

mtatkki

Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

755581

CIGÁNY VILÁGOK EURÓPÁBAN



KULTURÁLIS
ANTROPOLÓGIA

 NYITOTT
KÖNYV

755581

CIGÁNY VILÁGOK EURÓPÁBAN



K
U
L
T
U
R
Á
L
I
S

A
N
T
R
O
P
O
L
Ó
G
I
A

NK NYITOTT
KÖNYV

7 5 5 5 8 1

755581

CIGÁNY VILÁGOK EURÓPÁBAN

**Szerkesztette
Prónai Csaba**

CIGÁNY VILÁGOK EURÓPÁBAN

Szerkesztette
Prónai Csaba

7 5 5 5 8 1

KSH Könyvtár
és Dokumentációs Szolgálat



000000825284



Nytott Könyvműhely Kiadó
BUDAPEST, 2006

© Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2006

A könyv megjelenését támogatta:

Nemzeti Kulturális Örökség Minisztérium
Nemzeti Kulturális Alapprogram



MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet
ELTE Társadalomtudományi Kar

A kötet fordításait lektorálta:

Hegedűs Anna, Hristodoulou Konstantinos, Kisné Cseh Éva, Koronczai Barbara,
Osvát Anna, Palágyi Tivadar, Papp Attila, Udvarhelyi Tessza

Kiadja a Nyitott Könyvműhely Kiadó

www.nyitottkonyv.hu

Felelős kiadó: Halmos Ádám

Olvasószerkesztő: Jávorka Gabriella

Nyomdai előkészítés és borítóterv: Baksa Gáspár

Nyomdai munkák: Generál Nyomda Kft.

Felelős vezető: Hunya Ágnes

ISBN 963 86788 6 0

TARTALOM

Prónai Csaba: Előszó.....	11
Első rész: „TEREPHELYZETEK”	
Boross Balázs–Domokos Vera: Beköltözés előtt – avagy hol húzódnak a határok?	21
Horváth Henriett: „Meg vagyunk mi áldva velük...”	27
Horváth Kata–Hajnal László Endre: Erdélyi képek	42
Morvai Orsolya: „Lőrincen egészen más a helyzet”	46
Második rész: NAPLÓK	
Boross Balázs: Feljegyzések a terepen	55
Nagy Péter: „Egy kalap alá vesznek”. Parti terepmunka-napló (részletek)	58
Pálos Dóra: „Megerszitek az életemet!”	76
Harmadik rész: ANTROPOLÓGIA ÉS MÉDIA	
Horváth Kata: Éhség-szövegek. A szociológia, a média és egy cigány közösség éhség-interpretációi	103
Járóka Livia: Cigányok „Fókuszban”, avagy média és antropológia „akcióban”	124
Negyedik rész: GAZDASÁGI ANTROPOLÓGIA	
Marc Bordigoni: Zsitánok és évszakok Calavonban	135
Orsetta Bechelloni: Lajos-aranyak a sárban. Emberek, tárgyak és röppályák	152
Alain Reyniers: „Vigyáznak magukra”, avagy egy cigány közösség állandósága	164
Elisabeth Tauber: A „másik asszony” kéregetni megy. A mangapen értelme az esztráiháráó szintók körében	172
Ötödik rész: SZOCIÁLANTROPOLÓGIA	
Bakó Boglárka: Romlott nők és tiszta lányok. Egy dél-erdélyi cigány közösség női normái.....	185
Kovai Cecília: Nemek határain. Pár gondolat a nemekről és a hatalomról	196
Anna Lydaki: Cigány nők	209
David Lagunas Arias: A katalán kálók helye a világban. Házasságkötés és társadalmi továbbélés	222
Hatodik rész: KOZMOLÓGIA	
Paloma Gay y Blasco: Cubo bueno – cubo malo	235
Francesca Manna: Az abruzzói rom cigányok és halotti szertartásaik	240
Puskás Balázs: Cigányok és halottaik Edelényben	246
Tesfay Sába: Halottak napja és vallási tér gábor közösségben.....	256
Végh Anna: „Ez itt élő egyház, nem halott”	269
Hetedik rész: NYELV	
Deme János–Horváth Kata: Elmerülés a szavakba. Írásbeliség és szóbeliség mint elméleti csomópont a kulturális antropológiai cigánykutatásokban	285
Jean-Luc Pouyeto: Mánus graffitik	301
Patrick Williams: A tökéletes nyelv keresése a kelderásoknál	308
Leonardo Piasere: Cigány jelek	316
Jane Dick Zatta: Szóbeli kultúra és írásbeli kultúra	347

Nyolcadik rész: RECENZÍÓK

Prónai Csaba: Európa cigányai (<i>Leonardo Piasere: I rom d'Europa</i>)	361
Kónya Gáspár–Pataky Zsófia: A portugáliai kulturális antropológiai cigánykutatások kezdete? (<i>Olímpio Nunes: O povo cigano</i>).....	367
Andorka Eszter: Etnicitás és iskola (<i>Maria José Casa-Nova: Etnicidade, gênero e escolaridade. Estudo em torno das socializações familiares de gênero numa comunidade cigana da cidade do Porto</i>)	370
Prónai Csaba: Hitánók Spanyolországban (<i>Teresa San Román: La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos</i>)	374
Prónai Csaba: Kasztíliai hitánók egy madridi külvárosban (<i>Paloma Gay y Blasco: Gypsies in Madrid</i>)	379
Torbágyi Péter: Cigányok Andalúziában (<i>Juan F. Gamella: La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida</i>).....	384
Horváth Kata: „Mi azért nem vagyunk ugyanolyanok, mint ők, testvérem, mert mi hitánók vagyunk!” (<i>Nancy Thede: Gitans et flamenco. Les rythmes de l'identité</i>)	389
Kemény Márton: A flamenkó és a cigányok (<i>Maria Papapavlou: Der Flamenco als Präsentation von Differenz, Gitanos und Mehrheitsbevölkerung Westandalusiens in ethnologischer Perspektive</i>)	393
Torbágyi Péter: A katalán cigányok sajátos válasza a modern világ változásaira (<i>David Lagunas: Los tres cromosomas. Modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes</i>).....	396
Prónai Csaba: Az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások első előfutára (<i>Sigismondo Caccini: La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti</i>)	399
Bolla Mária: Olaszország cigányai (<i>Leonardo Piasere, szerk.: Italia Romani 1; Leonardo Piasere, szerk.: Italia Romani 2; Stefania Pontrandolfo–Leonardo Piasere, szerk.: Italia Romani 3; Carlotta Salezzi Salza–Leonardo Piasere, szerk.: Italia Romani 4.</i>).....	403
Prónai Csaba: Christian Jakob Kraus és John Clare nyomdokain (<i>Elisabeth Tauber, szerk.: Sinti und Roma. Eine Spurensuche. Schlanders/Bozen: Arunda 67/Löwenzahn</i>)	424
Angyalosy Eszter: A kisebbségi helyzetben élők iskolai teljesítményének problémái és megoldási lehetőségei egy cigány példán keresztül (<i>Ana Maria Gomes: „Vegna che ta fago scriver”. Etnografia della scolarizzazione in una comunità di Sinti</i>).....	430
Angyalosy Eszter: Boszniai cigány menekültként felnőni Torinóban (<i>Carlotta Saletti Salza: Bambini del „campo nomadi”. Romá bosniaci a Torino</i>).....	433
Németi Tamás: Cigányok és iskolák egy dél-olasz kisvárosban (<i>Stefania Pontrandolfo: Un secolo di scuola. I rom de Melfi</i>)	436
Bakó Boglárka: A brit szociálintropológiai cigánykutatások első monográfiája (<i>Judith Okely: The Traveller-Gypsies</i>).....	440
Károlyi Júlia: Cigányok, trevellerek és gádzsók Európa keleti és nyugati peremén (<i>Jane Helleiner: Irish Travellers. Racism and the politics of culture; Alaina Lemon: Between two fires. Gypsy performance and Romani memory from Pushkin to postsocialism</i>)	444
Csepregi Márta: A finnországi cigányok identitása az 1980-as évek elején (<i>Tuula Kopsa-Schön: Kulttuuri-identiteetin jäljillä. Suomen romanien kulttuuri-identiteetistä 1980-luvun alussa</i>).....	448

Szabó Orsolya: Kaj o aligatoris?/Hol van az aligátor? (<i>Marek Jakoubek–Ondřej Poďuška, szerk.: Romské osady v kulturologické perpektivě</i>).....	452
Károlyi Júlia: A kelet-szlovákiai mundugumorok (<i>David Z. Scheffel: Svinia in black and white. Slovak Roma and their neighbours</i>)	456
Horváth Kata: Cigányzene – cigány zenék (<i>Patrick Williams: Les Tsiganes et leurs musiques</i>).....	462
Károlyi Júlia: Egy dél-magyarországi pünkösdista cigány közösség etnomuzikológiai vizsgálata (<i>Barbara Rose Lange: Holy brotherhood, Romani music in a Hungarian pentecostal church</i>).....	472
Károlyi Júlia: A virtuális cigánnyal történő azonosulás béke és háború idején egy vajdasági városban (<i>Mattijs van de Port: Gypsies, wars and other instances of the wild. Civilisation and its discontents in a Serbian town</i>)	476
Nagy Krisztina: A görögországi szociálandropológiai cigánykutatások első monográfiája (<i>Anna Lydaki: Balame ke roma. I cingani ton Ano Liosion</i>)	479
Nagy Krisztina: Cigányként felnőni Agia Varvarában (<i>Anna Lydaki: I cingani stin poli. Megalonondas stin Agia Varvora</i>).....	483
Nagy Krisztina–Prónai Csaba: A görögországi kulturális antropológiai cigánykutatások kezdetei (<i>Andromachi Ikonomou szerk.: I roma stin Ellada</i>)	486
Prónai Csaba: Jogi antropológia és cigánykutatás (<i>Walter O. Weyrauch szerk.: Gypsy Law</i>)	490

Apáink és testvéreink emlékére

Előszó

Mindíg azt mondogatta, hogy csak akkor élünk igazán, ha akadnak, akik emlékeznek ránk.
(Carlos Ruiz Zafón: A szél árnyéka)

1992-ben jelent meg a *Szimbiózis* című „kulturális antropológiai híradó” első száma, friss terepmunka-riportokkal, tanulmányokkal diákoktól és tanároktól egyaránt.¹ Az alapító, Boglár Lajos (1992:5) explicit szándéka az volt, hogy ez az úttörő jelentőségű kiadvány egyszerre legyen „szakmai események krónikája” és „bepillantás” a magyarországi kulturális antropológiai műhelyek munkájába. Három év alatt három szám látott napvilágot. 1995-től átalakult *Szimbiózis* kötetek-sorozattá,² 2003-ban „visszatért” *Kulturális Antropológiai Folyóirat* alcimmal, majd 2005-ben Boglár Lajos halálával úgy tűnt, végérvényesen megszűnik.

Nem teljesen így történt. Jóllehet a folyóiratforma nem maradt fenn,³ de a *Szimbiózis* kötetek 13. száma épp nemrégiben készült el (ld. Hajnal–Papp 2006), a *Szimbiózis Alapítvány* pedig tovább folytatja a munkáját, céljának megfelelően terjeszti a kulturális antropológia tanait: az eszme tovább él. Ehhez csatlakozik a *Cigány világok Európában* is, ami eredetileg a 2003-ban újra induló *Szimbiózis* folyóirat egyik tematikus száma lett volna.

A *European Association of Social Anthropologists* 2004-es, bécsi konferenciájáról⁴ még hazaérhettem, hogy Boglár Lajossal személyesen találkozhatnék és beszélhessek a cigány-számról azonban nem ejtettünk szót. Bizonyára tudta, hogy az így is-úgy is el fog készülni. Mára könyv lett belőle. A késés pedig ugyan nem sok, alig másfél év, a szomorúság azonban, hogy ezt ő már nem érthette meg, szinte kimondhatatlan.

A *Cigány világok Európában* megjelenése ünnep. Emlékezés és folytonosság.

Korábban már több tanulmányomban (ld. pl. 1995a:12; 1997:729; 2000a:14; 2000b:53; 2000c:176) kifejtettem és több előadásomban is érveltem amellelt, hogy a kulturális antropológiai megközelítés döntő fordulatot jelent a cigánykutatások történetében (vö. Lockwood–Salo 1994:7). Azt is már többször (ld. pl. 1995a:97; 1995b:31–32; 1997:738; 1998:47; 2000b:66) elmondtam, hogy Michael Stewart 1980-as évek utolsó harmadában megjelenő tanulmányai (1987, 1989a, 1989b) mutatták be elsőként antropológiai szemlélettel egy magyarországi cigány csoport életét. A Gypsy Lore Society 2002-es, budapesti konferenciáján két további tudománytörténeti tényre hívtam fel a figyelmet (Prónai 2003:77, 81), amelyek bizonyosan újabb jelentős hatást gyakoroltak a magyarországi kulturális antropológiai cigánykutatásokra. Az egyik mindenképpen a kulturális antropológiai képzés 1990-ben önálló intézményes formában történő oktatásának

¹ Az akkor még egyetemi hallgató Albert Réka, Bindorffer Györgyi, Ernyey Katalin és Szeljak György írásaival, Boglár Lajos és Niedermüller Péter egy-egy tanulmányával.

² Ld. Boglár 1995; Hollós 1995; Boglár 1996; id. Boglár 1996; Kézdi Nagy 1999.

³ Azt a szerepet olyan újonnan alapítottak vették át, mint pl. az 1998-tól megjelenő *Tabula* vagy a 2004-ben indult *Anthropolis*.

⁴ Ahol éppen Boglár Lajosnak a magyarországi kulturális antropológia kialakulásában játszott meghatározó szerepéről tartottam előadást (*Some remarks to the history of the development of cultural anthropology in Hungary*).

a megindulása és első 15 éve a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetemen.⁵ A másik a Magyar Tudományos Akadémia kulturális antropológia felé történő nyitása volt, ami ebben az esetben egyfajta katalizátorként működött. Az ilyen típusú vizsgálatok jelentőségét ismerte fel Szarka László, amikor az Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet formálódni kezdett, és a kulturális antropológiai kutatásokat az intézmény egyik kiemelt profiljaként hirdette meg.

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Karának Kulturális Antropológiai Szakcsoportja és a Magyar Tudományos Akadémia Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete között folyó együttműködés nyomán több antropológiai cigány vizsgálat indulhatott meg (ld. pl. Horváth Kata, Kovai Cecília, Hajnal László Endre és Nagy Péter munkáit). Ez folytatódhatott az Oktatási Minisztérium és az Országos Tudományos Kutatási Alap támogatásával (ld. pl. Bakó Boglárka, Boross Balázs és Domokos Vera, Horváth Henriett, Morvai Orsolya, Pálos Dóra, Puskás Balázs, Tesfay Sába, Végh Anna munkáit). Egy fiatal antropológusokból álló csoport formálódott, amely 2004 és 2005 tavaszán az Akadémián egy műhelysorozat keretében vitatta meg a készülő tanulmányokat.⁶ A *Cigány világok Európában* egyik „vonulatát” ezek a munkák alkotják, bennük a „Michael Stewart utáni” magyarországi kulturális antropológiai cigánykutatások első eredményeit üdvözölhetjük. Földrajzilag tekintve közülük 7 írás Magyarországhoz, 4 Romániához, 1 pedig Ukrajnához (Kárpátalja) kötődik. A felülreprezentáltság ellensúlyozása érdekében (is) a kötet egyfelől fordításokkal, másfelől recenziókkal egészül ki, amelyek az elmúlt 10 év európai eredményeit tükrözik (a teljesség igénye nélkül).

Napjainkban a nyugat- és dél-európai kulturális antropológiai cigánykutatások tűnnek a legeredményesebbnek. Franciaországban az 1980-as évek óta a mai napig kutató Patrick Williams mellett mára megjelent „a maga mánusaival” Jean-Luc Pouyeto, a zsitánokkal Marc Bordigoni és a voájázsörökkel Orsetta Bechelloni. A *Cigány világok Európában* mind a négyüktől mutat egy-egy tanulmány. Alain Reyniers – aki szintén az 1980-as évek elején kezdett cigánykutatással foglalkozni – itt közölt írásának alapja egy brüsszeli cigány csoport 15 éve tartó megfigyelése.

Az olaszországi új nemzedéket képviseli Francesca Manna és Elisabeth Tauber egy-egy tanulmánya, utóbbi egy kifejezetten szép kötetet is szerkesztett, amiről itt egy recenzió is olvasható. Továbbra is aktív az antropológiai cigánykutatások olaszországi mestere, Leonardo Piasere. Cigány jelekről szóló munkája ugyan nem csak egy országhoz köthető, akárcsak a recenziók közt szereplő *I rom d'Europa*ja sem, ő szerkesztette azonban az olaszországi cigánykutatások előfutárának számító Sigismundo Caccini gyűjteményes könyvét és az *Italia Romani* című sorozat 1996 és 2004 között megjelenő 4 gyűjteményes kötetét (mindegyikről bővebben ld. a recenziókat). Fontosnak tartottuk (Horváth Katával), hogy a nyelvészeti blokkba – ha már mindent berakni nem volt lehetséges – legalább Jane Dick Zatta egy tanulmánya bekerüljön, még ha az régebbi is. Szomorú aktualitást ad ennek az olaszországi cigánysággal foglalkozó, egyébként amerikai kutatónőnek 2005. január 11-i, 58 éves korában bekövetkezett halála (n.n. 2005). Szintén Olaszországhoz (is) kötődik az a gyermekkori nevelés antropológiája témakörében végzett nemzetközi vizsgálat, amit egyrészt a cigány közösségekben, másrészt a kiválasztott csoportok gyerekei által látogatott iskolákban és más oktatási intézményekben végeztek el (Piasere–Saletti Salza–Tauber 2003:109–111). Ebben vett részt – többek között – a brazil Ana Maria Gomes is, akinek egy korábbi, elsősorban pedagógiai monográfiája jelent meg a római Centro d'Informazione e Stampa Universitaria azon sorozatában, amelynek Leonardo Piasere a szerkesztője (ld. recenziót). Utóbbi irányította az említett oktatási vizsgálatok olaszországi kutatásait, és abban vett részt a legifjabb generáció két tehetséges tagja, Stefania

⁵ A *European Association of Social Anthropologists* 2004-es, bécsi konferenciáján tartott előadásomban ezt az „antropológia budapesti iskolájának”, illetve annak alapítójáról és első vezetőjéről „Boglár-iskolának” neveztem, a *Budapesti Etnológiai Iskolához* (vagy másképp: „Vajda-iskola”) hasonlóan, ami az 1948 és 1989 közötti korszakot jelölheti.

⁶ A műhelysorozat a hangzatos „Antropológiai Tavasz az Akadémián” címet viselte.

Pontrandolfo és Carlotta Saletti Salza is. Előbbi könyvet írt kutatása alapján, utóbbi vastag monográfiával jelentkezett (mindkettőről ld. a recenziókat).

A spanyolországi vizsgálatok legújabb generációját képviseli Paloma Gay y Blasco és David Lagunas Arias egy-egy tanulmánnyal. Monográfiáikról recenzió is készült, akárcsak a spanyolországi cigánykutatások „nagyasszonyának” számító Teresa San Román 1997-es kötetéről, aki – az 1970-es évek közepén – sokáig az első és egyetlen olyan hazai kutató volt, aki ezzel a témával foglalkozott (Thede 1999:40-41). Módszertani szempontból nehezen besorolható Juan Gamella munkássága, kutatásai rendszerint a szociológia, a néprajz és az antropológia sajátos keverékét alkotják (1996-os monográfiájáról ld. a recenziót). További két recenzió olyan monográfiákat mutat be, amelyek szerzői a flamenkó cigányok közt végeztek terepmunkáikat. Összevetésük jó lehetőséget kínál arra, hogy megvizsgáljuk azt a kérdést, mennyiben hoz létre hasonló vagy eltérő képet két különböző kutató egyazon terepen (Nancy Thede kanadai, Maria Papapavlou görög). Ugyanerről a csoportról publikálta a palermói születésű, francia Caterina Pasqualino doktori értekezését is, 1998-ban. Ez utóbbiról recenzió jelent meg már magyar nyelven korábban (ld. Prónai 2001), itt ezért nincsen róla.

Görögországban a kulturális antropológiai cigánykutatások csak az 1990-es években kezdtek kibontakozni (Papapavlou–Kopassi-Ikonomea 2002:15). A jelenlegi helyzetet jól mutatja az *I roma stin Ellada* című gyűjteményes kötet reprezentatív válogatása. Helyet kapott benne Anna Lydaki is, akihez az első két monográfia is köthető ebben a témában (mindkettőről ld. a recenziókat), és akitől egy tanulmány is olvasható a jelen kötetben.

Görögországhoz képest Portugáliában még később indultak meg az antropológiai cigánykutatások, sőt most lehetünk a szemtanúi a kezdeteinek. Olímpio Nunes *O povo ciganoja* – ami először 1981-ben jelent meg – ennek „csak” az előhírnöke, Maria José Casa-Nova elemzésében pedig nagyobb hangsúlyt kap a pedagógiai orientáció (mindkettőről ld. a recenziókat), de ezek az új törekvések mindenképpen figyelemre méltóak.

Észak-Európa kisebb súllyal szerepel a jelen kötetben. Ugyan Judith Okely azt mondja, hogy folytatja korábbi munkáit, mert a cigányok állandóan visszahívják (ld. Frida 2004:117), az utóbbi időben ehhez a témához elsősorban tudománytörténeti, elméleti és módszertani írásaival (ld. pl. Okely 1997a; 1997b; 1999) járult hozzá. A ma már „klasszikusnak” számító *The Traveller-Gypsies* azonban 1998-ban elérte a 7. utányomást, ezért tűnt fontosnak egy recenziót megjelentetni róla. Újabb munka Jane Helleiner ír trevellerekről szóló könyve, amiről szintén egy recenziót olvashatunk.

Okelyhoz hasonlóan Martti Grönfors sem kutatott az elmúlt időszakban „finn cigányai” közt, de ő is azóta, az 1970-es évek óta tartja velük a kapcsolatot. A finn antropológusról a *Gypsy law* című gyűjteményes kötet kapcsán írtam részletesebben (ld. recenziót), amelynek az egyik tanulmányát ő írta. A finn cigánykutatások eredményeit ezenkívül csak a Tuula Kopsa-Schön kötetéről szóló recenzió képviseli.

A németországi kulturális antropológiai cigánykutatások hiánya más eset, mint a Brit-szigeteké vagy Finnországé. Részben ide is tartozhat a már az olaszországi eredményeknél említett Elisabeth Tauber munkássága, hiszen az általa vizsgált csoport, az Alto Adige-i esztráihárok szintén nyáron Svájcba, Németországba és Ausztriába vándorolnak át (Piasere–Saletti Salza–Tauber 2003:111). Alapvetően azonban – ahogy Gabriele Alex (2005:209) írja – ilyen jellegű kutatásról kifejezetten Németországban nem beszélhetünk. Ennek különféle okai vannak. Az egyik a holokauszt, amelynek sok németországi cigány az áldozatává vált, a túlélők pedig visszautasították és visszautasítják a kutatást. Arról nem is beszélve, hogy a cigányok vizsgálatára éppen a náci fordították a legtöbb energiát, akiknek e népcsoport teljes megsemmisítése volt a célja.⁷

⁷ Ld. erről pl. Bravi 2002; Burleigh 1994; Fings–Heuss–Sparing 2001:27–31, 52–53; Hohmann 1991; Lucassen 1994:264; Margalit 2002; Müller-Hill 1985, 1991; Purcsi 2004:46–48; Reemtsma 1996:15–22; Schenk 1994; Segal 1991; Willems 1997:196–292.

Ez odáig vezetett, hogy például az antropológus Mark Münzel egy írásában (ld. 1981:21) – egy Bernhard Streckkel közösen szerkesztett, cigányokról szóló tanulmánykötetben – szinte kizárólag olyan példákat idéz, amelyek nem a saját szeme láttára történtek, és amelyekről nem saját beszélgetései során szerzett tudomást, hanem már mások által megjelentetett kiadványokból (azt is mondhatnánk, hogy akkor ez már nem is antropológia!). Vagy például odáig, hogy maguk a cigányok akadályozták meg a jénis Engelbert Wittich (1878–1937) II. világháború előtti munkáinak 1984-es, újbóli megjelentetését.⁸

Az Elbától keletre uralkodó szellemiség egyébként sem kedvezett egy olyan empirikus és relativisztikus megközelítésnek, amilyen a kulturális antropológiának a jellemzője. Voltak ugyan olyanok, akik ehhez közel álló nézeteket képviseltek, mint például Christian Jakob Kraus,⁹ aki 1780-ban Königsbergben lett filozófiaprofesszor, ugyanott, ahol Immanuel Kant. Míg azonban az előbbi nem jelentette meg az elképzeléseit,¹⁰ utóbbi tekintélyes műveket publikált.

Kraus 1784-től egy empirikus kutatási terven dolgozott, amelynek a segítségével a cigányok morális rendjét szeretete volna megmagyarázni (Tauber 2005:15-16). Ezzel filozófiai szellemisége pont azokhoz a gondolkodókhoz kapcsolta, akiket Kant *A tiszta ész kritikájában* vándorféléknek nevez, akikben a polgári szövetség lerombolóiát látja (1995:20). A kanti paradigma uralkodóvá válása egyúttal a kulturális antropológiával rokonítható megközelítések kizárását és peremre száműzését is jelentette ebben a régióban, mivel úgy hitték, hogy azok a rendet fenyegetik és a fegyelmezés támaszát veszélyeztetik (Tauber 2005:18).

Holott a cigányok körében végzett résztvevő megfigyeléseknek, a már említett Engelbert Wittich mellett, olyan előfutárai voltak ebben a térségben már a 19. század végén – ahogyan azt többek közt David Mayall (2004:39) is írja –, mint például Oroszországban Michael Ivanovitch Kounavine (ld. Elysseeff 1890a, 1890b) vagy Erdélyben Wlislöck Henrik (ld. Prónai 1999). A történelmi helyzet azonban nem ennek kedvezett, és ugyanez mondható el a II. világháborút követő időszakra is: az ún. „szocialista” országokban a kulturális antropológiát imperialista tudománynak tekintették. Csak az 1990-es években, a rendszerváltást követően indulhattak meg intézményesen az ilyen jellegű kutatások és az ilyen típusú felsőoktatási képzés ezekben az országokban,¹¹ így hazánkban is. A kulturális antropológiai cigánykutatások ennek megfelelően szintén „megkésettseget” mutatnak a nyugat-európai országokhoz képest, holott a kárpáti-balkáni államokban él a teljes európai cigány népesség 74,8%-a (Piasere 2004:6–8).¹² A kevesebb kutatási eredmény tükröződik a *Cigány világok Európában* szerkezetében is.

Magyarországon és Romániában folyó kutatásokra – ahogyan azt már említettem – több tanulmány is alapul. Úttörő jelentőségű Boross Balázs és Domokos Vera munkája, még ha csak egy kárpátaljai kutatás kezdetét mutatja is. Alain Lemon oroszági monográfiájáról egy recenzió olvasható. Nagy lehetősége lett volna a kanadai David Z. Scheffelnak Szlovákiában, de monográfiája ellentmondásosra sikerült (ld. recenziót róla). Sokkal ígéretesebbnek mutatkozott ezzel szemben ugyanott a cseh Marek Jakoubek, holott azt, amit ő tanult, a prágai Károly Egyetemen „kulturologiának” nevezik. A személyéhez kötődő három munka közül (Jakoubek 2004; Jakoubek–Hirt 2004; Jakoubek–Poduška 2003) egyről készült ismertetés. Egy ország van még jelen a kötetben, egy recenzió erejéig: Szerbia. Mattijs van de Port könyve azonban inkább

⁸ „Ez bizonyos értelemben a hagyományos cigánykutatás végét jelenti”, írja Joachim S. Hohmann (1986:6) annak a kötetnek az előszavában, amelyből megismerhetjük az 1984-es könyv kálváriáját.

⁹ Erre a méltatlanul elfeledett filozófusra Elisabeth Tauber tanulmánya (2005) hívta fel a figyelmemet, ami az általa szerkesztett *Sinti und Roma* című kötetben olvasható (az erről a könyvről szóló recenziót ld. a jelen kötetben).

¹⁰ Kéziratait Kurt Röttgers adta ki 1993-ban.

¹¹ Például az Orosz Tudományos Akadémián erre 1995-ben került sor, ahogyan arra Anatoly M. Kuznetsov a *European Association of Social Anthropologists* – korábban többször említett – 2004-es, bécsi konferenciáján tartott előadásában (*Anthropology in Russia: old traditions and new influences*) is utalt.

¹² Bővebben ld. erről a Leonardo Piasere *I rom d'Europájáról* szóló recenzióban írtakat a jelen kötetben.

a nem cigányok kultúráját tárja fel, és – ahogy Krasztev Péter (2005:179) megjegyzi – „nem áll túlzottan erős elméleti alapokon”.

A kötetben vannak olyan tanulmányok is, amelyek nem egyetlen országhoz kötődnek, Leonardo Piasere cigány jelekről szóló munkáját már említettem. Ilyen még Boross Balázs bevezető írása a terepmunka naplók elé. Bár igaz, hogy a napló műfajáról ma már – ahogyan Roland Barthes (2001:3) írja – „külön könyvek vannak”, az antropológus sajátos helyzete miatt szükségesnek tűnt röviden bevezetni a kötet két naplórészletét. Deme János és Horváth Kata tanulmánya azért készült, hogy megkönnyítse és összefoglalja mindazt, amivel a nyelvészeti antropológiához a kulturális antropológiai cigánykutatás hozzájárult.

Befejezőként újra megjegyzem, hogy bár nagyon sok minden helyet kapott a jelen könyvben, az mégsem a teljesség igényével készült. Nincsen benne egyetlen olyan tanulmány vagy recenzió sem, amely például a lengyelországi cigányokkal foglalkozna, vagy éppen így hiányzik Bulgária is stb. Hadd emlékeztessen itt az olvasót arra a – hátsó borítón is olvasható – gondolatra, mely szerint a cigányság olyan sokféle, hogy ahhoz képest a velük kapcsolatos tapasztalataink és a rájuk vonatkozó tudásunk „csak provinciális” lehet (Williams 1989:26; vö. Acton 1995:19; Reyniers 1989:73; Sutherland 1975:1). A *Cigány világok Európában* koncepciója sem tért el ettől, még ha – a megmutalkozó sokféleség miatt – néha esetleg úgy tűnik is, mintha ennek az ellenkezőjét követné.

Felhasznált irodalom

- ACTON, TH. 1995. Note critiche sullo „Studio sugli Zingari” de Elizabeth Tauber. *Lacio Drom*, 31(1), 18-19.
- ALEX, G. 2005. Integration – eine zweiseitige Angelegenheit. In: E. Tauber (szerk.): *Sinti und Roma. Eine Spurensuche*. Schlanders/Bozen: Arunda 67/Löwenzahn, 208–217.
- BARTHES, R. 2001. Tűnődés. *Kalligram* (7-8), 2–11.
- BOGLÁR L. 1992. Bevezetés helyett: miért szimbózis? *Szimbiózis*, 1(1), 3–6.
- BOGLÁR L. 1995. *Vallás és antropológia – bevezetés*. Budapest: Szimbiozis.
- BOGLÁR L. 1996a. *Mitosz és kultúra – két eset*. Budapest: Szimbiozis.
- BRAVI, L. 2002. *Altre tracce sul sentiero per Auschwitz. Il genocidio dei Rom sotto il Terzo Reich*. Róma: CISU.
- BURGLEIGH, M. 1994. *Death and deliverance. «Euthanasia» in Germany c. 1900–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ÉLYSSEEFF, A. 1890a. Materials for the study of the Gypsies, collected by M. J. Kounavine. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 2(2):93–106.
- ÉLYSSEEFF, A. 1890a. Materials for the study of the Gypsies, collected by M. J. Kounavine (concluded). *Journal of the Gypsy Lore Society*, 2(3):161–171.
- FINGS, K.–H. HEUSS–K. SPARING. 2001. *Szintik és romák a náci rendszer idején. A „fajlélettől” a lágerekig*. Budapest: Pont.
- FRIDA B. 2004. „A terep ma már nem az a fantasztikus vidék... az Óperencián túl!”. Interjú Judith Okely brit szociálintropológussal. *Anthropolis*, 1(1), 110–119.
- HAJNAL V.–PAPP R. (szerk.) 2006. „Így kutatunk mi...” – az antropológiai teremunka módszereihez 4. Budapest: Szimbiozis.
- HOHMANN, J. S. 1986. Vorwort. In: J. S. Hohmann: *Brawo Sinto! Auf den Spuren eines geächteten Buches. Eine Dokumentation*. Fernwald: Litblockin Verlag.
- HOHMANN, J. S. 1991. *Robert Ritter und die Erben der Kriminalbiologie*. Frankfurt am Main/Bern/New York/Párizs: Peter Lang.
- HOLLÓS M. 1995. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. 2. javított kiadás. Budapest: Szimbiozis.
- id. BOGLÁR L. 1996b. *Magyar világ Brazíliában*. Budapest: Szimbiozis.
- JAKOUBEK, M. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Prága: SOCIOKLUB.
- JAKOUBEK, M.–T. HIRT (szerk.) 2004. *Romové: kulturologické etudy*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk.
- JAKOUBEK, M.–O. PODUŠKA (szerk.) 2003. *Romské osady v kulturologické perspektivě*. Brno: Doplněk.
- KANT, I. 1996. *A tiszta ész kritikája*. N.h.: Ictus.
- KÉZDI NAGY G. (szerk.) 1999. *Menyeruwa. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest: Szimbiozis.

- KRASZTEV, P. 2005. Ki kelti életre az alaptörvény szellemét? *Regio*, 16(2):166–180.
- LOCKWOOD, W.-S. SALO 1994. *Gypsies and Travelers in North America: an annotated bibliography*. Cheverly, Maryland: Gypsy Lore Society.
- LUCASSEN, L. 1994. A „cigányok” üldözése Hollandiában a második világháború alatt. *Thalassa*, 5(1-2), 261–273.
- MARGALIT, G. 2002. *Germany and its Gypsies*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- MAYALL, D. 2004. *Gypsy identities 1500–2000. From Egyptians and Moon-men to the ethnic Romany*. London/ New York: Routledge.
- MÜLLER-HILL, B. 1984. *Tödliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken 1933–1945*. Hamburg: Rowohlt.
- MÜLLER-HILL, B. 1991. Selektion. Die Wissenschaft von der biologischen Auslese des Menschen durch Menschen. In: N. Frei (szerk.): *Medizin und Gesundheitspolitik in der NS-Zeit*. München: R. Oldenbourg Verlag, 137–155.
- MÜNZEL, M. 1981. Zigeuner und Nation. Formen der Verweigerung einer segmentären Gesellschaft. In: M. Münzel-B. Streck (szerk.): *Kumpania und Kontrolle. Moderne Behinderungen zigeunerischen Lebens*. Giessen: Focus, 13–67.
- N.N. 2005. Jane Dick Zatta. *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, 28(3):16.
- OKELY, J. 1997a. Some political consequences of theories of Gypsy ethnicity. In: A. James-J. Hockey–A. Dawson (szerk.): *After Writing Culture*. New York: Routledge, 224–243.
- OKELY, J. 1997b. Non-territorial culture as the rationale for the assimilation of Gypsy children. *Childhood. A global journal of child research*, 4(1), 63–80.
- OKELY, J. 1999. Writing anthropology in Europe: an example from Gypsy research. *Folk*, 41, 54–75.
- PAPAPAVLOU, M.–E.D. KOPASSI-IKONOMEA 2002. Eisagogi. Cingani ke cinganologia: logi peri eterotitas. In: A. Ikonomou (szerk.): *I roma stin Ellada*. Athén: Elliniki Eteria Ethnologias, 9–24.
- PIASERE, L. 2004. *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Róma: Gius. Laterza & Figli.
- PIASERE, L.–C. SALETTI SALZA–E. TAUBER 2003. L'educazione dei bambini sinti e rom: risultati preliminari di una ricerca europea. In: P. Scarduelli (szerk.): *Antropologia dell'Occidente*. Róma: Meltemi, 103–134.
- PRÓNAI CS. 1995a. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest/Kaposvár: ELTE/CSVMTKF.
- PRÓNAI CS. 1995b. A romák a gázsók világában. *Budapesti Könyvszemle*, 6(1):31–36.
- PRÓNAI CS. 1997. A kulturális antropológiai cigánykutatások rövid története. *Magyar Tudomány*, 42(6): 729–740.
- PRÓNAI CS. 1998. The antecedents of Hungarian anthropological Gypsy studies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sorozat, 8(1):47–66.
- PRÓNAI CS. 1999. Wislocki Henrik reneszánsza az 1990-es években. In: Kárpáthy Gy. (szerk.): *Apostolok módján*. Budapest: SMDigital, 23–26.
- PRÓNAI CS. 2000a. Előszó. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 11–28.
- PRÓNAI CS. 2000b. A kulturális antropológiai cigánykutatások rövid története. In: Forray R. K. (szerk.): *Ciganológia-romológia*. Budapest/Pécs: Dialóg Campus, 53–72.
- PRÓNAI CS. 2000c. A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In: Kemény I. (szerk.): *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris/MTA Kisebbségkutató Műhely, 176–198.
- PRÓNAI CS. 2001. Flamencocigányok Andalúziában. *Tabula*, 4(1):123–126.
- PRÓNAI CS. 2003. The present state of cultural anthropological Gypsy studies in Hungary. In: S. Salo–Cs. Prónai (szerk.): *Ethnic identities in dynamic perspective*. Budapest: Gondolat/MTA, 77–84.
- PURCSI, B. Gy. 2004. *A cigánykérdés „gyökerezés és végleges megoldása”*. Debrecen: Csokonai.
- REEMTSMA, K. 1996. „Zigeuner” in der ethnographischen Literatur. Frankfurt am Main: Fritz Bauer Institut.
- REYNIERS, A. 1989. Le nomadisme des Tsiganes: une attitude atavique ou la réponse a un rejet séculaire. In: P. Williams (szerk.): *Tsiganes: identité, évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes*. Párizs: Syros, 73–85.
- RÖTTGERS, K. 1993. *Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner*. Heidelberg.
- SCHENK, M. 1994. *Rassismus gegen Sinti und Roma*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- SEGAL, L. 1991. *Die Hohenpriester der Vernichtung. Anthropologen, Mediziner und Psychiater als Wegbereiter von Selektion und Mord im Dritten Reich*. Berlin: Dietz Verlag.
- STEWART, M. 1987. „Igaz beszéd” – avagy miért énekelnek az oláh cigányok? *Valóság*, 30(1), 49–64.

- STEWART, M. 1989a. True speech: song and the moral order of a Hungarian Vlach Gypsy community. *Man*, 24(1), 79–102.
- STEWART, M. 1989b. Játék a lovakkal, avagy a cigány kereskedők és a szerencse. *Kultúra és Közösség*, (4), 21–40.
- SUTHERLAND, A. 1975. The American Rom: a case of economic adaptation. In: F. Rehfisch (szerk.): *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London: Academic Press, 1–39.
- TAUBER, E. 2005. Ein unbekannter Philosoph und sein vergessenes Projekt, ein Dichter und seine ungehörte Stimme. In: E. Tauber (szerk.): *Sinti und Roma. Eine Spurensuche*. Schlanders/Bozen: Arunda 67/Löwenzahn, 13–19.
- THEDE, N. 1999. *Gitans et flamenco. Les rythmes de l'identité*. Párizs: L'Harmattan.
- WILLEMS, W. 1997. *In search of the true Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London: Frank Cass.
- WILLIAMS, P. 1989. Introduction. »Dans le lieu et dans l'époque«. In: P. Williams (szerk.): *Tsiganes: identité, évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes*. Párizs: Syros, 21–32.



Első rész

„TEREPHELYZETEK”

Egy napon, késő délután, a délutánnak abban az időszakában, amikor New Yorkban kigyuladnak az utcai lámpák, s amikor az autók lámpái is kezdenek felfényleni – egyesek már világítanak, mások még nem –, a házunkkal szemben nyíló mellékutca csendesebbik részén golyóztam egy Ira Yankauer nevezetű fiúval. Nyolcéves voltam. Seymour technikáját próbáltam alkalmazni, újra meg újra kísérleteztem vele – ezzel az oldalról kacsázva lökessel, ahogy ő, széles ívben próbáltam rávinni golyómat ellenfelemére –, és újra meg újra veszítettem. Egyhuzamban, de különösebb szívfájdalom nélkül. Mert, mint már mondtam, ez volt a délutánnak éppen az az órája, amikor a New York-i fiúk ugyanolyanok, mint a tiffiniek, ohioiak, akik – miközben a legutolsó tehén is eltűnik az istálló ajtóban – távoli vonatfütyöt hallanak az alkonyatban. És ha valaki ebben a bűvös negyedórányi időben elveszíti a golyóit, hát elveszíti, nagy baj nem történik. Azt hiszem, Ira is ugyanígy kívül állt az időn, és ha ő nyert, ő sem nyert egyebet, mint éppen csak golyókat. És ebben a csendben, mondhatnám teljes összhangban ezzel a csenddel, egyszer csak Seymour szólított. Megijedtem, de ez nagyon kellemes fajta rémület volt, nevezetesen, hogy él még rajtam kívül egy ember a világmindenségben, s ehhez az érzéshez még csak hozzájárult az a helyeslés, hogy ez az ember pont Seymour. Megfordultam, szinte megpördültem, és azt hiszem, Ira ugyanígy. A házunkkal szemben húzódó árkádsor alatt éppen kigyulladtak a fények. Seymour pedig ott állt a járda szélén, velünk szemközt, a túlsó oldalon, az úttest szegélyén egyensúlyozott, kezét bélelt báránybőr kabátjának zsebébe dugva. Mivel a fények mind mögötte gyúltak ki, arca árnyékban volt, mintha elúszott volna az alkonyattal. Tízéves volt. Ahogy ott egyensúlyozott a járda szélén, ahogy a kezét tartotta, ahogy – nos, benne volt az egész X-tényező, és akkor is tudtam, és most is tudom, hogy ő is teljességgel tudatában volt a kivételes pillanatnak. – Nem próbálnád meg, hogy ne célozz annyira? – kérdezte tőlem, még mindig onnan a járda széléről. – Mert ha célzol és találsz, az csak véletlen.

(J. D. Salinger: Seymour: Bemutató)

Beköltözés előtt – avagy hol húzódnak a határok?

Helyzetkép

„Aztán ügyeljete!” – ahogyan azt már megszoktuk, ezzel az intellemmel bocsát utunkra szállásadónk, amikor első alkalommal indulunk legutóbbi terepmunkánkon¹ a porondosi² cigánysor, a „Sanghai” felé. Közel egy év telt el a helyi cigányokkal való kapcsolatfelvétel óta, és bennünk van a találkozás előtti várakozás izgalma. Megyünk a „Cseh kolónia” faházai között, melyek egy nagyobb árvíz után épültek, elhagyjuk a „Milliomos-negyed”-et, ahol a „feketézők” és a „kiurasodott” cigánycsaládok némelyike lakik. Nem tudjuk, megkapták-e Ganyóék az elküldött képeket, és van némi lelkiismeret furdalásunk is: hónapokkal korábban ígértük újbóli látogatásunkat. Kérdés, hogy milyen lesz a fogadtatás, hogy „újságírói” mivoltunkba a hosszú távollét miatt nem helyeznek-e vissza bennünket (így mutattak ugyanis be először a cigányoknak, bár a tavalyi terepmunka végére sikerült átformálnunk ezt a képet). És reménykedünk, hogy elérjük mostani ottlétünk célját, hogy legközelebb már a cigányok közé költözhesünk be.

A „Zsidó temető” egyik sarka határpontnak számít: ott kezdődik a sor (a település innen-től kezdve a porondosiak szemében már nem „város”, hanem „falu”). Az egyik első vályogház Ganyóéké. A kerítéshez döntve sorakoznak a gyerekek által a folyóparton szedett, száradó vesszők, később ezeket kötegekben viszik fel a Huszt mellett, ukránok lakta Izára, vagy a családfő maga készíti belőlük kosarakat. Az udvaron agyagból épített tűzhely, a legkisebb lány, Picur süti a Tiszából fogott halakat.

Picur és az anyja, Margit arcán jöttünkre nem tükröződik igazán meglepődés – egy kicsit megkönnyebbülünk, egy kicsit zavarba is jövünk ettől a „magától értetődéstől”. Picur felkelti a házban alvó bátyját, Margit a befogadott árva lányt, Leilát elszalajtja a családfőért, Papóért. Mikorra együtt van a család, egyre inkább kezd megnyilvánulni a viszontlátás öröme: mutatják a képeket (amiket megkaptak, küldtek belőlük oroszországi rokonoknak is), szidja Papó a feleségét, amiért elkeverte a címünket, és nem tudtak a levelünkre válaszolni, átszaladnak cukorért a szomszédba, és miközben isszuk a kávé és a sört, az elejtett anekdotákból lassan kiderül, hogy az elmúlt kilenc hónapban mennyire gyakran voltunk jelen a cigánysor közbeszédében (pár nappal később mondja is nekünk az egyik helyi tanító: „a cigánysort már megvettétek!”). Kihozzák a magnót a házból, az egyik fiú nekünk ajándékozik egy kazettát. Besötétedik, indulnunk kell vissza magyar szállásadóinkhoz, a gyerekek tervezgetik a közeljövőt, megyünk majd fürödni, vesszőzni, a júliális-ünnepségre.

A következő napokat gyakorlatilag végig a cigánysoron töltöttük, és az idő előrehaladtával érezhetően és meglehetősen eltérő irányba változott meg a státusunk, módosultak a velünk kapcsolatos attitűdök „Sanghai”, illetve Porondos magyar többségű lakóinak körében. A cigányokkal való kapcsolat elmélyülését nemcsak az jelezte, hogy a rokon gyerekek folyamatosan, egymással versenyezve halmoztak el minket apróbb ajándékokkal, hanem a velünk folytatott kommunikáció megváltozása, valamint a beszélgetések során felmerülő témák átalakulása is.

¹ Kutatásunk az OTKA T-42767-es számú programjának a keretében zajlik.

² Terepmunkánk helyszíne egy kárpátaljai, ukrán–magyar határ menti kisváros. A településnév fiktív, ahogyan a személynevek többsége is.

Életük egyre több részletébe kezdtünk bepillantást nyerni, és míg az előző ottlétünk során a – többnyire irányított – kérdéseinkre reflektáló, hozzánk intézett megnyilatkozásokat alapvetően a „szegénységük” tematizálta (Ganyóék egyik rokona is azzal fogadott először minket, hogy a segélyekre írunk-e össze), addig most a spontán beszélgetések fokozatosan eltávolodtak a reprezentáció szintjéről; megismerhettük vélekedéseiknek, önmeghatározásaiknak, a „másokhoz” való viszonyulásaiknak mélyebb rétegeit. Nem végeztünk „tisztességes” terepmunkát abban az értelemben, hogy mellőztük a szisztematikus adatgyűjtést, hagytuk, hogy ők „vezessenek” be saját „tempójukban” a világukba. Azon túl, hogy egyre fesztelenebbül élveztük az együttlét érzelmi intenzitását, majd később az érzelmek „megszelídülését”, „stratégiánk” nem nélkülözött minden tudatosságot: végső célunk egy olyan „munkakapcsolat” kialakítása volt, amely során nemcsak a róluk, hanem a velük együtt történő gondolkodásra is lehetőségünk nyílik majd (vö. Geertz 2001:217). Mostani terepmunkánkon – érzéseink szerint – ennek alapjait szilárdítottuk meg.

Ganyóékhoz és a porondosi cigányokhoz – hasonlóan a terepfelmérés kezdeti tapogatózásai során kutatásunk másik helyszínéül választott, Porondossal egyazon járásban lévő ardói cigánytáborhoz – számos próbálkozás, vargabetű során, valamint némi véletlennek és szerencsének köszönhetően jutottunk el. Porondoson kevés ismerőssel rendelkezünk, tavaly egy magyar család kínált szállást, így a magyarok lakta városrésztől jártunk le naponta a „Sanghai”-ba, egyre hosszabban időzve a cigányok között. Kezdetben zavartalannak tűnt a magyarok és a cigányok közti ingázás, egyáltalán a Porondoson való jelenlétünk, mozgásunk mikéntje (bár azáltal, hogy nem köztük lakunk, a „cigány oldal” mélyebb antropológiai megismerhetőségével kapcsolatban merültek fel bennünk kétségek, továbbá a napi látogatás a cigánysorra némileg azon Malinowski előtti antropológusok munkájára emlékeztetett, akik a misszionáriusok verendájáról kutatták választott népüket). Nyugtattuk magunkat: végül is interetnikus kapcsolatokat kutatunk, két helyen meg nem lakhatunk egyszerre, ugyebár.

A hetek során azonban kezdett kényelmetlenné válni a „kétlakiság”, pontosabban azon állapot, hogy nem a cigányok között élünk, és az idei terepmunkán – több tényező összjátékaként – választút elé kerültünk, hogyan folytassuk a kutatást. Lassanként tudatosult bennünk, hogy minden alkalommal, amikor átmegyünk az egyik közösségből a másikba, feszültségeket generáló határátlépéseket követünk el Porondoson, amelynek lakói kezdetben felénk (jegyezzük meg: természetszerűleg) a „békés egymás mellett élést” artikulálták. Mindeközben annak ellenére, hogy nem közéjük költöztünk be, egyre inkább a cigányokhoz kezdtünk tartozni, nemcsak a soron élők, de a magyar többség szemében is. A Ganyó-gyerekek kezdtek féltékenyek lenni szállásadónk gyerekére („Magdikával is olyan jóban vagytok, mint velünk?”). Ottlétünk utolsó napjainak egyikén megtudtuk azt is, hogy a sor lakói „milyen gonosznak” tartják vendéglátónkat, amiért pénzt kér tőlünk a szállásért. A magyarok utcáján a boltos, miután napokkal korábban együtt látott minket a cigányokkal, bizonyos tartózkodással kezdett puhatólni afelől, hogy milyen kapcsolatban is állunk velük. Ica, vendéglátónk minden nap figyelmeztetett, hogy „ügyeljünk”, „azok mégis csak cigányok”, lassan félténi kezdte a portát a tetvektől (kezdetben ez abban nyilvánult meg, hogy megkért minket, hogy a cigányoknál ne üljünk le), és érezhetően kényelmetlenné vált számára a magyarázkodás a szomszédok előtt.

Az antropológus – munkájának természetéből adódóan – egyszerre több világ „gyermeké” (Papp 1999:257, vö. Prónai 1995:39). Emellett Porondoson saját bőrünkön tapasztaltuk meg azt az igazságot is, hogy a terepmunka során igazán csak egy világ gyermekei lehetünk. Kivel „vállaljuk” inkább a közösséget? Minden bizonynyal a kutató szakmai érdeklődése és „emberi” oldala egyaránt befolyásolja ilyen helyzetben a döntést. Az antropológiai kutatás milyensége és az, „hogy a megismerésben milyen messzire juthatunk el, annak a függvénye, hogy milyen emberi kapcsolatot sikerül kialakítanunk” a közösség tagjaival (Prónai 1995:36). „Sanghai” világa vált izgalmasabbá számunkra, és inkább Ganyóék lettek a „családunk”.

Az OTKA-projekt – amelynek keretében a kutatásunkat végezzük – témája a cigány/nem cigány együttélés a Kárpát-medencében. A program az interetnikus kapcsolatokat a Kárpát-medencét alkotó országok magyarlakta területeinek vizsgálatával igyekszik feltárni régiónként két olyan településen, ahol legalább három (magyar, cigány és az adott országra jellemzőből legalább egy) etnikum van jelen. A kutatás fókuszában az interetnikus kapcsolatok különböző aspektusai (gazdasági kapcsolatok, iskolaválasztás, nyelvhasználat, sztereotípiák, etnikai konfliktusok stb.) állnak. A kutatás fő célkitűzése, hogy a mikroszinten – résztvevő megfigyeléssel, közösen kidolgozott szempontrendszerek mentén – végzett vizsgálatok eredményeként létrejövő esettanulmányok összevetésével gazdagítsa a Kárpát-medence interetnikus kapcsolatairól folytatott társadalomtudományi diskurzust.

A továbbiakban Porondos szociokulturális világról szerzett első tapasztalatainkat, kérdéseinket és hipotéziseinket mutatjuk be azon útkeresésnek a felvázolásával, amely során egyrészt a cigányokhoz kíséreltünk meg eljutni, másrészt feltárultak számunkra az etnikumok közti határképzések egyes aspektusai, illetve kibontakozott terepmunkánk első problematikája: kik is a „cigányok” Porondoson?

Ki a cigány? Határok cigányok és nem cigányok, cigányok és cigányok között³

Hallomásból tudtuk, hogy „Porondoson vannak cigányok”. Már érkezésünk napján feltűnt a város főutcáján Cigány Pistának a környező épületek közül kiemelkedő háza: a kerítés mögött az udvaron zöld padlószőnyeg, a rózsaszínre festett ház előtt szökőkút, az oda vezető út mentén kertitörpék és az antikvitást idéző szobrok. Egy közeli faluban élő ismerősünk informált minket: „Tudjátok, mi ez a giccsparádé? Itt lakik a porondosi cigánybíró.” Egyből felmerült bennünk: mit jelölhet az, hogy „cigánybíró”? Milyen funkciót tölt be a közösség életében? A vajdaság intézményéről van szó, vagy a például Michael Stewart által is megemlített „cigányokkal foglalkozó tisztviselőről”⁴ (Stewart 1994:57)? A ház „giccsparádéként” való interpretálása visszaköszönni látszott abban a jelenetben is, amikor pár nap múlva egy busznyi beregszászi turista megállt fényképezkedni a kerítés és a kapuban örökdő oroszlánszobrok előtt: láthatólag remekül szórakoztak, meglehetősen nyíltan minősítve a „látványosság” etnoesztétikáját.

„Sanghaitól” mindenki óvott minket („nehogy egyedül lemenjete oda”), ezért is tűnt egyszerűbbnek elsőként Cigány Pistával felvenni a kapcsolatot, bár nem tudtuk, hogy kapcsolatban áll-e (és ha igen, milyen kapcsolatban) a sor lakóival. Pár napba telt, míg sikerült megszervezni a találkozót, a látogatás előtt szállásadóink figyelmeztettek, hogy „Pista nem tartja magát cigánynak”. A találkozást kudarcként éltük meg: Pista a bemutatkozásunk után nem sokkal elkedvetlenedett, amiért „nem az RTL Klubtól vagy a TV2-től jöttünk”, és amiért nincs nálunk kamera. „Lefilmezhattétek volna a csomagozást!” Megtudtuk, Pista havonta oszt csomagokat (élelmiszert, mosóport, kávé stb.) a „város szegényeinek” (vendéglátóink szerint: „a cigányoknak”). Nehézkesen ment a beszélgetés, dicsértük a kertet, erre Pista felesége kicsit „megenyhült”. Egy idő után azonban rájöttünk, hogy Pista a helyi cigányokról (nekiünk) nem szívesen beszél, és hogy nem ő lesz az, aki levisz majd minket a sorra. Búcsúzóul kaptunk egy-egy szelet dinnyét, előtte még Pista körbevezetett minket feleségével a házban (mert: „Ilyet még úgyse láttatok!”). Elköszöntünk, és hazakullogtunk.

Továbbra sem mondtunk le azért tervünkről, miszerint cigányokat akarunk kutatni, egyedül azonban nem akartunk elsőre nekivágni „Sanghainak”. Végül meg is jött a segítség: Icákék Valit, lányuk tanárnőjét javasolták, akit fel is kerestünk a kérésünkkel. „Most ilyen csúnya részre mennétek?” – kérdezte.

Amihez a kutató leghamarabb jut el, talán az önreprezentáció és a „másikat” érintő vélekedések, sztereotípiák jelenségköre. Ahhoz azonban, hogy ezek mögöttes tartalmait, miérteit

³ Az alábbiakról bővebben lásd Domokos (2006).

⁴ Később kiderült, Pista a járási tanács képviselője.

és mikéntjeit feltárjuk, hogy az (etnikai) identitás, az interetnikus kapcsolatok bonyolult és sokrétű, „sűrűn szőtt” (Geertz 2001:222) szövetének jelentéseit felfejtsük, már több idő, és jelentősen megváltozott pozíció szükségeltetik. Az első meglátásainkat ezért azon kategóriákból, kulturális „címkékből” szűrhetjük le, melyek bizonyos helyzetekben az elhatárolódást jelölhetik a terepen élő mikroközösségek között.

A „csúnyábbik rész” megnevezést Vali a cigánysoron belül is arra a területre értette, ahol a „legszegényebbek” laknak. Errefelé sok a vályogkunyhó, Vali szerint pedig „Sanghai” lakói maguk is „azokat hívják cigánynak, akiknél nincs budi”. A „csúnya”/„szép” distinkció a cigányokról való beszédben – a „szegénységhez” hasonlóan – később több alkalommal előkerült a soron belül és kívül egyaránt. Leginkább a „sanghai”-i szőke hajú, kék szemű „pulyák”, gyerekek kapcsán, tehát amikor az adott személy kevésbé viselte magán a cigányoknak tulajdonított külső jegyeket. Többször találkoztunk azzal a megfogalmazással is, hogy a porondosi cigányok már „kiszököttek”, annak kapcsán, miszerint „manapság már nincs annyi konfliktus” az etnikumok között. A „kiszökülés” Sanghai lakóival kapcsolatban azon „bekeveredés” szinonimájának is tűnik, ami a számos vegyes házasság révén alakult ki (ez a „bekeveredés” emellett nemcsak „Sanghai” lakóival, hanem az egész településsel kapcsolatban megfogalmazódott). A „bekeveredés” azonban gyakran negatív jellemzőként is megjelent, például a porondosi polgármesterre vonatkozóan („nincs szíve, mert zsidó”, „a legrosszabb fajta, ilyen is meg olyan is”, „magyar-cigány-zsidó keverék, rosszabb, mint Hitler”).

Vali végigvitt minket a töltésen „Sanghai” felett. Aznap még nem jutottunk be a sorra, viszont a tanárnő első számú „adatközlőnek” bizonyult a város közelmúltját és a cigány/nem cigány együttélést illetően. A porondosi cigányokat érintő beszélgetés során kiemelte, hogy a múlt rendszerben a település lakosai mind együtt dolgoztak, egy iskolába jártak. A szovjet rendszer idején az állam által közvetített ideológia az egyenlőséget hirdette (Stewart 1994:127), a gyárak, üzemek, amelyek tartós munkahelyet biztosítottak a cigányok számára is – törekedve arra, hogy a cigányságot a „munkásosztályba” asszimilálják (Stewart 1994:11) –, egyúttal interakciós fórumok is voltak (Ladányi–Szelényi 2003:3). Nem volt ez másképp Porondoson sem, ahol – többek között a fafeldolgozó üzem és a pékség mellett – a cipőgyár volt az egyik legjelentősebb a foglalkoztatás szempontjából, ami nemcsak itt, hanem a környező települések lakossága jelentős részének teremtett munkalehetőséget. Ezek a gyárak és üzemek a Szovjetunió felbomlásával és Ukrajna függetlenné válásával szinte kivétel nélkül tönkrementek, ezért jelenleg is magas a munkanélküliség. Az ukrán–magyar határ ma elsődleges szerepet játszik a város gazdaságában. A nem cigányok és – az általuk – „kiurasodott cigányoknak” nevezett, útlevelel rendelkező családok jelenlegi legfőbb foglalkozása a határ két oldala közti „taxizás”, és ezzel együtt a cigarettával és a gázolajjal való kereskedés, a „feketetés”.

Másnap Valival már a sorra mentünk vissza. Az egyik utcában éppen nagy csődület volt: az izai felvásárlók jöttek a vesszőkért. Mindenki ott állt körben, az árról alkudoztak. Vali a sor egyik szélső házához vitt minket, a családfő éppen kosarat font az udvaron. Papó tizenkilenc évig dolgozott a cipőgyárban, majd amikor ez a munkalehetőség megszűnt, Magyarországra járt át napszámosnak „uborkázni”, de volt olyan időszak is, hogy utcaseprő volt. Vali ezzel kapcsolatban később megemlítette, hogy utcát a Ganyó-gyerekek is sepertek, amiért csúfolták őket az iskolában, mivel az utcaseprést vagy a WC-pucolást tényleg „az igazán csúnyák” csinálják. Régebben vályogvetéssel is foglalkoztak, ezt azonban a porondosi polgármester betiltotta az árvízveszély miatt. Papó a kosárfonást apjától tanulta, és sokszor meglévő, állandó munkája mellett is élt ezzel a lehetőséggel, hiszen jó kiegészítő keresetnek bizonyult. Egy kosarat nagyjából fél óra alatt készít el, egy nap alatt akár tizet is. Egy kosarat Ukrajnában 3–4 hrvnyáért tud eladni, míg Magyarországon akár ötszáz forintot is adnak érte.

Volt, aki panaszkodott arra, hogy olyan is vesszőzik, aki igazából nincs annyira rászorulva, és ezzel elveszi a lehetőséget (a kihasználható területet) azok elől, akik számára ez jelenti az egyetlen pénzforrást. Más, magyarországi cigányok által folytatott tevékenységek leírása között is találunk hasonló munkát – amit Formoso (2000:73) kifejezésével leginkább

úgy lehet meghatározni, mint a gyűjtögetés és a kézműves termelés összekapcsolása, ami az egyik legkevesebb kiadásból létrehozott eladható áru előállítását teszi lehetővé –, mint például a kamillaszedés vagy a gombaszedés (Stewart 1994:134), vagy a „csigázás”, ami a nem cigányok megítélése szerint „nem rendes munka” (Horváth 2002:267). Mindennek fényében érdekes kérdés lehet, hogy Porondoson a nem cigányok hogyan vélekednek a „vesszőzésről”. Ha feltárjuk a „másik” által végzett munkára, illetve a „rendes” és „nem rendes” munkákra vonatkozó reflexiókat, kollektív képzeteket, újabb támpontot kaphatunk a különböző elhatárolódások vizsgálatában. Megfigyelhető közben az is, hogy a sor lakói is eltérő attitűdöket mutatnak azokkal szemben, akik előnyt tudtak kovácsolni a megváltozott gazdasági körülményekből. Maga „Sanghai” sem egységes, homogén terület, és a lényegi kérdés pontosan az lehet, hogy milyen további belső distinkciókkal rendelkeznek a sor lakói.

A szegénységükről való beszéd mellett a soron már az ottlétünk első napjaiban megjelent a „rendes cigány” képe is. Az „igazán csúnyák” hangsúlyozottan elhatárolódtak a „bűnözéstől”, nemcsak a „lopástól”, hanem a „feketézéstől” is (akkikkel erről beszélgettünk, azoknak nincs se autója, se útlevele, tehát nincsenek meg a feltételek ehhez a típusú jövedelemszerzéshez). Kérdés persze, hogy a felénk, nem cigány kutatók felé közvetített attitűdök mennyiben jelentenek tényleges elhatárolódást „Sanghai” egyes családjai között a „hétköznapokban”, illetve ezen elhatárolódás a felénk történő kommunikáción túl milyen formákat ölt. (Ardóban figyelhettük meg különböző események kapcsán, hogy a közösség azoknak a sztereotípiáknak a tagadásával alakítja ki a „rendes cigány” képét, amelyek általában a nem cigányok részéről megnyilvánulnak feléjük.)

„A legtöbb cigánykutató antropológus beszámol egy olyan fajta distinkcióról is, amelyben az elsődleges, gádzsóktól való elhatárolódás mellett megjelenik egy, a »nálunk rosszabb«, többi, idegen cigányoktól való önmegkülönböztetés is” (Horváth 2004:43).

Porondoson annak a kifejezésére, hogy ők „nem is igazi cigányok”, az Ardóban, tőlük mintegy húsz kilométerre élő cigányokat hozták fel ellenpéldaként.

A porondosiak vélekedéseiben – cigány és nem cigány részről egyaránt – olyan motívumok bukkantak fel az ardói cigányokkal kapcsolatban, amelyek azok „igazságát” hangsúlyozták, szemben a porondosi „kiszőkült”, „bekeveredett” cigányokkal. Véleményüket öltözködésükre („rāncos szoknya”), a nyelvhasználatra („cigányul is beszélnek”) és társadalomszervezetükre („egymás között házasodnak, van bírójuk”) alapozták. Ardóban is – a porondosiakhoz hasonlóan – megfogalmazódott a többi cigánytól való elkülönülés: „más” cigányok „isznak és dohányoznak” (az ardóiak egy része jehovista), „nem végeznek rendes munkát” (ők rézművességgel foglalkoznak), „azoknak még bírójuk sincs”.

Egy másik kárpátaljai település etnikai összetételét elemző tanulmányban a következőket olvashatjuk: „A nemzetiségi kérdésnél megjegyezném, hogy a község lakosai által cigánynak tartott lakosok közül sokan magyar nemzetiségűnek vallják magukat, vagyis nem vállalják cigányságukat. (...) A továbbiakban a cigány szó alatt azokat az embereket értem, akiket a helyi lakosság nagy része cigánynak tart, de önmagukat magyar vagy más nemzetiségűnek vallják” (Karmacsai 2003:351). Az eddigiekben tárgyalt, meglehetősen kontextusfüggő sztereotípiák bemutatása, valamint a porondosiak által újra és újra meghúzott, dinamikus (és sok esetben átjárható) határok (vö. Barth 1996:4) felvázolása is arra világít rá, hogy a fentihez hasonló nézőpontból kiindulva legfeljebb azt tudhatjuk meg, hogy a nem cigányok kit és miért tartanak cigánynak. Ezen „klasszifikációs rendszer” feltárása (Ladányi–Szelényi 2000:179) felettébb fontos tudást ad a nem cigányokkal kapcsolatban, ám a cigányokról semmit nem mond nekünk. Kutatásunk következő fázisában – ahogyan az idő előrehaladtával egyre inkább megragadhatóvá válik majd a porondosi sor lakóinak a „nézőpontja” – lesz igazán lehetőségünk arra, hogy feltárjuk a cigányok világának belső heterogenitását, differenciálódását. Ennek fényében keressük majd a választ az együttélés stratégiáit, a „másikról” való tudást, illetve a (nem tudásból származó) konfliktusok kulturális hátterét célzó kérdéseinkre.

Jelen tanulmányunk arra szorítkozott, hogy kutatásunk fordulópontján megfogalmazzunk néhány gondolatot azokról a „határokról” (és bizonyos helyzetekben a határok „elmosódásáról”), amelyeknek szimbolikus (és legalább annyira konkrét) megnyilvánulásaival először szembesül az antropológus, amikor új terephelyzetbe kerül: a közösségek közti kimondott és ki nem mondott határokkal, a kutatói szerep által kijelölt határokkal és azok átlépéseivel, az interetnikus kapcsolatok antropológiai kutatásának korlátaival. Döntéshelyzetekkel, amelyekben választanunk kell: etikai megfontolásaink, relativizmusunk, személyiségünk határaival.

Cigányok a határon

Ahhoz, hogy kapjunk még „taxit”, három körül át kellene már érnünk a magyar oldalra. Gyorsítanánk kicsit, aztán mégsem; az elmúlt néhány óra annyira feszített tempót diktált („gyorsan, még fűrődjünk egyet a Tiszán!”, „még csináljatok egy pár fényképet”), hogy alig maradt időnk arra, hogy visszamenjünk a szállásunkra és összepakoljunk. Éppen csak hogy elköszönünk Icaéktól.

Megyünk a töltesen a határ felé, zene szól a diktafonból, amit az egyik Ganyó-gyerekek ajándékoztunk. Négyen kísérek minket, a fürdés után még ők is hazaszaladtak „kiöltözni”. Miközben „vonulunk”, eszmélünk rá, hogy az iménti „búcsú” Icaéktól végleges volt: ahogyan tavaly is, felajánlotta, hogy kikísér bennünket a határra, a Ganyó-gyerekek viszont már napokkal korábban ajánlkoztak, hogy eljönnek velünk. „Talán a töltés felé tényleg rövidebb...” – mondta a választásunk „bejelentésére” beállt pillanatnyi csend után.

A sorompónál átadják Jancsiék azokat a csomagjainkat, amiket ők hoztak ideig. Áll a kocsisor, gyalog gyorsabban átjutunk, főleg mert cigarettá sincs nálunk.

Ősszel a cigányokhoz költözünk.

Felhasznált irodalom

- BARTH, F. 1996. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 7(1), 3–26.
- DOMOKOS V. 2006. Terepnaplómát olvasva... Néhány gondolat a cigány-nem cigány együttélés és az interetnikus kapcsolatok kutatásának kulturális antropológiai sajátosságairól. In: A. Gergely A.–Boross B.–Papp R.–Prónai Cs. (szerk.): *Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos*. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 120–133.
- FORMOSO, B. 2000. Cigányok és letelepültek. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 29–181.
- GERERTZ, C. 2001. Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Második, javított kiadás. Budapest: Osiris, 194–227.
- HORVÁTH K. 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!” Epizódok egy falusi magyar cigány közösség életéből. In: Kovács N.–Szarka L. (szerk.): *Tér és Terep*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–327.
- HORVÁTH K. 2004. Parasztkép. A paraszt figurája a cigány közösségekben és a cigánytanulmányokban. In: A. Gergely A.–Papp R. (szerk.): *Kisebbség és kultúra. Antropológiai tanulmányok 1*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet/MTA Politikai Tudományok Intézete/ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport, 41–48.
- KARMACSI Z. 2003. Tiszaújlak lakosságának identitásmutatói. In: Bakó B. (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében*. Budapest: MTA Társadalomkutató Központ, 347–374.
- LADÁNYI J.–SZELÉNYI I. 2000. Ki a cigány? In: Horváth Á.–Landau E.–Szalai J. (szerk.): *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest: Új Mandátum/Aktív Társadalom Alapítvány, 179–191.
- LADÁNYI J.–SZELÉNYI I. 2003. A csenyetei cigányság társadalomtörténetének vázlata. Az etnikai csoportok közötti kapcsolatok változása 1857–2000. *Kritika*, 32(3), 2–5.
- PAPP R. 1999. Intuitív antropológia. In: Kézdi N. G. (szerk.): *Menyeruwa – Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest: Szimbiózis, 251–261.
- PRÓNAI CS. 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest/Kaposvár: ELTE/CSVMTKF.
- STEWART, M. S. 1994. *Daltestvérek. Az olálcigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológia Intézet/Max Weber Alapítvány.

„Meg vagyunk mi áldva velük...”

Cigányok és nem cigányok egymás mellett élése Dombközben 2003 márciusában és áprilisában¹

Jelen esettanulmány a Pest megyei Dombközben² élő cigányok és nem cigányok egymás mellett élésének néhány kulturális antropológiai aspektusának bemutatására tesz kísérletet. E két közösségről megfogalmazott gondolatokat azon kérdésfeltevés adta, hogy vajon miként értelmezheti a kutató a saját lakhelyén élő cigányok és nem cigányok együttélését, miközben ez a terepmunka jelentő számára egyben a kulturális antropológia módszertanával és a kutatói szerep-lehetőségekkel való első találkozást is?

Az itt leírt megfigyelések a 2003 márciusában és áprilisában Dombközben szerzett tapasztalatokra korlátozódnak, ám az akkor megfogalmazott „kutatói pozíciót” az azóta is tartó terepmunka folyamatosan felülírta, amit a szerző maga is szeretne megtenni ebben az írásban.

Dombköz az a Pest megyében található nagyközség, amelyben én magam is felnőttem, és jelenleg is ott élek. Bár e vizsgálódáshoz épp „helybeliségem” több, mélyebb összefüggéseket is magában foglaló háttérinformációt nyújthatott volna, a kutatómunka kezdetén tudatosan összpontosítottam arra, hogy megállapításaim kizárólag megfigyeléseim időtartamára vonatkozzanak. Visszagondolva: ezen elhatározásom egy önmagam számára – mint a kulturális antropológia módszertanát megismerni és elsajátítani kívánó kutató, és ezáltal magát a „kutatói szerepet” is értelmezni próbáló „idegen” elé – állított próbatétel paradoxonából adódott. Vagyis a szocializáció részét képező közösség normarendszerét, attitűdjeit vagy szóhasználatát vajon tudom-e oly módon „kívülről” szemlélni, ahogyan e településen élő cigányok és nem cigányok egymáshoz való viszonyulásának kérdéseit és válaszlehetőségeit interpretálhatja az „idegen” kultúrakutató (vö. Boglár 1979:415)? Bár ezzel valóban egyfajta „trópusi” kontextust konstruáltam a „saját társadalom” vizsgálata helyett, mégis ez akkor önmagam helyének tisztázásában sokat segített. És mivel a közösség számára is fontos kérdés volt, hogy ki vagyok én közöttük, így az önreflexió igényét ez tovább erősítette a tanulmányon belül. Ez a felismerés egyébként azóta más jelentéstartalmakkal is bővítette e közösségről és a kulturális antropológiai szemléletváltozásról való gondolkodásomat.

A kutatás célja

Jelen tanulmányban olyan emberekről írok, akiket mások „oláh cigányoknak” és/vagy „magyar cigányoknak” neveznek,³ és olyanokról, akiket mások „parasztoknak”, „magyaroknak” vagy esetleg saját nevükön hívnak. Vagyis terepmunkám annak a leírására szorítkozik, hogy hogyan látják a dombközi cigány emberek saját magukat és másokat, és hogy hogyan élnek a gádzsók között, továbbá arra, vajon mit gondolnak róluk a nem cigány emberek, és hogyan alakítanak ki velük kapcsolatokat (vö. Piasere 2002:217).

¹ Kutatásomat az Oktatási Minisztérium ELTE TáTK Kulturális Antropológiai Szakcsoportjának nyújtott támogatása tette lehetővé.

² Kitalált helységnév, mely egy kb. 3400 fős pest megyei települést jelöl.

³ Az általam megfigyelt dombközi közösségre vonatkozóan Patrick Williams (2000b:269) megnevezéseinek értelmezése alapján a „cigány” szót használom: „ez egy olyan átfogó kifejezés, amely nem az emberek összességére vonatkozik, hanem arra a »teljes társadalmi tényre«, amelyet a jelenlétük hoz létre társadalmunkban. Abban, hogy »cigány«, benne vannak ők, és benne vagyunk mi, az ő valóságuk, és azok az elképzelések, amit mi erről alkotunk, jelenlétük, és az a viselkedés, amit feljűk tanúsítunk, benne van a köztük és a köztünk fennálló viszony egész története.”

A terepmunka kezdetén több kérdés is megfogalmazódott bennem, amelyek egyben hipotéziseimet is magukban foglalják:

- Az emberi kapcsolatok hogyan befolyásolják a „másik ember” vagy önmaguk megnevezését a megfigyelt közösségben?
- Egy faluközösség helyi cigányságra vonatkozó sztereotípiái valóban lehetetlenné teszik a két kultúra közötti átjárhatóságot?
- Vannak-e olyan fizikai és mentális terek, amelyek képesek feloldani az előítéleteket? Ha igen, hol vannak ezek?
- Vajon a saját közösségükből kiszakadva élőkkel szemben is változatlanul érvényesek a környezet által kialakított értékítéletek?

A kérdések többségére talán választ adhat dolgozatom, ám fontos előrebocsátanom, hogy ha megválaszol is egy-egy kérdést, az csak az általam vizsgált cigány és nem cigány közösségekre vonatkoztatva érvényes. Továbbá megjegyzendő, hogy a leírt gondolatok csak a személyemhez kötődő „szituatív identitásaimon” – gyakran mint „helybeli”, ritkán mint „újságíró-féle”, olykor a „fotós” és természetesen a nő, a „gádzsi” – és a közösség kapcsolatán keresztül értelmezhetőek. Ezen túl pedig a megfigyelések a már említett kutató-helybeli szerepkeresésén, e két pozíció valamelyes – ha csak látszólagosnak is tűnő – összhangján vagy épp ellentmondásosságán alapulnak.

A szavakban láttatott egymás mellett élés Dombközben

A megfigyelt közösség mindennapi életének megélésére (Papp 1999:253) nem volt lehetőségem, ezért terepmunkám során főként beszélgetésekből gyűjtöttem adatokat, és ezeket egészítették ki közvetlen megfigyeléseim.

Szerzett információim többségére a cigány és nem cigány életteremtés általam elnevezett fizikai és mentális határára, a köztérben lévő „kisboltok” előtt tettem szert, amelyek a cigány telep közvetlen közelében, egymással szemközt vannak. Főként Margit néni „kisboltjában” beszélgettem az emberekkel. Vásároltak itt cigány és nem cigány emberek is. A kisbolt azonban több volt a gazdasági csere színhelyénél, ugyanis színterét adta a környéken élők mindennapos kommunikációs lehetőségének is. Ezen kívül sok dombközi emberrel beszélgettem: a cigánytelep közvetlen közelében élőkkel és attól távol lakókkal egyaránt. Valamint többször jártam a cigánytelepen is, ahová egy cigány férfi vezetett el.

Fontos megjegyezni, hogy beszélgetőpartnereimet becenevükön vagy az általam – leginkább jellemző vonásaik alapján – kitalált neveiken mutatom be.

A terepmunka feldolgozása során arra törekedtem, hogy az elbeszélők minél többet a saját szavaikkal mondjanak el. Erre két módszert alkalmazok: egyrészt beszélgetőtársaimtól nemcsak teljes mondatokat idézek, hanem megállapításaim közé – mintegy megerősítésként – egy-egy szó szerint hallott kifejezést is ékelek. Másrészt egymást felváltva „beszéltetem” őket: először az azonos gondolatra reagáló cigány és nem cigány megjegyzéseket térben elhelyezve egymás mellé sorakoztatom, majd elbeszélés formájában – már magyarázatokkal együtt – láttatom az eseményeket az általam megfigyelt cigány közösség szemével. Számomra az idézőjelbe tett szövegek által láthatóvá vált találkozási pontok, az egymásra reflektálások fejezik ki leginkább az általam megfigyelt cigány és nem cigány közösség „egymás mellett élésének” legfőbb sajátosságát: egymásról leginkább szavakban kifejeződő viszonyulásokat és viszonyításokat, illetve a nem cigányok egységesítő képét, vagy sztereotíp, negatív attitűdjeit a községben élő cigányokkal szemben.

A dombközi cigány közösségről

A 3400 fős dombközi lakosságból az önkormányzat adatai alapján hozzávetőlegesen 300 fő vallja magát cigánynak. Ez a szám jóval alatta marad a ténylegesen cigány származású lakosság számának, ami feltehetően 700 fő. A dombközi cigányok többsége (kb. 80%-a) a falu

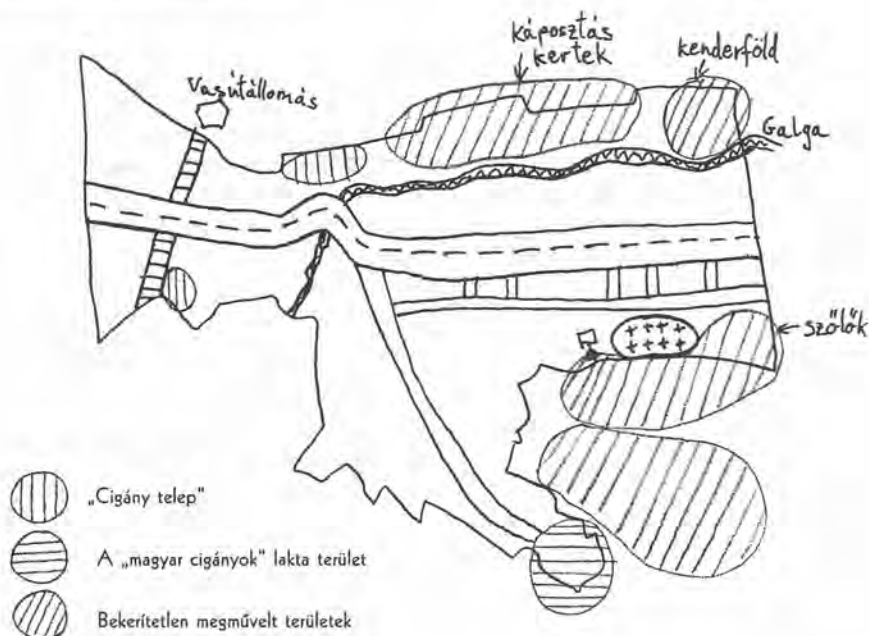
erdővel határos szélén lévő cigánytelepen él, de laknak néhányan a vasútnál is. A község lakóinak elnevezése alapján az előbbiek a „telepen” élő „oláh cigányok” vagy „telepi cigányok”, utóbbiak a „muzsikus cigányok”.

Több falubeli azonban felhívta a figyelmemet, hogy még a vasúttól feljebb, a Mező utca végén is él rajtuk kívül néhány család a „parasztok között”. A dombközi oláh cigányok a környezetükben élő nem cigányokat, gádzsókat általában „magyaroknak” vagy „parasztoknak” nevezik. A „paraszt” megnevezés pejoratívabb értelmű.

A telepen élő cigányok feltehetően e néhány, a Mező utcában élő családot is „egy kalap alá vették” a „muzsikus cigányokkal”, ami szerintem két okra vezethető vissza. Egyrészt a telepen akárhányszor szóba került ez a cigány csoport, soha nem utaltak arra, hogy területileg elkülönült két csoportról lenne szó. Másrészt a telepi cigányok a „muzsikus cigányok” elnevezésén nem a szó eredeti jelentésében lévő zenész foglalkozású cigányokat értik, hanem minden esetben a „parasztok” között élő gazdag cigányokra gondolnak, akik miután „megszedték” magukat, máris elköltöztek a telepről és „paraszt módjára” élnek – így főként megvetéssel beszélnek róluk.

Később megtudtam, hogy a vasútnál lakó cigányok közül többen régen valóban muzsikálással keresték a kenyerüket, de mára már kihaltak a zenészek, „talán ha egy cigány akad” ott, „a Bakó, aki zenél még. Egy cigány temetésre már alig tannak összeszenni zenészeket a faluból. Máshonnan kellett a műtkor is híni”.

Dombköz belterületének rajza



Úgy tapasztaltam, hogy a Dombközben élő cigányok és nem cigányok kapcsolatát főként a folyamatos „párbeszéd” jellemzi, amelyek sajátossága láthatatlanságukban rejlik, mivel ezek nem egymás között, hanem egymásról folynak. Azt gondolom, hogy a két közösség „passzív” kommunikációja során „elbeszél” egymás mellett: a másik csoport világát csak a

saját világán keresztül látja, abszolút „valóságok” nem léteznek. Terepmunkám során azokról az élettörténetekben, vagy az általam megfigyelt élethelyzetekben elmondott esetekről kérdeztem a „magyarokat”, amelyeket a cigány emberek láttattak felém magukról. Ezekből néhányat most összegyűjtve és egymás mellé állítva úgy mutatom be a két oldal elbeszéléseit, hogy ezáltal láthatóvá tegyem a két egymás mellett élő közösség közötti párbeszéd színterét is.

A dombközi cigányok felvillanó életképei	A dombközi magyarok reflexiói
<p>„Mi nem házasodunk. Úgy élünk, mint valamikor az indiánok, érted? Vadházasság. Nekem is élettársam van. Nincs belőle az a huzavona, tárgyalás, meg ilyenek.”</p>	<p>„Ezek csak úgy összeállnak.” „Mért mennek el? Ezeknél nem lehet tudni. Tudod, szokás náluk, hogy ha a férfiak berúgnak, akkor megverik az asszonyokat.” „Az is szokás náluk, hogy ha a nő megcsalja az urát, akkor levágják a haját ilyen rövidre” (mutat saját rövid hajviseletére).</p>
<p>„Mi kellene még, ugyan? – kérdezi az apa a gyerekeitől a boltban. – Persze, chips. Kaptál már csokit, nem? Na, tessék, itt van (aprópénzt ad a gyerek kezébe), vegyél akkor!”</p>	<p>„Napjában többször mennek a boltba, ezek mindent megvesznek a gyerekeknek. Még jobban meggondolja a magunk fajta, mit veszünk, meg mennyiért az unokáknak. De ezek, cukrot, csokit, nem számít, mennyi. Nagyon jószívűek, csak a gyerekek szemtelének.”</p>
<p>„Jöttek értem, ide kijöttek a rádióból, hogy menjek, énekeljek. Mondták, szedjek össze még párat (cigány férfit), de nem jöttek, meg nem is mehettem, mert a tanácsná' kellett dolgoznom, hogy volt az a..., az a kis dógom” (ekkor először bátortalanul, aztán mosolyom láttán már cinkosan mosolygott rám).”</p>	<p>„Julka is eladja a szőlejét, aszongya, nem dolgozik ő a cigányoknak! Mer' tavaly is leböngészték neki mind a szüret előtt, bizony! Mocskosak ezek, én mondom, egytől egyig!” „A krumplit kiássa, a borsót kiszaggassa... A Jóisten vegye el tőle, amit ő elvesz a felebarátjától. Büntesse meg az ő érdemei szerint. Ő is meg tudná művelni a földet, mint én, aki öreg létemre reggeltől-estig dolgozom.”</p>
<p>„Füstös hulla részeg, itt vedel, a családja meg otthon éhezik. Családi (pótlék) meg csak jövő héten...”</p>	<p>„Dolgoznak? Fenét, hát a családbul élnek. Ugye, ezé a sok gyerek.” „A polgármester adja nekik a sok segélyt. Miből élnének?” „Hol? A kocsmába! Ezek ott dolgoznak, isznak egész nap.”</p>
<p>„Én csak a mában élek, ami most van, hogy holnap mi lesz, nem gondolok rá.” „Nem tartogassuk (a pénzt), mint a parasztok!”</p>	<p>„Mikor megkapják a családít, óh, akkor aztán van chips, csoki, nyalóka, minden kutyafüle! Akkor aztán veszik a sört is, úgy mulatnak 2-3 napig, de csak addig, utána elfogy, vége, 15-e után már nincs pénzük.”</p>

A szőlők a „falu” peremén, „a határban” lévő bekerítetlen, „parasztok” által megművelt földterületek, melyekben többnyire szőlőt termesztenek és a szőlősorok közé különböző „idény” zöldségféléket ültetnek, pl.: borsót, babot, krumplit, répát.

A dombközi cigány családokról

Úgy mondják a környékbeliek és a telepen élő cigányok is, hogy a telepen mindössze 2–3 család él, ezek természetesen népes családok. Házasságot nem kötnek egymással, „ezek csak úgy összeállnak”. Sok cigány férfi a környékbeli falvakból (pl. Dány, Isaszeg, Zsámbok, Bercel) hoz asszonyt a telepre.

Beszélgettem erről egy olyan cigány férfival is, akit én az elmondásai alapján a cigány és nem cigány társadalom „köztes emberének” és Winettou-nak nevezek.

Winettou: „Mi nem házasodunk. Úgy élünk, mint valamikor az indiánok, érted? Vadházasság. Nekem is élettársam van. Nincs belőle az a huzavona, tárgyalás, meg ilyenek.”

Gyakran előfordul, hogy az asszonyok többnyire gyerekeikkel együtt elhagyják a „férjüket”, és hazaköltöznek a szüleikhez, végleg vagy átmenetileg. A két hónap alatt kétszer hallottam a kisboltban „itthagyta” – vagy „elment” – esetről. Mi lehet ennek az oka? Mindig más, „ezeknél nem lehet tudni”. A kisboltot vezető Margit néni által említett két „cigány szokás” kapcsolódhat ide. Az egyik: „tudod, szokás náluk, hogy ha a férfiak berúgnak, akkor megverik az asszonyokat”. Ő nem tudja, hogy igaz-e, de sokszor jönnek be hozzá úgy a lányok, hogy kék-zöld foltos az arcuk. A másik: „ugye az is szokás náluk, hogy ha a nő megcsalja az urát, akkor levágják a haját ilyen rövidre” (mutat saját rövid hajviseletére). Ez utóbbi azért feltűnő jelenség, mert a cigány asszonyok általában hosszú hajúak. Jane Dick Zatta az Olaszországban vándorló életmódot folytató szlovén rom cigányok házasságon belüli konfliktuskezelése során figyelt meg hasonló jelenségeket. A közösségen belül bántalmazást elszenvedő asszony semmilyen segítséget nem kap a férje csoportjában, és csak azt teheti, hogy visszamenekül az eredeti csoportjához, amely megvédi őt. Ha a fiatal férfi vissza akarja szerezni a feleségét, akkor felesége apjával kell kiegyeznie (Zatta 2002:87).

A „Kérdezz! Mit adsz? Felelek” játszmaról

Már a telepen élő cigányokkal való első beszélgetéseim során megtapasztalhattam a cigány emberek elvárásait. Szívesen meséltek nekem életükről, de „ingyen” semmit sem adtak magukból, mindig valamilyen kéréssel álltak elő, egyfajta szavakban kifejeződő kölcsönöségi játéknak lettem én is az alanya, mint Bernard Formoso a dél-franciaországi szintók körében (Formoso 2000:122). Amikor Füstöst kérdeztem arról, vajon milyen cigányok élnek a telepen, készségesen felsorolta nekem, de a végén megjegyezte:

„Aztán lomtalanításkor tegyél ki valamit! Alumíniumot. Megyek majd felétek!”

Winettou sokszor mesélt nekem a cigány keresztelőről és temetésekről, „babonáságokról” és a „hívókról”, de egy-egy történet között mindig emlékeztetett, hogy ő mindezt persze nem ingyen teszi:

„Jó pénzért? Mindent elmondok.”

Máskor: „Drága leszek, vigyázz! (...) Tyúkot hoztál magaddal?”.

Vagy egyszerűen csak ugrott:

„– Segítsek?

– Igen, persze.

– Nem segíték.”

Bár azt mondják a telepen élő cigányok magukról, hogy nem tudnak cigányul, ennek ellenkezőjét számos eset bizonyította. Pl. a kisbolt előtti vitáikkor, vagy többen cigányul akartak megtanítani. Már legalább tízféle óradíj tarifa született, vagy egyszerűen kijelentették, hogy bizonyos összegért, pl. „150 000-ért” hajlandóak tanítani.

Ez is egyike azoknak a cigány közösségben megfigyelt jelenségeknek, amelyek általános érvényű összefüggésekbe emelésekor „kultúrájuk komplexitását – a »minden mindennel összefügg« – elvét és annak kimeríthetetlenségét” vettem alapul (Prónai 1995:11). Ennek valódi bonyolultságával akkor találtam magam szembe, amikor értelmezni próbáltam a cigányok „önzetlenségét”.

Mit várnak a cigányok az önzetlenségükért cserébe?

Michael Stewart a magyarországi harangosi oláh cigányok között élve közösségük fennmaradásáért való törekvését „daltestvérségükben” látta kifejeződni – mint „a testvérekkel együtt énekelni” és „az együtt létrehozott zenével” válni a „leginkább cigányszerűvé”.

A dombközi cigányok „egymás iránti töretlen” testvéri érzésének egyik „szabályos időközönkénti nyilvános kimutatását” (Stewart 1994:131) én „pénztestvérségükben” láttam megnyilvánulni. Sokszor nem cigány férfiakat is bevontak ebbe.

Legtöbbször a „kisbolt” előtti összejövetelekkor tapasztaltam ezt:

G: „Hívjál má’ meg egy sörre!”

P: „Nincs apróm. Ennyi van. Tessék.”

(Megszámolták a pénzt, majd a hiányzó részt egy harmadik férfi kipótolta.)

Máskor:

W: „Van cigid? Adjál már egy cigit!”

B (nem cigány): „Mindig tőlem kérsz?”

Általában ez utóbbi kér(d)és egy szituációban folyamatosan ismétlődött ugyanazon személy részéről, egy idő után azonban a cigibirtokos türelme elfogyott, és ha volt pénze, akkor inkább adott „kölcson” cigire a kérőnek. Az ilyen kölcsönök jó viszonyban lévő cigányok között és cigányok/nem cigányok között úgy zajlik, hogy amikor az egyiknek van pénze, akkor ad a másiknak, és ezt a kölcsönt nem kéri vissza. Mi lehet ennek az oka? Talán éppen a kölcsönök kölcsönössége, mert a kölcsönt adó tudja, hogy lesz olyan eset is, amikor majd neki nem lesz pénze, és akkor számíthat a kölcsönt kérő vagy másvalaki segítségére – aki ugyanilyen kölcsönösségi rendszer tagja.

Láttam olyan esetet is, mikor egy cigány asszony hónap végén pénzhez jutott, aztán annak egy részét „leszámolta” Margit néninek, a többit meg szétosztotta a körülötte álló cigány asszonyoknak. Margit néni szerint „kenyérre” adta nekik.

Úgy gondolom, a „pénztestvérség” megértéséhez kapcsolódik a cigányok „önzetlenségének” az értelmezése. Számos élethelyzetben tapasztaltam, hogy a cigányok – nemcsak egymással – rendkívül önzetlenek. Az, ami a gádzsók felől nézve szükségtelen követelőzésnek, makacs ragaszkodásnak és élösködésnek tűnik, az a cigányok felől nem más, mint »természetükből fakadó« habitus, amelynek gyökerei egy olyan társadalmi környezetben találhatóak, ahol kérni (és adni): mindennapos gyakorlat.

A nagylelkűségről

A cigányok önzetlensége egy összetett, több aspektusból is értelmezendő jelenség. Én úgy tapasztaltam, hogy önzetlenségük főként a kölcsönösségre alapuló személyes kapcsolataiktól és az erre épülő sajátos gazdasági kapcsolataiktól függ, azoktól szinte elválaszthatatlan.

Arról, hogy a cigányok önzetlenségével szorosan összefügg a látszólagos cserék elve, amelyet már gyerekként elsajátítanak, a cigány gyermekek szocializációjával legtöbbet foglalkozó Bernard Formoso ír bővebben tanulmányában: „a gyermek megtanul magától adni, anélkül, hogy az lenne az érzése, hogy ezáltal elveszít valamit, hiszen tapasztalatból tudja, hogy szükség esetén számíthat a hozzá közel állók odaadására és nagylelkűségére” (Formoso 2000:123).

A dombközi kisboltban egy cigány apa nagylelkűen megvásárolja a gyerekek által felsorolt édességeket, főként cukorkát, nyalókat, rágót és chips-et: „Mi kellene még, ugyan? Persze, chips. Kaptál már csokit, nem? Na, tessék, itt van (aprópénzt ad a kezébe), vegyél akkor!”

⁴ „A cigány anya előtt, aki gyermekét figyelmes gondoskodással veszi körül és sietősen válaszol annak legkisebb sirására is, valószínűleg nem világos az az elv, amely lehetővé teszi az etnológusnak, hogy értelmezze az anya nagylelkűségét, és nem világosak viselkedése gyermekének későbbi egyéniségére való hatásai, a nagylelkűsége, ami később hozzájárul, hogy a gyermek házaló legyen” (Formoso 2000:122).

Formoso a cigány/nem cigány ellentét gazdasági alapjainak vizsgálata alapján bontja ki a gyermekek szocializációs folyamatát. Szerinte ide nyúlnak vissza mindazon cigányok által gyakorolt gazdasági tevékenységek, amelyek az ő elgondolása alapján a két világ közti szimbolikus szembenállás „újrateremtődéseként” értelmezhetőek.⁴

A cigányok jövedelméről, avagy a gádzsókra utalt megélhetésről

Formoso (2000:144) gondolatmenetét folytatva: a cigányoknál nagy érték a bőkezűség, amely a legáltalánosabb válasz a kifejezett szükségletre. Szerinte éppen ebből következethető „a gyűjtögetés, a kéregetés vagy az alkudozás útján szerzett adomány” gátlások nélküli kérésekben való megnyilvánulása, mely alapja a saját közösségen kívüli, a nem cigányokkal kialakított gazdasági kapcsolataiknak. („Julka is eladja a szőlejét, aszongya nem dolgozik ő a cigányoknak! Mer’ tavaly is leböngészték neki mind a szüret előtt, bizony! Mocskosak ezek, én mondom egytől egyig!”)

A telepen élő cigány családok egyetlen rendszeres jövedelmét a különböző segélyek teszik ki, amelyeket hónap elején kapnak meg az asszonyok. („Dolgoznak? Fenét, hát a családibul élnek. Ugye, ezé a sok gyerek.”)

Ezen felül csak a férjek alkalmi munkájából származhatna pénz, de ilyen ritkán fordul elő. Ha a cigány embernek van pénze, akkor azt hamar elkölti: „nem tartogassuk, mint a parasz-tok” (vö. Formoso 2000:63; Zatta 2002:95; Stewart 1994:95).

A kisboltban dolgozó Margit néni hónapról-hónapra, közvetlenül figyelemmel kíséri ezt a „szokást”:

„Mikor megkapják a családit, óh, akkor aztán van chips, csoki, nyalóka, minden kutyafüle! Akkor aztán veszik a sört is, úgy mulatnak 2-3 napig, de csak addig, utána elfogy, vége, 15-e után már nincs pénzük.”

Winettou ezt így fogalmazta meg:

„Én csak a mában élek, ami most van, hogy holnap mi lesz, nem gondolok rá.”

A telepen élő cigányoknak nincs rendszeres (gazdasági) kapcsolata a faluban lakókkal. A falubeliek nem hívják őket dolgozni (gondoltam itt a napszámra mint a településeken gyakori mezőgazdasági munkába való besegítésre): „Micsoda? Még illyet, ki hallott! Mit gondolsz, ki engedné be ezeket a házukba, vagy az udvarba is?”

Általában nem járnak el a környékbeli gyárakba dolgozni, időszaki segédmunkát viszont végeznek (vö. Formoso 2000:57; Zatta 2002:90).

Munka révén csak néhányuk kerül kapcsolatba a Polgármesteri Hivatallal, amikor közmunkára hívják őket, vagy előfordul, hogy „büntetésüket” törlesztik ilyen módon. Ezt az egymás közti beszélgetésekből és egy konkrét esetet Füstös elbeszéléséből tudtam meg:

„Jöttek értem, ide kijöttek a rádióból, hogy menjek, énekeljek, mondták, szedjek össze még párat (cigány férfit), de nem jöttek, meg nem is mehettem, mert a tanácsná’ kellett dolgoznom, hogy volt az a..., az a kis dógom” (ekkor rám mosolygott először bátortalanul, aztán mosolyom láttán már cinkosan).

Bernard Formoso piemonti szintók körében végzett kutatási eredményei megegyeznek az általam Dombközben tapasztalt cigányok/nem cigányok közti ellentétek legfőbb okával: a munkavégzéshez való hozzáállás kontúrvonala láttatja leginkább „a társadalmi határok, valamint a cigányok és a gádzsók közötti kulturális ellentétek” kirajzolódását (Formoso 2000:37, 71).

A többségi magyarság cigányképe

A fentebb leírt gondolatok alapján megállapítható, hogy a dombköziek valóban egy egységes képet alkotnak a helyi cigányokról: vagyis vannak az „oláh cigányok kint, a telepen” és „vannak még cigányok az állomás felé is, a Mező utcában”. A többség szerint az „oláh cigányok „mind lopnak, koszosak, semmirekellők”, és a velük szembeni ellenséges sztereotípiákon

alapuló negatív attitűd leggyakrabban a verbális kommunikációban, a másiktól való beszélés során jut kifejeződésre. A vasútnál lakókkal („muzsikus cigányokkal”) szemben elfogadóbabak a dombköziek, róluk alkotott összképüket Michael Stewart (1994:55) szavaival tudnám a legjobban leírni: ők a magyar cigányok közé tartoznak, akik „civilizáltabbak”, mert jobban „asszimilálódtak” a többi cigánynál. Alkalmazkodásukat a gádzsó világhoz egyfajta láthatatlansággal teremtik meg (vö. Williams 2000a:189). A nem cigányok szerint „ők házasodnak is, meg dolgoznak rendesen”.

