

BALOGH LÍDIA

ESZTÉTIKUM KÖZCÉLRA

A SZIMBÓLUMOK, MÍTOSZOK, ILLETVE ALLEGÓRIÁK KÖZÖSSÉGI SZEREPÉRŐL, A ROMA NEMZETÉPÍTÉSI TÖREKVÉSEK PÉLDÁJÁN KERESZTÜL

Jelen írás fókuszában a szimbólumok, a mítoszok, illetve az allegóriák lehetséges közösségi szerepe áll, megjegyezve, hogy ezen reprezentációs eszközök működésének dinamikájában a társadalmi-közösségi funkció aligha függetleníthető az esztétikáitól. E rövid tanulmány céljai közül a legfontosabb az „etnoszimbolizmus” elnevezésű elmélet vizsgálata, amely szerint a szimbólumok és a mítoszok kulcsszerepet játszanak nemcsak az etnikai közösségek fennmaradásában, de a felülről irányított, célirányos nemzetépítési kezdeményezések során is. A fenti teória szerint a nemzeti jelképek kialakítását, valamint a közösség számára rendelkezésre bocsátását gondos kutatómunka, válogatás és „hitelesítés” előzi meg. Feltételezésem szerint ezek az elemek azonosíthatóak a roma nemzetépítési törekvésekben, illetve folyamatokban is – noha irányításukat tekintve ezek a folyamatok kevésbé centralizáltak, céljaikat tekintve pedig kevésbé explicitek.

A dolgozat első szakaszában néhány kultúraelméleti, illetve kulturális antropológiai megközelítést sorolok fel a szimbólumok, mítoszok és allegóriák közösségi szerepéről. A következő részben a különféle nacionalizmuselméleti irányzatok kontextusában mutatom be az etnoszimbolizmus elméletét, elsősorban annak legismertebb képviselője, Anthony D. Smith koncepciói alapján. Ezután, áttekintve az európai, illetve globális szinten zajló roma nemzetalkotási mozgalom néhány fontosabb állomását, kitérek két „hivatalos” jelkép – a roma zászló és a roma himnusz – evolúciójának ismertetésére. E jelképek reprezentációs eszközökként való működésének elemzésére a magyarországi roma közösségekben való fogadtatásuk egyes jellegzetességeinek bemutatásán keresztül vállalkozom.

Kultúraelméleti megközelítések a szimbólumok, mítoszok, illetve allegóriák közösségi szerepéről

Az alábbiakban néhány kultúraelméleti, illetve kulturális antropológia koncepciót tekintek át, az időt átívelő mítoszok és az azokban rejlő allegóriák közösségi funkciójára vonatkozóan.

Idrend alapján elsokent a filozofus es irodalomkritikus Walter Benjamin *Über den Begriff der Geschichte* (A történelem fogalmáról) című műve idézhető fel,¹ illetve az abban szereplő, releváns koncepciók: „felvillanó kép”, „jelen-idő”, „homogén üres idő”. Benjamin szerint az idő nem „homogén” és nem „üres”: diskurzusok és a világ rendjét megszabó struktúrák népesítik be. Az ily módon telített „jelen-idő”-ben összeérhet a múlt és jelen (és jövő), és dinamikus folyamattá állhatnak össze az élőképszerű, pillanatnyi „felvillanások”, amelyek során az egyén képessé válik a múlt egyes elemeinek megértésére (ezt a jelenséget használják ki a történészek is, hogy a múltat a saját céljaiknak megfelelően dolgozzák fel). Benjamin szerint a villanásszerű és fennkölt – és ezáltal esztétikus – „képek felidézése” egyúttal a „másokkal” (emberekkel, a természettel stb.) való kapcsolat lehetőségének felfedezését is jelenthetik.

A kultúrantropológus, Claude Lévi-Strauss *The Structural Study of Myth* (A mítosz strukturális elemzése) című tanulmányában² strukturális elemzésnek vet alá mítoszokat, feltárva azok allegorikus tartalmát. Azt állítja, hogy a mítoszok célja a közösségek számára, hogy hozzájáruljanak valamely, a környezetben jelen lévő ellentmondás logikai eszközökkel való feloldásához – ami meglehetősen nehéz intellektuális vállalkozásnak bizonyulhat, amennyiben valós ellentmondásról van szó. A mítoszok emiatt folyamatos, „spirális” változáson mehetnek keresztül, amelynek során azonban a struktúra továbbra sem válik folytonossá: az újabb és újabb megoldáskísérletek rétegei úgy rakódnak egymásra, mint a palatető cserepei – amíg csak el nem enyészik az az intellektuális feszültség, amelyből az adott mítosz eredt. Craig Owens a következőképpen foglalta össze a Lévi-Strauss-féle elmélet implikációit: „Története során az allegória bizonyította, hogy képes messze ható népszerűsége szert tenni, és ezzel arra emlékeztet, hogy társadalmi és egyben esztétikai funkciója is van, ez ad magyarázatot a tanítás és/vagy felhívás céljaira történő folyamatos kisajátítására. Amiként Lévi-Straussnak a mítoszokról adott strukturális (allegorikus) elemzése feltárja, a mítosz funkciója azoknak a konfliktusoknak a feloldása, amelyek azzal fenyegetnek, hogy a primitív társadalmakat nem-logikus állapotban tartják, úgy az allegória szintén lehet az a mód, mely a modern társadalmat fenyegető ellentmondások feloldásával kecsegtet (például egyéni érdek versus közösségi jólét)...”³

