

ROMA VALLÁSSOSSÁG*

PALOMA GAY Y BLASCO

Cigány/roma diaszpóra

Egy összehasonlító perspektíva¹

Azoknak a modelleknek, amelyeket a cigányság egészéről alkotnak a nem cigányok, elsősorban a 19. és a kora 20. századi nyelvészek, néprajzkutatók, valamint akkori és későbbi antropológusok, történészek és szociológusok, az a lényegi vonásuk, hogy a cigányság valamifajta egységét feltételezik. Ezt az egységet változatos keretekben kulturális, nyelvi, illetve biológiai alapon fogalmazták meg, vagy éppen vonták kétségbe (Okely 1983; Mayall 1988; Lucassen 1991).² Az elmúlt száz év során a témával foglalkozó elméleti szakemberek, illetve folkloristák vitatták, hogy a cigányok valóban egy népet alkotnának, lévén hogy a világban szerteszét található cigány közösségek között óriási különbségek mutatkoznak meg a történeti fejlődésben, az életmódban, a világnézetben,

* A blokk két tanulmányát Fosztó László ajánlotta figyelmünkbe és szintén ő vezette el a fordítások ellenőrzését.

¹ Ez a cikk a 2000 Júliusában Krakkóban az Európai Szociálatropológusok Egyesülete (European Association of Social Anthropologists) hatodik biennáléján a Steven Vertovek által vezetett „Politikai-vallási diaszpórák” műhelybeszélgetésen hangzott el. Szeretnék köszönetet mondani a műhelymunka résztvevőinek, Huon Wardle-nak és a Social Anthropology két névtelen recenzorának hasznos észrevételeikért.

A tanulmány eredeti címe és megjelenése: Gay y Blasco, Paloma: Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective. *Social Anthropology*, Volume 10, Issue 02, Jun 2002, pp 173–188. <http://www3.interscience.wiley.com/cgi-bin/fulltext/119927422/PDFSTART>

² Ennek legáltalánosabb és legnépszerűbb megtestesítője az „igazi románi” és a „hamis kidobottak” dichotómiája, amely az utóbbi évek ún. „igazi” és „színelvt” menedékkeresők diskurzusának háttérében húzódott meg (Clark és Campbell 2000).

a domináns népességgel való interakció formáiban, és a különböző cigány csoportok a legritkább esetben ismerik el egymást ugyanahhoz a társadalmi és morális közösséghez tartozónak (Williams 1984; Liégeois 1994). A lényegi kérdés, amely a roma aktivistákat is különösképpen érinti, hogy vajon elmondható-e a cigányságról, hogy nemzetek feletti, globális diaszpórát alkot, annak ellenére, hogy eltérően a zsidóktól, akik a diaszpóra-népesség archetípusát adják, a cigányok ritkán utalnak egységes származási területre, közös történelemre vagy bármilyen átfogó, politikai elképzelésre, amelyet elfogadnak vagy éppenséggel vitatnak.

Napjainkban is, amikor a roma aktivisták fokozódó mértékben kapcsolódnak be a többségi társadalmak politikai közéletébe avégett, hogy a cigányok emberi jogainak maradéktalan érvényesítésére szólítsanak fel, maguk az érintettek alig támogatják azokat az erőfeszítéseket, amelyek a cigányok közös üldöztetési történetére irányulnak, vagy még kevésbé Romanisztánnak, a cigányok államának nemzetközi elismerésére irányulnak. A néprajzi leírások tanúsága szerint kevés ún. cigány csoport mutat bármiféle hajlamot arra, hogy egymással akár virtuális, akár gyakorlati kohézióra lépjenek (cf. Williams 1984; Stewart 1997; Gay y Blasco 1999). A cigány diaszpórát ötszáz éven keresztül a különleges politikai és strukturális töredezettség jellemezte, valamint gyenge – vagy egyenesen hiányzik – a valamiféle elképzelt közösség minden cigányt átfogó tudata.

E tanulmány keretei között nem célok azon elméleti kérdés fejtegetése, hogy vajon a világon szétszórva élő cigányok ténylegesen egy népet alkotnak-e. Ehelyett a Madrid-környéki Jaranán³ élő spanyol cigány-, illetve gitano-közösség és más cigányok között lévő elképzelt vagy mindennapi kapcsolatot elemzem szigorúan néprajzi szempontból. Tehát azt kutatom, hogy a jaranai gitanók, sok más szegény spanyol városi gitánóhoz hasonlóan (cf. Gamella 1996; San Román 1994; Anta Félez 1994), hogyan határozzák meg magukat más spanyolországi és külföldi cigányokkal szemben, azaz hogy milyen diaszpóra részének vallják magukat. Ennek a viszonynak az elemzése elsősorban a nyugat-európai cigányság körében gyorsan terjedő pünkösdi mozgalom vizsgálatán alapul, de kismértékben és csupán összehasonlító céllal a nemzetközi roma politikai aktivizmus növekedésére is kitérek. Ez a két mozgalom, jöllehet külön-

³ A 'Jarana' és 'La Fresneda' nevek álnevek, csakúgy, mint a cikkben található összes személynév. *Social Anthropology* (2002), 10, 2, 173–188. © 2002 European Association of Social Anthropologists 173
DOI: 10.1017/S0964028202000125 Nyomtatva az Egyesült Királyságban.

böző módon és jelentős belső változatossággal, de mégis a világszerte élő cigányok egységesítését hirdeti és erőfeszítéseket tesz ennek az egységnek a gyakorlati megvalósítására. Amíg az Evangélikus Gitano Egyház különösen sikeresen ragadta meg a jaranai közösség képzetét és az elmúlt évtizedben a városrész harmada-fele felvette a vallást, a roma aktivizmus teljesen elkerülte őket, majdnem semmit sem hallotak annak létezéséről, céljairól vagy módszereiről.

Elemzésem középpontjában egy olyan viszonyrendszer áll, amely egy elképzelt közösség és azon társadalmi-politikai kapcsolatok között húzódik, amelyekből egyaránt függ e közösség fennmaradása, illetve amelyeket folyamatosan újratermel (cf. Gellner 1983; Anderson 1991). Háromféle cigánydiaszpóra-variánst mutatok be: egy nem megtért, nem aktivista és rokonsági kapcsolatokon nyugvót; egy megtért és közösségi típust, végül egy aktivista-univerzalista típust. Amellett érvelek, hogy mindegyik típus sajátosan értelmezi a gitanókat-cigányokat-romákat avagy a gitano-cigány-roma népet (ahogy Jaranában mondják: *el pueblo gitano*) mint egy közösséget, illetve mint egy sajátos társadalmi-politikai mintázatot.

Bár elsősorban a gitanók közötti pünkösdi mozgalomra koncentrálok, szeretném hangsúlyozni azt is, hogy mindhárom említett típus egy-egy jól meghatározott kísérlet a cigányok/romák részéről, amely során elhelyezik önmagukat az őket körbevevő nem cigány világban, egy olyan világban amely, legalábbis a jaranai közösség szerint, gyors, radikális és soha nem látott átalakuláson megy keresztül. Habár itt nem tárgyalom olyan részletesen a kérdést, ahogyan az indokolt lenne, az olvasó számára nyilvánvalóvá fog válni, hogy az alább bemutatott néprajzi anyag felszínre hozza azt az kérdést: vajon a globalizáció következményeként (cf. Wilks 1995) napjainkra a cigány önkifejezés mind formáját, mind tartalmát tekintve adaptálta a csoport-identitással kapcsolatos euroatlanti diskurzust? A kérdés felvetése különösen indokolt lehet, akár az észak-amerikai keresztény fundamentalizmusnak a cigányok pünkösdi mozgalmára, akár a nemzetközi politikai normáknak a roma aktivisták tevékenységére gyakorolt hatását vizsgáljuk.

