

Találkozási pontok. A kulturális „idegenség” narratív megjelenítése a moldvai Lujzikalagorban

A tanulmány a kulturális 'idegenségnek' mint a Saját és a Másik közötti reflektált viszonyrendszernek a különböző elbeszélések formájában megjelenő sajátosságait elemzi. A munkamigráció vonzataként megjelenő külföldi utazások tették lehetővé, hogy a 61 éves lujzikalagori asszony, Klára, eljusson Magyarországra, majd több alkalommal is Olasz- és Németországba. A turisztikai mobilitás résztvevőjeként Klára és a moldvai falvak lakossága számára is „kinyílt” a világ, ugyanakkor egyben be is szűkültek annak mindennapi keretei a kiscsaládon kívüli kapcsolathálót és a szomszédsági viszonyt helyezve előtérbe – hiszen a gyermekek huzamosabb ideje élnek távol szülőfalujuktól. A tanulmány bevezeti továbbá a *transzkulturális tér* fogalmát a moldvai „csángó” faluközösségek életvilágára vonatkozóan – figyelve napjaink moldvai „csángó” szociokulturális realitásának és a modern európai diaszpórákhoz kapcsolódó transznacionális tér sajátosságai közötti megfelelésekre. A moldvai „csángó” szociokulturális realitás *transzkulturális* társadalmi tér: egyazon térbeliséghez kötődő életvilágon belül követel meg folyamatos eligazodást két kulturális viszonyrendszer, a „csángó” és a román kultúra különbözőségei között; az egyéntől egyaránt elvárja a részvételt és a megfelelést a „csángó” és román kulturális rendszerek kihívásainak.

Tanulmányomban a kulturális „idegenségnek” mint a saját és a másik közötti reflektált viszonyrendszernek a különböző elbeszélések formájában megjelenő sajátosságait elemzem. A munkamigráció vonzataként megjelenő külföldi utazások tették lehetővé, hogy a hatvanegy éves lujzikalagori asszony, Klára eljusson Magyarországra, majd több alkalommal is Olasz- és Németországba. A turisztikai mobilitás résztvevőjeként Klára és a moldvai falvak lakossága számára is „kinyílt” a világ, ugyanakkor egyben be is szűkültek annak mindennapi keretei, a kiscsaládon kívüli kapcsolathálót és a szomszédsági viszonyt helyezve előtérbe – hiszen a gyermekek huzamosabb ideje élnek távol szülőfalujuktól.

Továbbá tanulmányomban bevezetem a *transzkulturális tér* fogalmát a moldvai „csángó” faluközösségek életvilágára vonatkozóan – figyelve napjaink moldvai „csángó” szociokulturális realitása és a modern európai diaszpórákhoz kapcsolódó transznacionális tér sajátosságai közötti megfelelésekre. A moldvai „csángó” szociokulturális realitás *transzkulturális* társadalmi tér: egyazon térbeliséghez kötődő életvilágon belül követel meg folyamatos eligazodást két kulturális viszonyrendszer, a „csángó” és a román kultúra különbözőségei között; az egyéntől egyaránt elvárja a részvételt és a megfelelést a „csángó” és a román kulturális rendszerek kihívásainak.

A moldvai „csángó” tematika mindenkor uralkodó narratív struktúrái a kutató és a

vizsgált közösség számára is alapvetően kijelölik és kijelölték az interakciókban megnyilvánuló és az ábrázolásban megjelenő szerepeket,¹ egyben tehát a kulturális és társadalmi értelmezéseket, illetve olvasatokat is. A csángó narratíva éppúgy ötvözi a magyar és a román média írásait, a politika és a tudományos szféra szövegeit, ahogyan a különböző kulturális rendezvények, az erdélyi, a magyar és a román katolikus egyház, valamint a csángók érdekképviselésében fellépő szervezetek tevékenységéhez kapcsolódó funkcionális textusokat és cselekvéseket is.²

A csángók a kutató és a vizsgált közösség közti kölcsönös viszonyban rendszerint az elnyomott, ugyanakkor még archaikus hagyományokat őrző, de már az ellenállás különböző formáival is élő közösségként tűnnek fel. Mindez annak ellenére így van, hogy a „csángók” mindennapi élettapasztalata és életmódja nem természetesen egyezik meg a kutatók által ábrázolt múlt, jelen és jövő folyamatával. Mindazonáltal napjainkban a rájuk osztott romantikus múltképben vagy a jelenben politikai áldozatként bemutatott szerepkörben igen kevesen osztoznak. Egyszerűen saját, a változás különböző formáinak kitett életviláguknak megfelelően szervezik hétköznapijait és ünnepeiket.

A csángókutatás napjainkig elsősorban narratív tevékenységként végzett tudományos munka, azaz különböző szövegeket előállító tevékenység. A „valaki beszél valamiről valakinek” (Rákai – Z. Kovács 2003:251) eszközt alkalmazó tudományos beszédmódotermelésben a saját szemszögből előállított elbeszélések is az értelmezés tárgyaként jelennek meg – ily módon a csángó narratíva egyszerre tartalmazza a külső szemlélő alkotta képeket és textusokat, a kultúra képviselőinek rendszerint reflektálatlan önelbeszéléseit és a kutatási beszédhelyzetben konstruálódó élettörténeteit is.

Jelen tanulmány az utóbbi két szövegtípust is magában foglaló kutatási anyagokat dolgozza fel:³ egy moldvai csángó asszony saját életvilága (szűkebb értelemben szülőfaluja, Lujzikalagor⁴ és a közeli város, Bákó, tágabb értelemben Románia) és az ezen kívül elhelyezkedő szociokulturális környezet kapcsolódási pontjait értelmezi – a munkamigráció vonzataként megjelenő külföldi utazások tükrében.

Moldva és a transzkulturális „jelenben való lét”

Moldva évszázadokon keresztül a közelből érkező vallási, politikai és társadalmi üldözöttek „menedékeként” is funkcionált. A moldvai faluközösségek szervesen együtt éltek a különböző okokra visszavezethető, a lakosság belső egyensúlyának megtartását szolgáló vándorlás jelenségével. Ezek a megoldások a 20. század végi és 21. század eleji modernizáció, illetve globalizáció határozott ütemű előretörésével új formákat öltöttek/öltének.

A modernizáció nemcsak gazdasági, hanem társadalmi, kulturális és politikai változásokat is generál, amelyek összekapcsolódva kölcsönösen formálják a közösség belső strukturális viszonyait. Ezzel párhuzamosan megsokszorozódik a kétnyelvű moldvai csángó szociokulturális színtér és a sajáttól eltérő kulturális rendszerek közötti találkozások száma, mélységében és terjedelmében is megnő a kettő közötti érintkezési felület, ami konfliktusokat von maga után, krízishelyzeteket teremt. Mindez újfajta alkalmazkodási modellek kialakítását követeli. Ehhez egyes szerzők a normavesztés

veszélyét társítják (Peti 2005:161) – amit azonban más szemszögből tekintve a normák fokozatos és természetes átértékelődési folyamatának is nevezhetnénk.

A körülmények hatására a földműveléssel együtt járó gazdasági és társadalmi rendszer átalakulása, illetve a tradicionális életforma perifériára szorulása, tudatos hátrahagyása következtében az egyén újraértékeli azonosságtudatát, új énkép kialakításával alkalmazkodik az aktuális helyzethez. Közösségi szinten az egyén számára a korábban bevett hagyományos életstratégiák mellett megjelenő újfajta életvezetési modellek választási lehetőséget biztosítanak. Ebben a helyzetben az elsősorban az „egyéni boldogulástól” vezérelt individuum a számára kedvezőbb, rendszerint társadalmi státusa megváltozásával járó gazdasági körülményekhez igazodik.

