

Interetnikus kapcsolat Székelyszáldoboson. Cigány - magyar egymás mellett élés¹

(Kivonat)

A dolgozat tárgya egy interetnikus kapcsolat, magyarok és cigányok egymás mellett élése Székelyszáldoboson. Az elemzés a néprajz és a kulturális antropológia módszertanára és elméleti alapvetésére támaszkodik. Az egyes esettanulmányok az etnicitás működésére irányulnak. A spontán, nemformalizált etnicitás a település mindennapi életének összetevője, esetleg egy nacionalista diskurzus útján formalizálódhatna és intézményesülhetne. Az elemzésből levonható következtetés: Székelyszáldoboson a két etnikum kölcsönösen alkalmazza együttélési stratégiákat, és ezek veszik elejét az esetleges etnikumközi konfliktusoknak.

1. Bevezető

Az „etnikus jelenség” olyan társadalmi-kulturális képződmény, amely körül sűrű közéleti-politikai beszéd folyik. A tudományos igénynyel fellépő törekvések gyakran ideológiai vitákba keverednek, s ez által „vegyülnek” a közéleti beszéddel. A témát megfelelő tárgyszerűséggel és magyarázó erővel bíró megközelítés kevés van.

A kulturális különbségek társadalmi szerveződése adott helyzetekben eltérő mértékig lehet formalizálódva. A skála a spontán etiológiai elkülönüléstől az etnicitáson és informális nacionalizmusokon keresztül terjed a maximálisan formalizált nemzeti retorikáig.

Formalizálódásnak azt a folyamatot nevezem, melynek során egy cselekvés legitimitása a közvetlen gyakorlati szférájából „átköltözik” a cselekvés formájába. Irányultsága az informális-tól a formális fele tart. Ez többnyire tudatos tevékenység következménye, melynek során homogenizálódik (uniformizálódik) a jelenség, és a formalizációt elősegítő csatornák által bizonyos fokig ellenőrizhetővé válik.

Az informális események közé azokat sorolom, amelyek létrejöttében és lezajlásában a tudatos rendezői szándék nem játszik fontos szerepet, tehát spontán alkalmak. Ezért mindig kontextusfüggőek, lezajlásuk módja és iránya nincs előre pontosan meghatározva. Kötetlen jellegük miatt véletlenszerűnek tűnnek, változékonyak és könnyen alakíthatóak, befolyásolhatóak a résztvevők szándéka szerint, akiknek csak az alapvető kommunikációs előírásokat kell betartaniuk. Ha személyes (privát) térben játszódnak le, még nagyobb a valószínűsége, hogy a résztvevők személyes szándéka jut kifejeződésre. A nyilvánosság már bizonyos formalizáló erővel bír. A „külső szem” elé csak olyan cselekvések tehetők ki, amelyek már rendelkeznek olyan tágabban (társadalmilag) elfogadott jelentéssel, amely egyértelműsíti őket.

Formális az az esemény, amely előre meghatározott „forgatókönyv” alapján zajlik, szervezett és standardizált. Ezeknek több funkciója lehet, amelyekre később még visszatérek.

Edward HALL (1995. 24.) az állatok területbirtoklási mechanizmusairól írva megállapítja, hogy egy populáció fenntartásában fontos szerepe van a *csoport határszférájának*, annak a területnek, amelyet a csoporttól távolodó állat elhagyva az „aggódás” nyilvánvaló jeleit adja. A határszféra terjedelme fajokként különbözik, sőt az egyénfejlődés során is változik. „Amikor például a majomkölyök vagy a kiscyrek már ügyesen mozog, de az anyja hangjára nem reagál, a „csoport határszférája” nagyságrendileg az anya kartávolságával egyezik meg, amint azt az állatkerti majmoknál meg is figyelhetjük. Ha a majomcsemete elér egy bizonyos távolságot, az anyja menten visszahúzza a farkánál fogva.” (uő. 24.)

Tehát fő szempont a határszféra meghúzásakor az „elérhetőség“. HALL az idézetben is utal arra, hogy nem lát lényegbevágó különbséget az ember ilyen típusú viselkedése és az állatok távolságszabályozása közt.

Szimbolikus dimenzióban értelmezve az *elérhetőség* fogalmát elérhető az, akivel osztozni lehet bizonyos szimbólumok használatában (vö. a latin ige: **communico**, **-are** = 1. közöl, közössé tesz, megad, részesít 2. megoszt 3. megbeszél, tanácskozik). Az emberi kommunikáció technikai fejlődése során különböző fokozatok különíthetők el aszerint, hogy mekkora az a csoport, amelynek határszférajáról beszélünk, és milyen típusú.

Az elérhetőség kiterjedése nemcsak olyan értelemben változik, hogy nagyobb léptékű csoport fenntartását teszi lehetővé, de úgy is, hogy a csoport tagjai elérhetnek olyan információhoz, amelyek megkérdőjelezik vagy legalábbis relativizálják a csoport belső rendjét. Itt válik fontossá a formalizáció, amely a csoport belső értékeit úgy rögzíti formailag, hogy lehetővé teszi az egyre növekvő csoportok nagyon is különböző tagjainak kölcsönös kommunikációját. A folyamat azonban nem ilyen egyértelmű: ugyanaz a formalizáció hozza, hogy a csoport belső rendje összeférhetetlennek tűnjön a külső információkkal.

Ernest GELLNER (1995. 199.) állítja, hogy a tradicionális paraszti kultúra tágabb, mint a paraszt „bejárható“ világa. Ez az állapot azonban megváltozott a „növekedéskényszerre“ épülő társadalmakban. A kialakult új körülmények közt az addig beszívott levegőként természetes és tudatosítatlan kultúra egyrészt mint korlát, másrészt mint büszkeség és öröm forrása válik láthatóvá. A tudatosítás egyik leggyakoribb módja a nacionalizmus.

A szocializáció során elsajátított viselkedésminták közül számomra a nemverbális kommunikáció (térhasználat stb.) és a verbalitást kísérő metakommunikáció tűnik legkevésbé reflektálnak, ezért spontán viselkedésbeli etnicitást kifejezőnek. A gesztusokban, térhasználatban stb. **megnyilvánuló** etnicitás a kulturális gyakorlat egyik „legillékonyabb“ részéhez tartozik, de mi-

vel nagyobb részt nem tudatos és akaratlagos, leginkább befolyásolatlan a formalizációtól. KNAPP (1978. 77.) utal arra a nézetre, mely szerint ha a verbális és nemverbális közlés egy kommunikatív aktus során ellentmondásba kerül, akkor inkább a nemverbálisnak kell hitelt adni. (Pl. ha egy szónok remegő kézzel és lábbal, az önbizalom minden jele nélkül kijelenti: „Nem vagyok ideges.“) Azonban ezt nem lehet általánosítani: vannak nagyon jó színlelők és olyanok is, akiket érzéketlenül hagy a közlés nemverbális része. Ez az agyféltekék asszimmetriájától, azaz különböző mértékű használatától függ. A használat a tanulás függvénye is, az azonban biztosan megállapítható, hogy a nemverbális közlés gyakorlata, tudatos használata alig intézményesült - kivételt csak a ritualizált alkalmak jelentenek -, tehát közvetlenül ritkán befolyásolt.

A nyelvben rögzített sztereotípiák a formalizáció szempontjából már egy következő szintet képviselnek, többnyire tudatosak vagy tudatosíthatóak, és ezért nagyobb mértékben ki vannak téve a homogenizáló befolyásolásnak. Ez azt jelenti, hogy olyan kontextustól független, tehát elvont szinten válnak kinyilvánítottá, amely mint általánosan érvényes és ellentmondásoktól mentes rendszer szerveződik.

A nyelvi szinten megnyilvánuló reprezentációk csak olyan mértékű koherenciára törekednek, amellyel ha nem is ellentmondásmentesen (racionálisan), de **racionalizáltan** és „értelemmel telten“ meg lehet szervezni a társadalmi világot.

Az életvilágot felépítő kulturális minták azért átláthatatlanok első pillantásra egy idegen számára, mert egyáltalán nem mentesek bizonyos ellentmondásoktól (SCHÜTZ 1984. 405.). Inkonzisztensek, mert olyan kijelentéseket is egyformán érvényesnek könyvelnek el, amelyek valójában összeférhetetlenek egymással. Ha két kijelentés közti ellentmondást elvi szinten meg is lehet szüntetni, a köznapi cselekvések konkrét szintjén ez nem valósul meg.

A **viselkedésbeli** etnicitás elválik az **ideológiai** etnicitástól. Ez azonban gyakran cselekvés és kijelentés ellentmondásához vezet. Ha

személyes (privát) térben zajlik a cselekvés, az ellentmondás feloldása könnyebb: a cselekvő személyiségén belüli **mentális disszonancia** megszüntetése. A **nyilvános** cselekvések esetén bonyolultabb a helyzet, mivel az intraperszonális konfliktus kihelyeződik a társadalmi térbe.

Ha az ideológiai etnicitás válik ilyenkor dominánssá, akkor az objektivációk olyan magassabb fokáról lehet beszélni, amely a mentális reprezentációknak létrehozza a „földi mását“. Ez a dogmatikus cselekvéstől az elkülönülés nyilvánossá tételéig, megjelenítéséig és intézményesüléséig terjed.

A néprajzban és a kulturális antropológiában kiterjedt hagyománya van az etnikum és etnicitás kutatásának. A kutatók azonban többnyire nem értenek egyet abban, hogy milyen tartalmi jegyek - nyelv, kultúra, közös terület stb - határozzák meg az etnikus csoportot.

