

Közeli idegenek, távoli ismerősök

A székelyek és a magyarországiak sztereotípiái a gyimesi csángókról

Bevezetés – a sztereotípiák szerepe az eltérő társadalomszerkezetű
és mentalitású csoportok érintkezésében

Az elmúlt évek nemzetpolitikai diskurzusaiban és az azokat elemző társadalomtudományi írásokban rendre felsejlenek a kultúrnemzetként, esszencialista módon elgondolt magyar nemzeti közösségben meglévő belső sztereotípiák és előítéletek. Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogy a magyarság egy több tekintetben ki-tüntetett néprajzi csoportjaként elismert, a magyar nyelvterület peremén, sajátos átmeneti kulturális helyzetben élő gyimesi csángókról milyen sztereotípiákat forgalmaznak a szomszédságukban élő székelyek és a fokozott kíváncsisággal felé-jük forduló magyarországiak.

A magyar nyelvterületen számtalan példa bizonyítja, hogy az azonos nyelvű, azonos nemzethez tartozó táji csoportok, lokális kultúráváltozatok és regionális identitáscsoportok között is kiépültek sztereotípiarendszerek. A vizsgált néprajzi csoport esetében is releváns megállapításnak tűnik, hogy a sztereotípiák – köz-tük az etnikus sztereotípiák – nemcsak inter-, hanem intraetnikusan is szerveződ-nek. Kialakulásuknál és fennmaradásuknál a gazdasági, státuszreprezentációs, ko-rábban rendi különbségek éppúgy szerepet játszottak, mint a nyelvjárási, vallási, kulturális eltérések. Egyoldalú és társadalomtörténetileg is terméktelen csupán a negatív sztereotípiákat vizsgálni és értelmezni. Másrésztől felületesség nem ész-revenni a negatív sztereotípiák megalkotásában a saját csoport identifikációs me-CHANIZMUSAIT, valamint a sztereotípiáknak a tágabb társadalmi és etnikus térben való tájékozódást szolgáló funkcióját.

A sztereotípiák a kurrens társadalomtudományi értelmezések szerint olyan tulajdonságok és viselkedésmódok együtteseinek tekinthetők, amelyeket bizonyos embercsoportokra mások jellemzőnek tartanak. A sztereotípiák alkalmazása során bizonyos, a többségi/saját környezettől elütő és nyilvánvalónak tetsző tulaj-

donságokat karikírozva kiemelnek és többnyire hamisan általánosítanak, amivel igazolhatják egy-egy csoport kategorikus elutasítását vagy elfogadását.¹ A sztereotípiák sajátos esete az autosztereotípiák, amely az önmegkülönböztetés igényével a saját csoportra alkalmazott definitív beállítódás.

A sztereotípiák, azzal, hogy redukálják az adott szociális csoport komplexitását, és egyszerűsítik a valóságot, használóik számára orientációt kínálnak. Idegenek tételező csoportoknak a sztereotípiák révén leegyszerűsített reprezentációi paradox módon a csoport ismeretlen tagjaival való kommunikációt, a hozzájuk való mindennapi közeledést könnyítik meg. A külső jegyek vagy akár a lakóhely, a nyelvjárás jellegzetességei alapján előhívott sztereotípiák mintegy előre jelzik a másik várható viselkedését, megnyilvánulásait és valamiképpen behatárolják azt is, hogy mit várhatunk el tőlük. A sztereotípiák ebben az értelemben segítik a társadalmi cselekvést és a társadalmi térben való eligazodást, megkönnyítik a tájékozódást az adekvát szavak, gesztusok és narratívák regiszterében. Szociális funkciójukhoz tartozik az is, hogy a másik csoport vagy társadalom által elfogadott értékekkel, életmóddal szemben bizonyos értelemben az immunitás lehetőségét kínálják.²

Bár a sztereotípiák meglehetősen tartamosak és nehezen változtathatók – mivel nem annyira a tapasztalattól függenek és feltöltésük, tartalommal való telítődésük alapvetően emocionálisan megy végbe –, megfigyelhető a sztereotípiák belső tartalmi átrendeződése is.

A fenti megfontolásokból kiindulva nem a leegyszerűsítő sztereotípiákról való ítéletalkotást, hanem kialakulásuk, megszerveződésük, receptív kontextusai, alkalmazási helyeik és szituativitásuk konkrét értelmezését tartjuk feladatunknak. Számunkra kitüntetett jelentőségű és a társadalomtörténeti, kulturális antropológiai megfejtés szükségességét veti fel az a tendencia, hogy a csíki székelyek és a magyarországi gyimesi csángókról alkotott sztereotípiái – bár divergáló irányokban – etnizálóak: a székelység sztereotípiái inkább a románok felé tolnak, a magyarországiak inkább a magyarság értékcentrumába helyeznék őket.

A székelyek sztereotip csángóképének történeti konstrukciója

A székelyek gyimesi csángókról alkotott sztereotípiáinak múltbeli kialakulását elsősorban a megtelepedési és birtokjogi viszonyok határozták meg. A gyimesi benépesülés a 18. század elején kezdődött a Székelyföld felől és a Moldvából érkező marginalizált és kriminalizált népelemek, a feudális terhek megnövekedése, a katonáskodás elől menekülő jobbágy- és zsellérrendűek és a moldvai szántóföld-

¹ ALLPORT 1999: 246.

