

# Simon Boglárka

## Hogyan „boldogulnak” a csángók?

### Az identitás kinyilvánításának versus elrejtésének stratégiái egy moldvai közösségben

*A szerző egy moldvai település lakóit vizsgálta, és arra a kérdésre kereste a választ, hogy milyen nyelvi stratégiákat alkalmaznak a csángó etnikai identitásuk kinyilvánítására és elrejtésére a nyilvános térben. A tanulmány egy empirikus terepkutatás során szerzett adatokra épül: a szerző interjúkat készített és résztevé megfigyeléseket végzett Frumószán. Következtetése szerint a szóban forgó település etnikai identitása szituacionálisan épül fel, a katolikus-nem katolikus interakciók rendszerében. Az identitás Simon szerint a mindennapok szituációinak függvényében állandóan újraértelmezik, és a csoporthatárok legfőbb indikátorainak – a nyelvhasználatnak (a román-magyar kétnyelvűség, illetve kevertnyelvűség), illetve a vallásnak (a katolikus felekezethez való tartozás) – alul-/felülkommunikálásával tesznek láthatóvá.*

*Simon Boglárka, szociológus, néprajzkutató, jelenleg tanár a kolozsvári Unitárius Kollégiumban. E-mail: boggyika@yahoo.com.*

**B**EVÉZETŐ. Az 1989 utáni átmenet olyan gazdasági-társadalmi változásokat vont maga után, amelyek relativizálták a korábbi érvényesülési pályák és eszközök eredményességét, illetve olyan helyzeteket teremtettek, amelyek kezelésére sem az intézmények, sem az egyének nem ismertek hatékony technikákat. Ezekre adott válasznak tekinthető a hétköznapi gyakorlatában az etnicitás látványossá válása, a politikában pedig a nacionalizmus feléledése (Tismăneanu 1999:13–35). Így érthető, hogy a kilencvenes évek elején újjászülető kelet-európai szociológiában és antropológiában miért kaptak nagy szerepet a nacionalizmussal, etnicitással, illetve interetnikus viszonyokkal foglalkozó kutatások. Az identitás átrendeződésének, az etnicitás megnyilvánulásának, illetve az interetnikus viszonyokban megjelenő – szimbolikus vagy valós – versengésnek a vizsgálata rámutatott olyan csoportok létezésére, amelyek identitása korántsem egyértelmű – (ön)besorolásuk kettős és/vagy kevert, a hétköznapi interakciók különböző szintjein több etnikum/nemzet tagjaiként is megjelen(het)nek (Csepeli–Örkény–Székelyi 2000; Kligman 2001; Péter 2000, 2003; Simon–Péter 2004; Trencsényi et al. 2001).

Jelen tanulmányom egy ilyen „bizonytalan identitású” csoport – egy moldvai katolikus rurális, a közbeszédben *csángónak* nevezett közösség – etnikai identitás-kommunikációs stratégiáira irányuló empirikus esetelemzés. Megközelítésem szakít mindazzal a romantikus-idealizáló, politikailag megterhelt diskurzussal (vö. Tánczos 2001:56),<sup>1</sup> illetve primordialista-essencia-

1. Mondhatni ugyanis, hogy a „csángókérdés” egy alapvetően nacionalista politikai-emberjogi vita terméke, amelynek során a román és a magyar nemzet képviselői versengenek a Moldvában élő katolikus népesség nemzetiségének legitim meghatározásáért. E mezőnyben – általában nem számolva a csoport heterogenitásával és csángókként (ceangăi) definiálva őket – mindkét fél kialakított egy-egy, a moldvai katolikusokat a saját nemzetbe integráló mítoszt,

lista paradigmával, amely az ún. „csángóirodalom” java részét (lásd például Diószegi–Pozsony 1996; Gazda 1994; Pávai 1999; Pozsony 1993, 2002; Stan–Weber 1998, Şerban–Stănilă 2002; Tánzos 1999) jellemzi. Az etnikai identitást nem kompakt, állandó jelentéssel bíró kategóriának, hanem konstrukciónak tekintem – arra összpontosítok, hogy a csoport határai hogyan épülnek folyamatosan fel (újra). Központi kérdésem, hogy miként jön létre a hétköznapok interszjektív gyakorlatában egy moldvai katolikus közösség identitása, különös tekintettel a nyelvi formákra, vagyis hogy az identitás kinyilvánításának illetve elrejtésének milyen bejáratott stratégiái működnek.

Kutatásom<sup>2</sup> terepe egy moldvai, Bákó megyei település, Frumósza (Frumoasa), ahol egyaránt élnek katolikusok és ortodoxok, s ezek aránya nagyjából kiegyensúlyozott. Módszerem elsősorban antropológiai – döntően mély-interjúkra,<sup>3</sup> spontán beszélgetésekre<sup>4</sup> és megfigyelésekre, támaszkodom, kiegészítve a falura vonatkozó „kemény” statisztikai adatokkal. A kutatás alanyai a frumósza katolikusok mint a faluközösségen belül létező bizonytalan (Lucassen 1991) etnikumú csoport. Nem azért választottam hát őket a kutatás alanyaiként, mert az ő besorolásuk képezi a „csángóvita” tétjét, hanem azért, mert míg az ortodox vallásúak etnikai hovatartozása nem kérdéses – ők a közösség tudáskategóriáinak megfelelően egyértelműen románok (vagy ha a egy adott falurészben laknak, akkor cigányok) – a katolikusok „kiletét” illetően nem létezik ilyen egyértelmű válasz, identitásuk a legkülönbözőbb szituációkban és az egyes intrakciók során folyamatosan (újra)definiálódnak és felülíródnak.

Elemzésem a következőképpen épül fel: először tisztázom a kutatást meghatározó elméleti hátteret, röviden összefoglalom az identitás folyamatos konstrukciójában szerepet játszó legfontosabb önbesorolások és klasszifikációs (a falu terén belül és azon kívül zajló) gyakorlatokat, majd az így megkonstruált identitás kinyilvánításának vs. elrejtésének – felül- és alulkommunikálásának – nyelvi stratégiáit írom le.

---

amelyet a helyi intézményes keret, illetve az akadémiai diskurzus mint performatív beszédmód segítségével érvként hoz fel politikai érdekei legitimációja során. E mítosz román változata szerint (lásd Mártonaş 1985) a csángók egy része természetes módon elrománosodott székely (akik a középkorban érkeztek Moldvába, elvesztették nyelvüket és integrálódtak a helyi társadalomba), másik része pedig a Székelyföldről érkező elsőszékelyesített és katolikus hitre kényszerített erdélyi román. A magyar diskurzus ellenben azt állítja, hogy a csángók egy része a középkorban – határvédelem céljából – kitelepített magyar, más részük pedig az 18-19. században politikai-gazdasági okokból kivándorolt székely, akik a magyar kultúra végváraiként (illetve az összmagyarság sorsszimbómaként) küzdenek a román nacionalizmus asszimilációs törekvései ellen (Hajdú-Moharos 1995; Jáki 2002).

2. A kutatás alapján egy másik tanulmány is született: Simon–Péter 2004.

3. Interjúalanyaimat úgy válogattam ki, hogy egyaránt megjelenjenek a faluban jelenlévő kategóriák, azaz nemek, korcsoportok, felekezetek, etnikumok, falurészek stb. képviselői. Az interjúalanyokat kezdetben hólabda módszerrel választottam ki, majd alanyaim körét folyamatosan tágítottam, az elérhetőség függvényében. Az általam alkalmazott módszer jellegeből adódóan természetesen nem reprezentativitásra, hanem a kérdés releváns megvilágítására törekedtem. A saját, mintegy 20 általam készített mély-interjún kívül, kiegészítésként felhasználom még Stelu Şerban és Viorel Stănilă interjút is (2002). Ez utóbbiakból származó idézeteket a továbbiakban a (\*) jellel látom majd el.

4. Az interjúk és a beszélgetések-informális interjúk nem minden esetben határolhatók el, a beszélgetőtárs ugyanis nem minden esetben értelmezte interjúhelyzetként a szituációt.

## AZ ETNICITÁS-KUTATÁS KLASSZIFIKÁCIÓS ELMÉLETEI

Az etnicitás-elméleteket általában a primordialista–modernista, klasszikus–konstruktivista, eszencialista–instrumentalista, objektivista–szubjektivista ellentétpárok mentén körvonalazható, két nagy paradigmába szokták sorolni, bár újabban megjelentek szintézistörekvések is.

Az előbbi nézőpont herderiánus-romantikus eredetű és szorosan összekapcsolódik a nemzet-építő törekvésekkel.<sup>5</sup> Közös nevezője – jóllehet a felsorolt jelzők nem fedik egymást teljesen –, hogy az egyes etnikai csoportoknak léteznek objektíven elhatárolható kritériumai (mint például a bőrszín, nyelv, vallás, közös eredet- és történelmi múlt tudata vagy ennek szimbolikus reprezentációi, a közös kultúra stb.), amelyek az adott csoportokhoz természetesen hozzá tartoznak és születésüktől fogva meghatározzák az egyének identitását, valamint hogy ezek a klasszikus értelemben vett identitások statikusak, totális kategorizáláson alapulnak és kizárják egymást (Armstrong 1982, Devereux 1996).

Kutatásom elméleti alapját az ellentétpárok utóbbi tagjaival jellemezhető irányultság, röviden a konstruktivista megközelítés képezi. A konstruktivisták kezdettől fogva az etnikai csoportok interszubjektív elhatárolódási gyakorlatának fontosságára hívták fel a figyelmet, amint azt a Fredrik Barth által szerkesztett *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) című kötet előszava is tette: azt hangsúlyozta, hogy az (etikai) identitás nem objektív kritériumok alapján határozható meg, nem statikus és tartós csoporttagságot jelent, hanem interakció során képződő, dinamikus szerveződési formát, amelynek során az egyének folyamatosan határokat húznak két (vagy több) csoport között. A csoport kontinuitása e (szimbolikus jellegű) határok fenntartásán múlik, nem pedig a közöttük levő objektív különbségeken (Barth 1969:14–15; lásd Simon–Péter 2004), hiszen ez utóbbiakból csak annyi aktualizálódik, amennyi az adott helyzetben az aktorok számára fontos. A barthi hagyományra támaszkodva e paradigma képviselői szerint (Barth 1969; Bell 1975; Cornell–Hartman 1996; Eriksen 1993; Gans 1996; Horowitz 1975; Jenkins 1997; Schaefer 1998) az etnicitás és az etnikai szolidaritás modern képződmény, nem pedig valamilyen homályos múltba visszavezethető, eredendő (kulturális) rokonság következménye. Továbbá az etnicitás lényegét nem az izolált kulturális tartalmak adják, hanem az, hogy az egymással kapcsolatba kerülő csoportok a mindennapi interakció gyakorlatában közösen hozzák létre határokat egymás klasszifikálása által, ezek összjátékából építve fel a csoportok identitását.<sup>6</sup> Az egyes etnikus dichotómiák nem objektív kritériumok mechanikus alkalmazásai, hanem a kultúrának olyan szimbólumai és jelvényei, amelyeket a csoport tagjai választanak ki (Gans 1996), mivel az adott helyzetben alkalmasnak látják őket arra, hogy csoportközi különbségek határköveivé váljanak (lásd még Eriksen 1993:47; Horowitz 1975:120). E szemlélet szerint tehát az etnikai identitás nem statikus képződmény, hanem dinamikus folyamat, a(z ön)besorolás mindig a társadalmi körülmények és (csoport)érdekek függvényében, instrumentálisan történik (Bell 1975:171). Az egyén egyszerre több csoportnak is tagja lehet, az etnikus identitások nem feltétlenül zárják ki egymást, a határok pedig nem egyszer-és-mindenkorra adottak, hanem oszmotikusak és átléphetőek (Barth 1969:19; Horowitz 1975:118; Jenkins 1997:70).