A végeérhetetlen vita helyett segítségünkre lehet Fredrik BARTH (1969) elmélete, amely nem a csoportok tartalmi kérdéseire irányítja a figyelmet, hanem a határok meghúzásának és fenntartásának mozzanatára. Véleménye szerint ez lényegesebb és jobban megragadható, mint az, ami köztük vagy rajtuk kívül található. Ez olyan összetevője bármely etnikus jelleget hordozó helyzetnek, amely állandóbb minden etnikus specifikumnál. Az *eszencialista* „mi egy etnikum?“ helyett az *antieszencialista* „hogyan jön létre/működik az etnicitás?“ kérdést teszi fel².

BARTH egy későbbi tanulmányában (BARTH 1996.) integrálja elméletébe - a mikroszint mellé - a közép- és makroszint elemzését. A Barth-i elmélethez közel áll egy másik skandináv kutató, Thomas Hyland ERIKSEN megközelítése (ERIKSEN 1993.). Magyar nyelven ennek az elemzési módnak markáns képviselője a csíkszeredai KAM (KAM 1993, 1996.).

Számomra ez a megközelítési mód tűnik a probléma leggyakorlatiasabb kezelésének, nem csak elméleti kontextusban, hanem a terepmunka során is. Használhatóságát a konkrét szituációk vizsgálata terén látom. A résztvevő megfigyelés és beszélgetés olyan természetű forrásokat bizto-

sít a néprajzi elemzés számára, amelyek élményszerű és eseményközei szinten engednek betekintést az etnicitás köznapi működésébe.

2. Helyzetismertetés

Székelyszáldobos (Doboşeni) Erdővidék egyik faluja. A Kormos patak jobb partján, Baróttól hat km-re északra terül el, közigazgatásilag Erdőfűlével és Olasztelekkel együtt Bardóc (Brăduț) községhez tartozik. Vargyással is határos.

Erdővidék átmeneti zóna Háromszék és Udvarhelyszék között, néprajzilag sokszínű, etnikailag homogénnek tartott kistáj. A hagyományos gazdálkodás mellett a szénbányászat nyújt megélhetési lehetőséget a régió lakóinak. Az ingázás hozzájárul a mobilitás élnküléséhez, amely kedvezően befolyásolja a falvak közti kulturális cserét.

A történelem folyamán a falu etnikai összetétele többször is változott, de mindig magyar többségű maradt. A román (ortodox vallású) lakosok részaránya kb. 15-20% volt, de a 30-as évektől fokozatosan, majd 1940 után tömegesen tértek át református hitre az asszimilációs folyamat egyik fokozataként. A román származásúak közül még ma is van, aki ragaszkodik vallásához (ortodox), és románnak is vallja magát, bár a román nyelvet nem ismeri jól. A falu központjában a két világháború közt építettek egy ortodox templomot, amelyet azonban a bécsi döntés után valaki felgyújtott. Akörül a mai napig nem csitult el a vita, hogy a bevonuló magyar csapatok, a falu magyar őslakói, vagy a túlbuzgó román asszimilánsok voltak-e a tettesek. Úgy gondolom, hogy ez mindig az adott beszélő pozíciójából tekintve lehet indokolt, vagy magyarázható.

1989 előtt a falu magyar lakói egyrészt termelő szövetkezeti tagokként, másrészt a közeli bányákban munkásként dolgoztak. A cigányok a hagyományos mesterségek (kosárfonás, teknő- és kanálfaragás stb.) mellett napszámosként, „segítségként“ is keresethez jutottak.

1989 után a magyarok visszakapott földjeiken folytatták a gazdálkodást; a bánya - mivel a szénkészlet kimerülőben van - már bizonytalanodó

jövedelemforrásnak tűnik számukra. A cigányok számára a vendégmunka jelentett új típusú jövedelemforrást (Magyarországra és Jugoszláviába, Temerinbe jártak). A magyarokkal a gazdálkodás területén a patrónus-kliensi viszony megerősödött.

2.1. A cigányok helyzetéről

Magyarok és cigányok együttélésére sok példa található e régió falvaiban. A viszony jellegét találóan írja le OLÁH Sándor:

„A cigány-magyar egymás mellett élés valóságának alapstruktúráját az asszimetrikus természetű viszonyok, viszonyulások kötege jellemzi. Az asszimetrián azt értjük, hogy a többségi magyarságnak a saját csoportról alkotott képe, és a saját azonosságtudat alapján a cigány etnikummal szembeni beállítódások lényegi vonása a saját csoport másik fölé helyezése, a másik rutinszerű leértékelése a vele való kapcsolatokban, szituációkban. A cigánysággal szembeni negatív attitűd a verbális kommunikációkban, a másiktól való beszélés tartalmi és szemantikai dimenzióban nyilvánul meg“ (OLÁH 1993. 119).

Székelyszáldobos a szűkebb környezetben egyedülálló abban, hogy itt nagy számban laknak román anyanyelvű (beás) cigányok.

A cigányok eredetéről nincs adatom (D.N. szerint a nagyapja az 1800-as évek végén Száldoboson született.), az 1910-es magyar népszámlálás 8 cigány anyanyelvűt tüntet fel, 1930-as román népszámlálás 54 cigány nemzetiségűt. 1957-ben a Registrul agricol alapján kb. 130-an voltak.

Az 1994-es népszámlálás ugyan 9 cigány nemzetiségű személyt tart nyilván, de a fentiek értelmében sokkal több személyről van szó, kb. 600-700 főről. Ez az állapot az utóbbi három évtized demográfiai robbanásának következménye. Demográfiai robbanásról beszélnek, mert a cigány lakosság száma megötszöröződött. Jelenleg a 18 évnél fiatalabbak aránya 60%.

Ennek a változásnak a faluban több, egymástól különböző értelmezése él, így beszélhetünk cigány és magyar változatról; a magyarok között is eltér a román származású asszimilánsok és az asszimilálók véleménye. A különböző ál-

lápontból megélt események következtében tanúi lehetünk a közös múlt „testreszabott“, identitásépítő interpretációinak. A jelenből megkonstruált múltképek nagy eltérései hozzájárulnak a kommunikáció megnehezítéséhez.

A cigányok kettős kisebbségi létben élnek - cigányként és román anyanyelvűként egyaránt -, sőt nevezhetnénk hármasnak is a földnélküliségből eredő perifériára szorulás szociális dimenzióját is figyelembe véve. Román anyanyelvűként a magyarság szemében a hatalom szimbolikusan megtestesítői; bár tényleges hatalommal nem rendelkeznek, mégis potenciális veszélyforrást jelentenek a magyarok számára: gyors szám-beli növekedésükkel megváltozott a részarányuk az összlakosságon belül, ami a szimbolikus hatalom és az anyagi javak újrafelosztásának szükségességét vonhatja maga után. Ez az állapot mindkét csoportot feszültségben tartja, és ez is hozzájárult az etológiai tényezők, etnikai előítéletek és értékrendbeli különbségek mellett a mostani helyzet kialakulásához.

Tehát több lényeges eltérés található itt a régióban tipikusnak mondható (vö. OLÁH 1993) állapotoktól:

- a részarányuk majdnem egyenlő a magyarokével;
- román anyanyelvűek;
- közülük sokan áttértek a pünkösdistá hitre;
- gyakorlatilag nincs asszimiláció;
- a kirekesztettség megindította őket a szeparáció útján (nem költöznek be a faluba);
- önálló intézményrendszerük van kialakulóban (egyház, üzlet, iskola);
- közigazgatási, gazdasági igényekkel lépnek fel (pl. útjavítás, földigény).

Ebben a megváltozott helyzetben már nem alkalmazhatóak sikeresen a megszokott együttélési minták, és ez feszültségforrásként jelenik meg e falu életében.

2.2. A terepmunkáról

A terepmunka, mint esemény, fontos része ennek a kutatásnak. Ezért röviden vázolom le-

folyását: 1993. július 28.- augusztus 5. között egy hetet töltöttünk két barátommal, PAP Árpáddal és VÖRÖS Balázssal³ Székelyszárdoboson. Eredeti terveinkhez híven fényképdokumentációt készítettünk az itt élő pünkösddista cigányközösség mindennapjairól. A fényképezésen kívül résztvevő megfigyelőként voltunk jelen egy pünkösddista istentiszteleten, és több olyan beszédeseményen, amelynek alkalmával sor került a magyarokról alkotott képpel való mentális találkozásra. Néhány interjút is készítettünk a vallásos élet és a köznap-i foglalkozások témakörében.

A későbbiek során több alkalommal visszatértünk együtt és külön-külön a faluba. Egy ilyen visszatérés alkalmával kapcsolódott a kutatásba MÁRKÓ László⁴ barátom. Mindhármunknak köszönettel tartozom mindazért, amit velük együtt átélhettem, és amivel hozzájárultak ennek a dolgozatnak a létrejöttéhez.

Rövid időn belül ketten Balázssal az elkészített képekkel visszatértünk a faluba, és szétosztottunk a cigányok között is néhányat. A helyzet érdekessége számomra abból származott, hogy ekkor találkoztak az általam megalkotott, és az önreprezentációk során mutatott képek közti különbséggel. Ez számukra nem racionalizált opciók során, hanem inkább preferenciaszerű választásban nyilvánult meg, egyértelműen a maguk által megalkotott (tehát jelentéssel töltött) képek javára.

