

Kutatók, sztereotípiák és referenciarendszerek a moldvai csángó kultúrában

„Alig lehet őket megérteni”¹

Kutatók Moldvában

Jelen tanulmányban egy csángó falu példáján keresztül mutatom be, hogy egy moldvai közösségnek a kutatókkal kapcsolatos kategóriaképzési mechanizmusait milyen történeti, tapasztalati és interakciós tényezők alakíthatják. A sztereotipizációnak mint egy minden emberi csoportra jellemző jelenségnek az okai, megnyilvánulásai mindig adott közösség(ek) és meghatározott tér-idő kontextusok függvénye, ebből adódóan a különböző, sok esetben szituáció szülte és nagy változatosságot mutató sztereotip megnyilvánulások számbavétele (melyekbe szemléletemben beletartoznak a „másik” csoportról vallott előítéletek ugyanúgy, mint azok a pozitív és negatív autosztereotípiák, melyeket egy közösség önmagára vonatkoztat) akkor nyer igazán értelmet (válhat értelmezhetővé), ha azokat „tetten érhető” formában, konkrét eseteken keresztül vizsgáljuk. Éppen ezért nem célokom az alábbiakban a különböző sztereotípiák tipologizálása, definiálása, vagy a fogalomnak a társadalomtudományi diskurzusokban való alkalmazásának áttekintése (ehhez lásd például Bindorffer Györgyi tanulmányát jelen kötetben). Nem foglalkozom továbbá a sztereotipizációnak, a „saját” és a „másik” csoport észlelésének ismeretelméleti aspektusaival sem – a vállalkozás szétfeszítené ezen munka kereteit. Arra teszek kísérletet, hogy empirikus kutatási tapasztalatok alapján körüljárjam, hogy az általam vizsgált közösség milyen vonatkoztatási rendszerekben, hogyan teremt olyan sémákat, amelyek tükrében elhelyezi önmagát és másokat. Ezen belül is – mivel a kérdés a sztereotípiákon túlra vezethet bennünket – elsősorban azokra a közösségen belüli és kívüli „csángóképekre” és megnyilvánulásokra helyezem a hangsúlyt, amelyek a falu lakói és a különböző célokkal a faluba látogató kutatók in-

¹ HORGER 1934: 27.

terakciói kapcsán születnek meg, beleértve azokat a személyes tapasztalatokat és velem történt eseteket is, amelyek a kutatói státusomból (és annak átalakulásából) adódtak.

Pusztina, ahol az elmúlt években moldvai terepmunkáim nagy részét végeztem, azon falvak közé tartozik, amelyeket a nyelvészeti-néprajzi szakirodalom „székelyes csángó”, újabban „moldvai székely” településként tart számon.² Eredetüket tekintve a székelyes települések Moldvában a legfiatalabbak: többségük a 18. század második felétől meginduló migrációs hullám során keletkezett, miután a csíki területeken élő székelyek a Monarchia határvédelmi politikájának következtében autonómiájukat féltve, valamint a madéfalvi események hatására a Kárpátoktól keletre menekültek.

A csángó falvak többsége Moldvában ehhez a „székelyes” csoporthoz tartozik,³ közösségeik a Tatros, a Tázló és a Beszterce vízgyűjtő medencéjében élnek, s a mai napig nincsen igazán sem házassági, sem gazdasági kapcsolatuk a Szeret folyón túl fekvő, Románvásártól északra és délre található, a székelyesektől mind nyelvjárásilag, mind néprajzi jellegzetességeiket tekintve markánsan elkülönülő, 14. század környékén létrejött falvakkal.⁴ Mindazonáltal a „székelyes csángó” falvakra sem tekinthetünk homogén csoportként: az egyes közösségek akár a szűkebb ökológiai környezet hatására, akár a gazdasági kapcsolatok függvényében vagy a többségi társadalommal való interakciók természetéből adódóan jelentős eltéréseket mutatnak számos kulturális gyakorlatban.

A köztudatban a moldvai falvakról napjainkban is a csángókról szóló első híradások⁵ által megrajzolt – és mindenképpen árnyalásra szoruló – kép él: tradicionális, elsősorban földműveléssel foglalkozó zárt katolikus közösségek, melyeket még nem értek el a modernizációs impulzusok, s melyek egy, a köznyelvi beszélő számára sok esetben alig érthető „archaikus” nyelvváltozatot beszélnek. A mai utazó számára minden bizonnyal az egyik első meghatározó tapasztalat a csángókkal folytatott nyelvi kommunikáció nehézsége: jóllehet az említett csoportokat eltérő mértékben jellemzi, a nyelvészeti szempontból külső nyelvjárászigetet képező moldvai területen él a magyar köznyelv felőli legnagyobb fokú nyelvjárás-

² Vö. KISS 2001.

³ Megjegyzendő azonban, hogy a történeti szempontú felosztás a közösségek felől nézve nem tekinthető mérvadónak. Ahogyan Pozsony Ferenc írja, a moldvai csángók emlékezete napjainkban gyökeresen eltér a Kárpát-medencében élő magyarság történeti tudatától, s „ez a megállapítás még a székelyes csángó falvakra is érvényes”: a befogadó közeg hatására „községeikben egyre ritkábban találunk olyan személyt, aki Moldvában önmagát erdélyi székely származásúnak tartja”. (Pozsony 2005: 109.)

⁴ Vö. BENKŐ 1990.

⁵ Lásd például JERNEY 1851.

siasság. A városi polgársággal egyáltalán nem, értelmiségi réteggel pedig az elmúlt évtizedekig nem rendelkező, a magyar (de ugyanúgy a román) nemzetépítési folyamatokból kimaradó csángókra nem gyakorolt különösebb hatást az az anyanyelvi sztenderdizálódás, amely a magyar nyelvterületen a 19. század első évtizedeiben végbement. A nyelvújítás szókészletének hiányán túl és az ennek következtében keletkező, belső teremtésű neologizmusok mellett a csángó nyelvjárásoknak meghatározó tényezője a magyar nyelvű írásbeliség hiánya, valamint a román nyelvi hatás: leszámítva azt az 1947–1955-ig terjedő időszakot, amikor a csángó falvakban magyar tannyelvű iskolák működtek, bezárásuk óta mind a mai napig románul folyik a hivatalos oktatás.⁶ A hétköznapi hivatalos színtereinek, valamint a vallási életnek a nyelve is a román – ebből kifolyólag beszél a szakirodalom olyan romándomináns kétnyelvűségről,⁷ amely, mivel az északi területek számos közösségében végbement, a székelyes falvakban is a nyelvváltás folyamatának jegyeit mutatja. A magyarországi, erdélyi demográfiai felmérések a magyarul is beszélő moldvaiak számát hatvan–nyolcvanezer főre teszik, azonban a nyelvhasználatra – s ugyanígy a közösségek önmaghatározására – vonatkozó adatok a csángók körüli politikai harcokból adódóan, valamint az azokra adott csángó reakciók tükrében meglehetősen megbízhatatlanok: ahogyan arra – Illyés Gyulát idézve – Gunda Béla figyelmeztet:⁸ „ahol a nemzeti hovatartozás előnnyel vagy hátránnyal jár, a népszámlálások e rovatai nem tartoznak a tárgyi tudományok körébe”.⁹ Emellett azonban a recens tanulmányok is kitüntetett szerepet tulajdonítanak a csángó identitásban a nyelvnek: a kutatók szerint a csángó közösségek azonosságtudatának az ortodox román környezettel szembeni katolikus vallás, a saját nyelvjárás és a magyar nyelvű néphagyományok, valamint a lokális kötődéseket reprezentáló tárgyi világ a leglényegesebb, a többségi társadalomtól megkülönböztető elemei.¹⁰