A művészettörténész, illetve művészetkritikus Rosalind Krauss szerint Lévi-Strauss strukturalista elmélete a mítoszok szerepéről pontosításra szorul, mivel a mítoszok nem lehetnek képesek ellentmondások logikai feloldására, figyelembe véve, hogy a mítoszok különféle rétegei egymásnak is ellentmondanak. Krauss megemlíti, hogy léteznek például olyan eredetmítoszok, amelyek autochtóniára utaló elemeket tartalmaznak (azaz, ezek szerint az emberek ősei mintegy kinőttek a földből), a későbbi rétegekben azonban már megjelenik az összülők szexuális kapcsolatának szerepe. Mivel a mítosz

korábbi rétegei által tükrözött nézetek „szent”-nek számítanak, a közösség még akkor is megtartja ezeket, ha azok ellentmondásban állnak a korszerű ismeretekkel: „A mítosz funkciója, hogy mindkét nézet fenntartható legyen, a [logika] valamiféle paralogikus felfüggesztése révén.”⁴ Krauss szerint az ellentmondások makacsul jelen lehetnek egy-egy kultúrában, és nem múlnak el akkor sem, ha nem beszélnek róluk nyíltan: a mítoszok viszont lehetővé teszik a megoldatlan konfliktusnak az újra és újra elmesélését, elnyomott elemeket tartalmazó régebbi rétegeik révén. Krauss ezért arra a következtetésre jut, hogy a mítoszok rétegeinek kibontása és elemzése ugyanazt a célt szolgálhatja egy kulturális közösség vagy törzsi csoport múltjának feltárásában, mint a pszichoanalízis az egyének esetében.

Nacionalizmuselméletek – etnoszimbolizmus

Ebben a részben a nacionalizmus mint ideológia, illetve a nemzeti identitás kialakulására vonatkozó elméleteket tekintem át, abból az aspektusból, hogy mit állítottak a kulturális örökség, azon belül is a mítoszok és szimbólumok szerepéről.

Mintegy az előző rész folytatásaként, elsőként Clifford Geertz kultúrantropológus neve merül fel, akinek gondolatait bizonyos kontextusokban – némileg félrevezető módon – a primordialista irányzattal hozták összefüggésbe. A primordialista megközelítés a nacionalizmuselméleteken belül a „Kopernikusz előtti” állapotot jelenti: azon a feltevésen alapul, hogy a nemzetek öröktől, de legalábbis emberemlékezet óta létező, esszenciális kategóriák, amelyeket a 19. századi nemzetállami törekvések csak új keretek közé helyeztek. Ezen elmélet szerint az etnikai-nemzeti közösségek tagjait nemcsak a vérségi kapcsolat köti össze, de a mintegy genetikailag kódolt kultúra is, amelynek részeként eleve „adottak” az ősi szimbólumok és mítoszok is. Geertz valóban említést tett egyes közösségeket illetően a „primordiális kötődés” jelentőségéről, ami az „adott dolgokból” táplálkozik, mint például a rokoni kapcsolatokhoz fűződő szokások, vallás, nyelv.⁵ Az azonban aligha feltételezhető, hogy Geertz mindezeket genetikailag inherens tényezőkként tartotta volna számon; ellenben releváns – és modernista álláspontból is elfogadható – megfigyelésnek tűnik, hogy bizonyos közösségek tagjai „eleve adottnak” hiszik az életük kereteit megszabó viszonyrendszert és kultúrát, és hogy ennek a hitnek összetartó ereje van.⁶

A nacionalizmuselméletek modernista irányzata, amely a nemzeteket, illetve a nemzeti tudatot társadalmi konstrukcióknak, méghozzá modernkori konstrukcióknak tekinti, elsősorban a politikai és gazdasági tényezőket veszi számításba. A kulturális folyamatokat leginkább az iparosodás aspektusából, illetve a nemzetállami törekvések függvényében vizsgálják a moder-

nista nacionalizmuselmélet meghatározó alakjai, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, valamint Benedict Anderson. Utóbbi azonban, *Imagined Communities (Elképzelt közösségek)* című művében vizsgálata tárgyává teszi a modern kor, azaz a nemzetállami törekvések kialakulásának kora előtti ember időfelfogását, valamint ezzel összefüggésben a múlttal való kapcsolatát is. Anderson szerint a középkori ember az idő folytonosságát – a múltat, a jelent és a jövőt – állandó szimultaneitásban tapasztalta meg. A jelen szerepe a múltbeli próféciák beteljesítése volt, a mitologikus múlt történetei pedig mintha az örök jelenben zajlottak volna – amint azt a középkori műalkotások is tükrözik. Ehhez képest hozott változást a modern kor, amelyben a kalendáriummal és órával mért, „homogén üres idő” vette át a korábbi időérzeelés szerepét, és ennek keretében lehetővé vált a koincidenációk érzékelése, illetve a tényleges emberi csoportoknál nagyobb közösségek – például nemzetek fogalmának kialakulása –, mivel elképzelhetővé vált, többek közt a tömegsajtónak köszönhetően, hogy „mi történhet éppen ebben a percben a többiekkel”.⁷ (Megjegyzendő, hogy Anderson a „homogén üres idő” terminust Walter Benjamins-tól kölcsönözte, aki viszont lényegében tartalmatlannak ítélte az általa ezzel a kifejezéssel jelölt „pozitívista” koncepciót.)

