

# Suomen romanit ja helluntailaisuus

Artikkelini tarkastelee herännäiskristillisyyden nousua Suomen romanien keskuudessa. Tarkastelen erityisesti uskonnollisen muutoksen aiheuttamia vaikutuksia helluntailaisuuteen kääntyvien romanien elämässä. Tutkimukset ovat osoittaneet, että uskoontulo ei ole suoraviivainen siirtymä ei-uskovaisesta uskovaiseksi vaan epäilyksen ja epävarmuuden värittävä moniulotteinen prosessi. Romanien keskuudessa uskoontulo on myös aina suhteessa yksilön arjen kokemuksiin elämästä vähemmistön edustajana Suomessa. Analysoin tapoja, joilla yhteiskunnan marginaalissa elävän ryhmän jäsenten on mahdollista etsiä erottautuvia ja omaleimaisia, tässä tapauksessa uskonnollisia tapoja yhteisöllisyyden muodostamiseen.

Raluca Bianca Roman

Artikkelini<sup>1</sup> keskittyy helluntailaisuuden erityispiirteisiin yhteisössä, joka on virallisesti ja epävirallisesti määritelty perinteiseksi romaniyhteisöksi, Suomen romaneiksi. Suomen romanit, tai Suomen Kaale, kuten he itseään kutsuvat, on maan kansallinen romaniyhteisö ja siihen kuuluu arviolta noin 10 000 henkeä. Yhteisö edustaa alle yhtä prosenttia maan koko väestöstä. Romanien

arvioidaan saapuneen Suomeen 1400-luvulla Ruotsista (Pulma 2006; Tervonen 2010). Vaikka Suomen romaniyhteisö on levittäytynyt koko maahan, enemmistö asuu Etelä-Suomessa, etenkin Helsingin ympäristössä. Tein kenttätöitä Suomen romanien parissa lähinnä Helsingin seudulla ja Savossa.

1960-luvulta lähtien huomattava osa Suomen romaneista on kääntynyt helluntaiherätykseen tai muihin evankelisiin herätysliikkeisiin. Näihin kuuluu myös vapaakirkko, luterilaisesta valtionkirkosta eronnut karismaattinen liike. Tämänkaltainen uskonnollinen liikehdintä ei ole tyypillistä vain romaneille, vaan uskonnolliset herätysliikkeet kasvattivat samaan aikaan suosiotaan myös valtaväestön keskuudessa, ja Suomen romanit olivat vain yksi osa evankelisiin herätysliikkeisiin kääntyneistä. Helluntailaisuuteen kääntymisestä seurasi kuitenkin huomattavia

muutoksia myös romanien elintavoissa sekä yhteisöön kuuluvien että sen ulkopuolisten keskuudessa: yksittäisten henkilöiden kääntymisen lisäksi kokonaiset perhekunnat seurasivat esimerkkiä. Tällä hetkellä Suomen romanit ovat helluntailaisuudessa aktiivinen, näkyvä ja sitoutunut ryhmä, vaikka ovatkin edelleen Suomen helluntailais seurakunnissa vähemmistössä. He osallistuvat jumalanpalveluksiin, laulavat ylistyshymnejä ja tekevät usein myös uskonnollista lähetystyötä niin romaniyhteisössä kuin sen ulkopuolella.

Artikkelissani tarkastelen sitä, miten uskonnollinen kääntymys muuttaa sen kokeneiden elämää sekä niitä moninaisia ja monivivahteisia polkuja, joilla ihmiset löytävät uskonnollisen elämän tai jättävät sen. Keskityn erityisesti helluntaiseurakuntaan kuuluvien Suomen romanien kokemukseen uskonnon tuomasta yhteenkuulumisen tunteesta, yhteisön siteistä ja sosiaalisen liikehdinnän mahdollisuuksista. Tarkastelen kristillisen antropologian teorioiden kautta (esim. Engelke 2004, 2006; Meyer 1995, 1999) lähemmin myös ”uskossa olemisen” erityispiirteitä sekä niitä epävarmuustekijöitä, joita Jumalaan uskomisessa koetaan olevan. Kyseenalaistan samalla romanien keskuudessa helluntailaisuuteen kääntymisen yhteydessä esiintyvän ”ero menneestä” -käsitteen. Kenttätutkimukseni aikana kohtaamieni Suomen romanien mukaan kääntymysprosessi herättää lisäkysymyksiä siitä, millä tavoin uskonnollisen aseman ja sosiaalisten sidonnaisuuksien muutokset voidaan ymmärtää yhteydessä toisiinsa, ja miten yhä edelleen Suomessa marginaaliseksi käsitetyn yhteisön jäsenet problematisoivat omaa yhteisöön kuuluvuuden tunnettaan uskonnollisen liikkeen kautta.

Artikkeli perustuu neljäntoista kuukauden mittaiseen kenttätöyöhön Suomen romanien helluntailaisuutta edustavien jäsenten parissa. Tämä vuosina 2013–2014 toteutettu etnografinen tutkimus oli osa väitöskirjatutkimustani. Kenttätö sisälsi etupäässä osallistumista Suomen romanien kirkollisiin tapahtumiin, rukouspiirien tapaamisiin, lähetysmatkoihin ja

uskonnollisiin tapahtumiin. Pyrkimyksenäni oli analysoida uskonnolliseen kääntymysprosessiin liittyviä henkisiä, emotionaalisia, sosiaalisia ja teologisia elementtejä. Ajanjakson aikana tein noin 25 haastattelua, joissa keräsin kokemuksia ja havaintoja uskonnollisesta herätyksestä yhteisön nuoremmilta ja vanhemmilta, miehiltä ja naisilta. Haastatteluhetkellä jotkut haastateltavistani olivat tunnustuksellisia helluntailaisia, jotkut luopuneet uskostaan ja jotkut ateisteja, jotka kuitenkin kuuluivat uskontoa harjoittaviin perheisiin. Osa haastatelluista oli pappeja tai lähetystyöntekijöitä, toiset seurakuntiansa rivi-jäseniä. Suomen romanien parissa tehtyjen haastattelujen lisäksi olen käynyt pitkiä keskusteluja ja haastatellut myös romaniyhteisön ulkopuolisia helluntailaisia, haastatellut viittä helluntaiseurakunnan pappia ja osallistunut teologisille kursseille kahdessa helsinkiläisessä evankelisessa seurakunnassa. Suuri osa siitä, mitä sain tietää Suomen romanien uskonkokemuksesta, liittyi eri tilanteissa jaettuun kokemukseen, elämän erityispiirteisiin sillä hetkellä kuin tuota elämää elettiin, ei niinkään haastattelutilanteissa jaettuun tietoon (vaikka sitäkin oli valtavasti). Tämä artikkeli pyrkii käsittelemään joitakin keräämistäni kertomuksista ja havainnoiduista tilanteista ilmeneviä pääkysymyksiä. Se on myös yksi askel eteenpäin kohti sen ymmärtämistä, miten he, joista nyttemmin on tullut läheisiä ystäviäni, jäsentävät muuttuvaa ympäristöään, hakevat omaa paikkaansa maailmassa ja sen kautta yhteyttä toisiin.