A harmadik alkalommal főleg a falu magyar lakói között végeztünk terepmunkát. Több témában készítettünk interjúkat: a falu története, a cigányokhoz való viszony, találkozási alkalmak stb. A falu történetét elmondó személyek a cigányokat mint bevándorlókat tüntették fel, habár „szaporaságukat“ mindannyian elismerték.

Ekkor MÁRKÓ Lászlóval alkalmam volt a szomszédos Olasztelek lakói szempontjából is megismerni a száldobosi helyzetet. Az olasztelekiek egyetértenek abban, hogy Száldoboson sok román (származású) és még több cigány lakik. Abban is, hogy a száldobosi cigányok különböznek a Vargyason vagy más közeli faluban lakó magyar cigányoktól. Ilyen „fajta“ cigányok a közeli Magyarhermányban laknak és Bölönpatakán, ahol egész falut alkotnak a „románcigányok“. A

helyzetet részletesebben nem ismerik, főleg száldobosi bányászok által a munkahelyen elmondott interpretációkra alapoznak. A cigányokról tudják, hogy „hívők“, de hogy melyik szektához tartoznak, abban nehezen értenek egyet.

Negyedik alkalommal már fényképezőgép nélkül mint régebbi ismerősök tértünk vissza a száldobosi cigányok közé, már a faluban mondták, hogy üzletet nyitottak fenn a cigánysoron. Az üzlet fenntartója egy Baróton lakó „patron“, aki az engedélyt „elintézte“, és a befektetést biztosítja. Az üzletben folytatott (és rögzített) beszélgetés során a cigányok bürokratikus ügyintézéshez való viszonyulásáról és a magyar többség attitűdjeiről esett szó.

A falu református parókiája is visszatérő színhelye volt a terepmunkának. A lelkes elmesélte az iskola történetét, amely felekezeti tulajdon volt, és ő úgy gondolja, ma jogosan csak a magyarok használhatják. „Ha tudtak maguknak imaházat építeni, építsenek iskolát is.“ Ma az iskolába délelőtt a magyar, délután a román tagozat jár.

Az élmények azonban nem átadhatóak sem a rögzített szövegekben, sem a fényképek által, amiket készítettünk. Amit talán mégis közölhetek belőlük, olyan értelemzés- és magyarázat-próbálkozás, amely tükröz valamit az általam megismert valóság szeletről.

Igyekeztem minél több olyan részletet láthatóvá tenni, ami latensen ott van azoknak az embereknek a mindennapjaiban, akiről írok. Ha néha úgy tűnik, ismerős - tehát a megértéshez fölösleges - dolgokról beszélek, azt azért teszem, mert nem nyilvánvaló számomra az az implicit ismeretanyag, amelyben minden lehetséges olvasómmal osztozom.

Az első találkozás a száldobosi cigányokkal meghatározta a rólunk kialakult képet: a falu magyar lakossága idegenkedve szemlélté tevékenységünket, nem értették pontosan, miért fényképezzük a cigányokat, a cigányok körében meg olyan „fényképész“ szerepet kaptunk, amely sok esetben megkönnyítette a kapcsolatteremtést. A később visszavitt fényképek szintén oldották a kezdetben feszültségekkel és gyanakvással terhelt kapcsolatot. Beszélhetnék inter-

etnikus kapcsolatról, mert egy pillanatig sem volt számukra kétséges, hogy hova tartozunk, és ennek megfelelően viszonyultak hozzánk. Ez elmondható a falu magyar lakosairól is, akik, bár a faluban idegennek tekintettek, etnikailag csoporton belüliként kezelték. (Ez alól MÁRKÓ László volt kivétel, aki mint szomszéd falusi -olaszteleki - jelent meg a száldobosiak szemében.)

A már említett fényképezésen kívül módszereink közé tartoztak a résztvevő megfigyelés, a kötetlen beszélgetés; az interjúkészítés azonban gyakran ütközött tiltakozásba vagy reprezentációs szöveggenerálásba. Kérdőíves vagy hasonló „keményebb“ módszerek talán még több gondot okoztak volna, ezért nem is próbálkoztunk velük.

A valós és lehetséges találkozási pontoknak kiemelt figyelmet szenteltünk: mindennapi találkozások a falu fizikai terében; mentális találkozás, amikor egyik etnikum két tagja a másik etnikumról, vagy annak valamely tagjáról beszél. Az intézményesült érintkezési pontok (falusi üzlet, kocsmá, iskola stb.) a találkozások másik szintjén szintén fontossá váltak.

A terepmunka nem tekinthető befejezettnek. E néhány év alatt számomra eddig a legtanulságosabb a változások figyelemmel kísérése volt, és ezek továbbra is folytatódnak. Azt is mondhatnám, hogy az események értelmezésének folyamatosnak kellene lennie, ám azt hiszem, erre csak a közvetlen résztvevők képesek; elsődleges magyarázatainknak fogalmi követése, értelmezése eleve lépéshátránnyal indul, s ez a fáziseltolódás csak növekszik egy rögzített szöveg és a „továbbhaladó“ hivatkozási alap közt.

3. Találkozások

3.1. Terminológia

Az elemzéseimben bizonyos terminológiák keverednek (remélem, nem ütköznek). A *mindennapi élet*, *életvilág*, *társadalmi valóság*, *valóságéptítés* egy fenomenológikus indíttatású társadalomtudományi paradigma részei (HERNÁDI 1984.).

A goffmani szerepelemzés (GOFFMAN 1978.), a kommunikáció *kinyilvánított-megnyilvánuló* összetevőinek megkülönböztetése fontos kiindulópontot ad. A megnyilvánuló, azaz akaratlan tényezőre helyezem a hangsúlyt, utasításnak tekintem a kinyilvánított információ felhasználására, ezért részesítem előnyben az értelmezés során. Ezt ugyanis legtöbb leírás elhanyagolja. A kivételek közé tartozik BOURDIEU (BOURDIEU 1978.; KARÁCSONY 1995. 100.), aki a nyelvi kompetencia fogalmát kitágítva a nyelvészet által definiált nyelvismeret helyett a beszélőni tudás tágan értelmezett képességére vonatkoztatja. A *habitus* az a mód, ahogyan különböző kontextusokban (alkalmakkor) beszélni kell, azaz egy normatív rendszer, amely a grammatikai szabályokon túl is meghatározza a beszédet. Ez sok hasonlóságot mutat a hymesi (HYMES 1979. 236.) *beszédmóddal*, melynek ismerete feltétele egy *beszélőközösség* tagságának.

Helyzetnek azt a behatárolható idő- és térbeli koordinátákkal, meghatározott szereplőkkel és tárgyi kellékekkel rendelkező situációt nevezem, amely alapegysége a leírásnak. Meg lehet különböztetni az elemzés szempontjából a helyzet létrejöttét, célját, felbomlását stb. Az *esemény* egy ilyen helyzet változásainak időbeli sora. Ezek a fogalmak előfordulnak a beszélés néprajzának terminológiájában is (vö. *beszédhelyzet*, *beszédeseemény*).

3.2. Mentális találkozás

A következőkben egy találkozást elemzek, amelynek résztvevője voltam. A beszélgetés B. néni kapuja előtt folyt le, ahová ő ebéd után szokása szerint kiült egy hokedlire. A ház, amelyben egyedül lakik, mióta megözvegyült és gyermekei elköltöztek, szomszédos a „cigánysorral“, azaz a falu szélén, a „magyarok“ és a „cigányok“ közti szimbolikus határ - a mázsá - közelében áll.

A „mázsán felül“, a domb irányában húzódik a módosabb cigánygazdák háza. Kívülről egy idegen alig észlel különbséget a magyar gazdák és a cigány szomszédai háza közt. Minél tá-

volabb esik egy ház a falu magyarok által lakott részétől „fenn a dombon“, annál szegényesebb.

A faluba idegenként érkezünk, de már több napja ott jártunk el a néni kapuja előtt, és amint a beszélgetés során kiderült, rendelkezett rólunk már „háttérinformációval“. Miután megszólítottam B. nénit, és beszédbe elegyedünk, a cigányokra tereltem a szót. Ekkor alakult ki az a helyzet, amelyet a fényképek megörökítenek. A néni rendelkezett a beszélgetéshez egy bizonyos előzetes diszpozícióval, talán tervvel is: mivel tudta, hogy érdekelnek a cigányok, sejtette, hogy rövidesen rátérek a velük való viszonyára. Ez alatt Balázs, aki a felvételeket készítette, néhány méter távolságra állt tőlünk kezében a fényképezőgéppel. A néni tudta, hogy fényképezni fogja, de ez szemmel láthatólag nem zavarta (ez nem azt jelenti, hogy a fényképezés nem része a helyzetnek). A helyzetben volt némi teatralitás, de úgy vélem, kialakult egy olyan kommunikáció, melyet a fentiek értelmében vett találkozásnak nevezhetek.

Az alaphelyzetben úgy viszonyult hozzám, mint száldobosi asszony egy idegenhez, aki nyilvános helyen megszólítja: tartozkodó és kissé bizalmatlan volt. Miután a beszélgetés általános témákról megindult, nyitottá vált és szívesen beszélt. Leültem a főre szemben vele, mintegy jelezve, hogy nem sietek, nyugodtan folytathatja. Bizalmas hangulat alakult ki köztünk, amit a fényképezőgép kattogása sem oszlattot el.