Már az első, az antropológiának a tartós együttélést megkívánó módszertana és holista szemléletmódja alapján¹¹ folytatott terepmunkámon – melynek céljaként a vallás, a nyelv és az etnicitás összefüggéseinek vizsgálatát tűztem ki, miközben a közösség bizalmát próbáltam elnyerni – számos olyan megnyilvánulással találkoztam, amely a Moldvában kutatókkal kapcsolatos szemléletet tükrözte.

⁶ Mindazonáltal a különböző kisebbségi szervezetek politikai küzdelmeinek eredményeként az utóbbi pár évben több faluban engedélyezték a fakultatív magyar nyelvű oktatást.

⁷ Vö. KISS 2001.

⁸ GUNDA 1984: 68.

⁹ Ezen előnyök és hátrányok okairól és miértjeiről, valamint a kvantitatív felmérések problémáiról a későbbiekben részletesen lesz szó.

¹⁰ Vö. POZSONY 2003: 148–149.

¹¹ Bővebben lásd például PRÓNAI 1995.

„Budapesten sokszor felháborodnak, hogy miért nem viseletben tartok előadást. A múltkor is odajött hozzám valaki, hogy úgy szeretik a csángókat, ahogyan őrzik a hagyományt. Erre én azt feleltem, hogy hát akkor ne szeressék a csángókat, ők benne élnek valamiben, ez nem őrzés. Azt sem veszik észre, hogy az emberek itt fejlődni akarnak, újítani” – mesélte egy falubeli, aki rendszeres kapcsolatban áll különböző magyarországi intézményekkel és szervezetekkel, valamint a médiával. Az eltérő értelmiségi attitűdökön túl – amelyekre a következőkben több példát is láthatunk – a helyi társadalom minden rétegében tapasztalhattam, hogy valamilyen formában megjelenik és artikulálódik egy kép a „kutatóról”, a „gyűjtőről”. Az ezen képre történő különböző reflexiók végigkísérték kutatásaimat: legutóbb egy beszélgetőtársam például azzal vált el tőlem, hogy *„sokan, akik foglalkoznak a csángókkal, ha mutatnál nekik egy térképet, meg sem tudnák mondani, hol van Puszta. Te képből vagy, legyél politikus, annak van igazán haszna”*.

Az antropológia módszertani irodalmában szinte közhelynek számít, hogy a kutató, amikor egy „másik” kultúrába belép, személyét az adott közösség bizonyos szemléleti kategóriák mentén elhelyezi, s ezeknek a kategóriáknak a vonatkozásában jelenítődnek meg a felé irányuló attitűdök, illetve változik a státusa és a közösségen belüli szerepe. Ez a tény természetesen felvet számos módszertani és etikai kérdést, azonban a kutatói státus vizsgálata, illetve azoknak a kategóriáknak és szituációknak a körüljárása, amelyek ezt a státust befolyásolják, messzebb visz a kutatások mikéntjének egyedi problémáin: érzékletesen világíthat rá a barthi értelemben vett,¹² csoportok közötti és – hangsúlyozandó – kölcsönösen alakított határképzések példáira. Moldvában a kutatók és a helyiek közti határképzések, valamint az egymásról kialakított kép vizsgálata pedig azért kaphat különös hangsúlyt, mert számos faluban a kutatók (folkloristák, nyelvészek, szociológusok, antropológusok) megjelenése meghatározó – a többségi társadalommal való együttélés lokális formái mellett talán a legmeghatározóbb – „másik csoportot” tételező interakciós tényező. S ez nem abból adódik, hogy a csángó falvak annyira „érintetlenek”, „elzártak” vagy „archaikusak” lennének, mint ahogyan az a magyarországi köztudatban elterjedt, vagy ahogyan azt egyes munkák sugallják,¹³ sokkal inkább abból, hogy – ahogyan azt Pozsony Ferenc is megjegyzi – talán nincs még egy olyan közösség a közép-kelet-európai régióban, melynek folklórját, népművészetét, nyelvét és történelmét oly kitartóan és annyian kutatták volna, mint a csángókéét.¹⁴ A csángóság iránti érdeklődés a 19. század közepén támadt

¹² BARTH 1996.

¹³ Például azért, hogy meglátásuk szerint a vélt vagy valós asszimilációs folyamatok, valamint a közösségeknek a modernizáció hatására meginduló „atomizálódása” ellenében a csángó kultúra „tudatos értékmentést” igényel (vö. HAJDÚ-MOHAROS 1995).

¹⁴ POZSONY 2003: 142.

fel,¹⁵ s napjainkban is sok falubeli az időközönként Moldvába látogató kutatók személyében találkozik elsődlegesen a „magyarországgal”, az „erdélyivel”, a „politizálóval” vagy a „városival” – ennek következtében a kutató egyszerre tekinthető a csángók szemében hol „városinak”, hol „politizálóknak”, hol „magyarnak” vagy „románknak”.

A továbbiakban bemutatjuk egyfelől a kutatók iránti attitűdök, sztereotípiák néhány példáját, azoknak háttereit és összefüggéseit, valamint azokat a válaszjelenségeket, amelyek a kutatók jelenlétére születnek a közösségben. Ezek vizsgálatánál másfelől nem hagyható figyelmen kívül azoknak a megközelítéseknek és sztereotípiáknak a számbavétele, amelyek a csángósággal mint csoporttal kapcsolatban élnek a magyar értelmiségi és köztudatban, s melyeket több tanulmány is akarva-akaratlanul tükröz. Azért lényeges ez, mert meglátásom szerint a Pusztinán megfigyelhető sztereotip megnyilvánulások nagy része egy oda-vissza ható interakció következménye: sok esetben a csángók szemléleti kategóriái a kutatók kategóriáira reflektálva, illetve azok ellenében születnek meg.

