a kutatókkal, mind a magyarországiakkal szemben eltérő attitűdök élnek. Marika néni, akinél tavaly szálltunk meg, az első nap figyelmeztetett, hogy „*vigyázzunk, mert sokan nem szeretik a magyarokat*“. Margit, a mostani vendéglátóink lánya is mondta, hogy a fiatalok egy része „*ellenséges lehet, mert ők románoknak tartják magukat*“. Sokan állítólag azért nem állnak szóba idegenekkel, mert „*félnek a paptól*“. A fényképezést sem nagyon erőltettem, miután Marika néni elmesélte, hogy „*karácsonykor jött valaki Magyarból, fényképezett a templomban, erre a pap lelocsolta a gépét szentelt vízzel*“. Marika néni szavá tette ezt, „*csúnyákat mondott a papnak*“: „*Mit ártott neki az a magyar? Nem véletlen, hogy mi is itten magyarként vagyunk*“. A konfliktus következtében Marika néni karácsonytól virágvasárnapig - amikor a szomszédos falvakból is jöttek papok „*kigyóntatni a világot*“ - nem ment el győzni. „Tanulva“ a példán, el akartam kerülni az olyan helyzeteket, amik esetleg a falubeliek kárára válnak (a fotóantropológiával kapcsolatos tervemet is emiatt vettem el, ugyanakkor a tavalyi képeknek a fiatalok körében nagy sikere volt). Az első hét után azonban már bátrabban vettem elő a gépet, viszont a pusztinaiak csak „beállított“ fotókat hagytak készíteni⁷. Az első napokban egy egyfajta „feltűnést kerülvő megfigyelés“ tűnt jó stratégiának - bár a Csángómagyarok Szervezetének tagjai és rokonai körében, akik a magyar nyelvű misét és oktatást szorgalmazzák, „szabadon“ kutathattam volna (s interjúkat velük valóban készítettem is), ennek azonban megvolt az a veszélye, hogy „kulcsadatközlőim“ a másodlagos interpretálásokkal túlságosan „sterilizálják“ a terepet.

3.3.2 A „vendég-szerep“ problémái

A család életének legnagyobb részét a munka teszi ki. Az állatok gondozása mindennapos elfoglaltság, a tavaszi vetés és a földeken való munka is a húsvét körüli hetekre esik. A résztvevő megfigyelés több napig csak a „megfigyelésre“ korlátozódott, mivel akárhányszor csak bele akartunk folyni a munkába (elsősorban Magdi néniébe), a háziak különböző indokokkal visszautasították: „*Majd később, úgyis itt ültök egy hétig*“, vagy „*Te majd nézed a munkát, nem tudsz segíteni, egyedül tudom*“. Amikor útitársam, Xénia segíteni akart a mosogatásban, Magdi néni eleinte nem engedte: „*Mi marad akkor neked?*“ Bár kutatásunkról és annak céljáról beszéltünk nekik, a háziakat kezdetben nem igazán érdekelte, hogy minek jegyzetelünk, mi elsősorban a vendégeik voltunk. Xénia jóval előbb bele tudott folyni a munkába, s ezt egy ideig nem érttem: a harmadik napon már megteríthetett, segíthetett tehenet fejni. Amikor Magdi nénivel és lányával, Margittal kimentünk a mezőre hagymát vetni, én csak ültem és néztem, ahogy a nők dolgoznak, ugyanakkor Magdi néni nyugodtan „*rám parancsolt*“, hogy adjak neki vizet. „*Kirekesztettségem*“ egyszerűen annak volt tulajdonítható, hogy a közösségen belüli férfi - női munkamegosztás ránk, a vendégekre is áttevődött: „*a férfiak nem kapálnak, ők a lucernát vetik, meg a szőlővel dolgoznak*“, ugyanakkor Magdi néni engem munkájának a „*hatókörén*“ kívül ugyanúgy „*irányított*“, mint a férjét. A munkamegosztás éles elválását jól példázza, hogy amikor Magdi nénitől nővére megtudta, hogy „*Magyarországon a férfiak jó szakácsok*“, ő „*megdöbbenve*“ kérdezte: „*Akkor az asszonyok ott mit csinálnak?*“

Az, hogy a vendégeknek „*pihenniük kell*“, a vendéget jól kell tartani, a pusztinai vendéglátás gyakorlatának alapvető vonása (Xéniát például a harmadik napig az őt körülvevő „*bábák*“ leültették a templomban, mert „*a vendég messziről jött, elfáradt*“). A hét végére lassan „*kivívtuk*“ a részünket a munkából, és a kutatást is egyre nagyobb figyelemmel kísérték a háziak: az utolsó napokban, amikor szokásos sétámra indultam, Magdi néni már így köszönt el: „*Menjél, járd meg magad, nézelődj és írogass, ezért vagy itt*“. A „*vendégszerepünk*“ átalakulásának megindult egy folyamata, ehhez azonban az ember „*részvevői*“ vágyát vissza kell szorítania, türelem és sok idő kell: a vendég érthetetlen „*munkakedve*“ a megszokott napi munkavégzés struktúrájának a felborításával is fenyeget.

„*Vendégszerepünk*“ azonban nem csak a családon belül, amikor bele akartunk folyni a munkába vált „*teherré*“ a résztvevő megfigyelés szempontjából. A tavalyról már ismert Ciprian és sok más gyerek, akikkel viszonylag sok időt töltöttem, végig „*kövétték*“ a vendéghez való viszony pusztinai gyakorlatának bizonyos, a kutatás számára „*kedvezőtlen*“ normáit: „*ragaszkodtak*“ ahhoz, hogy azt csináljuk, amit én szeretnék, vagy menjünk oda, ahová én akarok, s így számos esetben nem tudtam, hogy bizonyos cselekedetek - például a nagypéntek estéjén a templomban történő önkéntes (?) virrasztás - nélkülüm is lezajlottak volna, vagy csak azért, mert „*mindent*“ meg akartak mutatni nekem.

3.3.3 Részvétel a közösség életében - misére járás

A terepmunka egyik legkomolyabb kihívása az volt, hogy a családon kívül, az egész közösség életében elfogadtassuk jelenlétünket, és sikerüljön olyan kapcsolatokat kiépíteni, valamint a falubeliekkel a „*társalgás*“ azon „*alapjait*“ (Geertz 1997: 724) megtalálni, melyek által a minél közelebb kerülhetünk a pusztinaiak által szőtt jelentések (Geertz 1994: 172) megértéséhez. A közösség életében való részvétel különböző lehetőségei közül az alábbiakban röviden írnék a misére járásról, annak a falura - illetve a kutatásra - való hatásáról.

A nagyhéten a közösségi élet középpontjában a vallási rítusok álltak. A megérkezésünktől fogva minden nap eljártunk Magdi nénivel a misékre, attól függetlenül, hogy a misék román nyelven zajlottak, és a liturgia számos elemével nem voltam tisztában. A misén való részvételemmel egyrészt a közösség életében nagy szerepet játszó vallási tartalmak lehető legnagyobb átélésére törekedtem, másrészt arra, hogy szemtanúja lehessen annak, ahogyan a pusztinaiak a rítusok formai és tartalmi elemeivel kommunikálnak. A vallásos életbe való belefolyásom azonban nem volt zökkenőmentes: a második napon például elkövettem azt a hibát, hogy kissé elkésve véletlenül a templom „*rossz*“ ajtaján mentem be, oda, ahol kizárólag az

asszonyok állnak, és ez nyilvánvaló nemtetszést váltott ki (engem az „zavart meg“, hogy azon az ajtón, amely a férfiaknak „kijelölt“ helyre visz, a „bábák“ gyakran közlekednek ki be, „átverekedve“ magukat a tömegben, hogy a saját helyükhöz jussanak. Ez a gyakorlat fordítva azonban nem működik).

Az, hogy a rítusban ténylegesen „lelkileg“ is résztvevő is legyek, eleinte nem volt könnyű feladat, ugyanakkor valószínűleg a közösség általi befogadásnak egyik legfontosabb lépése volt. A román nyelvű imáknak a pusztinaiakkal való együtt mondasával - talán pontosan a szöveg nem értésének köszönhetően, tehát inkább egy egyfajta „érzelmi-akarati“ szintből kifolyólag - úgy érzem, sikerült a rítusok azon „lelki pillanatait“ (vö. Marót 1940: 143-187) átélnem, melyek következtében a részvétel során el tudtam fogadni „azokat a tartalmakat, amelyeket az adott kultúra kizárólagos értéknek tart“ (Papp 1999: 255). Ezt azért tartom fontosnak hangsúlyozni, mert a részvétel „őszintétlenségével“ valószínűleg a tereppel való kapcsolat fentebb említett „céljai“ is kudarcra zártak volna, arról nem beszélve, hogy a jelenlétem elfogadása a misén való részvétel során napról napra megmutatkozott például azáltal, hogy míg a békét szimbolizáló kézfogásnál - ami a rítus állandó része - első nap csak szomszédaim fogtak velem kezét (egyikőjük Bartha András volt), az ötödik, hatodik napon már heten vagy nyolcan is - ezzel is megteremtve a kapcsolatok kialakításának a lehetőségét. Az utolsó napok egyikén az is „fülembé jutott“, hogy a „bábák“ is „*elégedetten beszéltek*“, hogy „*rendesen teszem a dolgomat a templomban*“, tehát a templomi „tevékenységem“ a „bábák“ általi befogadás szempontjából is sikeres volt. (Tanulságos az is, hogy a miséken való részvétel hosszútávon csak nekem kedvezett, Xénia részvétele nem keltett pozitív visszhangot a „bábák“ körében, s állítólag napról napra „ellenségesebben“ néztek rá a körülötte álló nők. Ennek talán az lehet a magyarázata, hogy Xénia, bár megfigyelőként jelen volt, a rítusok azon elemeit, melyek a közösség számára a „lelki pillanatok“ adják - az „őszinte átélhetőség“ lehetőségének dilemmájából kifolyólag - aktívan nem vett részt, és ez visszatetszést kelthetett, különösen a nők között, akiknek a szerepük a közösségben egyébként is az aktív részvétel, illetve a családokon belül is a vallási élet „irányítása“.)

Az első naptól kezdve a misék előtt és után vendéglátóimtól számos olyan, számukra „evidens“ dolgot kérdeztem meg a liturgiával kapcsolatban, hogy első kérdéseimnél „rájöttek“, hogy nem vagyok gyakorló katolikus. Kérdőkördéseimnek két oka volt: egyrészt „tisztán“ látni, érteni a rítusok minden elemét, másrészt úgy gondoltam, tájékozatlanságomon kívül is fontos ezeket a kérdéseket feltenni, hogy lássam, a közösség hogyan interpretálja, illetve hogyan kommunikál a liturgia „kodifikált“, tehát az „egyetemesen“ kötött, rögzített elemeivel, s az adott rítus a „kodifikált liturgiától“ miben és hogyan, milyen funkcióval tér el. Magdi néni már megérkezésünk után pár órával megkérdezte, hogy milyen vallásúak vagyunk, mert „*tudja, hogy Magyarországon nem csak katolikusok vannak*“ (Ez felveti a kérdést, hogy a dolgozat elején már leírt, a „csángó identitás“-sal foglalkozó szakirodalmak azon „axiómái“, miszerint a csángóknál a „katolikus“ egyenlő a „magyar“-ral, vagy hogy a katolicizmuson keresztül „identifikálják“ magukat magyarnak, a közösség „valóságában“, „kognitív medencéjében“, saját kategóriáik szerint tényleg így működnek-e: ha „*Magyarországon nem csak katolikusok vannak*“, „definiálhatjuk“ úgy a „csángó identitást“, hogy náluk „magyar=katolikus“?) .Az első vacsoránál Pista bácsi a vallással kapcsolatos kérdéseimre először meglepődve kérdezte: „*Hát nem katolikusok vagytok? Mindegy, nincs olyan különbség katolikus, protestáns, ortodox között, ugyanazt hiszik, csak másként. A lényeg, hogy egy Isten van, nincs külön magyar, angol, román Isten*“ Kérdéseimre, hogy mi a különbség az ortodox és a katolikus között, azt felelte, hogy „*csak az, hogy ők reggel nyolctól négyig miséznek, és a papok nőszülhetnek*“. A faluban később többen is kifejtették, hogy „*egy Isten van, nincs külön román meg magyar*“, s ennek fontos szerepe van a vallásnak és az etnicitásnak a következő fejezetben kifejtendő összefüggéseinek értelmezésében. Az ilyen lehetséges összefüggésekre a hozzánk, valamint a miséken való részvételünkkel kapcsolatos attitűdökből derült leginkább fény; ehhez azonban az kellett, hogy misén ott legyünk, hogy mi is „bele legyünk értve“ a közösség életébe.

