

Lőrinczi Tünde

Reflexiók az erdélyi és budapesti romák új vallásos kultúrájáról (általános jellemzők és fontos különbségek)

Bevezető gondolatok

A romák új vallásos kultúrájának¹ alakulásában meghatározó szerepet játszó *nemzetközi roma pünkösdi mozgalom* több európai országban (Franciaország, Svédország, Finnország, Anglia, Spanyolország) jóval 1989 előtt, az ötvenes években elkezdődött, és a hetvenes években már általános jelenségről beszéltek a kutatók.² A posztkommunista országokban is megfigyelhető volt a romák jelenléte különböző vallásos kisközösségekben a rendszerváltás előtt, társadalmi jelenséggé azonban csak azt követően vált. Ennek több oka is van. Egyrészt az ateista állampolitika megszűnésével a vallásos kisközösségeknél elindult egy belső megújulási hullám, melynek következtében a roma missziók megerősödtek és megsokszorozódtak, másrészt a határok megnyílásával külföldi roma misszionáriusok is elkezdtek térítő munkát végezni a kelet-közép-európai országok roma közösségeiben, ugyanakkor a roma munkamigráció felerősödésével több roma külföldön csatlakozott valamelyik vallásos kisközösséghez, s ezek hazatértük után az otthoni közösségben kezdtek el térítő munkát végezni.

Lőrinczi Tünde (1983) – tudományos kutató, MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest, lorinczitunde@yahoo.com

A jelenleg is folyamatban lévő budapesti kutatást a MTA Posztdoktori Kutatói Programja tette lehetővé, amelyet a MTA BTK Néprajztudományi Intézetének keretei között, Berta Péter irányításával végzek. Mindezért köszönettel tartozom.

¹ A szakirodalom új vallásos mozgalmaknak (*New Religious Movements*) nevezi az 1960-as évek második felében megjelent és Nyugat-Európában elterjedt vallásos közösségeket. Ennek nyomán *újvallásosságnak* nevezek minden olyan vallásos jelenséget, amely az utóbbi ötven évben vált meghatározóvá, és új vallásos kultúrának az ehhez kapcsolódó életmódokat, hétköznapi és rituális gyakorlatokat. A romák viszonylatában ide sorolom azokat a vallásos közösségeket is, amelyek jóval a hatvanas éveket megelőzően terjedtek el a környező társadalomban, mint például a Jehova Tanúi vagy a Hetednapot Ünneplő Adventista Egyház, de a roma csoportok körében csak az utóbbi 15 évben váltak meghatározóvá. Az új vallási mozgalmakról bővebben Eileen Barker: *New Religious movements*. London 1992; Thomas Robbins: *Új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok*. Replika XXI–XXII(1996). 173–208. A vallásos közösségek körül kialakult terminológiai bizonytalanságról Lőrinczi Tünde: *Egyház? Szekta? Mozgalom? Vallásos jellegű kisközösségek kutatásának elméleti hátterei*. Erdélyi Múzeum LXXIII (2011). 167–176.

² Lásd Sir Angus Fraser: *A cigányok*. Bp. 2000. 289–291; Thomas Acton: *New Religious Movements among Roma, Gypsies and Travellers: Placing romani Pentecostalism in a Historical and Social Context*. = *Romani Pentecostalism – Gypsies and Charismatic Christianity*. Eds. Adrian Marsh – David Thurfjell. Frankfurt 2013. 23–30.

Tanulmányomban a *roma újvallásosság*nak azokra az általam megfigyelt tendenciáira és meghatározóira fókuszálok, amelyek mentén értelmezhetőnek gondolom a roma gyülekezetek többségénél megtalálható általános jellemzőket és azokat a nagyon is fontos különbségeket, amelyek arra figyelmeztetik a kutatót, hogy a romák új vallásos kultúrája nem vizsgálható külön azoktól a társadalmi, gazdasági és kulturális összetevőktől, amelyeknek keretei között az etnikai csoport létezik. Saját erdélyi kutatásom eredményeit fogom összeolvasni más kutatók hasonló témában írt, de Erdély más részeire fókuszáló eredményeivel, hisz én csak Erdély egy kis régiójában, Kőröspatakon és a környékbeli falvakban, illetve a legközelebbi kisvárosban, Erdőszentgyörgyön vizsgáltam a *megettért romák* életét. Ahhoz, hogy valamilyen összkép kirajzolódhasson, folyamatosan kiutalok a mások által leírt esetekre. Nem tudom ezt megtenni Magyarországon, ahol a társadalomtudomány figyelme kevésbé fordult e jelenség felé, így hiányoznak azok az alapvető kutatások, amelyek Erdélyben már megtalálhatóak, ezért csak azokra az észrevételekre támaszkodhatom, amelyek saját budapesti kutatásom során kezdenek kirajzolódni, így a reflexiók is csak a Budapestre vonatkoznak.³ Ugyanakkor, külön izgalmasnak gondolom, hogy azok a társadalmi folyamatok, amelyeket Erdélyben többnyire rurális helyszíneken vizsgáltak, hogyan jelennek meg egy egészen más kontextusban, egy nagyvárosi környezetben. Mindezek mellett hangsúlyozni szeretném, hogy nem összehasonlítom a két helyszínen megfigyelt roma vallásos kultúrát, ahogyan eszencialista következtetéseket sem kívánok levonni egyik helyszínre vonatkozóan sem, hisz a mások és saját kutatásaim is arra figyelmeztetnek, hogy mind Erdély különböző részein, mind Budapesten egy-egy roma közösség *megettérése* egészen másként valósulhat meg. Ezért pontosan azokra az összetevőkre összpontosítok, amelyek nagymértékben meghatározzák egy-egy roma vallásos közösség létrejöttének és működésének módját, ugyanakkor felhívják a figyelmet az egyes esetek közötti különbségekre, mint például arra, hogy a roma csoportok közötti társadalmi, gazdasági és kulturális különbségek hogyan jelennek meg a vallási konverzió során, vagy hogy a különböző vallásos kisközösségek hitrendszere és belső szerveződése milyen formában egyeztethetőek össze egy-egy roma csoport már kialakult életvilágával.