A gazdasági, társadalmi és kulturális változások komplex szövetében véleményem szerint érdemes figyelni napjaink moldvai csángó szociokulturális realitása és a modern diaszpórákhoz kapcsolódó európai transznacionális tér sajátosságai közötti megfelelésekre.⁵ A transznacionális tér fogalma a területiségtől független, egyidejűleg érvényben lévő, eltérő kulturális kötődések társadalmi színterét jelöli. A szereplők lakhelye, a különböző társadalmi folyamatokban és interakciókban való részvétel helyszíne, életük valós földrajzi lokalitása nem egyezik meg kulturális és/vagy társadalmi azonosulásuk közegével, az identifikáció helyével – ami ezáltal imaginárius lokalitásként jelenik meg. Transznacionális tér a kulturális viszonyulások egyidejű halmozódását előidéző háromféle társadalmi szituációban jöhet létre: 1. „két nemzet között, a két kultúra közötti folyamatos és reflexív mozgáson keresztül” mint például az országok között folyamatosan ingázó, le nem telepedő „csángó” vendégmunkások esetében; 2. egyazon időben való párhuzamos jelenléttel több társadalom politikai, gazdasági és kulturális életében – ez igaz lehet például a rendszerváltást követően a Magyarországon letelepedő, a „csángók” érdekvédelmét szolgáló kulturális vagy egyéb szervezetekben dolgozó „csángó” származásúakra; 3. multikulturális metropolisokban, ahol egy földrajzi térben eltérő kultúrák kerülnek egymással mindennapi kapcsolatba (Niedermüller 2006:41). Az utóbbi a külföldi, elsősorban az olasz, illetve spanyol nagyvárosokba költöző csángó migránsok körében figyelhető meg. A különböző területek (valós vagy szimbolikus terek) és a kulturális valóság közötti rendszeres mozgással az egyén sikeressége már az adott lokalitáshoz kötődő szociokulturális környezetben való helytállás és nem az egy és kizárólagosan domináns identitás megfelelő alkalmazása mentén fogalmazódik meg (Niedermüller 2005:59–64).

Tereptapasztalataim szerint a moldvai „életvilágokat” is ugyanezek a folyamatok szervezik. Éppen ezért vezetem be, a transznacionális térhez kapcsolódva, a *transzkulturális tér* fogalmát a moldvai „csángó” faluközösségekre vonatkozóan. A moldvai csángó szociokulturális realitás *transzkulturális* társadalmi tér: egyazon térbeliséghez kötődő életvilágon belül követel meg folyamatos eligazodást két kulturális viszonyrendszer, a „csángó” és a román kultúra különbözőségei között; az egyéntől egyaránt elvárja a részvételt és a megfelelést a csángó és a román kulturális rendszer kihívásainak.⁶

A napi élethelyzetekben szervesen egymás mellett élő, funkcionalitásukban azonban eltérő közösségi tradíciókat tömörítő moldvai mindennapi élet során a lakosság csoportspecifikus életvilágokat működtet azonos földrajzi adottságok által meghatározott térben. Itt a mindennapok szintjén történik a csángó és a román kultúra közötti rend-

szeres és természetes átjárás, a mindkét kulturális közegben való egyidejű és folyamatos jelenlét – a megkettőzött, azaz két eltérő kulturális hagyományban bennlét. Ebben a helyzetben a transzkulturális tér tagjai számára egyáltalán nem választási kényszerként tétéleződik az asszimiláció vagy az etnikai kisebbség kulturális örökségének megtartása.

A moldvai csángó közösségek kimaradtak a 19. századi magyar nemzetépítési folyamatokból, mint ahogyan az egyesített, egységes román állam és nemzeti identitás létrehozásából is.⁷ Szociokulturális valóságukat kultúrákközöttség jellemzi, a csángó–román kulturális sajátosságok egyéni színezetű hálózata, amelyben az egyes lokalitásokhoz más-más viszonyt alakítanak ki. A transzkulturális tér létezése és az ebben való mindennapi „jelenvaló lét” magyarázhatja azt is, hogy a moldvai csángó közösségekben nem a nemzeti identitás megmutatkozását szervező elemek lépnek működésbe, hanem az adott kulturális környezetben való helytállást biztosító tényezők használata kerül természetes módon előtérbe.

Ebben a sajátos helyzetben az asszimilációs változások többirányúsága (a befogadás aktusa és a „valaminek valami máshoz történő hasonlóná válása”), valamint a közvetlenül hozzá kapcsolódó folyamatoknak (akkulturáció, akkomodáció, adaptáció és integráció) az asszimiláció egyes aspektusait megvilágító funkciója⁸ felhívja a figyelmet a különböző helyszíneken és szituációkban formált, illetve megélt valóságok közötti átjárhatóságra és ezek mobilis alkalmazására is.⁹ Minden valószínűség szerint esetünkben a kulturális, etnikai identitás alkalmazása „az egymás mellett élés nem kizárólag elválasztó értelmű megkülönböztetése, hanem éppen ellenkezőleg a másikkal való azonosság legnagyobb lehetőségét” is magában hordozó opció (Biczó 1999:175).

Emlékezés, elbeszélés, kulturális „idegenség”

A kulturális „idegenség” narratív megjelenítésének formáit feltérképező kutatás közép-pontjában a hatvanegy éves lujzikalagori asszony, Klára áll.¹⁰ Klára sokgyermekes családból származik; hatan vannak „ecsések”, azaz testvérek. Rajta kívül „idősebb húga”, azaz nővére lakik még a faluban. Klára hét gyermeket nevelt fel, jelenleg kettesben él férjével. A lujzikalagori asszony nem a Kárpát-medencei közbeszéd és a tudományos kutatók által életre keltett és táplált romantikus vonzódással ábrázolt csángó múltban, hanem a kétnyelvű moldvai csángó közösségeket jellemző transzkulturális jelenben éli mindennapjait.

A Klára által az önmaga és az „idegenség” közötti viszonyrendszerben megalkotott képek és képzetek az emlékezés során a tapasztalatokat és élményeket bemutató elbeszélések formájában fogalmazódnak meg. A történetekben leképezett nyelvi, etnikai-kulturális eltérések a saját és az abszolút idegen síkjának két végpontja közötti részen helyezkednek el. A különbözőség elemei pozíciójukat szituatív módon, értéküket a megismerési és a befogadási folyamatban való elhelyezkedésük függvényében változtatják.

Az emlékezés szövegszerűen nyilvánul meg, elbeszéléseket teremt. Klára az emlékezés aktusán keresztül eleveníti meg élete különböző történeteit. Megőrzi vagy változtatja azok sajátos formai jegyeit és tartalmát. Az ember Keszeg Vilmos találó kife-

jezésével élve „homo narrans”, azaz folyamatos elbeszélésben, illetve narratív folyamatosságban él, az elbeszélés eszközt alkalmazva demonstrálja létezését.¹¹ Az elbeszélés, a narratíva az ember jelentésteremtő tevékenységének egyik alapvető formája (Orosz 2003:11), amelynek segítségével Klára is értelmezi a körülötte zajló eseményeket, és leképezi a világot. Az elbeszélés kétféle jelentéssel bír: egyrészt magát az elbeszélés folyamatát jelenti, másrészt pedig az elmondott történetet. Az elbeszélés során keletkezett szövegek azonban sohasem alkotnak zárt egységet: Klára történetei diakronikusan és szinkronikusan is éppúgy kapcsolódnak a moldvai csángó közösség kulturális és társadalmi kontextusaihoz, az asszony egyéni körülményeihez, mint az élete során megismert más történetekhez is.