5. Mint már a bevezetőben is utaltam rá, a csángóirodalom legnagyobb része ehhez a paradigmához kapcsolható, jóllehet többségük elméletileg teljesen reflektálatlan.

6. Bizonyos kutatók szerint (Schaefer 1998) a besoroló többségnek nagyobb szerepe van, míg az alárendelt csoportok elfogadják ezek klasszifikációit/rasszifikációit.

A konstruktivista nézőpont nemcsak a hagyományos identitáskategóriák relativizálódását teszi lehetővé, hanem az identitás-konstruktív folyamatok gazdasági, társadalmi és politikai beágyazottságának tudatosítását is. A magukat/egymást különbözőként tételező csoportok interakcióiból adódó címkézések ugyanis akkor válnak különösen fontosá, ha a csoportok ugyanabban a *niche*-ben, ugyanazokért az erőforrásokért versengenek (Barth 1969:19). Tapasztalataim alapján Frumósában is hasonló helyzettel kell szembenéznünk, illetve frumószaik interszubsztémiként felépített közös tudáskészletében ez a mentális lenyomat tekinthető adottnak a katolikus-ortodox viszonyban.

## A FRUMÓSZAI KATOLIKUSOK „CSÁNGÓ” IDENTITÁSÁNAK FELÉPÍTÉSE<sup>7</sup>

Mint az a bevezetőben már elhangzott, Frumósában – míg az ortodox közösség tagjai egyértelműen románként definiálódnak – a katolikusok kilétét illetően nem rendelkezünk egyértelmű válasszal, annak ellenére, hogy általános megnevezésük a „*csángó/ceangăi*”. A „*csángó*”-ság mint etnicitás másféleképpen nyilvánul meg önbesorolásként és a különböző viszonyítási csoportok heterodefinícióiban (lásd Jenkins 1997:53), a csoportok határai nem egyértelműek, hanem az interakció és a klasszifikáció gyakorlatában kristályosodnak ki. E klasszifikációk és interakciók – a falu terén belül és kívül egyaránt – számos szituációban, különböző csoportok részvételével valósulhatnak meg, a jelen fejezet megjegyzéseit korlátozzuk mégis csupán a katolikusok önmeghatározásainak és a (falubeli) ortodoxok, illetve a „magyarföldi”<sup>8</sup> magyarok heterodefinícióinak néhány (közös) jellemzőjére.

A heterodefiníciós gyakorlatok gerince egy kettős elhatárolás. Egyrészt a „*csángó*” és az ortodox románok között érzékelhető etnikai határok vannak (hiszen a katolikusok eltérő vallásúak, illetve a románok által nem ismert nyelvet használnak) – tehát nem románok, másrészt viszont az előbbieket ugyanilyen módon a magyaroktól is elkülönítik (nyelvi kompetenciájuk eltérő az „igazi magyarokétól”, azokkal nem minden esetben értik meg egymást) – tehát nem is magyarok.<sup>9</sup> Kívülről nézve éppen a kétnyelvűség, illetve a kevert(nyelvű)ség az, ami a *csángó*-ság alapvető indikátorát jelenti: a csángók két nyelvet beszélnek ugyan, de ezek közül az egyik csak a helyi kommunikációs kontextusban bizonyul *magyarnak* (nem-románnak), a magyar köznyelvtől viszont annyira különbözik, hogy korántsem garantálja a Kárpátoktól nyugatra lakó magyarokkal folytatott kommunikáció sikerét, sőt magyar nyelv(változat) léte is kétségbevonható. Mindez a frumószaik katolikusok önmeghatározásaira is rányomja a bélyegét (érezhető a két közösség heterodefinícióinak diskurzív jelenléte). Bár vallási hovatartozásuk a csoportssolidaritás legerősebb komponensét jelenti, ez nem kapcsolódik össze az etnikai határképzés nyelvi vonatkozásaival, amely a kettős elhatárolódás és kettős azonosulás pólusai között ingadozik, s legfőbb lényegét e *köztesség* (a mindkét helyre, de sehova sem tartozás) felismerése képezi, illet-

7. A kérdéstről részletesen lásd Simon–Péter 2004, a jelen fejezetben csupán néhány megjegyzésre szorítkozunk.

8. A frumószaik mentális térképén nem válik külön Erdély és Magyarország, s jóllehet tudják, hogy *Hárgita, Miercurja, Gyorgyiény* és *Kluzs* Romániához tartozik, számukra Magyarföld és Románia határa továbbra is Palánka és Gyimesbükk között húzódik. A magyar (politikai) diskurzus által ún. „ezeréves határ” tehát megmaradt a frumószaik kognitív térképén (vö. Jeggle 1994:3).

9. A másságnak egy másik stabilnak, illetve tudottnak tekintett kategóriájához sem tartoznak.

ve annak a folyamatos tudatosítása, hogy kétnyelvűségük kettős nyelvi hátránnyal jár együtt<sup>10</sup> – habár románul és magyarul is tudnak, egyik nyelvet sem beszélik olyan jól, ahogyan azt (szerintük) a *valódi* románok és magyarok teszik.

Mindezt a felismerést és tudatosítást azok a címkék (bizonyos szituációkban stigmák) is elősegítik, amelyekkel az ortodoxok és a magyarok illetik a katolikusokat. Az előbbieket azzal kompenzálják a katolikusok számbeli fölénye miatt érzett pozícióvesztésüket, hogy a *csángókat* keverékeknek („*amestecătură*”), korcsfajzatoknak („*corcitură*”) vagy hazátlanoknak („*om fără patrie*”) csúfolják. Az utóbbiak esetében a stigmatizálás főként a patrónus/kliens viszonyok<sup>11</sup> konfliktushelyzeteiben nyilvánul meg (Hegyeli 1999b:167), amikor is a magyarok a csángókat „*bűdös rományoknak*” címkézik. E stigmatizálás elfogadásával tehát a „*csángóság*” egyfajta kényszeridentitásként (*imposed ethnicity*, Lucassen 1991:90) áll a katolikusok rendelkezésére.

Ugyanakkor a heterodefiníciók tekintetében nem szabad megfedkezünk arról sem, hogy valamilyen általános szinten a románok és magyarok is integrálják a katolikusokat a saját csoportba,<sup>12</sup> ez a fajta integráció azonban mindig a nemzet „képzelt közössége” (Anderson 2000) felé irányul, s mint ilyen nem számolja fel a hétköznapi interakciókban megjelenő kulturális különbségeket (még kevésbé annak szimbolikus jelölőit), s így az azok mentén meghúzott határvonalakat sem. Ezért lehetnek a katolikusok az őket klasszifikálók percepciójában egyszerre *csoporttagok*, illetve stigmatizált *idegenek*.

A kétféle heterodefiníciós stratégia ellentmondása csak látszólagos, gyakorlatilag különböző funkciókat látnak el – mind az ortodoxok, mind a magyarok aszerint használják egyiket vagy másikat, hogy a katolikusokkal való kapcsolatuk horizontális vagy éppen ellenkezőleg hierarchikus aspektusát – a szolidaritást vagy az asszimetrikus viszonyból adódó distanciát/elkülönülést – akarják hangsúlyozni. Az identifikációs és klasszifikációs gyakorlatokról tehát összegzése-képpen elmondhatjuk, hogy a frumószaik katolikusok mint „*csángók*” kívülről és belülről nézve is több csoporthoz sorolhatók (*multiple ascription*), ám mindezek ellentmondásosságuk ellenére is megférnek egymással. A „*csángó*”-ság „*tartalmát*” képező jelentések ugyanis olymódon szerveződnek az egyes címkék köré, hogy közben nem feltétlenül kapcsolódnak egymáshoz, lehetővé téve, hogy különböző nézőpontokból láttatva a csoport más és más sztereotípiák mentén más és más alakot öltson, azaz határai folyamatosan elmozduljanak.

Az askriptív gyakorlatokban a nyelvnek – közelebbről a román és magyar sztenderd, illetve a helyi dialektus vélt vagy valós ismeretének és használatának – igen nagy szerep jut, jöllehet ez soha nem önmagában, hanem a többi etnikus indikátorral szétválaszthatatlanul összefonódva jelenik meg. A heterodefiníciókban és az önmeghatározásokban egyaránt fontos tényező a frumószaik katolikusok kétnyelvűsége/kevertnyelvűsége, illetve az ebből adódó kettős nyelvi

10. E tekintetében megfigyelhető például egy olyan taxonómia körükben, amelyet az egyes régiókban élők magyar nyelvi kompetenciájának (és ezzel együtt a *magyar*-ságának) „foka” függvényében állítanak fel. E szerint a taxonómia szerint a magyar nyelvet a legjobban „Budapestában” beszélik, itt laknak tehát a *legigazibb magyarok*, míg a kelet felé haladva fokozatosan csökken magyarság „hitelessége” – utánuk következnek az erdélyiek („*oda ki Hárgitába a magyaroknál*”), majd a moldvai régióin belül a pusztinaiak, a frumószaik, végül pedig azok a falvak, ahol laknak ugyan katolikusok, de már csak románul beszélnek.

11. A frumószaik katolikusok ugyanis elsősorban vendégmunkásként (illetve diákként) kerülnek kapcsolatba a „magyarföldiekkel”.