Továbbá egy általános iskolás fiú édesanyja mesélte, hogy gyermeke osztálya „tele van cigánnyal, minden bukott hozzájuk került”, és nem érti, miért kellett így „felhigítani” az osztályt. Mindezeket tapasztalva e két dombközi közösség közti átjárhatóság zárjaiba illő kulcs-gondolat ez lehet: „előítéletekkel teli szocializáció során természetesen a megfordításra való nevelés, a reciprocitás normájának megtanítása megáll a sajátnak tekintett csoport etnocentrikus határán. Az etika érvényét veszíti, ha nem »hasonszőrűről« van szó” (Csepeli 1997:494).

A nem cigányok cigánysággal szembeni beállítódásának szerves részét képezi a saját azonosságtudat másik fölé helyezése.

„Ki vagy te” egy cigány közösségben?

Frederic Barth elmélete szerint egy etnikus közösség önazonosságának meghatározása, vagyis az etnikus identitás kérdése mindenekelőtt tudati kérdés, annak tudatosítása, hogy a saját etnikum tagjai és mások között határ húzódik, és ennek a határnak egyszerű számontartása fontosabb magánál a kulturális tartalomnál (Barth 1996:7-13). Fontosnak tartottam, hogy a dombközi cigány közösségen belül az egyének identitására (az alábbi táblázat nagy betűs elnevezései az önelnevezések), vagyis önmeghatározásukra, illetve mások rájuk vonatkozó elnevezéseire is kitérjek. Figyelembe véve azt a kérdezői kontextust, amelyet Patrick Williams a cigányok definíciós rendszerében megfogalmazott:

„Azok közül, akiket mi cigánynak nevezünk, soha senki nem válaszol a »Ki vagy te?« kérdésre úgy, hogy »Cigány vagyok.« (...) Ez azt jelenti, hogy az általunk cigánynak nevezett ember másképp jelöli önmagát, amikor olyan emberhez beszél, aki abba az egységbe tartozik, amely egy elemének tekinti saját magát, mint amikor olyasvalakihez szól, aki nem tagja ennek az egységnek” (Williams 2005:131).

Az alábbi táblázattal kívánok rávilágítani ezen elnevezések sokféleségére.

Az egymás és mások elnevezéseinek hivatkozó terminusai:

kiről kérdézem kit kérdezek	telepi cigány	nem telepi cigány	cigány család a falusiak között	magyar család a telepen	nem telepi magyar család
telepi cigány	OLÁH CIGÁNY, ROMUNGRÓ	muzsikus cigány	magyar cigány	paraszt	paraszt
nem telepi cigány					
cigány család a falusiak között	oláh cigány	magyar cigány	MAGYAR CIGÁNY	paraszt	paraszt
magyar család a telepen	oláh cigány	muzsikus cigány	magyar cigány	NEM VAGYUNK CIGÁNYOK	magyarok
nem telepi magyar család	oláh cigány	magyar cigány	„rendes” cigány	„lecsúszott”, „alkoholisták”	DOMBKÖZI „NORMÁLIS” CSALÁD
a telep közelében élő magyar	„itt született magyar cigá- nyok és beköl- tözött oláh cigányok”	muzsikus cigányok	„rendes” cigányok	„ganalyra valók” piszkosak	DOMBKÖZI
„köztes” ember önmeghatározása: KISEBBSÉG	mi, indiánok, oláh cigányok	muzsikus cigány	olyan cigá- nyok, akik parasztnek képzelik magukat	parasztok + raklo/rakli	parasztok
„telepi” beköltözött önmeghatározása: „IGAZI MUZSIKUS CSALÁDBÓL SZÁRMAZOM”	oláh cigányok	magyar cigány, romungro	magyar cigányok	„ugyanolya- nok, mint a cigányok”	magyarok

A táblázatban szereplő megnevezések fentebb már előfordultak (egyenként már említést tettem róluk korábban), és csupán az elnevezések összesítésére, egy rendszerezettebb kép alkotására szolgálnak. A táblázatban látható, hogy egymás megnevezései mennyivel árnyaltabbá teszük egy, a környezet által homogenizált közösség „arculatát”.

A területiség (lokálitás) egyszerre meghatározza és függetleníti magától a „másik csoport” megnevezéseit. Például egy nem cigány ember a cigány telep közelében sokkal árnyaltabban nevezi meg a telepi cigányokat, mint az a nem cigány, aki a teleptől távol lakik, és egyáltalán nincs kapcsolata a telepen élő „oláh cigányokkal”. Viszont az a magyar család, aki a telepen él, ugyanúgy „paraszt” marad továbbra is a cigány emberek számára, mint az, aki a faluban él.

Megfigyeltem, hogy a Dombközben élő cigányok a velük nem azonos helyen élő cigányokra a területiség alapján alkotják megnevezéseiket, viszont a „parasztok” esetében a területiségtől függetlenül az elnevezés. A nem cigányok megnevezései nem függetleníthetők környezetük elnevezéseitől, és így az ezekkel összefüggő értékítéletektől.

Határ-képek

A dombközi konfliktusos, előítéletekkel terhelt együttélés ellenére az alábbiakban leírt interjúrészletek a cigányok és a nem cigányok közötti társadalmi határok átalakulását, eltolódását lehetővé tevő köztes helyzetképekre világítanak rá e két közösség határára élő emberek sorsában. A cigány/nem cigány közösség sorozatos elhatárolódásának talán legfőbb oka az, hogy a két közösség mindennapi érintkezéseit meghatározó viselkedési szabályok többsége általában csak részben múlik az egyéneken, ritkán függetlenítheti magát a háttérben lévő közösségi szabályozásoktól (vö. Oláh 1996:186). Az előítéletes értékítéletek azonban egyedi esetekben fel tudnak oldódni: ilyenek a két kultúra határmenti „kisboltjai”, „Rezes Bandi és Mari”, valamint „Cigány Bözsi néni és láthatatlan ura, Lajos” esetei.

Winettou, a „köztes ember”

(„Megmondom neked őszintén, illeszkedek!”)

Winettouval először a „kisbolt” előtt találkoztam, amikor ott, a telep közelében élő „magyarokkal” beszélgettem. A közeledő cigány férfit Bill szólította meg elsőként.

Bill: „Na, jön má’ a roma csávó!”

W: „Kisebbség! Ezt mondjad! Én nem vagyok cigány! Kisebbség vagyok. A cigányt nem szeretem.”

Winettou szerint a cigány telepen élő oláh cigányok 90%-a „korcs”: „Egy család van, ami perfekt (eredeti) oláh cigány ház, a mienké, a muteromé meg a fateromé.”

Winettounak szinte csak „magyar” barátai vannak: „Haver mind. Haver az egész.”

Bill: „Ezzel lehet beszélni, ez tudod, milyen rendes gyerek?!”

Mari: „Winettou tényleg rendes, őt mindig szívesen látom a házamban, őt meg az apját. Ők vannak úgy, akikkel szívesen vagyok.”

Mint kiderült, ezért a telepen élő cigányok kiközösítik maguk közül („Ja, nem bírják.”)

Arra kértem Winettout, vigyen el engem a telepen „beljebb” lakó családokhoz: „A Rózsa-dombra akarsz menni? Akkor pisztolyt vigyél magaddal, ha velem jössz!”

Amikor a cigányokról mesélt, olyan érzésem volt, mintha a falusiak szavait hallottam volna vissza:

„Szép volt ez a domb, tíz éve gyümölcsös volt rajta. Hát ez a cigány, lerombolta. (...) Lenézem a cigányokat, de én is benne vagyok. Mocskos cigányok, de én is az vagyok. A szívem az »fehér«! Utálok Dombközt. Itt mindenki azt mondja, hogy a cigányok »törnek, zúznak, lopnak«! Igaz. De egy kalap! A kalap alá én is beférek (vagyis a dombköziek »egy kalap alá veszik a cigányokat«). Nyáron elmegyek! Lelépek angolosan! A szülő a hibás, ő küldi a gyereket lopni. Benne van az ösztönében, hogy menni kell törni, zúzni, lopni! Akik azt mondják a faluba, hogy fel kell égetni a telepet, igazuk van.”

Báró, a „cigány, aki parasztnak képzei magát” (Winettou szavaival élve)

(„Ha nem látszana rajtam, letagadnám, hogy cigány vagyok”)

Rezes Bandi ajánlotta a figyelmembe Bárót, akit a kisboltban láttam meg először, de csak azután szólítottam meg, amikor már kijött onnan.

Báró: „Milyen kultúrát akar maga kutatni? Inkább egy jó Stendhal-könyvet vegyen a kezébe, az nem felesleges idő, ugye? De itt a romák kultúráját kutatni, az az. Ezeknek? Nincs kultúrájuk. Tudja mi a kultúra? Hogy az utcán végzik a biológiai szükségletüket meg egész nap a kocsmába vannak. Ez. De most látta, nem?! Mit lehet ezekkel beszélgetni? Fogászatról? Kinevetnek, mikor azt mondom, hogy megcsináltatom a fogaimat. »Minek az?!« Én azt mondom, addig jó, míg a helyén van (a fog). Ők inkább elisszák a pénzüket.”

Aztán a családjáról mesélt nekem: „Én nem akármilyen családból származok ám, híres muzsikusként a cigány család a miénk.” Nyolcan voltak testvérek, két bátyja „Zeneművészetit” végzett, a húga főiskolán tanít, és a többiek is mind szakmával rendelkeznek. Ő hosszú ideig a Nemzeti Színház és az Opera főszabása volt. Felesége néhány éve költözött a cigánytelepre. Báró nem tudta, hová jön, tél volt, hó fedett mindent. Pizskosnak tartja az „oláh cigányokat”, meg semmirekellőknek:

„Ezek mindent megtehetnek. Ő épít úgy egy házat, hogy nincs építési engedélye? Mit tehetnek ellene? Magát meg megbüntetik, ha szájkosár nélkül sétáltatja a kutyát! Most akkor ki itt a kisebbség? Maga vagy én? Mit tehet meg maga? Negyed annyit, mint ők!”

**Cigány Bözsi néni és „láthatatlan” ura, Lajos (egy cigány család a „parasztok” között, a „Papsoron”)
(„Ha engemet bántanak, akkor meg úgy csinálom, hogy jó legyen.”)**

Bözsi nénivel legjobb barátnőjénél, Mancsi néninél találkoztam. Mancsi néni nem tartotta jó ötletnek, hogy saját házukban keressem fel a házaspárt. Jobbnak látta, ha áthívja Bözsi nénit magához, mert tudta, hogy „az urán rajta van a hullám”, és „ilyenkor aztán kajból reggeltől estig”. Így az egyébként is csak a házban vagy annak udvarán tartózkodó Lajos bácsival nem találkoztam.

Bözsi néni mesélt helyette is:

„Mikor mi ott laktunk (a telepen), egy házba se voltam igazán bejáratos. Reggel elmentünk korán dolgozni, este meg későn haza, aztán főzni, mosni. Nem jártam én senkihez. Akkor gyöttünk el a telepről, mikor már az oláh cigányok bekötöztek. Addig nem volt semmi gondunk, hogy ezek odagyöttek, mán’ más lett.

– Most ki lakik abban a házban?

Senki. Szétszedték. Azt a jó házat, fiam. Padlót, ablakokat mind eltűzelték. Szébb ház vót, mint ez a mostani. Sajnáltam ott hagyni, de hát meneküni kellett onnan. Amúgy jó volt ott, de mikor odakerültek ezek az oláh cigányok... Addig vegyesen voltunk a parasztokkal, együtt a parasztok meg a magyar cigányok. Ezek oszt gyöttek, odaszemeteltek mindenüvé, hát, meg milyen koszosak vótak. (nevet) Egyik hajnalba megyek ki a WC-re, hát én olyat sikoltottam, de olyat, ott aludt rajta egy férfi, közülük való, jó berúgva. Én olyat sikítottam. Addig nem vót ilyenre példa.

Akkor a Tanács osztott telkeket a cigányoknak, arra, a vasút felé. A Rét utcában, no. Most ott lakik két gyerekem is. De én akkor nem akartam közöttük lakni, velük. Nem. De a Tanács elszúrta. Szét kellett volna szórni őket, nem egy helyre költöztetni őket. Mer’ ezek olyan irigyek egymásra. Régen nem ez volt, két cigány egy kanál zsíron is megosztzott. Mosmá’ nem így van.”

Mancsi néni (nem cigány): „Én úgy haragszok rá. Mer’ ha nem vagyok benn, ő nem marad benn egyedül (a házban), mer’ hogy cigány, osztán ne mondják rá, hogy na, érted te... Hiába mondom neki, pedig ha ez az asztal tele lenne pizzával, én innen a környékből csak rá merném bízni, jobban mint egy nem cigányra. Jobban bízik benne, mint a bankba. Így, így.”

Épp aznap mentek a szembe szomszédok kiscsirkéért a szomszéd városba. Azt gondolták, nincs otthon Bözsi néni, így nem szóltak neki. Mikor aztán hazajöttek, látták az asszonyt, és a fiuk külön átvitte a szomszéd városba Bözsi nénit is, hogy ő is tudjon ott vásárolni.

Mancsi néni: „Bözsi nénit mindig áthívom csirkét kopasztani. Olyan rendes asszony, soha nem fogad el pénzt, ha bármit is segít. Így aztán mindig adok neki valamit.”

Bözsi néni így fejezi be a beszélgetést: „Én nagyon jó érzem itt magam, fiam, közel a templom, a temető, nekem nagyon jó így. Csak ez az ember ne lenne ilyen. No, jó van, hát ilyen. Kajbált most is... Én senkit se bántok, ha meg engemet bántanak, akkor meg úgy csinálom, hogy jó legyen.”

Rezes Bandi és Mari (egy magyar család a „cigány telepen”)

(„Mi nem vagyunk cigányok, mi Pesten élünk.”)

Velük találkoztam talán a leggyakrabban: a kisbolt előtt néhányszor, és vendégük voltam többször 1-1 napra is saját házukban. Csak Mari arra kért, hívjam fel előző nap, mikor jönnek hozzánk...

Tíz éve költöztek ide Pestről, de nem gondolták, „hogyan lesz belőle”. Bandi testvére „Szabolcsban” lakik, „ott ha valakinek kitéved a tyúkjá az utcára, akkor a cigány ember becsönget a házba, hogy figyelmeztesse a gazdáját” – ebből indultak ki, amikor ideköltöztek a telepre. Így meséli Bandi.

Egy telep közelében lakó nő: „A Bandi, a rezes. Tudom. Áh, alkoholista a feleségével együtt. Félkarúznak, feljárnak a Koccintóba. Ott eljártsszák a pénzüket. Ezek oszt’ jóba vannak ám a cigányokkal! Együtt isznak mindig.”

Úgy vettem észre, hogy Bandi tiszteletben álló „paraszt” a telepen. Ő gyűjtötte régebben össze a cigányoktól a rezet, innen kapta nevét is. Ennek ellenére – ahogyan ő meséli – többször kirabolták már őket a cigányok.

Bandi: „Eleinte még feljelentettem őket a rendőrségen, jártam tárgyalásokra, de most má’ befáradtam. Soha nem történt változás. Nem tudtak velük kezdeni semmit se... Nincs nekem semmi bajom velük, mióta bevitték őket.”

Mint mondják, ők már évek óta nem is művelik az udvarukban lévő „kiskertet”, mert a cigánygyerekek beugráltak a kerítésen (míg volt, és szét nem szedték), és kiszaggatták vagy leszedték a termést. Aztán bérbe adták egy cigány embernek, aki felajánlotta nekik, hogyha bármire szükségük van, vegyenek nyugodtan a kertből. Ennek ellenére Mari mindig átment szólni, ha kellett neki „egy kis levesbe való zöldség”. Aztán – ahogy Mari mondja – egyszer mindent elloptak belőle: „Még én szégyelltem magam, én. De hát mégiscsak innen vitték el. Látod, a sajátját is meglopja, nem számít ezeknek semmi!”

Bandiéknál gyakran összegyűlnek cigányok és nem cigányok közös főzésre, bográcsolásra. Ottlétem alatt én is vendégük voltam ilyen összejövetelekkor.

Kisboltos „kivagyiságok”

Úgy tapasztaltam, hogy itt, a kisbolt terében cigányok és nem cigányok sajátosan közvetlen és olykor barátnak is nevezhető kapcsolatban állnak egymással. Olyan viszonyrendszer alakult ki közöttük, amely megmaradt az etnikai különbözőség határán, de a közvetlen kapcsolat lehetővé tette, hogy ezt a határt „viccelődésekkel” vagy „ugratásokkal” egy-egy esetben feloldják.

Olyan beszélgetéseket vagy mondatokat idézek most itt, amelyek a cigány közösség esetében szerintem csak ebben a térben állják meg helyüket. Elképzelhetetlennek tűnik, hogy ebből a térből kilépve ezek a mondatok elhangozhatnának a „falu” bármely más területén.

A boltba bejövő Rezes Bandi kiszól a bolt előtt cigarettázó Beásnak:

„Na, gyere be, miért nem jössz má’, ide cigányok is bejöhetnek!”

Winettou és Faló arról mesél, hogy majdnem verekedtek egy *raklóval*:

W: „Majdnem agyoncsaptam.”

F: „Kis buzi!”

W: „Mentem a keverőgéért. Kiszálltam a kocsiból.”

F: „Olyan dagadt gyerek volt, no. Te nem figyelted, hogy aki itta a sört, az a... izének a... veje volt, a rendőr?”

W: „Dehogya rendőr, az Sz. G., hogy lenne már rendőr?”

F: „Ide halgass, a dagadt, nem a másik, az rendőr volt!”

W: „Neked minden *raklo* rendőr? Itt van a Heni, a *rakli*, rá is azt mondod, hogy rendőr?” (nevetés)

Egy cigány férfi és egy nem cigány férfi beszélgetése „etnikai” vitává alakul:

Pista: „Te minek születél a világra?”

Tiksa: „Visszakérdezek akkor magától, maga minek jött a világra?”

Pista: „Hát azért, azért, hogy legalább ezt a sörömet megigyam.”

Tiksa: „Na látja, én meg azért, hogy a családomért tegyek, meg a gyerekeimért. Vigyázzon, mit beszél. Maga úgy beszél, hogy lenéz. Mi?”

Szerepem a terepen

Kulturális antropológiai terepmunkám alapvető célja az volt, hogy „a jelentések maga szötte hálójában függő” embert „a maga hálóján, kultúráján és annak értelmezésén keresztül”, „közvetlen felismeréseim” nyomán haladva ismerjem meg (Geertz 2001:196).

A dombközi faluközösség tagjaként a „másik csoport” elfogadására és megértésére törekedve kiléptem a „dombközi lakos” szerepből, így el tudtam sajátítani azt a fajta „naivitásnak” nevezhető képességet, miszerint a kutatás témájához kapcsolódóan az előzetesen közvetlenül engem ért hatásokat és sztereotípiákat, valamint a számomra egyértelmű cigány/nem cigány együttélési konfliktusokat mélyre elzárva magamban tudtam kérdezni, figyelni és hallgatni bizonyos élethelyzetekben.

Jelenlétem a közösség életében élethelyzetektől, az engem ért hatásoktól függően ingadozott a „feltűnést kerülő” és a „feltűnést nem okozó” megfigyelő között, tehát hol „cél tudatosan”, hol „ráakadással” szereztem információimat (Borsányi 2000:79). Minden esetben közvetlen megfigyelésekből és/vagy irányított kérdéseimből származtak benyomásaim a közösség életére vonatkozóan.

A „naivitás” képességének elsajátítása által tudatosabban figyeltem arra a terepen, hogy nyitott fogalmakat használjak, és így kérdéseim ne határolják be a megkérdezett gondolatait. Ám a terep számos olyan helyzetet is teremtett, amikor mégis ennek ellenkezőjét kellett cselekednem. Vagyis épp a helybeli mivoltomban rejlő potenciális informátori szerepem visszafordítása miatt az adatközlőm nyíltságát sokszor csak egy olyan bizalmi légkör megteremtésével tudtam elérni, amikor irányítottam gondolatait (zárt fogalmakat használtam). Tulajdonképpen az volt a legnagyobb nehézségem, hogy az adott helyzetben a legmegfelelőbb szóhasználatot alkalmazzam, így e fogalmak használata főként szituatív jellegűnek nevezhető.

A zárt és nyílt fogalmak váltakozó használatára példa lehet az az eset, amikor a magyarok között élő cigány házaspárról kérdeztem a feleség legjobb barátját. Ekkor a téma felvezetéseként úgy éreztem, hogy mindenképp kell használnom a „tudom, hogy milyen »rendes cigányok« ők” szókapcsolatot a fentebb leírt „bizalmi” okokra visszavezetve. Viszont az ezután feltett kérdésem már nyitottnak tűnhet az előző zártságához képest: természetesen tudtam, hogy az utcában mindenki „cigány Bözsi néni”-nek szólítja az asszonyt:

„Manci néni milyen kapcsolatban van Bözsi néniével?”

A megkérdezett válasza igazolja a nyitottság érvényességét:

„Erzsivel? Ó, nagyon jóba vagyunk. Nagyon rendes asszony. Mindenki szereti, és nem csak őt, hanem a munkáját is.”

A „rendes” jelző itt egyrészt olyan jelentést is kaphat, mint a kérdéssel irányított és ahhoz igazodó válasz, de valószínűbb ebben az esetben a falu normáin alapuló értékpárosítás kifejeződése, miszerint az az ember, aki dolgozik, az „rendes”. Ez a feltételezésem abból adódik, hogy az adatközlőimmel (akik mindannyian jelenleg is „dolgos” emberek, vagy koruknál fogva „életükben” azok voltak) folytatott beszélgetések során többször is felfigyeltem erre a minősítő megjegyzésre, amely vonatkozik cigányokra és nem cigányokra egyaránt.

A kialakult kapcsolatról

Természetesen a dombközi cigány közösség tagjai egyáltalán nem vonatkoztattak el „helybeliségemtől”, az újra és újra felbukkanó „falubeli” érdeklődő voltam a szemükben, akit ezáltal – mint akár a benne feltételezett, a falu felé közvetítő szereppel is felruházott informátort

– mindig éberem figyeltek, és aki jelenlétekor főként a közösség viszonyítási pontjává vált (ld. Malinowski 2000:46). Így tehát az a szándékom, miszerint függetlenül magamat saját „helybeliségemtől”, mégis sikeresnek mondható az antropológus szerep értelmezésének keresése miatt.

Minden alkalommal meg kellett küzdenem, hogy a terepen valamennyire befogadjon a közösség. Általában azonban adódtak olyan élethelyzetek, amikor egyenrangú (partneri) viszonyulással – ezek sokszor csak utólag tudatosultak bennem – elnyertem a bizalmukat. Mindezek a „bizalmak” viszont csak együttléltünk végéig (az adott napra) szóltak.

A fényképezés egészen más volt. Amikor megtudták a telepen, hogy egy korábban készített fényképet elvittem annak az anyának, akinek kisfia látható a képen, és most is nálam van a fényképezőgépem, sorra megkerestek az asszonyok, hogy gyermeküket, legfőképp a „kisányt” lefotóznám-e. Volt olyan anya, aki gyermekét azért akarta megörökíttetni velem, hogy elküldhesse a börtönben lévő férjének a képet, aki még sohasem látta a kislányát. Ez volt az egyetlen dolog, ami tartósan megnyitotta felém irányuló kapcsolatteremtésük ajtaját. A fotózások során ugyanis az addigiaktól egy teljesen eltérő kapcsolat alakult ki a cigányokkal, amely ottlétem alatt fenntartotta a „függésből” adódó kommunikáció folytonosságát közöttünk. („Készen vannak-e már a képek, amiket a múltkor csináltál?”)

Ennek örültem, mert ez biztosította későbbi visszatérésemet hozzájuk (vö. Boglár 1979:417; Stewart 1994:40). Hiába mondtam azonban, hogy csak hetek múlva tudom hozni a képeket, akárhányszor megláttak, szóba hozták a „tartozásomat” feléjük. Az is előfordult, hogy emiatt a telepen utánam jöttek ahhoz a házhoz, ahol épp tartózkodtam. Egyébként ez volt számomra a leglátványosabb esete annak, hogyan szövődik villámgyorsan az információ hálója egy cigány közösségben.

Bár tudom, hogy a „fotós” szerepe még inkább erősítette viszonyítási pontomat a közösségen belül, mégis úgy gondolom, a fényképezés olyan perspektívát nyitott meg a számomra a terep „láttatására”, amely nélkül benyomásaim sokkal „szürkébb” tónussal rajzolták volna meg a jelenségek árnyalatait.

Összefoglalásként

2003 tavaszán, a két hónapos terepmunka befejezésekor még nem alakult ki egy komplex lezárása dolgozatomnak. Abban az időben a megfigyelés eredményeit összefoglaló gondolataimat csak további kérdésekben tudtam megfogalmazni:

- Vajon az etnikai határok valóban változhatnak? Hogyan és mikor?
- Egy etnikai közösség belső képe és homogenizált külső megítélése közötti ellentétek valóban feloldhatóak? Vagy csak a fejekben léteznek elhatárolódások?
- Valóban léteznek olyan terek, amelyek átlépik az etnikai ellentétek határait?
- Beszélhetünk-e egységesen e két etnikai csoport egymás mellett élése esetén cigány kultúráról és magyar kultúráról? Vagy csak „cigányságokról” és „magyarságokról”?

„... ha a cigányokat kérdések soraként fogjuk fel, amely képes megingatni szokásokat és bizonyosságokat, akkor kapcsolatot teremtettünk a kutatás és az élet között” (Williams 2000a:266).

A saját szavakon túl viszont a dombközi tereptapasztalatok összefoglaló leírását, illetve a cigány és nem cigány közösség megfigyelésén keresztül a kulturális antropológiával való találkozás esszenciáját leginkább Patrick Williamsnek, a párizsi kelderások körében megfogalmazott gondolatai fejezik ki a számomra: „A cigánykutatás felfedező jelleget ölt, és felkészít az egyetemes dimenziójú jelenségek jobb megértésére, amilyenek például a kulturaközi kapcsolatok vagy a kisebbségek továbbélése. (...) A cigány valóság vizsgálata nem állhat másból, mint az »ők« és a »mi« közötti folyamatos interakció lejegyzéséből, amely a saját magukról alkotott kép szerint ellentétesnek tűnik, de amelyek viszonya olyan teljességet alkot, amely mindkettőt meghaladja” (Williams 2000b:268).

Kutatásom alatt megpróbáltam úgy szembesülni a cigányság teljességével, hogy minden egyes általam megfigyelt szituációt a maga „valóságában” értelmeztek. Mármost azt a valóságot, amelyet felém mint a „helybéli” és a „kutató” felé egyszerre láttattak. A megfigyelések alatt szerzett tapasztalatok és a közöttünk kialakult kapcsolat tanulságain keresztül ma már pontosabban tudom értelmezni, olykor elválasztani, máskor összeolvasztani (ennek szituativitása hangsúlyozandó!) e kettős szerepemet és felelősségemet a dombközi cigányok és nem cigányok határvonalán mozogva, önmagamat is elhelyezve egy közösen kialakított köztes térben.

Felhasznált irodalom

- BARTH, F. 1996. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio* 7. 1: 3–25
- BINDORFFER Gy. 2001. *Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban*. Budapest: Új Mandátum/MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet.
- BOGLÁR L. 1979. A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei”: dél-amerikai terepmunkám néhány tapasztalata. *Ethnographia*, 90(3), 415–420.
- BORSÁNYI L. 2000. A megfigyelés az antropológiai terepmunkában. *Kultúra és közösség*, 5(4), 77–85.
- CSEPELI Gy. 1997. *Szociálpszichológia*. Budapest: Osiris.
- FORMOSO, B. 2000. Cigányok és letelepültek. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 29–181.
- GEERTZ, C. 2001. Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Második, javított kiadás. Budapest: Osiris, 194–227.
- HORVÁTH K. 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!” Epizódok egy falusi magyar cigány közösség életéből. In: Kovács N.–Szarka L. (szerk.): *Tér és Terep*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–327.
- HOLLÓS M. 1995. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Szimbiózis.
- MALINOWSKI, B. 2000. A nyugat-csendes óceáni térség argonautái. *Café Babel*, (36), 43–57.
- OLÁH S. 1996. Cigány-magyar kapcsolatok. In: Gagyí J. (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatról*. Csíkszereda: Pro-Print, 181–195.
- PAPP R. 1999. Intuitív antropológia In: Kézdi N. G. (szerk.): *Menyeruwa – Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest: Szimbiózis, 251–261.
- PIASERE, L. 1997. *A ciganológusok szerelmei (Válogatott tanulmányok)*. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia.
- PIASERE, L. 2002. Mare roma – az emberek osztályozása és a társadalmi szerkezet. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 213–383.
- PRÓNAI Cs. 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest/Kaposvár: ELTE/CSVMTKF.
- STEWART, M. S. 1994. *Daltestüerek. Az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológia Intézet/Max Weber Alapítvány.
- VAJDA Zs. 1991. Cigányok és magyarok együttélése egy pest megyei településen. In: Utasi Á.–Mészáros Á. (szerk.): *Cigányélet*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete, 145–161.
- WILLIAMS, P. 2000a. A párizsi kelderások láthatatlansága. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 183–206.
- WILLIAMS, P. 2000b. „A helyszínen és a korban”. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 263–274.
- WILLIAMS, P. 2005. A cigány rendszer. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában. Franciaország*. Budapest: Új Mandátum, 129–227.
- ZATTA, J. D. 2002. Cigányok, romák – a köztes határok kultúrája. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 27–213.

Erdélyi képek¹

„Újabbán a cigányoktól tanulok. A cigányok elvisznek minket Európába” – mondja Kolozsvár főterén, az általa működtetett kerthelység egyik asztalánál velünk beszélgető szobrászművész-vállalkozó ismerősünk. A sajátos tapasztalat egy konkrét történet tanulságaként jelenik meg a szituációban: nemrégiben létrehozott és menedzselni kezdett egy „saját” cigányzenekart, amellyel azóta a nyugat-európai cigány- és világzenei fesztiválokat járja...

Pár nappal ezelőtt szembesültünk azzal, hogy a minket Kolozsváron vendégül látó etnográfus kolléga is hasonló üzletet visz. A mérai muzsikussal folyó alkudozás közben – arról, hogy a csapat milyen felállásban és mennyiért hajlandó a kolozsvári „Prosperóban” játszani – előkerülnek egy párizsi turné történetei. Ezek a történetek a furcsa ételekről, a jó italokról, az őket mint egzotikus sztárokat körberajongó hosszúlábú lányokról, a fesztélyező szabályok gátlástalan kijátszásáról szólnak; no meg persze azokról a játszmákról, amelyeket a rendezvényen szintén résztvevő szomszéd erdélyi falu „sztárcsapatával” (az otthoni/idegen/rivális cigányokkal) szemben vívtak. A játszmák lényege, hogy különféle trükkökkel, ijesztgetéssel, becsapással kinek sikerül a másik csoport tagjait lejáratni az elegáns francia szálloda vendégei és személyzete előtt. A játszmák lényege, hogy hogyan lakják be a muzsikus cigányok az idegen közeget, hogyan változtatják azt saját játékaik terepévé. A történetmesélés színhelye Méra, erdélyi falu, a történet színhelye Franciaország, Párizs.

A történetmesélés színhelye Bánfihunyad, erdélyi település, a történet színhelye szintén Franciaország, ezúttal Montpellier. A történetet egy *piculár* fiatalasszony mondja a saját, részben román, részben cigány francianyelvén. Ha tudnék spanyolul is, könnyebb dolgom lenne, azt a többiek is beszélnek. A fiatalasszony nemrég ment férjhez, most építkeznek: palotát építenek. Az elmúlt évet Montpellier-ben töltötte, rokonai vannak ott, kéregetett, házalt, tenyérből jószolt. Ezt cigány szóval mondja, nem franciául: „*mangel*”...

Amikor megérkeztünk ide, Bánfihunyadra (az utat két oldalról hatalmas bádogtetejű „cigány-paloták” fogják közre), „idegenvezetőnk” – nem találván ismerős cigányokat – találmásra szólított meg valakit. Nagydarab, tekintélyt parancsoló cigány férfi lép az autóhoz, hatalmas pecsétgyűrűvel, utóbb kiderül, hogy két palota is az övé. Hajlandó velünk szóba állni, hiszen „idegenvezetőnk”, ismervén mi az érték ezen a környéken, azt állítja rólunk, hogy tudunk irországi vízumot szerezni...

Siessünk visszaküldeni a készített fényképeket, köti a lelkünkre távozásunk előtt a fiatalasszony, egy hét múlva ismét indul Montpellier-be. A fénykép: az előtérben a fiatalasszony egy kapuban áll hűgaival; a háttérben az épülő „bánfihunyadias” palota, előtte Mercédész, francia rendszámmal.

A következő fényképet egy szászcsávási (erdélyi falu) házban láttuk, egy plakáton. Rajta öt cigány férfi; kalapban, hangszerrel. Az egyik közülük vendéglátónk, most is kalapban, hangszerrel, hiszen mi is fényképezünk. A fénykép: az előtérben házigazdánk szászcsávási házában, a háttérben a fellépést hirdető poszter a híres szászcsávási cigányzenekarról, japán felirattal...

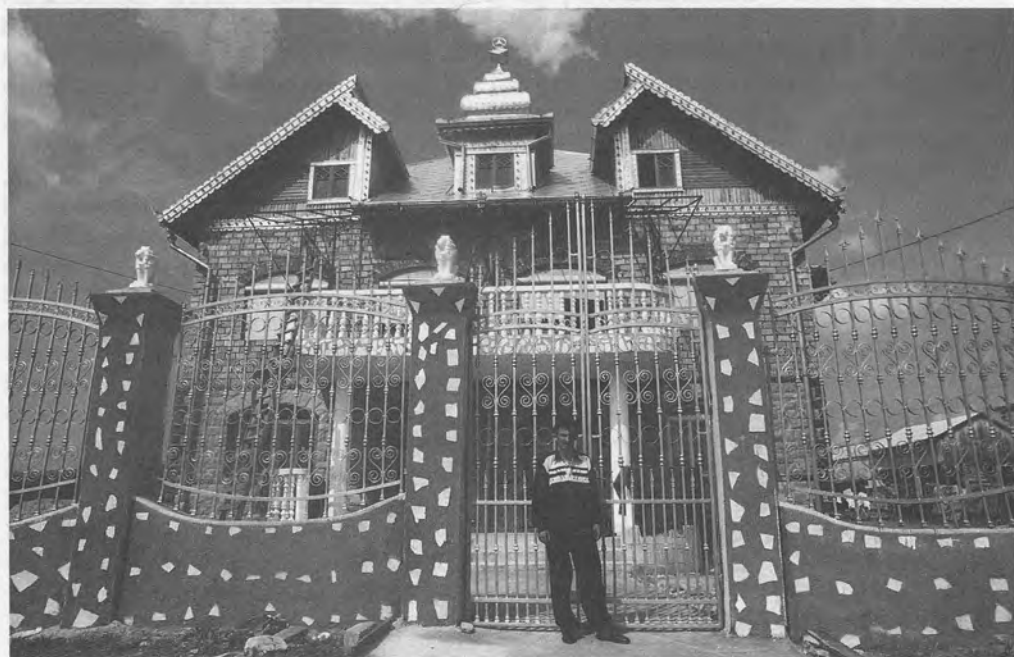
¹ Köszönjük kolozsvári etnográfus barátunk, Boros Lóránd segítségét.

Amúgy nem mi vagyunk az egyedüli „látogatók”: a verandán egy olasz srác kávézik. Ő már hónapok óta itt lakik Szászcsáváson. Antropológus. Egy párizsi egyetemről jött ide terepmunkára, történetesen arról, ahova évekkel ezelőtt én is jártam. Lemegyünk együtt a helyi kocsmába a közös párizsi tapasztalatokról beszélgetni itt, az olasz sráccal. A falon különféle reklámpozterek között a szászcsávási cigányzenészek a lakásokból már ismert plakátjai. Aztán a plakátarcok lassanként mind megjelennek a kocsmban, és beszédbe elegyednek velünk.

Fotós barátommal hazatérésünk után sokat nézegetjük erdélyi utunk képeit. De valaki, egy fontos figurája ennek az útnak hiányzik ezekről a képekről... Kolozsváron találomra megyünk be hozzá, úti kalauzunk nem ismeri, de ha már itt vagyunk, „legyen egy gábor cigány is”. Az udvaron üldögél „gáborcigányos” öltözetben. Szívesen beszélget velünk, de fényképezni nem enged minket: „A gáborok szerények, nem kérkednek azzal, amilyük van. Nem olyanok, mint amazok ott, Bánfihunyadon (biztos láttuk mi is a palotákat), azok nem is valódi cigányok, más-honnan jöttek, mint a gáborok”. Itt hosszú történetek következnek az egyiptomi és az indiai eredet különbözőségéről, a gábor értékrendről és a nagy gábor családfőkről, akik a tiszteletet ezen értékrend betartásával érdemlik ki. Hosszan beszél, de fényképezni nem enged. Pedig a kép már megvan fejben, vagyis akkor lesz meg, amikor a férfi elővesz egy díszes keretbe foglalt családi fotót. A régies, századelős hangulatú képet, amely a gábor cigány férfit testvéreivel ábrázolja, egytől egyig vadnyugatos (egyszerre cowboyes és indiános) szerelésben, két évvel ezelőtt készítették egy bécsi fotóstúdióban. A mi kolozsvári (el nem készített) fényképünkön a férfi ezzel a családi fotóval szerepel...

Bemegyek a konyhába az asszonyokhoz. A fiatalabbak nem beszélnek magyarul, csak egy idősebb asszony (a férfi anyja?). Kiderül, hogy jól ismerik Pestet. Minden évben hónapokat töltenek itt, edényeket árulnak. A Pólus Center mögött bérelnek lakást, kérdezik, ismerem-e? Ők ismerik a környéket, ahol én lakom. Ezeket megbeszéljük, aztán menni kell, a férfiak befejezték a társalgást, fényképezni aztán sem lehetett.

Hazatérve, valahányszor végignézzük az erdélyi képeket, megállapítjuk, hogy hiányzik nekünk ez a figura. Aztán egyik nap fotós barátommal kimegyünk a körúti törökbe enni. A mellettünk lévő asztalhoz egy gábor cigány telepszik. Megismerjük és üdvözljük egymást.





„Lőrincen egészen más a helyzet” Életképek egy Tolna megyei cigány közösségből

Bevezetés

Ez a dolgozat egy tolna megyei beás cigány közösség perspektívájából, pontosabban egy olyan nézőpontból készült, amelyben fontos szerepe van a cigányok nézőpontjának is. Kutatásom során a Sárszentlőrinc¹ községen belüli hármassággal foglalkoztam (ugyanis beások, magyarok és oláh cigányok élnek itt együtt), és ennek vizsgálatakor a beások nézőpontját tekintettem kiindulópontnak. Olyan kérdésekre kerestem a választ, hogy hogyan gondolkodnak egymásról és a magyarokról az ott élő beások, hogyan viszonyulnak a nemrég beköltözött és a néhány éve ott élő oláh cigányokhoz. Ezen kívül az egymástól való elhatárolódásokkal (a falu határain belül és kívül), és ennek kapcsán avval foglalkoztam, hogy milyen sztereotípiák élnek az oláh cigányokat illetően, hogy a magyarok hogyan vélekednek a cigányokról, és miért.

Kutatásomat 2004. februárban kezdtem, hetente jártam Lőrincre. Aztán ritkábban mentem, de több időt (1-2 hetet) töltöttem ott egyszerre. Beszélgettem. Nem készítettem interjút a szó szoros értelmében. Ez nem azt jelenti, hogy nem voltak irányított kérdéseim, csak eleinte nem kérdeztem direkt rá a dolgokra, mert a beszélgetések alkalmával az őket leginkább foglalkoztató kérdések maguktól is előjöttek. Pálos Dóra (2001) szavaival élve ez „egyfajta tudatosan ösztönös” út volt, mely szerintem célravezető. Néhányan mondták, amikor már barátságos kapcsolatba kerültünk, hogy kifejezetten örültek, hogy nem tettem fel olyanféle kérdéseket, mint egy, a beszélgetőpartnerét kevésbé ismerő vagy értő túlbuzgó újságíró vagy érdeklődő. Olykor – főleg eleinte – „ráakadtam” az információkra, olykor „cél tudatosan” kérdezősködtem. Mostanra eljutottam odáig, hogy egészen konkrétan rákérdezhetek mindenre, anélkül, hogy bármivel is megbántanám őket. De talán nem is az a fontos, hogy bármit megkérdezhetek, hanem maguk a helyzetek. A kutatott közösség lehető legjobb megismerése érdekében próbáltam minél több időt Lőrincen tölteni, hogy elmondásaikból és saját megfigyeléseimből is szerezzek ismereteket, mert „ez a bizalmas részvétel lehet az alapja annak, hogy az antropológus sikeresen ábrázolja a helybeliek szemléletét és életviszonyait, minél hívebben tolmácsolva a népcsoport saját elképzeléseit saját életükről” (Prónai 2000a:17). És éppen ebben a „bizalmas részvétel”-ben (vö. Hollós 1995:4) rejlik az az alapvető változás a cigánykutatásokban, amelyet a kulturális antropológiai megközelítés jelent (ld. Prónai 1997:729, 2000b:53, 2000c:176). Ezért kerülhet a kutatás centrumába az adott kultúra felőli oldal.

Munkámat nevezhetjük közösség-tanulmánynak is. Az írás címe (amely a faluban sokak által osztott vélekedést, jelenlétemben sokszor megfogalmazott állítást idézi, miszerint „Lő-

¹ Sárszentlőrinc Tolna megye északi részén, a Paks–Dunaföldvár kistérség keleti felén helyezkedik el. A településhez tartozik közigazgatásilag Uzd, a szomszéd kisközség, kutatásom ide is kiterjedt, ezért én e kettőtől együtt beszéltem. Lakosainak száma 1122 fő (2000. 01. 01-én), ennek kb. egyharmada beás cigány származású, ezen kívül néhány oláh cigány család is van a faluban, mintegy 20 fő, akik csupán néhány éve vagy hónapja élnek itt. A cigányok a faluban nem egy telepen élnek, lakóhelyük elszórtan van a magyarok között, ahogy hajdanán (az 1960-as, 1970-es években) beköltöztek a faluba Sasosból, a régi cigánytelepről, tehát térbeli elhelyezkedésüknek nincs jelentősége, még vagyoni helyzet alapján történő elhelyezkedést sem tapasztaltam. A faluban nagy a munkanélküliség, sokaknak nincs állandó munkahelye. Sok cigány napszámban végez valamilyen mezőgazdasági munkát (spárgázás, dinnyeültetés, kapálás, bodzázás, szüretelés stb.), vannak, akiknek kizárólag ezekből a munkákból vannak bevételeik a szociális támogatásokon kívül, de olyanok is akadnak, akiknek esetleg van valahol munkahelye, mégis elmennek napszámba. Elmondásaik és az én tapasztalataim szerint a magyarokkal jó kapcsolatban vannak, sokaknak vannak magyar barátaik, sok a vegyes házasság.

rincen egészen más a helyzet, hogy ez a falu a legnyugodtabb a megyében”) éppen szövegem közösség-tanulmány jellegére utal, hiszen az ő nézőpontjukból ez úgy fogalmazódik meg, hogy egészen más a helyzet, ugyanakkor utal a többi cigány csoporttól való elhatárolódásokra – egy viszonyt emelnek ki, amikor saját egyediségüket akarják hangsúlyozni.

Látogatás: az ítéletek

A következő szituáció alapján betekintést nyerhetünk a lőrinci beások egymáshoz, a magyarokhoz és a leketárokhoz való viszonyába, amelyről később részletesebben beszélni fogok.

Egyik délelőtt Juliska² pörköltet főzött, nagyobbik lánya, Juli és én kinn ültünk a konyhában, mint már oly sokszor. Beszélgettünk mindenféléről, iskoláról, érettségiről, tanulásról, munkáról, cigányokról, magyarokról, és ekkor ismét szóba került Juliska húga, akivel még nem találkoztam:

– Na, ma már tényleg elviszlek a húgomhoz, az más, mint én meg az Annus!

– Miben más, ő milyen?

– Hát, Orsikám – és itt egy kis szünetet tartott, mintha nyomatékosítani szeretné a véleményét –, az magyar.

– Magyar, miért magyar?

– Az már úriasabb, majd meglátod, milyen!

– De mitől magyar, a férje miatt?

– Nem, nem, majd meglátod, ebéd után elmegyünk – mondta végül Juliska, mintegy lezárva ezt a témát, és megelőzve a további kérdezősködésemet. Én Julira néztem, remélve, kiolvashatok valamit az arcából, mert egyre inkább kezdett érdekelni, milyen is lehet az a titokzatos hűg...

Mariék a falu másik végén laknak, miközben feléjük sétálunk, Juliska elmeséli, melyik porta kié, hol laknak cigányok, hol magyarok, elmondja a véleményét mindegyikről, némelyiknél azt is, hogy majd oda is elvisz, amikor legközelebb megyek. Megmutatta azt a házat, amire a legbüszkébb a faluban, majd továbbmenve láttuk, hogy az egyik udvarban különböző tárgyak sorakoztak össze-vissza. Erre Juli így szólt:

– Na, nézd meg ezt az udvart, itt meg magyarok laknak, de olyan, mint a cigányoknál!

– Akkor mi a különbség a magyarok és a cigányok között? – kérdezem.

– Hát, itt nem nagyon van, itt semmi!

Megérkezünk. A ház előtt egy lány ücsörög. Mari még főz. Házuk nagy, viszonylag új bútorokkal, csak kevés ilyen nagy házat láttam a faluban. Juli elmondja, ki vagyok, és miért jöttem ide, aztán hirtelen megkérdezte:

– Nem hívod be azt a lányt, Mari?

– Maradjon csak kinn, nem szeretem!

– Ki ez a lány?

– Az egyik fiam barátnője, az Attiláé, de nem szeretem, ez nem olyan fajta, mint mi, ez nem csinál semmit egész nap.

– Ő milyen fajta?

– Hát, leketár.³

– Nem falubeli?

– Nem, nem.

– És az itteni leketárok milyenek?

– Azok olyanok, mint a varázslók, én csak varázslóknak hívom őket, nem tudom mit csinálnak ezek, mondom, varázslók.

² Juliska (beás vendéglátóm), Annus és Mari testvérek, Juli és Erika Juliska lányai.

³ A leketár szó – beás cigány származású adatközlőim elmondása szerint – az ő nyelvükön „lakatost” jelent, tehát oláh cigányt, mint a kolompár, ezért én is ezt a szót használok.

– Nem rosszak ezek, Mari! – szól közbe Juli –, én már voltam az egyik családnál, találkoztunk az utcán, és behívtak, rendesek ezek.

Mari viszont máshogy gondolja:

– Hát én nem mennék be hozzájuk, én nem szeretem őket!

Magyarok és „varázslók” között

Mitől lehet „magyar” egy beás asszonynak az édestestvére, tehetik fel a kérdést az olvasók. És vajon miért mondja egy cigány asszony, amikor egy rendetlen magyar udvart lát, hogy „olyan, mint a cigányoknál”. Vagy miért nem hívja be a beás asszony a leketár lányt? Ezek megválaszolásához először tisztáznunk kell a tisztaság, a rend, a viselkedés cigányok és magyarok egymás mellett élése következtében kialakult jelentéstartalmait, és az ezek alapján létrejövő sztereotípiákat, következtetéseket.

Sárszentlőrincen is, mint több más cigány közösségben, a tisztaság morális kategóriaként jelenik meg (Horváth 2002:284). Utal egy állapotra, aminek elérése fontos része egy beás asszony mindennapjainak, talán éppen azért, mert ezzel kapcsolatban van a legtöbb előítélet velük szemben, és ennek mentén határolódnak el a magyaroktól (akik ezt túlzásba viszik, tehát „kényesek”) és a leketároktól (akiknél „nem biztos, hogy lenne hova leülni”). Ez látszódik abban a helyzetben is, amikor egy rendetlen udvarról az ezt látó beás asszonynak egyből egy velük kapcsolatos sztereotípiája jut az eszébe, és ez alapján hamar tudatja velünk, hogy az ott lakó magyarok semmivel sem különbek a cigányoknál, sőt még rendetlenebbek. Ebben a helyzetben már benne van az is, hogy szerintük hogyan vélekednek a magyarok róluk. Julinak a húgával, a húgának, Marinak pedig a leketár lánnyal való kapcsolatában is előkerülnek a tisztasággal kapcsolatos elképzeléseik. Mari magyarsága abban rejlik, hogy (Juli szerint) túlságosan olyan akar lenni, mint a magyarok, bizonyos cigányos helyzetekben, ami megkülönbözteti őket a magyaroktól, nem úgy viselkedik, ahogy a többiek viselkednének. A leketár lány ebben a helyzetben az összes leketárt testesíti meg, akik „még mindig olyan életmódot folytatnak, mint régen”, akiket igazán nem ismernek (Mari is azért hívja őket varázslóknak, mert nem tudja, mit csinálnak, miből élhetnek meg). A legtöbb esetben mégis föléjük helyezik magukat, és elhatárolódnak tőlük. Ebben a helyzetben az, hogy a lány nem dolgozik, tehát nem csinál semmit, szerintük annak tudható be, hogy leketár.

Hol is „helyezkednek el” a lőrinci beások? Az előző két szituációból úgy tűnik, a magyarok és a leketárok között. Ugyanis mindkettőtől elhatárolódnak, mindkettőtől különbözőnek gondolják magukat. Gondosan ügyelnek arra, hogy megmaradjanak félúton közöttük, büszkén vállalják cigányságukat, bizonyos helyzetekben cigányos viselkedésüket, amiben különböznek a magyaroktól, de a leketároktól is élesen elkülönülnek. Fontos számukra ez a mozgástér, amit ez a „közöttiség” tesz lehetővé. Érdekes, hogy ítéleteiket, kategóriáikat („kényesek”, „úri-sak” vagy éppen „koszosak”) magyar szempontok alapján hozzák, „mégsem a magyaroknak akarnak ezáltal megfelelni, ezek inkább az egymás közötti erőviszonyokat tükrözik” (Horváth–Prónai 2000:40).

Több beszélgetésből is kiderült, hogy az itteni beások nem győzik hangsúlyozni különbözőségüket a leketároktól. Egyik vendéglátóm többször is mondta: „Jól jegyezd meg, Orsikám, a cigányok nem egyformák, nagy különbség van köztük”. Mások, hasonló vélekedésüket alátámasztandó, a leketárok különböző (általuk nem feltétlenül jónak gondolt) tulajdonságait sorolják: „hosszú szoknyások”, „megeszik még a sünt is, a mi fajtánk nem enné meg”, „nem szeretnek dolgozni, inkább lopnak, vasaznak vagy a szemétkoraszna”. „Más a modoruk, összekeverik a barátságot a szemtelenséggel”, „koszosak – mondják a beások – ezek a cigányok, nem mi”. Azt mondják, hogy éppen e tulajdonságok miatt vannak előítéletek a cigányokkal szemben, mert a magyar környezet hajlamos a cigány kategóriát a cigányok különböző csoportjaira ugyanúgy alkalmazni, és ennek alapján egységesen negatív véleményt megfogalmazni (vö. Horváth–Prónai 2000:39), jelen esetben a beásokkal és az oláh cigányokkal

szemben. És mivel a cigányság kategóriájába környezetük miatt ők is beletartoznak,⁴ a magyarok fejében élő sztereotípiák tehát rájuk is vonatkoznak, ebből következően esetenként ők is rosszabb megítélésben részesülhetnek a leketárok miatt. Éppen ezért fogalmazzák meg ilyen sokszor és ilyen világosan a leketároktól való különbözőségüket (bármiféle erre utaló kérdés nélkül is), mert nem akarják, hogy azokat a dolgokat, amiket a magyarok az ún. hagyományos cigányéletet élő⁵ cigányokra mondanak, rájuk is mondják, el akarják kerülni, hogy azonosítsák őket „azzal a sztereotípiával, amelyet a nem cigányok számára az őket jelölő név kifejez” (Williams 2000:189).

Ezzel kapcsolatos érzékenységük saját megnevezésüket illetően. Egyik adatközlőm részletesen elmagyarázta, hogy miért jobb a cigány szót használni, elmondta, hogy „a leketárok egyik csoportját hívják romának, ezért az rájuk nem jó megnevezés, a cigányba meg többfajta beletartozik”. Ugyanakkor beszélgettem olyan beásokkal is, akik szerint e két szó pontosan ugyanazt jelenti. És tényleg, az ő szóhasználatukat figyelve még jelentésármánylat-beli különbséget sem fedeztem fel. Mások azt mondták, hogy „nekem tökmindegy, csak ne legyen sértő a hangsúlya, ne tegyenek elé jelzőt”; „hát, mi is mondjuk, hogy cigány. Mi a másik cigányra mondjuk, hogy cigány! Lehet, hogy mikor a magyar mondja vagy a sváb, nem azért mondják, hogy izé..., de valahogy meg kell különböztetni, nem? Mint a négereknél. Nem mindegy, hogy azt mondd, hogy néger vagy nigger. Azért mert az sérti, még engemet is sért. Azért mert szerintem önekik is van olyan kisebbségérzetük, mint nekünk. Sőt, szerintem még nagyobb”. Voltak természetesen olyanok is, akik szerint inkább a „roma” szó a jobb, mert az nem sértő.⁶

Valójában nincs komolyabb kapcsolat a sárszentlőrinci beások és leketárok között, nagy részük nem ismeri igazán a másik csoport tagjait, nem járnak össze, épp csak néhány mondatot váltanak, ha összefutnak az utcán. A nemrégiben beköltözött oláh cigány családdal, a bedótanyaiakkal viszont egy kicsit problematikusabb a kapcsolatuk, amelynek az okai az őket megelőző rossz hírekben,⁷ illetve a helybeliek fejében élő, emiatt, és ettől függetlenül is megélő sztereotípiákban keresendők. A faluban először sokan azt hitték, hogy ők az a család, akiknek a házáat Németkéren megrongálták, és nem örültek az újonnan érkezőknek. Ugyanakkor a kezdeti ellenszenv és az idegenektől való tartás úgy tűnik, pár hónap elteltével enyhülni kezd, legalábbis többet kommunikálnak velük a falubeliek, mint eddig, és ők is nyitni kezdtek feléjük.

Volt aki, amikor arról kérdeztem, hogy milyenek a leketárok, egyenesen gyilkosoknak, lopósoknak, hazugoknak nevezte őket, de később, amikor a falubeli leketárok kerültek szóba, már nem volt ilyen előítéletes, akkor már azt mondta, hogy nem csinálnak semmi rosszat.

A lőrinci beások sokszor hangsúlyozzák, hogy nekik jó a kapcsolatuk a magyarokkal, azt mondják „itt nincs jelentősége, hogy valaki cigány vagy magyar”. Ezt mind a cigányok, mind a magyarok többször elmondták, különböző példákkal alátámasztva, olyanokkal, hogy nekik több magyar vagy cigány barátjuk is van, vagy hogy „az iskolában se különböztetnek meg senkit a másiktól”. Egyre több a beás–magyar vegyes házasság a faluban, és egyre elfogadottabb. Kezdetben „büszkének”⁸ tartották azokat a cigány nőket, akik magyar férjet választottak,

⁴ De ha arról van szó, hogy ők kicsodák, nem azt mondják, hogy cigányok, egyértelműen beásoknak nevezik magukat, „ugyanakkor hallgatólagosan elfogadják odatartozásukat ahhoz a csoporthoz, amelyre a rájuk »tapasztott«, idegen elnevezések explicit módon vonatkoznak, ezáltal is megkülönböztetve magukat azoktól, akik ezeket használják” (Formoso 2000:32).

⁵ Ezt a kifejezést egy magyar adatközlőm mondta a bedótanyaiakkal kapcsolatban.

⁶ Én magam, kutatásom alatt a cigány szót használtam, bár kezdetben, mikor még nem voltam benne biztos, hogy ők melyiket tartják jobbnak, esetleg nem érzik-e sértőnek valamelyiket, próbáltam elkerülni ezen szavak használatát. Úgy éreztem, el kell egy bizonyos időnek telnie, hogy erre rákérdezhessenek. Később szinte mindenkiel beszélgettem erről.

⁷ A bedótanyai házlebontással és az ott élő cigányokkal a televízió is foglalkozott, nem kifejezetten pozitív színben feltüntetve az ott élőket, a németkéri házrongálás pedig igen nagy hangsúlyt kapott mind az írott, mind az elektronikus sajtóban.

sőt volt, akit ki is tagadtak a szülei. Manapság ez már nem így van, a fiatalok körében is egyre több a vegyes kapcsolat.

Ugyanakkor beás adatközlőim a leketárokon kívül a magyaroktól is megkülönböztetik magukat, bár mint láttuk, létezik egy olyan érvelés, hogy éppen azért tartotta az ő „fajtáját” különbnnek a leketároktól, mert ők próbálnak felzárkózni a magyarokhoz, azok meg nem. Kifejezik azonban különbözőségüket azoktól is, akik ezt a felzárkózást „túlzásba viszik”. Itt van pl. a magyar hűg, aki bár ugyanazoktól a szülőktől származik, és a férje is ugyanúgy beás, ő mégis „magyar”,⁹ ő már „úrías”.¹⁰ Itt a „magyar” jelzővel a gazdasági helyzetére utalnak, arra, hogy neki már jobban megy, tehát „úrías”, illetve az esetlegesen ebből következő viselkedésmódjára. Mesélték, hogy vannak a faluban olyan beások is, akik letagadják a származásukat, annak ellenére, hogy egy ilyen kis helyen mindenki tudja, hogy cigányok (pontosabban beások), ők már magyarnak vallják magukat. Az ilyeneket nem nagyon szeretik, „büszkének” tartják őket.

A Sasosból való beköltözés után, és az 1970-es és 1980-as években, a sok azonos név miatt¹¹ néhányan megváltoztatták a vezetéknevüket, egyesek szerint ez csak a könnyebb megkülönböztethetőség miatt volt, mások szerint a jobb módúak magyarosították a nevüket, a könnyebb beilleszkedést elősegítendő, mert ők már magyarnak tartották magukat. A névváltoztatás oka minden bizonnyal családonként változott.

„Együtt eszünk”: az ítéletek és az antropológus

Mára már barátnak mondhatom a közöttünk kialakult kapcsolatot, mégis szinte mindig, amikor a beásoknál vagyok (beleértve mindkét család tagjait), megkérdezik: „Nem mondták még a szüleid, hogy ne menj a cigányokhoz?”, vagy „Nem féltenek a szüleid a cigányoktól?” Ezek a kérdések több hónapos ismeretség után vagy barátságok kezdetén is természetesek? Vagy ennyire számít az én „idegen” mivoltom?

A cigányoknál töltött idő alatt náluk is eszem, azt, amit ők, és úgy, ahogyan ők. Ezen először maguk a vendéglátóim lepődtek meg a legjobban. Vajon miért? Hiszen tudták, hogy azért mentem el hozzájuk, hogy jobban megismerjem a kultúrájukat, azt, hogy hogyan élnek, mik a szokásaik.

Az ételt elkészülte előtt több alkalommal is megkóstoltatták velem, hogy nem kell-e még bele valami. Majd ezután jön az ebéd, amit rendszerint mélytányérból eszünk, kanállal. Kezdetben volt, ahol nekem terítettek kést és villát is, új tányért adtak a második fogáshoz, de jobbnak láttam, ha én is úgy eszem, ahogy ők, és azt, amit ők (pl. kenyér helyett punyát,¹² vagy éppen fokhagymás salátát), mert olykor van választási lehetőség. Ezt meg is jegyezték, és mondták egymásnak: „az Orsi, az nem finnyás, az eszik a cigányokkal, megeszi még a punyát is, ugye, Orsikám”.

De miért is foglalkozom ezzel a látszólag nem túl lényeges dologgal ennyit? És miért egy külön részben? Hisz az eddigiék akár módszertani kérdésként is leírhatóak lennének. Miért olyan különös nekik, hogy én is punyát ettem? Az a tény, hogy én magyar vagyok, ők pedig nem, ennyire jelen lenne még akkor is, amikor már sokadszorra találkozunk és egyre barátságosabb a kapcsolat közöttünk? Vajon szerintük hogyan vélekednek a magyarok a cigányokról?

Az antropológushoz való viszonyulás sok mindent megmutat a kutatott közösségben élő azon sztereotípiákkal kapcsolatban, amelyek szerint a magyarok – úgy általában – előítéletesek a cigányokkal szemben, ezért nekik „kisebbségérzetük” van, mint mondta az egyik adatköz-

⁸ A saját kategóriáik alapján (vö. Geertz 2001:198). A „büszke” szó náluk valami olyasmit jelent, mint a „kényes”, aki már „magyarnak teszi magát”.

⁹ Ebben az esetben inkább negatív jelentéstartalommal ruházták fel a »magyar« szót.

¹⁰ Hasonlót jelent, mint a „büszke” (aki már „magyarnak teszi magát”).

¹¹ A faluban a régi beás nevek az Orsós, a Nyerges, a Kalányos és a Bogdán. Mivel a keresztnévek használata sem volt változatos, gyakran előfordult, hogy több embernek megegyezett a vezeték és a keresztnéve is.

¹² Cigánykenyér. Lisztből, vízből és élesztőből készült, rövid ideig kelesztett kenyér.

lőm. Azt, hogy velük eszem, többen nagy örömmel vették, és úgy érzem, ez a dolog nagyon fontos volt a befogadásom szempontjából is. Bár nem gondolom, hogy ez a kisebbségérzet a mindennapjaikban jelen van, mert mint sokszor mondták: „itt a faluban más a helyzet”, itt békésen együtt élnek egymás mellett, de egy idegen, nem falubeli, ráadásul magyar (mint én) érkezése felszínre hozhatja ezt az érzést. Annak ellenére, hogy csak ritkán érezhetik saját bőrükön a magyarok előítéleteit, az én vagy más idegen, nem falubeli jelenléte ezt némileg felerősíti.

Egyik vendéglátóm egyszer ezt mondta: „Tudod, Orsikám, vannak magyarok, akik azt mondják, hogy nincs semmi bajuk a cigányokkal, hogy szeretik a cigányokat, de ha megkínálnám őket étellel, nem ennének velünk.”

A terep határai

Mi is a terepem? Amikor először találkoztam a leketárokkal, nagy örömmel fogadtak, felbuzdulva érdeklődésemre egyből táncra perdültek, hogy megmutassák a kultúrájuk egy szeletét. Azt hittem, velük könnyebb lesz a dolgom, mint a beásokkal, mert már az első alkalommal rendkívül nyitottnak tűntek. Ezt a gondolatomat azonban felülírták későbbi tapasztalataim. Úgy érzem, velük sokkal nehezebb olyan kapcsolatba kerülni, mint amilyenbe a két beás családdal sikerült. Több beás adatközlőmmel néhány hónap után eljutottam odáig, hogy bármiről kérdezhettem őket, szívesen válaszoltak, sokszor beavattak bizalmasabb dolgaikba is. A leketárokkal, bár egymáshoz való viszonyunkat jónak mondhatom, ez nem így volt. Kérdezni ugyan bármit megkérdezhettem, néha azonban a válaszból éreztem, hogy nem akarják, hogy az adott dologról többet megtudjak, vagy ha később visszatértem valamihez, amiről már beszélünk, egészen más dolgokat mondtak, de volt, hogy maguktól meséltek ugyanarról a dologról néhány hét múlva, és már teljesen máshogy.

Úgy vettem észre, náluk a – magyarok által gondolt – igazság fogalma az adott helyzet-től függ, nemcsak egy igazság létezik, hanem sok, pillanatnyi igazság (vö. Nagy 2004). Ezek a pillanatnyi igazságok egyikei azoknak a dolgoknak, amik megkülönböztetik a beásokat a leketároktól. Ezt a terepen élő beások általában úgy fogalmazzák meg, hogy „a leketárok hazudnak”. (Ebből is látszik, hogy nem beszélhetünk a cigányokról, mint homogén egységről.) A bedótanyaiaknál (és minden bizonnyal más leketároknál is) sokkal több időt kell eltölteni ahhoz, hogy befogadjanak. Ez azonban már egy másik kutatás tárgyát képezhetné, ez a dolgozat nem az ő nézőpontjukon keresztül készült. A beásoknak „engedve” jóval kevesebb időt tudtam eltölteni náluk. Mert ha a különböző cigányok közti különbségek felkeltik a megfigyelő figyelmét, és igyekeznek más cigány közösségekkel is közelebbi kapcsolatba kerülni, a cigányok „csakhamar értésére adják, hogy választania kell: vagy ők, vagy mi. Az a közösség, amely először befogadja, sajátjának tekinti, és nem tűri, hogy érdeklődése mások felé is forduljon” (Williams 1996:69).

Összegzés

Sárszentlőrincre – mint kutatásom helyszínére, mint terepemre – egy beszélgetés alkalmával fordult a figyelmem, akkor még a bedótanyaiak beköltözését/beköltöztetését tartottam a legizgalmasabb kérdésnek. Aztán minél több időt töltöttem Lőrincen, annál inkább a beások nézőpontja kezdett érdekelni. Az önmagukról és „szomszédaikról” kialakult gondolataik szavakká válása, az „újonnan érkezők” hatására. (Az, hogy ennek a dolgozatnak a beások kerültek a centrumába, mindenképpen az ők hozzám való és az én hozzájuk való viszonyomból következik.)

Az eddigieket összefoglalva úgy tűnik, a lőrinci beások inkább „hasonulnak” a kulturális környezetük értékeihez, mint az ugyanott élő oláh cigányok (leketárok). Többek között emiatt is megkülönböztetik magukat az oláh cigányoktól, sőt nem túlzás azt mondani, hogy különbnek tartják magukat náluk. „Az esetek legnagyobb hányadában a sztereotípiák így vagy úgy,

a saját csoport felsőbbrendűségét foglalják magukban” (Eriksen 2002:65). Ugyanakkor a kulturális alkalmazkodásra való hajlandóságuk nem jelent egyet a többségi társadalommal való azonosulással. Számtalanszor hangoztatják, ha olyan helyzet áll elő, hogy valaki már inkább magyarosan viselkedik, nem vállalja fel a cigányságát (pl. nem megy el a romanapra, nem köszön vagy nem úgy köszön a cigányoknak az utcán magyarok előtt), hogy az adott illető „büszke”, hogy már „magyarnak teszi magát”. Úgy vélem, azon keresztül tudunk rákérdezni, kik is ők, hogy értelmezzük hogyan valósul meg ez a „közöttség”, hogyan mozognak azok, akik magukat itt, Bedőtnyán beásnak mondják a magyarok és a leketárok között.

Felhasznált irodalom

- ERIKSEN, TH. H. 2002. Etnikai osztályozás: mi és ők. *Kultúra és Közösség*, 7(3), 61–67.
- FORMÓSO, B. 2000. Cigányok és letelepültek. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 29–191.
- GEERTZ, C. 2001. Sűrű leírás. In: *Uő: Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 194–226.
- HOLLÓS M. 1995. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest: Szimbiózis.
- HORVÁTH K. 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!” Epizódok egy falusi magyar cigány közösség életéből. In: Kovács N.–Szarka L. (szerk.): *Tér és terep 1*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–325.
- HORVÁTH K.–PRÓNAI Cs. 2000. „Retkesek” és „kényesek” között. *Café Babel*, (38), 33–41.
- NAGY P. 2004. Bagzás. Bagon élő cigányok kulturális antropológiai vizsgálata. Szimbiózis, (1) (ld. www.netem.hu/szimbiózis)
- PÁLOS D. 2001. „Cigányok”, „újmagyarok” vagy „romák”. *Kulturális antropológiai esettanulmány a zalakarosi roma közösségről*. Kézirat.
- PRÓNAI Cs. 1997. A kulturális antropológiai cigánykutatások rövid története. *Magyar Tudomány*, 42(6), 729–740.
- PRÓNAI Cs. 2000a. Előszó. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 11–28.
- PRÓNAI Cs. 2000b. Néhány gondolat a cigány társadalomról. Patrick Williams szociálintropológiája. *Kultúra és Közösség*, 5(4), 53–61.
- PRÓNAI Cs. 2000c. A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In: Kemény I. (szerk.): *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris/MTA Kisebbségkutató Műhely, 176–198.
- WILLIAMS, P. 1996. Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosaiban. *Magyar Lettre Internationale*, (21), 68–72.
- WILLIAMS, P. 2000. A párizsi kelderások láthatatlansága. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 181–205.

Második rész

NAPLÓK

...mert ott minden fel van jegyezve. Minden. A szülőföld tájleírása annyira eleven, hogy miközben olvastam, valójában csak átfutottam a sorokat és bekezdéseket, úgy éreztem, mintha ott volnék, annak a tájnak a szívében: hófödte, távoli hegytetők, kopár fák, befagyott folyó, melynek jegén, akár Brueghel tájképein, korcsolyáikon gyerekek iringálnak, köztük világosan láttam őt is (...)

(Danilo Kiš: A holtak enciklopédiája)

Feljegyzések a terepen néhány megjegyzés a terepmunkanaplók elé

A következő két írás Pálos Dóra és Nagy Péter kutatásának első írásos dokumentumaiból közöl részleteket, betekintést engedve a terepnaplók „intim” és „saját használatú világába” (Domokos 2006). Mindkét szöveg olyan kronologikus feljegyzéseket, leírásokat, személyes reflexiókat tartalmaz, melyek javarészt a terepmunkák során születtek.¹ A terepnaplók általában a nyilvánosság előtt „rejtve” maradnak, alapvetően az antropológushoz tartoznak, ugyanakkor módszertani jelentőségük megkérdőjelezhetetlen, és számos kérdést vet fel a megismerés folyamatában betöltött szerepük is (például ahogyan a tapasztalást tükrözik, illetve átalakítják). Abban az esetben, amikor létrehozóik a naplójukat „forgalmazásra” szánják, joggal merülhet föl, hogy műfajuk mennyiben „legitimálható”, egyáltalán mennyiben relevánsak a „lezártabb” és az egyedi esetektől elvonatkoztatottabb munkákkal egybevetve azok a kérdések és problematikák, amelyek ezekből a szövegekből kiolvashatóak.

Bár bizonyos esetekben terepnaplót a szociológusok és a pszichológusok is írnak, használatuk az antropológiában vált elsődleges fontosságúvá (Acheson 2001:188), és ez minden bizonnyal az antropológiai kutatás természetéből adódik: a résztvevő megfigyelésen alapuló terepmunka során az anyaggyűjtés minden esetben szituációfüggő (Bakó 2004:389), továbbá a közösség belülről történő megértését, belső jelentésrendszerének feltárását célul kitűző kutatások folyamán az antropológus arra törekszik, hogy átlépje azt a határt, ahol a „kérdező és a kérdezett találkozik” (Papp 1999:257), és hogy elkerülje azokat az anyaggyűjtési stratégiákat, amelyek formális helyzetet teremthetnek. Ebből (is) következően egyes kulturális kontextusokban nincs lehetőség sem vizuális rögzítésre, sem interjúk készítésére² (bővebben lásd még Boross 2004). Jóllehet a naplóírás mikéntje, lehetősége is determinált az adott kutatási körülmények által, az egyetlen olyan eszköz a kutató kezében, amely lehetőséget nyújt a terepen tapasztaltak aprólékos és részletgazdag rögzítésére.

„A jó terepmunka-jegyzetek telis-tele vannak eseményleírásokkal, a megfigyelő érdeklődését felkeltő momentumokkal, de az elkészült monográfiákban már csak elvétve fordulnak elő a konkrétumok” (Borsányi 2000:82). Az egyedi eseteket, az egyének szintjén megfigyelt történéseket magába foglaló naplók meglehetősen „sűrűek”, „tömények”;³ a kutatás folyamán az antropológus nem feltétlenül tudhatja, hogy mire építhet biztosan a későbbiekben: az egyedi

¹ A terepmunkanaplók közreadásáról eltérő nézetekkel találkozhatunk (vö. Obbo 1990). Egyfelől tekinthetünk a naplóra olyan forrásként, „nyersanyagként”, amely későbbi kutatások során segédletként is használható, másfelől éppen a „nyersanyag”-jellegből, illetve nem egyszer személyes voltából kifolyólag a naplók magukban rejtik a félreértés és a félreértelmezés veszélyét is. A naplók, illetve a különböző első személyű terepmunka-beszámolók publikálásának kérdése (és bevett gyakorlata) mindemellett kapcsolatba hozható a különböző antropológiai irányzatok *ars poeticiájával* és a napjainkban uralkodó elméleti diskurzusok azon problémafelvetéseivel, amelyek az antropológus szerzőiségének, illetve az általa megjelentett (létrehozott) kultúrának mint konstrukciónak az ismeretelméleti kérdéseit állítják a középpontba.

² Számos oka lehet annak, hogy adott közösségekben a „bevett” kutatási gyakorlatok meghiúsulnak: etikai megfontolások ugyanúgy, mint azon szerep, mellyel az antropológust a közösség felruhazza, vagy olyan kulturális normák, amelyek „korlátozzák” a dokumentáció lehetőségeit. A kívülállóság megszüntetése (vagy csökkentése) érdekében (jó esetben) „a terepmunka pillanataiban a kutató is betartja (tisztelően tartja) a vizsgált közösség kulturális szankcióit, törvényeit, (...) és eközben próbálja értelmezően megfigyelni a körülötte zajló eseményeket” (Papp 2004:28).

³ Pálos Dóra és Nagy Péter naplórészleteire is vonatkozik ez: mindkét szöveg – abból fakadóan, hogy nem a „másokhoz szóló” nyelv retorikáját követik – magas befogadói aktivitást igényel, és a szerkesztésük során ügyelnünk kellett arra, hogy egyszerre legyünk tekintettel az olvasóra, és maradjon meg a naplók „autentikussága”, elkerülve a „megszerkesztettség”.

esetekből történő – majd a vizsgált kultúrára vonatkoztatható – általánosítások első lépése a megfigyelték rögzítése és a közösség tagjaitól származó interpretációk lejegyzése, és viszonylag hosszú folyamat, míg a kutató tisztázza, hogy az általa megfigyelték egyedi esetek vagy normák. Az, hogy a kutató mivel találkozik és mit figyelhet meg, a mindenkori terephelyzettől, a kutatás természetétől és a kutató beállítódásától is függ. A naplónak, feljegyzéseknek nincs sztenderd és általánosan elfogadott/előírt/alkalmazható formája, azonban az adatok rendszerezését megkönnyítendő jelent meg több, technikai tanácsot tartalmazó módszertani munka.⁴

A terepnaplókra vonatkozó tanulmányok az 1980-as évek közepéig elsősorban kifejezetten módszertani kérdéseket érintettek (hogyan használható, mit tartalmaz, mi számít annak stb.), azonban kevésbé koncentráltak szöveg-létüknek problémáira (vö. Kouritzin 2002). A naplók (vagy a naplószerű önreflexív beszámolók), amelyek általában az antropológiai monográfiák különálló fejezetét alkották, és amelyek eleinte a kutató objektivitását voltak hivatottak reprezentálni és a tapasztalás autenticusságát bemutatni (vö. Salah 2003:1), egy idő után az írójuk ellen fordultak, rámutatva arra, hogy „a megértés koránt sem zökkenőmentes”. A Malinowski *Naplójának* első kiadása (Malinowski 1967) után közvetlenül kialakult vitákon túl – amelyek alapvetően morális kérdéseket tárgyalva az etikai relativizmust kérték számon az íráson (vö. Geertz 2001:227–228) – a *Napló* egyfelől arra az ismeretelméleti kérdésre mutatott rá, miszerint „(...) az antropológus, hacsak nem rendelkezik valamiféle kivételes érzékenységgel, szinte természetfeletti képességgel, (...) akkor hogyan tudhatja meg egyáltalán, miképpen gondolkodnak, éreznek és érzékelnek ezek az emberek” (Geertz 2001:228). Másfelől a *Napló* körüli diskurzusok eredményeképpen (is) a kulturális írás beemelési kényszerült az antropológust mint szubjektív entitást a vizsgálat tárgyába (vö. Salah 2003): „A szubjektív megértés tehát mint tudományosan elfogadott módszer válik az antropológiai kutatások egyik alapkövetelményévé” (Papp 1999:255). Így az első személyű naplók létrehozásának, „létrehozottságának”, nyelvi-retorikai stratégiáinak vizsgálata felértékelődött az antropológiai ismeretelmélet szempontjából – különösen a *Writing Culture* 1986-os megjelenése után⁵ (Clifford–Marcus 1986), melynek tanulmányai a kortárs antropológiai elméletek egyik központi problémájára reflektálnak, nevezetesen arra a felismerésre, miszerint az antropológiai tudás nem egyetlen a vizsgált kultúrával, hanem annak reprezentációja (vö. Niedermüller 1994), azaz egy adott szerző által nyelviileg megkonstruált „valóság”, és amely tanulmányok után a figyelem egyre inkább a textualitás felé fordult. Egyes nézetek szerint „a megfigyelés dokumentumai többet mondanak a megfigyelőről, mint a megfigyeltről” (Kouritzin 2002:133), ezért is elengedhetetlen az ezen szövegekre történő tudatos reflexió. A következő terepnaplók olvasása – amennyiben az antropológiai történetmesélés egyik műfajként tekintünk rájuk (vö. Bruner 1999:181) – a fentiek tükrében sem érdektelen...

A két napló – bár formailag sok rokonságot mutat – érzékletesen példázza, hogy eltérő terepeken kutató, eltérő habitusú antropológusok mennyire különbözően „használják” a terepen való írást⁶: Nagy Péter naplója alapvetően napi történéseket követ, kísérel meg magyarázni, Pálos Dóráé egy olyan „tudatfolyam”, amelyben a terep által a kutatóban kiváltott érzelmi reakciókat a megfigyelt jelenségekkel egyenlő hangsúlyt kapnak. Mindkét szöveg feltárja azt a folyamatot, amely során a befogadni (és befogadásra) vágyó kutató számára kitágul a közösség

⁴ Például Sanjek írása az általa szerkesztett *Fieldnotes* kötetben (Sanjek 1990a), amelyben tipologizálja a terepen létrehozott szövegeket, vagy Chiser-Strater és Sustein munkája (1997:73), amely szerint a naplónak – amelyeknek minden esetben ajánlatos tartalmaznia a dátumot, az időt, oldalszámokat, érzékszervi benyomásokat, specifikus kifejezéseket, a megfigyelték általi reakciókat stb. – szeparált részekként kell megjeleníteni az „emlékeztető feljegyzéseket”, a „leírásokat”, az „elemzéseket” és a „reflexiókat”, de gondolhatunk Boglár Lajosnak az előzetes szakirodalmi adatokat magában foglaló, azokkal „kommunikáló” „fekete könyvére” is (Boglár 2004:23).

⁵ A terepnaplók mint textusok iránti figyelem azonban kifejezetten Sanjek 1990-es tanulmányköteté (ld. Sanjek 1990b) kapcsán élenkült fel.

⁶ Pálos Dóra szövege inkább kelti az utóidejűség látszatát, ez azonban nagyrészt azoknak a (valóban utóidejű) lábjegeteknek köszönhető, amelyek a napló érthetősége érdekében magyarázzák bizonyos eseményeknek, kijelentéseknek az előzményét, kontextusát.

világa, és bár explicit értelmezések elvéve fordulnak csak elő bennük, az írások pontos képet nyújtanak a helyi sztereotípiákról, normákról, attitűdökről és ideológiákról, a lokális kapcsolatok szövevényéinek leírásakor ugyanúgy, mint egy rítus felvázolása során, vagy akkor, amikor látszólag nem történik semmi. A naplók, és a bennük megjelenített dilemmák, „ballépések”, „drámák” – a „szubjektív entitás” erőteljes jelenlétének következtében – nem kendőzik el azt aényt, hogy a megértés sohasem lehet „zökkenőmentes”, ugyanakkor (ezáltal is) hitelesen mutatnak rá az antropológiai terepmunka valós mibenlétére és céljára.

Felhasznált irodalom

- ACHESON, J. M. 2001. Fieldnotes. In: Th. Barfield (szerk.): *The dictionary of anthropology*. Oxford: Blackwell, 188.
- BAKÓ B. 2004. A terepmunka értelm(ez)se, avagy az etikusság határán. *Kisebbségkutatás*, 13(3), 388–394.
- BARLEY, N. 2001. Antropológus a terepen. *Magyar Lett International*, (43), 16–22.
- BOGLÁR L. (szerk.) 2004. „Így kutatunk mi...” – az antropológiai terepmunka módszereihez I. Budapest: Szimbíózis.
- BOROSS B. 2004. Antropológiai módszerek, terepmunka és a „bevezető fejezetek” – egy „módszertelen” tudomány megismerési „technikájához”. *Kisebbségkutatás*, 13(3), 381–387.
- BORSÁNYI L. 2000. A megfigyelés az antropológiai terepmunkában. *Kultúra és közösség*, 5(4), 77–85.
- BRUNER, E. M. 1999. Az etnográfia mint narratíva. In: N. Kovács T. (szerk.): *A kultúra narratívái*. Budapest: Kijárat, 181–197.
- CHISERI-STRATER, E.–SUSTEIN, S. B. 1997. *Fieldworking: reading and writing research*. New York: Blair Press.
- CLIFFORD, J. 1986. Introduction: partial truth. In: J. Clifford–J. Marcus (szerk.): *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1–26.
- DOMOKOS V. 2006. Terepnaplómat olvasva... Néhány gondolat a cigány–nem cigány együttélés és az interetnikus kapcsolatok kutatásának kulturális antropológiai sajátosságairól. In: A. Gergely A.–Boross B.–Papp R.–Prónai Cs. (szerk.): *Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos*. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 120–133.
- GEERTZ, C. 2001. „A bennszülöttek szemszögéből”: az antropológiai megértés természetéről. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Osiris, 227–245.
- KOURITZIN, S. 2002. The „half-baked” concept of „raw” data in ethnographic observation. *Canadian Journal of Education*, (1), 119–138.
- MALINOWSKI, B. 1989 (1967). *Diary in the strict sense of the term*. Stanford, California: Stanford University Press.
- NIEDERMÜLLER, P. 1994. Néprajz, kulturális antropológia, kultúrakutatás. *Replika*, (15–16), 217–236.
- OBBO, CH. 1990. Adventures with fieldnotes. In: R. Sanjek (szerk.): *Fieldnotes*. New York: Cornell University Press, 290–302.
- PAPP R. 1999. Intuitív antropológia. In: Kézdi N. G. (szerk.): *Menyeruwa – Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest: Szimbíózis, 251–261.
- PAPP R. 2004. Vakuvillanás a zsinagógában. In: Uő: *Van-e zsidó reneszánsz?*. Budapest: Múlt és Jövő, 26–31.
- SALAH L. 2003. *A foucault-i gondolkodás lehetőségei a kulturális antropológiai narratíva változásában*. www.c3.hu/~prophil/profio34/salah.html
- SANJEK, R. (szerk.) 1990b. *Fieldnotes: the makings of anthropology*. New York: Cornell University Press.
- SANJEK, R. 1990a. A vocabulary for fieldnotes. In: R. Sanjek (szerk.): *Fieldnotes*. New York: Cornell University Press, 92–121.

„Egy kalap alá vesznek” Parti terepmunkanapló (részletek)

2001 februárjában mintegy nyolcvan rendőr és polgárőr tartott razziát a parti¹ cigánytelepen egy virrasztást kihasználva, mivel tudták, hogy ezen az elhunyt legtöbb rokona és barátja részt vesz. A rendőrök feltételezett bűnelkövetőket kerestek és tartóztattak le, mint később kiderült, a legtöbb esetben indokolatlanul. Az ott élő cigányok szerint túllépték a hatáskörüket. Ezután gyakran mondogatták a telepen: „miért kell mindenkit egy kalap alá venni?” Az esetnek nagy sajtóvisszhangja volt. Ezen esemény kapcsán nemcsak én figyeltem fel a telepen élő cigányokra, hanem egy budapesti hit gyülekezetes csoport is, akik azóta rendszeresen térítenek Parton.

2001 áprilisában mentem el először a telepre, mert kíváncsi voltam a „másik” oldal véleményére a razziát illetően. Kezdetben heti két-három napot töltöttem ott, és egyre jobban kezdtem belefolyni az ott élő cigányok beszélgetéseibe, életébe, már amennyire ez lehetséges egy nem cigány „vendég” számára.

Lehetőségem nyílt idő és pénz tekintetében arra, hogy 2001 októberétől 2002 februárjáig beköltözhessek egy családhoz a telepen.² Ekkor több szempontból is megváltozott a helyzetem és a kutatásom módja. Mindennapi jelenlétemmel szervezesebb, megszokottabb része lettem a közösségnek, és „elsőkézből” éltem át minden eseményt, változást. Másrészt fontos, hogy nagyrészt téli időszakban laktam velük, mivel ilyenkor zártabb, „bentélőbb” ez a közösség. Továbbá ottlétemkor egy konkrét családhoz tartoztam, és jórészt „örököltem” a kapcsolataikat, a feléjük irányuló viszonyulást. Például legtöbbször csak a „mi családunk” rokonaitól kértünk kölcsönt, segítséget.

A fentebb vázolt időszakban készítettem azt a terepmunkanaplót, amelyből alább részletek olvashatóak. Igyekeztem több-kevesebb sikerrel minden este visszaemlékezni és lejegyezni aznapi tapasztalataimat, benyomásaimat. Terjedelme miatt mindenképpen ki kellett hagyni részeket a naplóból, de megpróbáltam megtartani a számomra fontosabbnak tűnő „jeleneteket”, a napló struktúráját és az időrendet, hogy megmaradjon egy ilyen jellegű írás eredetisége, munkastílusa.

Part, 2001. április 24. kedd

Előző nap bementem a Roma Sajtóközpontba, és kaptam két írást, amely a parti cigányok ügyével foglalkozik. Mielőtt lementem, ezeket a cikkeket olvastam.

Ma fél 10-re Partra érve elkezdtem keresni az oláh cigány telepet. Útbaigazítottak, de nem találva az utat, megkérdeztem egy nőt, aki épp a kapuja előtt vásárolt két, zöldséggel házaló hatvani magyar cigánytól. Mondták a magyar cigányok, hogy ne menjek oda, rossz cigányok azok. Ha mégis, keressem Emberkét (az ő „vajdaszerúségüket”).

A nő a helyi cigányokról: „Valahogy vérükben van ez az életmód. Eladó voltam sokáig, sokat loptak a boltomból. Olyan dolgokat lopnak, például Milka csokit, meg 500 Ft-os Playboyt, ami nem az alapvető szükségletekhez kell. Én sem ehetek minden nap Milka csokit. A magyarok legalább célszerűbben lopnak!” A vásárlói szokásokról: „Míg a magyar megnézi,

¹ Part község Pest megyében található. 4000 lakosából kb. 700 cigány, melyből 500 egy összefüggő területen, a község szélén lakik.

² Kutatásomat az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, valamint az Oktatási Minisztérium ELTE TáTK Kulturális Antropológiai Szakcsoportjának nyújtott támogatása tette lehetővé.

hogy mit vegyen, addig ők csak bejönnek, és azt mondják, hogy azt az egész láda paradicsomot kérem, vagy megvesznek egy hatalmas darab színhúst.” Én kérdezem: „Nem lehet, hogy az egész telepnek vásárolnak ilyenkor?” Nő: „Nem, az asszony csak a saját családjá részére vette.”

Behív kávézni. „A magyar cigányok sokkal tisztábbak, rendesebbek. (A Rév utca közelében lakik, távol az oláh cigány teleptől, ahol csak magyar cigányok laknak.) Egyik legelső mondata a kapuban (rosszallóan mondja): „Gyerekkoromban a Kanalas Tibi úgy bokán rúgott!” Továbbá: „Az újságok meg a tévé úgy állítják, hogy mi vagyunk az okai ennek a helyzetnek, azért ez már felháborító! A polgármestert is támadják, mikor ő annyit tett Partért.” Arra a kérdésemre, hogy vallásosak-e a cigányok: „Nem, nem hiszem, talán egy család. Isten előtt nincsen református vagy katolikus. Ezeket a kategóriákat az ember alkotta. Isten előtt csak kétféle kategória létezik: bűnös és nem bűnös, és a romák egyértelműen bűnösök. Különbséget kell tenni a vallásos és a hitben élő ember között. Nem attól vagyok hitben élő, hogy kirakom az arany keresztet meg mindig elmegyek a templomba, ez eddig csak vallásosság; meg kell vallani a bűneidet Istennek, és nem szabad hazudni.” Elmondása szerint gyerekkora óta vallásos, kb. húsz éve hitben élő.

Így folytatja: „Kevesen vagyunk még, mi keresztények a faluban. Indítottunk a barátnőmmel egy kis csoportot Örömhír néven, ahová főleg magyar cigány gyerekek járnak, azért, mert ahol lakom, sok a magyar cigány. Szeretnénk majd a telepre is lemenni, ez a mi kis tervünk.” Én: „Tud valamit a szokásaikról?” Nő: „Nem igazán, azt tudom, hogy halál esetén virrasztanak egész éjjel. Érthetetlen! Szemben Roziék (magyar cigányok) is csinálták ezt. Egész nap csak jöttek-mentek az emberek.” Én: „Tud valami pozitívumot mondani a cigányokról?” Nő: „Hát nem nagyon. Vagy talán azt, hogy ők sokkal összetartóbbak. Együtt esznek-isznak. Ez nálunk kevésbé van meg.”

Nő: „Nagyon sokat lopnak.” Én: „Innen loptak el valamit?” Válaszolja: „Igen, kivágták a tyúktól ketrecét, elvittek néhány tyúkot, csak a tojásért tartom őket. Meg meglóptak minket a lakásban. De mondjuk... (elgondolkodva), azok nem is cigányok voltak.”

Nő: „A Milka csoki és a Playboy lopásból gondolom, hogy anyagi gondjaik nincsenek. Kanalas Tibor (aki bokán rúgta) családjá házat épít... Hatalmas aranyláncok lógnak róla.” Másról: „A telep melletti nyaralókat, házakat is mindig kirabolták.”

A kocsmáros a kocsmában: „Az tény, hogy nem alkalmaznak romákat, csak a közterület fenntartásnál.” Én: „Ön alkalmazna cigányt, ha kéne a kocsmában?” Ő: „Alkalmaztam, csak jól átvert. Mostanában nem jönnek (a cigányok) a kocsmába. A rendőrök állandóan cirkálnak.” „Régen csak néhány család élt ott, akkor is volt néhány lopás, de most már nagyon sok.” Egy nő a kocsmából: „Nagyon sokat lopnak. Van egy nő, már a WC-jén is riasztó van. Hát... Tőlem még nem lopnak, de biz’ én megölöm, ha tőlem akar lopni. Nem érdekel a jogi következménye. Ki kéne őket nyírni, az összeset. Utálom azokat is, aki pártolja őket.” (E szavakkal rám is utalva jelentőségteljesen a szemembe néz.)

Egy Parti lakos (húsz évig volt rendőr Budapesten): „Mindet el kéne vinni a kórházba, és sterilizáltatni. Jó volna ide egy Ku-klux-klán. Megérdemelték a verést.”

Egy férfi, aki elkísér egy darabon a telepig: „Már elloptak tőlem sok mindent. A fiam el is vert egyet. Ha még egyszer a kertembe jönnek, megölöm őket.”

Mindenki megegyezett abban (ők hárman), hogy a fiatal korúakat küldik lopni, mert azokat nem lehet megbüntetni. Az egyik kocsmabeli: „Úgy hallottam, hogy a rendőrök most a jogot teljesen kihasználva próbálják rajtakapni a romákat”, napi többszöri igazoltatás stb.

Bemegyek a telephez közel eső boltba. Sörözgetnek cigányok, nem cigányok vegyesen. Az előző napi Frei Dossziéről beszélgetnek: bérgyilkosokról van szó. Egy magyar cigány meséli, bejárta a világot (Tajvan, Franciaország, Ausztrália...): „Olaszországban találkoztam olyanokkal, akik állandóan utazgatnak, megállnak, és ott sütnék-főznek, nem tudom, hogy van-e saját házuk.” Mondtam nekik, hogy a telepre akarok menni. Mondják, hogy Jani odamegy. Jani bejön, és mondom neki, mit akarok. Közben megjön a barátja, Robi is.

Tanulságos hiba: azt mondták a kocsmában, hogy kint van a cigány, majd ő elvisz a telepre. Nem Janira gondoltak, mint én, hanem Robira. Kimegyek, kérdem Janitól, hogy ő hogy szereti: „roma” vagy „cigány”? Erre ő azt mondja, hogy ő nem cigány. Erre rávágom: „Aha, akkor roma.” Másnap, borozás közben kiderül nagy nevetés mellett, hogy én „leromáztam”. Ő meg rám hagyta.

Jani a telepre vezető utca elején lakik. Robi a telepen. Robi: „Volt már itt sok újságíró, még a tévétől is. Itt cirkálnak a rendőrök, állandóan igazoltatnak minket. Nem fognak veled beszélni.” (Azért megyek. Előtte elmondtam, ki vagyok, antropológia, szeretném a másik oldalát is látni és hallani, közlelről megismerni az ő véleményüket.) Bemegyünk Jani házába Robival, meghív pacalpörköltre.

Szóba jön, mit csinálnának az ötössel (600 millió). Robi: „Biztosan szétosztanék sokat a telepen lakók között.” Később: „Régen voltak roma polgárőrök, az jó volt. A rendőrök között nincs roma. Az két külön dolog.” Robi megint mondja, ne menjek a telepre. Én: „Azért megpróbálom.” (Itt felmerül az, hogy etikus-e tovább menni, hogyha a telepről valaki azt mondja, ne menjek. Azt mondta, azért ne menjek, úgyse mondanak semmit a cigányok. Én mégis mentem, arra számítva, hogy nem lesz mégsem olyan negatív a hozzáállás. Ha igen, hát akkor abbahagyom a terepmunkát.)

Robival mentem fel a telepre. Sok meszeletlen régi és láthatóan mostanában épült ház, valamint néhány vályogház. Az egyik ház félig felépítve. „Lebontják, hogy a helyére nagyobb építsenek.” A telep egyik első házának falánál 3-4 férfi áll. Elmondom, mi járatban vagyok: Elég véleményt hallottam a nem cigányoktól (Ha belegondolok, nem is volt olyan sok ember, akivel beszéltem, de amit mondtak, az egyelőre nekem elég volt.), szeretném meghallgatni őket is. Mondom, hogy olvastam rólok az újságban. Kérdezik, láttam-e a tévét vasárnap. Ott rólok volt szó. Egyikük a riportról: „Két óráig csinálták velem a riportot, és a végén csak két percet adtak le. Úgy vágják össze a beszédünket, hogy az a rendőröknek kedvezzen. Amikor a tévések mutatták a házakat, a legrosszabb állapotban lévőket vágják be, és nem az én új házamat.”

A telep mellett frissen feltört termőföld. Én: „A ti földetek?” Nevetnek: „Nem. Még azt sem engedik meg, hogy dolgozzunk rajta.” Felmutatnak a domboldalra: „Onnan figyeltek az előbb a rendőrök vagy húsz percig.” Beszélgetőtársaimmal észreveszünk egy nem cigányt. Az egyik mondja: „Nem cigány, de olyan, mintha már az volna. Egy roma nőt vett el, a legcsúnyábbat.” Jön Gyuri, és mondja: „nem érzem a természetet”. Nem érzi a szagokat a fogorvos injekciója után. A többiek (gyerekek) is viccelődnek vele, odanyújtják a kezüket: „na, érzed a szagom, érzed a természetem?”. Este kb. tízen összegyűlve, fiatalok, ugratják Gyurit. Egy gyerek egy doboz cigiért Sony diktafont cserélt. Bekapcsolják felvételre. Mintha sok újságíró termett volna ott, és úgy is kérdezzetik Gyurit. Nekem is mondják, hogy kérdezzek.

Csütörtökön is sokat nevetnek Gyurin, mikor a hit gyűliseknek Dzsudi összeírást készít. Azért készült ez az összeírás, mert Lajosék (Lajos a „hit gyűlisek” vezetője) tudni szerették volna, hogy mire van szükségük a telepen lakóknak (házfelújítás, alapvető hiánycikkek), mert azt mondták, megpróbálják beszerezni ezeket a kapcsolataikon keresztül. Gyuri az összeírás során nem tudja, mikor születtek a gyerekei, és a lánya anyakönyvezett neve helyett „a rendes nevét” mondja (Szamanta).

Már nem emlékszem kivel, de a falnál beszélgettem, és valamiért eleresztett egy „bazzmeget”, aztán bocsánatot kért tőlem. Én lehordom: „Nem kéne ilyen csúnyán beszélned, bazzmeg!” Ő is rákontráz, jót nevetünk.

Az egyik legelső beszédtemánk a rendőrök és a rajtaütés (mivel sokszor mondom, hogy ennek a sajtójából „fedeztem fel” őket). Kérdezem: „Miért cirkál itt ez a sok rendőrautó?” „Nem tudom, ha kérdezzük, hogy miben segíthetünk, nem mondanak semmit.” Más ugyanerről: „Naponta többször is igazoltatnak a telepen, ha kimegyek a WC-re, még oda is vinnem kell a személyimemet. Ugyanazt egy nap két-háromszor is igazoltatják néha. Ha nem tudod magadat igazolni, büntetést fizetsz (ha jól emlékszem, ötezer). Amíg itt van a rendőrség, nem tudok

elmenni a munkahelyre, csak APEH-kártyám van, a személyimet meg kéne csináltatni, mert elveszett.” Más azért bújik el a rendőröktől, mert ha igazoltatnák, leellenőriznék, kiderülne, hogy van tartozása a falu felé (birságot stb. nem fizette ki).

A lerohanásról van néhány alap sztori. Megpróbálok összefoglalni a történeteket, jelezve, hogy kinek mi volt az a plusz, amit hozzátett: nyolcvan rendőr és polgárőr – lezárva a telep-re vezető utakat – bekerítette a telepet, éjjel háromkor, amikor virrasztottak a nagy tűznél. Nem volt menekülés. Pataki: „Azért kint virrasztottunk, mert a halott családjának a háza kicsi lett volna. Így kint gyújtottunk tüzet.” (A rendőrök ezt is kifogásolták valahogy) Egy fiatal: „A tüzet a jó kis borral kellett eloltanunk.” Nem emlékszik rá, talán Dzsudi volt az, aki majdnem beleesett a tűzbe, de valaki megmentette őt. (Erre még jó lenne talán rákérdezni: ki kicsoda?) Dzsudi fejére zacskót húztak, és úgy ütlegették. Egy 16 éves fiút arra kényszerítettek, hogy a kezei között törjön szét egy üvegpoharat (először nem sikerült, de megfenyítették), és azt morzsolja szét a markában. Buksit az ágyából rángatták ki, és a gyerekei előtt ütlegették. Egy fél lábú öregembert is megvertek. A házából ráncigálták ki. Aki megmozdult, azt ütötték. Nem volt értelme visszaütni. „Bevittek a rendőrök öt férfit és három nőt. A bilincs nyoma még mindig látszik a csuklómon.” (mutatja)

Gondolatszeletek még ehhez a naphoz:

– „Egy kalap alá vesznek.” Ezt nagyon sokan mondták.

– Úgy vettem észre, őket nem sérti a cigány szó. Próbálok előzékeny lenni, hogy mit szeretnek jobban, cigány vagy roma, de „az mindegy, ugyanaz”.