² HUNYADY 2001: 41–42.

kiterjesztések miatti ökológiai krízis elől elvándorló korlátozottan transzhumáló román pásztorok letelepülésével.³ A tágabb értelemben vett Gyimesben (ide értjük az úgynevezett Hárompatakot is: Kostelek, Gyepece, Magyarcsügés) megtelepedők a csíki községek, egyházközségi birtokok, a Negyedfelmegye havasa és az 1769-ben a moldvaiaktól visszavett úgynevezett *revindikált havasok* területein foglalást tevő, erdőirtó, szállásokat építő, állattenyésztő jövevények mint taxások, zsellérek, colonusok adóztak, haszonbért fizettek a csíki birtokosoknak, és még a 19. század közepén sem rendelkeztek saját földbirtokkal.⁴

A Tatros felső vízgyűjtőterületén megtelepedő két eltérő eredetű és kultúrájú népesség gazdálkodási, tájhasználati stratégiáiban lehettek különbségek, de ezeket a nagyjából egyveretű ökológiai adottságok és az exogámia szinte teljesen elmosták, megmaradtak viszont felekezeti, dialektológiai, mentalitásbeli különbségek, amelyeket később Gyimes adminisztratív megosztottsága csak erősített (Gyimesfelsőlök, Gyimesközéplök vs. Gyimesbükk). A jól körülhatárolható, a csíki és moldvai területektől egyaránt jól elkülönülő, a megtelepedőket állattenyésztésre predesztináló Tatros-völgy mint *ökológiai fülke* (niche)⁵ sajátos rurális „*melting pot*”-ként lehetővé tette, hogy a külső – csíki székely és moldvai román – hatásoktól nem mentesen létrejőjjön egy újfajta hibrid identitás, ahol a székelység felől érvényesülő politikai kontroll és a magyar kulturális elemek relatív túlsúlya egy magyarként elkönyvelt néprajzi csoport kialakulását eredményezték. Ahol ez a kontroll – akár geográfiai okok miatt is – gyengébb volt, illetve a letelepedők belső etnikus aránya a románság javára billent, ott ez az etnokulturális folyamat románosabbnak vagy románnak tekintett átmeneti csoportok kialakulásához vezetett (Hárompatak, Rakottyás, de különösen Gyergyóbékás).

A juh- és marhatartó életmód és a földnélküliség miatt sok gyimesi pásztornak szegődött, hiszen így saját állatait is legeltethette. Az árendák, a legelőbérletek növekedése, a határőr-katonaság visszaélései és az újabb, közterheket nem viselő moldvai jövevények, *vagusok* miatt a 18. században gyakoriak voltak az erdélyi Guberniumhoz írt panaszoslevelek.⁶ A jól kereskedő és gazdagodó szépvízi örvények is egyre több havasra tettek szert, kirekesztve a csángókat.

A marhatenyésztést szolgáló legelőbővítéseket a tulajdonos székely községek nem győzték emberi erővel, ezért kezdetben a csángóknak megengedték az erdőirtást, legelőbővítést. Ennek fejében kezdetben nem is kértek úgynevezett *pástombért* a csángóktól. A gyimesiek a többi csíki határszéli román közösséghez hasonlóan *telepítvényes* jogállásúak voltak, azaz községi osztatlan birtokon végzett erdőirtást

³ A betelepüléssel kapcsolatos történeti tudatról lásd ILYÉS 2004: 191–192.

⁴ ANTAL 1992: 15–36; ILYÉS 1997: 73–74.

⁵ Vö. HOFER 1980: 115–116.

⁶ ANTAL 1992: 15–36.

nyomán jutottak szántóhoz, legelőhöz és kaszálóhoz, és azon már 1848. január 1. előtt ház és gazdasági épület tulajdonjogával rendelkeztek.⁷ A telepítvényes helyzetből következő foglalkozási szerkezet is tükröződik az 1871-es erdélyi népszámlálás adatsoraiban: a három gyimesi községben egyetlenegy földtulajdonos sincs, mindenki napszámosként van bejegyezve.⁸

A eredeti tulajdonosi struktúrán az 1871-es arányosítási törvény és a területek megváltása (*váltakozás*) ugyan módosított, de még így is sokan maradtak kisbirtokosok, bérlők, akik az arányosítások során nagy erdővagyonra szert tevő vállalkozók fűrészüzemeiben dolgoztak, bizonyos mértékig proletarizálódva.⁹

A csíkiak egyes havasrészeit Háromszék és a Barcaság felől érkező román juhászoknak, *berszánoknak* adták bérbe. 1883-ban a csíkszentmiklósi római katolikus egyházmegye (ide tartozott Csíkszépvíz is) egy berecki (Háromszék) berszánnak adta ki a Gerendus havast. Ezt a területet a gyimesbükkiek haszonbérben használták, többen építkeztek is rajta és tervezték megvásárlását. A gyimesiek nem engedték be az ezerhétszáz juhval érkező berszánt, mire százhusz szépvízi, borzsovai és szentmiklósi székely ment ki tizenkét csendőr kíséretében, és véres verekedés, áldozatok is követelő lövöldözés tört ki.¹⁰ Ez is példázza a sokáig bérlő, taxás csángók és a birtokos székelyek közötti évszázados, a tulajdonviszonyokon alapuló konfliktust.