A primordialista és modernista nacionalizmus-elméletekhez képest „harmadikutas” megoldási kísérletet jelentett az etnoszimbolista irányzat artikulálódása,⁸ amelynek képviselői nem vonták ugyan kétségbe a nemzetek, illetve a nemzeti tudat konstruált mivoltát, ám arra hívták fel a figyelmet, hogy a nemzeteknek az etnikai csoportok adják az alapját, és hogy a közösségteremtő céllal, tudatosan kialakított nemzeti kultúrák az etnikai csoportok régiről örökölt mítoszaiból és szimbólumaiból merítenek. Az irányzat egyik vezető alakja, John Armstrong „mítosz-szimbólum komplexum”-oknak nevezi ezeket a kulturális készleteket, és rámutat: „A mítoszok recitációja leginkább azért fontos, hogy a csoport tagjaiban fokozódjon »közös sorsuk« intenzív tudata.”⁹

A mítoszoknak, különös tekintettel az egyes csoportok „kiválasztottságáról” szóló történetekre, kiemelt jelentőséget tulajdonít az etnoszimbolizmus másik jeles képviselője, Anthony D. Smith is. Elmélete szerint ezek a mítoszok két fő típust alkotnak: az egyik a kiválasztott etnikai csoport és az isten(ség) közötti szerződés-kötést, illetve megállapodást helyezi a középpontba, míg a másik típus a kiválasztott nép küldetését, „misszióját”.¹⁰ Bruce Cauten – aki Smith elméletét a mítoszokról egy jelenkori példán keresztül mutatja be: nemzettudat az USA-ban a 2001. szeptember 11-i támadások után – leszögezi, hogy „a történelem során az Isten általi kiválasztottság mítosza – egy közösség kollektív hite abban, hogy egy istenség egy bizonyos sorsot jelölt ki a számára – mindennél erősebb katalizáló erőként szolgált a társadalmi szolidaritás és a politikai mobilizáció tekintetében”.¹¹

Smith vázolja annak a folyamatnak a jellemző állomásait, amelynek során egy nemzetépítő elit kialakítja a nemzeti kultúra alapjait – azáltal, hogy „megtisztítja” egy etnikai csoport kulturális profilját.¹² Eszerint az első fázis az ősi történelem újrafelfedezése, tudósok bevonásával – különös tekintettel a csoport történelmének „aranykorára” (amennyiben azonosítható, illetve rekonstruálható ilyen szakasz). Ezt követi a válogatás és hitelesítés, azaz annak eldöntése, hogy a feltárt etnikus kultúra mely elemei tekintendők disztinktívnek, illetve megőrzésre-megerősítésre érdemesnek a politikai elit nézőpontjából. A befejező fázisban a gondosan kiválasztott-rekonstruált, valamint elrendezett elemek a közösség elé kerülnek, hogy azok birtokba vehessék régi-új örökségüket. A következő részben ilyen jellegű, a közelmúltban lejátszódott folyamatokat mutatok be és kommentálok.

Roma nemzetépítési törekvések – roma nemzeti jelképek

Romák szinte a világ minden részén élnek, leginkább azonban Európa egyes országaiban találhatunk – különféle elnevezéssel illetett, meglehetősen heterogén kultúrájú és nyelvű, többé-kevésbé eltérő társadalmi helyzetű – roma közösségeket. Ebben a részben egy jelenleg is folyamatban lévő nemzetépítési törekvés, az egységes roma nemzet létrehozására irányuló erőfeszítés-sorozat néhány állomását és elemét tekintem át.

A romák „nemzetté szervezése” mint törekvés a második világháború utáni nemzetközi politikai légkörben merült fel komolyabban (jóllehet, korábban is megjelent már ez a gondolat), és első manifesztációja a Communauté Mondiale Gitane, azaz Cigány Világközösség elnevezésű szervezet franciaországi megalapítása volt, 1959-ben. A szervezetet – amelynek tagjai kezdetben főként franciák voltak, ám hamarosan kapcsolatokat alakított ki Lengyelországban, Törökországban, Kanadában és másutt – a francia kormány 1965-ben feloszlatta. Ezt követően a volt tagok közül néhányan létrehozták az International Gypsy Committee-t, azaz a Nemzetközi Cigány Bizottságot. Az Első Roma Világkongresszusra (First World Romani Congress) 1971-ben, Londonban került sor, a World Council of Churches (Egyházak Világtanácsa) nevű szervezet, valamint az indiai kormány támogatásával.¹³ Ez az esemény, amelyre a világ tizennégy országából érkeztek küldöttek és megfigyelők, mérföldkönek számít a nemzetközi szintéren zajló roma mozgalom történetében. A résztvevők ekkor állapodtak meg abban, hogy a továbbiakban a „roma” kifejezést preferálják a különböző nyelvekben használatos egyéb elnevezések – például „cigány”, „Zigeuner”, „Tzigan” „Gypsy” – helyett. (Megjegyzendő, hogy a kongresszust követően az International Gypsy Committee megváltoztatta a nevét International Roma Committee-re – azaz a „cigány” kifejezést kerülve, Nemzetközi Roma Bi-

zottsgra -; kcsobb pedig, az 1978-ban tartott msodik vilgkongresszus alkalmval International Romani Unionra - azaz a hivatalos hangzsus „bizottsag” megnevezest az inkluziv értelmú „unió” váltotta fel).