Miután feltettem a cigányokkal való viszonyára vonatkozó kérdést, a beszélgetés fordulatot vett: a hangja indulattal telítődött és élénken gesztikulálni kezdett. Botjához nyúlt és közben arról próbált meggyőzni, hogy milyen veszélyes és kényelmetlen ennyire közel lakni a cigányokhoz. A beszélgető pozícióból adódóan alacsonyabban ültem, és hitetlenkedve néztem fel rá, ez számára kihívást jelentett, és most már azt kérdezte, tudom én egyáltalán, hogy milyenek itt a cigányok? Vannak ott is cigányok, ahonnan jöttem? Majd választ sem várva sorolni kezdte, mennyi bajt és „mérget“ okoztak neki csak az utóbbi évben. A beszélgetés feszültséggel telítődött, felemelkedtem és kissé közelebb hajoltam

hozzá, hogy együttérzésemről biztosítsam, közben figyelmesen hallgattam minden szavát. Miután úgy vélte, sikerült egyetértenünk a cigányok tulajdonságait illetően, újra nyugodtabb hangon és lenézéssel intett a cigánysor fele. Enyhe derűvel nyugtáztam a létrejött új szituációt.

A találkozás hat szakaszra tagolható:

(1) a beszédhelyzet létrejötte (belépek a falu magyar lakói világába);

(2) szembesülés a „mással“ (mentális találkozás a „cigány“ képpel);

(3) megbomlik az összhang a világunkban (nem értünk egyet a cigányok „természetét“ illetően);

(4) szimbolikus kiutasítás irányomba (aki nem osztozik a képben, nem része ennek a világnak);

(5) részletezése a képnek, meggyőzés céljából;

(6) helyreáll az összhang.

A találkozás nyilvánvalóan egyszerűbben játszódik le, ha két falubeli magyar közt kerül sorra. Az egymást jól ismerő személyek közt ritkán kerül sor lényeges véleménykülönbségre a cigányokat illetően.

A helyzetet beavatás-szerűvé teszi, hogy az (1) belépés a magyar lakosok világába, és a (6) helyreálló összhang között történtek az én identitásom alakítását is szolgálják. Valóságépítés történik olyan vonatkozási pontok keresésével, amelyek segítségével meghatározható a helyzetem a magyar és cigány lakosokhoz viszonyítva. Több irányú elmozdulás történik a beszélgetés folyamán: egy általános „idegen“ státusából úgy megyek át egy etnikum tagjává, hogy közben levalasztódom egy még idegenebb (nem magyarok) világról. Ugyanez a folyamat a néni esetében a cigányoktól való elhatárolódás műveletében ment végbe. A falu magyar lakói közt is bizonyos értelemben kiemelt helyzetben van, mivel ő lakik legközelebb a cigányokhoz. Ezért nemcsak az etnikai identitása, de a falun belüli társadalmi és helyzeti identitása is megjelenítődik a beszélgetés során.

Ebben a folyamatban legfontosabbnak az tűnt, hogy úgy érezte, osztozunk egy olyan

beszéd módban, habitusban, amely lehetővé teszi, „hogy szót értsünk“. Ez a beszéd mód lokálisan nem szigorúan kötött, valószínűleg Székelyföldön általános, de lehet, hogy kiterjedtebb. Nem túlságosan bonyolult, többnyire az asszimetria hangsúlyozására, a magyarok felsőbbrendűségének kimutatására irányul. A cigányokról alkotott kép azonban nem merül ki e beszéd mód ismeretében, hanem helyi színekkel árnyalt.

A leírt helyzetben fontos kontextus, hogy a néni fizikailag közel lakik a cigánysorhoz, ezért a szimbolikus határ hangsúlyozása az átlagosnál is fontosabb, hogy jól elhatárolja magát „tőlük“. Számára a potenciális találkozás a cigányokkal így is jóval gyakoribb, mint a falu alsóbb terében lakó magyarok esetében. Ennek a kényszerű helyzetnek az elhárítása úgy valósul meg, hogy átértelmezi a helyzetét: a bizonyos szempontból a cigányokkal „szomszédnak“, azaz lokálisan kapcsolatban állóknak tűnő szerepet átfordítja az „áldozat“ státusába, aki számára mindennapos kín ott élni, ez egyszersmint az együttérésre, a szolidaritásra való felhívás. Ez a funkció nyilvánvalóbbá vált, amikor később másokkal is folytatott beszélgetéseinkből kiderült, hogy nincs rossz viszonyban a „szomszédjaival“. Az átmenet a fizikai térben jóval folytonosabb, mint annak mentális reprezentációja. Ezt jól mutatja a cigánysor alsó végén lakó cigánygazdák és magyar szomszédjaik közti gazdasági különbségek csekély volta is, annak ellenére, hogy a gazdasági különbséget gyakran használják etnikai markerként.

Azzal, hogy egy általánosabb sztereotíp (általam is ismert) cigány-képet árnyalva és a helyhez alkalmazva (száldobosi cigányokra, illetve B. néni helyzetére) újraértelmezve ábszél-tünk, így bár csak a nyelvi közösség tagjaként indultam, bizonyos mértékig a *beszélőközösség* tagjává lettem.

Nemverbális szinten ez úgy nyilvánult meg, hogy a térhasználat és a gesztusok a beszélgetés első felében jórészt „körön belül“ az interperszonális kapcsolatra irányultak. Céljuk a kapcsolat kialakítása és a viszony megjelenítése volt. Egymásra néztünk, és a gesztusaink is jórészt

zártak, a személyes terünkre utalók voltak. A kihívást jelző rámmutatást kivéve azt hangsúlyozták, hogy mi most ugyanarról beszélünk. A rámmutatás arra szólított fel, hogy állást foglalva tisztázzam saját identitásomat a beszélgetésben. A létrejött egyetértés feltétele is a további tárgyalásnak, mivel ha nem nézem én is le a cigányokat, akkor az ezután következő mondatok, amelyek „az általuk fenyegetettségnek kitett öregasszony“ helyzetére vonatkoznak, teljesen más kontextusba kerülnének - így bele sem vágh az elmesélésükbe. A szolidaritásra való felhívás, ha elutasításra talál, nem bonyolítható tovább a határépítés. Asszimetrikus cigány-magyar alap helyzetet kissé megbillentette a veszélyhelyzet hangsúlyozása, így az ambivalencia érzékelhetővé vált, elengedhetetlen tényező a viszonyok helyes megértéséhez. A kép árnyalódik, az „általános cigányból“ száldobosi cigány lett.

A beszédesemény folyamata: tisztáztuk az egymáshoz való viszonyulásunkat, csak aztán kerülhet teljes mértékben sor a cigány-magyar viszony árnyalására. A végső helyzet ismét az általánosítás fele mutat, mintegy megerősíti a kezdetben előfeltételezett attitűd- és véleményközösséget. Ekkor váltak a néni gesztusai szélesebbé, a „körön kívülre“ mutatókká, mintegy jelezve: a köztünk mint száldobosi és idegen közt lévő határ jelentéktelenné válik a magyar és nem magyar közti határhoz viszonyítva. Az elhatárolódás és közösségépítés ugyanannak a folyamatnak a két aspektusa, és mint ilyenek feltételezik egymást egy ilyen helyzet során. Ezt szolgálja a mentális találkozás mindig a harmadik hiányában, aki nem szólhat bele a róla kialakuló kép módosulásaiba, így passzív módon elviseli az elhatárolódásban betöltött másik fél szerepét.

3.3. Találkozás fizikai térben

A fizikai térben való találkozás azt jelenti, hogy az egyik etnikum tagja találkozik a másik etnikumhoz tartozó személlyel, és létrejön köztük egy olyan helyzet, amely pontos idő és térkoordinátákkal kontextualizálható. A következőkben két találkozásformát írok le; az egyik az

az eset, amikor egy cigány belép a magyarok világába, a másik ennek a fordítottja, amikor egy magyar lép be a cigányok szimbolikus terébe.

3.3.1. A seprűárus

Egy olyan eseménysort írok le a következőkben, amely mindennaposnak mondható a falu életében. Gyakran előfordul a régió falvaiban is, hogy egy seprű- vagy kosárárus végigjárja az utcát, eladásra kínálva termékeit. A házalás külön figyelmet érdemlő kutatási téma volna, itt azonban inkább a jelenség etnikus jellegére, találkozás voltára összpontosítok. A helyzet talán ismerősnek tűnik, mégis részletezni fogom, mert úgy gondolom, fontos megnyilvánulási terepe a szaladobosi cigány-magyar találkozásmodelleknek.

Azért beszélek inkább eseménysorról, mint eseményről, mert csak a leírás folyamata teszi egy narratívummá azt, ami a köznapi életben egymást követő, de egymástól független találkozások sora. A magyarok világában mozgó cigányasszony úgy megy végig a falu magyarok által szimbolikusán elhatárolt világán, hogy közben különböző érintkezési felületekkel találkozik. Így számára több esemény zajlik le egymásután, a vele találkozóknak pedig egy-egy. Balázs „harmadik félként” minden esemény részese; az általa készített felvételek és személyes közlései alapjául szolgálnak a leírásnak.

A falu fizikai és szimbolikus terébe belépve a cigány seprűárus olyan viselkedési és beszédmódokhoz igazodik, amelyek lehetővé teszik számára tervezett tevékenységének minél zavartalanabb és eredményesebb lebonyolítását.

Az időpont nyári hétköznap délután, amikor már hazatértek a falubeliek a mezőről, de a csorda még nem érkezett meg, tehát legtöbb háznál valószínűleg otthon van valaki.