Attitűdök és konfliktusok

Pusztinába először egy egyetemi nyelvjárásgyűjtés során jutottam el, s az ott eltöltött pár nappól megmaradt emlékeimtől meglehetősen eltérő kép fogadott akkor, amikor alig egy évre rá tavasszal egyedül mentem vissza a faluba terepmunkát végezni. Amikor egy szombat délután Moineștiből¹⁶ a Magyarországon dolgozó,¹⁷ éppen hazatérő útítársammal megérkeztem Pusztinába, a falu teljesen ki-

¹⁵ A máig legalaposabb tudománytörténeti áttekintést a nyolcvanas évekig bezárólag Gunda Béla már hivatkozott tanulmánya adja.

¹⁶ Moinești a moldvai kőolajipar központja. Az itteni feldolgozóüzemekhez tartoznak azok a Pusztina határában található olajkutak is, melyeknél heti ötször reggel fél 6-tól délután 4-ig a pusztinaiak és a két szomszéd román falu, Kömpény és Perzsoj vegyes „brigádjai” dolgoznak. A legközelebbi város Pusztinához, működik itt egy kisebb kórház is (a pusztinai *diszpenzár*-ban a perzsoji „*dofťor*” heti egyszer rendel), több pusztinai asszony a helyi piacon árulja a terményeit. Azonban azok a falubeliek, akik nem otthon a kutaknál vagy a földeken dolgoznak, leginkább a megye központjában, Bákóban keresnek munkát (például az ottani repülőgépgyárban), a távolság miatt viszont nehezebb a napi ingázás. Több fiatal „*miután házasodnak össze, ülnek Bákóban egy-két esztendeig, munkálnak, majd jönnek haza. Sok részen ott nincs víz nyáron, meg drágaság van erőst. De kicsi Pusztinában a határ, mennek tovább Magyarba, Spainba, Itáliába*”.

¹⁷ A falubeliek szerint nincs is olyan ház, ahonnan valaki ne dolgozna „*Magyarban*”. Útítársam a faluba menet megosztotta velem, hogy a fiatalok nagy része Magyarországon dolgozik, ő 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*

haltnak tűnt, csak néhány gyerek játszott az utcán, s akik szembejöttek, alaposan megnézték, de senki sem köszönt vissza.

Kutatásom első napjaiban nemegyszer éreztem magam „feszélyeztetten”: jóformán lehetetlennek látszott, hogy – a nyelvjárásgyűjtés során bevett gyakorlat mintájára – az utcán akárkit megszólítsak, vagy bemennyek valamelyik ismeretlen házba interjút készíteni. Pedig tavaly (bár többen voltunk) minden olyan gördülékenyen ment! Az csak később tudatosult bennem, hogy a felénk, magyarországi egyetemisták felé irányuló tavalyi „bizalom” annak volt köszönhető, hogy az egyetemmel kapcsolatot tartó pusztinai értelmiségiek a faluba érkező busznyi gyűjtőt egyből azokhoz a „bejárattott adatközlőkhöz” – a Csángómagyarok Szervezete¹⁸ tagjainak idősebb „nyámjaihoz”, rokonaihoz, vagy a hagyományörző csoport tagjaihoz – irányítják, akik szívesen éneklük fel diktafonra, népviseletbe öltözve népdalaikat, nem pedig példának okáért azon falubeli asszonyokhoz, akik „manapság sztreccsnadrágban, festett hajjal vonulnak a templomba”.¹⁹

Vendéglátóim már ottlétem első napján figyelmeztettek, hogy vigyázzak, „mert sokan nem szeretik a magyarokat”, továbbá hogy a fiatalok egy része „ellenséges lehet, mert ők romának tartják magukat”. Azóta is többször tapasztaltam azt az általános vélekedést Pusztinán, miszerint az egyéni élethelyzetek függvényében „kétfelé tart a falu”: „a szomszédom is román, a lányom is az volt, haragudott a magyarokra, most viszont beadta a leányát magyar iskolába”. „Látod azt az embert? Az nagyon utálta a magyarokat, most meg a fiát kiküldte Magyarba dolgozni.”

Hogyan függhet össze az a vélekedés, miszerint „sokan nem szeretik a magyarokat” a faluban megjelenő kutatókkal? „Annak, hogy ki magyar, ki román, nincs

kultúrával”. Elmesélte azt is, hogy a fiatalok Pusztinából gimnáziumba vagy Bákóba mennek, ahol románul, vagy Csíkszeredába, ahol magyarul tanulnak, de az utóbbi választása gyakoribb, „mert az olcsóbb”: a csángók számára tandíjmentesség van, és a kollégiumot is különböző szervezetek fizetik. Megtudtam tőle továbbá: annak, hogy a fiatalok elmennek a faluból, és az idősek művelik a földet, az a legfőbb oka, hogy a falunak kicsi a határa, nincs is elég megművelhető föld, emellett az „önellátásra való termelés már nem elégíti ki a fiatalok igényeit”.

¹⁸ A kilencvenes évek elején megalakult szervezet – melynek főbb tisztségeit Magyarországon tanult pusztinaiak töltik be – céljai: „életre kelteni a csángómagyarokban a nemzeti identitástudatot, fejleszteni érzelmeiket, 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 akarátát, orvosolni a nép ellen elkövetett régi igazságtalanságot” (BARTHA 1998: 29).

¹⁹ POZSONY 1996: 175.

jelentősége itt Pusztinán, nincsenek is konfliktusok, csak akkor, ha jönnek a magyarok vagy az erdélyiek, és ezt a kérdést erőltetik. Sokan azért sem szeretik a magyarokat, mert '90 körül készítették itt egy filmet Pusztináról, s abban csak a nyomort mutatták. Sokan fel voltak rajta háborodva” – mesélte egy Budapesten tanuló lány. Továbbá nem egy pusztinai emlegette fel a későbbiekben azokat a rendszerváltás előtti eseteket, amikor a rendőrök elvittek olyan pusztinaiakat, akiknél éjszakára is maradtak magyarországiak (nem törődve az 1974-es 225. számú, később kellően hírhedtté vált rendelettel, miszerint külföldi állampolgár magánszemélynél nem szállhat meg): „akkoriban nem lehetett, hogy ne városban, hotelben szálljon meg az idegen. Ez meg [egy ismert néprajzos] nem figyelte, lekérte a buszt, itt maradt éjjelre Pusztinán. Látták, hogy beszélt apámmal is, bevitték. Azóta sem kért bocsánatot. Te is azt csinálod itten, amit ő?” Egy Magyarországon tanult pusztinai „radikálisabban” fogalmazott: „az emberek utálják a gyűjtőket”, „mindent kifosztottak itt”, s nevetve mesélte el nekem azt a régebbi esetet, amikor a népdalokat gyűjtő magyarországiak érkezése előtt megtanította a nagyanyját egy KISZ-indulóra, s biztatta, hogy amikor hozzájuk majd a diktafont, bátran énekelje csak el azt. A tervezett csattanó ugyan elmaradt (az anyó rájött közben, hogy valami ezzel a dallal nem stimmel), azonban a történet jóízű interpretálása rámutat arra, hogy a falubeli értelmiség körében is meglehetősen differenciáltak az attitűdök a hagyományőrzéssel, a gyűjtőkkel, a magyarokkal szemben: a csángók „magyarságtudatát” „éleszteni”, „formálni” hivatott²⁰ értelmiségi rétegen belül van, aki „bejártott adatközlőkhöz” irányítja az archaizmusokra vágókat, s van, aki KISZ-nótát tanít be az „adatközlőknek”.