A probléma alapjában gazdasági jellegére a Gyimesfelsőlokról az Úz melléki Csinód-telepre származott, a csíkiak közbirtokosságán élő csángók visszaemlékezéseiben is találunk utalásokat: „*Úgy hívták, hogy birtokosság. Tizennégy vagy huszonnégy tagból állott, s ők uralták az egész erdőt, ők. Ha valaki kiigényelte, eladtak belőle valamennyi köbmétert vagy valamit. Úgy volt az, mint ahogy most az állam reáült az egész erdőre. Most is az állam uralja itt az egész erdőt. A birtokosság olyan volt, azok rossz emberek voltak, hogy a marhákat is jó drágán fogadták el, s aztán hol az ő területük volt, mert külön területet szakítottak maguknak, arra nem volt szabad nekünk menni. Csak ha jól megfizettük. Magyarok voltak, székelyek voltak, csíkszentgyörgyi székelyek.*”¹¹ A természeti javakhoz való hozzáférés kompetitív konfliktusaira utal a csíkszentmártoni erdőfelügyelőség 1941-es jelentése: „Nem nagy titok, ha azt állítom, hogy a csángók az urak. Legeltetnek, fát használnak, mindenütt ott vannak [...] veszélyeztetve a csíkszentgyörgyi és csíkbánkfalvi közbirtokosságok birtokait.”¹²

⁷ Vö. GYIMESI 1972: 154–206.

⁸ *Erdély 1871.*

⁹ ANTAL 1992: 83.

¹⁰ Vö. BALÁS 1935.

¹¹ K. I. Csinód, szül. 1923, Gyimesfelsőlók, 1992. július 9., Pusztai Bertalan és Ilyés Zoltán gyűjtése.

¹² ANTAL 1992: 46.

Már az 1896-os, több csíki falu közbirtokosságát érintő erdőtűz okát is abban látták Csíkban, hogy azok a „határszéli oláh pásztornépek szándékos gyújtogatásából eredtek, hogy azáltal legelő területeiket bővíthessék”, ami már a fát okszerűen piacósító, kapitalizálódó székely és az extenzív módon állattenyésztő csángók területhasználati konfliktusára utal.¹³

A következő interjúrészletben az ortodox – korábban görög katolikus – vallású adatközlő saját csoportjának köztes helyzetét megvilágítva a székelység felől érkező elhatárolódást érzi hangsúlyosabbnak, amit mikroközösségének a román nemzeti identifikáció felé eltolódott¹⁴ önképe „siculofób” narratívává érlel:

„*Ha mentünk béké felé [értsd: Moldva felé], mondták... magyar; azt mondta, ungur. Ha kifelé mentünk, azt mondták akkor, csángó isteneteket... gyűlöletesebben lenéznek, mint a románok... Azt mondja, ez nem ember, aszondja, ez egy rossz csángó [...] Vannak okos emberek ott is, akik nem, mint én is, hogy nekem mindegy, hogy ki ő, csak rendes ember legyen. Ott is vannak. Vannak biza visszagunyolások is. S tudják meg, hogy a székelyek között, jól mondták a magyar időben, azt a csíki góbé istenedet, úgy seggbe rúgták, összeszökött előttem, a csíki góbét, azért, hogy én csángó voltam. Azt mondta, hogy a kaszáló a kié – a magyar csendőr –, azt mondta [a székely¹⁵], az enyém, s az a marha benne [a csendőr], az az enyém [a székely]. S hát miért csaptad belé? S azért, aszondja, hogy az enyiém,¹⁶ s akkor azt mondta [a csendőr]: a kutya úristenit, a góbé istenedet; úgy seggbe rúgta, hogy kettőt gurult. Azt mondja, fizess negyven pengőt, a szegény pásztornak a gyermeke belészalassza – azt mondja – a marháját s te megfizettetted. Úgy seggbe rúgta belé. Magyarországi ember. Az magyar ember. Itt, Romániában az egész góbé, az egész, nem vagyunk..., lófaszok vagyunk. A magyarval szembe mű nem vagyunk rendes magyar emberek.”¹⁷*

A csíki felsőbbbségtudat és fölényesség érzékeltetésén túl a teret gazdaságilag és szimbolikusan is uraló, büszke és önkényes székely és a kiszolgáltatott csángó pásztor konfliktusában az igazságot osztó csendőr képe felülírja az igaz „magyar ember” képét, és egy kategóriába („nem rendes magyar emberek”) sorolja a csángókat és a „góbé székelyeket”.

A gazdasági érdekek különbségén alapuló elhatárolódási gyakorlatot csak erősítette a gyimesi csángók vegyes etnikai rekrutációja, romános öltözete, tájsza-

¹³ *Csíki Lapok*, 1896. XI. 11.

¹⁴ A hárompataki csángók román érzelműségének etnikai, politikai háttéréről lásd ILYÉS 2003: 30–37.

¹⁵ A töredezett előadásmód miatt zárójelben feltüntettük az idézett párbeszéd nem egyértelmű szereplőit.

¹⁶ Az interjúalany itt gúnyosan utánozza a menasági székely diftongizáló, ie-ző beszédmódját.

