

# Kiss Tamás

## Csángók és perspektívák

*Kinda István–Pozsony Ferenc (szerk.) 2005:  
Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban  
(Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság)*

Még mielőtt a kötetben megjelent szövegekre rátérnénk, érdemes néhány szót szólni arról, hogy a könyv borítója és címe milyen narratívákat aktivizál.

Elsőként a borító, amely mindenképpen nagyon igényes munka. A rajta lévő kép mintha a hagyományos moldvai csángó világ és az ide is beszüremkedő modernizáció találkozását jelenítené meg. Az előbbit egy lovas szekér, illetve egy juhokat terelgető, hagyományos „csángó táskát” viselő idősebb pár képviseli, a legújabb idők változását pedig az aszfaltotlan úton robogó mikrobusz, amely gyaníthatóan vendégmunkásokat szállít haza vagy vissz külföldre. A modern idők – folytathatnánk – egyenlőre még nem formálták a maguk képére a tájat, de a mobilitás, a migráció folyamatos jelenléte, az életstratégiákba és élettörténetekbe való beépülése nem csak a munkavállalók életvilágát rendezi át, hanem az otthon maradtakét is.<sup>1</sup>

A cím is e találkozásra utal: modernizáció és moldvai csángó falvak. Mintha a kötet a hagyományos néprajzi paradigma narratíváit akarná újragondolni, a néprajz diszciplináris helyét újrafogalmazni. A moldvai csángóság a hagyományos magyar néprajzban mint a nemzetépítés és a modernizáció folyamatából kimaradt népelem és egyben mint az archaikus paraszti közösség archetípusa jelenik meg. Moldova a néprajz számára ideális terep, hisz, ha azt nem érintette a nemzetépítés és a modernizáció folyamata, akkor a megelőző állapotok népi kultúrája – mint egyfajta állandó lényeg, amely a múltban lelhető fel, és amelyet a tudománynak kell egyfajta reliktumként felmutatnia és ápolnia (Niedermüller 1994) – itt könnyebben hozzáférhető.<sup>2</sup> E népi kultúra rendeltetése, hogy – miután a néprajzos felszínre hozta – a nemzetépítési folyamat kötőanyaga legyen.

A néprajz azonban a moldvai csángósággal kapcsolatban nem csak a modernizáció folyamatából kimaradó közösség, hanem már kezdetektől fogva az idegen modernizáció és nemzetépítés alanyává vált magyar népelem narratíváját is meséli. A hagyományos néprajz számára a modernizáció általában olyan folyamatként jelenik meg, amely az „egykor volt teljességként” felfogott népi kultúrát és világot rombolja. E történet diskurzív legitimitását azonban hihetetlen módon megerősíti, hogy a csángók esetében a modernizáció etnikai szempontból is idegen, hisz egy más nemzetépítés erőterébe kerültek. Így a néprajzi narratívában egyébként is központi helyet elfoglaló archaikus népi kultúra egyben az idegen modernizáció folyamába került és lassan elenyésző

1. A migráció és modernizáció a kérdéskörével kötetben lévő tanulmányok közül közvetlenül Mohácsék Magdolna és Vitos Katalin tanulmánya foglalkozik (2005: 214–226).

2. Ez a szemléletmód a maga reflektálatlanságában a kötet egyes tanulmányaiban is megjelenik. Például „...archaikus, közösségi, preindusztriális társadalmi struktúrák maradtak fenn. Ezzel magyarázható az a tény, hogy a 19. század közepétől beinduló érdeklődés e tájégség iránt napjainkban egyre csak fokozódik.” (Pápai 2005: 194).

magyar eredet szinonimája lesz. A modernizáció és az asszimiláció folyamata így összekapcsolódik: modernizálódni és asszimilálódni versus ragaszkodni az archaikus népi kultúrához, ami egyben az etnikai eredet megtartását is jelenti. A néprajzos persze a modernizáció közepette végzi a munkáját. Amikor a népi kultúra megmaradt reliktumait összegyűjti, egyben a magyar eredetet is dokumentálja.

