

ETNIKUS ZARÁNDOKLAT ÉS/VAGY ROMA FESZTIVÁL: A CSATKAI BÚCSÚ

Autóval érkezünk a Bakonyalja dombjai közt megbúvó Csatkára. A keskeny, hepehupás utat a falu közepén a rendőrök és a polgárőrök már lezárták és megállítás nélkül terelnek mindenkit a domboldal felé. Senki nem csodálkozik, hiszen mi másért is jönnének a kis faluba látogatók, ha nem a kisasszony napi – közkeletű néven, ám helytelenül megnevezett – „cigánybúcsúra”. A behajtási díj ideén is jelentősen emelkedett, de nem méltatlankodunk. Valamiből a falunak is meg kell élni, no meg a területet is rendbe kellett tenni a tizenöt-húszezer zarándok és turista számára. A domboldalban lekaszált mezőn sok száz autó és tucatnyi busz áll. Mögöttük kezdődik a búcsús kipakolás. Sör-bor-pálinka-üdítő, cigányos ételek, gyros, kolbász, sült krumpli – hirdetik a molinók. A padok szombat délutánra már megteltek, sokan állva esznek. Családok érkeznek, beszélgetnek, fogyasztanak, a gyerekek hatalmas lufikkal sétálnak, műanyag, villódzó puskákkal lövöldöznek. Néhány sátor mellett aggregátor bűg. Termelik az áramot az erősítőknél, zene készülődik. Minden sátorban egy-egy zenekar szolgáltatja a zenét az összesereglett tömegnek. Mobiltelefonok emelkednek és rögzítik a számokat, fotózzák az énekeseket. A földön több helyen már whiskeys üvegek, számuk az idő előrehaladtával meredeken emelkedik. A tömegben többen már késő délután táncolni kezdenek a felhangzó folklóreszk, „turbó-folk” dalokra. Láthatóan már se nem szomjasak, se nem szomorúak. A sátraktól kicsit távolabb, a fák árnyékában megterített asztal körül ünneplőbe öltözött emberek. Érezhetően jobb módúak, a „cigány arisztokrácia” tagjai, tálcán szolgálják fel nekik az ételt. Később, az árusok sátrai között még találkozunk velük. Az asszonyok kezében hatalmas virágsokrok kardvirágból, liliomból, míg a férfiaknál óriási gyertyák. Mindenki roppant elegáns. A hölgyek magas sarkú cipőben, testhez tapadó, színes, mintás ruhában, kisminkelve, a férfiak öltönyben, feszülő ingben, napszemüvegük a fejükre tolvá. Mindenkin csillogó ékszer, parfümillat terjeng. Élesen elkülönülnek a hétköznapi öltözetben, nylonszatyorral érkező idősebb gádzsó [nem cigány] búcsújáróktól. Ugyanarra a szakrális ritusra érkeztek, mégis teljesen másként viselkednek. Máshol és másként élik meg a szentséget.¹

Napjainkban nemcsak maga a búcsújárás, hanem a búcsújárás kortárs tendenciáinak vizsgálata is egyre népszerűbbé válik. A zarándoklatok „reneszánsza” mögött egyszerre húzódnak vallási és világi okok. Egyik generátora nyilvánvalóan a turizmus ugrásszerű növekedése, aminek következtében a vallási destinációk is kiemelkedő népszerűségere tettek szert. A vallási turizmus (Pusztai 2004; Stausberg 2011) népszerűsége átalakította a legjelentősebb tradicionális búcsújáró helyek környezetét, ahol boltokkal, éttermekkel, szállodákkal ellátott új városrészek emelkedtek. A hagyományos zarándokok mellett megjelentek a

1 A szövegben előforduló hosszabb, kurzívan szedett idézetek a szerző 2017-es és 2022-es terepkutatósi naplójából származnak. Ekkor készültek az idézett interjúrészletek is.

A tanulmány elkészítését a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem Elméleti Intézete támogatta.

vallásos turisták, a „homo turisticus religiosus”, a spirituális turisták, és a pusztán élménykereső turisták. De a lokális közösség attitűdje is sok esetben megváltozott (Vukonić 1996: 13). A zarándoklat mintha szembe menne az általános vallási folyamatokkal és ahelyett, hogy veszítene a társadalmat befolyásoló súlyából, gyors erősödésnek indult. Míg Európában a templomok látogatottsága – főleg a történelmi keresztény egyházak esetében – kitartóan csökken, addig bizonyos zarándokhelyek népszerűsége meredeken emelkedik (Nolan – Nolan 1992). Nemcsak a tradicionális búcsújáróhelyek vonzanak azonban mind több látogatót, hanem folyamatosan jelennek meg, vagy értékelődnek fel újabbak is. A folyamat mögött több ok is felfedezhető (Olsen – Dallen 2006: 3). Az egyik fő mozgatórugó és minta kétségtávol a Santiago de Compostela-ba irányuló El Camino robbanásszerű népszerűségnövekedése. A „camionizáció” – ahogy Margry (2015) nevezte a folyamatot – eredményeként Franciaországtól Norvégián keresztül Magyarorszáig több, nem csak katolikus, hanem protestáns régióban is hozzáfogtak a zarándoklatok népszerűsítéséhez (Bowman – Sepp 2019; Wettich 2017). Emellett maguk a zarándokok is világszerte a Camino de Santiago során ábrázolt viselkedést kezdték mintának tekinteni (Sánchez-Carretero 2015: 96). Ennek következtében a zarándoklatok újrafelfedezése és „kitalálása” a modernizációra adott katolikus válaszként is értelmezhető (Stausberg 2011: 59), habár a folyamat – jegyezzük meg – messze nem csak a katolikus kultúrát és híveket érinti. Sőt, a zarándoklatok már nem minden esetben értelmezhetőek „csak” egyetlen vallás keretein belül. Nem feltétlenül csak egy, az adott búcsújáróhelyhez szervesen kötődő vallás hívei keresik fel,² hogy egy átmeneti rítus során az adott helyen speciális kapcsolatba lépjenek a transzcendenssel és bűneik alól feloldozást nyerjenek, hitükben elmélyüljenek, szellemi vagy fizikai értelemben meggyógyuljanak. Még egy olyan, több évszázados múltra visszatekintő zarándoklat is, mint az El Camino polispirituálissá válhat, egyszerre vonzva vallásos zarándokokat, spirituális keresőket és nem hívő turistákat is. A zarándoklás legfőbb elemei, mint az elvonulás, az elcsendesedés, a transzcendenssel való személyes kapcsolat ugyanis szerves részei a kortárs spirituális és ezoterikus mozgalmaknak is (Ivakhiv 2003; Rountree 2006; Povedák 2014a, 2014b). Ahogy Paul Post is említette, a zarándoklatok népszerűsége főként annak köszönhető, hogy az út egy nyitott rituális forma, amit a különböző résztvevő csoportok a nekik tetsző módon tölthetnek meg tartalommal és értelemmel. Tekintheik a lét értelme utáni keresésnek, vallási vagy sporttevékenységnek, krízishelyzet feldolgozására létrejött terápiának válás vagy épp életközépi válság után, de akár a természet, a kultúra vagy a múlt intenzív megélésének is (Post – Nel – van Beek 2014: 6). Már Turner és Turner is úgy fogalmazta meg, hogy „a turista félig zarándok, amennyiben a zarándok is félig turista” (Turner – Turner 1978: 20). „Szekuláris” zarándoklatokra indulnak sokszor nem vallásos, önmagukat jobban megismerni és feltárni kívánó „keresők” is, így célpontokká válhatnak történelmi események színhelyei, népszerű politikusok, írók, sportolók, sztárok egykori lakhelye, sirja is (Margry 2008; Povedák 2011).

² Persze tudjuk, hogy a zarándoklatok korábban sem kötődtek kizárólagosan egyetlen felekezethez.

Az újabban megjelenő zarándoklatok azonban nem feltétlenül hoznak létre teljesen új szakrális központokat és desztinációkat, hanem több esetben ráépülnek egy már meglévő, akár jelentős múlttal rendelkező hagyományos búcsújáróhelyre, és újabb jelentésrétegeket adnak értelmezési keretéhez. Ilyen figyelhető meg Csíksomlyó esetében (Mohay 2020: 215–314; Povedák 2014; Vörös 2005), vagy Máriagyúdön (Kis-Halás 2019) is. A jelen tanulmányban bemutatandó csatka-i búcsú is egyszerre hordoz tradicionális vallási és szekuláris, etnikai jegyeket, azonban mai szinkretikus formáját más úton szerezte. A 19. század végén, a lourdes-i jelenések okozta csodavárás idején megjelenő búcsújáróhely hirtelen vált népszerűvé, egyszerre vonzva magyarokat, szlovákokat, németeket és cigányokat is. A történelmi fordulatok következtében Trianon után előbb a szlovákok, majd a lakosságcsere egyezmény miatt a németek maradtak el. Ma pedig – az év közben csendes és elhagyott csatka-i erdei kápolna – a valamikor multiethnikus búcsújáróhely évente egyszer a cigányság „fővárosává” válik. Magyarország minden részéről, de Szlovákiából, Romániából is érkeznek cigányok a „Csatka-i Szűz Mária-hoz”, a „cigány Csíksomlyóra”³, hogy a csodatévőnek hitt forrás vizéből igyanak, benne megmosdjanak, vagy vigyenek belőle az otthon maradtoknak. A fentebb felvázolt tendenciákat a most bemutatandó esettanulmány is alátámasztja, hiszen míg a katolikus miséket látogatók és az önmagukat katolikusnak vallók száma a népszámlálási adatok tükrében Magyarországon is folyamatosan csökken, addig a csatka-i búcsú népszerűsége töretlen.