A pusztinaiak életében való részvétel természetesen nem csak a misékre korlátozódott. Amellett, hogy Magdi néniék lányával, Margittal, és az ő férjével, Demeterrel sok időt töltöttünk együtt, és tőlük a falu életéről, a különböző attitűdökről, a Pusztinában zajló változásokról sok mindent megtudtunk, Cipriánnal és barátaival többször elmentünk például - persze a nagyhét végén - a diszkóba, a családdal voltunk „*nyírásza-nézőben*“, azaz a szomszédokkal és a nyámokkal meglátogattuk a templomban az esküvő előtti

három vasárnap kihirdetendő, erre az alkalomra felöltözött menyasszonyt. Az utóbbi két közösségi szinterről, a diszkóról és a „nyírásza“ ünnepléséről, mint olyan eseményekről, melyekben a leglátványosabban mutatkozik meg a tradíció reprezentációjának és a „modernség“ adaptációjának kettőssége, az utolsó fejezetben, a Pusztinában zajló változások kapcsán részletesen írok, ugyanígy a következő fejezetben a háznál történő magyartanításról, valamint a templomon kívül tartott magyar miséről is. Bár a fentieknek - a misére járáshoz hasonlóan - fontos szerepe volt a jelenlétünk elfogadásában és a tereppel való kapcsolatunk elmélyülésében, ezekről terjedelmi okokból itt, a „terep és én“ kontextusában már nem írok.

3.3.4 A terepmunka módszertani tanulságai

Igazából a Pusztinában tartózkodás végén vált világossá számomra, hogy az ott töltött idő mennyire kevés volt, sok szempontból is. Ekkorra vált igazán „legitimé“ a faluban való jelenlétem, mivel a misén kívül elsősorban az utolsó napokon nyílt lehetőség különböző eseményeken vagy helyeken sok emberrel ismeretséget kötni, például a kocsmában, ahová a nagyhét után nem csak a „*betyár csángók*“ jártak, hanem a falubeli fiatalok és férfiak többsége. Az utolsó napokon már úgy tudtam mozogni az utcákon, hogy az emberek többsége megismert, köszönt, és birtokomban volt az a „közös tudás“, amelynek a meglétével kezdeményezhettem olyan, a kutatás előtt feltett kérdések szempontjából is releváns beszélgetéseket, melyek a faluban tartózkodás elején nem jött volna létre. Az ismertség, vagy bizonyos események közös átélése nélkül ugyanis - ott létem alatt számtalanszor éreztem ezt - egy „beszélgetés“ nem lett volna több egy olyan „gyűjtésnél“, amely nem képes átlépni „azt a határt ahol a kérdező és kérdezett találkozik“ (Papp 1999: 257). Én a kutatás elejétől erre a „határátlépésre“ törekedtem, arra, hogy - amennyire ez két hét alatt csak lehetséges - a közösség részévé váljak. Ezt a „törekvést“ igazából visszatekintve, a terepmunka értékelésének szempontjából lehet törekvésnek nevezni, ott sokkal „öntudatlanabb“ volt, s inkább csak olyan dilemmákban nyilvánult meg, mint például „már negyedik napja itt vagyok, kellene interjúkat is készíteni“. Úgy gondolom, az interjú-készítéssel kapcsolatos „lustaságom“ a fentiekből adódott, miszerint a kérdező-kérdezett viszony csak akkor válhat „legitimé“, ha azt közös tartalmak együttes átélése már megelőzte (vö. Papp 1999). Az utolsó két napban éreztem, hogy már használhatnék diktafont úgy, hogy az „elidegenítő“ helyzetet ne teremtsen; így a két hetes terepmunka végén tűnt leginkább úgy, hogy „most kezdődhetne a kutatás“. (Bár a Pusztinában eltöltött időhöz képest a csupán másfél órányi interjú kevésnek tűnik, s a fentiekből következően ebben a dolgozatban is viszonylag kevés interjúrészletet közlök, a terep „belső kategóriáinak“ használatára és megértésére akkor is, most is törekszem).

Azokon a „módszertani tanulságon“ kívül, miszerint a részvétel, az átélés után inkább eredményes bizonyos jelenségek „célirányos“ kutatása, valamint hogy sok időt kell a terepen tölteni ahhoz, hogy a kutató által látott jelenségek közösség általi interpretálásán túl a kutató is azokat a jelenségeket lássa, melyeket a közösség lát, inkább csak dilemmák születtek a terepmunkával kapcsolatban. Hogyan lehet egyszerre a közösségen kívül, és a közösségen belül is létezni, gondolkodni, értelmezni? A résztvevő megfigyelés huszonnégy órás munka, s mivel végig a kérdező-kérdezett határvonal átlépésére törekedtem, sokszor éreztem annak a veszélyét, hogy a terep túlságosan „magába szippant“, tehát a jelenségek „evidenssé“ válnak, és az értelmezést szolgáló kérdéseim is elvesznek. Ennek egyetlen kiküszöbölése a terepnapló írása volt, ami leginkább tudatosította, miért is vagyok ott. Problémát okozott még, hogy számos olyan „kulcsadatközlőm“ akadt, akik ugyanazokat a jelenségeket a legkülönbözőbb módon interpretálták, s az eltérő interpretációk magyarázata is több időt vesz igénybe. Továbbá voltak olyan fiatal „adatközlők“ is - például a négy évet Magyarországon dolgozó Demeter, Magdi néni veje - akik a faluról nem igazán beszéltek, inkább velem „politizáltak“, például a 2002-es magyarországi választásokról (ez a „politizálás“ persze önmagában is érdekes jelenség, és sok mindenre rámutat - pl. a presztízzsel, a világréppel kapcsolatban), illetve a falut a várossal összehasonlítva sok mindenről kikérték a véleményemet, és gyakran várták, hogy a faluban zajló eseményekről alkossak „értéktételeket“, mivel „*te biztosan értesz hozzá, ha antropológus vagy*“. Ezek mindenképpen „krízishelyzetek“ voltak, mivel maga a véleményalkotás esetenként erőteljes beavatkozás a pl. a közösség normarendszerébe, az „ethnohistoriájába“, stb., azt akár a megerősítés céljából tenném, akár nem (arról nem beszélve, hogy az ítéletalkotás legkevésbé feladata az

antropológusnak). Az ilyen szituációkat sokszor csak úgy tudtam feloldani, hogy a terepet is „relativizmusra tanítottam“, és páran remekül „alkalmazták“ is: Ott létünk végén kérdezte valaki, hogy egy szót Magyarországon hogyan mondanak, és hogy „melyik a jobb“, az ahogy itt, vagy ahogy ott mondják. Aztán hamar „észbe kapott“, hogy tőlem „normális“ választ nem fog kapni, és egyből folytatta: „*de nem is jobb: itt így mondják, máshol meg úgy, a kettő más, na*“.

Mielőtt rátérnék a következő fejezetre, még két alapvető tanulságot emelnék ki: az egyik, hogy a terepmunka előtt feltett kérdések azért is íródtak „radikálisan“ át a terep által, mert nem vettem figyelembe, hogy a terepen belül is olyan különböző mikroközösségekkel találkozhatok, amelyek szempontjából irrelevánsak azok a kérdések, melyek egy „homogén“ terephez lettek - mindenképpen egy egyfajta előzetes koncepció alapján - szabva. Tanulság továbbá, hogy egy kéthetes terepmunka inkább csak „terepszemle“, mely alatt például a falun belüli mikroközösségekbe, attitűdökbe az ember bele láthat - szerencsés esetben annyira, hogy egy hosszabb terepmunka előtt már az adott terephez „igazítsa“ a kérdéseit. Egy nagy létszámú faluban a kutatás nem csak az átláthatóság miatt problémás, hanem a sokszor egymással párhuzamosan zajló események, vagy két - egymással nem feltétlenül összeegyeztethető - mikroközösségben való részvétel közti választási kényszer miatt is.

4. A „MI“ ÉS AZ „ÖK“ HATÁRÁN - IDENTITÁS, VALLÁS, ETNICITÁS ÖSSZEFÜGGÉSEI PUSZTINÁBAN

Mi a magyarázata a fent már többször is említett „eltérő interpretálásoknak“? Minek köszönhető, hogy a „*fiatalok egy része ellenséges a magyarokkal*“, vagy a másik része szinte kizárólag a falun kívüli politikai kérdésekről beszélgetett velem? Miért várják a fiatalok, hogy „*minél előbb visszamenjenek Magyarországra*“? Miért tartanak egy ház udvarában húsvét hétfőn magyar nyelvű misét, melyen a faluból mintegy hatvanan vesznek részt? Hányféle értelmezési rétege nyílhat meg a Pusztinában kutatóknak egy - a szintén háznál tartott, s az azon való részvételt a „hivatalos“, román iskolában a magaviseleti jegy lerontásával szankcionált - magyar tanítás alkalmán annak a képnek, hogy az egyik szobában a pusztinai tojásírás fortélyait magyarázzák a gyerekeknek románul, s közben a másik szobában a csoport másik fele magyar nyelven Mária-énekeket énekel? Akár az etnohistoriát, akár a vallási rítusokat, akár a „város“-sal való interakció által létrejött adaptációs mechanizmusokat és a megjelenő új „presztízs-formákat“ nézzük: hogyan függ össze a pusztinaiak életében az identitás, a vallás, az etnicitás, lehet-e egyáltalán ilyen kategóriákat elkülöníteni egymástól?

Igazság szerint akkor, amikor a két hét alatt a pusztinaiak identitásának, mint a közösséget összekötő, és a másoktól, az „ök“-től elkülönítő, valamint számos egyéb, kevésbé megfogható aspektusát próbáltam megfigyelni, lejegyezni, a megtapasztalt jelenségekre értelmezési lehetőségeket adni, valamint elsősorban arra válaszolni, hogy a pusztinaiak mit mondanak arra, hogy „miért vagyunk mi, itt, együtt“ (Tolnai 2000: 31), inkább csak újabbnál újabb kérdések vetődtek fel, amik elsődlegesen azokból a beszélgetésekből, interjúkból következtek, melyek valami olyasmiről szóltak inkább, hogy „miért *nem* vagyunk mi, itt, együtt“. Annak, hogy az egyéni interpretációk rendre eltértek egymástól, vannak egyrészt életkori, másrészt gazdasági, politikai magyarázatai: egészen máshogyan viszonyul a faluhoz például az, aki hosszú ideje Magyarországon dolgozik, másfajta normát követ, más számít számára „presztízsnak“, mint annak, aki még soha nem hagyta el a falut. Máshogyan viszonyul a magyar nyelvű mise engedélyeztetéséhez az, aki a közel ötven éve

román nyelven folyó misén még mindig magyarul mondja a rózsafüzért, mert nem tanult meg románul, mint azok a fiatalok, akik számára a közösségi élet egyik legfontosabb színterének, a misének a nyelve mindig is a román volt. Máshogyan viszonyulnak a „magyarok“-hoz azok, akik a Csángómagyarok Szervezetének tagjaiként vagy azoknak a hozzátartozóiként Magyarországról parabola-antennát kaptak, mint azok, akik talán azért is léptek be a csángók román eredetét, elmagyarosítását hirdető Bákói Katolikus Egyesületbe, *„mert haragudtak azokra, akik a Szervezeten keresztül kaptak mindenfélét“*, illetve azok, akiknek a *„szemük láttára dohányoztak“* a magyarországi egyetemista lányok, továbbá *„látták, hogy a magyarországi ifjak a házasság előtt együtt alszanak“*.

Az alábbiakban olyan jelenségeket, eseményeket, interjúrészeteket írnék le, melyek példával szolgálhatnak arra, hogy a faluban hogyan különül el a „mi“ és az „ők“, mind az identitás, mind a vallás, mind a nyelvhasználat, vagy az „etnikai tudat“ esetében, s ezek hogyan függenek össze egymással. Úgy gondolom, hogy a „mi és az ők határa“ kifejezés egyrészt több dimenzióban, találóan jellemzi a Pusztinában meglévő nézeteket, a jelenben zajló változásokat, másrészt magának a kérdésselvetés komplexitásának is egyfajta rendezőelvként szolgálhat. Milyen dimenziókban jelenik meg mint értelmezési és rendszerezési támpont a „mi és az ők határa“? Egyfelől például a közösségi és a lokális identitás azon aspektusaiban, melyek egy másik csoporttól való elhatárolódást a pusztinaiak önreprezentálásán, a falu tradícióin és a közös kognitív háttéren keresztül erősítik: ilyenek például a házak egységes festése, (*„ez az egyik legszebben építkező falu“*) a falura sajátosan jellemző köszönési formák, a katolikus vallás a görögkeleti környezetben. Azáltal például, hogy a már leírt, a lokális identitást erősítő köszönési formák mellé megjelenik a „buna zioa“, és a „jó napot“, az „ők“-tól való elkülönülés határa ebben az aspektusban megváltozik. A „mi és az ők hatarán“ egy másik dimenziója a fentebb már említett, egyénileg eltérő attitűdök a nyelvhez, a „románok“-hoz, a „magyarok“-hoz, az etnohistoriához, stb.: mivel ezek az attitűdök a különböző eseményektől, aspektusoktól függően a faluban meglehetősen eltérnek, ezek elsősorban a közösség tagjainak egyéni identitásai között teremtenek „határ“-t. A közösségi és az egyéni identitás ugyanakkor egymásra is hat (például a vallási életre, mint a közösséget igencsak jellemző reprezentációs térre az, hogy a fiatalok hogyan viszonyulnak egyénileg a nyelvhez: azok a fiatalok, akik *„nincsenek jóban a pappal, mert az mindenféle olyat mond, hogy nem vagyunk magyarok és ne beszéljünk magyarul“*, s nem mennek ezért a misére, csökkentik a közösségi identitást erősítő reprezentációs térben résztvevők létszámát, ugyanakkor ezáltal, a „kollektív kulturális reprezentációs gyakorlatokból való önként vállalt kimaradással“ (Bindorffer 2000: 40) ők mennek el leghamarabb Pusztinából, mert *„nem érzik jól magukat a faluban“*.

