

**Johannes Ries**

## **A romák és Isten népe – a pünkösdisták misszió hatása a roma kultúrára<sup>1</sup>**

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

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

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

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

Az 1950-es évektől kezdve a pünkösdista mozgalom különös gondot fordít ezekre az állítólagos ateistákra, hitetlenekre, és hatalmas sikereket ér világszerte a „roma lelkek megmentésében”<sup>2</sup>. A misszió az 1970-es évekre éri el Romániát, hogy rádöbbenjen, hogy sok roma tért már át a pünkösdista vallásra<sup>3</sup>. A rendszerváltás után pedig folyamatosan növekszik a megtérő romák (és románok) száma.

### Az interaktivitás terepe

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

Trăbeș<sup>4</sup> faluban a románság mellett két roma csoport is lakik, amelyek azonban nagyon különböznek egymástól. A sátorosok (*corturari*) – mint volt nomád közösség – az 1960-as évek elején telepedtek meg a helység nyugati részében, hogy tiszteletnek és presztízsnak örvendő kézműves tudásukat, a rézművességet folytassák. Könnyen felismerhetők a gyerekek és asszonyok által hordott „hagyományos” viseletükről, és a beszélt romani nyelvjárásról. Identitásukat erőteljesen meghatározzák belső intézményeik (*kris* és *bulibasa*), „konzervatív” lakodalmi és temetési szokásaik, valamint a társadalmi alakzatok kontrollja, mindenek előtt nagyon szigorú endogámia és a rokonsági kötelékek autoritása. Sokan közülük manapság egészen sikeres életet élnek a nemzetközi szinten is rendkívül fontos foglalkozásuknak köszönhetően.

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

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

<sup>3</sup> A román pünkösdista mozgalom történetéről lásd Rusu–Tarnovschi é.n.

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

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

A románok általában nagyon sok és sokféle gádzsó sztereotípiát áldozatai, amelyek őket nagyon rossz fényben tüntetik fel. Ezen általánosan elterjedt sztereotípiáktól függetlenül a falubeli románok óvatosan elkülönítik a sátorosokat a cigányoktól. Sokkal toleránsabbak az előbbieket esetében. A románok felismerik a sátorosok „kulturális” különbözőségét, de a cigányokkal ellentétben néhány saját értéküket és jellemzőjüket a sátorosokra is ráruházzák. Ezek szerint a sátorosok nem kéregetnek és nem lopnak, barátságosak és lekötelezőek, a kölcsönösségi elvárásoknak megfelelően viselkednek – csak hogy néhány pozitív sztereotípiát említsek. Ezzel szemben a cigányokra mint a román társadalmat veszélyeztető csoportra tekintenek. Mivel a románok szemében a cigányoknak nincs saját kultúrájuk, mindennemű különbözőség a román társadalom keretében jelenítődik meg, ezért felforgató szándékúnak tűnik. Tehát a román közösséghez viszonyítva a sátorosok élénk és színes kulturális kontrasztban élnek<sup>5</sup>. A cigányok viszont szociálisan kirekesztettek, ezért egy etnikusan címkézett *társadalmi kontrasztban* kénytelenek élni.

De a cigányok kettős stigmát hordoznak magukon: nemcsak a románok, hanem a többi roma csoportok által is megbélyegezettek. A román roma-spektrum különösen heterogén, de vannak bizonyos kritériumok – mint a kézművesség, a viselet, a nyelv vagy a jólét – amelyek az egyes roma alcsoportokat a presztízs alacsonyabb fokaira számúzzik. Ezen ranglétrán a sátorosok egészen fenn helyezkednek el, és igencsak lenéznek a környék legtöbb roma csoportját. Ezzel ellentétben a cigányok csupán a legalacsonyabb lépcsőfokot mondhatják a magukénak<sup>6</sup>.

---

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

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

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

### Isten népe: globális transz-etnikus diskurzus

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

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

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

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

Mindnyájan megtanultunk különbséget tenni etnikus vallások (például a judaizmus), melyek közeli (etnikus) csoportokra koncentrálnak, és univerzális vallások (például az iszlám) között. Ez utóbbiak elméletileg nyitottak bármilyen (etnikus) csoport számára. A multietnikus Erdély különböző nemzetiségek hazája, ugyanakkor az univerzalisztikus keresztény vallás különböző változatainak is otthona. Azt szokás mondani, hogy itt megvalósul a vallási tolerancia. De igazából Erdély különböző keresztény felekezetei nem igazodnak a keresztény teológia univerzalista elvárásaihoz. A különböző keresztény felekezetek inkább etnikus sajátságként (markerként) működnek (vö. Barth 1969) és ezáltal etnikus vallássá válnak. A szászoknak a lutheránus (evangélikus) hit a sajátja, a magyarok kálvinisták (reformátusok) vagy római katolikusok, míg a románok ortodox templomokban imádkoznak. Formálisan a romák általában a románok egyházához csatlakoznak, de rossz templombajáróknak tekintik őket, és ezért nem rendelkeznek olyan vallásos intézménnyel, amely etnicitásukat vallásos fogalmak által jelenítené meg. A felekezetek ilyen egyértelmű etnikus besorolása a mai napig megnyilvánul<sup>7</sup>.