12. Ez a „csángóvita” tétje is.

hátrány és kölcsönös stigmatizálás (lehetősége) mind a magyar, mind a román standardot első/ egyetlen nyelvként használók részéről. Mindez a frumószi katolikusokban a legtöbb esetben frusztráltságot és kisebbségi komplexust termel ki, amelynek csökkentéséhez elengedhetetlenül szükséges újra és újra elmozdítani identitásuk határait. Kétnyelvűségük/kevertnyelvűségük kommunikálása mindig érdekfűgő, célja a *csángó* személy „boldogulásának” biztosítása, így a nyelvismereti/nyelvhasználati különbségek hangsúlyozása vagy elrejtése attól függ, hogy a saját csoportot az adott szituációban a román és a magyar viszonyítási csoportok között melyikhez akarják közelebb elhelyezni.

## A „BOLDOGULÁS” NYELVI ÚTJAI – AZ IDENTITÁS KINYILVÁNÍTÁSÁNAK VERSUS ELREJTÉSÉNEK STRATÉGIÁI A NYELVHASZNÁLATBAN ÉS A NYELVI SZOCIALIZÁCIÓBAN

Amint az előbb összefoglaltakból is kitűnik, a frumószi katolikusok „*csángó*” identitását a többszörös besoroltság jellemzi – a csoporttagságot a *köztesség*, a *kevertség* fogalmai mentén (a „román”-ság és a „magyar”-ság bizonytalan és vitatott határzónájában) építik fel oly módon, hogy nem zárják ki a román és a magyar pólusok közötti folyamatos elmozdulások során az identitás állandó felülírásának lehetőségét. A jelen fejezetben ezeknek az elmozdulásoknak, valamint az identitás kinyilvánításának és elrejtésének (felül- versus alulkommunikálásának) dinamikáját követem végig két tényező – a nyelvhasználat és a nyelvi szocializáció – mentén. E tényezők kiválasztásában nem pusztán az etnikai és nyelvi identitás összekapcsolódásának (*link*) domináns euro-amerikai tendenciája (Fishman 1999:154; Urcioli 1995:525–527) vezetett, hanem az is, hogy az identitás konstrukciós mechanizmusai során mind az önmeghatározások, mind pedig a heterodefiníciók esetében kiemelt fontosságú identitás-elemként jelent meg a „csángók” kétnyelvűsége – a román és a csángó/magyar nyelv(változat) együttes ismerete –, illetve kevertnyelvűsége – a csángó nyelvváltozaton belül a román és magyar elemek keveredése.

A szociolingvisztikai kutatások<sup>13</sup> tanulsága szerint még a problémamentes identitással rendelkező egyén is mindig a kommunikáció feltételeinek megfelelően válogat az egyes nyelvi regiszterek, stílusok, kifejezésformák stb. között, a többnyelvűség eseteiben pedig az etnolingvisztikai identitás különösen szorosan összefűg a nyelvhasználat szituációival (Fishman 1999:152–154). A frumószi katolikusok identitásának ilyenfajta szituativitását a Trugdill-féle *konvergens- és divergens nyelvi akkomodáció*<sup>14</sup> (1995 idézi Horváth 2003:13) fogalmai segítségével közelítem meg, és azt vizsgálom, hogy a frumószi *csángók* által beszélt és/vagy értett két (három?) nyelv esetében hogyan és milyen mértékben jelentkeznek a nyelvhasználat és a nyelvi szocializáció instrumentális és integratív vonatkozásai.

13. Összefoglalásukat lásd Pap–Szépe, 1975, Pléh–Síkklaki–Terestényi 1997; Urcioli 1995.

14. A konvergens nyelvi akkomodáció esetében a kétnyelvű egyén nyelvhasználatát a másik csoport tagjainak az elfogadása is követi (s mint ilyen integratív nyelvhasználat), míg a divergens akkomodáció jellemzője inkább az instrumentalitás, mint az integrációra való törekvés.

## A NYELVHASZNÁLAT KÜLÖNBSÉGEI A NYILVÁNOS ÉS PRIVÁT SZFÉRÁBAN

A frumószaik katolikusok számára az általuk beszélt és/vagy értett két nyelv közül a nyilvános szférában egyértelműen a román nyelv hegemóniája figyelhető meg – románul beszélnek az iskolában, templomban, a kocsmában, a rendőrrel, az orvossal vagy egyszerűen az idegenekkel, azaz minden olyan helyzetben, amely kívül esik a barátok, ismerősök és a család szféráján, illetve akkor is, amikor a kommunikáció nyilvánosság előtt zajlik. Ezt a hegemóniát azok is elfogadják és magától értetődőnek tekintik, akik egyébként nem rendelkeznek aktív román nyelvi kompetenciával.<sup>15</sup>

A nyelvhasználatnak a privát szférájában (a családon és más informális csoportokon belüli kommunikáció esetében) azonban megoszlik a román és a helyi magyar nyelvjárás jelenléte, s e tekintetben családonként, sőt egyénenként is eltérő mintákkal találkozunk. E mintákat az egyének valós vagy vélt (az interakciók során visszajelzett) magyar nyelvi kompetenciája<sup>16</sup> határozza meg, s kompetencia az egyes családtagok esetében eltérő lehet. Nem csak a beszélő neme és korcsoportos hovatartozása függ össze a nyelvi kompetencia szintjével (ellentétben Diószegi–Pozsony 1996; Hegyeli 1999a; Pozsony 1993, 2002 megállapításával), hanem a beszélgető partnerek (származási) családjainak eltérő nyelvhasználati modelljei is (lásd vegyesházasságok, eltérő nyelvi szocializációs háttér stb.).<sup>17</sup> A modellek kialakításában szerepet játszik továbbá az is, hogy az aktorok milyen társadalmi kommunikációs kapcsolatrendszer részesei, illetve hogy nyelvhasználatukat e kapcsolatrendszeren belül milyen visszajelzések érték. Ennek függvényében ítélik meg ugyanis az általuk beszélt nyelveknek nem csak a használati értékét (illetve viszonyulnak hozzá érzelmileg is), hanem saját nyelvismeretük (sőt nyelvük) használhatóságát is.

A tanulmányban elhangzott már, hogy a frumószaik katolikusok nyelvi performanciáját a két nyelvűség és a kettős nyelvi hátrány jellemzi. Magyarán, a frumószaik katolikusok legnagyobb hányada két nyelvet ismer – a románt és egy helyi magyar (a továbbiakban csángó) dialektust –, még ha nagy részük aktívan csak egyet használ is. Ez alól kivételt legfennebb a 3-4 évnél kisebb gyerekek képez(het)nek, akik nem minden esetben tudnak „csángóul” (bár hallhatták idősebb családtagjaikat ezen a nyelven beszélni, tehát érthetnek legalább néhány szót),<sup>18</sup> illetve a legidősebb generáció, akinek a román nyelvtudása passzív.

15. A románul alig tudó idősebb nők számára is természetes, hogy a templomban románul gyónjanak, annak ellenére, hogy a katolikus pap bevallottan stigmatizálja „csökkent értékűnek” tekintett nyelvhasználatukat. Feltételezésem szerint ezt nem csak a román nyelv nagyobb presztízse befolyásolja, hanem az is, hogy fiatal korukban a miséket szintén egy számukra idegen nyelven, latinul végezték, így hozzászórtak ahhoz, hogy a vallás nyelve különbözően az általuk használt első nyelvtől (vö. Sándor 1996b). További tényező lehet az is, hogy a szakrális kommunikációt (lásd imavégzés) nyelvtől függetlenül funkcionálisnak tekintik – „Isten nem volt se román, se magyar” –, az ima mint performatív beszédaktus nem igényel aktív nyelvi kompetenciát.

16. A nyelvi kompetenciát nem valamilyen elvont ismérvként használom, hanem mint konkrét beszédhelyzetekben megnyilvánuló kommunikációs készséget (vö. Horváth 2003:12).

17. „Há ficcare [mindegyik], hogy van minden családba, in ficcare familie [minden családban], hogy akarnak. Mások tanulnak csak magyarul, mások legtöbbet románul.”

„Magam magyarul mondom. A vejem oláh, nem oláh, de olábul tud csak. Magyarul nem tud. Kátolikus, há, de nem tud, nem beszél. Náluk a házba, ők beszélgettek... az apák tudnak, de mikor kölykek voltak, beszélgettek az apák magyarul, s a kölykek voltak olábul, nem tudtak magyarul, s most es tartják a románt, s a kölykeket nem tanították. S akkor mikor mi beszélgetünk, csak ne.”

18. A csángó gyerekek nyelvi szocializációjának ugyanis két bejáratott stratégiája van. Az egyik szerint a gyerekeknek először a szülők anyanyelvét, azaz a helyi csángó dialektust tanítják meg, és a román nyelvet csak később kez-

E két nyelv(változat) közül a román áll közelebb a standardhoz, még a helyi ortodoxok által beszélt nyelvváltozathoz képest is irodalmibbnak tartják.<sup>19</sup> Ugyanakkor az iskolában tanító román anyanyelvű tanárok szerint a „csángók” még az általános iskola elvégzéséig sem tanulnak meg olyan jól beszélni, hogy ne kövessenek el minduntalan egyeztetési hibákat, mivel nem első nyelvként tanulják a románt. A csángó gyermekek románul *anyanyelvi szinten* beszélő társaikhoz képest valóban hátránnyal indulnak a román nyelvtanulásban – és a román tannyelvű oktatás miatt valamennyi tantárgy esetében. Ha ők maguk első nyelvként is tanulják a románt, az őket nyelvileg szocializáló rokonság esetében ez csak ritkán áll fenn, így a gyerekek már otthonról eleve egy „hibás” (nem anyanyelvi szintű) nyelvtudással indulnak, még akkor is, ha ez a nyelv az, amit a legjobban tudnak. Fokozottabb a nyelvi hátrány akkor, ha a gyerek családja a privát szférában a csángó dialektust használja (lásd még Borbáth 1995:93, 1996:72).