Terminológiai fenntartások: „cigány” és „roma”

Az elmúlt években a „cigány” kifejezést elkezdte felváltani a „roma” megnevezés a témával kapcsolatos irodalomban és diskurzusban. A „cigány” terminus egyre növekvő mértékben nyert pejoratív,

a domináns lakosság világnézetét és elnyomási gyakorlatát kifejező tartalmat (Liégeois 1994: 258). Másrészt a „roma” egy elnyomott, de ugyanakkor mégis ellenálló nép gazdag kulturális örökségét és méltóságát lenne hivatott kifejezni, amely már utal a roma nép egységes történelmére és érdekazonosságára is. Ugyanakkor azok a gitánók, akikkel Jaranában dolgoztam, soha nem hallották a „roma” kifejezést, nem is tudják, hogy mit jelent, nem is szólva arról, hogy a kifejezés rajtuk kívül sok más ezer vagy épp millió személyre is utalhat. Habár a „gitano” – vagy leggyakoribb magyar fordításában a „cigány” – kifejezést gyakran használja a nem cigány környezet pejoratív értelemben, maguk a gitánók ezt egyszerűen önmaguk meghatározására használják, így számukra a kifejezés számos pozitív asszociációt tartalmaz.⁴ Számukra a „payo” (nem cigány) bír pejoratív és negatív értelemmel, amíg természetesen a nem cigányok ezt a tényt figyelmen kívül hagyva a „payo”-t büszkén használják. Figyelembe véve, hogy a jaranai gitánók nem ismernék el érvényesnek sem a „roma” kifejezést, sem pedig, úgy vélem, azokat a mobilizációs formákat, amelyek ennek használatához kapcsolódnak, s figyelembe véve azt a tényt is, hogy önmagukat csak „gitano”-ként definiálnák szívesen, ez utóbbi kifejezést a továbbiakra nézve is megtartom rájuk, illetve az ő elképzeléseikre vonatkozóan. A „roma” fogalmát az aktivistákra és az általuk képviselt perspektívára vonatkoztatom. Ehhez a fajta differenciálás-

⁴ Hogy mennyire eltérőek a roma aktivisták céljai és perspektívái a jaranai gitánokéitól, jól látható Liégeois-nak az első Roma Világkongresszusról készített beszámolójából. A Londonban 1972-ben megrendezett kongresszus delegátusai közös döntésükkel elutasították a Tsiganes, Zigeuner, Gitanos, Gypsies, cigányok stb. terminusok használatát, mint amelyek nem a sajátjuk és sehol sem fedik a valós helyzetet, és a rom’ fogalmának használata mellett foglaltak állást (1994: 258). Ezzel szemben a különböző cigány csoportok öndefinícióira hivatkozva a romani nyelvész, Anthony Grant azt a tényt hangsúlyozta, hogy ha a spanyol gitánók ismernék a rom vagy roma kifejezést, azt valószínűleg azokkal a nem spanyol cigányokkal társítanák, akik a késő 19. században vagy a 20. század elején vándoroltak Spanyolországba, azaz olyan típusokkal, akiket „Húngaros”-ként – Lovara, Kalderara, Churara stb. ismernek. A rom töből származó szavak Calóban egyszerűen „férjet” jelentenek, a Romnúi pedig „feleséget”. Ugyanez a helyzet a szintikkel, akik sohasem hívnák magukat romának, és akik a számukra érthetetlen nyelvű cigányokat (például lovári vagy cseh romani nyelvet beszélőket) egyértelműen „lalere Sinte” vagy „néma szinti” kifejezésekkel illetik, nem pedig úgy, hogy „lalere Roma”. Azok a csoportok, amelyek korábban ugyan nem használták a „rom” töből képzett önmeghatározást, de ma már igen, ezt az új öndefiníciót a „vissza Indiába”-típusú, átpolitizált „nemzeti ébredéssel” vették át. (Anthony Grant személyes közlése, 2000. november 7.).

hoz ragaszkodva azt a tényt is szeretném érzékeltetni, hogy a cigányok, illetve a romák igen jelentős része vagy nem is ismeri a roma aktivista mozgalmat, vagy nem is azonosulna annak céljaival.

A kutatás körülményei

Amikor 1992-ben elkezdtem terepmunkámat Jaranában, a madridi önkormányzat lázas kampányt folytatott a „gitano-kérdés” (*la cuestión gitana*) egyszer s mindenkorra szóló megoldására. A gitanók jelentős számban költöztek a fővárosba az 1950-es évektől, egyéb vidéki népeséggel együtt az ország ipari fejlődésének és a vidéki életforma hanyatlásának természetes következményeként. Madridban az egymást váltó közigazgatások a legelszigeteltebb külvárosi részekre szorították ki a gitánokat. Sok választásuk nem lévén, ők maguk nyomornegyedeket alakítottak ki, amelyeket a nem cigány lakosság azóta is a városi szegénység és lecsúszottság tipikus szimbólumaiként értékel.

Az 1980-as évek végén az önkormányzat teljes körű népszámlálást tartott a nyomornegyedeken lakó gitanó népesség között. Azokat a gitánokat, akiket úgy ítélték meg, hogy a legkevésbé hajlandóak, illetve a leginkább képtelennek arra, hogy a nem cigányok között éljenek, ideiglenesen újonnan épült szociális telepeken (*Colonias Especiales para Población Marginal*) helyezték el. Az új telepek lakosságát intenzív szociális ellátás és kötelező átnevelés alá helyezték. A konzervatív elképzelés szerint az átnevelés befejeztével ezeket a gitánokat újra a nem cigányok közé telepítették volna. A jaranai telep 1989-ben ezen „speciális telepek” egyikeként épült. Jarana terepmunkám kezdetekor nyolcvan háztartásból állt, gitano családok és vegyesházasságban élők egyaránt éltek itt, akiket a város minden részéből telepítettek oda, három éve. Legtöbbjük nagyon szegény volt, és rendkívül csekély jövedelemre tettek szert utcai gyümölcs-, zöldség- és szövetárusításból, házaló hulladékgyűjtésből vagy a város szemételepein való guberálásból. Mindegyiküknek kötelező átnevelő kurzusra kellett járnia a helyi szociális segélyközpontban. Azután 1995-ben megváltoztak az önkormányzati prioritások és Jaranát visszaminősítették ideiglenes lakóhellyé. Habár a szociális munkások már régóta elmentek és az osztálytermeket is bezárták, az 1990-ben ideteleplült gitánók már több mint tíz éve élnek változatlanul Jaranában. Nincs sok valószínűsége annak, hogy bárhol másutt alakítsanak ki nekik lakóhelyet.

A jaranai gitanók egyharmada-fele vallja magát a pünkösdi mozgalom megtért tagjának.⁵ Néhányuk már az 1960-as években megtért, a városban szervezett első misszió következményeként. A Gitano Evangelikus Egyház, az *Iglesia Evangélica de Filadelfia* annak a széles körű cigány pünkösdi mozgalomnak a része, amely Nyugat-Európában az elmúlt húsz évben söpört végig. A hatvanas években francia cigány misszionáriusok – akik maguk az ötvenes évek nem cigány vallási missziói hatására tértek meg – utaztak az Ibériai-félszigetre, hogy a gitanók számára „Isten szavát” prédikálják (Williams 1991; Jordán Pemán 1990; Cano 1981). A spanyol cigány pünkösdi mozgalom lassan növekedésnek indult, 1969-ben hivatalosan is elismert felekezet lett. Legnagyobb arányú növekedésére, akárcsak Franciaországban, Angliában vagy Olaszországban, a kései nyolcvanas, kilencvenes és a korai 2000-es években került sor. Jelenleg nem áll rendelkezésre adat arról, hogy a gitanók közül hányan vették fel a vallást – akik magukat *cristianos*-nak (keresztényeknek) avagy *allelujá*-knak nevezik –, de minden olyan helyen található egyházközség, ahol jelentős számú gitano él. Jaranában a pünkösdzizmus, még ha közvetett módon is, de a teljes szomszédság mindennapjainak részét képezi.

Ezek a fejlemények az egész ország radikális társadalmi, gazdasági és kulturális átalakulásával egyidejűleg következtek be. Spanyolország az elmúlt évtizedben, miközben egyre inkább az Európai Unió integráns részévé vált és egyúttal Latin-Amerika, a Karibi-térség spanyol nyelvterületének, a Fülöp-szigetek és Észak-Afrika lakóinak migrációs célpontjává is lett. A társadalmi viszonyok folyamatban lévő mélyreható átalakulása együtt jár a nemzet, a helyi közösség és az egyéni identitás tudatformáinak hasonló mértékű átalakulásával. Ebben az átalakulási folyamatban a gitanók, akik a nagyvárosok túlnépesedett periferiáin küzdenek élőhelyért és megélhetési forrásokért, és akikre sokan úgy tekintenek, mint akik elutasítják a domináns lakosság munkaetikáját és nem mutatják jelét a lakókörnyezettel való azonosulásnak sem (López Varas and Fresnillo Pato 1995), egyre nagyobb asszimilációs nyomás alá kerül-

⁵ A mozgalom tagjainak vallásos identitása inkább tekinthető fluktuálóknak, semmint stabilnak. Egy megtért például elfogadhatja Krisztust mint az ő személyes megváltóját, azután egy darabig rendszeresen látogathatja a helyi gyülekezetet, míg végül elmaradozik és többet már nem tekintí magát megtértnek. Lehet, hogy soha nem térnek vissza, de az is lehet, hogy néhány év múlva újra járni kezdenek a templomba, megkeresztelkednek és végül különösen aktív tagok lesznek évenként. Természetesen van egy nagyon elhivatott vallásos mag, akiknek a hűsége az egyház iránt nem ingadozik, legalábbis nem észrevehetően.

tek. Egyszerre váltak számos erőszakos tiltakozó akció, illetve példátlan intézményesítési kísérletek tárgyaivá. A folyamatosan növekvő szociális szolgáltatások hálóján keresztül a gitánók korábban nem tapasztalt állami kontroll alá kerültek.