¹⁷ A. M. Gyepece, szül. 1930, 1993. július 18., Pusztai Bertalan és Ilyés Zoltán gyűjtése.

vai, vallásossága, az állattartáshoz szorosabban kötődő életformája. Vámszer Géza rámutat, hogy a gyimesi csángó családok többsége román felmenőkkel is rendelkezik.¹⁸ A román örökség bizonyos szimbólumai a közösség és a helyi hatalom számára a 20. századtól vállalhatatlanok lettek. Az 1940-es években, a *magyar időben* többen megváltoztatták romános csengésű családnevüket.¹⁹ Ma a jelentős ortodox – korábban görög katolikus – népességű Gyimesbükkön visszamagyarosítják a két világháború között elrománosított magyar neveket.²⁰ Ehhez érdemes hozzátenni, hogy ezek a most visszamagyarosított családnevek (eredetileg román származású, görög katolikus családok nevei) már a 19. és 20. század fordulóján is átestek egy magyarosítási hullámon. A második bécsi döntés után a magyar adminisztráció – római katolikus egyházi segítséggel – a gyimesi görög katolikusok rítusváltását szorgalmazta.²¹ Az 1940-es évekből vannak adataink a románosnak minősülő körtánc (*héjsza*) hatóságok általi betiltásáról. A sajátos hibrid helyzetben levő gyimesieknek a sztereotípiákkal és előítéletekkel szembeni kitettségét jelzi egy idős ember – Tankó Gyula által idézett – bemutatkozása: „*Műnköt egyesek erősen szerettek a szép beszédünkért, de untak a gúnyánkért. Na ezek vagyunk mi, gyimesi csángók.*”²²

Bár sok közösen megtartott búcsú, zarándoklat (Csíksomlyó, Csíkszentdomokos – Pásztorbükk, Gyimesközéplak – Mária Magdolna-búcsú) köti össze a csíki és gyimesi katolikusokat, a paraliturgikus, népi vallásos gyakorlatban érezhető a különbségek. Ezek nemcsak a Székely László által meghatározott dogmatikus csíki és eszkatologikus gyimesi hitélet különbségeire korlátozódnak,²³ hanem a szentek és búcsúünnepek között is egyfajta etnikus különbséget tesznek. Az egyik boros-pataki idős asszony Szent István napjáról mint a „*magyarok ünnepéről*” beszélt, amelyet a csángók nem tartottak saját ünnepüknek, annak ellenére, hogy Gyimesközéplakon is van Szent István-patrocínium (az ezredfordulón templom-má alakított Bükkhavas-pataki kápolna).

A gyimesiek alacsonyabb polgárosultsági szintje és meghatározóan állattenyésztő foglalkozása erősítette a csíkiak fölényes, elutasító viszonyulását. A gyimesiek gyakran idézik az ellenségesebb csíkiak mondását: „*a sör nem ital, a lány nem asszony, a csángó nem ember*”. 1897-ben, a gyimesi vasútvonal felavatásakor a *Csíki Lapok* elkedélyeskedik a takarékos csángókon, akik az első szerelvényvel levonatoztak ugyan Madéfalvára, de visszafelé már gyalog tették meg a

¹⁸ Vö. VÁMSZER 1940: 1–7.

¹⁹ ILYÉS 1997: 77.

²⁰ SZUCHER 2004: 4.

²¹ ILYÉS 2003: 29–30.

²² TANKÓ 1996: 11.

²³ Vö. SZÉKELY 1978: 166–171.

több mint harminc kilométeres utat.²⁴ Ez a leereszkedő, vállveregető attitűd nemritkán kritikus, felvilágosító szándékokkal, a birtokosok hatalmi beszédmódjával párosult.

Az egyházi és világi értelmiség nemzeti alapú szimbolikus ellenőrző szerepe a 19. század utolsó évtizedétől vált kifejezetten hangsúlyossá. Az 1893. évi csíkyimesi estély táncrendjében első helyen megszólaltatott „*magyar csárdás*” kapcsán elhangzik: „hiszen mi is magyarok vagyunk csánglia országban”.²⁵ Ugyan ebben az évben „a nemzeti és vallási érzületet kiülő – bizonyosan Moldvából becsempészett – temetkezési szokásoknak és lélekromboló babonáságoknak felburjánzását” nehezményezik.²⁶ A vármegyei és helyi tanítói gyűléseken gyakran szóvá teszik a gyimesiek helytelen gyermeknevelési szokásait, az iskolalátogatás alacsony szintjét.²⁷

Az értelmiség törekvése, hogy ezt a „hibrid” csoportot eltávolítsa román identitásszimbólumaitól és erősítse magyar nemzeti tudatát, a 20. században megindított egy belső narratív határkonstrukciót, a romános gyimesi periféria nemzeti szempontú leválasztását: létrejött a Gyimesen belüli etnikus különbségek szimbolikus geográfiája.²⁸ A különbségtételek és sztereotípiák etnikus alapú belső rendje mellett, a cserekereskedelem és a munkamigrációk révén a moldvai románokról és a moldvai csángókról („*tyár-magyarok*”) is kialakultak sztereotip képek, a „*kis magyar időben*” pedig a magyarországi magyarok tartamosabb adminisztratív, katonai és munkavállalási célú jelenléte kínált a magyarságképet néhány újabb sztereotip tartalommal bővítő társadalmi mikrokontextust („*kubikos magyarok*”, a katonai túlkapások elidegenítő hatása).