A seprűárus asszony a cigánysor irányából indul a faluba „lefelé”, néhány seprűt és egy kosarat vive. Előzetes megbeszélés után néhány lépés távolságból követi a fotós. Az asszony útközben megszólít néhány kapuban álló vagy az utcára kitekintő magyar falubelit, megvétellel kínálva a seprűket.

a. Még a falu felső részén jár, amikor egy kapu elé érve bemegy az udvarra, anélkül, hogy bekiáltana vagy zörgetne a kapun. Az udvaron megáll, és üdvözlí a konyhából az ő fogadására kilépő asszonyt. Kiderül, hogy a kosarat megrendelésre készítette, és házhoz hozta, ezért mellőzhette a más alkalmakkor kötelező bekiáltást. A seprűket leteszi a földre, majd átadja a kosarat a vevőnek. A háziasszony kis idő múltán a konyhából egy élelmiszerekkel rakott szatyorral tér vissza: „Nincs most pénze, és még máskor is találkozunk...” A cigányasszony fölveszi a seprűket, és a vászonszatyorral a kezében kifelé indul. A háziasszony kezdetben arcán kedélyes kifejezéssel szól hozzá, csak miután észreveszi a fényképezőt, ölt olyan reprezentációs pózt, amely inkább a fotózás helyzetének szól, mint a seprűárus cigányasszonynak. Ez akkor a legnyilvánvalóbb, mikor csípőretett kézzel, kissé terpeszben állva szembefordul a fényképezővel. A seprűárus folytatja útját.

b. Egy következő ház udvarának hátsó részén kinn áll leányával egy másik asszony. Miután a léckerítésen keresztül észreveszi őket és bekiált, behívják, hogy seprűt válasszanak. A háziasszony a seprűk rossz minőségét szidja, és azt mondja, nem érnek annyit, amennyit kér értük, végül mégis kiválaszt egyet. Miután megegyeznek a seprű árában, az asszony beküldi lányát a pénzért, ő pedig ott marad az udvaron, hogy „szemmel tartsa” a seprűárust, később fizet, és a cigányasszony továbbindul.

c. Már a falu központjában jár, amikor a kultúrotthon előtt beszélgető, három falubeli magyar asszonyt közelít meg. Azok elmerülve beszélgetnek, látszólag észre nem veszik őt. Megáll mellettük, várva, hogy fejezzék be az éppen elkezdett mondatot, majd megszólítja őket: „Vesznek-e seprűt?” A hozzá legközelebb álló fiatalasszony meg sem fordulva, csak hátranézve utasítja el.

d. A következő vevő a falu alsó részén lakó asszony. Az eddigiek közül őt zavarja leginkább a fényképezés. Terményben fizet ő is, és miután a kiválasztott seprűt a pajta bejárata mellé támasztja, igyekszik kikerülni a fényképező látóteréből, vissza is vonul a küszöbög, arccal befe-

le megáll, és távolságtartóan néz vissza az árusra. Miután az utolsó seprűt is eladta az árus, a cserébe kapott terményekkel visszatér a falu felső végére, a cigánysorra.

Első eseménynek (a.) az tekinthető, amikor a cigány asszony bekiáltás nélkül belépve a kapun házhoz viszi a megrendelt kosarat. Itt a megrendelés mozzanata kívül esik az esemény időbeli és térbeli kontextusán, de nélküle nem érthető meg. Az előzetes „jó“ viszony feltétele annak, hogy bizonyos kulturális minták áthághatóak legyenek. („Természetes“ körülmények közt ritkán léphet be az udvarra engedélykérés nélkül.) Ugyanakkor az esemény nem tekinthető teljesen lezártnak sem, mert a fizetés módja és formája további együttműködést feltételez. A meglévő személyes jóviszonyt támasztja alá, hogy a beszélgetés kedélyes hangulatban zajlik mindaddig, amíg át nem vált a nyilvánosságnak szóló reprezentációba. A csípőre tett kéz és „frontális“ póz arra szolgál, hogy megalakítsa a külső szemlélő fejében a helyzet „helyes“ mentális reprezentációját. Ezt támasztja alá a seprűárus asszony megadó testtartása, lehajtott feje is. Elfogadja a nyilvánosság előtt a helyzetben megmutakozó asszimetriát. Térben a szimbolikus határ az utcakapu helyett átköltözik a konyha küszöbére. Itt áll meg az asszony, ebből a helyzetből beszél, háta mögött a bejárattal, melyet ily módon „véd“, és melynek biztonságát élvezi. Ez a határ egyszersmind az együttműködés korlátait is mutatja. A házba való behívás, megkínálás már nem fér bele ebbe az együttműködési formába.

A második esemény (b.) már teljesen más típusú találkozási felületre példa. Itt nincs az eseményen kívül álló, vagy rajta túlmutató kontextus, kapcsolat. Ezért inkább működnek azok az általános kulturális minták, amelyek egy köznapit találkozást szervezni szoktak a bekiáltástól az udvaron való távolságtartó tárgyalásig, és a „szemeltartás“ mozzanatáig. Az alku sem hagy lekötöttséget vagy szimbolikus ígéretet maga után. Ezért legmegfelelőbb fizetési forma a pénz. A gazdasági tranzakcióvá redukált kapcsolatot ugyanakkor tág teret nyit a szimbolikus határ ki-

hangsúlyozásának. Az asszony egyáltalán nem implikálódik szimbolikusán a seprűvásárba, erre mint eszközt a helyzet „bürokratikus“ lefolytatását választja. A kapcsolat hordoz némi szocializációs összetevőt is; a lány itt láthatja azt a kulturális mintát, melynek segítségével „távoltartható“ a másik etnikum (alulértékelt) tagja a „mi házunktól“ és világunktól. Ugyanakkor a seprűre szükség van, és ezért arra is modellt nyújt, hogyan kell egy kapcsolatot „tisztán“ kezelni. A majdani gazdasszony itt tanulhatja meg azokat a mintákat, amelyeket majd alkalmaz az élete során. Az alkalmazás természetesen mindig adaptációt is jelent, ezért ilyen tiszta formájában ritkán kerül sor a kapcsolat levezetésére. Ez esetben inkább a szocializációt és a nyilvánosság (fotós) kielégítést szolgálja. A lány személyes kapcsolatai és a helyzetek kontextusai függvényében alkalmazza majd ezeket a mintákat.

A harmadik (c.) helyzet tűnik a legspon-tánabbnak. Nemcsak azért, mert „elsett“ momentumról van szó, hanem azért is, mert a megnyilvánuló minták leginkább a szereplők egymáshoz való viszonyából származnak, nincs külső kontextus. A falu központjában beszélgető asszonyok olyan zárt világot alkotnak, amelyben nincs helye idegennek. Ha mégis megpróbál belépni, elutasítással találkozik. Itt a határoknak annyira nyilvánvalókká kell válniuk, amennyire csak lehet. A „külső szem“ a helyzetben adott; nemcsak kiemelt térben zajlik az esemény, de többrésztvevős is. A nyilvánosságot a beszélgetők szolgáltatják egymás számára.

A nyegyedik (d.) találkozás ennek éppen az ellentéte. Itt valószínűleg teljesen másként zajlik az esemény, ha nincs jelen a fényképész. Leginkább az első helyzethez hasonlítható, de itt a gazdasszony jobban távolítja az együttműködés látszatát. A tojás és tej, amit fizetségül ad, úgy gondolja, külső szempontból kompromittáló lehet számára, mert további kapcsolatot implikálhat. Nem is beszélve arról, hogy a tejes kancsót esetleg visszahozza a seprűárus, mert ez megsértené a tisztasággal kapcsolatos előítéleteket és határokat a magyarok és cigányok között. A magyarok általában nem hasz-

nálnak közös edényeket vagy evőeszközöket a cigányokkal.

Az asszony ezért igyekszik távolítani az árustól magát, a seprűt a „helyére“ teszi az ajtó mellé, ahol gyakran szokták tartani, és mintha idegenként csöppenne a helyzetbe, vagy éppen most lépne ki belőle, úgy áll meg a küszöbön. A küszöbnek hasonló szerepe van, mint az első esemény során. A magára hagyott cigányasszony a falnak fordulva csomagol, ő is érzi a helyzet „nem illő“ voltát. Igyekszik minél észrevétlenebbül lezárni a kényelmetlenné vált szituációt.

A találkozások során olyan felületek jönnek létre, amelyek változóak lehetnek, de úgy gondolom, hogy véges számú típusba sorolhatóak. Itt nem tudom e tipológiát kidolgozni, de utalnék néhány szempontra. Az egyik fontos szempont a helyzet nyilvános vagy privát jellege (1). Ez nagyban befolyásolhatja a használt viselkedésmintákat. A másik szempont a résztvevők személyes kapcsolata, egymásról való tudása (2). Ez a kontextualizálás során tölthet be fontos szerepet, mely nélkül félreértelmezhető egy találkozás. Harmadik szempontnak a találkozás célját nevezném; nem mellékes, hogy a cselekvők mit várnak egy-egy találkozástól (3).

E leírás konklúziója az etnicitás szituacionális és instrumentális jellegét támasztja alá. Nem beszélhetünk etnikai jellegről a helyzet kontextusától és a cselekvők kitűzött céljától elvonatkoztatva.

3.3.2. A kőműves

Ha egy magyar falubeli belép a cigányok világába, a lehető legrövidebbre fogja teendőit, esetleg megszorozza lépéseit, hogy minél előbb a magyarok által szimbolikusan dominált térbe érjen. (pl. ha dolga akad vagy, „ütja van“ a falun kívül, esetleg annak felső végén.) Amíg a cigányok világában tartózkodik, igyekszik természetesen viselkedni, esetleg úgy tesz, mintha észre sem venné, hogy idegen világba lépett. Ám ő is, és annak a világnak lakói is nagyon jól tudják, hol húzódbik a határ a két világ között.