Az 1971-es roma vilgkongresszuson „hivatalos roma” mottó („Opre Roma” - azaz „Fel, romák!”), zászló és himnusz mellett is döntöttek a küldöttek. A követezőkben ezen utóbbi jelképek háttéréről, tartalmáról, valamint magyarországi recepciójáról ejtek szót.

A „hivatalos roma” zászló - és az indiai eredetre vonatkozó elmélet

Az 1971-es roma vilgkongresszuson elfogadott zászló a követező vizuális elemekből áll: vízszintesen kétfelé osztott háttér - a felső rész kék, az alsó zöld - előtt egy vörös színű, tizenhat küllőjű kerék. Első pillantásra is nyilvánvaló az utalás India zászlajára, amelyen sáfránysárga, fehér és zöld vízszintes sávok előtt egy kék színű, huszonnégy küllőjű kerék szerepel (ez utóbbi kerék - szanszkrit kifejezéssel: „chakra” - a törvény, azaz a „dharma” jelképe).¹⁴

Az a döntés, hogy a roma zászlón szerepeljen „valami indiai”, illeszkedik Anthony D. Smith korábban ismertetett sémájába, amely a nemzeti kultúra létrehozásának folyamatára vonatkozik. A nép (illetve a reménybeli nemzet) eredetének és történetének kikutatása, az arra vonatkozó elméletek megvizsgálása, szelektálása, majd egy konszenzusos változat elfogadása fontos állomása lehet egy nemzetépítési folyamatnak - különösen, ha sikerül a múltban azonosítani egy „aranykort”, illetve lokalizálni egy kelően vonzó őshazát. A romák indiai eredetének kérdése sokat kutatott téma, és mára gyakorlatilag tudományosan bizonyítottnak tűnik, hogy az Európában, illetve a világ más részein élő romák India valamely részéből, illetve részeiből vándoroltak el, esetleg több hullámban. (Megjegyzendő, hogy a romák származására vonatkozó teóriák tudományosság szempontjából nem mind megalapozottak - mint ahogy az lenni szokott más népek esetében is, ha őshaza-, illetve eredetkutatási kezdeményezésekről van szó.) Egy bizonyos Padmashri Weer Rajendra Rishi nyelvész, aki saját elméletet dolgozott ki arról, hogy a romák egy középkori indiai harcos kaszt, a *rajputok* leszármazottai,¹⁵ személyesen részt vett az első roma vilgkongresszuson, ezzel is növelve teóriája legitimitását. Mindazonáltal, a kongresszust követően az International Romani Union egyik tagja így foglalta össze az indiai kapcsolat jelentőségét: „India elkötelezettsége létfontosságú tényezővé vált az emancipációs küzdelmünkben. Bizonyos titokzatosság továbbra is övezi a kérdést, hogy a romák melyik indiai kaszt vagy törzs leszármazottai. Véleményem szerint ez kutatásra érdemes téma ugyan, a jelent illetően azonban nincs nagy jelentősége, hogy az európai romák ósrégi elődei rajputok vagy alacsony kaszthoz tartozó zenészek voltak-e. [...] nyelv és kultúra tekintetében a romák indiaiak, és ez az, ami a

lényeg. De míg India már rég felemelkedett a törzsi színtről a nemzeti létbe, az Indián kívül szétszóródott romák csak most kerekednek felül a hátrányaikon, és próbálják elismertetni magukat nemzeti kisebbségként.”¹⁶

Külön előny a roma zászló mint nemzeti jelkép „hatékonyságát” tekintve, hogy az nem csak az indiai kultúra ismeretében értelmezhető. A kerék a természet örök körforgására is utalhat, vagy értelmezhető kocsikerékként, amely – mintegy metonimikusan – utal a romák (korábbi, illetve néhány csoportot most is jellemző) utazó életmódjára, valamint átvittebb értelemben a modern migrációra, mobilitásra is. Egyes roma közösségekben a kerék a szerencsét és annak forgandóságát is szimbolizálhatja.¹⁷ A zászló színei szinte önmagukért beszélnek: a kék sáv jelentheti az eget – és ezáltal a szabadságot, valamint a transzcendenciát is. A zöld – szintén különösebb kulturális háttérismeret nélkül – értelmezhető a földre, a természetre való utalásként. A kerék vörös színe többféle jelentést hordozhat: a vér egyrészt az élet jelképe, másrészt a kiontott vér a háborúkra, pusztításra emlékeztet.

Ami a roma zászló magyarországi fogadtatását illeti, egy 2009-es (nem reprezentatív) felmérés során az derült ki, hogy a zászlót „sokan elfogadják egységes roma jelképnek, valószínűleg a közérthető szimbolikus tartalmának köszönhetően”.¹⁸ Csupán az fogalmazódott meg kérdésként az interjúalanyokban, hogy a gyakorlatban mi is a funkciója a zászlónak, illetve milyen szituációkban használható – hiszen a roma nemzetépítési törekvések során nem merül fel az önálló nemzetállam létrehozásának terve, tehát a zászló nem töltheti be azt a szerepet, amit egy nemzetállam jelképe betöltene. Roma kulturális egyesületek, érdekvédelmi és jogvédő szervezetek mindenesetre széles körben használják a roma zászlót – akár „hivatalos” formájában, akár utalásszerűen – vizuális megjelenésük elemeként.