Az állattartás mint gazdasági stratégia stigmatizáló hatását példázza az a Gyimesközéplekon hallott történet, amelyben a Csíkszeredában tanuló gyimesi diáklány kvártélyának felmondását az – egyébként rokon – csíki szállásadók a számukra elviselhetetlen „*csángó szaggal*” indokolták. A csíki szelektíven receptív közeg bizonyos bűnesetekben is igazolva látja, hogy a csángóknál kifejezettebb a vadság, az iszákosság. Bizonyos diskurzushelyzetekben a csángók a székelység helyi, kéznél levő „mócai”, vademberei, ahogy a székelyekről és a hegyvidéki románokról is termelődnek efféle előítéletek az erdélyi vagy regáti városi népesség körében (*mócok, padurányok*, Marosvásárhely 1990: *hodákiak*).

A lakóhelyi-foglalkozási mobilitás 1960-as évektől történő erősödésével, a gyimesiek csíki munkavállalásával, a *navétázással* megnőtt a találkozások száma,

²⁴ *Csíki Lapok*, 1897. X. 20.

²⁵ *Csíki Lapok*, 1893. II. 14.

²⁶ *Csíki Lapok*, 1893. IV. 15.

²⁷ *Csíki Lapok*, 1897. V. 26.

²⁸ A gyimesi műveltségi terület belső szimbolikus és etnikus hierarchiájáról, a román perifériák megítéléséről lásd ILYÉS 2004: 196–197.

több lett a „vegyes házasság”. A hagyományos sztereotípiák oldódtak, igaz, máig tovább élnek, jelezve az évszázados birtokjogi, kulturális különbségek által fenntartott finom, bizonyos interaktív helyzetek során erősödő határtudatot. A fiatalabb gyimesi generáció is *magyaroknak* nevezi a csíkiakat, az ingázók közötti vicces szóváltásokon kívül munkahelyi konfliktusok is adódnak. Egyes polgárosultabb háromszéki és alcsíki falvakban a Gyimesről betelepült csángó állatgondozók a helyiek szemében a közösség perifériájára sodródott, igénytelen, elzüllyött emberek. A csíkszentgyörgyi és csíkszentmártoni közbirtokosság területén megtelepedett csinódi és egerszéki csángók viszont kiemelik, hogy sokat tanultak a székelyektől, és Gyimesben maradt rokonaiknál „*kiműveltebbnek*” tudják magukat, annak ellenére, hogy az elzárt havasi telepeken igen fejletlen az infrastruktúra, így csak az ezredfordulóra sikerült bevezetni az elektromos áramot.²⁹ A székelyekkel a vasút megépítése révén létrejött közvetlenebb kapcsolat, valamint a gyimesi határállomás iparos és értelmiségi rekrutációjú csoportokat vonzó hatása is hozzájárult a csíki életmódminták, státuszjelző értékek fokozatos adoptálásához.

Az 1989 utáni tömegessé váló néptánc-, folklór- és vallási célú turizmus találkozási alkalmakat teremt csángók és magyarországiak között, a gyimesiek magyarországi munkavállalása során is különböző kultúrák, élet- és értékvilágok szembesülnek egymással, alakítva a helyiek nemzetképét, etnikus-kulturális helytudatát. A csíkiak kisebbfajta irigységgel figyelik a magyarországiak Gyimes iránti fokozott érdeklődését. A kívülálló szemében ez a határtudat és különbség először nem is annyira nyilvánvaló: az elmúlt évtizedekben olyan értelmiségi irányítású, kisebbségpolitikai indíttatású diskurzusok és belső reprezentációk kezdődtek, melyek elfedni, átírni igyekeznek ezeket a különbségeket.

Egy újfajta szolidaritás jegyében, a nemzeti kisebbségi sorsközösség tudatosítása és az adminisztratív úton a Székelyföldről elszakított Gyimesbükk történeti hovatartozása jelenik meg, az 1974–1977-ben épített templom nagy falképein, ahol a keresztség és a felajánlás jelenetein a csángó és székely viseletű alakok a két nép múltjának identikus vonásait, egymásraultalságát kívánják hangsúlyozni.³⁰ Ez mutatja, hogy a kisebbségi elit milyen módon kívánja, kisebbségpolitikai szempontokat sem mellőzve, a megörökölt kulturális inhomogenitást felváltatni egy egységes nemzeti és helyzettudattal, erősítve a csángó–székely szolidaritást, felülírva a birtokjogi, társadalmi, mentalitásbeli különbségek által fenntartott sztereotípiákat.³¹

²⁹ ILYÉS 2004: 194.

³⁰ SZÉKELY 1995: 247; VÁRADI-LÓWEY 2001: 104.

³¹ ILYÉS 2004: 203–204.

A „pozitív” etnográfiai sztereotípiák gyökerei – a magyarországi turisták Gyimes-képe

A gyimesi csángókra mint érdeklődésre számot tartó néprajzi csoportra először Géczy István 1897-ben megjelent háromfelvonásos népszínműve, a *Gyimesi vadvirág* hívta fel a szélesebb magyarországi közvélemény figyelmét; a színmű ország-szerte igen kedvelt darabja volt a falusi színjátszó köröknek. A téma popularizálásához jelentősen hozzájárult Ráthonyi Ákos *Gyimesi vadvirág* című 1938-as filmje Tolnay Klárral és Mály Gerővel. A film az etnográfiai hitelesség minimális szintjét sem teljesíti, ez már a korabeli filmplakáton is látszik, ahol alpesi magashegységi kulissza előtt székelőkapu, székelőruhás alakok tűnnek fel.