A személyes és a közösségi identitás különböző - például a vallási - színtereken megmutatkozó összefüggéseinek leírása a kérdéseknek és a jelenségek összetettsége miatt meglehetősen nehéz (mivel a lokális, egyéni, közösségi identitás, akárcsak a „mi és az ők hatarának“, „dimenziói“ egymástól nem választhatóak szét, sőt, számos jelenség kapcsán az értelmezésnél azt sem lehet megmondani, hogy például „mi a dominánsabb“), ezért az átláthatóság kedvéért néhány jelenségen és interjúrészleten keresztül bemutatnám azon különböző attitűdöket, önmeghatározásokat, melyek az egyéni identitás kifejezésének fontos tényezői, azoknak az esetleges magyarázatait, s utána, az előbbiek ismeretében térnék rá a vallásra, mint a közösségi identitás egyik legmeghatározóbb színterére: megpróbálnám interpretálni, hogy hogyan reprezentálódik a vallás egyéni és közösségi szinten, milyen politikai aspektusai vannak, milyen egyéni attitűdöket viseltek a falubeliek a pappal és a „pap embereivel“ szemben, s minek köszönhető, hogy a fiatalok egy része a vallási élet közösségi színterein nem vesz részt. Végezetül, a magyar misén és a magyartanításon keresztül bemutatnám, hogy az előbbiek hogyan függenek össze a nyelv és az „etnicitás“ kérdésével, e két eseményt hogyan interpretálják a falubeliek, s az egész hogyan függ össze, hogyan kommunikál a magyarországi „csángó-képpel“.

4.1 Önmeghatározások, attitűdök: „csángók“, „pusztinaiak“, „magyarok“ és „románok“

Vendéglátóim lánya, Margit egyike volt „kulcsadatközlőimnek“, vele beszélgettem hosszasan, többször is arról, hogy a pusztinaiak hogyan viszonyulnak a magyar nyelvű miséhez és iskolához, miért van az, hogy

az embereknek eltérő a hozzáállása a kérdéshez, mitől függ, hogy „ki minek tartja magát”. A következőkben a vele készített interjúból közölnék pár részletet.

– „Hogyan nevezik magukat a falubeliek? Magukat szeretik inkább csángónak nevezni, mint magyarnak, mert ők úgy képzelik el, hogy - egyik része, nem az egész faluról beszélünk - ők úgy képzelik el a csángókat, hogy ők egy külön nép - se nem magyarok, se nem románok, hogy összekeveredtek a magyarok a románokkal, és abból lett a csángó. De hát szerintem nem ismerik a történelmet annyira, és azért hiszik így. Én magyarnak mondom magamat - a csángó csak elnevezés, hogy elcsángáltunk a magyaroktól, Erdélyből, mert át akarták keresztelni őket katolikusról reformátusra. Van azonban a faluban olyan, aki azt mondja magyarul, hogy én román vagyok. (...) Az ilyenek és azok között, akik magyarnak tartják magukat, régebben voltak is konfliktusok, de inkább nem beszélnek róluk. Vannak olyanok is, akik kihasználták az egészet, hogy Magyarországról segélyeket kaptunk, akkor nagy magyarok voltak, most meg nagy románok. Van olyan család, aki mindhárom gyerekét Erdélyben iskoláztatta, magyarul, most meg azt mondja, hogy ő román, mi az, hogy magyar. Van ez a Dumitru Martinas-féle Bákói Katolikus Egyesület, azt akarja bebizonyítani, hogy a csángók eredetileg románok. Vannak, akik benne vannak a faluban a szervezetben. (...) Régebben kevesebben voltak azok, akik mondták, hitték magyarnak magukat, és akik mellettünk voltak, de most már egyre többen vannak, és ez szerintem azért is, mert kimennek Magyarországra dolgozni, megismerik a magyar népet jobban, rájönnek, hogy tudnak magyarul és ennek az oka, tényleg az, hogy ők magyarnak születtek, nem pedig románnak és szerintem ezért. Sőt, már kis gyerekeket is kivittek iskolába, akiknek a szülei kint dolgoznak, tehát a szülők kivitték a gyerekeket is oda Magyarországra.“

Az interjúrészlet - és sok egyéb beszélgetés - kapcsán is felmerülhet a kérdés a „román“-nak és a „magyar“-nak mint „etnonimeknek“, azaz a közösségnek az önmagára használatos elnevezéseknek a közösségi identitásban való relevanciáját illetően. A közösség azon része, akik - Margithoz hasonlóan - a Csángómagyarok Szervezetének tagjai, ugyanúgy használják a falubeliekre, magukra a „csángó“ elnevezést, mint azok, akik „nem ismerik a történelmet annyira“, csak számukra más kognitív tartalommal bír: a csángó „csak elnevezés, hogy elcsángoltunk a magyaroktól“, tehát „történeti tudatuk“ által a „csángó“ kifejezéssel is magukat tulajdonképpen „magyar“-nak mondják, szemben azokkal, akik „úgy képzelik el a csángókat, hogy ők egy külön nép - se nem magyarok, se nem románok, hogy összekeveredtek a magyarok a románokkal, és abból lett a csángó“. A „csángó“-t a környező falvakban élőkől való elhatárolásként mindenki használja, Magdi néni például a következőket mondta: „csángók vagyunk - hát hogy lennének elmagyarosítva, ha körülöttünk mind románok vannak (...) és hát mért mondják fenn, hogy nem vagyunk csángók, amikor a románok is mind azt mondják ránk, hogy csángók“. Ehhez képest a „magyar“ és a „román“ önmegnevezések - bár léteznek -, elsősorban olyan „politikai kategóriák“ a falu életében, melyeket az egyének egyrészt akkor használnak, ha a Bákói Katolikus Egyesülettel, vagy a Csángómagyarok Szervezetével szimpatizálnak⁸, másrészt, Pista bácsi szerint „ez a falu akkor magyar, ha kérnek valamit, ha adni kéne, akkor nem. Vegyes a falu, egyszer magyarként ölelik meg egymást, másszor, ha az egyik románnal van, a románnal együtt elveri a másik magyart“. Azt, hogy a „magyar“ vagy a „román“ a lokális identitás szempontjából irreleváns, és inkább „politikai kategória“, sejteti az is, hogy Margit szerint - és ez a Pista bácsi által mondottakkal is összhangban van - vannak, akik „kihasználták az egészet, hogy Magyarországról segélyeket kaptunk, akkor nagy magyarok voltak, most meg nagy románok“, valamint az is, hogy Bartha András, mikor első nap kérdeztem, hogy a falubeliek minek nevezik magukat, azt felelte, hogy „nem foglalkoznak vele - a lényeg, hogy megéljenek“⁹.

Ha az önmegnevezésekben a „magyar“ vagy a „román“ a „valamit akarás“-sal jelenik meg, vagy változik, de nem a közösségi identitás erősítéseként (mivel az etnonimek egyénileg eltérnek, és változnak), felmerül megint csak a kérdés, hogy az, aki egy „színmagyar“ faluba látogat el (vö. Halász 1987), a „magyar“ pusztinaiakkal való találkozás során mennyire egy „nappali kultúra“ (Boglar 1996: 13-48) kategóriájával találkozik (Arról nem beszélve, hogy a szakirodalom sokszor ellentmondásosnak tűnő módon használja együtt a „magyar“-t mint „identitáskategóriát“ a csángóknál „hiányzó modern nemzettudat“-

tal.) Egy kicsit még az etnonimeknél maradva, az önmegnevezés szempontjából - a „*csángó*“-n kívül - a „*pusztinai*“ az identitás szempontjából sokkal relevánsabbnak tűnik, mivel egyrészt a falubelieket mint közösséget említve mindig ezt használják, másrészt ebben közvetlenül fejeződik ki a lokális identitás: a „*pusztinai*“ megnevezésen keresztül szabja meg a közösség a határait. A falubeliek szerint „*pusztinainak*“ számít mindenki, aki a faluban született, de azt is „*pusztinaiként*“ tartják számon, aki a faluból véglegesen elköltözött. Ezzel szemben „*arra nem mondják, hogy pusztinai*“, aki például házasság révén költözött be a faluba.

Függetlenül az etnonimektől, vagy attól, hogy az egyéni identitásban azáltal például, hogy „*egyre többen vannak*“, akik „*kimennek Magyarországra dolgozni*“, jelentősége lehet annak, hogy ki hogyan nevezi meg magát, a „*magyarok*“-kal vagy a „*románok*“-kal kapcsolatos attitűdök - akár csak a „*város*“-hoz, a „*modernség*“-hez való viszony - a közösségi identításban, vagy a két nyelv közül az egyik „*magasabb presztízsében*“ fontos szerepet játszik - és hangsúlyozom, tükröződhet az egyén önmegnevezésében is -, mivel a falun kívül (pl. a magyarországi munka során) tapasztaltak egy „*újfajta presztízst*“ teremthetnek, és így bizonyos - „*magyar*“-nak, vagy „*román*“-nak tekintett - értékek, gyakorlatok, tárgyak, stb. adaptálódhatnak a pusztinaiak normarendszerébe, beépülhetnek az önreprezentáció formáiba, s ezek az elemek erősíthetik az egyikkel való összekötődés, a másiktól való elhatárolódás érzését a közösségben. A különböző attitűdöket talán jól szemlélteti egy esemény, aminek ott tartózkodásom egyik estéjén voltam a résztvevője.

A második vasárnap estéjén Cipriánnal és két barátjával sétáltam a faluban; úgy tervezték, hogy át mennek Perzsojba, mert „*ott nagyobb a diszkó*“, s mondták, hogy tartsak velük, de előtte menjünk át a falu másik végébe, mert „*meg akarják nézni, mit csinálnak az ottani lánykák*“. Ciprian barátja, Christian az út közben arról beszélt - miközben gondosan eltette a kb. tizenötödik „*magyar cigit*“, amit tőlem kért -, hogy „*van egy újság, amiben írnak magyarul is, meg románul is, és sok moldvai faluról írnak, még Tinkáról és Pusztináról is, meg arról, hogy nagy a szegénység erőst csángóföldön. Mi az, hogy csángóföld?*”¹⁰ Ciprian, valamit félreértve - ő nem jár a magyartanításra, először románul tanult meg¹¹, és a barátjaival is többnyire románul beszél - „*méltatlankodva*“ megszólalt: „*Hát már ne mondják azt, hogy nincs mit enni itten, ha nem lenne, mennék a városba koldulni, mint a cigányok!*” Ezután szembetalálkoztunk két fiúval, s amíg Ciprian pár szót váltott velük románul, addig Christian a fülembé súgta, hogy „*ezek hülyék, folyton csak röhögnek, látszik, hogy városiak. Biztosan nem tudnak magyarul sem*”. (Christian Csíkszeredán lakik, és ott tanul magyarul, s csak a „*vakancia*“, a szünidő alatt jár haza Pusztinába).

A falu végében, ami első úti célunk volt, gyerekek azt játszották, hogy biciklijükkel az út ellentétes végeiből teljes sebességgel egymás felé kerekedtek, közben „*lézerceruzával*“ (amit „*a városban lehet kapni*“) egymás szemébe világítottak, és az nyert, aki később tért ki a másik útjából (már erősen sötétedett, a falu ezen részén közvilágítás nincsen). A „*lánykák*“ egymás között csak románul beszéltek, akkor váltottak át egy pillanatra a magyarra, amikor Cipriánék bemutatnak engem:

- „*Ő Magyarból jött, beszélgetsek magyarul, mert nem tud románul.*“

- „*Nem tud románul? Hát mért nem tanultál meg románul, ha idejössz?*“ - kérdezte az egyik lány.

- „*Te meg nem tudsz magyarul!*“ - válaszolta Ciprian.