Tanulmányomban a csatka-i búcsú példáján keresztül a leírás mellett elsősorban arra keresem a választ, hogy miért válik az elzárt kis település korábban lokális búcsújárása a hazai cigányság legfontosabb rituáléjává, illetve, hogy a tradicionális vallási rítusok és cselekvések mellett vagy helyett milyen újabb – nem minden esetben a vallási kultúrában gyökerező – hagyományok bontakoznak ki.⁴

1. A csatka-i búcsú története

Amennyiben a csatka-i búcsújárás történelmét kívánjuk bemutatni – azonkívül, hogy kuriózumként felfedezzük a cigányság folyamatos jelenlétét – nem találunk semmi olyan rendkívüli eseményt, melynek okán kiemelhetnénk a 19. századi búcsújáróhelyek közül. Ezt is, mint a többi zarándokhelyt, alulról jövő mozgalmaként, a nép tette kegyhellyé. A völgyben előbukkanó, gyógyító erejűnek hitt forrásvíz, a többeknek megjelenő Szűz Mária, a hirtelen odaseregglő, csodát váró tömeg, az egyházi szervek kétkedése mind tipikusnak számítanak (Bárh 1990: 371). Tények, biztos tudás és homályos részletek, legendák szövődnek egymásba a csatka-i búcsú esetében is.

3 A kifejezés egy kulturális-ismeretterjesztő tanulmányban jelent meg először (László 2009), azóta viszont többször hallottuk élőszóban is az összehasonlító megjelölést.

4 A tanulmány megszületéséhez hozzájárult az általam vezetett terepkutatásokon részt vevő több hallgatóm a Moholy-Nagy Művészeti Egyetemről (Balázs Dávid, Drapkó Péter, Horváth Anita, Szabó Emma), valamint a Szegedi Keresztény Roma Szakkollégiumból (Hegedűs József, Jakus Elena, Koncz Viktória, Kovács Tamás). Segítségüket, lelkesedésüket ezúton is köszönöm!

Egyfelől az újkori zarándoklat kialakulása napra pontosan datált. A történelmi források – a falu kántorának, tanítójának munkája, illetve Csátka plébánosának a veszprémi püspökhöz írott jelentése – precízen leírják kezdeteit. Ezek szerint az erdős-dombos völgyben elhelyezkedő forrás mellett a saját kezével ásott barlangban lakó Csöbönyei József remetének 1862. augusztus 21-én, csütörtökön, a délutáni órákban megjelent Gábiel arkangyal és tudomására hozta, hogy Szűz Mária másnap reggel 9 órakor a forrás mellett megjelenik. A hír hallatára a falu népe a kántor vezetésével reggel 8 órakor a csatukai templomtól az erdőben lévő kúthoz vonult, ahol a remete már térdepelve várta őket. Rövid éneklés és imádkozás után három emberi árnyék jelent meg, a középsőnek fején sárgás színű koronával, majd füst szállt fel a földből. A közel lévők nem csak az árnyakat és a füstöt látták, de mennyei illatot is éreztek.⁵ A spontán zarándoklatok ezt követően egyből megindultak, előbb a környező településekről, majd a tágabb régióból. Ismertek a csatukai csodát elmesélő, szinte azonnal megjelenő és több ezer példányban magyarul és németül is kiadott vallási ponyvanyomtatványok is (Perger 2017). Jól nyomon követhető emellett a katolikus egyház sokáig elutasító, ambivalens hozzáállása. Hivatalos állásfoglalás hiányában eleinte tiltották a zarándoklatokat, próbálták megakadályozni a ponyvák nyomtatását, ám a veszprémi püspök látva a helyi hívek elszántságát, kérésükre 1863-ban már engedélyezte a kút melletti kápolna felépítését, amit 1864. szeptember 8-án fel is szenteltek. Több püspöki körlevél is megjelent a csatukai búcsú ellen, kiemelve az ott történő „botrányos visszaéléseket”, valamint újra és újra hangsúlyozva, hogy „Csatkán megerősített és ilyennek elismert kegyhely nincsen, hanem csak egyszerű kápolna a Bold, szűz Mária tiszteletére.”⁶ Csátka csak 1962-ben, Csöbönyei remete látomásának centenáriumán nyerte el a veszprémi püspöktől a bevett zarándokhely titulust. A történelmi események mellett pontosan ismertek továbbá a szentkút mellett 1862 óta élő remeték nevei (akik többsége aszketikus életet folytató és mélyen hívő laikus személy volt), a hely építészeti kialakításának menete, a kápolna bővítése, a szobrok és a freskók készítői és készítésük ideje is.

Mind ezek mellett több adat ismeretlen, legendák övezik. Csöbönyei remete 1861-ben egy már régóta csodatévőnek hitt forrás mellett ásott magának barlangot egyházi engedéllyel, az ezt megelőző, korábbi gyógyulások emlékét azonban csak néhány homályos legenda őrzi.⁷ De hiányos adatokkal rendelkezünk a kommunizmus-szocializmus idején lezajlott változásokról is. A kommunista állami hatóságok nem tiltották a búcsút, hanem megpróbálták a szakrális jelleg helyett a profán részt, a szórakozást erősíteni. Általánosan megfigyelhető volt ekkor a búcsújáró helyeken a lánchinták, céllövöldék, alkoholos pultok szaporodása, a

⁵ Az eseményeket és az ezt követő látomásokat, csodás gyógyulásokat a falu kántora jegyezte fel (Takáts 1862). Az egyházi vizsgálatok jegyzőkönyveit közli Perger (2017).

⁶ A Győri Püspök 1911.10.10-i körlevele. Litterae Circulares Venerabilem Clerum Almae Dioecesis Jaurinensis, Győr, 1911.

⁷ Állítólag már 1792-ben meggyógyult itt egy Meizler Vilmos nevű vak ember. Vajkai Aurél, valamint az 1865-ben kelt *A csatukai vizsgálat jegyzőkönyve* (közli Perger 2017: 221–222) pedig megjegyezte, hogy a szomszédos Súr plébánosa már 26 éve figyelte a kúthoz zarándoklókat és a csodás gyógyulásokat. „1837 óta figyeli e helyet és szerinte sokan jártak ide, betegek, akik a vízből ittak, fájdalmas tagjaikat megmosták és a magas bikkfákra akasztott képek előtt letérdepelve imádkoztak” (Vajkai 1940: 51).

világi multság-jelleg erősödése.⁸ Ezzel párhuzamosan a sajtóban megjelent írássokkal, felvilágosító jellegű dokumentumfilmekkel kísérelték meg bagatellizálni, „varázstalanítani” a helyhez kötődő szereplőket és eseményeket.⁹ Ennek eklatáns példája Urbán és Szűcs 1973-as dokumentumfilmje, amiben az elretentő hangsúly a cigányság harsány mulatozására, az atrocitásokra, közegészségügyi problémákra, valamint a mértéktelen alkoholfogyasztásra és szemetelésre helyeződött. A mögöttes szándékot mutatja a film záró mondata, miszerint „csak a rengeteg szemét, hulladék és a söröskupakok tíz és húszezrei mutatják, hogy búcsú címén és ürügyén mi minden ment itt végbe két napon át.”

A csatka búcsú népszerűsége azonban töretlenül fennmaradt. 1941-ben – két hónappal Magyarország II. világháborúba való belépése után – tízezer zarándokról számoltak be (Pereszlényi 1941), és több tízezres méretű tömeg figyelhető meg a szocializmus idején, 1966-ban megjelent *Hogy szaladnak a fák* című film képsorain is.¹⁰ 1972-ben húszezer (Györke 1972), 1973-ban negyven-negyvenötezer,¹¹ 1979-ben (valószínűleg eltúlozva) nyolcvanezer zarándokról tudósított a helyi lap,¹² és még napjainkban is 10-15 000 főre becsülik a búcsúra látogatók számát, ami messze túlmutat a magyarországi búcsújáróhelyek többségére érkező zarándokok és vallási turisták mennyiségén. Azt azonban, hogy mióta vannak jelen a cigányok Csatkán, illetve, hogy a zarándoklat mikor és miért vált dominánsan cigány búcsúvá, nem tudjuk pontosan.

2. Cigányok a csatka búcsúban

A csatka búcsú első precíz, etnográfiai szempontú leírását a kor ismert néprajzkutatója, Vajkai Aurél adta 1940-ben. Az *Ethnographia* folyóirat hasábjain megjelent tanulmányban már beszámolt arról, hogy a búcsúban, amióta a zarándoklatok megindultak, a cigányok mindig is jelen voltak. Vajkai szerint a csatka búcsú

8 Jó életképeket láthatunk a csatka búcsúban ekkortájt felsorakozó céllövöldések, körhintások stb. sokaságáról az *A csatka búcsú* című 1973-as dokumentumfilmben (Író: Urbán Ernő, Rendező: Szűcs László, Magyar Televízió, 1973), valamint a *Hogy szaladnak a fák...* című 1966-os játékfilmben (Forgatókönyv: Módos Péter, Zolnay Pál, Rendező: Zolnay Pál, MAFILM).

9 Ennek kapcsán is felhozható példaként Urbán és Szűcs említett dokumentumfilmje, amely a dokumentarizmus és tárgyilagosság látszata mögött jól kivehető célnak hódol. A film jelenetei egyértelműen alátámasztják nem csupán az 1961-es MSZMP párthatározat cigányságra vonatkozó téziseit, hanem a mimikri-vallásosság elképzelését is, miszerint a cigányság önálló vallási kultúrával, tradicionális (keresztény) népi vallásossággal nem rendelkezik és az ilyen jellegű tevékenységei csupán racionális döntés eredményei, melyeket az el- és befogadás, valamint az érvényesülés érdekében álcaként folytatnak. A mimikri-vallás részletes ismertetését és cáfolatát lásd Gyetvai 2017: 95–119.

10 Zolnay Pál *Hogy szaladnak a fák* című játékfilmje 1967-ben került a filmszínházakba. Leghíresebb jelenetében a csatka búcsú tízezres tömegében ábrázolja a főhóst, az akkor népszerű színésznőt, Kiss Manyit. A jelenet érdekessége, hogy nem előre megtervezetten, hanem spontán, improvizálva rögzítették a búcsúsók között, ami miatt kiemelkedő dokumentáris értéke van számunkra.