Gyimes a 20. század második felében intenzívebbé váló néprajzi érdeklődésnek és kutatásnak köszönhetően a „Székelyföld néprajzi múzeumává” stilizálódott.³² Különösen a népdal- és néptáncstudomány,³³ a hiedelemmondák és az archaikus imák gyűjtése³⁴ révén vált a magyarországi értelmiség kedvelt erdélyi mikrotájegységévé.³⁵

A gyimesi kultúrelemeket, etnikus és mikroregionális sajátosságokat, melyek korábban a székelységtől való távolságot, az elmaradottságot szimbolizálták (és amelyeket a felvilágosult csíki közönség és a helyi elit oly nagy vehemenciával kritizált), a magyarországi folklórturisták parasztromantikus lelkesedése autentikusnak, „igazi magyarnak” éli meg. A Duna Televízió szempontjainak megfelelően a csíksomlyói búcsún a keresztalják hagyományos sorrendjét is megváltoztatták, hogy a többségében viseletbe öltözött gyimesi búcsús csoportok jól látszódnak a televíziós felvételen. Az autenticitás oltárán így vált áldozattá az évszázados szimbolikus és szakrális térrend; igaz, a búcsúsok hatalmas tömegei miatt 1990-től kényszerűen már amúgy is átalakult a hagyományos „kikerülés” koreográfiája.³⁶

A gyimesi csángók a Magyarországról idelátogatók, de a kisebbségi értelmiségi elit egy részének szemében is példaként, magyarságukhoz, kultúrájukhoz, viseletükhöz ragaszkodó népcsoportként, a székelyeknél exkluzívabb, archaikusabb csoportként jelennek meg.³⁷

A helyismereti munkákban és magyar értelmezésekben közkeletűvé vált a román viselet (kieresztett ing, dészűszíj, lepelszoknya) mimikriként – rejtőzködés-ként – való értelmezése, ami szintén a román hagyomány átértelmezését, átkódolását jelzi. A helyi és a magyarországi értelmiség egyaránt részt vesz a gyimesieknek

³² KÓSA 1989: 15.

³³ KALLÓS–MARTIN 1989.

³⁴ SALAMON 1987.

³⁵ Vö. KARÁTSON 1989.

³⁶ Vö. MOHAY 1996: 29–58.

³⁷ Vö. VÁRADI–LŐWEY 2001.

a román örökségtől való szimbolikus eltávolításában, illetve megkísérli a román örökséget fogyaszthatóvá, a magyarok számára elfogadhatóvá tenni.

A fentiek tükrében nem meglepő, hogy az elmúlt években nagy lendületet vett Gyimes turisztikai bekapcsolása az erdélyi desztinációk sorába. Az utazási irodák által kínált székelyföldi körutazások és magánszervezésű utak szinte kötelező állomása lett Gyimes, ahol a gyimesfelsőlóki Árpádházi Szent Erzsébet Zarándokház és Gimnázium, a gyimesbükki falumúzeum, a fővölgy templomai mellett természetesen az „ezeréves határ” a legfőbb örökség-attrakció. Szilágyi Eszter felhívja a figyelmet, hogy a kitüntetett turisztikai célpontok tekintetében Erdély szimbolikus és reprezentációs terében egyfajta nyugat–keleti eltolódás történt, és a nemzeti attribútumokkal leginkább a magyar nyelvterület legkeletebbre eső része lett felruházva.³⁸ A magyarországi és újabban a nyugat-európai érdeklődés abban is megnyilvánul, hogy többen „öregházakat” vásároltak Gyimesben, azokat felújítva és hagyományosan berendezve pihenőházakká, nyaralókká alakították, ahol évente afféle „lány turistákként” több hetet eltöltenek.³⁹ Az 1990-es évek elejétől 2004-ig nyaranta rendszeresen megrendezett, már a tömegturizmus jeleit mutató gyimesközéplóki tánc tábor a gyimesi örökségmenedzsment és hagyománytermelés egyik legfontosabb terepe lett, ahol a kultúra önkényesen szelektált elemeivel ismerkedtek a vendégek.

A gyimesi népi kultúra, a táj és az „ezeréves határ” az 1990-es évek elejétől folyamatossá vált örökségesítési folyamata, turisztikai kanonizációja, intézményesülése és bizonyos mértékű piacosítása jórészt megszabadult az etnokratikus román nemzetállam korábbi korlátozásaitól, ugyanakkor nem mentes a kisebbségi magyarság olykor hegemon térbeelési, múltértelmezési és hagyománytermelési gyakorlataitól.⁴⁰ A határnál emelkedő és hovatovább nemzeti zarándokhellyé váló Rákóczi-vár „heurisztikus” kulisszája nemzeti érzelmeket mobilizál, a történeti tudáskészlet elemeit mozgósítja, a magyar sorsközösséget tudatosítja a látogatóban.⁴¹ A helyiek nem kínálnak ennél több támpontot, a kétértelműbb, enigmatikusabb olvasatokat nincs terük és lehetőségük felfedni, így a magyarországi turista számára fogyasztható, jól denotálható terméké válik az egykori határvidék, és beépül a helyi folklórturizmus és szelektív örökségrecepció választékába. Maguk az idelátogatók is alakítják pozitív csángóképük révén a helyiek önmagukról forgalmazott képét, óhatatlanul megszabják, hogy mi emelhető be a helyi örökségrepertoárba, mi az, amire az idegenek kíváncsiak.