Az emlékezés és a történetmesélés strukturális és kiegészítő elemei egyaránt változhatnak. A megbízhatóság kritériuma akkor érvényesül, ha Klára egy-egy történetet vagy emlékfoszlányt több alkalommal is azonos szerkezeti séma szerint mond el. Itt szembesülünk egy másik módszertani sajátossággal, amit szintén figyelembe kell vennünk. Klára történeteiben többszöri elmondás során egyes elemek megszilárdulnak, más részek pedig kihullanak – valóban megtörtént jellegűktől függetlenül. A strukturális elemek cserélődése, a hangsúlyok eltolódása megbontja az eredeti alapszerkezetet, és új alapformát hoz létre, ami a körülményektől függően egészül ki újabb vagy régebbi elemekkel. S ekkor már megváltozott értelemmel telített, új történetről beszélhetünk.

Emellett az emlékezés sajátja, hogy a külső tényezők megváltozása során a korábban történt események új fényben tűnhetnek fel; átíródhat az emlékezet korábban felépített váza. Ennélfogva az emlékezés aktusa Klára esetében is éppúgy magában hordozza a felejtés mechanizmusait, ahogyan Klára a szelektálás eszközével választja ki a megőrzésre szánt elemeket. Az egyéni emlékezés-felejtés dialektikájához kapcsolódó kulturális, társadalmi és pszichológiai eszköztár a lujzikalagori asszony számára önazonossága megfogalmazását teszi lehetővé, éppúgy ahogyan ezáltal Klára az önmaga és mások közötti elhatárolódás megteremtését is elvégzi.

Turizmus és mobilitás¹²

Az 1989-es rendszerváltást követően, de különösen az 1990-es évek második felétől kezdve gyors ütemben az alapvető életstratégiák közé épülő külföldi munkavállalás Klára számára is a világ térbeli és kulturális kereteinek kiszélesedését jelentette. Mivel ő maga nem dolgozott másik országban, a kulturális idegenség reprezentációs formáival közvetve, a televízióban, illetve férje, gyermekei,¹³ rokonai és szomszédjai elbeszélésein keresztül, valamint a turisztikai mobilitás résztvevőjeként szembesült. A szóbeli közlések, a vizuális közvetítés azt is jelentették, hogy számára az előbbi két esetben egy áttételeken és mások sajátos értelmezéseinek keresztül konstruálódó idegenségképzet formálódott. Tehát a személyes megtapasztalás fázisát nélkülöző Másik és másik kultúra.

Napjainkban a középkorú generáció tagjai a rokoni látogatáson alapuló turizmus vagy sok esetben önálló munkavállalás révén jutnak el külföldre – interperszonális kapcsolatokon keresztül kerülnek közvetlen kontaktusba egy idegen közeg kulturális

sajátosságaival. Klára is szívesen elment volna Olaszországba „munkázni” a szolgáltatászektor kelet-európai, női vendégmunkások uralta munkakörébe, azaz vállalta volna idős emberek gondozását vagy akár a gyermekfelügyeletet is – „Vigázol egy gyermekre, s pénzt kapsz”. Mindazonáltal tisztában van azzal, hogy a munkaerőpiacon való helytálláshoz erőre és egészségre lenne szüksége, s gyermekein keresztül azt is helyesen érzékeli, hogy külföldön „sem hull a pénz az égből. S (a fiatalok) úgy kell tartsák meg a munkát, mint a szemiket.”

Klára a tudás, a képzettség és a munkalehetőség összefüggéseit is adekvát módon képezi le a maga számára. Jól látja, hogy „végzettségének” megfelelően, azaz ennek hiányában csak az élettapasztalatok felhasználását követelő, tehát az általa belátható és korábban is végzett feladatok teljesítésére képes. „Nem fogsz dolgozni a birou-ba [az irodában]!” – mondja magáról, elfogadva az írásbeliség, a tanulásra fordított idő és a tudás társadalmilag elismert értékét. Emellett más alkalommal maga is hangsúlyozza az egyes foglalkozásokat a társadalmon belül különböző helyi értékekkel felruházó előnyöket és hátrányokat.¹⁴

A nők munkába állása és munkamigrációba való bekapcsolódása elindította a hagyományos női-férfi szerepek feloldódását és a nemekhez tapadó alapvető jelentések átírását is. A családban betöltött tradicionális szerepkörök átformálódása a kor gazdasági változásaihoz igazodva már az 1960-as évek közepétől megkezdődött, a falusi lakosság tömegméretű kilépési gyakorlatával párhuzamosan (Pozsony 2003: 149–150). „Én vótam az ember es, az asszony es” – vallja magáról Klára, miközben elmeséli, hogy férje sötétben ment munkába Bákóba, és sötétben érkezett haza, gyakran még vasárnap is dolgozott. A városba ingázás nemcsak a családot mint társas viszonyok rendszerét, hanem a moldvai falvak hagyományos társadalomszerkezetét is átalakította. Napjainkban a családbeli funkciók összekeverednek, illetve felcserélődnek, az asszonyok gyermekeiket és férjüket hátrahagyva, tőlük hetekig, hónapokig távol maradván dolgoznak külföldön, a férfiak pedig a háztartás és a gyermeknevelés gondjaival igyekeznek megbirkózni – rendszerint a „mezei”, illetve egyéb idényjellegű vagy álladó munkák mellett.

Klára ugyan elsősorban közvetve érintett a külföldi munkamigráció folyamatában, mégis cselekvő résztvevője az ebből fakadó, országok közötti turizmusnak. A magyar idegenséggel és a magyarországi kulturális „mássággal” lánya, Krisztina révén került először közvetlen interakcióba. Másodszülött lánya János Pál pápa 1991-es látogatása alkalmából utazott Budapestre, majd hazatérte után édesanyját is magával vitte a fővárosba. Klára Magyarországhoz kapcsolódó története a következő: az egyik városnézés alkalmával Klára elhagyta kezításkáját. Rövid pihenőjük helyszínén felejtette, az egyik épület alapjának kiszögellésén. Idővel azonban észrevette, és Krisztinával gyorsan visszasiettek a helyszínre. A táskát eredeti helyén találták. Az elbeszélés a saját falujával való összehasonlítással zárul, amelyben Lujzikalagorhoz a „nem biztonságos” jelző társul egy lehetséges utcai rablás helyszínékként, ahol kiveszik az ember kezéből a táskát, nemhogy ott hagyják!

Ez egyrészt azt mutatja, hogy a falu értékrendje és a korábban zártabb egységet alkotó, sajátos moldvai világ az átalakulás folyamatában van. Emellett azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy a faluban is érzékelhető változások egyes aspektusai – minőségüktől függetlenül – gyakran eleve negatív tulajdonságokkal párosulnak, és a kö-

zösség, elsősorban a középkorú, illetve idősebb generáció automatikus elutasításában részesülnek. Klára mindazonáltal az emlékezés során a nagyvárosi környezethez kapcsolódó pozitív benyomást keltő eseményeket jeleníti meg. Valójában azonban félreérti a történeteket, hiszen értelmezésében a táska a budapestiek becsületességét és a város biztonságos voltát bizonyítja, miközben számára fel sem merül a lehetőség, hogy a nagyvárosi tömegben az eltelt rövid idő alatt valójában senki sem vette észre az őrizetlenül hagyott tárgyat.