Egészen más a helyzet a frumósza katolikusok *csángó* nyelvismerete esetében. Habár ez a nyelv(járás) a moldvai interszjektív viszonyok között egyértelműen *magyarként* (azaz nem-románként) tételeződik, a magyar ideologikus diszkurzusban a „*nyelvi csángósodás*” szinte egyértelműen a „halmozottan hátrányos nyelvi helyzet (...) szinonimájává vált” (Fodor 2001a:14). Ez a nyelv ugyanis már önmagában is keveréknyelv („*elkorcsult a nyelvünk*”), használói „beszélnek csángóul mennyit értnek, még szólnak rományul es belé a beszédekbe”.<sup>20</sup>

Mindez azonban a helyi nyelvhasználat gyakorlatában nem okoz sem identifikációs, sem pedig kommunikációs nehézségeket, hiszen a közösség tagjai egyaránt megértik ezt a nyelvet, illetve kevertsege ellenére egyértelműen *magyar* (nem-román) nyelvként tételezik. Idegen környezetben azonban – itt elsősorban a magyarokkal folytatott kommunikáció helyzeteire gondolok – felerősödik és sokkal inkább láthatóvá válik a nyelvhasználati szokásaik eltérése a magyar nyelv sztenderd változatát használóktól (vö. Urcioli 1995:528–535; Bell 1975:169; Horowitz 1975:120). Az interakciók során kiderül, hogy amit a saját közösségen belül használható nyelvtudásnak tekintenek, az a magyarokkal való kommunikációban a sztenderd magyarral összehasonlítva elégtelen magyar nyelvi kompetenciának bizonyul (vö. Fodor 2001a; Borbáth 1996; Tánzos 1996a). Ezt legerőteljesebben a lexikális elemek tekintetében érzékelik.<sup>21</sup> Mindezeket a nyelvi elemeket a saját közösségen belüli kommunikációban problémamentesen használhatják románul, a magyarokkal való interakcióban azonban az állandó kódváltás megértési nehézsége-

dik elsajátítani. A másik stratégiát követő szülők gyerekeikkel következetesen csak románul beszélnek, egymással viszont a nyelvjárásban, s így a „*csángó szót*” a gyermek csak az ő beszédüket „ellesve” tanulja meg, de anyanyelve a román lesz. (vö. Gazda 1994:276; Pozsony 1993:113; Tánzos 1999:22).

19. Hogy pontosan milyen is a katolikusok által beszélt román nyelvjárás, arról nem tudok számot adni, hiszen magam nem vagyok nyelvész – a román nyelvészet pedig nem foglalkozott ezzel a kérdéskörrel és a román egynyelvű katolikusok nyelvváltozatát sem vizsgálta meg (Szilágyi N. 2002:87).

20. Az (archaikus) magyar dialektus és a román nyelv keveredése nem újkeletű jelenség, a nyelvújítás után keletkezett fogalmak neveinek majd mindegyikét a románból kölcsönözték – az átvett szavak tökéletesen illeszkednek a szókészletbe, alkalmazhatók rájuk a szóösszetétel és a toldalékolás szabályai stb. Az átvételek nem csak lexikálisak, hanem a grammatika egyéb területein is megfigyelhetők (pl. tükörfordítások nagy száma) (vö. Fodor 2001b). További jellegzetessége a katolikus közösségen belül a csángó nyelv(járás) kevertségének, a mondat belsejében mind-egyre megtörtendő kódváltás (*intrasentential codeswitching*) is.

21. A csángó dialektus archaikus magyar rétegéből ugyanis hiányoznak mindazok a szavak és kifejezések, amelyek a modernitás tárgyait és jelenségeit nevezik meg. További megértési problémát okozhatnak a csángó és a magyar szavak (homonimák) jelentésbeli különbségei is – ennek egyik leggyakrabban idézett példájuk a magyar *szoba* és a csángó *szóba* ('kályha') szavak összetévesztéséből adódó félreértések felemlgetése – nem beszélve a „*csángók*” és „*tiszta magyarok*” közötti kulturális/művelődéstörténeti különbségekről.



ket okozhat, illetve a magyar beszédpartner részéről a „csángó” nyelvhasználat stigmatizálását is maga után vonhatja.<sup>22</sup>

Ennek köszönhetően bizonyult sok esetben a Székelyföldre és Magyarországra irányul tanulási migráció eredménytelennek: az itteni magyar nyelvtanulás ahelyett, hogy csökkentette volna a kettősnyelvűségből és a kevertnyelvűségből adódó nyelvi hátrányt, szintén stigmatizáláshoz, a „csángó” megnevezés pejoratív használatához vezetett, ami gyakran a nyelvi kompetencia ki-gúnyolásában érhető tetten. A frumószaik katolikusok nyelvhasználata ugyanis Moldván kívül mint kulturális különbség válik megtapasztalhatóvá. Miként a románok, a magyarok sem hajlandók figyelembe venni, hogy e különbség egy másik jelentésrendszer takar (Jeggler 1994:15), így a nyilvános térben elvárják a magyar köznyelv használatát, s ha ezt a katolikusok nem teszik meg, vagy nem beszélnek elég jól, kinevet(het)ik őket. Ugyanakkor a lokális közösségen kívül a frumószaik nyelvi kompetenciájuk hiányosságának felemlítésére sokkal érzékenyebben reagálnak.<sup>23</sup>

A magyarokkal folytatott verbális interakció során a félreértéseket, illetve az emiatt megnyilvánuló negatív címkézést a frumószaik két stratégia segítségével próbálják meg kiküszöbölni: vagy igyekeznek alkalmazkodni ahhoz a nyelvhasználati mintához, amelyet „*tiszta magyarnak*” tekintenek, vagy – a könnyebb megoldást választva – az *igazi* magyarokkal igyekeznek a lehető legszűkebb keretek közé szorítani a szemtől-szembeni konfrontációkat<sup>24</sup> (vö. Hegyeli 1996b:187; továbbá Bell 1975:169; Horowitz 1975:120), ha pedig az interakció kikerülhetetlen az esetek többségében alulkommunikálják etnolingvisztikai identitásukat, és románul beszélnek.<sup>25</sup>

Hasonlóképpen az identitás alulkommunikálásához vezethetnek a románokkal folytatott interakciók, amikor magyar nyelvhasználatuk vagy elégtelen román nyelvi kompetenciájuk miatt stigmatizálják őket. A nyilvános megbélyegzés – mint különösen erős és hatásos stigmatizációs gyakorlat – színtere leggyakrabban az iskola, ahol nem csak az általuk (első nyelvként) beszélt *csángó* dialektust nem beszélő diáktársaik csúfolódnak velük, hanem oktatóik is nevetség tárgyává teszik őket.<sup>26</sup> A beszámolók szerint mindez 1989 előtt is hasonlóan történt. A nacionálkommunizmus évei alatt, az akkori (ortodox vallású) iskolaigazgató folyamatosan hangsúlyozta a csángó gyerekek egy részének a nyelvi kompetenciabeli hiányosságait – természetesen stigmatiként – és hivatalosan is megtiltotta a katolikus (és a roma) gyerekeknek, hogy az iskola területén a romántól eltérő nyelven beszéljenek egymás között (vö. Kontra 1999 idézi Horváth 2003:20). A tiltást a nyelvi hátrány kiküszöbölésének szándékával magyarázta – a gyermekek felnőttkorukban a román nyelv alapos ismerete nélkül nem tudnak majd megfelelően beilleszkedni a társadalomba –, kimondatlan indokai között azonban az is szerepelt, hogy a saját – a

22. „Többet veszik kacagságba [gúnyolják] a csángókat, hogy nem tudnak jól a csángók, még mondják ki a csángóbeszédet így. (...) Nem kacagják, hogy mér beszélsz így. Ők az az érzésük, mind ahogy mondják... a magyarnak egyként adódik a nyelve, az oláhnak, a románannak még másként.”

23. Erről árulkodik attól való félelmüknek a folyamatos felemlítése, hogy „*odaát*” kinevetik őket nyelvhasználatukért

24. Ezek a legtöbb esetben asszimetrikus viszonyokat jelentenek a magyar munkaadók/tanárok, illetve a csángó vendgmunkások/diákok között.

25. Számos narratívájukban jelenik meg az, hogy a *magyaroknál* járva szégyelltek magyarul megszólalni és csak utólag vagy véletlenszerűen derült ki, hogy tulajdonképpen nem románok.

26. „Én nem tudtam visszatartani a nevetést, ahogy mondták, milyen hibásan beszéltek. Annak ellenére, hogy szomszéd faluból való vagyok és valamennyire hozzászóktam a hibáikhoz, de amikor azt mondták, hogy ‘kettő öregasszony’, mondjuk, vagy... egyeztetési hibák.” (\*)

helyi csángó dialektus ismeretének hiányából fakadó – kommunikációs nehézségeit akarta így kiküszöbölni.

Ezeket az egyenlőtlen helyzeteket a frumószaik szintén a csángó nyelvnek a kommunikációs repertoárból való kiiktatásával, illetve a román nyelvi hátrány levetkőzésével – vagyis nyelvi kódváltással – próbálják kompenzálni. A kódváltásra való hajlandóságot és az ezzel együtt járó egynyelvűsödést annál inkább alkalmazzák identifikációs stratégiaként, minél több alkalommal és minél különbözőbb kommunikációs helyzetekben tapasztalták meg (kevert/kettős) nyelvi identitásuk negatív címkézését.<sup>27</sup>

Továbbá a hétköznapi privát gyakorlatnak is vannak olyan szituációi, amelyek az egyik vagy másik nyelv használatát kívánják meg/teszik lehetővé. E tekintetben megfigyelhető, hogy a csángó nyelvet inkább akkor használják, amikor a kommunikáció sikerét nem veszélyeztetik kontextuális tényezők, míg azokban a helyzetekben, amikor nincsen garanciájuk arra, hogy a csángó dialektus egyértelmű üzenetet juttat majd el a címzethez, románra váltanak.<sup>28</sup> Szintén kódváltást generálhat ezen felül az is, hogy a csángó nyelv(járás)nak nincsen írott változata, ami bizonyos helyzetekben szintén megnehezítheti/ellehetetlenítheti a kommunikációt.

Mіндеzen tényezők együttes hatására a frumószaik katolikusok egy részében kialakul(hat) egy állandósult etnolingvisztikai *alacsonyabbrendűségi* érzés, amely kompenzálása céljából egyre többen választják a nyelvváltás stratégiáját. Kisebrendűségi komplexusukat annak a meggyőződésnek az ismételt megerősítése (stigmatizálás) és állandósulása okozza, mely szerint az általuk beszélt nyelv(járás) annyira kevert, hogy már nem is igazi nyelv, csak egy „*korcsitura*” (Szilágyi 2002:84). Ez az egyéni identitáson belül jelentheti a csángó/magyar nyelvnek a kommunikációs repertoárból való szituacionális<sup>29</sup> vagy végleges kiiktatását (elfelejtését),<sup>30</sup> illetve intergenerációs vonatkozásban a gyerekek román anyanyelvűvé való szocializálását.<sup>31</sup> Teszik ezt azért, mert a román számukra egy olyan nyelvet jelent, amelynek megvan a szükséges presztízse (államnyelv) és alkalmas a magyarokkal való kommunikációra is, hiszen az erdélyi magyarok is ismerik (más hatalom nélküli csoportok esetében lásd még Fishman–Nahirny 1996, Eriksen 1993:29–30; Cohen 1997:106–110). Továbbá a nyelvváltás bizonyos esetekben társulhat a felekezeti identi-

27. Minden bizonnyal ez a magyarázata a csángó nyelvhasználat megfigyelhető generációs és nemi különbségeinek. Tereptapasztalataim alapján úgy tűnik, hogy a kevésbé mobil idősebb korosztályok és a migrációban kisebb számban résztvevő nők esetében gyakoribb a csángó nyelv iránti opció, míg a férfiak és a fiatalok (különösen a már eleve román anyanyelvűvé szocializált gyerekek), szinte minden esetben románul beszélnek.