A gitano diaszpóra. A piüinkösi mozgalomhoz nem csatlakozók szokásai és kilátásai

A konyhaablaknál ülök és a függönyön keresztül bámulok az udvarra. Csupán két hónapja kezdtem a terepmunkát, így nem akarom megzavarni a kinti eseményeket. Gitánók nagy csoportja verődött össze, számosan közülük a helyi *Ramones*-családhoz (raza) tartoznak, a többiek a *Pájarók* közül valók, Madrid egyik másik részéből. A *Pájarók* éppen egy vérbosszú-ügybe (ruina) keveredtek. Isabelre, egy fiatal pájaro asszonyra és testvéreire, Pacóra rálőtt Isabel férje, mert azt gyanította, hogy felesége szeretőt tart. Isabel nem sérült meg, de Paco megsebesült a lábán. Mindazonáltal sikerült tüzfegyvert ragadnia és megsebesítette Isabel férjét, aki meghalt a kórházban, és annak apját is meglötte, akinek állapota kritikus. Habár a *Pájarók* vétké nem teljesen világos, el kellett hagyniuk a negyedtet, ahol minden tulajdonukkal együtt laktak, hogy elkerülhessék a megtorlást. Azért jöttek Jaranába, mert számíthattak a hozzájuk házassági kapcsolatok sorával kötődő *Ramones*ekre. Tía Rosa, a *Ramones*-családfő felesége testvére a *Pájarók* idős vezetőjének; unokája, Feli, Paco felesége, és annak ellenére, hogy ő *Ramona*, a gitano szokások (*leyes Gitanas* – gitano törvények) szerint éppen olyan célpontja lehet az életveszélyes megtorlásoknak, mint férje és házasságon keresztüli rokonai.

Délután közepén hallom a kiáltásokat: Az öreg gitánók! Jönnek az öreg gitánók! Négy kocsi érkezik az utcán, négy idős gitano kis kíséretével együtt kiszáll belőlük, és belépnek az udvarra. Mindegyikük puha kalapot visel és gazdagon faragott sétabotot hord magával. A *Ramon*ának és a *Pájarók* utat engednek nekik, és hagyják, hogy saját idős családtagjaik üdvözölhessék őket. A látogatók „tisztelt férfiak” (*hombres de respeto*), az ügyben nem érintett családokból való idős gitánók, a „gitano törvények” közismert tudorai, akiket közvetítőnek kértek fel. Ők már meglátogatták az áldozatok rokonait, és remélik, hogy békéltetési próbálkozásaik mindkét érintett fél meglegedésére fognak szolgálni. Igencsak heves

megbeszélést követően megegyeztek: a Pájarók mostantól kezdve távol maradnak a város déli részétől, amelyet a Rastro bolhapiacra keresztül kelet-nyugati irányban húzódó képzeletbeli vonal határol el. Továbbá végleg el kell hagyniuk egykori otthonukat és elveszítenek néhányat legjobb árusító és guberáló helyszíneikből. A megállapodás célja az, hogy a pájarók és „ellenségeik” (*contrarios*, ahogy a gitánók mondják) többet ne láthassák egymást, mert ha mégis, a feltételezések szerint az egymás iránti harag és gyűlölet gyilkossághoz vezetne, és a konfliktus újra lángra lobbanna.

Eltérően számos más, vezető nélküli kisebbségtől (*acephalous minority*), amelyek egyedisége és életformája a domináns többség nyomása ellenére fennmarad, a jaranai gitánók nem a „gitano nép” (*el pueblo Gitano*) ideális egységéből indulnak ki és nem annak részeként képzelelik el magukat. Éppen ellenkezőleg: amióta ugyanis az Ibériai-félszigeten jelenléttük dokumentálható a kora 15. századtól, a gitánók közötti kapcsolatot a társadalmi és politikai kohézió hiánya, valamint az egyes, gitánók közötti viszonyokon túlmutató közösségi keretek gyengesége jellemezte. Az említett első gitánók olyan jól elhatárolható kis csoportokban utazták be az országot, amelyek semmiféle közös politikai szerveződésre nem tartottak igényt (San Román 1994: 13–15; Sánchez Ortega 1986: 18; Leblon 1987: 17). Manapság a gitánók számára a földrajzi szétszórtság és a társadalmi-politikai széttöredezettség meghatározó tapasztalat, és egyúttal a cigányság egészével kapcsolatos elképzeléseik egyik legfontosabb jellemzője. Nemcsak az olyan struktúrák hiányoznak, mint például a közös állam vagy a territoriális kötődés, amelyek a gitánók közös politikai fellépésének ernyőjéül szolgálnának, hanem olyan tényezők is elválasztják a gitánókat egymástól, mint az etnikai és vallási kötődések, a gazdasági sikesség különböző foka, és ezek mindegyike meglehetősen fontos szerepet játszik az önmagukról és viszonyaikról való elképzelésekben. Ennek ellenére a jaranai gitánók nem ezekben a valóban súlyos elválasztó tényezőkben, hanem a szorosan kötött rokonsági csoporthoz való tartozásban látják annak okát, hogy miért kell a gitánóknak visszautasítani a kapcsolattartást nem rokon, tehát potenciálisan fenyegetést jelentő idegenekkel szemben. Az ilyen szoros rokonsági viszonyt, a *razá*-hoz vagy *patrigroup*-hoz való tartozást ideális esetben a szeretet, önzetlenség és az egyénileg bírálkodó személy hiánya jellemmez; az anyagi és az affinális rokonsághoz ugyancsak rendkívül vonzódnak, de tulajdonképpen ők is

egy másik *razá*hoz tartoznak, amelynek tagjai kedvezőtlen körülmények között ugyancsak *contrarioszá* (ellenséggé) válhatnak. Éppen ez történt Isabel gyerekeivel, akik apjuk *razájá*hoz tartoztak és akik számára most már mindegyik Pájaró, anyjukat is beleértve, ellenséggé vált.

A Pájarók és *contrariosuk* közötti feszülő, vérbosszúhoz hasonló eseteket az érintett csoportok térbeli elkülönítésével oldják meg, s így a csoportok mozgása egyes városrészekre vagy épp a városhatáron túlra korlátozódik. Mivel azt tartják, hogy bármilyen vita, legyen az akár a legjelentéktelenebb is, könnyedén vérbosszúvá fajulhat, a gitánók gyakran egymásnak hátat fordítva élnek, és szándékosan a rokonaikra korlátozzák mindennapi társaságukat (San Román 1994; Anta Félez 1994; Gay y Blasco 1999). Azáltal, hogy szomszédjaiktól távol tartják magukat, ezek a gitánók nemcsak a potenciális konfliktushelyzeteket kerülik el, de bizonyítják a rokonsághoz való kötődésüket, és a nem rokonokkal való barátkozást visszautasítják, mint a gitánók számára idegen, a *payo* „életmódrá” (*manera de ser*) viszont jellemző vonást. Habár a vérbosszú és az ezt követő erőltetett közvetítés bizonyos értelemben áthidalja ezt a töredezettséget, sem az ellentétek végleges feloldása, sem a társadalmi harmónia nem célja. Azáltal, hogy a feleket szétválasztják és köztük bármiféle kapcsolatot megtiltanak a vérbosszú emlékének fennmaradásáig, a vérbosszú és a közvetítés sokkal inkább rögzíti azt a társadalmi és politikai antagonizmust, amely alapvető a „gitánó létmódban” – mint azon egyetlen életformában, amely emberhez méltó és mind erkölcsileg, mind esztétikailag kielégítő.

Mégis, az elszigeteltség meghatározó érzése ellenére, amelyek a gitano életnek ezt az aspektusát vezérli – ahol mind a megvetett és gyűlölt *payók*, mind más gitánók egymás fenyegető ellenségeinek számítanak –, a jaranai emberekben különösen erős az az érzés, hogy van bennük valami közös nemcsak egymással, de a többi gitánóval is, bárhol éljenek is. Az identitás és az együvé tartozás érzése mindazonáltal nem kapcsolódik semmilyen, az őket körbevevő nem cigányok által könnyen felfogható közösségi fogalmakhoz; nem csupán a szociális harmónia, de a territorialitás, a közös történelemhez és államszervezethez való kötődés is hiányzik az önfelfogásukból. Hasonlóan ahhoz, ahogyan azt másutt részletesen kifejtettem (Gay y Blasco 1999), a jaranai emberek nem a szó hagyományos antropológiai értelmében tekintik magukat egy társadalom tagjainak: nincsenek olyan fogalmaik, amelyek a társadalmi struktúrát olyan státusokként határoznák meg, amelyeket az egyének

betöltenek, illetve halálukkal szabaddá tesznek, illetve figyelmen kívül hagynak minden olyan nézetet, amely szerint egy általános érdeknek kellene érvényesülnie a csoport egészének fenntartásához.