A „németség”

Klára másik, személyes „idegen”-élménye Németországhoz kötődik. Elsőszülött fia, Adrián 1990 nyarán vándorolt ki Németországba. Az ezt megelőző időszakban Klára számára az ország és a „németség” a teljes ismeretlenség homályába veszett – így nélkülözte az „idegenség” kialakulásához szükséges alapvető sajátosságokat. Nem került a saját és az abszolút ismeretlen közti horizontális sík két végpontját összekötő értelmezésen belülré. A német kultúra számára a „kölcsonviszony sajátos formáján” kívül helyezkedett el (Simmel 2004:56). Először fia elbeszélései és a gondosan figyelt hírek teremtettek kapcsolatot közte és a német kultúra között. Ezek a közvetlen tapasztalatokat nélkülöző narratívák közvetítették a Másik „idegenségét”.

Klára és a német kulturális különbözőség viszonyrendszere évekkel később, 1995-ben minőségi változáson ment keresztül. A moldvai csángó asszony ugyanis ekkor került közvetlen kapcsolatba a „németséggel”, személyközi interakciók, városnézés, családi vásárlás és templomlátogatás során tapasztalta meg a német kultúra sajátjától eltérő jellegzetességeit. A megismerkedési folyamat alatti találkozások és felfedezések azonban egy érzelmekkel és előfeltevésekkel telített alapviszonyra épültek, hiszen magához Németországhoz mint az elvándorlás színhelyéhez kötődő konnotációk – az Adrián életét meghatározó eseményeknek és történéseknek megfelelően – pozitív és negatív helyi értékekkel bírtak.

A fiatalemberben a szülői elbeszélések kanonizált formája szerint a Securitaténál töltött katonai szolgálat hatására érlelődött meg a Németországba való kivándorlás, az „elfutás” gondolata. Adrián felsőbb utasításra, az 1989-es rendszerváltozás sűrűjében találta magát a román fővárosban, ahol közvetlen közlelől látta meghalni a teherautóról leszálló, a „revolúció” leverésére Bukarestbe vezényelt társait. Azért „szaladott ki a halál markából”, mert konyhai szolgálatosként nem közvetlenül a lövöldözés aktuális helyszínén szállt le a gépkocsiról. A mitikus elemekkel is tarkított történet szerint „bokáig ért a vér a metrónál”, s a rajtaütéses támadás negyven katona azonnali, „büntelen” halálát követelte. Talán az átélte borzalmak belsővé tétele, empatikus átélése adja meg Adrián számára a szülői feloldozást a kivándorláshoz szükséges ott-honi pénztartalék ellopásának bűne alól, illetve legitimálja az „elfutás” aktusát – a Németországba való menekülést.

Ezek után Adrián majdhogynem tűzön-vízen át menekülve (folyón átúszva) jutott el Kelet-Berlinbe. Innen ment tovább Stuttgartba, ahol egy évig nyelvtanulási kötelezettséget is előíró menekülttáborban élt, majd ezután további tizenkét hónapig érvényes munkavízumot kapott. Ennek lejártá előtt ismerkedett meg jelenlegi feleségével,

akit találkozásuk után hamarosan eljegyzett. A „láger” Klára számára a német nyelvvel való ismerkedés színhelyét jelentette, ahonnan fia rendszeres időközönként küldött haza pénzt, hogy a félretett összeg eltulajdonításával okozott kárt megtérítse. Tizenhét év után érkezett el az ideje annak, hogy Adrián édesanyja bocsánatát kérje a történetekért: a „lopásért”, a félretett tartalék többszöri kérésének megtagadását követő drasztikus megoldásért, illetve a bujdosva tartott esküvői szertartásért.¹⁵

Klára nem vett részt fia lakodalmán, a családot egyedül az egyik lánytestvér képviselte, akinek jelenléte kifejezte a család beleegyezését a házasságba. Moldvában az 1990-es évek közepén még igen kevésbé volt elfogadott, hogy a fiatalok Lujzikalagoron vagy esetleg a közeli falvakon kívülről származó fiatallal kössék össze életüket.¹⁶ A konvencióknak megfelelően Klára is igyekezett legidősebb leánygyermekét utalásokkal és példákkal „helyes” irányba terelni, amikor felismerte a másik faluból való legény határozott érdeklődését és közeledési szándékait, annak tisztelettudó udvarlási gesztusai és a külső nyomás hatására megszakított egyházi tanulmányainak nagyra becsült értéke ellenére is. A faluban elfogadott erkölcsi értékeknek megfelelően a nem helybeli férfival kötött házasság igen nagy „szemérem” lett volna.¹⁷

A házasságkötést megelőző levelezés során Klára, a falubeli hagyományoknak megfelelően, aggódva figyelmeztette elsőszülött fiát, hogy „dógozni és pénzt keresni ment Dzsermánéba”, és nem házasság céljából. Hiszen Adrián édesanyja felé közvetített érvelésében az önálló élet megteremtéséhez szükséges pénzügyi alap megszerzése adott elfogadható legitimációs alapot a kivándorláshoz – elmegy Németországba, hogy majd az ott keresett pénzzel visszatérve Kalagorban építsen házat. Adrián élete azonban új fordulatot vett: megnősült, azaz sietve és látatlanban, a szülőknek való bemutatás tradicionális mozzanatát kihagyva vett el egy lányt, akinek szüleivel költözött el Temesvárról Németországba.¹⁸ Klára meg is kérdezte fiától, hogy „din dragostea sau din interest” (azaz szerelemből vagy érdekből) kötöttek-e házasságot, hogy a hivatalos követelményeknek eleget téve ne kelljen elhagyniuk Németországot.

Mindezen „németség”- és a Németország-fenoménhez kapcsolódó előzetes, ám viszontagságos élmények ellenére Klára az első személyes találkozás elbeszélésekor a „németséget” és a kulturális különbözőséget teljes mértékben saját életvilága érték-skálájának legfelső rétegében elhelyezkedő képekkel társítja. Klára 1995-ben utazott először fiához és családjához Stuttgartba. Egyedül. Már ekkor úgy érezte, hogy a bibliai leírásokon alapuló, képzeletében megformált Kánaánba jutott. A németekhez és országukhoz kapcsolódóan a rendezettséget, a tisztaságot vette észre – gyakorlatilag a sztereotipikus formában is hozzájuk illesztett sajátosságokat. Egyszerűen elképzelték a gondosan ápolt virággyakkal és zöld növényzettel beültetett nyilvános terek. Az elbeszélések alkalmával a jelenleg számára éppúgy ismerős másik nyugat-európai országban, Olaszországban uralkodó körülményeket egyszerűen nem találta összehasonlításra méltónak a németországbeli helyzettel. Klára történeteiben a Kánaán-érzés és -kép rendszeresen feltűnt a németországi utazások említésekor, függetlenül attól, hogy ott élő fia – Klára nagy fájdalmára – a gyermekkori neveltetés ellenére sem tartja már „úgy a hitet”, nem jár rendszeresen templomba.