## Ruohonjuuritason ”perinnekeskeisyyttä”

Ensimmäisestä kenttätöpäivästäni lähtien minut yllätti jatkuvasti se, miten toistuvasti tapaamani Suomen romanit asettivat kyseenalaiseksi enakkokäsitykseni siitä, millaisia romanit ovat ja millaisia heidän tulisi olla. Myös heidän jokapäiväiseen elämäänsä liittyvät monimutkaisuudet yllättivät.<sup>2</sup> Antropologiasta valtio-oppiin eurooppalaisia romaniyhteisöjä käsittelevässä kirjallisuudessa keskitytään usein korostamaan ja

yhdistelemään marginaalielementtejä tilalliseen tai symboliseen erotteluun (Abu Ghosh 2008; Scheffel 2005; Stewart 1997; Sutherland 1975) ja tuodaan esiin tekijöitä, jotka erottavat ja vastakohtaistavat romanien maailman ei-romaneihin nähden, joita he itse kutsuvat *gadje* tai *kaaje* (Gay y Blasco 1999; Okely 1983; Stewart 1997, 1998). Tutkimuksissa saatetaan myös korostaa romaniväestöön kuuluvien ponnisteluja tietyn sosiaalisen, poliittisen tai taloudellisesti merkittävän aseman saavuttamiseksi (van Baar 2010; Benedik 2011; Buckler 2007; Grill 2012; McGarry & Agarín 2014; Sigona & Trehan 2010). ”Erilaisuuden” tai ”tapakulttuurin” piirteet ovat esillä tutkimuksissa, sillä niiden korostaminen on voimakasta myös tutkittavissa yhteisöissä. Kuitenkin sekä romaneihin että ei-romaneihin pätee yhtä lailla se tosiasia, että elämä ei ole eristyksissä siitä yhteiskunnallisesta ympäristöstä, missä elämme. Tämä tuli selväksi myös Suomen romaniyhteisöön kuuluvien jäsenten keskuudessa.

Suomen romanit elävät valtavirran kulttuurin lomassa ja osallistuvat sen muodostumiseen arkielämän kaikkein perustavimpien tekijöiden kautta. Suomen romanit asuvat ja elävät muiden suomalaisten joukossa eristettyjen asuma-alueiden sijaan, ja ovat integroituneet vaihtelevassa määrin paikallisyhteisöihinsä romaniyhteisön ulkopuolella. Erityisesti naiset ovat päivittäin tekemisissä helluntaiseurakuntiansa jäsenten kanssa, osallistuvat seurakunnan järjestämään sosiaalityöhön, ovat sosiaalisessa mediassa (esimerkiksi Facebookissa), nauttivat suomalaisesta saunasta, ja älypuhelimet applikaatioineen ovat heidänkin kättensä jatke. Kuitenkin samalla kun he osallistuvat suomalaiseen elämänmenoon, monet Suomen romaniyhteisöön kuuluvista ystäväistäni noudattavat romaniyhteisön tiukkoja käytössääntöjä, joita pidetään tälle yhteisölle tyyppillisinä. He etsivät tuosta yhteisöstä merkitystä, pysyvyyttä ja varmuutta uskonnolliselle elämälleen. Seuraavaksi erittelen ”perinteikkyyden” käsitettä siten, kuin se ilmenee uskonnolliseen kuulumiseen sisältyvissä vastakkainasetteluissa ja häilyvyydessä.

## Pukeutuminen ja kaikki muu

Puku on ehkä näkyvin merkki romaniyhteisöön kuulumisesta erityisesti naisilla (ks. myös Grönfors 1977, 1982, 1997; Markkanen 2003). Naisten tulee pukeutua paksuun, jopa 15 kiloa painavaan samettihameeseen, pitsiseen tai silkkiiseen paitaan ja korkeakantaisiin kenkiin. Nuoremmilla naisilla tulisi ihannetapauksessa olla pitkät mustat hameet ja erittäin peittävä paita. Myös miehiä pukeutumissäännöt säätelevät, vaikka ne ovat usein heidän kohdallaan väljemmät: miehillä on usein yllään siisti mustavalkoinen asu, jonka selässä saattaa olla autojen logoja kuten Mercedes tai BMW, pitkät mustat saappaat tai nyttemmin kiiltävät nahkakengät. Sukupuolesta riippumatta ihon tulee olla peitetty ja asua käyttää yhteisön tapahtumissa tai vanhempien läsnä ollessa.

Pukeutumiskoodit erottelevat romanit *kaajeista*, mutta niillä tehdään eroa myös niiden keskuudessa, joiden voi sanoa kuuluvan perinteiseen (yleensä uskonnolliseen) yhteisöön. Pukukoodin noudattaminen, oli kyseessä sitten aikuisen tai nuoren naisen, on merkki sekä kulttuurin normeihin kuulumisesta että tietystä kunnianosoituksesta perhettä ja sukua kohtaan. Säännöistä poikkeamisia saatetaan suvaita (esimerkiksi töiden yhteydessä), mutta asianmukaista moraalialia odotetaan pukeutumisessa noudatettavan koko ajan.