„Kátolikusok mind, mind magyarul. Vannak ezek a legöregebb emberek, nem es tudnak rományul. Deloc. Nekem volt egy öreganyókám, nem tudott oláhul, s kjár mámikám es, mámikám erüst rosszul beszél rományul. Tudja a magyart, szereti. De ez az ifjúság felhatta. Felhatta, mer inkább... felhattak mindent.”

28. Ennek tipikus példája a szemtől-szembe kommunikáció és a telefonbeszélgetés nyelvének eltérő megválasztása: annak ellenére, hogy az aktor a szemtől-szembe kommunikáció során a privát szférában a helyi csángó dialektust használja, a telefonbeszélgetések alkalmával egyértelműen a román nyelvet – mint egyértelműbb kommunikációs kódot – választja.

29. Volt olyan, aki először úgy nyilatkozott, hogy „Érteni, érték mindent, de nem tudok válaszolni”, egy másik (informális) szituációban azonban kiderült, hogy nem csak ért, de beszél is „csángoju!”.

30. „Beszéltem, de most már nem tudok. Nem csak azért, mert a feleségem ortodox, hanem mert itt már nem beszélnek magyarul.”

31. „Mi még beszélünk, de a gyerekek nemigen tudnak. Nekem három gyereke van, az egyik második osztályos, az nem tud egyáltalán, mert nem tanítottam meg. Érti, de nem akar beszélni.”

tás megváltoztatásával – ennek legegyszerűbb módja az ortodox templomban kötött felekezeti vegyesházasság<sup>32</sup> – vagy a vallási hovatartozást jelző szimbólumok elrejtésével is.

A kettős nyelvi kód román egynyelvűségre váltását támogatja a román nyelvnek mint államnyelvnek tulajdonított magas presztízs, illetve – ezzel együtt – az a viszonyulás is amely e nyelvet az állampolgári lojalitás kifejezésének eszközeként tételezi („*El kéne adják ők is a román nyelvet. Ha már Románában élünk...*”). Ugyanakkor a kódváltást elősegítő tényező lehet az is, hogy a nyelvhasználathoz való viszonyulás ritkán érzelmi,<sup>33</sup> sokkal inkább pragmatikus-instrumentális: a frumósziak számára elsősorban az a fontos, hogy a nyelv, amit beszélnek a hétköznapi és ünnepi, formális és informális kommunikáció céljaira egyaránt alkalmas legyen. A román nyelv pedig nem csak, hogy ilyen egyértelmű kódnak, hanem az érvényesülés folyamatában befektethető szimbolikus tőkeformának (vö. Urcioli 1995:527) is bizonyul a frumósziak számára. Percepciójuk szerint kizárólagos vagy domináns használata lehetővé teszi az identitásukat ért stigmák eltörlését, valamint a többségbe való integrálódást.<sup>34</sup>

Természetesen a kétnyelvűség feladásával együttjáró konvergens nyelvi akkomodáció korántsem jelenti a stratégiát választó katolikusok asszimilációját a románsághoz mint etnikumhoz, legalábbis a falu terén belül. Az ortodoxok ugyanis a hétköznapi interakciók gyakorisága miatt úgy is biztos ismeretekkel rendelkeznek afelől, hogy ki a „csángó” Frumószában, és – mint klaszifikációs sémáik is mutatják (lásd Simon–Péter 2004) – felfogásuk szerint a csángó/magyar dialektus nem-ismerete még egyáltalán nem jelent garanciát arra nézve, hogy valakit ne csak az államnemzet részeként tekintsenek románnak (vö. Spolsky 1999:189; Urcioli 1995:531). A nyelvi identitás módosulása tehát önmagában még nem feltétlenül jelenti az etnikai határok átlépését is, ezek az átjárások ellenére is megmaradnak (Barth 1969:21).

Ugyanakkor megjegyzendő, hogy nem a román egynyelvűségre nevelés jelenti a nyelvi szocializáció privát szférájának kizárólagos stratégiáját. Azokban a családokban, ahol a szülők esetében nem következett be az egynyelvűsödés, általában a gyerekeket is a helyi dialektusra tanítják meg először, és csak később kezdenek el velük románul is beszélni. Ez a fajta szülői magatartás azonban korántsem garantálja, hogy a továbbiakban – a fentebb vázolt mechanizmusok hatására – nem következik be kódváltás a gyerekek esetében.<sup>35</sup> Ez a nyelvörző stratégia azonban úgy tűnik, hogy inkább abban az esetben tud hatékonynak bizonyulni a románsághoz való integrációs törekvések ellenében, ha nem a „csángó”-ság kettős nyelvi identitásának megőrzését tűzi ki

32. A moldvai katolikus és ortodox egyházak versengésének egyik tipikus megnyilvánulása ugyanis, hogy az ortodoxia helyi képviselői nem fogadják el a katolikus keresztséget, így az a katolikus személynek, aki az ortodox templomban köt vegyesházasságot, újra kell keresztelkednie.

33. Ha megfigyelhető valamilyen érzelmi viszonyulás, akkor az általában a helyi dialektus lenézésében nyilvánul meg („korcsossága” miatt elutasítják), míg pozitív értékelés legfeljebb a kevésbé mobilak (idősek, nők) esetében vehető észre.

34. A román nyelvnek mint az érvényesülés- és az állampolgári lojalitás kifejezési eszközeként, valamint a nyilvános szféra domináns nyelveként való értékelésével kapcsolatban lásd Horváth 2003:18-21.

35. „*S aztán legjobb ügy, látom amelyékek se... legjobb ügy, hogy megtanuljon magyarul legelőre, meddig küssebbek, s aztán ezt már tartsa a kicsike, s ha még beszéllődik rományul es, de ha előlről tanul rományul, azt később nem tanulja meg [a magyart]. Az enyémekek, há értettek mindent, ezek a nagyobbak es. Beszéltünk magyarul es, hogy hol a kés... ők értették mindent. Igen de nem akartak aztán beszélni, aveau impresia [az volt az érzésük], hogy ó há minket kacagnak, da råde mamă de mine, că nu vorbesc bine unguște [de kinetvetnek, mert nem beszélék jól magyarul].”*

„*Itthon a leánkákkal es beszélünk románul es magyarul es, én beszéltem magyarul, ők, a másíkok beszéltek olábul. Én magyarul beszélgetek velük. (...) Mégse hozják ki, még szólnak olául es.”*

célul, hanem egyéb instrumentális vonatkozásokkal is összekapcsolódik. Ilyen instrumentális alternatívának tűnnek a magyarságba való asszimilálódás kísérletei. Mivel azonban ezek szorosán összekapcsolódnak a kialakulófélben levő intézményes moldvai magyar nyelvoktatással, célszerűnek látom e stratégiát – az iskolai magyar nyelvi oktatással együtt – a következő fejezetben tárgyalni.

## INTÉZMÉNYES NYELVI SZOCIALIZÁCIÓ – AZ ISKOLAI MAGYAROKTATÁS ÉS A „MAGYAR-CSÁNGÓ” IDENTITÁS

Moldvában (és azon kívül) a rendszerváltás óta folyamatosan voltak (politikailag támogatott) próbálkozások arra, hogy a *csángó* gyermekek részére intézményes magyar nyelvi oktatást<sup>36</sup> hozzanak létre. A kezdeti próbálkozások meglehetősen szervezetlenek voltak (lásd Hegyeli 2001a, 2001c), a nemzeti érzésekkel átítatott „csángómentés” céljával, minimális szakmai szempontrendszer mentén. A néhány rövid életű helyi naiv kezdeményezés helyett ebben az időszakban inkább az Erdélyben zajló „csángóoktatás” kapott teret. A gyerekeket fogadó székelyföldi tanárok legtöbbször nem volt felkészülve erre a speciális feladatra,<sup>37</sup> a jóval szórványosabb magyarországi oktatás esetében pedig a gyermekeknek nem csak a nyelvet kellett megtanulniuk, hanem az alapvető hungarológiai ismereteket is be kellett pótolniuk – ráadásul a deklarált cél ellenére (értelmiségképzés) csak nagyon kevesen tértek haza (Fodor 2001a). Némi változást hozott az ezredforduló. Ekkor csángó gyerekek csíkszeredai oktatási központja átköltözött Gyimesfelsőlokra, megszűntek az amatőr próbálkozások, helyettük Klézsén és Pusztinán „háznál” azaz illegálisan iskolán kívüli magyaroktatás jött létre, megszűnt a magyarországi iskolákba való toborzás, helyettük viszont nyári magyaroktatási táboroztatási programok jelentek meg, illetve megerősödött a magyarországi felsőoktatás iránti érdeklődés. 2003-ig a román állami oktatási rendszerbe való beilleszkedés esélytelennek tűnt.<sup>38</sup>

A próbálkozások többsége nem járt sikerrel. Részben azért, mert nagyrészt csak ideológiailag (magyar nacionalizmus) és nem oktatás-módszertanilag volt megalapozva, illetve gyakran nem is helyi/„csángó” kezdeményezések voltak, döntően viszont a kérdés politikai megterheltsége miatt (vö. Pálffy 1999; Sándor 1996a). Moldva-szerte ugyanis a magyar oktatás (és a magyar egyházi szertartások) kérdése képezi a „csángóvita” igazi politikai tétjét. Ennek során a kezdeményező magyar fél – az implicite magyarnak tekintett – csángóság *kisebbségi jogainak védelme* és az *ethnic revival* (vö. Spolsky 1999:181) szlogenjeivel lép fel, amelyet a román fél a csángóknak a román nemzet testéből való kiszakítási kísérletként érzékel, olyan irredenta, a népeiséget megosztó propagandaként, amely egyúttal az állam autoritását is megkérdőjelezi.<sup>39</sup> A

36. Ez a magyar nyelv tantárgyként való bevezetését célozta meg, nem pedig a teljes magyar tannyelvű iskolai oktatás létrejöttét.

37. Nemcsak a csángó gyermekek hátrányos nyelvi kompetenciája okozott problémát, hanem az is, hogy a változás nem a gyerekek képességei szerint történt, így csak kevesen tudtak megfelelni az új követelményeknek (vö. Borbáth 1995, 1996).