A „hivatalos roma” himnusz – kontra „magyarországi romák himnusza”

A „hivatalos” roma himnuszt, hasonlóan a roma zászlóhoz, az 1971-es Roma Világkongresszuson fogadták el. A romani nyelven *Gelem, gelem* kezdetű dal közkeletű magyar fordítása a következő:

*Mentem, mentem hosszú utakkal,
Találkoztam boldog cigányokkal.
Hej cigányok! Hej gyerekek!
Mert cigányok honnan jöttetek,
Gyerekekkel, szerencsés utakkal.
Hej cigányok! Hej gyerekek!
Nekem is volt nagy családom,
Fekete légió elpusztította.
Hej cigányok! Hej gyerekek!
Keljetek fel világ cigányai,*

*Hogy nyiljanak ciganyok utjai.
Hej ciganyok! Hej gyerekek!*

A vélhetően a második világháború idején, egy koncentrációs táborban keletkezett, többféle változatban élő dalhoz – a visszaemlékezések szerint – a kongresszus ideje alatt írt néhány résztvevő új szöveget, majd a helyszínen be is mutatták a „roma nemzeti indulónak” szánt művet. Az egyöntetű siker hatására végül „roma nemzeti himnuszként” fogadta el a kongresszus a dalt.¹⁹

Nacionalizmuselméleti szempontból megemlítendő annak jelentősége, hogy himnusznak egy olyan kvázi népdalt választottak ki – majd csiszoltak meg –, amely utalást tesz az európai romák történelmének egy meghatározó eseményére, a holokausztra (a szövegben nácikra utal a „fekete légió”), azaz egy sokakat érintő, traumatikus momentum felidézése hivatott a sorsközöség érzését megalapozni, illetve erősíteni.

A *Gelem, gelem* stiláris eszközeit tekintve tartalmaz szimbolikusnak (fekete) és allegorikusnak (vándorlás, út) tekinthető elemeket egyaránt – ezek mind alkalmasak lehetnek a közösségi érzés felkeltésére, illetve a sorsközöség érzékelésének fokozására. Narratíváját balladai töredékesség és utalások jellemzik – ami szintén azt üzeni, hogy a dal egy bizonyos kultúra kontextusában értelmezhető, illetve, hogy egy bizonyos közösség használata szánták.

A nemzetközi szinten roma himnuszként elismert *Gelem, gelem* magyarországi fogadtatása nem volt egyhangú, különösen a beás nyelvet, azaz a román nyelv archaikus változatát beszélő romák körében. Egy beás közösségben végzett interjúkutatás szerint a következőképpen foglalhatóak össze a dallal, illetve annak funkciójával kapcsolatos ellenérzések: a himnuszban szerepelnie kellene istennek – a *Gelem, gelem*ben nem szerepel; a himnusznak az anyanyelvhez kellene kötődnie – a romani nyelvű (és magyarra lefordított) *Gelem, gelem* kirekesztő a beásokra nézve; illetve a himnusznak egy államhoz kellene kötődnie – tehát valójában csak a magyar himnusz lehet igazi himnusz a magyarországi romák számára.

Mindazonáltal, a magyarországi roma közösségekben időközben egy másik dal is elterjedt „roma himnuszként” (és ennek kapcsán megfogalmazódott olyan vélemény is, hogy „két roma himnusz” is élhetne egymás mellett, hasonlóan, mint ahogy az a *Himnusz* és a *Szózat* esetében tapasztalható).²⁰ A *Zöld az erdő* kezdetű dal háttérében egy Bari Károly által gyűjtött népmese áll, amelyet Varga Gusztáv foglalt magyarul versbe, és Orsós Jakab fordított le beás cigány nyelvre. A vershez a cigány népzenei ihletettséggű dallamot a Kalyi Jag együttes szerezte, és kezdte el játszani az 1980-as években; 1989-es *Hosszú az út előtttem* című albumukon pedig *Könyörgés* címmel meg is jelentették, beás nyelvű szöveggel. A dal másik közismert feldolgozása az

Andro Drom együtteshez fűződik – gyorsabb ütemű zenével és a következő magyar szöveggel:

*Zöld az erdő, zöld a hegy is
A szerencse jön is, megy is
Gondok kése húsunkba vág
Képmutató lett a világ
Egész világ ellenségünk
Úzött tolvajokként élünk.
Nem loptunk mi csak egy szöveget
Krisztus vérző tenyeréből.
Isten, könyörülj meg nekünk
Ne szenvedjen tovább népünk
Megátkoztál, meg is vertél
Örök csavargóvá tettél.*

Ezt a dalváltozatot a hagyomány szerint Horváth Aladár roma polgárjogi aktivista minősítette „a magyarországi cigányság himnuszának”²¹ 1993-ban, egy Egerben rendezett tüntetésen. Fontos megjegyezni, hogy az utóbbi időben többféle szövegváltozatban is hallható a dal, és a módosítások főként az utolsó sorokat érintik, például: „*Ne átkozzál, ne is verjél, igaz útra minket vigyél*”²² vagy „*Megáldottál, megváltottál, / Országodba befogadtál*” (vallásos közösségekben).