Klára hamarosan elfogadta Adrián új szokásait, és önmaga számára a következőképpen értelmezte: „Elkoptathatod a templom falait, de ha kijössz, s csánod a rosszat, semmit sem ér!” „Elkophatnak a térgyeid is, ha jót nem csánysz!” Tehát nem a temp-

lomba járás aktusa, hanem maga a mindennapi élet vezérfonalául szolgáló hitbeli tartalmakkal való együttélés, a jó cselekedet, a tettek és a jó szándék képezik az általa helyesnek tartott élet alapkövét ebben a konkrét szituációban. Ahhoz, hogy az ember tudja, a különböző helyzetekben mit és hogyan kell cselekednie, nem kell egyfolytában az Isten házába járnia, hanem a Szentírásban foglaltakat kell átültetnie a mindennapi gyakorlatba – annak lényegi tartalmát kell megélnie. Adrián életformájának elfogadása ugyan semmit sem változtatott Klára saját életmódjára vonatkozó általános és eredeti elképzelésein, de a „más” életforma mint az életvitel egy lehetséges és elfogadott kategóriája bekerült annak határai közé.

A moldvai csángó asszony életvilágában a vallásosság és a katolikus egyház előírt szertartások, illetve kötelezettségek következetes betartása a mindennapi tevékenységek természetes része. Ez azonban nem jelenti a Biblia kizárólag betű szerinti, szigorú értelmezését, a bűnt elkövetőkkel szembeni „törvényezést”, hiszen csak az Isten tévedhetetlen, és minden ember követ el kisebb-nagyobb vétkeket. Az „Én nem törvényezhetek!” felkiáltás magában foglalja azt is, hogy nem az emberek tisztsege a másik megítélése és cselekedeteiknek isteni rendbe állítása. S az egyén, amiként másokkal is, úgy önmagával szemben is tanúsíthat megengedő és megértésen, tolerancián alapuló magatartást, hiszen „nem lehet mindennel szaladj a paphoz!”.

Klára „németsséggel” kapcsolatos első és meghatározó személyes élményei sorában kell megemlítenünk azt az elbeszélést is, amelyben a moldvai csángó asszony a német nyelv ismeretlensége ellenére is szerencsés módon talál sajátjaként ismert kommunikációs közegre. Az első utazás alkalmával Klára véletlenül Stuttgart külvárosában szállt le, ahol azonban egyetlen taxi sem várakozott. Így a közeli benzinkutat választotta a várakozás helyszínéeként. Bizonyos idő elteltével érkezett is egy taxis, akinek Klára odaadta a papírra írott stuttgarti címet. A férfi félhangosan számolt, miközben a város térképét az utcát mutató oldalra lapozta. Klára felfigyelt az ismerősen csengő szavakra, és nagyon megörült a találkozásnak. Öröme nem annak szólt, hogy az általa használt két nyelv valamelyikét külföldi környezetben hallja, nem az egyik vagy másik nyelvhez kapcsolódó érzelmek és tudati elköteleződés megnyilvánulási formája volt, hanem a közösen birtokolt kommunikációs csatorna otthonosságérzetet teremtett, biztonságot nyújtott számára, és a kölcsönös megértés alapját hozta létre egy idegen környezetben.

A kultúrák közötti különbségek abban is kifejezésre jutnak, hogy a nyelvhasználat során milyen verbalizált információk nélkülözhetetlenek a megértéshez, mit tart verbalizálандónak, illetve verbalizálhatónak, és a közösség tagjai mit értenek meg szóbeli megfogalmazás nélkül, átvitt értelmű szavakkal vagy szókihagyásokkal (Hidasi 2004:75–76). A lujzikalagori asszony véletlenszerű egybeesés következtében egy taxisofőrként dolgozó, a Klára beszélte két nyelv egyikét ismerő kelet-európai bevándorlóval találkozott, így megérkezésekor nem szembesült sem a nyelvismeret hiánya okozta nehézségekkel, sem a nyelven túli kommunikációs tényezők dialógusbeli szerepének kérdésével. A sofőr révén az évekkorábban az ismeretlen területéhez tartozó „némettség” mint a kulturális jellemzők köre azonnal a kölcsönviszony azonos nyelvi közegét is magában foglaló interperszonális kapcsolattá alakult – az „idegenség” „foka” rögvést a *saját* határvonalain belülre került, még ha Klára korántsem az „idegen” közösség autochton tagjával került is kapcsolatba.

„Itálé” (Olaszország)

Az olasz városokba irányuló munkamigráció az 1990-es évek utolsó harmadában hatalmas intenzitással szívta el a moldvai falvak munkaképes fiatalságát. Adriánon kívül Klárának mind a hat gyermeke ebben az időszakban költözött Olaszországba, először különböző észak- és középoszlasz kisvárosokban éltek, majd Torinóban és annak közvetlen környékén telepedtek le. Az „Itáléval” kapcsolatban elbeszélte történetekben sokkal többször jelennek meg a gyermekek jelen életmódjának eltérő sajátosságait, az életstratégiák és a világszemlélet változásait megvilágító elemek.

Klára is tisztában van vele, hogy a külföldi munkavállalás esetenként alapvetően a kiscsaládi vagy affinális rokonsági rendszerben kialakult problémák megszüntetése érdekében tett stratégiai lépés. Lényegében a különélés egyik formája, válás „nu cu H mare, cu h mic”, azaz „nem nagy, hanem kis H-val” – tehát a hivatalos és tekintéllyel rendelkező intézmények előtt és által el nem ismert módon. Ez a családon belül másképpen elsimíthatatlan nehézségek legitim, falubeli megoldását is jelenti – felillantva a családi béke helyreállításának esélyét is. Az újfajta gondolkodásmód mindennapi jelenlétét Klára heves kitörése is szemlélteti: „Nem néznék én szembe egy iszákossal! Mennék Itáléba bábát (idős asszonyt) őrizni!”

Ez a fajta problémamegoldás áttételesen Klárát is érinti, hiszen egyik testvére szintén hasonló módon „maradt el” feleségétől és gyermekeitől, akik mindannyian külföldön alakították ki új életüket. A létfenntartás problémáival egyedül maradt és arra az ital segítségével megoldásokat kereső férfin Klára először szép szóval és „olvasóval”, a hit és az istenfélő életforma utat mutató és bátorító erejét felkínálva igyekezett segíteni. Mindhiába. A következő lépés a felismerés és az elfogadás volt – az először elsősorban kölcsönadott pénz formájában realizálódó segítségnyújtást fokozatosan a létfenntartás nélkülözhetetlen biológiai szükségleteinek kielégítését célzó támogatás váltotta fel: „az Istenébe adott” enni- és innivaló (kukoricaliszt, bab, pityóka, tojás, bor stb.).

Klára először 2000-ben látogatott Olaszországba. Ez alkalommal nagyon megharagudott középső fiára, mert a titkolózások ellenére is rájött, hogy a fiatalok házasságkötés nélkül élnek együtt. Ezzel szemben Klára gyermekeinek is továbbadott neveltetése, valamint a falusi közerkölcs és a nyilvános büntetés rendszere egészen az 1990-es évek elejéig nem engedte, hogy „összeálljanak a fiatalok”. A tradicionális paraszti társadalom különböző ellenőrző mechanizmusok segítségével folyamatosan közösségi felügyelet alatt tartja tagjait – önmaga termelve újra és újra a közösség és az egyén identitásmodelljeit. A szegény, illetve a büntetést meghatározó szankciók szabják meg a társadalmi szintéren elfogadott és rendszeresített normák követésének paramétereit, a külső tekintélynek való engedelmességet (Kotics 1999:56).