38. Habár Klézsén, Pusztinán, Lészpeden többször is kérték az iskolai magyar nyelvi oktatás bevezetését, a Bákó megyei tanfelügyelőség a kérést elutasította, mondván hogy nem reális szülői kérésről, hanem a „magyar fél” politikai törekvéseinek lecsapódásáról van szó (Hegyeli 2001a–d).

39. A vita lecsapódása a médiában a legerőteljesebben a bákói *Deșteptarea*, illetve a Sepsiszentgyörgyön megjelenő *Moldvai Magyarság* hasábjain követhető végig.

román fél ellenállását feltehetőleg az is erősíti, hogy a megcélzott magyar oktatás bevezetésével nem a helyi beszélt nyelvet kívánták kodifikálni és standardizálni, hanem a magyar köznyelv *vernakularizálását* (anyanyelvvé tételét) tűzték ki célul (vö. Spolsky 1999:185).

További bonyodalmakat szült az is, hogy a kudarcok láttán a magyar fél kevésbé ortodox érdekvégyesítési módokhoz folyamodott, és informális magánoktatásként (is) próbálta megszervezni a „csángó” gyerekek magyar nyelvre oktatását. Nem céloz e viták és politikai csatározások teljes palettáját bemutatni, hanem a továbbiakban kizárólag ennek frumósza lecsapódásaira koncentrálok.

Frumóságban a helyi román anyanyelvű, „politizáló” kulturális elit<sup>40</sup> kezdettől fogva ellenezte és próbálta megakadályozni a magyar iskolai oktatás létrejöttét. Velük szemben helyezkedtek el a Csángó Magyar Szövetség (pusztinai) képviselői, illetve frumósza szimpatizánsai. E két fél többé-kevésbé szimbolikus csatározásai során sokáig a helyi elit volt erősebb pozícióban, 2003-ban azonban a Csángó Magyar Szövetség érdekképviselője (és lobbija) bizonyult erősebbnek: sikerült megszervezniük, hogy a magyar oktatás bevezetésével rokonszenvező szülők közjegyző jelenlétében kérvényezzék gyerekeik számára a magyar anyanyelv tantárgyként való bevezetését az iskolában (vö. Hegyeli 2001d:9). Az előző évek próbálkozásaival ellentétben ezúttal a szervezés sikeresnek bizonyult és a Bákó megyei tanfelügyelőség elfogadta a szülők kérvényeit, így 2003 szeptemberétől a frumósza iskolában egy – különböző életkorú gyermekekből álló, összevont – „osztály” heti három órában tanul magyarul.<sup>41</sup> Emellett tovább folyik a magyar nyelvoktatás korábbi informális modellje is – a tanár házában hétközben a magyar sztenderd nyelvváltozatot beszélni, illetve magyarul írni-olvasni tanulhatnak a gyerekek, hétvégén pedig Nyisztor Ilona népdalénekes vezetésével a helyi *kishagyományt* (csángó folklórt) „tanulhatják vissza” az érdeklődők.<sup>42</sup> Ugyanakkor (természetesen) a frumósza magyar „iskola” megjelenése nem zárja ki a magyar nyelven tanulás másik korábbi módozatát, a gyerekeknek a Székelyföld iskoláiba irányuló migrációját sem.

Spolsky (1999:182) az *ethnic revival* mozgalmához kapcsolódó (másod)nyelvtanulás esetében a nyelvtanulás motivációinak fontosságát húzza alá, véleménye szerint ugyanis e miértek sokkal fontosabbak annál, hogy milyen nyelvet tanulnak „vissza”. A frumósza magyaroktatás (illet-

40. Legjelentősebb képviselőknek a nacionál-kommunizmus éveiben a román nyelv használatát kötelező volt iskolaigazgatót és ennek tanár-rokonait – testvére tanító, sógornője pedig a jelenlegi iskolaigazgató –, illetve a közel-múltban elhunyt (falufejlesztő) katolikus plébánost tekinthetjük.

41. Hasonló módon indult be a magyar nyelv iskolai oktatása Bákó megyében Pustianában (Pustiana), Klézsnén (Cleja), Lészpeden (Lespezi) és Magyarfaluban (Arini). Megjegyzendő, hogy Frumóságban a „magyarosztály” létszáma és összetétele meglehetősen ingadozó. Az osztályt 26 szülő kérvényezése nyomán hozták létre, ezek gyerekei közül azonban a 2003-2004-es tanévben végül csak 23 „íródott be” az osztályba. Ez a 23 gyermek képezi a magyarul tanulók „kemény magját”, ők azok, akik többé-kevésbé rendszeresen járnak az órákra és tevékenységükre jegyet is kapnak. Rajtuk kívül még további 20-25 gyermek van, aki szatelitszerűen csatlakozik a csoporthoz, és alkalmanként részt vesz az órákon (főként a tanárnő házában szervezett tevékenységken), illetve vannak olyanok is, akik csak kíváncsiságból egyszer-kétszer jelentek meg – ez utóbbi csoportba néhány ortodox gyermek is tartozik – de végül lemondtak az óralátogatásról.

42. A magyar identitásnak ez a fajta kinyilvánítása korántsem feltételezi a „hagyományos” „csángó” kultúra működőképességét, hanem a „tradíciónak” olyan elemeit használja/találja fel (Hobsbawm 1987), amelyek kiragadott szimbólumokként is reprezentálni képesek a közösség szimbolikus identitását, anélkül hogy hatással lennének a mindennapi élet más területeire (Gans 1996:441). E reprezentációs folklorizmus jellemző példái, hogy bár Frumóságban csak egyetlen öregasszony hordja a régi viselethez tartozó katrincát, a táncsoport tagjainak varrattak „kosztum nácionált” (népviseletet), illetve hogy a fellépésekhez elengedhetetlen népdalokat és –táncokat a gyerekek sokkal hamarabb „visszatanulták”, mint hogy használható magyar nyelvtudásra tettek volna szert.

ve gyerekeik magyar iskolákba küldése) esetében ez különösen jelentősnek bizonyul, annál is inkább, mert a nyelvtanulást szorgalmazó/akadályozó elit és az azt választó személyek motívációi nagymértékben különböznek. Míg az elit propagandája a magyar nyelvet egyik oldalon anyanyelvként, a másik oldalon idegen nyelvként tételezi és használatának természetes érzelmi vonatkozásait hangsúlyozza, a frumószaik katolikusoknak a magyar nyelvhez (illetve annak tanulásához) való viszonyulása inkább instrumentális: ahogyan korábban gyerekeiket román anyanyelvűvé szocializálták, egy részük később felismerte, hogy a többségbe való integrálódás mellett, a magyar nyelv megtanulása is szolgálhat az érvényesülés alternatív eszközeként.<sup>43</sup>

A magyar nyelv ismeretének a „boldogulás” eszközeként való felismerése azonban meglehetősen szűk körben érvényesül – leginkább a magyarországi vendégmunkások, illetve a frumószaik viszonylatban is szegénynek számító családok azok, akik ehhez a stratégiához folyamodnak. Jóllehet mindkét csoport az érvényesülés eszközt látja a „*tiszta magyar*” nyelv elsajátításában, motívációik meglehetősen eltér(het)nek.

A külföldi vendégmunka gyakorlatának bejáratottá válásával azok számára, akik Magyarországon dolgoznak, a magyar nyelv aktív kompetenciája a munkavállalásban való segítségként tételződik<sup>44</sup> – motívációjuk lényegét az a tapasztalat adja, hogy könnyebben találnak munkát és „*jobban bé vannak véve*” Magyarföldön, ha nyelvi kompetenciájuk nem árulja el egyből, hogy tulajdonképpen *nem igazi magyarok*. A magyar oktatáshoz való pozitív viszonyulásukat tehát (a román egynyelvi szocializáció stratégiájához hasonlóan) a „*csángó*” – azaz köztes, az *igazi magyaroktól* és *-románoktól* egyaránt elkülönülő – identitás alulkommunikálására irányuló törekvésként kell értelmeznünk. Hasonlóképpen vélekednek a nyelvi tervezésben és szocializációban a standard magyar helyett a „csángó” változat érvényességi terének kiszélesítését javasoló kutatók: amellett érvelnek, hogy a csángó (azaz kétnyelvű/kevertnyelvű) etnolingvisztikai identitás megerősödéséhez stabil kétnyelvűség kialakítására, illetve a saját nyelvváltozat presztízisének növelésére lenne inkább szükség, míg a magyar nyelvi sztenderd „az anyanyelv gondatlanságból elkövetett kiirtásával lenne egyenértékű” (Sándor 1996a:51). Álláspontjukat azzal támasztják alá, hogy a standard magyar iskolai tanításával olyan *diglossziás* helyzet<sup>45</sup> jön létre, amelyben a standard használhatatlan lenne, mivel a hivatalos szférában, illetve az emelkedett funkciók nyelveként kizárólag a románt használ(hat)ják a csángók (Kontra 2003:319–320). Ha pedig az iskolai magyar nyelvtanulás (is) csak egy kizárólag otthon használható nyelvtudást eredményez, az a saját nyelvvaltozattal szemben még negatívabb attitűdöt vált ki, ami szintén a román nyelvet tételne „boldogulás” nyelveként (Sándor 1996a).

43. „*S mikortól ezek a magyar iskolák még ki fogták innet a gyerekeket tollunk, akkortól még esmét, si-o luat interesul copiii* [érdeke lett a gyerekeknek], *hogy esmét tudjanak. Nekem ez a gyerekeim, a kicsike, tavalyig nem szólott egy szót magyarul. Magyarok vagyunk, de nem szólott. (...) De a tavalytól elengedtem a magyar nyelvre, mer mondtam, hogy meg kell tanuljon ő es, mer jó, hogy tanuljon. S ezek es, mikor kicsikék voltak, csak olábul beszélünk, de aztán megtanultak írni es, tanulni. Megszerették. Még jobban mentek odaki a magyaroknál, mind itt az iskolába, me a tanítók őket megsegítették, s jól mentek erőst.*”

44. Annak ellenére, hogy sokuknak meggyőződésük, hogy egy sikeres vendégmunkás-karrier befutásához nem szükséges a nyolc általános osztálynál magasabb iskolai végzettség (vö. Hegyeli 1996b).