A klasszikus csángó-narratíva még a Trianon előtti „boldog békeidőkből” származik, azonban Trianonnal olyan példává nőtte ki magát, amely potenciálisan 3,5 millió idegen nemzetállami erőterbe került magyarra érvényes. Az erdélyi értelmiségi közbeszédben ez a vonulat a nyolcvanas években erősödött igazán fel. Ekkor kapcsolódott össze ugyanis legerősebben a modernizáció narratívája (amely iparosítást és urbanizációt jelentett) az asszimilációval. Ebben a korszakban – szemben például az ötvenes-hatvanas évekkel, amikor a magyar értelmiséget modernizációs optimizmus jellemezte – teret nyert egyfajta archiváló beállítódás, amely nagymértékben növelte a néprajz legitimitását (D. Lőrincz 2004)<sup>3</sup>.

A nyolcvanas évek hangulatát nagyon jól jellemzi Várhegyi István tanulmánya, aki szociológusként a néprajzosokkal szemben egyfajta modernizáció-párti álláspontot képvisel (Várhegyi 1980). Szerinte ugyanis a magyar értelmiségnek azt kellene átgondolnia, hogy az etnikai identitás hogyan őrizhető meg az elkerülhetetlen modernizáció közepette. Várhegyi azonban nem e kijelentése miatt érdekes, hanem mivel szimptomatikus abban, ahogy a modernizációt magát adott, egyirányú, oszthatatlan folyamatként reprezentálja. Ezzel gyakorlatilag elfogadja a rendszer modernizációs narratíváját. Ezt nem a cenzúra eredményeként teszi, hanem a meglévő diskurzív közeget tükrözi. A modernizáció folyama a nyolcvanas években a magyar értelmiség számára homogénnek tűnt, ami egyben azt is jelenti, hogy ebben az időben az egyetlen rendszerrel szembeni modernizációs alternatívaként a kivándorlás-kivonulás (a hirschmanni értelemben vett exit) jelent meg.<sup>4</sup>

A rendszerváltás a modernizációs elbeszélések és stratégiák diverzifikálódását hozta. Az RMDSZ például felfogható egy olyan modernizációs projektként (vagy akár modernizációs projektek versengéseként), amelyben (amelyekben) a modernizáció és az asszimiláció nem kapcsolódik össze. Ezzel (mármint nem az RMDSZ-el, hanem a modernizáció-asszimiláció diskurzív összekapcsolás magától értetődőségének a megszűnésével) a hagyományos néprajz alól részben kicsúszott a talaj, vagy legalábbis kikerült abból a centrális helyzetből, amelyet az erdélyi magyar közbeszédben a hetvenes-nyolcvanas években valóban elfoglalt.

Hogyan kerülnek ezek után képbe a csángók? Tényszerűen, a kutatási projektek piacán (pontosabban a magyarországi támogatási prioritásokban) egy olyan területként, ahova a magyar

3. Az ötvenes-hatvanas években Románia sok szempontból tényleg áttörésszerűen modernizálódott. Például ekkor alakulnak ki a modern halandósági viszonyok, ami leginkább a csecsemőhalandóság nagymértékű csökkenését jelentette. Ebben nagyon nagy szerepe van annak, hogy az állam egy sor intézményen keresztül bevonult a falvak életébe. A csecsemőhalandóságot nyilván elsősorban az állandó orvosi rendelők létrehozása szorította le, de az egészségügyi nevelésben a kialakuló falusi értelmiség más csoportjai is részt vettek. E mellett ebben a periódusban élt egy olyan – részben, de nem csak a marx-lenini retorikából táplálkozó – elképzelés, hogy a modernizáció egyfajta „konszociációs modellben” feloldja az etnikai ellentéteket. Ceuşescu hatalomra kerülése után a falusi értelmiség körében a modernizációs ethosszal szemben teret nyert a népi gyökerek, a népi kultúra fele való fordulás. Ez természetesen nem spontán folyamat, hanem a hivatalos kultúrpolitika irányvonalába illeszkedett. E hivatalos kultúrpolitika oldalvívén hajózik be az erdélyi magyar önkéntes néprajzi gyűjtőmozgalom is.