Ezután folytatódott a beszélgetés románul, s hamar megindultunk Perzsoj felé, mivel - ahogyan Ciprian elbúcsúzott a lányoktól - „*ha nem beszélgetek magyarul, megyünk tovább*”. Perzsojba egy jó három kilométeres, kivilágítás nélküli földúton mentünk be - nem úgy, ahogyan jöttünk, át a Tázlón -, közben megtudtam, hogy „*amikor bemegyünk majd a diszkóba, mi oda ülünk, ahol a pusztinaiak, bár a falu román, mégis a pusztinaiak többen szoktak a diszkóban lenni, és külön ülnek. Nem lesz semmi baj, csak nem szabad a románokra ránézni, és ha szólnak valamit, nem szabad visszaszólni*” Kérdésekre, hogy milyen baj történhet, azt válaszolták, hogy „*hát esténként úgy három négy verekedés mindig van a magyarok és a románok között, de nem csak így benn a diszkóban, hanem olyan is van, hogy amikor egy pusztinai elindul magában haza, a románok utána mennek, vagy bevárják a hídnál, többen.*” A diszkóba - nem kis megkönnyebbülésemre - nem mentünk be, mert a diszkó előtt néhány pusztinai figyelmeztette Cipriánékat, hogy „*ha bemennek, biztosan kapnak verést*“, így

visszatértünk a pusztinai diszkóba, ahol „*soha nincs verekedés*“, csak előtte hazamentem a fényképezőgépemért, mert Ciprian is így bízott: „*hozd el magaddal nyugodtan, a pusztinai diszkóban nem lesz baja, Perzsojban, az ottani diszkóban biztosan ellopják, itt nem.*“

A fenti „kaland“ kapcsán sok minden megfigyelhető a fiatalok különböző attitűdjeit illetően. Például az, hogy a „csángóföld“-ről író „Moldvai Magyarság“-ra reflektáló, a társaival többnyire románul beszélő Ciprian azoktól az idősebb, Magyarországon dolgozó pusztinaiaktól eltérően, akik a falut „*elmaradottnak*“ tartják, s a pusztinai élet „*presztízse*” számukra a városi élettel szemben jóval alacsonyabb, valamint a faluból való elmenetelt azzal magyarázzák, mint pl. Margit férje, Demeter, hogy: „*az ember ha itt marad, éhen hal, mert az itteniek nem veszik észre, hogy nem önellátás kéne, hanem mondjuk egy tejüzemet nyitni*”, azáltal, hogy a falun kívül még nemigen járt, és „*van mit ennie*”, a lokális identitása erősebb, s a falubeli élet „*presztízse*“ is nagyobb. Megfigyelhető továbbá, hogy bár általában románul beszél, amikor magyarországiént vele vagyok, akkor a románul beszélő lányoknak úgy „*vág vissza*“, hogy „*Te meg nem tudsz magyarul!*“, és elvárja, hogy körülötte mindenki „*magyarul beszéljessen*“. Bár a fiatalok a „*ténylegesen*“ kevesebbet használják a magyart, a másoktól való elhatárolás bizonyos esetekben - gondolok a „*folyton röhögő városiakra*“ - úgy történik, hogy „*Biztosan nem tudnak magyarul sem*“, s azt, hogy a „*magyarságnak*“ a presztízse összefügg a „*modernség*“ adaptációs lehetőségeivel is, megmutatkozik abban, hogy Christian a tölem elkért cigarettákat napokig osztogatta az ismerősei között - például a körmenetben is -, mondva, hogy „*magyarországi ez a cigi, ugye nem láttál még ilyet*“.

Az eddigi attitűdök némelyike meglehetősen „*rugalmasnak*“, szituációtól függőnek tűnik: Christian adott helyzetben, megint csak az elhatárolódás céljából, a „*hülyét*“ azonosította a „*városival*“, noha Csíkszeredán él. A fenti leírásból az is kiderül, hogy a közösségi valamint a lokális identitás erősítésében szerepe van az attitűdöknek a perzsojiaktól való elhatárolásban (amely faluhoz, mint ahogy már említettem, Pusztina közigazgatásilag tartozik): a fényképezőgépet a „*perzsoji diszkóban ellopják*“, a „*pusztinaiban nem lesz baja*“. Ugyanígy erősítheti a lokális identitást a perzsojiak, pusztinaiak közti verekedések, szembenállások. Amikor kérdeztem, hogy mi a különbség a perzsojiak és a pusztinaiak között, Cipriánék azt mondták, hogy „*azok románok, s csak románul beszélgetnek, a pusztinaiak meg tudnak románul is, meg beszélgetnek csángóul is*“.

A másoktól való elhatárolódás illetve közösségvállalás szempontjából sokat elárul az is, hogy a „csángóföld“ kifejezésről a pusztinai fiatalok még nem is hallottak. Ez leginkább azért volt számomra meglepő, mert a szakirodalomban és a köztudatban meglehetősen gyakran használják. A „csángóföld“ ismeretének hiánya azt mutatja, hogy a Moldvai „csángó“ falvakat a pusztinaiak egy, átfogó „*páncsángó*“ kategóriával nem különítik el a román falvaktól.

Mint már említettem, a különböző attitűdök erőteljesen függenek attól, hogy ki milyen viszonyban van a pappal. A vallás fontosságát, és mind az egyéni, mind a közösségi identitásban betöltött szerepét jól mutatja az is, hogy az „*etnohistoriában*“ az Erdélyből való „*elcsángálás*“-t is a katolikuság megtartásával magyarázzák: „*át akarták keresztelni őket katolikusról reformátusra*“. Ez azért is figyelemre méltó, mert amellet, ahogyan magának a katolikus vallásnak az „*egyetemes történetisége*“ a pusztinaiak közösségi reprezentációjában fontos szerepet betöltő nagyhét rítusaiban megjelenik, ugyanúgy a „*pusztinaiak történetiségében*“ - mint a „*miért vagyunk mi, itt, együtt*“ egyik magyarázatában is - megjelenik mint alapvető mozzanat a katolikuság. A Margittal való beszélgetésből kitűnik az is, hogy a vallás és az etnicitás is szoros kapcsolatban állnak egymással: akár Pusztina tágabb szociokulturális környezetének, akár magának a falunak a „*politikai nézeteit*“ nézzük, vallás és etnicitás egyszerre említődik: „*van ez a Bákói Katolikus Egyesület, azt akarja bebizonyítani, hogy a csángók eredetileg románok*“, s ez befolyásolja például - a valláson keresztül - az egyéni önmegnevezést is. A következőkben - mint ahogyan azt már a fejezet bevezetőjében leírtam, a vallás egyéni és közösségi reprezentációjáról, valamint arról lesz szó, hogy az emberek egyéni viszonyulása a „*magyar*“ vagy a „*román*“ nyelvhez, vagy a paphoz, hogyan befolyásolja a közösségi színtereken való részvételt.

4.2 A vallási élet szinterei, irányítása, és az ahhoz való viszonyulások Pusztinában

A pusztinaiak vallási életéről az előző fejezetekben már többször is szó esett, az alábbiakban elsősorban a vallási élet szerveződéséről, illetve az egyéneknek az azzal való „kommunikációjáról” írnék. Mint ahogyan már említettem, Pusztinában a „szakrális” és a „profán” terek nem különülnek el egymástól; a házak minden szobájában meglévő feszületek és szentképek, mint „szakrális” elemek a vallás közösségi reprezentációján túl a falubeliek otthoni életében is folyamatosan tudatosítják azt, hogy - mint Margit is, Magdi néni is többször mondta - *„Isten mindenütt ott van, nem csak a templomban”*. Megfigyelhető, hogy a „profán” cselekvésekben, munkában is megjelennek olyan, „vallási tartalmakra” utaló szimbólumok, melyek az azokkal való állandó kommunikációt erősítik: ilyen például, hogy a „málé”, azaz a puliszka készítésekor is a „fakalánnal” keresztet „rajzolnak” a tésztaba. A vallásnak a templomon kívüli reprezentációja azért is fontos, mert - Magdi néni szavaival - *„nem tudunk elmenni az összes misére, nincs annyi időnk, kell menni a mezőre is. Ezért mindenütt imádkozunk, nem számít, hogy hol, néha az utcán, néha a mező felé. Én akkor szeretek legjobban imádkozni, amikor megyek a mezőre, mert akkor egyedül vagyok. A pap is mondja, hogy az utcán is imádkozzunk.”*

A nagyhéten, a Pusztinában tartózkodásom során az ünnep középpontjában a vallási élet középpontjában a közösségi rítusok álltak, ezekről azonban terjedelmi korlátok miatt csak annyit említenék meg, hogy ezen rítusoknak legalapvetőbb vonása az, hogy a „mitikus” történetet a „valóságos” időben és térben a közösség újra átéli, hogy aztán, ahogyan Pista bácsi mondta: *„a húsvét után elkezdődjön újra az egész”*. A rítusok interpretációi azt mutatják, hogy a rítusokat „mozgásban tartó” közösségi cselekedetek által a jelenben újra „valósággá” válik az átélt történet: amikor a nagyhét szerdáján a „világ” kivonul a kálváriadombra, *„Jézus szenvedéseit megnézzük”*. Amikor a csütörtöki misén a szentségeket átszállítják a nagy oltárról a kis oltárra, *„Jézuskát kiviszik a temetőbe”*, s este azért virrasztanak a templomban, hogy *„ne maradjon egyedül Jézuska az új helyén”*. A „támadás” napján a templomkertben azért raknak tüzet az, hogy *„megmelegedjenek az emberek, amíg Jézusnál vannak a temetőben”*. A „támadás” pillanatában gyűjtik fel a templomban a lámpákat, utána az egész világ kimegy a temetőbe, hogy *„megnézzük, hová lett Jézuska”*.

A rítusok színtere elsősorban - amellet, hogy a körmenetek vagy a kálváriára való kivonulás által a mindennapi élet színtereivel is egybeesett - a falu központjában álló templom volt. A templom mellett épül az új, két szintes, bádogtetős plébánia, ami a falu legnagyobb háza, s ahol a pap majd két nővérevel fog lakni. Pista bácsi elmondása szerint *„a paplakra az adományokat a pap, meg az emberei szedik be, akkor, amikor jönnek az adóért. Ezeket az embereket a pap jelölte ki, hogy minden utcából legyen egy, ők járnak körben a misén, és szedik be a pénzt”*. *„Ez a pap - ahogyan Margit elmesélte - nagypataki, tud magyarul is, de csak románul hajlandó beszélni, az idősebbek nem tudnak mind románul, és ezért őket magyarul gyóntatja. Az adó azért van, mert a pap csak úgy tart a világnak keresztelőt, temetést, meg esküvőt, ha fizetünk neki. Megmondják a templomban, hogy mire kell adni. Erre az évre százhusz-ezer lei volt, és ötven még a plébániára, húsz a szemináriumra. Újév első napján eljön a pap házat szentelni, és akkor várja, hogy ki legyen téve a pénz. Minden utcából ki van jelölve egy ember, a pap jelölte ki, olyanokat, akik tudnak hatni a többi lakóra. A pap, a kántor, a harangozó, meg ezek jönnek”*

Eltérőek a faluban a vélemények arról, hogy *„ilyen gazdag ház legyen a papnak”*. Míg Tinka azt mondta, hogy *„ez tiszta örület”*, addig azok a pusztinai úti társaink, akikkel hazafelé jöttünk, mert Magyarországon dolgoznak, úgy vélekednek, hogy *„a papnak kell, hogy legyen így: a vallás jelképezi a falut”*, ugyanakkor azt is mondták, hogy *„a pap gonosz egy kicsit: ha nem adtak pénzt a házára, nem keresztelte meg a gyereket”*. A pappal, a paphoz való viszony sok szempontból meghatározza azt is, hogy ki milyen mértékben vesz részt a közösség vallási életében. Margit, bár rendszeresen jár a misére, a következőket mondta a papról: *„Az itteni pap románnak tartja magát, és a misén kívül próbálja meggyőzni a világot, hogy román. Azt mondja Jásban is - a jászvásári püspökségben - hogy nincs baj a csángókkal: ők románok, nem magyarok. Nem jó ez a pap, nem törődik a világgal, nem áll közel a szívemhez - van aki azt hiszi, hogy a pap minden - és vannak olyanok is, akik a konfliktusok miatt nem mennek a templomba”*. Tinka, akit a magyar nyelvű mise bevezetésének a szervezése miatt a

pap „*ki akar átkozni*“, Margithoz hasonlóan szintén eljár a templomba: „*Én nem félek tőle, merek rá mondani akármit, és elmegyek a misére, mert ezek a konfliktusok földi dolgok, nem keverem a hittel.*“ Ellenben Demeter, Margit férje, nem jár a misére, mert „nem szereti a papot“. Azt, hogy ennek mi a magyarázata, illetve hogyan függ össze a vallással a fiatalok külföldi munkája, milyen hatása van ez az egyéni identitásra, és a vallás közösségi reprezentációjára, talán jól szemlélteti a következő, vele készített interjú néhány részlete:

– „*Nagy itt a befolyása a világra a papnak. Pusztina kívülről csak egy kis istenfélő falunak tűnik, akik félnek mindentől, de itt a politikai nyomás nagy. Itt sajnos nagyon vallásosak az emberek, buták, azonban egyre több fiatalnak, akik voltak Magyarban, nagyobb a rálátása a dolgokra. Szoktam én otthon imádkozni, meg innapkor eljárók a templomba, de nem tartom a hitet. Hát mit tartsak benne, ha a pap ilyen, meg állandóan azzal jön, hogy mi románok vagyunk, és ne beszéljünk magyarul.(...) Nem érzem igazán jól magam ebben a faluban. Jó, hogy itt vagy, kutassál, adok interjút, lássák meg mások is, mi folyik itt.*“

Demeter, akinek a magyarországi munkával „*nagyobb a rálátása a dolgokra*” nem jár misére, mert a pap, akinek „*nagy a befolyása a világra*”, „*állandóan azzal jön, hogy románok*” ők, ezáltal a közösség identitását a talán leginkább erősítő és reprezentáló rítusaiból marad ki, s így a faluhoz való érzelmi kötődése is gyengül, „*nem érzi jól magát a faluban*“. Felmerül a kérdés, hogy a magyar nyelvű mise milyen attitűdöket eredményezne a „Magyart” megjárt fiatalok részéről. A „dolgokra való nagyobb rálátás” során mi a dominánsabb: az, hogy „*itt sajnos nagyon vallásosak az emberek, buták*”, vagy az, hogy a pusztinaiak nem „románok”, ne román misét tartsanak nekik? Az „etnikai tudat” - a „kevésbé vallásos” magyarországiakkal való közösségvállalás - és a „vallásosság” a fiataloknál a gyakorlatban lehet, hogy ki is zárják egymást? Mi lehet az oka, hogy Demeter a húsvét hétfőn a Tinkáék udvarában tartott magyar nyelvű misére sem ment el...?