Kutatói előfeltevésem az erdélyi és budapesti kutatás során is az volt, hogy a roma személyek és közösségek valamely vallásos kisközösséghez való csatlakozása a *stigmatizált létből*⁴ való kilépést segíti elő, hisz a nemzetközi⁵ és az erdélyi kutatások⁶ is erre hívták fel a figyelt

³ Egy roma vallási vezetővel folytatott beszélgetés a budapesti roma kereszténységről Lőrinczi Tünde: *Megettértek. Roma missziós monológ*. Replika LXXXVIII(2014). 4. 7–22.

⁴ Erving Goffman: *Stigma és szociális identitás. = A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. Szerk. László János. Bp. 1981. 179–239.

⁵ Többek között Patrick Williams: *A cigányok pünkösdistá mozgalmanak tanulmányozása során felmerülő kérdések. = Cigányok Európában 1*. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiából. Szerk. Prónai Csaba. Bp. 2000. 286–297; Paloma Gay Y Blasco: *Gitano Evangelism: the Emergence of a Politico-Religious Diaspora*. Oxford, Berg. 2000; Magdalena Slavkova: *Evangelical Gypsies in Bulgaria. Way of life and Performance of Identity*. Romani Studies XVII(2007). 205–247; Adrian Marsh – David Thurfjell: *Romani Pentecostalism – Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt 2013.

⁶ Többek között Johannes Ries: *A romák és Isten népe – a pünkösdistá misszió hatása a roma kultúrára. = Lokalizások, határok, találkozások*. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről. Kriza János Néprajzi Társaság 15. Évkönyve. Szerk. Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc. Kvár 2007. 139–152; Fosztó László: *Revitalisation of Diverging Rituals in Eastern Europe: The Case of Roma and gadze in a Transylvanian Village*. The Anthropology of East Europe Review XXV(2007). 121–131; Sorin Gog: *Roma áttérések: pünkösdzizmus és az identitás új narratívái*. Regio XIX(2008). 50–74; Margaret H. Beisinger: *Schimbarea identităților în România postcomunistă: convertirea la pentecostalism în rândurile lăutarilor romi. = Spectrum. Cercetări sociale despre romi*. Red. Toma Stefánia – Fosztó László. Cluj-Napoca 2011. 267–280.

memet. Ebből kiindulva arra voltam kíváncsi, hogy mindez hogyan valósul meg? Az egyes esetek leírhatók-e valamilyen rendszer keretében, illetve megfigyelhetők-e általános jellemzők és melyek azok a különbségek, amelyek hozzájárulnak a romák új vallásos kultúrájának összetettségéhez, árnyalásához?

Néhány szó a kutatásról

Doktori disszertációmhoz a kutatást 2007 és 2012 között végeztem, amikor a Hargita megyei Kőrispatakon és a környékbeli falvakban⁷ található vallásos kisközösségekhez csatlakozó roma személyek és közösségek értékrend és életmódváltásának jellemzőit és a vallási váltás következtében átalakult roma–magyar kapcsolatok alakulását vizsgáltam. A környéken kis lélekszámú falvak találhatóak (Kőrispatakon körülbelül 700 személy él), és többnyire öregek lakják. A roma–magyar együttélés jellemző olyan protestáns falvak (református, unitárius) esetében, ahol a *vallásos kisközösségek*⁸ közel százéves történelmi múlttal rendelkeznek. Ez egy fontos tényező ebben a régióban, hisz a kisegyházak itt jóval elfogadottabbak, mint azokon a településeken, ahol csak a rendszerváltás után váltak meghatározókká, így a megtért romákra a *kettős kirekesztettség*⁹ itt nem jellemző. A vallásos kisközösségek megítélése pozitív a régióban, és a környező magyar társadalom többnyire a megtért roma személyekre is vonatkoztatja azokat a pozitív jellemzőket, amelyeket a hitközösségek magyar tagjaira. Ennek következtében az addig forgalmazott negatív előítéleteket és sztereotípiákat sok esetben felülbírálja, finomítja. Ugyanakkor folyamatosan ellenőrzésük alatt is tartják a megtért roma személyeket, erkölcsi és morális értékrendszerük alakulását felügyelik.

A 2013 szeptemberétől végzett és jelenleg is folyamatban lévő budapesti kutatás kérdésközléte is hasonlóak, viszont fontos tényezővé vált, hogy ugyanazok a folyamatok egy egészen más kontextusban, egy nagyvárosi környezetben zajlanak, és nagyon hamar kiderült, hogy itt egy egészen más történet bontakozik ki, egészen más hangsúlyokkal. Budapesten a romák életére nagyobb hatást a magyarországi alapítású, pünkösdi-karizmatikus Hit Gyülekezete és a német és francia roma misszió hatására létrejött önálló pünkösdi (karizmatikus v. nem karizmatikus) gyülekezetek gyakoroltak. Érdekes, hogy Magyarország Budapesten kívüli területein a Magyar Pünkösdi Egyháznak is meghatározó szerepe van a romák újjavallásosságában, Budapesten azonban szinte egyáltalán nem jellemző a jelenlétük. Ezen a tengelyen átjárásokkal ugyan, de elhelyezhetőnek gondolom az egyes vallásos roma közösségeket. Ez a kép Erdélyben

⁷ Kutatás végeztem: Kőrispatak, Etéd, Bözöd, Bözödújfalú, Szolokma, Erdőszentgyörgy településeken.

⁸ A térségben a következő vallásos kisközösségek találhatóak meg: a Jeova Tanúinak valamely csoportja (Igazhitű Jehova Tanúi és Igazvallású Jehova Tanúi), hetednapot Ünneplő Adventista Egyház, Baptista Egyház. A rendszerváltás után a falvakban nem, de Erdőszentgyörgyön a Hit Gyülekezete és más pünkösdi közösségek is megjelentek.