Valójában a „közösség”, mint a gitano *pueblo* (nép) fogalmának analitikus fordítása, nem a „belsőleges” közösségi kapcsolatokra, hanem a „közös vonásokra” utal. A hangsúly a mimézisen, a morális viszonyuláson és főleg azon a feltételezésen van, hogy a raza gondozó keretei között minden gitano férfi és nő egyénileg hordozza a gitano erkölcsiséget. A személy, mint a gitano szokások – *leyes Gitanas* (gitano törvények) – megvalósítója, fenntartja a gitánók közösségének érzetét. A megosztottság, a társadalmi fragmentáció és valójában az erőszak sem úgy jelenik meg számukra mint ezen entitás (a gitano nép) megvalósulásának akadálya; a közös morális vonások fenntartása érdekében nem tekintik szükségessnek az ellentétek feloldását.

A gitánók magukról, mint csoportról alkotott képe megfelel a mindennapokban tapasztalt társadalmi szétszórtságnak; egy olyan csoportról van szó, amely a nem cigányoktól különbözik, de köztük él. A „gitano nép” (*el pueblo Gitano*) az ő szemükben olyan szórványosan élő személyek meghatározatlan méretű, eredetű és elhelyezkedésű halmaza, akik hasonló módon pozicionálják magukat a világgal szemben és akik fenntartják a „gitano törvényeket”. Habár tudják, hogy vannak másfajta, Spanyolországon kívül élő cigányok, és nyilvánvalóan úgy hiszik, hogy gitano jellegű népesség „a világ összes országában” található, nem tartják magukat velük együtt „egyfajta népnek”, és nem kísérelnek meg semmilyen gyakorlati kapcsolatfelvételt.

Ebből a rövid leírásból kivetíthetőek a cigányság nem-megtért-diaszpóra modalitásának kulcselemei, illetve konstrukciós módja, és ezt a modalitást használom ebben a cikkben a későbbi összehasonlítások kiinduló pontjaként. Először is ebből a diaszpóra-modalitásból hiányzik a nagyszámú gitánót vagy a gitánókat más cigányokkal összekapcsoló, illetve rájuk kiterjedő politikai struktúra vagy bármilyen intézmény. És ami még fontosabb, hogy ugyancsak hiányzik az ilyen struktúrák létrehozására irányuló akarat. Másodsor, a társasági érintkezést az erőszakos interakciótól való félelem, valamint a nem rokon gitánók elkerülése jellemzi. Harmadszor, az állampolgári státustól vagy a nemzeti hovatartozástól eltérően a „cigány” identitást nem felülről vagy egy központból határozzák meg, hanem az az egyes gitano személyek viselkedése valósítja meg (performálja). Következésképpen nincs jelentősége

más cigány vagy gitano közösségek méretének vagy hollétének. Negyedszer, jelentéktelen a múlt mint a közös identitás forrása, és a társadalmi élet legtöbb területén rendszeresen csekély jelentőségűnek tekintik (Gay y Blasco 2001). Végül, ez egy olyan diaszpóra-modalitás, amely azáltal, hogy társadalmi és politikai töredezettségen, valamint a morális megfelelés elvén alapul, erős egalitáriánus ethoszt tart fenn. A gitánók erősen ellenállnak az atyafiságon kívülről jövő minden autoritásnak, de még a férfiágú rokonságon belüli hierarchia és egyenlőtlenség is sokkal inkább egyéni teljesítményen alapul, semmint a maguknak tulajdonított státusoknak, leszámítva a férfi és a nő közötti alapvető státuskülönbséget (Gay y Blasco 1999, 2000).

A gitano diaszpóra. Szekuláris közösségformálás

Az angol nyelvű közvélemény számára az előbbieken bemutatott gitano életmódnál jobban ismert alternatíva a növekvő számú roma NGO és más önszerveződő csoportok által reprezentált felfogás; ezek a szervezetek a romák kisebbségi státusának nemzetközi elismertetéséért, az emberi jogoknak a romák esetében való általános alkalmazásáért, és bizonyos esetekben a romák politikai egységéért lépnek fel. Az általuk megtestesített diaszpóra-szerűség leginkább az etnicitás, identitás és személyiség nyugati modelljéből származik, s ez éles kontrasztja annak, amelyeket Jaranára vonatkozólag bemutattam. Nagyon fontos rögzíteni, hogy ezen szervezetek egyike sem tett kísérletet a telepen élő gitánók elérésére, s ezért köreikben semmiféle széles támogatottsága sincs. A jaranai lakosok egyáltalán nincsenek tudatában ezen intézmények létezésének és céljainak, mégha a politikai mozgalom Spanyolországban már a 60-as évek közepén meg is indult, és – akárcsak Európa más részein – óriási fejlődésen ment keresztül az elmúlt években, az Európai Unió expanziójával párhuzamosan.

A szóban forgó roma NGO-k egy része elsősorban a cigányok helyzetének javítására fókuszál az adott ország kontextusban. Spanyolországban erre jó példa az Asociación Secretariado General Gitano, amely a Franco-rezsim idején jött létre a következő célokkal:

Dolgozni a cigány férfiak és nők társadalmi integrációján; a gitano közösség fejlődésében való aktív közreműködés elősegítése; a gitano nép

társadalmi imázsának javítása; a gitano kulturális értékek terjesztése egy multikulturális társadalmon belül (<http://www.asgg.org/>; a szerző angol fordítása).

Ezzel szemben egyéb szervezetek, mint például a Nemzetközi Roma Unió (IRU), kifejezetten a világszerte élő romák politikai egyesítésére szólít fel:

Világ romái, egyesüljetek!

Tegnap Malmőben találkozott 44 ország roma képviselője. A találkozó egyik célja az volt, hogy egyesítsék az IRU-t és az RNC-t (Roma Nemzeti Kongresszus). Ez sikerült is. Nagyszerű nap ez a számunkra – mondta Victor Famulson, az egész világra kiterjedő IRU elnöke. Az IRU a világ 12 millió romáját képviseli. A Spanyol Roma Unió elnökét, Juan de Dios Ramírez-Herediát biztosította a NATO főtitkára, Javier Solana, hogy a Szövetség erői megvédik a koszovói roma kisebbséget minden támadástól, amely az UÇK szélsőségei részéről érhetné őket. Ugyancsak hozzájárult a spanyol roma szervezettel való találkozóhoz néhány koszovói roma jelentében, akik senki másnál (sic!) jobban ismerik az általuk elszenvedett tragédiát (<http://www.unionromani.org>).

Ez a rövidhír, amely a Roma Unió internetes oldaláról származik, a „roma nép” olyan sajátos közösséget vagy diaszpórát alkotó elképzelését és megalkotási szándékát mutatja, amely nagyon különbözik attól, amit Jaranával kapcsolatban leírtam. Ez a közösségtípus magától értetődőként kezeli a cigányok/romák valódi egységének megvalósítására való mozgósítást, bárhol éljenek is („Világ romái, egyesüljetek!”); nemzetek felett átívelő, globális politikai keretek megteremtését ajánlja a Roma Unió és a Roma Nemzeti Kongresszus formájában; feltételezi a világszerte élő romák érdek- és célazonosságát, hogy ily módon egy spanyol gitano kérdőre vonhassa a NATO főtitkárát a koszovói romák helyzetével kapcsolatban. Ez utóbbiak etnikai sajátosságai, azaz hogy mely cigány alcsoport-hoz tartoznak, jelentőségeltjes módon, nincs megemlítve. És valóban, a „roma” kifejezés a világszerte lévő cigányokra utalva ezeket a jellegzetességet magában foglalja.

A Nemzetközi Roma Unió felismeri és kiaknázza a cigány identitás- és közösségépítő formákban rejlő lehetőségeket – és azt a nézetet, hogy a cigányság fogalma mindig kontextusfüggő. Ahogy azt Vega Cortés is

megemlíti ugyanezen az internetes oldalon: „a gitano elfogadja és fenntartja a gitano törvényeket” (1974: 4; a szerző angol fordítása),⁶ azokat az íratlan szokásokat, amelyek a gitanókat nemcsak a nem cigányoktól, de más cigányoktól is elválasztják. És mégis, a hangsúly erősen áttevődik egy határokon – mind az országokon, mind a nemzetközi roma közösségen – átívelő közös identitásprojektre. Egyik legfontosabb eleme az a tendencia, amely szerint a gitanók, manuchok, romák stb. közötti különbségek egyre kevésbé kerülnek előtérbe, szemben azzal a széleskörű nem aktivista gyakorlattal, amely más cigány csoportokat nem cigányként könyvel el azáltal, hogy nem hajlandók őket magukkal azonos morális kategóriába sorolni. Szemben a jaranai gitanókkal, a nemzetközi roma közösség elmélete felé igazodó aktivisták igyekeznek megragadni a sokrétű cigány pozíciók azon közös nevezőjét, ahonnan – azonos kategóriában és semleges nézőpontból – nézhetnek szembe a világ kihívásaival. (Williams 1984: 167ff.). Ami ebből leszűrhető, az a romáknak a zsidókéhoz hasonló globális diaszpóra-felfogása.