45. „A diglosszia olyan nyelvi helyzet, amelyben a presztízzsel rendelkező standard vagy »emelkedett« változatnak nincsenek anyanyelvi beszélői, azt mindenki az iskolában tanulja meg. Ez a változat rokona a közösség anyanyelvéként beszélt »közönséges« változatnak, de attól lényegesen eltér. Az emelkedett változatot írásban és választékos (magas státuszú) beszédet kívánó helyzetekben, pl. egyetemi előadásokon használják. Más esetekben a közönséges változatot használják a közösség tagjai.” (Kontra 2003:319–320)

A frumószaik esetében úgy tűnik, hogy bizonyos esetekben még akkor is beigazolódik ez a feltételezés, ha a sztenderd magyarnak találnak a családon kívüli funkciót. Ezt a paradox helyzetet tapasztaltam egy olyan családban, ahol két legidősebb gyermek Magyarországon vendégmunkás, egy fiú pedig Csíkszeredába jár magyar szaklíceumba. Bár a gyerekek első nyelvként a románt tanulták meg, a teljes nyelvváltás csak azután következett be, hogy a két idősebb vendégmunkássá lett. Amikor ugyanis szembesültek saját nyelvjárásuk falun kívüli használhatatlanságával, illetve megtanulták az „igaz magyar nyelvet”, már szégyellték a „csángóbeszédüket”, és mivel a család többi tagjával nem beszélhettek magyarul, kizárólag a román vált a családon belüli kommunikáció nyelvén. El egészen addig, hogy a gyerekek románul javították ki a velem *csángóul*, azaz „hibásan” beszélő anyjukat: „*nem úgy mondják 'heába', te anya, úgy mondják 'hiába', ne szólj, ha nem tudod helyesen.*”

A szegény családok számára viszont a magyar nyelvtanulás (főként annak a Székelyföld felé irányuló változata) egyfajta túlélési stratégiának számít: e családok számára a gyerekek Csíkszeredába való „*elcsapása*” jelenti a középiskolai végzettség biztosításának egyetlen lehetőségét. Legtöbbjüknek ugyanis nincsen meg az anyagi fedezete ahhoz, hogy gyerekeket Bákóba vagy Iași-ba<sup>46</sup> küldje tanulni. Így – ha a szülők fontosnak tartják, hogy a gyereküknek ne csak „*optklászája*” (nyolc osztálya) legyen – egyetlen lehetőségük, hogy valamelyik Székelyföldi középiskolába íratják be őket, ahol aztán a Domokos Pál Péter Alapítvány anyagi támogatásával (a megélhetés költségeinek átvállalásával) végezhetik tanulmányaikat.<sup>47</sup> Mint a túlélés érdekében meghozott racionális döntés, a székelyföldi iskoláztatás nem feltétlenül függ össze a család „*magyarpárti*” identitásának kifejezésével, s alkalomadtán még a helyi csángó dialektus anyanyelv-ként való használatával sem.<sup>48</sup>

Mégis úgy tűnik, hogy azok lettek a frumószaik magyar oktatás helyi szimpatizánsai és szószólói, akik korábban a Csíkszeredai iskolákba irányuló migráció stratégiáját több-kevésbé bejáratottá tették. Számukra ugyanis e gyakorlat során (az anyagi támogatás miatt) felértékelőd(het)ett az identitás „*magyarságának*” hangsúlyozása: rájöttek/megtapasztalták, hogy anyagilag (is) megéri „*magyarnak*” lenni,<sup>49</sup> s bizonyos esetekben ez a tapasztalás a magyarsággal való érzelmi azonosulást is kiválthatott.<sup>50</sup>

Azok, akik számára a magyar nyelvismeret sikeres érvényesülési stratégiának bizonyult – valamelyik nagyobb gyermekük sikeresen elvégezte a középiskolát valamelyik székelyföldi városban, így korábban meghozott racionális döntésük pozitív megerősítést kapott – a továbbiakban azt

46. A középiskola elvégzésének a gazdagabbak számára bejáratott célállomásaira.

47. Ottartózkodásom alatt több olyan esetről is tudomást szereztem, amikor a gyermeknek félbe kellett szakítania bákói vagy iasi középiskolai tanulmányait, mivel a szülei nem tudták tovább fizetni a szállás és étkeztetés költségeit. A legszegényebbek esetében az is előfordult, hogy a gyermek a Frumószában működő inasiskolát sem tudta kijárni, hanem el kellett mennie dolgozni, hogy enyhítsen a család anyagi körülményein.

48. „*Nálunk a házba kicsibbet beszélődik csángójul (...) de elcsaptam. Hány nyelvet még tudsz, annyiszor még vagy ember, hogy mondják. S mondtam né menjen, sã învețe [hogy tanuljon].*”

49. „*Ezket a nagyobbakat is kiiskolázták, segítették, én nem fizettem internátot, nem fizettem ételt. S elhordozták volt Irinkámat (...), akkor elvisznek münköt es(...). S mondtotta Ilona néni, hogy visznek münköt es oda in excursie [kirándulni], s pe optșpe iunie [június tizenhetedikén] viszik Ungáriába [Magyarországra]. Csináltak ledzsimáciát [magyar igazolványt] a gyermeknek [a fiamnak], a leánkámnak es, nekem es. Ennek csináltak még pásáportot [útlevelet]. Mind csak a magyarok, segítettek.*”

50. „*Mű szeressük a magyar nyelvet, me ha mű ezt értjük. (...) Sok helyre hordoztak a magyarok. Mindig gratuit [ingyen] volt minden.*”

is felvállalták, hogy Frumószában is aktív szereplői legyenek a magyar nyelvoktatás intézményesítésének. Ennek érdekében gyakran a helybeli „román érzelmű” politizálókkal (a katolikus pappal, a tanárokkal, a rendőrséggel stb.) kellett szembeszegülniük. Mivel azonban korábban már megtapasztalták, hogy a szembenálló fél ijeszgetései alaptalanok,<sup>51</sup> hajlandóak voltak felvállalni mind a katolikus pap ellenségeskedését (beleértve az egész katolikus közösség előtt való megaláztatást, a kipurkálást is), a rendőrségi kihallgatást, illetve a bákói *Desteptarea* c. napilap riportereinek kellemetlen kérdéseit is.<sup>52</sup>

A magyar identitásnak az ilyenfajta „militáns” felvállalása azonban – mint már említettük – igen szűk körre korlátozódik, amit mi sem igazol jobban, mint a magyarórákra rendszeresen járó gyerekek igen kis létszáma. A többség számára a csángó dialektus nem is tételeződik a magyar nyelv dialektusaként és/vagy nem akarják bevenni a kommunikáció nyilvános szférájába (Nahirny-Fishman 1996:273). Ez utóbbiak nem a nyelvi különbségek mentén való elhatárolódás hangsúlyozásából próbálnak meg szimbolikus tőkét kovácsolni maguknak, hanem a románokhoz való konvergencia nyelvi akkomodációt, a „csángó” (mint „elkorcsult magyar”) stigma tudatos eltörlésének stratégiáját (vö. Fishman–Nahirny 1996) értékelik sikeresebbnek. A (domináns) román nyelvhasználat ugyanis úgy vonja be őket a helyi kapcsolatrendszerbe, hogy abban az etnikai különbségek ellenére ritkán merül fel az „idegenség” problémája, míg a magyar nyelv esetében inkább a divergencia tapasztalható: az „igazi magyarokkal” folytatott interakcióban ugyanis a helyi dialektus ismerete elégtelen magyar nyelvi kompetenciának bizonyul – a magyarok félreértik, és kigúnyolják őket „csángóbeszédek” miatt. Ezért a magyar köznyelvhez való viszony akkor is többé-kevésbé instrumentális marad, ha a csángó nyelvjárást anyanyelvi szinten beszélik, illetve ha intézményes keretek között is felvállalják a magyar nyelv tanulását.

## KÖVETKEZTETÉS

Tanulmányomban egy moldvai katolikus közösség mint bizonytalan etnikai identitással rendelkező csoport identitás-kommunikációs stratégiát vizsgáltam meg, különös tekintettel a nyelvhasználat és nyelvi szocializáció szerepére az identitás kinyilvánításában és/vagy elrejtésében. Következtetésként azt mondhatjuk, hogy a frumószai katolikusok „csángó”-ságának lényegét egy *köztes, kevert, „se nem román, se nem magyar”* identitás jelenti, amely a saját csoport és a „mások” interakciói során képződik meg a határok folyamatos felülírása által (lásd Simon–

51. A „román fél” ugyanis azzal próbálta megijeszteni őket, hogy ha a gyermekeiket elengedik a székelyföldre, ott a „magyarok” el fogják lopni őket. „*S akkor aszonták, hogy ha semnezi pentru copii cu limba maghiară, că vor să se ieie în apoi pământul Ungariei* [ha aláírod a gyerekeknek a magyar nyelvet, akkor vissza akarják venni a magyar földet]. (...) *S akkor elmentem a notárhoz [közjegyzőhöz] s mondom, hát ha el akarják venni a leánkámat, vegyék, mer még van otthon négy s ha nem, még csinálók egyet. S akkor a notár megkérdezte, há mér, vrei să-ți vinzi copii* [el akarod adni a gyerekeidet]? *Mondom, eu nu-l vând [én el nem adom], de ha jönek, segetenek, a gyermekeinknek seget, akkor én béadom a magyar iskolába. (...). Lehet vaj egyszer valahol kell elmenjen, s mondom...*”

52. „*Haragutt a pap, fogta neki prédikálni, nem es tudom, szökött neki Irinkámnak. Mer amikor megszemnáltuk [aláírtuk] azokat a papirosokat Bákóba, onnan Bákóból jöttek ide a párotyiára [plébániára] s a paphoz. (...) S akkor lett a prédika a templomba, s el lettünk hívva a policiához [rendőrségre] egy néhány fehérnép, s aztán de cinspe septembrie [szeptember tizenötödikén] mikor kezdődött az iskola, s jött Ibolya, már nem volt mit csináljanak. Jötek a Desteptárjások es, de már nem volt mit csináljanak.*”



Péter 2004). Az identitás a mindennapok szituációinak függvényében állandóan elmozdul, amit az aktorok a csoportthárok legfőbb indikátorainak – a nyelvhasználatnak (a román-magyar kétnyelvűség, illetve kevertnyelvűség), illetve a vallásnak (a katolikus felekezethez való tartozás) – alul-/felülkommunikálásával tesznek láthatóvá.

Az előbbi indikátort alapul véve elmondható, hogy a családonként, sőt családtagonként eltérő nyelvhasználati modellek ellenére a frumószi katolikusok körében az etnolingvisztikai identitás kinyilvánítására és elrejtésére (felül- és alulkommunikálására) egyaránt léteznek bejáratott és sikeresnek tekintett stratégiák, tehát az integráció és az elkülönböződés tendenciái egyaránt érvényesülnek a hétköznapi interszjektív gyakorlatában, lehetetlenné téve ezáltal a „csángók” mind magyar szubetnikumként, mind pedig a román nemzetbe asszimilálódó csoportként való meghatározását.