Klára ezen történethez kapcsolódóan fogalmazza meg a kérdést: „Más az Isten Itáléba, mint Romanéba? Nem egy az Isten?”, szembesülve a különböző bibliaértelmezésekkel és az egyház életmódra vonatkozó változó kitételeivel, miután megtudja, hogy az „itálián” pap hivatalosan is engedélyezi az együttélést. A kulturális idegenséggel való találkozási pontok felvázolása a moldvai falvak sajátos kultúrájának viszonylag zárt rendszereiben végbement változások, elsősorban a strukturális nyitottság jelenlétének felismerését, megértését és elfogadását segíti elő.

Klára legkisebb lányát olasz férfi jegyezte el. Először furcsállta, majd sokáig „kacagta”, ahogy lánya a legnagyobb természetességgel „tette oda” a fiatalembert, hogy mosson, mosogasson, és segítsen közösen elvégezni az egyéb házimunkákat. Kérdésére magyarázatul az öntudatos, emancipált nőértelmezés szolgált, miszerint a létfenntartáshoz szükséges anyagi javak közös előteremtése értelemszerűen feljogosít a „női munkák” megosztására is. Két évtized alatt sokat változott a házasság intézménye. A rendkívüli példáktól eltekintve korábban szigorúan endogám faluközösségből származó fiatalok között az utóbbi években teljesen elfogadott és bevett szokássá vált a külföldivel való házasságkötés, ami azonban a faluban maradt házasulandók esetében elfogadott, de nem alkalmazott gyakorlatot jelent. Ez egyrészt a moldvai kibocsátó közeg és az elvándoroltak társadalma közötti különbségekre hívja fel a figyelmet, másrészt pedig a szülő-gyermek intergenerációs változások mellett a fiatalok közösségén belül végbemenő intragenerációs átalakulásokat is mutatja.

A rendszerváltás utáni időszakban a moldvai szociokulturális „valóság”, a kibocsátó közeg, az „otthon” szerves átalakulása figyelhető meg a kapitalista modernizáció és a nagymértékű elvándorlás következtében beinduló változások folyamatoknak köszönhetően. Nemcsak a párválasztási stratégiák, a női-férfi/édesanya-édesapa viszonyrendszer, hanem a házasságkötéshez kapcsolódó szokások is a megragadható transzformáció állapotában vannak. Ez azt jelenti, hogy a fiatal párok a korábban szinte kötelező érvénnyel a faluban tartott lakodalmakat a munkavállalás helyszínén rendezik meg. Elsősorban Olaszországban, függetlenül a fiatal pár nemzeti hovatartozásától. A szülőföld és a moldvai kibocsátó közeg normái már nem kötelezik hazajövetelre és a falusi rítus megtartására a fiatalokat, hiszen mára elsősorban csupán szimbolikusan működik az otthoni közeg legitimációs tekintélye.

Ebben a felszíni és felszín alatti transzformációs térben azonban a föld még mindig tradicionálisan értékkel bíró és alapvető megélhetési lehetőségnek számító tulajdon – elsősorban az idősebb generáció esetében. Ahogy Klára mondta, ha az embernek van földje: „Nem vesz el étlen! Fiatal vagy, erőd van, és tudsz dolgozni!” Mindazonáltal ezzel párhuzamosan már megindult a földtől való megválás folyamata, a földhöz való viszony átalakulása is – a családban az öröklés rendjének megfelelő tulajdonosváltás mellett egyre gyakoribbá válik a föld részes bérbeadása vagy értékesítése eladással. A lujzikalagori asszony és férje is több alkalommal felajánlotta részesedés fejében művelés alá nem vett földterületük használati jogát szegény, sokgyermekes családoknak, de azok nem a munkaerő, hanem az előzetes művelési költségek hiányában nem éltek a lehetőséggel.

Ugyanakkor a földműveléshez mint eleve adott és központi életstratégiához vagy mint a létfenntartást kiegészítő tevékenységhez való ragaszkodás nem jelent teljes elzárkózást az agrárkultúrát érintő újdonságoktól. Sőt egyfajta igényként jelenik meg a külföldön szerzett tapasztalatok falubeli hasznosítása, hiszen a fiataloknak ott kinn „kinyílt az eszük, és sokat láttak”, amit hazajöve beépíthetnének a mezőgazdasági munkavégzést szervesen magában foglaló mindennapi életvitelükbe.

A nyitottság az újításokra és azok elfogadása egyet jelent a külföldön munkát vállaló fiatalság vágyott hazatérével. A munkamigráció jelenségével mint életstratégiával szemben tanúsított magatartás gyakorlatilag kettősséget mutat: egyrészt működik a „vándorlást” elfogadó és legitimáló, az annak jelenvalóságába beletörődő beszédmód,

másrészt létezik egyfajta értetlenséggel és kérdőjelekkel telített viszony, ami arra kérdez rá, hogy a fiatalok vajon miért nem térnek vissza szülőfalujukba, és ültetik át az idegen országokban tanultakat a gyakorlatba.

Klára elsősorban a külföldi utazások és a városba látogatás alkalmával szembesül a „megváltodzott” világ különböző jelenségeivel. A gyermekei és a saját életében hasznosnak bizonyuló újdonságokért igen hálás, például az internet létezéséért – még ha működését egyáltalán nem is érti. „De sok mindent adott az Úristen!” – mondja hálás szavak kíséretében Klára, megköszönve a Mindenhatónak, hogy lehetővé tette modern dolgok létrejöttét, amelyek segítségével például ő maga is zökkenőmentesebben kommunikálhat gyermekeivel és testvéreivel (mobiltelefon), vagy az internet webkamerás szolgáltatásaiért, amikor két év után újra láthatta Németországban élő fiát Olaszországban dolgozó lánya segítségével.

Zárógondolatok

A transzkulturális tér és folyamatok moldvai jelenléte, ezáltal a különböző társadalmi, kulturális és gazdasági szférák közötti természetes átjárás, az eltérő elvárásokhoz alkalmazkodó, megsokszorozódott valóságban való jelenlét, valamint a moldvai csángó szociokulturális realitásnak a paraszti társadalom értékrendjéből eredeztethető „boldogulás-központúsága” teremtette meg a külföldi munkavállalás mint bevett életstratégia elfogadottságának alapját a kibocsátó közösség tagjai, az „otthon maradtak” számára.

A lujzikalagori asszony a szűkebb és tágabb hazájától eltérő kulturális „idegenséggel” a gyermekein keresztül szembesült, a rokonlátogatáson alapuló turisztikai mobilitás szerves részeként.¹⁹ Számára és a moldvai falvak lakossága számára is „kinyílt” a világ, ugyanakkor egyben be is szűkültek annak mindennapi keretei, a kiscsaládon kívüli kapcsolathálót és a szomszédsági viszonyt helyezve előtérbe – hiszen a gyermekek huzamosabb ideje élnek távol szülőfalujuktól. Mindazonáltal az elsősorban társadalomproblematikai tartalom mellett politikai színezetet is öltő kérdés, hogy vajon a fiatalok mikor térnek vissza, vagy hazaköltöznek-e egyáltalán, leginkább csak szülői felvetésként nyer értelmet.

JEGYZETEK

1. Vö. Bruner 1999. A moldvai „csángó” kultúra kifejezés alkalmazását az teszi indokolttá, hogy mind a témával kapcsolatos tudományos beszédmódban (az etnográfiai, történettudományi és nyelvészeti diskurzusban), mind a Kárpát-medencei magyar nyelvű közösségek köznapi gyakorlatában rendszerint a *moldvai csángó*, illetve *csángó magyarok* elnevezés használatos a Moldvában élő katolikus vallású, magyar eredettel bíró etnokulturális kisebbség megkülönböztetésére – ami nagyrészt napjainkig érvényes. Ez azonban nem minden esetben egyezik meg a lokális közösségek önmeghatározásával, és az etnokulturális kisebbségen belüli diverzitást is figyelmen kívül hagyja. Az idézőjelbe tett csángó szócska hivatott ezt a viszonyt szemléltetni. A továbbiakban az idézőjelet a könnyebb olvashatóság érdekében elhagyom.