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

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

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

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

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

<sup>8</sup> Terepnaplóból származó jegyzetek szerinti rekonstrukció.

központ spirituális kapacitásról és vallásos erőről tesz tanúságot.

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

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

### **Isten családja: a communitas lokális társadalmi praxisa**

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

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

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

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

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

### Roma skizmus

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



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

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

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

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

### Az áttérés okai

Elena Marushiakova és Vesselin Popov (1992, 2002) a felekezeti hovatartozás és az áttérés fontosságát emeli ki minden egyes roma alcsoport identitásgyakorlatában<sup>10</sup>. Magdalena Slavkova (2004) pedig azt bizonyítja, hogy különböző roma alcsoportok különböző módon alkalmazkodnak a neoevangélikus felekezetekhez. Miért térnek át a falubeli cigányok oly nagy számban, és miért vonakodnak ettől a sátorosok? Megpróbálok magyarázatot adni erre a jelenségre, de szem előtt tarom azt a tényt, hogy mindez csak *egy* társadalmi racionalizáló magyarázat, mely csupán része a teljes jelenség megvilágításának. A legfontosabb tény az, hogy a hívők az egyetlen olyan csoport, amely tudatosan próbálja integrálni a roma lakosságot. Az összes többi etnikus, szociális és vallásos csoportosulás kirekeszteni próbálja őket, vagy jobb esetben tolerálja jelenlétüket.

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

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

Áttérés által a cigányok megszabadulnak a roma émikus presztízis ranglétráján elfoglalt legalsóbb foktól, és egyesülni tudnak más áttért roma alcsoportokkal. A transzetnikus diskurzus nemcsak a gádzsók és romák közötti etnikus elhatárolódáson kerekedik felül, hanem a roma alcsoportok belső hierarchikus szétválasztásán is. A sátorosok számára nem annyira kecsesítő elhagyni a ranglétra magasabb fokait, mint a cigányok számára az alsóbbakat. Épp ellenkezőleg (és ez az egyik legfontosabb ok), a sátorosok a belső szimbolikus tőkájük nagy részét elveszítenék, ha felszámolnák a határokat maguk és a cigányok között, és egyazon társadalmi-vallási csoportba térnének át<sup>11</sup>. Ezért hát tartózkodnak ettől a lépéstől.

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

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

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

---

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

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

*Angol eredetiből fordította Ilyés Sándor*

### Szakirodalom

ACTON, Thomas

1979 *The Evangelical Church. Ecumenical Exercise* V. 11–17.

BARTH, Fredrik

1969 Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries*. George Allen and Unwin, London, 9–38.

BLOK, Anton

1974 *The Mafia of a Sicilian Village, 1860–1960. A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Basil Blackwell, Oxford

CVITKOVIC, Ivan

2003 Notes on Romas' Religious Beliefs. In: DORDEVIC, Dragoljub (ed.): *Roma Religious Culture*. PUNTA, Nis, 27–30.

DORDEVIC, Dragoljub (ed.)

2003 *Roma Religious Culture*. PUNTA, Nis

FOSZTÓ Laszló –ANĂSTĂSOAIE, Marian-Viorel

2001 Romania: Representations, Public Policies and Political Projects. In: GUY, Will (ed.): *Between Past and Future*. University of Hertfordshire Press, Hatfield, 351–369.

GAYY BLASCO, Paloma

1999 *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Berg, Oxford–New York

2000 The Politics of Evangelism: Masculinity and Religious Conversion Among Gitanos. *Romani Studies* 10. (1) 1–22.

2002 Roma Diasporas. A Comparative Perspective. *Social Anthropology* 10. (2) 173–188.

HALTRICH, Joseph

2004 [1865] *Sächsische Volksmärchen aus Siebenbürgen*. (<http://www.members.aon.at/fresh/maerchen>)

HANN, Christopher

1985 *A Village without Solidarity. Polish Peasants in the Years of Crisis*. Yale University Press, New Haven

JACOBS, Fabian

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

LELAND, Charles Godfrey

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

LEWIS, Oscar

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

MARUSHIAKOVA, Elena – POPOV, Vesselin

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

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

POP, Lia

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

RIDHOLLS, Joe

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

RUSU, Bianca Ioana – TARNOVSCHI, Daniela

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

SATO, Ellen B. L.

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

SLAVKOVA, Magdalena

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

STRECK, Bernhard

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

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

TODOROVIC, Dragan (ed.)

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

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

TURNER, Victor

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

VAN GENNEP, Arnold

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