A *Zöld az erdő* kezdetű dal avagy himnusz fogadtatásának megértéséhez adalékként szolgál egy Európa-szerte sokféle változatban élő népmonda,²³ amelyre a dal szövege utal: „*nem loptunk mi, csak egy szöveget, Krisztus vérző tenyeréből*”. Ezzel a verssorral kapcsolatban szolgál magyarázattal egy magyarországi roma közösség tagja: „Isten azért vert bennünket, mert Krisztust mi szegeztük föl, s ennek van valóban egy monda alapja, a cigányok, mint a fáraó népe, a középkorban hóhéri feladatokat is elláttak, szegkovácsként segítettek az ilyen feladatoknál.”²⁴

Hasonló történet szerepel Bálint Sándor folkórgyűjteményében is: „A szögek kovácsolásáról egy hazai cigány legenda emlékezik meg. Elmondja, hogy Jézust miért szögezték négy helyett három szöggel a keresztre. Ehhez nem árt tudnunk, hogy cigányaink mindig kitűnő szögverő mesterek voltak. / Három katonának az volt a parancsa, hogy hozzanak keresztre feszítéshez való négy szöveget. Kaptak hozzá nyolcvan krajcárt, hogy minél erősebb legyen. Elindultak, de útközben betértek egy kocsmába borozgatni. Már esteledett, amikor útnak indultak, de már csak negyven krajcárjuk maradt. / Egy arab szögekóvácsnál megrendelték a szöveget, de amikor ez meghallotta, hogy kit akarnak vele keresztre feszíteni, a munkát nem vállalta. A katonák erre lándzsájukkal megölték. / Most egy zsidó mesterhez

tértek be. Ez, amikor a szögeket izzítani kezdte volna, az arab szavát hallotta a lángok közül: ne csináld, mert Krisztus keresztjére kell a szög. A zsidó abbahagyta: nem, ha addig élek is. Láttam a múlt vasárnap a számár hátán. A katonák őt is leszúrták. / Ezután egy cigányt vettek észre az árokszálen. A négy szöget most nála rendelték meg. A cigány megörülvén a váratlan keresetnek, hozzá is fogott a munkához. De megszólalt az arab és a zsidó lelke, csak ő hallotta: Krisztus keresztjéhez kell a szög. Nem merte a szögverést abbahagyni, mert félt a katonáktól, látván lándzsájukon a friss vért. Bármint is iparkodott, a negyedik szög nem akart kihúlni. Így a katonák maguk is rosszat sejtve, megelégedtek a három szöggel. A cigány hiába próbálkozott, a negyedik szög csak izzott tovább. Hát így jutott Urunk Jézusnak három szög.”²⁵

Magyar Zoltán népmeseegyűjteményében a monda a következő változatban szerepel: „Miért csak három szöggel feszítették meg Jézust? No, mikor Jézus Krisztust vitték keresztrefeszíteni, hát ugye vitték két szöget a kezure, meg vitték a lábára megint kettőt. Ugye a kezit föl is szögezték, mind a kettőt. A lábát is akarják szögezni: csak egy szög vót. Keresik a szöget mindenütt: hát hol a szög, hol a szög? Nincs meg a szög. Hát a cigány ott vót, ellopta a szöget. Hát oszt a Jézusnak a lába csak azér van egy szöggel odaszögezve, mer a cigány ellopta. Azóta is szeretik a cigányok a vasat, máig is. Mer ugye hagyományozta Jézus, hogy a keresztfárul is ellopták a szeget.”²⁶

A *Magyar katolikus lexikon* „cigányok” szócikke így foglalja össze a történetet: „Amikor Eu-ban megjelentek, zarándokként mutatkoztak be, s vándorlásuknak ker. magyarázatat adták: őseik Egyiptomban nem fogadták be a Heródes elöl menekülő Szt. Családot; más változat szerint ők kovácsolták Krisztus keresztjéhez a szegeket; a megfeszített Krisztust még ágyékkötőjétől is megfosztották. Ezért kell büntetésül vándorolniuk (Ahasvérus, a bolygó zsidó motívuma!).”²⁷

Európa más részein is ismert a monda valamilyen változatban. Egy 19. századi (angol nyelvű) cigány népmeseegyűjteményben²⁸ szereplő egyik változatban a szegkovács cigány először öt szöget készít a megrendelt négy helyett, és Szűz Mária ezt meghallva először elveszti az eszméletét, majd megátkozza a cigányt. Ugyanebben a kötetben szerepel egy másik verzió is, amelyben egy cigány nő és férfi szerepel – a monda szerint a Nyugat-Európában élő manoush cigányok ősszülei –, akik el akarták lopni Krisztus keresztre feszítésére szánt mind a négy szöget, de végül csak egyet sikerült, viszont emiatt jogot szereztek arra, hogy ő, illetve leszármazottaik hétévente egyszer lopjanak. Egy 1943-ban megjelent cikk is említi egy európai mondat, amely szerint Krisztus megáldott egy bizonyos férfit, aki a keresztre feszítés előtt elloptott egy szöget a négyből – és ezzel a gesztussal egyrészt kimutatta jó szándékát Krisztus iránt, másrészt pedig megmentette attól a „kínos helyzettől”, hogy a két lábát külön felszelve, széttett lábakkal feszít-

sék keresztre. A monda szerint ez a férfi később felvette a kereszténységet, és ő lett a cigányok ősapja.²⁹

A magyarországi romák himnuszaként is számon tartott *Zöld az erdő* kezdetű dal szövege rövidsége ellenére esztétikai-stiláris szempontból igen tartalmas: bővelkedik a szimbolikus utalásokban (például zöld, erdő), az erős hatású allegóriákban (például gondok kése). Narratíváját (hasonlóan a *Gelem, gelemhez*) balladaiság, hiányos szerkesztés jellemzi – mintegy kinyilvánítva ezzel, hogy a megszólaló közösség tagjai egymással szoros kapcsolatban állnak, ennél fogva utalásokból, „félszavakból” is megértik egymást.