A „magyarországiakhoz” vagy „gyűjtőkhöz” történő eltérő viszonyulások mellett hónapok kellettek ahhoz, hogy diktafonnal készíthessek interjúkat – egyébként legbizalmasabb adatközlőim sokszor ma is eltetetik velem, ha szomszéd érkezik, nehogy „politikusnak” tartsanak, aki a „magyar iskoláról vagy a miséről kérdez”.²¹ A diktafonnal kapcsolatos falubeli ellenérzések egy másik aspektusa a saját nyelvhasználattal kapcsolatos vélekedésekkel áll összefüggésben: a csángó egy „kevert”, a „rományok” által is „gúnyolt”, a „tisztá magyarral” szemben – amit „Budapestában” beszélnek – alacsony presztízsű nyelvváltozat, amit az idegenek elől „rejtteni kell”: „csináltak már ilyet, felvették a beszédünket, aztán majd

²⁰ HALÁSZ 1992: 11.

²¹ A „csángó kultúra” iránt érdeklődőket a faluban nem egy esetben azonosítják a „politikussal”, ahogyan ezt én is tapasztalhattam, amikor egyik egy hónapos kutatásom során vendéglátómat kérdezgette rólam egy férfi, meglehetősen bizalmatlanul: „Mit csinál ez itt?” „Ő egy barátom Magyarból, és meg akarja ismerni az itteni kultúráját.” „Aha! Szóval politikus!” „Nem politikus ez!” „De! Meglátod, ebből Magyarban majd még priminisztru lesz.”

kacagják Magyarban”. Eleinte nem nagyon használtam fényképezőgépet sem, mivel egy elbeszélés szerint „*karácsonkor jött valaki Magyarból, fényképezett a templomban, erre a pap lelocsolta a gépét szentelt vízzel*”. Egy asszony szóvá tette ezt, „*csúnyákat mondott a papnak*”: „*Mit ártott neki az a magyar? Nem véletlen, hogy mi is itten magyarként vagyunk*.” A konfliktus azzal végződött, hogy az asszony karácsonytól virágvasárnapig – amikor a szomszédos falvakból is jöttek papok „*kigyóntatni a világot*” – nem ment el gyónni.

Az eddigi esetek felsorolásából is kiviláglik, hogy a kutatók és a csángók találkozása finoman szólva sem mindig zökkenőmentes. Egyes konfliktushelyzetek a kutató tisztánlátásával és mérlegelésével – például a helyi politikai viszonyokból adódó esetleges ellentétek végiggondolásával – kiküszöbölhetőek lehetnének: minden bizonnyal körültekintőbben kell eljárnia a kutatónak, aki az önmegnevezésekre vagy a „magyarságra”, „románságra”, „csángóságra” kíván rákérdezni, mivel (ahogyan azt majd a referenciarendszerek felvázolásánál látni fogjuk, melyek mentén ezek a fogalmak a helyiek szemléletében elhelyezkednek) ezek a pusztinaiak számára elsősorban politikai kategóriáknak számítanak. Hasonlóan figyelembe kell venni, hogy a nyelv, amely a kutató szemében (mint egy „archaikus” magyar nyelvváltozat) ápolandó és „megmentendő” értéként tételeződik, a pusztinaiak számára – a külvilággal folytatott kommunikáció tekintetében – alacsony presztízzsel bír.²²

Ugyanakkor szintén a – közösség szemléleti kategóriáival összefüggő – presztízből (illetve reprezentációból) következnek a falubeli ellenérzések a „pusztinai szegénység” „közzététele” szemben. Függetlenül attól, hogy a moldvai régió mennyiben sorolható gazdaságilag Románia fejletlenebb területei közé, a pusztinaiak például településüket éppen gazdagsága, házaiknak „tarkasága” révén különböztetik el a környező falvaktól: „*ez a falu más, mint a többi: a házak is mutatósbak*”. „*Ilyen szép falu nincs még a környéken, csak a Szereten túl*.” A különböző ünnepek alkalmával a környező kutaktól a pusztinaiak vödörszámra hozzák az

²² A hosszabb terepmunka során mutatkoznak meg igazán az élet egyéb területein is azok a – presztízzsel, önképpel kapcsolatba hozható – mozzanatok, melyek az „idegenek” és a pusztinaiak között határokat teremthetnek. Egy adatközlőm elmondása szerint például „*többen a faluban félnek a Magyarból jött vendégektől*”, mivel „*voltak olyanok, akik nem ették meg a puliszkát*”, a hétköznapi étrend egyik alapját képező, kukoricadarából készült „málét”. „*A románok is úgy gúnyolnak minket, hogy »puliszkás csángó« – mondják ezt Magyarban is?*” (Az utóbbi években ezért is jóval nagyobb a presztízse a faluban a kenyérnek: a lakodalomban is „*kenyér van az asztalon, szégyellik a puliszkát*”. A külföldön vagy a városon dolgozók sokszor kenyeret hoznak haza; a Magyarországon „*munkálóknál*” megfigyeltem, hogy gyakorlatilag mindent kenyérral esznek – például a dinnyét is.)

olajat, amivel aztán – egyrészt tartósítás céljából, másrészt mert esztétikai értéket tulajdonítanak neki – lefestik a kerítéseket és a fából készült tetőcserepeket: „*a környező falvakban nem fenik meg ilyen szépen, s ha románok jönnek a faluba, már tudják, hogy innap van*”.