– Leginkább ezeket kérdezték tőlem: Honnan jöttem, mit tanulok? Féltem-e idejönni? „Na de őszintén!” Még kérdezték: mit mondtak nekem róluk a „magyarok”.

– Sipi jó tanácsa az első nap végén: „Írd le, amit eddig hallottál, és holnapra írd le a kérdéseidet!”

Part, 2001. május 16. szerda

Behívtak Kanalas Tiborhoz. Adtak „rizsibizsit”, rántott csirkét és Fantát jéggel. A „rizsibizsin” mindenki nevet. Kérdezi Kanalas, hogy mit csinálók itt a telepen. Elmondom. Kérdezi, hogy mit mondtak róla? (Sokszor egyébként, ha megemlítettem K. T. nevét, mindenki egy kicsit gyanakvóan kérdezte, hogy honnan ismerem a nevét, mit tudok róla.)

Visszatérve: K. T.: „Mit hallottál rólam?” Én: „Hogy házakat építesz.” Védekezve K. T.: „Na és, baj az?” (Arra céloz, hogy teljesen legális a munkája.) „Az emberek kapnak az államtól pénzt a házakra, én meg felépítem.” „Én a pénzt jogosan szerzem, nem úgy, mint »fent« (a telep felső részén lakókra utal). Azok csak lopni tudnak, de még sincs annyi pénzük, hogy ilyen rizsibizsit egyenek.” „És rólam is fogsz írni? Na, írd le rólam a legrosszabbat.” Én: „Miért?” Siet, kimegy az ajtón. Miért mondhatta ezt?

Part, 2001. szeptember 5. szerda

Megérkezem 15 óra körül a vonattal. Két fiatal a telepről szintén a vonaton utaztak. A vonaton elmentem mellettük, nem ismertem fel őket biztosan (hiba volt), és a csapnál találkoztunk. Az egyik lemegy a csap melletti bokorba, és kiemel egy biciklit. „Na, még megvan a Hordám!”. Végre biztosan felismerem őket, és együtt megyünk a telepre. A biciklit csak kölcsön kapta, hogy gyorsabban kiérjen az állomásra. „És ha ellopják?” Válasz: „Az se lett volna baj, már olyan rozoga.” A másik fiú viccelve: „Itt biztosabb helye volt, mint a biciklitárolóban.”

Már a telep közelében találkozok Tündivel (Robi felesége). Egy bicikli csomagtartóján vitte Parasztot. Viszi a háziiorvoshoz. Papír kell arról, hogy egészséges, és így mehet óvodába.

Anyuékhoz érve megörlődök, hogy kint vannak az udvaron, és bemegyek hozzájuk. Hiába vagyunk jóban, néha tovább kell menni: vendégek voltak náluk, és láttam, hogy Anyu örül nekem, de mintha zavarban lenne. Bemutatja nekem Miklóst, akivel játékosan sokáig rázzuk egymás kezét, de a vendégek vele együtt már mennek is: 4-5 dányi cigány üzleti ügyben keres-

te Bandit (Anyu férjét). Bandi utána elment valahová. Anyu szerint, ha jól értette, arról van szó, hogy Bandi kiváltotta az ipart (szennyvíztisztítót), ezek az emberek munkát hoztak neki, és ezért pénzre számítanak. A munka, ha bejön, több mint 100 000 bevétel. Anyu behív a házba, szó nélkül elém tesz egy tál ételt. Később Anyu felszel egy kis görögdinnyét. Patrisznak: „Jegyezd meg, először mindig a vendégnek.” A konyhában: Anyu, Patrisz, a kis húga, Anyu húga (rövid hullámos hajú) és Anyu unokatestvére (hosszú hajú és jól mutat a létrán ablakkerettel). Anyu: „Kéne egy fényképezőgép. Most.” Beszélgetés közben Anyu testvére: „Az nem is cigány, aki nem tud cigányul.” (ő sem tud) Anyu és az unokatestvére tiltakoznak, hogy dehogynem. Egy kisfiú, aki ott volt (szinte boldogan): „Én félcigány vagyok!”

Anyunak nem ízlik a kávé. Nincs hozzá se tejpor, se tej. Patriszt elküldi kölcsönért (200 Ft), és hoz egy kis dinnyét, de pénzt nem kapott (?), aztán megint megpróbálja a pénzt. Anyu húga: „Van egy nagyon csinos ruhám, fent feszes, lent kibővül, de nem hordom.” „Miért?” „Olyan jó darab, és túl sok a testvérem (elcsórna).” Ötödikes, már kétszer megbukott. Holnap nem megy iskolába, utálja a tanárt.

Kiderül, hogy Dzsudi már egész tavalyi évben is mindennap elkísérte az iskolába a gyerekeket, hogy ne rosszalkodjanak útközben, és értük is ment.

Anyu kérdezte tőlem: „Van már valami eredményed, Peti?”

A téren egy vörös zsiguli, körülötte beszélgetnek. „Nem tudjátok, Buksi merre van?” „Otthon, két órája jött haza a munkából.” Mikor odamegyek, éppen jön ki a házból Buksi. Beszél a feleségével, nem szeretné, ha beköltözne hozzájuk (mármint a feleség). Segít keresni egy másik lehetséges szállásodát, és még megpróbál beszélni egyszer a feleségével. Behív, mert esik az eső. (Pontosabban Patrisz: „Miért nem mentek be, eláztok?”) Buksival bent beszélgetek, miközben a felesége bent tévézik, az egyik fiút szoptatja. Három gyerek: egy 7 éves lány, egy 5 és egy 2 és fél éves fiú. Buksi: „Nekem egy is elég lett volna.” Tavaly áprilisban költöztek be. „Rossz volt, azelőtt fent laktunk másokkal.” (Észrevettem, „a fent” gyakran pejoratív.) Elrontották az építők a válaszfalakat. Buksi gipszből díszeket csinál. „Felrakom a saját falamra, és hátha megtetszik másnak is. És majd eladom négyzetméterre.” Megmutatta a kölcsönablonnal készített virágokat (5 sablon). Most Gödöllőn dolgozik, villany, festés, árok stb. A munkáltatót megkérték, vegyen egy Wartburgot, és ő vett, most azzal járnak be Zolival, a sógorával.

Parton közhasznú volt, 45-öt keresett, míg egy közmunkás csak 40-et. Fesztett az iskolában, egyik nap a disznó miatt nem ment be, ellopták a 6000 Ft értékű munkaeszközeit. Neki kellett kifizetnie. Nem dolgozik ilyen munkások között többé.

Adtak esernyőt, kabátot, hogy meg ne ázzak. Ezután hazamentem Pestre.

Part, 2001. szeptember 27. csütörtök

Anyuval a kertjükben beszélgettem. Az égetett mag a földön. Én: „Feszült vagy valamiért?” Anyu: „Miért, látszik? Megváltoztam úgy 4-5 hónapja.” Azt mondja, olyan, mint gyerekkorában. Depressziós lett akkor, és most hasonlóan érzi magát. Csak az 5. osztályig jutott el. Szülei kivették az iskolából, mert vigyáznia kellett a kisebb testvéreire. Anyu: „Ilyenek ezek a cigányok. Régen tele voltam életereivel, most meg... Régen nem foglalkoztam az érzelmeimmel. Ha az érzelmeiddel foglalkozol, nem jut másra erőd. Régen egész nap meg sem álltam a házimunkában. Az asszonyok felnéztek rám. Ezt a kertet is én raktam rendbe. Tudod, mekkora gaz volt itt?! Bandira is irigyek a többiek: nagyon csinos a házunk. Most meg olyan vagyok, mint a többiek. A munkahelyemen azt mondták, egyedüli (értsd: egyedi) vagyok. Olyan dolgok vannak bennem, mint ami másban nincs. Ezt mondták.”

Ma Senkivel is beszélgettem. Senki: „Nem kiadó szobát keresel?” Én: „Már találtam. Buksiék azt mondták, jó, mehetek.” Senki Buksiról, a testvéréről, Dzsudiról és erről az egész családról: „Vannak itt rossz emberek a telepen. Ezek a Dzsudi meg a rokonai olyanok. Megátkozzák még a saját gyerekeiket is. Először persze hogy jó velük, magukhoz édesgetnek, aztán meg kiszúrnak veled, vagy becsapnak, vagy semmibe vesznek. (Keresi a jó szót:) a hit..., mondjad má' (mondom neki: „hit gyülekeztesek”), a hit gyülekezteseket is becsapják. Azt

is tanulták, de utána abbahagyták. (A „tanulás”-t a vallással való ismerkedésre használták a telepen.)

Senkiről még: a Senki bátyja építi a házakat, szocpolra. Senkiéknek is épített egyet, Anyuék mellett, *lent*. Én: „Miért költöztök *le*?” Senki: „Jobb itt lent, mint ott fent. Ott fent a gyerekek is rosszak. (Miért rosszak? Kik a rosszak?)

Kakas és Sanyika kártyázni akartak. Kérték, hogy szálljon be más is, de ennek feltétele az volt, hogy mindenki mutassa meg, mennyi pénz van nála. Buksi anyjának háza előtt kártyáztak (fájereztek), de megunták, hogy annyi gyerek nézi a kártyájukat, és elmentek.

Egy fiú elmagyarázta, hogy kell „dobni” (ez egy játék pénzermékkal): mindig az dob a következő körben először, aki az előzőben nyert. A homokba egy vonalat húznak, és az viszi el a pénzerméket, aki a vonalhoz legközelebb dob belülről. Guszti magyarázza: „Ha például egyessel dobok, te meg kettessel, és én nyerek, adok vissza neked egy egyest.” Guszti tízéves körüli, mindig „Petikémnek” szólít, és nagyon nyeregben érzi magát. Sokszor mondta, hogy álljunk ki egymás ellen, de ha felé mentem, megfutamodott.

Sokan együtt ültek egy ház előtt. Inkább asszonyok. Beszélgettem velük. Kérdeztek, mit csinálok. Ha mondom, így lehet embereket megismerni, ha közöttük lakom, nagyban helyeselnek.

Egy szőke hajú (félíg magyar, félíg oláh cigány) lány kérdezgette, milyen cigány szavakat tudok. Egy férfinak ez nem tetszett, mert szerinte a lány nem is érti, milyen szavakat mondtam (szerintem sem). Inkább azért kérdezgetett a férfi szerint, hogy megtudjon néhány cigány szót.

Nem tetszett nekik (azoknak, akik ott ültek), hogy Petró már mióta ott él, és még mindig nem tud cigányul. Valaki közülük: „Érti azt, hogy mit beszélünk, de felelni egy szóval sem tud.” Petrovics éppen az áramszedőt szerelte. Valami megszakadt a vezetékben. Kiküldtek nekik számlatartozást, kifizették, de mégsem fogadták el. Nemrég (Robiék utcájában) leszedték az áramszedőt, és kis darabokra vágták, de Petró még idejében le tudta szedni. P.: „Merjék csak levágni az én vezetékemet! A rendőrök nem szólnak érte, nem az ő dolguk.” Bandi a rendőrökről: „Azért vannak itt Pestről rendőrök, mert a fiatal aszódiakkal jóban vannak a fiatal partiak.”

Part, 2001. szeptember 28. szombat 12 órától

Megyek a telep felé. Parti lerakat (élelmiszerbolt) előtt ott van Jani, egy magyar cigány, egy sánta (bottal), meg jön néhány magyar a munkából. A magyar cigány leszedett 40 Ft-tal. Jani még egy 100-ast akart kérni borra. Nem adtam. Mondta: bármikor mehetek hozzá kávéra, kajálni, mint a múltkor (ebben a felhívásban valószínű az is benne volt, hogy adjak nekik pénzt...) A sarki kocsmá után találkoztam két asszonnyal a telepről. Egy-egy nagy színes (az egyik bogárzöld színű) batyu és egy szatyor volt náluk. Gödöllőről jöttek, vonattal: voltak a bányában, meg vettek kenyeret, paprikát... Sokat meg kellett állniuk, először a lány miatt, mert be volt kötve a lába. Aztán az idősebb nő fáradt mindig ki. Sehogyan sem engedték, hogy segítsék. „Úgyis mindjárt jön a gyerek a biciklivel.” Mikor megálltak, azt mondta az idősebb, menjek nyugodtan előre. Úgy tűnt, meg akarnak tőlem szabadulni. Végül: „Ne haragudj, de nem mennél előre? Mindkettőnk ura féltékeny, haljak meg!” Higgyek-e egy cigánynak, ha esküdözik nekem, ha én nem vagyok cigány? Vagy szerintük azért, mert a telepen lakom, nekem is hinnem kéne az ilyen önátoknak, eskünek?

Mentem egyszer Hetessel és Citrommal az utcán: köszöntek egy magyar falusi asszonynak. Én szerintem (és valószínűleg a nő szerint is) illedelmesen: „Csókolom”. És aztán: „De megbasználak!” Vagy egy másik eset: „Csókolom, olyan szívesen vinném a kosarát! De hát nem tudom (nevetnek).” Valahogy úgy szúrnak ki a gádzsóval, hogy az ő fogalmaik szerinti jót, illedelmeset megtanulják, aztán alkalmazzák, és rákontráznak, hogy csattanjon az ostor. Mostanában olyan érzésem van a fenti példák miatt is, hogy ők sokkal jobban ismerik az én lehetséges válaszreakciómat, mint saját magam, és így befolyásolni „játszani” tudnak velem.

Találkoztam Jozsóval. Mesélt nekem a vallásról: „Ott, a fenti utcában mind megtért hit gyűlisnek. Én katolikus vagyok, és úgy élek, ahogy nekem tetszik. De ők! Egy csomó szabály le van nekik írva, és nem tartják be őket. Ez undorító.”

Joszó vallásos tapasztalatai: Gyerekkorában, úgy 8 éves volt, amikor még Dányban lakott, minden este úgy betakarózott, hogy csak a szeme látszott ki a paplan alól, mert félt. Minden este egy lány ült a kályháján teljesen meztelen, de a haja a combközepéig ért (megmutatta nekem, milyen szögben ült előtte a lány, „profilból láttam: félig háttal, félig jobb oldalról”). Aztán az anyósa megbetegedett, eladták a dányi házat, és Partra költöztek. Az első éjszaka nagyon félt, és egy dunyhás, fafejtámlás ágyban aludt. A „fejfa” felett szárnyas birkák és angyalkák repkedtek. És közöttük volt az a hosszú hajú lány is. „Ez volt a búcsú, mert soha többé nem jelent meg nekem a lány. Ha hiszed, ha nem, minden este úgy alszom el, hogy a kályhát nézem.” Én: „Miért ment el a lány?” Válaszolja: „Biztos azért, mert felnöttem, és mai fejjel odamennék hozzá.” Senki nem hitte el ezt neki. „Igaznak kell lennie, mert ami kint van (a fején kívülre mutat), csak az lehet bent is. Jó, lehet fantáziálni, meg hadoválni, de ez nem olyan. Nem lehet bent olyan dolog, ami kint nincs. Te sem álmodsz olyan dologgal, mint amit sose láttál.”

Joszó másik története: Szintén nagyon félt éjszaka. Kint esett a hó, de csak gyengén. Ő egyszerre csak nagy fényt látott, olyat, mint kint a lámpa, és látta fény előtt esni a hót. Ezt elvileg nem láthatta volna az ágyából, és ő sem érti, hogyan látta. Látta Jézust felülről leereszkedni, és a jobb kezében egy régi 10 forintost tartott. Átható arccal mondta Jozsó: „Nagyon szép férfi volt.” Mellette ereszkedett le egy szakállas férfi (Jézus is szakállas volt, de ez öreg volt), és alatta három nő. Mindkét férfi felett angyalkák repkedtek. Valami kattanást vagy csattanást hallott a fejében, és a lények eltűntek. „Ezt nem hiszi el senki.”

Part, 2001. október 4. csütörtök

Borzi megverte a lányát, Hencit. Borzi rugdosta a földön, a hajánál fogva húzta. Ezelőtt arra lettem figyelmes, hogy Henci Buksi anyja háza előtt megy. Egy nő (nem ismerem) meg három gyerek kövekkal dobálták. Dzsudi cinikusan azt mondta (kérdésemre), hogy azért dobálják, mert férjhez fog menni (bevallom, felcsillant a szemem, hátha ez valamilyen házasság előtti szokás. Hülye vagyok, már mindenhol rítust látok). Nem lesz esküvője. (Dzsudi: „Akkor öszszegyűlnek a romák, esznek-isznak, de csak akkor, ha nem olyan kurva, mint Henci.”) Én: „Csak akkor van esküvő, ha szűz?” D.: „Nem, de ne legyen kurva.” Nem házasodnak össze, csak „összemennek”. Dzsudi felesége azt mondta, biztos azért verik, mert nem volt iskolában. Anyuékkal beszélgettem erről a villanyoszlopnál. Anyu: „Össze akart költözni egy fiúval, az apja ezért megverte. Visszahozta a fiútól. Nem tetszett neki a fiú, mármint az apának.” Más szerint nem ezért, hanem inkább azért, mert kurva. Néhány embert tudtak csak felsorolni, akivel nem volt. Anyu a férjéről: „Na, meg Bandival se.” Sanyika (18 év körüli) viccelődve: „Meg velem se.” Sanyika elmondta, mit csinálna Hencivel: felakasztaná a villanypóznára, és tüzes vasat nyomna fel neki.

Anyu mondta Sanyikának, hogy ne beszéljen, ő sem egy angyal: mikor a feleségével együtt lakott, miután az elaludt, a másik szobában egy másik nővel... Anyu: „Legalább vitted volna ki!” Sanyika: „Hideg volt kint.” (és más kifogások)

Part, 2001. október 5. péntek

Beköltöztem Buksiékhoz. (Beköltözésem előtt sokszor elmondta ezt Buksi viccelődve: „Úgy tudom, hogy az eszkimók mindig odaadják a feleségüket az első éjszakán a vendégnek. Nálunk nincs ez a szokás.”) Kati, a felesége mondta, hogy néhányan azt mondták neki, miért enged be egy idegent a házába. Ő erre azt mondta nekik: rendesnek, csendesnek nézek ki. Kati: „Nem vagy finnyás, jó gyerek vagy, nem vagy rossz!” Ők meg erre: „Majd megmutatja a rossz oldalát!”

Kezdem a reggelnél: Pisti meg Giza 7.15-kor már ébresztett, hogy kezdődik a legjobb reggeli mese. Nem igazán „antropológus-viselkedés”, de mondtam nekik, hogy hagyjanak aludni. Az anyja elverte Pistit, mert nem hagyott aludni.

Kitérő a gyerekek nevérol: Pistit Kati Richárdnak, Ricsinek akarta hívni, de Buksi erősödött, hogy Pisti legyen. Kati Pistinek: „Kérdezd meg nagyanyádat, miért lett ilyen öreges neved! (az óvodában is mondták neki, hogy „Pista bácsi”) Mikor megszülte apád, csak Sanyinak akarta hívni, pedig volt már egy Sanyi a családban. A kórházban azt mondták neki, hát akkor legyen István.”

Klaudia: Kati apjának nagyon tetszett egy sorozatbeli Klaudia. Megígértette Katalival, hogy ha egyszer lánya lesz, Klaudiának fogják hívni. Kati: „Senki sem hívja Klaudiának, csak az iskolában.” Giza lett Kati nagynénje után. Giza csúfneve Fonnyadt (Pisti szerint a Giza is csúfnév). Kati: „Gizát Szeminek is hívjuk azért, mert nagy a szeme, kiskorában még nagyobb volt.” Hogy mikor ki, hogyan hívja, az még kérdés. De a Fonnyadt tűnik a legbántóbbnak, és a Szemi a legbarátságosabbnak.

Az előbb bejött a szobába Buksi, kérdi, levelet írok-e. Mondom, munkanaplót, most tudok csak írni, mert Giza és Pisti elaludt. Erre Buksi csak annyit jegyzett meg a gyerekeire nézve: „Kannibálok.”

Voltam ma Jozsónál megkérdezni, mikor tartják a keresztlőt. Még nem tudja, mondta a felesége, de nem ezen a szombaton. Visszafele találkoztam Jozsóval is, egy lánnyal (növel) beszélgetett kicsit „fentebb”, mint ahol a Vállalkozóék laknak. Jozsó mondja a nőről: „Lehet, hogy ennek az apja fogja megkeresztelni.” Én: „Miért, pap?” Jozsó: „Nem, nem adom pap kezébe a gyerekeket, inkább bemegetem én.”

Ma Lajos (Buksi bátyja) azt álmodta, hogy találkozott a meghalt Beással, aki '82-ben halt meg, kb. 23 évesen. Úgy jött föl a téma, hogy Lajos kérdezett egy idős cigány nőt (valamilyik rokona lehetett Beásnak), hogy mi volt rajta, mikor meghalt, mert most fehér ingben látta.

Lajos álma: „Az anyámék előtt mentem el, kezemben egy csokor virággal. A sarkon találkoztam Beással. »Nekem hoztad ezt a virágot?» – kérdezte. Megöleltük, megpusziltuk egymást, nagyon örültünk egymásnak. Mondta, hogy csak éjfélől jöhet háromig, ezért fél óra múlva visszajön. Ennyi... Nem öregedett semmit. Ha kérdezni akarok tőlük (a halottaktól), sosem mondhatnak semmit.” Én: „Mit kérdeznél, ha lehetne?” Lajos: „Hát, hogy mi van másokkal, meg velem, meg hát mi van odaát? Állítólag ezt ki kell érdemelni, hogy eljöhessen. (nevetve) Ez nekik szabadság.” Borzi Lajosnak: „Kéne vinned (Beásnak) virágot (a temetőbe).” Én: „Miért nem viszel neki virágot, azért, mert ma már nem lehet?” Lajos: „Nem, azért, mert nincs virágom.” Mikor Lajos álmából felébredt, állítólag még mindig zokogott. „Azért, mert meghalt, és olyan jó találkozni a halottal.” Sokszor álmodik más halottakkal is, de egyik sem mondhat semmit.

Borzi elmesélte, hogy idéztek szellemet Aszódon. Dianát (brit hercegnő) meg egy rokont. Ez a megidézett rokon mondta: először mindenki a pokolba kerül, majd ott elégnék (vagy elvesznek a bűneik), és ezután kerülnek csak feljebb.

Part, 2001. október 6. szombat

Nagyon nagy forgalom volt Katiéknál. Sok asszony jött-ment az új hírekkel. Azt már pénteken megtudtam, hogy Kopasz a biciklivel lefele száguldott a homokban, és elesett. Visszanyomták a beleit, amíg jött a mentő, és ezzel mentették meg az életét. Ezt a mentős mondta. Körülbelül egy hét múlva kint volt a kórházból, látszólag egészségesen, csak egy kicsit lefogyott.

Sipit, a feleségét és három lányát (a negyedik, a legkisebb Emília még csak anyatejen van) bevitték a kórházba gombamérgezéssel. Kimosták a gyomrukat. Néma (Sipi felesége) hamar visszajött, hogy együtt legyen a kicsivel. Sipiék esete sokkal inkább téma volt, mint Kopaszé. Kopaszt régen más néven ismertem, mivel úgy mutatkozott be egyszer, hogy „Krisztyian”.

Sokan rá akartak jönni, hogyan történt a mérgezés. Vagy egy gyilkos galóca mellől szedték a gombát, és átmentek a spórái, vagy egy fogyasztható gombára hasonlító mérgező gombát

szedtek. A két fajta gombát a *téren* (itt szoktak összejönni a cigányok) mutatta meg Bandi. Ők is kaptak abból a gombából, csak nem főzték meg. Bandi sokat várt egy gombákat ismerő parasztra, hogy megvizsgálja a szedett gombát. Mikor Anyuéknál voltam (ha jól emlékszem, Anyu öngyilkossági kísérlete után), Anyu mondta, hogy nem dobja ki azt a gombát, ami nem biztos, hogy mérgezett, majd ő kipróbálja. Bandi lazán ezt válaszolta: „Egyed csak!”

Kittiéknél meg leégett a gyerekszoba: Szombat hajnalban fél egy körül az apát (Néger) felkeltette a legnagyobbik lány: „Füst van!”. Néger – később elmesélve a történeteket – kikelve magából mondja: „Miért nem azt mondta, hogy tűz van? Füst, füst!” A füstöt eleinte lazábban vette. Leégett a gyerekszoba, egy ablak kivételével az összes betört, megrepedt. Szerencsére senki nem aludt aznap éjjel a szobában. Néger: „Ha bent lett volna egy lányom, biztosan megmentettem volna, ha kell, bemegyek az ablakon. Az ajtónál már nagyon nagy volt a tűz.”

Néger lánya csak úgy odadobta az iskolatáskáját a szennyesre, ami később meggyulladt. Az iskola nem nyújtott semmilyen segítséget az új könyvek beszerzéséhez. Én: „És használt könyveket nem tudtatok szerezni felsőbb évesektől?” Néger: „Kaptunk egy-kettőt, de azok mind össze voltak firkálva.” Dzsudi megígérte, hogy a Cigány Kisebbségi Önkormányzat (CKÖ) kifizeti, segílyt nyújt, ha végre megkapja a CKÖ a pénzt.

Péntek este a partiak átmentek Dányra verekedni: Két parti fiú dányi lányokat vett feleségül, és hozzájuk költöztek. A fiúkat valami sérelem érte Dányban az ottani cigányok részéről. A partiak ezt nem hagyhatták. Ott volt Dzsudi is, kb. 5 másik partival együtt. Őket közel százan várták. Dzsudi: „Hiába voltak sokkal többen, nagyon félték tőlünk. Ahogy kiszálltunk a Ladából, körbevettek minket, de egyikük sem mert támadni. Bejédtek tőlünk. Aztán mégis kaptunk.” Ekkor büszkén mutatja a fején a vasdorongtól származó hatalmas heget. Ők is rendszeresen osztották a verést, és a szóban forgó két parti fiatallal együtt nagyobb sérülés nélkül visszajöttek. Azóta ők is a telepen laknak.

Part, 2001. november 1. csütörtök

Reggel Dzsudi és Pinka (és Freszko, a fiuk) átjött hozzánk. Dzsudi azt mondta, igaza volt Buksinak (másnéven Api) abban, amit tegnap mondott. Mármint: nem jó (nem szabad), hogyha megtartják a „gyertyaégetést”. Tegnap felhívta Zolit a hit gyűlis Lajos. Elmondta, hogy nem szabad megtartani a gyertyaégetést, és hogy ma dél körül eljön a telepre. Állítólag szabadkozott (bocsánatot kért), hogy nem szólt előbb. Visszatérve a reggelhez, Pinka erősködött: „Azért én elmegyek.” Dzsudi erre: „Dehogy mész!” Pinka: „Miért? Én már nem tanulom.” Dzsudi: „Nem mész! Senki se mehet, senki a földön! Ezt az asszonyt! Hiába tanítalak.” Buksi és Én: „Miért nem lehet megtartani?” „Nem tudom, de Lajos majd elmondja.”

Délután el is jött Lajos (én nem voltam ott: Falatéknál voltam), nagyon sietett, csak rövid időt töltött itt. Kérdeztem Buksit: „Elmondta, hogy miért nem lehet gyertyát égetni?” B.: „Nem. Konkrétan nem mondta el.” Kati valami olyasmit mondott, hogy Lajos azt mondta, a temetőbe menés (kb. ugyanaz, mint a halottakra való emlékezés) szomorú dolog, és Isten nem akarja, hogy a hívei szomorúak legyenek. Buksi: „Csak azt mondta, hogy a temető szomorú. Nem volt ideje elmagyarázni bővebben.” Kérdeztem azért Katitól: „Nem rossz, hogy nem mentek?” K.: „Most fúj nagyon a szél, máskor se voltunk, ha rossz idő volt.” A gyerekeknek is ezt mondta.

Én mégis nagyon kíváncsi voltam, átmentem Ilon nénihez (hét gyereke lakik a telepen: Lajos, Buksi, Dzsudi, Edit, Falat, Iboly, Bika, az ő leszármazottai teszik ki a telep lakosságának a felét), kérdeztem, mehetek-e velük. I.: „Hát Buksiék nem mennek?” Elmondom: „Lajos...” I.: „Délután megyünk. Majd átküldöm Helénát, ha indulunk.”

Mielőtt indultunk gyertyát égetni, Kati azért odaadta nekem a gyertyákat. „Ha már megvettük.” Több színű mécses. Kérdeztem, hogy melyiket, hova tegyem.

Elindultunk. Ilon néni nagyon beöltözve (hideg, szeles volt az idő). Edit közben megmutatta nekem a szemétbányát, ahol a legértékesebb holmi a réz és az alumínium, amiket aztán pénzre lehet váltani a telep közelében lakó Rezes Lacinál. Mondta, hogy megy holnap, de Szelit nem viszi. A gyerekeket mostanában elzavarja az őr csúzlival, mert ő is gyűjti a rezet, ezért

enged be csak kevés embert. „Ekkora rozsdás csavarokat tesz bele. Ha valamelyik gyereknek elkapja a nyakát és kiszakicska, ott hal meg” – mondja Edit. Falat is szörnyülködik ezen. Edit meséli, hogy egy nő a telepről „10 000-et talált”. Én: „Rézben?” E.: „Nem. Pénzt talált.” Ott volt az iratok, papírok között.” Sajnálkozik, hogy nem ő találta meg, pedig ő is látta a kupacot, de nem találta érdemesnek kutatni. „Ez a nő tavaly is talált 15 000-et.” „Ezt a szerencsés nőt!” – mondják. Megmondom, hogy holnap én is szeretnék velük menni. Edit erre: „Éhen halnál ott egész nap, mi is nagyon megehezünk nap végére; kora reggeltől estig ott vagyunk.” A nap végén Edit kérdi: „Na, akkor beszéljünk reggel? Megisszuk a kávé, és megyünk.” Bianca: „És milyen ruhában fogsz menni?” Én: „Az enyémben, valami rosszabb cuccot felveszek.” Bianca: „Jaj, a te ruhádban.” Edit: „Kérjél kölcsön Buksiéktól egy munkásruhát, tetőtől talpig koszos leszél.” Falat nekem: „Vihetnél kendőt is.” (nevetnek) Én: „A férfiak ugye visznek batyut?” Edit: „Ők zsákba szedik, ráteszik a biciklire, és úgy jönnek haza.” Egy aszódi élelmiszerboltból sok mindent kidobnak: jégkrémet, fagyasztott húsokat, és így a „bányából” viszik haza. Nem lehet lerövidíteni ezt a kört, tilos odaadni bárkinek. Egy asszony megegyezett a tulajjal, hogy egy megbeszélte nejlonszákba teszi majd a fagyasztott húst. Én: „És miért pont az az asszony? Pénzt adott neki?” Egy asszony: „Biztos kurelja a nőt.” Edit: „Az a nápolyi is onnan való, azt reggel vittem át, Marco hogy ette!” Szeli: „Anyu! Reggel kérdezte a Peti, honnan való a cipő meg a nadrág, amit Marconak vittem. Én meg csak hallgattam; közben meg a bányáról hoztuk.” (Buksi családja már nem jár a bányára.)

Megérkeztünk a temetőbe (Ilon néni egész úton kicsit hátul volt, lemaradva). Sokan voltak. A két görögöt és minket kivéve talán mindenki feketében volt. Mikor elindultunk Falattól, volt egy nem vicces, inkább sajnálkozó beszélgetés. Edit: „Nem volt jobb ruhám.” (Úgy éreztem, most nem az időjárásra, hanem a minőségére gondol.) Mentünk Ilon néni férjéhez. Heléna és Szeli megpuszilta a fényképet, amin Ilon néni és férje volt idősen. Meggyújtottuk a gyertyákat. Edit: „Na, ez a gyertya egy évig égni fog, egy évre elég lesz.” Valaki más: „Miért? Ha száz mécseszt hozol, száz évre elég?” „Ezen a napon mindig fúj a szél.” Falat vagy Edit mondta Ilon néninek, hogy minek dug olyan virágot (nem élő) az élők közé. Ilon néni felháborodva: „Miért ne tennék olyan virágot, hiszen ő is halott.” Ilon néni nekem a fényképre mutatva: „Na, hasonlít a Buksira?” Én: „Egy kicsit.” Edit: „Nem lehet összehasonlítani, mert az egy idős kép!” I.: „Dehogy, ezen 25 éves, olyanforma, mint Buksi.” Edit erre talán azt mondta, hogy azon a képen már vén, vagy valami sértőt mondhatót rá, mert Ilon néni megharagudott, meg akarta ütni, és azt mondta: „Pont öelötte kell mondanod?” Továbbmentünk. Ilon néni az ujjával megisztogatta a fényképet, és megcsókolta az urát.

Volt még egy beszélgetés a temető felé:

Edit: „Az én síromra mezei virágot hozzatok, ha meghalok.”

Falat: „Nem mindegy már neked?”

Edit: „Látni fogom én azt.”

Pontyó: „Ugyan?”

Edit: „Kinyújtom a kezem, és kitapogatom.”

Szeli: „Úgy várom már, hogy halott legyenek!”

Sokan: „Miért?”

Szeli: „Mert akkor hoztok nekem virágot, gyertyát.”

Egy asszony: „Ott lent el fogsz porladni.”

Ilon néni lepihen a fűre, rágyújt. Edit leül egy szomszéd sírra. A bányáról beszélgetnek: Ilon néni nem büszke Szelire. Csak ült a nápolyikupac mellett, és nem vitt Ilonnak belőle. Edit: „Fogadjunk, nem visz Falat az anyósának a sírjára.” Jön Falat. E.: „Na, voltál az anyósod sírjánál?” F.: „Nem.” E.: „Na, majd eljön este álmodban, reggel meg hozhatod a virágot!” F.: „Nem. Mit gondolsz, miért átkozom magam?” F. elmegy megnézni egy fényképet: „Fura, hogy a fiút a testvére mellé temették (azt a páros fotót nézte meg). „Miért?” Falat: „Mert a feleség mellé szokták.” Pontyó még felment Miskához, és egy másik férfi sírjához. Edit: „Én már nem megyek fel addig, vidd ezt a két mécseszt, egyiket Miskának, másikat Jöskának!” Egy asszony

ekkor mondja Editnek, hogy mondja a gyerek, hogy ő küldte. Edit utána kiabál a gyerekeknek, félig viccesen: „De mondd meg, hogy én küldtem!” Beás sírjától elindulunk hazafelé. Visszafelé is mindenki sajnálkozik a gyereksírokon, amelyek külön helyre vannak temetve. Ilon néni: „Van az elején egy egyhónapos.” Edit észrevette a két görögöt. Edit: „Ezeknek van olyan neve, hogy Adamatisz Szamadatisz, de nem tudom biztosan, ott van valahol a rokonuk sírja.” Falat elmegy megnézni. Ilon néni: „Hova ment ez a lány?” Sokan rázzák a fejüket. Visszamegyünk azokhoz a sírokhoz, ahonnan kiindultunk. Ott találkoznak más telepiekkel. Kérdés volt, ki tett egy nagy méceszt Falat férjének a sírjára. Kiderült, hogy az egyik gyerek. Ilon férjének a sírjára is tett valaki egy virágkoszorút. Kíváncsivá teszi őket minden más (inkább gazdagabb) „ajándék”. Folyik a kérdezősködés, találgatás, ki volt az. Falat fiát kihozta egy másik asszony nagyon koszosan. Megharagudott rá: „Temessétek csak az apja mellé.” Egy nem cigány nő azt mondta Ilon néninek: „Kutyát sem kellett volna temetőbe hozni.” Ilon: „Nem bánt az senkit.” Egy asszony (viccelődve): „Miért nem mondtad neki, hogy a gazdájához jött?”

Hazafele Falattal beszélgettem a Parton élő muzsikusz cigányokról: A temetőben köszöntek egymásnak. Megkérdeztem Falatot, kik voltak ők? F.: „Nem a telepen laknak. Muzsikusz cigányok. Régen arra laktak lent, mint most mi. Elköltöztek, sokan a Rév utcába vagy az állomás közelébe.” Én: „Hol szoktatok találkozni?” „A faluban találkozunk, beszélgetünk. Valamelyik meg nem áll szóba velünk. Ők bírják a büszkeséget. Pedig sokan járnak közülük is a bányára.” Hazafele is szóba jött, hogy Falaték milyen cigányok. F.: „Úgy mondják, oláh cigány vagyok. Az emberek (külsők) itt (a telepen) mindenkire azt mondják: oláh cigány. Én is oláh cigány lettem.” Én: „Nem zavar, ha azt mondják rád, hogy oláh cigány vagy?” F.: „Nem. Úgy nőttünk fel, mint az indiánok.”

Part, 2001. november 10. szombat

Ma Katali, Edittel, Falattal és Mihókkal elmentem Gödöllőre „kukázni”. A legfőbb teendő az volt, hogy sok kenyeret gyűjtsenek a disznónak, viszont mikor egy járókelő közel jött hozzánk, azt mondták fennhangon: „Jó lesz ez ebédre!”, vagy „Jó lesz ez a gyerekeknek!”. Kati: „A cigányok mindig ebből éltek, mégse lettek betegek.” Gödöllőn „összefutottam” egy hallgatótársammal. Nagyon megörültem neki, és boldogan meséltem neki, hogy éppen kukázom az asszonyokkal. Kati a találkozásunkról később mindenkinek ezt mesélte: „Elmentem onnan, nehogy rossz színben tüntessem fel, és mégis kimondta magát, hogy kukázik.”

Part, 2001. november 12. hétfő

Katali beszélgettem a férfi-nő kapcsolatokról. Kati: „Api nagyon féltékeny. Nem lehet társaságba se menni vele, ha táncolok, mindenkire féltékeny. Ő meg nem szeret táncolni, csak ha nem vagyok ott. Amikor mentünk kukázni, azért hívtam Editet meg Falatot, hogy ne legyen féltékeny. Látod, ennyi év alatt nem tudtam teljesen kiismerni, ezt az egy oldalát nem tudom még mindig megérteni. Látod, mennyit dolgoztam tegnap, és hogy felháborodott, hogy szóltam neki, rakja be a cipőjét a kályhához. Jó, fáj a feje... de én sem állhatok le, ha beteg vagyok. A férfiak csak azt nevezik munkának, ha elmennek dolgozni. És amit az asszony csinál otthon, abban nem lehet kifradni?! Csak akkor vennék észre, hogy az asszony is ér valamit, ha meghalna. De ha elmennék dolgozni, biztosan azt hinné, hogy megcsalom valakivel.” Én: „Ezt mondták Anyuról is, hogy a munkahelyén volt valakije.” Kati: „De arra van bizonyíték!” Én: „Milyen bizonyíték? Hogy öngyilkos lett?” Kati: „Aha.”

Part, 2001. november 26. hétfő

Napközben hógolyóztam a gyerekekkel. Sok „ellenségem” egy idő múlva átállt hozzám. Sokszor megjátszották azt a cselt (és én eleinte be is ugrottam), hogy most már velem vannak, így közel engedtem őket, és nevetve megdobtak. Zsolti (a Vállalkozó Tibi fia) is lelkesen játszott velünk. Két fiú jött a „bányából”. Az egyik fiú, akivel játszottam, odasúgta nekem: „Peti, ők

a bányából jönnek.” Az egyik fiúnak: „Te nem hoztál semmit?” A fiú: „De, csak már leadtam. Huszonhatezer.” Kérdelem Zsoltit, hogy volt-e már bányában. Zsolti: „Őszintén, én nem.” Egy fiú: „És amikor a zoknikat hoztátok?” Zsolti: „Igen... Akkor egyszer.” A kérdező fiú odasúgja nekem, mikor Zsolti arrébb megy: „Volt ő többször is a bányán.”

Este a „Legyen ön is milliomos!”-t néztem, Buksival. Egy játékost „Rákos József”-nek hívták, és mindketten neveltünk rajta. A gyerekeket gyakran hívják „kis rákos”-nak, vagy amikor szitkozódnak, mondják: „a rák eye ki a beled!”

Én: „A rák végül is az állatot vagy a betegséget jelenti?”

Buksi: „Nem tudom, én ezt már ősztonösen használom.”

Én: „És már régóta megvan ez a kifejezés a telepen?”

Buksi: „Hát, a szüleink sokat átkozódtak..., nem tudom.”

Part, 2001. november 27. kedd

Pistivel elkéztünk az óvodából, már zárva volt az első és a hátsó ajtó is. Becsengettünk. Katinak már sokszor mondták az óvónénik, hogy ne késsenek el. Kati nekem magyarázatul: „Annyi mindent kell reggel csinálnom, persze, hogy elkészünk.”

Ma Guszti mesélte, hogy azért volt fent ma az igazgatónál, mert hógolyóval megdobáltak néhány gyereket. Cigányoztak nekik. Nem emlékszem, hogy az általánosban vagy a kisegítőben történt. Én: „A tanárok nem szólnak rájuk, amiért cigányoznak?” Guszti: „Dehogy, még ők is mondják.”

Marco beteg lett. Nagyon lassan rendelt az orvos. Kati beszélgetett egyszer a kartonozóval. Kati beszélt Bandival, hogy a kartonozó férje milyen jól keres (parkettázó), másik házat építenek. Kati mondta: figyeljem meg a kartonozó cipőjét. Egy éve még odaadott ötszázért egy ugyanilyen cipőt Némának. Most ugyanezt a cipőt 6-7 ezerért látta. A cipő lakkozott, fekete, bőr. Kati: „Régen fel nem vettem volna ilyen. Ha láttad volna, hogy néztem ki. De most már jó volna egy ilyen cipő. Hogy átváriálódta!” (nevet)

A doktornő állítólag sokat kiabál a telepí gyerekekkel, mert mindig oda járnak igazolásért.

Kati: „Aszódon majd elmegyünk *oda* is.” Én: „Hova?” Kati: „Nem mondom meg.” Léna „kimondja”, hogy nőgyógyászhoz. Néma szerint igaza van az orvosnak, hogy nem egészséges az az injekció, amely egy évre elintézi a fogamzásgátlást. „Hát persze, az a vér nem hiába jön ki, és egy évig az bent marad.” Kati is nagyon egyetértett. Tablettát lehet venni Nórától. Meg ruhákat is. És Nóra csinálja az alsampon üzletet is. A bányán talált márkás samponos flakonokat töltik meg olcsóbb samponnal, és eladják Parton.

Tegnap megnyerte valaki az 1,1 milliárdot az ötös lottón. Buksi: „Ha én nyertem volna meg, 100 milliót biztosan a telepre költöttem volna.” Kati egy régebbi véleménye: „Szép ez a környék nagyon. Régen még tervbe volt véve, hogy a telep helyére üdülőtelepet építenek, és megveszik a házaikat. Én elmennék innen. Nem köt ide senki sem annyira. És az asszonyok... Mind Buksi családja.”

Part, 2001. december 2. vasárnap

Eljött a helyi búcsú napja. Az óvoda előtti utcán és a telepen több háznál rendeznek búcsút. Már reggel hétkor megérkeztek egy Forddal a zsámbokiak. Azért ilyen korán, mert a rendőrök ekkor kevesen vannak. Eljött Tikó és Pöttön férje, Gábor és Erika, Kati húga. Kati a nővéréről: „Pöttön hol jött volna el? Ott van neki az a sok gyerek!”

Tikó fia, Norbi tegnap már itt volt, és lelökte Marcót Dzsudiék lépcsőjén. Sebes lett az arca. Katiék félnek, hogy majd elkaparja és megmarad. Norbi ott ült a konyhában az apja mellett. Erika az ölében odavitte Marcót, hogy mondja meg a magáét, de ő nem csinált semmit.

Buksi ez előtt mondta: „Norbi rosszabb, mint bármely parti gyerek.”

Kérdem Buksitól: „Itt alszik majd Erika?” Kati válaszol: „Dehogy, nem volt képes (már-mint Buksi) elmenni Zsámbokra a búcsúba, pedig meg is ígérte. Dzsudi hívta meg, biztos nála alszik majd.” Ezt én úgy értelmezem, hogy ha nem ment el a búcsúba, akkor nem is hívhatja vissza.

Bementem Lajosékhoz (Buxsi bátyjához). Itt tartották az egyik búcsút. Folyton Bódi Gusztieék szóltak. Középen az asztalnál beszélgettek a vendégek, meg a hozzájuk közel álló Zoli, meg Dzsudi és a Dányról jött ismerős (nem tudom, hogy oda nősült-e, vagy csak ismerik). Nagyon sok ital, sör, üdítő, bor. Lajos állandóan kínálgatta, öntötte az italokat. A közös cél: a másik mindig igyon, a nem ivókat nyaggatják. Sok koccintás és egészségedre. „Igyál! Egyszer van búcsú egy évben!” Ezt többször hallottam. Ekkor igazán ki lehet törni a hámból. Kati: „A máskor kuka Zoli, ha iszik, annyit beszél és táncol!” Zoli: „Peti! Ugye nem is rossz a cigányoknál? Csak itt kell lakni!” A férfiak, mikor magasra csap a testvéri érzés, koccintanak, puszizkodnak, néha megcsókolják egymást. Én is kaptam két puszit Zolitól, meg ott sokan mások is. Az asszonyok nem sokat táncoltak, úgy tűnt, mintha miattam is szégyenlősek lettek volna.

Fityi nekem állt, hogy miért nem vittem neki a képeket, azután nem szállt le rólam. Mutatta a torkán, hogy kinyír, és állandóan idegesen szólongatott. Zoli kezét nyújtott, és úgy fogtunk kezét, mint ahogy szkanderben szokás. Zoli megjegyzi: „Ez a fiú cigányosan fog kezét! Meglát-szik, hogy már régóta itt van. Mióta laksz itt?”

Kimentem levegőzni, amikor kijött Kakas egy teli söröspohárral. Mondta, igyak belőle, addig nyaggatott, míg ittam egy kortyot, aztán szétnézett, és egy jó adagot kiöntött az udvarra, aztán beszólt a többieknek: „Ketten ittuk meg a Petivel!”, és bement. Kakas nem bírja az italt, de „ha ott vagy, nincs olyan, hogy nem iszol”. Egy ilyen búcsún nemcsak ivás és táncolás folyik (ha jobban belegondolok, van olyan buli, ahol csak ezek folynak?), hanem úgy tűnik, hogy fontos szerepe van az üzleteknek is. Zsámbokról hoznak friss híreket eladnivalókról. Például Buksinak ajánlottak egy Wartburg kombit tízezerért. Tikó: „Hordhatnád vele a fát. Holnap már megveszi az a gyerek...” Tőlem is kérdezte Tikó: „Nem kérsz tízezerért kártya nélküli alkátelt vagy nokia 3310-est?”

Tegnap összerakták Néger Ladáját. Én (belenézve a motortérbe): „Hihetetlen, hogy ez egyszer menni fog!” Egy fiú büszkén: „Csak össze kell tudni rakni, mint a biciklit!” Néger eredeti blokkja átkerült Dzsudi Ladájába (mert az övé besült, mivel nem cserélt olajat). A kerekek egy részét Zoli teljesen lerobbant Ladájából szedték ki. Az új blokkot mindenesetre Petróéknál tették bele. Petró egy blokkot cserélt, és adtak neki plusz tízezeret. (Már sajnálja.) Lehet, hogy ez a blokk ment bele a Négerébe? Mindenesetre azt mondják, Néger nem veszített a kocsin semmit. Kérdeztem Néger, hogy miért jár mindenki Ladával. Néger: „Olcsó, és van mindenhol hozzá alkatrészt.” Tegnap már jöttek is a vevők a Ladára Kartalról, mert „meglátták, hogy csináljuk”, és Néger odaígérte nekik húszezerért. Este majd átvizsik 5-6 óra felé. Ma már tudom, hogy nem vitték át, mára lett kész. És Néger odaadta a Dányon élő Kincsnak. Én: „Csak úgy nekiadtad?” Néger: „Neki. Ő a testvérem.”

Szintén tegnap történt az erdőben, fahordás közben, hogy Kati megjegyezte valami kapcsán, hogy „... majd nyáron meglátod. Vagy meddig is leszel itt?” (pedig megbeszéltük, hogy januárban el kell mennem).

Part, 2001. december 25. kedd

Ma délelőttre mondták magukat a hites Lajosék, és ez a frászt hozta Ibolyra meg Katira, hogy hogy főznek meg addigra. Előbb Kati és Buxsi elmentek fáért.

Jött Zsukel Ilonhoz, csokiért, a karácsonyfalra (Zsukel mindent felaggatott a szobája falára, amit csak kapott vagy szerzett karácsonykor). Ilon már előre félretett neki két csokit és két szaloncukrot a fáról. Kérdeztem Zsukelt, hogy tegnap gyűjtött-e még (volt nálunk is, kapott csokit). Sokat gyűjtött. Ez láthatóan tetszett Ilonnak. Ilonnak egyébként a kedvenc unokája

Szeli (Edit lánya). Ilon: „Azt mondta, ha meghalnék, a ház mellett sírna egész nap. Azért ott, mert itt laktam. Még azt is mondta, ha meghalnék, inkább utánam jönne.”

Reggel történt, hogy Pataki jött be hozzánk. Kati a szobájukban volt, én meg a konyhában. Pataki nagyon szívélyesen boldog karácsonyt kívánt, elsétált a szobáig, aztán kiment. Én nagyon örültem neki. Később Kati mondta: „Ez most házról házra megy, az alkoholista. Azt várta, hogy adjunk neki italt, pedig tudja, hogy mi nem iszunk. A testvére, Sutyilla is karácsonykor halt meg. Egy rokon halálának volt az évfordulója, és egy nap kétszer is berúgott. Először hazavitték, utána megint lerészegedett, és nem kelt fel többé.”

Beszélgettem tegnap este Sipivel a hit gyűliskekről:

Sipi: „Nem szeretem a kétszínűséget, és ott (Buksinál) vannak, de nem neveznék meg senkit, de hozzád közel állnak, de nem Buksi az. Hogyan gyógyíthat ez a Lajos? Ezt nem csak Jézus tudta? Egyesek csak akkor mennek, ha valami ajándékot látnak Lajoséknál.”

A rafináltságról:

Sipi: „Én se szeretem a nagyon rafinált gyerekeket, de azért valamennyi kell, mert az egyik lányom nem rafinált, és sokszor beugratják a többi gyerekek. A másik lány meg, ha rászólok felém út a könyökével. Nem jó, de azért nagyon tetszik. Ilyenkor büszke vagyok rá.” „Csak úgy lehetne jóra nevelni a gyerekeket, ha mindenki kerítést emelne, és csak a saját udvarán játszanának a gyerekek. Így elrontják őket kint.” (Ezért csinált nemrég kerítést Sipi?)

Part, 2001. december 29. szombat

Mintha nagy titkot árulna el (az is volt), Miki ma elmondta, hogy Buksi beszél cigányul, csak biztos énelőttem nem mer. Elég nagy meglepetés volt (lehet, hogy csak viccelt). Arra jött Buksi, Miki említette neki mit mondott nekem, és mosolyogtak. Buksi több ok miatt is mosolyoghatott:

- a. hát tényleg igaz,
- b. jó vicc, Miki,
- c. zavarba jött, amiért megtudtam.

Jamcókák a Robiék előtti kútból, pontosabban az aknájából, csővel kiszívták a vizet. Miki odakiabált valami ilyesmit: „Mi van, nincs víz?” A válasz (viccesen): „Csak meleg vizünk van.” Miki: „Hol élnek ezek, az őskorban, hogy nincs vizük. Pedig nyáron megvolt a lehetőségük, hogy beköttessek.” Megbeszéltek az ott beszélgetők, hogy kinek fagy be és mikor a csapja.

Találkoztam Sipivel. „Beviszlek anyámhoz.” Bementünk a konyhába, nem sokat beszéltek az ott lévők. Lehet hogy én zavartam őket? Sipi leemelt egy képet a falról. Megmutatta nagyanyjának, Zsófi néninek a fényképét, amiből duplán volt egy képkeretben, más képek társaságában (ilyen elrendezést sok helyen láttam). A másik szobában sok ilyen keret volt a falon. Egyet megint leemelt a falról. Rajta volt Sipi apja egy „nem ismeremmel”, továbbá Zsófi néni, Miki, Dagó, Sipi, egy lány (széles arcú, ismerem, csak a nevét nem tudom, szép volt fiatalon). Sipi: „Emlékszem arra, ahogy ezek a fotók készültek, sokkal szebb volt akkor Part. Kerítések, egy szemetet nem találtál az utcán, nem úgy, mint most (az apjára meg arra a férfire mutat), akkor még éltek azok az öregek.” A keret közepén egy Szent Mária-kép, Sipi (viccesen): „Ő meg anyám húga.”

Sipi: „Mikor idejöttél, nem kérdezték tőled, hogy nem félsz-e attól, hogy megvernek, kirabolnak?”

Sipi tudva a választ (igen), és nem is várva rá: „De ugye nem történt semmi ilyesmi?”

Én: „Nem, de még előfordulhat.”

Sipi: „Miért?”

Én: „Nem tudom mik itt a szokások, szabályok, és lehet, hogy áthágok egyet.”

Sipi: „Ha át is hágnád, se bánatának”, utalva arra, hogy én itt vendég vagyok.

Egy fontos szabály van: „Ha virrasztaláskor bemész a (gyászoló) házba, nem szabad köszönni. Nálatok azt mondják, nem, hogy »résztvétem« vagy »együttérzésem«? Nálunk nincs ez. Csak bemész, és leteszed az üveg bort, amit hoztál.”

Én: „Ha nem viszel semmit, megharagszanak?”

Sipi: „Nem is megharagszanak, de nem jó, ha nem viszel.”

Én: „Bárki bemehet a virrasztásra, nem nézik ki az embert, hogy mit keres ott?”

Sipi: „Lehet, hogy furcsállják, de ők nem tudhatták, milyen közel álltál a halotthoz. Akik közeli rokonai voltak, egész végig bent vannak, ha jön egy távoli barátja, lehet hogy csak egy fél órát van bent, de hogy is mondjam..., látja a család, hogy lerótt a kegyeletét a halott előtt.”

Én: „Azért van bent rövid ideig, mert távoli rokon, barát volt?”

Sipi: „Mivel távoli, lehet hogy csak ennyit ért rá, és utaznia kell. (...) Nem szabad köszönni, de azért beszélgetnek a halotról.”

Kérdeztem Sipit, van-e már becenevük a lányainak. Sipi: „Nincs. Majd adnak nekik.” Örülne, ha nem adnának nekik (régbben mondta: „Bazdmeg, itt mindenkinek adnak valami csúfnevet”).

Sipi a sarkon élő öregről: „Ez az ember tiszta kétszínű. A szemedbe nagyon kedves, de a hátad mögött... Az egész teleppel ilyen.” Én: „Ő ugye cigány?” Sipi: „Igen, cigány. Pesti.” Úgy éreztem, ez a „pesti” jelző itt elhatároló és negatív volt: nem parti cigány, hanem pesti!

Part, 2001. december 30. vasárnap

Buksinak már megint valami baja van. Nagyon hallgatag, alig szól valamit, gyakran veri a gerekeket. Bikánál valami előszilveszter van, oda ment ő is.

Délután (mikor már régen elment) kitört Katiból és Gizából. Kati: „Most se tudom mi a baja. Haragszik. Majd figyelj meg! Egy-két napot megint jól lesz, aztán 1–2 hétig megint haragszik. Egész nap nem csinál semmit. A hit gyülis Lajos azt mondta, túrni kell. Hogy a férfi az úr, és a nőnek túrnie kell.” Nem tetszik Katinak, hogy Lajos ilyeneket mond. Lajos már beszélt erről Apival is.

Zámbó Jimiről gondolkodott Kati. Január 2-án halt meg, és 20-án temették csak el. Kati: „18 napig eloszlik, a temetésen a koporsó biztos bűdös volt már.” Biankának nem tetszett a téma. Mi meg a többiekkel direkt ugrattuk a halottakkal. Addig-addig, hogy este haza kellett kísérem. A házuk előtt kb. nyolc méterrel azt mondta, hogy most már megy maga. Miért mondhatta ezt? Mert közel a házhoz már nem félt? Nem akarta, hogy lássanak vele engem, hátha azt hiszik, hogy a szeretője vagyok?

Part, 2001. december 31. hétfő

Pinkánál voltam reggel. Dzsudi magánál akarja tartani a szilvesztert, és nem Bikáéknál. Előző este Bikáéknál és Sipiéknél buliztak sokan. Én lemaradtam erről. Csak azt tudom, hogy „zene is volt”, és nagy ivászat. Pinka: „Mindig szoktak mulatni szilveszter előtt. Ez a szokás a cigányoknál.” Úgy tűnik, bánatában még Buksi is sokat ivott.

Lementem Sipihez. Elmentünk Lacikáért. Megígérte, hogy segít Némának tésztát sütni. Sipi: „Ma már nem olyan jók az ünnepek. A régi öregek még tudtak mulatni. Minden évben rosszabb... Lehet hogy a szegénység miatt.” Bemegyünk Falatékhoz Lacikáért. Lacika kinyitja az ajtót: „Megyek.” Sipi kint marad az ajtó előtt. Lacika (meglepődve, hogy miért nem megyünk be): „Gyertek be!” Én is meglepődtem, mert itt mindenki csak úgy bemegy a másikhoz, főleg nappal. Leggyakrabban nem is köszönnek egymásnak. Éppen Sipivel beszéltek, hogy nem szabad köszönni a virrasztáskor bemenet. Én: „Sőt, úgy vettem észre, hogy még napközben sem köszöntök egymásnak.” Sipi: „Igazad van. A telepen, ha bemegyünk egymáshoz, nem.”

Lementünk hárman Sipihez. Lacika dirigált, Néma csinálta a sütit. Ekkor feljött, hogy Lacika szakács volt, meg vegyészetet tanul, és valószínű, hogy történelem irányban fog felvételezni. Sipi valami ilyesmit mondott: „Nem semmi egy ilyen gyerek a cigányoknál.” Sipi

Lacikának: „És te vállalod, hogy cigány vagy?” Lacika: „Persze, nem tagadom le, nem is lehetne” (a bőrszínére céloz).

Lacika: „Jobb Pesten a kollégiumban, de azért hazajárok, fáért is elmegeyek...” Sipi: „És milyen gyakran jársz haza?” Lacika: „Átlagban minden hétvégén.” Sipi: „Akkor süthetnénk majd minden hétvégén.” A süti nem sikerült. Néma elég rosszul viselte. Lacika azt mondta, minden 3–4. alkalomra sikerül csak. Mondta Néma, hogy nagyon megszépült a terhes Néma (Lacika barátja, éppen gyereket vár Lacikától). Mindenki egyetértett.

Néma halkán mondta Sipinek, de felfigyeltem rá, és ezután nem is törődtek azzal, hogy hallom: „Már két hónapja beadták a válópert (Anyu és Bandi). De ne mondd el senkinek, Peti! Bandi csak azért nem verte meg, mert ha kék-zöld Anyu, nem ítélik neki a válópert.” Sipi: „Akkor gyomron kellett volna rúgni.” (nem tudtam eldönteni, viccel-e) Néma: „Bandi mondta, hogy Anyu vissza akart menni hozzá.” Sipi: „Nem lehet igaz, biztos Bandi csak mondta valamért.” Néma: „De igaz, más is mondta, hogy anyu ezt mondta.” Sipi: „Akkor ez a *más* nem mondott igazat.”

Buksival beszélgettem a szilveszterről:

ÉN: „Hallottam Sanyitól, hogy éjfélkor köszönteni szoktak menni.”

Buksi: „Igen, régebben én is mentem. Sok fiatal ment összeverődve. De mostanában már nem olyan jó. Egy üveg pezsgőt viszünk magunkkal.”

ÉN: „Azért nem olyan jó már, mert nem elég nagy az összetartás?”

Buksi határozottan mondja: „Azzal nincs baj.”

Később Katival is beszélgettem a szilveszterről. Kati: „Tegnap sokat ittak. Biztos megittak mindent... De biztosan mára is kiteremtik maguknak. Ha italról van szó, kész vándorlásra képesek, de ha az asszonymak kéne az ebédhez valami...”

Elkezdődött a „Sziki-szőkevény” című film, amit sokan néztek a telepen. Néztem én is a többiekkel, de a reklámnál inkább átmentem Dzsudi bulijába. Éppen Bolond Jóska táncoltatta Ibolyt. Szólt a zene. Kész lett a kaja. Sok rántott hús, savanyú, kenyér, pörkölttészta. Az csak véletlen lehet, hogy a búcsúban is csak a férfiak ettek az asztalnál? Beszélgettem a zsámboki Józseffel. Mikor új sört bontott, tartottam a poharam, hogy maga után az én poharamba is töltsön. József: „Nem öntök rá, előbb ird meg.” Megbeszéltük, ki-mi vagyok én itt. József: „Nagyot néznél, milyen nagy a különbség Part és Zsámbok között. A beszéd, a tisztelet. Igen, a tisztelet, a ruhák, a házak.” ÉN: „A házak miben különböznek?” József: „Van ott egy cigányember. Egy magyar is megirigyelné a házát.”

Rokkó megkért, hogy mondjam meg Bajusznak, hogy ő milyen jó srác. Zoli (Bajusz apja) mondta Rokkónak, hogy vegye el Bajuszt. Visszaütasítottam a kérést, mondván, nem vagyok olyan jóban Bajusszal. A szilvesztert a fiatalokkal folytattam Zsukelnál. Itt megint szoba hozta Rokkó a terveit Bajusszal. Az egyik fiatal: „Nem való hozzád Bajusz.” Rokkó elgondolkodva: „Nem?”

Ezen az estén úgy összeveszett Zoli és Ibolya, hogy Zoli azóta is Zsámbokon van. Sokan összeveszték ezen az estén: Erika Nemessel, Dzsudi Pinkával...

Itt az a szokás hogy éjfélkor elmennek „köszönteni”. Két-három ember megy, és mindenképpen kell vinni pezsgőt. ÉN Zsukeléktől indultam három fiatallal. Már mentünk volna, mikor egy gyerek utánunk jött: „Jövök, de hát nincs pezsgőnk!” A többiek: „Hozd az üreset, majd azt mondjuk, hogy már elfogyott.” Bementünk Borziék lakásába. Rövid köszöntés, odanyújtják a pezsgőt a háziaknak: „BUÉK”, puszi-puszi mindenki mindenkivel, aztán gyerünk tovább. Találkoztunk néhány fiúval, pezsgőt szereztünk tőlük. Metyával felmentünk Beásékhoz. Ott volt egy fiú, akit nem ismerek, valamilyen cigány szöveget mondott Doki újszülött fiának, aki az ágyon pihent. Megkínáltak itallal, szólt a cigányzene (Bódi Guszti). Metyára emlékszem nagyon, aki a többiekhez hasonlóan a zeneszám szomorú refrénjét énekelte, és közben a kezével jelezte a fájdalmat (maga a kézmozdulat a pápa kézmozdulatára hasonlít). Aztán megint továbbmentünk Dzsudiékhoz, máshoz útközben nem mentünk be. (Azért, mert ezek a családok kiestek Metyáék családi köréből.)

Part, 2002. január 18. péntek

Buksival ettünk, jött Senki és Henci. Senki (nem értem miért, de) félénken mondta, hogy engem keres. Csináljak fényképet a fiáról. Most van a születésnapja. Mondtam, hogy eszem, aztán felmegyek. Senki: „Úgy tudod, hol lakunk?” 15 óra volt, még éppen volt fény. Felmentem. Falat után laknak. Örültek nekem. Már ott volt mindenki: Kecske, a felesége, Senki és két fiuk: a 3 éves születésnapos Lion és egy újszülött. Liont kellett lefotóznom a tortával. Sokat kellett várni, amíg a hideg Zenit kipárolgott a hősugárzó által. Liont az anyjával, aztán az apjával stb. Az újszülöttet is lefotóztam az ágyon. Doki: „Ne oldalról fotózd, hanem szemből!” Azért akartam oldalról, mert pont a háta mögött volt az ablak. Ugyanez az utasítás elhangzott, mikor Beást akartam lefotózni az unokájával. Kecske a többiek biztatására Lion szájába akarta tenni az égő cigit. A fénykép azért nem jött össze, mert megszólalt Blanka: „Füst megy a szemébe!”

Ott volt még Blanka (fia a Vállalkozó), Beás, Doki és újszülött gyermeke, Dzsoni. A két pólyásnak akkor lesz a keresztelője, „ha jobb idők lesznek”. Kint a zöldben, sátorban. Legalább húszezer kell rá: kaja, pia, a gyerekeknek üdítő. Meghívtam magam. „Persze, gyere, aki itt lesz, az bejön.” Megígértem, fogok fényképezni is. Senki: „És jó neked Buksiéknál?”

Kiderült, hogy Senki és Kecske (Bika az apja) családja nincsenek jóban. Senki: „Nemrég békült ki az apjával, valamin összeveszték... Az ő családja, Dzsudi, meg ezek egy ideig jóban vannak veled, aztán valami nem tetszik nekik. Összevesznek veled.” Ezt a két mondatot én úgy rakom össze, hogy Kecske már inkább Senki családjához tartozik (?) Én: „Azért van ez az ellentét, mert ők magyar cigányok, ti meg...?” Mind a ketten: „Nem.” Senki: „Nem kell különbséget tenni. Én is magyarul beszélek legtöbbször, a szüleim beszélnek inkább cigányul. Nem az a lényeg, hogy milyen cigány. Egy faluban élünk, egy helyen.” Szóba jött (pontosabban, szóba hoztam) a nem cigányokhoz való hozzáállásukat. Tömören, de velősen Kecske fogalmazta meg: „Akiknek nincs baja a cigányokkal, azokkal mi is szóba állunk, akik meg nem szeretnek, azok... kb. azokkal mi nem foglalkozunk.

„Paraszt”-„magyar” kifejezésről jutott eszembe Katinak egy régi megnyilvánulása: valamiért a személyi igazolványát böngészte, amikor kicsit dühösen mondta: „azt írták bele, hogy »magyar.«” (Magsértődve): „Én nem vagyok magyar. Miért nem írják bele, hogy cigány.”

Part, 2002. január 19. szombat

Lementem délután Buksival Bikáékhoz, mert valaki mondta, hogy isznak náluk. Sok mindenről beszélgettek.

Dányiakról vélemények: „a büszkeségben mit ki nem találunk?! Azon versengenek, hogy melyik gyerekének van több komája. Egyszerre kilencen keresztelik meg a gyereket.” Jutka: „azt templomban nem is lehetne.” Más: „De tudod, miért? Úgy többen beleadnak az italba.”

Freszkónak hasmenése volt. Pinka hozta mérgesen, mert Dzsudi elfelejtette, hogy ma mentek volna Aszódra a gyerekorvoshoz. Bikáék nem értették, miért nem adott neki főtt krumplit vagy grízt. A választ meg sem várva mondta Dzsudi: „Mert ez nem csinál semmit.” Pinka: „Hát te sokat csinálsz! Itt iszol egész nap!” Bika, miután adtak Freszkónak gyógyszert: „mindig kéne vennetek gyógyszert, mi mindig hó elején veszünk a pénzből.”

Dögről, sündisznóról: „Kecske nem eszi meg a dögöt (felsorolt minden húst), csak a csirkét.” Bika: „Pedig a hörcsög nagyon tiszta állat, és csak a növényeket eszi meg. A csirke meg minden szart megeszik, hát még a disznó.” Dzsudi: „Ja, a disznó a legmocskosabb állat.” Bika: „Néha mi is eszünk dögöt. Miben halnak meg az állatok? Legtöbbször gyenge a szíve, bélcsavarodást kap stb.” Jutka: „Ha büdös vagy nem jó a színe, mi sem esszük meg.” Azt mondták, nagyon finom az ürge és a hörcsög. Jutka csinált egyszer egy nagyon finom levest 3-4 hörcsögből. „Ezeket eszik a parasztok is itt az utcában. Végig, mindegyik.” Én: „És arra távolabb (bent a faluban) is szeretik ezeket?” Bika határozottan: „Azt nem tudom.”

(Oké, hogy a parasztok is eszik, de jelzésértékű, hogy miután elmondták, hogy esznek dögöt, rögtön megjegyzik, hogy a parasztok is eszik.)

Szó volt még Rudiról (közmunkán kifestő), aki rosszul bánik a közmunkásokkal. Buksi is összeveszett vele: „Újságíró is.” Ezt egyrészt úgy mondta: tanult, másrészt olyan ember, aki ferdít. Ezt érezhetően a balhéval kapcsolatos sajtóvisszhangok miatt említette.

Part, 2002. február 2. szombat

Utolsó estém Parton. Sipinél zenés-táncos mulatságot tartottak, ha jól emlékszem az egyik gyereknek volt születésnapja. Egy házaspár összeveszett. Nagy kiabálás, átkozódások. Alig tudták őket szétválasztani. Éppen középük kerültem. Buksi gyorsan cselekedett. Eltávolított engem a forgatagból egy félreeső helyre, aztán ő is belevetette magát a közepébe, hogy szétszedje a két oldalt. Végül nem történt semmi komolyabb, csak a „férj” megesküdött, hogy holnap megöli a feleségét.

Elég kuszák voltak a gondolataim: Pont holnap kell elmennem, mikor ilyen dolgok történnek. Pont az utolsó estén kapnék a verésből, ha még véletlenül is?

Part, 2002. február 3. vasárnap

Költözöm. Ezekben az utolsó napokban kaptam meg becenevem: Busman. Azt, hogy ez honnan jött, éppannyira homály fedí, mint a legtöbb nevet a telepen. Szemi még viccelődött: „Ha mész az állomásra Busman, ne lepődj meg a felszálló tűzijátékon és az örömujjongáson.” Kedves.

(Néhány hét múlva visszamentem Márkó születésnapjára egy tortával. Nagyon fura helyzet volt. Mintha nem tudtunk volna egymással mit kezdeni. Egy kicsit olyan légkör volt, mintha megint először mentem volna le. Későbbi visszalátogatásaim során azért elmúlt ez a kínos légkör.

Szintén furcsa volt hazamennem. Egy jó hétig nem találtam a helyem és a szavakat. Azt tudtam, hogy bele kell nőnöm a telep vérkeringésébe, de azt nem, hogy kiszakadni, hazamenni a „való életembe” is ugyanilyen nehéz lesz...)

„Megeszitek az életemet!”

Az alábbiakban egy hosszabb, egybefüggő részletet közlök a „terepmunka naplóból”, mely talán csak a nevében utal arra, amit e műfaj hallatán felidézünk – ezért az idézőjel.

Ez az írás amennyiben munkanapló, annyiban önreflexió, de helyénvaló az is, ha az események rögzítésére szolgáló feljegyzésként hivatkozunk rá. A szöveg a tudományos értelmezések és oktulajdonítások szintjét teljesen nélkülözi, inkább „az élmény” keltette belső zavarodottság aktuális feldolgozását és megértését segítő „mankóként” kell tekintenünk rá. Úgy nyeri el teljes értelmét, ha visszahelyezzük abba a kontextusba, amelyben született. Ezért tartom fontosnak, hogy előzetesen szót ejtsek a kutatás néhány momentumáról.

Az alábbi szöveget 2002 nyarán írtam, amikor másodjára jártam Domboson.¹ Ekkor egy hónapot töltöttem itt. Ketten kezdtünk neki a munkának, és úgy határoztunk, ismervén a helyi viszonyokat, hogy én a cigányok közt próbálok terepmunkát végezni, míg kutatótársam a település nem cigány lakosságának körében folytatja tovább már zajló vizsgálódásait. Kezdetben, terveinknek megfelelően, közösen béreltünk egy házat egy magyar családtól. Én úgy terveztem, idővel majd felköltözöm a cigánytelepre. Ezt azonban számos tényleges sűrűlódás és számos lehetséges konfliktus akadályozta, amelyekkel mindenképpen számolnom kellett. Így tehát továbbra is a magyarok közt laktam, nap mint nap felmentem a cigányokhoz, és időm nagy részét velük töltöttem.

A ház, amelyet kibéreltünk, a magyar család saját házának szomszédságában helyezkedett el, és udvarunk közös volt. Sokszor előfordult, hogy bejártak hozzánk, napközben, míg nem voltunk otthon, kitakarítottak, időnként ebédet hoztak... Ugyanakkor azt egyértelműen értésemre adták, hogy a cigányokat nem hozhatom a kapun belülre. Látogatásaikat azzal is magyarázták, hogy azért járnak át, hogy úgy tűnjön, nem egyedül lakom a házban. (Péter, kutatótársam, később javarészt egy baráti családnál lakott.)

A házigazdákkal nem volt konfliktusmentes a viszonyom. A korábban Domboson töltött egy hétben (2002. április) egy eset meglehetősen feldúlta őket. Éjjelre nem zártam be a kaput, és másnap arra ébredtem, hogy egy cigány asszony, Lilus, akit akkor két napja ismertem, az ágyam szélén ül. Elmondta, azért jött, hogy kitakarítson nálam cserébe egy kis szalonnáért, kenyérért vagy efféléért. Igen nehezen tudtam csak elmagyarázni neki, hogy ez nem az én házam, nem tudok a takarításért cserébe ennivalót adni, és hogy ide tulajdonképpen be sem jöhet...

A bizalomnak e kényes kérdése a későbbiekben is mindvégig jelen volt a Domboson kialakított kapcsolataimban. Sőt mit több, e köré felépítve ugyanúgy leírhattam volna az összes itt következő történetet.

„Bezártad a kaput Dóra?” – kérdi Danika.² „Ó dehogy azért, csak..., mert már úgy rájár a kezem, megszoktam már, és ezért...” – hazudtam neki. De ők is hazudtak. Kí a becsületes

¹ Kutatásomat az OTKA T 42767-es számú programja támogatta.

² Megérkezésem másnapján sokáig fenn maradtam Zsigáéknál. Velük korábban jó kapcsolatba kerültem. Zsuzsa, a magyar asszony, aki legelőször felkísért a telepre, „rájuk bízott”. Zsuzsa a „Néptanácsnál” dolgozik. A segélyezések

ember? Zsiga hogy is mondta? „Aki nem visel arcot, nem vág fel, nem nagyzol, nem mondja, mily szép és okosabb nálad, és nála. Aki nem vág fel, hogy mennyi sok van neki...” Érthető. A becsületes ember olyan, mint ők. Na, ezt lásd, Dóra!

Danika gyönyörűen csavarja a szót. Meglátjuk, mit csinál pénteken 11-kor.³ Mi lesz, ha nem adja vissza a pénzt? Szarság...

Ahogy kezdődött: Nagy zsákkal a hátamon megkiabált egy ismeretlen fiúcska: „Á, maga az! Már nagyon várják fenn! Mihozzánk megyen, ugye? Főleg az a nagyobbacska ember várja, a Majom.” Nem biztos, hogy ezt a nevet mondja, nem értem tisztán. „A Levente?” – kérdem. „Az, az.” „Megnősült-é?” „Meg bizony! Na viszlát, majd találkozunk!” Azóta sem láttam, nem is ismertem.

Reggel megláttam Elza nénit.⁴ A patak mellett ment, le a faluba. Nem volt túl közlékeny, pont úgy, mit a többiek. Kérdem, hova megy? „Van egy kis elintéznivaló dolgom.” És ennyi. Tényleg csak ennyi. Miért nem szokod már meg Dóra?

Szembem jön Lóri. Beszélgetünk. Iszom egy kávét a bodegában.⁵ Megvár kint engem és a szivaramat.⁶ Elmeséli, Patakon lakik. Ott befejezte a nyolc osztályt, most szeptemberben vizsgázik. Anyja leszúrta, mikor kijelentette, hogy nem akar többet tanulni. Tanuljon szakmát! – mondja ő. De nincs pénz a bentlakásra.⁷

Medvével is ez a helyzet. De ő menet közben állt meg. Az utolsó évben kiszállt az iskolából, mint Levente. Ángyi, vagyis Elza elmondta, mi a helyzet Leventével. Hozzákényszerítették a lányhoz, de nem jól jöttek ki, mert a fehérlép nem akart itt ülni. Erre Levente hazavitte, és Levente apja nem akarja már látni a lányt. Zsiga, Danika és Gyuri azt mondják, Levente bolond, mert béfejezhette volna az iskolát, de ő már nősülni akart! „Tudod, Dóra, ha valaki már olyan kívánós arra a fekete háromszögre...” Törvény van,⁸ aki már nős, nem ülhet iskolapadba, mert „ha már egy kellett neki, nehogy más is kelljen neki. Onnat is” – magyarázza Zsiga.

Gyuri és Danika többször is felhossa, mennyire szegyenkeztek a múltkori „kellemetlenségek” miatt.⁹ Danika átkozta a többit, Gyuri magát. Hirtelen hozzák fel, nem erről folyik a szó abban a pillanatban. Meglepő volt, de elfogadtam, hogy belátta, és most őszintén beszél. Meggyőztek, már megint! Ezért adtam oda azt a 150 ezer lejt is. Végtere is nekem nem olyan nagy

miatt ő jobban ismeri a cigányokat, mint a magyarok nagy része. A népszámlálási kérdőíveket, ami akkor, 2002-ben aktuális volt, ő vette fel a cigányok körében, fent, a telepen, de elmondta, »nem ment be egyik házába sem«. Mivel Pétert, kutatótársamat Zsuzsa korábról már ismerte, felajánlotta, felvisz a cigányokhoz. Később is nagy segítségemre volt mindenben. Danikának mutatott be először, mert Zsiga, Danika testvére akkor nem volt otthon. Zsuzsa elmondta, Zsiga a vajda odafenn, ezért keressük fel őket. Ezen az estén Zsigáké „italt hoztattak”. (Ez azt jelenti, hogy valamelyik asszonyt vagy gyereket elküldik a boltba.) Mikor haza indultam, Danika ajánlkozott, hogy elkísér. Amikor a kapu elé érkeztünk, szemmel láthatóan nem akart elmenni. Hosszasan kerülgette, és végül kibökte, hogy pénzre lenne szüksége.

³ Ezt az időpontot beszéltük meg a kölcsön visszatérítésére.

⁴ Vele szintén az első otltélem alatt kerültem jó viszonyba. Ő a „régijajda” özevgye. Sokak szerint férje nagy elismertségnek örvendett a cigányok körében is, és a magyarok is sokszor megemlítették, mint „ritka pozitív példát” a cigányok közül.

⁵ A helyiek a kocsmára utalnak így.

⁶ Cigaretátmat.

⁷ Lehetséges, hogy ezek a szavak arról szóltak, hogy Lóri meg akart felelni az én vélt elvárásaimnak, de nem biztos. Az ilyen és ehhez hasonló helyzetek, mikor nem tudtam eldönteni, mi kinek vagy minek szól, igaz-e vagy hamis, és kinek a szempontjából... , számtalanszor előfordultak.

⁸ Szokás, norma értelemben.

⁹ Az eset, melyre utalnak, röviden a következő: Gyuri részeg volt. Én igyekeztem felfelé az úton, mikor elém állt, hogy azonnal menjek vele. Hiába mondtam, hogy máshová tartok, kénytelen voltam követni, mert erőteljesen megszorította a karom. Be akart vinni a házába. Próbáltam ellenállni neki, de nem tudtam, nem volt annyi erőm. Ahogy körülnéztem, láttam, hogy mindenki ott van, mindenki figyel minket. Végső kétségbeesésemben torkom szakadtából ordítani kezdtem Gyurival. Ezt hallván, illetve látván odajött két asszony a körénk gyűltek közül, és kiszabadítottak Gyuri karjából. A nagy hangzavarra előkerült Elza is, akivel akkor találkoztam először. Rámkiáltott: „Maga ki?” Röviden elmondtam neki, ki vagyok, miért vagyok itt. Azonnal betessékelt egy házba, a belső szobába, résnyire hagyta csak nyitva a szobaajtót, de így hallhattam, mi zajlik odakinn. Hívatta Gyurit, és a sok összegyűlt ember előtt nagyon leteremtette, amiért így megszegyevintette őket egy magyar előtt.

összeg, de itt azért sokat ér... Ez mind igaz, de gondold csak Péterke¹⁰ beszédére, és a többi magyaréra: „Ha adsz nekik, elszentelenednek, és nem lesz nyugtod. Eszedbe ne jusson!...” De nem ez a lényeg... Ezek a cigányok egész nap itatnak, etetnek, kávéztatnak. Közben persze ők sem csinálnának mást. Azt sem hitték volna, hogy visszamegyek. Az a kislány szólt el magát, örült, hogy az ő kezét fogom. Elmondta, mit mondottak: „A Dóra csak ígéretgett, és elfelejtett.” A vágottarcú férfi¹¹ pisszentette le: „Hallgass, te!”

Félek, hogy olyasmi történik, amiről nem szeretnék tudni. Nem tudom kizárni, hogy ne legyen gyanús, mikor látom azt a mozdulatot, ahogy Danika a kislánya kezét béteszi az ingjébe, a mellére, és közben öleli, puszilja, szereti. A kislány nevet, és kihúzza kezét, de én azt látom az arcán, hogy inkább elhúzódná. De lehet, hogy mégsem... Mi van itt?! Felhúzza apja felsőjén a cipzart. De más nem szól erről. Már semmit sem értek, már benyomásaim sincsenek semmiről, összezevarodtam. Mami¹² jut eszembe, „Összezavart téged Zalakaros és az ő pikanteriája, a romák!” Kavarog a fejem. Visszaadja-e a pénzt?¹³ Bár úgy lenne!

Lesz ebből vajon valami? Könnyebb a cigánynak és a magyarnak. A cigány bosszul, a magyar azt mondja: „Hát hitványak, na!” És ezt: „Ne hozd az udvaron belül őket, mi is direkt ezt a kaput használjuk majd, hogy itt vagy. Lássák, hogy itt lakunk, és meg ne mondd, hogy egyedül vagy! Nem rosszindulat ez, vagy ilyesmi, de hazugak, hitványak!”¹⁴

Mit mondott Danika, mit tenne, ha megölnék a bátyját, az édestestvérét? Azt mondta, nem azt ölné meg, aki elkövette – az tömlecben lenne, de ő nem vár – odamegy, és megvárja, míg a gyermeke kijő az iskolából, és elvágja a torkát. „Azt akarom, hogy az a polgár érezze ugyanazt a szomorúságot, amit én!” Verejtékes a homloka, és elcsuklik a hangja. Melege van a tűz mellett, egy hajtincs az arcába hullik, arca kipirosodott a piától. „Nincs megbocsátás, Zsiga?” – kérdem. „Nincs.”

De mégis – úgy meséli – neveli a román rendőr zabigyerekét! Űti-e Gittát, és a fiúcskát?¹⁵ Mintha őt szeretné a legjobban. Mert fiú. És a másik fiú, Rómeó, már nagy, mindjárt nősül.

Viszont ma megint csak kiderült valami. A rendőruha nem a milicistáktól van, és nem úgy van, ahogy Zsiga mondta, hogy jár a vajdának. Zsuzsától tudom. De fegyvere is van... Korábban ő sem beszélt, mindig csak ködösített, mint Elza. „Honnan van a rendőruha?” – kérdeztem. „Került.” Oké, oké, nem kérdezek tovább.

Danika ma megint elmesélte az égetést:¹⁶ Ló megharapja a kisgyereket, sörösüveg eltörlik,¹⁷ majd megöli az a férfi Pistu bácsit...¹⁸ Négy évet ült. Már szabadult, lentebb lakik. Nem mondja, ki az. Ő honnan tudja? – kérdem. Egy ember, egy magyar, elmondta nekik, kik vezérelték le az égetést. Tudja mindenki, de az az ember megkérte őket, nehogy neki baja essék, ne mondják tovább. Már nem viszik feljebb az ügyet (nem fellebbeznek). 11 év telt el – láttam a fényképeket,

¹⁰ Kutatótársamat szólította így mindenki a faluban.

¹¹ Zsiga egyik kislányáról van szó, a vágottarcú a nagybátyja.

¹² Korábbi terepmunkám során kötetett szoros barátság vele.

¹³ Ezen az estén én is többet ittam a kelleténél. Általában, mikor esténként hazaértem, akkor írtam a naplóba. Akkor summáztam magamban, próbáltam rendszerezni a napközben történeteket, és érzelmileg reagálni a nap eseményeire.

¹⁴ Az idézet magyar házigazdánktól származik.

¹⁵ Ez is egyike Zsiga olyan történeteinek, melyekről nem tudni, mi belőle az igazság. Annyi biztos, hogy Gittának, Zsiga feleségének első fia nem tőle van.

¹⁶ 1991 júniusában néhányan a magyarok közül felgyújtották a cigányok házeit. Később a cigányoknak sikerült visszajönniük a faluba, és újra felépíteni lakóhelyüket. A tetteseket azóta sem állították elő. Két magyar egy cigányt olyan súlyosan megvert, hogy belehalt sérüléseibe. Ma is mindenki tudja a tettesek kilétét, maguk a cigányok is. Az események okát a magyarok és a cigányok eltérően magyarázzák. A magyarok elbeszéléseiből az derül ki, hogy az égetést megelőző kocsmái verekedéssel, mely pár cigány és magyar között esett meg, „betelt náluk a pohár”. „Túl sokat engedtek már meg maguknak a cigányok”. A cigányok által elmondottak ezzel szemben úgy utalnak a kocsmái verekedésre, mintha az nemcsak a közvetlen kiváltó oka lett volna az égetésnek, hanem maga az ok.

¹⁷ A szövegnek ez a része utal a kocsmái verekedésre.

¹⁸ Ez az égetés napján történt, a verekedés után. Ekkor két magyar férfi, bosszúból, megvert két idős cigányt, akik aznap érkeztek vissza a faluba a városból, a vásárról. Az egyikük súlyos sérüléseket szerzett, és belehalt. A cigányok úgy mondták el, hogy lova hazahúzta a szekeret, melyen ő már halott volt.

mindenki milyen fiatal! – 1991. június 14-e óta. Szeptemberben ölték meg Hajni férjét, ketten, egy fiatal és egy idősebb. A fiatal jövő hónapban szabadul, mert minor.¹⁹ A halott után maradt hat gyerek, akik fiatalok, és Danika szerint nem teljesítik bé a bosszút. De az egyik testvér, ő is ott ül, azt mondja, „nem tudni, mi lesz, egyszer kell csak megittasodni, és...” Danika elmondja, megverték valakit Zsigával, és az égetés alatt nem voltak itthon, hanem börtönben. Főleg nők és gyerekek voltak hon. Aznap mentek a magyarok égetni, mikor volt a verekedés a vásárról hazatérő két öreggel. Az egyik Eni férjének, Rolandnak a nagybátyja volt, a másik Danika asszonyának, Szandrának a nagyapja. Ő egy hónapra rá meghalt „agrákban”. A másik öreg rögtön. Őt kivették az erdőre virrasztani, nem hagyták elégni a holttestét. A férfiak az égetés idején gombát árultak, piacozni voltak el.

Olyanok, mintha mindig titkolnának valamit. Ahogy én is. Ma este Danival ahogy beszélgettünk – most úgy érzem – talán túljutottunk ezen. Lám, mit mondok holnap. Tényleg megkérдем Zsuzsát – mit Danika is tanácsolt, mikor azt bizonygatta, hogy ő fedhetetlen –, lássuk, mit szól ahhoz, hogy Dani kölcsönkért tőlem, és én adtam.²⁰

Lássuk, én miket titkolok előlük: a magyárokat, a pénzemet, az ajándékokat,²¹ a fényképezőgépet,²² azt, hogy nem vagyok házias,²³ a címemet... Mindent, ami „használható volna belőlem”. És ők, talán hogy mégis hozzáférjenek, titkolják kétes ügyeiket, és örökké jó színben akarnak feltűnni előttem, és folyamatosan kérnek, kérnek, és kérnek...

Ma este következetesebben kezdtem tegezni őket.²⁴ Gyurikát rögtön, Ilmát is és az italozás végére Danit és Zsigát is. A kapu előtt, ahová Dani kísért, mert pénzt akart, mondtam neki, hogy én most már tegezem. Erre ő „persze, persze”. Elmondta, lopta a fát, amiből lesz neki 3 millió leje péntekre, ebből fizet ki. 150 000 ezer helyett rögtön 200 000-t akar, majd 300 000-t visszafizetni. Persze, mindig oda lyukadunk ki, hogy mikor indulok, hogy hozzam a pénzt, akkor már 200 000-t kér. Mondtam neki, „ne alkudozz, 150 000-ról volt szó, ennyit adok.” Elmondja azt is, hogy kocsit akar venni. Magyarországon lakó nővére segítette meg 60 millió lejjel. A többi ő pótolta ki, nincs jogsija, de esküszik, ittasan nem fog vezetni, abbahagyta már korábban Szandraért a piát. Ahogy mondja, otthagya a munkahelyét, mert ott mindig csak ittak. 12 osztálya van.²⁵ Azt állítja, szakmája is, kőműves és szobafestő. Nem képzett, hanem ő is, mondja, az égetés után Elza néni férjétől, az öreg vajdától leste el a dolgot. Ő igen értett hozzá, ő építette fel újra a házakat, és persze a többiek segítettek. Aztán megkér – hosszú kerletéssel megint, már féltem, mi lesz még –, hogy hadd adjon két pusztit, és ad.

Hihetetlen volt az is – de ha jobban meggondolom, minden az –, ahogy kiderült arról a férfiről, hogy Lilus férje. Elmondta, hogy börtönben volt, de csak áttételesen beszélt róla. Soha nem mondta ki a börtön szót. Elmondta viszont, ki mennyit kap, mekkora a cella... Gyuri is beszélt róla. Sírt a hallgatón,²⁶ majd nevetve mesélte Zsigának, emlékszik-e, amikor szabadult a barátjuk, és az utolsó percben még visszafordult a cellába, és az anyját kezdte siratni.

¹⁹ Kiskorú.

²⁰ Dani elvitte azt is, nem kell tartanom attól, hogy nem adja vissza a pénzt, hiszen korábban még a néptanácsolt is kapott kölcsönt, pontosabban Erikától, aki ott dolgozik, és többek között a segélyezéssel is ő foglalkozik. Kérdezzem csak meg őt vagy Zsuzsát, ha nem hiszem.

²¹ Vittem magammal néhány kazettát, meg ruhát ajándék gyanánt, persze közel sem annyit, hogy mindenkinek jusson belőle, ezért úgy terveztem, elindulásom előtt adom majd oda, személyesen azoknak, akiknek szánom.

²² Úgy gondoltam, később viszem csak fel magammal a fényképezőgépet, nem rögtön azzal együtt állítok be, mert korábbi tapasztalatok alapján tudtam, hogy milyen hatást vált ki, ha előkerül.

²³ Számos konfliktusom származott abból, hogy egyedül voltam, hiszen az ő fogalmaik szerint nincs olyan fiatal lány, aki az én koromban ne lenne férjnél, így az én esetem teljes mértékben érthetetlen volt számukra, és számos támadó felületet is nyújtott. Ezt kikerülendő mondtam azt eleinte, hogy Péter a férjem. Ez azonban nem sokat jelentett számukra, mondván, miféle férj az, aki engedi, hogy a felesége egyedül járjakon „a cigányok közé”.

²⁴ Eleinte magázódtunk. Ők következetesen magáztak engem, én meg viszont. Ez meglehetősen kényelmetlen volt egy idő után, és végül el is felejtkeztünk róla.

²⁵ Az azóta szerzett tapasztalataim fényében az általa akkor elmondottak java része nem volt igaz.

²⁶ Egy cigány dalon.

Szandu Csorba²⁷ egyik dalában azt mondja, hogy „boldog az ember, de akkor igazán, mikor apám ül mellettem.” Ezen szoktak könnyezni. Zsiga azt mondta, hogy „ha idegenben volnék, vagy mint Dóra helyében, és meghallanám ezt a dalt, nem tudnám elállítani a könynyeimet.” Aztán Gyurit kacagták: mikor hazajött miután meglátogatta a kislányát, és szomorú volt, Zsiga direkt húzta, mert lejátszotta neki ezt a dalt, ekkor ő felemelte a kezét az égre, és kirohant a házból.

Visszatérve Lilus férjére, ezt mondta nekem: „Mondotta az asszony, volt itt valaki – rólam beszélt, de csak később esett le – aki béjött hozzá, próbált segíteni, meghallgatta, és sajnálta őt.” Ekkor kérdeztem meg: „Maga Lilus férje?”

Lilus biztos málnázni volt. Az árakról mindenki mást mond: 1 vödör (5-6 kg) rókagomba, Marika néni²⁸ szerint 80 000 lej. Lőri szerint 25 000, Dani szerint viszont 40 000. Házalnak is vele, nemcsak leadják.

Elza mondta, jelentette a kicsi magnót a miliciának, vissza fogja keríteni nekem.²⁹ De ne mondjam el senkinek. Majd meglátjuk.

Állítólag van egy magyar férfi, betér néha Zsigához, és úgy leül velük italozni, mint én, és megtisztelik őt is. Így mondták. Ki lehet az? Meg kell keresnem, és Erikát is a hivatalban, és megkérdezni Zsiga vajda dolgát, Zsuzsától is. Vajon mit tudnak a magyarok a cigányokról azon kívül, hogy »hitványok«? Tudják, kik a sejpek, a felsők, ki Dani, Zsiga, Elza...?³⁰ Dani és Zsiga valószínűleg ketten járták ki maguknak az utat. Ketten elég jók, és elég erősek, nyilván nekik is megéri „vajdának lenni”, mert valójában osztoznak ezen a szerepen. „A két testvér” már-már mítosz! Együtt verekedés, együtt töltött börtönévek, mindez épp elég.

Mit gondol a rendőrség Zsiga vajdaságáról? Miért pont ő lett az? Ki van-e választva a többiek szemében is? Zsuzsa miből gondolta, hogy pont őket kéri meg, rájuk biz engem, „ha valami baja esik”, mondta nekik, ők felelnek.

Állandóan célozgatnak az anyagi helyzetemre, és irreális kérésekkel jönnek. „Maga nincs rászorulva a málnázásra...”, „Maga majd küld a leány bérmezőzésére egy rend székely ruhát”...

Elzához ma érkezett egy levél a börtönből, engem kért meg, hogy olvassam fel. „Verekedtem, kedves néném, és az égre kérem, küldjön nekem két karton cigarettát, 10 rúd szalámit, 5 kg kávé, különben nem mehetek haza a megszabott időre, és akkor megszakad az én szívem.” Úgy tűnik, egymás közt is működnek a folyamatos kérések. Csakúgy, mint a férfi „testvérség”, de Dani mégis hazaküldte Gyurit, mert nem hozatott aznap este italt, mégis végig ivott.

Zsuzsa a hivatalban eleinte nagyon ideges volt, mikor elmondom neki a kölcsönt, majd elég sokáig beszélünk, és tudtam, érti, hogy miért adtam oda azt a pénzt. De visszakapom mindenképpen, mert visszatartják nekem Danika szociáljából,³¹ ha nem adja vissza magától pénteken, ami egyébként valószínű. Zsuzsa áthívta Erikát, aki elmondja az ő verzióját a Daninak adott kölcsönről: „Tudtam, ki tudom kalkulálni, mert pár nap múlva megjön a szociálja, ebben bíztam, és nem benne, mikor megsegítettem 300 000 lejjel.”

Zsuzsa szerint tudják a magyarok, ki honnat való, ki sejj, ki fenti, ki kicsoda, tudnak mindenkiről. De inkább a lentickek dolgoztatnak. Szerinte Balázs, Olga (Daniék anyja) és annak családja, a második férjéről származó gyerekei, lopásból élnek. Daniék megint mások. A fentiekkel senki sem szívesen foglalkozik. A középsők járják Magyarországot, még ezt is

²⁷ Zsiga elmondása szerint híres cigány énekes volt, van egy kazettája tőle, amit gyakran hallgattunk.

²⁸ Magyar házigaárdánk.

²⁹ Áprilisban az egyik asszony, Kinga ellopta a diktafonomat. Onnan tudtuk meg, hogy ő volt az, hogy másnap a reggeli busszal elutazott, és nem is jött vissza, amíg ott voltam.

³⁰ A cigány telep fizikailag is nagyjából három részre oszlik. Úgy emlegetik egymás közt az ezekhez tartozó három csoportot, hogy „alsók”, „középsők”, „felsők”. A középsőket szokták még „sejpeknek” is hívni, ez a beszédjünkben észlelhető rendellenességre utal.

³¹ Szociális segély.

tudja róluk. Egymás közt is megvan a különállóság, és ezt is tudja. „Lilus férje hazajött?” – kérdi. Ezt még nem tudta.

Az Erikától kapott pénzből ittunk Daniékkal tegnap! Irénke szerint Dani abban bízott, hogy én nem merem elmondani, és megkérdeni majd őket, mert félek, hogy megszidódom. „Ilyet soha többet senkinek!” – mondja. „Többször nem segítelek ki.”

Megkértem Zsuzsától, miért Zsiga a vajda? „Ment, és ajánlkozott” – mondta. Nem kap pénzt érte. Ő állítólag kitanult. Járt börtönben. Jól csavarja a szót, beszél románul is, és ezért, csakúgy, mint Dani. Ezért elfogadták a rendőrök. Mindenképp olyan ember kellett, aki beszél románul.³² A többi cigány szerint Zsiga a bátyját hagyja csak fát lopni és magát... Nem igazán a cigányokat képviseli. „Besúgóféle”. Nem is közvetítő, nem is ráncbaszedő. Egyszerűen kellett valaki a miliciának, akivel szót értenek, ha keresnek valakit a telepen. Úgy tűnik, Elza befelé, Zsiga a rendőrök felé, de kifelé nincs senki, aki képviselne. Vajon miért jó ez Zsigáéknak? Nyilvánvaló presztizs. Valakinek érezhetik magukat, és megerősödött a kapcsolat – ezáltal is – kettejük közt, és rákényszeríthetik magukat, amennyire bírják, a többire. Így kicsit legitím, amit fent csinálnak, mint valami kiskirályok. Ők legalábbis annak hiszik magukat.

Állítólag néhányan időnként küldik az asszonyt az idősebb, egyedülálló magyar férfiaknak. Pénzért. Ezt mondják. Lilus is ezt csinálta állítólag. Kinga is. Persze őt a rádiólopás után kikiabálták ezért is. Ha hibázott valamiben, azért hogy ezt igazolják, másfelől is elveszik a becsületét. „...ezzel alátámasztom tettet, és növelem a saját fényemet...”

„Mi történt, míg nem voltam itt?” – kérdeztem Danitól és Zsigától, mikor a fenti bodegánál, a köveknél megittunk egy flakon sört. (Zsiga nem jöhetett be a bodegába, mert összeveszett a tulajjal.) „Semmi, minden maradt a régiben. ... Egy dolog volt. Megint feljött a rendőrség. Meg voltak ittasodva, és nyolc körül rátörtek a családra, és mi ketten elkergettük őket.” Hárman voltak, nem kerestek senkit, ok nélkül jöttek, csak verekedni. Utána a kommandant felhívta őket is a miliciára (Danit és Zsigát), és a rendőrök állítólag bocsánatot kértek. Hogy mind-ezt belássam, Zsiga kislányával felolvastatta az erről szóló papírt. Román a szöveg, hiába mondom, hogy nem értem. A kislány olvassa, Zsiga ráüvölt, ha rosszul ejti ki a szavakat. Dani állítólag fordítja, de hárompercenként egy fél mondatot mond el magyarul. Plongera... ilyenmi szavakat bírtam megjegyezni a szövegből. Ez valami kérvény félét jelent. De Zsuzsa szerint ez a dolog nem valószínű.

Gitta hogyan bölintott a kisfiúcska apjára! Arra, hogy Zsiga megkérte, vagyis felszólította, hogy mondja el nekem, ugye, nem tőle van a kisfiú. Elmesélte Zsiga, hogy mikor Gitta szült, és már 3 napja nem látták egymást, felesége be akarta vinni őt a mosdóba. „Nem bírta kivárni azt a pár napot, annyira hiányoztam neki.” Erre ránéztem Gittára, nem szólt semmit, csöndben hámozta a pityókát. Mi italoztunk az asztalnál, csak a férfiak és én. A nagyobbik lány, ha apja ráparancsol, szó nélkül csinálja, amit kell. Néha leül mellénk, hallgat, és nevetgél. Mosolyog rám.