4. Hirschmann a kelet-németországi példán mutatja be a kivonulás-tiltakozás fogalompar használatosságát a szocialista blokkban meglévő migrációs folyamatok elemzésében (Hirschmann 2001)

állam (legalábbis részlegesen) ki akarja terjeszteni a nemzetépítés folyamatát. A magyar állam (egyik) szándéka, hogy Moldvában felkínáljon, életre hívjon vagy megerősítsen egy olyan modernizációs alternatívát, amely nem jár szükségszerűen együtt asszimilációs folyamatokkal. A magunk részéről most eltekintünk annak a kérdésnek a tárgyalásától, hogy egy ilyen alternatíva mennyire értelmes stratégia egy olyan csoport esetében, amely a magyar nemzetépítési folyamatnak nem volt soha részese, illetve attól is, hogy a tényleges nemzetépítéshez (amely nem merül ki egy etnikai vállalkozó csángó- és az ezt futtató magyarországi vagy erdélyi elit kiépülésében, illetve egy keretösszeg e hálózaton belüli felhasználásában) a magyar állam e célra szánt forrásai elegendők-e. E kérdéseket nem tisztunk – főleg nem egy recenzio keretén belül – megválaszolni. Csupán azért vetjük fel őket, mert a bemutatott kötet címe alapján azt hinnénk, hogy e kérdéseket a kötet felveti. Nem teszi ezt. Azt sem tudjuk meg, hogy a kötet alapjául szolgáló terepmunkák mennyiben kellett volna egy ilyen policy tükreként szolgálnak. Ha a kötetnek és a vizsgálatnak volt ilyen célja, akkor ezt nem valósította meg. A kötet nem erről szól. Viszont a kolozsvári néprajzi kutatások sikeres átalakulásáról, vagy akár egy teoretikus, kevésbé gyakorlatias összefüggérendszerben a modernitásról magáról is sok mindent megtudhatunk belőle.

A kötet rendhagyó abból szempontból, hogy román és magyar szerzők egyaránt szerepelnek benne. A szövegek értelmezését ebből az irányból kezdtük el, már csak azért is, mert a bevezetőben Pozsony Ferenc a (nemzeti) többszempontúságot szempontként jelöli meg. Különösen érdekes, hogy vajon a különböző megközelítések mennyire tartanak szét vagy mennyire mutatnak ugyanabba az irányba. Még mielőtt félreértésekre adnánk okot, le kell szögeznünk, hogy azt, ha a különböző etnikumú szerzők nézőpontja eltér, önmagában nem tartjuk problémának, sem a megközelítésmódok konvergenciáját önmagában vett értéknek. A perspektívák különbözősége természetes, viszont kommunikációjukat lehetségesnek és szükségesnek tartjuk.

A könyvben megjelenő perspektívák valóban sokrétűek. Bemutatásukat kezdhethetjük rögtön az első tanulmánnyal, amelyet Marius Diaconescu jegyez (2005: 9–21). A tanulmány a csángók (a szerző következetes szóhasználata szerint: moldvai katolikusok) román eredetének historiográfiai és társadalomtörténeti keletkezéstörténetét vizsgálja. A történet főszereplője a moldvai katolikus egyházhoz kötődő értelmiségi elit. A moldvai katolikus egyház (a iasi-i püspökség) a csángókkal foglalkozó magyar történeti és néprajzi szövegekben mint a moldvai csángók elnyomója, magyarságuk elveszejtője, a román hatalom asszimilációs céljainak első számú végrehajtója jelenik meg.<sup>5</sup> Ez a sztereotípa a kötetben is megjelenik: „A 20. század közepétől kezdve a katolikus egyház tudatosan kiszolgálta a hatalmi politikát, felvállalta az asszimilációs törekvéseket működésének engedélyezéséért cserébe. A hatalom kiszolgálása miatt az egyház nem fordított kellő gondot a híveinek lelki életére.” (Pápai 2005:196).<sup>6</sup>

Diaconescu tanulmányában a katolikus egyház és elit teljesen más szerepben jelenik meg. A román eredet tétele valóban e katolikus elit tagjai dolgozzák ki, nevezetesen a Lujzi-Kalagorból Iosif Petru Pal és az északi-csángó falucsoportból származó Dumitru Mărtinaș. Céljuk azonban

5. Mindezt egy jól konstruált történeti narratívában elsőként Mikecs fejt ki (1941, 1989)

6. Pápai Virág tanulmányát kétszer is idéztük, mint olyan szöveghelyet, ahol a hagyományos néprajz beállítódásait értük tetten. Ez a szerzővel szemben – bizonyos szempontból – nagy igazságtalanság, mert tanulmányát alapvetően nem ezek a beállítódások szervezik. Egy klézsei esettanulmány alapján a neoprotesztáns vallásra való áttérést mint modernizációs stratégiát mutatja be. Ezzel a következtetéssel pedig egyet kell értenünk, már csak a biográfiai koherencia kedvéért is, hisz e következtetés levonásakor a szerző sűrűn hivatkozta saját korábbi mezőiségi tárgyú tanulmányunkat.