Ennek a mozgalomnak a legszembevetőbb jellegzetessége a nem cigány politikától és struktúráktól való súlyos ideológiai és gyakorlati függősége, amely tulajdonképpen felülemelkedik az egyes szervezetek céljain és perspektíváit jellemző, különben nagyon jelentékeny különbségeken. Az olyan különböző NGO-knak, mint az Asociación Secretariado General Gitano vagy a Nemzetközi Roma Unió növekvő sikerei nyilvánvalóan a nem cigány eredetű intézményes támogatáson alapszik. Ezek magukba foglalják a nem roma politikai testületekben való részvételt; gyakorlati és képzelt kötelek létesítését a világon máshol élő romákkal, valamint az etnikai kötődések, a nyelv és az életstílus korlátainak átjárását; írott anyagok létrehozását a jog és a politika domináns nyelvén; kapcsolatot az oktatási, gazdasági és technológiai forrásokhoz. Végeredményben az aktivista mozgalom és az ezek által lehetővé tett újszerű cigányságmodellek nagymértékben építenek a nem cigány attitűdökben a közelmúltban bekövetkezett változásokra, amelyek egyre növekvő mértékben elfogadhatónak tekintik ezen roma legitimációs kísérleteket.

⁶ „*Gitano az aki elfogadja és fenntartja a gitano törvényeket*, mert ezek a törvények jónak és a gitano nép egésze számára hasznosnak bizonyultak. Ezek olyan törvények amelyek azáltal hogy fenntartották csoportként való összetartozásunkat, lehetővé tették számunkra egy ellenséges társadalomban való létezését. (Vega Cortés 1997: 4; a szerző kiemelése).

A gitano diaszpóra. A pünkösdi mozgalomhoz kapcsolódó közösségi átalakulások

Jaranában, ahol a roma politikai aktivizmus előbb tárgyalta formái ismeretlenek, a gitánók a növekvő pünkösdi mozgalmon keresztül alakítanak ki egy másfajta diaszpóra-típust. A roma aktivizmushoz hasonlóan a gitano pünkösdi mozgalom a cigányok kísérlete a cigányság jelentésének és megtapasztalásának az átalakítására, a cigányok és mások számára egyaránt. Mindazonáltal amíg a roma aktivizmus a személyiség nem cigány modelljein alapul – miáltal a cigányokat mindenki máshoz hasonló emberi jogok illetnek meg, és az emberiség egyformán értékes és a többiekkel egyforma egységeinek tekintendők –, a pünkösdi mozgalom teljes mértékben fenntartja a kétféle ember fogalmába vetett gitano hitet. Eszerint vannak a gitánók és a többiek, akik összemérhetetlen morális különbségekkel vannak felruházva és emiatt különbözőképpen pozícionálódnak a világban (Gay y Blasco 1999). A gitano pünkösdi mozgalom ideológiai hangsúlyában továbbra is megfelel a gitánók azon igényének, hogy fenntartsák a morális különbségtételt maguk és a domináns nem cigány társadalom között.

A roma aktivizmushoz hasonlóan a gitano pünkösdimusz is leginkább egy kialakulófélben lévő létformaként fogható fel, mind az egyén, mind pedig a megtértek által felépített társadalmi viszonyrendszer tekintetében. Habár a gitano pünkösdi mozgalom kezdetei az 1960-as évek közepére datálódhatnak vissza, csupán az elmúlt tizenöt évben ment végbe nagyfokú expanziója. Ez azt jelenti, hogy a hívók tulajdonképpen még napjainkban is egy teljesen újfajta gitano létforma kezdeményezőiként tekintenek magukra, és úgy, mint akik a gitano életforma teljes átalakítását hajtják végre. Valójában a pünkösdi és a nem pünkösdi „létmód” (*maneras de ser*) versenyeznek egymással, és az egyes személyeknek, akár megtérteként, akár nem hívóként definiálják magukat, cselekedeteik értelmezésékor és bemutatásakor gyakran választaniuk kell ezen ideálok közül.

A fejlődő pünkösdi mozgalom és az aktivista diaszpóra-típus közötti párhuzamok különösen szembetűnővé válnak akkor, ha megvizsgáljuk az *alleluyák* alábbi drogellenes kampányát. Ez alkalommal is, mint más egyéb pünkösdi eseménynél, különböző razákhoz tartozó helyi hívők gyűltek össze istentiszteletre és szociális célból. Csatlakoztak hozzájuk más spanyol vidékekről való gitánók és néhány külföldi cigány is. A kampány célja a madridi gitánók jelentős része sze-

rint a gitano népet (*pueblo*) fenyegető, a jelenleg legnagyobb veszélyre való figyelmeztetés volt: a fiatal férfiak között egyre terjedő drogfüggőség. Így a kampányra úgy lehetett tekinteni, mint egy lépésre abban a folyamatban, amely minden gitano végső megváltásához és egyesítéséhez vezet. Más szavakkal, a kampány rámutatott a hívők igyekezetére a fragmentáció áthidalására, és a gitánók közötti társadalmi kohézió és harmónia megvalósításának igényére. Ez az a törekvés, amely – bár nagyon különböző formában – az aktivisták céljainak és kilátásainak hátterében is áll.

Nyár este van és először látogatok Jaranába a terepmunkám befejezése óta. Clara barátom és férje melegen üdvözlől és elmondják, hogy nagy szerencsém van: úgy történt, hogy este egy nagy drogellenes pünkösdi missziót állítottak fel lenn, La Fresnedában, a közeli szomszédságban, ahol a gitánók házigyári lakásokban élnek nem cigányok között. Éppen akkor érkezünk, amikor az istentisztelet megkezdődik. A helyi park közepén egy emelvényt állítottak fel, ezzel szemben körülbelül 150 gitano ül sorokba rendezve. Az egyik oldalon van egy családi kempingsátor: Clara elmondja, hogy már két napja folyamatosan imádkoznak odabenn. Leülünk a nők közé, mialatt Lolo, aki húszas éveinek kezdeté óta az egyház lelkipásztora, elfoglalja helyét a férfi ministránsok és tanoncok között az emelvényen. Megállapítom, hogy ugyan a hallgatóság tagjai között jelentős számú nem megtért is található különböző razákból, de én vagyok az egyetlen nem cigány.

A la fresnadai gyülekezet éppen illetékes lelkipásztora megkezdte az istentiszteletet. Ő nem madridi, a környéken nincsenek rokonai sem, nagyjából három hónapja neveztek ki La Fresnadába. *Aleluya* és *Si, mi señor!* kiáltásokkal fohászkodik egy rövid ideig, majd megkéri a kórust az ének megkezdésére. A gitánók, akik közül sokan nem a rokonsággal ülnek együtt, hangosan imádkoznak, és néhányuk sírni, más nyelven beszélni vagy prófétálni kezd. A dal után a főszónok megtartja a szentbeszédet. Ő egy portugál lelkipásztor, jól ismert démonokat elűző képességéről. Portugáliában számos drogellenes kampányt szervezett. Clara elmondja, hogy segítségével fiatal abbahagyta a heroinizást és felvette a hitet. Húsz percig prédikál, majd megkéri, hogy a jelen lévő helybéli drogfüggők jöjjenek ki és nyilatkozzanak arról, hogy elfogadják Jézust személyes megmentőjüként. Néhányan megteszik. Értük imádkoznak, és néhányuk könnyekben tör ki vagy elájul. Az istentisztelet megy tovább, prédikáció, zene és

imádság keveredik további három órán át, mialatt a nem gitano járókelők nem, vagy alig fordítanak figyelmet a szertartásra.