Négy óra körül felvittem Lilus fényképeit. Odaadtam a fiának, és bementem Medvéékhez.³³ Meszélés van náluk, itt van Jancsi Szentgyörgyről, a festő.³⁴ Három házat megfestett már a sejkelnél, aztán megy Zsigához is. Mindig ríktó színeket használ: rózsaszín, zöld, sárga, lila, kék... Felküldték velem Szidónát, nézzük meg fent a falakat a sejkelnél. Persze két házba nem engedtek be. Egyikbe belülről bezárkóztak, és onnat kiabáltak kifelé, „ide ne jöjjön bé!”. (Pedig voltam ott régebben Kingáékkal. Emlékszem, egy öregasszony volt ott. Talán Lóri nagymamája. Lóri és a fiatalok táncoltak is bent.) A másik házat is bezárta az asszony, és kijött a tornácra, és mondta, „itt nincsenek hon”. Hülyeség. Lóri szerint attól félnek, hogy vetetek fényképeket,

³² Mindketten a börtönben tanultak meg románul.

³³ Medve pár évvel fiatalabb, mint én. Testvére Szidóna.

³⁴ Az egyik férfi, Roland, Szentgyörgyön ismerkedett meg velem, Jancsi rokonának szomszédjában lakik. A szentgyörgyi házak közül sokat kifestett már. Képeket fest a házak belső falára. Megtetszett Rolandnak, és elhívta magához is festeni. Jancsi jelenléte egész divathullámot indított el a cigányok körében.

és kiteszem a képeket Magyarországon az újságba, ők meg lebuknak, mert feketén dolgoznak. Semmilyen valósággal egybevágó elképzelésük nincs arról, hogy hogyan működhet ez, hogy mi a szart keresek én köztük, hogy nem tudom csak úgy kitenni a képeiket... Hova? Pest méreteiről fogalmuk sincs, csak annyi, mennyit ők tapasztalnak belőle. Ez oké, de állandóan kérdezetnek, és meg vannak sértődve, ha nem ismerem azt a helyet, amit éppen kérdeznek.

Egyszer csak megérkezett végre Levente!³⁵ Nagyon megörült nekem! Rögtön adott pusztit, és fogta a kezem. Mondta, kár, hogy nem tudok románul, mert most mondana valamit. Aztán csak azt súgta halkán a fülembe, „Sokat sírtam, Dóra!” Átmentem megkeresni, miután megittam egy jó kávét Babuséknál. Elzánál voltak, mert Levente apja nem engedte bé őket. Elzánál rengetegen ültek. Ott volt az a fekete ruhás gyerek is, aki, Lilus szerint, régebb le akarta tépni a fényképezőgépet a nyakamból.³⁶ Most odaült mellém, és kezdett karolgatni, és mondta, „Megtisztellek, Dóra, mert elhoztad a fényképeimet. Köszönöm.” Leült mellém egy vadidegen nő is, és azzal indított: 11 olo lej kellene neki! Mit gondol? Mondtam is neki. Biztos neki adok, akit akkor láttam először.

Egy sejp nagyra volt vele, hogy tudja hányadik megálló a Nyugatitól az Oktogon. De alig bírta kiejteni a nevüket, én meg alig értettem meg, mit akar. Mindig azt hiszem, hogy ilyenkor egyre dühösebb lesz rám. A Kálvin tér helyett meg Dávid teret mondott. Ittak már. A pénzkérő nő nagyon indulatosan kérdezte, tudom-e én, hol van az étkezde a Rákóczi térnél? Mondtam, nem, erre mintha szikráztak volna a szemei! Így okosabb volt azt mondanom, hogy „Persze, most már eszembe is jutott!” Láttam Levente feleségét, a családjá is ott volt. Azért Elzánál, mert haza nem mehettek. A lány Elza szerint azt akarja, hogy Levente menjen hozzájuk. Költözzön ő oda. „Nem köszöni meg, hogy mi befogadtuk. Akkor meg menjen haza! Érted-e?” – mondja Elza.

A fekete fenyegetőző gyerek egyszer csak kiabált nekem: „Dóra, Eni keres!” Kikísért. Elza megállított az ajtóban. Odasúgta, amíg itt ilyen sokadalom van, maradjak Eninél. Bár Eni igaziból nem hívott, átmentem kicsit.

Nem értem én ezt a feketét. Tényleg meghatotta volna a fénykép?! Este találkoztunk a bodegánál, és megint előhozakodott ezzel, meg azzal, hogy megtisztel. Nem gondolta volna, hogy elhozom a képeit, azt gondolta, hogy levettem, és otthon meg kiteszem az újságba. Aztán kérdezősködött, hogy mennyi pénz van nálam. Mondom, csak kevéske, cigarettára. „S a háznál?” Mennyi pénzt hoztam? Mondtam neki, hogy támogattak minket, nem a mi pénzünk-ből jöttünk. De addig kérdezzette, míg azt mondtam neki, hogy 100 000 forintot kaptunk, de még nem adták oda. „Mégis, mennyit adtak?” „Nem tudom.” Nem tágitott. Miért nem megy már haza? Menjen már haza! Rájöttem, hogy a legegyszerűbb, ha ilyenkor »megpróbálok« őszinte lenni egy kis ferditéssel, és hazudok valamit, úgysem ugyanaz a mérték a fejünkben. (Gondoltam, 100 000 forint még belefér. De dehogyt fér!!!) Elmondtam, zavar, hogy érdeklődik, mert sok pénzbe tellik ide eljönni, meg sok fáradságba, és ehhez neki semmi köze, mert én sem kérdezem, nem csinált tegnap éjjel. Istvánkáék³⁷ meg ittak a patak mellett. Mikor végre elment, odamentem hozzájuk. Jéghidegnek mutatkoztak. Mikor sok cigány gyűlt körém, Istvánka meg a többiek árgus szemmel figyeltek: „Itt verekedés lesz, ember!” Nem lett.

Tartottam tőle, hogy Kinga is lent van a bodegánál. Mikor telefonáltam a kocsmá melletti nyilvános fürkéből, mintha a rádiócska ügyet bizonygatta volna. Fél füllel legalábbis ezt hallottam. De később nem láttam. A kis srác, aki Gólyának hív, egy szó nélkül bejött a telefonfülkébe mellém. „Kit hívsz? Belészóljak-e én is?” Jajj, sok ez nekem!

³⁵ Legkedvesebb barátom régről. Levélben írta meg nekem, hogy a szülei össze akarják házasítani egy lánnyal, akit ő nem szeret, és így az iskolát sem tudja majd befejezni.

³⁶ Ismét egy korábbi eset: Lilus elindulásunk előtti napon felkeresett, és bizalmasan megsúgta, hogy szerinte jobban tenném, ha már nem viném fel a fényképezőgépet, mert hallotta, ahogy az egyik fiú ezt mondta. Így róla ott helyben csináltam pár képet, és utána nem vittem már fel a gépet.

³⁷ Annak a magyar családnak az idősebbik fia, akiktől a házat béreltük. 18 éves volt akkor. Péterrel jó barátságba kerültek, és mi is jó viszonyban voltunk.

Zorro kísért le. De előbb Elza behívott, és vacsorával kínálta. Mikor már három napom lesz csak vissza, akkor akarja, hogy intézzem el a rádiós ügyet. 300 000 lejt követelt tőle a milicista, akinek jelentette az ügyet. Nekem is el kell majd beszélnem, mi történedett. (Szidónáékhoz ma bejött Kinga kislánya. Bámult. Szidóna megkérdezte, nem haragszom-e Kingára, mondtam neki, hogy hiába haragszom. Szidóna azt mondta, ő is ilyen, ő is mindig megbocsát.) Elza nincs jól, betegeskedik, mint Eni. Nincs pénze kimenni Magyarba, kért 1000 forintot tőlem, mikor elmegyek. Mondtam, jó. Megint intézkedett valami pénzügyeket egy sráccal, valami olyasmit hallottam, hogy a leánykája és a felesége szeptemberre újra itthon lesz, bizonygatta neki Elza, efelől legyen nyugodt, ő elintézi. Leventéeket is ő segíti...

Medvééknél Jancsi, a festő kikérdezett, mit csinálók, mit keresek itt... Az egész család körülvett, mikor válaszolgattam. Kérdeztem, bánják-e, hogy írni szeretnék róluk. „Nem, sőt!” – válaszolt Babus (Medvéék édesanyja). Ők is megerősítették a hármas tagoltságot. „A fentiek megeszik a döögöt!” – súgja Dani. De csak hosszú kertelés után mondja, bízik bennem, hogy nem mondom tovább.

Itt van most nálam Szidóna emlékfüzete. Olyan kedves volt. Először tagadta, hogy Medve összeállt egy lánnyal, és hogy ezért hagyta ott az iskolát. Majd bevallotta, mert azt mondtam Klárinak:³⁸ „miért neveted ki őket, ha szeretik egymást, miért ne álljanak össze!” De Medve és Levente is bolond. Megvárhatták volna az iskola végét.

Szidóna mondta, hogy már többször össze akarták ugrasztani őt Csillaggal,³⁹ mert túl jóban voltak.

Az egyik sejp, az, aki a múltkor mind közül egyedül beengedett a házába, mondta, mehetnek hozzá beszélgetni. A többiek röhögtek.⁴⁰

Eni és férje bosszúsak, 4000 forintba kerül Eni gyógyszere, veseköve van.

Na, most mi jön vajon?... Hát persze Danika nem volt ott a megbeszélte időben, csak én. Nemsokára felmegyek, és meglátom.

Csak Gyuri volt kicsit részeg tegnap. Bementem Zsigához, Gitta végre beszélt hozzám, nem is keveset! Tetszettek neki a szalagok.⁴¹ A vágottarcú elmondta, történt olyan, hogy jöttek Magyarországról, és megvettek gyermekeket. Szandra testvére is eladott kettőt! Gitta kislányáért is állítólag sokat jártak, de nem adták. „Van pénzük.” Zsiga most építi a kinti részt, új a konyhaszekrény, és még van mit felhozni a faluból, ahogy mondja.⁴² Biztos a fából telik... Bejött vak Panniné, összeszólalkoztak Gyurival. Leintette őket Zsiga, meg egy másik férfi is, akit nem ismertem. „Minket nem érdekel, de itt ül, akire legyen tekintettel.” És rám mutatott. „Most nincs veszekedés, legalább a magyarországit tisztelje meg ezzel...” Valamiért nagyon fújnak egymásra.

Szidóna emlékfüzete Backstreet Boys poszterbe van bekötve. A lapokat egy magyar aszszonytól kapta, és ő varrta össze füzetté. El van szaggatva, mert Medve ideges volt, és földhöz ütötte, amiért egyszer Szidóna nem rá figyelte. Virág, szív, színek, marticák, Mikes Kelemen („Egyedül hallgatom a tenger mormolását, Tenger habja felett futó szél zúgását...”) és Petőfi vers (Reszket a bokor, mert; Fekete kenyér), karácsonyi ének, mondókák, olyanok, amelyeneket Levente is írt nekem. „Szidóna írta ezeket a verseket”. Leírok néhányat:

³⁸ Szidóna barátnője.

³⁹ Levente húga.

⁴⁰ Az a kifejezés, hogy „beszélgetni valakivel”, kettős jelentéssel bír. Ez azonban csak később lett világos a számomra, és nagyon nehezen szoktam meg. A másik értelmében arra utal, hogy valami bizalmas kapcsolat van alakulóban egy férfi és egy nő között.

⁴¹ A kazetták.

⁴² Egy átlagos ház alapterülete kb. 15 négyzetméter. Sárral tapasztott faépületekről van szó. Néhány alsóbb háznál van csak két helyiség. Ezekben az egyik szobát általában tisztaszobának használják. A kéthelyes háznak presztizselző szerepe van. Például Elza egymaga él egy kéthelyes házban. Zsiga pedig akkor építette a második szobát. Nekik öt gyermekük van. A legidősebb, Rómeó, úgy tűnt, hamarosan megházasodik, ezért is volt szükség nagyobb térre.

„Szerelmes versek.”

2002. január:

*Velem voltál örömömben, velem voltál bajban,
velem voltál, ha sirtam, velem, ha kacagtam,
meséltél, és meséltél igazakat, szépet.
Kívánom, hogy meséd sose érjen véget.
Mit adtam én cserébe, te azt sosem kérted.
De talán a Két szemem elárulta neked.
Osvát Erzsébet.*

*Mindig olyat szeress, kinek szíve tiszta,
ez a boldogságnak a legelső titka.*

*Ha kinyitod az ablakot, megkapod a szívemet,
Ha kinyitod a szívemet, megkapod a nevemet.
Szidóna.*

Válaszd ki fiatal szeretőd! (Meztelen nős matricákból lehet választani, lányoknak csak egy Scooter kép jut.)

*Necsak akkor jussak Az ESSEDben
Mikor Tök Mag Van A Zsebed BEN*

*Ez a füzet Szidóna tulajdona,
ne fájjon rá senkinek a foga,
mert az isten sokat lát,
és a Szidóna pofon vág.*

Tészta recept: Egy kanál csók, egy deci szerelem és ezt jól összekeverjük, és kijön a HÁZASSÁG.

*Van két testvér, BŰN és VÉTEK
csokolkodni BŰN
abbahagyni VÉTEK*

A lány 5 parancsolata

1. *En vagyok a te szeretőd, rajtam kívül más ne szeress.*
2. *Nevem hiába ne gyalázd.*
3. *Megemlékezzél avval, hogy ameddig katona vagyok, buliba nem mész.*
4. *Apádat, anyádat tiszteljed, hogy számodra jó srácot növeljenek.*
5. *Más ülése ne ülj.*

Emlék

*Hogy szép vagy azt látom,
hogy jó vagy azt tudom,
hogy szeretsz azt gondolom,
de nem engem, azt jól TUDOM*

*Diákhűség – Üdvözlégy Mária.
Itt van a Kémia,
Légy mellettem Szentlélek,
Fizikából úgy félek,
Szentháromság légy velem,
Magyarból nincs jegyem,*

Szentháromság őrangyal,
 Szántanból van a nagy baj,
 Minden szentek szent neve,
 A földrajzot tedd tűzre,
 Jaj mohamed térj meg,
 Az romántól védj meg,
 Szentháromság egy Isten,
 Tornázni kell nincs mibe⁴³

Medvééknél voltam szinte egész nap. Visszavitettem Szidóna füzetét, irtam bele két verset. Nem igazán értették, olvasniuk is nehéz volt, de szépnek találta Szidóna.

Csikos a fal, és minden csíkba más mintákat fest Jancsi: (cirának hívja Medve, ami annyit tesz, csíra) kávéscsupor, virágminta, pálma, őz... Mindenki Magyarországra akarja vitetni velem Jancsit. Folyamatosan mondják, milyen ügyes keze van, és milyen fiatal, és türelmes... Mindig ámuldoznak rajta. Tényleg ügyes, és talán merész. Közelről elég pontatlanok, sőt rondák is a képei, viszont hihetetlenül feldobják a falakat. Általmentem Klárikához. A kicsi lány eleinte tegezett, most pedig magázni kezdett, és megtisztelt egy kávéval, bár láthatta, hogy kb. öt perce ittam meg az előzőt. Átjött Medve is, meg Zorró.⁴⁴ Medve elmesélte végre a házasságát: régi ismerőse volt a lány, megszőktette, mert nem adták, mikor kérte. Titokban csinálta az egészet, még a szülei sem tudták. Mondták, térjen vissza az iskolába, de ő nem ment. Másnap jöttek a lány után a szülei, és beléegyeztek. Leventével egyszerre hagyták ott a sulit. Hetedikesek voltak csak, és a tanító néni sírt, mikor megtudta. Most négyen maradtak iskolások!

Azt látni most, hogy a fiatalasszony az, aki folyamatosan „be van fogva”. Ő pedig szó nélkül dolgozik, míg Szidóna jóval inkább szabadjára van engedve. Viszont egyszer sem láttam, hogy Medve egyszer is odafordult volna a lányhoz. Krisztinának hívják. Nagyon szép. Mikor Szidóna nem akarta elmondani, hogy ki ő igaziból, azt mondta, hogy a leánytestvére.

Jöttek hozzájuk Szeredából rokonok. A férfi dolgozott Székesfehérváron. Azt mondta, jött volna hozzám, ha nem blokkban⁴⁵ laknék, mert azt nem bírja. Ennek igazán örvendek. Ettem salátalevest.⁴⁶ Ecettel eszik.

Valami összecsupkedett, talán bolha. Mit nekem ilyesmi! Ja, meg folyamatosan zuhog, és térdig vizes lettem, mert senki sem tudja, hol a csizmám. Péterke meg eltűnt.

Visszatérve átvittük a szalagokat Klárihoz, bár neki is volt két fiókra való. Tánc volt egész délután! Hihetetlen jól táncolnak. Medve a parkett ördöge! Szidóna gyönyörű, Kláriról meg nem tudod levenni a szemedet. Kicsit én is táncoltam, de mellettük nem sokáig bírni. Csak fiatalok voltunk bent. Kláriék belső szobájában kiment a villany, félhomály volt. Az ágyon három nagy baba, fél szemük hiányzik, és csak egy blúz van rájuk adva. Mellettük gumi-játékok pontos rendben kirakva. Kisgyermek nem rondíthatja össze, mert az dísz. Minden háznál lógnak a lámpán gyöngyök vagy papír karácsonyfadíszek, esetleg lánc, kereszttel. Klári büszke rá, mert az ő gyöngyei Magyarországról valók, és éjjel világlanak.

Nem ülhetek ám akárhová! Zsiga például most kezd leszokni arról, hogy pokrócot terít alám. Medvééknél is mindig le kell üljek a székre, pedig meszelnek, és így mindenki csak kerülget! Klári is a fotelbe parancsolt, és a kis asztalra elém tette a kávé, mint eleinte Zsigáék is. Ő leült a földre, és a többiek kávéja is ott volt. A szivaromért pedig általküldte Zorrót, mert Medvééknél felejtettem. Mindenre figyelt. Azt hiszem, végül újra tegezett. Megnézegettük a

⁴³ A füzetben nem egymás alatt, hanem összevissza voltak elhelyezve a versek, sokféle színnel írva. A írásokat úgy másoltam le, ahogy voltak.

⁴⁴ Medvéék fiútestvére.

⁴⁵ Panelházban.

⁴⁶ Nem az általam ismert salátából készül, hanem valamilyen szabadban termő növény leveléből.

fényképeiket. Testvére, Róza, igazi mennyasszonyi ruhában esküdött! 16 éves volt. Férje úgy kérte ki. Ők voltak az egyetlenek, akiknek igazi lagzi volt tartva, és bé is öltöztek. Nem szokás. Úgy hallottam, hogy ha megházasodnak, legfeljebb csak a néptanácsnál, és nem a pap által hitelesítik a házasságot. De leginkább sehol sem. Ha voltál elsőáldozó, voltál bérházas, akkor mehetsz csak pap elé. De a régiak nem voltak. Levente és Medve pedig sírtak, mikor nem mehettek bérházasok. Kelltek nekik a házasság! Medve így mondta: „Itt ha valaki csinál valami hülyeséget, már csak azt mondják, meg van házasodva. Szerintem akkor igazi a házasság, ha már voltunk a néptanácsnál és a papnál.”

Róza férje 16 évesen megölt valakit, állítólag mert az „beszólt” neki. Elképesztő, nem hiszem el! Most ül. Pornóképeket nézeget, melyek helyére feleségét képzelettel, és haza is küldi a képeket neki, hogy őrizze meg, míg ki nem jő!

Kiderült az is, hogy Rómeó apja nem Zsiga, hanem Klári apja.

Ma írtam levelet a tömlecben, Veronka testvéreinek. Hiába ültem, és vártam, hogy diktáljon, alig tudott mondani valamit. Azt hitte, hogy megírom a szöveget is helyette. De én nem tudtam, hogy így kell az ilyesmit. Aztán áthívatta Szidónát. Ő úgy mondta aztán, mint a vízfolyás:

„Tudatlak avval, hogy megkaptam hozzád írott szeretetleli leveledet. És mán ne búsulj, belé kell nyugodni ebbe a sorsba is. Mert a jövőbe senki nem tud belélni. És ha te belélnél, nem teted volna ezet. De hogy mán így történt, mink is búsuljuk, mert jobban szeretnénk, ha hon volnál. Ügyelj magadra, ne verekedjél, hogy ne legyen raportod,⁴⁷ és minél előbb haza tudjál jőni. Tisztellek és csókollak, sok-sok egészséget kíván (itt mindenkiről egyenként leírva, hogy ő is)... Kívánom, hogy e levél a legjobb egészségben találjon. Ne búsulj, itthon mindenki jól van.”

Ilyen leveleket írnak. Nemigen írják le, tényleg mi történet. Levente és Szidóna elég ügyesek. Maguktól megírják mindenféle tömlec levelet, csak pár szóval kell irányítani őket.

Agyamra megy, hogy mindenki a fényképét keresi rajtam! Olyan felvételeket, amik csak szerintük készültek el. Ha nincs ilyen, hát újra vetetni akarnak. Ezer kép sem volna elég! Mintha nagyon is hiúk volnának... De Lóri például nem ismerte fel magát a fényképen: „Ki ez, Dóra?”

Ma megijedtem, hogy eltűnt a dzsekim. Már megint Medvééknél hagytam, mikor Klárinál voltunk. Áthozták a szivart, de azt mondták, a kabátot nem kapták meg. De olyan nyugodtan, mintha csak vizet kérnének. Ideges lettem, de nem mondhattam, mert paranoiásnak és nevetségesnek tűnt volna, és az is lehet, hogy esetleg félreértettem, és ok nélkül gyanúsítgatok, ráadásul már megint náluk... (A diktáfont is az ő házukból vitte el Kinga.) Milyen hálás voltam Krisztinának, mikor előhozta a szobából! Persze úgy kellett tegeyem, mintha mi sem volna természetesebb.

Szidóna és a picit kölyök, akinek csak fél füle van, meg mosolygós, gyönyörű arca (a szeredai rokonok fia), felkísérték Zsigához nyolc körül. Persze Dani sehol. A becsületes Dani. Majd néz, ha nem adják ki a szociálját.

Tényleg jött levél Klárinak, románul, valami handikapát pénzről.⁴⁸ Nemigen törődött vele.

Zsigánál fenn volt Gyuri. Kettő körül vele találkoztam először. Nézett, ahogy jövök fel az úton. Hívott bé: „Gyere nálunk, Dóra! Ne félj, anyám is hon van.” Mondtam, hogy nem, most Babusékhöz megyek. Közelebb lépett, és azt mondta: „Ilyen időben gumicsizmát kellene venni!”, és végigsimította a tenyere hátával a nadrágom cipzárát! Nem igaz, mit művel! Rákiabáltam: „Ezt most fejezd be! Ezért nem megyek hozzád!” És otthagytam. Most meg este megfogta volna a mellemet! De Medve megvédett, elém állt. Tegnap megint berúgtak. Most sem volt tiszta a fejük.

⁴⁷ Elmarasztaló előállítás, mely azzal járhat, hogy valaki később szabadul.

⁴⁸ Fogyatékosoknak járó segély.

A gyerkőcök örültek a könyveknek.⁴⁹ De a felnőttek is mit kacagták az állatos könyvet! De én is! Majd megszakadtam Zsigiékénál. Aztán ez a bolond Gyuri feszít pornómagazint mutogatott. Annyit kacagtunk rajta! Hogy az milyen! Felolvastatták velem a képaláírást, mondván, hogy ők nem tudják elolvasni, mit ír. És addig nem hagyott békén Gyuri, míg oda nem néztem a képre, amit mutogatott. Na, megint témánál van a társalgás! Aztán jött Medve és Jancsi is. Gitta csendes volt, a sarokban elaludt a kisbubával egy öreg télikabáton. Szidóna időnként elhessegette az arcukról a legyeket.

Dél előtt 11-kor találkoztam Medvével és Zsomborkával. Ő a félfülű. Lementünk Alsóra⁵⁰ megnézni, lesz-e valami program a Kultúrban. Nem találtunk semmi papírt, bementünk a lenti bodegába. Medve meghívott egy hűsítőre. Ők ketten ittak egyet. Medve elvágódik: „Itt sok a nyomorúság, és igen rossz a viselet. Nyolcadikán jön a pénz. Abba a helybe elisszák. A fiatalok sem látnak mást.” Elege van. „Bárhon jobb volna, csak ne itt. Itt sem volna rossz, ha nem ilyenek volnának az emberek. Megrészegeznek, összeszólalkoznak, megszurkálják egymást, mennek a börtönbe, és szabadulnak ki, megint megsrészegeznek... Sokat tesz a viselet, és itt az nem jó.” Zsombor is beleszólt. Szerinte Magyarország jobb. „Honnan tanulhatták a cigányok ezt a rossz szokásokat, hogy igyanak, verekedjenek...” Medve elmeséli, egy kisfiú megdobta egy almával, erre meghúzkodta a pulóverét, mire a gyerkőc: „Magszurkodlak mán, ember!” Zsombor: „Már egy kicsi kölyköcske is azt mondja: »magszurkodlak«!” Elmondja, hogy azért nem járnak Magyarországon valamelyik településre (már nem emlékszem, hová), mert ott sok a cigány. Szerinte „10 éve települhettek ki oda sátoros cigányok, akik kevés idő alatt nagy gazdagok lettek”, és náluk dolgoznak ők, és a dombosiak egy része is. „Azt mondják nekünk: román gecik, mikor ők azok. Ők is azok.” Zsomborék úgy csinálták, vásároltak ruhát a józsefvárosi piacon, és vitték falvakba eladni. Meg vannak már szokva a magyarokkal. Barátságosak velük. Medve azt mondja, jobban kijő a magyarokkal, és hogy nemigen jár felfelé, egy évben egyszer megyen Eniéken túl. Szeretne mindent előlről kezdeni. Meséltem nekik magyarországi cigányokról, akiket ismerek. A zene miatt, mert kérdeztek, szeretem-e a mulatóst, mert ők igen szeretik. Rácsodálkoztak, hogy jó a viszony a magyarokkal. Medve pontosan meg is kérdezte a hely nevét. De nem értett egyet azzal, hogy szégyellni kellene a cigányságot. Származásuk cigány, nem tagadják meg soha. „Legényként volna jó, városban élni!” - mondja Medve. Zsombort vakációkor viszik csak magukkal a szülők Magyarországra. Igen, számít az iskola, mondják. A többiek nem járnak, nem szeretik (leginkább a sejpek). Medve bevallja, ő nem gondolkodott semmit, legénykedett ezzel a házassággal. Nem szereti Krisztinát. De ezek a „normák”.

Levente vörösre sirt szemmel és bortól kipirult arccal ölelt meg az utcán. Elmesélte nekem, de ne adjam tovább, megszerette a lányt, de a szülők nem jönnek ki. Terhes a lány, de el kell válniuk, és elveteti a gyermeket. Volt a lányéknál egy hetet: „Sok mindent láttam, Dóra, nem vagyok más buta. Szeretője is igen sok volt” (a lánynak). És még ki tudja! Elég lehetett szegény Levente szép lelkének. Apja választotta ki neki a lányt, mert megtetszett neki. Többen olyanokat is mondogattak, hogy magának hozatta a lányt. Levente megbékkelt a sorssal, erre tessék!

Hazajött Csillag, szídták rendesen, hogy nagyképű lett. Nem szólt Elzának semmit, mikor idegenben találkoztak. Többen azt hitték, megházasodott. Régebb Levente volt Szidónával. Klári és Jancsi most úgy tűnik, összeálltak. Ma Medvével sok időt töltöttünk együtt. Krisztina sirt, láttam a szemén. Elmentem Leventéékhez, hogy ne legyen féltés. Hülye ez a Medve, nem figyel a lányra semmit. Mint egy játék. Később viszont igen kedves volt velem Krisztina. Ször-

⁴⁹ Néhány képeskönyvet vittem nekik.

⁵⁰ A mai Dombos úgy jött létre, hogy több kisebb falu összenőtt. Ezek közül kettőnek a neve még mindig használatos útirányok jelzésére: Dombosalsó, vagyis Alsó és Dombosfelső, vagyis Felső. Ezekből az elnevezésekből származik valószínűleg az a „kompromisszum”, hogy a cigánytelep a település „tetején” helyezkedik el, oda fel kell menni, míg a faluközpontra lefelé.

nyú szar ez! Ezek az emberkék (Szidóna, Klári, Csillag, Levente és Medve) a biztos pontok itt fõnn nekem. Hova menjek? Ők õszinték velem, szelídek, kedvesek... Micsoda szavak ezek! Pedig nincs is fenn más, mint vadregény és nyomorúság! Déneske is vagy rí vagy bolondozik! Mi ez? ... Megõrjít engem is! És akkor, ne zárd be a kaput (a magyar kaput), és szívjál Winchester-t a Carpatiskok⁵¹ közt! Éreztem már magam teljesen kifordulva magamból, és fagyott meg a levegõ, mikor Csillag és Levente összeverekedtek 5000 lejen! Csillag bevásárolt, és megtartotta a visszajárót. Levente meg siratta az asszonyát, és inni akart. Csillag sirt: „Tiszta rongyos vagyok, és te még ezt is elviszed! Tessék vidd el a kurvádnak! Ezt vidd!” Betette a szájába a pénzt, és harapta, tépte szét! Közben kenyérre is kellett volna...

Mit keresek én ott ilyenkor? Odaadom nekik az összes pénzem, ruhám, szalagom, és fényképem... Veszekednének-e? Hát persze! Danika – baszd meg! – szép idõ van, mi! Anyád!⁵² Sose kaplak el egyedül.

Ágnes⁵³ ma kijelentette, én vagyok a legszebb, és a legjobb lány, és minden nap hálát adna az égnek, ha ilyen menyé lehetne. Ha én lennék az. Szerinte belészoknék egy hónap alatt. Mondtam én erre, hogy nézzen már körül egy kicsikét, hogy mit meg nem tesz Csillag és a többi leányka itt. Én ehhez képest, a béka segge! Elájulnak, ha hozzányúlok egy kisbubához, de azt nem látják, hogy Csillag, evés közben, fél kézzel alatja el. És közben még szidják is: „Meg sem mondaná ez a lány, ha férjhez megyen!”

Elza né mindenkinek beszél, ha másként viselkedik, mint ami helyénvaló, a „hagyomány” szerint. Mit jelenthet az: „Nem járja, ha felkapatod a gyermeket ilyen hamar!” – mondta ma Bütöknek.⁵⁴ Talán azt, hogy ilyen hamar hazajõ a férje nélkül a kisbubával? Vagy hogy túlságosan sokat eteti és elhízik?

Gyakran azzal jönnek nekem, mi volna, ha férjhez mennék oda... Ignácska is udvarol, pedig a kis Máriuszka az õvé. Elhagyta a felsége. Hát ne üsd, ember! Medve mondta Gyurikáról is, hogy verte az asszonyát, és a börtön után tiszta más lett. Ma vérzõ vállal jött haza: „Mi lelt, Gyurika? Ki szúrta meg?” – kérdezték. „Elestem.”

Hogy alhat most mindenki!... Ki melyik ágyban? Melyik nõ tûri éppen most férjét, és melyik szereti viszont?... Mindig úgy van beállítva, mintha mindig a nõ akarná. Mintha õ volna „éhes rá”. Ja, gondolom. Ma Lilus megmondta: „Nem is ember az, aki nem csalja meg a feleségét!”

Ma beszélt valamit Medve apja, hogy felesége éjjel jön mindig haza, hogy randevúra jár, és neki is be kéne szereznie magának egy barátinõt. Csak nem Babus is ki van csapatva?! Csak õk ne! Nehezen akarnám hinni!

Elza mondta ma, hogy én jobb vagyok, mint Péterke, mert én a cigányokkal barátkozom. „Ugye, jobb is, itt megtisztelnék. A magyarok adnak is bár egy csupor kávét, és mehetsz is az utadra! De itt, látod-é, Dóra, úgy adom, mint édesgyermeknek.” Elza nagyra tart, és õv. És talán nemcsak a „profit” miatt. „Egy férfi sem merne bójõnni ide a sok cigány közé, nehogy egy fiatal leányka, mint te!”

Bolhás vagyok. Most mit csináljak?

Bent voltam Lilusnál, elmondtam neki, mi van a ruhákkal. (Késõbb viszem csak fel õket.) Tele volt gombákkal a kicsi ház. Ha sokat kell várni, elsárgulnak, és akkor nem tudják eladni. Pedig ígérik nekik, hogy megveszik. Jött is a hír délután, hogy megveszik, de aztán mégsem jöttek érte. Így néhányan elindultak kis vidrecskékkel eladni a málnát, hogy legyen valami pénz. Én

⁵¹ A Carpati a legolcsóbb, és talán a legerõsebb, szûrõtlen cigaretta, ami kapható. Sokan szívják, cigányok és magyarok is. Én mindig mást vettem magamnak, leginkább Winchester-t, ami drágább volt.

⁵² Mikor végre szembe jött velem Dani, elõször azután, hogy eltűnt a pénzzel, nem volt egyedül. Vártam, mit csinál, és csak ennyit mondott: „Szép idõ van, nem?”

⁵³ Levente és Csillag édesanyja.

⁵⁴ Levente és Csillag nõvére, miután férjhez ment, a szomszéd faluba költözött. Ekkor hazalátogatott kisbabájával.

is mentem velük. Lent, Alsón találkoztam Hajniékkal, és még egy fenti családdal. Fél kilenc óta várják a pénzt a málnáért. 1 kg 15 000 lej. Nemigen veszi senki. Nincs miből élni. „Ma nem volt mit főzni.” Lent gyűlés volt a magyaroknak, a Kultúrban. Mi ott támasztottuk a falat szemközt. Jött egy szekér fentről, rajta Elza és a szeredaiak. Elza teletömte a markomat málnával. Péterke szerint felöntik vízzel. De én eszem a vödörből, és nincs benne víz! Mentünk leméretni. Kijöttek néhányan magyarok a bodegából, és azt mondták: „A málna szerintük piros, és nem barna!” Erre Emma: „Hova menjek én föl, Krisztusra-e? Hát mit gondolnak maguk?!” Basszák meg!

Nem mentem reggel málnázni, mert elaludtam. Holnap megyek.

Lilushoz béjött Gyuri. Kicsit beszélünk a családjáról. A fiúgyermeket az anyjának ítélik, és a lányt az apjának, szerinte. Ő meg akarja szerezni a kislányát, hétéves most. Anyjánál eddig jobbacská dolga volt, de Gyuracská szívében szomorúság van, nem is akar újra szeretni. Csak a „pucukra” vágyik, ahogy mondja. Kilenc évig voltak együtt az asszonnyal, de ebből csak két év telt együtt. A többiben tömlecben volt és katonaságnál. Ahogy elmondta, Zsuzsa, és a polgármesterségtől valakik voltak az esküvői tanuk. Bé is voltak öltözve! Hozta is a bizonyítványt.⁵⁵ Ideges lett, mikor kértem, mutassa meg, de hát azt hittem, pont ezt akarja. Könnyen meg bírnak sértődni. Kinga is átjött, most először beszélünk a rádiócska óta. Megmutatta leánykájának születési papírkáját. Kérdezte, tudom-e, kié? Ideges lettem én is, hogy Lilus megint csak a csomagot kérdi.⁵⁶ De hát ne is várjál mást, hülye Magyarország!

Aztán átmentem Babusékhoz. Ott volt Gyuri, Ignác, a félfülű apja, és jött Zsiga. Aztán csak mondták vagy két órán keresztül! Mondtak mindent! Csúf dolgokat, ember! Igen zavarban voltam. Gondoltam jobb, ha nem rohanok ki, hanem bolondozok én is. Mit mondjak mást? Próbálkoztam, úgysem hagyták abba. „Együtt hálnak-e?” – kérdik tőlem, Péterkére gondolnak. „Melyik pozitúrát kedveled, Dóra? Szoktad-e így, és így...” Majd jönnek a különféle sztorik: „Kikötözi az asszonyt a görgőkre, majd, mikor akarja, elengedi a kötelet, hogy pont rájaja essék!” Vagy: „zsiroscsuporban a négy lába, és akkor hátulról taszítani!”... „Gyere, Dóra, nézzünk meg egy jó szalagot együtt!” Dehogy megyek!

Most kipróbáltam azt, milyen, ha nevetek velük, és megőrzöm „hidegvéremet”, mert általában, ha látják, hogy kiakadok, annál jobb szórakozás nincs is nekik. Igaziból csak néztem, mert nevetni nem volt kedvem, és próbáltam egy kicsit láttatni, hogy megvetem, miket mondanak. De nem ment.

Mindenki csak legyint ezekre a „mókákra”. Most úgy tűnt. „Csak vicc, tudod, így mégis jobban telik.” Elza is mosolyog rajta, rám kacsint, mikor leszúrom Ignáckát, hogy ne érjen hozzám. Nem tudom, mit jelentenek ezek. Zavaromban aztán megfogom a kezem ügyébe kerülő kis játékbubát, mire Laji, a féllábú, félreérthetetlen mosollyal az arcán kérdi: „Régóta megvan-e az a kisbuba?”... Kacagunk.

Átmentem Leventéhez. Mindenki paszulylevest⁵⁷ eszik. Ágnes főz az egész udvarnak. Folyamatosan mindenkit szólogat, hogy menjenek, egyenek. Egy más után vagy együtt ülünk az asztalnál. Szedett-vedett tányérből, kinek, mi jut, kalánkákkal falatozunk.

Majd Ignác és Gyuri elkezdtek mondogatni, hogy megféli a fehérnépek a férjeiket tőlem, Medvét és Zsigát, például. Mondják, legényemberekhez menjek csak bé, mert megvesznek a fehérnépek! Házassokkal ne bajlódjak!... Ignác már megint számomra érthetetlen arckifejezéssel beszél, nem értem, komolyan mondja-e, vagy ugrat.

Két óra Ágnesék udvarán. Forog a világ. Repülnek és összecsapnak a szavak, a mozdulatok, nyikorog az ajtó. Mindenki beszél, és sérti a másik méltóságát. Ki amivel tudja. Igaz vagy hazugság? Most már végképp nem tudom. „Zsigának végig kellett néznie, míg valaki

⁵⁵ Hivatalos papírok.

⁵⁶ Az érdekelte, hogy mikor viszem fel a megigért ruhákat.

⁵⁷ Zöldbab.

(úgy értem, hogy az apja, de nem merem kimondani) a feleségét..." „Hát láttál te még ilyen embert!” „Micsoda mocskok lehet, aki ilyenekkel kezd”... „Nem bír az megülni a seggén, mert folyamatosan viszkelt neki!” „Ilyen asszony akkor se kéne, ha nekem ígérné eget és földet!” Mi van?! Melyik apja? Kinek az asszonya? Leventéé-e? Miről beszélnek?! Tényleg magának hozta volna! Istenem, drága Levente!... Túléled még ezt a világot? Hátranéztem, és ott állt a függöny mögött. Könnyes szemmel, fogta Bütyök kisbubáját, gyönyörűen fogta. Éles hanggal perelte vissza Ignácot. Majd jön a következő, és rá megint a következő..., aztán kicsit elül a szó. Gyuri szól hozzám: „Tudod-e, én miért ültem börtönben?” Ignác válaszol helyettem: „Mert megerőszkolt egy 14 éves leánykát!” „Nem hiszem” – mondom. „De bíz’ Isten!”... Ne! Hagyjanak már! Mit hallgassam ezt, a világ szarát?! ... Higgycem el... Így volt? Nézz rá Ágnesra, hátra, és látod, hogy Csillag sír.

Mintha Gyuri búska volna erre. Mintha fel akarna vágni előttem. Leventét is előttem akarják lealacsonyítani. És az apáról senki sem beszél... Ha egyáltalán kell.

Ágnes leül mellém a küszöbre. Kint az udvaron üldögélnék a férfiak, szivaroznak, nézegetnek. Az egyik fiú csinálja az ostort, majd kicseréli a balta nyelét is. Űti egy kővel az oldalát. Csattog. Kint van a tűzhely. Így több a hely odabent, és elfér a gomba is. Kint lehet főzni. Ágnes hirtelen így szól: „Szerintem anyukádnak igaza volt, Dóra. Ha nincs megértés, és csakugyan kétfelé beszélnek, akkor ezt kell tenni.”⁵⁸ „De kellett, hogy mindketten hasonlóan gondolják” – válaszoltam. „Persze.” Vajon mióta jár ezen az esze? És ő? „Maradok az ördög-maga mellett.”⁵⁹ Tami, a férj, már az előbb csitította a bandát, nem járja, hogy az ő udvara veszekedéstől hangos. Fiai egymást gyalázzák! És itt van a magyarországi! Felállt hirtelen, és elindult a ház felé: „Menj, ember, haljál meg, mint Bandi, ha nem mész a saját tornácodra kiabálni! Hallgassatok!” Ha én nem vagyok ott, talán szét is csap a családja között.

Este jött Zsuzsi, sírtam a vállán. Nem tudom, hogyan kellene vennem ezeket a dolgokat. Nem lehet elfelejteni, mit csinált Gyuri, és ez csak egy példa. Gyilkosokkal kacagjad halálra magad!?! Mert ez zajlik... Meg ott van Csillag, Levente, Ágnes... Hihetetlen mód furcsa, és nem tudok napirendre térni felette.

Felmentem reggel hétre. Málnáznai készültünk, de esős volt az idő. Elzához mentem. A férfiak kint ültek a kőnél. Elzánál aludt a félfülű édesanyja a kinti ágyon. Kint volt a melle, rajta tartotta a kisbubáját, de ő aludt. A kisbuba Timeácska. Tegnap Babus a szájából etette, Medve táncal altatta el. Ámultak, hogy az ölembe vettem a kis pisis seggét. Kicseréltük a ruhácskáját. A kisbubákon azért nincs alsó, hogy tudjanak pisilni, és amit kell.

Elza megágyazott nekem a pamlagon. Hogy feküdjek csak le még egy kicsit. Még korán van. Egy fél óráig alig tudtam elaludni a bolhától és a legyektől, de utána nagyon jól esett a pihenés. Elza meghagyta a fehérnépnek, jól zárja be az ajtót, ha elmegy. Ő tért és fordult, átkozódott, fohászodott, felöltözött anyám régi ruháiba, és elment kenyérért a boltba.

Mikor felébredtem, adott egy darab szalámit, paradicsomot és kenyeret. Nem esett jól. Nem tudom, miért. Fél 11-re elkészült a tokány (szalámmal és szalonnával) és a puliszka. Megetette a szeredaiakat mielőtt elindultunk. Mikor merités van, mindenkinek ad, aki bent van a házban. „Haljál meg, ha nem eszel! A kisleánykád haljon meg, ha nem eszel egy falást!...” Ilyenkor muszáj elfogadni. Az a handikapot fiú mindig ott van Elzánál, mindent megcsinál, amit kér. Én felálltam egy pohár vizért. „Hagyd el, Dóra, miért nem szóltál, én adtam volna.” Ekkor szólt először hozzám. Később átmentünk Leventékhez. Kihoztak nekem egy széket, arra kellett ülnöm, nem volt jó a lóca! Ott is kínáltak enni, de nem bírtam. Kétszer is ettem már, és még nem volt dél. Nálam szerencsére most nem átkozódtak.

Végül róka-gombáznai mentem Ágnessel és édesanyjával, Nagymámával. 12-kor indultunk, du. 6-ra értünk vissza. Nagyon elfáradtam. Mondták többen is, hogy ne menjek, mert nem

⁵⁸ Édesanyám elvált, nagyon csodálkoztak, mikor elmeséltem nekik.

⁵⁹ Ágnes egyszor ezekkel a szavakkal jellemezte férjét.

fogom bírni a nagy utat. Elza is aggódott. Nagyon sokat mentünk, és nem kaptunk gombát, bementünk a másik (távolabbi) erdő egy részét is, ahova eleinte nem akartak általmenni, mert ott voltam, és látták, hogy nemigen bírom. Megálltunk pihenni többször is egy szivarra. Leültünk egy tisztáson is, ahol a fű egy részen le volt tapodva. „Nécce, Dóra, itt dörgölte magát a medve!”, kiáltott Nagymamá. Eléggé be voltam fosva! Végül megszedtünk két vidrecksével. Én alig valamit. Nem láttam meg a gombát. Nagymamá viszont hihetetlen volt, minden zugba bémászott! Kiabáltunk egymásnak, hogy meglegyünk. Ágnes nem hagyta annyiban, addig ment, míg megtelt a két vödör. Férje prédikált volna, mint egy pap, ha nem vitt volna eleget. Másztunk minden bokor aljába, csúsztunk az avaron. Eleinte azt gondoltam, mikor látjuk, hogy nincs, hazamegyünk, de mindig rátettek még egy-egy órát. Végül már nem hittem, hogy éjféltől hazaérünk. Aztán csak elindultunk. Ágnes mondta volt, „Igen szívósnak és erősnek kell lenned, hogy kibírd ezt az életet.” De hogy ennyire, ezt csak most érzem. Nagymamá már erőst öreg. „Van mikor többet kell menni, hogy kapjunk valamicskét.” Hazafelé együtt lopunk pityókát. Ágnes béugrott a veteménybe, és mi, Nagymámával lestük, nem jön-e valaki. Teleszedett egy jó szatyorról. Láttam a hegyet, elképesztően szép. Kifaggattam Ágnest, mi volt a téma délelőtt, mert nem értettem, Elza mivel kapcsolatban igazít éppen mindenkit helyre. Kiderült, a handikapot fiút verte az apja. Ellopta a lovát, és ideszökött, és mellesleg meg is nőszült. Gyalázták, miért lopta meg a szüleit. De befogadták. Jóska⁶⁰ csak a lovat vitte vissza, a fiút nem, pedig az apja édestestvére. Elnézik egymásnak a legsúlyosabb vétkeket is, de a kiigazítást mindenki sokáig hallgatja. Soktól sokat. Nem felejtí, amíg él. Lásd a tömlec levelekben. Bütökről meg azt mesélték, nem volt jó neki, ami megvolt. Kellett neki egy szegény sors, és egy árva gyermek. „Volt pedig passaportja⁶¹ is!” – tette hozzá régebb Elza.

Mári és férjének története: a férfi járta Magyarországot, mindent elivott, semmit sem adott a családnak, eladta a házat is a fejük fölül. Mári nővérehez, Babushoz kényszerült menekülni. Őt is befogadták. Úgy gyalázta férjét, milyet még soha sem hallottam.

Nagymamá megfogalmazása a két ország politikájáról: „Volt a magyarországi kormányvezető, aki megszidta és leemberelte ezt a romániai, hogy miért a magyar népek nehéz sorsba vannak vetve, és mennek kifelé a határon. Volt egy szavazás, és ezért jár most a szociál pénz. Ez a magyar igazolvány.”

Mikor visszatértünk a vödörrel, sokan kijöttek elé, és mosolyogtak. Nem vette le rólam a szemét Eni sem, hogy megjártam az erdőt! Elzánál vacsorát kaptam. Mindenki izgatott lett a Baywatch egyik izgalmas jelenetén. Izgultak a lány sorsa felett, aki béesett a vízbe. Egész körülfojták a tévét. Angolul megy a tévé, román felirattal (kivéve Leventéékné, ahol van antenna, így bejön a Duna tévé és a magyar kettős), ők egyiket sem értik. A Baywatch náluk a „Vízesek”, azzal a férfival, aki „fesz az autójával beszélget”, az a Handar, ahogy mondják.

Valamelyik nap Eninél férfiak sokan bégyültek, és megbeszélték, mi legyen a málnával. Igazi tanácskozás volt, a nők is bele-beleszóltak. „Össze kell fogni, mert van, kinek szekeré van, van kinek lóva, van, kinek pungája,⁶² kinek valami fontos infója vagy ismerőse...”

Elza jószolt nekem a kártyáért cserébe.⁶³ Az ezres kiviszi majd Magyarba, mondta. Megszólt, amiért ugyanabba a ruhába megyek le a faluba, és mert nem vettem fel „valami díszesebbet”. A sötét szín nem tetszett neki. Anyám ruhájában sem.

Azt, hogy a fentiekkel leültem a tanácsháza elé, mesélte Elza mindenkinek. Ez nagyon tetszett neki. Jöttek kifele a magyarok, én meg ott ülök. Az egyik lány elfeküdt a fűben. Férje rászólt: „Ülj fel, meglátnak a magyarok!” „Tudod mit, ember? – válaszolt a nő – Nyalhatnak a magyarok!” A szeredai nő, Timeácska édesanyja, azt mondotta Elza szavaira: „Azokkal a koszos fentiekkel nemigen kellett volna leülnie!”

⁶⁰ Medve édesapja.

⁶¹ Útlevele.

⁶² Zacsokja.

⁶³ Vittem neki kérésére egy pakli új cigánykártyát, mert a régi már elhasználódott.

Klári kísért le valamelyik délután. Bálint és Istvánka⁶⁴ ott ültek a pataknál. Egymásba karolva jöttünk. Bálintka odaszaladt, hogy elkísér a boltba, Istvánka nem engedte: „Apuka nem engedett le!” Klári adott egy paradicsomot. Az úton mondta, nem szoktak visszaköszönni a magyarok. Ők pedig szoktak nekik. Zsuzsa édesanyja viszont igen rendes, egyszer még egy kosár almát is adott. Megkérdezte Klári: „Ugye, Dóra, szégyelled a magyarok előtt, hogy a cigányokkal jársz?” Erre – szegény Klárikának – mindent kiadtam magamból. Kezdve attól, hogy hogyan érzek a magyarok iránt... Tudják, hogy minden áldott nap felmegyek a cigányokhoz, de mikor meglátnak velük, akkor esik le nekik, hogy csakugyan! Már várom, mikor hitványoznak megint. Ma Marika néni elmondta Annának,⁶⁵ hogy haragszik rám, amiért oda járok. Nagyon dühös lettem. Néha azt hiszem, elszakad a húr, vagy a végét járom, és valaminek történnie kell ahhoz, hogy eljőjön a következő perc. Elzának van igaza! Míg élek, nem felejttem el, hogy szidta Péterkét!

Elza reflexből így reagált: „A magyarországi leányokat ne engedd haza, kérjél tőlük egy kis lejt, vagy inkább forintot. Mondd nekik, látjátok mily nehéz helyzet van itt, meg vagyok szorulva...” Saját stratégiáját adta tanácsul. Mindenki azt mondja, „Elza igen szeret téged, szeretné, ha ilyen őszinte leánya lenne...” Ágnes menyének szeretne. Mind búsulták, hogy mi lett velem, mikor beteg voltam. Egy hétig nem tudtam felmenni. Zsiga anyja mondta nekik, kivel összelálokoztam a doktorhoz menet, hogy beteg vagyok. Sokáig azt hitték, hazamentem. Csillag mondta, hogy nem telt el egy perc sem, hogy ne említsek, milyen rosszul is telik nélkülem. Tényleg örültek fenn, mikor újra felmentem. Elsőre csak Zengőt kaptam otthon. Mindenki a hivatalban volt, tegnap osztották a szociált. A többiek málnázni voltak.

Dani visszaadta a pénzem! Zsuzsa szerint szó nélkül leszámolta, megköszönte, és kiment. Végül mégis nyeregben érezhettem magam. Csak összejött. Kösz, Dani!

Zengővel beszélgettem egy kicsit a dokiról is. Azt mondta, nem egyenes ember. A gyermekeske a sarokban aludt, kis keze kilógott a ráterített rongy alól, gyűltek rá a legyek. Míg bent voltam, Zengő takarított. Kisöpörte a kis házat. Nem kapott vidrecskét, mert mindet elvitték málnázni az erdőre. Szomjazott egy korty vízre. Sokan voltak az erdőn.

Lilusék behívtak magukhoz. A férje megtisztelt. Nagyon-nagyon berúgtak. Ott volt a sógora, Tibi, a nagybajszú, Géza, bejöttek Gittáék... Mondták, annyit iszom, és olyan tempóban, ahogy jól esik. Később viszont hiába mondtam nemet, csak töltöttek. Alig tudtam kimenekülni. Aztán telítődtem! Klári volt a mentsvár.

Általmentem vele hozzájuk. Ott is ittak. Valami taszitott. Hazakíváncioztam, és mentem is hamar. Előtte azonban el kellett mondanom Lilusnak, hogyan kell orálisan kielégíteni az emberét! El sem hiszem! Egy faszi meg beszólt. Behozott egy szijat, és le akarta szereltetni róla a csengettyűt. Erre az összes részeg elővette a bicskáját! Közben üvöltöttek egymással. Néztem Ferikét,⁶⁶ és tudtam, hogy nem nyitná túl nagyra a szemeit, ha egymásba mártanák. Tényleg félttem. Az a faszi meg megkérdezte, hogy le szoktam-e szopni a barátomat! Erre Lilus beindult, és a férje is, hogy most itt az alkalom, én kitaníthatom őket. Nemigen tudtam, mit mondjak. Utána jött az alkudozás: az ingyen ivók menjenek haza! Lilus férje Tibihez beszélt igen indulatosan. Erre Géza, aki magára vette, kitétte az 50 000 lejt az asztalra. Erre a Lilus férje megsértődött! Az egész virtuskodás volna, hogy mégse vegyék hülyére? Láttam én már ilyet Zsigánál is.

Átmentem Csillagékhoz. Előtte találkoztam velük az úton. Átadták a málnát. Az erdész folyamatosan veszi, hál' Istennek! Csillag égetés-története: „Négyéves voltam. Édesanyám, mit ránk adott, gyermekekre, abban az egy rend ruhában menekültünk.” Miért? „A magyarok

⁶⁴ A magyar család gyerekei, akikről a házat béreltük. Bálint még óvodás volt.

⁶⁵ Egy ismerősünk Magyarországról. Ketten érkeztek, átutazóban voltak, és csak pár napot töltöttek Domboson. Ezalatt ők is nálunk laktak, így ismerkedtek meg Marika néniel.

⁶⁶ Egy fiatal fiú, 12 év körül.

rosszak voltak, megharagudtak ránk, mert irigykedtek a cigányokra. Mert nagyon gazdagok voltunk, Dóra. Volt kocsinak is. Anyukáék vették a szivarat, és drága holmikat, és vitték a házakhoz, és adták el. Ángyinak, Dóra, olyan háza volt, hogy lépcsőn kellett felmenni. Szép ruháink voltak. Nem úgy voltunk, mint most. Az égetés után nem engedtek a magyarok maguk közé, és mi mentünk, elmentünk más országokba, vándoroltunk, az erdőn éltünk. Aztán lassan ezek a magyarok is megjavultak. De most ilyen szegények vagyunk.” Bosszút nem fontolgattatok? „Nem, Dóra, mert tudod, mindenkinek meg kell bocsátani. Most már jól megvagyunk.”

Tibi ma azt mondta egy idegen férfinak rólam: „Egy férfi sem mer bejönni a cigányok közé, nemhogy egy finom, fiatal leányka, mint ő.” „Akkor ő jobban veszi a cigányt, mint a magyart?” „Így.”

Hazajött Oliver, Meli férje, Béla és Eni testvére. Magyarországról jött. Előbb, mint számítottak rá. Betért előbb a bárba egy sörre. Én is ott voltam, pont a boltnál. Néhány fiatal leányka és az a kicsi legényke fentről is ott voltak. Ők ismerték fel. Velük jöttem aztán az úton. A boltos Zsuzsi azt hazudta nekik, nincs jégkrém olyan, amelyet kérnek, pedig tele volt a hűtőláda. Tegnap Péter is vett Bálintkának.

Az úton az egyik leányka kikotyogta, hogy náluk van a kabátom. Leesett az állam! Hogy kerül oda? Mikor hagyhattam el? Nem igaz! Megint jött a tehetetlenség, saját ostobaságom érzése, mint mindig, mikor nagy hülyeséget csinállok. Azt mondták, megkapom, ha felmegyek hozzájuk. Most először jártam a nyári út alatt feléjük. Szörnyű volt! Bémentem egy házhoz, és a fal ki volt tapétázva Revistas pornóképekkel, és vele szemben mit kaptam? A megszokott szentképeket! Ezen a 15 négyzetméteren együtt nő, felnőtt és gyerek. Nem bírtam. Elfogott az undor, ostobának találtam azokat az embereket, akik körülvettek, kiknek egy csepp eszük sincs, csepp figyelem sem az elméjükben, örökké csak önmaguk, és a gyerekek kicsapatva tők csórén a sárba, és béterítve léggel, és fertőző gombákkal... Handikapatok bámulnak, sejpítenek, egyszerre beszélnek bele az arcodba, nagyon sokan vannak, nagyon kis helyen... Mint egy rossz álom! És hadoválnak az eltűnt kabátodról! A leányka állítja, akkor hagytam ott, mikor először fent jártam... Én hiába mondom, ne bolondozzon, még nem is jártam náluk az idén! Persze az egész család esküdjözik, hogy ők sose látták azt a kabátot rajtam. Miről beszélnek?! Gyorsan el innen! Kimenekültem.

Igen rossz hangulatban telt a nap többi része is. Rosszul is lettem. Megint fájni kezdett a hasam. Émelyegtem. Leventééknél kaptam Elzát. Levente eljátszotta, hogy adidast⁶⁷ megyen venni Alsóra, és lelépett Háromszékre, a felesége után. Négy napja, hogy nem jött haza. Anyja gyanút fogott miután elment, és az apja háta mögött utána küldte Csillagot. De ő már nem kapta meg. Az lett volna az üzenet, hogy eszébe ne térüljön, hogy hazahozza feleségét! Ágnes főzött nekem cickafarkteát. Az jó a női bajokra. Az ordától majdnem elhánytam magam, de Ágnes felvágott nekem egy paradicsomot, és az jól esett. Lassan éjjel két óra, és én annyi kávé ittam, hogy nem tudok aludni. Nincs víz, lassan olyan szagom van, hogy magam is alig bírom! Ennem kell...

Levente kávézaccában Elza meglátta a fehérnépet, aki után vágyakozik. Elzának elmeséltem a kabátsztorit, és ő azt találta ki, biztos a magyarországi lányok elvitték. Volt bent egy nő, aki végig halottak történeteit mesélte. Ki hogy halt meg, mi volt az utolsó szava...

Ja, a betegség utáni napokban jöttek meg Lajosék.⁶⁸ Aznap osztották a szociál pénzt. Mindenütt cigányok a falu közibe, és ittak. Fent a bodegánál megkiabáltak. Egy nő addig erősödött a „haljak meg”-gel, hogy meg kellett igyak az út közibe egy pohár pálinkát.

Pár nap múlva Klári elárulta, hogy Elzánál van a kabátom, és hordja is! Nekem is közben leesett, hogy csak ott hagyhattam. Persze két napig nem kaptam hon Elzát.

⁶⁷ Sportcipőt.

⁶⁸ Barátaim Magyarországról.

Krisztina otthon maradt, nem jött vissza Medvével. Azt mondta, ütötte. Az anyja küldte volna vissza, de a nagyapja a pártjára kelt, és megfenyegette az anyját. Így Medve feleség nélkül maradt, de nemigen zavarja. Gyurika viszont hazahozta a feleségét! Zsiga, és még kettő ment érte. Hazalopták a nőt. Nem tudom, ő akar-e maradni.

Vittem ma Rolandnak fogfájás elleni pirulát, és ma felvittem a vetető⁶⁹ is. Nagyon sok képet csináltam. Tisztelegően mindenkit levetettem. Én álltam a szavam. Beszélgettem a fentiekkel. Tibiék mondták, hogy Zsiga bécsapott, mert már egy ideje Tami a vajda. Az ő szavára a veszekedők is lecsendesednek. Viszont rendre nem szólnak neki, ha valami zűr van. Inkább jelentgetik egymást a policoknál. Én már semmin sem csodálkozom.

Elza ma hatalmasat hazudott nekem! Esküdözött, majd leszakadt az ég! Persze a kabátról volt szó! Vagy talán Klári hazudik? Ki tudja? Már nem tudom, mit érzek. Csak le ne essek holnap a szekérről! Bözsikének sikerült, és átment a bokáján. Minden sokkal fenyegetőbb a távolból, mint mikor valóban ott vagyok. Innen tudom, és végigfut az agyamon, mi minden történhetett volna. Ember! De ott pereg az idő, mindig jó valami.

Gyuriékhöz is bójártam. Kinga mondta: „Ugye, Dóra azt mondták neked, hogy én loptam el a rádiócskát.” Gyurikáéknál erre mindenki átkozni kezdte azt a csúfot, aki ilyeneket merészelt mondani! Tisztára, mint Elza. Én meg nem is bírtam szólani.

Két leányka azt mondta, azt hallották rólam, hogy én vagyok a vámos. Kérdezték, igaz-e? És hogy én biztos átengedem a cigányokat. Vagy, hogy én fújom-e a „Hosszú fekete haját”? Tiszta olyan a hangom, ne is tagadjam...

Az egész gyözködés a vetetés körül, az alkudozás, a rábeszélés, ilyenkor olyan, mintha az életük függne rajta, ember! Az agyam majd szétduzzant, annyira kiabáltak. Csak még egyet, engem, és nekem, csak ezzel, és csak azzal, „Ide jöjjön bé, Dóra!...”

„Te mindent elhiszel, amit mondanak?” – kérdezte ma tőlem egy fiú fentről, akit eddig még nem láttam. Mi más tehetnék? „Bármit mondhatnak neked!” – mondta. Tudom.

Tessék, ők fent laknak, és mégis lent mulattak Olivernál. És Tibi is gyakran lejár. A fenti lentiek is azt mondják a fenti fentiekről, hogy ganésok.

Ma este Oliveréknál buli volt. Megtáncoltattak engem is a diszkóra. Eleinte egy-egy pár lassan táncol, aztán jön a forgatag. Klári anyja Jancsinak ígéri a lányát, ha az szépen járja!

Elza ma azt füllentette, hogy azért mondanak nekem ilyeneket, hogy ő lopta el a kabátot, mert irigyek reá, hogy neki kicsivel több jutott, és hogy a diktafont jelentette, és hogy hozzá gyakorta bójárok... És persze hogy a mostani, kölcsönbe kapott kabátom volt rajtam már akkor is, mikor gombázni indultunk. Ez biztos, hogy nem volt így. Bár eljászaná, hogy megkapta valahol, és visszadná! Úgy örülnék, elhinném neki rögtön, bármit is mondana!

Medve apja is rákapott az ölelgetésemre. Ez lett a módi odafent. És én még fent háltam volna az elején! Így? Mit tudtam én akkor! Ángyi (Elza) is, hiába. Pedig meghántottam neki a ptyókát!

Szeretnék fogat mosni, de elvették a vizet, elegendő van a bolhákból, és hiányzik az anyám!

A fényképvetetésnél Veronkáékkal megbeszéltem, hogy velük megyek az erdőre másnap. A fényképezésre való előkészületek leestek a gyermekek a lóról. Négyen. Ebből három kacagni kezdett, a negyedik, a kicsike, szőke Marika sírdolgált. Almák voltak a hasában a pólójába rejtve. Próbáltam megviggasztalni. Senki sem fordult oda hozzá.

Reggel felmentem hétre. Zsuzsa édesanyja vitte a tejet a tejszarnokba, megkiabált, hogy ki ne felejtsem, és hozzak neki is málnát. Veronkáéknál nem mozdult senki. Mentem hát tovább Medvéékhez. Ők gombáért mennek, csak Szidóna jött át velem Tamiékhoz. Csillag akkor kelt fel. Ágnes készítette már a galuskát. Tami hajtotta a családot. Minden vidret befogtak. Kiállt

⁶⁹ Fényképezőgépet.

Boti⁷⁰ a szekérrel. Míg készülődtünk, ment a reggeli műsor a tévében a rák elterjedtségéről. Kommentálták az eseményeket. „A nők kevésbé kapják meg, mint a férfiak, és a magyarok igencsak, leginkább a szesztől és a cigarettától, kávétól”, így mondták a tévében. Csillag bekapcsolta a rádiót, kívülről fűtta a Mennysország turistot meg a Limp Bizkitet.

Boti hajtott, Zengő, a felesége mellette, egy vadidegen srác, Ágnes, Tami, Csillag és Szidóna hátul, én és Ignác pedig háttal a hajtóknak a padon. Tele voltunk vidrekkal. Nagyon szép volt a reggel, kint volt az összes cigány, mindenki készülődött.

Indulás előtt még felmentem, mert Tibi megkért, hogy vetessem le a fiát. Kérdem: „Ho! a fia?” „Otthon van, meg van halva.” „Micsoda?” Nem értettem, hiába mondta. Ekkor odahívta Tamit, és kérte, magyarázza el nekem, mert ő nem tudja. Kiderült, megölték a fiát, mutatta is, hogy melyik ház előtt. Mikor Tibi lerohant a házától, a fia már meg volt halva. Lecsukták a tetteseket, nemsokára szabadulnak... Mi lesz itt?

A halott fiú fényképét tartva kellett levetetni a családot. Előkapták a bulletin⁷¹ képét, a sokképes falra való ráma csücskéből. Kirángatták az unokaöccsét is az ágyból. A szomszédok közben folyamatosan kérleltek, hogy őket is vetessem. Az a nagy ember, Tibi, sirni kezdett, és a felesége is. Meglepődtem. Könnyes szemmel tartották azt a fonnyadt kis fényképet. Istenem, összeszorul a torkom, agyonnyom a levegő... Mindenki beleszökösött hátul a képbe.

Szekerezés közben Csita és Ignác elkezdtek, hogy „Mit csináltam tegnap este? Az összes férjes fehérnép megfélétté tőlem az emberét!” És csak mondták tovább. Melit elkergette Oliver, reggel kiabáltak, és ők úgy vették ki, miattam. Szörnyű szarul kezdtem érezni magam, és ez folytatódott a málnázóban. A többiek, Csillag, Tami, Ágnes, Szidóna mondták, ne hallgass oda, nem mondanak igazat, csak ugratnak. Megálltunk a szekérrel egy kaszálónál, hogy a lónak kaját szerezzünk. Addig a fehérnépek elindultak gyalog. Megláttam Irénkét, hogy jönnek utánunk, és azt a kedves lányt, akit korábban nemigen láttam, de végig kísért, amíg vetettem. Nem köszönt, semmibe vett. Megkérdeztem Irénkét, mi volt tegnap este, hisz ő is ott volt. Táncolt is, de mikor én hívtam, ülve maradt. Táncolt Klári is, egyedül, és Jancsival, és a lányok egy csokorba. Még Meli biztatott minket Oliverrel, hogy táncoljunk! Akart volna a fene magamtól.

„Annyi mindent hallottam, Irénke, azt is, hogy Meli és Oliver...” Erre ő: „Nem volt semmi, tényleg, hisz itt a Meli!” Tényleg ott jött mellettünk, csak nem vettem észre. Rázta a fejét, de sokkal távolságtartóbb volt.

Jajj, Istenem! Nagyon elegendem van!!! Honnan tudjam, hogy náluk mit meddig lehet? Hisz igyekszem azt csinálni, amit a többi nő! Tegnap is nagyon figyeltem magamra! De hogyan szereljem le a férfiakat? És közben hogy a francba viselkedjek megfelelően, hogy észrevétlenül és természetesen lehessen jelen? Egy ilyen táncos este olaj volt a tűzre... Próbára tettek volna, hogy illegetem-e magam a férfiak előtt? Nem is akartam maradni, de Meli annyira erősködött, hogy a buli is miattam van... Meg is sértettem volna, ha elmegyek. Végül maradtam. Közben viszont annyira elbűvölt az egész... Semmim sem kívánta, hogy összefogódzósat táncoljak Oliverral, de muszáj volt, nem lehetett nemet mondani, mikor mindenki erősködött. Mikor már nagyon szorosan ölelt, eljártam, hogy elfáradtam, és a tánc közben leültem. Nem hagytam magam máskor sem, akkor is inkább leültem. De ez is irtó kellemetlen, mert erre mindenki felfigyel. Vagy úgy csinálnak, mintha ez volna a természetes, vagy azon kacagnak, hogy sarokba tudnak szorítani: nézzük, mit csinál az idegen, ha a szitu izzasztja?

Volt ott egy srác is. Balázs, Irénke testvére, nem idevalósi, és nincs felesége. Legalábbis ezt mondták. Azt mondta nekem, húsz évvel többet élne, ha én volnék a felesége. De most Csillag elmondta az igazat. Persze, hogy van felesége, Arany, az a kedves lány, aki kíséretett! És ez a barom megverte reggel, mert nem akart eljönni málnázn! Hatalmas monokli volt a szeme

⁷⁰ Levente fiútestvére.

⁷¹ Személyi igazolvány.

alatt! Balázska tegnap éjjel viszont végig udvarolt! Kezét a vállamra tette, és néha közbeszólt egy-egy baszd meget, és ócsárolta az ostoromat, amit aznap kaptam egy kis fiúcskától emléke. (András fiúcskájá adta nekem azt az ostorkát, aki minden képbe beszökött. Előbb minden képen elpattintotta, aztán mondta, „Az ostorka lesz a főszereplő!” „Add nekem!” – vicceltem vele. „Jó!” „Csakugyan?” „Igen, igen, magának adom.”) Ez a hülye meg mondta, csinál egy különbet holnap reggelre. Én hagytam, hadd mondja. Örültem, végre egy ember, akivel nem kell annyit vesződni, és felvilágosítani, hogy az asszonya mellett a helye! Gondoltam, tök mindegy, hogy a vállamon van-e a keze. Csakhogy Arany bent volt.

Az Ignác meg színes tévét akar hozatni velem Magyarból! Mondta, hogy ő már biciklit is hozott, úgyhogy ne mondjam neki, hogy ez képtelenség, de azt is mondta, hiányozni fogok. Kérdezgettek, félek-e, szeretem-e az erdőt, tudom-e szedni a málnát..., míg utaztunk a szekérral. Beszélgettek, felvágta egymás előtt a reggeli másorból szerzett infókkal: igen, a szeszrákot okoz... Nagy nyomatékkal magyarázták egymásnak a dolgok állását. Vettem fényképeket. Számon tartják, melyikük hány képen szerepel.

Megálltunk aztán ott, ahol fakitermelés folyik, a hegy egyik lejtőjén. Van ott egy lakókocsi, egy őr, magyarok dolgoznak ott. Kerestek rajtunk egy bögrét, valaki elvitte szedőnek. Mindenki, aki befutott a saját szekérével, az utolsókra fogta. Beállt négy szekér, és lassan megérkezett az egész telep. Mi elindultunk kis vidrekkel fel a hegyre. Rohadt meredek, sár mindenütt, az úton hatalmas fenyőfák dőltek keresztül, amiket kitermeltek, de még nem szedtek össze. Útközben, még a szekéren, értekeztek, hogy melyik fát lehetne összeszedni, és behúzatni. Télen ebből élnek. Zsuzsa szerint idősebb, egyedülálló öregasszonyok általában tőlük veszik a fát, mert olcsóbban adják. Olyanok, akik maguknak nem tudják máshogy megszerezni.

Átbujkáltunk a kidőlt fenyőfák alatt, az üres vidreket alig tudtuk átvinni alattuk! És én is bajosan hajoltam olyan mélyre, hogy ne horzsoljam le a hátamat. Mindig, mikor előbukkantam, csodálkoztam, milyen kicsire össze tudom húzni magamat! Nem is fáradtam ki annyira. Összetalákoztunk egy juhnyájjal és nagyon sok kutyával, meg román csobán inasokkal, így mondták.

A málnázó hatalmas! Az egész hegytetőt béborítja! Egy erdősáv választja ketté, amit bejártunk. Oda bújunk be, mikor egy-kettőre elsötétedett az ég, és elkezdett szakadni az eső. „Es az eső!”, lehetett hallani mindenünnen. Rohantunk le a málnásból. Ott megtelepedtünk. Majd elállt, és visszamentünk.

Meli egyszer rám kiabált: „Hallod-e, Dóra, Oliver ezt akarja, hogy adj neki!” Erre rákiabáltam, üvöltöttem, hogy nem bírom! Már elegendő volt mindenből, nemcsak szomorú voltam, hanem ideges és baromi dühös is. „Nem nekem kéne, hogy adjak neki!” Erre Oliver: „De én csakugyan tőled kerem, nem volna jó?” „Neked nem tőlem kellene kérjed!” Kibájtam, hogy „hagyjatok már végre békén!”, és kezdtem tovább szedni a málnát. Erre Meli: „Csak viccelődnek, tudod, hogy van ez, Dóra”, odajött, és a vállamra tette a kezét. Nem akartam elhinni! Erre a többiek mindenhonnan: „Á, ő már meg van szokva véle!” Hát hogyne, ez csak természetes, már meg vagyok szokva!

Csillag elmondta, hogy haragudott rám, mikor vettem Melinél. Ezt már végképp nem értettem. Direkt azért mentem hozzájuk, hogy lefilmezzem a gyerekeket, és nem értettem, miért nem kezdi Meli rögtön felöltöztetni őket. Végül én kértem, csináljuk meg akkor most. Én ültem csak bent a szobában három férfival. Az asszonyok és Csita a küszöbön túl, a tornácra fasztyukát tördeltek. Én sem igen értem, de szokatlanul szar volt.

Tegnap este csak az lépte át a küszöböt, akit Meli behívott. Még Zsiga se jött be magától! Lőrit azért hívta be, hogy táncoljon. Elza viszont szó nélkül bejött.

Fingom sincs, hogyan kellett volna viselkednem.

A málnázóban később hátra maradtam Szidónával és Csillaggal. Elkezdtek kérdezgetni a szüzességről. Hogy én az vagyok-e, kivel történt, voltam-e már gyerekkaparáson?... Csillag elképedt, hogy már nem vagyok szűz. „Az nem jó, Dóra, az nem jó. Voltál-e már elsőáldozó?” Magyaráztam hát, hogy ez mifelénk nem így megyen... Bütyök, a nővére azt mondta neki,

hogy az első erőst fáj, és az egész nem jó. Megbeszéltük végül, azt hiszem, megértették, hogy másképp működik ez a két helyen. Náluk az a szégyen, ha valaki nem szűz, a férje haza is küldheti, nálunk meg csaknem pont fordítva...

Bemásztam minden rohadt lyukba, minden sárba, minden ingatag kőre ráléptem, csak hogy teljen a vidrem. Egy-két helyütt két fejjel magasabb volt nálam a málna. Ki se látszottak a többiek, csak üvöltöztek egymásnak: „Ignác!!!” „Mi ő?”

Énekeltek. Engem mindig Ágnesék figyeltek, és igyekeztek maguk mellett tartani. Hát ilyen tegnap estével a hátam mögött én sem igen kíváncsoztam máshová. Nagyon untam később az egészszet. Többen hazamentek az első esőnél, három körül, de Ágnes vedre még nem volt tele. Folyamatosan beljebb mentünk. Szegény Ágnes! De most magamat jobban sajnáltam. Nem ittam kávé, nem ettem, éhes voltam, és megbántódott. Kudarcos és rosszkedvű. Sajgott a kezem és a fülem a csihánytól. Nekik minden nap ki kell jőni ide! A fiataloknak is, mindenkinek! Dehát hova máshová? Végül csak eltelt! Bekötöttük a vidreket, és elindultunk lefelé. Kiderült, hogy akik az első málnázóban maradtak, többet kaptak, mint mi. A táj viszont lenyűgöző volt! Csodaszép a hegytető...

Levittük a vödröket. Valami csoda folytán sikerült ezeket is átcsúsztatni a fenyők alatt. A fák szaporodtak, mert napközben kitermeltek még. Mi voltunk persze az utolsók. Boti hajtott. Elza nem hozzánk ült, nem volt mellettem álló nap. Most szólt először hozzánk, és inkább béült a sejpekhez!

Kiderült, hogy nagy riadalom volt, mert a mi egyik lovunk béesett a patakba, és ha a fakitermelők nem mentik ki, meghal! Hazafelé Zengő sopánkodott nekem, hozzátette, azért vannak még rendes emberek. Megmentették a cigányok lovát! Hatalmas érvágás, ha egy család elveszti a lovát! Ráadásul Tamiéknál a disznó is beteg volt korábban. Most rájár a rúd Tamiék családjára. Hazafelé mindenki élvezte az utat. Nem bántam már, hogy vége. Elfáradtam. Az egész napos munkához képest nem sok málna gyűlt össze. Hazafelé kaszáltak még fűvet a lovaknak.

Átvágtunk a patakon. A magyar gyermekek lestek minket a kerítésen túlról. Eddig én is csak leskelődtem, de most a szekéren ültem nyakig sárosan, gumicsizmásan, holt fáradtan és csihány csipésektől sajgó kézzel. És borzasztóan örült a szívem!

Lekászálódunk, és én elindultam a pici szedőnyi málnácskával (az is csak félig volt). Utolsó nap volt. Leadtam a málnát Zsuzsa édesanyjának. Alig hitte! Aztán hazamentem kicsit megmosakodni. Összeszedtem a gúnyákat,⁷² vettem egy cigit, és elindultam Zsigához, hogy elmesélje az élete történetét, amit régebb megígért volt.

Mindenki megleste, mennyit szedtem, és kacagták. Zsiga is. Méretni indultak. Nagy volt a nyüzsgés, mert akkor hajtották haza a teheneket is a magyarokhoz, a változatosság kedvéért. Így most a magyarok is láthatták, mit művelünk Zsigával. Utánam szaladt. Én igyekeztem sietni, nehogy megint szálla legyenek a fehérszemű szemében. De ő nem engedte. Meghívott estére, és erősködött, hogy haljon meg ő, és haljak meg én is, ha nem adok egy szem málnát a szájába. Ki is nézte már magának az egyik szemet. Én próbálkoztam, hogy béteszem a markába, beledobom a szájába, magyaráztam neki, hogy mi volt a megfáltott férfiakkal... Semmi. Végül felemelte a kezemet, ami fogta a málnaszemecskét, bevette a szájába, és az ujjaim tövéig lenyalta. Hupsz! A magyarok csak lestek. Én is.

Este visszamentem. Lilus behívott. Kiosztottam a ruhákat. Alkudozott Szidóna pólójára, de én nem adtam. Jött az ura. Jó, vetetünk még egy képet, meg Arankánál is. Ezek az estiek viszont már nem sikerültek. Bemozdult a kezem.

És akkor jött Levente!!! Mióta elutazott, nem láttam. Elkísért Zsigához, nem, először hozzájuk mentem, de oda nem jött bé. Elbúcsúztam. Mindenki mondta, igazán fogok hiányozni. Annyira megszoktak már! Mikor jövök újra?... Ágnesnek tetszett a ruha, Csillagocska is örült.

⁷² Miket ajándékba szántam.

Zsigánál táncoltak a fiatalok. Fénykép, Leventéről is. Bé volt rúgva. Összeveszett az édesanyjával, hogy miért tűnt el, és belérúgott a kályhába, és felszakadt a bőr a nagylábujkján. Átmentünk Zengőékhez, ott volt egy ismeretlen banda. Zsiga keresztapjaék. Fénykép. A drága Nagymamá megérezve beszélt a lelkemre, hogy „Ne hagyj el minket, lányom! Jobban telik itt neked, mint a magyaroknál. Igaz-e? Gyere ide férjhez! Tudnál-e itt maradni? A lényeg úgyis a szived mélyén van. Ne hagyj el minket, te leány. Már meg is láttad, milyen élet van itt, mink is megösmertük, én mondom hát, ne hagyj!” Levente alig tudta leállítani, hogy elmesélhesse végre, mi volt vele.

Elment a régi szeretőjéhez, aki igen megörvendett neki. Lagzit tervez október huszadika körül! Istenem, csak legyen nagyon-nagyon boldog!

Bementünk Ignáchoz, mert Zsigát nem találtuk otthon. Liluséknál ittak, Gittával. Ignácéknál is buli volt. Úgy csináltak, mintha Leventével mi lettünk volna az ifjú pár, akit megtisztelnek két pohárka italcskával. Aztán el kellett járnunk az első táncot, összefogózva. Szegény Levente, többször is lerúgtam a fájós lábujkjáját! Sokat kacagtunk. Jött Jancsi is, és próbált legényest (cigányt, de a fiú részit), táncolni. Igen ügyes volt, ahhoz képest, hogy magyar, de a cigányok többször félreállították, hogy most már látni akarnak egy igazi táncost!

Egy ügyes fehérmép úgy táncolt! Közben füttyült is kicsicskékét! Nagyon jól éreztem magam. Csakugyan mindenki össze akart boronálni minket, de azt csak mi tudtuk, hogy valójában Levente miért ilyen boldog.

Adtam Böszikének is egy gatyát. Aztán Levente lekísért. Nem szóltam Zsigáéknak a sötétben. Levente is mondta, hogy maradjak csöndben. Útközben beszélgettünk, mondta, olyan jó barátjának tart engem, mintha az édestestvére volnék. Azt mondta, reméli, hogy sokáig megmarad a barátságunk. Nagyon szépen beszélt, én csak annyit mondtam, hogy én ugyanígy érzek. A háznál bementem neki sebtapaszárt. Mikor kifelé jöttem, egy autó állt Levente mellett. A fényben engem is megláttak, majd elhajtott az autó. Levente elmondta, hogy megállt az autós, és megkérdezte, mit keres itt. „Ebbe az utcába eddig még nem szerettek béjárni, nem szeretne később meglátni itt egy cigányt se!” Levente mondta neki, hogy egy barátnőjét várja. Ki az? – kérdezték. És megmutatott. A pasi a szomszéd utcában lakik.

Lementünk a bárba. Levente megtisztelt egy Hargitával (egy üveg sörrel), meg vett pátogatott kukoricát. Sokáig ültünk a bodegában, és beszélgettünk. A lépcső tetején ott szotyiztak a magyar legények, Istvánka köztük. Lestek.

Van valami fickó, aki építkezik a fenti utcán, és ismeri a cigányokat. Alkoholista, még a házat is eladta a feje fölül. Levente mondta, volt olyan is, hogy fent hált náluk. Ez a fickó többször füttyögetett nekem. Most meg elképedt, mit csinálók itt Leventével. Mondtam, hogy interjút készítek vele. Istvánka szemében idegenséget láttam. A pasi, miután látta, hogy Levente vett kukoricát, hozott egy tábla csokit nekem, és leült. Elkezdett beszélni. Levente nagyon udvariasan kérte, hagyjon magunkra minket. Szólt a kocsmárosasszonynak is, aki vonogatta csak a vállát. Jól éreztem magam. Éjfél volt már, mikor elváltunk. Októberben újra ugyanitt!

Másnap rohantam a buszhoz. Átintezettem a patakon túlra Botiékknak, elbúcsúztam Zsiga anyjáéktól...

A busznál rengeteg ismerős fogadott! Medve, Zsombor, Ignác, Lajiék, Kinga... Persze a mikro⁷³ nem állt meg. Két óra üresjárat. Menjünk a bodegába! Ignácnak vettem egy sört a boltban. Laji invitált. Csak, ha Medve is jó, akkor megyek én is. Féltem a megféléstől.

A bodegában az egyik idős magyar férfi odaintett az asztalához. „Maga az egyik felesége?” – kérdezte. „Hitványak mind!” – mondták. „Én máshogy látom.” Legalább azt elfogadták, hogy én valóban láthatom másként. „Igaz, vannak rendesek is köztük.” ... „Vérükben van” ... szokásos dumák.

⁷³ Az autóbuszjáratokat gyakran kiegészítik kisebb mikrobuszokkal, mely azonban, ha már tele van, meg sem áll, és így teljesen kiszámíthatatlan.

Joska⁷⁴ is többször mondta, hogy haragszik rám, annyi szépség, érdekesség és tudatlanság van az itteni székelységről és Erdélyről... miért kell hát nekem mégis azokkal a hitványakkal foglalkoznom? És fokozta tovább, mindíg. Nekem meg fájdalmat okozott. „Akkor kellett volna filmezni, mikor égték a házaik!” „Ha Hitler feltámadna!”... És nem hiszik azt sem, hogy ők énekelnek a szalagon!⁷⁵ Én csak visszakérdezek, „akkor?” Szerintük mégis kik? Jaj Istenem, mi lesz itt?

A bodegában, persze, mindenki minket néz. Én meg ott kacagok velük. Hülyéskedek Máriuszkával,⁷⁶ aki már az ötödik ajándékokskát gyűjti be a mogyorós pungából. Eleinte hatan ülünk egy asztalnál. Fogyasztunk. Majd jönnek Daniék, Veronka, Szandra..., sokan. A kocsmárosné: „Nagyon szépen megkérlek titeket, többen ne jöjjetek be, jó?! Ide bégyültök, egy fogyaszt, és jó vele a többi száz!” Erre úgy érzem, hogy minden megfagy egy pillanattal. Én is feszülten ülök. Most mi következik? Végül Dani mégis bejön, közelebb lép, „Fogyasztunk mi!”. Hátramennek, leülnek. Vállat rándítanak, és bégyülnek. Dani kiált: „Dóra, legyél oly kedves, és kínálj meg egy szivarral!”

Elza vett nekem dinnyét! Kimentünk, és megettük a bodega előtt. Utána együtt összeszedtük a szemetet az utcáról, és visszamentünk a Teleház előtti padra. Ott hülyéskedtünk, míg meg nem jött a busz. Emma paradicsomot is akart adni, és almát, mogyoróval is feszt kínált...⁷⁷

Mindenki most akart utazni. Gitta is odajött. Mondtam neki, hol kapja meg a nadrágját. Kérdezte milyen. Elbúcsúztunk, aztán visszajött, és a kezembe nyomott egy almát. „Nézd csak, mit adok neked.” „Köszönöm.”

Laji a másik kók⁷⁸ Gyuracska mellett. Fűtta az éneket a leánykája rózsaszín kalapjában, a fél lábával, és a mindig mosolygós szemével! Addig fűtta a kicsi sípot, mit szintén leánykája nyert valamilyen chipsből, hogy végül el is rontotta. Akkorákat kacagtunk! Elmesélték, hogy a Szent Anna tóból havonta egyszer kijő egy halleány, és énekel. Azt mondtam erre, milyen szép legenda. „Nem, nem, nem!” „Ez csakugyan így van!” Ők már látták. Lajinak légharmonikája⁷⁹ is volt... Nem lehet leírni az ilyesmit.

Megjött a busz. Zsuzsa és Elza integettek sokáig, egyszerre álltak a busz két oldalán.

Róza mögé ültem. Megtudtam az úton, hogy ő is dolgozott Magyarba. Most a férjéhez megyen a tömlecebe. Szépen kicsipte magát. Elmondta, hogy Kinga és Gyuri apja felakasztotta magát, és megmutatták a gyárat is, hol halt meg Eni apja balesetben.

Sorra búcsúzkodtunk. Először Lajieék szálltak le. Több felesége volt neki is. Simogatta a felesége haját, és félig viccesen játszott, hogy mennyire lenyűgözi ez a szépséges haj! Soha nem fogom elfelejteni az arcát.

Felszállt valahol egy fehérnép, három gyermekkel. Az egyik még kisbuba volt. Szöknek otthonról. Most hazamennek az édesanyjához. Sirt a fehérnép, mikor elbeszélte nekünk az életét. Még az utolsó pillanatban is tragédiák, egy percbe sűrítve!

Medvéék hátrajöttek elbúcsúzni, és leszálltak Csik határában, ahol Zsomborék laknak. Láttam a kicsi házakat, ahová igyekeznek. Végül Kinga és Róza is leszálltak a piacnál. Integettek, és én egyedül maradtam. Addig nem éreztem ezt, de akkor, mintha maguk után húzták volna a szívemet. Fájt. Nagyon. Sírní akartam volna.

De hamar megláttam a többieket, a barátaimat, akik már vártak rám a megállóban. Keserűséget éreztem. Mini tragédiák kavargtak a fejemben. Mosolyogni próbáltam.

⁷⁴ Zsuzsa férje.

⁷⁵ Felvettem pár dalt odafenn. Mikor megmutattam Zsuzsa családjának, nem akarták elhinni, hogy valóban a cigányok énekelnek.

⁷⁶ Ignác kisleánya.

⁷⁷ A kabát-ügy óta most beszélgettünk először.

⁷⁸ Bolond, vicces figura.

⁷⁹ Azzal viccelődött, hogy úgy tett, mintha lenne harmonikája, és azon játszana, de csak a kezét mozgatta.

Harmadik rész

ANTROPOLÓGIA ÉS MÉDIA

Célfotóra nincs szükség: a kép alján megjelenik, ilyen esetben rögtön, a győztes neve. Megjelenik ASTRID A. ANDERSEN, Vandal (Danemark). Már fut körül a pályán, a tiszteletkört, a tribünök megtapsolják.

(Ottlik Géza: Hajónapló)

Éhség-szövegek

A szociológia, a média és egy cigány közösség éhség-interpretációi

Bevezetés

Legutóbbi munkámban (Horváth 2004) kísérletet tettem egy általam évek óta kutatott magyar cigány közösség kapcsán kirobant „konfliktus” értelmezésére. A konkrét téma a Gömbalján barlanglakásban élő cigány családok számára rendezett adománygyűjtő akció („krumpli-akció”), és annak kudarca volt. Az interpretációhoz olyan fogalmakat választottam (barlanglakás, éhség, szegény), amelyek egyrészt meghatározóak akkor, amikor a kívülállók beszélni kezdenek egy barlanglakásban élő cigány csoportról, ugyanakkor központi jelentőségűek a Gömbalján barlanglakásban élő magyar cigány közösségek számára is saját identitásuk felépítésekor. Kiindulva abból az alapvetőnek tűnő állításból, amely szerint a „kulturális gyakorlat során létrejött fogalmi rendszerek bizonyos területeken eltérők”, és ez „hatással van az egyes fogalmak jelentésére, és megnehezíti a kultúrközi megértést” (Wilhelm 2003:59), feladatomban azt tekintettem, hogy megírjam a szavak értésének, nem-értésének és máshogy-értésének történetét. Ehhez olyan speciális „értelmező szótárt” akartam létrehozni, amelyben az egyes jelentések által felépített önálló világokon és világnézeteken keresztül a fogalmak poliszémikusságára terelődhet a hangsúly. „Értelmező szótáram” Koselleck társadalomtörténeti fogalomértelmezésének módszerét mintának tekintve – azt némileg saját tárgyamhoz alkalmazva – szándékom az volt, hogy létrehozzam a kulcsszimbólumoknak egy kulturális antropológiai szemantikáját:

„Vannak a közgondolkodásnak olyan szavai, amelyek azzal tűnnek ki, hogy nagy a szemantikai telítettségük: jelentésük összetett, többféle tartalom hordozói (érzelmeik, értékek, akaratok csomópontjai), értelmezések és viták tárgyai, vagyis olyan szavak, amelyekben egy korszak, illetve metszete és csoportja elgondolja önmagát. Nevezik ezeket kulcsszimbólumoknak is” (Szabó 1997:85). A kulcsszimbólumok kibontása nem kizárólag a szavakban megjelenő ideologikus tartalmak bemutatására korlátozódott, hanem egy tágabb értelemben vett kommunikáció-fogalommal dolgozva – amely egyszerre tettek, események, cselekedetek, illetve ezek különböző helyzetekben megjelenő interpretációinak sora – a diskurzusok csomópontjainak kifejtését jelentette. A történettudományi módszert annyiban alakítottam át, amennyiben nem nagy történeti folyamatok kulcsfogalmait próbáltam megragadni, hanem egy mikrotörténet felépítő alapvető szavak jelentéseit kíséreltem meg különböző szempontokból értelmezni.¹ Olyan fogalmakat választottam tehát, amelyek számos diskurzusban jelen voltak, ugyanakkor a különböző beszélők számára tökéletesen mást jelentettek. Úgy gondoltam, hogy ezek a „szavak” – amelyek egyszerre hordoznak gondolkodási módot, megismerési situációt, cselekvési lehetőséget – lehetnek értelmezésem szervező elemei. Az egyik ilyen kulcsfogalom az „éhség” volt.

Az „éhség”-et az antropológiai interpretáció „tárgyává” téve be tudjuk mutatni, hogy (I.I) a magyar társadalomtudományi gondolkodásban mely pontokon és milyen módon kapcsolód-

¹ Az antropológus a „jelentéseket” úgy közelíti meg, „hogy csip-csup ügyekkel köt egyre behatóbb ismeretséget. Ugyanazokkal a nagybetűs realitásokkal: Hatalom, Változás, Elnyomás, Munka, Szenvedély, Tekintély, Szépség, Erőszak, Szeretet, Presztízs kerül szembe, amelyekkel mások – történészek, közgazdászok, a politika tudomány művelői és a szociológusok – baljósabb formában találkoznak; csak hogy ő eléggé isten háta mögötti kontextusban kerül szembe velük. (...) Az ilyen otthonos környezetben otthonos formát öltenek ezek a szinte emberfeletti állandók”. (Geertz 2001:214–215)

nak össze a szegénységteóriák a cigánykutatásokkal; hogy (I.2) ezek az elképzelések miként kapnak speciális hangsúlyokat (éhség, gyerek-szegénység), és milyen formában kerülnek be a média diskurzusaiba, hogy (II.) az antropológiai értelmezésekben a szegénység fogalma miért szorul háttérbe, hogy tudományunkban a gazdasági stratégiák „pozitív” interpretációjának milyen irányzatai különülnek el, és hogyan valósul meg „nálunk” az evéshez kapcsolódó klaszifikációk szimbolikus elemzése, illetve hogy (III.) hogyan „teremtik ki a főznivalót” a cigány asszonyok nap mint nap Gömbalján, és mit jelent az, ha mégsem sikerül „kiteremteni”.

I. Szegénység és cigányság fogalmának összekapcsolódása a magyar társadalomtudományi diskurzusban

„Aligha találunk olyan fogalmat, amely nagyobb karriert futott volna be a szociológiában, a politikában és általában a társadalomtudományokban, valamint a laikus nyilvánosságban, mint a szegénység”, amely „egyszerre volt az események szaktudományos leírására alkalmas kategória, az állandó vitákat kiváltó politikai ideológiák és programok eleme, valamint az egyének és a családok mindennapi tapasztalatát megfogalmazó kifejezés” (Spéder 2002:9).

1. Szegények – cigányok. (A diskurzusok általános áttekintése)

„A szociális és kisebbségi dimenziók egybemosódásának társadalomtörténeti előzményei az elmúlt évtizedeknek a cigányság erőszakos betagozódását célzó politikai kísérleteiben (...) keresendők” (Szalai 2000:780), amelyek azt eredményezték, hogy a domináns diskurzusokban a „romák” egy szociálpolitikai terminusokban meghatározható csoporttá váltak. Mindeközben „a szegénységgel foglalkozó magyarországi szociológiai kutatások elmúlt 25-30 éves történetét² csaknem végig az erős átpolitizáltság jellemzi, elsősorban a szegénység kultúrájára irányulóan.³ A szegénységet sokáig nem lehetett a nevének nevezni, különféle euforisztikus kifejezések (»többoldalúan hátrányos helyzet«, »abszolút és relatív depriváció«, »a társadalom perifériájára szorult«, »leszakadó« stb.) váltak általánossá” (Ladányi 1998). Ugyanakkor miközben „a szocializmusban tabu alá estek az olyan kifejezések, mint a szegénység vagy a strukturális egyenlőtlenség, ez nem akadályozta meg azt, hogy forgalomba kerüljenek a modern amerikai értelemben vett »underclass«-hoz hasonló elképzelések”. Ezek közül a legfontosabb mindenekelőtt az Oscar Lewis antropológus nevéhez köthető „szegénység kultúrája” (Stewart 2001:86). Ennek a megközelítésnek a valódi implikációja, hogy vannak közösségek, amelyek leírhatók kizárólag anyagi viszonyaik és gazdasági gyakorlataik alapján. Vagyis az anyagiakhoz fűződő értékrend és a hozzájuk kapcsolódó társadalmi gyakorlatok soraként lehet meghatározni őket, egy olyan csoportként, amelyet kizárólag gazdasági helyzete (amely megjósolhatóan meghatározza értékválasztásait) jellemez.⁴ Lewis felfogásában a szegénység

² Az első, kifejezetten a szegénység tanulmányozására irányuló országos reprezentatív kutatást Magyarországon Kemény István kezdte el 1969-ben. Kemény későbbi munkái során is visszatért a szegénység problémájára: mindenekelőtt munkásokkal kapcsolatos kutatásait kell itt említenünk, illetve a témánk szempontjából központi jelentőségű 1971-es és 1993-as „cigányfelméréseket”. Kemény szegényekkel és cigányokkal foglalkozó kutatásai iskolateremtő jelentőségűek voltak Magyarországon, tanítványai (pl. Solt Ottilia, Havas Gábor, Kardos László, Csalog Zsolt) mind folytatták kutatásokat cigány kultúra/szegény kultúra kérdéskörében (vö. Prónai 1995:108–111).

³ Erről bővebben ld. Ferge (1986:172–174, 192–194), aki szerint kétségtelen, hogy a kifejezetten hátrányos helyzetre, a szegénységre és depriváció jelenségeire, illetve az ezeket létrehozó, fenntartó és átörökítő mechanizmusokra vonatkozó kutatások „az új társadalmi kihívásokra és a politikai elvárásokra egyaránt válaszoltak” (Ferge 1986:194).

⁴ „A szegénység kultúráját nagyrészt meghatározó gazdasági jellegzetességekhez hozzájárul még a létért való örökös küzdelem, a teljes vagy részleges munkanélküliség, az alacsony bérek, a képzéshöz nem kötött számtalan munkák válfaja, a gyermekmunka, a tartalékok hiánya, a folytonos pénztelenség, az üres kamra és az a szokás, hogy apró tételekben vesznek meg az élelmiszert, és napjában annyiszor mennek érte, ahányszor szükség van rá, de ideszámít a személyes tárgyak zálogba tétele, a kis uzsorásoktól való pénzkölcsönzés tetemes kamatra, részvétel a szomszédság alkalomszerűen szervezett hitelakcióiban. (...) A társadalmi és lélektani jellegzetességekhez hozzátartozik a zsúfolt otthon, a magánélet lehetetlensége, a bandákba verődés, az alkoholizmus gyakorisága, az erőszak sűrű alkalmazása viták során, tettelegesség a gyerekeknevelésben, asszonyok verése, a nemi élet korai kezdete, időleges életközösségek és vadházasságok. (...) Ismét más jellegzetességek a jelennek élés, a viszonylag ritka személyes kedvtelések, a tervtelenség, az örökösen nehéz helyzet belátásából következő fatalizmus és beletörődés, a férfi felsőbbrendűségbe vetett hit.” (Lewis 1968:22–23)

– amely nem mint hiányok sora jelenik meg, hanem mint a kultúrát meghatározó pozitív tulajdonságok, gyakorlatok és stratégiák együttese kap jelentést⁵ – és az életmód inherensen összefonódik. A lewisi elméletet a „cigányokra applikálva” a magyar társadalomkutatók – akik életmód-konceptciókat igyekeztek kidolgozni és meghatározott kritériumok alapján életformacsoportokat próbáltak elhatárolni (erről Prónai 1995:107–108) – azt állították, hogy a cigányok esetében olyan csoportokkal állunk szemben, amelyeknek életmódját a szegénységkutatások keretében lehet vizsgálni.