4.3 Magyar mise - a „szimbolikus lázadás” rítusa?

Húsvét hétfőn, délután fél négykor Tinkáék házának udvarában a „*magyar mise*” utolsó előkészületei folynak, bármikor megérkezhet a csikszentmihályi pap. A kerítést, ami az udvart és a hátsó kertet választja el, „csángó”, valamint „székely” szőttek fedik le, ezelőtt egy a szintén pusztinai szőttessel, s az azt félig elfedő fehér abrosszal leterített asztal áll, rajta két gyertya. Az asztallal szemben sorban négy padot helyeztek el. A „világ” lassan megérkezik, az emberek többsége egymást „*Cristos s-â amviat*” -tal, (‘Jézus feltámadt’ -tal) köszöntik. Megérkezik a pap is, még van pár perc a mise kezdetéig: a férfiak még kényelmesen rágyújtanak.

A padokat az emberek „érkezési sorrendben” foglalták el, szemben a templomi „térfeosztással”, ahol az oltárral szemben a jobb oldalon az idősebb férfiak, a bal oldalon az asszonyok és a kisgyerekek ülnek, mögöttük pedig szintén élesen elválasztva állnak a fiatalabb férfiak és a nők. A mise kezdetekor kb. negyvenen voltak, a mise közben érkezőkkel együtt a rítuson résztvevők száma kb. hatvan volt. Húszan ebből azok a gyerekek voltak, akik a magyar tanításra járnak, ezen kívül ott volt öt erdélyi, csikszentmihályi zenész, akiket Tinka azért hívott meg, hogy a mise után legyen csángó tánc is. A jelenlévők többi részét olyan „bábák” tették ki, akik a falu „*hagyományörző énekcsoportjának*” a tagjai, valamint azok, akik a Csángómagyarok Szervezetében tevékenykednek. A Bartha családból csak András, a szervezet elnöke, és Magdi néni volt jelen, Margiték nem tudtak eljönni, „*mert húsvét van, és lehet, hogy jönnek vendégek*”.

A mise során egymást követték a magyar nyelvű imák, melyeket leginkább a „bábák” és a gyerekek tudtak, mivel az iskolában megtanították nekik, és a pusztinai népdalok, melyeket csak a „hagyományörzők” ismertek. Magából a liturgiából kiemelném a prédikációt, melynek - mivel nem tudom szó szerint idézni - a „gondolatmenete” a következő volt: *húsvét van, ami a remény ünnepe - Mária, az anya is reménykedett, és reménye fia feltámadásával beteljesedett - az anyának, az anyáknak a fontossága, feladata, Isten általi szeretete - nem véletlen, hogy így mondják: „anyanyelv” - az anyanyelv fontossága, az anyanyelv az ember szívében van - nincs olyan, hogy valamelyik nyelv*

„az ördög nyelve“- minden nyelv, minden kultúra egyenlő, mindet tiszteletben kell tartani, a magunkénak a feladása nélkül. A liturgia végén nyolc ember áldozott, olyanok, akik ezen a napon templomban még nem tették meg. A negyven perces mise végeztével Tinkákék pálinkát kínáltak körbe, és a „világ“ hamar szétszéledt: kb. tizen maradtak az udvaron, és a népdalcsoport vezetőjének „irányításával“ még vagy egy háromnegyed órát énekeltek.

Mi a magyar misének, mint rítusnak - mely Leach szerint a közösség „kommunikációs kódrendszerének“ szerves része (vö. Borsányi 1999) - az a kulcsmozzanata, kulcseleme, ami a rítust a templomi misétől megkülönbözteti? Melyek azok az elemek, vagy „mozaikdarabok“ (vö. Boglár 2001), melyeket összeillesztve eljuthatunk a rítus jelentéseihez, s ezek által ahhoz, hogy kijelölhessük a magyar misének a „kommunikációs kódrendszerben“ való helyét? A magyar misének számos mozzanata, gyakorlata eltér mind a templomi misének a reprezentációs célt szolgáló elemeitől, mind a „hétköznapi“ vallási rítusokkal kapcsolatos, a közösség által „megkövetelt“ normáktól. Ilyen eltérés például az, hogy a rítuson a templomi térfelosztásnak a közösség vallási életében „bevetett“ formája irreleváns, vagy az, hogy a misének a színterén a férfiak dohányoznak, amit egyébként, a templomban nem tennének meg. Az előbbi, a templomi misétől való eltérő térhasználat egyfajta „formai elkülönülés“, ami által a résztvevőkben tudatosul a magyar mise „informálisabb“ volta, s ezáltal esetleg a résztvevők „szolidaritás érzése“ is erősödik; az utóbbi, a „szent“ térben való „profán cselekedet“, „legitimizációja“ a vallás reprezentációja során általánosan elfogadott normákkal szemben áll. Mi a „dominánsabb“ a rítusban: a „szent“, vagy a „profán“?

A rítus „szakrális“ volta elsősorban „közvetítő közeg“, nem pedig a rítus elsődleges jelentéseit hordozó „mozaikdarab“, ezt mutatja egyrészt az, hogy a liturgia többségét a magyar népdalok tették ki, másrészt az, hogy a prédikáció egészének csak kis részében jelent meg vallási tartalom. A templomi misétől való eltérés, és a rítusnak a főbb, a közösség egészével kommunikáló jelentése a „magyar nyelvűség“-ben, illetve az „etnicitás“ megjelenítődésében érhető tetten: a prédikáció elsősorban a magyar nyelvről, mint „anyanyelvről“, ami „nem az ördög nyelve“, valamint a „kultúra megtartásának“ fontosságáról szolt. Megfigyelhető, hogy a rítus terében is a „profán“, ugyanakkor az „magyarsághoz tartozás“-t, és a lokális identitást egyszerre reprezentáló szöttesek a dominánsak, nem a „szakrális“ tárgyak. A „magyar mise“ ezen elemek által a Pusztnában meglévő, bizonyos ellentétek és ellentmondások kifejeződését szolgáló rítussá, egy olyan „szimbolikus lázadás“ válik (vö. Borsányi 1999: 147), amelynek a megtartását látva „a pusztinai pap csak hallgat“. A rítus tekinthető abból a szempontból is „szimbolikus lázadásnak“, miszerint a misén való részvétel egyéni nézeteknek és állásfoglalásoknak a reprezentálását szolgálja, úgy, hogy igazából nem a „magyar mise“ tartalmán, annak átélésén van a hangsúly - mutatja ezt az is, hogy a húsvét körüli - vallási tartalmakra utaló - köszönés pusztinai gyakorlata a rítus során is megjelenik: a többség egymás üdvözlésekor a román „Cristos s-â amviat“-tal köszönt.

Milyen előzményei vannak egy ilyen rítusnak? Miért csak kb. hatvanan vesznek rajta részt a falu kétezer lakosa közül? Mekkora ennek a „lázasnak“ a hatóköre? Hogyan interpretálják a falubeliek annak kilátásait, és hogyan állnak ahhoz, hogy „ezentúl magyar legyen a mise a templomban is, az egész világ előtt?“

Vasárnap Tinka, aki a misét szervezte, elmondta, hogy nem ez lesz az első magyar mise a faluban: „*eddig is volt már többször, csak nem a templomban, a pap nem enged be minket oda. Volt már itt az udvarunkban, és egyszer a magyar mise miatt nagy botrány is lett: nagyon esett az eső, nem tudtunk az udvaron misézni, ezért bementünk az egyik kocsmába, ott tartottuk. Küldtem ki a faluban is meghívókat, erre valaki szolt a bákói sajtónak, hogy bevitték Istent a bünbarlangba. De nem tudtak mit számon kérni később, mert az azóta nem kocsma, megszenteltük, és most laknak benne.*“ Margitot a mise napjának reggelén arról kérdeztem, hogy mit gondol, hányan mennek majd el a magyar misére, s hogy miben különbözik az a többi misétől: „*hát magyar mise háznál már volt, itt is, édesanyámék házánál, úgy 5-6 éve. Csak abban különbözött a többitől, hogy nem a templomban tartották. Isten mindenütt ott van, ezért lehet máshol is, nem csak a templomban.*”¹² Szerintem most is elmennének, sokan. Vannak az idősebbek, akik tudnak még magyarul imádkozni, és szerintem az ifjúság is elmenne, mert sokan voltak Magyarban, érdekelné őket.“

A legtöbbet a magyar nyelvű misének a bevezetéséről, Tinkának a faluban betöltött szerepéről, és a falubeliek „álláspontjáról“ Marika nénivel beszélgettem:

- Mit csinál Tinka itt a faluban?

- *Nem tudom, verdődnék, hogy legyen magyar mise, magyar iskola, de hát a nép..., nem tudom... tíz, tizenöt emberrel nem csinál ő, úgy hiszem.*

- Nem egyezik annyival?

- *Nem az, de csak tíz-tizenöt ember akar, hogy magyar iskola legyen, hogy magyar mise legyen, akkor hol még van kétezer lélek, az legyőzi a tizenötöt!*

- Ilyen sokan nem akarják?

- *Hát többre nem akarják. Csak egy esvertje akar, a negyede akar. Akkor: S Tinka meg megyen Magyarországra, megy, jó, minden kéthétben.*

- És mért nem akarják?

- *Úgy gondolnak. A templomban mindig úgy mondtuk, hogy románul, és elfelejtettük a magyart. Kettőt tudok meg a rózsafüzért, mert Tinkánál tanultuk. Én jártam Brassóba, ültem ott egy esztendő, ott dolgozott az én emberem, én jártam magyar iskolába ott, magyar misére, de nem értjük mind csak úgy, mint a románt. De hát megtanulnánk. Én szeretném, hogy legyen. Jobban tudok románul imádkozni, de akkor a fejem máshul van, s mikor mondom magyarul, az belemegy a szívembe. Majd egyszer leszen, de nem most. Még kell elteliék négy öt esztendő, de nem most.*

Tinka „kudarcc”-nak tartotta, amiért a misén „ilyen kevesen voltak”. A jelenlevők számát magyarázta egyrészt azzal, hogy „az emberek félnek a paptól”, másrészt azzal, hogy „húsvét van, az emberek ilyenkor vendégeket várnak”, továbbá hogy „nem lett meghirdetve, csak a tanításon”. A szombati magyar tanításon én is jelen voltam. A három órás foglalkozáson, Tinka hol magyarul, hol románul magyarázta a gyerekeknek, hogy hogyan kell „tojást írni”. Rajta kívül ott volt a „hagyományörző csoport” vezetője, aki énekeket tanított, és a Csángómagyarok Szervezetének az alelnöke, aki egyébként az írást és az olvasást tanítja. Az oktatás „szünetében” beszéltek meg a mise előtti tennivalókat, majd megmondták a gyerekeknek, hogy „hétfőn lesz magyar mise, gyertek oda fél négyre a Tinkához, és szóljatok a születeknek is! Aztán eljőjtek, hétfőn a Tinkáéknál lesz a magyar iskola!”