Samalla hyvän, sääntöjä noudattavan romanin pukeutumiskoodeja höyryttävät myös käyttäytymissäännöt. Tarpeen vaatiessa käyttäytyminen nöyrästi ja häveten ovat hyvän romanin keskeisiä ominaisuuksia. Ne toimivat myös merkkinä kunnioituksesta yhteisöä kohtaan. Minulle kerrottiin, että ”hyvä romani” tietää tämän, samoin kuin tunnistaa ne tilanteet, joissa häpeän osoittaminen on paikallaan. On syytä huomata, että romanit eivät korosta vaatimattomuutta sinänsä, vaan nimenomaisesti häpeää, mikä voi kuvata sekä käyttäytymistä että asennetta. Häpeä ja kunnioitus ovat itse asiassa jatkuvassa vuorovaikutuksessa: ne korostavat ja peilaavat toinen toistaan, sillä käyttäytymisensä häpeäminen voi

olla merkki kunnioituksesta.

Näin ollen hiljattain morsiamiksi ja äideiksi tulleiden täytyy ”hävetä itseään” vanhempien romaninaisten edessä, erityisesti jos he ovat sukua toisilleen. Häpäisy tapahtuu siitä syystä, että he ovat aloittaneet seksuaalisen kanssakäymisen. Seksuaalisuutta ei sinänsä koskaan mainita yhteisön piirissä. Tuoreiden morsianten ja äitien häpäiseminen tarkoittaa sitä, että vanhemmat naiset kääntävät päänsä pois ja teeskentelevät olevansa jossain muualla, kun tapaavat tuoret morsiamet tai äidit ensimmäistä kertaa elämämuutoksen jälkeen. Tämä käytäntö jatkuu noin vuoden verran. Tämänkaltainen käytös olisi hyvin hankalaa, ellei mahdotonta, läheisten sukulaisten kesken (esimerkiksi äidin tai vanhemman sisaren kyseessä ollessa), sillä nuori vaimo tai äiti saattaa kaivata apua käytännön asioissa. Tästä huolimatta nuorten äitien ja vaimojen täytyy aina ikäryhmästään riippumatta osoittaa asiaankuuluvia häpeän osoituksia vanhempien romaninaisten edessä, jopa silloin kuin kyseessä on toinen tai kolmas avioliitto tai synnytys. Tutkimuksissaan Suomen romaninaisten elinpiiristä Airi Markkanen (2003) tarjoaa syvällisen etnografisen selvityksen ”häpäisyn” monimuotoisista ja monimutkaisista esiintymismuodoista romaninaisten keskuudessa.

Myös kätkeminen ja salaisuuden säilyttäminen ovat usein keskeinen osa romaniyhteisön tapoja. Niiden avulla saadaan tietoa siitä, mitä yhteisössä tapahtuu samalla, kun säilytetään tietyt vaatimattomuuden elementit, jotka määrittelevät yhteisöön kuuluvia jäseniä. Se, millaisia aiheita tai ihmisiä kartetaan, kuuluu olennaisesti myös yhteisön sisäiseen kommunikointiin. Karttaminen voi tarkoittaa mitä tahansa: kiertoilmaisuja tai aiheiden ympärillä (kuten uudet avioliitot, syntymät jne.) kiertelyä silloin, kun niistä ei kuitenkaan saa puhua sopivuussääntöjen vuoksi. Karttaminen voi olla myös käytäytymismalli, jolloin ne, joiden täytyy ”hävetä itseään” karttavat niiden katsetta tai jopa fyysistä läheisyyttä, joiden edessä heidän tulisi hävetä (ks. esimerkkejä tällaisista kohtaamisista Åberg 2008; Grönfors 1977, 1982, 1997; Markkanen

2003). Kaikki nämä erityispiirteet liittyvät romaniyhteisön monitahoiseen itseymmärrykseen ja käytäntöihin, jotka sekoittuvat yhä enemmän ”jokapäiväiseen suomalaiseen elämään”. Vaikka Suomen romaniyhteisö ylläpitää näennäistä jakolinjaa valtaväestön yhteiskunnasta tiukoilla käytösnormeillaan, romanien parissa korostetaan koko ajan perheen yhtenäisyyttä koheesion ja voiman ylläpitäjänä.

## Evangelisuus ja uskon harjoittaminen

Helluntailaisuudesta ja evankelisuudesta on tullut yksi Suomen romaniyhteisön keskeisimpiä piirteitä viimeisen 30 vuoden aikana. Niiden voi sanoa tulleen osaksi yhteisön käytäntöjä (helluntailaisuuden leviämisestä romaniyhteisöön ks. Thurffjell & Marsh 2013; helluntailaisuuden roolista Suomen romaniyhteisössä ks. Thurffjell 2009, 2013). Kaikki Suomen romanit eivät toki ole uskovaisia, mutta niille jotka ovat, uskovaisuudesta tulee tärkeä identiteetin osa. Kuten näissä uskonnollisissa liikkeissä on tapana, uskovaiset Suomen romanit kuuluvat sekä helluntailiikkeeseen että vapaakirkkoliikkeeseen.<sup>3</sup>

Haastattelemieni romanien mielestä ei ollut suurta väliä, kumpaan seurakuntaan kuului. Pyhän Hengen läsnäolo määrittelee molempia lahkoja, ja on varsin sattumanvaraista, kumpaan seurakuntaan yksilö hakeutuu. Yleensä tämä riippuu siitä, millä seurakunnalla on enemmän romanijäseniä ja kumpi niistä on alueella suositumpi, mikä puolestaan vaihtelee kaupungeittain. Suurin osa romaneista saattaa esimerkiksi yhdessä kaupungissa kuulua helluntaikirkkoon, kun taas naapurikunnassa valtaosa saattaa kuulua vapaakirkkoon. Tämä ei estä ryhmiä osallistumasta kummankin seurakunnan jumalanpalveluksiin tai tapahtumiin.

Itse asiassa romanien jakautumisella, jos näin nyt voi edes sanoa, helluntailaisiin tai vapaakirkkolaisiin on myös historialliset juurensa, jotka liittyvät herätysliikkeiden syntyyn eri puolilla maata. Telttakoukuksia on järjestetty 1950-luvulta alkaen, ja kaksi toisiaan seurannutta

herätysliikkeiden aaltoa nähtiin 1950-luvulla ja 1970-luvulla. Telttakokouksiin osallistuneet romanit kuuluivat usein siihen herätysliikkeeseen, joka kyseisen tapahtuman järjesti. Uskoon tuleminen ja toisaalta liikkeestä eroaminen ovat romanien keskuudessa yleisiä tapahtumia.