E stratégiák sikeressége különösen fontos azon folyamatos identifikációs kényszer szempontjából, amely a hagyományos helyi és a szocialista társadalom felbomlásával együttjáró instabilitással (szegénység, munkanélküliség) és az egyéb csoportokkal való megszorított kontaktusjelenségekkel (migráció) együtt jelentkezett. A „boldogulás” érdekében ugyanis a frumószi katolikusoknak gyakran el kell dönteniük, hogy asszimilálódni akarnak-e valamilyen stabil identitással rendelkező csoportba, vagy felvállalni, „önállósítani” és stabilizálni a *csángó* identitást.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Anderson, Benedict: *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului* [Képzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus születéséről és elterjedéséről], București, 2000, Integral.

Armstrong, John: *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, 1982, University of North Carolina Press.

Barth, Fredrik: Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo–London: Verlag, 1969, 9–38.

Bell, Daniel: Ethnicity and Social Change. In Nathan Glazer–Daniel P. Moynihan (eds.) *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge–London, 1975, Harvard University Press, 141–174.

Borbáth Erzsébet: A moldvai csángó gyermekek kétnyelvűsége. In *Új Horizont*, XXVIII. évf. 5–6. 92–95, 1995.

Borbáth Erzsébet: A moldvai csángó gyermekek székelyföldi iskoláztatásának tapasztalatai. In Csenicskó Antal–Várad Tamás (szerk.) *Kisebbségi magyar iskolai nyelvhasználat*. 69–74, Budapest, 1996, Tinta Könyvkiadó és Kiadványszerkesztő Bt.

Cohen, Anthony: A kultúra mint identitás egy antropológus szemével. In Zentai Violetta (szerk.) *Politikai antropológia*. 101–108, Budapest, 1997, Századvég.

Cornell, Stephen–Hartmann, Douglas: Construction Sites: Contextual Factors in the Making of Identities. In *Ethnicity and Race. Making Identities in a Changing World*. 153–194, Thousand Oaks–London–New Delhi, 1998, Pine Forge Press.

Csepeli György–Örkény Antal–Székelyi Mária: *Grappling with National Identity. How Nations See Each Other in Central-Europe*. Budapest, 2000, Akadémiai.

Devereux, George: Ethnic Identity: Its Logical Foundations and its Disfunctions. In Werner Sollors (ed.) *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*. 385–414, London, 1996, MacMillan Press LTD.

Diószegi László–Pozsony Ferenc: A moldvai csángók identitásának összetevőiről. In Diószegi László (szerk.) *Magyarságkutatás 1995-96*. 105–111, Budapest, 1996.

Eriksen, Thomas Hylland: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London–Boulder, 1993, Pluto Press.

Fishman, Joshua A.: Sociolinguistics. In *Handbook of Language and Ethnic Identity*. 152–163, Oxford–New York, 1999, Oxford University Press.

Fodor Katalin: A csángók identitásproblémájának nyelvi és nyelven kívüli okairól. In *Moldvai Magyarság*, XI. évf. 2. 14–15, 2001.

Fodor Katalin: Adalékok a csángók nyelvváltásának vizsgálatához. In *Moldvai Magyarság*, XI. évf. 5. 18–19, 2001.

Gans, Herbert: Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. In Werner Sollors (ed.) *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*. London, 1996, MacMillan Press LTD, 425–459.

Gazda József: A nyelv és a magyarságtudat szintjei a moldvai csángóknál. In *Néprajzi Látóhár*, III. évf. 1–2. 269–281, 1994.

Hajdú-Moharos József: *Moldva–Csángó föld–csángó sors*. Vörösberény, 1995, Balaton Akadémia.

Hegyeli Attila: Hat nemzetiség egyetlen faluban? Egy moldvai csángó falu etnikai identitásáról. In Pozsony Ferenc (szerk.) *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*. 83–96, Budapest, 1999.

Hegyeli Attila 2001a: A moldvai csángók magyar nyelvi oktatásának szükségességéről. In *Regio*. 4. 181–194, 2001.

Hegyeli Attila: „Isten magyarul beszél”. In *Moldvai Magyarság*. XI. évf. 4. 8–11, 2001.

Hegyeli Attila: A moldvai csángók magyar nyelvi oktatásának esélyei. In *Moldvai Magyarság*. XI. évf. 9. 4–5, 2001.

Hegyeli Attila: Szubjektív jelentés a november-decemberben Moldvában lezajlott magyar nyelvi oktatással kapcsolatos eseményekről. In *Moldvai Magyarság*. XI. évf. 12. 8–9, 2001.

Hobsbawm, Eric: Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870-1914. In Hofer Tamás–Niedermüller Péter (szerk.) *Hagyomány és hagyományalkotás*. 127–197, Budapest, 1987.

Horowitz, Donald L.: Ethnic Identity. In Nathan Glazer–Daniel P. Moynihan (eds.) *Ethnicity. Theory and Experience*. 111–140, Cambridge–London, 1975, Harvard University Press.

Horváth István: Az erdélyi magyarok kétnyelvűsége: nyelvmentés és integráció között? In *Erdélyi Társadalom*. 1. évf. 1. 7–23, 2003.

Jáki Sándor Teodóz, P.: *Csángókról, igaz tudósítások*, Budapest, 2002, ValóVilág Alapítvány.

Jeggle, Utz: Határ és identitás. In *Regio*. 2. 3–18, 1994.

Jenkins, Richard: *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London–Thousand Oaks–New Delhi, 1997, Sage Publications.

Kligman, Gail: A „másság” társadalmi felépítése a „roma” azonosítása a posztszocialista közösségekben. In *Szociológiai Szemle*. 11. évf. 4. 66–84, 2001.

Kontra Miklós: Don't Speak Hungarian in Public! A documentation and analysis of Folk Linguistic Rights. In Kontra et al. (eds.) *Language: A Right and A Resource. Approaching Linguistic Human Rights*. Budapest, 1999, CEU Press.

Kontra Miklós: A határon túli magyar nyelvváltozatok. In Kiefer Ferenc (szerk.) *A magyar nyelv kézikönyve*. 301–321, Budapest, 2003, Akadémiai.

Lucassen, Leo: The Power of Definitions. Stigmatization, Minoritisation and Ethnicity Illustrated by the History of Gypsies in the Netherlands. In *The Netherlands Journal of Social Sciences*, 27 (2). 80–91, 1991.

Mărtinaş, Dumitru: *Originea ceangăilor din Moldova* [A moldvai csángók eredete]. Bucureşti, 1985, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Nahirny, Vladimir–Fishman, Joshua: American Imigrant Groups: Ethnic Identification and the Problem of Generations. In Werner Sollors (ed.) *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*. 266–281, London, 1996, MacMillan Press LTD.

Pap Márta–Szépe György (szerk.): *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások*. Budapest, 1975, Gondolat.

Pávai István: Etnonimek a moldvai magyar anyanyelvű katolikusok megnevezésére. In Pozsony Ferenc (szerk.) *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*. 69–82, Budapest, 1999.

Péter László: *Poverty, Ethnicity and Underclass Formation Romania. The Case of Balan and Temelia*, 2000, www.yale.edu/socdept/poverty/romania.

Péter László: Elszegényedés és szegregálódás egy ipari kisvárosban. In *WEB*. 11. 21–28, 2003.

Pléh Csaba–Síklaki István–Terestényi Tamás (szerk.): *Nyelv–kommunikáció–cselekvés*. Budapest, 1997, Osiris.

Pozsony Ferenc: Nyelvhasználat és identitás viszony a moldvai csángóknál. In Péterbencze Anikó (szerk.) „Moldovának szép tájaind születtem...” *Magyarországi csángó fesztivál és konferencia*. 110–114, Jászberény, 1993.

Pozsony Ferenc: Evoluţia identităţii cengăilor din Moldova. In *Ceangăii din Moldova*. 127–139, Cluj, 2002, Asociaţia Etnogarfică Kriza János.

*Recensământul locuinţelor şi populaţiei*. Bucureşti, 2002, Institutul Român de Statistică.

Sándor Klára: „Apró Ábécé” – apró esély. A csángók nyelvésztésének lehetőségei és esélyei. In Csernicskó Antal–Várad Tamás (szerk.) *Kisebbségi magyar iskolai nyelvhasználat*. 51–67, Budapest, 1996, Tinta Könyvkiadó és Kiadványszerkesztő Bt.

Sándor Klára: A nyelvcsere és a vallás összefüggése a csángóknál. In *IV. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus*. Róma–Nápoly, 1996. szept. 9–14, Kézirat.

Schaefer, Richard T.: *Racial and Ethnic Groups*. Longman (International Edition). 1998, Addison–Wesley Educational Publishers Inc.

Simon Boglárka–Péter László: „Ha már egyszer csángó vagy, meg kell tanulj boldogulni.” Egy moldvai falu lakóinak identitásépítő stratégiái. In *Pro Minoritate*. Ősz–Tél, 123–146, 2004.

Spolsky, Bernard: Second-Language Learning. In Joshua Fishman (ed.) *Handbook of Language and Ethnic Identity*. 181–191, Oxford–New York, 1999, Oxford University Press.

Stan, Valetin–Weber, Renate: *The Moldavian Csango*. Budapest, 1998, International Found for Promoting Studies and Knowledge of Minority Rights.

Şerban, Stelu–Stănilă, Viorel: *Relaţii interconfesionale din Moldova*. 2003, Kézirat (Kriza János Néprajzi Társaság Adattára).

Szilágyi N. Sándor: Despre dialectele ceangăieşti din Moldova. In *Alterra*. 2002 17–18. An VIII. 81–89, 2002.

Tánczos Vilmos: „Én román akarok lenni!” Csángók Erdélyben. In *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. 174–189, Kolozsvár, 1996, Komp-Press.

Tánczos Vilmos: Keletnek megnyílt kapuja. Emlékképek a moldvai csángók szerkezet nélküli kultúrájáról. In *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. 97–173, Kolozsvár, 1996. Komp-Press.

Tánczos Vilmos: A moldvai csángók lélekszámáról. In Pozsony Ferenc (szerk.) *Csángósors. Moldvai csángók a változó időben*. 7–32, Budapest, 1999.

Tánczos Vilmos: Szappan a kredenc sarkán, avagy a csángókérdés tudománya és politikája. In *Kisebbség-kutatás*. 2001. X. 1. 53–62, 2001.

Tismăneanu, Vladimir: *Fantasmale salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*. Iași, 1999, Polirom.

Trencsényi et al. (eds.): *Nation-Building and Contested Identities. Romanian and Hungarian Case Studies*. Budapest, 2001, Regio Books–Iași: Polirom.

Trudgill, Peter: *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*. Harmondsworth, 1995, Penguin Books.

Urcioli, Bonnie: Language and Borders. In *Annual Review of Anthropology*. 1995. Vol 24, 525–546, 1995.