⁹ A hasonló témában született erdélyi kutatások során több szerző is arra figyelmeztet, hogy a romák csatlakozása a vallásos közösségekhez hozzájárulhat a roma–magyar kapcsolatok átalakulásához, ez azonban nem jelenti azt, hogy megszűnének azok a valós és mentális határok, amelyek azelőtt is meghatározták az egymás mellett élést (Bakó Boglárka: *Együttélési viszonyok és az etnikai identitás*. = *Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Szerk. Kovács Nóra – Szarka László Bp., 2002. 87–109.) Bizonyos esetekben pedig a *kettős kirekesztettség*re hívják fel a figyelmet, hisz ahogyan a romákat, úgy a kisegyházak tagjait is stigmatizálhatja a környező társadalom. (Kinda István: *Felekezeti és kulturális disszimiláció egy orbaiszéki falu cigányainál*. = *Lokalitások, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. Szerk. Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc Kvár. 2007, 153–172; Sorin Gog: *Roma átérések: pünkösdzizmus és az identitás új narratívái*. Regio XIX(2008). 50–74.)

jóval összetettebb, hisz ott elsősorban az adott faluközösségben már a rendszerváltás előtt megtalálható vallásos közösségekhez csatlakoztak a romák utólag. Városokban és azokban a falvakban, ahol a vallásos kisközösségek előzőleg nem voltak jelen a környező társadalom életében, 1989 után a különböző pünkösdi közösségek, magyar nyelvi környezetben pedig a Hit Gyülekezete is meghatározó vált a romák körében.

A roma új vallásos kultúra általános jellemzői

A befogadó közösség mint *referenciaközösség*¹⁰

Erdélyben és Budapesten is a romák valamely hitközösséghez való csatlakozása egyfajta *pozitív önmegjelenítésként* is értelmezhető a környező társadalom irányában, ami az erdélyi romák esetében elsősorban a környező magyar társadalmat jelenti, míg a budapesti vallásos romák számára a még meg nem tért roma közösséget. Ez a különbség elsősorban a falusi és városi társadalmi kapcsolatok eltérő jellegével magyarázható, hisz falvakban a roma–magyar együttélés jóval közelebbi viszonyokat feltételez, mint városon. A mindennapi (elsősorban gazdasági) kapcsolatok a személyes ismeretségeken alapulnak, ezért a környező társadalom felől érkező pozitív visszaigazolások is hamarabb érkeznek, ami erős motivációs erő tud lenni. Városi környezetben azonban ez a visszacsatolás sok esetben elmarad, és a társadalmi határok is sokkal kevésbé átjárhatóak, illetve nem is szükségszerűek, hisz a roma és magyar társadalom tagjai nincsenek olyan mértékben egymásra utalva, mint a falvakban. Elsősorban ezzel látom magyarázhatónak azt a jelenséget is, hogy Erdélyben jóval több az etnikailag vegyes (roma–magyar, roma–román) gyülekezet, mint Budapesten, ahol ez szinte egyáltalán nem jellemző. Érdekes, hogy a Hit Gyülekezetéhez csatlakozó budapesti romák kezdetben vegyes, roma–magyar közösségeket alkotnak, azonban a romák egy nagyobb létszámot elérve sok esetben leválnak a Hit Gyülekezetéről, és önálló közösségeket hoznak létre, melyeknek teológiai rendszere, hittételei a Hit Gyülekezetéé által kidolgozott hitrendszeren alapszik, azt viszont sok esetben újraértelmezik, más pünkösdi nézetekkel kiegészítik, és saját szemléletüknek megfelelően önmagukra írják. Ez a típusú elszakadás és önálló roma gyülekezetek létrejötte több esetben is megfigyelhető. Budapesten 6 ilyen egészében roma gyülekezetéről tudok, amelyek hittételeinek alapjai hasonlóak ugyan, evangelizációs módszerekben, a vallásos kultúrának a mindennapi életben játszott szerepének az értelmezésében, a roma kultúrához, etnikai identitáshoz való viszonyulásokban azonban fontos különbségek, sok esetben pedig erőteljes elhatárolódások figyelhetőek meg. Egymás között *cigány gyűlinek* nevezik, a kifeje felmutatott önmeghatározásnak azonban fontos eleme, hogy a Hit Gyülekezet tagjai. Ez egyfajta presztízst jelent.

Egy hitközösséghez való tartozás – függetlenül attól, hogy milyen típusú vallásos közösség, és hogy etnikailag vegyes vagy homogén – megkövetel egy olyan, a bibliai tanításokon alapuló vallásgyakorlatot, amely egy speciális életforma, életmodell kialakítása is egyben, és egy önmegtartóztató életvitelt jelent (szesziesitalok és a cigaretta fogyasztásának elítélése, a szórakozási lehetőségek visszaszorulása, az öltözködési szokások meghatározása (például visszafogott

¹⁰ A fogalmat Fosztó László után használom (Fosztó László: *A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzizmusról a romák kapcsán*. Erdélyi Társadalom V(2007). 1. 23–49.)

ékszervelet)). Mindezek a környező társadalom számára nehezen egyeztethetőek össze az olyan romákról forgalmazott *sztereotipikus képekkel*, mint hogy a *romák lusták, csalnak, hangosak, iszákosak, nem szeretnek dolgozni, tanulni* stb., így azokat folyamatosan megkérdőjelezzük. Így van ez roma–roma viszonylatban is, hisz a romák többsége belsővé teszi ezeket a negatív képeket (*interiorizáció*), és az önmeghatározásuk részét képezi, ezért a meg nem tért romák gyakran kételkedve fogadják a vallásos romák megváltozott szemléletét, életmódját. A megtért roma személyek énképének újrafogalmazása ezekre a negatív sztereotípiákra adott válaszként is értelmezendők amely a következő elemekből épül fel: nem iszik, nem cigarettázik, önmegtartóztató életet él, családi békére törekszik, nem lop, nem verekszik, nem hazudik, nem veri át üzleti partnereit, hisz Istenben és betartja annak parancsolatait. Egy kőrispataki megtért roma férfi a következő példával szemléltette ezt az átalakult önképet: „*Tehát mondjuk azt, hogy vannak itt magyarok, mint mondjuk Kapusi Árpád. Me Kapusi Árpád volt egy elnök, a régi világban, a kollektív időbe. S ő, mivel hogy elnök volt..., én jártas vagyok ott, s ő csodálkozott. Ő beengedett, me én mesterember vagyok. Bádogos, de tudok hegeszteni is, és neki van hegesztője otthon, a házánál, s megyek, de megbízható vagyok. Tehát a szerszám itt van, a másik itt van. Tehát nem hiányzik semmi. Tehát mint magyar ember felnéz. Tehát én örvendek annak, hogy bárhova lépek, magatartásom megállom. Vigyázok magamra, hogy legyen tiszta az emberek között, úgy Istennel való kapcsolatomban, mint felebarátommal.*”