Suomessa ei kuitenkaan ole pelkästään romaneille tarkoitettuja kirkkoja; toisin kuin muissa maissa (esimerkiksi Unkarissa, Romaniassa tai Espanjassa; ks. Foztó 2006, 2009; Gay y Blasco 1999, 2002, 2012; Ries 2011; Rose Lange 2002), joissa helluntailaisuudella on ollut ratkaiseva rooli romanien kääntymisessä evankelisiin liikkeisiin. Tämä tarkoittaa sitä, että Suomen romanit ja valtaväestön edustajat kokoontuvat yhteen ja jakavat seurakuntatilaa lisäksi myös helluntailaisen uskon: Pyhän Hengen ilmestyvän, jumalyhteyden ja yhteyden toisiin uskoviin. Itse asiassa kaikki haastateltavani (niin nuoret ja vanhat, miehet ja naiset, kuin pitkäaikaiset uskovat ja hiljattain ”uudelleensyntyneet”) totesivat, että he eivät koskaan haluaisi kuulua yksinomaan romanien kirkkoon, sillä tämä sotii uskovien keskuudessa vallitsevan veljellisen yhteyden periaatetta vastaan. Niinpä seurakuntatilasta tulee jaetun uskon tilan lisäksi myös jaetun sosiaalisuuden tila.

## Vapaus Kristuksessa, vakaumus ja epäusko, sulkeutuminen maailmasta

Minulle kerrottiin, että suomalaisia romaneja luonnehtii tietynlainen temperamenttisuus, tunteellisuus ja vapaus; riippumatta siitä, ovatko yksilöt uskovia vai eivät. ”Me olemme tunteellisia ihmisiä, me elämme niin kuin tuntemme ja me tuntemme sen mitä koemme hyvin syvästi”, eräs haastatelluista kuvasi jatkuvaa siirtymistään uskovien pariin ja taas pois kirkon piiristä. Hän toisti tiettyyn rajaan saakka stereotyyppisiä käsityksiä vapaasta ja villistä romanista (ks. Åberg 2013). Monet romanien uskovaisten ovat kokeneet perättäisiä henkilökohtaisia pelastuskokemuksia tai peräkkäisiä uskoontuloja ja toisaalta uskonosta luopumisia.

Itse asiassa monet kuulemistani kääntymis- ja uudelleenikäntymistarinoista osoittivat sen, ettei romanien henkilökohtainen uskoontulo tai kirkkoon liittyminen ole millään tavalla suora, kaita polku eteenpäin vaan muuttuva ja ristiiriitainenkin valinta. Tämä ei silti tarkoita, että usko sinänsä otettaisiin kevyesti. Uskosta tulee uskovien elämässä kaikenkattava voima niin kauan, kuin kyseiset henkilöt ovat uskovaisia. Uskoontulon hetki tapahtuu monille Suomen romaneille jonain elämän hankalana ajanjaksona, vakavien henkilökohtaisten menetysten tai kriisin koittaessa. Tai vielä yleisemmin vankeusjakson aikana, jolloin kaikki vaihtoehdot, unelmat ja toiveet katoavat. Vankilalähteyksen, jota tekevät joko romanit romaneille tai *kaajet* (ei-romanit) romaneille, vaikutusta on, että monet vangit kääntyvät uskoon ennen vapautumistaan vankilasta. Samalla kuitenkin myös uskovaisien elämä saattaa sisältää monia käännteitä, jolloin ”palataan maailmaan” ja sitten tullaan jälleen uskoon.

”Usko ja uskossa olo ovat kaksi eri asiaa”, eräs vanhempi romanimies, pitkäaikainen uskovainen, selitti minulle. Hän jatkoi:

Sitä voi sanoa, että uskoo Jumalaan, kuten monet ei-uskovaiset romanit tekevät, mutta he eivät ole oikeasti uskossa. Uskossa olo merkitsee sitä, että noudattaa tiettyä elämäntapaa, joka todistaa, että seuraat Jeesusta jokapäiväisessä elämässäsi. Se muuttaa koko elämän suunnan. Sitä ei ole oikeasti uskossa ennen kuin korvaa oman sydämensä Jeesuksella, joka tulee elämään siinä.

Kirkon ulkopuolella solmitut ystävyysuhteet olivat yleisin syy koettuun epävarmuuteen ja epäuskoon. Vedonlyönti, ravikisat ja alkoholin väärinkäyttö näyttivät olevan suurimpia houkutteksia romaneille seurakuntaelämän ulkopuolella. Ne saattavat vainota uskovaisia romaneja näiden ”uudessa elämässä” menneisyyden haamuina. Uskossa olevien puheessa syntiseen elämään ja maallisiin pyrkimyksiin palaaminen todistavat inhimillisten heikkouksien lisäksi myös siitä, että ihminen voi aivan hyvin uskoa Jumalaan, vaikka ei olisi rehellisesti ja täydellisesti uskovainen.

Kuten afrikkalaisten helluntailaisten keskuudessa tehdyt etnografiset tutkimukset (esim. Comaroff 1991; Engelke 2004, 2007; Gifford 2004; Llera Blanes 2007; Meyer 1995, 1999, 2004a, 2004b) osoittavat, ei-uskovien elämä tai elämä ennen uskoontuloa tuomitaan usein ja sen nähdään kuuluvan menneisyyteen ilman Kristusta ja Pyhää Henkeä. Uskovaiset erottavat nämä kaksi elämäänsä. Ihminen ei ole oikea uskova elleivät hänen tekonsa elämässä todista sitä. Uskominen ja uskossa oleminen ovat helluntailaiseen identiteettiin kiinteästi kuuluvia piirteitä Suomen romanien keskuudessa.