Kultúraelméleti szempontból igen fontos, hogy a *Zöld az erdő* explicit utalásokat tartalmaz egy népmondára, amely roma eredetmítosznak is tekinthető – méghozzá, Anthony D. Smith tipológiája szerint, a „szerződéses” elemet tartalmazó fajtából valónak –, hiszen a népcsoport ősenek tetteről, illetve annak egy istenség általi díjazásáról-büntetéséről szól. Ha a Lévi-Strauss által ajánlott szemszögből vizsgáljuk a mítoszt, illetve annak számos változatát, akkor a különféle verziók között, illetve akár egy verzió belül is logikai inkongruenciákat, de legalábbis interpretációs bizonytalanságokat fedezhetünk fel (amelyek például a következő kérdésekkel foghatóak meg: miért okoz kevesebb szenvedést három szög – ha az egyikkel két sebet is ütnek –, mint négy?; lehet-e kiváltság a lopás, ami egyébként bűnnek számít?; a szögek kovácsolásáért járó átok vagy a kegyes célú lopásért járó jutalom határozza-e meg a cigányság sorsát?). Mindezek mögött felismerhető egy középonti jelentőségű ellentmondás is – amelyet Lévi-Strauss elmélete szerint a mítosz lenne hivatott logikailag feloldani; ám amely problémával kapcsolatban Rosalind Krauss nézetei szerint csak annyi várható el a mítosztól, hogy napirenden tartsa, illetve kibeszélje –, mégpedig az abból adódó kognitív disszonancia, hogy egy közösség annak ellenére kiteszített és hányattatott sorsú, hogy saját mércéje szerint nem szegte meg az erkölcsi törvényeket.

Következtetések

A szimbólumok, mítoszok, illetve allegóriák társadalmi funkcióját vizsgálva először releváns kultúraelméleti, illetve kultúranropológiai megközelítéseket tekintettem át (Walter Benjamin, Claude Lévi-Strauss, Rosalind Krauss). Ezt követően nacionalizmuselméleti koncepciókat vázoltam, utalva a primordialista szemléletre (Clifford Geertz értelmezésében), Benedict Anderson modernista nézeteire, valamint az úgynevezett etnoszimbolista irányzatra, amelynek kiemelkedő képviselője John Armstrong mellett Anthony D. Smith. Utóbbi részletes modellt dolgozott ki a mítoszok és szimbólumok felhasználásáról a nemzetállami törekvések, nemzetépítési kezdeményezések során. Ennek a modellnek az alkalmazhatóságát vizsgáltam a nemzetközi

roma nemzetpiti mozzalom kt jl ismert „termke”, a roma nemzeti zaszlo es a roma nemzeti himnusz tekintetben, kulonos tekintettel e jelkep tarsadalmi funkciokra a magyarorszagi roma kozossegek szamara.

Ami a roma zaszlo mint nemzeti jelkep megalkotasat illeti, elmondhato, hogy a folyamat a Smith által felvazolt sema szerint zajlott. Az első fázisban tudósok, illetve tudományos érdeklődésű őshazakutatók bevonásával megkezdődött a népcsoport eredetének, múltjának feltárása: a romák esetében a valamennyire is mérvadónak tekinthető elméletek közös nevezője az indiai eredet elfogadása lett. Ez a konklúzió megalapozta a döntést, hogy a nemzeti jelkép tartalmazzon egy ősi indiai szimbólumot, a „törvény kerekét” (ami azonban más értelmezéseknek is teret enged, például utazás, migráció). A zászló színei szimbólumként „könnyen fogyaszthatóak”, illetve széles körben elterjedtek és konszenzus által övezettek. A roma zászló alkalmasnak bizonyul funkciója betöltésére – illetve, az egyetlen felmerülő probléma pont a funkciójára vonatkozik, ugyanis explicit nemzetállami törekvések hiányában nem teljesen világos, hogy a zászlót milyen szituációkban lehet használni.

A roma himnusz története, legalábbis a magyarországi szál, már nem ennyire tankönyvi – ám a Smith által vázolt modelltől való eltérés érdekes szempontokat vethet fel a romák jelenkorban zajló nemzetépítési törekvéseivel kapcsolatban. Nyilván a roma nemzetépítési mozgalom viszonylagos decentralizáltságával függ össze, hogy magyarországi környezetben a központilag kijelölt himnuszon (*Gelem, gelem*) kívül egy másik dal (*Zöld az erdő*) is sikerrel aspirál erre a szerepre. Az utóbbi sikerében szerepet játszhat, hogy utalásokat tartalmaz egy eredetmítoszra, amely a romák hányattatott sorsára próbál magyarázatot adni – azaz egy máig időszerű kérdést helyez a középpontba.