nem a moldvai katolikusok elnyomása, hanem éppenséggel emancipálásuk, bekapcsolásuk a román nemzetépítés- és modernizáció folyamatába. Ehhez a törekvéshez pedig a román államhatalom, illetve a többségi ortodox románság viszonyulása nem egyértelműen támogató, mint ahogy az a iași püspökség és a román állam között cinkosságot feltételező magyar történeti narratívákból kiviláglik. A szerző Bákó megye prefektusát idézi, aki az említett Iosif Petru Palnak a következőket mondja: „ami nem ortodox az nem lehet román, önök nem ortodoxok, tehát nem lehetnek románok” (Diaconescu 2005: 14). A katolikus elit, tehát nem befogadó, hanem kirekesztő nacionalizmussal találkozik, amely a románságot faji- és vallási alapon határozza meg. A katolikus elit ez ellen a nacionalizmus ellen vívja emancipatórikus harcát. Ezen a ponton kínálja magát a magyarországi neológ zsidósággal való analógia. Kohn Sámuel a XIX század második felében azt fejtegeti, hogy a kazár birodalommal kapcsolatba kerülő magyarok közül sokan izraelita hitre tértek és a magyarokhoz csatlakozott kabarok között is sok zsidó vallású volt. Mindezzel Kohn azt igyekezett történetileg alátámasztani, hogy nincsenek magyarországi zsidók, csak zsidó vallású magyarok, mégpedig úgy, hogy a kirekesztő nacionalizmus esszencializáló logikáját (részben) elfogadja (Gyurgyák 2001: 227). Egyébként a zsidó asszociációt – nem a magyar neológok, hanem a moldvai zsidóság vonatkozásában – a szerző is felhasználja. A negyvenes évek elején hangzottak el a következő mondatok: „Tavasszal átrakunk titeket a fenébe, ezentúl leterítünk titeket, és huszonötöt adunk nektek!! A zsidók után rátok kerül a sor, a keresztes Istenit a bangyinjainak!! Rosszabbul jártok mint a zsidók.” (Diaconescu 2005:14). Az önmagában sem túl derűs helyzetkép, amelyet a mondatok sugallnak, a korabeli tények ismeretében válik igazán háborzongatóvá. Hannah Arendt szerint „aligha túlzás azt állítani, hogy a korabeli Románia volt háború előtti Európa legantiszemita állama” (Arendt 2000: 214). A vonatkozó időszakban, a negyvenes évek elején Moldvában a holokauszt véres tömeges és nyíltzríni pogromokban nyilvánult meg, ami nagyban különbözött a németországi, vagy későbbi magyarországi tömeggyilkosságok szervezett, ugyanakkor viszonylag rejtett formájától.<sup>7</sup> Így a moldvai katolikusok nagyon is tisztában lehettek azzal, hogy mit is jelent, ha „rosszabbul járnak mint a zsidók.” A román eredetet e vészhelyzetben teoretizáló katolikus elit tehát olyan szerepkörben jelenik meg Diaconescu tanulmányában, amely az ortodoxiára és fajiságra alapuló román nacionalizmussal szemben védekezik és mindenképpen egy felvilágosultabb, modernizáltabb nemzetépítési folyamatban érdekelt.

A katolikus papság ezen alapvetően felvilágosult, értelmiségi szerepkörben való láttatása tehát éles ellentétben van azzal, ahogy ugyanez az elit a magyar néprajzi és történeti szövegekben megjelenik. Azonban itt többről és másról van szó, mint a „román” és a „magyar” nemzetépítés egymásnak feszüléséről. Úgy véljük, ha továbbra ebben a perspektívából próbáljuk megérteni a különböző nemzetiségű kutatók nézőpontja közötti különbséget, szem elől tévesztjük a lényegét.