Erityisesti alkoholin ja huumeiden väärinkäyttö tuntuvat olevan monen uskovaisen elämän varsinaisia jokapäiväisiä koetinkiviä. Alkoholin lisäksi myös reseptillä saatavat mielialalääkkeet olivat usean haastateltavani henkisen haavoittuvaisuuden rakennuspalikoita. Nämä henkilöt kuvasivat usein elämäänsä jatkuvana kamppailuna uskominen ja epäilyksen välillä. Päihteistä irti pääseminen liittyy usein uuteen uskoontuloon. Mutta positiiviset muutokset eivät välttämättä ole pysyviä tai pitkäaikaisia. Kuten Ramona, 46-vuotias haastateltavani totesi käsitellessään omaa uskonnollisen herätyksen ja uskon hylkäämisen polkuaan:

☛☛ Uskovaisen elämä on kaukana ideaalista. On usein vaikeampaa olla uskovainen, koska silloin joutuu kohtaamaan kaikki päivittäiset epävarmuudet joka päivä. Muistutan aina itseäni siitä, että Jumala on olemassa ja välittää minusta, jopa silloin kun ei siltä tunnu. Enimmäkseen minulla on voimaton olo. Mutta voitto on kyllä taistelun arvoinen.

Menneisyyden demonisointi tai tuomitseminen olikin tapaamilleni Suomen romaneille ongelmallista, sillä tämä menneisyys saattaa hyvin todennäköisesti syntyä uudelleen nykyisyydessä. Usein tämä tarkoittaa oman kamppailevan olemassaolon demonisointia. Eritellessään omaa uskon polkuaan, muutoksia omissa valinnoissaan tai ystävyysuhteissaan, vanha minä ja uusi minä asetetaan vastakkain. Vaikein ja kuluttavin piirre omassa yksilöllisessä uskossa onkin jäsentää

evangelisuuteen kääntymisiä ja sieltä erkane-  
misia, eli oman uskovan elämän häilyväisyyttä.

Kuitenkin, kuten jo kävi ilmi osallistumisen keskeisyydestä monille Suomen romaneille, seurakuntaelämä merkitsee heille sekä yhteenkuuluvaisuutta että keinoa muodostaa sosiaalisen mallia ja asettua yhteyteen toisten kanssa. Suomalaiset romanit toimivat samassa seurakuntatilassa ja jakavat uskonsa ei-romaneihin kuuluvien uskovien kanssa, mutta tämän lisäksi romanit voivat kokoontua keskenään, erityisesti rukouspiireissä ja järjestetyssä uskonnollisessa ja sosiaalityössä. Monet heistä osallistuvat lähetystyöhön vankiloissa, sairaaloissa, perhekodeissa tai muissa paikoissa. Seurakunnasta tulee siten tila yhteisen uskon jakamisen lisäksi myös ystävyysuhteiden jakamiselle. Tila, jossa suhteita solmitaan, muodostetaan ja ylläpidetään, toisinaan muutetaan tai keskeytetään. Jälkimmäistä tapahtuu erityisesti silloin, kun uskoontulo vaatii uuden uskovan elämäntyylin muutosta, kuten huumeidenkäytön lopettamista, entisen ystäväpiirin hylkäämistä ja toisinaan jopa loitontumista romaniyhteisön ulkopuolisista uskovaisista. Seuraavassa alaluvussa siirryn analyysissani yleisemmältä tasolta yksityiseen tarkastelemalla kahta tapausta, jotka valottavat käytännön uskoa ja sitä, miten uskovan ihmisen tie ei ole välttämättä suoraviivainen polku suomalaisen romanin elämässä. Lisäksi henkilökohtainen usko asettuu aina yhteen niiden yksilön elämässä vaikuttavien sosiaalisten ja psykologisten suhteiden kanssa: se ei ole koskaan täysin irrallaan romanien omistautumisesta perheelleen ja sukukunnalleen.

## Uskovien yhteisö

Toni,<sup>4</sup> neljäkymmentä lähestyvä Kaaleen kuuluva mies, oli aina tiennyt Jumalasta ja uskonnosta, mutta tuli varsinaisesti uskoon vasta aikuisiällä. Teinipoikana hän oli nähnyt usein äitinsä rukoilevan, jotta hän jättäisi huumeet ja alkoholin. Äiti rukoili yksin ja toisten kanssa, myös Tonin kanssa. Tonin mielestä rukoukset olivat turhia, mutta äitinsä kunnioituksesta hän rukoili joskus tämän kanssa. Toni vietti suurim-

man osan 20–30 ikävuoden välistä vankilassa, välillä vapautuen. Hän siis eli pikkurikosten ja tappeluiden sävyttämää elämää ja lopulta hän tuli uskoon vankilassa. Suomen romaneihin kuuluvat lähetystyöntekijät olivat käyneet hänen luonaan puhumassa Jumalasta ja pelastuksesta. Toni meni kuuntelemaan heitä joka viikko, ja jotain tapahtui hänen mielessään. Silloin hänellä oli jo kaksi omaa lasta ja hän halusi muuttua heidän takiaan. Hän halusi että hänestä tulisi isä, josta hänen poikansa voisivat olla ylpeitä. Toni koki lähetystyöntekijöiden ilmestymisen elämäänsä merkinä Jumalalta, ja tämä antoi hänelle uskoa tulevaisuuteen. Vankilasta vapauduttuaan Toni alkoi käydä helluntaiseurakunnan tilaisuuksissa kotikaupungissaan, mutta vähitellen pettymyksen tunteet saivat vallan. Hänen kirkkoon kuulumattomat ystävänsä (niin romanit kuin muut) pilkkasivat hänen uskoaan, ja hänellä ei ollut seurakunnassa romaniystäviä, joille hän olisi voinut puhua epäilyksistään ja kamppailustaan: monet seurakunnassa olivat paljon vanhempia, ja toiset taas liian nuoria ymmärtääkseen. Kun hän lakkasi käymästä kirkossa, hän tiesi astuvansa pian polulle, jolla oli kulkenut ennen kääntymistään. Tavatessani Tonin vuonna 2014 hän oli jälleen kerran eronnut ja kärsinyt yhden vankilatuomion. Tavatessamme hän oli taas uskossa. Vankilassa hänellä oli taas aikaa Jumalalalle, rukoilulle ja raamatunluvulle, mihin ei tuntunut koskaan riittävän aikaa vankilan ulkopuolisessa elämässä. Hän muutti toiseen kaupunkiin ja löysi seurakunnan, missä saattoi jakaa uskonkokemuksiaan sekä seurakunnassa että sen ulkopuolella. Hän löysi romaniuskovaisten ryhmän ja kävi säännöllisesti näiden tapaamisissa, joissa rukoiltiin ryhmän jäsenten puolesta tukena vaikeuksissa, niin iloissa kuin suruissakin. Tonin suurin toive tänä päivänä on se, ettei hänen tarvitsisi kokea epäilyksen tuskaa enää koskaan.