Egy olyan eseményt írok le itt, amelynek során nem a megszokott módon zajlott le a találkozás. Egy módosabb cigánygazda megfogadott egy magyar kőművest, hogy kemencét rakjon neki. A kemence építésének már a felső felénél tartott, amikor odaérkeztünk a gazdához, akit régebből ismertünk. Ekkor alakult ki az a helyzet, amelyet itt leírok.

A kőműves egy padon állt, és a kemencén dolgozott. Az udvaron több cigánygyermek bámészkodott. A gazda fogadásunkra előjött a kapuhoz, majd behívott az udvarba. Ekkor a kőműves, aki egyre kényelmetlenebbül érezte magát a helyzetben, agresszíven rákiáltott az egyik gyerekekre, ne látatlankodjon ott, majd a gazdát hívta oda valamilyen ürüggyel. (Segítségét kérte, valamit meg kellett fogni.) Mi is odamentünk a közelébe. Helyzeti előnyét kihasználva (a padon állt), hangosan utasításokat kezdett osztogatni a háziaknak: mit hozzanak, mit hova tegyenek. Miután látta, hogy mi inkább a gazdával szeretnénk beszélni, elfordult és elmerült a munkájában. Nemsokára elhagytuk az udvart, és így zavartalanul folytathatta a kemence építését.

A helyzetben a kőműves részéről megnyilvánuló feszültség nyilvánvalóan abból a számrára (és a közösség számára is) szokatlan viszonyból származott, amelyben megfordult a szokott patrónus-kliensi viszony. Általában a cigányok szoktak kliensi státusban állni magyar patrónusaikkal, itt azonban éppen az ellenkezőjére láttunk példát. Az ebből származó diszsonancia a bevett kulturális minták és az aktuális szituáció között nyilvánvaló.

Az első „visszasság“ a cigánygazda anyagi állapotából származik. A magyarok cigányokról alkotott képe és sztereotípiái alapján nem „megengedett“, hogy egy cigány jó gazdasági helyzetben legyen. A munkaszeretet hiányát mint a cigány értékrend fő jellemvonását emeli ki a magyarok cigányokról alkotott képe. Viszont ennek a gazdának a gazdasági felemelkedése elmentmond a sztereotípiának. Meg lehet kerülni, át lehet fordítani a helyzetet az etikai dimenzió ürügyén („...de nem tisztességes munkával

szerezte...“), de az anyagi valóságot nem lehet ilyen könnyen megváltoztatni. Így, ha szimbolikusan le is értékelődik a cigány gazdasági előnye, a cselekvések szintjén nem lehet teljesen elvonatkoztatni tőle. Ezeknek a cselekvésbeli és szimbolikus szféráknak a szétválása hozza létre azt a helyzetet, amelyről itt szó van.

Ahogy a kőműves viselkedett a cigánygazdával (nagy hangon rendelkezett, utasított), azt „ábrázolta“, hogy ő a valós gazdasági helyzeten és az ebből származó helyzeten túl is érzékeltetni akarja a szimbolikus asszimetriát. Itt fontos a „külső szem“ megjelenése a helyzetben, azaz, hogy mi is beléptünk abba a világba, amelyben zajlott az esemény. Jelenlétünk nyilvánvalóan fokozta az etnikai identitás *túlkommunikációját* (overcommunicated).

Hogy egyáltalán létre tudott jönni az egyezés a gazda és a kőműves között, ez azt mutatja, hogy ők kölcsönösen hajlandóak elfogadni a másik létét, és igénybe is veszik egymás szolgáltatásait. Ez megfelel a mi-ők viszony mi-ti kapcsolattá fordításának, amit kooperatív viszonyoknak is lehet nevezni. Ennek azonban úgy kell lezajlania, hogy a nyilvánosság előtt ne tűnjön a határok megsértésének. Így, ha belép a nyilvánosság is a helyzetbe, mindkét fél elfogadja, hogy most ki kell mutatni a különbséget, határt kell építeni. Ez magyarázza azt is, hogy miért hajlandó a gazda elfogadni, hogy a saját udvarán utasításokat kapjon. Tudja jól, ez csak színjáték, és nekünk, a kőművessel egy etnikumbelieknek szól. Nekünk kell megerősítést nyernünk a határok léte felől és arról, hogy a kőműves nem sértette meg az etnikumon belüli szolidaritás imperatívuszát azzal, hogy a „másik“ világban tevékenykedik. Ő ugyanis csak „látszólag“ vesz részt annak a világnak az építésében (csak a pénzért teszi), valójában az ily módon megszerzett javakat saját világába fordítja vissza - haszonnal. Ez megfelel annak az attitűdnek, amely csak úgy hajlandó elfogadni a másik világban való tevékenységet, ha annak eredménye a saját világban térül meg. Itt az idegen világ mint erőforrás szerepel, melyből ha valamit kiragadunk, az saját világunkban kamatoztatható.

Egy diskurzív folyamat zajlik az esemény során. A magyar kőműves azt a tényt, hogy egy cigánynak dolgozik, kettős értelmezéssel látja el: a cigánnyal szemben valószínűleg az együttműködés fontosságát hangsúlyozza, míg a magyar-nak tekintett nyilvánosság előtt a határok folytonosságát. Így diskurzívan teremődik meg a különbség és együttműködés képze és valósága.

4. Találkozás és érintkezés az intézményekben

Az intézményben való találkozás azért érdemel külön figyelmet, mert itt nyilvánul meg a formalizáció hatása a köznapi viselkedésre és ezen belül az interetnikus kapcsolatra.

Egy félarchaikus környezetben vannak olyan intézmények, amelyeket sohasem fogad el az egyén, mint a mindennapi életének részét. Ezeket fölülről szervezik, és legtöbbször figyelmen kívül hagyják azok igényeit, akiknek érdekében saját állításuk szerint fellépnek. Emiatt annyira „fölte“ vannak az egyének, hogy az inkább megpróbálja megkerülni őket. Számára ezek az intézmények idegenek, nem ismeri működésüket, céljukat is alig. 1989 előtt legtöbb állami intézmény alulnézetből ilyennek tűnt. Ez azt is jelenti, hogy amikor egy intézmény világába lép az egyén, ott olyan felső vagy külső térben érzi magát, amely inkább veszélyezteti őt, mint szolgálja. Az ilyen intézményekbe való belépés kívül esik a köznapi életen.

Most azonban nem az ilyen típusú intézményekről beszélek, hanem a falu világának olyan intézményesült gócpontjairól, melyeket beélnék a falu lakói, bár bizonyos mértékig formalizálva vannak. Ilyen például a falusi üzlet, kocsmá, iskola vagy templom. Ezek egymástól nagyon eltérő célokat szolgálhatnak, de abban megegyeznek, hogy hasonló módon elégítenek ki többé-kevésbé alulról jövő igényeket.

4.1. Az istentiszteleten

A pünkösdistá vallás és egyház fontos változásokat hozott a száldobosi cigányok életé-

be. Ezért jelentős mozzanatnak tartom a vallás fokozatos felvételét a 60-as évek elején. A térítőkk előkészített mentális teret találtak az ortodox egyháztól elhanyagolt cigányok körében, elsősorban a már baptistának áttértek között. A pünkösdista egyház szervezeti sajátossága a személyes hit közösségi kifejezésének lehetősége, és ez az önállóság látszatát nyújtotta.

A látszaton túl a pünkösdista vallás nemcsak az ortodox egyháztól való függetlenedést jelentett; egy olyan intézmény alakulására is példát szolgáltatott, amely a meglévő intézményektől (pl. a vargyasi ortodox parókiától) függetlenül, önállóan létrehozott struktúrával (prédikátor, egyháztanács) képes működni. Közösségi ellenőrző-megtorló szerepét intézményes keretek között tölti be: a kihágásokat, például a szeszesitalok fogyasztásának tiltásától a családi viszályokig felügyelete alatt tartja.

A pünkösdista egyház imaházát épített és a cigányok azt magukénak érzik, ellentétben a történeti egyházak templomaival. A prédikátort a közösségből választják, és egy kilenc tagú egyháztanács segíti munkáját. Az itt lakó cigányok kb. fele vallja magát ma pünkösdistának, a megszokott társadalmi és korcsoportbeli. Főleg a magasabb társadalmi státussal rendelkező középkorosztály jelenti az egyházszerkezet gerincét. Ez azért fontos, mert a pünkösdista vallás tág teret enged az egyéni döntésnek; mindenki csak saját elhatározásából, és Istennel kötött közvetlen szövetség után léphet az egyházba. Miután életmódjában (lemond az italtól, cigarettától, jámborul viselkedik stb.) nyilvánvalóvá válik elhatározása, csak azután keresztelik meg a Kormosban alámerítkezés által. A személyes döntés és felelősség hangsúlyozása fontos üzenete a vallásnak, ezért főleg olyan tagokat vesz fel keresztelés által, akik rendelkeznek már élettapasztalattal és döntésük, illetve Istennel kötött személyes szerződésük komolyan vehető.

Az esemény, amelyet most leírok, egy vasárnapi istentisztelet. A prédikátor hívott meg minket egy előzetes beszélgetés során, amikor az egyházzal kapcsolatosan érdeklődtünk. Nincs takarnivaló abban, ahogyan ünnepelnek, mondta.