Kinda István (2005: 21-57) vagy Peti Lehel (2005: 157-193) tanulmányaiban a papság távolról sem ebben a felvilágosult szerepkörben jelenik meg. „A különböző moldvai csángó falvakból származó adatok egyezései arra engednek következtetni, hogy Moldvában egy többé kevésbé egységes, papok által működtetett büntetőrendszer létezik, amely a középkori hivatalos- és népi vallásgyakorlatnak ortodox közvetítéssel történő kontinuitására vall” (Peti 2005: 179). A csángó falvakból származó papok, akik a népi vallásgyakorlat hagyományait igen jól ismerik, e hagyomány felhasználásával konszolidálják spirituális és evilági hatalmukat. Alkalomadtán fekete

7. „Kedvelt kísérőjelensége volt e gyilkos műveleteknek, hogy a holttesteket zsidó húsboltok kirakataiban tették közszemlére” (Arendt 2000: 216).

misét celebrálnak a diszkóba járó gyerekek ellen (Kinda 2005: 30) és egyéb nem kimondottan felvilágosult uralmi gyakorlatokkal élnek. Peti Lehel és Kinda István nem „leleplezni” akarja a papokat, hogy ezt a leleplezést aztán egy magyar nemzeti narratívába illessze. Ők a moldvai falvak valóságának ezt az oldalát látják és írják le, miközben a román néprajzosok a katolikus papokkal mint felvilágosult értelmiségiekkel beszélgetnek. Ezen a ponton pedig elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ami már túl van a nemzeti nézőpontok divergenciáján és kénytelenek vagyunk a kutatási stratégia kérdéséről értekezni. Véleményünk nem csak azt foglalja magába, hogy milyen módszereket alkalmazunk (hogy kérdőívvel járjuk be a falu vagy interjút készítünk, esetleg résztvevő megfigyelést végzünk), hanem hogy milyen módon közelítjük meg a terepet, milyen kapcsolat-felvételi stratégiát alkalmazunk. A kutatási stratégia kialakítása pedig, ha ezt a vonatkozását is figyelembe vesszük, korántsem látszik annak a racionálisan irányított folyamatnak, aminek „mi” szociológusok – és gondolom „ők” néprajzosok (bár ebben már nem vagyok annyira biztos) – látni és láttatni szeretnénk.

A román néprajzos úgy megy a moldvai falvakba, mint azt mi magunk tesszük, ha Ilyefalván, Gyergyóalfaluban vagy Ördöngösfüzesen akarunk falukutató tábor szervezni, és ahogy teszi minden olyan falukutató, akinek a háta mögött egy többé-kevésbé konszolidálódott akadémiai mező és az akadémiai mező által kitermelt legitimitási hierarchia társadalmi reprezentációja áll. Elsőként elmegy a paphoz, a polgármesterhez, esetleg más értelmiségieket keres fel és „tájékozik a terepről”. Ez a kapcsolatfelvétel azonban nem minden esetben sikeres (bár az esetek többségében az), különböző okok miatt kommunikációs zárlat keletkezhet. Stelu Șerban a kötetben lévő tanulmányában ezt írja: „A gorzafalvi pap erőteljes elutasító álláspontra helyezkedett, a két faluból az övé volt a legelzárkózóbb viszonyulás. A közel kétórás beszélgetés során kiderült, hogy a kutatással kapcsolatos gyanakvó álláspontot a népszámlálás szervezői generálták azzal a döntésükkel, hogy az illetékes hatóságok (elsősorban a jászvásári katolikus egyházfők) megkérdése és jóváhagyása nélkül a népszámlálási kérdőív nemzetiséget illető rovatába felvették a csángó népnevet” (2005: 133). Ez a kapcsolatfelvétel nem volt a legsikeresebb, de mindez semmit nem változtat a lényegen, vagyis azon társadalmilag kondicionált kutatási stratégián, amit a kutató magától értetődően alkalmazott. „Normál körülmények között” – vagyis ha a pozíciójának legitimitását az akadémiai mező kitermeli és sikerrel transzponálja – a kutató (vagy a kutatócsoport) miután megérkezett a faluba a polgármesteri hivatalban, a paplakban, az iskolában vagy más, ehhez hasonló helyen veri fel szállását.

A konszolidált akadémiai mező és az ebből eredő kutatói pozíció általában a nemzetállami térhez kapcsolódik. Ugyanakkor, aki erdélyi magyar szociológusként volt magyar vagy részben magyar falvakban terepen tudja, hogy valami hasonlót sikerül itt is kialakítani. Ha a polgármesteri hivatal „román kézen” van is, még mindig ott van az egyház vagy olyan informális hatalmi pozícióban lévő értelmiségiek, esetenként vállalkozók, akik nemzeti és társadalmi kötelességüknek érzik, hogy a szociológus (vagy ha e hivatás mibenlétével nincsenek pontosan tisztában, a kolozsvári egyetemi ember) önmaga társadalmi pozíciójáról kialakított képét visszatükrözzék, és ez a falusiak többségének is magától értetődő.