Mindezeknek a társadalmi térben való kivetítését és elfogadtatását segíti a befogadó hitközösség visszaigazolása, megerősítése is. Ha egy vallásos közösség tagjai befogadják a megtért roma személyt, akkor annak tagjai a megtérést mint pozitív életmódváltást kommunikálják a *másodlagos nyilvánosság* (környező társadalom) felé, aminek következtében az illető roma személy megítélése is pozitív fordulatot vehet, ezáltal pedig egy legitimációs funkciót is ellát.¹¹

Megtérés és társadalmi mobilitás (intellektuális és gazdasági átalakulások)

A hívő embereknek az olvasáshoz, illetve a gyülekezetekben megvalósuló *tanuláshoz*¹² való viszonyulása különösen erős. Kőrispatakon és a környező falvakban több roma személy is a megtérése után, felnőtt korban, a Bibliából tanult meg olvasni hittársai segítségével. A bibliaolvasás és értelmezés különös fontossággal bír a gyülekezetekben. Sorin Gog is arról számol be, hogy a megtért roma tagok nagyon gyakran a hitközösségben, a Bibliából tanulnak meg olvasni, és felerősödik a gyerekeik iskoláztatásának a fontossága, s mindezek a vallási célok (bibliai és más egyházi tanítások olvasásán) túl olyan evilági funkciókat is betöltenek, mint például hogy jobb álláshoz jussanak.¹³ A Biblia közösségi olvasása és értelmezése ugyanakkor egy olyan *értelmező keret*et biztosít a hívő romák számára, amely segíti őket abban, hogy a megváltozott életmódjuk és értékrendszerük értelemmel telítődjön, és a hagyományos kultúra újrafogalmazása magyarázhatóvá váljon egy transzcendens világkép keretei között, így a hitközösség mint *értelmező közösség* (*interpretive communities*)¹⁴ is jelen van a romák életében.

¹¹ Hasonló következtetésre jut Fosztó László is: Fosztó László: *i. m.*

¹² A gyülekezetekben való bibliaolvasást és értelmezést, illetve az otthoni felkészülést is több közösségben *tanulásnak* nevezik.

¹³ Sorin Gog: *i. m.* 70.

¹⁴ Stanley Fish: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London, England 1980.

Egy erdélyi adventista *gábor cigány* nő például, aki nem tud olvasni, az olvasás hiányának hátrányát a következőképpen magyarázta, amikor arról kérdeztem, hogy miben változott az élete miután megtért. „*Nem tudom. Már én nem tudok olvasni, úgyhogy nem tudok megmagyarázni mindent.*”

A *gábor* családok, függetlenül attól, hogy ők maguk tudnak-e írni, olvasni, vagy sem, nagy hangsúlyt fektetnek arra, hogy gyerekeik iskolába járjanak, tanuljanak meg írni, olvasni, számolni, illetve a romani, magyar és román nyelv mellett még valamilyen idegen nyelvet elsajátítsanak. Az életben való érvényesülés alapjainak tekintik mindezeknek az ismeretét, ugyanakkor viszont elégségesnek is gondolják. Annak ellenére, hogy gyerekeik között nagyon gyakori a jó tanulmányi eredményeket felmutató diák,¹⁵ a 8 osztály elvégzését (lányoknál gyakran 4) elegendőnek tekintik, hisz ez alatt az idő alatt megtanulják azokat az alapismereteket, amelyekre majd szükségük lesz. Az adventista *gáborok*nak az intellektuális munkához, az íráshoz, olvasáshoz való viszonya egyrészt vallásos megnyilvánulásként értelmezendő, másrészt a gyakorlati életben való érvényesülést szolgálja. A vallásos és a profán funkció egymásra épül, egységet képez.¹⁶

Az olvasáshoz való viszony megerősödése a budapesti roma gyülekezetekben is hangsúlyos. Itt nem talákoztam olyan esetekkel, hogy valaki a Bibliából tanul meg olvasni, ugyanakkor többen hangsúlyozták, hogy amióta sokkal többet olvasnak, megváltozott a gondolkodásuk. Ugyanakkor jellemző, hogy megtérésük után az addig elemi iskolával rendelkező tagok újra részt vesznek az oktatási rendszerben, és munkahely és család mellett, esti gimnáziumba járva eljutnak az érettségiig, néhány esetben pedig főiskolára és egyetemre.

A gyülekezetek racionális és puritán életvitelének következtében (élvezeti cikkek fogyasztásának elhagyása, szórakozási alkalmak visszaszorítása) a megtért személyek gyakran jobb anyagi körülményeket tudnak biztosítani maguk számára, mint megtérésük előtt volt. Az etédi adventista *gáborok* például a falu leggazdagabb rétegét képezik, sok esetben ezzel munkát biztosítva a falu magyar és *házicigány* tagjai számára is.¹⁷ Az önmegtartóztató életvezetés mellett a gazdasági felemelkedés másik összetevőjét képezheti a több roma gyülekezetnél is megtalálható *sikerteológia*. E hitrendszer szerint a gazdagság mint isteni kegyelem jelenik meg. Azáltal, hogy megtértek, istenfélő életet élnek, Isten megsegíti őket. Egy budapesti roma prédikátor, aki elutasítja a siker teológiáját, így foglalta össze annak működését: „*Lényege ennek a tannak az, hogy ha Krisztusban hiszel, Isten a világteremtő, övé minden, és ha őbenne bízol, akkor ő meg fog áldani, és gazdag leszel, hiszen Isten gazdag, és ha te az ő gyermeke vagy, akkor ő jót fog adni neked. Tehát, ha minél erőteljesebben hiszel, hiszel, hiszel, akkor annál jobban fog menni a sorod, sőt idővel ez aztán mérce is lesz. Hogy milyen hívő vagy, azt fogja mutatni az anyagi helyzeted is.*”

Ugyanakkor egy vallásos közösséghez való tartozás egy kiterjedt kapcsolatháló létrejöttét is jelenti, amely gazdasági kapcsolatok kialakulását is eredményezheti, hisz a hitközösség tagjai segítik egymást, többek között például információk megosztásával. A vallási közösség mint

¹⁵ Vass István: *Romakérdés. A roma gyermekek nevelése Romániában.* = Uő: *Nevelésszociológiai vizsgálatok egy székellyföldi kistérségben.* Csíkszereda 2002. 78–92.