Mit mondhatunk el összegzésként a magyar nyelv, a vallás, s az identitás közötti összefüggésekkel kapcsolatban? Mint láthattuk, a vallási életnek, mint közösségi színtérnek a falu közösségi identitásában - s ezáltal a közösséget „mi”-ként a környezettől, az „ők”-től való elhatárolásban - jelentős szerepe van, emellett pedig a vallás kapcsán jelennek meg az egymástól eltérő nézetek a „magyar nyelv” kérdéséről, illetve arról, hogy „magyarok vagyunk” vagy „románok vagyunk”-e. Az előbbiekhöz való attitűd meghatározhatja azt, hogy egyénileg ki hogyan viszonyul az egész közösséghez, vagy a közösség reprezentációs tereihez - továbbá teremthet „határt” mind az egyének, mind a falun belüli mikroközösségek („mi” és „ők”) között is. Az attitűdök erőteljesen függenek például attól, hogy az adott egyén Magyarországon dolgozik-e - („nagyobb a rálátásuk a dolgokra”) -, hogy az egyén jó viszonyban van-e a pappal - („van aki azt hiszi, hogy a pap minden”) -, vagy hogy az egyének konkrét helyzetekben „mit nyújthat” a „román”-ság vagy a „magyar”-ság. Elgondolkodtató, hogy a fiatalokra, akik „azért nem járnak a misére, mert nincsenek jóban a pappal”, nem terjed ki a Tinkáék által szervezett „szimbolikus lázadás” hatóköre - („tíz-tizenöt emberrel nem csinál ő”) -, s nem vesznek részt egy ilyen rítuson, bár előtte Margit úgy gondolta, hogy „érdekelné őket”. S ez az „érdeklődés”, ugyanúgy, mint ahogyan Bartha András a vallási rítusokat „hagyomány”-ként említette, felveti a kérdést, hogy a Pusztinában zajló változások során a fiatalok számára mennyire releváns az, hogy húsvét hétfőn Tinka házában magyar nyelvű misét tartanak. Marika néni azt, hogy „csak a negyede akar” magyar misét, azzal magyarázza, hogy a templomi misén, melyen a „világ” többsége részt vesz, - Marika néni szavaival - „mindig úgy mondtuk, hogy románul, és elfelejtettük a magyart”, s Marika néni is csak két imát tud meg a rózsafüzért, mert Tinkánál tanulták. Kérdés, hogy - bár Marika néni szeretné hogy legyen magyar mise -, a falu többsége, akik magyarul nem tudnak imádkozni, s akik számára ötven éve a vallási élet nyelve a román, hogyan viszonyulna ahhoz, ha „négy-öt esztendő” múlva a rítusok nyelve a magyar lenne. A románnak, mint a „szakrális” élet nyelvének a közösség „kognitív rendszerébe” való beépülését és „legitimizációját” mutatja talán az is, ahogyan Pista bácsi, és többen is kifejtették azt, hogy „a lényeg az, hogy egy Isten van, nincs külön magyar, német, angol, román Isten”: azáltal, hogy nincs külön „román” meg „magyar Isten”, a nyelv maga irrelevánssá

válik, nem az válik „lényegessé”, hogy Istenhez milyen nyelven imádkoznak. Ez az „egy Istenbe vetett hit” - a román nyelvű mise „legitimizációja” mellett - lehetővé teszi, hogy a pusztinaiak mint közösség „katolikusok” legyenek, anélkül, hogy közösségi szinten magukat „román”-nak vagy „magyar”-nak kelljen „identifikálni”. Kérdés, hogy a magyar nyelvű mise „bevezetésével” a közösség „kognitív rendszerében” nem indulnának-e meg esetleg olyan „asszociációk”, hogy „mégis van külön magyar Isten”?

A faluban egyszerre érhető tetten mind a gazdasági struktúrának, a normarendszernek, mind a fiatalok világgépének az átalakulása. Tinka egyik nap a változásokról a következőket mondta: *„Budapesten sokszor felháborodnak, hogy miért nem viseletben tartok előadást - nem tudom, miért hiszik, hogy a régi a jó - s valaki múltkor oda jött hozzám, és elkezdte mondani nekem, hogy úgy szeretjük a csángókat, ahogyan őrzik a hagyományt. Erre azt feleltem, hogy akkor ne szeresse a csángókat, mert a csángók nem őrzik a hagyományt, ők benne élnek valamiben, ez nem őrzés. Meg azt sem értik meg, hogy az emberek itt fejlődni akarnak, újítani.”* Úti társaim egyike, akivel Budapestre jöttem vissza, Tinkáék tevékenységéhez csak annyit fűzött hozzá, hogy *„hát nem tudom... régen volt itt magyar mise, magyar iskola”*. Kérdés lehet az is, hogy a közösség egésze hogyan éli meg a magyar nyelvnek a Tinkáék által szervezett, a vallási és az oktatási élethez kötődő „revival”-ét: „újítás”-nak, vagy „hagyományőrzésnek”? Ez a „revival” „mozaikdarabként” hogyan „illeszkedhet” a kultúra fennmaradásához szükséges, mind a fizikai, mind a társadalmi környezet átalakulásával kommunikáló (Hollós 2000: 130) pusztinai változásokhoz? A fentiek megválaszolására azonban itt, most nincs mód, s „talán” nem is feladat, már csak azért sem, mivel egy ilyen rítusnak, mint a magyar misének a leírásában elsősorban a jelentéseken kell, hogy legyen a hangsúly, egy közösségnek az egész faluval kommunikáló jelentésein, nem pedig azon, hogy ez valamiféle „többséget” vagy „kisebbséget” képvisel: ez irreleváns addig, amíg például Marika néni azt mondja, hogy *„én szeretném, hogy legyen. Jobban tudok románul imádkozni, de akkor a fejem máshul van, s mikor mondom magyarul, az belemegy a szívembe”*.

5. VÁLTOZÓ PUSZTINA

„Befejezésként” a Pusztinában való tartózkodásom során olyan megfigyelt jelenségekről, eseményekről írnék röviden, melyeknek kifejtésére ebben a munkában már nincs mód, s melyeket egy - már készülöben

lévő - következő tanulmányban szeretnék részletesebben tárgyalni. A jelenségeket és eseményeket a faluban zajló változások aspektusából írnám le, s írnék arról, hogy a különböző változásokat a különböző generációk tagjai hogyan élik meg, illetve hogyan interpretálják. Röviden lesz szó a fiataloknak a változásokkal járó „modern élet“-hez való viszonyulásáról, arról, hogy a fiatalok mit mondanak a falu jelenlegi gazdaságáról, a munkamegosztásról, a családi „hierarchiáról“, és ezeknek milyen helyük van a „jövőképükben“. Továbbá írnék a normarendszer változásáról, a közösségi terek átalakulásáról, s végül a fiataloknak a valláshoz való viszonyáról.

5.1 „...Nagyobb a rálátásuk a dolgokra”

Margit és férje, Demeter a fiataloknak azon többségéhez tartozik, akik Erdélyben, illetve Magyarországon dolgoztak, akiknek a házában vezetékvesztés van, és akik kéthetente egyszer kocsijukkal bemennek Bákóba, hogy *„megvegyük azokat a dolgokat, a kávé, a kenyéret, meg elemeket, ilyeneket, mindent, ami Pusztinában nincs”* Ők voltak azok, akik elmondták, hogy *„az itteni férfiaknak a hetven százaléka dolgozik külföldön, mert itthon nincs miből megélni, most is csak a negyven százaléka jött haza húsvétra“*. Margittól azt kérdeztem, hogy mi lesz azokkal a fiatalokkal, akik elmennek a faluból:

„Nem olyan nagy az invázió a város felé, mert nagyon drága ott az élet. Így dolgoznak ott két-három évet, és aztán hazajönnek, aztán meg itthon dolgoznak, házat építenek. Mikor visszajönnek, egy modernebb életet fognak élni, és szerintem csak jót hoznak magukkal a városból. Most jobban is változik a falu, beindult a magyar iskola is. A fiatalok közül sokan járnak dolgozni Olaszországba és Spanyolországba is, és változik a felfogásuk, például a tanulásban is: eddig itt az iskolában oroszul tanultak, és a fiatalok kérték, hogy legyen angol is, meg francia is. Változnak a dolgok, például a lányok már festik a hajukat, de az öregebbeknél vannak olyanok, akik nem fogadják el a változást.“

A különböző generációknak a „modernebb élet“-hez való eltérő viszonya a két hét alatt is sokszor megfigyelhető volt, például a falu gazdaságával kapcsolatban: Bartháék általában tavasszal *„kézi vetést“* csinálnak, az elmúlt években azonban a faluban bevett gyakorlattá vált, hogy a pusztinaiak a földjeiket a Perzsojból vagy a szomszédos Esztorcából átjövő *„traktorok“*-kal tizenöt - húsz-ezer leierért bevettetik. Az első hét szerdáján Bartháék földjét traktorral vetették be, de a családtagok között eltértek a vélemények a traktorral való vetésről: Demeter, aki szerint *„itt nem veszik észre, hogy nem önellátás kéne“*, azt mondta, hogy *„a traktor sokkal jobban dolgozza meg a földet, mintha kézzel vetnék“*, erre Pista bácsi azt felelte, hogy *„nem jobb az, és sokkal fárasztóbb, mint kézzel megkapálni a földet, járkálni a traktor után“*. Egyik nap, mikor Tinkát meglátogattam, Tinka édesanyját *„rossz kedvében kaptam meg“*. Tinka azt mondta, ennek az az oka, hogy *„beteg, fáj a lába, és nem tud kimenni a mezőre. Neki ilyen az életritmus: ha tavasz van, kell menni a mezőre, és mondtam neki, hogy kiviszem kocsival, de nem hagyta: úgy nem, az nem az igazi, akkor nem kellek én sem oda - és igaza van“*.

Azon kívül, hogy a gazdasági életben megfigyelhető a „modernizáció“, és ehhez, valamint minden „modernséghez“ leginkább az „ifjak“ viszonyulnak pozitívan, Pusztinában a fiatalabb családokban a munkamegosztás és a „hierarchia“ is átalakulóban van: Margit meséli, hogy *„eddig az volt, hogy a nők csak a házi munkát végezték, a férfiak meg az ipari munkát, de most már a nők is követelik a jogukat, most már a nők is mennek el dolgozni, és - egyenlőre még kevesen - de vannak, fiúk is és lányok is, arányosan, akik mennek főiskolára, meg egyetemre. Az én családomban, a férjemmel egyensúlyozódik a helyzet, mindenben közösen döntünk, és én szeretném, ha a gyerekeimmel is más lenne a kapcsolat, mint ahogy itt a faluban van szokásban. Itt a kapcsolat a szülők és a gyerekek között eléggé távoli, én is magázom édesanyámékat, és aki idősebb nálunk a családban, annak nem mondjuk, hogy „te“ meg van sok tabutéma, amiről nem lehet beszélni. Én már meg akarom majd beszélni a tabutémákat is a gyerekeimmel, azt akarom, hogy olyan jó viszonyban legyünk, és tegeződnék is velük, de csak akkor, ha annyit változik addig a falu. Mert ha például olyan emberek között tegezne a gyerekek, ahol magázódnak, neveltségnek fogják tartani, hogy mi az, te nem tanítottad meg a gyerekeket, hogy magázódjon. Egyébként nem is jelent semmit a magázás, nem*

függ tőle semmi“.

A fiatalok által a „város“-ban tapasztaltak, az ottani normák megjelennek a falu életében is, s ez a pusztinai normák szerint működő gyakorlatokra is hatással van. Tanulságos, ahogyan Marika néni arról beszél, hogy a fiatalok, amikor visszajönnek Pusztinába, „el kezdik hagyni“ a köszönést: *„Van egykettő, aki köszön, és ezt is úgy tanítom - Marika néni az unokáját -, hogy köszönj, mikor az ember mellett mész el, mert az nem fa, az ember, s itt a faluban - a városban nincs hogy köszönj - de a faluban megtalálkozol húsz méterrel egy embervel az szép dolog, s ismer, hogy ki vagy, az szép dolog, hogy mondjad: dicsértessék, vagy jó napot, vagy jó estét, mikor hogy, de ne menj el mellette, mint egy fa mellett hogy mint az erdőben. De az ifjak mégis fel kezdték hagyni, megjárták a várost. Nem, nem köszönnék“.*

5.2 „Mentek a diszkóba, vagy mentek a táncházba?“

A pusztinai diszkó az a közösségi színtér, melyben leginkább megmutatkozik a „modernség“ adaptációja, valamint a normarendszer átalakulása. A diszkó három éve működik, hetente kétszer, szombaton és vasárnap, a tulajdonosa az a perzsoji férfi, aki a kenyeret szállítja a pusztinai és a kömpényi vásárra. Az házban neon fények, a zenével együtt mozgó színes lámpák, a falakon román és külföldi zenekarok nevei vannak spray-vel felfújva, s Dj-lemezjátszókról szólnak a „modernnek számító“ román popzenék.

A diszkóba a falu összes korosztályából eljárnak az emberek, s a nyolc - kilenc éves gyerekek ugyanúgy táncolnak éjszaka egyig, kettőig, mint a negyven - ötven évesek, de többségében az ember fiatalokkal találkozhat. A szórakozóhelyen megfigyelhető, hogy a diszkón kívüli, falubeli normáknak a „felrúgása“ fölött az idősebbek szemet hunynak, illetve a diszkóban a fiatalok megteszik azt, amit a falu utcáin, egyéb közösségi színterén nem tennének meg: míg a közösség normarendszere szerint a nők nem dohányozhatnak, addig a diszkóban a fiatal lányok többsége égő cigarettával a szájában táncol, alkoholt fogyaszt, és az „összejövetel“ során viszonylag hamar alakulnak ki párok. Margit elmondása szerint *„az idősebbek, főleg a bábák nem nézik jó szemmel, ha a fiatalok házasság előtt csókolóznak, együtt vannak, de titokban van a házasság előtt is nemi élet, sőt, volt már abortusz is, akkor a lány elment a városba abortuszt végezni, de úgy, hogy ne tudja meg senki“* A diszkóban, az utcával szemben „legitimizálva“ van, hogy a „fiatalok együtt legyenek“, vagy hogy „csókolózzanak“, tehát csupán a diszkó terében, mint „modern szórakozóhelyen“ a „városi normák“ is „helyén valóak“. A diszkó, mint a „modernség“ adaptációja, amellett, hogy a „belső“ normarendszere eltér a többi közösségi színtérnek a normarendszerétől, az egyéb színterekkel kapcsolatba is kerül. A diszkó megjelenik színtérként például olyan, a közösségi identitás szempontjából fontos események egyik színhelyeként, melyek elsősorban a „tradíció“ reprezentációját hivatottak szolgálni, mint a „rítus azon pólusa, amely során a szórakoztató mozzanatok kerülnek előtérbe“ (Borsányi 1999: 147), s ezáltal akár más közösségi színterek helyébe is léphet. Így történik ez a „nyírásza-néző“ során is, melyen húsvét hétfőn, tehát a magyar misével egy napon vettem részt.