11 Urbán és Szűcs filmje beszámol arról, hogy a közel ötvenezer zarándok számára öt hold szántót biztosítottak csak a parkolás céljára (21'15").

12 A lap tudósítója 15 000 személyautóról és 5-600 autóbusról számolt be a 300 fős településen, ami a környező, parkolásra alkalmas területek méretét tekintve erős túlzásnak tűnik (Wér 1979).

„amúgy is élénk képéhez a legrikítóbb színeket az ott összesereglett töméntelen cigány adja [...] Amióta Csatkán búcsút tartanak, azóta mindig itt voltak. Itt találkoznak, ismerkednek, dolgaikat megtárgyalják, cigány eljegyzéseket tartanak (négy-ötöt is) a Dunántúl cigányai egyszer az évben” (Vajkai 1940: 63). Azt, hogy miért vált a magyar oláh cigányok számára a csatukai búcsú az év legfontosabb rítusává, amivel az elzárt, elnéptelenedő kis települést minden évben egyszer a „cigányok fővárosává” teszik, azonban ő sem említette.

A „cigánybúcsú” eredetéről a búcsújárók között kérdezősködve több legendát és találgatást jegyezhetünk le. Általánosságban megjegyezhető, hogy a hely etnikus kötődéséről szóló valamely legendát mindannyian hallottak már. Sok cigány körében él a történelmi események folklorizálódott változataként, hogy a forrásnál történt első csodás gyógyulás valójában egy cigánnyal esett meg, azaz Csatka már eredendően a cigányokhoz kötődő szakrális hely és rítus volt. A hely jelentőségét ez a jellemző különös mértékben megnöveli, hiszen a cigányság alapvetően nem, vagy csak alig rendelkezik a katolicizmushoz kötődő, saját szent helyekkel.¹³ A Csatka melletti erdő ennek következtében nem csak a vallási, hanem az etnikai identitásuk szempontjából is különleges helyszín. Adatközlőnk szavaival: „1862-be volt egy cigány fiú, aki vak volt gyerekkora óta. Eljött, a forrás vizéből ivott és meggyógyult. A grófnak a barátja volt ő. A gróf fiának a barátja volt. És ő építette 1863-ba és szabadalmaztatta ezt a helységet. És így lett belőle egy nagyon nagy, híres kegyhely, hogy a bánatunkat itt sírjuk ki, és az örömmünket [...] Na és akkor azér' jönnek ide és azér' mondják cigánybúcsúnak, mer' a cigány fiúról szól, egy vak cigány gyermekről szól, egy tizenhét éves fiúról és ezért híresedett el ez a kegyhely.” (60 év körüli asszony Pápáról)¹⁴

Mások a cigányság ősi, vándorló életmódjának szimbolikus visszatértét sejtik a cigányság jelenléte mögött. A természet közelsége, az erdőkben való közös sátorozás, a családtagokkal, barátokkal a tábortűz körül zajló zenélés és mulatozás valóban a nomadizálás és a törzsi-nemzetségi keretek hagyományának újra átélését teszik számukra lehetővé. Ahogy egyik adatközlőnk megfogalmazta: „Csatka annyira bent van az erdőben, tüzet raknak, mintha táboroznának. Ősi hagyománnyá vált náluk, hogy több generáció óta ide járnak. Őseik is erdőkben táboroztak, tüzet raknak. Itt még az átkosban is megengedett volt a buli esténként, más búcsújáróhelyen már nem.” (50 év körüli férfi, Csatka)

A magyar katolikus cigánypasztoráció emblematikus szereplője, korábbi vezetője, a cigányok körében népszerű Székely János püspök a cigány zarándoklatok kapcsán különösen fontosnak tartja, hogy ilyen alkalmakon a cigányok újraélik a vándor életmód szabadságát, a természet közelségét (Székely 2010: 76). Az, hogy a cigányok részvétele a csatukai kisasszony-napi búcsún hosszabb időre vezethető vissza és a mai napig is tömegesebb minden más búcsúnál (Vajkai 1940: 63), valószínűleg tehát nem csak a vallási jellegnek tudható be. Elképzelhető, hogy

13 Legfontosabb (összcigány) nemzetközi zarándokhelyük, a Szent Sára kultuszára épült franciaországi Saintes Maries de la Mer.

14 Mogyorósi ennek eltérő változatát hallotta, melyben egy oláh cigány asszonynak jelent meg Mária (Mogyorósi 2014: 66).

ténylegesen történtek itt az 1860-as években hirtelen megszorodó látomások és tömegessé váló zarándoklatok idején csodásnak tartott gyógyulások cigányokkal is, amik már ekkor aktivizálták a régió cigányait. Ahogy a németek, szlovákok, magyarok, úgy a cigányok is ennek a durkheimi értelemben vett „kollektív pezsgésnek” köszönhetően involválódhattak. Valószínűsíthető, hogy a 19. század második felében így egyszerre jelentek meg a még vándorló életmódot folytató cigányok, illetve a már letelepedett, ám a vándorlásra mint ősi hagyományra nosztalgiával gondoló falusi, városi cigányok. A búcsújárás pedig – amellet, hogy valóban vallási rítus is volt – ekkoriban egyesek számára jó álcát is szolgáltatott az egyébként nem engedélyezett cigány gyűlésekre, vásárookra, mulatozásokra, saját szokások szerint tartott házassági rítusokra. Több forrás is tanúsítja még 1938-ból is, hogy a hatóságoknak a búcsúba érkező hatalmas cigány tömeggel meggyűlt a bajuk, így igyekeztek őket erővel távol tartani a rítustól, mivel, ahogy írják „hatósági engedéllyel ellátva, tömegesen jelentek meg cigányok, részben saját kocsijukkal, részben fuvarosok igénybevételével, s ott lelki gyakorlatok végzésének leple alatt botránys multságokat rendeztek. Ezen összejövetelt használják fel a cigányok leginkább arra, hogy az ifjabb cigánylegények a cigányleányokkal összeismerkedve, vadházasságokat kössenek [...] útközben lopnak, rabolnak és testisértéseket követnek el [...] különös gondot kell fordítaniok arra is, hogy a kóborcigányok vagy más kóborló csoportok a vásároknak még csak közelébe se juthassanak” (Horváth 1938).

Ezektől eltérő magyarázattal szolgál tanulmányában Mogyorósi, aki szerint a korábbi csatka búcsú a szegények búcsúja volt. Ez azt jelentette, hogy a zarándokok az alsóbb társadalmi rétegekből kerültek ki, így a cigányságot is befogadták maguk közé. Véleménye szerint emiatt nem váltak megbélyegzés áldozataivá, nem érezték magukat kívülállóknak és nem nyomott rájuk bélyeget a többi, nem cigány származású zarándok (Mogyorósi 2014: 66). Ez a feltételezés azonban nem magyarázza meg, hogy más búcsújáróhelyeken, ahol szintén részt vettek szegényebbek és – kisebb számban ugyan – cigányok is, miért nem játszódott le hasonló folyamat, és miért épp Csatka vált „cigány” búcsúvá¹⁵, sőt, a legismertebb „cigány” búcsúvá, amit generációk óta ma is felkeresnek. Továbbá a történelmi források is azt tanúsítják, hogy a cigányok és a nem cigányok mindig egymástól elkülönülve és eltérő módon ünnepelték a búcsút. Vajkai 1940-ben egyértelműen arról szólt, hogy az erdő melletti tisztás egyik részén a magyarok, németek és tótok telepedtek le, míg másik végében a cigányok sátoroztak. Sőt, mai szemmel már erősen megkérdőjelezhető módon fejezte ki véleményét, miszerint „[a]z ötszáz vagy ezer cigány kiabáló, rikítóan színes idegen test a tízezernyi egységes tömegben” (Vajkai 1940: 63). Az elkülönülés, szegregáció, a közös ünneplés hiánya akkor is érzékelhető volt, és ez ma sincs másként.

15 A csatka búcsú megnevezésére több szempontból is helytelen lenne a cigány búcsú megjelölés. Egyrészt, a sentsbúcsú etnikai hovatartozás nélkül mindenkre vonatkozik, nem csak a cigányságra. Másrészt, a katolikus egyház sem kifejezetten csak a cigányság számára szervezi az eseményt. Harmadrészt, a résztvevők etnikai megoszlása is vegyes, bár láthatóan a roma csoportok vannak többségben. A tanulmányban ezért a „cigány” búcsú megjelölést alkalmazom.

3. A búcsújárók tagozódása, a hierarchia reprezentációja

A templom előtt hatalmas a tumultus, ami az épületbe való belépéskor sem csökken. A két padosor között fehéröltönyös, kezében fehér kalapot tartó, őszhajú, láthatóan jómódú cigány férfi rendezgeti népes családját. Az asszonyok már elhelyezték a vázákba saját virágaikat, mindegyik hatalmas kardvirág-csokor jól látható helyre került. Az oltár előtt ünneplőbe öltözött nagymama tartja kezében unokáját, körülötte fiai, unokái kivétel nélkül mind öltönyben, nyakkendőben. Több ujjukon is hatalmas aranygyűrű, nyakukban súlyos aranylánc. Mindegyikük a saját feleségét és gyerekeiket állítja az oltár előtti lépcsőre és próbálják a tumultusban okostelefonjukkal lefényképezni, miközben a családfőnek tűnő idősebb férfi igyekezne mindenkit az oltár elé felállítani a közös képhez. Az elfoglalt és népes családtól senki más nem tud a szűk padosorok között az oltár közelébe férni, de láthatóan nem is akarnak. Türelmesen várnak, vagy elsétálnak. A templom középső része most az elegáns családé, mintha az esemény csak róluk szólna. Kisajátítják, mintha egy esküvői fotó készülne egy családi eseményen. És számukra ez most talán elsődlegesen ténylegesen az? Szakrális helyszínen, egy szakrális rítus alkalmával létrejött családi találkozó?