Az ily módon etnizálódó, nacionalizálódó gyimesi kultúrtérbe látogatók – ellenkulturális attitűdjeik ellenére – egy jószerivel készsé formált, a nagy nemzeti ká-

³⁸ SZILÁGYI 2003: 3.

³⁹ Vö. SZILÁGYI 2003.

⁴⁰ ILYÉS 2004: 207–209.

⁴¹ BICZÓ 2003: 42; ILYÉS 2004: 36.

nonhoz illeszkedő világot „fogyasztanak”. Ebből a perspektívából szemlélve az alapvetően heterogén motivációjú magyarországi turisták hermeneutikai kitettsége korlátozottnak tűnik és a lehetséges olvasatok nemzeti értelemben intencionáltak. Gyimes refúgium szerepe sajátos módon ismétlődik meg: míg régen a fizikai megmaradást, a rejtve maradáshoz szolgált, addig ma – átesztétizált régióként – a technicizált világból és az etnikai realitások elől való menekvés területe.⁴²

A kurrens magyarországi Gyimes-olvasat és idealizáló csángókép nem reflektálja a modernizáció konfliktusait, Gyimes multietnikus jellegét, a csángó kultúrában látens és nyilvános is jelen levő román kulturális elemeket, a nemzeti, felekezeti rivalizálásnak a másik felet sújtó narratíváit, a bizánci rítusú gyimesiek által elszenvedett történelmi sérelmeket, valamint a székely–csángó ellentét mélyben izzó és újratermelő kliséit.⁴³

Összegzés

A gyimesi csángókra vonatkozó negatív és pozitív sztereotípiák eltérő receptív közegben, más társadalomtörténeti és szociális kontextusban szerkesztődtek/szerkesztődnek meg, a mentális eltávolodás és közeledés eltérő narratíváit és rítusait hívták életre.

A székelység rendies gyökerű tulajdonosi tudata és a havasi telepítvényesek törekvő legelőbérli mentalitása közötti feszültségek kialakulásával létrejött egy sajátos havasi mentalitástér és konfliktusmező. Ebben a havasi „frontier-zónában” a gyimesi csángó és a békási román alkalmanként összefogott a székely ellen, a csángó folyamatosan nehezményezte a székely és örmény birtokosság túlkapásait („rossz emberek”, „góbék”, „birtokosok” stb.), a székely rosszállóan nézte közbirtokosságain és településein „szociálökonomiai fülkéket” betöltő csángó-expanziót (lásd legelőhasználati viták).

A csángók az etnográfiai idealisták szemében az „Altgut” hű őrzői, akik szállásoló, kalibázó életmódjukkal a Székelyföld „néprajzi múzeumának” öntudatlan fenntartói. Ebben a megőrző szerepben táj, elzártság és életmód szorosan összefonódik, megalkotódik a hegyi csángó ember misztikumra, kontemplációra hajló archetípusa: a dogmatikus, küzdő csíki székelységgel szemben az eszkatologikus, kompasszív hitű, elszenvedő típusú csángó rajzolata.⁴⁴ A gyimesi csángók így megkonstruált referenciális státusában összegződik az őrálló magyarság, az autentikus és archaikus parasztság és a „Babba Máriás” szakralitás⁴⁵ felmutatható bizonyossága.

⁴² Vö. BICZÓ 2003: 44–45.

⁴³ ILYÉS 2004: 203, 207–209.

⁴⁴ SZÉKELY 1978: 168–171.

⁴⁵ Vö. DACZÓ 2000.

A Gyimes kapcsán a 20. század végére létrejött *etnográfiai idealizmus* fenntartói nem a szűkebb értelemben vett néprajzi szakma képviselői, hanem olyan önkéntes néprajzi gyűjtők, néptáncosok, naiv „parasztidealisták”, turisták és politikusok, akiket megérint és rabul ejt a bukolikus gyimesi kulissza és az itt lakók autentikusnak gondolt népi kultúrája. A székelyek gyakran ezt a fokozott érdeklődést és figyelmet egyfajta kompetitív helyzetként élik meg, nem is nagyon akarják megérteni és elfogadni a Gyimes felé irányuló magyarországi érdeklődés mozgatórugóit. Míg a gyimesi kultúrában meglevő hibriditás, kulturális kevertség az etnográfiai idealisták részéről lényegében reflektálatlan, értéként semmiképpen nem forgalmazzák, addig a székelység és a régi adminisztratív elit részéről beépült a sztereotip csángókép kelléktárába („*határszéli oláh pásztornépek*”, „*oláh babonáságok*”, „*lemaradt népség*”). A nem teljesen közéjük tartozó csoportot egyfelől etnizálták, szimbolikus értelemben a románság felé tolták, másfelől befogadásuk feltételül a hibriditás megszüntetését szabták. Ebben a felfogásban a romános jellegek kiküszöbölendők, a kevertség leküzdendő örökség – különösen a határtérségben. Amint az 1941-ben görög katolikusból római katolikussá „átkeresztelt” hidegségi Román Péter is kérte szomszédait: *őt a továbbiakban ne Román Péternek, hanem Magyar Péternek nevezzék...*