Vasárnap délelőtt kezdődött az istentisztelet, és kb. másfél-két órát tartott. Színhelye a cigánysor közvetlen közelében álló imaház volt. A negyvenöt-ötven résztvevő két padosorban foglalt helyet, nemenként külön, jobbról a férfiak, balról az asszonyok. Mi hárman (Árpád, Balázs és én) a férfiak padosorában egymástól távolabb foglaltunk helyet, hogy az engedélyezett fényképezéshez különböző szöveget biztosítsunk. Az istentisztelet meghatározott rendben zajlott, közös éneklések és egyéni prédikációk, felszólalások váltakozásával. Számomra az tűnt megjegyzésre méltónak, hogy a felszólalások kiegyensúlyozottak voltak és demokratikus jelleggel követték egymást. A prédikatori igehirdetészerű bevezető után elvileg bárki engedélyt kérhetett a felszólalásra, kiegészíthette a prédikációt, esetleg felolvashatott egy ígerést, vagy teljesen más problémát vehetett fel. A többiek csendben hallgatták végig, majd rövid ámen-nel hagyták jóvá. A gyakorlatban természetesen vannak olyan egyháztagok, akik gyakrabban szólaltak fel, mint mások. Feltűnt, hogy egyetlen nő sem beszélt. Az éneklést a prédikátor és a zenészek (egy trombitás és két akkordeonos) irányítják.

Számomra a legmeggrázóbb része az istentiszteletnek az volt, amikor a prédikátor felszólítására mindenki személyesen fordul istenhez szóval és gesztussal. A kialakuló hangzavaron néha áttör egy-egy hangosabb sikoly vagy kiáltás, és az arcokon az átszellemüléstől a kétségbeesésig az érzelmek teljes skálája vonul át. A közösség előtt kifejezett személyes hit pillanata ez.

A vége fele járt már az istentisztelet, amikor az egyik egyháztanácsos felszólított minket, hogy mi is beszéljünk. A helyzet számomra meglepő volt, de végül felolvastam egy részt a Szentírásból (Pál 1. levele a Korintusbeliekhez 13. 1-13.). A válasz a szokott ámen volt. A helyzet nem hordozott találkozás jelleget; a felszólítás után a figyelem középpontjába kerültünk, de inkább mint más vallásúak, nem mint más etnikumhoz tartozóak voltunk megnyilvánulásra kényszerítve. A szólás elutasítása tettszamba ment volna, mivel az elutasítás nyilvánvaló jelét

látták volna benne, és ez bizonyára kihat a terepmunka további részére.

Az viszont, hogy egyáltalán létrejöhettek ilyen helyzet, az intézményesült formának tulajdonítható. Az imaházba lépve résztvettünk az istentiszteleten, tehát elfogadtuk azt a forgatókönyvet, amely előírja egy ilyen típusú esemény lezajlását. Mi itt idegenek voltunk, mint más vallásúak, ezért nem ismertük azt a viselkedésmódot, amely az ilyen helyzethez illik. Így kihívásként ért a szólásra való felkérés. A felszólító ezt természetesen tudta.

Ez az érintkezés nem váltott találkozássá, mert olyan standardizált minták léptek működésbe a helyzet során, amelyek elhárították a más körülmények között ritkán megkerülhető interetnikus jellegűt. Így a formalizációnak azt a hatását észlelhettük, amely a standardizáció által összemérhetővé tette a két etnikum bizonyos jegyét, ebben az esetben a vallását. Ez arra utal, hogy itt már nem csak az interperszonális kapcsolatok szintjén vizsgálható a találkozás, hanem szimbolikus konstrukciók, rendszerek és azok materializációi vetélkednek egymással. Ennek feltétele, hogy a rendszerek izomorfok, azaz azonos felépítésűek legyenek. Ez pedig a különbségek tudatosodásának és a kulturális elkülönülődésnek olyan foka, amely beleillik a nemzetté alakulás általános grammatikájába (vö. LÖFGREN 1988.).

4.2. Az üzletben

A földtulajdonviszonyok visszaállítása a cigánylakosság teljesen kimaradt a földosztásból; a kollektív gazdaság feloszlásával fő keresetforrását is elvesztette. Napszámosként dolgozhattak, vagy „részében“ a földdel rendelkező magyar gazdák területein. Külföldi árukkal való kereskedelemmel kevesen foglalkoztak, de ezekből alakult ki a csoport elitje.

Az anyagi függetlenedés másik fontos elindítója a vendégmunka végzése külföldön, ami által kialakult az árnyaltabb belső társadalmi rétegződés is.

A saját üzlet létrehozása már a gazdasági önállósulás állomása. Az egyház és a bolt létre-

jötté abban hasonló, hogy mindkettő „külső befektetővel“ jött létre. Az egyház létrehozását s működését a brassói misszió, az üzletét a „baróti patron“ segíti és ellenőrzi.

Fontos felvevőpiac felkutatása és gyors „befektetés“ volt mindkét részről, amivel egy lényegében érintetlen területet „hódítottak“ meg. Ez azt is jelenti, hogy volt egy igény, amivel találkoztak ezek a külső hatások, mert csak így intézményesülhettek. Ezt az igényt éppen a szimbolikus kirekesztés teremtette meg, amely a falu magyar lakói részéről a cigányok fele irányul. A szimbolikus kirekesztésre válaszként indult el a cigányközösség az olyan integráció útján, mely során önálló intézményei jöttek létre.

Az üzletben való találkozás előzménye, hogy miközben másodmagammal (MÁRKÓ László társaságában) Száldobos magyar lakói közt végeztünk terepmunkát, megtudtuk, hogy a cigányok „boltot nyitottak a dombon“. Azt is elmesélték, hogy az üzletet egy baróti ember tartja fenn, ő váltotta ki az engedélyt is. Felesége a közegészségügynél („szanepid“) dolgozik, és általa „intézte el“ az egészségügyi vizsgálatot.

Az üzletet egy némi kereskedői gyakorlattal rendelkező cigány férfi vezeti, aki azelőtt importból származó termékekkel házalt. Nem tartozik a cigányközösség legmódosabb rétegéhez, de házának egy részét elválasztva ki tudott alakítani egy üzlethelyiséget. Ebben a helyiségben zajlott le az a találkozás, amelyet a következőkben leírok.

Mikor az üzletbe léptünk, a boltos először azt hitte, vásárolni akarunk - néhányan a falu magyar lakói közül is szoktak néha itt vásárolni - csak miután az üzlet működéséről kérdeztük, ismerte fel bennünk a „múltkori fényképészetet“. Ettől fogva nem vevőként tekintett ránk, inkább mint akikkel elbeszélgethet, amíg a vevők jönnek-mennek. Így folyamatos beszélgetés nem alakulhatott ki, mert az üzlet elég forgalmas, és mindig megszakította a társalgás szálát egy-egy vevő. Az üzletben sokan hitelbe vásároltak, de olyan is akadt, akinek nem adott hitelbe. Megmutatta a füzetet, amelyben vezette a tartozásokat, és kiderült, hogy főleg a stabil munkahellyel (pl.

bányász), keresettel rendelkezők élveznek hitelt. Ezek fizetéskor tudnak törleszteni.

Ez a jelenség arra utal, hogy bizonyos fokig bürokratizálódnak a cigányközösség gazdasági kapcsolatai. Ez egy új típusú szolidaritás kialakulása felé mutat, amely bizonyos modernizáció során válik általánosabbá; ez a lojalitáson alapuló társadalmak kohéziótípusa. A boltos a patronnak tartozik lojalitással, a hitelben vevő a boltosnak. Ez egyszersmind a külső erőforrásokkal való gondalkodás módja is.

4.3. Az iskolában

A román anyanyelvű cigányok román tagozaton járnak délután a falubeli iskolába, amelyet a magyarok sajátjuknak tekintenek. Tanárik kiválogatásának kritériuma más, mint a magyar tagozaton. A tanárok nagy része érettségivel tanít.

A „délutáni tagozat“ egy szünete idején értünk az iskolába. A tanítónő elmondta, hogy az órák megtartása általában kimerül a leckevezélt táblára való felírásában: „Nincs mit csinálni, felírjuk a táblára a vázlatot, ügyes magas nekük, nincs mit magyarázni.“ Szünetkor az osztályokat lakattal bezárják, „nehogy széttörjék a berendezést“. A tanárok román nyelvtudása nem haladja meg a vidék átlagát.

A cigányok viszonya a román nyelvhez más, mint a magyarok viszonya a magyar nyelvhez. A román sokkal kevésbé terhelt szimbolikusan a cigányok számára, mert természetes adottságként fogadják el és használják. Ezzel szemben a magyar lakosok erős szimbolikus jelentéseket (tehát érzelmeket is) kapcsolnak anyanyelvükhöz és történeti szimbólumaikhoz. Ennek okát a nemzetévválás során kialakított diskurzusban látom. De nemcsak saját nyelvükhöz viszonyulnak szimbólumként, számukra a cigányok által használt román is majdnem olyan erős, de ellentétes irányú szimbolikus töltéssel rendelkezik. Ez a jelenség hasonló ahhoz, amelyet mint a „faj“ megkülönböztetésére irányuló szeparációt szoktak leírni (WIEVIORKA 1994.). Itt ugyanis nem arról van szó, mint két nemzet között, hogy kölcsönö-

sen ütköztetik szimbólumaikat, és ezáltal veté- kedve akarják bizonyítani egymásnak felsőbbrendűségüket. Ez inkább a cigányok barna bőrszínével kapcsolatos sztereotípiához hasonlít; egyik etnikum olyan elemet választ ki és forgalmaz szimbólumként a másik etnikum jellemzői közül, amely annak számára nem hordoz szimbolikus jelleget. A jelenség forrása az a diskurzív hozzáállás, hogy ha a mi csoportunknak vannak szimbólumai, és büszkén használjuk azokat, a másik csoportnak is kellenek, hogy általuk stigmatizálhassuk őket. Ebben a folyamatban nem fontos, hogy a másik etnikum el is fogadja azokat a szimbólumokat, nem is nekik van rá szükségük.