Az 1980-as évek rétegződésmodell-vizsgálatának speciális kiegészítésében⁶ például a „cigánytelepeken élőket” a „halmozottan hátrányos helyzetűek” szociológiai kategóriájában tartják leírhatónak.⁷ A kutatásban résztvevő szociológusok saját bevallásuk szerint: sem a cigányság mibenlétének, sem pedig sajátosságainak elemzését nem tekintik feladatuknak, hanem miközben a legszegényebb, legalacsonyabb pozíciójú magyar állampolgárok helyzetéről kívánnak képet adni, arra keresik a választ, hogy vajon a telepi lakosok foglalják-e el a legkedvezőtlenebb társadalmi helyzetet. A vizsgálat – melynek módszere az volt, hogy a telepek lakosságát két szempont, az anyagi életkörülmények (a szegénység skálája)⁸ és az uralkodó kultúra normáinak követése (a depriváció skálája)⁹ alapján csoportokra osztották – olyan eredménnyel zárult, mely szerint „nem találtunk olyan társadalmi csoportot, amely a telepi cigánysághoz hasonló rossz helyzetben lenne”, esetükben tehát a „társadalmunkban elfogadható pozíciók minimumáról” lehet beszélni (Bokor 1985:398).

A magyar kvantitatív szociológiában ma is bevett nézet szerint az „etnikai szegénység” fogalom használatának jogosságát a számok igazolják: „drámaiak a különbségek a cigány származásúak és a nem cigány etnikumhoz tartozók szegénységi rátája között. Az előbbieket keresztmetszeti szegénység-rátája hétszerese, a tartós szegénységet tekintve több mint tízszerese az utóbbiakénak. Csak egyötödük nem volt sohasem szegény (...) A romák több mint fele sorolható a tartósan szegény kategóriájába...” Konklúzióként pedig megállapítható: „A cigányokra nézve az idevágó kutatások szerint, majd minden szegénységkockázati tényezőcsoport releváns. Ezek hatásának kumulálódása pedig nyilvánvalóan tartósan szegény élethelyzetek kialakulásához és újratermelődéséhez vezet” (Spéder 2002:124–125).

A szegénységet és cigányságot narratívájában összekapcsoló beszédmódok közül ki kell még emelni a rendszerváltást követően a magyar társadalomtudományi gondolkodásba (az Egyesült Államokból) bekerülő, hazánkban általában Ladányi János és Szelényi Iván szociológusok nevéhez kapcsolt „underclass”-diskurzust, amely lehetővé teszi, hogy egy kategóriába sorolják a halmozottan hátrányos helyzetű társadalmi csoportokat. Eredeti szándékuk szerint: „nem cigányságkutatást akartunk folytatni, hanem arra voltunk kíváncsiak, hogy milyen a szegénység az átmenet viszonyai között” (Szelényi 2000).

⁵ „A modern országokban szegénynek lenni nem csupán gazdasági lecsúszottságot, rendezetlen körülményeket és általában hiányt jelent. Valami határozott és kézzelfogható tulajdonsága is van: szerkezete, értelme és védelmi rendszere, ami nélkül a szegények bajosan élhetnének” (Lewist idézi Prónai 1995:110).

⁶ A rétegződésmodell-vizsgálat 1981-ben indult a Társadalomtudományi Intézetben, Kolosi Tamás vezetésével. Az „elsődleges kutatási cél a magyar társadalom struktúrájának és rétegződésének valóságú leírása” (Bokor 1985:397) volt. A vizsgálat technikájából következően „bizonyos népességcsoportok nem kerültek be a mintánkba, ezek között három olyan csoport van, amelyről (...) feltételezhető, hogy tagjainak többsége hátrányok között él. (...) Az állandóan munkásszálláson lakók, a cigánytelepeken élők, valamint a budapesti «csövesek» körében külön vizsgálatokat bonyolítottunk le.” (Bokor–Kolosi 1985:82)

⁷ A „halmozottan hátrányos helyzetű” szociológiai kategóriájának meghatározását és az ebbe a csoportba történő besorolás kritériumait ld. Bokor–Kolosi (1985:75–82). Arról pedig, hogy a „cigánytelepeken élők” miért kerülnek ebbe a kategóriába, ugyanennek a tanulmánynak a folytatásában írnak a szerzők.

⁸ A szegénység skálájának három csoportja: nyomorgók, szegények, társadalmi minimumon élők.

⁹ A depriváció skálájának három csoportja: normakövetésre képtelenek, normakövetésre törekvők, emancipálódók.

Az „underclass“-diskurzus már amerikai gyökereiben kapcsolódott egyrészt a „szegénység kultúrája” iskolájához,¹⁰ amennyiben többségük szerint az érintett csoportok normái, életmódja, életvezetése eltér a társadalom legitimnek tekintett magatartásától.¹¹ Másrészt – különösen „az elmélet második hulláma”¹² – felvetett etnikai szempontokat is (eszerint a feketék és a hispánok alkotják az „underclass” magját), nálunk pedig gyakran kifejezetten a cigány csoportok társadalmi helyzetének meghatározása kapcsán használják ki ennek a fogalomnak és a hozzákapcsolódó teoretikus keretnek a lehetőségeit.¹³ Mivel Szelényiek nem találtak a társadalom alatti osztályhoz hasonlóan pontos és erőteljes koncepciót, végülis úgy döntöttek, hogy a kései államszocializmus és a korai posztkommunizmus viszonyai között a csenyetei cigányság helyzetét kialakulófélben lévő társadalom alatti osztályként írják le (Ladányi–Szelényi 2003a:4). Az „underclass-teoretikus” szociológusok azt állítják, hogy „a posztkommunizmus korszakában kialakulóban van egy társadalom alatti társadalom, egy »underclass«, különösképpen, ha a szegénység és etnikum összekapcsolódnak, vagyis ha a szegénység koncentrálódik egy vagy néhány etnikailag meghatározható társadalmi csoportban” (Szelényi 2001:5). Kutatásuk egyik központi hipotézise szerint „sok roma az átmeneti társadalmakban szélsőséges szegénységben él, nincs reménye már arra, hogy valaha is kikerüljön a nyomorból, térben is egyre inkább szegregálódik a nem romáktól és kevésbé szegényektől, és gyerekeire is hasonló sors vár”. Ebben az értelemben írnak „roma társadalom alatti társadalomról”, „roma underclassról”.

Ez az említett magyar szociológusok által a kelet-európai cigányokra alkalmazott, Stewart (2001:82–95) és egyéb antropológusok által pedig hevesen bírált underclass teória – miközben megválaszolandó a kérdés, hogy „a társadalom alatti osztályt a társadalom más csoportjaitól elválasztó határvonal etnikai jellegű-e, illetve van-e tendencia ennek a határvonalnak” az „eticizálására” (Ladányi–Szelényi 2003a:5) – egy olyan kutatási eszköztárat próbál kialakítani, amely „pontosabban el tudja határolni egymástól a roma szegényeket, a nem szegény romákat, és a nem roma szegényeket”, valójában megteremti a lehetőséget a szegénység és az etnicitás összekapcsolódásának leírásához, vagyis létrehozza egy újabb epizódját annak a történetnek, ahol szegénység és cigányság inherensen összefonódik.¹⁴ Annál is inkább, mivel a „szegénység kultúrája” elképzelést ez az elmélet is rehabilitálja, és bár más „pozícióban” (okozatként), de elgondolása egyik alapvető elemévé teszi: „Mi úgy gondoljuk, hogy az olyan tipikus magatartások valamiféle laza és gyorsan változó halmazának megléte, amit a szegénység kultúrájának is szoktak nevezni, egyfelől nyilvánvaló társadalmi tény, azonban nem a szegénység kultúrája okozza a szegénységet, hanem a szegénységbe szorulóknak válaszolnak helyzetükre többé-kevésbé hasonló magatartásokkal, ami bizonyos mértékig a szegénységből való kitörést is megnehezíti” (Ladányi–Szelényi 2003b:8). A szegénység kultúrájába való kényszerű beszorulás ebben a gondolatmenetben egy társadalmi és egy kulturális folyamat eredményeként fogalmazó-

¹⁰ „Myrdal társadalom alatti osztály fogalmát gazdagította Oscar Lewis »szegénység kultúrájának« az elmélete. Míg a társadalom alatti osztály azokat jellemezte, akik a fejlett Nyugaton voltak megfosztva a gazdasági fejlődés gyümölcseitől, a szegénység kultúrája azoknak a helyzetét és életszemléletét írta le, akik a harmadik világban szorultak reménytelen helyzetbe” (Ladányi–Szelényi 2003a:4).

¹¹ Peterson az „underclass” létrejöttében és jellemzéseiként a következő életmódbeli elemeket emeli ki: lustaság, megbízhatatlanság, korlátlan divatkövetés, pillanatnyi, fellángoló érzelmek, alkoholizmus (Spéder 2002:31).

¹² „A társadalom alatti osztály elméletének második hulláma teszi az etnicitást (angol szóhasználatban: faj) a társadalom alatti osztály döntő jellemzőjévé. Most már az észak-amerikai belső városrészek gettóiban élő feketék alkotják a társadalom alatti osztályt. (...) Az elméletek második hullámában (...) a városi szegény afrikai-amerikaiak mintegy szinonimájává válnak a társadalom alatti osztálynak” (Ladányi–Szelényi 2003a:4). „Tehát eredetileg az underclass fogalmát nem etnikai alapon használták. Egy jó évtizeddel később vették észre, hogy az underclass és a fekete etnikum között összefüggés van. Ma pedig a fogalmat leginkább a belvárosi gettóban élő fekete szegényekre használják” (Szelényi 2000).

¹³ „A kutatók gyakran hasonlítják össze az afroamerikaiakat és a romákat, különös tekintettel »underclass«-beli megjelenésükre, a szegénység kultúrájára és etnikailag meghatározott magatartásmintáikra” (Kligman 2001:67).

¹⁴ Ladányi egy kéziratában: „Szegénység és etnikum csak egyetlen magyarországi etnikai csoport esetében kapcsolódik össze, ez pedig a cigányság. Esetükben viszont rendkívül erőteljes az összekapcsolódás” (Ladányi 1998). Szelényivel készített interjúból: „Feltevésünk szerint a szegénységnek és az etnicitásnak egymást erősítő hatása van” (Durst 2000:16).

dik meg. Vagyis amellett, hogy a társadalom alatti osztály strukturális magyarázatát adják, amely szerint „a szegénység kultúrája (...) nem oka, hanem következménye a (...) gyökeresen strukturális átalakulásoknak” (Ladányi–Szelényi 2003a:5), bevonják elemzésükbe a cigányokkal kapcsolatban népszerű „kultúrávesztés” elképzelést is, amelyben „a szegénység ilyenkor kialakuló kultúrája mintegy az elveszett hagyományos kultúra helyébe lép, de míg a hagyományos kultúra nemcsak a szegénységben való navigálást tette lehetővé, hanem bizonyos fokú emberi méltóságot adott, és esetenként segítette a szegénységből való kitörésben is, a »szegénység kultúrája« pusztán a szegénység újratermelődését segíti elő” (Ladányi–Szelényi 2003b:8).¹⁵ A kultúrávesztés ellenére az elméletben az „etnikus identitás” azonban mégis helyet kap, mégpedig szintén egy kizárólag a külső tényezők által felépített aspektusaként az underclassnak: „a társadalom alatti osztályba szorultakkal »cigányul« bánnak, és ezért nagyon is valószínű, hogy az így kezelt emberek előbb-utóbb cigányként is fognak élni és viselkedni”.

Amellett, hogy a cigányság fogalmát a szegénységgel mindig összekapcsolják, a bemutatott szociológiai teóriákban az a közös, hogy akár a szegénységbe való beleszületés hátrányos hatásairól, akár a szegénység átörökítéséről és annak generációról generációra való továbbadásáról beszélnek¹⁶ – implicit vagy explicit módon –, a „szegény gyerekek” kérdése ezen szegény (cigány) tanulmányok mindegyikébe belekerül. Ugyanilyen általánosnak mondható az is, hogy a szegénység meghatározásakor a táplálkozás mint a kategorizáció fontos kritériuma szerepel.

Annak ellenére, hogy a „gyerekszegénység” és az „éhezés” nemcsak a „cigányszegénységgel” kapcsolatban kap jelentős hangsúlyt, hanem a szegénységre vonatkozó kutatásokban és teóriákban általánosságban jellemző ezen két tematika előtérbe helyezése, illetve hogy nyilván találhatunk más olyan szempontokat is, amelyeket ezek az elméletek kiemelnek, én mégis az ezen két fogalom körül felépülő diskurzusokat elemzem majd. Teszem ezt amiatt, mert úgy tűnik, hogy a média (amely a társadalomtudományok közül elsősorban a szociológiát használja referenciaként) ezt a két fogalmat teszi meg a szegénységről szóló narratívája csomópontjainak, így ezek köré szervezi a lelmi cigányokról szóló beszédet is.

A következőkben az „éhezés”-ről, és a „gyerekek”-ről (illetve az „éhező gyerekekről”) szóló diskurzusokat mint a „cigányszegénység-narratívák” csomópontjait fogom elemezni, oly módon, hogy az általános elemzésektől kezdve haladok majd a média által tematizált konkrét esetekig, hogy végül a „mi történetünk”, a „krumpli-akció” szövegeinek értelmezésére kerülhessen a sor.

2. Szegények – éhesek – gyerekek – cigányok (A diskurzusok speciális hangsúlyai)

Éhesek (mérhetőek és megkérdendők)

A szegénység definiálására a szociológiában számos elmélet született, a szegények körébe tartozók kijelölésének számos módszerét ismerjük.¹⁷ A létminimum az egyik legszélesebb körben használt szegénységmérték. Az újságok is, amikor egy konkrét „esemény” kapcsán a szegénység természetéről és aktuális „állapotáról” bocsátkoznak fejtegetésekbe, általában erre mint mértékre (mint „objektíven megragadható tényre”) hivatkoznak. A létminimum számításának kulcseleme pedig az élelmiszerminimum. „Ennek összetételét Magyarországra nézve 1987-ben határozták meg élelmészeti tudományi szakemberek” (Spéder 2002:243). „A létfenntartáshoz szükséges élelmiszerkiadások minden évszakban egy olyan heti étrenden

¹⁵ „Nem tudunk belenyugodni abba az elfogadhatatlan megkülönböztetésbe, amelyet az »igaziak« (akiknek egzotikus származást, etnikai különbségeket és kulturális gazdagságot tulajdonítunk) és a többiek (akiknek csak a marginalitás maradt) között tesznek” (Williams 2000b:269).

¹⁶ „...bizonyított tény, hogy a szegénység nagymértékben örökletes. Aki gyermekkorában szegény és így életútja elején többszörös indulási hátrányt halmoz föl, az élete folyamán már egyre kevésbé tud kitörni ebből a helyzetből” (Bokros 2003:3).

¹⁷ A különféle szegénység-elméletek és a hozzájuk kapcsolódó eltérő kutatási módszerek ismertetését lásd pl. Ferge–Gara–Horváth–Szalai (1985:269–271) és Spéder (2002:47–68, 243–248).

alapulnak, amely megfelel az aktív felnőttek, a gyerekek és a nyugdíjasok egymástól különböző, az Országos Táplálkozástudományi Intézet által meghatározott szükségletének (...) Az Országos Táplálkozástudományi Intézetben 1949 óta folynak kutatások a »minimális« és az »optimális« táplálkozási szint definiálására, és évente készülnek táblázatok a tápanyagszükséglet mértékének meghatározására is» (Ladányi 1998).

A szegények körének ezen – a táplálkozással kapcsolatos követelmények teljesítésének függvényében történő – meghatározása mellett olyan megközelítéssel is találkozunk, miszerint az élelmiszerfogyasztás a más módszerrel meghatározott szegénység alátámasztója vagy jellemzője. A KSH például 1999-ben a fogyasztás sajátosságait mérte fel a különböző szegénységi küszöbök alatt élő háztartások körében: „Egyedül a kenyér és a száraztészta az, amiből az alsó jövedelmi tizedben élők többet fogyasztanak, mint a lakosság többi része (...) A húsfogyasztásban a szegények messze elmaradnak az ország átlagos fogyasztási szintjétől, és különösen igaz ez a drágább és értékebb húsfajtákra. (...) A szegény emberek alacsony jövedelme szerény minőségű fogyasztással párosul. A szegények sok kenyeret és tésztát, ugyanakkor kevés húst, gyümölcsöt és zöldséget esznek. (...) Az élvezeti cikkek közül az egy főre jutó cigarettafogyasztás értéke azonban messze meghaladja az országos átlagot. Az alsó jövedelmi tizedben majdnem annyit költöttek cigarettára, mint kenyérre. (...) Annak ellenére, hogy mind az alsó jövedelmi tizedben, mind a létminimum alatt élők élelmiszer-fogyasztása mennyiségileg és minőségileg elmarad az országos átlagtól, a szegényebbek összes kiadásainak mégis igen nagy hányadát teszik ki az élelmiszere fordított kiadások” (KSH 1999:34–35).

A kvantitatív szociológia módszereivel hagyományosan vizsgált „miket esznek?” kérdésfeltevésen túl a fentebb részletesen tárgyalt underclass elmélet kidolgozói úgy vélték, hogy az éhezésre explicit módon, kérdőíves módszerrel is rá lehet kérdezni.

Esetükben az éhezésre való rákérdezés mint a „szubjektív szegénység” indikátora jelent meg, ez pedig valójában azt a célt szolgálta, hogy a kutatók megtudják, „hogyan emlékeznek a romák az államszocialista korszakra?” (Ladányi–Szelényi 2002:72). „Négy kérdést tettünk fel: arra voltunk kíváncsiak, hogy éheztek-e, hogy tudtak-e elég húst enni, hogy megfelelő téli ruhájuk, cipőjük volt-e. (...) »Nagyon szegénynek« azokat tekintettük, akik éhezésről számoltak be, »szegénynek«, akik nem éheztek, de a fennmaradó három kérdés egyikére igennel válaszoltak, míg a többiek a »nem szegény« csoportba kerültek”.

Az éhezésre vonatkozó egyik kérdés például a következő volt: Ment-e valaha éhesen agyba 1988-ban és 2000-ben, mert nem tudott elég ételmezt venni? (Mitev 2001:35).

Az adatokat aztán táblázatba foglalták:

Ország	Minta	Soha		Egyszer		Többször	
		1988	2000	1988	2000	1988	2000
Bulgária	Általános	98	84	0,4	3	1	14
	Roma	85	30	7	8	8	63
Magyarország	Általános	98	94	1	2	1	4
	Roma	93	80	2	4	5	16
Románia	Általános	95	84	1	2	4	14
	Roma	82	44	4	3	14	53

A kutatás egyik eredménye a következő megállapítás: „A 2000-ben Bulgáriában, Magyarországon és Romániában végzett reprezentatív felmérésünk során megkérdeztük a magukat romának valló válaszadókat, hogy éheznek-e. Erre a kérdésre Bulgáriában a romák 65 százaléka, Magyarországon 25 százaléka, Romániában 70 százaléka válaszolt igennel” (Ladányi–Szelényi 2001). Vagy egy másik összegzés: „Az anyagi életkörülmények drasztikus romlását figyelhetjük meg a romák között, amely Bulgária és Románia esetében megközelíti a biológiai túlélési

küszöböt. Összességében nagy számú embercsoportoknak nincs elég ennivalójuk vagy éheznek” (Mitev 2001:34). Egy harmadik pedig így hangzik: „A romák gyakrabban számoltak be arról, hogy éheztek 14 éves korukban, és a roma etnicitás hasonló mértékben növeli a szegénység valószínűségét, mint az, ha valakit egyedülálló anya nevelt – ti. megháromszorozza” (Ladányi–Szelényi 2002:73).

A kvalitatív módszerrel kutató szociológiában például a következőképpen nézhet ki egy az evésről/éhségről szóló leírás: „Bár a hús a kedvenc ételeik közé tartozik, 65 százalékuk számolt be arról, hogy nehézséget jelent húst tenni a család asztalára. Pedig a hús az elsők között van, amit »fizetéskor« vesznek. Egyikük például a mezőn szedett másfél mázsa cickafarkvirágot kapott 500 forintjából két nap »éhezés« után a következőket vette a boltban: fél kiló csirkefarhát, két doboz legolcsóbb cigi és egy jégkrém az unokának. Mivel a főtt étel sokkal olcsóbb, mint a hideg, az asszonyok általában naponta háromszor főznek. Egy többgyerekes család napi menüje így néz ki a soron:

- Reggeli: paprikás krumpli, tea;
- Ebéd: krumplis tészta, paradicsomleves;
- Vacsora: főtt krumpli szalonnával vagy hagymával.

Nyáron, ha van gomba az erdőn, kicsit változatosabbá válik az étrend. Ilyenkor így módosul a menü:

- Ebéd: gombaleves (jó esetben nokedlivel)
- Vacsora: gomba sütvé, vakaróval. (A vakaró a kenyeret helyettesítő sült tészta. Lisztből, csipet sóból, vízből és szóda-bikarbónából gyúrik, és a nyílt sparhelton sütik meg. Mivel a vakaró a szegénység jelképe, a kikapaszkodottak már nem esznek soha ilyet: »a szegénységet juttatja eszünkbe«, mondják” (Durst 2002).¹⁸

Gyerekek (sokan vannak és éhesek)

Mind a szociológiai tanulmányok, mind a publicisztikák és a különféle tudósítások a gyerekszegénységet kiemelt kérdésként kezelik: „Adataink szerint a legfiatalabb gyerekek keresztmetszeti szegénysége 1992 és 1997 között kétszeresére emelkedett. 1997-ben a legfiatalabb korcsoportozhoz tartozók egyharmada anyagi körülményei szerint szegénynek minősül. (...) Nincs ez másként, ha longitudinálisan vizsgáljuk a gyermekek szegénység helyzetét” (Spéder 2002:109). „Megkockázatom azt, hogy hazánkban a szegénység címén a legnagyobb probléma az, hogy a gyermekek nem kis hányadának (...) napi élménye a megfelelő élelem, ruházat vagy az elfogadható színvonalú lakás hiánya” (Bokros 2003:3). Azon elképzelés kidolgozója például, akik azt állítják, hogy a mai magyar társadalomban a szegénység négy típusát lehet megkülönböztetni, az egyik – az úgynevezett demográfiai szegénység – kategóriát kifejezetten a gyerekeknek (és az időseknek) találják ki.¹⁹

Számos esetben a szegény gyerekek csoportjának meghatározása nem kizárólag az anyagi hiányok alapján történik²⁰: „Van (...) a gyerekeknek egy olyan nem kis csoportja, ahol a hiányok

¹⁸ Durst Judit egyébként annak a Szelényi Iván által vezetett kutatócsoportnak a tagja, amely a „Poverty, ethnicity and gender in transitional societies” című kutatási programban a kvantitatív felmérések mellett („Csenyete mintájára”) különböző gettósodó falvakat kezdett el vizsgálni (vö. Durst 2001; 2002). A kutatónő, aki demográfiai–szociológiai kutatást végzett egy „elcigányosodó” észak-kelet magyarországi településen („Lápos”-on), számos alkalommal heteket töltve a falu cigányközösségében, több helyen beszámolt azon tapasztalatáról, hogy milyen korlátot jelent megszerzett ismereteinek elmondásakor az a tudományos beszédmód, amelynek keretei között dolgozik. Elmondása szerint éppen a pénzköltéssel, az étkezéssel és éhezéssel kapcsolatos kulturális jelenségek értelmezése esetében jelentettek egyértelmű határt ezek az értelmezési keretek.

¹⁹ Ugyanennek a felosztásnak egy másik kategóriája az úgynevezett etnikai szegénység, amit a cigányok számára dolgoztak ki.

²⁰ A gyerekszegénység ebben az értelemben beilleszkedik a szegénységről általánosságban létrehozott szövegek sorába, amelyekben az anyagi hiányokhoz más típusú egyéb hiányok egész sora kapcsolódik, vagyis mint egy teljesen negatív létállapot fogalmazódik meg.

(biztonságot nyújtó otthon, megfelelő táplálkozás, a tanuláshoz szükséges feltételek stb. hiánya) nemcsak súlyos nélkülözéshez vezetnek, hanem még halmozódnak is. Mi őket, a nem csupán a megfelelő jövedelmet vagy más anyagi forrásokat nélkülözőket nevezzük szegény gyermeknek” (Darvas–Tausz 2000:54).

Az íráskor általában kiemelik azt a tényt, hogy a sokgyerekes családok körében a szegények aránya nagyobb, illetve, hogy az ő szegénységük általában még súlyosabb annál, mint ami a társadalom egyéb csoportjaiban megtapasztalható. „A sokgyerekes családok esetében nagyon magas a keresztmetszeti és a tartós szegénységi ráta” (Spéder 2002:109). Az érvelések leggyakrabban ezen a ponton hozzák be a cigányokat az elemzésbe, mint a sokgyerekes ultraszegénység legautentikusabb, „mindenki által ismert” példáit: „Gyakran felmerül az a kérdés, hogy a sokgyerekes családok között milyen a roma származásúak aránya. Noha az alacsony elemszám miatt adataink csak közelítő, szemléltető jellegűek, becslésünk szerint a nagycsaládban élők kevesebb, mint egyötöde (...) cigány. Ugyanakkor a tartósan szegények között többen, majdnem kétszer annyian vannak nagycsaládos romák, mint nagycsaládos nem romák” (Spéder 2002:109). „A szegényebb (...) néposztályok körében általában több a gyermek, különösen igaz ez a hazai roma népesség vonatkozásában” (Bokros 2003:3).

A média szövegeiben a cigány gyerekekről szóló beszéd (a kisegítő iskolák kérdésének tárgyalásán kívül) kimerül az éhezés néhol szociografikus, néhol tényszerű adatokban kifejtett leírásában, illetve a „sokgyerek-probléma” bemutatásában.

A közfelfogásban a cigányok gyerekvállalásával kapcsolatban elterjedt nézetet – mely szerint a cigányok körében a sok gyermek világra hozását valójában a megszerezhető anyagi előnyök (konkrétan a gyerekek után kapott szociális juttatások) motiválják²¹ – bizonyos szociológiai felmérések „igazolták”, „alátámasztották” és felerősítették: „Magyarországon évről évre kevesebb gyermek születik, ugyanakkor a nyomorúságos körülmények között élő családokba érkező újszülöttek aránya növekszik. Egy részük »stratégiai« okokból jön világra, hogy segítsen eltartani az egyéb jövedelemmel nem rendelkező felnőtteket (...), hogy segítsen fedél alá juttatni az önerőből lakáshoz, házhoz jutni képtelen szülőket” (Gyenei 1998). Ezen kutatás eredményei szerint a „stratégiai gyerekek” kérdését „annyiban tekinthetjük etnikai problémának, amennyiben az érintett rétegen belül a cigányság jelentős hányadot képvisel. (...) A vizsgált faluban (egy zömében romák által lakott alföldi faluban – nevezzük a továbbiakban Szajnábonak) az 1993-ban született gyermekek 63%-a jött világra stratégiai okokból, ezen belül a cigány etnikumnál 67%, a nem cigány etnikumnál 29% volt ez az arány” (Gyenei 1998). A kutatás összefoglaló helyzetjelentése és a prognosztizáció pedig a következőképpen hangzik: „Nem tudni, hogy országosan mennyi a stratégiai gyermekek aránya, de az bizonyos, hogy a növekvő szegénység csak növeli azok arányát, akik a Szajnábon példáján bemutatott utat választják. Más lehetőséget nem látván maguk előtt, a rendelkezésükre álló egyetlen eszközt, a demográfiai fegyvert használják fel az úraelosztási folyamatból nekik juttatott – a vegetáláshoz sem elegendő – segélyek kiegészítésére” (Gyenei 1998). A „stratégiai gyerekekről” mint társadalmilag létező embercsoportról, és ezek „perspektíváiról” azonban megoszlanak a vélemények: „Az elmúlt tíz évben egyre kevésbé jellemző, hogy a szülők »stratégiai« okokból, a különböző segélyek reményében döntenek az új családtag mellett” (Spédert idézi Kun 2000:15).

Mint látjuk, ez az elképzelés egyszerű és egyértelmű okozatiságot tételez egy gazdasági szükséglet és egy demográfiai jelenség között. A gyerekvállalást pedig kizárólag egy aspektusból értelmezi, egy kontextusban tartja magyarázhatónak: mint gazdasági stratégiát. A szövegek egy másik csoportja szintén egyirányú ok-okozati összefüggésekben gondolkodik, csak a reláció itt fordított irányú: vagyis az előző érveléssel szemben nem a gazdasági

²¹ „Sokak számára (...) a cigányok megélhetési eszközei rejtélyesek maradnak. Előítéletekkel színezett feltevések kezdenek szárnyra kapni. Egyesek azt gondolják, hogy családi pótlékból élnek, hiszen »elképesztően sok« gyerekük van” (Formoso 2000:78).

oknak lesz demográfiai következménye, hanem épp fordítva, a gyerekvállalás (különösen a sok gyerek vállalása) növeli meg az elszegényedés kockázatát.²²

Azok a társadalomkutatók, akik a – jóléti elmélet ihlette – stratégiai gyerek koncepciót elvetik, ellenérveikkel szintén nem tesznek mást, mint belépnek abba a diskurzusba, ahol a gyerekvállalás leszűkíthető gazdasági szempontok és demográfiai viselkedés viszonyának magyarázatára. Szerintük ugyanis az elmélet érvényessége a teória gazdasági szempontú oldalának tényeinek („megéri”) cáfolatával („nem éri meg”) ingatható meg a leginkább. Vagyis elképzelésük szerint a „stratégiai gyerek” elmélet csak akkor működik, ha a benne leírt szisztéma rentábilis, azaz kizárólag abban az esetben, ha egy gyermek bekerülési költsége alacsonyabb annál az összegnél, amit családi pótlék, illetve egyéb gyerektámogatási juttatások címén bevételként el lehet könyvelni (vö. Durst 2001:72). Az elméletet tehát tartalmának cáfolatával, és nem szemléletmódjának megkérdőjelezésével bírálják. „Leszámítva azokat az extrém eseteket, amikor a gyerekeket teljesen elhanyagolják, a legtöbb családban éppen a kicsikre megy el a legtöbb pénz” – állítja például Durst Judit saját kutatásának tapasztalataira hivatkozva. A stratégiai szempontokat cáfoló kutatások (mint ismerős narratív sémába illeszkedő történetek) „A szegény családokban is a gyermek az első” címmel bekerülhetnek az újságokba: „Nem felel meg a valóságnak az a közvélekedés, mely szerint a gyermekek után járó segélyek többségét a szülők italozásra, káros szenvedélyeik kielégítésére költik. Ezzel szemben a valóság az, hogy a legszegényebb családok is inkább a gyermekeknek próbálnak kedvezni, nekik vásárolják meg a ruhát, a gyümölcsöt, még akkor is, ha maguknak nem tudják ezt megengedni – derül ki a honi szegények helyzetét vizsgáló kutatásból” (Bencsik 2002:17).

A sok gyerekre vonatkozó, ebben a kontextusban demográfiaiának tűnő kérdésfeltevés nem csak azért releváns számunkra a szegénységgel kapcsolatos diskurzusok értelmezésekor, mert számos narratívában gazdasági szempontokkal kapcsolódik össze, hanem azért is, mert olyan morális ítéleteket is tartalmaz és hoz mozgásba, amelyek a „cigányszegénység” megítélését adott esetben elválaszthatóvá teszik a „magyarszegénységtől”, illetve általában a cigányok „erkölcsi állapotára” vonatkozó megállapításoknak is teret engednek: „A’ nem baj, ha fejlődési rendellenességgel születik az a gyerek, akkor legalább megemelt családi pótlék jár” – mondja a „cigányosan beszélő” (!) kismama a Népszabadság egyik cikkében; rögtön megfogalmazhatóvá téve az újságíró számára a kérdést: „Milyen eltorzult értékrend érvényesül a háttérben?”; majd a személyes állásfoglalást: „Talán nem csak azok érzik az elhangzott mondat iszonyát, akik gyerekeiket várva kilenc hónapon keresztül fohászkodtak: Istenem, add, hogy egészségesen szülessen!”; végül pedig valamiféle általános – ti. társadalmi – tanulság levonását: „(...) az egészséges újszülött öröm az anyának, öröm a családnak, de a társadalomnak is alapvető érdeke, hogy a világra jöttek minél nagyobb aránya egészségesen, munkaképesen érje meg a felnőttkort” (Gyenei 1998:24).

„A Tufabarlangok éhes kis lakói”

A konkrét riportot aztán esetről esetre újratereztük, és konkrét példaként alátámasztják ezeket a – fentebb bemutatott – diskurzusokat, amelyek keretet biztosítanak és utat nyitnak számukra: „Jóllehet a közölt statisztikai adatok száraznak és arctalannak tűnhetnek, ne feledjük: minden szám mögött a maguk súlyos történetét élő gyermekek rejlenek” (Darvas–Tausz 2000:13). Az egyes esetek nem mint önmagukban álló elbeszélések, hanem mint egy őket jóval meghaladó, nagyszabású történet részei vannak jelen. Kizárólag mint eme nagy történet speciális megnyilvánulási formái válnak érdekessé; ez hozza létre esemény-természetüket. Ugyanakkor elmondásuk a nagy történet – mint struktúra és mint beszédmód – létezését alátámasztja, legitimálja és megerősíti.

²² „... a gyerekvállalás jelenleg a legnagyobb kockázata annak, hogy egy család rossz anyagi körülmények közé kerüljön. Többségük legalább egy, de sokszor két vagy több jövedelmi kategóriával csúszik lejjebb, miután új családtag érkezik” (Kun 2000:15).

A Gömbaljáról szóló médiaszövegek is (mint konkrét példák), amikor a barlanglakásban való életet mint a szegénység és a nyomor egy sajátos megnyilvánulási formáját határozzák meg, azon túl, hogy rögtön egy meghatározott jelentést tulajdonítanak a tapasztalt „jelenségnek”, egy konkrét narratív hagyomány folytatóiként, egyértelműen ki is jelölik saját kereteiket. A Duna tévé riportjának felvezető szövege a következőképpen lép bele ebbe a hagyományba, és írja bele ebbe a diszkurzív tradícióba a gömbaljai cigányok életét: „... erre a helyre jellemző a szegénység és a nyomorúságos életkörülmények egy ritkán látható fajtája. Errefelé nem hajléktalanszállón vagy putriban húzzák meg magukat a nincstelének, hanem földbe-vájt kunyhókban, barlangokban”. A krumpli-akció szövegei ugyanezt teszik. Az „egy a sok közül” típusú megfogalmazásai („Az elmúlt három évben olyan sokszor találkoztam éhezõ gyerekekkel, pár héttel ezelõtt pedig Gömbalján, az ottani tufabarlangokban bukkantam éhezõ cigány kisgyerekekre.”) nem változtatnak azon a gyakorlaton, hogy Gömbalját egy általános jelenség egyik eseteként mutassák be, legfeljebb mellé, zárójelben más eseteket is sorakoztatnak. A nagy történet általános következtetése egy az egyben alkalmazhatóak lesznek az „egyedí eseményre” is, hiszen az úgysem más, csak illusztráció: „A Gyermekétkezési Alapítvány vezetője szerint Magyarországon mintegy százötvenezer kisgyerek alultáplált vagy éhezik. Szervezetük legyengült, gyakran betegek, időnként járvány dúl közöttük. Tetvesek vagy rühösek, az iskolába ezért be sem engedik őket, így maradnak az otthoni elképesztő nyomorban, ahol enni ritkán vagy csak álmukban tudnak. Alultáplált, éhes-éhezõ kisgyerekekre legutóbb Gömbalján bukkantunk...” (Scipiades 2000b). Ennek megfelelően, amikor az akciót szervező újságíró – saját elbeszélése szerint – valaki megkérdezi, hogy miért éppen krumplit gyűjtenek a gömbaljai cigányoknak, az ő válasza az, hogy mert három évvel ezelőtt Érden éhezõ gyerekekkel találkozott: „És tessék mondani, miért éppen krumpliban kéri az árát, kérdezte a tanár, mire a telefon túldoldalán ülõ nagyot sóhajtott, és hosszú történetbe kezdett. Egy újságíróról, aki három évvel ezelőtt Érden, az egyik kiségitõ iskolában járt, ahol, ha az óra delet ütött, valaki a padból mindig kiájt, és rajta a tanárok nem csodálkoztak, csak a telefonhoz siettek, a doktor bácsit felhívták, õ a kikészített cukrosvízzel és teával teli termoszt a hóna alá vette, avval az iskolába sietett, az ájtult kisgyereket megitta, várt egy kicsit, azután elment... Még patikában beváltható receptet sem hagyott, mert arra úgyis csupán azt írhatta volna, ez a gyerek éhes, tessék megetetni” (Scipiades 2000a).

Az éhezésrõl és a gyerekekrõl szóló (fentebb elemzett) diskurzusok hagyománya annyira erõs, hogy ezeknek a „speciális eseteket” bemutató szövegeknek nem is igen kell magyarázkodniuk; tömondatokban jelenthetik ki a megfellebbezhetetlen és mindenki számára egyértelmű állításokat: „A gömbaljai barlanglakók éheznek”, „Gömbalja, évszázados tufabarlangok, tele éhes cigány kisgyerekekkel” (Scipiades 2000), és nevezhetik „a tufabarlangok éhes kis lakói”-nak (Scipiades 2000b), mondhatják „nyomorgó, többnyire földön alvó, vad és éhes cigány kisgyerekek”-nek (Scipiades 2000a) az itt élõket.

II. Az éhezés antropológiai interpretációjának lehetõségei

Míg a szociológusok „a cigányság” kapcsán gyakran a szegénység általuk kidolgozott fogalmával operálnak, az „éhezést” pedig mint ezen szegénység egyik legjellemzõbb indikátorát kezelik, addig a kulturális antropológiai kutatások szívesebben beszélnek az egységesen cigánynak nevezett, de például életkörülményeiket tekintve nagyon is különbözõ csoportok gazdasági stratégiáiról.

Prónai (2000) a cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítéseit két jelentõs csoportra osztja, és megkülönbözteti azok ökológiai antropológiai és szimbolikus antropológiai irányát. Az elsõ irányzat legfõbb képviselõje, Aparna Rao egy egységes ökológiai perspektívából kiindulva „a környezethez való alkalmazkodásra helyezi a hangsúlyt”, amikor bevezeti a peripatetikus közösség kategóriáját, amely feltételezi, hogy „a különbözõ cigány közösségek egy jellegzetes »ökológiai közösségnek« feleltethetõek meg,

»strukturális hasonlóságokat« mutatnak”. A második, a Williams nevével fémjelzett szimbolikus irányzat „a gazdasági tevékenység identitásképző szerepére világít rá, amikor azt, egyfajta »közös gyakorlathoz« való ragaszkodásnak látja”. „Williamsnél az anyagi javak megszerzési módja is »értékküzdelen«, a »mindennapi élet egész terrénját« átszövő morális rend olyan szimbóluma, amely »a kifejezés, a kommunikáció, a tudás és az ellenőrzés« eszközeként működik” (Prónai 2000:186).

Az antropológiai cigánytanulmányokban az evés kérdésével inkább a Williams-féle szimbolikus irányzat foglalkozik, amely – különösen a tisztasági szokásokkal összefüggésben – az ételek csoportosítását, elkészítésük módjait, a főzéshez felhasznált állatok osztályozását olyan gyakorlatokként fogja föl, amelyek jelentést adnak a különböző – egyrészt a gádzsókkal, másrészt az egyéb cigány csoportokkal szemben meghúzott – társadalmi határvonalaknak (pl. Okely 1991:41–42; Williams 2000a; Reyniers 1988a, 1988b; Zatta 2002:136–154). Egy ilyen megközelítésben az ételekhez és az étkezéshez kapcsolódó, csoportonként közös klasszifikációs módok, és a hozzájuk tartozó kollektív gyakorlatok (legfőképp a „közös evések”, és az étel szétosztása a szolidaritási – általában rokoni – csoportokon belül) mint a közösség konstituálódásának és öndefiníálásának szimbolikus kifejeződéseként jelennek meg.²³

Az evés antropológiai interpretációjának „sikeressége” arra bátorít minket, hogy egy olyan közösség esetében, ahol evés és éhezés gyakorlata a mindennapokban ennyire szorosan összekapcsolódik, megkíséreljük az „ékezés” egy pozitív, antropológiai értelmezését adni, vagyis azokról a jelentésekről beszélni, amiket egy konkrét csoport egy olyan speciális „gyakorlatnak” tulajdonít, mint az ékezés.

Az „éhség”-nek éppúgy, ahogy a „cigányok”-nak természetesen megvannak a maguk „biológiai”²⁴ és „szociológiai” szövegeik és interpretációs hagyományaik. Az itt létrehozandó kulturális interpretáció terveim szerint megmutatja majd, hogy az „ékezés” fogalmát hiba lenne a „nem enni” jelentésre szűkíteni és kizárólag egy biológiai szükséglet kielégítésének hiányát látni benne, vagy egy megoldásra váró társadalmi problémaként kezelni. Az „éhség” ebben az elgondolásban a róla szóló diskurzusok formájában van jelen, és mint a mindennapi társadalmi gyakorlatok és kulturális viszonyulások sora kap jelentést.

Elemzésem előzményének tekinthet egy, az 1930-as években az antropológia tudományán belül megfogalmazott „éhség-interpretációt”. Ez az interpretáció egy nagyszabású beszédelmélet egy konkrét epizódjaként kerül elénk. Malinowskinak a Trobriand-szigeteken végzett terepmunkája kapcsán kidolgozott nyelvészeti antropológiájáról („ethnographic theory of language”) van szó, amelynek funkcionista pragmatikája éppen az általa kutatott csoportban lejegyzett ékezés-történeteket hozza példának. Szerinte ezek a történetek azon túl, hogy felidéznek azokat az érzéseket és beszédeket, amelyek a csoportokat az ékezés és nélkülözés időszakában jellemzik, arra is szolgálnak, ahogy elmondásukkal szisztematizálódnak bizonyos hitek és szabályozódik a viselkedés. „A Trobriand-szigeteken a nélkülözés, az éhség, az ékezés árnya jelenti a legerősebb ösztönzést a munkára. A szervezett munka teljes rendszere, és az erre való ösztönzés összekapcsolódik a *moluról* és *maliaról*, a sikerről és bukásról, a mágia fontosságáról, a természet tudományáról és gyakorlatáról szóló generációról generációra átadott

²³ Az evés kérdése ezen kívül a „gyerekeket evő gádzsók” cigány mítoszaival foglalkozó antropológiai értelmezésekben merül fel (ld. pl. Zatta 1990).

²⁴ Az éhség biológiai definícióját és magyarázatait lásd pl. Ganong (1994:241–244). A cigányság biológiai megközelítésének hagyománya rendkívül stigmatizált: „egyszerűen azért, mert mindmostanáig azok, akik a legtöbb energiát fordították a cigányok tanulmányozására, egyben azok is, akiknek az volt a céljuk, hogy kivégezzék őket” (Williams 2000b:264) – ti. a náciak –, és ezek a kutatások nagyrészt biológiai alapokon zajlottak. Ez a hagyomány nemhogy a biológiai cigánykutatások folytathatóságának lehetőségét kérdőjelezi meg etikai alapon, de a cigánológiának a bármilyen területen való művelését kérdésessé teszi: „Elképzelhető-e a cigánológia Robert Ritter után arcátlanág nélkül? – fogalmaz minden kritikát átitúdott felülmúlva (...) a német Cronemeyer” (Prónai 2002a:237). E helyen, mint biológiai szövegeket, nem ezen tradíció sokat elemzett „klasszikusait” – elsősorban Rittert – említeném (pl. Willems 1997:196–293; Lucassen 1998:90–91; Zimmermann 1999:190–193), hanem helyettük inkább néhány, napjainkban Magyarországon zajló szociobiológiai kutatásra hivatkoznék (pl. Bereczkei 1993a, 1993b; Hofer 1999; Iván 1999).

történetekkel” (Malinowski 1978:45–47). Malinowski elemzésében az éhség olyan narratív konstrukció, amelynek funkciója – a gazdasági feladatokra való folyamatos „emlékeztetés” által – a társadalmi rend és morál igazolása és fenntartása.

Ennél is érdekesebbnek tűnik a számomra, hogy az éhség elemzésének „interpretatív antropológiai” szemléletmódját és programját Bahtyin és Volosinov már egy 1930-as cikksorozatban²⁵ megfogalmazták, amikor (ők szintén) beszédelméletük szemléltetésére éppen az éhség példáját hozták:

„Vegyük egy tetszőleges szükséglet, például az éhség legegyszerűbb szóbeli kifejezését. Lehetséges-e a szóban forgó szükséglet tiszta »kifejezése« mindenféle belső vagy külső beszéd-től, jobban mondva mindenféle ideológiai árnyalattól függetlenül? Természetesen az éhségnek ezt a tiszta, minden társadalmiságtól független kifejezését – mintegy magának a természetnek a hangját – hiába is keresnénk. (...) Az éhség legegyszerűbb kifejezésére is – »enni akarok« – csak valamilyen meghatározott nyelven kerülhet sor. (...) És a fiziológiai, természeti szükségletnek már ez a legegyszerűbb, elementáris kifejezése is szükségképpen társadalmilag és történelmileg színezett: nyomot hagy rajta a korszak, a társadalmi közeg, a beszélő osztályhelyzete és az a valóságos, konkrét szituáció, amelyben a megnyilatkozás megszületik. (...) Látjuk tehát, hogy az éhség tisztán fiziológiai állapotát önmagában lehetetlen kifejezni: ezzel feltétlenül együtt jár az éhező szervezet meghatározott társadalmi és történelmi helyének kifejezése is. A döntő mindig az: ki éhezik, kivel és kik között, más szóval, minden kifejezésnek megvan a maga társadalmi beállítódása. A megnyilatkozás adott eseményének közelebbi és távolabbi résztvevői határozzák tehát meg a kifejezést. Az esemény résztvevői közötti viszonyok alakítják ki a megnyilatkozást, ezek szabják meg, hogy éppen így hangozzék és ne másként, hogy követelés vagy kérés legyen, kiállítás önmagunk jogaiért, vagy könyörgés könyörületért, hogy fellengzős vagy egyszerű, magabiztos vagy félénk stílusban adják-e elő stb. (...) Nos, a megnyilatkozás és az őt szülő konkrét szituáció közötti viszony éppenséggel döntő jelentőségű vizsgálódásunk szempontjából...” (Bahtyin–Volosinov 1986:133–135).

III. A gömbaljai cigányok „éhezése”

Az „éhezés” a cigány asszonyok egymás között folytatott beszélgetéseinek mindennapos témája. Természetesen azokban az időszakokban kerül a legtöbbször szóba, amikor a nőknek gondot jelent az étel „kiteremtése”, de az éhezés kérdéséről a „jólakott periódusokban” is folyamatosan zajlik a beszéd, állandóan történik rá reflexió. Egy asszony például, amikor az ebéd készítése közben megvágta magát, számolgatni kezdte, hogy hányadik ujsa vérzik, mondván ebből majd megtudja, hányadik testvére éhezik. Vagy egy másik esetben, mikor a jóízű evés közben kiesett a szájából a falat, ugyanez az asszony gondterhelten sóhajtott fel: „Na, ma se esznek a gyerekeim Sályban.”

Nemigen beszélgettem olyan cigányokkal Gömbalján, akiknek ne lett volna valamilyen történetük arról, hogy életük egy adott időszakában mennyit éheztek. Ezzel kapcsolatban általában gyerekkori történeteket említenek, vagy még gyakrabban olyan ünnepeket elevenítenek föl, amikor „mind, az egész cigány egybe éhezett”. Az éhezésnek ezek a kollektív megélt, speciális pillanatai, hasonlóan ahhoz, ahogy máskor a „gazdag” együtt mulatások esetében történik, megerősítik a közösségen belüli összetartást és szolidaritást.²⁶ Az ilyen ünnepek során a hétköznapiakban inkább nukleáris családonként vagy viszonylag szűk szolidaritási (általában „testvéri”) csoportonként megélt tapasztalat, az éhezés – amely a nagycsaládon belül ekkor

²⁵ A szöveg először 1930-ban jelent meg, folytatásokban, a „Lityeraturmaja uzsoba” című folyóiratban.

²⁶ A Rácz család számos tagja elmesélte nekem egy olyan szilveszter történetét, amikor az egész családnak összesen egy zacskó lencsége volt, és azt osztották szét egymás között. Bár ezen ünnep elbeszélésének számtalan változatát hallottam, azt mindenki fontosnak érezte elmondani, hogy az esemény Mamóka (a nyolc Rácz-testvér édesanyja) házában történt; ő volt, aki szétosztotta az ételt; és hogy az ünnepen az egyik testvér nem vett részt a családjával, mert ő akkor sógoraival és azok családjával mulatott.

inkább széthúzást eredményez (állandó vitákat azzal kapcsolatban, hogy ki kinek ad, hogy ki mit tagad le stb. – válik közösségi eseménnyé. Ellentétben Elisabeth Tauber (2002:411) által az osztrák szintók körében tapasztaltakkal, ahol egy üres fazék semmit sem tartalmaz, amit a szintók eloszthatnának, és így a megzavart társadalmi kapcsolatok jelképévé válik”, a gömb-aljai cigányok életében vannak olyan időszakok, amikor az üres fazék is tartalmaz közösen szétosztható dolgokat.

Az éhezés eseménye olyan (az említett „együtt éhezős rítusok” által is megerősített) közös cigány élménynek mondható, ami számos, a közösséget jellemző gyakorlatnak és attitűdnek jelentést ad. „A gyerekek szájától tagadod meg, ha nem adsz” típusú érvelés például egyrészt az egymástól való szüntelen kérést és az elutasítás kvázi lehetetlenségét hozza létre és legitimálja, másrészt alátámasztja a gádzsókkal szembeni elvárásokat is.

A cigány asszony azonban nemcsak a kérésnél hivatkozik „gyerekei szájára”, hanem azokban az esetekben is, amikor a közösség ellenérzését kíváltó módon „keresni akar a cigányokon”. Amikor az egyik asszony egy jólmenő időszakban kamatospénzt kezdett adni családtagjainak, minden esetben úgy indokolta döntését: „el kell hogy haladjak az öt gyerekemmel valahogy”. Mivel a család anyagi fenntartása teljes egészében az asszonyokra hárul, a napi betevő kiteremtéséhez pedig a „rafináltkodások” széles skálájának bevetésére van szükség, a cigányok között sok mindennek helye van (onnantól kezdve, hogy eltűnik a lábasból a lekopasztott tyúk, egészen a kamatos pénzek kiadásáig), ami egy család boldogulását szolgálja (vö. Kovai 2002a).

Az „éhezés” fogalma egyébként a cigány asszony számára olyan napokat jelent, amikor nem tudja „kiteremteni a főznievalót” a családjá számára. (Ez természetesen nem azt jelenti, hogy gyerekei ezeken a napokon semmit sem esznek, hiszen ha valamilyen okból az óvodában vagy az iskolában nem is ebédelnek, azokban a cigány házakban, ahová bejárnak, mindig megkínálják őket valamivel.)

A „főznievaló kiteremtése” a cigány asszony mindennapos feladata. Mivel a segélyek és a férfi munkája után kapott pénz már a hónap első harmadában „kimennek”, az elkövetkező körülbelül húsz napban az asszonynak naponként kell előteremteni azt a körülbelül kétezer forintot, ami a mindennapos meleg étel költségeit fedezi. Hogy az sem merül fel, hogy a hónap elején kapott pénzből a hónap végére bármennyit is félre rakjanak, annak sincs meg a lehetősége, hogy az asszony esetleg több napra főzzön. Egyrészt mert a cigány házakban mindenből annyi fogy el, amennyi éppen van (hiszen sokan vannak rá: a házba betérő cigányokat minden esetben megkínálják, és amikor a hónap legvégén már csak párizsira, májkrémre és kenyérrre futja, a gyerekeknek ezekből májkrémes-párizsis szendvicset csinálnak stb.). Másrészt mert ha netán maradna is valami, mindenki azt mondja, hogy nem bírja a másnapos ételt, hogy „neki azt nem bírja a gyomra, biztos mert nincs hozzá megszokva”, így azt másnap biztosan kiöntik. Amikor elfogy a pénz, a cigány asszony elkezd „kijárni a főznievalót”: hitelt kunyerál a boltban; megkeresi azokat a „magyar asszonyokat” és „magyar embereket”, akikre számíthat; felhívja más, közeli településeken élő rokonait, sőt adott esetben fel is keresi őket stb. Ha ezeken a pénztelen napokon reggel felébredve a cigány asszonynak „viszket a talpa”, mire is gondolhatna másra, mint hogy „na, má’ bizsereg a talpam, ma is sokat megyek majd a kajesz után”. A főzés eseményéhez hozzátartoznak a főznievaló kiteremtésének állandó, mégis mindig kockázatos körei. Ennek megfelelően az ebédet, amit főzött – és magát a cigány asszonyt is – legalább annyira minősíti az, hogy sikerült-e előteremteni a hozzávalók árát, mint az, hogy maga az étel mennyire van finoman elkészítve.

A főzéshez tartozó procedúra, a „főznievaló kijárása” állandó társadalmi életet („folyamatos beszédet”) eredményez. A cigány asszonynak ugyanis ahhoz, hogy megfőzzön a délelőtt alatt, hatalmas teret kell bejárnia vagy bejáratnia a gyerekeivel. Először is elmegy a boltba (a faluba) főznievalóért, majd elküld egy gyereket fáért (az erdőbe) a masinához, ezek után meghordja a vizet (a temetőnél lévő csapról), és felkeres egy cigányt (a telepen belül), aki tart tyúkokat,

hogy adjon már neki hitelbe vagy kettőt az aznapi ebédhez. Ha mindezzel megvan, nekilát a főzéshez. Főzés közben aztán kiderül, hogy mi az, ami hiányzik, amit úgy tűnik, másoktól kell kérni. Ezekért azonban az asszony gyakran nem maga megy, hanem saját gyerekeit vagy a ház körül szaladgáló más gyerekeket küldi: „Menjél, fiam át a mamádhoz, és mondd, küldjön már nekem néhány hagymát!”; „Szaladj már föl, lányom, a keresztanyádhoz levesízítőt! Oszd, ha már mész, mondd neki, küldjön le egy szál cigit is”. A másik, a megkért oldalon az adás gesztusát sűrű káromkodás követi: „Miért volt anyád reggel befele, talán kúréltni, hogy még levesízítőt se tudott venni?”. És ugyanilyen káromkodás fogadja a kért dologgal visszaérkező gyereket: „Ó, a csöpp hagymák, amiket ez az asszony küld. Mit mondott, fiam a mamád, mit csináljak vele, dugjam fel magamnak?”. Mintha mindkét oldalon tudnák, hogy a kérés, ha azt teljesíteni tudják, nem lehet visszautasítani. Abból, hogy egy adott időszakban ki kitől kérhet, mindig információkat kaphatunk az aktuális belső viszonyokról, az esetleges konfliktusokról, és hogy ezekben ki melyik oldalon áll.

Ha egy cigány asszony munkába áll,²⁷ az azt jelenti, hogy a főznievaló mindennapos kiteremtéséhez kapcsolódó szemléletmódtól eltávolodik, az ahhoz tartozó értékeknek már nem tud megfelelni. Ebből következik, hogy a cigány asszony csak akkor áll el dolgozni, ha a kényszer ráviszi, és akkor is csak abban az esetben, ha már legkisebb gyereke is legalább iskoláskorú, és ha férje (leginkább féltékenységből) nem tartja őt otthon. Ha egy cigány nő munkába áll, az azt jelenti, hogy a faluban végzett munkák nem jelentenek elég bevételi forrást a számára ahhoz, hogy legfőbb feladatát, hogy családjának mindennap meleg ételt adjon, teljesíteni tudja. Ez akkor történhet meg, ha nincs elég olyan magyar, akihez fordulhatna, vagy amiatt, mert az asszonymak nincs meg az a képessége, hogy a magyarokkal kapcsolatot tudjon kialakítani (a faluba beházasodással került vagy bevándorló asszonyoknak ezen a téren nyilvánvaló hátrányai vannak a Gömbalján nevelkedettekkel szemben), vagy amiatt, mert a megszerzett bizalmat már valamivel eljátszotta. Ezenkívül az asszony önszántából is elmehet dolgozni, ha szgyeyell a magyaroktól kérni, és szgyeyelli a „cigánymunkákat” elvégezni. Vagyis azok, akik gazdasági tevékenységeiket is inkább a magyar elvárásokhoz akarják igazítani, azt a bérmunkát választják, amihez azok az asszonyok, akik számára a legfőbb érték az, hogy napról napra kiteremtsék a főznievalót uruknak és gyerekeiknek, illetve az, hogy hozzájuk bármelyik cigány betérhessen egy tál ételre, csak a legvégső esetben és általában akkor is csak ideiglenesen folyamodnak. Hiszen tudják, hogy ha az asszony egész nap nincs otthon, akkor nem csak azok a házassághoz kapcsolódó normák (például hogy a férj állandóan féltékeny a feleségére és nem is engedi őt magában sehova), vagy azok a családhoz kapcsolódó értékek vesznek el, amelyeknek a fenntartása az asszony dolga lenne, de maga a közösség – amelyet az asszonyok állandó napközbeni „cigányolása” tart egybe – is könnyen felbomolhat.

Ha két cigány asszony találkozik „az úton”, vagy az egyik betér a másikhoz, a beszélgetés általában egy arra vonatkozó kérdéssel indul, hogy mit főzött aznap a másik. Sőt, a cigányházba bevetődő gyereket is általában az a kérdés fogadja: „Főzött-e anyád máma valamit, fiam?” Az alapján, hogy ki mit főzött, a cigány asszonyok pontosan tudják egymásról, hogy egy adott napon ki mennyi pénzből gazdálkodott. Ez nemcsak abból az aspektusból fontos, hogy így – mindig tisztában lévén egymás anyagi helyzetével – a kérések megtagadásának esetleges

²⁷ A következőkben megfogalmazott állítások csak az állandó munkahely, a bérmunka vállalásának esetében állják meg helyüket, és nem vonatkoznak az asszonyok által a falubeli magyarok megkeresésére végzett, nagyon is szívesen elvállalt napszámos munkákra, amelyek az előbbiekkal szemben hozzáilleszthetőek a főznievaló mindennapos kiteremtését és annak jellegzetes szabályait a középpontba állító értékrendhez. „Az asszonyokat gyakorta hívják a közeli szőlőbe napszámra (kötni, szüretelni stb.). A magyar asszony, aki általában közülük egy valakit ismer, nem megy ki a cigánytelepre, hanem valamelyik cigánygyerekekkel „kiúzen”. Innentől az ő feladata, hogy maga mellé az asszonyokból munkacsapatot válasszon. Azt, hogy kik mennek vele, éppúgy meghatározzák a rokonsági és szomszédsági viszonyok, mint az aktuális belső konfliktusok és érdekszövetségek, de az biztos, hogy valaki mindig megsértődik. A napszámért az asszonyok kétezer forintot kapnak, amit a nap végén ki is fizetnek nekik” (Horváth 2002:290–291).

indokolatlansága azonnal nyilvánvalóvá válik,²⁸ és a talán legnegatívabb ítélet,²⁹ a „fösvény” minősítés azonnal kimondható lesz, vagyis a főzésre vonatkozó ártatlan kérdés afféle egyenlőség-kontroll hoz létre a közösségekben, hanem abból a szempontból is lényeges, hogy az erre a kérdésre adott válasz lehetővé teszi a cigány asszony aznapi teljesítményének értékelését. Miközben ugyanis az állandó „egyenlőség-kontroll” (ami azt eredményezi, hogy ha valakinek kicsit többje van, abból előbb-utóbb adnia kell, ha nem akar kívül kerülni a közösségen) a jelentős különbségek hiányát eredményezi az egyes közösségeken belül, az asszonyok között mégis folyamatos verseny van a mindennapi sikerességet (a gyerekek számára biztosított meleg étel előteremtésének teljesítését) illetően.³⁰ Az asszonyt, aki a hónap nagy részében nem főz, a többiek megszólják, családját pedig sajnálják. Amikor két cigány asszony gúnyosan egy lenézett harmadik kislányához fordul: „Gyúrt-e anyád máma bodakot, gyerekem?”, kérdésükkel azon a lehetőségen élcelődnek, hogy az érintett cigány asszony esetleg már a bodak meggyúrásához szükséges lisztrelvélőt sem tudta kiteremteni.

Bodaknak (más néven cigánykenyérnek vagy vakarónak) a lisztből, szódabikarbónából és vízből készült kenyeret nevezik, amit akkor gyúrnak, ha már nincs pénzük „rendes” kenyérre. A bodak a hónap végi „éhezések” legfőbb étele, és állíthatjuk, hogy a gömbaljai cigányok számára egyszerre szegénységük és cigányságuk jelképe is.³¹ A bodakot szeretni vagy nem szeretni, bodakot gyúrni vagy nem gyúrni nem pusztán gasztronómiai kérdés, hanem egyértelműen a cigányságukhoz fűződő viszony jellemzése.³² A cigány asszonyok nagy része fontosnak tartja, hogy lányai már hat-hét évesen (minden egyéb étel elkészítésének elsajátítása előtt) megtanuljanak bodakot gyúrni, és saját tapasztalataikra hivatkozva („Az másabb világ volt. Engem már csöpp négyévesen ütöttek-vágtak a vakaró miatt.”) a bodakgyúrás mint a cigányéletbe való belenevelődés egy lépcsőfokát kezelik. A cigányok büszkén újságolják egymásnak, amikor bár van otthon kenyér, nagylányuk mégis bodakot gyúr testvéreinek, akik ilyen esetben is bodakot követelnek. Amikor egy cigány azt mondja, hogy ő nem szereti a bodakot, akkor egyértelműen cigányságából tagad meg valamit, és ezen kijelentése elég ahhoz,

²⁸ Az egyértelmű, hogy ha a kért dolgok rendelkezésre állnak, azokból adni kell. Így a cigány asszony, ha a kérésre nem akar pozitív választ adni, egyet tehet, vállalva a fősvény minősítést: „letagadja”, amiye van. A letagadás és az arra felelő adekvát válasz, a fősvénynek minősítés mindennapos (mindenperces) gyakorlatai a közösségekben. Valóban elítélendők inkább az számít, ha valaki megmondja, hogy a kért dolog a rendelkezésére áll, mégsem ad belőle. Házigazdánk megbotránkozva meséli egy, a magyarok között lakó rokonának furcsa viselkedését: „az olyan, hogy ha kérsz tőle egy ötszázat, megmondja az a szemedbe, hogy van neki harmincezer forintja, de nem tud adni...”, érted, nem úgy mondja, hogy ezerből nem ad ötszázat, hanem hát harmincezerből nem ad”.

²⁹ Itt hangsúlyoznom kell a cigányközösségben megfogalmazott minden típusú ítélet szituációfüggő jellegét.

³⁰ Antropológustársam az egész gömbaljai cigány közösségre (nem csak a nőkre) jellemzőnek tartja a folyamatos versenyzésnek egy speciális megnyilvánulását, illetve számos jelenséget, viszonyt és attitűdöt ezzel magyaráz: „Ami kezdetben konfliktusnak tűnt számomra, kiderült, hogy nem éppen erről van szó, hanem az emberek közötti viszonyok egy sajátos módjáról, ahol az állandó versengések a hasonlóság és különbözőség terén folynak. Ha valakinek mobiltelefonja lesz, a többi cigány szemében alapvető létszükségletté lép elő a kis készülék. Igaz, Magyarországon már évek óta tombol a mobilláz, a gömbaljai cigányokat csak akkor érinti meg, amikor valaki közülük beszerzett magának egyet; egy hónap se telt bele és már az »egészséges« gömbaljai cigány férfi boldogan nyomogatta telefonja gombjait. Egy cigány úgy tűnhet ki a többiek közül, hogy közben elindít egy hasonlóvá válási hullámot, újabb egyenlőséget teremtve, vagy fordítva, (...) a másikat igyekszik magához hasonlóvá tenni, minden eszközt bedobva ennek érdekében. A versengés tárgya tulajdonképpen mindegy, mert nem a megszerezhető javakon van a lényeg, hanem azon a szemléleten, ahogy egy cigány viszonyul a társaihoz. A boldogulás útja a cigányokon keresztül, és a cigányok által vezet, »veszek magamnak szép ruhát, hadd nézzék a cigányok«, szokták mondani. Vagy jellemző a tizenhat éves Kálmánka hozzáállása a szakmát szerző cigány lehetőségeiről: »Szerzek majd jó szakmát magamnak, majd valamilyet, azt gazdag leszek, Wartburgot veszek magamnak, csak les majd az egész cigány, Wartburggal viszlek majd titeket cseresznyét lopni, ej de dzsuker lesz!« (Kovai 2002a).

³¹ Ez is mutatja, hogy ők maguk is létrehozhatnak olyan diskurzusokat, amelyekben szegénység és cigányság összekapcsolódik.

³² Amikor ottlétünk elején „Savanyú” folyamatosan bemutatott minket a cigányoknak, mondván, hogy tanulók vagyunk, és a cigány életet akarjuk tanulmányozni, az első kérdés mindig az volt: „na, és etettek már bodakot?”. Kévszó olyan dolog van a gömbaljai cigányok életében, amit a szituációk mindegyikében ilyen határozottsággal kapcsolnak össze a cigány életmóddal. Amikor a későbbiekben aztán, a bodakgyúrás nyomán csirizes maradt a kezem, az asszonyok elégedetten mosolyogva mondták: „Látom, bodakot gyúrtál...”. Tudtam, ez az elégedettség nem a „konyhaművészetemnek” szól, hanem inkább azt jelenti, hogy ezzel a cselekedetemmel (legalábbis abban a szituációban) szemükben cigányabb lettem.

hogy a közösség őt és akár egész családját „kényes”-nek minősítse. Az olyan típusú megfogalmazások, mint: „Mi olyan ritkán eszünk bodakot, mint kalácsot. Mi már nem szeretjük”, vagy „Nem az, megeszik az én gyerekeim is a bodakot, csak nincsenek már úgy megszokva hozzá”, mindig a közösségtől és annak cigány módon való életétől történő elhatárolódást jeleznek, és valóban olyanok szájából hangzanak el, akiket a többiek gyakran „kényes”-nek mondanak, és azt állítják róluk, hogy „magyarnak teszik magukat”.

A cigány asszony, amikor elkészült a étel megfőzésével, és gyerekei között készül szétosztani azt, nem teheti meg, hogy nem szed az éppen a házában tartózkodó minden cigánynak,³³ illetve mindig akadnak olyanok is (egy-egy beteg öregasszony, aki nem főz; egy terhes anya, aki még főttében megkívánta az ételt stb.), akiknek küldenie kell belőle: „Vihetnek neki az uram testvérei akármit, tudod milyen nagy úriasan főznek azok, oszt az anyós mégis az én csöpp leveemet kívánja meg, mondják, rendesen meg van halva a levesemért, most akkor tedd már meg vele, hogy nem küldesz neki abból”, „Bejött a Teri, elsőnek nem szólt, de én láttam..., hát rendesen kifolyt a nyála az ételre, ahogy ott főtt a masinán. Meg osztán már mondja is, hogy azt mondja: nem tudom, Rita nene, de a te főztödre mindég olyan kívánós leszek. Szedek neki is, mert terhes asszonnyal amúgy sem lehet megcsinálni aztat, még meg is halhat nála a gyerek, mert hát olyankor nem te kívánod meg jobban az ételt, hanem jobban benned a gyerek kívánja azt, attúl meg már csak nem tagadod meg”. Vagyis a cigány asszonynak úgy kell tudnia szétosztani az ételt, hogy minden „jogosan jelentkezőnek” jusson a tányérjába: a „főznivaló kiteremtésének” és az étel megfőzésének képessége mellett tehát a „szétszedés”-ben mutatott gyakorlottsága is minősíti őt. Ahogy az ebéd elkészítésének megkezdése sem esik egybe a főzésbe való belefogással, hanem a hozzávalók hosszadalmas és kockázatos összeszedésével indul, úgy befejezése sem az étel elkészültekor van, hanem amikor az asszony már végzett a „szétszedésével”. Előfordul, hogy a ház asszonya a „kijárás” és a főzés fáradsalmaira hivatkozva kéretil magát, és egy, a házában tartózkodó fiatal cigány asszonyt kér meg, hogy ossza szét az ételt, mire az így felel: „Ó, dehogyn csinálom én, Rita nene, hogy tudnám már én annyi sokféle szétszedni”.

Sőt, az étel szétosztásának képességéhez legendák is kapcsolódnak, amelyeknek megvannak a maguk cigány asszony „hősei”: „Ismertem én Sályban egy cigányasszonyt, az, úgy hidd el, ahogy itt ülök, ha húszan voltak nála (mert hát jártak hozzá a cigányok, mert nem volt fősvény asszony), akkor is az egészet megkínálta. Oszt csak szedte az ételt egyik után a másikának, pedig már nem is volt több tányér, emlékszek, a szomszédból hozattak, meg mikor az egyik már megette, adta a tányért a másikának, hát az asszony annak is szedett. Pedig csöpp volt a fazék, ne ám valami nagy fazekat képzelj el, mondjuk rá, ha olyan volt, mint nekem, ami van, az a fehér. Hát néztem, ahogy szedi szét az ételt, ahogy sorba előbb kiszedte a gyerekinék, meg félrerakta az urának valót, osztán meg sorba ahogy ott ültek a cigányok, az egészünknek. És vártam, no elfogy-e már az étel, úgy jobban attól féltem, hogy nekem már nem jut belőle, de még mindég volt. Őt gyerekem haljon meg, mi is, ahogy ott láttuk, mind meg voltunk meredve, hogy még mindég van, hogy még aki aztán bejön, még annak is mind jut, de nem hogy akkor elfogyott volna az étel, mert emlékszem, még este is ettünk belőle”.

Ugyanilyen legendák kapcsolódnak azokhoz az esetekhez, amikor a nagy szegénységbe valahonnan váratlanul, egy rafinált cigány ügyeskedésének köszönhetően pénz vagy élelem kerül. Egy gömbaljára került cigány asszony arról mesél, hogy egyszer, amikor halaszthatatlan kötelessége a szülőfalujába szólította (Sályban élő anyjával álmodott), ott testvére (Natáli) rafináltságának köszönhetően a hónap végi szegénység helyett nagy süttést-főzést talált: „Jobban azért mentem – akart a franc memmi, hát hónap vége volt, tudtam, éheznek a sályi cigányok –

³³ „Mikor valakinél étel- vagy mondjuk kávéosztás van, minden jelenlévőt megkínálnak. (...) Ha nem így történik, az skandalum, azzal a vendéglátó nyílt ellenszenvét fejezi ki a látogató iránt. (...) A megkínálás kötelessége alól tehát nehéz kibújni, főleg ha közeli rokonnól vagy szomszédról van szó. Ha egy családnak nagyon nincs semmije, akkor előfordul, hogy inkább éjszaka esznek, vagy máskor, de mindenképpen titokban” (Kovács 2002b:284).

mert anyuval álmodtam. Még kajeszt is vittem, gondoltam hadd egyenek, szegények, pedig hát haljak meg, az utolsóbúl volt, de én úgy voltam azzal, hogy ha a gyerekek szájától veszem is el, de üresen már akkor se mehetek, vagy akkor inkább el se indulok. Most mentem volna a nyakukra üressen, oszt azelőtt, amikor meg úgy volt, hogy ott ragadtam mind az egész gyerekekkel, mert buszra való se volt, a Sanyi, a Natáli ura, a saját anyjától lopta el a tyúkot, azt sütöttük meg, gondolhatod, az anyját lopta meg a gyerekek szájáért. Az sose megy ki az eszemből. Hiába, az a legjobb sógorom nekem, a Sanyi, legyen akármilyen vakjóska fajtából,³⁴ akkó is nem jöhet hozzá egy se. (...) No, oszt ahogy megyek kifelé, már az úton hallom, hogy a Tarizsában³⁵ mulatnak a cigányok. Hát gondoltam, ezeknek a sályi cigányoknak éhségükbe már mind elfordult az agyuk. De oszt kiérve náluk, látom, főzi a testvérem, a Natáli a káposztát. De nagy fazekat gondolj el, amibe főzi, meg a káposzta nem is látszott, annyi hús volt benne, az egész jóformán csak hús volt. Oszt mondom neki, a Natálinak: Hát hova tört be már megint az a te rablógyilkos urad – mondom –, most jóllaktok – mondom –, holnapra meg az egészen a börtönbe leszte a hasatokat végett. Oszt úgy mondja nevetve a Natáli, hogy – aszongya – kapott a boltban, hogy hozatott a mosógép áráért,³⁶ mert visszavették a magyar asszonytól. Mert azelőtt meg eladták a magyar asszonynak húszezerért, mondjuk rá, megérte, mert jó kis mosógép volt. Oszt úgy ment le a Natáli a magyarasszonyhoz (rendes asszony amúgy), oszt kamuból mondja neki a Natáli, hogy hát ott voltak náluk a rendőrök, keresték a mosógépet, hogy lopott volt; hogy hát mit tudta ő, amikor odatta, hogy az ura honnéjt hozta, mert az a betörő vakjóska ura még előtte is letagadta, mert hát dehogy adta volna oda, ha tudja, hát hogy adta volna már oda. De rendszeren folytak a könnyei, ahogy magyarázott a magyarasszonynak, úgy mondja a Natáli, oszt a magyarasszony meg megsajnálta, meg még az hálálkodott, hogy elviszi tülle. Hát így jártak jól akkor, abbú a mosógépből laktak jól. (...) Mondom én nagy rafináltak a sályi cigányok, a magyarok rendszeren félnek tőlük.”

A gádzsók becsapása és „leszedése” egyébként is szinte minden esetben jogosnak minősül, hiszen köztudott, hogy „azoknak mindig több van, mint ami maguknak kell”, de ezekben a helyzetekben az „éhes gyerekszájak”-ra való hivatkozás a gádzsókkal szembeni, szinte bármilyen viselkedésnek teret enged. Ezek az „éhes gyerekszájak” a viselkedés két szélsőséges módját: (1) a teljes megalázást (becsapás, lopás), és (2) a totális megalázkodást egyaránt lehetővé teszik és magyarázzák.

- (1) Az éhező gyerekekhez kapcsolódó érvelés nemcsak a kérés jogosságát, de számos egyéb cselekedetet is igazol, és az étel megszerzéséhez kapcsolódó számos történetnek mozgatója lesz. Elisabeth Tauber a „mangel”-ásról (dolgozás/eladás/koldulás) szóló esettanulmányában (2002:399–414)³⁷ egy idős szintó asszonyt idéz. Az ő története azért kerül most ide, mert felépítése és érvelési módja kísértetiesen hasonlít a gömbaljai cigány asszonyoktól ugyanebben a témában hallott beszámolókéhoz. Napoli története így hangzik: „Nagyon kemény munka volt pénzt találni, a gyerekek mindig éhesek voltak, és kellett kenyeret, tyúkokat, néha barackot lopnunk. A gyerekek mindig éhesek voltak, ő igen, mondom neked, semmit sem tudtam a fazékba rakni, és senki sem segített. Egyszer pénzt találtunk egy házban, én és Patria; Tundra a kocsiban várt. Megosztottunk: Tundra, aki várt a kocsiban, Patria, aki megtalálta a pénzt és én. Nem mondtunk semmit a férjeinknek, mivel azért volt szükségünk pénzre, hogy főzni tudjunk” (Tauber 2002:410).

³⁴ „Vak Jóska” volt a beceneve egy sályi férfinak, akinek sok asszonytól sok gyereke lett. Ezeket a gyereket és leszármazottaikat hívják ma „vakjósáknak”. Sályiban ez a legnagyobb cigány nagycsalád, vagyis az, amely a cigánytelep és ezáltal – a cigányok szemében – az egész falu morális jellegét meghatározza. A nem ebből a családból származó cigányok gyakran panaszkodnak, hogy „Sály már elvakjósásodott”, ami nemcsak azt jelenti, hogy ennek a családnak van a legtöbb tagja (és ezzel összefüggésben a legnagyobb hatalma), hanem azt is, hogy már a többiek is „átvették a vakjóska-szokást”, aminek a legkézelfoghatóbb jele, hogy ők is „vakjósáskán beszélnek”.

³⁵ Tarizsának nevezik a sályi cigánytelepet.

³⁶ Vagyis élelemért cserébe beadták a boltosnak a mosógépet zálogba.

³⁷ „Ez az 1999-es írása (...) az osztrák szintók körében végzett konkrét résztvevő megfigyelésén alapszik. Terepmunka-naplójának bejegyzéseiből idézve tudjuk meg, hogy hogyan ment egy 70 éves szintó asszonnyal, Napolival először *mangelni*, és empirikus adatokon keresztül mutatja meg ennek a fogalomnak a központi szerepét és e tevékenységnek a jelentőségét az asszonyok mindennapi életében” (Prónai 2002b:22).

- (2) A hónap végi kölcsönkérések alkalmával a cigány asszonyok olyanokhoz is fordulnak, akiket egyébként messze elkerülnék, olyan feltételeket is elfogadnak, amelyeket egyébként felháborítónak gondolnak, és olyan stratégiákat is alkalmaznak, amiket egyébként megalázónak tartanak. A „meg is alázodom én neki, csak a gyerekimnek ma is megadhassam” ideológia minden egyéb elvet fölülír, és gyakorlatilag minden eredményes akciót igazol.

Az asszonyok minden esetben „családjukra” hivatkozva kérnek, vagyis az „éhes gyerekszák” lesznek a referencia. Ez igazolja a kérés számos formáját (az adott szituációban gyakran a kérés olyan formáit is, amiket például egy másik csoportról való beszéd esetén határozottan elutasítanak), és biztosítja a számukra, hogy a kéréshez az esetek nagy részében ne tapadjon szégyen. Amikor az egyik cigány asszony azt mondja: „meg is alázodom én neki csak a gyerekimnek ma is megadhassam”, valójában arra vonatkozóan fogalmaz meg egy kijelentést, hogy a gázdsonak való megalázkodás számára nem jár valódi szégyennel, ha annak eredményeként aznap is főzni tud a családjának, sőt egy ilyen eset saját „rafináltságát” dicséri majd.

Vagyis míg a cigány asszonyoknak természetes az éhségre hivatkozva kérni (megtalálva és kialakítva természetesen a kérésnek azokat a rá és csoportjára jellemző módjait, amelyek véleményük szerint a legkevesebb szégyennel járnak mind a gádzsók, mind a többi cigány előtt), addig a cigány férfinak az éhségre és a gyerekeire hivatkozva kérni szégyent jelent.³⁸ Míg a férfi a kérés és visszautasítás szituációit igyekszik elkerülni, addig a cigány asszony családja éhezésének, a róla való beszédnek, illetve a hozzákapcsolódó szégyennek a veszélyét próbálja elhárítani. Ha egy asszonyról azt állítják, hogy „gyerekei éheznek”, az többféle szempontból is szégyent jelent a számára. Egy ilyen kijelentés egyrészt szégyennel jár cigány asszonysága szempontjából, hiszen legfőbb asszonyi feladatát, a „főznievaló kiteremtését” nem teljesíti, vagyis leértékelődik mint férjének „romnyija”, mint gyerekeinek anyja, mint a közösség „ételosztója”. Másrészt egy ilyen kijelentés nyomán szégyen sújtja az étel kiteremtéséért folytatott gyakorlatilag minden cselekedetét, vagyis tevékenységeinek nagy részét, hiszen ezek – az éhség állításával megteremtett – sikertelenségük okán a következőkben nem mint a kiteremtés feltételeit biztosító aktusok, hanem mint a megalázkodás különféle megnyilvánulásai kapnak jelentést.³⁹

A krumpli-akció szövegeinek „tufabarangokban éhező cigánygyerekei” ezeket a szégyenérzéseket érintették, mégpedig eltérő módon azok közösségen belüli megjelenésétől (ahol az aktuális beszéd törvényeinek és alakulásának megfelelően a szégyen mindig egy-egy áldozatot sújt) addig, hogy az „egész cigány asszonyt egy kalap alá véve szégyenítették le ország-világ

³⁸ A cigány férfiak ennalót sohasem kérnek a gádzsóktól. Az ilyenfajta kérés szégyennel jár a számukra (első-sorban) a többi cigány férfi előtt; hiszen ez azt jelentené, asszonyi feladatokat végeznek, mert valamiért nem ad nekik enni a „romnyijuk”. Amennyiben azért nem ad, mert nem tudja „kiteremteni”, vagyis képtelen asszonyi feladatainak a végrehajtására, az – a cigányok közötti beszédben – azért jelent szégyent a férfi számára, mert „rossz asszonya van”. A másik lehetőség, ami a férfi számára még nagyobb szégyent jelent, hogy ha asszonya megtehetné, és mégse főz rá. Ez a helyzet a cigányok körében megfogalmazott vélemények nagy részében úgy értelmeződik, hogy a házassággal valami baj van. A férfiak általában csak saját passziók kielégítése céljából kérnek: leggyakrabban a helyi „cigánykocsmában”, a „Katalinban”. A „Katibán” való hitel kérése nem hogy szégyennel nem jár cigány férfiségük szempontjából, de megmutathatják vele (újabb és újabb köröket fizetve segítségével a jelenlövőknek), hogy nekik a testvérség, a sógorság, s komaság az első, ők nem félnek asszonyaiktól... Azt, hogy a férfiak a főznievalóra sohasem kérnek, nem indokolhatjuk a képességek hiányával, egy „kérés-impotenciával”, hiszen életük más időszakában (gyerekkorukban) és életük más területein (a saját kedvteléseik kielégítése céljából) ők is rengeteget kérnek. Inkább az ilyenfajta kéréshez kapcsolódó szégyen lehet a magyarázat. Ráadásul mintha a visszautasítás szégyene a cigány férfit jobban sújtaná, számára nagyobb megaláztatással járna. Egyszer, amikor egy ünnep alkalmával a cigányok a „Katiból” akartak „hitelbe hozatni”, a kocsmáros az egyik férfit határozottan visszautasította, asszonya és nagynénje intenzív kérdéseinek ellenére már nem tudott ellenállni, és végülis adott. Az asszony az esetre a következőképpen reagált: „Meglátod, kibaszok én a Zsoltival! Hol adom én meg a tartozást! Csak azért is kibaszok vele, hogy az én uramat így megalázza!”

³⁹ A gádzsóktól való kérés esetén például a cigány asszonyt azokban az esetekben érheti szégyen, amikor a gádzsó nem ad. Az ilyen esetet a cigányok hajlamosak úgy értelmezni, hogy a cigány „potyára” megalázkodott a gádzsónak, mégsem ért el semmit. A kérésre adott negatív válasz, a kérlelés sikertelensége, a fölösleges megalázkodás a gádzsóval szemben alulmaradást jelent, és szégyennel jár az asszony számára. Ezt a szégyent hatásosan ellensúlyozhatják a „fősvény” gádzsóra mondott erőteljes átkok („Rohadjon ki a szívi, hogy nem ad! Költsé koporsózogre!”), vagy a rá vonatkozó fenyegetőzések („Meglátod, kibaszok én meg vele! Már csak azért sem adom meg a pénzt. látod. Mer’ most, amikor a legnagyobb szükség lett volna, így mert csinálni velem!”).

előtt". Az akciót követő falugyűlésen (ami inkább cigánygyűlésnek volt mondható) az egyik cigány asszony a következőképpen fejt ki a véleményét: „Hogy szomorodjanak meg az egészen! Szomorodjon meg mind az egész pesti magyar, hogy úgy tesznek, hogy a mi gyerekeink éheznek. Úgy írták bele az újságokba is, hogy errefele a cigánygyerekek mind alultáplálkoztak. Hát nézzék meg a fiaimat, egyéves oszt van benne vagy tizenkét-tizenhárom kiló, kövérebbek emezek, mint a magyarok. Ó, hogy görcs álljon a nyakukba, hol alultáplálkoztak (vagy hogy mondják) emezek?! Mert az ilyen, még ha nincs, akkor is kiteremti, akkor se sajnálja, hanem felszedi inkább a hitelt a boltban, magára szedi a sok adósságot, csak a gyereke meg ne érezze, hogy meg ne éhezze aztat.”

Az elmondottak alapján láthatóvá vált, hogy miként méretik meg főzés kapcsán a cigány asszony mindennap a cigány nyilvánosság előtt; nem kizárólag az elkészített étel minőségét illetően, hanem az étel kiteremtésének képességében (refináltságban, a gádzsókkal és cigányokkal teremtett és fenntartott kapcsolat ügyes kezelésében, a kérés és az egyéb stratégiák alkalmazásában stb.), illetve az étel szétosztásának képességében (nagyilelkűségben, a csoporton belüli kapcsolatok fenntartásának módszereiben stb.).

Az ünnepek alkalmával mintha ennek a mindennapos kiteremtés/elkészítés/szétosztás történetnek a „színrevitele” zajlana. Mintha a cigány asszonyok ugyanazokat a köröket futnák, csak ezen alkalmakkor a cigány nyilvánosság tekintete által még jobban figyelve, és folyamatos beszédének még inkább kiszolgáltatta. A ballagás (a jelenleg a gömbaljai cigányok által talán legfontosabbnak tekintett ünnep: „ez már van akkora ünnep is, mint a lagzi”) költségeinek a kiteremtése például óriási terhet ró a cigány asszonyra, akit a megrendezett eseményre nemcsak rokonaiknak vissza-visszatérő megjegyzései, de a „felszedett” hatalmas adósságok is hónapokig emlékeztetnek. Ahogy a mindennapi főzés, úgy a ballagás is egyrészt a „kiteremtés”-kontextusában („Mondtam neki, ne foglalkozzon vele, mit beszélnek a cigányok. Akárhogy is, de csak kiteremtette a fiának a ballagást, oszt csak egyedül van, nem segíti őt úgy senki!”), másrészt a szétosztásról szóló diskurzusokban jön létre („Nagy fősvény ballagás volt az Ildié, rendszeren figyelték, hogy mennyit eszel, még a süteményt se úgy kirakták, ahogy szokás, azt is csak úgy körbehordozták. Nem is lehetett ott jól érezni magad, nem is mulattam egyáltalán.”). Ennek megfelelően az a cigány asszony, aki (a többiek szerint) megtehetné, mégse tart a gyerekének ballagást, ezzel a tetteivel rokonaival szembeni fősvénységét erősíti meg nyilvánosan, az pedig, aki nem képes gyerekének ballagást csinálni, úgy tűnik, családja mindennapi éhezését „viszi színre”.

Az ünnepek alkalmával éppúgy, ahogy a mindennapokban, a kiteremtés egyéni sikere a szétosztáskor válik kollektív eseménnyé. A közös evések közben az éhezés „szelleme” mindig jelen van: furcsa jelek (ha valakinek kiesik a szájából az étel, vagy megakad a torkán a falat, rögtön azt kezdik latolgatni, rokonaik közül vajon ki az, aki éhezik), viccelődések, ugratások⁴⁰ formájában időről időre felidéződik a nevevés lehetősége. Ezekben a kontextusokban a közös evés szemben áll az egyéni éhezések alternatívájával. Az éhezéstől való, mindig jelenlévő félelem, az evésből („kicsiben” napról-napra, „nagyban” pedig ünnepről-ünnepre) olyan kollektív eseményt csinál, ami megerősíti az egyének szolidaritását, illetve – az éhezés és az evés cigányjellege⁴¹ által – közös cigányságukat is. Az étel szétosztása és a közös étkezések, illetve a hozzájuk kapcsolódó ideológiai és a róluk szóló történetek valamelyest ellensúlyozzák a „külön lábosban való főzés”-hez kapcsolódó „refináltkodást”. A legendává vált történetekből úgy tűnik, létezik egy olyan idealizált cigányvilág, amely mindennapi gyakorlataiban is olyan, mint ezek a közös evések, ahol „a testvér a testvért nézi”, ahol hiányzik a „refináltkodás”, és

⁴⁰ Savanyú étel-osztáskor így ugrat egy, a házában ételre váró cigányfiút: „Nem ad apád enni, igaz-e, fiam?! Ó, hol vágja le az a libáit csak azért, mert te éhes vagy?! Hát már azok lettek az új asszonyai, hát már rendszeren szerelmes beléjük, azokba a libákba, már tán azokkal is gyűr az a te bolond apád?!”

⁴¹ Az evés cigány jellege nemcsak a cigány módon való főzésben nyilvánul meg, hanem magának az étel elfogyasztásának a módjában is. Ennek legfőbb jellegettségét egy cigány dal egyik sorával szokták megfogalmazni a gömbaljai cigányok: „romásan, csak kanállal”. Ha a gyerekek az iskolai menzán tanultakra hivatkozva villát követelnek, vagy összevesznek a háztartás egyetlen ilyen eszközén, a cigány asszonyok hevesen rájuk förmednek, hogy „ne úriaskodjanak”.

az adást sohasem követi átok, ahol a cigányok egy lábosban főznek. Nem véletlen, hogy legközelebb emberi kapcsolataikra visszaemlékezve a cigányok gyakran használják a kifejezést: „egymás szájából ettünk”.

Felhasznált irodalom

- BAHTYIN, M. M.–V. NY. VOLOSINOV. 1986. Nyelv, osztály, ideológia. In: M. Bahtyin: *A beszéd és a valóság (Filozófiai és beszédelméleti írások)*. Budapest: Gondolat, 115–193.
- BENCsik R. 2002. A szegény családokban is a gyermek az első. *Népszabadság*, (november 23), 17.
- BEREZKKEI T. 1993a. R-selected reproductive strategies among Hungarian Gypsies: a preliminary analysis. *Ethology and Sociobiology*, 14(2), 71–88.
- BEREZKKEI T. 1993b. *Childbirth and parental care among Hungarian Gypsies*. ESS Conference.
- BOKOR Á. 1985. Telepi cigányok. In: *Szociálpolitikai Értesítő*, (4–5), I. kötet. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet, 397–423.
- BOKOR Á.–KOLOSI T. 1985. A periférikus helyzetű társadalmi csoportokról. In: *Szociálpolitikai Értesítő*, (4–5), I. kötet. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet, 71–94.
- BOKROS L. 2003. Szegénység és szolidaritás. *Élet és Irodalom*, (augusztus 22), 3–4.
- CSEMER G. 1994. *Habiszti. Cigányok élete – étele*. Budapest: szerzői kiadás.
- DARVAS Á.–TAUSZ K. 2000. *Gyorsjelentés a gyermekszegénységről Magyarországon és Romániában*. Budapest: Szociális Szakmai Szövetség.
- DURST J. 2000. Géttóba szoruló újszegenyek. Szelényi Iván az átalakulás veszteseiről. *Figyelő*, (augusztus 3–9), 16–17.
- DURST, J. 2001. „Nekem ez az élet, a gyerek”. Gyermekvállalási szokások változása egy kistalusi cigány közösségben. *Századvég*, (ősz), 71–93.
- DURST, J. 2002. *The formation of a rural roma ghetto (The experiences of a fieldwork in a north-eastern Hungarian small village: Lápos)*. www.yale.edu/ccr/durst
- FERGE Zs. 1986. *Fejezetek a magyar szegénységpolitika történetéből*. Budapest: Magvető.
- FERGE Zs.–GARA J.–HORVÁTH Á.–SZALAI J. 1985. A szegénységgel és a többoldalúan hátrányos helyzettel kapcsolatos mai nyugati nézetek. In: *Szociálpolitikai Értesítő*, (4–5), II. kötet. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet, 269–300.
- FORMOSO, B. 2000. Cigányok és letelepültek. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 21–181.
- GANONG, W. F. 1994. *Az orvosi élettan alapjai*. Budapest: Medicina.
- GEERTZ, C. 2001. Sűrű leírás: út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Második, javított kiadás. Budapest: Osiris, 194–226.
- GYENÉI M. 1998. A „stratégiai gyerek” – avagy miért növekszik nálunk a csecsemőhalandóság? *Népszabadság*, (november 14), 24–25.
- HOFER Á. 1999. *R-selektált viselkedési stratégiák összehasonlító elemzése etnikai, cigány és nem cigány populációkban*. Szakdolgozat. JPTE TTK, Biológiai Intézet, Általános Állattani és Neurobiológiai Tanszék.
- HORVÁTH K. 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!” Epizódok egy falusi magyar cigány közösség életéből. Antropológiai esettanulmány. In: Kovács N.–Szarka L. (szerk.): *Tér és teret. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai, 241–327.
- HORVÁTH K. 2004. *Gömbalja, barlanglakás, éhség, találkozás, szegény. Egy konfliktus kulcsfogalmainak kulturális antropológiai értelmezése*. Szakdolgozat. ELTE TáTK, Kulturális Antropológia Szakcsoport.
- IVÁN Zs. 1999. *Kis testsúlyú csecsemők szülése és korai fejlődése mint evolúciós stratégia cigányoknál*. Szakdolgozat. JPTE TTK, Biológiai Intézet, Általános Állattani és Neurobiológiai Tanszék.
- KLIGMAN, G. 2001. A „mátság” társadalmi felépítése: a „roma” azonosítása a poszt-szocialista közösségekben. *Szociológiai Szemle*, (4), 66–84.
- KOVAI C. 2002a. *Gömbaljai történetek*. Kézirat.
- KOVAI C. 2002b. Az átokról. „Cigány beszéd” a gömbaljajai között. *Tabula*, 5(2), 272–291.
- KOSELLECK, R. 1997. *Az asszimetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest: Jósöveg.
- KSH 1999. *A szegények jellemzői a mai Magyarországon*. Budapest: Központi Statisztikai Hivatal.
- KUN J. V. 2000. Életszínvonalát kockáztatja, aki gyereket vállal. *Népszava*, (szeptember 3), 15.
- LADÁNYI J. 1998. *Racialization and feminization of poverty in postcommunist Central- and Southern Europe*. Budapest: University of Economic Sciences.
- LADÁNYI J.–SZELENYI I. 2001. Van-e értelme az underclass kategória használatának? *Beszélő*, (11), 94–98.

- LADÁNYI J.–SZELÉNYI I. 2002. Cigányok és szegények Magyarországon, Romániában és Bulgáriában. *Szociológiai Szemle*, (4), 72–94.
- LADÁNYI J.–SZELÉNYI I. 2003a. A csenyetei cigányság társadalomtörténetének vázlata 1875–2001. Az etnikai csoportok közötti kapcsolatok változásai. I. *Kritika*, 32(3), 2–5.
- LADÁNYI J.–SZELÉNYI I. 2003b. A csenyetei cigányság társadalomtörténetének vázlata 1875–2001. Az etnikai csoportok közötti kapcsolatok változásai. II. *Kritika*, 32(4), 6–10.
- LEWIS, O. 1968. *Sanchez gyermekei*. Budapest: Európa.
- LUCASSEN, L. 1998. „Harmful tramps”: police professionalization and Gypsies in Germany, 1700–1945. In: L. Lucassen–W. Willems–A. Cottaar (szerk.): *Gypsies and other itinerant groups. A socio-historical approach*. London/New York: MacMillan/St Martin's Press, 74–93.
- MALINOWSKI, B. 1978 (1935). *Coral gardens and their magic*. Vol. II. London: Allan & Unwin.
- MITEV, P.-E. 2001. A szegénység dinamikája. *Szociológiai Szemle*, (4), 13–40.
- OKÉLY, J. 1991. Szimbolikus határok. *Café Babel*, 1(1), 37–54.
- PRÓNAI Cs. 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kaposvár: ELTE/CsVMTF.
- PRÓNAI Cs. 2000. A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In: Kemény L. (szerk.): *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris/MTA Kisebbségkutató Műhely, 176–198.
- PRÓNAI Cs. 2002a. A cigány kultúra kutatásának etikai problémája. In: A. Gergely A. (szerk.): *A nemzet antropológiája*. Budapest: Új Mandátum, 237–244.
- PRÓNAI Cs. 2002b. Az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások története. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Szerk. Budapest: Új Mandátum, 9–25.
- REYNIERS, A. 1988a. Les „compagnons du buisson”. Le hérisson au pays des Tsiganes. *Terrain*, (10), 63–73.
- REYNIERS, A. 1988b. Consommation et interdits: l'animal dans l'alimentation Tsigane. *Anthropozoologica*, (2. különszám), 199–205.
- SCIPIADES E. 2000a. Faludy-vers egy mázsa krumpliért eladó! *Magyar Hírlap*, (november 20), 8.
- SCIPIADES E. 2000b. Krumpli a könyvesboltban. *Magyar Hírlap*, (november 27), 4.
- SPÉDER Zs. 2002. *A szegénység változó arcai. Tények és értelmezések*. Budapest: Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság/Századvég Kiadó.
- STEWART, M. 2001. Depriváció, romák és az underclass. *Beszélő*, 6(7–8), 82–95.
- SZABÓ M. 1997. Politikai fogalmak történeti metszetben. In: R. Koselleck: *Az asszimetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest: Józsefvárosi Könyvtár, 84–103.
- SZALAI J. 2000. Az elismerés politikája és a „cigánykérdés”. A többségi-kisebbségi viszony néhány jelenkori problémájáról. *Holmi*, (7), 779–794.
- SZELÉNYI I. 2000. Aki lenn van, az örökre lenn marad? (V. Bálint Éva interjúja Szelényi Ivánnal). *Magyar Hírlap*, (július 29).
- SZELÉNYI I. 2001. Szegénység, etnicitás és a szegénység feminizációja az átmeneti társadalmakban – bevezetés. *Szociológiai Szemle*, (4), 5–12.
- SZUHAY P. 1999. *A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Budapest: Panoráma.
- TAUBER, E. 2002. Tenkreh tut kao molo ke dzsam ti mangel? In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 399–415.
- WILHELM G. 2003. Egzotikus szövegek értelmezhetősége. In: Biczó G.–Kiss N. (szerk.): *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése*. Debrecen: Csokonai, 53–71.
- WILLEMS, W. 1997. *In search of the true Gypsy*. London: Frank Cass.
- WILLIAMS, P. 2000a. A mánus, a pirdó és a sündisznó története. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 221–238.
- WILLIAMS, P. 2000b. „A helyszínen és a korban”. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 263–273.
- WILLIAMS, P. 2000c. Írás a szóbeliség és az írásbeliség között. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 305–320.
- ZATTA, J. D. 1990. Oral tradition and social context. In: M. T. Salo (szerk.): *100 years of Gypsy studies*. Cheverly, Maryland: Gypsy Lore Society, 51–76.
- ZATTA, J. D. 2002. Cigányok, romák – a közties határok kultúrája. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 27–213.
- ZIMMERMANN, M. 1999. The national socialist „solution of the Gypsy question”. In: U. Hebert (szerk.): *National socialist extermination policies*. New York/Oxford.

Cigányok „Fókuszban”, avagy média és antropológia „akcióban”

Jelen írásban egy romániai kelderás cigány csoport nyári és attól merőben eltérő téli életformájának bemutatását keretként használom fel, hogy a kisebbségkutatás és kisebbségvédelem, az antropológia és a média kapcsolatának egyes jellemző tendenciáit illusztráljam.¹ Írásom első felében bemutatom, hogy (nyári, akár Londonig) vándorló, szerző-mozgó és (téli) „letelepedett” és „felélő” életmódjuk kettőssége alapvető alkotóeleme cigány identitásuknak, amellet ez az egyetlen módja gazdasági pozícióik, finansiális szilárdságuk megőrzésének is. Különböző jövedelemforrásait (koldulás, pálinkafőző edények készítése és árulása, filmforgatáson való részvétel) identitásukkal összefüggésben vetem antropológiai elemzés alá. Külön figyelmet szentelek a média reagálásának, ami a Londonba 2000 tavaszán Romániából érkező kelderás kolduló cigány asszonyok és családjaik megjelenését követte. Az angol sajtó országos hisztériát keltő, egyoldalú sajtóháborút indított az országban menekültjogot kérő közép-európai cigányok ellen, akik a gyűlölet, a fizikai bántalmak és egyéb negatív fejlemények hatására félelmükben elrejtőztek, majd érkezésük után pár héttel vadonatúj módszert fejlesztettek ki arra, hogyan „olvadjanak bele” a londoni utcaképbe (már akik elhagyhatják a náci haláltáborokat idéző karanténokat).