Habár Csatkát rendszeresen Közép-Európa legnagyobb és Európa második legnagyobb cigány búcsújának nevezik, mégsem mondhatjuk, hogy minden cigány búcsúja lenne az esemény. Csatkán nem a Saintes Maries de la Mer-ben megszokott, Európa több országából, szinte minden cigány nemzetséget felsorakoztató, egyhetes ünneppel és kavalkáddal találkozhatunk, hanem főként Magyarországról és Szlovákiából (kisebb részben a Partiumból, Erdélyből, Vajdaságból) érkező oláh cigányokkal. Nem egységesen minden cigány zarándoklata tehát, hanem főként a lovari nyelvet még beszélő, a cigány tradíciókat a legaktívabban őrző oláh cigányok körében népszerű. Lényegesen kisebb számban jönnek mellettük romungrók, akik már a cigány nyelvet nem beszélik. Valószínűsíthető, hogy az ő számuk a vallásosságot nem preferáló kommunista diktatúra éveiben csökkenhetett erőteljesen. Vajkai 1940-ben még felfigyelt arra, hogy a cigányok sem egységesek, és a búcsúban jelenlévő városi muzsikuskigányok lenézték, szóba se álltak a hallgatag, félrevonult, külön csoportokat alkotó, egyszerű, szürke rongyokba öltözött falusi, teknővájó, bádigos, oláhuul beszélő kolompár cigányokkal (Vajkai 1940: 63). Egy 1961-es tudósítás viszont – utalva az oláh cigányokra – már kiemelte, hogy „a cigányoknak az a rétege van itt, amelyik még a legmakacsabbul ragaszkodik a régi életmódhoz: a kocsival faluról-falura járó nép” (Havasházi 1961: 5). Mindez természetesen sokáig nem tűnt fel a nem cigány résztvevők számára, és a külső, felszínesen ítélő „gázdzó tekintet” általában ma sem tud különbséget tenni a cigányság egyes csoportjai között.¹⁶ Ennek következtében a csatukai búcsút is leggyakrabban cigánybúcsúként nevezik meg a különböző riportokban, és nem tesznek distinkciót a jelenlévő romák között aszerint, hogy oláh, gábor, beás vagy romungro csoportok lennének, hanem egységesen „a cigányként” tekintenek rájuk. A valóságban a kép ennél természetesen ma

¹⁶ Érdemes ezen a ponton megjegyezni, hogy a cigány-magyar egymás mellett élés az elmúlt évszázadokban olyan párhuzamos társadalmakat hozott létre, melyekben a magyar többség a cigányságról, annak tagolódásáról alig rendelkezik ismeretekkel.

is összetettebb, és a jelenlévő cigányok nem csak nyelvükben, kultúrájukban, tradíciókhoz való viszonyukban, de vallási kultúrájukban, vallásosságuk jellegében, viselkedésükben és öltözködésükben sem egységesek. Ahogy tapolcai romungro adatközlőnk megjegyezte: „Mi is járunk Csatkára, de nem ilyenkor. Időpontot kérünk a paptól, és személyesen megyünk el olyankor, amikor nincsenek sokan és át lehet élni. Nem akkor, amikor búcsú van, meg tömeg. Jaj, istenem, hogy azok a cigányok miket művelnek ott! Istenem, milyen ruhákban és öltözékben járnak ilyenkor egyesek! Hogy nem szégyellik magukat! Mi nem olyanok vagyunk! Mi romungrok vagyunk, nem oláh cigányok.” (40 év körüli nő, Tapolca)

A cigányság társadalmi tagozódása a zarándokok között jól érzékelhető a búcsúról tudósító korábbi források alapján is. A kezdetektől fogva jelen vannak a legszegényebb rétegek, akik számára a búcsún való részvétel valóban áldozathozatal. 1940-ben Vajkai még megjegyezte, hogy a „szerény kolompárok nem is kéregetnek, csendben kuporognak külön. A magyarok is szívesebben látják a kolompárokat, mint a hangoskodó, díszes ruhákban járó városi cigányokat” (Vajkai 1940: 63). Ahogy egy idős férfi megfogalmazta „Mi egész évben keveset szórakozunk, dolgozunk, spórolunk. De ha eljövünk Csatkára, itt jól érezzük magunk. Egész évben ezért spórolunk, hogy itt megtisztelhesük a Szűz Máriát.” (nyugdíjas férfi, Gúta, Szlovákia) Az ünnepi alkalom pedig még a szegényebb cigányok esetében is vásárlással, pénzköltéssel társul. Élesen elválik egymástól a hétköznapi visszafojgottsága és az ünnepi dőzsölés. Míg a nem cigány zarándokok általában szendvicseket hoznak magukkal, a cigányok a vásárban veszik meg az étel-italt. Az extenzív pénzköltés jól megfigyelhető az ajándékok vásárlásánál, illetve a bazári árusok kínálatán is. A vásári sátraknál a méretes, főként szentképeket ábrázoló bizsuk mellett, orvosi fémből készült ékszereket, többféle méretű és díszítésű gyertyákat, műanyag, sokszínű és eklektikus mintázatú, gyakran egyszerre zenélő és villogó vallási tárgyakat, édességeket, sőt, márkás (gyaníthatóan nem feltétlenül eredeti) ruhákat, baseball sapkákat, cipőket is lehetett vásárolni. Az árusok egyöntetű elmondása alapján a csatkai búcsúban lényegesen több terméket és más búcsújáró helyeknél drágábban tudnak eladni. Mindez alátámasztja Szuhay véleményét, mely szerint a cigányok előírásként értelmezik, hogy a búcsúban pénzt kell költeni, komoly összegekkel kell érkezni. Szégyennek számít körükben, ha valaki batyuból étkezik és nincs annyi pénze, hogy az árusoknál megvásárolja magának az enni-innivalót (Szuhay 1999: 114). A cigány zarándokok között jelen van a cigány „arisztokrácia” is, akik láthatóan elkülönülnek a többiektől. A díszes öltözék, az ékszerek, a minél nagyobb és drágább virágok, vázák, a Mária szobornak varrott drága ruhák az ünnep rendkívülisége a hozzá kötődő extenzív pénzköltés mellett saját státuszukat is hivatottak reprezentálni. Külső szemlélők, főleg a „hagyományos” búcsújárók szemében exkluzivitásuk gyakran visszatetszést keltő, nem fér össze a katolikus zarándokhely értékeivel: „Nem a toprongyos, szegény cigányt látod itt, hanem az arany pecsétgyűrűkkel teli kezű úri cigányokat! Némelyiket elhúzza a lánc a nyakán, annyi arany van rajta!” (60 év körüli férfi Pápa)

Módosabb cigány családok körében elterjedt, hogy a szokásos offerek mellett a virágoknak porcelán vázát is hoznak, illetve ruhát varratnak a Szűzanya szobornak. Évente öt-hat, selyemmel, sokszor arannyal, gyöngyökkel berakott ruha érkezik fogadalmi ajándékként, és az ajándékozó el is várja, hogy a búcsú során az általa hozott ruhát is ráadják a szoborra, amit így többször is át kell öltöztetni. A tárgyi ajándékok mellett a perselybe dobott pénz is státusszimbólum, bár az egyik szervező ennek csökkenéséről számolt be. Mint mondta: „többet költenek ma már fent az árusoknál, mint lent a templomban. Perselypénz már jóval kevesebb van, régebben azért ez nem így volt.” (50 év körüli férfi, Csatka) De többen mondták, hogy volt olyan család, amely koronát készíttetett a szobornak: „ezt a Mária szobrot, ezt a kegyhelyet, a kápolnát is a cigányok építették fel, én így tudom, és, hogy a szobornak sok arany ékszere is van, amit a cigányok csináltak neki. Van arany koronája is.” (40 év körüli nő, Szombathely)

A társadalmi hierarchiában elfoglalt hely külsőségekkel való reprezentációja nem új – és természetesen nem csak cigány – sajátosság. A minél drágább jármű természetes velejárója a jólétnek, amit a búcsúba érkező cigányok minden szerénység nélkül, büszkén hangsúlyoznak is. Az 1930-as években, amikor az autó még úri luxusnak számított, Vajkai már arról írt, hogy a pápai vajda autóval fuvaroztatta magát, mindenki ámulatára (Vajkai 1940: 63), ma pedig többen is említették, hogy volt olyan vajda, aki nemrég magánhelikopterrel érkezett Csatkára.

A társadalmi hierarchia azonban nem csupán a külsőségeken, hanem a viselkedésen is jól érzékelhető. A gazdag cigányok, a vajdák elkülönülnek a „hétköznapi” cigányoktól. Nem igazán lépnek velük kapcsolatba, nem kommunikálnak velük. Ennek a kutató számára is testközelből megtapasztalható példája volt, amikor a kutatásban részt vevő cigány hallgatókkal közösen a bevezetőben említett módosabb cigány család tagjaival próbáltak interjú készíteni, ám nem jártak sikerrel, mivel átnéztek rajtuk, válasza sem méltatva őket. Érezhetővé vált ezen a ponton, hogy a „cigány” búcsú számukra nem csak a transzcendenssel való kapcsolatteremtésről és általánosságban a cigányokkal való találkozásról, hanem saját társadalmi csoportjukkal, rokonaikkal, barátaikkal, más vajdákkal és azok családjaival való találkozásról szól. Jelenlétük ugyanakkor természetes a többi cigány számára, akik általában nem találnak kivétnevelőt a luxus expresszív hangsúlyozásában, sőt, a tradíciókhoz való ragaszkodás, a búcsúban való részvétel inkább a közösségi identitáshoz való ragaszkodás jeleként értelmezik. Ennek kapcsán jegyzi meg Szuhay, hogy a jómód prezentálása nem is a szegényebb romák felé irányul, hanem a gádzsóknak akarják mutatni sikerüket, és tőlük várnának elismerést (Szuhay 2012: 55).