Erdélyi magyar társadalomkutatóként ezen a ponton érzi meg leginkább az ember, hogy kikerült a magyar nemzetépítés erőteréből. E kutatói pozíció magától értetődősége ugyanis megszűnik. Itt azonban ki kell tenni egy kérdőjelet és egy zárójelet. Megszűnik? És ezen a ponton, hogy gondolatmenetünket tovább görgessük, hipotézis szintjén mégis reagálnunk kell a recenzio elején felvetett kérdésekre, hogy miként áll a magyar nemzetépítés 1989 utáni Moldvára való

kiterjesztése. Hipotézisünk, hogy mint hatékony nemzetépítési projekt sehogy. Ha véletlenül mégis lennének olyan modernizációs stratégiák, amelyek a magyar nemzetállami térhez többé kevésbé kapcsolódnak és amelyek a magyar prenacionális identitás megerősödésével járnak, akkor ezek a magyarországi munkaerő-migrációhoz kötődnek – miként Pusztinán – és nem a magyar kormányok által csángó-projektekre szánt pénzekhez. Egy korábbi, erdélyi migrációs szándékokra vonatkozó kutatásunkból pedig azt a prognózist vetíthetjük ki Moldvára, hogy a Nyugat-Európa fele mutató migrációs hálózatok bővülése a Magyarország fele mutató migrációs pályákat háttérbe szorította/szorítja. Ugyanakkor a magyar csángó-projektnek egy olyan hatása lehet/lehetett, hogy egy szűk etnikai vállalkozói elitet kitermel/kitermelt. Ez, illetve a csángó-kutatásokra szánt összegek – amelyeknek egyik haszonélvezője a Kriza Társaság – aztán oda vezethettek, hogy a csángókutatás mára kiépítette a maga konszolidált bázisait. Ez persze nem az a bázis, amit a tényleges nemzetállami (vagy „poszt-nemzetállami”<sup>8</sup>) erőterét biztosít.

Ugyanakkor a kutatási stratégiákat nem csak a tényleges intézményes helyzet, hanem a kutatástörténeti hagyomány is szervezi. Ilyen értelemben pedig a csángókutatás a múlt rendszerben gyökerező, áthagyományozott stratégiájának nincs köze a ’89 után nemzetépítési kísérletként kudarcos, de a kutatás pozícióit konszolidáló folyamatokhoz.. Pozsony Ferenc a kötet előszavában fontosnak tartja kiemelni, hogy a csángókutatást a múlt rendszerben üldözték. Ez számunkra nem csak és nem elsősorban mint kutatástörténeti tény érdekes, hanem mint a mai kutatási stratégiát nagymértékben meghatározó, múltba ágyazott narratíva. E narratíva szerint ugyanis a kolozsvári csángókutató nem a falu központjába érkezik, hanem vízmosásokon vagy domboldalakon keresztül ereszkedik be a falu széleire. El akarja kerülni a hatalom (a hatóságok, illetve a katolikus egyház) vele szemben ellenséges tekintetét. Mindez pedig egy radikálisan más társadalmi pozíciót, élményvilágot és perspektívát eredményez.<sup>9</sup>

Ha ebből a perspektívából nézünk szét a terepen, a valóság egy másik arca mutatja meg magát. A kötetet (társ)szerkesztő Kinda István, illetve Peti Lehel tanulmányait azért kiválóak, mert ki tudják aknázni e perspektíva lehetőségeit és az ebből adódó tereptapasztalatokat egy nagyon igényes és pontos társadalomtudományos nyelvezeten keresztül tolmácsolják.

Végére is ezt a perspektívát a nemzeti narratívákkal terhelt néprajzi hagyománynak köszönhetik, ami a kutatási és kapcsolat-felvételi stratégiát a kezükbe adta. Ugyanakkor szemléletmódjukban sikeresen értelmezik át a hagyományt. A néprajzos ugyanis, miután a vízmosáson keresztül a faluba beereszkedik, megéli a marginalitást, a társadalmi pozíció bizonytalanságát. A perifériákon mozog, ügyleve, hogy elkerülje a hatalom tekintetét. Ugyanakkor nem tudja kiaknázni a perspektívát, nem tudja elmondani, hogy mit látott, hanem a nemzeti narratívákba csatlakoztatja vissza mondanivalóját. Ettől pedig mindaz, amit e prenacionális (vagy egy más nemzetépítési folyamatba bekapcsolódott) közösségről mond, hamissá válik. Nem arról beszél, amiről beszélnie kellene, és amit egyébként tud.