2. Ilyés Sándor *Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón* című tanulmányában vizsgálja a csángókép és az erről folyó diskurzus konstruktív jellegét, amelynek kialakításához a magyar média éppúgy, mint a tudomány, a politikum és a román média is hozzájárult/hozzájárul. A szerző a romániai magyar sajtó csángókról írott szövegeinek tartalmát elemzi. Maga a csángó terminus és fogalom is – a Niedermüllert idéző Ilyés Sándor szóhasználatával elve – „narratív abbreviatúrává” vált, „előre értelmezett, nem kevés érzelmi és történeti töltettel rendelkező konstrukció” formájában (Ilyés 2006:108). Peti Lehel vázolja fel és értelmezi a rendszerváltás utáni „csángómentés” szerkezetét a különböző aspektusokhoz (média, tudomány, politika, katolikus egyház, rendezvények, magyar nyelvű oktatás) kapcsolódó tevékenységeken keresztül – a helyi lakosság viszonyulásait elemezve, a közösség nézőpontját is érvényesítve (Peti 2006).
3. A kutatás alapját a Lujzikalagorban végzett tíz hónapos állomásozó terepmunka jelenti. A tanulmány elkészültéhez szükséges kutatásokat a MÖB ösztöndíja, az MTA DE Néprajzi Kutatócsoportjának támogatása tette lehetővé.
4. Lujzikalagor (Luizi-Căugară) Bákótól (Bacău), a megyeszékhelytől mindössze tíz kilométerre fekvő település Măgura közvetlen szomszédságában. A községben (*comuna*), ami magában foglalja az 1968 előtt önálló faluként létezett Osebiți-et is, a 2002-es népszámlálási adatok szerint 4590 lakos él. Ebből 4527 fő római katolikus (98,62 százalék), 59 ortodox vallású, tizenegy az adventista közösség tagja, egy ágostai hitvallású és egy fő görög katolikus. (2007-es adatok alapján lakóinak száma 4555.) Az 1990-es évek végétől azonban a falusiak nagy számban vándoroltak külföldre munkavállalás céljából, így a munkaképes lakosság nagy része külföldön, elsősorban Olaszországban, Spanyolországban, Magyarországon, Izraelben vagy Németországban dolgozik (vö. Pozsony 2005:178). A külföldi munkamigráció sajátos társadalmi struktúrát hoz létre a faluközösségben, és a lakosság új életstratégiákkal alkalmazkodik a megváltozott körülményekhez. Az utóbbi két évtizedben a munkaerő-felesleg „elváندorlásának” mértéke erőteljesen fokozódott – gyakorlatilag egész Romániában jellegzetes tendenciaként.
5. A modern diaszpóráközösségek tagjai migráció útján kerültek jelenlegi lakhelyükre, ahol etnikai kisebbséget alkotnak. A csoportba tartozók eredeti lakhelyükhöz számos szállal kötődnek, érzelmileg és a gyakorlati kapcsolatokon keresztül rendszeres összeköttetésben állnak „szülőföldjükkel”, rokonaikkal, barátaikkal, illetve a közösségen belül rendszerint egymással is (Fejős 2005:13). Igaz ez például a Bákó környéki moldvai csángó falvakból kivándorolt, rendszerint falvaként egy adott városba és annak környékére települő közösségekre is. A transznacionális tér és folyamatok elméleti hátteréhez és empirikus kutatásokban való alkalmazásához lásd például Glick-Schiller et al., eds. 1992; Hannerz 1996; Kearney 1995; Kennedy–Roudometof 2002; Portes et al. 1999; Vertovec–Cohen, eds. 1999.
6. Ehhez kapcsolódik a „térbeli fordulatnak” (*spatial turn*) nevezett szemléletváltás, ami a teret önálló társadalmi entitásként, a társadalmi viszonyrendszerek sajátos megnyilvánulásaként tetelezi. A transzkulturalitás és a térbeliség mint viszonyfogalom összefüggéseinek árnyaltabb kidolgozása később elvégzendő feladat. A „térbeli fordulathoz” lásd Gyáni 2007:4–12. Az etnikai terek, kontaktzónák elemzési lehetőségeiről lásd például Keményfi 2004.
7. A „csángók” nemzeti identitásának kérdésével számos tanulmány foglalkozik, vagy érinti azt. Lásd például Árens–Bein 2004:114; Benda 1989:40; Bodó 2004:156; Halász 1999:34; Pozsony 2005; Tánczos 2001; 2003:61.
8. Mindazonáltal ezek a folyamatok nem megragadhatóvá és leírhatóvá teszik, hanem körbefonják az asszimiláció fogalmának szűkebb értelmezési tartományát és társadalomtudományi mozgásterét (lásd Biczó 2004:23–31).
9. A transzkulturális térről mint a kétnyelvű moldvai „csángók” szociokulturális realitásáról és az ehhez kapcsolódó gondolatokról lásd még Lajos 2006:177–184.
10. Klára eredeti nevét családtagjainak nevével együtt az anonimitás érdekében megváltoztattam.

11. A szerző a következőképpen ír a „homo narrans”, azaz az elbeszéléseket gyártó, azokat étellel telítő és azokban élő emberi lény és a világ kapcsolatáról: „A történeteket kreáló és őrző, a történetek által viselkedő és irányított ember, a homo narrans történetei receptálható módon, megkerülhetetlenül benne vannak a világban. [...] A dolgokat, legyenek azok körültapinthatóak vagy láthatatlanok, épp a történetük teszi létezővé.” (Keszeg 2002:6-7.)
12. A turizmus kifejezés használatát az indokolja, hogy az utazás a családtagok meglátogatása mellett rendszerint a legjellegzetesebb helyi, regionális vagy országos emlékművek, templomok, múzeumok stb. megtekintését is magában foglalja.
13. Klárának nyolc gyermeke született, de az első még csecsemő korában elhunyt. Négy leánya és három fia érte meg a felnőttkort. Közülük hatan Torinóban és környékén élnek, a legidősebb fiú pedig Németországban lakik temesvári feleségével és kisleányával. Az Olaszországban élők közül ketten még nem házasodtak meg. A családalapítók közül a legkisebb lány az egyedüli, aki nem falubeli vagy bákói származású párt talált, hanem olasz férfihoz ment feleségül.
14. Klára a kollektivizálás és iparosítás generálta változó körülményekhez alkalmazkodó anyaként maga is szeretne volna taníttatni gyermekeit, a tanulást mint pozitív értéket építve be a családi preferenciaskálába. Mindazonáltal a gyermekek saját, az 1980-1990-es évek légkörében született döntéseit tiszteletben tartva nem kényszerítette őket erre – mindössze a rábeszélés és a szóbeli érvek meggyőzőerejét igyekezett a továbbtanulás érdekében minél hatékonyabban kihasználni.
15. Klára a pénz első, másodszeri, harmadszeri, majd az egyik nővéren keresztüli kérésének sem tett eleget. Betegsége, halálra tartogatta, hogy „legyen bár mivel eltemessenek”. A tartalék összeg engedély nélküli elvételének bűnét hazugság is tetőzte: Adrián az utazáshoz szükséges tőkeként a parókiánál végzett munkából megspórolt pénzre hivatkozott. A bocsánatkérés Klára sok korábbi bánatát feloldotta, hiszen mindig fájdalommal és szomorúsággal gondolt fia tettére, a lopás bűnére – annak ellenére is, hogy Adrián rövid időn belül az összes pénzt visszaküldte szüleinek.
16. Lásd Halász 1998:427-428.
17. Lásd Kotics 1999; Pozsony 2005.
18. Adrián feleségének édesanyja magyar, édesapja román származású. A család az 1990-es évek elején vándorolt Temesvárról Németországba.
19. A kétnyelvű moldvai „csángó” közösség és a kulturális „idegenség” közötti viszonyrendszert tárgyaló téma további kérdések felvetésével folytatható – például a kettős morális viszonyrendszer problematikája, ami a gyakorlati alkalmazásban térbeli különbséget tesz a saját, azaz falubeli és az idegen, azaz városi környezet között, miközben például a házasság előtti együttélést mint a másik ember megismerésének lehetőségét elméletben helyesnek és követendőnek tartja.