Az eltérő viszonyulás a nemzetévválás folyamatán átment etnikum (magyarok) és egy olyan etnikum közt, amely nem artikulálja magát nemzetként, szembeálló.

Az önálló intézmények sorában fennáll egy külön iskola létrehozásának lehetősége, erre a magyarok részéről az igény meg is van. A külön iskola azonban a román nemzeti ideológia potenciális terjesztőjévé (is) válhat. A lehetséges asszimilációs választások közül a román nemzet részévé válni jobb választásnak tűnhet, mint kisebbségnek lenni egy kisebbségben. Ez a külső erőforrásokra való közvetlen rákapcsolódást is jelent, amit a magyarok majd egyértelmű versenyhelyzetként értelmeznek.

5. Következtetések

A formalizáció nem egyenletes folyamat. Szerepet kap benne a modernizáció, a nemzetmegalkotó törekvés és a kirekesztő mechanizmusok. Ugyanakkor azok a modellek, amelyek egyik vagy másik elit szeme előtt lebegnek, döntő fontosságúak lehetnek. Itt csak a *protonemzet* fogalmára utalnék. A cigányokat a magyar közéleti (és tudományos) beszédben is gyakran emlegetik, mint a nemzetévválás folyamatán még át nem ment, de már a küszöbén álló etnikumot. A „protonáció“ önmagát beteljesítő jóslat, bár nem mindig ugyanazt hozza létre. A Magyarországon élő cigány anyanyelvű oláh-cigányok és a Romá-

niában élő román anyanyelvű beások lehet, hogy két különböző nemzet részévé válnak. A kategorizációk homogenizálódása azonban közös minden nemzeté válásban. Strukturális szempontból a cigány etnikum nem illik bele az európai kategorizációba, amely nemzetekben, nemzeti kisebbségekben gondolkodik. A bele nem illés sok esetben jelent problémát a környező népcsoportoknak, ez is egyik ok a társadalmi és gazdasági okok mellett, hogy cigánykérdésről kezdenek beszélni. Úgy látom, most a nemzeté válás tűnik sok értelmező szempontjából a „kérdés” megoldásának.

Esetelemzésem következtetése az, hogy a formalizáció olyan összetett folyamat, amely nem hoz egyértelmű eredményeket. A róla való beszéd természetesen alakítja, ám nem mindig a beszélő által kívánt irányba.

Ez a dolgozat szándékom szerint tudatosítani próbál olyan kulturális mechanizmusokat, amelyek jelenléte nemcsak a száldobosiak számára mindennapos.

Irodalom

1. ANDERSON, Benedict (1989) Képzelt közösségek: megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről. In. Janus VI.1. 3-12.
2. BARTH, Fredrik (1969) Introduction in. Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference; Oslo, Scandinavian Press. 9-38.
3. BARTH, Fredrik (1996) Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. In. Regio 1996/1. 3-25.
4. BÍRÓ A. Zoltán (1996) A megmutatkozás kényszere és módszertana. In. KAM: Egy más mellett élés. A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról. Pro-Print, Csíkszereda. 247-2776.
5. BOURDIEU, Pierre (1985) Az identitás és a reprezentáció. In. Szociológiai Figyelő. 7-22.
6. BOURDIEU, Pierre (1978) A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Gondolat, Budapest.
7. ERIKSEN, Thomas H. (1993) Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives. Pluto Press, London.
8. GELLNER, Ernest (1995) A nacionalizmus és a komplex társadalmak kohéziójának két formája. Esmék a politikában: a nacionalizmus; szerk. BRETTER Zoltán és DEÁK Ágnes, Tanulmány Kiadó, Pécs 88-212.
9. GOFFMAN, Erving (1975) Az én jelenléte a mindennapi életben. (részletek) (The presentation of Self in Evriday Life). In. Érintkezések (válogatott tanulmányok), Szociológiai Füzetek, Budapest. 21-96.

10. HALL, Edward T. (1995) Rejett dimenziók. Katalizátor Iroda, Budapest.

11. HERNÁDI Miklós (szerk.) (1984) Fenomenológia a társadalomtudományban. Válogatás. Gondolat, Budapest.

12. HYMES, Dell H. (1975) A beszédés néprajza. In. Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások, Vál. PAP Mária és SZÉPE György, Gondolat, Budapest. 91-146.

13. HYMES, Dell H. (1979) A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának a vizsgálata. In. Beszéddaktus - kommunikáció - interakció. Szerk. PLÉH Csaba - TERESTÉNYI Tamás, Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest. 213-263.

14. KAM (1996) Egy más mellett élés. A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról. Pro-Print, Csíkszereda.

15. KARÁCSONY András (1995) Szimbólum és társadalom. In. Bevezetés a tudásszociológiába. Osiris-Századvég, Budapest. 97-103.

16. KNAPP (1978) A nemverbális kommunikáció. In. Kommunikáció II. A kommunikáció világa. (Válogatott tanulmányok), Szerk. HORÁNYI Özséb, Közgazdasági és Jogi K., Budapest.

17. KÜRTI László 1994. Etnikai vizályok és a többszámú önazonosság: néhány antropolgiai gondolat az identitásról. In. Korunk 1994/1. 91-99.

18. LÖFGREN, Orvar (1988) Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről. In. Nemzeti kultúrák antropolgiai nézetben. Szerk. HOFER Tamás, NIEDERMÜLLER Péter MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest. 145-179.

19. OKELY, Judith (1983) The traveller-gypsies. Cambridge University Press.

20. OLÁH Sándor (1993) Cigány-magyar kapcsolatok (a többségi magyarság cigány-képének vizsgálata Homoródalmáson). In. Antropolgiai Műhely 1. 117-127.

21. POZSONY Ferenc (1993) A háromszéki magyar ajkú cigányok vallásos hitélete. In. Cigány néprajzi tanulmányok 1. Szerk. BARNA Gábor, Mikszáth K., Salgótarján. 76-80.

22. SCHEFLEN, A. E. (1978) A testtartás mint kommunikáció. In. Kommunikáció II. A kommunikáció világa. (Válogatott tanulmányok), Szerk. HORÁNYI Özséb, Közgazdasági és Jogi K., Budapest. 101-121.

23. SCHÜTZ, Alfred (1984) Az idegen. In. Fenomenológia a társadalomtudományban. Válogatás. Vál. HERNÁDI Miklós, Gondolat, Bp. 405-413.

24. STEWART, Michael Sinclair (1994) Daltestvérek. Az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon. T-Twins Kiadó - MTA Szociológiai Intézet - Max WEBER Alapítvány, A Szociálpolitikai Értesítő Könyvtára.

25. WIEVIORKA, Michel (1994) Spațiul rasismului. Humanitas, București.

Jegyzet

1. Ez a tanulmány szakdolgozatom egy része, amelyet 1996 júliusában védtem meg a Kolozsvári BABEȘ - BOLYAI Tudományegyetem Bölcsészkarán magyar - néprajz szakon. Dolgozatom címe *A formalizáció folyamata az interetnikus kapcsolatban: esetelemzés egy cigány - magyar egymás mellett élés példáján*, szakirányító tanár: POZSONY Ferenc.

2. KÜRTI László (KÜRTI 1994. 97.) tudománytörténeti kontextusba helyezve méltatja BARTHot.

3. Mindketten néprajszakos hallgatók az ELTE-n.

4. MÁRKÓ Lászlóval „Cigányok és magyarok viszonyáról Székelyszáldoboson” címmel készítettünk egy esztanulmányt, amelynek eredményeit a dolgozatban felhasználom.

tence prevents interethnic conflicts. Each side knows its territory and its borders, lives in its „own world“ and respects the „world of the other“.

Relațiile interetnice la Doboșeni (j. Covasna). Conviețuire între maghiari și romi (Rezumat)

Studiul are ca temă o situație interetnică, conviețuirea maghiarilor și romilor din Doboșeni (j. Covasna). Folosind metodologia și baza teoretică a etnografiei și a antropologiei culturale analizează prin câteva studii de caz funcționarea etnicității. Etnicitatea spontană neformalizată este un component al vieții de toate zilele a locuitorilor din Doboșeni. Încercare de formalizare și instituționalizare a etnicității ar putea deveni discursul naționalist. Concluziile analizelor arată că strategiile de conviețuire au un caracter reciproc, și previn conflictele interetnice din sat.

Hungarian-Gipsy Interethnic Relations in Székelyszáldobos (Doboșeni, Covasna County) (Abstract)

The case study analyses an interethnic situation. In the village Székelyszáldobos (Doboșeni, Covasna County) Hungarians and boyas Gypsies live together. Using the methodology and theoretical basis of ethnography and social anthropology the author analyses some interpersonal situations. According to Fredrik BARTH and Thomas HYLLAND ERIKSEN in these situations the process of ethnic border maintenance and self-ascription can be described. Unformalized ethnicity is common in the village. The process of formalization may produce a nationalist discourse. The conclusions of the essay are: the symbolic borders are an important part of the social life of the village. Their exis-



1. ábra „Vesznek-e seprűt?” A seprűárús cigányasszony megszólítja a beszélgetőket



2. ábra A legközelebb álló meg se fordulva, csak hátránézve utasítja el