8. Nem abban az értelemben, hogy a nemzetállammal bármi is történne, hanem abban, hogy a trianoni Magyarországon kívül maradt területeken, mint mondtunk, a nemzetállami erőterét a nemzetállam de-facto megszűnése után is érezteti hatását.

9. Még egyszer hangsúlyozzuk, semmi esetre sem kívánjuk a csángókutatás ellenálló romantikáját visszhangozni. Az, hogy a csángókutatást a múlt rendszerben üldözték, ugyanolyan társadalmi tény, mint az, hogy az erről szóló, jelenben elmondott narratívák narratívaként és nem a „tényleges” lehetőségek szintjén szervezik a kutatási stratégiát.

Kindaék viszont erről beszélnek. Elmondják azt a tereptapasztalatot, amit lehet, amit a Kolozsvárról Moldvába érkező néprajzos mindig is tudott. Ez a tudás a faluban marginális helyzetben élők tudása, a hatalomról való tudás: „A szakralizált falu csomópontja, a templom közvetlen közelében az ellenőrző hatalomtól való tartózkodás intenzívebben jelentkezik. A centrumban – a templom és a papi lak környékén – ezek az ellenőrző erővonalak sűrűbbek (...) A pap által ritkán lakott faluszélek fele haladva egyre gyöngül az egyházi kontroll fizikai térre kivetített hatása, helyenként abban az esetben erősebb, ha az adott utcarészletben az egyházi kontrollt és a papot kiszolgáló lojális személy lakik” (Kinda 2005: 28). A hatalomnak ezt a fizikai jelenválóságát nehezen tapasztalhatja meg az, aki a hatalom képviselőjével ebédel.

A perifériáról induló tekintet annak is kedvez, hogy felismerjük: „a társadalom működésének rejtett látens oldala gyakran nem felel meg a látható felszínnek” (Kinda 2005: 21), vagyis hogy kétféle norma létezik – egy, ami arra való, hogy kimondjuk (a hatalomnak vagy a papi lakból érkező szociológusnak)<sup>10</sup>, egy másik pedig, ami arra való, hogy éljünk vele –, illetve hogy a kettő között a viszony nem olyan mint az idea és annak a barlang falára vetülő árnyképe között. Ha ez így van – és a magunk részéről ebben tökéletesen egyetértünk Kinda Istvánnal – akkor a szociológia normavezérelt emberképe elhibázott és ennek a tévedésnek van valami köze ahhoz a kutatási stratégiához, amely (miközben objektív nézőpontnak tételezi magát) a falu közepén ver magának szállást.

#### FELHASZNÁLT IRODALOM:

Arendt, Hannah: *Eichmann Jeruzsálemben*. Budapest, 2000, Osiris.

Bourdieu, Pierre: *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest, 2001, Napvilág.

Gyurgyák János: *A zsidókérdés Magyarországon*. Budapest, 2001, Osiris.

Hirschman, Albert O.: Kivonulás, tiltakozás és a Német Demokratikus köztársaság sorsa: egy elméletörténeti esszé. In Sik Endre (szerk.): *A migráció szociológiája*. p 213–235, Budapest, 2001, Szociális és Családügyi Minisztérium.

D. Lőrincz József: *Az átmenet közéleti értékei a mindennapi életben*. Csíkszereda, 2004, Pro-Print Könyvkiadó /Múltunk könyvek.

Mikecs László: *Csángók*. Budapest, 1941, (reprint 1989).

Niedermüller Péter: Paradigmák és esélyek. In *Replika*. p. 13–14, 1994.

Várhegyi István: *Város és etnikum*. Korunk Évkönyv, 1980.

10. Vagy magunknak, tenné hozzá Bourdieu, aki szintén azt mondja, hogy a cselekvéseket meghatározó „objektív stratégiák” és az általa eufemizációs stratégiának nevezett rendszer között nincs korrespondencia. Ugyanakkor a rendszer akkor működik igazán, ha ennek az egyén maga sincs tudatában. (2001).