Természetesen a gyűjtőkkel, kutatókkal való találkozás konkrét tapasztalatai által kialakított falubeli attitűdökön túl (a kutató kapcsán például hol a „politikus”, hol a „magyarországi” képe aktivizálódik), egyéb kategóriák is alakítják a kutatókkal kapcsolatos ítéleteket. A határképzés meghatározó aspektusa lehet még a „városi”/„falusi” vagy a „romániai”/„magyarországi” életmód közti, pusztinaiak által vélt különbség. Amikor kutatásom előrehaladtával már annyira befolyolyhatam a közösség életébe, hogy megkaptam a részemet az ottani családom munkájából is, a helyiek leginkább ezen dichotómiákat artikulálták felém és vendéglátóim felé: „*Kaszálni vitted? [Mármost engem.] Nem tud ez kaszálni. Magyarban nincs is kasza*” – jelentette ki egy falubeli. „*Úgy kaszál ez, mint egy pusztinai*”, mentegtetett vendéglátóm, „*van nálunk is kasza*”, mentegtettem Magyarországot. Nem engedett az igazából: „*Nincs, én jártam Magyarban, nem láttam.*”

A külföldi vendégmunka során szerzett egyéni tapasztalatok is maguk után vonják a kutatóhoz való eltérő viszonyulásokat. Találkoztam olyan fiatal pusztinai-val, aki hosszú ideig nem volt hajlandó szóba állni velem, mivel – egy személyes határátlépési konfliktusból adódóan – a magyarokat „*barbárnak*” tartja. Mások ellenben pontosan tudni akarták, hogy Budapesten merre lakom, s hogy jártam-e a város azon részein, amerre ők „*munkáltak*”. A migráció tehát egy olyan jelenség, amely által – túlmutatva konkrétan a kutatók iránti attitűdökön – az egyének szintjén bizonyos esetekben kialakul a magyarországiakkal való közösségvállalás, máskor pedig az elhatárolódás erősödik: „*Most már én is egyre jobban kötődök Magyarországhoz, mert hát valamilyen szinten magyarok vagyunk. Ahol dolgozok Magyarban, van egy öreg bácsi, Józsi nevezetű, az mutatott egy térképet, van neki egy nagyon régi térképe Magyarországról, azon rajta van ez a terület is, rajta Puszta is. Hát először alig hittem el. Azt mondják, a határ Csikszeredáig volt, de ezen a térképen a falunk is rajta volt. De hát valamikor négy tenger mosta Magyarországot.*” A negatív tapasztalatokról pedig a következőképp beszélt egy falubeli: „*Ah! Csángó! Csángó! Le van szarva.*» *Rengeteget kiutasítottak Magyarországról. Itten úgy van, hogy mindenki le van alázva a faluban a magyarságáért, és minden fiatal abban reménykedik, hogy te, majd én kilépek Magyarföldre. És ők kimennek oda, és nagy lesz a meglepetés, mert nem így képzelik az egészet el. Hát például nekem, hogy a főnökömet reáhozzam, hogy mi vagyok én, mert három évet én is Magyarországon dolgoztam, már kellett három hónapig magyarázni neki, hogy mi, hogy. És végül is aztán el kellett hozni egy magyar szótárt, hogy a »csángó« szót megmagyarázni, mi van. Mert mondtam, hogy csángó vagyok. »Mik azok? Mi van velük? Szovjetunióból jöttek? Mi van?« Magyarázgattam nekik, és mondom, ők aztán három hónap után egy magyar szó-*

tárból: »ezek a csángók ősi magyar nép. Na ja, jó. Akkor Moldova... Moldovában nincsenek magyarok.« »De vannak, ott vannak. Hát onnant jöttem.« »Ilyen nincs. Erdélyből jöttél.« »Nem jöttem semmilyen Erdélyből.« Na és most a fiatalok is kimennek oda, ők elképzelnék egy ilyen »na majd hadd el, megyek, befogadnak«, és utána jó mindenki, kezdi ezt a »románok így, románok úgy«, és persze nagyon csalódás nekik eléggé. Itten mind mocskolnak, meg mondják, hogy »bazgare«,²³ és akkor, mikor kimentél oda, akkor egyszerűen ottan is van egy ilyen: román, meg minden. A magyar nemzetnek, most elnézést, van kivétel biztos, azért sokan elég... a fene tudja, egy olyanféle nacionalista izének lehet... nincs az az összetartás, mint más nemzetek közt.”

Láthatjuk, hogy számos konkrét, illetve a Pusztinán folytatott vizsgálódásoktól független tényező is befolyásolja a kutatókhoz való viszonyulásokat. Meglátásom szerint azonban a kutatókkal szembeni attitűdöket (s azt a „politikusképet”, amely együtt jár ezekkel) elsősorban a kutatások kérdésfelvetései, céljai alakítják. Mi az oka annak, hogy „kétfelé tart a falu”? Mi az oka, hogy „annak, hogy ki magyar, ki román, nincs jelentősége itt Pusztinán, nincsenek is konfliktusok, csak akkor, ha jönnek a magyarok vagy az erdélyiek, és ezt a kérdést erőltetik”? A továbbiakban ezen konfliktusoknak a háttereit vizsgáljuk abban a kontextusban, amelyben a kutatók vizsgálják a „csángó identitást”, illetve amelyben a pusztinaiak látják a „csángóságukat”.

A „csángó identitás” nyomában

Áttekintve a csángókkal foglalkozó, meglehetősen szerteágazó irodalmat, mindenképpen szembetűnő annak „multidiszciplináris” jellege: a nyelvészeti munkák számos néprajzi tárgykört érintenek (bizonyítandó a viseletnek, a technológiának, a különböző szokásoknak a „magyarsághoz” köthető elemeit), a folklórtanulmányok külön alfejezetet szentelnek kisebbségpolitikai kérdéseknek, a demográfiai jelentésekben pedig helyet kapnak a csángók eredetével kapcsolatos fejtegetések. Az adott kutatási témakörökhöz lazán – és sok esetben indokolatlanul – kapcsolódó problematikák egyrészt jelzik a csángó-diskurzus politikai dimenzióját: a román és a magyar elit „egymással rivalizálva meghódításra váró, saját célcsoportjának tekinti a Moldvában élő csángókat”.²⁴ Másrészt bennük rejlik az a törekvés, miszerint a „csángóirodalom” egyben a „csángó ügyet” is szolgálja: a csángók világa „középkorias nyelvjárásával”,²⁵ „archaikus, közösségi, preindusztériális”²⁶

²³ hazátlan, otthontalan

²⁴ POZSONY 2003: 148.

²⁵ Vö. KISS 2001: 197.

²⁶ POZSONY 2003: 145.

társadalmával a többségi román környezetbe történő asszimilációs folyamatok, valamint a csángó közösségeknek a modernizáció hatására meginduló „atomizálódása”, „szétesése”²⁷ ellenében mentésre szorul.