IRODALOM

ARENS, MEINOLF – BEIN, DANIEL

2004 Katolikus magyarok Moldvában. In Rendhagyó nézetek a csángókról. Miskolc: Ambrus, szerk. 111-156. Budapest: ELTE Román Filológia Tanszék – Központi Statisztikai Hivatal.

BENDA KÁLMÁN

1989 Moldvai csángó-magyar okmánytár. Budapest: Magyarságkutató Intézet.

BICZÓ GÁBOR

- 1999 Gondolatok egy vak gyimesi muzsikusról. *In* Változó társadalom. Borbély Éva – Czégényi Dóra, szerk. 170–175. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.
- 2004 Asszimilációkutatás – elmélet és gyakorlat. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete – Etnoregionális Kutatóközpont.

BODÓ CSANÁD

- 2004 Nyelvek és közösségek vitalitása Moldvában. *In* Etnikai kölcsönhatások és konfliktusok a Kárpát-medencében. Kozma István – Papp Richárd, szerk. 150–160. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

BRUNER, EDWARD M.

- 1999 Az etnográfia mint narratíva. *In* Narratívák 3. A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 181–196. Budapest: Kijárat.

FEJŐS ZOLTÁN

- 2005 Diaszpóra és az „amerikai magyarok” – háttér egy fogalom alkalmazhatóságához. *In* Tanulmányok a diaszpóráról. Kovács Nóra, szerk. 9–24. Budapest: Gondolat – MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézet.

GLICK-SCHILLER, NINA ET AL., EDS.

- 1992 Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered. New York: The New York Academy of Sciences.

GYÁNI GÁBOR

- 2007 „Térbeli fordulat” és a várostörténet. *Korunk* (7):4–12.

HALÁSZ PÉTER

- 1998 A moldvai csángó falvak társadalmának néhány sajátossága. *In* Az Alföld társadalma. Novák László, szerk. 423–430. Nagykőrös: Arany János Múzeum /Az Arany János Múzeum közleményei, 8./
- 1999 Új szempontok a moldvai magyarok táji-etnikai tagozódásának vizsgálatához. *In* Csángósors. Moldvai csángók a változó időkbén. Pozsony Ferenc, szerk. 33–53. Budapest: Teleki László Alapítvány.

HANNERZ, ULF

- 1996 Transnational Connections. Culture, People, Places. London – New York: Routledge.

HIDASI JUDIT

- 2004 Interkulturális kommunikáció. Budapest: Scolar.

ILYÉS SÁNDOR

- 2006 Az erdélyi magyar sajtó csángóképe az ezredfordulón. *In* Fiala kutatók a népi kultúráról. Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm, szerk. 99–128. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. / Lenyomatok, 5./

KEARNEY, M.

- 1995 The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology* 24:547–565.

KEMÉNYFI RÓBERT

2004 Földrajzi szemlélet a néprajztudományban. Etnikai és felekezeti terek, kontaktzónák elemzési lehetőségei. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó.

KENNEDY, PAUL – ROUDOMETOF, VICTOR

2002 *Communities Across Borders: New Immigrants and Transnational Cultures*. London: Routledge.

KESZEG VILMOS

2002 *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok*. Kolozsvár: KOMP-PRESS – Korunk Baráti Társaság.

KOTICS JÓZSEF

1999 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. *In Csángósors: moldvai csángók a változó időkben*. Pozsony Ferenc, szerk. 55–67. Budapest: Teleki László Alapítvány.

LAJOS VERONIKA

2006 Modernizáció és társadalom a moldvai csángó közösségekben: kérdésfelvetések a migráció témakörében. *In A moldvai csángók*. Diószegi László, szerk. 177–184. Budapest: Teleki László Alapítvány.

NIEDERMÜLLER PÉTER

2005 Transznacionalizmus: elméletek, mítoszok, valóságok. *In Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László: Etnikai identitás, politikai lojalitás. Nemzeti és állampolgári kötődések*. 52–66. Budapest: Balassi.

2006 A lokális metamorfózisai. Replika 56–57:33–44.

OROSZ MAGDOLNA

2003 „Az elbeszélés fonala”. Narráció, intertextualitás, intermedialitás. Budapest: Gondolat Kiadói Kör.

PETI LEHEL

2005 Vallási mozgalom a Bákó környéki falvakban. *In Pozsony Ferenc – Kinda István: Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. 157–192. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

2006 A csángómentés szerkezete és hatásai az identitásépítő stratégiákra. *In Fiala kutatók a népi kultúráról*. Jakab Albert Zsolt – Szabó Á. Töhötöm, szerk. 129–155. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság. /Lenyomatok, 5./

PORTES, ALEJANDRO ET AL.

1999 The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and Racial Studies* 22:217–237.

POZSONY FERENC

2003 A moldvai csángó-magyar falvak társadalmi szerkezete. *Pro Minoritate* (2):142–165.

2005 A moldvai csángó magyarok. Budapest: Gondolat – Európai Folklor Intézet.

RÁKAI ORSOLYA – Z. KOVÁCS ZOLTÁN

2003 A narratív identitás kérdései a társadalomtudományokban. Budapest–Szeged: Gondolat Kiadói Kör – Pompeji.

SIMMEL, GEORG

2004 Exkurzus az idegenről. *In* Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig. Biczó Gábor, szerk. 56–60. Debrecen: Csokonai.

TÁNCZOS VILMOS

2001 Szappan a kredenc sarkán, avagy a csángókérdés tudománya és politikája. *Kisebbségkutatás* 1:53–62.

2003 Csángó reneszánsz? *Korunk* (9):61–73.

VERTOVEC, STEVEN – COHEN, ROBIN, EDS.

1999 *Migration, Diasporas, and Transnationalism*. London: Edward Elgar.

VERONIKA LAJOS

Meeting points. Narrative representation of cultural “foreignness” in Moldavia

This article tries to give an analysis of the concept “foreign” seen as a reflected relationship between the Own and the Other. The focus is on the peculiarities of narrative forms containing this topic on the basis of a case study about a Csángó woman who as a migrant was able to get to Hungary, Italy and Germany. Mobility opened the world for the villages in Moldavia too, but at the same narrowed the everyday social relations considerably because children lived far away from their families. The term transcultural space will also be introduced in the paper, indicating the twofold social space of the Csángó: it claims an on-going orientation between the Csángó and the Romanian cultural worlds.