A nunta, azaz a lakodalom előtti három vasárnap - most az ünnep miatt hétfőn - a pap „kihirdeti“ a közelgő esküvőt a templomban, hogy a házasulandók *„nehogy össze legyenek már szerződülve valakivel“*. A három vasárnap délelőttjén a szomszédok és a nyámok a „nyírászat“, a menyasszonyt meglátogatják, és megnézik a ruháját, melyet csupán ezen a három vasárnap hord, mivel az *„esküvőn a nyírásza már fehérben lesz“*. Minden látogatót meglocsolnak kölnivel, mindenki ezüstszálat kap a nyakába, virágot az ingébe, *„hogy lássa a világ, hogy nyírászánál voltunk“*. A „nyírásza-néző“ estéin *„mulatozás van, megünnepelik az ifjakat“*.

A „nyírásza-néző“ minden esküvő előtt megtörténik, és a falubeliek ezt a rítust úgy interpretálják, mint olyan eseményt, ami *„ma is szokásban van még“*, s a pusztinai „viselet“ kapcsán is elsők között említik azt, hogy *„minden nyírásza ma is ugyanúgy beöltözik a viseletbe“*. A közösség számára tehát a rítus egyben a „tradíciónak“ a reprezentációját is jelenti. A „mulatozás“ pár évvel ezelőttig a „táncház“-ban, a „kultúrházban“ zajlott, ahol moldvai zenékre táncoltak a fiatalok. Mint már említettem,

Tinka a mise utánra szervezett az udvarán „táncházat“, de mivel kevesen voltak („*mert a fiatalok inkább a diszkóba mennek*“), azt a kocsmában tartották meg. A „nyírásza-néző“-n résztvevők szintén nem a táncházba, hanem - a fiatalokhoz hasonlóan - a diszkóba mentek, tehát a rítusnak a „szórakoztató mozzanata“, a diszkó, mint adaptáció úgy válik magának a kulturális gyakorlatnak a részévé, hogy közben a táncházból olyan „hagyomány“ lesz, amit viszont a rítuson résztvevők nem tekintenek a tradíció reprezentálásához szükséges elemnek, mivel itt már - a rítus első felével szemben - a „mulatozáson“ van a hangsúly.

5.3 „*Én vagyok a püspök, megyek misézni!*“

„*A fiatalok egyik része tartja a hitet, a másik része megszokásból elmegy a misére, de nem oda gondol, talán ezek a papok is eltávolították a templomtól őket. Itt, láttátok, szinte mindenki elmegy a misére, de hát nem mindenki azért megy, hogy tényleg imádkozzon, hanem mert kötelezik őket otthonról, hogy vasárnap kell menni*“ - mondja Margit. Az előző fejezetekben már volt arról szó, hogy milyen okai lehetnek annak, hogy a fiatalok egy része nem vesz részt a miséken. A fiatalok között lehetnek olyanok például, akiket „*ezek a papok is eltávolították a templomtól*“, és olyanok, akik azért „*nem oda gondol*“-nak, mert - ahogyan Marika néni mondja - „*Magyarországon nem olyan a szokás, a lányom is mondta*“. Hogyan viszonyulnak a valláshoz azok a gyerekek, fiatalok, akiket koruknál fogva is „*köteleznek otthonról*“ arra, hogy menjenek a misére? Hogyan élük meg a közösség számára fontos vallási tartalmakat egyénileg, vagy mikroközösségként? Hogyan kommunikálnak a vallás által közvetített normákkal, hogyan interpretálják egymás között a vallásnak a rituálisan meghatározott mozzanatait, egyáltalán akkor, amikor a tizenéves gyerekek „*maguk között*“ vannak, milyen kontextusokban esik szó a vallásról? Cipriánékkal a terepmunka során sok időt töltöttem együtt, és mind a templomban, mind a templomon kívül tapasztaltam olyan jelenségeket, melyek által a fenti kérdések megszülettek.

A gyerekek a mise előtt általában a templom oldalsó bejárata előtt - ahol a férfiak mennek be - találkoznak, és utána „*döntenek*“ arról, hogy „*túl sokan vannak*“-e bent ahhoz, hogy ők is bemennek. Néha azonban megjelenik valamelyiküknek az „*anyója*“, ilyenkor a „*tömeg ellenére*“ is kénytelenek a misét végig állni. Ha a templomba bementek, a mise ideje alatt - a „*bábákhoz*“ hasonlóan - „*kritikusan*“ figyelnek minden olyan körülményre, ami a liturgia nyugalmaát megzavarja, és ezt egymással egy szemváltással „*szóvá is teszik*“. Megnézik azt, aki kimegy az ajtón, amikor az becsapódik, összerezzennek, s ha egy „*buba*“, azaz egy csecsemő sírni kezd, „*látványosan*“ forgatják a fejüket. Amellett, hogy a templomi viselkedés normáinak betartására a fiatalok ügyelnek - bár az áldozás kezdetének a zűrzavarában hirtelen megfogyatkozik a számuk és az ajtócsapkodások is gyakoribbá válnak - a közös térdeplésen kívül (mely egy rituálisan meghatározott cselekvésforma) is gyakran letérdepelnek, egyszerre nem túl sokan, ekkor vagy néhány szót váltanak csendben egymással, vagy pusztán „*lentről*“ figyelik a többieket („*pihennek*“), hol pedig a kezüket tisztogatják. Érdekes, hogy az utóbbi „*kéztisztítás*“ mind az egyéni térdepléseknél, mind a közös imádkozásoknál, az összes - általam látott - misén megjelent.

A nagyhét templomon kívüli vallási rítusain a gyerekek kevésbé voltak „*felügyelet alatt*“: szerda este, a kálváriadombra való kivonulás során leghátul mentek. A dombon tizennégy kereszt van, a rítuson résztvevett kb. ötszáz ember a pap után vonult, és minden keresztnél imádkozott. A rítus során valamelyik gyerek zsebéből előkerült egy „*lézerceruza*“, amelynek a fényét a lányokra irányították, imádkozás közben azt figyelték, hogy melyik előttük járónak tudnak a lábára rálépni; eközben az előttük menő huszoneves fiúk a keresztfáról leszedték a virágokat, és az ingükbe tűzték, a velük egykorú lányok pedig „*fegyelmezni*“ próbálták őket. Másnap délelőtt, amikor Cipriánnal és három barátjával felmentünk a dombra, jókat mulatva utánozták, hogy milyen tempóban ment fel a hegyre a „*világ*“. A dombtetőn „*megtárgyalták*“, hogy az egyik velük nagyjából egykorú fiú karácsony óta nem volt gyónni, s erre rá is „*licitáltak*“: egy másik barátjuk három éve nem jár misére. Ezen egyszerre nevettek és átélték. A dombról lefelé menet Ciprián az egyik keresztfára „*rAugrott*“, és „*én vagyok Jézuska!*“ felkiáltással „*keresztre feszítette*“ magát.

Tanulságos volt továbbá a „*virrasztás*“ estéjén is a Cipriánékkal való együtt mozgás: amikor

mentünk ki a templomhoz, előttünk négy „*megrészegetett*“, húsz év körüli fiú vitt nevetve a kezénél és a lábánál fogva egy ötödiket, aki azt kiabálta, hogy „*Én vagyok a püspök, megyek misézni*“. A gyerekek nagyot nevettek, majd Ciprian megszólalt: „*menjünk már, nézzük meg Jézuskát!*“.

Milyen értelmezési lehetőségek kínálkoznak a fent leírtakra? Megfigyelhető, hogy a gyerekek körében „presztízs-értéke“ van annak, hogy vannak olyanok, akik - a közösség gyakorlatával szemben - három éve nem járnak misére, ugyanakkor ők maguk többnyire részt vesznek a „szokásos“, templomban tartott vallási rítusokon, „betartva“ a rítusok „formai“ mozzanatait, követve a rítus során „megkövetelt“ viselkedés normáit. A vallásos tartalmak a gyerekek számára a rítusok formai elemeiben nem kapnak hangsúlyt (ezt mutatják például az egyéni „kéztisztítások“), s amikor a gyerekek „maguk között vannak“, ezeket a „formai elemeket“ parodizálják is, ugyanakkor Ciprian, amikor nem a társaival van, és kettesben megyünk az utcán, a keresztfák előtt „öntudatlanul“ minden alkalommal keresztet vet. A gyerekeknek, mint mikroközösségnek - akár a huszonévesek példáját látva - „presztízssé“ válik a „misére nem járás“, valamint az egész közösségnek a normáival való szembehelyezkedés, ez azonban csak „szűk körben“, illetve csak az „informálisabbnak“ tekinthető (a nem „mindennapi“, „megszokott“) közösségi rítusokon jelenik meg. A „szembehelyezkedés“ azonban nem a vallási tartalmakkal, hanem azoknak a reprezentációjával kapcsolatban mutatkozik meg: amellet, hogy Cipriánék jót nevetnek a „misézni kívánó“ ifjakon, a vallási tartalmak folyamatosan tudatosulnak bennük például a nagyhét során közösségi szinten újra élt „mitikus idő“ által, („*menjünk, nézzük meg Jézuskát*“) s mutatja a vallási tartalmak folyamatos tudatosulását az is, hogy amellet, hogy rituálisan „keresztre feszítik“ magukat, egyénileg a keresztfáknál mindig keresztet vetnek. Kérdés, hogy a valláshoz való viszonyának - a gyerekek egyéni és egymás közt megmutatkozó viszonyának - eme kettőssége mivel magyarázható, a későbbiekben hogyan hathat mind az egyéni, mind a közösségi identitásra, s kérdés továbbá az is, hogy a fentebb leírt jelenségekben mekkora szerepe lehet a faluban zajló egyéb változásoknak. Ezekre válaszolni azonban csak egy hosszabb terepmunka végzése után lehet.

6. ZÁRSZÓ

Október közepe van, közel fél év telt el a két hetes pusztinai terepmunka óta. (Itt csak megjegyezném, hogy a nyáron újabb három hetet töltöttem Moldvában, melynek célja egyrészt az egyes, fennebb vázolt kérdések, jelenségek mélyre hatóbb tanulmányozása volt más falvakkal való összehasonlító perspektívában - a kutatásom tehát továbbra is folyik, és újabb meg újabb anyagok várnak feldolgozásra.) Itthon sem szűnt meg teljesen a kapcsolatom a „terep“-pel, Marika néni például megkért, hogy keressem fel a lányát, és vigyek neki fényképeket. Ezt megtettem, és hosszasan beszélgettünk az egyik bevásárlóközpontban - ahol Marika néni lánya, Anikó dolgozik - Pusztináról, elmondtam, milyen volt „ott ülni két hétig“, látni az „innapot“, s elmondtam, hogyan halad a magyar-tanulásban Diána, Anikó lánya. Beszélgetésünk részletes leírásának megint csak lehetne egy külön tanulmányt szentelni, s leírni benne azt, hogy a Pusztinából Budapestre került fiatalok „hogyan mozognak“ a városban, hogyan élnek vallási életet, hogyan interpretálják a faluban meglévő ellentéteket, vagy hogy miért mondják azt, hogy „*segítenénk, hogy több gyerek menjen a magyar tanításra, meg hogy mielőbb bevezessék a magyar misét, de nem tehetjük meg, hogy visszamenjünk a faluba*“. Továbbá egyik, Pusztinából hazafelé velünk tartó úti társunk arra kért meg, hogy nézzek utána, hogyan tudna itt, Magyarországon Bt.-t alapítani, hogy hosszabb ideig tudjon maradni, ez ügyben is le kezdtem intézkedni.