A „csángó ügy” kontextusában a csángók identitásának a kérdése is úgy jelenik meg, mint olyan „probléma”, amelyet orvosolni kell; az etnonimkutatások, nyelvhasználati kérdőívek, gyűjtési tapasztalatok tanúsága alapján ugyanis a csángók által adott válaszok nem azt nyújtják, ami az „objektív tények”, „kritériumok” alapján „elvárható lenne”. Számos kutató – beérve külső klasszifikációk szülte „etnikai jegyek” leltárszerű felsorolásával, az identításra egyfajta „változatlan állandóként” tekintve – kiindulópontként a származásban, a nyelvben, vagy a román többségtől eltérő folklórban tételezi a moldvai közösségek identitását, s olyan egységes, a közösségek egészére jellemző alapként próbál hivatkozni, amely a csángó falvak közösségi kohézióját lenne hivatott megteremteni. Valószínűleg összefüggésbe hozható ez az elképzelés azzal a szemléleti hagyománnyal is, amely – ahogyan Bausinger írja²⁸ – a „tradicionális közösségeket” (el)zárt, egységes, minden részében összehangolt organizmusként fogja fel, s – ehhez öntudatlanul is az „egyétértés” képzetét asszociálva – hajlamos megfeledkezni arról, hogy a „hely egysége” ellenére „a történet nagyon különböző karaktereket, nagyon különböző cselekvéseket, a cselekvések nagyon különböző motivációit fogja át; beleértve a konfliktusokat és a feszültségeket is: csak így keletkezik a színpadon valódi dráma”.²⁹ A moldvai falvakban az „egység” hiányát ugyan a kutatók felismerik és megtapasztalják, azonban ezt nem követi sem a „csángó identitáshoz” való közelítés módosulása, sem a mikrotársadalmi szerveződés integráló, a közösségek kontinuitását biztosító mechanizmusainak mélyrehatóbb vizsgálata. Így válik Tánzos Vilmosnál például a szituatív, gyakori kódváltásokkal kísért, azonban „belülről” vizsgálva, a közösségeken belüli interperszonális kommunikáció szempontjából messzemenőig adekvát csángó nyelvhasználat „a moldvai magyar etnikum mai, megzavarodott identitásának” „élő metaforájává”³⁰ egy olyan kultúrában, melynek – meglátása szerint – „nincs szilárd szerkezete”.³¹

Joggal vethető fel azonban, hogy a kiindulópont az, ami a csángó identitáshoz való fenti közelítések esetében nem helytálló. Az identitás ugyanis nem szerkezeti, hanem alapvetően tudati kérdés: nem a kultúrában való részesedésnek, hanem egy társadalmi csoporttal való azonosulásnak a kérdése.³² Az identitás vizsgálatánál mindenképp azt kell szem előtt tartanunk, megfigyelnünk és értelmez-

²⁷ POZSONY 2003: 149.

²⁸ BAUSINGER 1995: 53–55.

²⁹ BAUSINGER 1995: 55.

³⁰ TÁNCZOS 1995: 286–287.

³¹ TÁNCZOS 1996: 147.

³² VÖ. SÁRKÁNY 2000: 112.

nünk, ahogyan a különböző közösségek – és a közösségek tagjai – „másokkal” szemben tudatosan határokat konstruálnak,³³ s ahogyan a saját csoportot különböző társadalmi viszonylatokban számon tartják, illetve adott kontextusokban a csoporthoz való tartozást meg- és újrafogalmazzák. Mivel a társadalmi csoportok megnyilvánulásai szüntelen változnak,³⁴ az identitás kifejeződésének összetevői sem változatlanok, hanem – akár külső tényezők, akár érdekszemponatok által is kiváltva³⁵ – a reprodukció és az adaptáció dinamikus folyamatában aktiválódnak.³⁶ Az „etnicitás”, az „etnikus identitás” tehát olyan konstrukció, amelynek vizsgálatánál nem az esetleges kulturális vonásokra (viseletre, lakáskultúrára, nyelvjáráásra) helyezendő a hangsúly, hanem a mikrotársadalmat alkotó emberekre, a köztük fennálló viszonyokra, az egyéni és közösségi szükségletekre.³⁷

Az identitás megfogalmazásának dinamikus voltára, szituatív jellegére Pusztinán számos megnyilatkozás rávilágított: „*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*” – mondja egy falubeli, aki egyébként saját családjá „jólétét” egyszer a következővel magyarázta: „*azért élünk mi jobban, mert összeegyedtünk a magyarokkal, meg hogy van munkám*” – a „magyarsághoz” való viszony a gazdasági aspektusok, az egyéni boldogulás mentén is artikulálódik. A „magyar” vagy a „román” a lokális identitásban nem tekinthető változatlan állandónak, hanem inkább „gazdasági-politikai kategóriának”; erre következtethetünk az alábbi interjúrészből is: „*vannak, akik kihasználták az egészet, hogy Magyarországról segélyeket kaptunk, akkor nagy magyarok voltak, most meg nagy románok*”, továbbá abból is, hogy az önmegnevezések kapcsán többször kaptam azt a feleletet, hogy a pusztinaiak „*nem foglalkoznak vele – a lényeg, hogy megéljenek*”.

Ha az önmegnevezésekben a „magyar” vagy a „román” a „valamit akarással” jelenik meg, és nem a közösségi identitás erősítéseként értelmezik (mivel megfigyelhető, hogy az etnonívek egyénileg eltérnek és változnak), felmerülhet a kérdés, hogy az, aki egy „színmagyar” faluba látogat el, a „magyar” pusztinaiakkal való találkozás során mennyire egy „nappali kultúra”³⁸ kategóriájával találkozik, tehát olyan válaszokkal, amelyek adaptálódnak a magyarországi kutatóknak az önmegnevezésekre, a „magyarságra”, a „magyar nyelvre” irányuló kérdéseishez – feltételezve és/vagy „kiismerve” bizonyos „elvárt” válaszokat.

³³ Vö. BARTH 1996.

³⁴ Vö. SÁRKÁNY 2000: 102.

³⁵ Vö. SÁRKÁNY 2000: 112.

³⁶ Vö. PAPP 2005: 66.

³⁷ Vö. SÁRKÁNY 2000: 111.

³⁸ Vö. BOGLÁR 1996: 13–48.

Az azonban mindenképpen felvethető, hogy a „magyar” mint „identitáskategória” falubeli jelentései történetileg sem feleltethetők meg egy az egyben azoknak a „nemzeti” tartalmaknak, amelyek felől a szakirodalom közelít a csángók „magyarságához” – azon általános alapvetés ellenére, hogy náluk „hiányzik a modern nemzettudat”. Ahogyan egy pusztinai fogalmaz: „*elég gyenge ez a magyar öntudat bennünk. Szerintem ez aztól is van, hogy az elszakadás elég rég történt, azért itten volt az a ötven év kommunizmus, amelyik elég negatív hatással volt a népre. Még voltak ilyen programok, mikvel próbálták asszimilálni is, sikeresen is jártak szerintem. A csángó falukban azért nem vettek részt az egész izében Magyarországgal, Erdélyvel kapcsolatosan, Székelyföldvel, nem voltak olyan idők, mikor iskolában tanulták volna. Az embereknek itt nincs magyarságtudatuk... nem voltak ott 1848-ban*”.