A „Sitiprinc” című magyar film 1998-ban készült és igaz történeten alapszik. Egy nem cigány fiú, Horváth Rudolf életét mutatja be a 20. század első felében. Hatéves korában egy nem cigány, magyar család fogadja örökbe, ahonnan megszökik, és egy vándor cigány csoporthoz csatlakozik. 15 éves koráig beutazza velük Európát, majd egy rendőri ellenőrzés során kiderül róla, hogy nem is cigány. A rendőrök hazaviszik, de ő visszamegy a kompániához. Később nevelőintézetbe kerül, évekre, szabadulása után ismét a cigányokkal vándorol, majd katona lesz. Mivel a környéken a magyar parasztok a „cigány-probléma” megoldását követelik, rablótámadás ürügyén Horváth Rudolf is gyanúba kerül, cigány ruházata miatt nem bíznak benne. Végül kirabol egy kastélyt, hogy grófnak öltözhessen. A rendőrség elkapja, börtönbe kerül, ahol kiválasztása után megírhatja élete történetét. A „sitiprinc” szó börtönherceget jelent, a börtön-zsargonban ezzel a kifejezéssel azt illetik, akit elkülönítenek a többiektől, és különleges bánásmódban részesítenek, melynek fejében a szolgálataival kell fizetnie. Rudolf írásait Kőszegi Edit és Szuhay Péter, a film rendezői találták meg 90 évvel később a Magyar Néprajzi Múzeumban.

Egy kétegyházi cigány házaspár és a romániai Stanescu család tagjai játsszák a fiút felnevelő vándorcigány csoport tagjait. Kőszegi Edit, a film rendezője, a következőképpen beszél a Stanescuról:

„Találtunk Erdélyben egy igazi sátorozó csapatot. Tavasszal elindulnak, fölverik a sátrat, és október vége felé mennek haza. Közben üstöket és pálinkafőző edényeket készítenek és árulnak. Őket hívják kelderás cigányoknak. Az egészben az a legfantasztikusabb, hogy amikor sátoroznak, koldulnak is, tehát mindent úgy csinálnak, mint régen. Egyszer csak megkérdezték, hogy kaphatnak-e egy kazettát erről a filmről. Rájuk néztem, hogy igen, de hát mégiscsak

¹ Jelen, átdolgozott írás egy korábbi, angol nyelvű változata az „Anthropology in Action” 2000. évi nyári számában jelent meg. Horváth Genovéának és Petrovics Gabriellának önzetlen fordítói munkájukért hálás köszönettel tartozom.

hol játsszátok le a kazettát? Azt mondták, hogy ja, hát nekik több szobás gyönyörű házaik vannak otthon. Sejttem, hogy ezek milyenek, mert máshol már láttam ilyeneket. Az övékét ugyan még nem. Télen kis kastélyokban élnek, és olyankor teljesen más az életformájuk. Akkor van tévé, videó, minden. És pénzük is van. Igaz, rettenetesen kemény munkát végeznek, de jól keresnek vele. Ennyire kettős módon élnek, számukra egész természetesen.”

Ez a film a vándorlás és az identitás összefüggését számos módon érinti, további különlegessége azonban abban rejlik, hogy bepillantást enged a főszereplő összetett kapcsolat- és viszonyrendszeréből következő különleges helyzetekbe (Horváth Rudolf se nem cigány, se nem gádzsó, illetve vagy ez, vagy az, van hogy ez, és van hogy az), és emellett bemutatja a vándorság és a letelepedettség mint a nyári és téli identitás alapelemeinek harmóniáját, valamint bepillantást enged a mozgásban lévőket és csoportjaikat érintő kérdésekbe is. A kettősséget, ami az életüket jellemzi – az angol „double identity” kifejezést kölcsönözve – én a „kettős identitástudat” kifejezést körbejárva igyekszem bemutatni írásom további részében.

Nagyon köszönöm: érdekes, hogy „a cigány létet” egy nem cigány személy életén keresztül mutatják be ebben a filmben. A főszereplő története nyomán a „etnikus kettősséget” és annak hatását ragadhatjuk meg. Az pedig, hogy mitől cigány valaki, az identitásában történő változások viszonyában jelenik meg. Rudolf ugyanaz az ember festett fekete, „cigány” hajjal és szőke, „magyar” hajjal. Ugyanúgy viselkedik, ugyanúgy beszél, és csak a vándorlás során válik „cigánnyá”. A film visszatérő motívuma, hogy a letelepedett magyar paraszti környezetbe való visszaszállítása után „meg/(ki/be)magyarosodik”. Mindkét közösségben szenved, noha meglehetősen egyszerűen képes külsejét változtatni. Az, hogy mind a cigány, mind a nem cigány családja szívesen látja, sokat elárul a „cigányság” egy talán minden cigányt érintő aspektusáról. Vonatkozik azokra, akikről a történet szól, akik a filmben szerepelnek, és minden mai cigányra is egyúttal (kivéve talán azokat, akiknek külső vonásaik nem cigányosak): bőrszínük miatt a cigányok nem tudnak kedvük szerint közösséget váltogatni, így identitásuk legtöbb esetben nem lehet etnikailag „kettős”, mint Horváth Rudolf esetében. A többség szemében mindegy, hogy vándorolnak-e nyáron, vagy kőházakban élnek-e telente – mindenképpen cigányok maradnak. Mint látjuk nem cigány emberből válhat cigány azáltal, hogy kóborló/vándor életbe kezd, ám egy cigány eredetű személy hiába hagy fel vándor életmódjával, nem szűnik meg cigánynak lenni.

A cigányok azonban máshogy látják ezt a dolgot. Az ő nézetük szerint van különbség a nyári és a téli életforma között. Párhuzamot lehet vonni Horváth Rudolf életének „etnikus kettőssége” (mely függ az állandó „etnikus-átkapcsolástól”) és a romániai kelderás csoport élete között. A cigány ön-felfogás értelmében a vándor gyakorlatnak döntő szerepe van cigányságuk és etnikus „nyári identitásuk” kialakításában. Viszont télen – saját megfogalmazásuk szerint – „a nem cigány” életet élik. Nyári tevékenységeik téli kényelmük – amit a gádzsó életet jellemző terminusokkal írnak le – gazdasági feltételeinek megteremtését szolgálják. Saját magukat tehető gádzsóknak és nem gazdag cigányoknak tekintik. Amit (gazdasági szempontból) „jó életnek” neveznek, az leginkább a „gádzsó életmódnak” felel meg.

Látható, hogy a Sárköz területén élő, oláh cigány nyelvet beszélő kelderás Stanescuc „kettős identitása” csak az antropológus számára „anyag”, a „letelepedett téli” és a „vándor nyári” identitás és a „számalmas koldusok” a nyári vándorlás és kereskedés alatt élt „szabad boldog madár élet” oppozíciók jelensége a kelderások számára teljesen természetes. A filmben szereplő más (magyar) cigány csoportoknál letelepedettségüknél fogva hiányzik „identitás beszédükből” a vándorlás fogalma.

Úgy gondolom, hogy az elmúlt években tapasztalható elméleti perspektíva-változás az etnicitás kutatások területén – nemcsak az identitás változó tulajdonságainak hangsúlyozása (identitásalkotás, újraalkotás), hanem heterogén természetének feltérképezése (köztes és kettős, szituációs és időszakos identitások) is – jelentős fejlődést fognak eredményezni a cigányokról való tudományos és közgondolkodásban is. A cigány emberek cigányságukat mindig sok szempontból összetettnek és képlékenynek írják le, így ha az antropológus szótárából vett

„évszakos vándorok” vagy „periodikus vándorok”, „félíg-beolvadtak”, az „identitásukat újra-felfedező és az elfeledett gyökerekhez visszatérők” terminusokat – mivel több-alapra építkező identitásuk, ha csak nem akadékoskodik körülöttük egy kutató, nem beszédtema – idegenkedve is fogadják, saját szavaikkal ugyanezeket a kategóriákat fogalmazzák meg.

Több mai szakértő éles különbségre figyelmeztet a vándorcigányok és az egyéb vándor csoportok összehasonlításakor. Szerintük a cigányok vándorlásának gazdasági okai vannak. Az Aparna Rao által szerkesztett „The other nomads” (1987) is ezt a jelenséget boncolgatja egy „mozgó” csoport bemutatásán keresztül. Rao (1987:3) ezt a fajta „peripatetikus” stratégiát úgy jellemzi mint „gazdasági szintű térbeli mobilitás és nem-megélhetési üzletesség kombinációja a társadalmi szintű endogámiával. Különböző etnikai eredetű és nyelvű peripatetikusokat is elsősorban ételt nem termelő, preferáltan endogám, kóborló közösségekként definiálhatunk, akik főként kereskedelemről és/vagy nem vándor vagy vándor vásárlóknak nyújtott, többé-kevésbé szakosodott szolgáltatásokból élnek”.

E csoportok közül az egyik a Stanescu család. Gheorghe (1997:17) így jellemezte őket: „Az utóbbi évtizedekben letelepedett vándor cigányokat erős belső összetartás jellemzi, valamint az, hogy máig elhatárolják magukat a többségtől és a letelepedett románoktól is.”

Amikor a történet játszódott, Erdély – ahol a „színészek” ma élnek – még Magyarország része volt. Mivel Magyarországon Mária Terézia asszimilációs politikájának következtében ma már nincsenek vándorló cigány csoportok, a film készítőinek Romániába kellett menniük, ahol rá is találtak a Stanescukra.²

Az abszolutizmus kora előtt a legtöbb cigány csoport vándorlásból és tudásuk és termékeik eladásából élt. „Különböző költözéseik során a vándorló cigányok alaposan kidolgozott módszereket fejlesztettek ki, hogy átmeneti környezetüket/lakóhelyüket maximálisan kiaknázhassák annak érdekében, hogy megmaradjanak sajátos kultúrájú csoportnak, és hogy vezetőiknek ne kelljen behódolniuk a nem cigány hatalmi rendszernek. (...) A cigány csoportok beolvasztására tett minden korábbi kísérlet hiábavalónak bizonyult, és még az iparosodott államokban is etnikai csoportokként maradtak fenn” (Kaminski 1987:323).³

A filmforgatás idején a Stanescuknak 9 sátruk, vagyis 9 nukleáris családjuk volt. Voltaképpen 8 plusz 1 családról beszélhetünk, ugyanis az anya (a klán legidősebb asszonya) külön családot alkotott, mivel saját hajléka volt. Két régi autójuk és egy kölcsönzött lakókocsiféléjük volt. Ma is úgy érkeznek a falvakba, mintha nagyon szegények lennének, felvásárolják a fémhulladékokat, és újra feldolgozzák azokat. Otthon a házaiknak fényes bádogtetejük van, ezeket hívják a gádzsók, és büszkén maguk a cigányok is, „kis kastélyoknak”. Amikor beérnek egy-egy faluba, az asszonyok házról házra járnak. A koldulás egyfajta üzleti fogás, amellyel följebb srófolják az általuk készített és árult áruk – ez esetben a pálinkafőző edények – árát. A pénzt, amit keresnek, félreteszik.

Az etnográfus Szuhay Péter, a „Sitiprinc” egyik rendezője szerint a spórolás új jelenség, hiszen azelőtt csupán ideiglenes megélhetésre keresték a pénzt. Szuhay elmondása szerint amikor a filmkészítők megismerkedtek velük az úton, a szerződés pillanatok alatt létrejött, és a cigányok boldogok voltak, hogy szerepelhettek a filmben. Napi 5000 forintot kaptak a szereplésükért. Egy-egy pálinkafőző edényért általában 60–80 000 forintot kapnak. Minden családtagjukat beszervezték a filmforgatásba. Ironikus módon a producert meg kellett győzni arról, hogy a cigány statisztikáknak ugyanannyi fizetség jár, mint a nem cigányoknak.

A Stanescu-család és a félvándor kelderások a jelenkori kettős(?) identitású csoportok tökéletes példáinak bizonyulnak. Kőszegi Edit szavaiból is következtethetünk, hogy a téli és

² Kutatók leggyakrabban az európai cigányok megközelítőleg 10%-át jellemzik vándorként.

³ A cigányok módszereit – hogy hogyan alkalmazkodjanak a valósághoz, a gádzsó valósághoz – több szakértő is tanulmányozta, Okely (1983) és Acton (1974) Angliában, Plasere (1987) Olaszországban, Williams (1982) Franciaországban, Stewart (1987) Magyarországon, Kaminski (1980, 1987) Lengyelországban, Salo és Salo (1977) Kanadában és Sutherland (1975) az USA-ban.

a nyári életük közötti különbség óriási. Már-már olyan, mintha két külön embercsoportról lenne szó: hisz' szegények és gazdagok is egyszerre. Mindazonáltal érdemes megjegyezni, hogy identitásuknak van egy másik kettőnek mondható aspektusa is. A koldulás, maguk szegénynek és szánalmasnak tettetése pénzügyi taktika. Ahogy azonban kiérnek a faluból és a „parasztok” (ahogy a nem cigányokat nevezik) látósugarából, elmondásuk szerint boldogan élvezik a vándorelet nyújtotta örömeiket, és a télihez képest sokkal aktívabb közösségi életet (szabadban főzés, esti mesék a tűz körül), amely a vándorló életmóddal jár, és amelyet ilyen módon fenn tudnak tartani.

A falvakban nem csak koldulásból szereznek pénzt, hanem eladják az ott helyben rendelkezésre vagy már előre elkészített edényeiket, foltoznak régi használati tárgyakat, és próbálják minél jobban elhútni magukról, hogy szegények, annak érdekében, hogy az emberek még inkább hajlandók legyenek megvásárolni portékáikat. Általában a cigányok nem azonosítják magukat a koldulással, csak egy olyan szerepet játszanak, amivel meg tudják őrizni az életstílusukat. Megemelik az edényeik árát, hogy próbára tegyék, „bepróbálják” a gádzsókat. Legtöbbször a gádzsók teljesen tudatában vannak ezeknek a taktikáknak.

A koldulás kivételével nyári életük elemei meghatározóak a törzsi élet szempontjából nézve. Utazniuk kell, mondják, utazási szokásaikat számos társadalmi és személyközi tényező meghatározza. A nyár alatt létrehoznak egyfajta köteleket, ami egybetartja a közösséget. „Van olyan alkalom, mikor négy embernek kell ugyanabban az időben ugyanazon a darab fémen dolgozni”, mondja Szuhay, amikor a közösségben lévő társasági élet kialakulásáról beszél. A nők együtt főznek és a családok együtt esznek, a gyerekek együtt játszanak, az öregebbek különös figyelmet fordítanak a gyerekekre. Estéiket a nyitott tűzön főzéssel, történetek mesélésével, énekléssel és beszélgetéssel töltik. Ezek az életük összetartó elemei. „Ahogy ők élnek, abban hihetetlen szabadság és öröm van”, mondja Kőszegi Edit (Ozsda 1999).

Az ilyesfajta kötelek megalkotása mellett egy fontos gazdasági jelenségre hívja fel a figyelmet Szuhay. Gyakran számon kérik a cigányokon, hogy miért nem telepednek le, és hagyják abba vándorlásukat, járatták iskolába gyerekeiket és próbálnak meg „beilleszkedni” annak érdekében, hogy a szegénységük kérdése megoldódjon. A közoktatást és az adózást rájuk is ki kellene terjeszteni, hangzik el gyakran. Ekkor azonban anyagilag nem érné meg a nyári vándorlás. Ha egy adott helyre letelepednének, az a kereskedő piacok elvesztésével járna. Ezáltal egy újabb szegény réteg jelenne meg, munkanélküliség, hajléktalanság és éhezés váltaná fel az eddigi anyagi biztonságot (Szuhay 1998).

A Stanesucuk, ahogy a cigányok közül sokan, minden évben nem sokkal Karácsony és Újév után indulnak el különböző nyugat-európai célállomásaik felé.⁴ Nagyobb gyermekeiket a nagyszülők és a rokonok gondoskodására bízák, nemcsak hogy ne tegyék ki őket a menekültlét viszontagságainak, hanem hogy iskolájukban se kelljen tanulmányaikat megszakítaniuk. Januári érkezésükkor (vonattal az Eurostarral Párizson keresztül jöttek leggyakrabban) menekültstátuszt kérvényeztek, amelynek elbírálási folyamata akkor még több hónapig tartott, ennek idejére számukra segélyt és lakást biztosított az angol menekültügyi hivatal. 2000 februárjában az újságok főcímei már tisztán láttatták az ellenséges közhangulatot: „A cigányok koldulni járnak”⁵, „Vissza a jól bevált kolduláshoz”⁶, „A visszadeportált család örömteli mosolya a szegény helyett”⁷, „Ismét rajtakaptuk a román cigányokat”⁸, „Fogja a cigány asszony a

⁴ Tavaly több erdélyi, főként Kolozsvár környéki cigány családból vittek el idős embereket és fiatalokat Amerikába, ahol a koldusmafia dolgoztatja őket. Magyarországról a cigányok közül legtöbben Kanadába célozták meg az utóbbi években. Legtöbbször letelepedési tervekkel érkeznek, de sokan indulnak el üzletelési céllal, idénymunka reményében pár hónapos útra is. Ott ma vízumkényszer nehezíti a dolgukat, így megnőtt azon „ingázók” árszija, akiknek a vízumuk lehetővé teszi a két ország közti jövést-menést, üzletelést.

⁵ The Sun, 2000.03.16:12–13.

⁶ The Sun, 2000.03.10:9.

⁷ Evening Standard, 2000.03.17:5.

⁸ The Sun, 2000.03.10:9.

mobilját, a gyereket, és az állomáson koldul reggel 9-től 5-ig”⁹, „Pokol itt mióta ideköltöztek a cigányok, állítják a családok”¹⁰, „A romániai cigányok 4 szobás lakást, teljes támogatást kapnak, és MEG MINDIG siránkoznak”¹¹, „Miért a mi szegényeink fizetnek a koldulók jólétéért?”¹², „A jószívű britek segítik a cigány koldusokat, azok meg palotát vesznek maguknak.”¹³

A kormány és a sajtó cigányellenes hangulatkeltésének eredményét hamarosan a bőrűn-kön érezhettük. Valóságos hisztéria robbant ki, az emberek egyre agresszívebben reagáltak a passzívan a földön ülő, kolduló asszonyok láttán. A helyi boltban véresre vertek egy lopással gyanúsított cigány nőt, a metróvezetők arra figyelmeztették az utasokat, hogy vigyázzanak az értékeikre, mert cigányok „működnek” a kocsikban. Egy cigány fiatal nőt, aki a gyermekével a járdán ülve pénzt kéregetett már pár napja, két, az irodájukból ebédelni induló fiatal férfi a járókelők szeme láttára megrugdosott. Senki sem kelt védelmére, elégedetten továbbsétáltak.

Számos alkalommal, a tömegközlekedési eszközökön, az egyetemi klubban vagy a könyvtárban meghökkent tanúja voltam, és vagyok a mai napig is, annak, ahogy a tabloidok címlapsztorijaival etetett emberek, akik addig cigányt még életükben nem láttak, Romániát nem tudják elhelyezni a térképen, nagy hévvel cigányokról „szakértenek”, vagy csak egyszerűen hangosan „undorodnak” („ördögök, akik a gyerekeiknek a Lucifer nevet sem restellik adni”, „azok az utcán hugyozó kurvák”). Naivságomat az is tisztán mutatja, hogy egy ideig naponta böngésztem a napilapokat, remélve, hogy majd újságírók vagy a témában elismert, a cigányokból gyakran „egzotikust faragó” és ebből remekül megélő kutatók, akik teljesen tudatában van ezeknek az embereknek az igazi helyzetével, kifejezik csalódottságukat és felháborodásukat.¹⁴

Az akkora már jelentősre duzzadt etnográfiai jegyzeteim olyan romániai cigányokról szóltak, akik a periodikus vándor életmódot választották mint hozzájuk legjobban illő és legtermészetesebb életmódot. Tudatában vannak a kettős identitásuknak, azt szabadon váltogatják, így képesek egy olyan életstílus kialakítására, amely morálisan és financiálisan is kielégíti családjaik igényeit.

Az újságok különböző szókészlettel dolgoztak. A „pénznyúló” a cigány szó elengedhetetlen jelzőjévé vált, „kolduló veszély”-t emlegettek a „politikailag korrektek”¹⁵. Azok az emberek akiket gazdasági migránsokként jellemeztem, az újságok lapjain nem mások, mint „hazug menedékhajhászok” vagy „illegális bevándorlók” lettek. A későbbiek során a menekült szó egyenlővé vált a cigány szóval, aztán pedig a „bajt okozó kelet-európaiakkal”¹⁶:

– „Az Eurostar botrány: a potyázó, alamiznahajhászó csalók 80 millió font értékű csalást követtek el egy év leforgása alatt.”¹⁷

– „A 126 000 menekültkérelmi csalás a britek harmadik legnagyobb aggodalma az egészség és az oktatás után.”¹⁸

Amikor több cikkben a „kalderash”-t¹⁹ „caldasar”-nak nyomtatták, hamarosan mindenki a „baltazárokat” és a „török vést” emlegette.

A cigányok elmondásai szerint családjaikban szokás a gyerekeknek korábban „elengedni a kezét”, partnernek tekinteni, és nem beszabályozni fejlődésüket és gyerekkorukat, ezáltal

⁹ The Sun, 2000.03.09:9.

¹⁰ The Sun, 2000.03.02:9.

¹¹ The Sun, 2000.03.02:9.

¹² The Sun, 2000.03.16:11.

¹³ The Sun, 2000.03.10:9.

¹⁴ Hetekkel később, 2000. március 24-én Isabel Fonseca írása és a sokkal erőteljesebb, áprilisban megjelent Martin Kovács és David Chirico The Guardianban közölt cikke voltak az elsők a néhány ilyen jellegű megszólalás közül.

¹⁵ The Sun, 2000.03.10:9.

¹⁶ The Sun, 2000.03.10:9.

¹⁷ The Sun, 2000.03.10:9.

¹⁸ The Sun, 2000.03.13:9.

¹⁹ The Sun, 2000.03.10:9.

már nagyon fiatalon, 6–8 éves korukban felelősséget kell, hogy vállaljanak saját cselekedeteiért. Sok gyereket ismerek, akik családjaikban tinédzser korukra fő kenyérkeresők. Az angol újságok főcímei „ördögökként”²⁰ emlegették a gyerekeket, akik ajtóról ajtóra járnak pénzt kéregetni, akik a pénzautomatától eljövő emberek kabátját húzogatják.”²¹ A csecsemőket, akiket az anyjuk „használ”, csak „kis koszos csomagoknak” nevezték.²²

A „becsapni a gádzsókat” – tulajdonképpen úgy, hogy a gádzsókat önmaguk is tudatában vannak ennek – mint az anyagi megélhetésükhöz szükséges „játék”, melyet antropológusok már több írásban is körvonalaztak, az újságírók szerint „a britek jóindulatát és nagylelkűségét kihasználó”²³ szegény helyi állampolgárokon élősködő, segélyekből és kéregetésből luxus körülményeket teremtő²⁴ undok idegenek „cigánykodása”. Angol iskolatársaim hamarosan mintegy ellenérvként azzal győzködtek engem, hogy a „to gyp” ígét a mai angol szlengben „undorítóan viselkedni”-nek vagy „csalni”-nak érthetjük, főnévi változatát pedig „ürülék”-nek, és ez azért jelent valamit, lássam csak be, merthogy, ugye, a nyelvi rögzülések... Az asszonyok, akikről az előbb említést tettem, akiknek egyetlen és legfontosabb feladatuk, hogy tökéletesen gondjukat viseljék a gyerekeiknek, nem voltak mások, mint olcsó, modortalan bűnözők, akik kéregető táblával a nyakukban,²⁵ mobiltelefonnal reggel 9-től délután 5-ig koldulni járnak.²⁶

A kétlaki identitást, amiről a Stanescu családdal kapcsolatban kezdtem gondolkodni és írni, ördögi ármánykodásként és csalásként mutatták be, az hogy az edények árait koldulással tudták feljebb srófolni, agresszív koldulásként, a nukleális családok hálózata maffia, szervezet bűnbándák és profi bérgyilkos dinasztiák hálózataként köszönt vissza az újságokból.²⁷

A bádóg háztetőket, „paloták, kastélyok”²⁸ váltották fel. Az idős nők és anyák, a család fejei cigány királynökként híresültek el, akik a Dallasból jól ismert southforki kúria, a választékosan feldiszipált 12 szobás kastély úrnői, amit Beverly Hillsnek²⁹ emlegetnek a romániai rokonok. Corleone és Bulibasha³⁰ lettek a cigány férfi szinonimái. Az „üstfoltozó testvérek” akikről leírtam, hogy együtt dolgoznak, több munkafázist is együtt csinálnak, az újságokban az összefonódott cigány maffia drágakövekben és aranyban utazó fejeikként, királyaiikként jelentek meg, urakként, akik elküldik feleségüket az utcára, hogy gyerekeiket mutogatva úgymond eladják őket. Egy brit lap párhuzamot vont az amerikai énekesnő, Madonna és egy kelderás cigány asszony között, amikor a híres popsztár terhességéről és a britek körében nagyon pozitív fogadtatású letelepedési szándékáról írtak. „Ha Madonna romániai cigány lenne, ordítanánk, hogy telepítsék ki az országból!”³¹ jegyezte meg egy a kevés objektív tudósító közül.

1980-ban Marek Kaminski írt egy könyvet a Svédországban élő cigány menekültekről, amelyben leírja, hogy milyen mentalitás alakult ki a cigányok között egyfajta válaszként a cigányellenes környezetre. Írt esetekről, amikor a cigányok teljesen „elhagyták” a kultúrájukat a beilleszkedés érdekében, ahol elrejtették etnikai hovatartozásukat. Vagy éppen ellenkezőleg, nyíltan vállalták másságukat öltözetükkel, reménykedve abban, hogy anyagi hasznot húznak belőle.

Svédországban sem könnyű cigánynak lenni, de mára a hatóságok jobban tisztában vannak ezzel, így a kitaszítottaságon – a törvények mellett – anyagi segítséggel próbálnak eny-

²¹ The Sun, 2000.03.16:13.

²² The Sun, 2000.03.09:9.

²³ The Sun, 2000.03.09:9.

²⁴ The Sun, 2000.03.16:13.

²⁵ Evening Standard, 2000.03.15.

²⁶ The Sun, 2000.03.09:9.

²⁷ The Sun, 2000.03.09:9.

²⁸ The Sun, 2000.03.09:9.

²⁹ The Sun, 2000.03.09:9.

³⁰ The Sun, 2000.03.16:13.

³¹ The Sun, 2000.03.16:13.

hiteni. Marek Kaminski (1980:IV,3.6) szerint a cigányoknak két választásuk van: vagy elrejtik másságukat és próbálnak teljesen beilleszkedni, hogy elkerüljék a megbélyegzést, vagy túldrmatizálják cigány mivoltukat, hogy megkapják a stigmával járó juttatást.

Mindkét esetre találtam példát az általam vizsgált csoportban. Sok kolduló asszony egy „kolduló uniformist” visel, amely egy sötét, nagy virágokkal díszített szoknyából és egy fejkendőből áll. A helyiek szerint, de én is úgy láttam, csak akkor viselték ezt, amikor reggelenként London belvárosába utaztak.

Találkoztam három 7–8 év körüli lánykával, akik a Leicester téren a tömegben Gypsy Kingset játszó utcai zenészek muzsikájára táncoltak. A hosszú fekete hajuk, a csillogó hajsza-lag, a maláj szoknya és a bindi a homlokukon teljesen azt a benyomást keltette, mintha indiaiak lennének. Csak amikor közelebb kerültem, láttam, hogy a cigánytelepekről már jól ismert, sokat használt melegítőalsó és a koszos műanyag papucs volt rajtuk. Cigányul beszéltek, halkan, egymás között. Arra a kérdésre, hogy beszélnek-e cigányul, megálltak, az egyik rám nézett, a másik hátat fordított, a harmadik pedig a járdát bámulta. Az a jellemző mosoly, ami e kérdés hallatán mindig kiül a megszólítottak arcára, most elmaradt. Arcuk inkább félelmet, mint meglepettséget mutatott. Egymásra néztek, úgy tettek, mintha nem értettek volna, aztán hirtelen elfutottak. Angol barátaimmal voltam. Szerintük indiai kislányok voltak, akik nemrég érkezettek Angliába, és én csak a megszállottságom miatt látok cigányokat mindenütt.

Tudtam, hogy cigány kéregetők gyerekei voltak, indiai ruhába bújtatva, hogy megtévesszék a gádzsókát, mondaná az antropológus, hogy az adakozó embereket félrevezessék, mérgelődne az utca embere, hogy lecsökkentsék a rasszista támadások lehetőségét, mondaná az emberjogi aktivista, hogy még csinosabbak legyenek, vagy ahogy az egyik barátom mondta: „mert ehhez volt kedvük”.

2002 nyarára a gyermekükkel kolduló cigány asszonyok eltűntek London utcáiról. Sok család hazatért Romániába, helyükre újak érkeztek, őket azonban a bevándorlást felügyelő hatóságok igekeznek a sokszor auschwitz körülményeket idéző menekülttáborokban tartani, míg a kitoloncolásukról szóló gyorsított eljárásokon születő határozatok meg nem születnek. Azon kevesek, akik az első hullámból maradhattak, és sikerült helyzetüket legalizálni, jelenleg is Londonban és más nagy városokban élnek, és igyekeznek munkából eltartani a családjukat. Gyermkeiket iskolába járatják, ők maguk nyelvtanfolyamra járnak. Egyre gyakrabban látni Big Issue-t (az angol hajléktalanok újságját) áruló asszonyokat, virágárus, zenész és építkezéseken dolgozó férfiakat. Hétfégenként a Camden Road-i autópiacon üzletelnek, a családok a parkokban pihennek. Látványuk azonban még ma is megbotránkozást kelt. Az „ingyenlő koldus cigányok” skatulyát felváltotta a „szervezett bűnöző”/„maffia cigány” kép az újságokban, így a közvéleményben is.

Nemrég egy kelet-londoni vendéglő teraszán a minket kiszolgáló fiú megjegyezte, hogy vigyázzunk, mert az a három cigány lány, mutatott a távolba, mobiltelefonokra és táskákra „vadászik”. Én már tíz perce őket figyeltem, ők meg óvatosan az embereket. Dívatos blúzban és fényes sötét kelderes szoknyában voltak, ébenfekete hajuk a derekukig ért, az emberek meg-bámulták szépívű arcukat, míg fel nem ismerték, hogy cigányokkal van dolguk, akkor gyorsan a táskáikhoz nyúltak, és figyelmeztették szomszédjaikat is. A lányok tovább figyeltek, közben végig csacsogtak, önfeledten nevettek. Látszott, hogy az emberek zavarát, ahogy ők mondták, undorát és félelmét – ahogy az asztalunknál ülő diáklány fogalmazott – mosolyogják, és az is, hogy magukat már régen nem sajnálják, megszokták a buta tekinteteket.

„Ez egy kész maffia”, mondta a pincérfiú, „a főnökük ez a nő”, mutatott a levegőbe a fejünk felett. „Minden vendégünknek szólunk”, tette le elénk az ételt. Ebben a pillanatban lépett hozzánk a lányokat megszólalásig formázó középkorú nő, az édesanyjuk. Big Issue-t árult. A lányok is ekkor vették őt észre, felugrottak, elindultak felé, megvárták, míg „végigkínálja” az asztalokat és pár szóval válaszol kérdéseinkre arról, honnan került ide, majd mellette szökellve, őt közrefogva, egyikük belekarolt, és elindultak egy közeli pad felé. Ott pár percig trécseltek, üdítőt ittak egy üvegből, az asszony cigarettára gyújtott, és beszélt, a lányok han-

gosan kacagtak. Az asszony büszkén odahozta őket az asztalunkhoz, a lányok jó angolsággal, félénken válaszolgatni kezdtek. Itt szoktak találkozni délutánonként, nyelviskolából jönnek ketten, a harmadik lány pedig mosogat egy iskolai ebédlőben, mondták, hazafelé itt bevárják az édesanyjukat, és együtt indulnak leadni az újságból származó bevételt, vásárolnak, aztán sietnek haza főzni, a kicsikkel játszani, tanulni és tévézni. Ekkor futott be a negyedik kislány, egy kisfiút hozott a karján, az óvodában volt érte. Mind a négyen ölükbe kapták, csókolgatták. Magyarul beszéltek a gyerekhez. Mondtuk, hogy mi is értünk magyarul, sőt én magyar cigány-lány vagyok. „Tudtam én hogy valami van”, kacag az asszony, „mer’ olyan szép a hajatok, meg a mosolyod is, cigányos... Az arcod is szép”, ölelte át a vállamat. Az asztaloknál ülők megrökönyödve nézték a jelenetet. „Kényeztetjük ezt a csöppséget, pedig apja fia”, nevet a kicsire az asszony. „Négy leány után lett ez a kisfiú... Jamesnek neveztük, a lányok akarták... Ugye, te kis ördög? Mert olyan édes ez a gyerek... De, de szépek vagytok ti is, Istenem”, simította meg a karunk búcsúzóul.

A velünk lévő angol fiú a visszajáróból pénzt akart nekik hagyni, az asszony nem tudta, hogy már adtunk borraivalót. „Adja a kishölgynek”, mutatott a szigorú arcú pincéernőre, „elkel ezeknek a pénz, fiatalok...”, mosolygott.

Felhasznált irodalom

- ACTON, TH. 1974. *Gypsy politics and social change*. London: Routledge and Kegan Paul.
- GHEORGHE, N. 1997. Mit jelent cigánynak lenni? In: Vajda I. (szerk.): *Periférián. Roma szociológiai tanulmányok*. Budapest: Ariadne Kulturális Alapítvány, 11–23.
- KAMINSKI, I. M. 1980. *The state of ambiguity. Studies of Gypsy refugees*. Gothenburg: University of Gothenburg.
- KAMINSKI, I. M. 1987. The dilemma of power. Internal and external leadership. The Gypsy-Roma of Poland. In: A. Rao (szerk.): *The other nomads: peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. Köln: Böhlau, 323–357.
- OKELY, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OZSDA, E. 1999. *Ahogy ők élnek, abban hihetetlen szabadság és öröm van*. <http://helka.iff.hu:8080/articles/profiles/koszegi.hu>
- PIASERE, L. 1998. In search of new niches: the productive organization of the peripatetic Xoroxane in Italy. In: D. Tong (szerk.): *Gypsies: an interdisciplinary reader*. New York/London: Garland, 111–130.
- RAO, A. 1987. The concept of the peripatetics: an introduction. In: A. Rao (szerk.): *The other nomads: peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. Köln: Böhlau, 1–32.
- SALO, M. T.–S. SALO 1977. *The Kalderash of Eastern Canada*. Ottawa: National Museum of Canada.
- STEWART, M. 1987. *Brothers in song. The persistence of Vlach Gypsy identity and community in socialist Hungary*. London: London School of Economics and Political Science.
- SUTHERLAND, A. 1975. *Gypsies: the hidden Americans*. London: Tavistock.
- SZUHAY P. 1998. Egy régi kép. *Beszélő*, 3(7–8), 94–100.
- WECKMAN, S. 1998. Researching the Finnish Gypsies: advice from a Gypsy. In: D. Tong (szerk.): *Gypsies: an interdisciplinary reader*. New York/London: Garland, 3–10.
- WILLIAMS, P. 1982. The invisibility of the Kalderash of Paris: some aspects of the economic and settlement patterns of the Kalderash Rom of the Paris suburbs. *Urban Anthropology*, 11(3–4), 315–345.

Negyedik rész

GAZDASÁGI ANTROPOLÓGIA

Az emberek összejönnek, és úgy cserélnek véleményt, mint a vademberek színes üvegcserepet. Egymást dobálják vele. Elfogyasztják uzsonnára. Esténként a Kolostor borozó félreeső asztalánál egy nagy és végtelenül szőrös állat ül, és minden figyelmét a tányérok és az evőeszközök felzabálására összpontosítja. A mellettem ülő urat, aki egy fiatal lánnyal van, ez ingerli és felháborodottan mondja: „Véleményem szerint valakinek le kellene őt állítani.” Az állat felé sem fordul, és tele pofával, egy szétropanó pohár zajától kísérvé hörgi oda: „Véleményem szerint, ha a maga korában el akar csábítani egy ilyen fiatal lányt, be kellene szereznie egy kevésbé ízléstelen nyakkendő.” A semmiből születő alakzatok eddig még nem átláthatóak és bizonytalanok, s talán sohasem sikerül őket hasznosítanunk, viszont már a létük maga örömet kelt. Téved aki azt hiszi, hogy a semmiben rejtőző világ egy elefántcsonttorony, mely a világunktól elszigetelten létezik, sokkal inkább maga a világunk az, a születés pillanatában, melyben még jól kivehetők az őt alakító erők, minden fantasztyikusságán túl ez realitás, a szó legerősebb értelmében véve. Meg kell tanulnunk érteni halk szavát.

(Michal Ajvaz: Semmi)

Zsitanok és évszakok Calavonban¹

Régóta ismert a zsitanoknak nevezett népek szerepe a vidéki életben. Néhányan evőeszköz foncsorozással, élezéssel foglalkoztak (Poitrineau 1992:117). Mások rövidárut, kötelet adtak el; megint mások fűzfavesszőt gyűjtöttek és mindenféle formájú kosarat meg tudtak belőle fonni, vagy székeket nádztak (Lick 1998, Formoso, 1986). Egyesek a némafilmet terjesztették el vidéken a század elején (Doerr 1982; Formoso 1986:60). Sokan vettek részt a különféle betakarítási munkákban; Franciaország majdnem valamennyi bortermő vidékén szüreteltek, de epret is szedtek Toursban, és spárgát Amboise-ban (Simmoneau 1987:78), krumplit, hagymát és almát Haute-Provence-ban (Formoso 1986:54), továbbá mimózát és rekettyét az Alpes maritimesben. És cseresznyét Vaucluse-ben, de nem mindig szedték zsitanok ezeket a piros vagy fehér gyümölcsöket a Lubéron lábánál.

A cseresznyék ideje

Apt vidéke az egyik legfontosabb az édesiparnak termelő francia gyümölcsstermő vidékek közül. Elsősorban fehér, ropogós cseresznyét termelnek – azt, amelyik oly kevésbé „cseresznyepiros” a konzervgyümölcs-salátákban. Júniusban szedik, amilyen gyorsan csak lehet, a fa egyszeri megrázásával. A gyümölcs könnyen megsérül, ezért a lehető leghamarabb a konzervgyárba kell szállítani. Hagyományosan ezt a betakarítást teljesítménybérben fizetik, vagyis a szedőnek naponta fizetnek, aznapi teljesítménye szerint. A kivételes esetektől eltekintve az összeszedett gyümölcs kilójának árát előre rögzítik. A gépek (a rázók) egyre inkább átveszik a szedők szerepét a fákon, azonban nem nélkülözhetik – néhány napig, de nem három hétig – a karokat, amelyek „kihúzzák a ponyvát”, amelyre a gyümölcsök hullnak.

A piros cseresznyét otthoni fogyasztásra szánják. Májusban szedik, a lehető legóvatosabban. A pirosnak el kell érnie egy bizonyos érettségi fokot, de egy fának a gyümölcssei nem egyszerre érnek, attól függ, hogyan éri őket a nap. Kétszer, sőt háromszor is meg kell rázni a fát. A gazdaságban válogatják ki a cseresznyét, helyben csomagolják, mielőtt piacra küldenék. A cseresznyetermesztés erősen fellendült az 1960-as években. A munkaerő-szükséglet, valamint a termelékenység követelményei tették szükségessé a külső munkaerő behívását; így jöttek először a külföldi vendégmunkások, majd a zsitan családok. Minden gazdaság másképp szerveződik, de bizonyos tényezők valamennyi fejlődését egyaránt befolyásolták egy adott időszakban.

A cigányok érkezése

„Mit csináljunk, hát muszáj – gyakorlatilag lehetetlen Assedic-be menni, ott keresni embereket, hogy szedjék a cseresznyét, erről szó sem lehet! Nem éri meg: nem éri meg, velünk egy éve volt ez... A munkanélkülieket nem érdekli, mert mindenképp többet kapnak a segéllyel; így hát csak ők maradtak, örülünk, hogy a csemegecseresznyénél itt vannak.”

Az 1960-as évek végén jelentek meg az első zsitan családok, akik a fehér cseresznye leszedésére ajánlották szolgálatukat. Egyesek a környékről jöttek, Marseille-ből, az Alpokból, mások Languedoc-ból, végül mások „Északról”, vagyis Közép-Franciaországból. 1968-tól,

¹ Eredeti megjelenés: 1998. *Gitans et saisons en Calavon. Études Tsiganes*, (12), 47–73. A fordítás elkészítését az OTKA T-42767-es számú programja támogatta.

egyedülálló gazdaságokban zsitán családokat vesznek fel a fehér cseresznye szedésére, teljesítménybéres munkára, ahol az összeszedett gyümölcs kilója után fizetnek. A piros cseresznye szedését viszont órabéren teljesítik. Egyes gazdaságokban a zsitán családok mindkettőt szedik, másutt csak az egyiket. Meg kell jegyezni, hogy e különös munkaerő alkalmazásának történetében a földművelők két szakaszt jelölnek meg, amely két különböző tapasztalatnak felel meg. Csakugyan, ha egymás között mindannyian elismerik, hogy zsitánokként beszélnek róluk, hangsúlyozzák, hogy „ezek az emberek”² „voájázsőr” nevezik magukat, ami arra mutat, hogy azokhoz a csoportokhoz állnak közel, amelyekről Williams (1993) vagy Reyniers (1992) ír. Tapasztalatom szerint azonban megkülönböztetik a „barnákkal” végzett munka szakaszát, amelyet rövidre vágott a „szőkékkel” végzett munka. Jelenleg kutatás folyik a szőke/barna szembeállítás témájában; a „barna” szó azokat jelöli, akiket egyúttal „spanyol zsitánoknak” is neveznek, a „szőkék” azok, akiket „keletieknek” minősítenek, annak ellenére, hogy közülük legtöbben Közép-Franciaországból származnak.

A földművesek számára az az 1500-2000 fő, aki májusban rendszeresen eljön Apt környékére, sokkal könnyebben mozgósítható munkaerő-tartalékot jelent, mint a külföldi vendégmunkások. Nem kell többé hónapokkal korábban nekifogni, kitölteni a Bevándorlási Hivatal (OMI) űrlapjait, fizetni ennek az intézménynek, és lesni a gyakran ismeretlen emberek érkezését, akiknek az utolsó pillanatban szólnak, amikor megérett a gyümölcs. Nem ezek azonban a zsitánok kizárólagos előnyei.

A lakókocsi

Lakókocsijukkal a zsitánok egy sor szervezési problémától szabadítják meg a parasztokat: nem kell szállást adni, nem kell főzni vagy helyiséget berendezni erre a célra. Az első években (1970 körül) a lakókocsik Apt külkerületeiben gyülekeztek, óriási táborokat alakítva ki, ami felkeltette a hatóságok figyelmét, és sztereotip szóbeszédet táplált a vándorokkal kapcsolatban. A gazdák hamar felajánlották a náluk dolgozó zsitánoknak, hogy a gazdaság valamelyik sarkában rendelkezjenek be. Ez az elv vált általánossá. Leggyakrabban vízvezeték bocsátanak a rendelkezésükre, néha villanyórát, sőt WC-t és fürdőszobát.

„Látom, harminc év alatt, ha onnantól veszem, amióta itt vannak, amióta hozzám jöttek (egy nagycsalád, amely 30 éve jár hozzám). És (...) megkönnyebbültem, hogy én ezekkel az emberekkel csináltam a napszámot. Nem kellett több szerződést csinálnom, semmi papírt, csak bejelenteni, hogy itt vannak, hogy berendezkednek, amióta ők jönnek, azelőtt a spanyoloknak kellett csinálnom szerződést vagy az araboknak, be kellett fizetni ezt a szerződést a bevándorlási hivatalnak, táviratot kellett küldeni, hogy jöjjenek, és az összes izé... És azt sem lehetett tudni, hogy ki jön, veszett ebek is lehetnek, vagy olyan alakok, akik metszeni jöttek, és azt sem tudták, hogy mi az a szőlő! És hát végül, amikor ezt végiggondolja az ember, olyan szerencsém volt, hogy megtaláltam ezeket az embereket, akik igazán jók; szoros együttműködésben dolgozunk, itt, nálam, nincs főnök! Nincs munkás! Én munkaadó vagyok, az én gondom, az igaz, hogy meglegyen a termés, mert az én terményem; így van ez, az élet akarja így, de egy telefonra »lejöhettek a hét elején vagy a jövő hét végén, elég, ha lejöttök és annyi« és bumm... Behozzák a lakókocsikat, nem kell szobát berendezni, nem kell... És ez nagy dolog! Hát csodálatos dolog! Azt mondom, ha végiggondolom, csodálatos!”

² Ahogy Françoise Zonabend már rámutatott, Minot-ban a zsitánokat közös elnevezéssel illetik, annak a térnek a határán, amelyben egyénileg megnevezhetők az emberek, és azon téren innen, amelyben nem tudni az emberek nevét. „A falubeliek számára e személyeknek (az „átutazók népének”) távolról sem azonos a társadalmi státusuk, és ha azt kérjük, hogy állítsák őket hierarchikus rendbe, a ranglétra alján a koldusokat helyezik el, akiket napjainkban zsitán családok váltottak fel. Ez utóbbiakat „braques”-nak nevezik, csoportosan közlekednek, fűzavesszőt szednek és kosarakat készítenek, amelyeket a helyi lakosok között adnak el.

Franciák és nagybani fogyasztók

Minden földműves számára fontos szempont, hogy a cigányok nagybani fogyasztók és franciák:

„Ahogy én ismertem őket (egy voájázsőr családot), inkább őket fogadtam fel, mert én..., én inkább franciákat veszek fel. Azelőtt spanyolokat fogadtam fel, hát a spanyolok elveszik a pénzt, és elviszik Spanyolországba, ők meg hát Franciaországban maradnak, mindent Franciaországban költenek el, és mivel munkások voltak, így hát..., azt mondtam, jobb a francia kereskedelmet segíteni, hát ezért jöttek ide hozzám...”

Azon a fontos tényen kívül, hogy nem szükséges a Bevándorlási Hivatallal szerződést kötni, az idénymunkával keresett pénzt teljes egészében Franciaországban költik el, helyben, egész ott tartózkodásuk alatt; a vidék kereskedői nyernekel vele, néhány kellemetlenségtől eltekintve:

„A cseresznyeszezonban mindig, igaz, hogy a kis falusi boltok szintjén, hát persze, kaszálnak, de másfelől, vigyázat! Lehet, hogy keveset kaszálnak, de ezek az emberek igencsak fogyasztanak, de nézze meg egy kicsit az apti Leclerc-t vagy az Intermarchét Aptban³. Amikor ez a sok zsitu (sic) megérkezett Saint Sat-ba, állandóan tele volt, úgyhogy talán időnként eltűnt egy-egy zacskó cukorka. És akkor mi van? Semmi. Én látom, hogy hogyan van, látom őket (egy alpesi cigány családot, akik több éve nála dolgoznak), ezek olyanok, akik első osztályú terméket vesznek és nincsenek jól felszerelve, van hűtőjük, de ez minden, nincs fogyasztójuk meg minden, de olyanok, hogy iszonyúan pazarolnak és rengeteget fogyasztanak. Olyanok, hogy evés után kidobják a maradékot... Kidobják a maradékot, ez így van, ezek fogyasztanak, na... Ez volt akkor is, és azért nem kell veszekedni a sarki kereskedőkkel!”

„Na, ezek aztán vásárolnak! Sokan vannak, de biztos, hogy Leclerc, na!... Mivel idén, hogy nem volt cseresznye, sokkal kevesebben jöttek, hát Leclerc azt mondta, hogy megérezte, és aztán, hááát, nem tudom, hogy tényleg annyit lopnak-e ott...!”

A cigányok „mértéktelen” fogyasztásáról számos történet kering. Olyan téma, amellyel kapcsolatban világosan kifejeződik a cigányok és a helyi társadalom közötti kapcsolat kettőssége. A parasztok szemszögéből nincsen erkölcsi ítélet, inkább egy határozott ténymegállapítás: a csoportok ittléte előnyös a helyi kereskedelemnek. És helyesen figyelik meg nap mint nap, hogy az asszonyok vásárolni mennek, amiből elsősorban a pékek, a hentesek, és főleg a szupermarketek húznak hasznot, de a patikák is.

Azt is észrevették, hogy létezik egyfajta „magamutogatás” a vásárlásban, ami miatt egy újszülöttnek háromezer frankos bölcsőt vesznek. Vagy még a fehér cseresznye érésekor (júniusban) három felfújható medencét, minden alkalommal egy nagyobb, ugyanazoknak a gyerekeknek!

A külföldi idénymunkásokkal szemben a cigány idénymunkások jövedelemforrást jelentenek a helyi kereskedelemnek. Jelenlétük valamiféleképpen meghosszabbítja azt az időszakot, amelyben az alapvető termékek kereskedelme megugrik a más vidékekről érkezett embereknek köszönhetően. Bár jó, hogy ez nem tart sokáig, és nyugodtan érkezhetnek a turisták, hangsúlyozzák ezt azok, akik számára a turizmus a másodlagos vagy elsődleges bevételi forrás.

Sok kicsi sokra megy

A parasztok számára szokványos dolog megtervezni az adott telepen – ahogy egyesek nevezik az egy tagban levő gyümölcsöst – a szükséges idénymunkások számát, de az időjárás szerényei olykor segédcapatok mozgósítására is kényszeríthetik őket, vagy ellenkezőleg, arra, hogy kicsit elhalasszák a szüretet. A messziről érkező külföldi munkások nagyon hatékonyak, hiszen a lehető legtöbbet szeretnék kihozni az ottlétükből, de ebben a tekintetben nem rugalmasak.

³ Francia áruházláncok (a ford.).

Ezzel szemben a cigányok megfelelő számban, sőt, gyakran túl nagy számban érkeznek. A teljesítményük megítélése igen különböző lehet, de egy valamiben egybehangzó: „Sok kicsi sokra megy!” Szeretnek együtt dolgozni, képesek a teljes nagycsaládot mozgósítani, hogy gyorsan végezzenek egy telepen:

„A cseresznyénél 15 vagy 20 fős pereputty, klánok, családfők, minden jól meg van szervezve!”

„Végül is igazából mégis dolgozni jönnek. Legalábbis az a csapat, amelyik nálunk van. Nem übermenschenk, sok kicsi, sok kilóra megy, na látja!...”

„Sok kicsi, sokra megy, na, de őszintén! Mert azt mondta, ugye, hogy fejenként 200 kiló cseresznye! Hát, ők ettől távol vannak; ők úgy átlagban – szerintem – 80 kilót biztos összeszednek, többet nem; mivel 25-en, 30-an vannak, hát, sok kicsi sokra megy, hát, mindig látják... Na, azt mondom: »Amikor befejezték ezt a részt, abbahagyjátok«; de sokan vannak, és haladni kell, ha délután 4-re befejezték, akkor délután 4-re befejezték, valahogy ez hajtja őket, mert sokan vannak. Ha kettőt tenne össze... Három pár van, akik jól dolgoznak, 150 kilót összeszednek fejenként, na, ha csak ezeket rakná oda, meglenne a napjuk, de a többiek azért vannak ott, mert sokan vannak, és mert gyorsan végeznek azzal a szakasszal, mert harmincan dolgoznak rajta, de szerintem elég hamar feladják... Így dolgoznak teljesítménybérért, sokan, csoportosan, családdal!”

Ezzel szemben, ha az időjárás vagy a piac kikényszeríti a betakarítás lelassítását, a zsitánok könnyen tudomásul veszik; ez pihenést engedélyez, amit nem idővesztésként élnek meg a külföldi munkásokkal szemben, akik inkább túlóráznak és eszerint is követelnek. A zsitánok nem ismerik ezt a kategóriát:

„Nálam voltak maghrebi idénymunkások, de aztán már nem akartam, mert hát gondok voltak, apróságok, nem nagy gondok, és főleg azt láttam, hogy másoknak vannak nagy gondjaik; hát, azért meg kell mondani, hogy a zsitánok, szomorú, de annyi órát dolgoznak, amennyit kell, azt mondom, hogy nem keresgetik, hogy két vagy három órával több volt, nem szarakodnak a túlórával, mert az mindig... Ők nem annyira... Ők nem annyira... Ők nem annyira idegesítők...!”

Hierarchikus szerveződés

Az ideérkező zsitánok számával összefüggésben a családszervezet a zsitánok kedvező megítélésének fontos dimenziója a parasztek körében. Magán a szedésen kívül a betakarítás idején rengeteg munka van, válogatás, csomagolás, mérés, szállítás a szövetkezetbe, különböző formalitások: a termelőknek fizikailag nincs idejük arra, hogy a gyümölcsösben legyenek. A kis gazdaságok körülbelül tíz főt fogadnak, egyesek többet, a legnagyobbak akár százat is. Mivel a termelő nem tudja minden egyes alkalmazott munkáját nyomon követni, a családi hierarchia tölti be ezt a szerepet. Minden esetben van egy szócsó, általában egy idősebb férfi, vagy legalább olyasvalaki, aki a *paterfamilias*⁴ szerepét tölti be. Vele szervezik meg a munkát, a tábort, és neki mondják el az észrevételeket az elvégzett munka minőségéről vagy mennyiségéről. Nyilvánvaló, hogy a gazdának ez tagadhatatlan előnyt jelent az évnék ebben a szakában, amikor minden perc számít, de azért is, mert így nem szükséges ugyanazt újra és újra elismételni. Így elkerülhetők a súrlódások és a gazda nyugodtabban dolgozhat. A csoportos szerveződés, amely számításba veszi mind az adott közösség (a zsitánok) életmódját, mind a termelők érdekeit, a munkajog szempontjából közelíti meg a társadalmi norma kérdését.⁵ A munka bérezése olyan problémát jelenthet, amely napvilágra hozza a csoport normái és a

⁴ „*Paterfamiliasnak*” azt a személyt – általában férfit – nevezem, aki egy csoport „főnökének” szerepét játssza a gádzsó felek előtt. Minden csoport másképp hívhatja, a parasztek pedig aszerint, hogy mennyire közeli viszonyban állnak vele, „főnöknek”, „pátriárkának”, „apának”, vagy ha több éve kapcsolatban állnak vele, „XY bácsinak”.

⁵ Erről a kérdéstről, valamint a bérezés és a családon kívül álló „alkereskedők” megbízásának problémáiról ld. Bordigoni (2000).

jogszabályok közötti ellentmondásokat. A Munka Törvénykönyve ugyanis egyéni bérezést ír elő, míg a család csoportosan, teljesítménybérben végzi a munkát. Napjainkban tiszteltetben tartják az egyéni bérezést, legalábbis formálisan, előzetes munkaszerződéssel, bérlistával, fizetési egyenleggel. Amint azonban jelzik a gazdák, hogy „cinkelt” papirokról van szó, a bejelentések valószerűsége biztosítja a jogszerűséget, de a gyakorlat közel áll a néhány évtizeddel ezelőttihez.

Egy szintő Grasse-környéki munkájáról Bernard Formoso (1986:54) a következőt írja: „Boeuf minden évben – a nyári szünetet kihasználva – felesége és gyermekei segítségével Varba és Haute Provence-ba ment szüretelni. Ahogy gyarapodott a családja, és ahogy nőttek a gyerekek, a munka több hasznot hozott. Boeuf teljesítménybérben dolgozott, így a leszedett zöldség vagy gyümölcs súlyának arányában kapott fizetést. (...) Ez a munka mindenekelőtt kedvező körülményeket biztosít a számára: önállóan dolgozhat, családi légkörben és néhány nap alatt annyit keres, amennyit sok gádzsó nehezen keres meg egy hónap alatt.”

A gazdák könyvelése láttán könnyű megérteni, hogy a zsitán családok jövedelme igen magas a cseresznye betakarítása idején. Az egyéni bérlisták 1997 májusában például 3700-tól több mint 9000 frankig terjedő béreket mutatnak. Ha azonban családonként összegezzük a béreket, a két idény (fehér és piros) bevétele 100 000-tól 200 000 frankig terjedhet.⁶ Így érthetővé válik, hogy ez a munka mind a helyi gazdaságban, mind a családok háztartási költségvetésében fontos szerepet tölt be.

Családban dolgozni...

A mezőgazdasági idénymunkát a munkajog általános kerete szabályozza, néhány kikötés kivételével; eszerint minden munkást kötelező előzetes munkaszerződéssel és valamennyi adatával bejelenteni a Mezőgazdasági Szakszervezetnél (Mutualité Sociale Agricole), és munkaidejük lejártával a béren kívül valamennyien bérlistát kapnak. A munkaviszonyok állami ellenőrzési szerve ügyel a szabályok pontos betartására. Az általunk ismert gazdák⁷ bizonyára mind betartják ezeket a szabályokat. Hangsúlyozzák azonban az alkalmazás konkrét nehézségeit. Anélkül, hogy részletezném, hiszen nem ez a cikk célja, beszámolok a „valódi” név ismeretének nehézségéről a különböző franciaországi zsitán csoportok e szokásainak ismeretében,⁸ valamint arról, hogy egyesek mellőzik a bejelentést, annak érdekében, hogy elkerüljék a családi pótlék típusú jövedelmek csökkentését, majd főleg a szokásokról. Csakugyan a *paterfamilias*-szal egyeztek meg a napszámról, a bérezés módjáról és mértékéről, de szigorúan tilos kollektív munka címén kifizetni; csak egyéni munkaerőről lehetne szó! Ennek ellenére egyes nagycsaládokban a *paterfamilias* veszi át a teljes összeget, a paraszttól – vagy a családtagoktól –, amikor a paraszt gondosan, mindenkinek saját kézbe adja meg a részét. Átmenetek is léteznek, de ezek sem egyszerűbbek. A tényleges gyakorlat bemutatása érdekében a nagycsaládban valóságosan tapasztalt helyzetet foglaltam össze.

⁶ Ez felidézi Henri Mendras (1992:89–90) írását: „A János napjától Mindenszentekig alkalmazott idénymunkás bére majdnem olyan magas volt, mint az egész évre felvett munkásé: a négy nyári hónap közel annyit «ért», mint a teljes év. A napszámok tudták, hogy egész télen nem lesz munkájuk, és mindössze száz vagy százötven munkanapjuk volt évente.” Egy földműves – az általa majdnem húsz éve alkalmazott zsitán család munkaidejének részletezésével – ugyanerre az eredményre jut:

„C: Tudja, itt nálunk a cseresznyével kezdenek, azelőtt nem csinálnak semmit, ócskavasznak egy kicsit, ott fent élnek (Francia-középhegység)! Májusban jönnek le, búcsút járnak, nem sokat, végül is mindig tesznek egy kört; mi nem gyakoroljuk igazán a vallást, de hát... utána cseresznyéznek; aztán felmennek Puy de Dôme-ba: kukoricát szednek, címereznek; Beaujolais-ban szüretelnek. Szóval... cseresznye, kukorica, szüret..., kicsit fokhagymáznak, több tonna fokhagymát vesznek, amit becsomagolnak így... Jól csinálják, mondhatni dolgoznak vagy... négy hónapot! Lehet, hogy idényben még annyit sem, nyolc hónapig lopják a napot...”

⁷ A cikk megírásáig csak olyan gazdákkal találkoztam, akik „tisztán” dolgoztattak.

⁸ Ld. Williams (1993:56–60).

... de milyen család?

Nagycsalád érkezik a gazdaságba:⁹ a *paterfamilias* és nukleáris családja, három nő fia, külön lakókocsival, négy nőtlen, illetve négy hajadon gyermeke, akik vele együtt laknak; özvegy nőtestvére nukleáris családjával, a házas (kettő) és nőtlen (négy), illetve hajadon gyermekek ugyanazon konfigurációjával, valamint két „unokatestvér”-pár kisgyermekkel és egy másik unokatestvér, aki a *paterfamilias* legidősebb fiával él együtt. Ebben az esetben, a paraszt csak „párokat” ismer el tényleges munkaegységként, vagyis a gyümölcsös megtöltött ládákat a nap végén „páronként”¹⁰ számolja el:

- a *paterfamilias* „párját” (ténylegesen felesége és három hajadon, illetve nőtlen gyermeke dolgozik);
- az özvegy nőtestvér „párját” (ő és két lánya dolgozik);
- a *paterfamilias* gyermekeinek „párjait” (az idősebbik fia, annak felesége és az elszigetelt „unokatestvér”, a két másik fia és feleségeik);
- nőtestvére gyermekeinek két párját;
- a két unokatestvér és feleségeik „párjait”.

Vagyis összesen 22 felnőtt dolgozik és ugyanennyi a bérlista az idény végén, de a páronként vezetett napi könyvelés kilenc számla. Ebben a helyzetben felmerül a kérdés: valójában mennyire függetlenek ezek a „párok” a *paterfamilias* párjával szemben? Mennyire függetlenek az egyének az egyes párokon belül? A megkeresett pénz újraelosztása jól mutatja ezt a függetlenséget, de felmerül az alkalmazott normák kérdése. Így talán érthetővé válhatnak a különböző társadalmi konfigurációk, a cigányok, a parasztok, a munkajog, és talán a csavargók által képviselt „átfogó társadalom” normatív egyezései, és értékeik eltérései.

Kézpénz vagy csekk: rossz kérdés

A betakarítási munkák bérét háromféleképpen fizetik ki: csekken, kézpénzben vagy a kettő kombinációjával. A csekk és a kézpénz közötti választás inkább a parasztok és az ellenőrző szervek közötti kapcsolattól függ, hiszen itt nem egy földművesnél teljesített teljesítménybéres munkáról van szó, amelyet teljesítménybérben fizetnek. Kézpénzt általában akkor használnak, amikor a gazda úgy érzi, „figyelik”, így tökéletesen törvényes helyzetet kíván fenntartani:

„Mindent kézpénzben! A csekket nem nagyon tudják elolvasni. Ebben betartom a formáságot, a munkaügyi ellenőrzés szerint nem kötelező, megtudtam náluk, nem kötelező csekken fizetni, az ő pénzük, attól a perctől kezdve, hogy van bérigazolás és fizetési egyenleg, meg minden, ami igazolja a pénzt, amit kaptak, semmi gond; én a saját könyvelésemet, elmondom, hogy hogyan csinálom: fizetéskor, rendszeren az idény végén fizetjük ki őket, nem tart sokáig a cseresznye, (...) de a végén fogom az összes bérigazolást, a teljesített órákkal vagy a leszedett kilókkal, meg minden, a teljes összeggel az alján, mindenkiét összeadom, és elmegyek a bankba, és pontosan kiviszem, majdnem 100 frankért, he, 15 jóemberrel ez majdnem 100 frank, kiviszem nekik a pontos összeget, mert egyeztettem a bérigazolásokkal, meg minden, aztán semmi gond, jól könyvelek, mondom, az kell, hogy a kiadások megmutassák, hogy ott van mellette az igazolás; ez természetes.”

⁹ „A mánuusok körében a házasság szokásjog által elismert kapcsolatot jelent, amelyet általában a két család hitelesít, nem szükségszerűen az anyakönyvvezető. A házasság nem a családsejt kialakításának alapvető eleme, hanem inkább az első gyermek születése, így helyesebb inkább párról beszélni. A pár viszonylag autonóm, hiszen »saját« lakókocsijában rendezkedik be. Ha az önálló lakóhelyet tekinthük a család ismérvének, a párt különálló családsejtnak tekinthetjük, de függetlennek nem, hiszen a férj továbbra is az apa autoritásának van alávetve, a meny pedig anyósa rendelkezésére kell, hogy álljon. (...) Az apa, az anya és a gyermekek, akik öten, nyolcan, olykor tízen vannak, alkotják a nukleáris családot. Ez az egység azonban nem életképes cigány közegben. A családok ennek következtében egyesülnek, kialakítják a »nagycsaládot«, amely patrilineáris csoport és egyben háztartási egység is” (Dollé 1980).

¹⁰ A pár fogalma, ahogy itt érttem, ugyanazt a kérdést érinti, amelyet Martine Segalen (1980:43) vetett fel *Mari et femme dans la société paysanne* című munkájában: „A paraszti környezetben meg kell kérdejeznünk a pár fogalmának az érvényességét. Van-e értelme falusi környezetben, amelyet magasabbrendű szolidaritási kapcsolatok szönek át?”

A lehetséges ellenőrzések tekintetében az igazán fontos tény a formaságok betartása: bejelentés, személyzeti füzet, bérigazolás és fizetési egyenleg. A valódi gyakorlat független a bérigazolás „hamis” tartalmától; az egyetlen pontos adat a bejelentett személy munkájáért kifizetett összeg lesz; az órák vagy napok számát, a bér átlagát úgy számítják ki, hogy a bérlistán hitelesnek tűnjön. Ami pedig azt illeti, hogy a zsitánok miként használják a bérigazolást, a gazdák tanúskodnak:

„Az idény végén, amikor megkapják a dohányt és a bérigazolást, fogják a bérigazolást, a szemünk láttára széttepik, bevágják a kamion alá, nem érdekli őket! Leszarják, leszarják, ők csak ezt akarják (összedörzsöli a hüvelykujját a mutató- és a középsőujjával)...!”

Kinek fizetnek?

Mindkét fajta fizetési mód ugyanazokat a problémákat veti fel, és mindkét esetben azzal gyanúsítható a gazda, hogy „a klán főnökének fizetett”. Ha készpénzben fizetik a béreket, egyenként kapják kézhez, általában a többiek jelenlétében, majd mindenki a *paterfamilias*nak adja a pénzt, aki a csoport belső szabályai és a személyközi egyezségek szerint osztja el újra. Ha elég felkészült a gazda, gyorsan végez a fizetéssel, és a dolgára indul, amikor egyik kézből a másikba kerül a pénz; ahogy a parasztok mondják, ha megkapták a pénzt, utána azt kezdene vele, amit akarnak, nem az ő dolguk ellenőrizni! Vagy ennél is jobbat mondanak:

„Na, a munkaellenőrök hajtóvadászatot csinálnak, a kurva életbe! De mit csináljak, ha itt akar dolgozni, és utána, amit keresett, nekem akarja adni, mert van olyan törvény, ami szabályozza? Nincs ilyen!”

A csekken való fizetés semmit nem változtat a dolgon: nem lehetséges egyesével, név szerint kiadni; nincs minden dolgozó személynek bankszámlája, ezért egy csekken kell összeírni több személy bérét, hacsak nem megbízás nélkül töltik ki a csekket, ami ugyanoda vezet. Ez nem jelent gondot a zsitánoknak; az apa felnőtt gyermekei és felesége munkájának bérét szedi be, de ez utóbbi nem mindig „törvényes házastársa” (a voájázsőrök kifejezésével élve).

„Á, hát nálam mindegyiknek megvan a saját bérigazolása, aztán megcsinálom a csekket az apának, nem fogok 50 csekket csinálni, a 17 éves gyerekeknek, aki most kezdett el dolgozni, nincsen bankszámlája, kifizettem az apát meg az anyát, de neki nincsen bankszámlája, mert... Így aztán hát a csekket, meg mindent az apa nevében csinálom meg! Az anyának nem ugyanaz a neve, mint az apának, de nem baj, ezt oldják meg ők!”

C: Mi nem..., mi csak a pátriárkának fizetünk; és kész! Egy időben ezt így kellett csinálni, itt azért mindenkinek fizetnek, egyenleg; egy időben ő csinálta az elosztást...

K: De ha házaspárról van szó, egyben fizetnek?

C: Igen, igen, egyben fizetünk, aztán itt ügyesen újrajrjuk a bérigazolásokat a kilók szerint, amit a Mezőgazdasági Szakszervezetnél be kell jelenteni, meg minden, szóval ez egy trükk; hát a szakszervezet megkapja, nagy összegeket jelentünk be, aztán meg mind be vannak jelentve, újrajrjuk a bérigazolásokat, mindezt bejelentjük, és kész, és örülnek, mert azért mégis elég sok pénzt besöpörnek, aztán meg biztos, ahogy az elején mondta, hogy ez ennek vagy annak árt, de hát ez mind már nem az ő gondjuk...!”

A példaként hozott nagycsalád esetében közvetlenül a „páros” képviselőjének fizetnek, „páronként” egy csekken, valamint mintegy 1000 frankot készpénzben. A „páros” minden képviselője újraosztja a pénz egy részét, vagy semmit. Ha a „páros” férjből és feleségből állónak tekintjük, elfogadhatónak tűnik az egy összegben történő fizetés – emlékezzünk, hogy a férjezett nők csak egy 1907-es törvény alapján vehették fel maguk a fizetésüket –, hiszen a házaspár „normális” gazdasági egység. Akkor is, ha a zsitánok alig kötnek a törvény szemében törvényesnek minősülő házasságot, az a pár együttélésen alapul, vagyis nem kötik össze hivatalos gazdasági kötelezések. E szokás legitimitásának megítélése már más a zsitánok és a modern francia társadalom körében, ha nagykorú gyermekek munkájáról van szó, paraszti gyökereink maradványai mégis elfogadhatónak találják az ilyen eseteket: a rokonság hitelesíti

az anyagi függőséget.¹¹ Ennél nehezebb azonban elfogadni, az úgynevezett „unokatestvér” esetében, aki nagykorú személy, az idősebb férfitestvérral lakik, és akinek nem adják közvetlenül a kezébe a fizetését. Mind a parasztnak, mind a cigányoknak világos, hogy rokoni szálakat tulajdonítani valakinek olyankor, amikor az illető valójában nem unokatestvér, olyan függőségi viszony elfogadtatását jelenti, amelyről tudjuk, hogy „illegális”.

C: „Ez megtörtént néhányszor, hogy egy párban van egy fiatalember, »ó, ez az unokatestvérem«, én bejelentem, megcsinálom az igazolását, meg minden; velük dolgozik, na aztán az igaz, hogy amikor fizetünk, na hát ez a gond... Mi csinálunk bérigazolást, meg mindent, de néha van olyan, aki elveszi a pénzt, és kész! És ez igaz...!”

Ebben az esetben jelenik meg a különböző csoportnormák érintkezésének a nehézsége. Ha hihető, hogy a bemutatott személy „unokatestvér”, és ha a gazda kellően távol tudja tartani a munkaügyi ellenőrző szerveket, nincs baj. Ellenben másképp áll a dolog, ha az „unokatestvér” feltűnően „befogadott huligánnak” látszik, sőt, amikor több vagy valóban sok unokatestvér tűnik fel.

A csavargók befogadása

Mindazok számára, akik cigányokkal érintkeznek, ismerős valóság, hogy cigány családok csavargókat fogadnak be. A ciganológiai irodalomban azonban erről a szokásról csak ritkán esik szó, csakúgy, mint a cigányoknak a mezőgazdaságban betöltött szerepéről. Úgy húsz évvel ezelőtt alkalmam volt némi időt eltöltenem egy férfival, aki nem volt igazán idős, de az élet annál inkább megviselte, és aki „X-ék csavargójának mondta magát”. X-ék egy mánus család volt, amely Marseille és környékének piacain volt ismert. Egyéb tevékenységek mellett a fiatalok „vögézeki cukorkát” árultak pónik vagy kecskék segítségével. A csavargó feladata az állatok ellátása volt, legeltette, itatta és felkészítette őket a piacra. Szolgálatáért cserébe elláták étellel, dohánnyal, megkapta napi liter borát, egy öreg lakókocsiban lakhatott, amelyben a pónikat és a kecskéket, valamint a kutyákat és a tyúkokat szállították. Többször elmagyarázta, hogy neki ez egy lehetőség volt, hiszen „egyedül lévén a földön”, nem volt, aki főzzön rá, és olyan életmódot talált, amelyben meg tudta őrizni a szabadságát, legjobban a „menhelytől” tartott.

Voájzsörök hagyománya

Az voájzsörök és a cigányok, legyenek vándorok vagy letelepedettek, gyakran fogadnak be rászorulókat vagy más személyeket.¹² Ez lehet hosszú távú együttélés, mint amit említettem, vagy egyszerű segítségnyújtás.¹³ A lubéroni parasztnak, ahogy bizonyára más francia vidékeken is, tudnak róluk, és igen gyakran személyesen is ismernek befogadott személyeket. Ahogy például egy letelepedett *paterfamilias* esetében:

„És a második lánya összeházasodott egy ilyen fickóval, akit összeszedtek, de ez is... rendes volt, ez a fiú, rendes volt, nem tudom mit... Meghívtak az esküvőre, elmentem az esküvőre, meghívták egész Sainthéleont, három napig tartott a lagzi, és egy nap csak a

¹¹ Marie-Paul Dollé (1980:196) a különböző életkorok felidézésével a következőt írja: „A fiú végre részesülhet édesapja ételéből, amikor megkötötte első fizetését és letette az így keresett pénzt a családi asztalra. Így fog tenni esküvője napjára, ekkor apja adja majd át neki keresetét: előtte azonban meg kell adnia a lakodalom árát.”

¹² Számos írásos beszámoló szól erről a kérdésről. Itt csak Jan Yoors (1990) gyönyörű könyvére utalok a romanciselek körében eltöltött, az előbbinél sokkal rövidebb időről ld. Sansot (1994).

¹³ Lásd Lick (1998:223–225) könyvében a városi kocsmárosról szóló részt, amelyben a kocsmáros megszólít három mánus fiatalembert, akik nála iszogatnak: „Tudjátok, fiúk, amikor fiatal voltam, annyi idős, mint ti, ismertem egy családot tőletek. Többször adtak enni és még náluk is aludtam. Nem igazán volt kényelmes, de ott volt a gesztus, szociális munkás vagyok, akkor jöttem erre a környékre dolgozni. Ha valamikor nem talál sz munkát, gyere el hozzánk, vagy ha talál sz más cigányokat, menj hozzájuk, ha éhes vagy. Na, fiúk, ez olyan, amit sosem fogok elfelejteni. Tudjátok, amikor segíthetek valakinek közületek, hatalmas örömmel teszem. Gyerünk, add a poharad. Igyatok az egészségemre.”

Saint Pantaléon-iaknak volt, egész Saint Pantaléon ott volt! A fickó (a lány apja, nagy cigány személyiség a környéken) derekasan beilleszkedett, nagyon jól beilleszkedett!

B: Á, igen, őket veszem fel (egy az Alpokban letelepedett családot), de mindenesetre, ha nem akarnak visszajönni, hát jó, már találtam megoldást, itt vannak a környéken zsitánok, vannak itt, akik letelepedtek a környéken, összevissza a környéken...

K: Mindenütt vannak a környéken?

B: Igen, igen. Van a nagy C. család, a C. család egyedül fenntartja az egész járást... Ők... náluk van egy rakás lány, gyerek, aztán vannak csavargók is náluk, jönnek a fickók húzni a répát, dolgoznak ám; vannak itt bőven..."

A parasztek szükségletei és a család előjoga a gazdaságban

Amint az előzőekben már szóba került, változó a munkaerő-szükséglet, és hirtelen szükségessé válhat az erősítés. A nagycsalád számára, amely megegyezett a földművessel, fontos, hogy ne érkezzon a munkák megkezdésekor idegen a gyümölcsösbe, hiszen a várt bevétel (mindnyájuk bevétele) ezáltal csökkenne. A szüret idején a földművesnek rengeteg dolga van, így nem kereshet maga kiegészítő munkaerőt. Ennél fogva mindkét fél érdeke, hogy a *paterfamilias* gondoskodjon az új munkaerőről, akikkel szóbeli megállapodást köt, majd megbízza a parasztot, hogy jelentse be az új munkást vagy munkásokat a Mezőgazdasági Szakszervezetnél.

„Ezekben az években azért erősen hozzájárultak (a zsitánok) a mezőgazdaság fejlődéséhez, mert nélkülözhetetlenek voltak, húha! Hatalmas segítséget adtak! A gépesítés beindulása előtt segítettek, lehetett rájuk számítani, főleg, hogy félig-meddig letelepedtek, néhány család letelepedett, úgyhogy egész évben lehetett rájuk számítani. A paraszt azt mondja, »A kurva életbe! Annyi piszlicsáré ügye van, tudja, a piacok, a piaci törvény, nagyon ingadozik, a keresletben hát van fent meg lent«, »a kurva életbe, egy megrendelés, a francba«, elment a környékbéli cigányokhoz, oda, sitty-sutty »hányat akarsz«, »küldjél hármat vagy négyet, sitty-sutty«, és akkor ott volt szócsőnek a klán főnöke, küldött két fickót, hármat, amikor kevesen voltak, elmentek Avignonba, elhoztak két vagy három csövest, beállították őket, és sitty-sutty; egy időben így volt, tényleg, és még mostanában is valamennyire..."

A szomszéd: „Vannak, akik meglógnak. Megesik, hogy néha felfogadnak valakit, szóval dolgoztatnak, épphogy csak hozzájuk vágnak valamicskét, és kész, de aztán dolgoznia kell a fickónak! Ha nem dolgozik, mehet vissza a francba, Avignonba, ezt hamar elintézik.

K: Felvesznek csavargókat?

A szomszéd: Megesik néha, húha, kópék azok, amikor rendesebbek, amikor látják, hogy olyan földjük van, félnek, hogy jön valaki, összeszedi az egészet, úgyesen összeszednek valakit. »És honnét jött?« »Nem, nem, ő haver, megcsinálja.« Ha nem csinálja meg másnap – már nincs is ott. Ilyenek az ő munkásaik... De gondok vannak a munkaügyi ellenőrökkel, sosem lehet tudni, hogy honnan bújnak elő. Én mindenkit külön biztosítok, mindenkit külön fizetek ki, aztán ők elboldogulnak. Elmondhatom, hogy voltam kétszer-háromszor a Munkaügyi Ellenőrző Hivatalnál, ahol azt akarják, hogy köpjek. De csak ezt lehet elköpní, nem köphetek mást, ezek az ő munkásaik, és ott azt mondják: »etetünk, altatunk, 50 vagy 60 frankot adunk naponta..."

Csavargó és csavargó közt is nagy a különbség

A fenti idézet látni engedni annak a feszültségnek az alapjait, amelyet a zsitán családok mellett megjelenő kiegészítő munkaerő megjelenése okoz. Erős a kísértés, hogy ugyanazt a jelenséget lássuk ebben, amelyre a Munkaügyi Ellenőrző Hivatal hajlik, vagyis szerencsétlen alakok szegénytelen kizsákmányolását. A helyzetek azonban eltérőek, és fontos megkülönböztetnünk őket egymástól. Ha a földeken nagyjából megegyeznek is a körülmények, a zsitánok melletti munkavállalás okai és a „toborzás" körülményei némileg különböznek. A háttérben ott a kimondatlan kérdés, hogy van vagy nincs függőségi kapcsolat a „csavargónak" nevezett sze-

mélyek és a zsitánok között. És milyen természetű ez a függőség? Ha nincsen megengedhető családi kapcsolat, miről van szó? Vendégek vagy túsok? Ha „munkásokról” van szó, akkor a zsitánok munkaadók, de nincs bejelentve a vállalkozásuk, vagyis „feketén” foglalkoztatnak, és a törvény eljárást indít – amint látni fogjuk, így történt Lubéron e vidékén. Lehetséges, hogy „a zsitánokhoz való csatlakozás” jó lehetőség arra, hogy egy elszigetelt dolgozó helyet kapjon az idénymunkában, hiszen, mint már említettem, a cigány családok ellenőrzik a felvételt. Ez lehetőséget ad a parasztnak arra, hogy biztosítsa a csapatok egységét és elkerülje vagy korlátozza, a szedők közötti súrlódásokat. Ezen felül az egyedül érkező személy számára a zsitánokkal való együttélés szállást, de főleg terített asztalt biztosíthat, ami anyagi ellenszolgáltatásnak ad helyet. A gyakorlatban az alkalmi munkásokat a család mellett, másik lakókocsiban vagy sátorban szállásolják el, az ételt az asszonyok készítik, és leggyakrabban a férfiak társaságában fogyasztják el. Ha inkább csavargónak tekintik őket, mint „unokatestvér-szerű” vendégnek, egyedül esznek. A nekik járó fizetség mindig az adott helyzetben kötött megállapodástól függ. A „fizetést”, amely tartalmazza az ételt és a szállást, olykor napi két csomag cigarettában és 50 frankban állapítják meg. Annak tudatában, hogy a fehér cseresznyét teljesítménybérben fizetik – vagyis 2,50 frankot kilónként, az utóbbi években –, könnyű elképzelni, hogy az alkalmi munkások nem „királyok”; a zsitán családok szedői pedig 80 és 150 kg között teljesítenek. Egyeseknek jobb jövedelmük van, különösen, ha több éve dolgoznak ugyanannál a termelőnél.

Az „unokatestvér”

Ez a szó többféle személyt jelölhet. Például valódi „unokatestvéreket”, vagyis rokonokat,¹⁴ akik különböző okok miatt együtt utaznak a családdal. Gyakori azonban, hogy „unokatestvérnek” neveznek olyasvalakit, akivel nem köti össze őket valódi rokoni kapcsolat. Ezzel azonban a zsitán korlátozza a bemutatott személy földrajzi és kapcsolatbeli származásáról szóló információcserét. Továbbá lehetővé teszi, hogy befolyással legyen az adott személy felett, hogy valamiképp felelőssé tegye magát érte. Feltételezhető, ahogy a mondás tartja, hogy „a hallgatás: beleegyezés”, az így „befogadott” személy elfogadja az alkalmi rokonságot, és „örangyalára” bízta magát a paraszttal való kapcsolatban, így a pénzügyi kérdésekben is.

Éltévedt huligán vagy magányos férfi

A zsitán családok körében dolgozó férfiak közül egyesek csak átmenetileg vannak jelen, ledolgoznak egy „szezon”, vagy néhány nyári hónapot töltenek ott. Mások viszont, mint a pónis férfi, a család csavargójaként beépülnek, évekig a csoporttal élnek együtt, ahol megtalálják a helyüket, anélkül azonban, hogy a családba beépülnének. Ritkábban, egyes férfiak beilleszkednek az őket befogadó csoportba úgy, hogy feleségül veszik a *paterfamilias* egyik lányát.¹⁵

„Vannak olyan fickók velük (a zsitánokkal), akik évtizedek óta ott vannak; és rendes fickók, az unokatestvéremnél van egy olyan fickó, akinek érettségije vannak, annak idején kettőt kellett letenni, alapított egy céget, ami tökéletesen ment, van felesége, rendszeren megszült, jött egy gyerek, aztán a felesége elkezdett félrelépni, elment, a fickó megőrült, és hát az egyetlen megoldás a számára az volt, hogy menedéket találjon egy zsitán családban. Egész évben kihasználják, de jól van, és boldog, otthona van, családban él, ez volt az egyetlen megoldás neki, nem volt már semmije, mindent elveszített, hát nem panaszkodik, és olyan fickó, aki távolról sem hülye, nem egy barom, hát a törvény szempontjából feltételezhetnénk, hogy kizsákmányolják, de ha megkérdezzük a véleményét, azt fogja mondani, hogy nem, úgyhogy nem kell zaklatni, nincs értelme, de most... A csendőröknek nincs mindig igazuk, a bírónak sem, szemellenzöt hordanak, egyoldalúan működnek, piff-puff intézkednek, intézkednek,

¹⁴ Erről ld. Reyniers (1992), Williams (1993).

¹⁵ Patrick Williams (1993) hasonló esetekről számol be a közép-franciaországi voajázsörökkel kapcsolatban.

de nem foglalkoznak a következményekkel, ez tiszta hülyeség, nincs józan eszük; ez igen súlyos...”

A csavargó, aki egész évben a családdal él, a „szezonok” idején dolgozik, ahogy a család többi tagja; ezért semmilyen kiegészítő jövedelmet nem kap. Ételt, szállást, cigarettát igen, legtöbbször egy kis pénzt is, hogy megihasson egy-két pohárral a falu kocsmájában. Úgy tartják, hogy munkája a csoport mindennapi életéhez tartozik és hozzájárul fenntartásához, egész évben.

A „rabszolgák”

Merőben eltérő gyakorlat alakult ki az elmúlt években. A hatóságok szigorú figyelemmel kísérik, hiszen egyes gazdákat „alvállalkozó alkalmazásával” vádolnak.¹⁶ Néhány zsitán *paterfamiliasnak*, akik gyakran maguk nem szüretelnek, hanem nagycsaládjuk munkáját „szervezik” valamely gazdánál, olyan ötlete támadt, hogy kidolgozzák a „munka megszervezésének” elvét, a rendelkezésre álló munkaerő felhasználásával (a 19. században tartalékos hadseregnek mondták volna), ami karnyújtásnyira van – a provánszi nagyvárosok járdáin, az új hajléktalanok személyében. Így – egyes esetekben – a vészhelyzetben mozgósított csavargók helyett tábornyi „silány” munkaerő érkezik. A környéken letelepedett emberek szervezésében még táborokat is létesítettek, nagy katonai sátrakkal, amelyek korábban az alkalmazottak elszállásolására szolgáltak. A földműves valóban előzetes bejelentést tesz minden munkás után, de azután a zsitán *paterfamilias* „bizza meg” a munkások logisztikai szervezésével. Délben, a cseresznyésben kapnak ebédet, estére pedig sátoztáborban szállásolják el őket, amely nem a gazdaságban van, hanem egy olyan telken, amelyet csak a zsitán használ. A törvény szemében a zsitánnak be nem jelentett idenymunka-vállalkozása van és a földműves „jogtalanul alkalmaz alvállalkozót” azzal, hogy másik munkaadó által szolgáltatott munkaerőt vesz igénybe.

„Az utóbbi években fiatalok, útonállók begyűjtésére szakosodtak (a zsitánok) Avignonban, főleg a börtönök kijáratánál vagy az utcán. Hazaviszik őket, szállást és ételt adnak nekik, napszámot biztosítanak, aztán fizetésképpen elég a szállás és az étel, 5 vagy 10 frank naponta cigarettára, és kész. A Munkaügyi Felügyelet azonban csinált egy felmérést, igen alapos felmérést, és egyes gazdák végül is bíróságra kerültek, rabszolgotartás vádjával, egyszerűen azért, mert ahelyett, hogy a csapat tagjait egyenként, pontosan, név szerint kifizették volna, a teljes összeget a klán főnökének adták, úgyhogy a klán főnökét természetesen elítélték a szegény szerencsétlenek kizsákmányolása miatt! V-ben van egy kollegám, elmentem a tárgyalására, jó kis veszekedés volt... Nos, mit akarnak hallani, van szócsövünk, bejelentjük a fickókat, akiknek a nevét sem tudjuk, a göndör, a borotvált fejű, a sebhelyes, másnap már nem ugyanaz a pofa, mások az arcok, gyorsan változnak. Én betakarítok, azt hiszik, hogy mindennap leltározom a pofákat, nem nyaggatom őket, hogy bevallják kicsodák, anyja neve, apja neve, honnan jönnek stb. Hát van egy szócső, odaadom a teljes összeget, ennyi órát dolgoztak. Nem volt kegyelem, elítélték. Ez egy párat elrettentett. Mondom, most nála már vége, nincs nála már zsitán, egy se!”

A szóban forgó termelő valóságos helyzete nem felel meg mindenben a fentieknek, elsősorban gépeket vásárolt az emberi munkaerő korlátozása érdekében, de továbbra is foglalkoztat néhány zsitán családot, most már csavargók nélkül.

Eltérő szempontok

Az effajta eseményeket tekinthetjük „egyszerűen” munkajogi, kizsákmányolási problémának, vagy zsitánok és földművesek – mint „objektív cinkosok” – közti kérdésnek, a bevételek maximalálására. A valóságos helyzetek megfigyelése azonban az általánosítás elkerülésére buzdít.

¹⁶ A Munka Törvénykönyvének 125. törvénycikke szerint hasonló esetben a vád alapja: „alvállalkozó alkalmazásának következetes vétsége, teljesítménybérben dolgozó munkaerő alkalmazása, a brigád egy összegben történő kifizetése miatt”.

Morális szempontból egyszerű valamennyi függőségi helyzetet „rabszolgaságként” értelmezni. Ezt nem mulasztotta el egy államügyész, amikor egy gazdát „négertartónak” nevezett. A gazdák azonban – tapasztalataik alapján – a normától eltérően ítélik meg a csavargók befogadását. Ez viszont nem gátolja őket abban, hogy felismerjék a „határeseteket”. Ha a gazdáknak, mint mondtam, érdeke fűződik hozzá, azt kell megállapítanom, hogy véleményüknek más az alapja. Egy gazda ellen indított per iratainak elemzése több fontos tényre hoz napvilágra. Először is a dráma szereplői a következők:

- az itteni emberek, akik tudják, hogy miről beszélnek (a szüret, ennek költségei és megszervezése): a gazdák, a zsitánok és valószínűleg a csendőrök;

- a máshová tartozó emberek, akik a vizályt keltik és nagyítják fel: a csavargó, aki jelentést tett az avignoni Munkaügyi Ellenőrző Hivatalnál, és aki két szempontból furcsa, hiszen belga és diák (vagyis „hamis” csavargó), az ellenőrzőhivatal emberei és az államügyész (aki „négertartónak” minősíti a gazdát);

- akik sem ide, sem oda nem tartoznak, a csavargók vagy épp a két fél között vannak: mint pl. a bíróság elnöke (vagyis kicsit ide is tartozik, ugyanakkor avignoni: „Szerencsére a bíróság elnöke ménerbes-i vagy oppède-i, mint annak idején Madame M., aki azért egy kicsit ismeri a problémát!”).

A két kategória közötti ellentét – nyilvánvalóan – a betakarítási munkára vonatkozó sajátos ismereteken alapul, azt mondanám azonban, hogy ez a megosztottság ennél is mélyebb, hiszen a kortárs társadalmi valóság (elsősorban a „számkivetettek”) és a munka kétfajta felfogását állítja szembe.

A munka

A munka a parasztok számára – éppúgy, mint a zsitánok számára – pénzkereseti lehetőség. Ha a földműves más terményekre térhet át a várt bevétel változásainak a függvényében, tudja, hogy manapság idejének egy részét kénytelen támogatási kérelmek űrlapjainak a kitöltésével és/vagy más tevékenységek szervezésével tölteni, mint pl. turisták fogadásával, amelyek olykor felülkerekednek a földművelésen. Mindenesetre a mezőgazdasági termelésnek, ami a Természet és a Piac szeszélyeinek van alávetve, gyorsan kell alkalmazkodnia, olykor nagyobb gyakorlatiasságról és realizmusról kell tanúságot tennie, mint törvénytiszteletről. Azért soroltam a csendőröket ebbe a kategóriába, mert egyes gazdák szerint ők értik a valóságot, így képesek szemet hunyni afelett, ami a munka kedvező haladását akadályozhatná; a helyi szituációk különbözőek, a szövetkezetek esetében azonban különösen gyakori, hogy a csendőrök feleségei vagy nyugdíjas csendőrségek alkalmanként feketén szüretelnek.

Ezzel ellentétben a második kategória tagjai normatívabb szemlélettel bírnak a munkáról és inkább a bevételek státusának logikája szerint gondolkodnak, ez logikus az ellenőrző szervek esetében. Az értetlenség azonban nem annyira a jogi keretek és a valóság közötti eltérésekből adódik (az alvállalkozó jogszerűtlen alkalmazásának vétségét szinte egyik szereplő sem ismeri), a földművesek tudják, hogyan kell „megigazítani” az iratokat, hogy azok valóság-hűek és elfogadhatók legyenek, legyen szó bérlistákról vagy a mezőgazdasági szakszervezetnek szóló elszámolásokról. Ez utóbbi bőven beéri ezzel. Teljes azonban az értetlenség, amikor egy munkaügyi ellenőr azzal igazolja a lépését, hogy arról beszél, milyen következményei lesznek az alvállalkozó jogszerűtlen alkalmazásának a csavargók nyugdíjról szóló jogigénye tekintetében:

„A Munkaügyi Ellenőrző Hivatal, azok érvelnek, könnyű hivatalnokosan érvelni, túl könnyű, csak egyenesen előre, szemellenzővel, aztán nem akarják tudni, mi történik amellelt, aztán »érti G. úr, ezeknek az embereknek nincs bérlistájuk, aztán... amikor mennek a nyugdíjukért...« Hát megáll az eszem! Megáll az eszem... amikor ezek a fickók a hid alatt vannak, de hát az állam hagyja, hogy a hid alatt legyenek... hát akkor kié a felelősség itt?”

A munkaügyi és a törvény képviselőit az a szemrehányás éri, hogy formálisan szemlélik a munkát és a munkaviszonyokat. Így érthetőbbé válik, miért lehetséges az egyetértés paraszt-

tok és zsitánok között, a nyilvánvaló gazdasági érdekeken is túl. Néhány kérdésben azonos a szemléletük, különösen a munka és az elvárt minimális szolidaritás tekintetében.¹⁷

A számkivetettek

Egyes földművesek szavait lehetne érteni saját gyakorlatuk legitimálásaként is: „a csavargók nem csinálnak semmit, mi munkát adunk nekik, mindenkinek örülnie kellene”. Amikor azonban az avignoni és környékbeli, vagy a televízióban látott hajléktalanok helyzetéről beszélnek, szavaik felháborodást fejeznek ki. A francia vidéken mindig is voltak útonállók; a pajtában mindig meghúzhatta magát egy ideig a csavargó, mindig akadt számára valamilyen munka néhány napig. Ezzel párhuzamosan ugyanazt elláthatták a vándorok, a zsitánok, sőt, a csavargók utazhattak és dolgozhattak is velük. Ezek a helyzetek mind kedvezőbbnek tűnnek, mint a hajléktalanok, a „nyakörv nélkül elveszett kutyák” elhagyatottsága.

„Hát igen, el lehet ítélni, de a sűrűjében, nyáron, egy ideig ezek a fickók ott voltak. Néha rossz vége volt, időnként megverték őket, de ez a véglet. Volt szállásuk és ételük, helyük volt, dolgoztak, kézben voltak tartva, de nem olyanok voltak, mint a nyakörv nélkül elveszett kutyák, szerepük volt a társadalmi rendszerben és nyugodtak lehettek. Attól, hogy elítélik az embereket ezért, de hát most ezek a fickók kijönnek a börtönből, az utcán kóvályognak és hülyeségeket csinálnak! Nincs titok! Ha szigorú rendszerben élünk, ahol alkalmazzuk a törvényeket, akkor tényleg elítélendő, de amikor a törvény kedvéért alkalmazzuk a törvényt és nem vesznek tudomást a szabályok lehetséges következményeiről, az is hülyeség, mert ezek a fickók hülyéskednek az utcán, a fesztiválon megállítják az embereket, szó szerint marginális emberek, míg akkor, esküszöm, abban az időben legalább nyugton voltak. Most mit mondjak: ez elítélendő, nem működik, hülyeség, hülyeség; de ezt nem veszik figyelembe az ítéletalkotásakor; »na, hát ő felel ezért, kizsákmányoló«, de a vállalatigazgató, aki 3000 embert megvető pillantással elbocsát, az nem kizsákmányoló, a fenébe!”

Marginalitás és beilleszkedés

Gyakran egységesítő és kevésbé érdeklődik a társadalmi valóság árnyalatai iránt a központból (a közigazgatás felől) a szélekre irányuló tekintet. A földművesek reakciója a vádra, hogy – egy államügyész kifejezése szerint – „négertartók” lennének, alkalmat ad arra, hogy olyan értékek kerüljenek a felszínre, amelyek nem mindig felelnek meg az elvárásoknak. A parasztok egyáltalán nem alkalmazták a „zsitanokhoz” kötődő sztereotípiákat, véleményük tükrözi a velük dolgozó emberek iránti megbecsülésüket, de nincs bennük jótékonykodás, sem elhamarkodott általánosítás. A csavargókkal kapcsolatos ügyekben – büntársaknak tartva őket – sosem fejeztek ki semmilyen ellenérzést a zsitánokkal szemben. Valójában azoknak az értékeknek, amelyekhez kötődnek (a munka, de a falusi szolidaritás is, a szegények, az útonállók, a „cigányfélék” segítése szezonális munkával, amire szükségük van, vagy inkább volt), több közös pontja van a „zsitanok” azon szokásával, hogy idegeneket fogadnak be, mint a Köztársaság Munkajogi Törvénykönyvével. Bizonyos kérdésekben nagyobb értékközösség van parasztok, zsitánok és csavargók között, mint a fennálló társadalmi renddel. A mobilitás és a letelepedés keresztezi egymást, és olyan időszakszerű beilleszkedést tesz lehetővé, amely mindenki számára előnyös ott, ahol az állam logikája meg kívánja merevíteni a státusokat és normatív terekben rögzíteni az egyéneket.

A gépek ideje

Tíz évvel ezelőtt gépeket helyeztek üzembe. Megrázzák a fákat, amelyekről a gyümölcs leszárva hullik le, ami nem kis előnyt jelent az édesiparban. Mindig szükség van azonban néhány emberre, aki „kihúzza a ponyvát”, amelyre a gyümölcsök hullnak. Számos termelő számára a

¹⁷ A parasztok és zsitánok közös „értékeinek” egy másik szempontja, amely kutatás tárgya lehetne: a ravaszság.

fehér cseresznye termelésének elengedhetetlen feltétele a gép, amelyet gyakran közösen vásárolnak meg, hiszen közel 300 000 frankos befektetésről van szó.

Ez a gazda sokak álláspontját foglalja össze:

„Az utóbbi 15 év gazdaságának feltétele az időszakos munkaerő alkalmazása volt, különösen zsitánoké a piros és a fehér cseresznye betakarításában, ahogy a többi termés leszüretelésében is... Húsz évvel ezelőtt a cseresznye leszedésénél ez mintegy negyven, a szőlő szüretelésénél pedig mintegy tíz idénymunkás felvételét jelentette. Jelenleg pedig, amikor megnőtt a cseresznye hozama, tíz emberre csökkentettem, mert ez kézzel szedett cseresznye, a nyolc hektár pirosat és a tizenkét hektár ipari cseresznyét a gép szedi le, 100%-ban. Elérkeztem egy pontra, hogy... Az elején fifty-fifty kezdtem, fele kézi, fele gépi, de ennek vége. Öt éve vagy a gép dolgozik, vagy a cseresznye a fán marad, egyszerű. Nem akarok már senkit felvenni kézi szedésre, nem térül meg, nem éri meg. Minek bosszankodjak az emberekkel, minek viseljem el őket, vállaljak kockázatot, mert mindig a főnök a felelős. Nálam, persze, mindig be vannak jelentve, ami azt jelenti, hogy ha a cseresznye kilójának eladási ára 5-6 frank, akkor majdnem 4 frank betakarítási költségem van. Két frankom marad a fák amortizációs költségét kifizetni, amelyek csak nyolc évig teremnek, hogy az egész éves munka amortizációs költségét kifizessem, az összes évét, amíg él a fa, nem is számítva azokat az éveket, amikor nem terem semmi, mert elfagy. Kész, annyi, a gép vagy semmi. Vége, senkit nem veszek már fel, inkább maradjon a cseresznye a fán. Ez gazdasági megfontolás, nem hengegés, vagy... Ez így van, egyébként bármelyik iparos vagy kereskedelmi kamarás így látja, csak az általános gyakorlatot követem...”

A cseresznye betakarításának gépesítése hasonló reakciókat váltott ki, mint az egyéb iparágak gépesítése, így homok került a „rázók” tankjába és tönkretette a motorjukat. Érthető az efféle esetek annak fényében, hogy mekkora pénzüsszeget jelent a szüretelő családok számára ez a munka, akik fontos bevételi forrástól estek el a gépesítés következtében.