4. Inkompatibilis vernakuláris vallások

Megkockáztathatjuk, hogy a cigányság jelenléte nélkül a csatukai búcsú csak egy lenne a valaha szebb napokat élt, mára azonban már lassan elnéptelenedő, előregedő búcsújárárhelyek közül. Érdekes módon viszont itt pont olyan atipikus

elemek tartották fenn a búcsú népszerűségét, melyek nem számítanak általánosnak más, a népi vallásossághoz kötődő tradicionális búcsújáróhely eszköz-készletében. A csatukai búcsú ugyanis mást jelent a helyszínt felkereső (cigány és nem cigány) zarándokoknak, valamint a szentkút vizéért ugyan sorban álló és gyertyákat is gyűjtő, ám a szentségekhez nem járuló és a szentmiséken részt nem vevő, vallási és nem vallási élményeket keresők számára. A csatukai búcsút felkereső cigányok és a többségi társadalomhoz tartozók vallási kultúrája, megélt vallásossága és búcsú-kultúrája alapvetően nem kompatibilisek egymással, aminek következtében többször számoltak be – főként a nem cigány zarándokok és a helyi szervezők – konfliktushelyzetekről, amik az általános szabályok és normák nem ismeretéből, a búcsúban részt vevő cigányok helyhez nem illő viselkedéséből fakadtak. Konfliktust, felháborodást mindezek az esetek túlnyomó többségében a nem cigány zarándokokban születtek, nem pedig a romák között. „Mikor lementem vízért, a várakozásban előttem állt egy cigány srác. Parodizálta a vallást, nem igazán volt pontos fogalma Istenről. Egy lányra mutatott és kacsintva szólt oda nekem, hogy 'megszentelném', [utalás a szexuális aktusra, PI] aztán egy másik lánynak azt mondta: 'Isten azt mondja, önts ki a kólát és tegyél az üvegbe vizet!' Annak ellenére, hogy ezek alapján nem igazán volt vallásos, sokáig állt a sorban kilenc darab egyforma, Jézust ábrázoló kártyával, hogy lelocsolja őket és megtöltse vízzel a kólás üvegét. Nem is értem.” (22 éves férfi, Szabadkígyós)

Emellett – mint korábban láthattuk – a katolikus klérus is hosszú időn keresztül a magyar népi vallásosság tradícióból kiindulva ítélte meg, és néha ítélte el a búcsújáró cigányokat. Folyamatos változás e téren is tapasztalható és az, hogy a cigányság más rítusokat, tereket, cselekvéseket, viselkedést és szimbolikus formákat tart elsődleges fontosságúnak, egyáltalán maga a búcsú is másról szól számukra, egyre inkább a rítusokat bemutató plébánosok „felvilágosító”, értékközvetítő és nevelő szerepével társul. Azt, hogy a püspöki misén a szentségekhez nem járuló, sokszor teljes terjedelmében a szertartáson részt sem vevő cigány zarándokok a mise végeztével spontán, hosszú sorokban állnak a püspök elé családi áldást kérve, már elválaszthatatlan, türelemmel és megértéssel gyakorolt része a szertartásnak. Két, egymással látszólag nem kompatibilis vernakuláris vallás (Primiano 1995) létezik tehát egymás mellett a csatukai búcsúban. Mindemellett jól láthatóan más rétegeket és máshogy mozgat meg a cigányok és nem cigányok közül a búcsú. Míg napjainkra a nem cigány búcsújárók többsége idősebb korú és nagyobb részben nő – megfelelve ezzel a történelmi keresztény egyházakra régióinkban jellemző általános vallási tendenciáknak – a cigányság körében minden életkori csoporthoz tartozók jelen vannak. Mivel a búcsújárás a cigányok esetében családi esemény, így több generáció – gyermek, szülő, nagyszülő, dédszülő – érkezik szinte minden esetben.



1. kép. Cigány család a csatukai búcsúban
(Fotó: Povedák István, 2017)

Egy tipikus cigány búcsújáró nem rövid időre, a búcsú főmiséjére érkezik ájtatos zarándokok közösségében, zászlókkal, hagyományos búcsús énekeket énekelve. Bár egyes helyi cigány szerveződések és vallásos cigány csoportok közösen bérelt autóbusszal is utaznak, a parkolóban látható járművek, az akár ezernyi autó tanúsága alapján ők az elenyésző kisebbséget képezik. Sokan konvojban jönnek és a dombtetőn lévő parkolóban családilag telepednek le. Többségük szombat délelőtt érkezik, ám vannak többen is, akik egy nappal korábban: „idejönnek már előtte pénteken és hozzák a két bográcsot. Idejön Orosházáról is a [név], és várja a barátokat, rokonokat.” (50 év körüli férfi, Csátka) Illetve többen csak szombat estére, sőt, vannak, akik szombat éjjel jönnek, igaz, ők már elsősorban a parkolóban zajló zenés-táncos mulatságra.

Megérkezés után a cigányok első állomása a parkolóból a völgybe vezető út mellett felállított vásárosok sátrai, ahol beszerzik a gyertyákat, a Szűz Mária-formájú szenteltvíz-tartókat, vallási motívumokat tartalmazó bizsukat, a főként műanyag kegytárgyakat. Ezután a II. János Pál kápolnába, az ún. „cigány kápolnába” mennek. A kápolnát annak a cseresznyefából készült feszületnek építették, amit 2003-ban cigány zarándokok vittek el Rómába, ahol Szent II. János Pál pápa

audiencián megáldotta.¹⁷ A keresztet az Országos Cigány Önkormányzat felkérésére készítette Hegedűs István, cigány fafaragó, aki a korpuszt is egy cigány férfiről mintázta. A kereszt cigány nyelvű felirata „Szuntona Dêvla Zsutin E Romen” (Szent Isten, segíts a romákon). A cigány búcsújárók itt, a kápolna előtt gyűjtják meg a bazári árusoktól előtte beszerzett gyertyákat. A család minden tagja egyet vagy többet is gyűjt. A gyerekek kisebbet, a felnőtt férfiak nagyobb, sokszor több kilós, akár másfél méter magas gyertyát. Azt, hogy ki mekkora és milyen összegű gyertyát vásárol a bazárban, attól is függ, hogy mennyi bűnt követett el az elmúlt év során. Ahogy a vásári árus elmondta: „Akinek kevesebb a bűne, kisebbet gyűjt. Aki sok bűnt követett el az évben, nagyobbat. Idén a negyvenezres gyertyákat már mind eladtuk, volt vagy harminc darab. A nagyból, ami hetvenezer, már hármát vittek [az interjú a búcsú első napján kora délután készítettük, PI].” (40 év körüli nő) Ennek következtében a folyamatosan szaporodó gyertyákból kiolvadt viasz pár óra után fehér lávaként már a domboldalon folyik lefelé.¹⁸ A kápolnába lépéskor első dolog a kereszt lefényképezése, majd ezt követően saját maguk megörökítése. A fiatalabbak a képeket rendszeresen azonnali posztolják is a Facebookon, Instagramon. Többen a rengeteg gyertya és a szabadtéri Szűz Mária szobor előtt hangos, látványos imába, könyörgésbe kezdenek. A kápolna után a völgyben lévő templom a következő állomás, ahol a nők elhelyezik az újabb virágcsokrokat, vázákat, bedobják a perselybe a pénzt, majd családiragként fényképezkednek, többen könyörögnek. „Amit én még nagyon szeretek, az az, hogy a cigányok mindig letérdepelnek az oltár elé, és cigányul imádkoznak hozzá és anyyira szép. Viszik le a kisgyerekeket megszentelni, megáldani” (50 év körüli férfi, Csátka). Az érkező virágok és vázák mennyisége miatt a templomi személyzet kénytelen óránként többször is megszabadítani az oltárt a virághalomtól. Elsősorban a templom épülete az a helyszín, ahol a fényképek készítése zajlik. A családok tagjai egyesével, majd közösen is fényképezkednek, és többségük kifejezetten örül annak, ha a kutatók, újságírók is megörökítik őket. Mindez természetesen nem csak a cigány kultúra sajátossága, hanem az okostelefonok számának és a digitális tárolás lehetőségeinek ugrásszerű növekedésével általánosan megfigyelhető jelenség, ami olyan rendkívüli, ünnepi rítusok, mint a búcsújárás során különösen láthatóvá válik.

17 Mogyorósi megjegyzi, hogy a kápolna a cigányoké, az általuk összegyűjtött pénzből építette számukra az Országos Cigány Önkormányzat. Liturgikai szempontból azonban nem tölti be a neki szánt, eredeti funkciót. A kápolnában nincs oltár, csak a feszület közepén, mögötte II. János Pál és Szűz Mária képe, míg körben a falakon a pápánál tett látogatásról készült fényképek láthatók, rajtuk az Országos Cigány Önkormányzat prominens személyeivel (Mogyorósi 2014: 58–59). Legutóbb, a 2022-es búcsú idején utóbbi képek közül többet lecseréltek.

18 Újabbban sárga mellényt viselő önkéntesek már figyelnek arra, hogy a leégett gyertyákat elhelyezék az állványokról, így csökkentve a lefolyó viasz mennyiségét.



2. kép. Családi fénykép készül a kápolnában
(Fotó: Povedák István, 2022)



3. kép. Valentina a búcsúra vásárolt ruhájában az
oltár előtt
(Fotó: Povedák István, 2022)

A templomban tartják futószalag-szerűen a csoportos keresztelőket is, ahol a leginkább szembetűnővé válik, hogy a búcsúra érkező – ám az év többi napján általában szentmisére egyáltalán nem járó – cigányok zöme gyakorlatilag nem ismeri a templomi szertartások rendjét és sok esetben az ott elvárható viselkedési normákat sem. A négy-öt, vagy akár több gyermek megkeresztelése így általában kaotikusnak ható rítus. A hangos szülői megfeddés, szidások sok esetben hallhatók, az idősebb szülők, nagyszülők néha a fiatal felnőtt hozzátartozóikat is kioktítják a normákról. Vannak természetesen sokan, akik az átmeneti rítus rendkívüliségét értve megilletődöttek, meghatódva, alázatosan állják végig a szertartást. Az ünnepi rítus során a szokásos csend helyett azonban általános az egymással való beszélgetés, az események kommentálása, a megkeresztelendő gyermek reakcióján való örömködés, gyakran a rágógumizás és férfiaknál a sapka viselése, aminek helytelenségére van, hogy a szertartás közben tér ki a keresztelést végző pap. Többször tapasztalható, hogy a keresztelői szertartás kötelező részeit látványosan unják, néha közbe is szólogatnak, elégedetlen arcot vágnak. Gyakori, hogy a papnak kell megkérni az egymás hegyén-hátán álló, az oltárhoz minél közelebb elhelyezkedni kívánó rokonokat és fényképet készítőket, hogy halkuljanak el.