Az önmegnevezések mellett a felekezetiiség egy másik olyan – a szakirodalom által a „magyarsággal” egyébként gyakran összefüggésbe hozott – tényező, amely referenciális kategóriának számít a csángó identitás vizsgálata kapcsán. Kétségtelen, hogy Pusztinán a többségi társadalommal szembeni elkülönülés legartikuláltabb és legnyilvánvalóbb tényezője a római katolikus vallás. „*Egy életen át meg kell maradni a vallásnál, mivel a katolikus az első vallás: hisz mért van az, hogy a pápa nem ortodox? S nincs még egy olyan vallás, ami kétezer éves hogy legyen.*” Az áttérésre a csángók esetében – néhány 19. századi útleírás példáit leszámítva³⁹ – nincs is adat, a ritka vegyes házasságok során pedig a román „*nyirásza*” (‘menyasszony’) vagy „*nyirej*” (‘vőlegény’) „*átkeresztelkedik katolikusra*”: „*van itt a faluban egy asszony, aki ortodox volt, de mind csak a mi templomunkba jár már el*”.

A vallási alapon történő elhatárolódás az ortodox többségtől felveti azt a kérdést, hogy mennyiben tekinthető a csángók katolikusága „etnikus vallásnak”, mennyiben jár együtt a „saját vallásról” való gondolkodás etnikus tartalmak kifejeződésével. A szakirodalom erre meglehetősen sommás választ ad: abból kiindulva, hogy ha Moldvában valaki katolikus vallású, ez már eleve megkülönböztetést jelent a román lakosságtól, illetve hogy a népszámlálások során a nemzetiségre való rákérdezés esetében a csángók többnyire azt válaszolják, hogy „*sunt catolic*” ’katolikus vagyok’,⁴⁰ hagyományosan azt feltételezi az irodalom, hogy a csángók a katolikuságon keresztül „definiálják” magukat magyarnak: náluk a „magyar” és „katolikus” fogalmak tulajdonképpen fedik egymást.⁴¹

³⁹ „Ez akkor történik leginkább, midőn a földes úr keresztatyának ajánlkozik. Illy esetben a katolikus keresztység elégtelennek tartatván, a szegény áttérő egy nagy kád vízbe háromszor bedöböcsköltetik, s miután előbbeni vallását és rokonait megátkozta, felöltöztetik” (GEGŐ 1838: 59).

⁴⁰ BARTHA 1998: 36.

⁴¹ Vö. LÜKŐ 2002: 33.

A képlet azonban ennél bonyolultabb. Terepmunkáim során a vallással kapcsolatban is azt tapasztaltam, hogy az, hogy a „csángóság” jelentéseiből az önmeghatározások során mi és hogyan aktivizálódik, mindig az adott szituáció függvénye, valamint hogy a külső-belső kategorizációs sémák nem zárják ki egymást, hanem tetszés szerint kombinálhatók és aktualizálhatók az egyéni helyzetek függvényében.⁴² Szemben azzal a vélekedéssel, miszerint a „magyar” és a „katolikus” egymás szinonimái lennének, a pusztinaiak számára korántsem evidens a magyarországiak felekezetiisége: „*Te milyen vallású vagy?*” – kérdezték tőlem többször is. Sokszor pedig éppen a „saját vallásukat”, „saját vallásgyakorlatukat” használják a magyarországiaktól való elhatárolódásban: „*Magyarban nem vetnek keresztet.*” „*Magyarba nem járnak templomba, mikor ott voltam, bémentem egybe, voltam én, meg egy-két fehérnép. A pap elkezdte a prédikációt, s mondja, hogy örül, ekkora világot még nem látott. Hát kacagva kijöttem... bezeg nálunk!*” A Pusztinán többek által hangoztatott, következő vélekedésben pedig a „közös hit”, a kereszténység univerzalitása hangsúlyozódik, szemben az etnicitással: „*Hát nem vagy katolikus? Mindegy, nincs olyan különbség katolikus, protestáns, ortodox között, ugyanazt hiszik, csak másként. Az ortodoxok abban különböznek csak, hogy ők reggel nyolctól négyig miséznek, és a papok nőszülhetnek. A lényeg, hogy egy Isten van, nincs külön magyar, angol, román Isten.*”

Egyébként a környező falvak számontartásánál is nagy a variabilitása annak, hogy éppen milyen kategorizációs sémát (nyelvhasználatot, vallást, etnonímiát) vesznek alapul a pusztinaiak: „*[Itt körülöttünk csak ortodoxok vannak?] Igen, de van egy falu, azok mind rományul beszélnek, de mind csak katolikusok. [Eredetileg csángók voltak?] Nem hiszem.*” Máskor, a közeli, Ardeone nevű település lakói kapcsán: „*[Azok is katolikusok?] Nem, azok románok.*” Sok esetben csupán a nyelvbéli különbség hangsúlyozódik: „*Most érkezett abba a faluba is egy primiciált [első misés] pap. Azok is katolikusok, csak románul beszélgetnek. [Románok?] Románul beszélgetnek.*”

Zárásként elmondhatjuk, hogy a vallási aspektus, a nyelvhasználat, illetve az etnonímiák az önmeghatározások és a más csoporttól való elhatárolódások során ugyan a legtöbb esetben megjelennek, azonban egyik kategória sem tekinthető statikusnak és abszolútnak. Ahogyan azt korábbi tanulmányomban⁴³ részletesebben kifejtettem, s ahogyan az előző fejezet példáinál is láthattuk, ezen kategóriáknak a „másokkal” való közösségvállalás vagy a „másokkal” szembeni határképzés eszközeként történő használata egy adott kontextusban leginkább az egyéni attitűdöktől, élethelyzetektől és tapasztalatoktól függ: máshogyan viszonyulnak

⁴² Hasonló megállapításra jutott Frumósza kapcsán Simon Boglárka és Péter László (vö. SIMON–PÉTER 2004).

⁴³ BOROSS 2003.

a „városiakhoz” azok, akik hosszú ideje Magyarországon dolgoznak, mint azok, akik sohasem hagyták el a falut. Máshogyan viszonyulnak továbbá a „magyarokhoz”, valamint a „kutatókhoz”, illetve a Csángómagyarok Szervezetének tevékenységéhez azok, akik a szervezet tagjainak hozzátartozóiként Magyarországról különböző juttatásokat kaptak, mint azok, akik – nem kapva semmit – beléptek a Dimitru Martinas névvel fémjelzett, a csángók román eredetét és magyarok általi „elmagyarosítását” hirdető Bákói Katolikus Egyesületbe. Máshogyan viszonyul a magyar nyelvű mise bevezetésének kérdéséhez az, aki a Pusztinán a latint felváltó, közel ötven éve román nyelven folyó misén – mivel nem tanult meg románul – még mindig a deákok által tanított módon, magyarul mondja a rózsafüzért, mint azok a fiatalok, akik számára a közösségi élet egyik legfontosabb színterének, a misének a nyelve mindig is a román volt. Mivel nem beszélhetünk egységes képletről sem a nyelvi ideológiák, sem az etnonímiák tekintetében, közösségi szinten ezeknek a kategóriáknak a használata nem tekinthető mérvadónak. Nem ezekben a kategóriákban keresendő az egy közösséghez való tartozás, a kontinuitás, illetve az integráció meghatározó tényezői, sokkal inkább a lokális társadalmi kapcsolathálóknak, valamint az ezen kapcsolatok elmélyítését – sok esetben kiterjesztését – szolgáló helyi rítusokban.⁴⁴ Azok a kategóriák, amelyek