Toisin kuin Toni, reilu 30-vuotias Tanja oli aina ollut varma Jumalan paikasta elämässään. Tanja yrittää parhaansa mukaan toimia oman näkemyksensä mukaan mallikelpoisena romanityttärenä vanhemmilleen, hyvänä äitinä lapsilleen, vakaasti uskovana kristittynä, ja hyvänä

työntekijänä. Hänen elämänsä näyttää perustuvan jatkuvalla merkityksen etsinnälle. Hän erosi miehestään muutama vuosi sitten, kun tämä oli harhautunut polulta: sortunut alkoholismiin ja väkivaltaan sekä lakannut käymästä kirkossa. Tanjan päivät täyttävät usko Jumalaan ja tämän läsnäoloon elämässään, mikä on hänelle nykyisin tärkeintä. Hän rukoilee monta kertaa päivässä sekä lukee aamuisin ja iltaisin Raamattua. Hänelle rukoilu on tavallaan meditaation muoto ja suoraa kommunikointia Jumalan kanssa. Hän puhkeaa sanomaan ”halleluja” ja ”kiitos Jeesus” mitä omituisimmilla hetkillä päivän aikana, vaikkapa tiskatessa, autoa ajaessa tai pyykätessä. Hänen mukaansa jokainen hetki soveltuu Jumalan ylistämiseen ja kiittämiseen.

Tanja jakaa uskomuksiaan ja uskonkokemuksiaan uskovaisten romaniystävänsä kanssa ainoastaan romaneille tarkoitettussa rukouspiirissä. Rukouspiiriin tapaamiset ovat säännöllinen, miltei viikoittainen tapahtuma Tanjan elämässä. Valmistautuminen tapaamisiin on hänelle jo itsessään tapahtuma. Sosiaalisuus on yhtä lailla osa pakettia kuin itse usko, ja kokoontuminen yhteen jakamaan uskoaan, epäilyksiään ja kilvoittelua on keskeinen osa Tanjan kokemusta uskosta. Pienen ryhmän kokoontumiset muistuttavat helluntaiseurakunnan jumalanpalveluksia siinä, että ne alkavat aina virsillä, joiden tarkoituksena on viedä osallistujat lähemmäs yhteyttä Pyhään Henkeen. Yhteys ja yhteisö limittyvät toisiinsa näissä tapaamisissa, joissa uskon perimmäinen ydin on siirretty sosiaalisen kohtaamisen, itse-reflektion ja itsetietoisuuden tilaan.

Tonin ja Tanjan kertomuksia yhdistää heidän pyrkimyksensä kohti varmuutta ja kuuluvuuden tunnetta, uskonnon sosiaalisuutta ja yhteyttä toisiin. Siinä missä Tanja oli aina ollut uskossaan varma, Tonin elämä oli täynnä kamppailua uskonsa säilyttämiseksi. Molemmat kuitenkin löysivät vakauden uskonnon jakamisesta ja sosiaalisuudesta. Tonin elämä muuttui hänen jaettua kokemuksensa lähetystyöntekijöiden kanssa vankilassa. Toisaalta se muuttui uudelleen silloin, kun hän ei löytänyt samaa vankilan ulkopuolelta. Pienet rukouspiirit tarjosivat ti-

laisuuden niin oman uskon osoittamiselle kuin sen jakamiselle toisten kanssa pienemmässä ja intiimimmässä ympäristössä. Tämänkaltaiset tapaamiset ja tapahtumat ovat yleisiä helluntailaisiin kuuluvien Suomen romanien parissa. Sekä Toni että Tanja etsivät ja halusivat kokea ne. Rukouspiirien kokoontumisia järjestetään eri puolilla maata ja niissä on mahdollista sekä hiljentyä että olla sosiaalinen, mikä antaa uskovoille tilan ja aikaa pohtia oman uskonsa ja henkisyytensä tilaa. Se antaa tilan ja paikan pohtia myös Suomen romaniyhteisön tilaa ja mitä he, romaniuskovaisina ja kristittyinä voisivat tehdä auttaakseen muita laajemman yhteisönsä jäseniä. Kun henkilö on uskossa, kasvaa tarve auttaa muita löytämään usko, olivat nämä sitten romaneja tai eivät.

## Herätysliikkeet ja sosiaalinen epäily

Kenttätöideni aikana kuulemistani elämäntarinoista ja herätyskertomuksista päätellen useimmat uskon löytäneet romanit kokevat monia suuria ja väistämättömiä muutoksia elämässään. Monet ovat lopettaneet vedonlyönnin, juomisen tai huumeidenkäytön ainakin joksikin ajaksi. Tämänkaltaiset muutokset yhdistää romanien ja romaneihin kuulumattomien helluntailaisten kokemusta Suomessa ja muualla, sillä evankelisuuden opinkappaleet vaativat täyttä antautumista uskoviin yhteisölle ja täydellistä eroa menneestä (Gifford 2004; Meyer 1999; Ries 2011). Samaan aikaan suurin osa aikuisiällä uskoon kääntyneistä on varttunut äärimmäisyyksien parissa: he ovat saattaneet viettää aikaa vankeudessa, olla alkoholistejä, riippuvaisia huumeista ja niin edelleen. Uskoontulo sai aikaan heidän elämässään näkyvän ja merkittävän muutoksen, miltei välittömästi. Mutta kenties toisin kuin romaneihin kuulumattomien helluntailaisten parissa, tämä muutos ei aina ole pysyvä eikä sen tule sitä välttämättä ollakaan. Pysyvyyttä tärkeämpää on se, että edes jonkin aikaa Jumala on puhdistanut heidän maailmansa ja elämänsä.