4. kép. Eltérő cigány-magyar tér- és rítushasználat
(Fotó: Povedák István, 2017)

A cigány zarándokok számára a templom előtti kis völgyben található, csodatévő erejűnek tartott szentkút felkeresése zárja a szakrális cselekedetek sorát. A szentkúthoz a szabadtéri oltár alatt lévő tucatnyi padosor mellett elsétálva lehet eljutni. A padosorok mögötti két-három méteres mélyedésben lévő három csap előtt tömött sorokban állnak – a misék alatt szinte csak romák, fiatalok, középkorúak vegyesen – kezükben gyerekekkel, kisebb-nagyobb flakonokkal. A vízből isznak, gyerekeik arcát, szemét megmossák, az üvegeket és a sokszor 5-10 literes műanyag kannákat feltöltik. A kút körül kiépített padokon várakozás közben az idősebbek ülnek. Míg fentebb zajlik a mise, itt a cigány közösség társalog, közben a gyerekek okostelefonnal fényképezik szüleiket, nagyszüleiket. Tulajdonképpen Szűz Mária felkeresése és a szentkút vizének magukhoz vétele képezi a két fő – vallási jellegű – motivációt a cigány búcsújárók többsége körében. „Az volt az első, hogy gyűttünk a kúthoz. Először magunkat fölszenteljük. Kérünk bocsánatot a Szent Máriától és a Szent Istenkétű. Otthon meg fölszenteljük a házat, mindent. Autót, házat, magunkat.” (47 éves férfi, Komárom, Szlovákia) „Szerintem mindenki a Szűz Anyához jön, meg a vízhez, hogy megmosakodjanak. Minden évben én is viszek haza nem csak magamnak, másoknak is. Otthon iszok belőle, megmosakozok benne, aztán a házban minden sarokba locsolok.” (50 éves férfi Zalaegerszegről) „Itt is van a kocsiba a víz. – És mit szokott vele csinálni? – Megszentelem

a házat, a gyerekeket, unokáimat, szerencsét kívánok a házamra, ami van bent, ilyen, hogy valami üti a házat, azt mindet kisöpröm vele.” (54 éves férfi, Győr) De olyan adatközlővel is találkoztunk, aki önmagát nem tartja hívőnek, Istenben nem hisz, csak Szűz Máriában (!), a csatkaí forrásvíz csodatevő erejét viszont ő sem vonja kétségbe. „Én nem hiszek Istenben, csak a magam módján, de a Szűzanyácskában igen. Azért jöttem el erre a zarándoklatra, hogy elkísérhessem a családom. Nálunk mindenki vallásos a családomban rajtam kívül. Én csak azért jövök minden évben, hogy vigyázzak rájuk. Meg, hogy tudjak vinni a csodatevő vízből, hogy gyógyulgassak tőle. A csodatevő víz erejében hiszek. Mindig viszünk sok nagy flakonnal haza, hogy gyógyítgatni tudjam az erős, migrénes-szerű fejfájásom.” (54 éves férfi, Tapolca) A kúttól felfelé az árusoknál már ékszereket, díszeket, gyerekeknek játékot, márkás emblémákkal ellátott (de gyaníthatóan nem jogtisztá) ruhákat vásárolnak, majd a parkoló melletti tisztáson kezdődik a zenés világi mulatság.

Külön érdemes ezen a ponton szólni a cigány búcsújárók vernakuláris vallássosságáról. A megélt vallás – Primiano szavaival az a mód, ahogy az egyes személyek érzékelik, megtapasztalják és megkonstruálják saját hitüket – jellegéből fakadóan szinkretikus és akár több vallási, vagy akár nem vallási kánon elemei is keveredhetnek benne. A csatkaíra érkező cigányság megélt vallásának, bár egyénenként eltérő mintázatot ölt, alapvetően jól leírható jellemzői vannak. Az oláh cigányok katolikus identitással rendelkeznek, ám a vallási intézmény szolgáltatásait csak rendkívüli alkalomkor veszik igénybe. Többségük számára ez az egyetlen, önszántukból végzett katolikus liturgikus cselekvés az év során, ezen kívül a templom kapuját nem lépik át. Ahogy egy 60 év körüli, Kalocsáról érkező házaspár tagjai mondták: „Katolikusok vagyunk. Nem zárkozunk el a templomtól, ha olyan van, akkor megyünk. Például, ha misét rendezünk, házasságkor, keresztlőkor.” A szabadtéri miséken a cigányok zöme nem vesz részt, a mise részeivel és a padosorokban ülő búcsújárókkal egyáltalán nem foglalkoznak. Ahogy Szuhay is megjegyezte, nem élnek a miseszolgáltatással, a gyóntatással, valamint az ájtatoskodás, éneklés kiscsoporti formáival sem (Szuhay 2012: 53). Csendben sétálnak a liturgia közben a padosorok mellett a templomból a hátul lévő kis mélyedésben kiépített forráshoz. Ez alól egyetlen kivétel a szombat esti lovári nyelvű mise, melyen rendszerint a katolikus cigánypasztoráció valamely „mintacsoportja” szolgáltatja a cigányos hangulatú, keresztény gitáros zenéket.¹⁹ A cigány zenészekre ilyenkor még a miséken amúgy részt nem vevő romák is felfigyelnek. Ez legutóbb a 2022. évi búcsú alkalmával vált különösen láthatóvá, amikor a lovári nyelvű misén két, nem roma származású hölgy adta a zenei szolgálatot. Gitáros dalaik a romák számára mindaddig a „fehérek” „érdektelen” zenéjének minősültek, amíg két roma származású személy be nem állt közéjük. Innentől kezdve a mise egyéb történéseivel amúgy nem foglalkozó, sétáló romák közül többen is megálltak, felvételt

19 A cigány keresztény könnyűzenéről átfogóan lásd Povedák – Povedák 2022, illetve, annak identitásformáló hatásáról Povedák K. 2015.

készítettek róluk. Láthatóan elnyerte tetszésüket a folklóreszki cigányos vallási zene, és mintegy mágnesként vonzotta be őket a szertartás folyamatába.²⁰

5. Szent és profán, buli és cigány identitás

Kevés keresztény szakrális rítust ismerünk, amelyen a szent és a profán cselekvésor olyan éles kontrasztban állna egymással és annyira megosztaná a résztvevőket, mint a csatkaibúcsú. A profán rész itt túlmutat a búcsújáróhelyeken általában megtalálható kirakodóvásárokon, vagy a transznacionális búcsújáróhelyeken megjelenő éttermeken, boltokon, bazári forgatagon, szállodákon. Egyrészt, mivel az év egyéb napjain zarándokok alig keresik fel, így állandó szolgáltató hely (étterem, árusok) Csatkán nincs is. Másrészt, a profán tér és eseményei itt nem csak az étkezésről, a búcsúfia beszerzéséről szólnak, hanem sötétedéstől másnap reggelig sokak esetében a különféle bódítószerek és alkohol mértéktelen fogyasztásáról, táncról és bulizásról. A parkoló melletti tisztáson több nagyobb sátrat is felállítanak, mindegyikben külön zenekarral. Számukra az esemény szombat késő délután kezdődik. Az első dalok felhangzását a búcsús tömegből sokan már fokozott állapotban várják. Eleinte főként az alkoholtól már felbátorodott személyek kezdenek el táncolni az ekkor még kíváncsian várakozó, ám okostelefonnal az eseményeket már rögzítő tömegek ölelésében. A sötétedés beálltával a sátrak körül a tömeg egyre jobban gyarapszik. Ekkor már az énekesektől jelentősebb összeg befizetésével dalokat és hozzá személyre szóló üzenetet is lehet kérni. A pénz átadása után az énekes lovári nyelven elmondja, hogy az adott számot ki küldi kinek, mely településre, és milyen alkalomból. A mikrofonállvány vízszintesre állított szárán hamarosan egymás mellett sorakoznak az 5-10-20 ezer forintos bankjegyek, a zenekar előtt pedig ilyenkor már azok táncolnak, akik az adott dalt megrendelték. A fesztiváljelleggel együtt járó dőzsölésnek az egyház és a helyi hívek, valamint a rítus vallási aspektusát szem előtt tartó zarándokok már próbálták véget vetni, egyelőre sikertelenül. A domboldalban a búcsú idején zajló, alulról jövő igényekre szerveződő cselekvések fölött nincs befolyásuk.²¹

Mivel a csatkaibúcsú sohasem „csak” szakrális rítus volt a cigányok számára, hanem az ország (ma pedig már Európa) különböző részeire szétszóródott családok találkozási alkalma is, így a jókedv, az éneklés, a zene mindig is jelen volt az emlékezet szerint. Abból kifolyólag pedig, hogy olyan cigány rítus az országban, ahol hasonló nagyságrendben jelentek volna meg a cigányok, az elmúlt évszázadokban nem létezett – és napjainkig sem létezik –, így praktikusán egyéb közösségi ügyeiket is itt rendezték. A nagyobb közösséget érintő ügyek közül ilyennek számít (napjainkban már ritkán) a vajda-választás, a családi ügyek közül pedig a menyasszony-választás, sőt, a leányvásár. A két esemény pedig újabb

²⁰ A folklóreszki kapcsán lásd Foster 2016. A keresztény könnyűzenéről átfogóan Povedák K. 2019.