A munka morzsái

A piros és fehér cseresznye termesztését folytató földművesek körében azonban továbbra is alkalmaznak emberi munkaerőt, ha a gépesítés következtében csökken is a számuk. A gép nem tud minden munkát elvégezni, egyes földeken (még?) nem alkalmazhatók, az érzékeny, túl fiatal vagy túl öreg fákat nem szabad rázni. Ezekben az esetekben még előnyben vannak a zsitán családok. 1998-ban a fagy egyes földeken a termés 90%-át tönkretette. Nem is merült fel tehát a kérdés, hogy gépekkel próbálják-e leszedni a fákon elszórtan megmaradt gyümölcsöt.

„Mindig van mit szedni kézzel, rajtam múlik megszervezni ezt a munkaerőt, ami ennyire rugalmas, összeszedi a pirosat, üzemelteti a gépet, leszedi azokon a részeken, ahol jobb kézzel szedni, mint géppel. Kevesebb idő megy el. Egyfajta rugalmasság. Ha tavaly nem lettek volna itt (a zsitánok), ott hagytam volna (a fán)... 14 tonna fehéret takarítottam be, különben nulla lett volna! Ha nem lettek volna itt a zsitánok, ha nem találtam volna meg őket, ha nem jönnének el mindig...! Na! Ez egy megoldás. Tavaly nem használtam a gépet, mert 10% termett, és mindet leszedték! Mert az egész elfagyott, egy hektár cseresznyén 300 kiló volt! És azért azt a 300 kilót leszedték; és 300 kiló volt egy hektáron és 250 kilót leszedtek. De szerencsére leszedtem a termés 10%-át, hála nekik, mert ők semmit nem nyertek, akarom mondani estére fejenként alig 15 vagy 20 kilót, ha leszedtek, de szerencsére itt voltak, különben ott hagytam volna. Mert nem akartam elővenni a gépet, hogy megrázza a fákat... Tönkretette volna a fákat, jobb volt megkímélni őket a géptől, és szerencsére a zsitánok mindenhol leszedték! Mert az elején, inkább azokat a szakaszokat csináltattam velük, ahol egy kicsit több volt, tartottam tőle, hogy olyan helyekre küldjem őket, ahol semmi nem volt. És végül: „Á, ott van, á, van ott! Látod?”, „Á, tényleg van!” Én meg nem láttam semmit, de hát!... Vagyis ők mindenképp látták, és akkor is, ha csak 40 frankot kaptak naponta vagy harmincat, legalább jobb, mint a semmi! Mert végül is idejönnek, maradnak egy hónapig, azért az... Na, az is biztos, hogy nem kaptak sok pénzt.”

A meggyarapodott hozam eltávolította a helyi munkaerőt, az adminisztratív és logisztikai kényszerek eltávolították a külföldieket, a gépesítés azért nem szünteti meg a zsitán munkaerő iránti igényt, de csökkenti az idénymunkások számát és munkaidejét. Csak a munka morzsái maradnak számukra, ami azonban elengedhetetlen a földművesek számára. Egyes földművesek, akik érzékenyek a kérdésre, több „szezon” indítanak, amelyekre zsitánokat hívnak, diákok és külföldiek helyett őket alkalmazják a csemegeszőlő szüretén, vagy még a cseresznye előtt, a tőkék tördelésére vagy metszésére. Néhány termelő azonban azt állítja, hogy nyomást érez a szomszédok vagy a hatóságok részéről, mert „ezeket az embereket” alkalmazják, holott semmilyen logikus érvelést nem találnak amellett, hogy ne tegyék.

Inkább helyváltoztatók, mint vándorok

A betakarításra érkező zsitánokat nem tekintik valódi vándoroknak. A földművesekkel folytatott beszélgetéseikben hangsúlyozzák az eredeti lakóhelyükre való visszatérés sürgősségét. Általában hátrahagyják a család egy részét, akik vigyáznak az otthonra. Ugyanebből a megfontolásból naponta figyelik a meteorológiai jelentést, hogy megnyugodjanak afelől, hogy nincs árvízveszély¹⁸, amiről az otthon maradt családtagokkal való telefonbeszélgetések során is igyekeznek megbizonyosodni. Ahogy Patrick Williams (1993:71) írja: „Már csak kizárólag a mezőgazdasági idénymunkák és a vallási események (katolikus zarándoklatok vagy pünkösdisták gyűlések) alkalmával szállnak lakókocsiba és tesznek meg nagyobb távolságokat, de csak egy hónapnál kevesebb ideig maradnak távol.” A Calavon járásba érkezett családok nagy része visszatér Közép-Franciaországba, néhányan visszatérnek délre a szüretre, a többiek inkább hagyományos területükön, Beaujolais-ban dolgoznak ebben az időben. Valószínű, hogy a gépesítés ezen a vidéken, ahogy másutt is, csökkenést idézett elő a munkaerő-keresletben, és a középső területeken élő voájászörök is ezért szüretelnek ezen a déli területen, ahol addig csak cseresznyét szedtek.

Új és átmeneti letelepedés

Egyes családok – párhuzamosan – lakóhelyet változtattak, Calavon vidékén „telepedtek le”, vagy ezt a területet választották központjuknak. Ezzel más, korábban általuk elhanyagolt termények betakarítására is mozgósíthatók lettek; ilyen a répa is, télen, addig, amíg ezek betakarítását még nem gépek végzik, vagy míg ezek a területek nem szorulnak háttérbe az új, dél-nyugati termőterületekkel szemben.

„Hát, a családok, akik nálunk vannak, mert hogy úgy mondjam mind egy családból valók, mind rokonok, nem csak nálam, az egész környéken, mind rokonok szegről-végről, unokatestvérek, sógorok, balkézről unokatestvérek, de mind rokonok, hát főleg olyanok, akik itt rendezkedtek be, mert azelőtt mind Saint Rémiben gyűltek össze, ott, az Előalpokban sokan voltak... És aztán kicsit visszaesett ott a munka, vagy nem tudom, kezdtek idejönni, úgy nagyjából, amikor répa volt, azért kezdődött ez, én megmondom, mert a cseresznye ott egész más, ehhez képest... Ez két külön dolog, ezek a családok azért elég nagy létszámúak, akkor jöttek, amikor elkezdett fellendülni a sárgarépa itt a vidéken, vagyis a 70-es években, nagyjából a 70-es években. A sárgarépa azért lendült fel, mert volt itt már korábban, három vagy négy termelő csinálta valamennyire, aztán a 70-es években nagyot fejlődött, és itt telepedtek le ezek az emberek, a lakókocsijukkal, hát ahogy ők éltek, és elkezdtek dolgozni a sárgarépaszezonban és teljesítménybérben dolgoznak, a melójuk 80%-a teljesítménybéres. Télen a répát szedték, aztán itt voltak, néhányan itt-ott szedték a cseresznyét, aztán a hagymát szedték annál, aki hagymával foglalkozott, aztán utána cukkínit szedtek, aztán paradicsomot, látja... De minden betakarításnál más birtokra kerülnek, más főnökük lesz; megállnak, szünetet tartanak. Á, igen! Szünetet tartanak, várják! 8 vagy 10 napot pihennek, na; hát letelepedtek, de hát így járkálnak.

¹⁸ Számos család csak árterületen fekvő telkeken tudott építkezni vagy erre kényszerült.

Korábban a szülők voltak, most a gyerekek vannak, nemsokára ezeknek a családoknak az unokái, de letelepedtek, vettek egy házat és gyakorlatilag nincs már lakókocsi, vagy kevés, mindenkinek van háza, aki itt letelepedett, és itt élnek. Már nem mondhatjuk, hogy zsitánok, ezek egyszerű idénymunkások!”

A szezonális munkák (fehér cseresznye szüret) idejének csökkenése megnehezíti az utazást. Már nem éri meg annyira lakókocsiba szállni, és több száz kilométert megtenni, ha a munka csupán néhány napig vagy egy hétig tart. Azzal azonban, hogy olyan területen telepednek le, ahol a szezonok jelentős holtidőkkel követik egymást, vagy legalább is nem férnek meg a külföldi munkaerő követelményeivel, a zsitán családok kielégítő megoldást nyújtanak a parasztnak: nem kell munkaerő után nézniük, mert helyben van; ráadásul életmódja és szokásai miatt nem szükséges egész évben foglalkoztatni. Aparna Rao (1985:109) felvetette, hogy „a vándorlás adaptációs stratégia lehet”, különösen a munkaerő-keresletben. A jelen esetben azt feltételezhetjük, hogy az átmeneti (?) letelepedés vándor stratégia a betakarítási munkák munkaerő-keresletének változásaihoz való alkalmazkodásban. A mezőgazdasági termelés jövőbeli fejlődése, gépesítése hozzá fog járulni a parasztnak és zsitánok kapcsolatának változásához, de a két csoport létfenntartásában megjelenő gazdasági és technikai kényszerekkel szembeni nagymértékű alkalmazkodási készség még tartogathat meglepetéseket.

Az idő tétje

Calavon járásban a parasztnak és a zsitánok közötti csereviszonyok gyakorlatának megfigyelése nem teszi lehetővé, hogy általános következtetéseket vonjunk le a két csoport kapcsolatairól, de lehetővé teszi annak megértését, hogy milyen feltételek mellett lehetséges a jó együttműködés. A „vidéki emberekre” és az „utazó emberekre” vetett távoli pillantás hajlamos a társadalmi, sőt kulturális vagy „etnikai” állandóság képét sugallni, amely erősen illuzórikusnak tűnik, ha vesszük a fáradságot, hogy közelebről szemügyre vegyük. A jelen esetben bizonyára a mezőgazdasági termelés kényszereinek fejlődése kedvezett a helyi, majd a bevándorló munkaerő Franciaország középső területeiről érkező zsitán családokkal való pótlásának. Feltártam azokat a konkrét és anyagi okokat, amelyek miatt a cseresznyetermelők elégedettek a nagy létszámú és önszervező munkaerővel. Bizonyára ehhez szükséges hozzáfűzni egy „mentálitásról” szóló elemzést (abban az értelemben, ahogy a mentalitás történetének a fogalmát használják). Legyenek zsitánok vagy parasztnak, mindnyájukra élénk figyelem irányul az állami szervek, és különösen a csendőrség, de amint láttuk, a Munkaügyi Ellenőrző Hivatal részéről is. Az általuk ébresztett gyanút gyakran a csalásra, a rejtegetésre, sőt a lopásra való „természetes” hajlamukkal „magyarazzák” (a zsitánok részéről szó szerint lopásra, a parasztnak esetében hamis bejelentésekre gyanakszanak). A cseresznye betakarításának példája azonban megmutatja, hogy nem erről van szó. Inkább úgy látom a megfigyelt helyzetet, mint különböző társadalmi normák összeütközését egy olyan állami normával, amelynek alapvetései ellentmondanak az előbbieknak. Munkáról lévén szó, a parasztnak és a zsitánok teljesítményben, „tömegben”, elvégzendő munkatömegben vagy „telepben” gondolkoznak, és inkább kilóban mérnek, mint órában. Edward P. Thompson (1979:8) szerint a „teljesítményorientáltság”, emberileg érthetőbb, mint az időegységben mért munka”, és különösen „kevésbé élesen különíti el a „munkát” és az „életet”. A teljesítménybéres munkáról az órabéresre való áttérés felvet néhány problémát. Ez nem lehetséges minden családban, hiszen némelyik nem követi a bérezési forma játékszabályait. Ahogy a parasztnak hangsúlyozzák, átalakítja a köztük és a területen jelenlévő családok közötti kapcsolatot: a parasztnak a hagyományosabb munkaadói szerepbe kerül, akinek ellenőriznie kell a termelékenységét, „az idő kezd pénzzé, a munkaadó pénzzé válni” (Thompson 1979:9). Ez érződik a gazdaságban, és egyre nehezebb „munkaidőn kívül” együtt lenni.

Végeredményben a cigány családok rugalmassága és önszerveződése nagy előnyt jelent a parasztnak számára a külföldi munkaerővel szemben. Ezek a tulajdonságok azonban csak akkor lehetségesek, ha az idő és a nagycsaládot körülölelő társadalmi kapcsolatok szabályozá-

sán nyugszanak. Márpedig ebből az esetből az derül ki, hogy a mozgás és a házalás – mint a gyűjtögetés sajátos formája – soha nem biztosították jobban azt a lehetőséget, hogy a cigányok maguk szabályozzák az idejüket, tudva, hogy „mások által irányított időben élni alávetettséget jelent” (Bessin 1999:47).

Teisenhoffer Viola fordítása

Felhasznált irodalom

- BESSIN, M. 1999. Le temps, une question de pouvoir. *Mouvements*, (2), 47–54.
- BORDIGONI, M. 2000. Le paysan, le gitan et le trimard. *Le monde alpin et rhodanien*, (1–3), 223–242.
- DOERR, J. 1982. *Où vas-tu, Manouche? Vie et Mœurs d'un Peuple Libre*. Bordeaux: Éditions Wallada.
- DOLLÉ, M.-P. 1980. *Les Tsiganes manouches*. Sand: szerzői kiadás.
- FORMOSO, B. 1986. *Tsiganes et sédentaires*. Párizs: L'Harmattan.
- LICK 1998. *Scènes de la vie manouche. Sur les routes de Provence avec les Sintí Piemontais*. Chateaufort-les-Martigues: Éditions Wallada.
- MENDRAS, H. 1992 (1967). *La fin des paysans*. Arles: Actes Sud.
- POITRINEAU, A. 1992. *Ils travaillaient la France. Métiers et mentalités du XVIe au XIXe siècle*. Párizs: Armand Colin.
- RAO, A. 1985. Des Nomades méconnus. *L'Homme*, 25(3), 97–120.
- REYNIERS, A. 1992. *La roue et la pierre. Contribution anthropologique à la connaissance de la production sociale et économique des Tsiganes*. Thèse de doctorat, Université de Paris V.
- SANSOT, P. 1994. *Les pilleurs d'ombre*. Párizs: Payot et Rivage.
- SEGALIN, M. 1980. *Mari et femme dans la société paysanne*. Párizs: Flammarion.
- SIMONNEAU, S. 1987. *Les groupes tsiganes dans la région centre. Problèmes d'accueil et d'insertion des nomades dans la société contemporaine*. Thèse de 3e cycle, Institut de géographie, Paris IV Sorbonne.
- THOMPSON, E. P. 1979. Temps, travail et capitalisme. *Libre*, 5, 3–63.
- WILLIAMS, P. 1993. *Nous on en parle pas. Les morts et les vivants chez les Manouches*. Párizs: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- ZONABEND, F. 1979. Jeux de noms. Les noms de personne à Minot. *Études Rurales*, (74), 51–85.
- YOORS, J. 1990. *Tsiganes*. Párizs: Phébus.

Lajos-aranyak a sárban¹ Emberk, tárgyak és röppályák²

Bevezetés

D. város lóversenyirodájában, ahol inni is lehet, a vasútállomással szemben, a törzsvendégek szemüket a képernyőre szegezik, amely élőben közvetíti a *rapido* eredményeit. Két beszélgetés között igencsak sokatmondó szavak hangzanak el: „Az amerikai táborban macskákat és kutyákat esznek!” A kirakat a sugárútra nyílik, amely a városfalak menti körúton túl az előkelő városközpontba ér, amelyben minden összefügg a borkereskedelemmel és a jómódú turizmussal. A másik végén, a vasúti út mögött, lekanyarodva az útról, az „amerikai tábor” negyedéhez érünk. Az első alkalommal a negyed falain belülről érkező idegen személyt nyugtalanítja annak különös jellege. Hol a Cote'd Azurt idéző, hol az amerikai sorozatok által ihletett házak, hol egy vaskos kapu fölött trónoló oroszlánszobrok, figyelő tornyocskák által büszkén őrzött épületek látszanak.

Egy XV. Lajos korabeli mellvéd fordulójában a gyerekek kerti asztalai és a századfordulóbeli madárház között határtalan mezők nyílnak, ahol békésen legelésznek a lovak. Vénuszok és Bacchusok emelkednek ki a bátortalan pázsitból, körülveve a garázsokig vagy a hangárokig vezető kavicsos utakat.

Az egyforma lakóépületek homlokzatán az egykori polgári házak pompájának stílusa, díszítőelemei jelennek meg, amik egészen eltérnek megépítésük korának stílusától.

Az amerikai hadsereg által 1918-ban épített régi barakk épületeket – amelyekből csak egy tucatnyi maradt meg mára mutatónak – helyreállították és újra berendezték lakóháznak. A lebontott házak nagy részének helyén nem régen impozáns kinézetű villák épültek, amelyek gyakran sokkal nagyobbak tűnnek, mint a valóságos alapterületük. Látunk még hagyományos külvárosi családi házakat is, az 1950-es évek kisebb méreteitől a 1970-es évek tekintélyt sugárzó nagyságáig, de ezek közül is kitűnnek a szemlélődőnek, a zsidóházak és a régiségkereskedők által építettek. Minden egyes építmény „antikvitas”, „régiségkereskedés” feliratú cégtáblákkal hívogatja a vevőket.

Ezek az utca felé nyílt telkek az esetleges vevőket, kereskedőket várják. A telkeken néha házak és raktárak állnak, néha csak egy lakókocsi.

Az I. világháború utáni időben az önkormányzat³ által üresen hagyott lakóhelyek egyes együttesét spontán módon kezdték „belakni”, és ennek jegyeit látjuk ma is.

Ez a telep az 1920-as években újonnan érkezők letelepedési területévé vált a 1000 fős kisvárosba.⁴ Szegény nagycsaládosok telepedtek le. A túlszűfoaltság, az egészségtelen körülmények és a vágóhidak szeméttelpe jelentették tehát a negyed gazdasági képét.

¹ Kifejezés, ami a szeméttelrakó helyet jelöli a voajázsöröknek.

² Eredeti megjelenés: 2004. *Sous la gadoue, les Louis d'or. Hommes, objets et trajectoires.* In: N. Barbe-S. Latouche (szerk.): *Economies choisies? Echanges, circulations et débrouille.* Párizs: M.S.H., Collection Ethnologie de la France, cahier 20, 125–144. Köszönet Marion Demossiemnek és Patrick Williamsnek lektorálásukért és értékes észrevételeikért. A fordítás elkészítését az OTKA T-42767-es számú programja támogatta.

³ Egy ipartelepítés a helyi munkaerő árának emelését hozta magával, ezáltal a borgazdasághoz kötődő termelési költségek (munkások, béresek bére stb.) is emelkedett. Ehhez hozzájárult a „kollektívizmustól” való félelem a helyi tekintélyes polgárok részéről.

⁴ Jelenleg ez a település 20 000 fős kisváros.

Ebben a negyedben a családok között vándor életmódot folytató rokonok – többségükben kosárfonók – is találtak helyet, ahol el tudták tölteni a telet és a lovaikat is el tudták helyezni. Ők tették ki a környéken a szezonális, átmeneti munkára alkalmas réteget. Mivel a II. világháború alatt kényszerlakhelyeket jelöltek ki a számukra, később fokozatosan elhagyták a falusiasabb tevékenységeket (kosárfonás, lókupecség) más, városiasabb tevékenységért, hulladékvas-kereskedésért, sőt alkalmazottakká is váltak az építőiparban.

Két testvér megalapította hulladékfeldolgozási és -tárolási telepét, majd később a város két egyedüli ócskavas-nagykereskedői lettek. Tevékenységükbe bevonták a „házalókat” (*chineurs*),⁵ akik fémet és tollat szállítottak nekik. Rávettek őket, hogy az összegyűjtött hulladékot mindig náluk értékesítsék, a másik kirekesztésével tehát kialakítottak egy versenyhelyzetet. A két testvér a központtól legtávolabbi eső városnegyedet foglalta el, amelyek az ócskavas-kereskedő családok legfontosabb letelepedési helyei voltak. A „kantcs”-okkal (letelepeltek, parasztok, idegenek) kialakított eltérő viszonyuk alapján két, egymástól elkülönülő és egymással versengő csoport jött létre.⁶

A fém, a bőr, később a tollgyűjtés maradt hosszú időn keresztül a hivatalosan végzett tevékenységük. Itt már megfigyelhető egy átmenet a hulladék és a zsidóközött.⁷ A háború utáni időszak döntő változást hozott az ócskavas-kereskedő családok számára. Ebben az „új”, a „saját”, a „hasznos” felé fordult fogyasztói társadalomban a generációk közötti öröklés során tovább adott tárgyak divatjamúlttá váltak. A gondtalan és optimista jövő által elvakított franciák tömegesen szabadultak meg tehát öreg, családi szekrényeiktől az őszerekek boldogságára, akik a vidéket „formica” bútorokkal és más fémszekrényekkel járták járműveik tetején. Mindig lesben álltak a jó üzletekre, az ócskavas-kereskedőket fokozatosan avatták be a város régiségkereskedői, tárgyalópartnerük szemének csillogásának mértékéből értesültek azoknak a bútoroknak az értékéről, amit nekik hoztak. Közben a város egyre inkább vonzotta a jómódú osztályok tagjait, a különféle „életművészcsoportokat” a világ minden tájáról, akik a jó bort kóstolták és élvezték a helyi gasztronómia különlegességeit. A város nagy régiségkereskedői az elsők voltak, akik kihasználták ezeket a „modern időket”. Értékükön felül adtak túl a kis ócskavas-kereskedők által felkutatott bútorokon. Az „amerikai táborok” garázsából kikerült, helyreállított és kifényesített bútorok hamarosan a város csillogó kirakataiban trónoltak. A betérő gazdag külföldi vásárló nyugodtan vásárolt a becsületesnek és hitelesnek tartott régiségkereskedő boltjában. Látván, hogy egy nap alatt annyit kerestek, amennyit egy hét alatt az ócskavassal vagy tollal, lassanként az ócskások többsége régiségkereskedővé vált. Hivatalosan is telkeik tulajdonosai lettek, ahol tágas lakhelyet építettek. A városlakók elképedt tekintete előtt kisteherautóikat Mercedes, munkásruhájukat háromrészes öltöny váltotta fel. Magániskolákban tanították a gyerekeiket és kereskedők, sőt, tekintélyes polgárok gyerekeivel házasították meg őket.

Sokan maradtak közülük ugyanakkor továbbra is egyszerű munkások, ócskavas-kereskedők és kosárfonók. Ezek a finom különbségek azonban elkerülték a város lakóinak a figyelmét, csak annyit érzékeltek, hogy a családi csoport egésze gyanús módon hirtelen meggazdagodott, „mások mocskát összeszedve”.

⁵ A szövegben előforduló *chineurs* kifejezés azokra utal, akik ezt a tevékenységet glóglakozásként üzik.

⁶ Amennyiben közös volt a történelmük (otthoni berendezkedés, átváltás az őszerekségbe, a termelés megszervezése), még akkor is, ha eltérő utakat választottak, a családi csoportok tagjainak összességét a „család”, illetve a „családi csoport” kifejezésekkel jelölöm, tartozzanak akár az egyik, akár a másik városrészhez. Egyesek – családi kapcsolataik révén – a csoporton kívüliekkel szemben „táborlakó” voajászőrökként határozták meg magukat. Mások – a „sablrière”-k – az ugyanazon szociális helyzetben lévő város más lakóinak törekvéseit és indítékait tették fokozatosan a magukévaék (pl. különböző elvárások és kapcsolatok az iskolai intézménnyel szemben). Azok szerint az összefüggések és módok szerint, amelyek jellemzik ezeket a családokat a „kosárfonók”, „pâtiers”-ek, „ócskavas-kereskedők”, „D. őszeresei”, „házaló árusok”, „voajászőrök”, „a voajászőrök/a tábor családjai” vagy „családi csoport” megnevezéseket használom. Ezek olyan kategóriák, amelyek különböző kapcsolatokat, kontextusokat és különböző résztvevőket fejeznek ki.

⁷ Ugyanazok a jogi szabályok vonatkoztak a „rongyszedőkre”, a régi bútorok gyűjtőire és az egyéb gyűjtőkre (papírok, bőrök, csontok).

Ahogy társadalmi szinten közelebb kerültek a helyi lakosság többségéhez ez utóbbiak gazdasági felemelkedését követve (a bor árának sosem látott emelkedése révén), szövetséget kötöttek más családból származó egyénekkel (nevezetesen a letelepültekkel). Ugyanazokat a (vallási és világi) rítusokat vették át, amelyeket a helyi lakosság nagy része is követett. Az ószeresek családjai a „pâtiers”-ek⁸ szociálisan elítélt kategóriájából egy etnikai kategóriába emelkedtek át, amely a csoportot annak „klánjellege”, a „degeneráltságot okozó konszangvinikus házasságok” és a meggazdagodásuk gyanúsnak tartott formája szerint írják le.

D. ószeres családjai – akik eddig házassági szerződést csak egy szűk rokoni körben kötöttek – hirtelen kapcsolatba kerülnek a városnegyedben vagy a városban lakó letelepedettekkel. A család részéről befogadták a kívülről érkező férjet vagy feleséget, megtanítva őket az ószeresség praktikáira, hogy helyesen viselkedjenek voajázsörként.⁹ Leggyakrabban azon az áron is, hogy a fiatal házask felbontják a kapcsolatot az eredeti családjukkal. Az ószeresség révén könnyebbé vált a beilleszkedés az új családba, jól meghatározott karriert felvázolva a termelés tevékenységében az utazástól a raktározáson át a letelepedésig.

Az árukörforgatástól a raktározásig

A tevékenység beindulásakor ezekből a családokból származó ószeresek tulajdonképpen egyetlen bűtort sem raktároztak el, a felvásárolt árukat azonnal továbbadták az általuk ismert néhány régiségkereskedőnek. Fokozatos specializálódásuk a tevékenységben rávette őket arra, hogy egyre többet raktározzanak el, így bizonyos önállóságot nyertek a felvásárlókkal szemben, akiknek dolgoztak.

Folyamatosan különböző szerepek alakultak ki körükben. A tárgyak legkedvezőbb áron és legjobb időben történő értékesítése szempontjai miatt biztosítani kellett egyidejűleg az áruval való ellátást-beszerezést és a raktározást is. Az előbbi állandó helyváltoztatást követel, míg az utóbbi helyhez kötötteen végezhető. Ez a felosztás nemek és generációk szerint szerepeket jelölt ki, a két követelmény függvényében. Ezek különböző kényszereket okoznak: koncentrációt az eladás terén (a boltok attól vonzóak, hogy több konkurens üzlet van egymás közelében a versenytársak között), a szétszóródást és fluiditást¹⁰ a beszerzés terén (versengés a korlátozott forrásokhoz való hozzájutásban).

A házaló beszerzés tevékenysége leginkább a férfiakra hárul, a nők a házasságuk előtt vagy közvetlenül utána űzhetik, de a gyerekek születése után otthon kell maradniuk, ahol nekik kell fogadni a kereskedőket a raktárakban. Ezek leggyakrabban a garázsok vagy házak pincéiben helyezkednek el.

Ahhoz, hogy társadalmilag létezzenek a családi csoportban, a férj-feleség párnak termelési egységként kell szerepelnie, csoportba szerveződve más házaspárokkal, akár mint versengési egység is (más házaspárokhoz viszonyítva). Az esküvőt követő időszakban az ifjú házaspár más családokkal utazásra indul. Ameddig a gyerekek iskoláztatása nem akadályozza a családok mozgékonyosságát, utazással töltik az év legnagyobb részét. Az utazások teljes egészében célirányosak, új áruk és területek felkutatására törekszenek. Legfontosabb céljuk, hogy megszerezze a pénzforrások maximumát azért, hogy ezután telket vegyenek és ott egy házat építsenek fel. Paradox módon ezek az állandó mozgások a letelepedést szolgálják.¹¹

⁸ Egy idős nő emlékszik még a többi cigány gúnyolódásaira, amikor a családjával az 1940-es években a városba érkezett. A három legismertebb hulladékgyűjtő család biciklivel „csengetve” házalt és kiáltozta hirdetőményeit: „rongyot, vasat, nyúlzsörmét!”.

⁹ Ezt a kifejezést rendszerint arra használjuk, hogy összefoglaló névvel jelöljünk sok különböző csoportot Franciaországban. Itt olyan csoportra utal, amely úgy határozza meg magát, illetve mások úgy tartják számon, mint sajátost. Abban a városban, ami minket érdekel, a fiatalok házasságait a családok többnyire mindig más voajázsörökkel kötötték, ami nem általános gyakorlat itt (nevezetesen számos házasság jött létre mánosokkal).

¹⁰ Itt azokra az elgondolásokra utalok, amiket Leonardo Pisere (1985:156) kölcsönzött Maurice Godeliertől (1974:332), hogy leírja és elemesse a termelés kényszereit.

¹¹ Köszönet mondunk Marion Demossiemek ezért az észrevételéért.

Ezek az együtt utazó háztartások hosszú időn keresztül szövetségesek maradnak az üzleti ügyekben. A hálalással kapcsolatos tárgyakról szóló fontos információkat megosztják egymás között. Ezek a házaspárok gyakran egy frátriából származnak, de lehetnek unokatestvérek vagy vegyíthetnek nagybácsikat és unokaöccsöket.¹² Gyerekeik együtt fognak növekedni és közösen fogják az elsőáldozási ünnepüket megszervezni. Minden nap összejárnak majd és az ünnepségeik külsőségeiben, az ott átadott ajándékok nagyságában versenyezni fognak más csoportokkal.¹³ Ezek az ajándékok állandó láncolatát és túllícitálások sorozatát hozzák magukkal. A vásárlás az asszonyok felelőssége és kötelezettsége, akik kapnak, vásárolnak, összeadják a pénzt, átváltva a férjük hálaló árusításából származó nyereséget – ami készpénz, mint általában mindig e foglalkozásoknál – értékes ajándékokra.

A házépítés befejezését várva a házaspár a lakókocsijával együtt az egyik fél szüleinél lakik. A tárgyak hálaló eladását az utazás alatt is folytatják, vagy hazaviszik a szülőkhöz, ahol már rendelkeznek egy odaszoktatott kereskedő/vevő vendéggel. Gyakran az ifjú asszony szülei adják össze a pénzt a lakókocsi vásárlásra, míg az autót a férj szülei veszik meg. Az új házaspár induló vagyona lehet az esküvőre meghívott voájázsőrök családjai által összeadott pénz, amit az esküvői ceremónia előtti napon gyűjtenek össze. Ez a tőke a rokonok és még tágabb értelemben az idősek pénzügyi támogatásából származik. Ezt a tőkét előlegként kapják, és jutalékot adnak a fiataloknak a hálalóan gyűjtött tárgyakért cserébe. Így a legidősebbek, akik már nehezen mozdulnak el otthonról, állandóan el tudják magukat látni áruval.

Minden családnak megvannak a kereskedői, mint ahogyan a vevőkörre is. A vevőket és a kereskedőket megosztják egymás között, de a magánszemélyként jelentkező ügyfeleket csupán egy őszeres házaspár látja el. Amíg a kereskedők személye ismert a többi őszeres előtt, addig a vevőét inkább titokban kell tartani, nehogy átcsábítsa a másik kolléga. A „jó házakat”, ahol mindig található „jó áru”, igazságosan kell megosztani egymás között, amikor két hálaló egyszerre találta meg azokat és később visszahívja őket a tulajdonos.

Ezek a címek igazi tőkét jelentenek, elcsereíthetők egy bútorra, megoszthatják őket egy másik hálaló kereskedővel, aki kölcsönt ad előre, a nyereséget pedig, kettőjük között igazságosan fogják szétosztani. A bútorok, még ha részét is képezik a család háztartásának, felhasználhatóak az előbbi cserék során keletkezett adóságok törlesztésére. Ezek a partnerek közötti egyességek a kölcsönös bizalmon alapszanak és gyakran hasonlítanak azokra a formákra, amelyet a régiségkereskedés szakmájában is alkalmaznak (pl. jutalék gyakorlata.) Ez egy alternatíva a segítség hivatalos lehetőségeivel szemben arra az esetre, ha banki kölcsönigényeiket visszautasítják, ami gyakorta előfordul.

A pénzügyi, üzleti, családi kapcsolatok összekeverednek, összeütközések és érdekek egymásba fonódását képezvén. Az áru megszerzése és a tevékenység megszervezése lehetővé tette külső házasságok kooptálását D. város családjaiban. Más helységekből származó voájázsőrök családjaiból vagy letelepedett családokból származó személyek módosítják a házasságok formáit. A „tábor” voájázsőreinek legjómódúbb családjai – telkeket és vagyont birtokolva – arra törekcsenek, hogy megőrizzék a nőket maguknak, míg a legszegényebbek kénytelenek feleséget keresni más voájázsőr vagy letelepült csoportokon belül. A házassági kapcsolatok megújítása a rokon csoportban nem érinti a párhuzamos unokatestvéreket, sem a kereszt unokatestvéreket, de az unokatestvérektől származó gyerekeket¹⁴ igen.

¹² Az voájázsőrök családján kívüli házasságokban megengedik a nőknek, hogy kapcsolatban maradjanak frátriájukkal. Férjeiket az após vagy a sógor avatja be (a hálalás stb. technikájába), ezért azok irányába mindig hálásnak kell maradniuk.

¹³ Egy család által rendezett étkezés alkalmat ad a cserére a meghívott családok nő tagjai között. Az ajándéknak, amiben a háziasszony részesül, az értéke változó (néhány centime-től több mint 2000 frankig terjedhet). Ezt a meghívást aztán visszahívás követi, ami ráveszi a gazdát arra, hogy újból adós legyen éppúgy, mint ahogy a meghívottak.

¹⁴ E választásokat a következő érvek indokolják: az első szocializációs csoport tagjai, a testvérek gyermekei, akik nap mint nap találkoznak, túl közeliel egymáshoz, és házassági kapcsolatuk vértörtőzőnek tűnhetne. A házasságok szerepe mint különböző csoportok közötti nőcsere (hálalók és versenytársaik) ezen érvelés alapján nyerne ugyancsak megerősítést.

Tekintély és költekezés az „amerikai tábor” családjai között

A gazdasági tevékenységhez kötődő cseréken kívül az ószeresség körül létrejött a versenyzés a házaló árusok hírnevében és költekezéseinek formáiban és annak nagyságában is. A házaló kereskedés alkalmas ad mindennapi versengésre a férfiak között. A fiatalok számára a leendő házastárs és a kortársak felé kell bizonyítani, míg az úgynevezett „szerencsés idősebbeknek” a család életének minden pillanatában mutatni kell gazdagságukat és nyugalomukat a különböző alkalmakra (születésnap, újév, esküvő stb.) szülő meghívásokon keresztül. Ezek megerősíthetik a státusukat, de fokozatosan el is veszíthetik azt a túlzott eladósodás miatt, amely ahhoz vezethet, hogy el kell hagyniuk a várost és a csoportot. Ezek a személyek példaként szerepelnek a legtöbb hétköznapi szituációban, a fogyasztástól akár az orvosi ellátásig. Ő az, aki másoknál gyakrabban találja a „jó” tárgyakat a házakban, hatalmas autóval jár, hivalkodó módon, kötegszám költi a pénzt, meghívva mindenkit a városközpont előkelő éttermeibe. Ő az, aki meg tudja vásárolni a telkeket, hogy ott házakat építtessen a gyerekeinek. Segít a fiataloknak abban, hogy beleversenek magukat a házaló tevékenységbe. Magas rangú ismeretségei vannak, mások számára követendő modelltől válik, akinek a többiek a kedvében járnak. Ez a helyzet ugyanakkor sem nem öröklődő, sem nem végérvényes. Ezt a státust újra meg újra mindig ki kell vívni és közben védelmezni kell a feltörekvőkkel és a többiekkel szemben.

Meghívottnak lenni egy ilyen „szerencse fiának” az esküvőjére azt jelenti, hogy az ünnepség rangjához méltó ajándékot kell hozni, ami áldozatokkal jár. Egyesek visszautasítják az ilyen meghívásokat, mert már el kellett adniuk minden bútort otthonról is azért, hogy például kifizessék a saját gyerekeik esküvőjét. Mások sorra vásárolnak hitelre a városközpont kereskedőinél, akik hozzászoktak ehhez a költekező és nagyon hullámzó jövedelemmel rendelkező vendégkörhöz.

Ezek a kényszer- és versenyjellegű adományok a potlacs gyakorlatára (ld. Mauss 1966) emlékeztetnek, mivel megengedik a csoportnak és az egyéneknek, hogy az újra meg újra megkérdőjelezett státust és pozíciót megerősítsék. Fölényét és tehetségét a zsidó tevékenységben az egyén azáltal bizonyítja, hogy mindig képes még többet adni cserébe.

A pénzhez való viszony nem tabutéma, nem hiányzik a bizalmas kapcsolatokból. A pénz teszi lehetővé, hogy a bútorokból származó hasznot ünnepségekké és ajándékokká alakítsák.¹⁵ A kancsoktól (letelepedettektől, parasztoktól) való kérés¹⁶ tehetségének ez a jutalma. A kancsok felhalmozásából származó hasznot „elcsockolják” a meghívások, az ajándékok, a tábor utazó családjai hírnevének és tekintélyének büvkörében. Ugyancsak megengedett a feltűnő és hivalkodó¹⁷ viselkedés a csoporton belül, ami viszont elutasítás forrása a külső világ részéről.

Az ószerekek elsajátították annak a módszerét, hogy hasznot húzzanak a városból és gazdasági tevékenységüket a duplán meghatározott kapcsolataik köré építsék. A gazdasági partnerek egyben rokonok is, és fontos érdekük, hogy saját csoportjuk számára tartsák fenn a kereskedelmi hálózatokat, amelyek nem családi alapon szerveződnek.

A házaló kereskedés és a szerepek sokfélesége

Jól lehet a „nagykereskedők”, D. ószeresei az áruk megszerzését gazdasági partnereik igényeinek a függvényében irányítják, a célzott ügyfélkör erősen függ az egyes kereskedők

¹⁵ A Michael Stewart (1994) által megfigyelt magyarországi oláh cigányokhoz hasonlóan.

¹⁶ A „chiner” szó első jelentése, ahogyan a családok egységén belül és a tábor egységén belül is használatos.

¹⁷ Pl. „a házalók autói” a férfiak számára, az értékes ékszerek, szörmék és biszok pedig a nők számára, akiket „Barbie baba” névvel illettek a városközpont lakói, ahol a cigány nők gyakran látogatják a legelőkelőbb butikokat. A negyed kisvállalkozói egyébként lemásolják az „amerikai tábor” lakóit, a kirakataikat kiteszik a tetőikre, a feleségeik pedig a „tábor” asszonyai által kedvelt butikokból öltözködnek. A csoport imázsára legkárosabb magatartást a „hamis voajászörök” számlájára írják.

kínálatától.¹⁸ Az árucikkek jelentősen különböznek egymástól a kereskedés helyei szerint. A házaló kereskedés helyszínei különböző szerepeket kívánnak, ami lehetséges a névtelen kapcsolatokban és a város vagy a negyed sűrűn lakott részeiben, illetve a városon kívül.

Az „amerikai tábor” ószeres családjai úgy határozzák meg magukat, mint voájázsőrök, akik azonban továbbfejlődtek. Beleértve egyrészt, hogy fokozatosan elfogadják a kantsok intézményes és egyéb elvárásait,¹⁹ másrészt fenntartják a lehetőséget arra, hogy úgy döntsenek, a csoporthoz tartozást választják, és ezzel eltérnek a letelepedettek mindennapi életétől, tudva, hogy ezzel magukra vállalják a kantsok által létrehozott fantáziaképeket.

Az I. világháború óta,²⁰ a városban való letelepedésük óta D. város voájázsőrei többnyire a szociális-államigazgatási ellátórendszer specifikus infrastruktúráján (egyesületek, kijelölt várakozóhelyek stb.) kívül esnek.

Más voájázsőrök más utakat jártak be, de családi és szakmai okok miatt fenntartották a kapcsolatokat D. város voájázsőreivel, akiket viszont gyakran gádzsóknak²¹ tartanak a letelepedetteknek tulajdonított értékrendjük és gyakorlataik miatt.

A találkozásoktól függően az egyének egyrészt a letelepedettek társadalmába való tartozást hirdethetik, azt, hogy ugyanolyan származásúak, mint az utcán szemlélődő turisták. Máskor voájázsőröknek adják ki magukat, elzászi német mánus kifejezésekkel megtűzdelt argót beszélnek, megtartva számos szokást,²² néha összeházasodnak más voájázsőr csoportokból²³ származó személyekkel. Megint máskor „cigányok, akik bútorokat dugnak el a pincéikben”, idézve egy párizsi ószeres mondását, és megint máskor álvoájázsőrök, akik azt játsszák, hogy voájázsőrök, jóllehet végérvényesen kompromitáltak már magukat az életmódbeli szabályok sorozatos felrúgásával,²⁴ hogy más csoportok voájázsőreinek a szavait idézzem.

Ebben az értelemben D. voájázsőreit a „honi külföldi” figurájának köszönhetően írhatjuk le pontosabban, amit Lamia Missaoui (1998:18) úgy fogalmazott meg, mint annak az egyének a figuráját, aki képes „a »feldarabolás« számos stratégiájára és közvetlen közelségekre bizonyos cserékben vagy behozhatatlan távolságra más típusú cserékben”.

Az árusítás során fontos visszatükrözni a vevő által vallott képzeletvilágot. Igyekezni kell felvenni a középosztály nosztalgikus hangvételét az „újra felfedezett gyermekkor” vonatkozásában a régi tárggyal kapcsolatban, amikor az úgynevezett bővlikon (a kereskedelmi forgalomban eladhatatlan tárgyakon) igyekeznek a vásárokon túladni, elsősorban magánszemélyeknek. A tárgyakat egyáltalán nem a Baudrillard (1968:107) szavai szerinti „regresszív” szempontból értékelik, amely az eredet vagy a hitelesség rögeszmés keresését jelenti. A „tábor” voájázsőrei úgy határozzák meg magukat, mint akik alapvetően hiteltelének, a bútorok részt vesznek a „továbbfejlődött én” színjátékában, azon képességük bemutatásában, hogy reprodukálják az állandóan változó polgári szobabelsőket az éppen aktuális szerzemények függvényében. E szobabelsők mutatják a közeli hozzátartozóknak, barátoknak, hogy milyen új kincseket találtak és hoztak el a lehetőség szerint leggazdagabb magánszemélyek házaiból.

¹⁸ Némelyeket inkább irányítanak egy káprázatos, a nagyvárosokban vagy a fürdőhelyeken házaló kereskedés felé, mások népművészeti tárgyak után háznak falusiasabb körzetekben.

¹⁹ A gyermekek rendszeres iskoláztatását és az esküvő hivatalos ünneplését a városházán és a templomban (a második világháború előtt a házasságkötéseket gyakran ünnepelték kizárólag polgárian, csak több gyermek születése után követte az egyházi).

²⁰ 1912-ben, azaz kevéssel „az antropometriai jegyzék” megalkotása után, amit azért vezettek be, hogy ellenőrizni és korlátozni tudják az iratok által világosan bűnözőkként számontartott vándorok magatartását. Az egyének azonosítása során a bűnügyi nyilvántartók fényképeket, ujjlenyomatokat és méréseket készítettek. A D. városban ekkoriban letelepülő kosárfonók nagy része mindezt elkerülte azáltal, hogy állandó lakóhelyet tudtak felmutatni, és így megkapták a „vándorló árus” státust, ami jóval kevesebb negatívummal járt.

²¹ A „kants” kategóriájával egyenértékű kifejezés.

²² Mint a sünfogyasztás, amit a voájázsőrök csoportjának módszere alapján készítenek elő (biciklipumpa segítségével távolítják el a tüskéket).

²³ Már rokonok: mánusok vagy voájázsőrök, leggyakrabban Párizs környékéről vagy Doubs megyéből.

²⁴ Nevezetesen olyan szabályok betartása során, ami a szexualitás tabuit, vagy ami a nők túl szemérmellenek ítélt ruházatát illeti.

Az sem számít oda nem illőnek, ha a (cigány)házak szobáiban még árcédulával ellátott bútorokat találunk: a bútorokról szóló beszéd elsősorban az adott tárgy éppen aktuális kereskedelmi értékéről szól. E tárgyak nem a mitikus múltra utalnak, hanem a háztartáson belül pillanatnyilag rendelkezésre álló raktározó területre: az egyik nemrég eladott szekrényrel kapcsolatban mondták nekem, hogy „az árunak forogni kell”. E bútorok segítségével mérhető le, hogy ki-ki milyen sikerrel újí jelenleg a mesterségét, vagy pedig befektetést jelenthetnek az öreg napokra vagy a gyermekek számára amennyiben előkelőbb bútorokról van szó, amelyeket a muzeális szalonba²⁵ helyeznek el, jól látható helyen.

A házaló körutak során kevésbé nosztalgikus hangnemet ütnek meg, hiszen meg kell szabadítani a tulajdonosokat a saját régi tárgyaikhoz kötő vonzódástól: „De ezt a babát az unokái úgyszólván össze fogják törni, és különben is tele van porral!” A házaló szidja a tyúkólnak használt szekrényt, amelytől a tulajdonosa nem hajlandó megválni érzelmi okok miatt, véletlenül kinyit egy másik szekrényt, hogy lássa, mi van benne, és ezáltal is szélesítse a potenciálisan megvásárolható tárgyak körét. „Kibeszéli” az árut, hogy ezáltal minimálisra csökkentse annak érzelmi értékét és a lehető legkisebb piaci értéket tulajdonítsa neki. Személyes kapcsolatot kell kiépíteni, rá kell érezni az éppen szemben álló ember érzelmi gyengéire, hogy rábírra az eladásra. A kereskedelmi kapcsolatok egészen mások itt, mint a piacon megfigyelhető személytelen kapcsolatok: azokat itt „mediatizálják” az ügyfél saját tárgyai, ezáltal személyessé válnak, és a tárgyakat körülvevő olyan szimbolikus értékeket mozgósítanak, amelyeket nem osztnak a házalók.

Problémát jelent viszont ettől fogva, hogy minden baráti kapcsolat összefonódik a kereskedelmi szférával. Ezen megütköznek a tábor családi csoportján kívül esők, akik a táborlakókkal valamilyen kapcsolatba kerülnek.²⁶

A tárgyakat körülvevő kettősség, ahogyan azt Kopytoff (1986) aláhúzza, visszaüt az ezen kettősségből élő emberekre, azaz a tábor házalóira, akik számára minden új találkozás még sosem látott kereskedelmi lehetőségeket rejthet: minden társadalmi tőke egyben kereskedelmi tőkévé is válhat. A családi csoport egésze számára a házalás túlmutat az egyszerű kereskedelmi kapcsolatokon, és minden alkalmat magában foglal (lehet házalni egy meghívásért vagy egy szívességért stb. is). A házalás kérdésnek felel meg és minden egyes személy egyéniségét, egyediségét fejezi ki.²⁷ A „szerencsés” ebben az értelemben értékelődik fel, hiszen sikerül neki saját egyediségét és fensőbbiségét kifejeznie a saját maga javára végrehajtott cserék és a „jó” tárgyak megszerzése révén.

A házalás, az alkudozás technikáit mindenfajta kereskedővel szemben is gyakorolják, akik kénytelenek ezt elfogadni, mivel számítanak az ugyanezen üzleteket látogató költséges és jelentős vevőkörrre.

A manapság már a régebbi időkhez képest jóval nehezebben végezhető régiségkereskedés fennmaradása és újratermelődése a régiségkereskedők koncentrációjától és a csoport hírnevétől függ.

A régiségkereskedés tárgyának fő jellemzője az, hogy nem a termeléstől függ és értékét mindenképp a kereskedelmi forgalomba hozatal adja. Valamennyi gazdasági szereplőt a tranzakciós körben elfoglalt helye határoz meg a beszerzés, illetve az értékesítés szempontjából.

²⁵ E bútorokat „szomjúság esetére fenntartott körte” névvel illetik, ami a befektetési értékre utal.

²⁶ Kellemtelen érzést kelt például az, amikor egy nő összetalálkozik gyermekkori barátjával, aki a „táborból” való lányt vett el feleségül, és néhány mondat után egy szekrényről kezd kérdezősködni, amelyet mindenképpen meg akarna vásárolni (rég nem látott barátjától).

²⁷ Az áruházban egy fiatal lány kacéran viselkedik: „ugye ad ez nekünk egy kis árengedményt, nincs pénzünk”, és így megszerez néhány további falatot ingyen a sajtópult eladójától. Bár testileg szigorú szabályokat kell betartaniuk (tilos összepiszkolni magukat, csak bizonyos helyeken játszhatnak stb.), a gyermekeket nem büntetik meg, ha evésre vagy anyagi javakra vonatkozó kéréseket fogalmaznak meg.

Azonosítás, körforgás és érték

A tárgy jó tulajdonságai önmagukban nem szavatolják annak üzleti sikerét. Értékét a kereskedelmi körforgás és az általa bejárt pálya adja a lehető legjobb helyeken. A tárgy eredetisége, esztétikai vagy fizikai jellemzői²⁸ kevésbé fontosak, feltéve, hogy ott vannak mögötte az érdekelt kereskedelmi partnerek: a tárgy jellemzői képezhetik alku tárgyát, de a hallgatólagos érték tekintetében bizonyos határokban belül egyetértés van a partnerek között, a tárgy kereskedelmi körforgása pedig nincs közvetlen összefüggésben annak külső jellemzőivel.

A tárgyak forgalmazásához szükséges azok, valamint a régiségkereskedés szereplőinek a pontos ismerete, a raktárkészletek forgatásának az érzékelése – ahogyan azt nagyon helyesen Hervé Sciardet (1996:39) is megjegyzi –, aminek révén az esetlegesen odakerülő tárgyak számára meghatározott pályákat lehet előírni az ehhez értő gazdasági partnerek együttese révén.

A tárgyat körülvevő bizonytalanság feloldása a tárgyat továbbadó egyéntől függ. Egy társadalmi hierarchia mentén, ami a kis házaló árusoktól indul ki és a nagy, köztisztelőben álló régiségkereskedőig tart, a tárgyakat fokozatosan azonosították, árral látták el, felbecsülték egy nemzetközi piacon, amint kézről-kézre adták őket. Az azonosítás, a nemes időtálló és értékes tárgy rangjának elérése fokozatos és sokáig tartó folyamat, megköveteli, hogy keresztülhaladjon az üzletág más szereplőinek a kezén is, a szakmában ismert és elismert kereskedőként, becsüskön, árverési szakembereken. A tárgyak önmagukban nem minősítik a velük kereskedő embereket. Ugyanazok a kereskedők kirakhatják egyes áruikat a városközpont egy káprázatos butikjában, míg másokat a bolhapiac elárúsító helyeire. Az emberek azonban bizonyos kategóriákhoz vannak kötve, amelyek meghatározzák a tárgyak értékét. M. Thompson (1979) hívja fel a figyelmünket arra, hogy a hulladéknak kijelölt tárgyak, mert össze vannak kapcsolva „a rongyszedők” világával, hogyan válhattak hirtelen maradandó és különleges tárgyakká. Attól fogva, hogy az útkereső fiatal művészek felruházzák azokat a szimbolikusan megkülönböztetett tárgyak tulajdonságával és beléptetik őket az időtálló tárgyak kategóriájába, hozzáadott értéket tulajdonítva nekik. A semmit érő vagy majdnem semmit érő hulladék, potenciálisan a növekvő érték forrása a tárgyat birtokló emberek függvényében.²⁹

A fokozatos azonosítás minden szakaszában – néhány értékes tárgy kivételével³⁰ – a tárgyak röppályája fölöttébb véletlenszerű, és előfordul, hogy a folyamatossága megszakad, lehetővé téve a szakmához kapcsolódó különféle csodák, „nagy fogások”³¹ elbeszélését. Folyamatos megzakadása alatt a tárgyak röppályájának változását értjük a körforgás különböző szintjein. Ezen ugrások minden házaló árusnál – legyen régiségkereskedő, ószeres, dekorátor stb. – a tárgy újraértékelésével járnak együtt. Újra kell minősíteni egy új területen, egy új partner segítségével, aki ugyancsak összeköttetésben van egy kereskedelmi láncsal. Azért, hogy működjön a kereskedelmi rendszer, egyedivé teszi a tárgyakat, miközben keringeti őket egyik kézből a másikba, egyik területről egy másikba, egyik körforgásból egy másikba. Úgyes kezű az a házaló árus, akinek szeme van ahhoz, hogy mások előtt vagy mások ellenében megtalálja

²⁸ Párizs környékén egy ószeres megpróbál eladni egy kétséges eredetű Gallé vázát, és előhozakodik a vázán levő repedéssel. Ezt más ószeresek szándékosan tüntették el, hogy elvonják a vevő figyelmét a tárgy fizikai hibájáról. Távoll, az eltérés ezen technikáitól, a kereskedők gyakran kedvelik megszerezni „a saját magzatvizében” a tárgyakat, restaurálás nélkül azért, hogy ne ingassák meg a tárgy hitelességét vagy nehogy a restaurálás kárt okozzon benne. Az elvégzett vagy elvégzendő restaurálások kiegészítő befektetések forrásai az értékesítésnek.

²⁹ „Népművészetinek” mondott tárgyakat mindig lehet találni az ócskavas-kereskedőknél, ahol „hasznos vasnak” hívják őket, ugyanis a hulladék tárgy átminősül átmeneti tárggyá. Korlátozott élettartama van, de a helyreállítás után lehet régiség. A hulladékból átmeneti tárgy lett, és felújítása után gyűjteményi tárggyá változott. Thierry Bonnot (2002:228) egy a Creusot-nál iparilag készített fazekas áru példájával mutatja be, hogy hogyan lett az gyűjtőtárgy a gyár bezárása után. „Az elavulás paradoxonjáról” beszél, ami magával vonja, hogy az elavult tárgyak értéke növekedjen: „minél kevésbé használatos, annál jobban emelkedik a művészi termékek szociális hierarchiájában”.

³⁰ Pl. a Liz Taylor által hordott és Lallique által készített nyaklánc, mielőtt Párizsban az árverésen elkelt, D. városában is felbukkant.

³¹ Számos alkalommal hallható az értéktelen bútorban eldugott „Lajos-aranyak” története.

azt a tárgyat, amely nyereség és újraértékelődés forrása egy másik kontextusban. A „lom”-nak nevezett tárgy (*coupure*), ami érdeklí a hálózó árust, nincs ott, ahol lennie kellene, és olyan kereskedőnél landolt, aki nem rendelkezik a tárgy felértékeléséhez szükséges szaktudással.

Bizonytalanság és „kereskedelmi frissesség”³²

D. ószereseinek sikere kapcsolódik a helyhez, amelyet számukra a tárgyak röppályája jelöl ki, hogy Arjun Appaduraira (1986) utaljak. A lehetséges röppályákon belül az ószeresek vállalják, hogy „kiviszik” a tárgyakat a saját családi kontextusukból. Röppályájukon végrehajtanak néhány eltérítést a forgalomba bocsátásnak köszönhetően a cserék egy másik szférájában, a kereskedők között, mielőtt forgalomba hoznák a magánszemélyek számára nyitott térben.³³ Ez a kitérés megerősíti minden tárgy meghatározhatatlan és bizonytalan értelmű jellegét, hogy képes az elidegeníthetetlen tárgy státusából átváltozni áruvá (Kopytoff 1986).

A családi kontextusából nemrég kivont tárgy, körülveve a „magzatvizével”, még érintetlen a kereskedelmi pillantásoktól, a zsidó hálózatába kerülve azonosíthatatlansága miatt érdekes. Ami vonzóvá teszi, hogy amikor még közel van a hulladék státushoz, potenciálisan bármilyen új meghatározást kaphat. Jelentős többletértéket szerezhet aszerint, hogy kiknek a kezéin megy át (vö. Thompson 1979).

D. ószeresei a régiségkereskedés partnerei lettek a hulladéktelephez való közelség miatt abban az időben, amikor minden tartós tárgyat hulladékként érzékelték és a modernitás örökévalónak hitt új áruival új vonzerőt kínált.

A „tábor” családjai szeretnének véglegesen kiszakadni ebből a kategóriából, és a nagyvárosokban keresnek jómódú osztályokból származó partnereket. Szeretnék, ha újraminősítenék őket és kivívnák a helyi elit általi elismerést. Ez megmutatkozik a fogyasztásban (szórakozás, előkelő éttermek, öltözékek, meghívások formáságai), a mindennapi viselkedésükben (lemondás az alkohorról, a gyerekek nevelése, „viselkedés”) és a ház berendezésében. Az ócskavas telepeket fokozatosan elhagyták, igyekeznek kerülni a lomtalanításokat, a hulladékkal való kapcsolat tilossá vált, néhány kivétel ellenére.³⁴

Azáltal, hogy ehhez a hulladékhöz kötött kerületben koncentrálódnak, vonzóak és versenyképesek lettek, ami egy bizonyos gazdasági sikert garantál. Ez összekapcsolódik a zsidó üzletmenetében elfoglalt és vállalt helyel, és erősen függ a tárgyak valódiságának és minőségének más, külső személyek általi hitelesítésétől az áru körforgásán keresztül.

A „hálozó” (*chineurs*) jellemzéséhez hozzátartozik, hogy a régiségkereskedő, aki fitogtatott tudatlanságból „nem ismeri ki magát” a „nagykereskedői” minőségében, lehetővé teszi, hogy félrevezessék. A „hálozókat” „gyanús cigányoknak” és tudatlanoknak látják, olyanoknak, akik ráadásul kevés pénz fektetnek az üzletükbe. „Ismeri ön Napóleont?”, érdekli egy régiségkereskedő a családfakutatótól, aki ebben a minőségében biztos ismerője a történelemnek.

A tekintet, a megfigyelés nagyon fontos tulajdonság az ószeresség világában. A területen kiállított árucikkek érdekesek a „lomtárgyak” (nem a valódi árakra értékelt cikkek) miatt, amiket eladásra ajánlanak. Ugyanakkor az eladó az éppen megszerzett értékes árut igyekszik nem kirakatba tenni. Nem akarja felhívni a figyelmet rájuk, el akarja rejteni azt a tekintetek

³² Kölcson vesszük ezt a nagyon helytálló kifejezést Hervé Sciardettől (ld. 1996:39), tükrözvén a tárgy értékének kereskedelmi definícióját, és belehelyezve azt a cirkuláció és a házilagosság kontextusába.

³³ A manapság oly gyakori lomtalanítások (és ezekhez kapcsolódó közvetlen eladások) nem az ott eladott, kacatnak nevezett tárgyak miatt okoznak kárt a szakmának, hanem azáltal, hogy rövidre zárják a tárgyak körforgását, amely szükséges a kereskedelmi státus elnyeréséhez. Egyre több magánszemély utasítja így el a szaknabélieket, akik tőlük akarnak vásárolni.

³⁴ A két ócskavas-nagykereskedő cége ma már különböző viszonyban vannak a hulladékkal. Egyik közülük ugyanis a szolgáltatásban specializálta magát, és küzdött, hogy a helyi személtérakó helyek eltüntetésének, betemetésének munkáit ő végezhesse el. Néhány „lázongó” ószeres, elutasítva a csoport feltűnő és megváltozott viselkedését, nem félt ettől a közelségtől, mint ahogy a nemrégiben a közeli tanyán letelepedett voájászörök sem, ezért a „tábor” családjai megvetéssel bántak veük.

elől. Ha nem így tenne, azt kockáztatná meg, hogy ne rögtön járjon sikerrel, azaz, hogy ne vegyék meg azonnal (és ekkor érdektelenné válna az egész szakma számára, amely a kereskedők találkozóin gyűlik egybe). Az „értékforrásként” meghatározott tárgyat félre kell tenni.

2. Pillantás és érték

D. ószeresei mindenekelőtt a házaikban árulják azokat a tárgyakat, amelyeket félretettek a kereskedőnek. A több kirakodásnál kiállított értékes tárgy, amelynek az érdekessége senkinek sem tűnik fel, „bóvlivá” válik, eladhatatlanná, és a magánszemélyek számára marad meg. Így a tárgyak forgalmazása mellett megvan a lehetőség azok visszavonására és új forgalomba helyezésre, az eladó által kívánt legjobb röppályán.

A tárgyakat, amiknek az azonosítása még nem történt meg, D. ószeresei egy félreeső, külön helyen raktározják. Egy sikeres házaló körútnak a befejezését követi az ószeresek és a kereskedők sürgető látogatása, a még nem azonosított tárgy gyengeségeinek a keresése. A szokásos körforgásból kivont áruk estében a magasnak vagy bizonytalanul tulajdonított érték miatt a legmegbecsültebb kereskedőknek megengedik, hogy megismerjék azokat, amiket visszafogtak a forgalmazásból az ő részükre. Ezzel a tárgyakat egyedivé tették a kiállított területen hagyottakkal szemben, és egy leendő jó „ütés” reménybeli történetét várják tőlük. D. „házaló kereskedői” így igyekeznek „kihozni” és forgalomba helyezni sok tárgyat, azért, hogy megtalálják közöttük az értékeset.

D. ószereseinek társadalmi felemelkedése az ószeresség körforgásában ezen tárgyak raktározásának a lehetőségére támaszkodik, és a legjobb ügyfeleknek való eladásra. Arra a lehetőségre, hogy minden ószeres és családja megőrizze magának nemcsak a vevőkör hálózatát, de az egyedi tárgyak kínálatát is. Ez a felemelkedés hozta magával – mint ahogy láttuk – a csoportok és házasságok újra strukturálásának az igényét az anyagi és a társadalmi tőke megtartásának a kényszere körül.

A kereskedők megerősítik partnereik bizonytalan identitását, amelyet a cigányok homályos és kísérteties származásából eredeztetnek, megszerzvé a kiváltságot arra, hogy megismerjék azokat a tárgyakat, amelyeket bizonyos helyekre eldugtak az ószeresek. Őket úgy azonosítják, mint egy összetartó, a külső világgal szemben zárt csoportot, akik megőrzik titkaikat és értékes tárgyaikat.

Konklúzió

Látni, amit mások nem láttak meg (háztartásból származó tárgy), nem látnak meg (lomtárgyak) és nem is fognak meglátni (félrerakott tárgyak) – ezek a szükséges képességek ahhoz, hogy értéket hozzanak létre az üzletmenet különböző szereplői által egyedivé formált tárgyak körül.

D. ószereseit általában eléggé megvetik a régiségkereskedés világában. A piacok nyitása előtt bemutatott tárgyak megtekintése révén, amiket titokban „eldugtak a házaik pincéibe”,³⁵ mégis gazdasági partnerekké válnak. Koncentrált megjelenésük a nagyobb utak kereszttérsében fekvő városban, a házaló hírnevük, valamint a tárgyak eredete körüli bizonytalanság, illetve a kereskedelmi és otthoni tér közötti bizonytalanság révén sikerült kialakítaniuk egy olyan kereskedői ügyfélkört, akik rendszeresen megjelennek a negyedükben. A hulladékgyűjtés kényszere volt sikerük eredete, ez egyáltalán nem hatott negatív módon az ószeresség világában, az elidegeníthetetlen világból származó tárgyak frissége iránti vonzalom miatt.

Az ószeresség lehetővé tette a csoport strukturálását, valamint azt, hogy visszafordítsák a hulladékkal szembeni előítéletet, és felértékeljék a csoportot a vagyon kimutatása és a pénz által. Az ószeresség azt is lehetővé teszi, hogy egyenlőtlen cserét folytassanak azokkal, akiket „letelepedetteknek” tartanak.

³⁵ Itt a párizsi bolhapiac ószeresének a szavait idézem.

A csoporton belül a cseréket akkor értékelik, ha afelé mutatnak, hogy mindig többet adjanak, mint amit kaptak. Ellentétben azon cserekapcsolatokkal, amelyeket magánszemélyekkel vagy a kantsokkal folytatnak: mindig többet kérni, mint amennyit adni akarnak. Ez jellemző még a szomszéd kereskedőkkel,³⁶ a barátokkal, a szomszédokkal és az egyszerű vásárlókkal való kapcsolatukra is.

A beteges felhalmozással, amit a kantsoknak tulajdonítanak, a voájzsörök szembeállítják a forgalmazás révén történő felértékelést, és a magánszemélyektől származó bútorok raktározása csak a korábbi és a jövőbeli forgalmazása révén kap értelmet.

A házalva árusított bútorok reprodukálják ugyan az egykori polgári otthonokat, de nem kapnak szimbolikus történelmi értéket, időbeli beágyazottságot. Értékük ezzel szemben mulákonny és feltűnően megmutatkozó jellegükben van, ami a forgalmazással függ össze és a házaló azon képességével, hogy a tartós tárgyat a saját környezetéből kiragadva belehelyezze azt a pillanatnyi világába, megszakítva ezzel a továbbadás folytonosságát.³⁷ A bútorok bekapcsolódnak ebbe a vágyrendszerbe, amely ezt a szakmát jellemzi, ahol minden tárgy értéke rendelkezik azzal a képességgel, hogy felkeltse mások vágyát, és ezáltal visszavonják a kereskedői térből és a családi térben állítják ki.

Az ószerességből származó tárgyak birtokbavétele az új státus kialakításának különböző állomásait követi: elválasztás (*chine*), „liminális” szakasz (külön hely, fertőtlenítés, tisztítás), a tárgy beillesztése a bizalmas térbe és a kereskedelmi térbe is (Van Gennep 1909).

A tárgyak „liminális” szakasza arra a marginális területre visz minket, amelyben a csoport maradt, hogy reprodukálhassa a tevékenységet a maga módján. Így – a tárgyak iránti szimbolikus és érzelmi kötődés révén – nem a mi társadalmunk hozza létre a gazdátlan, feleslegessé vált, elhagyott, ugyanolyan bizonytalan kezekre hagyott tárgyak forgalomba helyezéséhez szükséges tereket.

D. voájzsöröi alkalmanként nem egészen ugyanolyanok, alkalmanként nem egészen mások, mint környezetük. Egyfelől számos hasonló tevékenységben vesznek részt a környék falusi lakosaival (helyi ünnepek, zarándokutak stb.), követik a helyi polgárok (éttermek, meghívások formáságai, szórakozás) és más voájzsörök szokásait (sündefogyasztás, ékszerviselés).³⁸ Másfelől a „letelepedettek” elutasítják őket „törzsi” jellegük miatt, más voájzsörök a gádzsóknak adott engedmények és hozzájuk való hasonlóságuk (exogám házasságok, versengés, egyenlőtlenségek), a polgárok körében a közönséges szokások (étkezés, kérkedő és kihívó viselkedés) miatt, az egyszerű emberek a polgári életforma utánzása miatt. A D.-i voájzsörök önmeghatározásuk fő elemei – úgy tűnik – mindazok, amik nem ők, vagy amik őket egyszerre kötik az egyik és a másik csoporthoz is egy olyan határterületen, amely a bizonytalan státusú tárgyak körforgása számára előnyös.

Paulics Petra fordítása

³⁶ Például cseresznyét szedni a szomszédoknál, amikor nekünk is van cseresznyénk, úgy leparkolni a lakókocsival, hogy elfoglaljuk a szomszéd területének egy részét stb.

³⁷ A tárgyak, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a testhez, a nem szerepekhez, állandóak és öröklődnek: használati tárgyak a férfiak számára (kampós kés, bárd a fűzfavesszőhöz), ékszerek (gyűrűk, fülbevalók) a nők számára. A leszármazottaknak félretett bútorokban nem látnak szimbolikus jeleket, csak az anyagi szükségletek kielégítését jelentik (a térfenntartáshoz szükséges birtoklás). Így ún. populáris értéket kapnak, elsősorban a szükségletek kielégítését célozzák, és nem morális és szimbolikus befektetést (Bourdieu 1979).

³⁸ A jellemző „savoi-i vagy kreol fülbevaló”, amit helyben rendelnek meg, minden korosztályú voájzsör nőnek erősen megkülönböztető jegye.

Felhasznált irodalom

- APPADURAI, A. 1986. Introduction: commodities and the politics of value. In: A. Appadurai (szerk.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–63.
- BAUDRILLARD, J. 1968. *Le système des objets*. Párizs: Gallimard.
- BOURDIEU, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Párizs: Éditions de Minuit.
- BONNOT, TH. 2002. *La vie des objets*. Párizs: Éditions de la MSH.
- GODELIER, M. 1974. *Un domaine contesté : l'anthropologie économique*. Párizs: Mouton.
- KOPYTOFF, I. 1986. The cultural biography of things. In: A. Appadurai (szerk.): *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 64–91.
- MAUSS, M. 1966. *Essai sur le don. Forme et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*. Párizs: PUF.
- MISSAOUI, L.–A. TARRIUS 1999. *Citans et santé de Barcelone à Turin*. Canet: Libres du Trabucaire.
- PIASERE, L. 1985. *Mare Roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tzigane*. Párizs: Etudes et documents balkaniques et méditerranéens.
- RÉMY, J. 1993. La canne et le marteau. Le cercle enchanté des ventes aux enchères. *Ethnologie française*, (23), 562–578.
- SCIARDET, H. 1996. Commerce, marchés, transactions : une approche ethnographique. *Génèses*, (25), 29–49.
- STEWART, M. 1994. La passion de l'argent. Les ambiguïtés de la circulation monétaire chez les Tsiganes hongrois. *Terrain*, (23), 45–62.
- THOMPSON, M. 1979. *Rubbish theory. The creation and destruction of value*. Oxford: Oxford University Press.
- VAN GENNEP, A. 1909. *Les rites de passage*. Párizs: Picards.

„Vigyáznak magukra” avagy egy cigány közösség állandósága¹

Az „utazó emberek” helyváltoztatásai és időszakos letáborozásai mindig problémát jelentenek a letelepedett lakosság számára. Ők a cigányokat általában mint vándorokat tartják számon, és gyakran szólítják fel őket, hogy hagyjanak fel illegitimnek tekintett életmódjukkal. Ha viszont az egyes csoportok úgy döntenek, hogy akár időlegesen, akár végleg letelepednek, rögtön azt vetik a szemükre, hogy elhagyják „bolyongó” kultúrájukat. Pedig a vándorlás nem a cigány kultúra legfőbb jellegzetessége, és nem azonos a bolyongással sem. Bár valóban a migrációs mozgások vezettek oda, hogy a cigányok fokozatosan elhagyták Indiát és szétszóródtak a kontinenseken, e mozgások azonban időszakosak, és mindig az adott kontextusokhoz kötődnek. Igen valószínű, hogy a cigányok többsége azoknak a vándoroknak a leszármazottja, akik már Ázsiában is a letelepedett lakosság számára nyújtott kulturális, kereskedelmi és kézműves szolgáltatásokból éltek, ahogy ezt napjainkban utódaik is teszik. Manapság azonban az európai kontinensen élő nyolc-tíz millió cigánynak csak kis töredékére jellemzőek a hajdan volt vándorlás jellegzetes formái. Cigányok tömegei proletarizálódtak keleten a második világháborút követően, és telepedtek le vagy hosszabbították meg tartózkodásaikat nyugaton ugyanebben az időszakban.

Vándorlás vagy mobilitás?

Sokáig számos cigány csoport jellegzetessége a vándorló életforma volt. Ebben a társadalmi kapcsolatok rendezésének formái úgy jelennek meg, mint az adott helyen rendelkezésre álló források különböző módokon történő kihasználása. Ugyanakkor Nyugat-Európában a politikai hatalom igen gyorsan felszámolta, számos helyen pedig a környezet gyors társadalmi és gazdasági fejlődése tette elavulttá ezt az életformát. Ezt követően a cigányok szinte mindenütt a letelepedett szomszédok által szabadon hagyott „niche”-ekbe illeszkedtek be, miközben megőrizték kiterjedt családi kapcsolatrendszerüket és sajátos gondolkodási módjukat. Sokak számára ez a szociális és gazdasági mobilitás képességén alapuló, néhol vándorló, másszor letelepedett életformához vezetett. Feltételezhetjük tehát, hogy a cigányok térbeli elhelyezkedésének módjai egyrészt egymástól eltérő jellegzetességeket mutatnak a lakóhely használatával kapcsolatban, másrészt azonban hasonlóságok is vannak, amelyek a védő „társadalmi szövet” megőrzésének szükségességéből adódnak a velük szemben gyakran ellenséges környezetben. Ez a környezet ugyanakkor számos dologgal hozzájárul a csoport reprodukciójához. Mindezek megértéséhez azonban a cigányok társadalmi, gazdasági kulturális valósága felé kell forduljunk, egyediségük értelmezésekor nem elégedhetünk meg az anyagi kultúra vizsgálatával, ami az aktuálisan alkalmazott szállásmódhoz kapcsolódik.

Nekem jónéhány évembe telt, amíg megértettem, hogy vándorlás és letelepedés nem egymással szemben álló dolgok, hanem a cigányok számára ezek egyazon valóság két oldalát jelentik. Számomra legalábbis ez rajzolódott ki egy mánus nagycsaládba való mind mélyebb „alámerülés” és a múltjuk rekonstruálásával való foglalkozás során. Húszegynéhány évvel ezelőtt Brüsszel egy sűrűn lakott negyedében, egy öreg ház első emeletén találkoztam velük. Ebben az időben a közösség háztartásai közül jónéhány a város peremkerületeinek közterü-

¹ Eredeti megjelenés: 1998. Le souci de soi, ou la pérennité d'une communauté tsigane. *Études Tsiganes*, (11), 116–124.

leteit használta. A jó idő beálltával mindenki útnak indult, és egészen a következő őszi úton voltak. Később ezek közül az emberek közül – akiket akkor félig letelepedettnek neveztem el – egyesek már az egész évet lakókocsiban töltötték, mások viszont kis földet kerestek maguknak, hogy elkerüljék az utazás kellemetlenségeit. Tizenöt évvel később a csoport minden tagja megállapodott legalább a téli időszakra. Házaik szépítgetésével voltak elfoglalva, a lakásaik felszerelésére szánt különféle berendezésekkel, és az udvarok rendbehozatalával, hogy majd fogadassák a még úton lévő családtagokat, barátokat. Ad-e okot nyugtalanságra ez a látszólagos bezáródás, az ősök szokásainak elhagyása?

A múlttal való szakításról kialakított elképzelésem rögtön szertefoszlott, mihelyst kiderült, hogy egyre gyakrabban egyre nagyobb távolságokat tesznek meg. Ezek a cigányok saját gazdasági tevékenységeik elvárásainak megfelelően, és a környező társadalomban életben lévő szabályok okozta nehézségekhez alkalmazkodva sem hagytak fel a mozgással. Még ha nem is a mindennapos helyváltogatás formájában valósítják is meg azt, ami korábban oly jellegzetessége tette őseiket a gádzsók szemében, a vándorlás fennmarad a rokonok, a barátok, a szövetségesek nem szűnő körforgásában, a különböző állomáshelyeket érintve, ahol megteremtődnek saját életformájuk egyediségei. Napjainkban ezek a mánusok „valódi vándornak” csak a nyári hónapokban tűnnek, ekkor ugyanis lakókocsis csapataikkal megjelennek a napfényes utakon, részt vesznek a pünkösdisták gyülekezetein vagy a katolikus zárándoklatokon.

Egy cigány közösség vándorlásai

A közösség különböző időszakokban történő megfigyelése lehetővé tette a számomra, hogy felfedjem az e mikrotársadalmat érő, gyakran egymással szemben ható erőket, mint pl. az exogámiairól az endogámiaira való áttérést, majd ennek fordítottját, vagy az utazások csökkenése ellenére megőrződő „voajázsör” öntudat fennmaradását. A levéltári munka pedig világossá tette, hogy a terepen megfigyelt ellentmondások nem újkeletű jelenségek. A közösség múltbeli elrendeződéseinek rekonstrukciója alapján megkülönböztethetjük egyrészt a letelepedés, a migrációs mozgás, valamint a lokális vagy regionális vándorlás időszakait; vagy a csoportosulások és szétszakadások folyamatait; a homogenitásra vagy a heterogenitásra irányuló egymással váltakozó tendenciákat; illetve az etnicitás megmutatásának vagy éppen elrejtésének periódusait. Csupa olyan jellegzetességet, amelyet mi magunk is megfigyelhettünk.

E mánusok őseinek nagyrésze a francia forradalmat közvetlenül megelőző időkben Németország Pfalz választófejedelemségében, pontosabban Pirmasens-ban vagy annak környékén élt. Sokan muzsikusként szolgáltak a helyi hadseregben. Néhányan közülük ezt megelőzően a Piemonti-Szardíniai (Szárd) királyságban teljesítettek szolgálatot. A családok néhány tagja kapcsolatot tart fenn a bitche-i erdőben élő észak-elzászi mánusokkal. Természetesen a Vogézek ezen területére menekülnek majd, amikor a pfalzi fejedelem meg akar szabadulni tőlük. A francia forradalom időszakában a mánusok keveset mozognak. 1793-ban felszólítják őket, hogy adják meg személyazonosságukat az újonnan létrejött anyakönyvi hivatalnak. Letelepednek tehát Elzász és Lotaringia – különösen Baerenthal és Rieperzwiller nevű – helységeiben. Ez utóbbi polgármestere 1810-ben népszámlálást kezdeményez, amelyből kiderül, hogy az azidőben ott élő mánusok nagy részének elődei a térségben telepedtek le. Egyesek muzsikusok, mások mozgó árusok, megint mások napszámosként vagy cipészként dolgoznak. Mindegyikük beilleszkedett a földművelésen alapuló falusi társadalomba.

1817-ben ezek a mánusok még mindig Rieperzwillerben vagy a környező falvakban élnek (néhány családnak teljes öt generáción keresztül ez marad majd a lakóhelye). A családok újabb jelentős szétszóródása lassú ritmusban zajlik le, leginkább Franciaország középső részén. 1860-tól sokan Nancyban telepednek le. Ez a város, akárcsak jónéhány kisebb település, bázisként szolgál majd a mánusok szezonális vándorlásaihoz, amelyek során hol mint napszámosok, hol mint mutatóványosok mutatkoznak be. Lassanként a mozgások irányainak tengelyei külön válnak, például Champagne vásárainak irányába, a Lille környéki régió vagy Flandria felé. Más migrációs mozgások Párizs és Normandia irányába indulnak, valamint

Lyon, Felső-Savoya és a Francia-középhegység felé. Egyes családok pedig az Aquataine-medencébe mennek.

Ebben a nagy migrációs szétszóródásban csak egy konkrét család figyelmes tanulmányozása teheti lehetővé, hogy a mánusok társadalmi logikájának megértése érdekében eligazodjunk az adatok között. E család Riepertwillerből származó muzsikus, mutatványos ősei a Felső-Rajna vidékén telepednek le, és a szálláshelyeiket környező települések között ingáznak. Majd 1840 körül Elzászból Lotaringiába mennek. Két házasság révén – amely a szintóknak egy Rómából érkezett, a környéket cirkuszosként járó csoportjával kapcsolja össze őket – mánusaink a következőkben eljutnak a Francia-középhegység, Felső-Savoya és Svájc útjaira is. Az öt-hat háztartásból álló közösség tagjai az endogám házasságokat részesítik előnyben, Dauphinében telepednek le, és lassanként teljesen megszakítják a kapcsolatot az elzászi és champagne-i rokonokkal. A 19. század végén ez a közösség is darabokra hullik.

A Savoyában maradó családok számára meglepő társadalmi felemelkedést biztosítanak az őket elismerő közönségnek bemutatott cirkuszi és színházi műsorok. Az újdonságok bevezetésétől sem tartanak: az első tucat olyan mutatványos vállalkozás közé kerülnek, akik némafilmvetítéssel kezdenek Franciaországban. Utódaik „beilleszkedése” a többségi társadalomba ma is sikeresen zajlik. Időközben a családok egy másik csoportja országhatárokat is átlépő vándorlásba kezd, útjuk először Dél-Olaszországba, Szicília felé tart, majd a Párizs környéki régióba vezet, ahol sok mánus le is telepedik. Jónéhányan közülük viszont ismét útra kelnek, Bretagne irányába, majd Észak-Franciaországba mennek, és felfedezik maguknak Belgiumot is. Az első világháború kitörésekor néhány család Angliába, London környékére menekül. A két háború közötti időszakban egyesek – akiknek gádzsó házastársuk van – elhagyják Európát, és Ausztráliába mennek. Mások visszatérnek Franciaországba (Picardie), vagy Belgiumban telepednek le. A második világháborút követően a vándorlás újra kezdődik (ezúttal új, gyakran rom vagy voájázsör útítársakkal), hogy aztán kialakuljon egy újabb, a házban való letelepedettség és a lakókocsis mozgás periódusait váltogató életforma.

A reprodukció feltételei: kényszerek és késztetések²

A családok múltjának kutatása lehetővé tette a leglényegesebb szétszóródás irányok megrajzolását, illetve annak bemutatását, hogy az elmúlt két évszázadban miként találkoztak személyes sorsok, hogyan olvadtak össze, majd hogyan váltak el egymástól különböző utakat követve. A történelemtől való faggatásuk lehetővé tette annak megállapítását is, hogy egy-egy adott időszakban mennyire különbözőek lehettek az akár egymáshoz igen közel álló cigányok által megélt élethelyzetek. Azokon a helyeken is, ahol a családok erős közösségekben élnek, találkozhatunk rokonaiktól elszakadt egyénekekkel, szövetségeseik közt őrlődő emberekkel, szétszakadt családokkal. Hogyan tudják mégis ezek a cigányok újra és újra felépíteni saját társadalmukat úgy, hogy az a különféle irányú mozgások következtében szét ne bomoljon? Kutatásaim megerősítették, hogy a mánusok fennmaradása egyrészt társadalmi struktúrájuk folyamatos újjraalakulásán, másrészt a gádzsókkal kialakított kikerülhetetlen kapcsolatok okozta hatásokhoz való alkalmazkodáson alapszik.

A rokonsági rendszer és a gádzsók létezése tehát mint a cigány társadalom felépüléséhez szükséges két elengedhetetlen feltétel jelenik meg, amelyek együttesen határozzák meg a kényszerek és késztetések két típusát: a társadalmi és a gazdasági jellegűeket. A társadalmi rend területén a csoportosulásra és a szétszóródásra irányuló késztetés, illetve a rugalmasság képessége az, aminek hatásai érződnek a nagy folyamatokban, és amelyek ugyanakkor a stabilitás zálogának tűnnek. Míg a rokonsági rendszer a csoportosulást és a szétszóródást is

² Az eredetiben „contrainte”: ami egyszerre jelent külső és belső kényszert (külső és belső késztetést), vagyis egyszerre kötelesség és késztetés (esetleg képesség) magyarul. A következőkben ezeket felváltva használom majd, aszerint, hogy az adott mondatokban melyik tűnik a legadekvátabbnak, de nem szabad elfeledkeznünk róla, hogy minden esetben külső hatás és belső igény talán elválaszthatatlan egységéről van szó (a ford.).

meghatározhatja, addig a gádzsók jelenléte – történelmi okokból kifolyólag – inkább a szétszakadásra van hatással. A kényszerek és késztetések másik csoportja gazdasági típusú: az alkalmazkodáshoz (változékonyság és szétszóródás), illetve a forrásokhoz való hozzájutáshoz (amihez szükséges a technikai tudás, a kapcsolati tőke és a szövetségeseink közötti kooperáció) kapcsolódik. A szociális típusú késztetésekkel összehasonlítva ezek jóval többféle hatást válthatnak ki. Úgy is tekinthetjük őket, mint a csoport reprodukcióját gátló, destabilizációs faktorokat: a szétszóródás miatt az egyes családok a gádzsók által létrehozott javak megszerzése érdekében sajátos egyéni stratégiákat fejleszthetnek ki, és eltérhetnek a közös dinamikától. A kényszerek és késztetések két típusa azonban kölcsönösen hat egymásra: a gazdaságiak teszik lehetővé a társadalmi rend reprodukcióját, a társadalmiak pedig a gazdasági tevékenységek szabályozásának lehetőségét teremtik meg a fennálló társadalmi keretben. A társadalmi késztetések mint az összetartás és a stabilitás tényezői keretet adnak a különböző irányú gazdasági kényszereknek. Mindez egy struktúrájában hajlékony társadalmi építményt hoz létre, amely idomul ugyan, de össze nem dől, kivéve történelmi katasztrófa esetén. Ezen a ponton hangsúlyoznunk kell az idomulás kényszerének (képességének) meghatározó szerepét, amely a társadalmi újraalakulásokat éppúgy lehetővé teszi, mint a gazdasági tevékenységeikhez szükséges jövés-menést.

Strukturális hajlékonyság

Társadalmi vonatkozások

Látható, hogy a közösségek miként alakultak ki és alakultak át az elmúlt három-négy generáció életében, és meghúztuk a körvonalait egy látszólag patriarkális rendszerben működő cigány társadalomnak. A rokonsági és házassági kapcsolatok területén alkalmazott terminológiai vizsgálata a társadalmi tér felfogásának egy sajátosan rugalmas létezési módját fedte fel számunkra, amit centrifugálisnak mondanánk. Ezen terminológia szemantikai terheltsége nem definitíven rögzített. Beszélőpartnerenként változik, attól függően, hogy másunk milyen kapcsolatot kötnek, tartanak fenn és őriznek velük. Többértelműségükben még azok az elnevezések is, amelyek elvileg csak a rokon körre vonatkoznak, kiterjednek a valóságos családon kívüli időszakos csoportosulások meghatározására anélkül, hogy az együttélésen kívül bármilyen más típusú kapcsolat kötné őket egymáshoz. Vagyis a rokoni kapcsolat nem a leszármazási csoportok keveredésének terében keresendő, hanem azoknak a családtagoknak a csoportjára vonatkozik, akik aktuálisan jelen vannak a beszélő közösségében, esetleg azokra, akik messzebb vannak, viszont a beszélő kapcsolatot tart fenn velük, vagy lehetőségét látja egy jövőbeli kapcsolatfelvételnek. Ez azt is jelenti, hogy nincsen cigány egy adott közösségre való hivatkozás nélkül, ami biztosítja számára a mozgást a családi kapcsolatok hálójában, amelynek gyakran kiterjedt ágazataiban az egyén megtalálja a szolidaritás és az együttműködés lehetőségeit.

Ebből azonban nem következik, hogy a cigány családok csak időszakos kapcsolatokkal rendelkezzenek. A családok nagy része viszonylag jól körülhatárolt területen lakik, hasonló életmódot él és analóg gazdasági tevékenységet folytat, egymás közelében telepedik le, vagy ugyanazokat a megállóhelyeket látogatja, szabadidejét a többiekével azonos módon tölti: mindezek a dolgok hozzájárulnak egy közös és stabil látásmód kialakításához saját társadalmi világukkal kapcsolatban. Mivel azonban sem a csoport felbomlása vagy esetleges területválttatása nem lehetetlen, sem pedig a különféle tevékenységek módosulását vagy az újabb személyek bevonásával járó életmódváltozást nem lehet kizárni, mindig megvan az esély a családot alkotók újrendeződésére.

A terület, az életmód, a gazdasági tevékenységek, a lakóhely összeköt bizonyos cigányokat, és ugyanakkor elválaszt tőlük más csoportokat. Emiatt – bár a csoportokon belül él az etnikai sajátosság megőrzésére irányuló tendencia – mégis összekeverednek a különböző helyekről érkező egyének. Az etnográfiai megfigyelés során olyan párválasztási szokás

kialakulásának lettem a tanúja (a szintók voájászöröket, sőt gádzsókat választanak házastársul), amely az etnikai csoport „felhígulásának” kockázatával riogatott volna, ha nem találkoztam volna a közösség múltjában már több alkalommal az egyének cirkulációjának analóg formáival. A jénisek, a katalán zsitánok, a piémontiak csatlakoztak másunsaink őseihez, és jónéhányan közülük átvették a vásározó életmódot. Még ma is – annak ellenére, hogy a közösség, amit kutattam, globálisan „mānus” képet mutat – vannak benne egyének, akik más etnikai csoportokhoz tartoznak. Minden közösség kialakítja a közelebbi vagy távolabbi, a kölcsönös segítségnyújtásra, testvériségre vagy házasságkötésre alkalmas leszármazási csoportok tagjaira vonatkozó szabályokat. Másképp szólva minden egyes leszármazási csoportnak csak annyiban van társadalmi jogosultsága, amennyiben tagjai beilleszkednek a közösségbe, amely egyrészt hozzájárul gazdasági tevékenységük és társadalmi alkalmazkodó képességük kialakulásához, másrészt etnikus tudatuk megformálódásához.

Tapasztalható, hogy közösség születhetett két-három pár találkozásából, akiknek gyerekei egymást választották házastársul. Annak ellenére, hogy egy ilyen egység csak mint „valamiféle letört darab” fogható fel, néhány generáción keresztül mégis fennmaradhat. Bebizonyosodott az is, hogy az az időszak, amelynek során egy közösség létrejön, kiteljesedik, majd felbomlik, leírható olyan egymást követő fázisok soraként, amelyben a mozgások különböző ritmusban zajlanak. Egy új területen való akár vándorló, akár letelepedett „megállapodást” általában egy nagy hatótávolságú mozgás előz meg, amely kedvez az egy vagy több közösségből származó egyénekből összeálló, újabb csoportok létrejöttének. A következő generáció aztán ezen a vidéken marad, és a csoporton belüli házasodás révén erősíti meg a közösség identitását. Az új kibontakozás első jelei már a közösséget „alapító” párok találkozásakor feltűnnek, de a harmadik generáció életében válnak már világossá, teljesen egyértelművé pedig akkor lesznek, amikor végül felbomlik az ősök által létrehozott egység.

E jellegzetes konfigurációk egymást követő sora szintén a gazdasági és a szociális késztetések játékával magyarázható. Egy közösség kialakulásának periódusa egybeesik azzal az időszakkal, amelyben a csoportosulásra és az összefogásra való késztetés dominál (a különböző helyekről származó háztartások egy területre történő érkezése egyrészt a társadalmi kapcsolatok szorosabbá válásával, másrészt az új források kisebb biztonsággal történő kihasználásával jár együtt). A rugalmasságra való képesség itt döntő szerepet játszik majd; egyrészt az új közösségben létrejövő házasságok szabályainak meghatározásában, másrészt az új terület felfedezésében. A csoportosulásra irányuló késztetés hatása szintén teljes mértékben érződik a stabilizáció időszakában. Gazdasági téren az adaptációs készségek (szétszóródás és változékonyság) lehetővé teszik a patthelyzetek elkerülését, a rugalmasságra való képesség pedig hozzájárul ahhoz, hogy a források megszerzéséhez elengedhetetlen szétszóródás ne legyen kárára a családi kapcsolatoknak. A migrációs időszakban a szétszóródásra irányuló késztetés jelenik meg (ezekre az időszakokra a csoportok szétbomlása a jellemző, akár gazdasági, demográfiai, rokonsági okok miatt, mint az 1850-es évek körül; akár „nagyobb események” hatására, mint 1914-ben és 1940-ben, a háborúba lépés éveiben). Az adaptációs készségeket folyamatosan kihasználják, a mozgékony képessége pedig hozzájárul a felbomló közösség tagjai között végleges szakítást nem jelentő szétszóródáshoz.

Bizonyos szempontból a közösség, mint az egymást követő konfigurációk sora, csak azon családok meghosszabbodásának tekinthető, amelyek benne szövetségre lépnek. Végülis csak rokonok vagy egymáshoz megfelelően közel álló személyek vannak jelen benne, akik egybetartozásukat a többszörös házasságokkal is kifejezik. Mégha a csoport tagjai gyakran csak a testvéri viszonyok alapján tudják is kijelölni közösségük határait, az mint egység az őket körülvevők viszonyában mégis felfogható. A közösségek közötti viszony, ami a „vendégbarátságtól” az ismétlődő agresszióig sokféle lehet, a belső hierarchia értelmezéseit mutatja. Ezzel kapcsolatban sem állíthatom azonban, hogy a cigányok valamilyen állandó és egységesen elfogadott norma alapján határozzák meg az egyik csoportot a másikkal képest. Ellenkezőleg, a hierarchikus relációk az erőviszonyok eredményeinek tűnnek, amelyek néha tradicionálisak

(mint a mánusok és a jénisek esetében), általában azonban alkalmoszerűek és rokonsági, gazdasági vagy kulturális érvek indokolják őket.

Érdekes megfigyelni, hogy a hierarchizálásra való hajlam mennyire elterjedt ebben a közegben, ahol ugyanakkor annyira természetesen van jelen egy egalitáriánus ideológia is. A hierarchizálás megmutatkozik a közösségbe nem tartozó cigányokkal kapcsolatban, de jelen van a csoporton belül, a különböző családok tagjai között is. Ez a fajta megkülönböztetés egyedül talán a közösségbe tartozó fivérek között nincsen meg. Ehhez a megfigyeléshez egy másik jelenség is hozzátartozik: az a tendencia, hogy a közösségek tagjai viszonylag szűk körből választanak házastársat maguknak, annak ellenére, hogy erre semmilyen szigorú házassági szabály nem kötelezi őket. Az egy közösségen belül egymást követő konfigurációk folyamatos megfigyelése azt mutatja, hogy ha nincsen valamilyen kivételes eset a párválasztásban (egyszer-másszor előfordul, hogy egy mutatóványos egy kosárfonóval házasodik össze, ha valami úgy hozza, hogy egymás közelében élnek), a beházasodások ugyanazok a családok között zajlanak és ismétlődnek meg újra és újra, amennyiben ez lehetséges.

Minden arra mutat, hogy egy viszonylag állandó területiális, adminisztratív, gazdasági, házassági helyzet esetében a párválasztás az endogám csoporton belül történik, amelynek tagjai kölcsönösen egyenlőnek tekintik egymást. A csoport határaitól alkotott elképzelések azonban együtt változnak a referenciálisnak tekintett csoportokról kialakított véleményekkel. Vagyis a párválasztás köre nem dől el véglegesen a születéssel (ami szerint mánusnak mánushoz kellene majd menni, sőt mutatóványos mánusnak mutatóványos mánushoz, egy kosárfonónak pedig szintén saját etnikai csoportjából kellene kosárfonót választania magának stb.). Valójában az alkalmi adottságok kombinációi mind a csoporton belül, mind rajta kívül a házassági lehetőségek sorát kínálják föl az egyes közösségek tagjai számára. A leszármazási csoportok, a közösségek és az egymással házassági kapcsolatot létrehozható társadalmi egységek közötti viszonyok típusai teszik magyarázhatóvá, hogy az egy közös ősrre hivatkozó leszármazottak miért tartoznak ugyanahhoz a gazdasági-társadalmi egységhez és hogy egyesek miként szóródnak szét más közösségekbe. Az egyének családokba születnek, amelyek többé-kevésbé intenzív és változatos közösségi életet élnek, ami kedvezhet a hajdani házasságok „továbbörökítésének” vagy az esetleges újításoknak. A ritka kivételektől eltekintve – bármilyen módon történjenek is – a személyes döntések mindig megelőznek és követnek másokat, és ezáltal új társadalmi csoportokat erősítenek meg vagy hoznak létre.

Gazdasági vonatkozások

A gazdaság sok szempontból mint a társadalmi reprodukció segítője jelenik meg. Megfigyelhetem, hogy cigányaink miként tudtak előbb a paraszti agrárgazdálkodás, majd a piacgazdaság körülményei között olyan gazdasági stratégiákat kidolgozni, amely nem zárta ki a bérmunkát (a munkaerő egy főnöknek való bérbeadását) sem, de előnyben részesítette a különféle művészeti és kereskedelmi tevékenységeket. A gyűjtögetést és a használt dolgok összeszedését (pl. rongygyűjtők) inkább a letelepedés időszakában gyakorolják. A peripatetikus tevékenységek is elterjednek közöttük, ezeket az utazások időszakában végzik. Az új környezethez való alkalmazkodás nem feltétlenül automatikus: a mánusok néha inkább egy adott gazdasági stratégia folytatása mellett döntenek. Az elzászi időszakban a családok kis erdei falvakban telepednek le, és innen ingáznak a szomszédos helyekre, ahol mindenféle csecsebecsüket árulnak és zenélnek. A 19. század második felétől vándorlásba kezdenek, amely jóval az Északi-Vogézekén túlra vezeti őket. A csoportok olyan városokban szereznek tapasztalatokat mint Saint-Étienne, Bordeaux, Saintes vagy Párizs. Az új helyzet gazdasági viselkedésük részbeni megváltoztatásához vezet. Az olaszországi utazás, majd az északra történő visszatérés viszont nem változtat semmit ezen a viselkedésen.

A források kihasználása vidéken és a nagyvárosokban ma is folytatódik. A városi, város környéki, falusi környezetben való letelepedés éppúgy nem változtatott rajta, mint ahogy a hagyományos vándor kismesterségeket sújtó jogi és gazdasági korlátozások sem. Vagyis

cigányaink ma is – az önállóságra való törekvésükkel és mobil életmódjukkal általában összhangban álló – a kéregetés és a gyűjtögetés bevált stratégiáit alkalmazó tevékenységeket folytatnak, ugyanakkor kihasználják az új technikai feltételek (mint az apróhirdetések, a telefonos rendelés, a hivatalos piacokra való bejutás lehetősége stb.) által nyújtott lehetőségeket. A gádzsókkal folytatott gazdasági kapcsolathoz alkalmazkodva cigányaink láthatóságának mértéke megváltozik. A régi idők kliensei helyett – akik a térben szétszóródva éltek és nem találkoztak velük a mindennapi életükben – ma inkább mediterrán munkásoknak tűnnek, akiknek jelenléte senkit sem lep meg egy multietnikus környezetben.

Ideológiai vonatkozások

Mindazonáltal a nem cigányokkal szemben megőrzött láthatatlanság önmagában nem védi meg őket a környezet hatásaitól. A közösségek szétszóródása, ahogy azt végigkövethettük, mindig egy idegen társadalmi, gazdasági, kulturális környezetbe történő behatolással és az ott történő berendezkedéssel jár. A környezet változásai kétségtelenül hatással vannak a cigányok életére is. Látható, ahogy ez utóbbiak az őket körülvevő nem cigány környezetben birtokba veszik a technikai újításokat, elsajátítanak gondolkodásmódokat és értékeket. Hogyan magyarázható, hogy ezek az átvételek nem vezetnek a közösségnek a befogadó társadalomhoz való asszimilációjához? Ezen a ponton fel kell hívjuk a figyelmet arra a jelenségre, hogy a cigányság folyamatos önreprodukciója nagy mértékben a többségi társadalom létezésére támaszkodik, vagyis valójában arra a fenyegetettségre, amely állandóan veszélyezteti az integritását. Cigányaink gazdasági téren közelednek a gádzsókhoz, hogy kihasználhassák a fennmaradásukhoz szükséges forrásokat, viszont ideológiailag távol tartják magukat tőlük! Az ideológiai távolságtartás gyakorlata közel hozza egymáshoz a benne résztvevőket, akiket ugyanakkor a források megszerzéséért folyó verseny eltávolít egymástól. Ezen folyamatok irányítják a házasságkötések gyakorlatát – egy valóságos distinkciós művészettel megerősítve –, ami pedig a leszármazási rendszerek, illetve a közösségek meghatározásához járul hozzá. Az egység érzésének kifejezése pedig különböző esetekben – például gyász alkalmával – megerősíti a közösség összetartozását.