¹⁶ Erre a következtetésre jut Sorin Gog és Fosztó László is erdélyi pünkösdi közösségek vizsgálatakor Sorin Gog: *i. m.*; Fosztó László: *i. m.*

¹⁷ Például: házépítés és renoválás, kisebb ház körüli munkálatok, mint favágás, illetve egy adventista *gábor* család egy farmot működtet, ezzel munkahelyet teremtve több falubelinek.

társadalmi tőke is működik, és a határokon átívelő hittestvéri kapcsolatok révén azok nem csak egy lokális térben aktiválódnak, hanem külföldön is, és a romák a munkamigrációja során kamatoztathatóak.

A roma új vallásos kultúra fontos különbségei

A roma újvallásosságra általánosan jellemzők mellett látnunk kell azokat a tendenciákat is, amelyek a társadalmi jelenség összetettségére hívják fel a figyelmet, és amelyekre egy hasonló témában született kutatásnak érdemes figyelnie, hisz ezek azok a meghatározók, amelyek segítenek megérteni a kortárs roma vallásosság logikáját és működésének dinamikáját. A következőkben három ilyen meghatározót veszek sorra erdélyi és budapesti példákra támaszkodva.

Különböző roma közösségek – különböző hitközösségek

A romák körében nemzetközi szinten hangsúlyos pünkösdi közösségekhez való csatlakozás mellett látnunk kell, hogy más vallásos kisközösségek is meghatározóak. Erdélyben például az Adventista Egyház, a Baptista Egyház és a Jehova Tanúi, Budapesten pedig a Hit Gyülekezete esetében is magas a roma hívek száma. Az egyes roma közösségek differenciáltsága sok esetben leképeződik a vallási térben is. Az eltérő roma csoportok gyakran eltérő hitközösségeket részesítenek előnyben, ezzel is kifejezve az egymástól való elkülönülés szándékát, a csoportok közötti különbségek fontosságát. Arra vonatkozó modellt, hogy milyen típusú roma csoportok milyen vallásos jellegű közösségekhez csatlakoznak hangsúlyosabban, úgy gondolom, nem állítható fel, csak irányvonalak fogalmazhatóak meg, amelyek kizárólag egy adott régióban helytállóak, hisz a témában született kutatások más helyeken más irányultságokat is kijelölnek.

Az erdélyi kutatások eredményeit összeolvasva egy olyan irányt látok kirajzolódni, mely szerint a magyar, illetve román anyanyelvű *házicigányok* a *beásokhoz* és egyes *oláh cigány* csoportokhoz hasonlóan – egyfajta európai áramlathoz is csatlakozva – a pünkösdi hitet részesítik előnyben,¹⁸ míg az *oláh cigány kelderák* törzshöz tartozó *gábor cigányok* többsége az Adventista Egyházzal csatlakozik.¹⁹ A Jehova Tanúinál és a Baptista Egyháznál szintén jelentős a roma személyek jelenléte, de ez nem annyira differenciált: megtalálhatóak mind a *házi*-, mind az *oláh cigány* közösségek tagjai, azonban egy-egy település esetében az adott egyházzal csak egy típusú roma közösség csatlakozik, és nagyon ritka, hogy a *házicigányok*

¹⁸ Bakó Boglárka: „Hallgassatok ide, mindenfajta népnek meg kell legyen a maga temploma.” *Az ürmösi pünkösdisták cigányok identitása egy beszélgetés tükrében.* = *Fehéren, feketén. Varsánytól – Rítitűig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére. II.* Szerk. Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor. Bp. 2004. 39–55; Fosztó László: *i. m.*; Johannes Ries: *i. m.*; Sorin Gog: *i. m.*

¹⁹ Gagyi József: *A kicsi cigány és társai.* = *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* Szerk. Bodó Julianna. Csikszereada 2002. 49–67; Koncz Ákos: *Az adventista vallás szerepe a gábor cigányok identitásformálódásában.* = *Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos.* Szerk. Gergely András – Papp Richard – Prónai Csaba. Bp. 267–261; Simon Zoltán: *Kisegyházak és más vallásfelekezetek szerepe Nyáradkarácson közsgében, a rendszerváltást követően.* = *A szakralitás arcai. Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások.* Szerk. A. Gergely András – Papp Richard. Bp. 2007. 361–382; Tesfay Sába: „Mi vagyunk a kalapos gábor cigányok, akik nem isznak.” *A gábor cigány közösség belső és külső kapcsolatait szabályozó kognitív sémák.* = *Mindennapi előtételek: társadalmi távolság és etnikai sztereotípiák, Tér és terep 5.* Szerk. Bakó Boglárka – Papp Richard – Szarka László. Bp. 2007. 65–90; Végh Anna: „Ez itt élő egyház, nem halott” = *Cigány világok Európában.* Szerk. Prónai Csaba. Bp. 2006. 269–281.

és *oláh cigányok* együtt gyakorolják a hitet. Az egyes roma közösségek közötti elhatárolódás szemléletes példája, hogy a Kőröspatak melletti Etéden a többségi magyar társadalom mellett *gáborok* és *házicigányok* élnek. A *gáborok* közvetlenül a rendszerváltás után csoportosan csatlakoztak a Hetednapot Ünneplő Adventista Egyházhoz. A körülbelül 150 fős *gábor* közösség több mint fele ma már adventista, és mivel a faluban megtérésük előtt nem volt adventista közösség, a kőröspataki magyar–roma hitközösségbe járnak minden szombaton hitüket gyakorolni. A falu magyar és *házicigány* tagjai körében egészen a közelmúltig nem volt jellemző a kiségyházakhoz való csatlakozás, a *gáborok* az utóbbi években azonban térítő munkát végeznek a *házicigányok* körében. Mindezt olyan vallásos megnyilvánulásként kell értelmeznünk, amely nem zárja ki a határok fenntartását. A távolságtartás egyik példája lehet ennek a misszióknak a sikertelensége is. Ezen nem csak azt értem, hogy egyetlen *házicigány* sem lett adventista, hanem azt is, hogy jelen pillanatban két hitközösséggel is ismerkednek. A pünkösdi és baptista gyülekezetek missziós munkája közöttük afelé mutat, hogy ez a roma közösség is nyitott a vallásos kultúra valamilyen szintű befogadására, az a hitközösség viszont, amellyel közösséget vállalhatnak, nem lehet az az Adventista Egyház, amely mára már szorosan kapcsolódik a *gáborok* önmeghatározásához. Ebben a lokális térben ez a vallásos kisközösség a *gáborok* által kisajátított, a roma közösségek közötti elkülönülés pedig ritkán ad alkalmat a vallásos kultúra megosztására.