Szemben azzal a móddal, ahogyan a nem hívó jaranaiak elképzelik és megkonstruálják a „gitanók” vagy a „gitano nép” különleges közösségét, a pünkösdisták közösségi séma jelentős mértékben hangsúlyozza az egységet és elutasítja a rokonságalapú és a politikailag fragmentált cigányság elvét. A gitanók rokonságon túli kapcsolatainak aktiválása különös jelentőséggel bír az „aleluyák” számára, akik nemcsak a mindennapi hosszadalmas istentiszteleten kerülnek össze, de a drogellenes kampányokon és a keresztesünnepre a folyóhoz vezető nyári túrákon is. A gyülekezeten belüli aktívabb hívók – ministránsok, tanítványok és családjaik, de mások is – gyakran alakítanak ki szoros viszonyt a rokonságon kívüliekkel, és a folyamat során átalakítják a mindennapi érintkezés nem hívókra jellemző rutinját: meglátogatják egymást otthonaikban egy kávéra és imádkozásra, azonos neműekből álló vagy házastársi csoportokban vidámparkba járnak, és még gazdasági tevékenységeikben is együttműködnek. Egyúttal érdeklődést és kapcsolatfelvételi szándékot mutatnak idegen gitanók felé, akik máshol élnek, például Madridban, Spanyolországban vagy akár azon túl is. Szívesen meg is látogatják a többi gyülekezetet, nemcsak a szomszédságban, de más tartományokban is, és néha misszionáriusnak jelentkeznek Észak-Afrikába, a Kanári-szigetekre és Dél-Amerikába, ahová sok gitano emigrált az ötvenes és hatvanas években. Minden évben hívók ezrei gyűlnek össze óriási, a convenciónnak nevezett vallásos rendezvényeken, amelyek lehetnek országos vagy akár nemzetközi jellegűek is, és összehoznak spanyol, portugál és francia gitanókat és cigányokat.

Ami ennél is fontosabb, hogy a konfliktuskezelésben, illetve annak strukturálásában – legalábbis szóban – a vérbosszút az egyháztagok viszszautasítják. Az istentiszteletek közben, de kevésbé formális kontextusban is se vége, se hossza azoknak a történeteknek, amelyekben a kibékíthetetlen ellenségek drámai módon megbocsátanak egymásnak, miután pünkösdistának tértek meg: büszkélkednek azzal, hogy összetűzéseket nem bosszúval, hanem párbeszéddel és kibéküléssel kezelik. Habár ez az ideális magatartás természetesen nem mindig valósul meg, amikor elkötelezett hívók vérbosszú vagy egyéb komoly konfliktus közepette találják magukat, igyekeznek nyomást gyakorolni a rokonságukra, hogy elkerülhető legyen a bosszú és a konfliktus eszkalációja, és gyakran

hívják a pásztorokat közvetítőnek együtt a „tisztéletbeli férfiakkal” vagy azok helyett. A vérbosszú intézményének aláásása az, amelyre az újszerű *aleluya* típusú társasági séma felépül: kizárólag úgy válhat és válik lehetőségessé közöttük a szorosabb együttműködés, ha a nem rokon gitanók egymást már nem tekintik szükségképpen ellenségnek.

A gitanók közötti viszony felépítésének ez a kezdeti „aleluya” módja jelentősen megkérdőjelezte a „gitano életmód” (*la manera de vivir Gitana*) azon dimenzióit, amelyeket az elmúlt húsz évben különben egyre nehezebb volt fenntartani.⁷ Ahogy egy jaranai asszony megmagyarázta: *Ki akarja elveszíteni a házát és valahol a mezőn végezni? Ki akarja elveszíteni az árusítási engedélyét?* Nem vitás, hogy az 1960-as és 1970-es években a tendencia az volt, hogy a gitanók – tipikusan akarattuk ellenére – a nagyvárosok perifériáira szorultak (GIEMS 1976). Ez volt az ún. falusi exodus időszak: az országos iparfejlődés következményeként nem cigányok százezrei, és velük együtt gitanók tízezrei hagyták el vidéki otthonaikat és települtek le a városokban. Az egymást követő adminisztrációk először masszív, csak cigányok lakta nyomornegyedekbe kényszerítették a gitanókat, majd kötelező jelleggel áttelepítették őket elszigetelt területekre, gyakran nagy számban. Manapság a legtöbb gitanónak változatlanul nincs vagy kevés alternatívája van az élőhely megválasztása szempontjából. A helyi hatóságok által végrehajtott kényszerköltöztetéssel kifejezetten a gitanók számára készült perifériális lakónegyedekbe vagy olyan kisajátított szomszédságokban találtak lakóhelyet, ahol a gitanóknak a payókhhoz viszonyított aránya nagyon magas (Gay y Blasco 2002). Ahogy azt San Román (1994: 102) állítja, a vérbosszú mint problémamegoldó intézmény legjobban az 1960-as évek előtti vidéki Spanyolországon működött, amikor általános jelenség volt a gitanók kis szétszórt csoportokban történő meghúzódása a nem cigányok között, így azok a patriarchális csoportok, amelyeknek menekülniük kellett, könnyedén új helyre költözhetek. Ez manapság már

⁷ Ebben a bekezdésben, de az egész cikkben is nyilvánvalóan nem az a célom, hogy azt részletezzem, miért válnak a gitanók a pünkösdi mozgalom híveivé. Sokkal inkább annak szeretnék a végére járni, hogy mi történik a hagyományos gitano társadalomszervezési módszerekkel és az általuk fenntartott imaginárius közös-séggel a hit felvételét követően. Ennek a munkának a részeként felvázolom azokat a módszereket, amelyekkel a pünkösdi mozgalom növekedése segít megoldani a nem-megtért diaszpóra modalitáson belül kibontakozó ellentmondásokat; hálás vagyok a Social Anthropology egyik névtelen lektorának hogy ezt a kutatási utat tanácsolta. Tudatában vagyok annak hogy önmagában a hit felvételét nem lehet ilyen módon teljesen megmagyarázni.

gyakorlatilag lehetetlen, mert a gitánók lakhatási kérdései a helyi adminisztráció kontrollja alatt állnak, és még a legkevésbé hivatalos megélhetési ügyeik is szigorú állami szabályozás alá kerültek. Ezenkívül érzelmi következményei is vannak a többi gitánótól való menekülési utak elzáródásából származó félelmeknek: Tía Rosa, akinek a házában laktam a terepmunkám idején, gyakran rémálmairól számolt be, amikor ő vagy a gyerekei vérbosszú-ügyekbe keveredtek.

Ilyen háttérviszonyok ellen hat tehát az, hogy a megtértek megkérdőjelezik az apaági rokonsági viszonyokat mint az egyetlen, illetve meghatározó alapját a közösségen belüli kapcsolatoknak. A gitano-*aleluya* virtuális közösség ugyan még mindig meglehetősen diffúz méretét és elhelyezkedését tekintve, de már nem egy olyan emberhalmaz, amelynek tagjai gyakran ellenségesek egymással – ahogy az a nem megtért gitánók világában működik. Azonkívül ez egy olyan virtuális közösség, amelynek a meghatározó strukturális bázisát maga az egyház, illetve a szerepek és a státusok új politikai hierarchiája jelenti.⁸ A rokonság, a származási hely és a vagyoni státus korlátait ez a hierarchia hivatott áthidalni, és az egész világra kiterjedően összeköti a különböző helyeken élő gitánókat, illetve még általánosabban a cigányokat, Isten akaratának megvalósítására. Legfelül van az „elnök” (*presidente*), alatta a regionális követek (*delegados regionales*), majd a helyi lelkipásztorok (*pastores*) és tanoncok (*candidatos*) a legelső szinten. Feleségeik párhuzamos pozíciókat foglalnak el azokban az ügyekben, amelyek az egyház nőtagjaival kapcsolatosak.⁹ Ennek a hierarchiának a sajátos működése a legtöbb megtért számára homályos, akárcsak a spanyolországi egyház kapcsolata a többi külföldi cigány pünkösdi mozgalommal. Mindazonáltal minden megtért tudja, hogy a regionális követ és az elnök rajta tartja a szemét minden egyes gyülekezeten, és hogy a lelkipásztorokat és feleségeiket – akiknek száma messze felülmúlja a rendelkezésre álló gyülekezetekét – rendszeresen váltják az egyházközségek élén.

⁸ Másutt hosszasan kifejtettem a megtérési folyamat nemi vonatkozásait, mind a nőkkel (Gay y Blasco 1997; 1999), mind a férfakkal (Gay y Blasco 1999; 2000) kapcsolatban.

⁹ Minden lelkipásztor akit ismerek, házas. A gitánók között alig marad valaki egyedülálló, és a lelkipásztor feleségének (*pastora*) alapvető szerepe van bármelyik helyi gyülekezet mindennapi működtetésében. Azonkívül az egyházon kívül nincs a lelkipásztorok feleségeihez mérhető, a nők számára is nyitott befolyásos pozíció.