Helluntailaisuus (tai evankelinen herätysliike) tarjoaa romaneille jotakin välittömän hetken ulkopuolella olevaa. Se tarjoaa heille toivoa ja antaa varmuuden siitä, että asiat voivat muuttua paremmiksi. Kuitenkin käytännössä usko antaa heille jotain päinvastaista kuin se, mitä se julistaa: rauhaisan elämän sijaan taistelua epäilyksiä ja epävarmuutta vastaan. Kääntymistilanteet ja uskon löytäminen eivät siten ole välttämättä pysyviä muutoksia, vaan pikemminkin polkuja, joilla on paljon ulosmenoteitä ja sisäänpääsyreittejä, lähtöpisteitä ja maaliviivoja. Kyse onkin jatkuvasta ponnistelusta johonkin kuulumiseksi. Ne, jotka liittyvät seurakuntiin, eivät välttämättä ole aina ja ikuisesti uskovaisia. Vaikka myös romaniyhteisöön kuulumattomat uskovat saattavat kokea ”hairautumisia”, eli irtautumisia uskosta tai palaamisia ei-uskovaisten elämään, kääntymisprosessien sarja, uskon hylkääminen ja sen uudelleen löytäminen olivat tyypillisiä haastattelimilleni romaneille. Kaiken kaikkiaan usko on jotain, mihin he palaavat yhä uudelleen ja uudelleen. Loppujen lopuksi kyseessä on henkilökohtainen taistelu horjumattomuudesta omassa uskossaan.

Yrittäessään tehdä selkoa hiljattain löytyneestä vakaudesta uskossaan eräs lähimmäistä ystävästäni, joka oli kokenut yli viisi perättäistä uskosta erkaantumista ja uudelleen kääntymistä, selitti:

▼ Aina kun lakkaan etsimästä itseäni, lukemasta Raamattua ja viettämästä aikaa Jumalan kanssa rukouksessa, olen taas eksyksissä. Jos menen kirkkoon ja luen Raamattua silloinkin kun minua ei huvita, pysyn kaidalla polulla. Aina kun lopetan, minut vedetään takaisin epäilyksen ja vihan ja tuskan maailmaan.

Romanien kääntymiskertomuksista tuleekin tavallaan kaksipuolinen peili, joka korostaa hyvin vahvasti läsnä olevaa mennyttä elämää heidän nykyisessä uskovaisten elämässään samanlaisena voimana, joka häiritsee sekä uudempien että vanhempien uskoviin elämänpolkuja. Tämä saattaa päteä sekä romaniväestöön kuulumattomien että romanien uskoon, mutta romanien



tapauksessa uskon tuloa edeltävän elämän tunnustaminen mahdollistaa vahvan uskon- ja pelastumiskokemuksen; ja toisaalta sen, että entiseen elämään luisutaan takaisin. Uskovien ”uusi elämä” on siten aina kytköksissä edelliseen elämään menneisyyden tullessa osaksi nykyisyyttä. Kristillisen veljeyden/sisaruuden käsite muokataan sopivaksi evankelisuudessa yleiseen kuulumisen ja yhteisöllisyyden diskurssiin, kun

samalla korostetaan myös yhteyden ylläpitämistä sukuun ja huoneeseen. Viime aikoina on tullut kasvava tarve lähetystyölle itäisen Euroopan romanien parissa. Tämänkaltainen lähetystyö muuttaa uskovan romanin elämää ja siitä tulee sitä määrittävä tekijä.

*Englannista suomentanut Hanna Ruutu*

## Viitteet

- 1 Artikkelin perustuu esitelmääni 13. EASA:n konferenssissa Tallinnassa 31.7.–3.8.2015. Kiitän kaikkia informantteja ja niitä, jotka ovat kommentoineet paperiani. Esitelmästä on muokattu myös luku ”Ambiguous Belongings and (Un)Certain Paths: Pentecostal Roma subjectivities in the practice of Finnish life” Airi Markkasen ja Kai Åbergin toimittamaan teokseen *The Culture of the Finnish Roma* (Roman, ilmestyy). Artikkelin pohjaa käynnissä olevaan väitöskirjatutkimukseeni St. Andrewsien yliopistossa Skotlannissa. Kiitän kollegoitani Sosiaaliantropologian laitoksella, erityisesti ohjaajaani Paloma Gay y Blascoa. Haluan kiittää myös kollegoitani Aino Saarista, Heini Puurusta, Kimmo Granqvistiä ja Airi Markkas-ta, Malte Gaschea, Simo Muiria, Eija Starkia ja Peter Stadiusta sekä Alex Archeria. Kiitokseni menevät myös Suomen romaniperheille, jotka ovat ottaneet minut avosylin vastaan.
- 2 Käytän käsitettä ”perinteinen” viittaamaan tapaa-miini romaniyhteisön edustajiin, sillä se sisältää kaksi Suomen romaniväestöä luonnehtivaa

- tekijää. Ensinnäkin romanit tunnustetaan perin-teiseksi vähemmistöksi maassa, jolloin heillä on oikeus kielensä tukemiseen, vähemmistöedus-tajiin hallinnollisissa elimissä jne. Tässä artik-kelissa on kuitenkin vielä tärkeämpää se, että myös romanit itse usein määrittelevät itsensä perinteisiksi käytäntöjensä ja tapojensa kautta.
- 3 Vapaakirkot ovat evankelisia ja helluntaikirkon tapaan herännäisliikkeisiin kuuluvia seura-kuntia. Niissä harjoitettava usko muistuttaa helluntailaisuutta monella tavalla, esimerkiksi mitä tulee Pyhän Hengen korostamiseen kirkon doktriinissa, kielilläpuhumisen käytäntöön ja jumalanpalvelusten avoimeen luonteeseen. Vapaakirkko syntyi Suomessa 1900-luvun herännäisliikehännän tuloksena (Ruohomäki 2014). Suurin osa Suomen romaneista kuuluu kuitenkin helluntaiseurakuntiin, mutta myös huomattava osa vapaakirkkoon.
  - 4 Anonyymiyden ja luottamuksellisuuden säilyttä-miseksi kaikki artikkelissa käytetyt nimet ovat keksittyjä.

## Lähteet

Åberg, Kai (2008), *The Traditional Songs of the Finnish Romany: Silent Tradition*. – *Romani Studies* 18:1, 71–91.