Budapesten egyelőre nem látok kirajzolódni ilyen jellegű irányvonalakat. Ugyanakkor a tanulmány elején említett két pünkösdi karizmatikus irányzaton (nemzetközi pünkösdi roma mozgalom²⁰ és a Hit Gyülekezete) kívüli vallásos kisközösségekben nem hangsúlyos a romák jelenléte, és az etnikailag vegyes, roma–magyar gyülekezetek is ritkák. Kivételnek mondható a Hetednapot Ünneplő Adventista Egyház egyik budapesti gyülekezete, amelynek háromnegyedét azok az erdélyi *gáborok* alkotják, akik tavasztól ősziig Magyarországon tartózkodnak, és ott vállalnak munkát.²¹ Itt a különböző erdélyi településekről származó *gáborok* együtt gyakorolják hitüket egypár budapesti és erdélyi magyar taggal, más típusú romák azonban nem járnak a gyülekezetbe. Klasszifikációk azonban itt is megfigyelhetők, sőt hangsúlyosak, de azok nem szükségszerűen etnikai csoportok mentén szerveződnek, és nem feleltethető meg egy-egy vallásos közösség valamely roma közösségnek. A roma pünkösdi mozgalomhoz és a Hit Gyülekezetehez tartozó egyes közösségek többnyire csak *romungró* vagy csak *oláh cigány* csoportok, tehát mindkét vallásos közösség a gyülekezetek szintjén tagolódhat etnikailag, azonban ezek a tagoltságok sokkal inkább területi, családi, gazdasági és tekintélyi szinteken szerveződnek. Például létezik nemzetközi szinten is elismert *zenész cigányokból* álló gyülekezet,

²⁰ Többnyire külföldi roma evangelizáció hatására létrejött önálló, roma pünkösdi gyülekezetek, amelyek a két roma pünkösdi világszervezet valamelyikéhez tartoznak. A két szervezet: CMERI (Centre Missionary Evangelical Roma International), és a Vie et Lumier. Mindkettő Franciaországból indult az 1950-es években. Teljesen elkülönülnek más pünkösdi egyháztól, tehát a Magyarországon létező Magyar Pünkösdi Egyháztól is. Romani nyelven misszionálnak a világ különböző országaiban, ahol élnek romák. Elsősorban tehát romani nyelvi közösségekben meghatározóak, ugyanakkor egy-egy misszió után létrejött és önállósult roma gyülekezetek már nem kizárólag csak romani nyelvű. A Budapesten így létrejött gyülekezetek szertartásának többsége kétnyelvű: magyar és romani. A romani egyfajta rituális nyelvként van jelen: az énekek, dicséretnek vannak romani nyelven, a prédikációk pedig magyarul. Vállaltan csak roma gyülekezetek, és a roma identitás újjáépítése és megerősítése hangsúlyos eleme a közösségeknek. Lehetnek csak oláh cigány, csak romungró, zenész cigány vagy vegyes roma gyülekezetek is.

²¹ Az erdélyi *gáborok* gazdasági kultúrájáról bővebben Berta Péter: *Közvetítő kereskedelem, migráció és az etnicitás politikája. Az erdélyi gábor romák megélhetési stratégiái*. Socio.hu Az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet online kritikái folyóirata III(2013). 4. 1–25.

illetve híres bűnözői múlttal rendelkező család köré szerveződő gyülekezet is. A megtérés előtt jellemző hierarchikus rendszerek, értékrendszerek, tekintélyek sok esetben áthelyeződnek az új vallási kultúrába, például a vallási vezető olyan személy lesz, aki az etnikai közösségben megtérése előtt is köztiszteletnek örvendett, így a vezetői szerepe hiteles tud lenni, amelynek összetevői közé tartozhat a kiemelkedő anyagi helyzet, a tanulmányi előremenetel, de olyan bűnözői múlt is, ami az adott közösségben elismerést váltott ki a múltban.

A roma új vallásos kultúrát vizsgálva látnunk kell ezeket a differenciálódási törekvéseket, amelynek megértéséhez fel kell tennünk a kérdést, hogy kik térnek meg hova, és mért pont oda. Ennek megválaszolásához látnunk kell az egyes roma közösségek közötti társadalmi, gazdasági és kulturális különbségeket, a mi és ti meghatározásának módozatait, illetve ismernünk kell az egyes hitközösségek eszme – és hitrendszerét. Ezeknek a szempontoknak a figyelembevételével talán választ tudunk adni arra is, hogy egyes roma közösségek zártsága, tradicionalizmusa (gondolok itt például a *gábor romák* kultúrájára) hogyan egyeztethető össze egy hitközösség szabályrendszerével, hittételeivel, illetve mindez milyen változásokat eredményez az illető roma csoport társadalmi berendezkedésében, életmódjában. Ugyanakkor, ha mindezt esetenként vizsgáljuk meg, reflektálva más kutatások eredményeire is, talán az is láthatóvá válik, hogy az egyes esetek miben különböznek egymástól, és ezek a különbségek honnan eredeztethetőek, és miféle mutatnak. Míg a nemzetközi roma pünkösdi mozgalmat a kutatók többsége egyfajta *roma vallásnak* tekinti, hangsúlyozva annak etnicizálódását,²² addig az adventista és Jehova Tanúinál pontosan e közösségek multietnikusságát, transznacionalizmusát érdemes kiemelni, hisz ezekben az esetekben a különböző etnikumok egymásmellettsége és egyenjogúsága, illetve a nemzetek fölötti vallási egység univerzális szellemisége jelenti a valláshoz kapcsolódó elismeréspolitikák és integrációs politikák sikerességének kódját.