²¹ Hasonló jelenséggel többek között a csíksomlyói pünkösdi búcsú esetében is találkozhatunk, ahol a hajnali „napbanezés” szertartására különféle újtáltosok és etnopogány csoportosulások is nagy számban érkeznek (Povedák 2014). De a szórakoztató jelleg, a dodzsemek, kórhinták és italtöltök visszaszorítását a rendszerváltozás óta eltelt évtizedekben több búcsújáróhelyen is eredményesen elérték.

magyarázatot ad annak megértésére is, hogy miért reprezentálták túl a gazdagabb cigányok saját jómódukat, valamint arra, hogy a díszes öltözék valóban nem csak a vallási eseménynek szól(t). Főként az eladó lányok esetében ezek szerint nem csak a reprezentáció, hanem a leányvásárok miatt is kellett ünnepi ruhát öltetni (Szuhay 1999: 114), kiegészítve fejükön a művirág-koszorúval. A csatukai leányvásárok napjainkra egyre ritkábbak, de az ezredforduló idején még gyakoriak voltak. Többen állították, hogy az utóbbi öt-tíz évben már nem történt leányvásár, bár egy adatközlőnk megesküdött rá, hogy 2015-ben még személyesen látott egyet. A helyi napilap 1979-ben készült interjúja pontosan leírta, hogy egy menyasszony nagyjából egyévnyi átlagfizetésért került jövendő férjéhez. Előbb „mustra, majd alku a lányra, és ujjongás, visítás, ha kész a vásár [...] Egész éven át arra gyűjtöttem, hogy eljöhessek a menyasszonyvásárba. A fiam jól keres, ő venni is akar, és ha sikerül, akkor nagy mulatságot csapunk. Nekem is be kell szállni tizenöt-húszezerrel... – Mennyibe kerül egy menyasszony? – Hát, mint a jó ló. Ha szép, meg formás, lehet 35-40 ezer forint is.²² – És beválik-e? – Az nem a Szülők dolga. Valahogy majd csak kijönnek. – Próbaházasság nincs? – Ilyenkor nincs. Az a szülőre hozna szégyent. Dehát a csatukai vétel meg kézfogó az olyan, mint a borban a tokaji aszú. Szóval, márka” (Wér 1979: 7). A „sikeres” leányvásár után következett az erdőben megkötött esküvő, amit később, hazatérés után általában hivatalos, állami szertartás is követett. Az erdei esküvő szerves folytatása volt pedig a tisztáson megtartott – egyszerre akár több – lakodalom zenével, táncal és természetesen alkohollal. Ebből a szempontból a mai zenés táncos mulatságok egyik előzményét fedezhetjük fel bennük.

A leányvásárok és erdei esküvők elmaradása azonban a rítus kiüresedését eredményezték. Részben jelentésveszített rítusokkal van napjainkban már dolgunk, ahol a vajdaválasztás és a lakodalom eltűnése okozta űrt a kollektív cigány identitás és az összetartozás ünneplése töltötte be. Az ünneplő tömegben több cigány ember is elérzékenyülve, több esetben hangosan, kiabálással nyomatékosítva kívánt „minden cigánynak szerencsét, szeretetet, egészséget, boldogságot, a Szűz Mária áldását”. Az etnikai identitás kollektív ünneplése azonban a nem cigány búcsújárók körében nem minden esetben vált ki pozitív értékelést. „Sajnos, az a tapasztalatom, hogy Csatkára már sokan csak a buli miatt járnak. Aki éjjel fél kettőkor megérkezik a szlovák rendszámú autójával, az csak fent a sátraknál megáll, bulizik, táncol egyet, jól berúg, azt reggel hazamegy. Az nem a vallás miatt jön. Telefonon hívják egymást, hogy gyertek, itt zenél a kis Pere, vagy a Csőrike meg a Sztojka, meg ilyenek! Azt jönnek Borsodból is. Elindulnak akár még kora este is, hogy a bulira ideérjenek.” (50 év körüli férfi, Csátka)

22 A bruttó átlagkereset 1979-ben havi 3877 forint volt.
https://www.ksh.hu/docs/hun/xstadat/xstadat_hosszu/h_qli001.html



5. kép. Koncert a parkolóban
(Fotó: Povedák István, 2022)

Az élő koncertek a cigányság számára tehát többet jelentenek a puszta szórakozásnál. Egy-egy országosan ismert cigány énekes fellépése a cigány identitás megerősítő és ünneplő fesztivállá változik. Mivel a cigány identitás híján van példaképként szolgáló cigány történelmi hősökben, így a cigány sztárok számítanak számukra az egyik legfontosabb közösségi orientációs pontoknak (Povedák 2017). A roma hőskultusz fragmentáltságát jelzi, hogy a cigány származású Boldog Ceferinó nevét és jelentőségét – annak ellenére, hogy az első boldoggá avatott roma személy és a templomban is látható róla festmény – a búcsújárók egy jelentős része például nem ismerte. A közösségi identitást megalapozó roma hősök hiányában a cigány médiaszemélyiségek – főként énekesek – vagy a cigány turbo-folk és folkloreszk mulatós zene YouTube-sztárjai válnak számukra a saját identitásukat felvállaló, nehéz sorsú, elnyomott helyzetű, kitartó, önerőből sikeressé váló, a diszkrimináció korlátait leküzdő modern hőökké. Utóbbiakkal pedig Csatkán a búcsú alkalmából testközelben is találkozhatnak, sőt, akár velük is mulathatnak. Mivel a cigányság identitásának ápolására nem léteznek állami, hivatalos emlékező rítusok, így ezek helyét többek között a csatkai búcsú és annak rítusai töltik be. Azaz egy félhivatalos, jelentős mértékben az informális kultúra szintjéről szerveződő eseményen, a populáris kultúrán keresztül tapasztalják meg és fejezik ki összetartozásukat.²³

²³ Ezen a ponton érdemes lehet használni a „banal nationalism” megjelölését (Billig 1995).

6. Konklúzió

A csatukai búcsú egyike azon kevés magyarországi búcsújáróhelynek, mely az utóbbi évtizedekben nem sorvadt lokális rítussá, hanem országos, sőt, határokon átnyúló vonzaskörzet épült ki köré. Míg a 20. század első felében multietnikus (cigány, magyar, német, szlovák) búcsújáróhely volt, addig az 1970-es évektől fokozatosan a cigány jelleg vált dominánssá. A változás egyrészt annak az általános vallási átalakulásnak tudható be, melynek során az 1960-as években még létező népegyház, az akkor még aktívan élő tradicionális búcsújárás és népi vallásosság elveszítette tömegeket mozgatni képes erejét. A szocializmus idején a magyarországi búcsújáróhelyek többségénél a zarándokok száma fokozatosan csökkent. Csatkán a nem roma búcsújárók köre hasonlóképp beszűkült, és ma már csak a környező településekre koncentrálódik, ahonnan főként az idősebb híveket képes aktivizálni, emellett azonban a romák közösségi rítusa tovább élt.

A tízezres nagyságrendben jelenlévő oláh cigányság vallási kultúrája szolgáltat magyarázatot a rítus nem szűnő népszerűségére. Vallástudományi szempontból a csatukai búcsú jól leképezi a cigány vallási kultúrát, és emellett a „helyettesítő vallás” eklatáns példáját is szolgáltatja (Davie 2007). A búcsúba érkező cigányok rendelkeznek vallási identitással, tudnak arról, hogy a helyhez Szűz Mária-jelenés kapcsolódik, ám döntő többségük nem kötődik az egyházhhoz mint intézményhez, azaz vallási attitűdjükre jól alkalmazható az „odatartozás nélküli hit” (believing without belonging) megjelölés (Davie 1990). Az év egyéb napjain misére nem járnak, a liturgikus előírásokat nem ismerik, nem tudják, hogyan kell viselkedni a szertartás során. Ugyanakkor az egyházhhoz való kötődésüket piaci alapon kezelik. Évente egyszer megjelennek, ilyenkor jelentős adományokat tesznek, ajándékokat vásárolnak, amiért cserébe minden elkövetett bűnük alóli feloldozást remélnék: „Amit elkövetünk bűnt egész évben, itt próbáljuk ezekkel jóvátenni. Ez az egy nap, amit itt töltünk, ez feltölt minket egész évre lelki erővel, meg hittel, meg szeretettel.” (47 éves férfi, Mezőfalva) Az ide érkezők az otthon maradtak helyett is végzik a rituálét. Nekik is viszik a forrásból a vizet, az ajándékokat és az áldást.

A búcsú mind térben, a rítusok jellegében és a rituális cselekvésekben is bipoláris szerkezetű. Jól elválasztható a szakrális (megtisztító, védő, gyógyító) és a világi (közösségi, identitás-erősítő, szórakoztató) része. A búcsún való részvétel fő motivációja napjainkban is a vallási cselekvéssor, ami esetükben szimbiózisban létezik a közösségi összetartozás erősítésével. Az éjszakán át tartó mulatozás ennek csak járulékos – de általuk nagyon várt – eleme. A helyszín bipolaritása főleg a nem cigány zarándokokat és a klerikusokat zavarta és zavarja napjainkig is. A csendes ájtatosság és imádság helyszíne a kápolna és a szentkút lent a völgyben található, a világi mulatozás, a reggelig tartó italozás, zene, tánc, régebben a leányok adás-vétele, pedig a dombtetőn zajlik. A búcsújárásban rejlő pasztorálteológiai lehetőségeket, a cigányok szerves bevonását a szakrális rítusokba csak meglepően későn fedezte fel a katolikus egyház. Az utóbbi években már rendszeressé vált a szombat esti lovári nyelvű mise, melyen cigány vallási

zenészek előadásában, cigány nyelvű keresztény könnyűzene is megszólal, ami közös éneklésre, a mise aktív részvételére ösztönzi a misekultúrával általában nem rendelkező cigányokat is.