A jaranaiak számára világos, hogy a lelkipásztorok egyre inkább versenyeznek a „tisztelretméltó férfakkal” a közösségen belüli legnagyobb tekintélyű pozíciókért és presztízserért.¹⁰ A legismertebb lelkipásztorokat – például azokat, akik démonúzó, prófétáló vagy szónoki képességeik segítségével vívtak ki tekintélyt – gyakran hívják közvetítőnek komoly konfliktusokban, akár egyedül, akár egy vagy több „tisztelretméltó férfival”. Ez történik még úgy is, hogy ezek az emberek általában jóval fiatalabbak a hagyományos közvetítőknél vagy békéltetőknél, és a „gitano törvényekkel” (*leyes gitanas*) kapcsolatos tudásuk és a haragos felek parázs vita közepette történő kezelésével kapcsolatos tapasztalataik korlátozottak. Mindazonáltal eltérően a fiatal nem megtértektől, akik igyekeznek megfelelni a gitano férfiasági ideálnak, amely a szexuális promiszkuitásra és a fizikai bátorságra koncentrál, a fiatal férfi megtértek inkább a „tisztelretméltó férfiak” ideálját követik – egy önuralmat tanúsító, megbízható, szavahihető idősebb emberét. Így ők részeseivé válnak a presztízsrre és tekintélyre vonatkozó meghatározó gitano diskurzusnak, amely a férfistátus morális alapjává ezeket az erényeket teszi (Gay y Blasco 1999; 2000). Figyelemre méltó, hogy közreműködésük mennyire meggyőzi a nem megtérteket is. A nem megtért anyák gyakran bíztatják lányaikat a napi istentisztelet rendszeres látogatására, abban a reményben, hogy egy-egy ifjú aleluya tekintete megakad rajtuk. Azon asszonyok számára, akiknek a férje lelkipásztor lesz, a női befolyásnak és tekintélynek egy egészen új világa nyílik meg, amely nem létezik a nem megtért világban. Lelkipásztorokként irányítással és tanácsokkal szolgálnak az egyházhhoz tartozó nők számára, akár rokonok, akár nem. Férjükhöz hasonlóan ők is gyakran részeseivé válnak a tisztelretnek és megbecsülésnek, amely általában csak sokkal idősebb asszonyokat illet.

Ezek az átalakulások a mindennapi érintkezés megszervezésében, a konfliktuskezelésben és a tekintély és a hatalom forrásainak megállapításában arra világítanak rá, hogy a megtértek hogyan kezdik átalakítani a gitano társadalmi-politikai viszonyok alapjait. Módosítanak bizonyos

¹⁰ A lelkipásztorok igen sokszínű háttérrel rendelkeznek. Jaranában találok olyan vagyonos gitano családból származó lelkipásztorokkal, akik igen nagy komfortban éltek. Más lelkipásztorok alig tudták fenntartani magukat, s akik tulajdonképpen a szomszédság legszegényebb háztartásaiba tartoztak. Némelyikük kábítószer-árusításból vagy más illegális tevékenységből élt; megint mások nem. Számos lelkipásztorral találok, akik drogfüggők vagy alkoholisták voltak; de olyanokat is megismertem, akik mindig is nagy tisztelretet vívtak ki tisztességük és önuralmuk kapcsán.

alapvető intézményeket és újakat fejlesztenek ki: az egyházi hierarchián alapuló szociális kohézió ideáljának kialakításával és a többi gitanóhoz és cigányhoz való virtuális kapcsolatépítéssel az aleluyák valójában „a gitano nép” számára tulajdonképpen egy új virtuális közösséget konstruálnak, azaz egy új diaszpóra-típust hoznak létre. Ez a közösségi séma sokkal közelebb áll a „társadalom” antropológiai felfogásához, amely egy összefüggő intézményrendszeren, társadalmi státusokon és szerepeken alapul, szemben a nem megtértek által érvényesített, elsősorban a közös vonásokon alapuló közösségi ideállal.

Ebben az értelemben különös jelentőséggel bír az a tény, hogy e pünkösti mozgalom újításainak háttérében az egyénnek és a csoportnak az időben megváltozott felfogása áll. A jaranai nem megtértek – hasonlóan más gitanókhoz és cigányokhoz – igencsak lebecsülik a múlt jelenre gyakorolt hatását, és nem hajlandók az „azelőttit” a „most” magyarázataként elfogadni (Gay y Blasco 2001). Ez szorosán összefügg azzal, hogy hangsúlyt fektetnek az egyes személyre, mint a gitano moralitás megtestesítőjére, a „gitanók” népének igazi alkotójára. Ezzel szemben a roma aktivisták, nem cigány tudományos elméleteket alapul véve, úgy vélekednek, hogy a cigányok Indiából jönnek. A minden roma számára közös származási hely, valamint a közös üldöztetési történet és a nomád életmód történelmének meghatározásával a roma aktivisták megkezdték a performatív identitásmodellről való elmozdulást a domináns euro-amerikai etnoteóriák középpontjában lévő történeti és biológiai kontinuitás hangsúlyozásának irányába. Az aktivistákhoz hasonlóan a jaranai megtértek visszatekintenek ugyan a múltba, de csak azért, hogy azt állítsák, minden cigány és zsidó elveszett a Sínai-sivatagban való negyvenéves száműzetés során. A zsidókhoz hasonlóan a gitanók is kiválasztott népnek tekintik magukat, akik most – a pünkösdizmushoz való megtéréseken keresztül – beteljesítik Istennek az emberiségre vonatkozó akaratát.

A múltban való újszerű érdekelttség mindazonáltal nem jelenti azt, hogy a cigány életformát ne lenne szükséges gyakorolni vagy ne lenne „most” törvényszerű: az aleluyák szemében a megváltás elsődlegesen a megtéréseken keresztül valósul meg és csak másodlagosan a megváltoztatott életmóddal. A cigány életformát minden egyes gitano által továbbra is fenn kell tartani – noha ez már együtt kell járjon az evangélium megtartásával is –, így az aleluyák gitanókról mint népről alkotott nézeteinek középpontjában továbbra is a személy áll. Mindazonáltal a jaranai megtértek között a Biblia a cigányság írott törvénykönyvévé vált és az aleluyák

rendszeresen keresik a párhuzamokat a Bibliában leírt gitano és zsidó szokások között. Ennek megfelelően az írott szöveg különösen fontossá vált: a megtértek egymást írni-olvasni tanítják (a jaranai gitánók nagy többsége funkcionális analfabéta), publikálják az Iglesia de Filadelfia – a spanyolországi gitano pünkösdi egyház – történeteit, amelyeket az egyházon belül oktatási célokra használnak, valamint nyilvánossá teszik tevékenységüket olyan médiafelületeken, mint a videó és az internet.

Amíg a roma aktivizmus egyszerre utánozza a nemzetközi politikai szerveződést és modellezi magát a nem cigány identitás- és személyiségparadigmák után, az Iglesia de Filadelfia ugyancsak nem cigány intézményi modellt és megközelítést vesz fel, úgy, ahogy bemutattam, de paradox módon visszautasítja annak legalapvetőbb ideológiai előfeltevését – azt a nézetet, miszerint a gitánók és a nem cigányok ugyanolyan típusú morális személyek. A nemzetközi orientációjú roma NGO-khoz hasonlóan a megtértek diaszpóra-elképzeléseinek kiindulópontja a gitánók közös sorsának feltételezése, de – a roma aktivizmustól eltérően – ezt a meggyőződést a gitánók egyediségének és a nem cigányokkal szembeni fensőbbiségének magasztalására használják. Ennek oka az, hogy a megtértek nem megtért barátaikkal és rokonaikkal együtt következetesen elutasítják a nem cigányok morális és vallási értékeit, beleértve a nem cigányok pünkösdi mozgalmát is. Ez az attitűd feltűnően kidomborodik abban a házi videóban, amelyet a jaranai gyülekezet tagjai állítottak össze terepmunkám idején. Ez az anyag oktatási célból dramatizálja az üdvözülés elhanyagolásának veszélyeit. A filmben egy gitano, aki nem fogadta el Krisztust megmentőjeként, munkából hazajöve üresen találja a házát. Ahogy bekapcsolja a rádiót, hallja a nem cigány műsorvezetőt beszámolni arról, hogy „teljes gitano családok emelkedtek fel a felhőkön a mennyekbe”. A következő jelenet a csak nem cigányok és nem megtért gitánók által benépesített poklot mutatja be, a főszereplővel együtt. Ebben a filmben a megtérés elkerülése egyenértékű a nem cigányok teljes erkölcsi lealacsonyodával, amit a gitánók oly gyakran hangsúlyoznak a mindennapi életben. Ha megtérnek, a gitánók megmenekülnek. Az Iglesia de Filadelfia így tehát nemcsak a gitano lét átalakítását szolgálja, de egyúttal megerősíti a gitánók és a nem cigányok közötti morális elválasztó vonalat is. A jaranai aleluyák számára a nem cigány pünkösdzizmus másodrendű alternatíva másodrendű emberek számára: amikor néhány hónapos terepmunkát követően meghívtam egy nem cigány pünkösdista lelkipásztort a jaranai gyülekezetbe, eltérően egy ellátogató

gitano lelkipásztortól, őt nem kérték fel prédikációra, és a gyülekezet vele és feleségével mindvégig nagyon tartózkodóan viselkedett, alig-alig álltak velük szóba.