Egyéni és kollektív megtérés

Az egyes roma közösségek közötti különbségek nemcsak a különböző típusú vallásos közösségekhez való csatlakozásban reprezentálódik, hanem a megtérés módozataiban is. Fontosnak tartom, hogy különbséget tegyünk az *egyéni és közösségi megtérés* között, hisz a vallási váltás következtében megvalósuló szemlélet-, és életmódváltás és az ahhoz szorosan kapcsolódó etnikai identitáshoz való viszony alakulása egészen más formában játszódik le az egyik és másik esetében. A Jehova Tanúinak valamely ágához és a Baptista Egyházhoz csatlakozó erdélyi *sátoros-* és *házcigányok* esetében az *egyéni megtérés* jellemző, azaz a személyek külön-külön, esetleg egy-egy család csatlakozik valamely hitközösséghez, a csoportos megtérés nem jellemző. Ilyen esetekben gyakori jelenség az etnikai közösségtől való eltávolodás, a közösségvállalás a gyülekezeti tagokkal erősödik, és az etnikai identitást reprezentáló kulturális jellemzők erős változáson mennek keresztül. Példaként hozható fel az a kőröspataki *sátoroscigány* házaspár, akik miután csatlakoztak az Igazhitű Jehova Tanúi gyülekezetéhez, fokozatosan elhagyták a romani nyelv használatát a családon belül is (gyerekeik már nem ismerik

²² Többek között Patrick Williams: *A cigányok pünkösdistá mozgalmának tanulmányozása során felmerülő kérdések*. = *Cigányok Európában I. Nyugt-európa. Válogatás* Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányiból. Szerk. Prónai Csaba. Bp. 2000. 286–297; Adrian Marsh – David Thurffell: *Romani Pentecostalism – Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt am Main 2013

a nyelvet), levetették az addig hordott *sátoros viseletet*, a *cigánysorról* beköltöztek a falu központjába, és gyerekeiket arra ösztönözték, hogy magyar személyekkel kössenek házasságot. Az ő esetükben az etnikai identitás szimbolikus markereitől való eltávolodás figyelhető meg. Ezzel szemben az etédi *gáborok* csoportosan csatlakoztak a Hetednapot Ünneplő Adventista Egyházhoz (*kollektív megtérés*), és megtartották azokat a társadalmi, gazdasági és kulturális sajátosságait, amelyek mentén saját közösségi identitásukat felépítik. A vallási váltás következtében etnikai identitásuk újradefiniálását és ezáltal való megerősítését végezték el. A közösség tagjai egységesen (adventista és nem adventista is), ugyanazt a *gábor képet* mutatja fel a tágabb társadalom irányába. Az addig forgalmazott önkép az adventista hitközösséghez való csatlakozás következtében azonban változásokon ment keresztül, amely elsősorban abban nyilvánul meg, hogy önmagukra mint *hívó gáborokra* tekintenek, ez pedig a vallási közösség érték és erkölcsrendszere szerinti életvezetést jelenti. Az etédi *gáborok* egy olyan önkép megalkotására törekszenek, amely megőrzi saját etnikai identitásuk főbb jellemzőit, ugyanakkor leépítik azokat a negatív jellemzőket, amelyekkel a környező társadalom megbélyegezi, stigmatizálja őket. Büszkék arra, hogy megtartották saját hagyományait, a nyelvet, a viseletet, a szigorú endogámiát, de elhagytak olyan negatív szokásokat, mint az italozás, a cigarettázás, a mulatozás, ugyanakkor tudnak írni-olvasni, gazdasági szinten is felemelkedtek, hisz már nem sátorban laknak, mint elődeik, a társadalom pedig megbízhat bennük, hisz ők már becsületes, tisztességes hívő emberek. Összegzésképpen az erdélyi romák viszonylatában az mondható el, hogy míg a kollektív megtérés esetében az etnikai identitás fenntartása, esetleg megerősítése jellemző, addig az egyéni megtéréseknél az etnikai identitás fontossága csökken vagy teljesen értelmét veszti.

Budapesten egy fordított előjelű folyamatot lehet megfigyelni: nem az egyes roma közösségek egyéni vagy kollektív megtérése határozza meg az etnikai identitáshoz való viszony alakulását, hisz itt nem is beszélhetünk közösségi megtérésről abban az értelemben, mint Erdélyben, azaz hogy egy egész roma közösség csatlakozik valamilyen hitközösséghez. Elsősorban családok (akár tágan értelmezett nagycsaládok) és baráti társaságok szintjén jelenik meg a kollektív megtérés. Mindez azzal is magyarázható, hogy a budapesti roma társadalom nem annyira tagolt, mint Erdélyben: elsősorban *romungró* és *oláh cigány* közösségek találhatók, azokon belül pedig lokális, családi és érdekközösségek. Az etnikai identitáshoz való viszony alakulásának irányát sokkal inkább az egyes hitközösségek missziós stratégiája határozza meg. Ezeket egyik roma beszélgetőtársam után *magyarizáló* vagy *gázsikanizáló* és *romanizáló misszióknak* nevezem. Eszerint a Hit Gyülekezetének szemléletére a *magyarizáló misszió* jellemző, míg a roma pünkösdi közösségekre a *romanizáló misszió*. Az első a környező magyar társadalom értékrendjéhez alkalmazkodó keresztény szemléletet képvisel, míg a második egy erőteljesen etnikai és kulturalizáló szemléletet, így az első az etnikai identitástól való távolodás lehetőségét, míg a második az ahhoz való közeledés és megerősítés esélyét kínálja fel egy vallásos kontextusban. Megjegyezném viszont, hogy a Hit Gyülekezetéhez tartozó, de etnikai szinten szerveződő, egészében roma közösségeknél egy belső megújulás következtében szintén megjelenhet a romanizáló missziós stratégia, így itt fontosabb szempontnak tekinthető, hogy az adott hitközösség etnikailag vegyes, vagy csak romák alkotják.