A hazatérés után a terepnaplóban leírtaknak egy olyan rendszerezésére és egy olyan tematika elkészítésére törekedtem, amely által magam számára is átláthatóvá váltak a Pusztinán látott, hallott, valamint átélt dolgok. Ennek a rendszerezési kísérletnek lett az „eredménye“ ez a dolgozat, melynek első - és nagyobbik - felében a terepmunkának a személyes élményein, valamint a terepmunkával kapcsolatos dilemmákon keresztül próbáltam meg bemutatni a falu gazdasági helyzetét, munkamegosztását, a családi hierarchiát, a térhasználatot, stb., a dolgozat második felében pedig igyekeztem körüljárni az identitásnak,

a vallásnak, az etnicitásnak, legvégül a faluban zajló változásoknak néhány aspektusát, összefüggését. A faluban eltöltött két hét a jelenségek mélyebb megvilágítására és értelmezésére nem volt elegendő, ezért is „győzedelmeskedett” a tanulmányban magának a terepmunka folyamatának a bemutatása, s ezért is törekedtem inkább a megfigyelt jelenségek minél szélesebb körébe bepillantást nyújtani (abba, hogy Pusztinával kapcsolatban, illetve a pusztinaiak szemszögéből mi az, hogy „csángóföld”), ahelyett, hogy „kontextusából” kiragadva mutattam volna be egy jelenséget vagy jelenségcsoportot.

Lehet, hogy a munkám kissé „öncélú” lett, azáltal, hogy magam számára is összegezni próbáltam a tanulságokat, tisztán látni a terepmunka, s magának az antropológiai megközelítésnek a dilemmáit, azonban ezzel az „öncélúság”-gal talán közelebb is kerültem egy „saját antropológia” kialakításához. Dilemmák persze még akadnak (pontosabban egyre inkább gyarapodnak): meddig kell „terjednie” a relativizmusnak a terepen, és az írás folyamán hol vannak a határai? Hogyan választható szét „releváns” és „irreleváns” a kultúra „lefordítása” során? Hány „Bt.” „ügyében” járhat el az ember? A kérdések folytathatóak - s talán nem is egyértelműen megválaszolhatóak -, ugyanakkor ami az eddigi tapasztalataim alapján megkérdőjelezhetetlen, az az, hogy az „antropológia csináláshoz” egyrészt el kell tudni menni a terepre, másrészt vissza is kell tudni jönni a terepről. S talán az utóbbi az antropológus számára a legnehezebb.

7. FELHASZNÁLT IRODALOM

- Bartha András
1998 *Pusztina. Gondolatok egy csángó falu múltjáról, jelenéről.* Balatonboglár:
Balaton Akadémia
- Bartha Csilla
1999 *A kétnyelvűség alapkérdései.* Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó
- Bindorffer Györgyi
2000 *Asszimiláció vagy túlélés. Kultúra és közösség 2000/4-2001/1: 37-44*
- Boglár Lajos
1979 *A néprajzi megközelítés és megismerés “eszközei”: dél-amerikai terepmunkám néhány tapasztalata. Ethnographia 90: 415-419*
- Boglár Lajos
1996 *Mítosz és kultúra - két eset.* Budapest: Szimbiózis
- Boglár Lajos
2001 *A kultúra arcai.* Budapest
- Borsányi László
1999 *Vallásos vallástalanok.* In: *Menyeruwa. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára* (szerk. Kézdi Nagy Géza): 144-149. Budapest: Szimbiózis
- Borsányi László
2000 *A megfigyelés az antropológiai terepmunkában. Kultúra és közösség 2000/4-2001/1: 77-85*

- Fodor Katalin
1995 A csángók identitásproblémájának nyelvi és nyelven kívüli okairól. In: *Kétnyelvűség és magyar nyelvhasználat* (szerk. Kassai Ilona), Budapest
- Geertz, Clifford
1994 „A bennszülöttek szemszögéből“. In: *Az értelmezés hatalma. Századvég*
- Geertz, Clifford
1997 Sűrű leírás: út a kultúra értelmező elméletéhez. In: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, (szerk. Paul Bohannan, Mark Glazer), Budapest
- Halász Péter
1987 *Pusztina helynevei*. Magyar Névtani Dolgozatok 68., Budapest
- Halász Péter
1997 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásának vizsgálatához. In: *Csángósors* (szerk. Pozsony Ferenc)
- Hofer Tamás
1993 Az etnikai sokszínűség régi és új formái. In: „*Moldovának szíp táiaiind születtem...*“, Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia, Jászberény
- Hollós Marida
2000 Bevezetés a kulturális antropológiába. *Szimbiózis* 1995/5.
- Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor
1999 Új tendenciák a 90-es évek lakáshasználat kutatásában. In: *Menyeruwa*. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára (szerk. Kézdi Nagy Géza): 282-314. Budapest: Szimbiózis
- Kósa László
1998 *Paraszti polgárosulás és népi kultúra táji megoszlása Magyarországon*.
Planétás
- Mikecs László
1989 *Csángók*. Boyai Akadémia
- Papp Richárd
1999 Intuitív antropológia. In: *Menyeruwa*. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára (szerk. Kézdi Nagy Géza): 251-261. Budapest: Szimbiózis
- Papp Richárd
2000 A fonott kalács. *Kultúra és közösség* 2000/4-2001/1: 91-99
- Pávai István
1997 Etnonimek a moldvai magyar anyanyelvű katolikusok megnevezésére. In: *Csángósors*
- Pozsony Ferenc

1993 Nyelvhasználat és az identitás viszonya a moldvai csángóknál. In: „Moldovának szíp táiaind szölettem...”, Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia, Jászberény

Service, E. R.-M.D. Sahlins - E. Wolf
1973 *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest: Gondolat

Tánczos Vilmos
1996/a *Keletnek megnyílt kapuja*. Kolozsvár

Tánczos Vilmos
1996/b *Gyöngyökkel gyökereztél*, Gyimesi és moldvai archaikus imádságok. Csíkszereda

Tánczos Vilmos
1997 A moldvai csángók lélekszámáról. In: *Csángósors* (szerk. Pozsony Ferenc)

Tolcsvai Nagy Gábor
1998 Nyelvárulás vagy nyelvmentés: kánon vagy diskurzus. In: *Nyelvmentés vagy nyelvárulás?* (szerk. Kontra Miklós). Budapest: Osiris

Tolnai Mirjána
2000 A százhalmobattai szerbek identitástudatának változása. *Kultúra és közösség*
2000/4: 31-36

Williams, Patrick
2000 A helyszínen és a korban. In: *Cigányok Európában I. Nyugat Európa* (szerk. Prónai Csaba): 263-273. Budapest: Új Mandátum

¹ A vallásnak azért tulajdonítok nagy fontosságot a kérdések felvetésénél, mert egyrészt mind a két napos tavalyi ott-tartózkodásom során, mind az elkészített interjúkból kitűnt, hogy a „hit”-nek a pusztinaiak önreprezentációjától kezdve a térhasználatig az élet számos területén kiemelkedő szerepe van, másrészt a csángókkal foglalkozó irodalmak gyakori alapvetése, hogy az „asszimilációt” elsősorban a római katolikus vallás akadályozta meg, illetve az, hogy a csángók a katolicizmuson keresztül „identifikálják” magukat magyarnak (vö. Pávai 1995), a „katolikus” náluk „egyet jelent” a „magyar”-ral (vö. Halász 1987, Bartha 1998).

² Az idézőjel-használat során a terep kategóriáit illetve interpretációit a továbbiakban dőlt betűkkel szedem.

³ Bartháékat „Bosztán”-nak nevezik, aminek a jelentése ‘tök’; Pista bácsi dédapja „hamar megkopaszodott”, s az elnevezés „átragadt” az egész családra.

⁴ A „pimpót”, ami az „első virág”-ot, az olajágot szimbolizálja, a mise előtti körmenetben viszik magukkal az emberek, mivel „Jézus, amikor bement Jeruzsálembe, a nép követte virággal”. A „pimpónak” azon túl is van szerepe, hogy a rítus során a mitikus idő és eseménysor újraélését a rítus terében a „fizikai” világ elemeként erősítse: a megszentelt barkát a mise után hazaviszik, és ha megbetegszik egy állat, azt az elégetett barka füstjével gyógyítják meg.

⁵ Érdemes megemlíteni, hogy Bartha András a férfiaknak a pusztinaiak vallási életében betöltött szerepével kapcsolatos kérdéseimre többször is válaszolta azt, hogy „a férfiak nem igazán őrzik a hagyományokat”. Itt a vallási rítusoknak és tartalmaknak a „hagyomány”-ként való interpretálása figyelemre méltó, mivel értelmezési támpontokat adhat a fiatalok világképében történő változások későbbi tárgyalásánál. A „hagyomány” (a szónak a „hétköznapi értelmében”) - bár kétség kívül erősítheti például egy közösség identitását mint egy adott kulturális gyakorlat reprezentációja -, valószínűleg nem ugyanazzal a funkcióval reprezentál, mint ahogyan egy vallási tartalomnak a közösség által létrehozott „formai” megjelenése.

⁶ A fentiek, valamint az, hogy a kapukat mindenütt ugyanúgy „zárják” a faluban - ami, mint már említettem „a cigányok ellen van” -, tehát mint gyakorlat az egész falu „kognitív tudásának” a része, jól mutatják, hogy a közösségi

és privát tér elkülönítését szolgáló „határképzés“ (vö. Kapitány és Kapitány 1999) nem feltétlenül a „fizikai valóságban“ történik: azt, hogy mi számít „határ“-nak, az adott közösség normarendszere jelöli ki.

⁷ Ez is, valamint ahogyan a fotók „beállítottak“, sok mindent elárult a közösségről: a „beállított“ fotók által az emberek valamit „kifelé“ reprezentálni akarnak. A fényképezést nem hagyták például a férfiak, ha borostások voltak - a pusztinai férfiak mind borotválkoznak, „mert ez így van szokásban itten“ (az asszonyok azt mondták, azért, „mert a pusztinai férfiak nagyon hiúk“-), vagy az asszonyok akkor, ha a konyhában „nem volt tisztaság“, mert „mit fognak szólni Magyarba, ha meglátják“. A fénykép a pusztinaiak szemében elsősorban „dokumentál“ és reprezentál: a gyerekek a második hét hétfőjén a diszkóban sorra lefényképeztették magukat, ahogy a lányokkal táncoltak; Pista bácsit megkértem egyik nap, hadd fényképezzem le, haza jövet az olajkutaktól, erre azt kérdezte: „Akkor vágjak szomorú képet, hogy lássák, dolgozni voltam?“

⁸ Hogy kivel szimpatizál egy ember, sok mindentől függ, kezdve például attól, hogy milyen viszonyban van a pappal - erről még lesz később szó -, vagy például attól, hogy Magyarországon illetve Romániában dolgozik-e.

⁹ Megjegyzem, a beszélgetésnek itt nem voltak „politikai vonatkozásai“; a „magyar“ vagy „román“ megnevezés attól kezdve vált relevánssá a vele való beszélgetésekben, ha a Csángómagyarok Szervezetével kapcsolatos kérdéseket tettem fel: „meg kell engedni majd a követeléseinket - ti. a magyar nyelv bevezetését -, mert ha mi románok vagyunk, az igazi románok is mozgolódnak fognak, hogy hát akkor ők kicsodák“.

¹⁰ Az újság, mivel másnap megmutatták nekem, és lefordítottam velük a román cikkeket, a Csíkszeredán kiadott „Moldvai Magyarság“ volt, s a cikkek olvasása közben mindenki nagyokat derült a „csángóföld“ kifejezésen, amit „még sohasem hallottak“

¹¹ A faluban - mint kiderült - otthon a gyerekeket először románul tanítják meg, románul beszélnek hozzájuk, hogy „mikor mennek az iskolába, értsék az egészet“, és magyarul a környezetüktől csak később tanulnak meg. Tehát a „színmagyar“ Pusztinában az „anyanyelv“ - értem ezalatt „az elsődlegesen, a családban elsajátított, s a legtöbbet használt“ (Bartha 1999: 152) nyelvet - a román. Annak, hogy „miután a gyerek tudja már a románt, megtanítjuk neki, hogy kell csángóul beszélgetni“, számos, és rendkívül összetett magyarázata lehetnek. Sok szülő mondta például, hogy „azért kell, hogy megtanuljanak az ifjak csángóul, hogy aztán Magyarban, ahol a tiszta magyart beszélnek, tudjanak értekezni. Rományul nem tudnának értekezni.“

¹² A mise előtt erősen foglalkoztatott a kérdés, hogy mennyire „legitim“ a közösség számára egy olyan „szakrális“ rítus, amely nem a templomban, mint „szakrális térben“ megy végbe, illetve az, hogy milyen „kritériumai“ vannak egy „profán“ térnek a „szakrálissá“ válásának. Azáltal, hogy „Isten mindenütt ott van“, és hogy - mint ahogyan azt az előző alfejezetben említettem - a pusztinaiak térhasználatában a „profán“ és a „szent“ nem igazán különül el, az udvaron tartott mise is „valódi misévé“ válik. (A magyar misét az is „legitimizálhatja“, hogy a „pap is mondja, hogy az utcán is imádkozzunk“, s talán ezért sem tehet mást a pap, mint hogy „hallgat“.)

írta Boross Balázs

**kelt Budapesten, megjelent a Magyar Tudományos Akadémia
KISEBBSÉGGYAKUTATÓ INTÉZET honlapján is**

Cím: 1014 Budapest, Országház u. 30.

Levelezési cím: 1399 Budapest, Pf. 694/121