Jegyzetek

- 1 BENJAMIN, Walter: A történelem fogalmáról, ford. Bence György, in: *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 959–974. p.
- 2 LÉVY-STRAUSS, Claude: The Structural Study of Myth, *The Journal of American Folklore*, 68, no. 270 (1955), 428–444. p.
- 3 „Throughout its history allegory has demonstrated a capacity for widespread popular appeal, suggesting that its function is social as well as aesthetical, this would account for its frequent appropriation for didactic and/or exhortative purposes. Just as Lévi-Strauss’s structural (allegorical) analysis of myths reveals that the function of

- myths is to resolve the conflicts which confronts primitive societies by maintaining them in paralogical suspension, so too allegory may well be that mode which promises to resolve the contradictions which confront modern society-individual interest versus general well-being, for example..." OWENS, Craig: *The Allegorical Impulse: Toward a Theory of Postmodernism*, part 2, *October*, Vol. 13, Summer, 1980, 72-73. p., Müllner András fordítása.
- ⁴ „The function of the myth is to allow both views to be held in some kind of para-logical suspension.” KRAUSS, Rosalind: *Grids*, *October*, Vol. 9, Summer, 1979, 55. p.
- ⁵ GEERTZ, Clifford: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973, 259. p.
- ⁶ ÖZKIRIMLI, Umut: *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*, Palgrave, New York, 2000, 185. p.
- ⁷ ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London – New York, 1983, 26. p.
- ⁸ ÖZKIRIMLI: *i.m.*, 168. p.
- ⁹ „A most significant effect of the myth recital is to arouse an intense awareness among the group members of their »common fate«.” ARMSTRONG, John: *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982, 9. p.
- ¹⁰ SMITH, Anthony D.: *Ethno-Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*, Routledge, London – New York, 2009, 93. p.
- ¹¹ „Throughout history the myth of divine election – a community’s collective belief in its nomination by the deity for a special destiny – has provided a supremely potent catalyst for social solidarity and political mobilization.” CAUTHEN, Bruce: *Covenant and continuity: ethno-symbolism and the myth of divine election*, *Nations and Nationalism*, 10, no. 1-2, 2004, 19. p.
- ¹² SMITH, Anthony D.: *Culture, Community and Territory. The politics of ethnicity and nationalism*, *International Affairs*, 74, no. 3, 1996, 451-452. p.
- ¹³ FOSZTÓ László: *Diaspora and Nationalism: an Anthropological Approach to the International Romani Movement*, *Regio – Minorities, Politics, Society*, no. 1, 2003, 112. p.
- ¹⁴ JHA, Sadan: *The Indian National Flag as a Site of Daily Plebiscite*, *Economic & Political Weekly*, 2008. October 25., 102-111. p.
- ¹⁵ L.: RISHI, Weer Rajendra: *Descendants of Warrior Classes of India*, *Roma*, no. 42-43, 1995. Rishi a kongresszust követően megalapította az Indian Institute of Romani Studies nevű kutatóintézetet, valamint a *Roma* című folyóiratot Punjabban.
- ¹⁶ „Indian commitment has now become a vital factor in our struggle for emancipation. Some mystery continues to surround the caste or tribal origins of Roma within India. In my opinion, while a proper subject for research, it is of no great consequence today whether the ancient ancestors of European Roma were Rajputs or low-caste musicians. [...] by language and culture Roma are Indians and that is what matters. But whereas India has long emerged from the tribal level to nationhood, Roma dispersed outside India are only presently overcoming handicaps and seeking national minority recognition.” PUXON, Grattan: *Decade of Progress 1971-1981*, *Roma*, no. 1, 1981, 10-11. p.

- ¹⁷ BINDER Mtyas: Beasok, etnikai mobilizacio es identitas, *Kisebbsgkutatas*, 2009/2., <<http://epa.oszk.hu/00400/00462/00042/1711.htm>> (letoltve: 2011. 08. 19.).
- ¹⁸ *Uo.*
- ¹⁹ MARUSHIAKOVA, Elena – POPOV, Vesselin: Gelem, gelem, *Studii Romani*, 2, 21–22. p.
- ²⁰ BINDER: *i.m.*
- ²¹ <<http://www.romapage.hu/okm/ki-a-cigany/>> (letoltve: 2011. 08. 19.).
- ²² V. NAGY Viktoria: Hangzo Biblia es vallasos irodalom magyar, lovari es beas nyelven: „Igaz utra minket vigyel”, *Heti Valasz*, 2009. december 14.
- ²³ Ez a tortenet az alapja egy kozelmultban bemutatott magyar dramanak is: KOVACS Marton – MOHACSI Istvan – MOHACSI Janos: Csak egy szog. Eloitelet ket zajos reszben (bemutato: Csiky Gergely Szinhaz, Kaposvar, 2004. junius 5.), *Critikai Lapok Online. Szinhaz. Muveszet. Vilag*, <http://www.criticailapok.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=20140> (letoltve: 2011. 08. 19.).
- ²⁴ BINDER: *i.m.*
- ²⁵ BALINT Sandor: *Karacsony, husvet, punkosd. A nagyunnepek hazai es kozep-europai hagyomanyvilagabol*, Neumann Kht., Budapest, 2004.
- ²⁶ MAGYAR Zoltan: *A herencsenyi mesemondó*, Balassi Kiado, Budapest, 2004, 77. p.
- ²⁷ *Magyar katolikus lexikon*, I–XV., folszerk. Dios Istvan, szerk. Viczian Janos, Szent Istvan Tarulat, Budapest, 1993–2010, <<http://lexikon.katolikus.hu/C/cig%C3%A1nyok.htm>> (letoltve: 2011. 08. 19.).
- ²⁸ GROOME, Francis Hindes: Nails of Crucifixion, In: *Gypsy Folk Tales*, Hurst and Blackett, London, 1899, 30–35. p.
- ²⁹ MAHR, August C.: The Gipsy at the Crucifixion of Christ, *The Ohio Journal of Science*, 43, no. 1, January, 1943, 17–21. p.