A nemzetközi szinten szerveződő roma (elsősorban pünkösdi) vallásos mozgalom sok esetben kapcsolódik azokhoz a roma önszerveződésekhez, amelyek a romák elismertetését tűzték ki célul. A *roma polgárjogi mozgalom* és a *roma nemzetépítés* azonban ellenkező irányú

*elismeréspolitikát*²³ követ: míg a polgárjogi mozgalom az emberi egyenlőség eszméjén alapul, és az egyetemes emberi jogokat helyezi előtérbe, addig a roma nemzetépítés a *különbözőség politikáját*²⁴ képviseli, és a romák kulturális, szimbolikus elismertetését tűzte ki célul. A roma újjavallásosság sok esetben kapcsolódik ezekhez a folyamatokhoz, elsősorban egy alulról szerveződő mobilizáció formájában. Az egyes roma vallásos közösségek azonban a fent vázolt önszerveződésekhez hasonlóan eltérő *elismeréspolitikai stratégiákat* követhetnek, attól függően, hogy az illető roma csoport milyen társadalmi, gazdasági és kulturális háttérrel rendelkezik, illetve hogy a gyülekezet, amelyhez egy-egy roma közösség csatlakozik, milyen hit- és ideológiai rendszert képvisel.

Több vallásos kisközösség (például az Adventista Egyház, Baptista Egyház, Jehova Tanúi, Hit Gyülekezetek) pontosan azáltal tudott meghatározóvá válni a romák körében, hogy elhatárolódott a nemzeti meghatározottságtól,²⁵ és nemzetek felettiként határozta meg magát, amely egy határok feletti, *globális identitás* megteremtésének lehetőségét kínálja fel a roma hívek számára. Ugyanakkor több különböző típusú erdélyi roma közösség erőteljes jelenléte a pünkösdi gyülekezetekben felveti az *etnikai mobilizáció* kérdését is, hisz ezek a romák egységesen, az etnikai identitást reprezentáló kulturális jegyeket megtartva és felmutatva teremtik meg saját vallásukat, és ezáltal intézményes keretek között biztosítják és fejezik ki saját etnikai identitásukat. Ebben az esetben a *vallás etnicizálódását* kell látnunk. Erdélyben gyakori jelenség, hogy az eredetileg etnikailag vegyes gyülekezetekből egy idő után a román és magyar hívek kilépnek, vagy a nagyobb létszámot elért roma közösség leválik a befogadó gyülekezetről, és önálló gyülekezetet alkot. Az utóbbi esetben az egészében roma gyülekezetben megjelenhetnek a romani nyelvű prédikációk és dicsőítések,²⁶ ezáltal csatlakozva a nemzetközi roma pünkösdi mozgalom szellemiségéhez, néhány esetben pedig a szervezethez is. Az egészében roma pünkösdi gyülekezetekben a különböző roma csoportok egységesülése, egyfajta közösségvállalás is megjelenik, amely együtt jár az etnikai identitásteremtés különböző gyakorlatainak az elterjedésével, amely egy alulról szerveződő kulturális-szimbolikus nemzetépítési gyakorlat. Az egészében roma budapesti gyülekezetek többségére is ez jellemző: több romungró tag újratanulja a nyelvet, roma fesztiválokon lépnek fel, és gyerekeiket hagyományörző közösségekbe járatják.²⁷ E jelenség háttér-kontextusa egy nyugat-európai minta, hisz a pünkösdi közösségek jóval a rendszerváltás előtt mélyreható változásokhoz járultak hozzá több európai roma közösség életében is,²⁸ ahol a *vallási ébredés* egybeesett az *etnikai ébredés* folyamataival, és a nemzetépítési diskurzusok egyik meghatározó komponensévé vált. Ebben a folyamatban szerepet

²³ Az *elismerés politikája* fogalmat Charles Taylor után használom, olyan politikai gyakorlatok leírására, amelyeket kisebbségi vagy alávetett (*subaltern*) csoportok használnak társadalmi elismerésük érdekében. Vö. Charles Taylor: *Az elismerés politikája. = Multikulturalizmus*. Szerk. Feischmidt Margit. Bp. 1997. 124–152.

²⁴ Uo.

²⁵ Erdélyben ez különösen jelentésteli, hisz az egyes etnikai közösségek önmeghatározásának fontos részét képezi, hogy milyen vallási közösség tagjai. Eszerint a magyarok római katolikusok vagy protestánsok, a románok ortodoxok vagy görög katolikusok és a szászok lutheránusok.

²⁶ Bakó Boglárka: *i. m.*

²⁷ Egy budapesti roma pünkösdi közösség alulról szerveződő etnikai mobilizációs gyakorlatainak működéséről bővebben Lőrinczi Tünde: *Alulról építkező etnikai mobilizáció egy budapesti roma gyülekezetben. = Ethno-Lore XXXI* (2014). Bp. 71–121.

²⁸ Vö. Franciaországban Patrick Williams: *i. m.*; Svédországban és Finnországban David Thurfjell: *i. m.*; Angliában Thomas Acton: *i. m.*; Spanyolországban Paloma Gay Blasco: *i. m.*

játszott a roma értelmiség, hisz sok esetben a roma misszionáriusok olyan értelmiségiek voltak és ma is azok, akik a roma politikai mozgalmakban is meghatározó szerepet vállaltak.

Befejező gondolatok

Tanulmányomban erdélyi és budapesti példákra támaszkodva próbáltam körbejárni a roma újvallásosság létrejöttének és működésének különböző aspektusait, elsődleges célként azt tartva szem előtt, hogy ennek a kortárs társadalmi jelenségnek melyek a mozgatórugói, melyek azok az összetevők, amelyekre a roma vallásosságot vizsgáló kutatásoknak érdemes figyelnie. Reflexióim során általánosan megfigyelhető jellegzetességeket és olyan különbségeket emeltem ki, amelyek segíthetnek abban, hogy eligazodjunk egy összetett, aktuálisan zajló és változásban lévő, a roma társadalmi folyamatok alakulásában viszont fontos helyet elfoglaló jelenség kusza, de korántsem logikátlan szálai között.

Reflections of the Culture of New Religious Roma from Transylvania and Budapest (General Features and Important Distinctions)

Keywords: Romani religious movements, the religious cultures, Transylvania, Budapest

In this study, I was investigating the different aspects of the emergence and functions of the new Romani religious movements, relied on topics from Transylvania and Budapest. I was mainly interested in the exploration of the logical structures and components, which underlies the functions of the new Romani religious cultures, and which are helping us to understand this contemporary social phenomena in all its complexity.