⁴⁴ Ezeknek bemutatására jelen tanulmányban nincs lehetőség, megemlíteném azonban, hogy legutóbbi kutatásaim elsősorban a társadalmi szerveződés kérdéseire koncentráltak: amíg az eltérő identitáskonstrukciók feltérképezése leginkább a közösségen belüli törésvonalakat világította meg, nem kaptunk választ arra a lényegesebb – s a szakirodalom által kevésbé körüljárt – kérdésre, hogy mi biztosítja – a katolikus valláson túl – a közösségben azt az „egységet”, amely a pusztinaiakat pusztinaivá teszi, s amely a csoport kohézióját – a csángóságról való eltérő vélekedések ellenére – megteremti. Minden emberi együttes a társadalmi feszültségek ellenében egyensúlyra törekszik, önszabályoz; milyen érintkezési hálóknak zajló társas interakciók, intézményi mechanizmusok hozzák létre a pusztinaiak életének „szilárd szerkezetét”? Kutatásaim szerint a komasági rendszer által megjelenített társadalmi kapcsolatháló fedi le ezeket az interakciókat és mechanizmusokat, mely rendszer alapvetően határozza meg a lokális kötődéseket, formálja a más csángó falvakkal való kapcsolatokat, és irányítja, kontrollálja a falun kívül ideiglenesen munkát vállaló, meglehetősen nagy számú migránsok életét. A komaság Moldvában egy olyan produktív intézménykomplexum, amely más társadalmi kapcsolatokkal és színterekkel érintkezve egyaránt alakítja az egyén életútját, az érték- és normarendszert, valamint befolyásolja a gazdasági viselkedést. A rendszer, miközben alapvető rendezőelvként szolgál az egyén szűkebb és tágabb társadalmi kapcsolatainak kialakításában, egyszerre segíti elő a „modernizációt” és tartja fenn a „tradíciót”: biztosítja a közösség, a lokális kapcsolatrendszer, valamint számos kulturális gyakorlat fennmaradását (a komasághoz kötődő rítusok által), ugyanakkor – többek között a migráció, illetve a vendégmunka során szerzett javak által – a komaság kölcsönösségi elvéből adódó lokális újraelosztással bekapcsolja a közösség egészét az önellátáson túli gazdasági vérkeringésbe.

a kutatók és a falubeliek találkozása folyamán születnek meg, például a nyelvhasználat és a vallásgyakorlat kérdései kapcsán, elsősorban adaptív válaszokat hoznak létre a közösségben. „Belülről” ugyanis – azáltal, hogy a pusztinaiak vélekedése szerint 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” lehetővé teszi, hogy a pusztinaiak mint közösség „katolikusok” legyenek, anélkül, hogy közösségi szinten magukat „románoknak” vagy „magyarnak” kelljen „identifikálniuk”. Végső soron tehát a katolicizmus „univerzalitásában” oldódhatnak föl azon „etnikai konfliktusok”, melyek az egyéni boldogulások, a konkrét személyekhez való viszonyok, vagy a „magyarságnak” és a „románságnak” a „kutatók” általi „erőltetése” mentén jönnek létre.

Irodalom

- BARTH, Fredrik 1996. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében, *Regio* (1)
- BARTHA András 1998. *Pusztina. Gondolatok egy csángó falu múltjáról, jelenéről*, Balatonboglár, Balaton Akadémia
- BAUSINGER, Hermann 1995. *Népi kultúra a technika korszakában*, Bp., Osiris Kiadó
- BENKŐ Loránd 1990. *A csángók eredete és települése a nyelvtudomány szemszögéből* (A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai, 188)
- BOGLÁR Lajos 1996. *Mítosz és kultúra – két eset*, Bp., Szimbiózis Kiadó
- BOROSS Balázs 2003. Hogyan miséznek a csángómagyarok?, *Szimbiózis* (1)
- GEGŐ Elek 1838. *A' moldvai magyar telepekről*, reprint, 1987, Állami Könyvterjesztő Vállalat
- GUNDA Béla 1984. *A moldvai magyarok néprajzi kutatása*, in MÁTÉNÉ SZABÓ Mária Rózsa (szerk.), *A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások*, Bp., Tudományos Ismeretterjesztő Társulat, 66–112.
- HAJDÚ-MOHAROS József 1995. *Moldva – Csángóföld – csángósors*, Vöröserény, Balaton Akadémia
- HALÁSZ Péter 1992. A moldvai csángók magyarságtudatáról, *Művelődés* (2)
- HORGER Antal 1934. *A magyar nyelvjárások*, Bp., Kókai Lajos kiadása
- JERNEY János 1851. *Keleti utazása a magyarok őshelyeinek kinyomozása végett (1844 és 1845)*, Pest, k. n.
- KISS Jenő (szerk.) 2001. *Magyar dialektológia*, Bp., Osiris Kiadó
- LÜKŐ Gábor 2002. *A moldvai csángók. A csángók kapcsolata az erdélyi magyarsággal*, Bp., Táton Kiadó
- PAPP Richárd 2005. *Identitás és etnicitás*, in A. GERGELY András–BALI János–BOGLÁR Lajos–HAJNAL Virág–PAPP Richárd (szerk.), *A tükör két oldala*, Bp., Nyitott Könyvműhely Kiadó, 64–67.
- POZSONY Ferenc 1996. *Etnokulturális folyamatok a moldvai csángó falvakban*, in KATONA Judit–VIGA Gyula (szerk.), *Az internetikus kapcsolatok kutatásának újabb eredményei*, Miskolc, k. n.

- POZSONY Ferenc 2003. A moldvai csángó-magyar falvak társadalomszerkezete, *Pro Minoritate* (2): 142–165.
- POZSONY Ferenc 2005. *A moldvai csángó magyarok*, Bp., Gondolat Kiadó
- PRÓNAI Csaba 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia (rövid vázlat)*, Bp.–Kaposvár
- SÁRKÁNY Mihály 2000. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*, Bp., L'Harmattan Kiadó
- SIMON Boglárka–PÉTER László 2004. „Ha már egyszer csángó vagy, meg kell tanulj boldogulni.” Egy moldvai falu lakóinak identitásépítési stratégiái, *Pro Minoritate* (3–4)
- TÁNCZOS Vilmos 1995. *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok*, Csíkszereda, Pro Print
- TÁNCZOS Vilmos 1996. *Keletnek megnyílt kapuja*, Kolozsvár