Irodalom

- ALLPORT, Gordon Williard 1999. *Az előítélet*, Bp., Osiris Kiadó
- ANTAL Imre 1992. *Gyimesi krónika*, Bp.–Bukarest, Európa Könyvkiadó–Kriterion Könyvkiadó
- BALÁS Lajos 1935. *Örökös emlékirat*, Hatvan
- BICZÓ Gábor 2003. *A határ metafora mint a turizmus antropológiai vizsgálatának paradigmikus példája: Gyimes esete*, in FEJŐS Zoltán–SZIJÁRTÓ Zsolt (szerk.), *Helye(in)k, tárgya(in)k, képe(in)k. A turizmus társadalomtudományos magyarázata*, Bp., Néprajzi Múzeum (Tabula könyvek, 5), 140–150.
- Csiki Lapok* 1890–1900. évfolyamai
- DACZÓ Árpád (P. Lukács O. F. M.) 2000. *Csíksomlyó titka*, Csíkszereda, Pallas Akadémia Könyvkiadó
- Erdély 1871. Az 1871. évi erdélyországi népszámlálás táblázatai* (német nyelvű kézirat), Központi Statisztikai Hivatal
- GYIMESI Sándor 1972. *A telepítvényes falvak „felszabadulása”*, in SZABÓ István (szerk.), *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában 1849–1914. Tanulmányok. I.* Bp., Akadémiai Kiadó, 154–206.
- HOFER Tamás 1980. *A regionális tagoltság különböző megközelítési lehetőségeiről*, in PALÁDI-KOVÁCS Attila (szerk.), *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*, Bp., MTA Néprajzi Kutatócsoport (Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 7), 103–129.

- HUNYADY György 2001. *A nemzeti karakter talányos pszichológiája*, in HUNYADY György (szerk.), *Nemzetkarakterológiák*, Bp., Osiris Kiadó, 7–50.
- ILYÉS Zoltán 1997. *Szemponatok a gyimesi csángók etnikus identitásának értelmezéséhez*, in KEMÉNYFI Róbert–SZABÓ László (szerk.), *Varia. Ethnographica et Folcloristica. Ujváry Zoltán 65. születésnapjára*, Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék (Ethnica), 73–74.
- ILYÉS Zoltán 2003. *Hárompatak település-, népesség- és akkulturációtörténete*, in TOMISA Ilona (szerk.), *Hárompatak. Egy ismeretlen néprajzi kistáj Erdély és Moldva határán*, Bp., MTA Néprajzi Kutatóintézete, 7–53.
- ILYÉS Zoltán 2004. *Szimbolikus határok és határjelek. A turisták és a helyiek határtermelő és -olvasó aktivitása Gyimesben*, in BICZÓ Gábor (szerk.), *(vagabundus) Gulyás Gyula tiszteletére*, Miskolc, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék (A Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék könyvei, 5), 189–212.
- KALLÓS Zoltán–MARTIN György 1989. *Tegnap a Gyimesben jártam...*, Bp., Európa Könyvkiadó
- KARÁTSON Gábor 1989. *Huang Kung-Wang és az elmaradt leonardói fordulat; Utószó Lao-Céhoz*, in LAO-CE, *Tao Te King*, fordította és utószó KARÁTSON Gábor, h. n., Cserépfalvi, I–VII.
- KÓSA László 1989. *A gyimesi csángók hagyományos élete*, in KALLÓS Zoltán–MARTIN György, *Tegnap a Gyimesben jártam...*, Bp., Európa Könyvkiadó, 5–17.
- MOHAY Tamás 1996. *Térszerveződés a csíksomlyói pünkösdi búcsún*, *Néprajzi Értesítő*, LXXVIII, 29–58.
- SALAMON Anikó 1987. *Gyimesi csángó mondák, ráolvasások, imák*, Bp., Helikon Kiadó
- SZÉKELY László 1978. *A gyimesi csángók lelki élete*, *Vigilia* (3): 166–171.
- SZÉKELY László 1995. *Csiki áhitat*, Bp., Szent István Társulat
- SZILÁGYI Eszter 2003. „*Gyimes kevésbé devalvált vidék...*” *A gyimesi turizmus antropológiai megközelítése*, TDK-dolgozat, Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar, Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, in <http://inka.kvat.uni-miskolc.hu/doku/irasok/hallgatok/szilagyieszter/szilagyieszter.doc>
- SZUCHER Ervin 2004. *Magyarosítják az anyakönyvet*, *Krónika*, augusztus 6–8., 4.
- TANKÓ Gyula 1996. *Gyimesi szokásvilág*, Odorheiu Secuiesc, Erdélyi Gondolat Könyvkiadó
- VÁMSZER Géza 1940. *A gyimesi csángók eredete, települési és gazdasági viszonyai*, *Láthatár* (3): 1–7.
- VÁRADI Péter Pál–LŐWEY Lilla 2001. *Erdély – Székelyföld. Gyimesek vidéke. A gyimesi csángók*, Veszprém, PéterPál Kiadó