A csatukai búcsú, az oláh-cigány vernakuláris vallásosságot jól leképező olyan rítus, amely egyszerre tartalmaz az eredeti, vallási elemek mellett az etnikai identitást erősítő, politikai és szórakoztató elemeket is. A cigányok számára a búcsú közösségi összetartó szerepe lényegesen hangsúlyosabb, mint más magyarországi búcsújáróhelyeken. Míg régebben vajdákat választottak, ma a búcsú keretében majdnem minden évben megrendezik a térségi cigányvajdák találkozóját, de cigány civil szerveződések és néha politikusok is reprezentálják magukat. Cigány civil szervezet kezdeményezésére építették a II. János Pál nevét viselő „cigány kápolnát” is.

A cigány közösségi identitás szempontjából számítanak jelentősnek a búcsút kísérő mulatságban fellépő híresebb cigány énekes sztárok is, akik – cigány történelmi hősök hiányában – fontos orientációs pontok a cigányság számára. Mivel a cigányság nem tud teljes mértékben azonosulni a magyar nemzeti ünnepekkel, a nem cigány nemzeti hősökkel, így egy keresztény vallási rítus keretein belül, saját vernakuláris vallásuk értékrendje szerint élnek meg közösségi, etnikus identitásuk. Ezt a még kellőképpen erős kulturális-keresztény identitásuk (Demerath 2000) teszi lehetővé. A csatukai búcsú szakrális funkciója mellett emiatt válik az év egyik legfontosabb cigány társadalmi összefüggésévé, cigány ünnepévé. Ahogy Vajkai Aurél 1940-ben megfogalmazta, „a tömeg, a sokaság, a hasonló emberek beláthatatlan rengetege a megkapó; a közösség, az összetartozás érzése lángol fel a jövevényben, amit eddig soha ekkora erővel át nem élt” (Vajkai 1940: 59).

Források

- Bárth János (1990): A katolikus magyarság vallásos életének néprajza. In *Magyar Néprajz. VII. Folklor 3. Népszokás, néphit, népi vallásosság* (szerk. Hoppál Mihály), Budapest: Akadémiai Kiadó, 331–424.
- Bowman, Marion – Sepp, Tiina (2019): Caminoisation and Cathedrals: replication, the heritagisation of religion, and the spiritualisation of heritage. *Religion*, 49(1): 74–98.
- Davie, Grace (1990): Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? *Social Compass*, 37(4): 455–469.
- Davie, Grace (2007): Vicarious Religion: A Methodological Challenge. In *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (szerk. Ammerman, Nancy), Oxford: Oxford University Press, 21–36.
- Demerath, N. Jay III (2000): The Rise of ‘Cultural Religion’ in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass*, 47(1): 127–139.

- Foster, Michael Dylan (2016): Introduction: The Challenge of the Folkloresque. In *The Folkloresque. Reframing Folklore in a Popular Culture World* (szerk. Foster, Michael Dylan – Tolbert, Jeffrey A.), Logan: Utah State University Press, 3–33.
- Gyetzvai Gellért László (2017): *A cigányok/romák vallásossága – a „mimikri vallásosságtól” a cigány evangéliumi mozgalomig, különös tekintettel az új vallási entitások vallási attitűdjére*. PhD értekezés. Budapest: SOTE, 95–119.
- Györke Zoltán (1972): Csatka igazi arca, *Dolgozók Lapja*, 1972. április 8.: 4.
- Havasházi László (1961): Ki esketett? *Dolgozók Lapja*, 1961. szeptember 16.: 5.
- Dr. Horváth Kálmán alispán (1938): Körrendelet a kőborcigányok hatékonyabb megrendszabályozása tárgyában. *Vasvármegye Hivatalos Lap*, 5–6.
- Ivakhiv, Adrian (2003): Nature and Self in New Age Pilgrimage. *Culture and Religion*, 4(1): 93–118.
- Kis-Halas Judit (2019): Sacred Sites Reinterpreted: New Age Phenomena at a Hungarian Marian Shrine. In *Traces of the Virgin Mary in Post-Communist Europe* (szerk. Podolinská, Tatiana Zachar), Bratislava: Institute of Ethnology and Social Anthropology, Slovak Academy of Sciences, 56–75.
- László Dóra (2009): Cigány Csíksomlyó. *Heti Válasz*, 2009. szeptember 15. URL: <http://hetivalasz.hu/itthon/ciganycsiksomlyo-24262/>
- Margry, Peter Jan (2008): Secular pilgrimage: a contradiction in terms? In *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred* (szerk. Margry, Peter Jan), Amsterdam: Amsterdam University Press, 13–46.
- Margry, Peter Jan (2015): To Be or not to Be... a Pilgrim. Spiritual Pluralism Along the Camino Finisterre and the Urge for the End. In *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre. Walking to the End of the World* (szerk. Sánchez-Carretero, Cristina), Cham: Springer, 175–211.
- Mogyorósi Ágnes (2014): A csatukai cigánybúcsú. *Erdélyi Múzeum*, 76(1): 56–68.
- Mohay Tamás (2020): *A csíksomlyói kegyhely és búcsújárás a 20. század második felében*. MTA doktori értekezés. Budapest. URL: http://real-d.mtak.hu/1308/7/dc_1725_19_doktori_mu.pdf
- Nolan, Mary Lee – Nolan, Sidney (1992): Religious Sites as Tourism Attractions in Europe. *Annals of Tourism Research*, 19(1): 68–78.
- Olsen, Daniel H. – Dallen, J. Timothy (2006): Tourism and Religious Journeys. In *Tourism, Religion and Spiritual Journeys* (szerk. Olsen, Daniel H. – Dallen, J. Timothy), New York: Routledge, 3–4.
- Pereszlényi Mária (1941): Adatok a csatukai búcsúhoz. *Ethnographia*, 52(3–4): 284–285.
- Pergers Gyula (2017): A hívő nép és a kételkedő egyház. A csatukai csoda egyházi vizsgálatai. In *Liturgikus Örökségünk 21.* (szerk. Iváncsó István), Nyíregyháza: Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, 189–238.
- Post, Paul – Nel, Philip – van Beek, Walter (2014): Introduction. In *Contested Identities: Space and ritual dynamics in Europe and Africa* (szerk. Post, Paul – Nel, Philip – van Beek, Walter), Trenton: Africa World Press, 1–25.
- Povedák István (2011): *Álhősök, hamis istenek? Hős és sztárkultusz a posztmodern korban*. Szeged: Gerhardus.

- Povedák István (2014a): From Attila to the Hearth Chakra. Postmodern Pilgrimages. *Acta Ethnographica Hungarica*, 59(2): 371–388.
- Povedák István (2014b): A Pan-Hungarian ‘Vessel Ritual’ in Romania. In *Politics, Feasts, Festivals* (szerk. Barna Gábor – Povedák István), Szeged: MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 121–135.
- Povedák István (2017): Roma példaképek és identifikációs minták. *Kultúra és Közösség*, 8(4): 121–130.
- Povedák István – Povedák Kinga (2022): „Minden éneknek van története...” A vallási cigányzene és a cigány vallási zenészek. In *A cigány zene és a zenész cigány alakváltozásai* (szerk. Hajnóczky Tamás), Budapest: Gondolat Kiadó (megjelenés alatt).
- Povedák Kinga (2015): Belonging, Integration and Tradition. Mediating Romani Identity through Pentecostal Praise and Worship Music. In *Congregational Music-Making and Community in a Mediated Age* (szerk. Nekola, Anna E. – Wagner, Thomas), London: Ashgate, 161–182.
- Povedák Kinga (2019): *Gitáros apostolok. A keresztény könnyűzene vallástudományi vizsgálata*. Szeged, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport.
- Primiano, Leonard Norman (1995): Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore*, 54(1): 37–56.
- Pusztai Bertalan (2004): *Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences in Late Modern Hungarian Catholicism*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Rountree, Kathryn (2006): Journeys to the Goddess: Pilgrimage and Tourism in the New Age. In *On the Road to Being There: Studies on Pilgrimage and Tourism in Late Modernity* (szerk. Swatos, William H.), Leiden: Brill, 33–60.
- Sánchez-Carretero, Cristina (2015): Heritagization of the Camino to Finisterre. In *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre. Walking to the End of the World* (szerk. Sánchez-Carretero, Cristina), Cham: Springer, 95–119.
- Stausberg, Michael (2011): *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*. London and New York: Routledge.
- Székely János (2010): *Cigány népismeret. Te del o Del baxt!* Budapest: Szent István Társulat.
- Szuhay Péter (1999): *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája?* Budapest: Panoráma.
- Szuhay Péter (2012): *Sosemlész Cigányország*. Budapest: Osiris.
- Takáts Márton (1862): *A csatkaik szent kut és kápolna eredete, s az ott történt csodák és látványosságok hű leírása. Takáts Márton csatkaik kántor, tanító és jegyző által*. Győr: Sauervein Géza.
- Turner, Victor – Turner, Edith (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Vajkai Aurél (1940): A csatkaik búcsú. Adatok a népi orvosláshoz, *Ethnographia*, 51(1): 50–73.
- Vörös Gabriella (2005): A szakrális, a nemzeti közösség és az egzotikum élménye. A Magyarországiak részvételének motivációiról a csíksomlyói pünkösdi búcsúban. In *Erdély (de)konstrukciók* (szerk. Feischmidt Margit), Budapest

– Pécs: Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 69–84.

Vukonić, Boris (1996): *Tourism and Religion*. Oxford – New York – Tokyo: Pergamon.

Wettich, Thorsten (2017): “Luther was here: German Luther-heritage in the face of 500 years of reformation” (Konferenciaelőadás) In *Ways of Dwelling: Crisis – Craft – Creativity*. SIEF Congress, Göttingen, 2017. március 26–30.

Wér Vilmos (1979): A csatukai búcsún. *Dolgozók Lapja*, 1979. szeptember 16.: 7.

Filmek:

A csatukai búcsú (Író: Urbán Ernő, Rendező: Szűcs László, Magyar Televízió, 1973)

Hogy szaladnak a fák... (Forgatókönyv: Módos Péter, Zolnay Pál, Rendező: Zolnay Pál, MAFILM, 1966)