Åberg, Kai (2013), *The Gospel Songs of the Finnish Kaale: Religious Music and Identity in Finland*. – *Romani Pentecostalism: Gypsies and Char-*

- ismatic Christianity*. Edited by Adrian Marsh & David Thurfjell. Frankfurt am Main: Peter Lang, 143–162.
- Abu Ghosh, Yasar (2008), *Escaping Gypsyess: Work, Power and Identity in the Marginalization of Roma*. Prague: Charles University.
- Van Baar, Huub (2010), Romani Identity Formation and the Globalization of the Holocaust Discourse. *Thamyris/Intersecting* 20:1, 15–32.
- Benedik, Stefan (2011). Harming ‘Cultural Feelings’: Images and Categorisation of Temporary Romani Migrants in Graz/Austria. – *Multi-disciplinary approaches to Romani Studies*. Ed. by Marton Rövid & Michael Stewart. Budapest: CEU Press, 71–88.
- Buckler, Sarah (2007), *Fire in the Dark. Telling Gypsyess in North East England*. Oxford & New York: Berghahn Books.
- Comaroff, Jean & Comaroff, John (1991), *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: Chicago University Press.
- Engelke, Matthew (2004), Discontinuity and the Discourse of Conversion. – *Journal of Religion in Africa* 34:1-2, 82–109.
- Engelke, Matthew (2007), *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Fosztó, Laszló (2006), Mono Ethnic Churches, the ‘Undertaker Parish’, and Rural Civility in Post-socialist Romania. – *The Postsocialist religious question. Chris Hann & the “civil religion” group*. Halle: LIT Verlag, 269–292.
- Fosztó, Laszló (2009), *Ritual Revitalisation after Socialism. Community, Personhood, and Conversion among Roma in a Transylvanian Village*. Halle: LIT Verlag.
- Gay y Blasco, Paloma (1999), *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg.
- Gay y Blasco, Paloma (2002), Gypsy/Roma Diasporas: Introducing a Comparative Perspective. – *Social Anthropology* 10, 173–88.
- Gay y Blasco, Paloma (2012), Gender and Pentecostalism among the Gitanos of Madrid: Combining Approaches. – *Romani Studies* 22:1, 1–18.
- Gifford, Paul (2004), *Ghana’s New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Grill, Jan (2012), ‘Going up to England’: Exploring Mobilities among Roma from Eastern Slovakia. – *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38:8, 1269–1287.
- Grönfors, Martti (1977), *Blood Feuding among Finnish Gypsies*. Helsinki: Department of Sociology Research Reports. University of Helsinki.
- Grönfors, Martti (1982), From Scientific Social Science to Responsible Research: The Lesson of the Finnish Gypsies. – *Acta Sociologica*, 25:3, 249–257.
- Grönfors, Martti (1997), Institutional Non-Marriage in the Finnish Roma Community and Its Relationship to Rom Traditional Law. – *The American Journal of Comparative Law* 45:2, 305–327.
- Llera Blanes, Ruy (2007), Why Africans Do What They Do. Arguments, Discussions and Religious Transmission in Angolan Pentecostal Churches in Lisbon. – *Quadernos de l’Institut Catala d’Antropologia* 23, 123–37.
- Markkanen, Airi (2003), *Luonnollisesti: Etnografinen tutkimus romaninaisten elämänkulusta*. Joensuu: Joensuun yliopisto.
- McGarry, Aidan, & Agarín, Timofey (2014), Unpacking the Roma Participation Puzzle: Presence, Voice and Influence. – *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45:12, 1972–1990
- Meyer, Birgit (1995), Magic, Mermaids and Modernity: The Attraction of Pentecostalism in Africa. – *Etnofoor* 2, 47–67.
- Meyer, Birgit (1999), *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute.
- Meyer, Birgit (2004a), Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal Charismatic Churches. – *Annual Review of Anthropology* 33:1, 447–474.
- Meyer, Birgit (2004b), ‘Praise the Lord’: Popular Cinema and Pentecostalist Style in Ghana’s New Public Sphere. – *American Ethnologist* 31:1, 92–110.
- Okely, Judith (1983), *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pulma, Panu (2006), *Suljetut ovet: Pohjoismaiden romanipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Ries, Johannes (2011), Romany/Gypsy Church or People of God? The Dynamics of Pentecostal Mission and Romani/Gypsy Ethnicity Management – *Multi-disciplinary approaches to Romani Studies* edited by Marton Rövid and Michael Stewart, Budapest: CEU Press, 271–279
- Roman, Raluca Bianca (ilmestyy), Ambiguous Belongings and (Un)Certain Paths: Pentecostal Roma Subjectivities in the Practice of Finnish Life. – *The Culture of the Finnish Roma*. Toim. Airi Markkanen ja Kai Åberg. Helsinki: SKS.
- Rose Lange, Barbara (2002), *Holy Brotherhood: Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Ruohomäki, Juoko (2014), *Suomen Helluntalaisliik-*

- keen synty, leviäminen ja yhteisönmuodostus 1907–1922*. Keuruu: Aikamedia.
- Scheffel, David Z. (2005), *Svinia in Black and White: Slovak Roma and Their Neighbours*. Toronto: Broadview Press Ltd.
- Sigona, Nando & Trehan, Nidhi (2010), *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neoliberal Order*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Stewart, Michael (1997), *The Time of the Gypsies*. Boulder, Colo.: Westview.
- Stewart, Michael (1998), Brothers and Orphans: Two Egalitarian Models of Community among Hungarian Rom. – *Lilies of the field: marginal peoples who live for the moment*. Edited by Sophie Day, Michael Stewart, and Evthymios Papatziarchis. Boulder, Colo.: Westview, 27–44.
- Sutherland, Anne (1975), *Gypsies: The Hidden Americans*. New York: Taylor & Francis Group, Routledge.
- Tervonen, Miika (2010), 'Gypsies', 'Travelers' and 'Peasants'. *A Study on Ethnic Boundary Drawing in Finland and Sweden, C. 1860-1925*. Florence: European University Institute.
- Thurfjell, David (2009), Pentecostalism and the Roma: Cultural Compatibility and Ethno-Genesis. – *Global Pentecostalism. Encounters with other religious traditions*. Edited by David Westerlund. London & New York: I.B. Tauris & Co Ltd, 179–191.
- Thurfjell, David (2013), *Faith and Revivalism in a Nordic Romani Community. Pentecostalism amongst the Kaale Roma of Sweden and Finland*. London & New York: I.B. Tauris & Co Ltd.
- Thurfjell, David, & Marsh, Adrian (2013), *Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity*. Frankfurt am Main: Peter Lang.