Néhány következtetés

Mi akkor az Iglesia de Filadelfia jelentősége egy kilakuló diaszpóralétezésben? Milyen módon reagál az Európa-szerzte működő roma aktivisták munkájának hatásaira? Vajon a két mozgalom közötti hasonlóságok azt jelentik-e, hogy a cigányok, bárhol legyenek is, ugyanolyan módon néznek szembe napjaink komplexitásával és feszültségeivel? Nem kérdés, hogy mind a roma NGO-k, mind pedig az Iglesia de Filadelfia szeretné a cigányság jelentését újrafogalmazni, és ezért a nem cigány világhoz fordultak eszközökért és a kérdés dramatizálásáért: erőfeszítéseik következtében a cigánysággal kapcsolatos kérdések a nem cigányok számára könnyebben megfoghatóvá válnak. De a két mozgalom közötti különbségek nyilvánvalóak. Azáltal, hogy a maguk teljességében magukévá teszik a nemzetközi identitáspolitika nem cigány szférájának a személyiséggel és a szervezeti struktúrákkal kapcsolatos meghatározó ideológiai feltevéseit, a roma aktivisták azt kockáztatják, hogy a cigányság fogalmát – San Román kifejezésével élve – „annak minimális kulturális kritériumaira” szűkítik (1986: 203), hasonlóan egy jelvényhez, amely csak önmagát szimbolizálja. Az aktivisták nem csupán a nem cigányok által javasolt intézményes támogatottságú identitást veszik át, de nem cigány értékek és kulturális modellek alapján újrafogalmazzák ennek az identitásnak a tartalmát is. Ezáltal a gitánók feladják radikális etnocentrizmusukat, és a roma nép „üldözött etnikai kisebbséggé” válik, amelynek az egyesült Európa politikai struktúrába kell beilleszkednie. A gitano sajátosságok így „gitano kultúrává” válnak, ami helyettesíti a gitánóknak a világos morális fensőbbiségtudatát, és azokat domináns népszerűségben belülről való betokosodáshoz vezető sajátos ellenállási formákat, amelyek meghatározzák a jaranaiak életét.

Az aktivistákkal szemben a jaranai aleluyák nem hajlandók kompromisszumra abban, ami az ő szemükben gitánóvá teszi őket: a nem cigányoktól való alapvető különbségtételben. Ők, továbbá nem megtért szomszédságuk és rokonaik elutasítják az „etnikai kisebbség” megjelölést, ami annyira fontos az aktivista diskurzusban: számukra a gitánók

állnak a világ középpontjában, a nem cigányok kis és perifériális jelentőséggel bírnak. Azt hiszem, ennek az önszemléletnek a folyamányai alapvetőek a gitano pünkösdzizmus egyfajta politikai-vallási diaszpóráként való megértéséhez.

Egyrészt a gitano pünkösdi mozgalom terjedésével az új politikai struktúrák radikálisan átalakítják a jaranai életmódot, és azt, ahogy az ott élő gitánók magukról gondolkodnak, akár más cigányok, akár a világ többi részének vonatkozásában. Ezek a gitánók lebecsülik az atyafisági szervezet jelentőségét, amely – jóllehet minimális mértékben – strukturális támaszt nyújtott sajátos közösségüknek az elmúlt ötszáz évben (San Román 1994), és az őket körülvevő nem cigány környezet számára észrevehetően „népként” kezdenek viselkedni (Williams 1991). Ebben a folyamatban egy új gitano pünkösdi diaszpóra tagjaivá formálják magukat. Másrészt, ezek az új fogalmak és intézmények az aktivista változattól eltérően azt célozzák, hogy a cigányságot ne csupán egy megkülönböztetett „identitásként” vagy kisebbségi kultúráként örökötsék át, hanem a domináns nem cigány személyiségfogalomra nem könnyen leszűkíthető személyiség-felfogáson alapuló életmódként is – egy olyan nehezen körülírható életmódként, amely a gitánokat a nem cigányoktól nemcsak elválasztja, de azok fölé is emeli.

Fontos észben tartanunk, hogy Jarana önmagában egy kísérleti hely, ahol a cigányság fogalmának két alternatív modelljét próbálják ki. Első pillantásra, különösen a helyi gyülekezettel töltött este után, ahol a megtértek lelkesedését látta és hallotta az ember, nagy a kísértés, hogy azt feltételezzük, a gitano pünkösdzizmus, ahogy azt az aleluyák jósolják, hamarosan a cigányság szinonimája lesz, legalábbis Madrid szegényebb külvárosaiban. És mégis, noha az Iglesia de Filadelfia óriási léptekkel terjed és növeli befolyását egyre több gitano életében, az egyház jövője nem teljesen kikövezett út. Jaranában sokan találják az egyházközösséget kellemetlennek, dogmáit basáskodónak és rugalmatlannak. Ők és mások valószínűleg továbbra is ragaszkodni fognak a fragmentációhoz és fizikai szétszórtságához, hogy szembehelyezkedjenek és megkérdőjelezzék azt a víziót, amelyet az evangélisták proponálnak a „gitano nép” számára.

Fordította: *Galántha Gergely*

IRODALOM

- ANDERSON, B. 1991. *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of nationalism*. London: Verso.
- ANTA FÉLEZ, J. L. 1994. *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre Gitanos*. Barcelona: Editorial Humanidades.
- CANO, L. 1981. *Un Pentecostés en el siglo XX*. Sabadell: Cano.
- COLIN, C., and E. CAMPBELL. 2000. "Gypsy invasion": A critical study of newspaper reactions to Czech and Slovak Romani asylum seekers in Britain'. *Romani Studies* 10: 23–48.
- GAMELLA, J. F. 1996. *La población Gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de Vida*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- GAY Y BLASCO, P. 1997. 'Etre une vraie femme Gitane. La politique du couple marié et la situation des femmes chez les Gitans Castillans í Jarana (Madrid)'. *Études Tsiganes* 10: 29–46.
1999. *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford: Berg.
2000. 'The politics of evangelism. Hierarchy, masculinity and religious conversion among Gitanos'. *Romani Studies* 10: 1–22.
- 2001 "We don't know our descent". How the Gitanos of Jarana manage the past'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7: 631–47.
- 2002 (nyomtatásban). "This is not a place for civilised people". Isolation, enforced education and resistance among Spanish Gypsies', in A. Bashjord and C. Strange (szerk.), *Isolation. Places and practices of exclusion*. London: Routledge.
- GELLNER, E. 1983. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GIEMS (Equipo). 1976. *Los Gitanos al encuentro de la ciudad. Del chalaneo al peonaje*. Madrid: Cuadernos Para el Diálogo.
- JORDÁN PEMÁN, F. 1990. *Los Aleluyas*. Madrid: Secretariado Nacional Gitano.
- LEBLON, 1985. *Los Gitanos de España*. Madrid: Gedisa.
- LIÉGEOIS, J. P. 1994. *Roma, gypsies, travellers*. Strasbourg: Council of Europe.

- LÓPEZ VARAS, M. L., and G. FRESNILLO PATO. 1995. *Margen y periferia. Representaciones ideológicas de los conflictos urbanos entre payos y Gitanos*. Madrid: Asociación Secretariado Nacional Gitano.
- LUCASSEN, L. 1991. 'The power of definition. Stigmatisation, minoritisation and ethnicity illustrated by the history of gypsies in the Netherlands', *Netherlands Journal of Social Sciences* 27: 80–91.
- MAYALL, D. 1988. *Gypsy-travellers in nineteenth-century society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OKELY, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SÁNCHEZ ORTEGA, M. H. 1986. 'Evolución y contexto histórico de los Gitanos Españoles', in T. San Román (szerk.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los Gitanos*. Madrid: Alianza.
- SAN ROMÁN, T. 1986. 'Reflexiones sobre marginación y racismo', in T. San Román (szerk.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los Gitanos*. Madrid: Alianza. 1994. La diferencia inquietant. Velles i noves estratègies culturals dels Gitanos. Barcelona: Alta Fulla.
- STEWART, M. 1997. *The time of the gypsies*. Boulder: Westview Press.
- VEGA CORTÉS, A. 1997. *Los Gitanos en España*. Downloaded 16 June 2000 from <http://www.unionromani.org/histo.htm>.
- WILKS, R. 1995. 'Learning to be local in Belize. Global systems of common difference', in D. Miller (szerk.), *Worlds apart. Modernity through the prism of the local*. London: Routledge.
- WILLIAMS, P. 1984. Marriage Tsigane. *Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Hamarttan Selaf.
1991. 'Le miracle et la nécessité. À propos du développement du Pentecotisme chez les Tsiganes'. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 73: 81–98.