Összegzés

A cigány társadalomnak a kényszerek és késztetések alapján való tanulmányozása lehetőséget nyújt a közösség fogalmának pontosítására. A közösség mint társadalmi egység összegyűjti az egy időben ugyanazon – csoportosulásra, szétszóródásra és rugalmasságra irányuló – késztetéseknek megfelelő egyéneket, akik olyan gazdasági tevékenységformákat végeznek, amelyek az alkalmazkodás és a „szerzés” hasonló képességét várják el tőlük. Ez lehetővé teszi számunkra, hogy meghatározzuk a cigányok társadalmi-gazdasági szerveződésének elméleti alapjait. Fennmaradásukat egyrészt az endogámiára vonatkozó teória magyarázza, amely szerint a házassági cserék hasonló tevékenységeket végző rokonok között zajlanak, másrészt pedig a gazdasági „egzo-reciprocitásra” vonatkozó elmélet. Mindez hibrid társadalmi rendszert eredményez, ahol az időszakosan felépülő családi egységek szétesése és újraelakulása rugalmas gondolkodás létrejöttéhez vezet az etnikai hovatartozással és a csoportok distinkcióival kapcsolatban.

Tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy egy ilyen rendszer nyelvüket, elnevezésüket, szokásaikat és tevékenységeiket állandóan változtató egyének folytonos áramlását hozza létre csak azért mert vándorolnak és mert kizárólag időszakosan illeszkednek be egyes csoportokba. Ha létezik is ilyenfajta áramlás, az leginkább az egymáshoz közelálló emberek között jön létre, akik családjuktól és szövetségeseiktől a társadalmi reprezentációk sajátos játékát örökölték, amelyeknek csak bizonyos vonásait viszik aztán tovább (pl. a házaló [chineur] mentalitás, ami eredetileg egy speciális gazdasági tevékenységhez kötődött, a kéregetésben él tovább). Ezen kívül a társadalom, aminek belső dinamikáját itt igyekeztünk bemutatni, nem a gádzsóktól

elszigetelten él. Még ha látszólag sikerül is kivonni magát a gádzsók hatása alól, a cigány társadalom nem tud nem tudomást venni a gádzsók által kidolgozott globális politikai tervekről, a természeti források kihasználási lehetőségeinek általuk megteremtett feltételeiről, illetve az ezeknek megfelelően kialakított munkaszabályokról.

Ebben a kontextusban a cigányok számára elengedhetetlen, hogy olyan kollektív választ találjanak, ami lehetővé teszi számukra, hogy a változásokat ne mint a kulturális megsemmisülés kockázatát, hanem mint az identitás és specifikusság aktuális kifejezését éljék meg. Azoknak a mánusoknak, akikkel én találkoztam, a folyamatos „kultúravésztes” vállalásában rejtett az erejük annak ellenére, hogy ez gyakran nem volt halogatástól és sokszori próbálkozásoktól mentes. Vagyis a csoportok térbeli, illetve a gazdaság különböző területeire történő szétszóródását vizsgálva azonnal rájövünk, hogy a cigányság állandósága elsősorban az időről időre megújított személyes és kollektív kapcsolatokon, valamint a csoport tagjainak kölcsönös elismerésén nyugszik, akik a kifelé irányuló mozgásokat felerősíteni a belső feszültségeket pedig enyhíteni akarják. Itt olyan gyakorlati cselekvésekről van szó, amelyek megvalósulásukkal egyrészt bizonyos (mánus, voájzsór, házalo stb.) identitásokat fejeznek ki, másrészt biztosítják a hozzájutást a környező társadalom által létrehozott javakhoz, illetve legitimálják a hozzájutás módjait, amelyek az identitás nyilvánossá tételéhez kapcsolódnak. Ebben a rendszerben a letelepedés nem válik automatikusan a mozgékonyság akadályává, és nem jelenti a kultúra felbomlását sem. A csoport történelméből mindössze egyetlen pillanatának felel meg, és nem zárja ki a további mozgás lehetőségét sem. És a vándorlás, ez a történelmi örökség szintén nem pótolhatatlan pillére a társadalmi építménynek. A mobilitás viszont a dinamizmust életben tartó eszköznek bizonyul, amely bár egymástól teljesen eltérő formákban, de szinte mindenütt előfordul, ahol cigányok élnek.

Az általam tizenöt éven keresztül megfigyelt csoport nem reprezentálja jobban a cigányságot, mint az emberiség bármely más csoportját. Nem messze tőlük más vándor vagy letelepedett családok élnek, akik tökéletesen más történelmi örökséggel rendelkeznek, és olyan gazdasági és politikai kényszereknek felelnek meg, amelyekkel a mi mánusaink nem találkoznak. Ugyanakkor talán meggyőzően sikerült bizonyítani, hogy a cigányok specifikuma elsősorban nem egy történelmi tapasztalathoz vagy egy sajátos gazdasági viselkedéshez, szakmai tevékenységhez kötődik. Inkább egy az idegen társadalmi környezet kihasználásán alapuló termékeny stratégia megőrzésére irányuló kollektív törekvésen alapszik. Vajon a cigányok a fogyasztói társadalomban is fenn tudják tartani a gyakran vándorló csoportokból álló, a hierarchiát a diskurzusokban folyamatosan újratermelő, a kapcsolati tőke megszerzéséért állandó versenyben lévő társadalmukat? Úgy tűnik, ez tökéletesen megfelel a cigányoknak, akik az új rendben potenciális forrásaik megsokszorozódását látják. A mai társadalomban azonban számos nyugtalanító fejlemény is adódik: a földterületekkel kapcsolatos szabályozások, a rendre sóvár technokrata bürokrácia kiépülése, a jól fizető állásokban való elhelyezkedés fokozódó nehézsége iskolai végzettség híján stb. Mint bárkinek, a cigányoknak is meg kell küzdeniük ezekkel a kihívásokkal saját ügyességük és kreativitásuk segítségével. Eddigi történelmük azt sugallhatja, hogy ezeket az akadályokat is legyőzik majd. Ugyanakkor tartózkodjunk attól, hogy valamiféle sorsszerű jövőt utaljunk ki a számukra.

Horváth Kata fordítása

A „másik asszony” kéregetni megy¹

A mangapen értelme az esztráihárá szintók körében

A *mangapen*² kifejezés, amellyel az Alto Adige tartományban élő esztráihárá szintók a gádzsók (nem cigányok) közötti anyagi és szimbolikus megélhetésük módjait jelölik, egy kizárólag nőknek fenntartott tevékenységi formát jelent. A gazdasági tevékenységnek ez a tisztán női konnotációja (más cigány csoportoknál nem így van) magától értetődően visszahat az egész csoport társadalmi szerveződésére. A két nem szerepei rendkívüli mértékben elkülönülnek egymástól mind a gádzsókval való kapcsolat, mind a rokoni és közösségi viszonyok terén. A *mangapenről* beszélve ezért főleg a nőkre kell gondolni, akik naponta járnak *mangelni* a gádzsókhoz. Én azt próbálom megérteni, hogy a szintó nők hogyan „térképezik fel” azt a területet, ahova *mangelni* járnak, valamint hogy milyen taktikát alkalmaznak a gádzsókval való kapcsolattartásban. Meg kell vizsgálnunk ezenfelül a szintók által a kéregetni járó asszonyok köré teremtett ambivalens társadalmi kapcsolatokat.

1. „Hozzon sok pénzt és sok aranyat!”

Trentino-Alto Adige tartományban kb. 650 szintó él, akik esztráihárá szintónak, eftavagarió szintónak, kranarió szintónak, lombard szintónak és mucsinó szintónak tartják magukat. Az egyes csoportok a cigány nyelv különböző változatait beszélik, amelyek Észak-Olaszország szintó dialektusaira vezethetők vissza: az ún. „német” szintóra, a lombard és a piemonti szintóra (Piasere 1992:241). Ám a különböző csoportokhoz tartozók között olyan gyakori a házasság, hogy nem igazán lehet önmagában létező szintó „csoportról” beszélni, lévén, hogy a szintók között nincsenek származási elsőbbségből, például a csoportok társadalmi helyzete alapján felállított rangsorból következő házasságok. Amikor tehát „esztráihárá szintókról” beszélünk, ne feledkezzünk meg arról, hogy lehetetlen pontos határvonalakat húzni, gondoljunk inkább családok összefonódására, ahol az egyes dialektusok egymásra rakódnak. Ugyanakkor maguk az esztráihárá szintók szokták tréfásan kihangsúlyozni a nyelvjárási eltérésekből és a *szintengre brauhiból*, a szintók hagyományaiból adódó számos különbséget. Velük foglalkozva számot kell vetnünk a képzelt és a valóságos eltérésekkel, amelyek az egymásra telepedő különböző csoportok között fennállnak.

Az esztráihárá szintók tevékenységeit egyértelműen a nemek között osztják fel: a nők *mangelni* mennek és „kártyáznak”, míg a férfiak személyi iratai többnyire zenész foglalkozást igazolnak akkor is, ha valójában nem mindannyian azok (Tauber 1999b). A „német” cigány csoportoknál már jó ideje úgy tűnik, hogy a *mangapen* a nőknek fenntartott tevékenység. Alto Adige tartományban már 1591 óta – amikor Brunicóban tárgyak ellopásával vádolt cigány nők azzal védekeztek, hogy meddség elleni szerencsehozó talizmánért kapták azokat cserébe

¹ Eredeti megjelenés: 2000. L' «altra» va a chiedere. Sul significato del *mangapen* tra i sinti estraiçaria. *Polis*, 14(3), 391–407. Szeretnék köszönetet mondani Paola Dispotónak, Almut Schneidernek és anyámnak, Helennek különféle segítségükért. Ezt a munkámat Sabinának ajánlom, remélve, hogy álma valóra válik. A fordítás elkészítését az OTKA T-42767-es számú programja támogatta.

² *Mangapen* a főnévi alak, *mangel* a *mang-* ige jelen idő E/3. személyű alakja, amelyet az olyan mondatokban használnak, mint *gau ti mangel* (kérni megyek), másképpen *gau ti mangap*, ami szintén használatos. *Mangel* főnévi formaként a népszerűsítő cigány irodalomban előforduló hiba. A cikkben a *mangel* vagy a *mangapen* szavakat a szövegösszefüggés alapján használjuk.

(Zani 1990:168) – létezik a ma is, éppen az esztráiháró szintóknál bizonyítható tevékenység. Sőt, már vagy 40 évvel ezelőtt Sebastian Münster (1558) – aki elmondja, hogy találkozott egy csoportjukkal Heidelbergben – tanúsítja, hogy a *Züginereket* az asszonyaik látják el élelemmel.

Ma az esztráiháró szintóknál minden nő megy *mangelni*, folytatva azt a tevékenységet, amelynek gyökerei talán több évszázadosak, és amely végigvonult a 20. századon. Az 1960-as években Marriner (1966:134) elmondja, hogy Vipitenóban, egy táborban telepedett le, szintó felesége családjánál. A helyet egy gyógyintézet miatt választották, amelyben egy beteg rokonukat kezelték, és így a szintók látogatni tudták őt, valamint a város közelsége miatt, hogy a nők kényelmesen mehessenek *mangelni*. Ma is, amikor a férfiak vagy a nők azt mondják, hogy „*men givaha fan un mangapen*” (a *mangapen*ből élünk), azt értik alatta, hogy a nők *mangapen*jétől függenek.

A *mangapen* jellemzői: a rendszeresség (a nők minden nap mennek *mangelni*, olykor vasárnap is) és a korosztályokon való átívelés (fiatal, férjezetlen, férjezett vagy idős asszony egyaránt csinálja). A gádzsókkal való napi érintkezéshez különleges képességek szükségesek: fel kell ismerni az esetleges veszélyes helyzeteket, jól és helyesen kell tudni beszélni a gádzsók nyelvét, tudniuk kell meghallgatni, tudni kell kiválasztani a megfelelő gádzsót a megfelelő pillanatban, tudni kell az érdeklődésüket felkeltő portékát, kiváló gyógyírt vagy nehezen elérhető szolgáltatásokat (mint a tenyérjósítás) kínálni, tudniuk kell jól beosztani a rendelkezésükre álló időt, és jól átgondolni a bejárvivaló útvonalat, jól kell tudni tájékozódni, és támaszkodni a jó emlékezőtehetségre.

A *mang-* igének a szintók nyelvében több jelentése van: árusítani és alamizsnát kérni a gádzsóktól, valamint kérni, általában szivességet kérni (*mangau tut*: „kérlek”). A *mang-* tele ebben a formában (szó szerint „lekérni”) azt jelenti: könyörögni, a szülők és az öregek bocsánatát kérni a házassági szökés után, hogy elérjék a házasság nyilvános elismerését (Tauber 1999a). A kifejezés jelentheti azt is, hogy koldulni, alamizsnát kérni, de a koldulni és a *mangapen* egyáltalán nem szinonimák. Az európai nyelvekben a koldulni, és az ennek megfelelő többi kifejezés jobbára negatív képekhez kötődik. A szintók cigány nyelvében a *mang-* jelentéstartalma azonban teljes mértékben pozitív. Ezenkívül a „rég, eredeti és valódi cigány” nyelvben – így mondják az esztráiháró szintók – a *mangapen* a nők által gyakorolt árusítást és kéregetést jelzi, nincs az a különbségtétel, amit mi látunk benne. A *mangapen* tevékenysége tehát a gádzsók felé történő árusításból, a tőlük való kéregetésből áll.

Ennek a tevékenységnek a női jellegét már születésük első napjától kezdve sugalmazzák a nőknek. Kislány születésekor valamelyik nagybátyja ezekkel a szavakkal hív koccintani: *Ke cselli szaszi ti sukar, ke velli bahtali ti lelli but love ti szunakai* (Legyen egészséges és maradjon szép, legyen sok szerencséje és hozzon sok pénzt és sok aranyat!). Az újszülött kislány nagyapja és apja tréfásan kérdezik, hogy mikor mehet már végre nekik *mangelni*. Kivételesen néha – az erősen női jelentéstartalom ellenére – azt mondják, hogy a férfiak „mennek *mangelni*”. Gyermekszülés után például, amikor az asszonyok *palecsidók* (tisztátalanok), a férfiak arra kényszerülnek, hogy házimunkákkal (pl. mosogatással) foglalkozzanak. Ilyenkor így lehet tréfálgozni: *Kana laur mur tasza e gau ti mangel*. (Most veszem a szatyrot és megyek *mangelni*). Ez olyan mondat, ami férfi szájából hallva mindenkit nevetésre készítet, mert valójában elképzelhetetlen, hogy egy szintó férfi kéregetve és árut kínálva házról házra járjon: *le bari lag, gala csi* (nagy szegény, nem jó).³ Persze egy szintónak lehetnek egyéb kereskedelmi kapcsolatai a gádzsókkal, de akkor már nem igazi és valódi *mangapennek* tekintik.⁴

A gádzsók és a szintók közötti gazdasági kapcsolatok alapvető eleme ez utóbbiaknak abból a képességéből adódik, hogy ők szabják meg az események menetét úgy, hogy bár a gádzsó azt képzelet, hogy ő uralja a helyzetet, mégis a szintók irányítják őt. Ennek ellenére

³ A nemi szerepek megfordításával és annak vonzataival máshol fogok foglalkozni.

⁴ Itt most nem elemzem a férfiak gádzsókcal fenntartott üzleti kapcsolatait, mivel azok nem *mangapennek*. Léteznek azonban, és némely szűk családon belül mindkét házastárs hozzájárul az ellátáshoz. Szeretném azonban hangsúlyozni, hogy egy szabályos gazdasági tevékenységgel való foglalkozás elvben a nők kiváltsága.

megeshet, hogy egy gádzsó egyszer ugyan bőkezű, de legközelebb még az ajtaját sem nyitja ki, vagy hogy a gádzsó egy napon megtömi a szatyrodát élelmiszerekkel, és legközelebb sérteget, azt kiabálva, hogy keress magadnak munkát. A gádzsók és a szintók között nagyon gyakran fennálló ellentét, beleértve a cigányellenes rasszizmus nyílt kimutatását is, nem tartja vissza a szintó asszonyokat attól, hogy gazdasági kapcsolatokra törekedjenek a gádzsókkal, mert szintó embereik *mangapen* révén biztosított megélhetése mindenek felett áll: *Me lagau man csi*, mondják az asszonyok, *u mangapen hi csi sleht, nina sze u gadzse tradren tut, perke laitrehe an legro vudar*. (Nem szégyellem magam. Akkor sincs semmi rossz a *mangapenben*, ha a gádzsók elküldenek, amikor becsengetsz hozzájuk.)

A vitákban, amelyeknek a témája a munka, valamint a gádzsók és a szintók közötti kapcsolat, az asszonyok általában hevesen bizonygatják, hogy egy szintó férfi soha nem fog elmenni dolgozni. Ennek egyetlen magyarázata van, és ez vitathatatlan: asszonyaik *mangelni* járnak, és büszkék arra, hogy embereiket eltartják. *U gadzse avatrena u cselo divesz, hilen love, e me gau koi ki lende ti mangap. Ma dikial mai ie szinto ke avatrela, eh no, ie szinto avatrela csi. Ie szinto cselo khere peszkre csavenszar e i romni dzsala ti mangel.* (A gádzsók egész nap dolgoznak, van pénzük, és én hozzájuk járok *mangelni*. De láttál már valaha is egy szintót dolgozni? Nem. A szintó otthon marad a gyerekeivel, és a felesége megy *mangelni*.)

A gádzsók dolgoznak, és a szintó asszonyok hozzájuk járnak *mangelni*. Ez nem jelenti azt, hogy a *mangapen* nem fáradtságos és kimerítő. Pontosan ugyanolyan „munka”, mint a főzés, a takarítás, a mosás. Amikor az asszonyok azt mondják, hogy egész nap dolgoztak, ez azt jelenti, hogy *mangelni* voltak, kitakarították a lakókocsit, kimosták a ruhát a folyóban stb. A *mangapen* pontosan körülhatárolt női munka, ami mellett ott van az összes többi, ugyanolyan pontosan meghatározott foglalkozás, mint a főzés, a takarítás, a mosás.

2. „Jó helyek” és „nem jó helyek”

Az esztráihárhoz szintóknál nagyjából háromféle letelepedési forma van. Vannak szintók, akik sem bérházban, sem állandó táborban nem laknak, hanem egész évben lakókocsin járnak. Esetleg megállnak egy-két hétre a gádzsók által létrehozott állandó táborokban, de ott nem használják az egészségügyi helyiségeket, és nem fizetik meg az esetleg érte kért bérleti díjat, vagy pedig azokon a gádzsók által engedélyezett helyeken állnak meg, ahová a többi szintó általában nyáron jár. Ehhez az első csoporthoz főleg olyan családok tartoznak, amelyekben vagy nincs iskolás korú gyermek, vagy nem áll szándékukban alávetni magukat az államilag kötelező beiratási követelménynek. Egy másik letelepedési forma az, amivel sok meranói, bolzanói, bressanonei vagy trentói szintó él, akik állandó helyet kaptak valamelyik táborban, amelyet az önkormányzat szerelt fel, és ellátott egészségügyi, valamint „többfunkciós” helyiségekkel. Sokan közülük a lakókocsi területét fából készült, konyha és nappali céljára használt tornáccal bővítették ki. Ők télen általában letelepednek, és a nyarat használják utazásra. Ott vannak még azok a szintók, akik télen főleg bérházban laknak, és nyáron elindulnak a lakókocsijukon, meg-megállva az állandó táborokban. Meranóban, Bressanonében és Trentóban a lakások a városban egyenletesen szétszórva helyezkednek el, míg Bolzanóban jól elhatárolt helyen tömörülnek. Maguk a szintók ezt a zónát „a cigányok utcájának” keresztelték el.

Minden asszony jár *mangelni*, függetlenül a család letelepedési formájától, és ahhoz, hogy gazdasági tevékenységeik módja érthető legyen, három fő tényezővel kell számolni: Trentino-Alto Adige földrajzi helyzetével, hegyeivel-völgyeivel, az alacsony népsűrűséggel, a kereskedelmi tevékenységeikhez szükséges engedély hiányával (elsősorban azért, mert a szintóknak nincsenek az iskolák elvégzését tanúsító bizonyítványaik), és a tél és a nyár eltérő ritmusával. Télen a szintók főleg a tartomány négy legnagyobb városközpontjában állnak meg. Az adott földrajzi hely központi pontjairól van szó, amelyeket a nagyobb völgyek összekötnek egymással, a kisebb völgyek pedig körülveszik őket.

A szintók akkor tekintenek „jónak” egy területet, ha sok gádzsó lakja, akik hajlandók vásárolni, ha a helyi hatóságok nem jelentenek közvetlen veszélyt, és ha a *mangelni* járó szintó asszonyok nincsenek túl sokan. A kereskedés-kéregetési stratégiáik alkalmazásában a szintók a gádzsók keresztényi környezettudatosságára építenek. A fenti tényezőkön kívül fontos szerepe van a földrajzi távolságoknak is. Azokban a családokban, ahol iskolás korú gyermek van, az asszonyoknak ebédidőre haza kell menniük, és ebédet kell főzniük az iskolából hazatérő gyerekeiknek. Innen adódik, hogy előnyben részesítik a közvetlen közelben levő központokat. Az a falu például, ahol a szintók között élve folytattam a kutatásaimat, 12 km-re van a várostól, kb. 5000 lakosa van (leginkább a vendéglátóiparban, kereskedelemben és mezőgazdaságban dolgozók), különösen kedves a szintóknak, mivel a gádzsók bőkezűek, és meglehetősen szabadságot hagynak tevékenységeik gyakorlásában. A helység előnyeinek köszönhetően különféle városokból jött szintó asszonyok találkoznak itt össze. Így könnyen megessik, hogy ugyanazon a napon négy-öt asszony is járjon arra, ezért aztán – hasonló áruk esetében – az üzletkötés kilátásai mérhetetlenül kisebbek lesznek. Mégsem jutna eszébe egyetlen asszonynak sem, hogy emiatt kizárólagos jogot formáljon a területre. A szintók számára teljesen idegen az a felfogás, hogy bizonyos családoknak egy elhatárolt területet tartsanak fenn. Az egyetlen ok, amiért egyesek még a jónak tartott, kinézett helyeket is inkább elkerülik, hogy a szintók esetleges tömörülése a helyi hatóságok rosszallását váltaná ki, és arra készítené őket, hogy közbelépjenek, bajt okozva vele a szintóknak. A jónak tartott, és általában ismert helységeken kívül amúgyis minden asszonynak vannak saját helyei és saját gádzsói, akiket gondosan titkol a többi szintó előtt.

Vannak azonban „nem jó” területek is, ahova ritkábban járnak vissza a szintók, mint pl. az egyik könnyen elérhető falu, kb. 8 km-re attól a helytől, ahol a szintóknál táboroztam. Olyan környékről van szó, amely Alto Adige tartományban gazdasági jólét szempontjából az utolsó helyen áll, döntően mezőgazdaságra épül. A földrajzi közelség ellenére sem tartozik a kedvelt célok közé, mivel a gádzsók nem bőkezűek a pénzadomány terén, és vonakodnak még szalonát, vajat, mézet, szárnyasokat, húst, krumplit, gyümölcsöt vagy egyéb élelmiszereket is adni, amelyeket pedig a földművesektől általában kapnak a szintók.

Magától értetődik, hogy a szinte minennapos *mangel-járáshoz* az asszonyoknak más körülményeket is tekintetbevéve kell sorrendet állítani a többféle lehetséges útirány között, mint pl. a felhasználható benzin mennyisége, a rendelkezésükre álló idő, az otthoni munkák és a gyermekek iskolai szünideje. Mindezek a tényezők közrejátszanak annak eldöntésében, hogy egy adott napon az asszony elmenjen-e *mangelni*, hova menjen, és mennyi ideig maradjon.

Mondhatjuk azt, hogy olyan körülmények, mint a földrajzi közelség, a hatóságok nem üldöző magatartása és a gádzsók nyitottsága kedveznek a szintók vándorlásainak, de semmiképpen nem szabhatják meg az útvonalakat, lévén hogy a többé-kevésbé behatárolt, és a téli időszakban már kihasznált területen belül csak nagyon ritkán esik egybe minden ideális feltétel. Így megtörténhet, hogy a gyermekeket egy napra nem küldik iskolába, hanem elviszik őket *mangelni*, hogy hosszabb távokat is megtehessenek. Máskor meg ott, ahol vannak vásárolni hajlandó gádzsók, nem vesznek tudomást a szigorúbb hatóságokról, néha pedig Ausztriában vagy Svájcban kötnek ki, hogy kissé változatosabb legyen az útirány. A szűkebb környezetben pedig az asszonyoknak úgyszólván állandó ügyfeleik/ajándékozóik vannak, akiket rendszeresen látogatnak.

Ezek a megfontolások inkább a téli időszakra érvényesek, mivel Alto Adige szintói jellemzően nyáron vándorolnak. Már tavasszal tárgyalni kezdenek utazási szándékukról, felidéznek azokat a helységeket, ahol az előző nyarakon megálltak, és a jó gádzsókat (*gaga kamle*) vagy a szép helyeket (*sukar norti*) dicsérő elbeszélésekkel igyekeznek meggyőzni testvéreiket, unokatestvéreiket vagy barátait, hogy velük menjenek. Míg télen az asszonyok többnyire maguk járnak *mangelni*, nyáron a családok úti- és *mangel-társakat* keresnek. Az iskola utolsó napjaiban a táborban nagy a nyüzsgés: mossák az autókat és a lakókocsikat, válogatják az edényeket

és a ruhaneműket, hogy a téli lakókocsiból átrakják a nyári kisebbbe, miközben a gyerekek izgatottan rohagnak egyik bódétól a másikig, hogy a várva-várt indulást bejelentsek. Nagy a várakozás, mert nyáron, ellentétben a téli idősakkal, távolabbra lehet menni, teljesen új és felfedezetlen területekre, ahol a gádzsók remélhetően nem gyanakvóak, jó sokat vásárolnak, hagyják, hogy a tenyerükből olvassanak, és bőkezűek, ahonnan *bare lovéal*, sok pénzzel lehet visszajönni, amiből lehet majd venni új autót, lakókocsit, edénykészletet, szép ruhákat... Se vége, se hossza az ábrándozásoknak, és találgatásoknak az összegekről, amelyekkel majd visszatérek, végül tömör jókívánsággal pecsételik meg: *Sze u Deval del man ie biszla baht!* (Ha Isten ad egy kis szerencsét!)

3. Gádzsóktól „kéregető” asszonyok

Aniba elmegy a falu papjának gazdasszonyához. Húsz perccel később a fejét rázza tér vissza a templomból: *kai gadzsi rakrela ha stundi ti stundi pisz ke deltulli csumuni* (ez a gádzsó asszony mindig órákat beszél, mielőtt ad neked valamit). Már fejből tudja ennek az asszonynak a gondját-baját, de előbb mindig kérte magát, mielőtt pénzt adott neki. Aniba kisautóján mindig az ismerős gádzsó asszonyokhoz megy, akkor is, ha más-más faluban laknak, vagy pedig a falun kívül hagyja a kocsiját, és gyalog megy be oda. Tökéletesen beszél németül is, olaszul is. Olykor elkíséri a férje és két kisgyermek is, akik a kocsiban várják, amíg becsönget a gádzsókhoz.

Manuelának nincs jogosítványa: a férje elviszi falura vagy a városba, utána ő gyalog megy *mangelni* pár órát. Ha még nem ismeri a falut, akkor módszeresen végigcsönget minden ajtót, így sikerül eladnia néhány kis asztalterítőt, alig érthető németességgel öt gyermekéről beszél, vagy diétás tanácsokat kér a gádzsóktól. Ha viszont ismeri a helyet, egyenesen az „ő” gádzsó-ihoz megy. Közben azonban vigyáz arra, ahogy egyébként a többi asszony is, hogy ne túl gyakran menjen ugyanahhoz a gádzsó asszonyhoz.

Napoli már idős. Reggel kilenc óránál nem később férje elviszi őt egy faluba, ahova majd délben érte megy. Házról házra járva néha leül közben pihenni, elszívni egy cigarettát, bemegy egy eszpresszóba, hogy igyon egy kávét vagy asztalterítőket áruljon. Ha sikerül megállítania egy gádzsó asszonyt, aki hajlandó őt végighallgatni, elnyomja a cigarettáját, még ha nem is szívta el egészen, mert ahogy mondja: *u gadzsen faltela csi sze tu pie szigarette glan lende* (a gádzsó asszonyok nem szeretik, ha a jelenlétükben dohányzol). Gyógyfüveket ajánl, terítőket árul, enni kér, tenyérből olvas.

Sue és Ellen, két fiatal hajadon lány, átmennek a szomszéd faluba, éppen csak hogy elülsék az időt, és keressenek egy kevés kis pénzt, amit új ruhák vásárlására szánnak. Anyjuk terítőcskéit Invicta hátizsákba rakják, abból árulják.

Berga egyedül megy *mangelni*. Olykor elkíséri az egész családja: a férje a kocsiban várja, és Berga a lányaival megy a gádzsókhoz. A fia azonban a kocsiban marad az apjával. Máskor meg, mint Aniba, a kisautóján megy az ismerős gádzsókhoz, hogy terítőket adjon el, tenyérből vagy kézből olvasson. Anibával ellentétben Berga ritkán jár gyalog.

Mind a hat asszonnyal ott voltam, láttam, amikor a gádzsók vásárolnak, órákig haboznak, mielőtt megvesznek valamit, nem vásárolnak, nem adnak semmit, kinyitják az ajtót, vagy figyelnek a függöny mögül anélkül, hogy ajtót nyitnának. Voltak olyan helyzetek, amelyekben vagy nem vettek rólunk tudomást, gorombáskodtak, vagy a kutyákkal kergettek el, olyan helyzetek, amikor a gádzsók már vártak minket, vagy új megrendeléseik voltak gyógynövényekre, kézimunkákra, helyzetek új gádzsókkal, akiket mi még nem ismertünk, és ismert, barátságos gádzsókkal.

A *mangelni* járó asszonyok mindennapi életében rengeteg olyan szituáció adódik, amilyent itt leírok. Berga és én egy olyan gádzsó asszonyhoz megyünk, akit már évek óta ismer. Amíg odaérünk, elmeséli, hogy milyen kimeríthetetlen forrásuk ez az asszony, merthogy nemcsak ő, hanem Aniba, Manuela és Napoli is járnak hozzá. Ha nem is százezret, de mindenképpen leszurkol legalább ötven-húszezer lírát is. Amikor odaérünk, az asszony az ajtóban ül, és

látunkra bárminek inkább látszik, mint boldognak. Berga leteszi a táskáját az asztalra, kipakol belőle, és a terítőket mutogatja. A végén egy szettet kínál neki százezer líráért:

„Nem – az asszony a fejét rázza –, nem vásárolok semmit.”

Berga nem törődik az elutasítással, és folytatja: „Ezt nézd meg! Látod? Nagyon szép!”

„Nem, nem vásárolok semmit.”

„Á, dehogyis, asszonyom, tetszik ez neked, szép is, odaadom százezerért.”

Az asszony újra a fejét rázza: „Nem, nem. Nem veszek többet. Tele van a házam terítővel. Már nem tudom, hova tegyem őket.”

„De hát nem azért veszed, mert kellene neked, hanem hogy segítsd a szegényeket.”

„Nem, nem veszek többé semmit.”

Berga továbbra is ugyanazzal a hanglejtéssel, de cigányul kezd beszélni: *Ma ho hila. Ho hi kau kova. Szai csi lacsi visli?* (Most mi baja, mi van vele, hogy ilyen rossz lett?)

Aztán megint a gádzsóhoz fordul: „De hát mindig segítettél rajtunk, adjál ötvenezret. Nem kell ám a koporsódra tartogatni a pénzedet, még fiatal vagy, hallod!”

Az asszony habozik, de aztán ad neki egy kisebb összeget.

Elmegyünk, és Berga sopánkodni kezd: *Szai fulli diera, szai frekardi gadzsi, neanka butar kaia deltut csumuni. Haienla tele, u szinti vena krol kai ki late. Kana kai dzsaha?* (Mocskos nő, átkozott gádzsó, már ő sem ad semmit. Teljesen leették [kizsákmányolták], az összes szintó mind ide hozzá jár. Akkor most hova menjünk?)

Megyünk a pékhez. Az eladó egy vevővel beszélget, és nem vesz rólunk tudomást. Berga szétrobban a dühtől: „Hogy van ez, az ott kenyeret vesz az összes halottjának, engem meg váratsz itt hiába. Nem vagyunk pestisesek, tudod, nem vagyunk mi betegek!” Hozzám pedig: *dzsas!* (Menjünk!)

Később: *Sunehe*, nem bírom tovább *kola gadzsenszar*, miért *her kerena?* (Figyelj, nem bírom tovább ezeket a gádzsókat, miért ilyenek?)

Útközben meglát egy ismerős asszonyt, és azonnal beszélni kezd hozzá: „Szia, asszonyom, hogy vagy, bevásároltál?... Vegyél tőlem egy terítőt, adjál hetvenezret, és a tied.” Az asszony ad neki pénzt, anélkül, hogy terítőt venne, és megy tovább.

Berga újból átgondolja a völgyben lakó lehetséges vevőket, és arra jut, hogy nincs több gádzsó, akihez el lehetne menni: *Me dzsinau kek vavar gadzse, an kau szálloda humesz vavar divesz... Kote nina, nai dzsaha szako divesz, pale u gadzse vena dibie.* (Nem ismerek több gádzsót, ebben a szállodában már voltam pár napja... Oda nem lehet ám menni mindennap, mert a gádzsók mérgesek lesznek.)

Hazafelé Berga kiereszti a mérgét, szapulja a gádzsók kapzsiságát és a szintók irigységét: „Lehetetlen, *rakrena mandar... kola gadzse ke dien man ha csumuni vien nina csi lacse. U szinti hi ke hanpen pre mande, ion dikena u auto ti u nevo vordo e phenena: »dik kola hi barbale«.* U szinti a Bolzano phenena krol ke men ham barbale. Amíg u szinti *rakrena kerehe gorcsi.*” (Lehetetlen, [a szintók] rólam »beszélnek«..., a gádzsók, akik mindig adtak nekem valamit, ők is rosszak lettek. A szintók a hibásak, hogy »elemésztenek engem«, látják a kocsit és az új lakókocsit, és azt mondják: »nézd már azokat, milyen gazdagok«. A bolzanói szintók mind azt mondják, hogy mi gazdagok vagyunk. Amíg a szintók beszélnek, nincs mit tenni.)

Mi ez a „beszélni”, „elemészteni” a szintóknál, hogy Bergának nem sikerülhetnek a szokásos látogatásai? Mielőtt véleményt alkotnánk az értelméről, látnunk kell, mi a rendeltetése a *mangel*-járással összegyűjtött javaknak.

4. Romano pasz: szintók módjára osztolni

Az egyéb jelentései mellett – amelyeket mindjárt láthatunk – a *ha-* ige egyszerűen azt fejezi ki, hogy ételt enni. Amikor az asszonyok délben hazatérnek a szalonnával, a sajttal, a hússal, a szárnyasokkal stb. teli táskával, a férfiak odahívják enni a fivéreiket, a leánytestvéreik férjeit vagy a táborban épp ottlevő összes férfit. Az együtt étkezés vagy étel, kávé kínálása a min-

dennapi szokások része. A férfiak nemcsak családjukkal esznek együtt, hanem ezt meg azt kóstolgatnak a fivéreiknél. Az asszonyok étellel telt tálat hordanak fivéreik, a férjek és az apósok bódéjába, és ha vannak ott még más szintők is, a végén ők is kapnak belőle, később pedig ők fognak ételt szétosztani.

Manuela két tyúkot kopaszt, amit egy parasztasszonytól kapott. Aniba a szabadban főz, és Arum egy nagy tál halat talál a szülőknek. Berga a bódé előtti asztalon főz, a férfiak meg esznek. Társaságban enni elsősorban annyit jelent, hogy a férfiak ülnek egy asztalnál. Ünnepekkor (pl. húsvétkor, karácsonykor) minden asszony főz mindenkinek, majd az ételt a nagyszülők faházába viszik, ahol a férfiak összejönnek, hogy együtt egyenek. Az asszonyok azonban a bódéikban ebédelnek, vagy amikor a férfiak már befejezték.

Minden gádsóktól kapott élelmiszeradományt felosztanak. A tojást, a húst, egy tyúkot, mindent megosztanak egymással. Ez az egymás közötti megosztás tekinthető közösségi bankettnek, azaz hogy együtt esznek, vagy pedig egyszerűen elosztásnak, azaz a teljes bevételt, vagy annak bizonyos százalékát a fivérek számának megfelelően osztják el. Amikor férjezetlen leánytestvérek járnak *mangelni*, a szerzeményt a családon belüli egyenlőség alapján osztják fel, vagy az apának adják át.⁵ A szétosztás a fivéreket illeti, a nővérek (hajadonok vagy férjezettek) csak kivételesen kapnak fivéreiktől *romano paszt*, „szintó részt”, leszámítva a kényesítő körülményeket, amikor fivéreik segítségétől függenek. A szintó asszonyok helyesnek tartják a leánytestvérek kizárását a javak elosztásából, ezt azzal igazolják, hogy mivel nők, nyugodtan eljárhatnak *mangelni*, míg a férfiak azzal érvelnek, hogy ha már házasság révén elhagyták az eredeti családjukat, nem osztoznak többé a *szintengre brauhiban*, a hagyományokban, amelyeket minden család féltékenyen őriz, ezzel elvesztik jogukat a *romano paszra*, a részükre.

A pénzt, amit az asszonyok a *mangapennel* keresnek, a férjüknek adják át, hogy azok újra elosszák, kezeljék és befektessék. A férfiak a vagyont fivéreik között szétosztják, és jelentős összeget juttatnak a szüleiknek. Egy asszony sohasem adná oda a keresett pénz egy részét a férje fivérének, és soha nem adna neki kölcsönbe. A javak elosztása a férfi kiváltsága. Az asszony szülei és fiverei a férjtől keveset kapnak, vagy semmit. A szintók különböző magyarázatokkal igazolják a feleség eredeti családjának a javak elosztásából való kizárását: pillanatnyilag nem túl jó a kapcsolatuk egymással, a feleség panaszt tett, hogy egy elosztáskor a fiverei nem vették őt figyelembe, a többi szintó már elég gazdag, és így tovább. Ez azonban végső soron arra a családon belüli felfogásra vezethető vissza, amelynek alapján a fivérek „az ő hagyományuk” szerint osztják szét a javakat. Ennek a hagyománynak nem részei az asszony fiverei, a férjek nem tartják kötelességüknek, hogy jövedelmüket a feleség családjával megosszák, és ez az asszony fivéreivel való konfliktushoz vezet, végső soron ez a *halapia*, „az elemésztés” (egymás „felfalása”).

A *mangapen* az elosztást nem javasolja, hanem az együttjár vele. A szintók kötelesek javikat megosztani a szintókkal, és ők éppen ezt teszik: fivéreikkel megosztják a pénzt, a javakat, az ételt és a kávé – ami kiemelten szimbolikus elem –, a táborban levő összes szintóval megosztják a kávé és az ételt, a holtakkal kell megosztani a nap első kávéját, hiszen egyetlen szintó se felejt el őket soha.

5. „Elemésztani a szintókat”

Míg a szintó nem érzi azt, hogy a gádsókkal szemben be kellene tartania bármilyen becsületkódexet, a szintókat összekötő becsületkódex alapja a minden szintó által elfogadott egyenlőség, a szintóknak az a felfogása, hogy ők egy, a gádsókkal ellentétes összesség, melyet áthat az egymással és egymásról beszélés. Ugyanez a szabály a szintók állandó aggodalmával, azzal a

⁵ Az apa döntése szerint vagy a család anyagi helyzeténél fogva az is lehetséges, hogy a lányok pénzt gyűjtsenek maguknak. Minden férjezetlen fiatal lány arra vágyik, hogy szép ruhái legyenek, erről a kívánságukról – amint erre még visszatérek – a házasságkötés után kénytelenek lemondani.

félelemmel kapcsolatban, hogy valaki – ahogy ők mondják – „elemésztí” őket, és a mindenki által feltett kérdéssel kapcsolatban: *Kun halpesz pre mande?* (Ki emészt el engem?)

Úgy is mondhatnánk, hogy a tisztelet kinyilvánításai együttjárnak azokkal az állandó erőfeszítésekkel, amelyekkel a családok közötti politikai, gazdasági egyensúlyt oltalmazzák: *Sze tu vehe csi pasz mande, me vau csi pasz tute. Na, hi csi csacso?* (Ha te nem jössz hozzám, én sem megyek hozzád. Nem igaz?). Ha az együtt evés és beszélgetés mindennapos viszonzása megszakad, mert a résztvevőket számítóknak és megbízhatatlannak (*politicsi*) tartják, az egymás kölcsönös elkerülésévé vagy másféle ellenérzéssé fajulhat, egészen – az „elemésztés”-ig (*halapia*).

Halapia akkor van, amikor a szintók új autót vagy lakókocsit vásárolnak. *Halapia* akkor van, amikor a magánjellegű problémák közösségivé válnak. *Halapia* a civakodás következménye. *Halapia* a szintók társadalmi életének minden területét áthatja, minden egyént potenciálisan fenyeget, miközben a közösség teljes jogú tagjává teszi: egy gádzsó sohasem „emésztethetne el egy szintót”.

A gádzsók kiszámíthatatlansága miatt erősen ingadozik annak a lehetősége, hogy a *mangapen* sikeres legyen. Ezenfelül a szintóknak egy másik súlyos kockázattal is számolniuk kell: ha nem az összetartás elvei, azaz a *mangapen* sajátosságai szerint osztják el a javakat, közbelép a többi szintó *halapiája*, ami eredménytelené teszi magának a *mangapennek* a működését. A *halapia* a rokoni szerveződésben (amit majd röviden áttekintünk) és a *ha-* (enni) ige körül kialakult nagy szimbolikus hálóban gyökerezik. A szintók a *ha-t* nemcsak az ételek elfogyasztásának jelölésére, hanem a pénz (*Haiaam vek u csle love, haiaam tele u love*: Kiettük az összes pénzt, »lenyeltük« a pénzt), és más használati tárgy (*U csaven haien tele u vordo*: A fiúk »lezabálták« [tönkretették] a lakókocsit) pazarlásával és pocskékolásával kapcsolatos cselekvések leírására is használják. Szexuális jelentéstartalma is van, mint az alábbi gyalázkodásokban: *Ha tur ming!* (Edd meg a picsád!) és *Ha tur kuar!* (Edd meg a faszod!) Jelölheti a szexuális aktust: *Haial mur csai, kana lela!* (Megetted a lányomat, most vidd is magaddal!, avagy A lányommal voltál, most vedd is el!) Használható gyalázkodó és durva veszekedési formulában az elhunytak sértegetésére: *Ha tur mule!* (Edd meg a halottaidat!) Az „enni” ige visszaható formája, a „megenni magának” éppenséggel helytelen használatot kölcsönöz a veszélyes, mert nem ellenőrzött szónak, a „rosszat mondani”, „túl sokat mondani”, „szidni” kifejezésnek, amelytől természetlenné válik a *mangapen*: *ion hanpen pre mande* (azok elemésztenek engem).

Amikor egy szintó „elemészt egy másikat”, az annyit jelent, hogy szerencsétlenséget hoz rá, felemésztí az erőit, veszélyeztetve pénzügyi és személyes szerencséjét: *Hanpen pre mande*, amíg *hi kiake kerelhe csi* (Elemésztenek engem, és amíg ez van, nem tehetsz semmit). Amikor a szerencse várat magára, ezért nincs élelmiszer vagy pénz, amit megegyenek vagy megosszanak egymással, a szintók azonnal kitartóan kérdezzétek egymást az azonnal felismert csapás okáról: *Hi u halapia* (ez az elemésztés).⁶

Az asszonyok, akikkel *mangelni* voltam, gyakran azt feltételezik, hogy az ő szintóik vagy azok eredeti családja „emésztí el őket”. Még ha nem is mondják ki világosan azoknak a nevének, akik „elemésztének valakit”, a megtett óvintézkedések gyakran jelzik, ki lehet a veszély lehetséges forrása. Egy szintó csak akkor „emésztethet el”, ha rossz a kapcsolata a rokonaival. Valójában ő is a rokonság része, tehát önmaga egy részét emésztí el. A *halapia* nagyjából bármelyik rokontól jöhet, de van egy bizonyos kemény mag, amely mentesül a kölcsönös *halapia* alól. Ez a fivérek, az ő férjezetlen leánytestvéreik és szüleik csoportja. Attól a pillanattól, hogy egy leánytestvér férjhez megy, és férje fivéreinek csoportjához csatlakozik, automatikusan a *halapia* céljává válhat fivérei részéről, akiket elhagyott. Mindez a versengés háttérétől függ, amelyben a *mangapen* folyik, a versengés, amelyben benne van a fivérek csoportja (általában együttlakókról van szó), azok feleségeinek eredeti családja, és még általánosabban az összes

⁶ A *halapia* oka lehet a pénzügyektől független is. Következésményei azonban minden esetben nagyon súlyosak lehetnek, mint pl. betegség, de mondják, hogy akár halál is.

szintó. Ha azonban a fivérek csoportján belüli versengésből nem származik kölcsönös *halapia*, akkor az vagy a tőle való félelem a többi szintóval való kapcsolatok napirendjén van. A férfi szülei védve vannak gyermekeik *halapijától*, és semmiképpen nincs elsődleges szerepük ezen a téren, mert az csupán a fivérek, és főképpen a fivérek és lánytestvéreik közötti kapcsolatokat érinti.

A *halapia* főleg az ifjú házaspárokkal kialakuló kapcsolatokban kézenfekvő, minden az ifjú asszony szerepe körül forog. A házasságkötés után ő már nem az apjának és fivéreinek, hanem a férjének, a férje fivéreinek és apósának megy *mangelni*. Eredeti családjá tehát joggal panaszolhatja fel a veszteséget, amiért a lány fivérei és apja kártérítést kérnek: követelik az őket megillető *paszt* (részüket), egy részt abból a szerzeményből, amihez ő kéregetéssel és eladással jut. Mint tudjuk, a fivérek között mindig fennáll az érdekközösségből eredő felosztás, amely a kívülről, más szintóktól jött feleségek révén lehetséges. A házasságkötés után a *mangapen* bevételeit a férj fivérei, nem pedig az asszony fivérei között osztják fel. A férj a feleség származási csoportjával való osztozkodás gondolatát csak jelképesen tartja be (kávé, élelmiszerek), konkrétan nem, mint pl. a pénz elosztása. Éppen ez az elmaradt elosztás idézheti elő a *halapiát*, emiatt „emésztik el” a fivérek az asszonyok bevételének elosztásáról vallott szintó gondolkodás alapján saját leánytestvéruket és férjét, aki nem teljesíti kötelességét. A potenciális „elemésztők” az asszony fivérei lesznek: „elemésztik” a nővéruket, illetve annak férjét. Ha gátolják a nővér szerencsését a *mangapenben*, gátolják a sógor meggazdagodásának folyamatát is, ebből következően gátolják annak a fivércsoportnak a meggazdagodását is, amellyel a jövedelemhez jutásért versengenek. Egy asszony tehát, amikor egyikük feleségeként bekerül egy fivér-csoportba, ambivalens módon hozhat gazdagságot is és *halapiát* is. Biztonság és fenyegetés egyszerre, mivel elhagyja saját fivéreinek csoportját, megfosztja őket a gazdagságtól, és ezzel férjének, és annak fivéreinek potenciális „elemésztőivé” teszi őket.

A gyermektelen fiatalasszonyok azok, akik leginkább tartanak a *halapiától*, mert nem jön létre egyezés a férj és a fivérek között, ami majd a fiatal házások iránti fenyegetésként valósul meg. A *halapia* arra serkentheti a férfit, hogy felesége bevételeit megossza annak fivéreivel, visszaállítva ezzel az összetartás eszményi állapotát a feleség származási csoportjával. „Az asszony elemésztése” konzangvinikus rokonai részéről tehát a közvetett védelem egy formája, amelyre férje csoportján belül szüksége van, abban a csoportban, amelyben a továbbiakban, még évekkel gyermekeinek születése után is *kai vavar*, „a másik”, aki „más szintóktól” jön. A házasság első éveiben, amíg az asszony férje csoportján belül „a másik” marad, gyakran előfordul, hogy megosztják a jövedelmet fivéreivel. Ennek ellenére a sógorok közötti kapcsolat ezekben a kezdeti években a konfliktusoktól igencsak terhes, majd az évek múlásával – előbb a gyermekek, majd az unokák megszületése után – fokozatosan gyengülni kezd az a fenyegető, egyszersmind védelmi jelleg, amelyet a feleség, valamint a férj összetartó fivéreinek jelenléte okoz.

Egy *rakli* (nem cigány lány) feleség helyzete különbözik ettől, lévén, hogy a gádzsó rokonok nem „emésztethetnek el egy szintót”. Emiatt sok férfi törekszik arra, hogy *raklival* kössön házasságot, „mert *hi tut kek* problémáid *lakre szintenszar*” (mert így nincsenek problémáid a rokonaival). Mindazonáltal egy olyan asszony, akinek nincsenek fivérei, vagy egy *rakli* sem jelentenek automatikusan biztosítékot a *halapiával* szembeni védelemre. A *halapia* ugyanis származhat mind a férj, mind a feleség nagybátyjaitól, valamint azok gyermekeitől, azaz az unokatestvérektől. A fivérek összetartó közösségén kívül – amelynek körében a férfiak eltűrik, hogy „a többiekről beszéljenek”, de azt semmiképpen, hogy „elemésszék a többieket” – előfordulhat, hogy az összes szintó összeszövetkezzen, hogy mások balszerencsését előidézze, vagyis hogy „elemésszenek valakit”.

Amikor ezek után az üzlet rosszul megy, vagy a gádzsók nem „jók” (*csi lacse*) és „holdkórósak” (*lunatics*), a szintók arra a következtetésre jutnak, hogy valaki „elemészté őket”. A másokkal fenntartott kapcsolatok negatív hatásainak kivédésére alkalmazott egyfajta stratégia a nyári tartózkodási célok és a *mangapen* esetleges sikereinek és sikertelenségeinek elhallgatása.

Az asszonyok tevékenysége mellett – amely a gádzsók és a szintók előtt feltárja, hogy a szintók a gádzsók között és belőlük élnek meg (egy mondás szerint: *bi gadzse kek szinti*, gádzsók nélkül nincs szintó) – a bevételek elosztása a férfiak között a szintók asszonyainak ügyességét és rátermettségét bizonyítja, ahogyan a gádzsók erőforrásait kihasználják, és bizonyítja a férfiak nagylelkűségét a javak elosztásában.

6. A másik

Az asszonyok *mangapenjének* köszönhetően a gádzsók pénze a férfiak kezébe kerül, akik azt „cigány módon” (*romanesz*) osztják el egymás között, hogy aztán a gádzsók által termelt javak vásárlásába fektessék. A gádzsók pénze az asszonyokon át a férfiak pénze lesz, akik az elosztás révén szimbolikusan lehetővé teszik a közösségnek az életet és a folytonosságot. A gádzsóktól eltérően a szintóknál nem létezik az öröklés intézménye, a javak átadása egyik generációról a másikra, emiatt az ő vagyონukat mindig az egyéni leleményességnek, okosságnak és ügyességnek köszönhető javak és az esztráihárok szintók jóléte képezik, mindezt különösen az okos és ügyes asszonyok – *fiermen*, ahogy a szintók mondják – teszik lehetővé. Leleményességük és hozzáértésük annak a vagyónak a mutogatásával válik nyilvánvalóvá, amit megszerezni képesek. Míg azonban sok más cigány csoportnál ruhákkal, ékszerekkel maguk az asszonyok töltenek be elsődleges szerepet a vagyón és a presztízis mutogatásában, az esztráihárok szintóknál a férfiak fitogtatják az asszonyok *mangapenjével* szerzett jólétet. A férjezett szintó asszonyok mindig meglehetősen igénytelen ruhákban járnak, még ünnepi események alkalmával is, kevesen hordanak ékszert vagy festik magukat, ruházatuk mind stílusát, mind színét tekintve mindig nagyon mértéktartó. A férfiak viszont nagyon drága ruhákban szoktak járni (sokuk szereti a jellegzetes tiroli viseletet), mindig elegánsak az ünnepeken és a mindennapokon egyaránt, ékszereket viselnek, nagy hengerűrtartalmú kocsival járnak, és gyakran hívják meg több körre is a rokonaikat az eszpresszóba sört vagy bort inni. A közéletben a férjezett asszonyok a háttérben maradnak. Olyannyira nincsenek jelen, hogy férjük, amikor róluk beszél, nem néven nevezi őket, hanem a *kai vavar* kifejezéssel utal rájuk, aminek a jelentése: „a másik”, vagyis az, aki más szintóktól jön. Még szembetűnőbb ez az aránytalan viszony a férfiakkal attól, hogy az asszonyok viszont mindig nevükön nevezik a férjüket.⁷ Míg tehát a „másikak”, a más szintók asszonyai a gádzsókval való saját kapcsolataik által biztosítják és továbbviszik a testvérek csoportjának és „hagyományaiknak” a jelenlétét, addig a férfiak – nagylelkűen és bőkezűen – megosztják egymással és a többi férfival a nők által biztosított jólétet. Elsősorban a férjek azok, akik a *mangle lovával*, asszonyaik összekéregtetett pénzével a szintó életstílust képviselik.⁸

A „másikak” gazdagságot vagy szegénységet hozhatnak, és a férfiak büszkék egyes asszonyaikra (*dzsivasze pre pengre romiende*), akik nélkül nem ehetnének együtt, és nem oszthatnák meg vagyónukat. Mindennap, és az ünnepeken is „magukon hordozzák” teljes büszkeségüket, főleg dalaikban dicsérik őket, és velük együtt kiváló ügyességüket. Gyakoriak a mindennapi beszédben is használt megjegyzések az asszonyok képességéről: *kau dzsivela miszto, lesztri romni hi kiake fiermen honai* (ő aztán jól él, az asszonya hihetetlenül ügyes).

Az asszonyoknak köszönhető, hogy a szintók autóra cserélhették a lovat, és ahogy egy dal is mondja, együtt fogyaszthatják a szalonna és a kenyér helyett a jólét szimbólumát, azaz a húst. Autó, hús, pénz és arany: az asszonyok azon képességének kifejezései, hogy jól és hatékonyan kiaknázzák a gádzsók javait, és ezeknek a javaknak köszönhetően jól tudnak alkalmazkodni a modern életstílushoz. A férfiak azoknak az eszközöknek a segítségével tudnak

⁷ A *kai vavar* kifejezést túlnyomórészt fiatal házások használják. Az évek múlásával a feleség idegen eredetűnek „emléke” elhalványul, és egyre inkább a *szintengro lapot*, a szintó nevét – ami rendszerint eltér az anyakönyvezett névtől – használják.

⁸ A *mangapennel* javakhoz és pénzhez lehet jutni, de a kéregetés (*mangle lov*) által szerzett pénzt különösen tisztának tekintik, és előnyben részesítik a zárandoklatokon adott adomány céljára.

eleget tenni a modern élet követelményeinek, amelyeket „a másik” ad a kezükbe. A férfi képviseli „a másik”-at a hivatkozásával, mert az esztráiháráó szintók asszonyai férjüknek részei abban az értelemben, hogy büszke részei vagyonuknak, gesztusaiknak, nyelvüknek. A férfiak – a dalokat leszámítva – nem könnyen beszélnek ügyes feleségükről, inkább „magukon hordják” őket, mint lelkük öltözékét, amelyet csak szintók láthatnak.

Bolla Mária fordítása

Felhasznált irodalom

- MARRINER, D. C. 1966. Searching for Gypsies in the Tyrol. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 45, 128–134.
- MÜNSTER, S. 1558. *Sei libri della cosmografia universale*. Bazel.
- PIASERE, L. 1992. Considerazioni sulla presenza zingara nel nord Italia nel XIX secolo sulla base di alcuni documenti linguistici. *Ce Fastu?*, 68(2), 233–267.
- TAUBER, E. 1999a. Tenkreh tut kau molo che gam ti mangel? In: L. Piasere (szerk.): *Italia Romani II*. Róma: CISU, 59–70.
- TAUBER, E. 1999b. *Quando i sinti suonano „veramente”*. Előadás a Gypsy Lore Society éves kongresszusán, Firenzében (megjelenés alatt).
- ZANI, K. F. 1990. Die Zigeuner in Tirol und der Verfall der Zigeinersippe von Eppan. *Der Schlern*, (64), 166–167.

Ötödik rész

SZOCIÁLANTROPOLÓGIA

De Selby másik fogyatékosága abban a tényben gyökerezett, hogy nem tudta megkülönböztetni a nőket a férfiaktól. Már azon nevezetes alkalommal is, amikor Schnapper grófnőnek bemutatták (az eseményt a grófnő *Glauben über Überall* című könyvében olvashatjuk), a grófnőt a következőképpen szólította meg: „az az ember”, „az a művelt öregúr”, „az a vén kujon” stb. A grófnő kora, kimagasló intellektusa, a kor divatja e tévedést bocsánatos bűnné finomítják, amelyre mondjuk a súlyos rövidlátás lehet magyarázat, ám féltő, hogy egyéb esetekben nem erről van szó, amikor is a tudós nyilvánosan „fiúnak” nevezett fiatal elárusítólányokat vagy kenyereslányokat az étteremben. A ritka utalásokban, amelyekben családját említi, azt mondja édesanyjáról, hogy „kivételes úriember” volt (*Világ fényessége*, p. 307), „olyan férfi, akinek szigorú szokásai vannak” (ibid., p. 308) és „roppant férfias férfi” (Kraus: *Levelek*, XVII).

(*Flann O'Brien: A harmadik rendőr*)

Romlott nők és tiszta lányok Egy dél-erdélyi cigány közösség női normái

A „cigányasszony” fogalom az európai gondolkodásban. Démonikus, karcsú, fekete bőrű, villogó szemű csábító (Okely 1983:201) vagy fogatlan, fejkendős, tenyérjáróló öregasszony, esetleg nagyszoknyás, vállkendős, arany fülbevalós, arany karpereces asszony, sok gyerekkel, iszákos férjjel. Néha megjelenik kihívó, megbotránkoztató nőként, néha gyermekeit védő „anyatigrisként”, néha gyermekeit „koszban és szennyben” nevelő hanyag anyaként.

Milyen is a cigány nő? Milyenek a cigány nők a nem cigányok szerint? Milyen az ideális cigány nő alakja? Hol és miért van határ a cigány és a nem cigány világok közt? Tanulmányomban egy mikroközösség cigány női történetein keresztül erre keresem a választ.

2003-ban három hónapot² töltöttem el egy dél-erdélyi településen,³ ahol a cigány⁴/nem cigány együttélést vizsgáltam. Kutatásom során szembesültem a falu nem cigány világának cigányok ellen irányuló, határozott keretekkel bíró sztereotípiá rendszerével. A gádzsó, azaz nem cigány világ cigányokkal szembeni előítéletei több területet fedtek le. Ezek közül kiemelt szerepet kaptak a cigány nőket sztereotipizáló történetek.

Kutatásomat a történetek vizsgálatának is lehet nevezni. Cigány, magyar és román beszélgetőtársaimmal cigányokról, magyarokról és románokról beszélünk, magnóval vagy magnó nélkül. Nem kérdeztem őket „előítéleteikről” vagy „cigány nő létükről”, csak beszélgettünk a falubeli viszonyokról. Meséltek arról, hogy hogyan viselkedik egy „rendes nő”, milyen egy ideális férfi, hogyan kell egy gyereket „nevelni”, háztartást vezetni, a pénzzel bánni; történeteket, falubeli pletykákat meséltek. Ennek eredményeképpen a terepmunka utolsó heteire több hosszabb-rövidebb falubeli történetet rögzítettem és írtam le a helybeli cigány nőkről.⁵ Az elmesélt történetek bemutatták azt a mérhetetlen feszültséget, ami a gádzsó világ és a cigány világ véleménye között van arról, hogy milyen is egy cigány nő. Ezekben a történetekben a nem cigányok közhelyei, előítéletei szembe kerültek a cigányság saját nő eszményeivel. A nő képek szoros kapcsolatban álltak egymással, megmutatták ugyanannak a világnak két különböző látszatát, külső és belső meghatározását. A különböző meghatározások megrajzolták a gádzsó világ „erkölcstelen” cigány nő képét, és fényt derítettek az „ideális” *romnji* alakjára. Mindemellett ezeknek a történeteknek a mentén élesen kirajzolódott az a határ, ami a dél-erdélyi magyar/román és cigány világ között húzódik.

¹ Köszönöm a falubeli cigányoknak, hogy segítettek eligazodni a világukban, hogy megtiszteltek figyelmükkel és barátságukkal. És köszönöm a helybeli magyar és román közösségnek is, hogy meghagyták a lehetőséget a két világ közötti átjárásra.

² Munkámat az OTKA T 42767-es számú programja támogatta.

³ A település három nemzetiségű: magyarok, románok és cigányok lakják. A település összlakossága 1804 fő, amelyből az 1992-es népszámlálási adatok alapján 877 magyar, 535 cigány, 387 román és 5 német. A magyarok egyrészt unitáriusok (724 fő), katolikusok (74 fő), evangélikusok (nincsenek adatok), reformátusok (12 fő) és baptisták (33 fő). A cigányok ortodoxok (nincsenek adatok) és pünkösdisták (143 fő). A románok ortodoxok (342 fő).

⁴ A falubeli oláh cigányok háromnyelvűek, egymás közt oláh cigányul beszélnek. Az oláh cigányok számos különböző törzsre oszlottak. Ebbe tartoztak – a lovári és a csurári mellett – a kelderás nyelvet beszélő csoportok is (Fraser 2002:19–30). A falubeli cigányok saját nyelvükön magukat *romnak* (nőnemenben: *romjinak*), magyarul pedig cigánynak nevezik.

⁵ Munkám során 27 interjút készítettem cigány, magyar és román falubeliekkel. Ezekből 15 érintett nővel foglalkozó témaköröket is. Terepmunkám alatt terepnaplót vezettem, feljegyzéseket készítettem és fényképeztem.

A cigány nő és a romnji

A továbbiakban először a nem cigány világ cigány nőkkel szembeni sztereotípiáit mutatom be. A cigány nők ellen irányuló nem cigány előítéleteket két nagyobb csoportba osztottam. Ennek oka, hogy így váltak elemezhetővé és összevethetővé. A csoportok kereteit nem cigány beszélgetőtársaim által leggyakrabban emlegetett női sztereotípiák alapján jelöltem ki.

A falubeli magyar közösség leggyakrabban a cigány nők „szabados, korai párválasztása” és „törvénytelen, korai férjhez menése” felett botránkozik meg. Így az általam felállított első elemzőkör is e köré csoportosul. A nem cigány társadalom legnagyobb félelme, hogy valamelyik férfi tagja cigány nőt⁶ „visz” a közösségbe. Erre az utóbbi években volt néhány példa, mindegyik nagy port kavart fel a falu közvéleményében. Nem cigány beszélgetőtársaim előszeretettel mesélték ezeket a történeteket, sokáig elfilozofálva ezeknek a hátteréről, „közösségi vonzatáról”. Ezért váltak elemzésem második csoportjává a cigány/nem cigány házassági történetek.

Kicsi Mária⁷ tavaly augusztusban ment férjhez. Vőlegényével, Oviduval már két éve „beszélgetett”.⁸ Ovidu a Jehova Tanúi felekezetének volt a tagja, mennyasszonya pedig az ortodox felekezethez tartozott. A lakodalmat már nyár elején elkezdték szervezni. Szülei téglát vetettek,⁹ amelynek az ára fedezte a lakodalom költségeinek egy részét és az esküvői ruha bérlését. Ez utóbbit Kicsi Mária egy falubeli magyar fiatalasszonytól kérte kölcsön bizonyos összeg fejében. A ruha klasszikus mennyasszonyi ruha volt, hófehér túllfátyollal, kicsit hosszú és bő, de az asszonyok pillanatokon belül hozzáigazították. A cipőt viszont a közeli város nagypiacán, hosszas válogatás után választották ki; olyan volt, amilyennek lennie kellett, fehér és magas sarkú. A lány szülei, Nagy Mária és Pista, és a fiú szülei, Rodica és Dolfi, már korábban elmondták minden cigánynak, hogy mikor lesz a lakodalom. Hívniuk nem kellett senkit a cigányok közül, mert mindenki tudta, hogy ott van-e a helye vagy sem. A lakodalomban minden cigány elmehetett, és el is ment, csak az nem, akinek vallási meggyőződése tiltotta (pünkösdisták és jehovisták), illetve akik anyagilag nem engedhették meg maguknak a részvételt. Ezután a házaspár „meghívott” néhány gádszót: a volt román polgármesternét és az egyik falubeli román képviselőt (mindketten a cigányok „patrónusai”¹⁰ voltak). Meghívták ezenkívül a volt magyar „titkárnét” (aki a rendszerváltás előtt a cigány ügyekkel foglalkozott és sokat segített nekik) és engem, a faluban kutató antropológust, aki a cigánysoron kívül lakó sógorasszonyuk révén sokat vendégeskedett náluk is. Ezután a Polgármesteri Hivatalban bejelentették a fiatalok házasulandó szándékát, időpontot kérve a polgári esküvőre. És itt kezdődtek a bajok. Az azon a nyáron választásokat nyert polgármester határozottan megtagadta a kérést, nem teheti, magyarázta türelmesen a felháborodott szülőknek, kislányuk még nem töltötte be a 16-ik életévét. Nagy Mária és Pista mindent megpróbáltak, támogatókat kerestek ügyükhöz, felkeresték azt a román képviselőt is, akit már korábban meghívtak a lakodalomba. Minden igyekezetük kárba veszett, a bürokratikus hatalom képviselői nem álltak kötélnek: a polgári esküvőt csak akkor tarthatják meg, ha a mennyasszony elmúlt 16 éves.

⁶ Ellenkező esetre nem volt példa, azaz magyar/román nő nem ment feleségül cigány férjhez.

⁷ A tanulmányomban szereplő neveket az oláh cigányok között leggyakrabban használt nevek közül választottam.

⁸ A „beszélget” kifejezés „udvarlást”, „járást” jelent.

⁹ A téglavetés a helyi cigányok legjellegzetesebb foglalkozása, mely 1989 után sok cigány család megélhetési forrásának az alapja lett. A téglát a cigányok mindig nagycsaládi segítséggel készítik. Az agyagot a férfiak „táposák” és hordják, a téglát az asszonyok vetik ki, és közösen rakják ún. „bángét”-ba. Néhány napos száradás után a férfirokonok segítségével rakják össze a katlant és égetik ki téglát. Néhány hét után közösen bontják a kemencét, de a munka ára csak egy családot vagy egyént illet meg. A munkafolyamat hosszadalmas, az agyag kitermelésétől a téglabála megbontásáig akár több hónap is eltelhet. Téglát sok cigány család vet, és a munka nehézségéhez mérve alacsony árat kérnek az elkészült tégláért. Ez is oka annak, hogy a környéken nagy a kereslet a „cigánytégla” iránt, illetve annak, hogy a csak téglavetésre szakosodott családok szerényebb anyagi körülmények között élnek.

¹⁰ Bürokratikus ügyeik elrendezésében gyakran segítettek cigány családokat.

Nagy szóbeszéd kerekedett a cigányok körében Kicsi Mária családjának polgári esküvőt megrendező igyekezetéről. A cigány közösségben nem volt jellemző, hogy a fiatalok hivatalos állami szertartást tartottak volna a „cigánylakodalom” előtt. A fiatalok családjának nagy oka lehetett arra, hogy ennyi energiát fektettek a „hivatallal” való küzdelembe. Hamarosan szárnyra is kapott a történet: Ovidu, aki a Jehova Tanúinak a felekezetébe tartozott, nem házasodhat meg cigány szokás szerint addig, amíg a „törvényes” hivatalos papírok nincsenek meg. Ez a gyülekezetet vezető román nemzetiségű jehovista prédikátorok szerint „bűn” lenne, hiszen államilag hivatalosított papírjuk nincsen a frigyről, a jehovisták nem adják össze őket, amíg a mennyasszony nem lép be a felekezetükbe és prédikátoraik nem ismerik el a „cigánylakodalom” szentségesítő szerepét. A két család ezután összeült. A vőlegény szülei – nem túl meggyőzően¹¹ – a lakodalom elhalasztása mellett érveltek addig, amíg a mennyasszony be nem tölti a megfelelő kort.¹² Kicsi Mária szülei viszont azt hangoztatták, hogy nagy szégyen lenne a családra nézve, ha egy bejelentett lakodalmat elhalasztanának, és a mennyasszonyból újra „nagy lány”¹³ csinálnának. Végül meggyőzték a fiú szüleit is az igazukról, akik szintén hajlottak arra, hogy a szégyent csak a lakodalom megrendezésével lehet elkerülni. Ám a vőlegény, újabb és újabb érveket sorakoztatott fel a „büntől” való megszabadulás mellett. A vitát Nagy Mária zárta le: vagy elveszi most a lányt, jelentette ki a fiúnak, vagy többet ne járjon utána. Erre már nem volt Ovidunak sem érve, beleegyezett a lakodalom megtartásába.

A történetet sokszor megtárgyaltuk cigány beszélgetőársaimmal, elmondták érveiket, ellenérveiket; tanulmányomban sajátos meglátásukat vetettem össze a saját magam tapasztalattal. Úgy vélem Kicsi Mária lakodalmának története kiválóan példázza a cigány nők külső és belső megítélésének a köreit. A lány a nem cigány világ törvényei szerint túl fiatal még ahhoz, hogy házasságban éljen. A cigány közösség, a rokonok és a szülők viszont beleegyezésüket adták a frigyre, hiszen a fiatalok a cigány világ törvényei szerint házasságra érettek voltak. A nem cigány külvilág szabályrendszere több téren is megpróbált beleszólni a közösség belső ügyeibe. A bürokratikus hatalom a házasságot elodázní próbálta az engedély megadásának a megtagadásával, a vallási hatalom pedig, a lelkiismeretre és a vallási meggyőződésre próbált hatni, a házasság megelőzése érdekében. Mindezek ellenére a cigány világ belső öntörvényűsége megtagadta a „külső” hatalmak ilyenét befolyását a közösség, a család belső ügyeibe. A lakodalmat mindez ellenére megrendezték, hiszen a vőlegénynek nem maradt más kiútja – amennyiben a párját meg akarta tartani – mint kilépni vallási felekezetéből és a cigány lakodalom szokása szerint törvényesíteni frigyét.

A történet tartalmaz néhány fontos, a cigány női világ szerepeit bemutató elemet. A legfontosabb ezek közül a nem cigányok által is gyakran hangoztatott „korai férjhez menés” problémája. Ennek bemutatása és elemzése előtt felvázolom a cigány fiatal nők párvalasztási és férjhez menési szokásait.

A nemi érdeklődés korszaka a cigányoknál 10 év körül kezdődik. Ekkortól a lányok már komoly munkaerőnek számítanak a háztartásban, kiviszik őket mezei munkára, rövid időre bemehetnek a diszkóba, illetve részt vehetnek a lakodalmak, keresztlők táncos-mulatós estéin. Mindezt befolyásolja a fiatal lányok testi fejlettsége. A látványosabban fejlődő, a nemi érést korábban elérő lányokat hamarabb „engedik el”, mint vékonyabb, fejletlenebb társnőiket. A cigány fiatalok ebben a korszakban gyakran ülnek kint esténként a házak előtt, megszólítják az arra haladó legényeket, leányokat, és tréfásan enyelegnek velük. A fiatal lányokat szüleik elengedik a helyi bárba, de csak ha idősebb testvér, rokon vagy szomszéd is elkíséri. Bárhova mennek, mindenhol vannak olyanok, akik felügyelik viselkedésüket, és leállítják a rámenősebb

¹¹ Ennek az oka az volt, hogy elviekben ők is a lány szüleivel értettek egyet, meggyőzési szándékuk mögött fiúgyermekük érdekeinek képviselője állt.

¹² Az fel sem merült bennük, hogy a lányt a Jehova Tanú közé belépésre bírják. A csoportnak csak a fiú volt a tagja, a szülei nem.

¹³ „Nagy lány”-nak nevezik a hajdon, szűz lányokat.

fiatalembereket, illetve szóvá teszik, esetleg a szülőknek is megemlítik, ha a lányok „illetlenül” viselkednek. Amennyiben ebben a korszakban a fiatal lány nemi kapcsolatba bonyolódik vagy „komolyabb” kapcsolatot tart fent egy fiúval, akkor az anya feladata ennek a megakadályozása. Ebben az esetben gyakran nyúlnak a nők a testi fenytítéshez, megverik vagy bezárják a lányukat. Sok esetben azzal indokolva az amúgy szokatlan bánásmódot,¹⁴ hogy velük is hasonló módon bánt édesanyjuk annak idején. Kicsi Mária nagynénje például a következőképpen mesélte el a románc komolyra fordulását: „Többször megverte és bezárta kicsi Márit az anyja, amikor elkezdett hozzá a fiú járni, de nem tudott mit tenni vele. Persze hozzá (azaz az anyához) is abba a korba járt a Pista (azaz a leendő férje), és őt is megverte akkor az anyja.”

A 10-12 éves lányok férfi ismeretségi köre ebben az időszakban a rokon és szomszéd fiúkra terjed általában ki. Ritka esetben fordult elő, hogy ebben a korban egy fiatal lány egy fiúhoz költözzön és tartós házassági kapcsolatban éljen vele.¹⁵ Minden ilyen esetben a fiatal párnak szöknie kell a szülők és a rokonok haragja elől. A „lányszöktetés” gyakori a cigányoknál (ld. Rao 1996:74). Szöktetik a lányt, ha a szülők bármi okból kifolyólag ellenzik a házasságot. A lányszöktetésnek komoly szabályrendszere van.

A lánykérés késő estéjén a fiatalember a családjával vagy közeli férfi rokonaival elmegy a lányos házhoz. Az udvaron megállva énekelnek, és ha a szülők bebocsátják őket, akkor a magukkal hozott italokkal megvendégelik egymást. Ezután következik a lakodalom megszervezése. Ám, ha a szülők nem engedik be a kérőt, aki a fiatal lánynak a „kedveltje”, akkor ezzel kinyilvánítják ellenérzésüket a házassággal szemben. Ebben az esetben a fiatalok vagy a szökést választják vagy lemondanak egymásról, de ez ritkán fordul elő. A fiatal lány ezután egyik este nem megy haza. A fiúnál alszik vagy valamelyik rokonuknál húzzák meg magukat. Azaz „megszöknék”, kinyilvánítva közösségük előtt szándékukat. A szülők lecsillapulása után „üzennek” valamelyik rokonukkal, és a fiatal pár felkeresi a lány szüleit. Szöktetés után előfordul, hogy nem rendeznek lakodalmat, hanem csupán az após ül le vejével italozni és „megbeszélni” a dolgokat.¹⁶

A cigányoknál a „beszélgetés” időszaka rövidebb, mint a magyaroknál.¹⁷ 14 év körül a fejlettebb, jobb beszédű és a *romnji* ideálhoz közel álló lányok férjhez mennek. Ritkán kötnek polgári szertartás szerint esküvőt, gyakran csak az első gyerek megszületése után mennek el a Polgármesteri Hivatalba.¹⁸ Nem számít későn házasodónak az a lány sem, aki 16-17 év körül megy férjhez. Az együttélési szándék bejelentése és a lakodalom megrendezése után az ifjú asszony (és férfi) teljes jogú tagjai lesznek a felnőtt társadalomnak. A női feladatok, kötelességek és jogok teljes tárházával élhet a feleség, mindemellett a szigorú szülői, fivéri felügyeletet a férji felügyelet veszi át.

¹⁴ A cigány nők ritkán verik meg komolyan a gyermeküket. Általában tág határok között hagyják őket mozogni, és csak végső esetben fegyelmezik egy-egy pofonnal vagy fenékre ütéssel. Mindez csak az anya és a közeli női rokonok „joga”, a legsúlyosabb vétség esetében sem ütheti meg távolabbi rokon vagy „idegen” a gyermeket, mert ez nagyon súlyos veszedelmet von maga.

¹⁵ Ilyen esetre példát nem mondtak beszélgetőtársaim. Pusztán elméleti szinten említették meg a problémát, szigorúan leszögezve, hogy helytelennek tartják, lévén a lány „gyerek” még.

¹⁶ „Szöktetésnek” nevezték néha azt az esetet is, ha a fiatalok a szülők beleegyezése nélkül, a párválasztás bejelentése előtt „elhálták” a nászt, és ezt a szülőknek „másoktól” kellett megtudniuk. Ebben az esetben felelősségre vonták a fiatal párt, és nyilatkozatra kényszerítették őket.

¹⁷ A magyaroknál a „beszélgetés időszaka” két nagyobb csoportra oszlik. 16 éves korukig több udvarlós kapcsolatuk is lehet, mindemellett ritka, hogy ez nemi kapcsolattá alakuljon át. 16 éves koruk után már nagyobb hangsúlyt fektetnek a „komoly” kapcsolatra, és egyre kevesebben merik a gyakori párváltogatás „bűnét” a nyakukba venni. Azok a lányok, akik rövid idő alatt több partnerrel próbálkoznak, a „könnyen megkapható” nő kategóriájába kerülnek, és a későbbiekben emiatt nehezzé válik a férjhezmenetelük.

¹⁸ Több ismerősöm is mesélt olyan történetet, amely arról szólt, hogy a házassági levél nélkül a kórházban szülésre bevonuló nőt a kórházi alkalmazottak megvetően kezelték. Ennek okát az esetek nagy részében nem a cigány származással magyarázták, hanem azzal, hogy nem tudtak hivatalos házassági levelet felmutatni a kórházba való felvételkor. Ez lehet az egyik oka annak is, hogy az első gyerek megszületése után a – korábban már cigány esküvői szertartáson átesett – párok polgári szertartáson is összeházasodnak.

A cigány fiatalokra nem jellemző, hogy az általános iskola elvégzése után tovább tanulnak. Mindennapi életvilágaikban nincs hagyománya a tankönyv szerinti tanulásnak. Számukra nem érték a közösségen kívüli világ tudásanyagának a megszerzése, hiszen mindennapi megélhetésüket ez nem segíti, sőt anyagilag nagy megterhelést jelent a számukra. Azok a fiatalok, akik továbbtanulnak, mindemellett kikerülnek a közösség ellenőrzése alól, elszakadnak kortársaiktól, és ezáltal nehezebben találhatnak párt maguknak a saját környezetükben. Tehát az a cigány család, aki gyermekét elengedi a „városba” tanulni, számol azzal, hogy kiszakad, és máshol keres magának boldogulást.¹⁹

Ritkán fordul elő az is, hogy a városban vállalnának munkát. A városi munka, a tanulás sok cigány család számára – amellet, hogy anyagilag nem kivitelezhető – veszélyforrást jelent arra, hogy a hajadon lány a városban, közössége nélkül elzúllik.

„Nicát, s a másikat, Marit nem engedtem iskolába, én, ha bánnám, mert akármilyen munkahelyet most, ha kapna is a leányka 8 osztállyal, nem fogadják. Nem engedték el. Mert akkor jártam én is az üzembe dolgozni, s láttuk miköt végeznek el a fiatalságok a vonatokon, a parkokba, s bízni bíztam a leánykákba, nem vót probléma, mert én tudni tudtam, hogy mit növeltem, s milyenök, de mondom, te, kerül egy kollégájik, kettő, olyan lányok, amelyikek szeretik a kávé, szeretik a cigarettát, máma csak gyűjts rea. Csak egy füstöt, holnap egy kávécska, holnapután ez, úgy elrontják a leánykákat, hogy odakerülnek, láttam, milyen dolgokat végeztek el, mondom. Nem mertük...” (idős, cigány férfi)

Mint a fenti gondolatokból is látszik, egy fiatal cigány nőt fenyegető legnagyobb veszedelem, ha közösségéből kiszakadva, felügyelet nélkül maradván külső, rossz hatások alá kerül. A városi tanulás, illetve a városi munka ellen szól a cigány közösségben az a tény is, hogy a *romnji* mindennapokhoz felesleges a gádzsó társadalom tudásanyagának, illetve női megélhetési forrásának az elsajátítása. Az „értelmiségi” női szerep ismeretlen a közösségben, a „munkásnőt” pedig az a veszély fenyegeti, hogy a csoport ellenőrzése nélkül kiszakad a közösségből és „eltűnik” a gádzsó világban.

Az a cigány lány, aki 18 éves koráig nem megy férjhez „vénlánynak” számít. Kortársai már mind asszonyok, sorra születnek gyerekeik, belépnek az asszonyok világába. A hajadon ebben a világban idegenül mozog, hiszen – gyermeke nem lévén – kevés keresnivalója van a kisgyermekes asszonyok között. Természetesen a rokon gyerekek felvigyázását elvállalja, női rokonai szívesen bízzák rá a gyermeküket, de mindemellett állandó megjegyzésekkel kísérik „hajadonságát”, a normától elútó életvitelét. Az ilyen lányokat „büszkének” tartják, és a férfiak és a nők is megvetően beszélnek róluk. Amennyiben egy falubeli cigánylánnyra rányomják a „büszkeség” bélyegét, nagyon nehezen kap párt magának. Ezt pedig könnyen megteszi a cigány társadalom, például ha valamelyik lány nem fogadja szívesen vagy elutasítja a lánykérő éjszakai muzsikáját. Egy-két kérés után még következmények nélkül el lehet utasítani, de utána már óvatosan kell bánnia a többi udvarlójával. Mivel a cigány férfiak is fiatalon házasodnak, a 18-ik életévét betöltő lány férfit sem talál, akivel házasságra léphetne. Lehetőség számára pusztán elvált vagy özvegyen maradt férfiak körében van, de ez sem könnyíti meg dolgát, hiszen a férfiak is nehezen szánják rá magukat, hogy hajadonnak maradván lányt vegyenek feleségül.

Még nehezebb a dolga annak a cigánylánynak, aki gyerek nélküli életpályát választott magának. Erre az esetre egy példa van a faluban. Egy 22 éves fiatal lány, aki a Jehova felekezethez tartozik, a jövőjét a térítésben való munkálkodásban, a városi szociális és a külföldi missziós munkában látta. Ezért nem ment férjhez, szüleivel és nagyszüleivel lakik közös portán. A közösségben az életvitele állandó beszéd tárgya lett, többen elítélően és megvetően jellemezték. Életvitele nem azért okozott felháborodást, mert „összeütközésbe” került a cso-

¹⁹ Ennek példája az a falubeli cigány család, ahol az egyik férfi román nőt vett el feleségül. Négy lánygyermekük közül kettőt taníttatnak, azzal a nem titkolt céllal, hogy ők majd a gádzsó világban jobb körülmények között találják meg boldogulásukat.

portjával, hanem mert megszegte a „csoport normáit”, amik rá nézve is kötelezőek lett volna²⁰ (vö. Mead 2003:70).

A falubeli nem cigány-cigány sztereotípiarendszer egyik mérföldköve a cigány nők szexuális szabadosságának témája. Ennek két fő csoportja van, egyik a fiatal nők szabados szexuális viselkedése, a másik a házassági kötelékek „lazasága”.

A falubeli cigány közösség női tagjai közt ritka a prostitúció. Ott tartózkodásom alatt egy fiatal lány esetéről meséltek, Katárólól, aki 18 éves korára már többször, és sokak által tudottan létesített nemi kapcsolatot idősebb férfikkal. Mindez a cigány közösség női társadalmában népszerűtlenné tette. Családja egy alkalommal kísérletet tett „férjhez adására”, de kapcsolattól nem sokra rá megszökött, és a nagycsaládi portára tért vissza. Rokonai némi vita után visszafogadták. A falubeli cigány női normától eltérő viselkedését Kata külsejében is hangsúlyozta. Élénk és feltűnő sminket viselt, bár ez a falubeli cigány nőkre csak ünnepi alkalmakkor, és akkor is csak a fiatalabbakra jellemző. Öltözéke is eltért a falubeli *romniji* normától. A helybeli cigány nők közép és idősebb generációja általában egyszínű vagy virágmintás, de mindenképpen térden alul érő szoknyákban járt. A fiatalabbak magukra öltöttek esetenként, a helyi divatot követve, fekete szűk nadrágot, de ez minden esetben kivívta az idősebbek méltatlankodást.²¹ Kata kihívó, mélyen kivágott blúzokban, nadrágban és térden felül érő szoknyákban járt, és ruházatának másságát viselkedésének harsányságával is hangsúlyozta. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy nőismerősei megvetően viszonyuljanak hozzá. Ismerőseim közül többen is felhívták a figyelmemet a lányra,²² hangsúlyozva a normától eltérő életvitelét. Am minden esetben hozzáfűzték, hogy a fiatal lány viselkedése „népszerűvé” tette őt a cigány és nem cigány férfiak körében, fiatal és még nem házas fiatalok szívesen próbáltak nála szerencsét.²³ Házasság előtti kicsapongó életmódja miatt férjhez menési lehetősége a minimálisra csökkent, ő már – ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott – „megmaradt magnak”.

A fiatal lány rossz megítélését nem az erősítette tehát, hogy elvált, hanem házasság előtti szexuális szabados életvitelre. Ez a helyi *romniji* társadalom fontos erkölcsi szabályát mutatja. A nők általában az „első szerettükhöz” mennek férjhez. Előfordul, hogy a nász megtörténte utáni napon megy a fiú a lányos házhoz, de ez már a „szökés” kategóriájába tartozik, hiszen a lány nem töltötte otthon az éjszakát. A fiatal lányok „tisztaságára” az egész közösség – mindekelőtt a női társadalom – vigyáz, próbálják őket megóvni azoktól a helyzetektől, amelyben könnyen „elbukhatnak”. Egy házassági szándékig való eljutás megtörténhet akár néhány hét alatt is. Egyik ismerősöm, Anka egy hét „beszélgetés” után ment férjhez 14 évesen. Ma 20 éves, két kis gyereke van, férje „rendes”, ahogy elmesélte, „nem iszik és jól bánik vele”.

Egy nő „értékének” alapja lánykori viselkedése, „tisztaságának” megőrzése a házasságig. A házasság után a női viselkedés már nem esik ilyen szigorú elbírálás alá, félrelépéseit könnyebben „elnézik”. Ennek oka, hogy a lakodalom után az asszony felügyelete a férjhez kerül át. Figyelmét a nő kijátszhatja, és akkor a női rokonok figyelmeztetik méltatlan viselkedésre,

²⁰ A magyar közösségben nem ennyire szigorúak a határok. A faluban maradt lány 22 éves kora után „venlányknak” számít, de még van esélye férjhez menni. Más faluból, esetleg a közeli nagyvárosból is választhat magának párt a hajadon. Mindemellett a továbbtanuló fiatal lányoknál kitolódik a 22 éves korhatár, hiszen ők ekkor még iskolapadban ülnek. Az egyetlen végzett fiatal nők kivétel ez alól, ők családot később és a falun kívül alapítanak.

²¹ Ennek példája az az eset, amikor egy falubeli, a pünkösdszta gyülekezetbe tartozó fiatal nő ünnepi nadrágban érkezett meg az istentiszteletre. A cigány származású prédikátor nem engedte belépni a templomba ebben az öltözkében. Másik példája egy pománán (halotti évfordulás emlékezésén) történt eset volt. Egy középkorú asszony legkisebb lánya késve és szűk, divatos nadrágban érkezett meg az ünnepi asztalhoz. Édesanyja egy ideig méltatlankodva szidta, hangsúlyozva, hogy ilyen alkalomra és ráadásul nagyobb férfitársaságba nem illik nadrágba jönni. Végül hazaküldte lányát átöltözni.

²² A fiatal lány alakja hasonlít a Margaret Mead által bemutatott „bűnös nők”-höz (Mead 2003:70-71). Zavaros családi körülményei, presztízsveszített generációs szerepe hozzájárult ahhoz, hogy életvitelével igyekezzen figyelmet kivívni magának. Mindezzel viszont egyre távolabb került a helyi cigány női normától, és így vált különlegessé, de egyben magányossá is a női társadalomban.

²³ Ezekért az együttléteért gyakran fizettek.

de mindez már elsősorban a férj „szégyene”, hiszen feleségének „felügyeletét” nem látja el rendszeren. Egyik beszélgetőtársam, aki 16 éves korában szökött meg a férjével, édesapja halálakor elmesélte, hogy míg apja „csak” 16 évig nevelte, férje már 20 éve „neveli”.

A nem cigány világ előítéleteinek egyik mérföldköve a cigányok váláshoz való viszonya, házassági kötelékeik látszólagos lazasága. A cigány közösségben ugyanis sajátos kulturális rendszere van egy kapcsolat időleges vagy végleges megszakitásának. Különlegességét hangsúlyozza a helyi nem cigány társadalomtól való meredek eltérése. Egy közösségen kívüli ember számára nehezen érthető pontja ez a cigányok belső erkölcsi rendszerének. Ezt bizonyítja az is, hogy a magyar/román cigány sztereotípiák területének kedvenc és sokat mesélt történetei kapcsolódnak a cigányok „gyakori párváltásaihoz”.

A cigány házaspárok – mint már írtam – a lakodalom megtartása előtt ritka esetben kötnek polgári vagy egyházi esküvőt. Az esetek egy részében megtartják később a polgári esküvőt, de ennek mindig fontos oka van. A felsorolt okok között szerepel a katonai kötelezettség alóli mentesülés,²⁴ illetve a kórházi negatív megítélések kivédése. A házasság felbontásának egy cigány házaspárnál több oka is lehet. Ezek közé tartozik, ha a nő vagy a férfi meddő, ha a férj italozása gyakori brutalitásba csap át, vagy ha valamelyik fél egy másik emberbe lesz szerelmes. Mint látjuk ezek az okok nem mások és nem különlegesebbek, mint a nem cigány társadalomban. A „válások különlegességét” nem ebben kell keresni tehát, hanem a helyi cigány társadalom reakciójában. A cigány házaspárok együttélésének felbomlása nem von közösségi, rokonsági vagy családi retorziót maga után. Házasságtörés esetében például a közösségi megítélést inkább a felek indulata mint közösségi erkölcsrendszer szabja meg.

Gyuri történetét ismerőseim többször elmesélték a válási hajcihők magyarázatára. Gyuri felesége, Ilka beleszeretett férje egyik unokatestvérébe, Pistába, és mivel a vonzalom kölcsönös volt, megszöktek. A férj heves vérmérsékletét ismerve falubeli rokonaik közül senki nem merte befogadni őket, ezért egy távolabbi rokonukhoz mentek, egy másik településre. Gyuri, végig sértve, testvéreivel együtt felkutatta a párt, és egyik este rájuk tört a menedékükön. Az ajtót nyitó Pistát kérdés nélkül ütötte le egy üveggel, dühösen verte meg asszonyát is, majd miután sikertelenül próbálta magával vinni, hazament. Testvérei viszont maradtak, és a súlyosan megsebesült Pistának ellátták sérüléseit. Ezek után a cigány közösség nagy része Gyuri ellen fordult, bűnéül róva fel, hogy a támadásában nem adott lehetőséget Pistának a védekezésre. Sem rábeszéléssel, sem erőszakkal nem kényszerítették Ilkát visszatérni a férjéhez, és az új házaspár egy idő után együtt telepedett le a szülőfalujában. Más történetek példák rá, hogy az új szerelem miatt megszökött asszonyt a rokonság igyekezett újra visszatéríteni férjéhez, ám ebben az esetben nem történt rá kísérlet.

A rokonságban tehát történhetnek kísérletek rá, hogy egy elvált házaspárt újból összehozzanak: győzködik a feleket, pontosabban elsősorban az asszonyt igyekeznek meggyőzni arról, hogy „egy romnjinak a romja mellett van a helye”. Ennek az az oka, hogy általában a nő szánja rá magát a végleges szakításra. Egy megromlott kapcsolatból aránylag könnyen ki tud lépni bármelyik fél,²⁵ sem a szülők, sem a rokonok nem várják el a „látszólagos házasság” fenntartását. A házasságába belefáradt fél egyszerűen „elszökik” a férjétől vagy „elkergeti” a feleségét. Ha egy nő új szerelem miatt vet véget a kapcsolatának, akkor választottjával megy el, ha viszont a férj brutalitása az oka, akkor családjához vagy valamelyik közeli rokonához költözik. A felbomló kapcsolatoknál tehát fel sem merül a felekben, hogy a férfi hagyja el a házat, hiszen a nő vagy „szökik” egy másik férfival, vagy „menekül” ittas férje elől, vagy „hazamegy” sértettségében. Minden esetben szembeszáll a férji „ellenőrzéssel”, és – kivéve az új

²⁴ Három gyerek után nem viszik el a férfiakat katonának. A gyerekek megszületésén kívül ennek állami követelménye az érvényes házassági levél is.

²⁵ Ezzel szemben a magyaroknál és a románoknál kevés a válás. Általában csak iszákosság vagy brutalitás esetén látják indokoltnak a szétköltözést. A házasságtörés – bár az erkölcsi normák megsértésének tartják, és ezért komoly „retorziót” von maga után – még nem feltétlenül vezet a házasság felbontásához.

kapcsolatba való „szökést” – a női társadalomban (anyjánál, lánytestvérénél, női rokonánál)²⁶ keres menedéket. A cigány világ váláshoz való viszonyának megértéséhez tudnunk kell, hogy a helybeli cigány világban a *romnji* „alárendeltje” a férfivilágnak. Óvatosan kell bánni mindemellett ezzel a fogalommal, hiszen az „alárendelt” szerep nem azonos a „kiszolgáltatott”, esetleg „kihasznál” női étellel. A nőnek jól körülhatárolható mozgástere van a cigány közösségben.²⁷ Ez olyan női élethez tartozó területeket fed le, mint a gyerekszülés és gyermeknevelés, a háztartás vezetése és az otthon „fenntartása”. Ez utóbbi fontos feladata a nőnek, hiszen ebbe tartozik a fizetés beosztása, a költségek kigazdálkodása és a tartozások²⁸ fontossági sorrendben történő törlesztése. Mindemellett a lány nem ugyanolyan, megkérdőjelezhetetlen tagja a társadalmi életnek, mint egy férfi (vö. Stewart 1994:208). Közös mulatságok alatt külön ülnek, kölcsönös családlátogatáskor a nők külön vonulnak. A családokban a férfiak szava a döntő, bár az asszonyok, főleg az idősebbek erőteljesen befolyásolhatják a véleményüket. Mindemellett világaik szorosan összefonódnak, a feleségüket elvesztett férfiak rövid időn belül pótolják az asszonyhiányt a házban.²⁹ Így tehát a *romnji* fontos és nélkülözhetetlen része a cigányvilágnak, olyan jól behatárolt mozgási területtel, amelyen belül szabadon dönthetnek.

Visszatérve a válás kulturális rendszeréhez: a cigány közösségben látványos és gyakori (ld. Rao 1996:74) szakítások vannak – amit gyakran újbóli összeköltözés követ –, de ritka, hogy valaki magányosan, egyedül éljen. Végleges szakítás esetén a gyerekek szinte minden esetben az asszonnál maradnak, aki rokonai segítségével gondoskodik róluk a továbbiakban. A falubeli nem cigány világ erkölcsi rendszerével – ahol a nem működő házasságokat gyakran egy életen át fenntartják – mindez élesen szemben áll, és megbotránkoztat okoz.

Cigány feleség, magyar férj

– Mit szolt volna, ha valamelyik lánya cigányhoz megy?

– Jaj (elszörnyülködve), édes istenem, jaj, hát ilyen szó sem, szó sem... Hát, még így, a vallásból is, hogy nem unitárius,³⁰ hát, közöttünk nincs baj, a családja között, de még hogy cigány, jaj, szó se róla, egyáltalán. (középkorú magyar nő)

A továbbiakban bemutatom a cigány/nem cigány világ legélesebb összetűzését gerjesztő esetet, a vegyes házasságot. Megjelenésekor a nem cigány fél közösségként lép fel, erőteljes támadást indítva a cigányok ellen, míg a cigány társadalom passzívan, szinte „kivülállóan” szemléli a történeteket. A nem cigányok által mesélt történetekben a cigány nő lehetséges veszélyforrásként jelenik meg a nem cigány férfiakra nézve. A „romlott erkölcsű”, illetve az érthetetlen csábító erővel bíró cigány nő alakja ezekben a történetekben aktivizálódik a legélesebben. Ugyanerről a témáról a cigányok történetei a vegyesházasságok *romnji*ait „gyönyörű”, „tiszta” női alakokként jelenítik meg, amelynek a birtoklásával a „gádzsót” nagy tisztesség éri.

„Ismertem egy családot (...), egy gyönyörű szép cigán leányt szeretett egy magyar legény. Együtt jártak iskolába, felsőbbégi iskolába. Hát annyira szerették egyik a más, hogy irtózato-

²⁶ Ilyenkor még előfordulhat, hogy női rokonának férje nem egyezik bele a befogadásba, ekkor vagy visszamegy férjéhez, vagy más női rokonnál kopogtat.

²⁷ Ugyanehhez ld. Haşdeu (2005), Okely (1983:201–215), Stewart (1994), Williams (2004).

²⁸ A legtöbb cigány család kapcsolatot tart fenn „jó magyar” családdal, akire gazdasági alapon számíthat. Ez a család biztosít számára nyáron munkát, és ez az a család, aki esetenként pénzzel vagy terménnyel kíségeti. Amíg a kölcsönt vissza nem fizetik, a cigány család köteles minden esetben munkájával ingyen segíteni a magyar gazdán. A kölcsönhöz való viszonyuk sajátossága, hogy részletekben adják meg, mindig remélve nagyobb összegeket, de ha bármi oknál fogva nem tudják megadni huzamosabb ideig tartozásukat, akkor egyszerűen megszakítják a kapcsolatukat a magyar családdal. Ez azt a veszélyt rejt magában, hogy a faluban nem találnak több kölcsönképes magyar családot, és ezen bevételi forrás nélkül rövid időn belül elkeserítő anyagi helyzetbe kerülnek. Ez az oka annak, hogy ehhez az eszökhöz csak nagyon kevés cigány család nyúl.

²⁹ Egyik ismerősöm – édesanyja halála után – napi rendszerességgel kereste fel idős apja házát, mintegy pótolva az elvesztett háztartásvezetőt, s több idő elteltével lánytestvéreivel együtt vállalták jó erőben levő, egészséges apjuk napi „gondozását”.

³⁰ Beszélgetőtársam veje evangélikus.

san erősen, de így házilag nem ismerte a leányt, hogy ki lánya. Ő tudta, hogy cigán, de a szüleit nem tudta. Ők mik voltak? Ilyen hosszú rokolyás, sátoros cigányok..., de irtó szép leány vót, szép szeme neki, szőke. Közöttük is van erősen szép, úgy nőbe, mint férfiba, szép emberek vannak, mint a gáboréknál.³¹ Elég az, hogy utóvégén egyszer megnősültek, s nagy vendégséget csináltak. De olyan feltétellel, hogy – utóvégén megtudódott, hogy ki s mi – a fiúnak a szülei kiadta szigorúan, hogy a cigán nemzet nincs, amit keressen egyáltalán a lakodalomban, s azon túl is többet nem fogják ismerni, mindegy, na. Hát a mennyasszonynak természetes nem jött valami jól, mikor a testvéreit, szüleit nem láthatta maga mellett, de, amikor legjobban folyt a vendégség, beszédtek az ajándékokat, hát egyszerűen az egész, szülők, testvérek állítanak be, úgy a viseletikkel. Mikor ezek meglátták: »Hú..., cigánok«, így, úgy. Kezdték őket lökdösni. »Mit kerestek itt?« »Menjetek ki!« A mennyasszony – mikor meglátta a szüleit – természetes, kezdett sírni. Hát, azt mondotta a vőlegény, hogy meg kell engedni, hogy bójöjjenek, »na, foglaljanak helyet!« Ezek nem foglaltak helyet, hát elmentek és megörvendeztek a fiataloknak, meg is csókolgatták őket. És akkor kigombolta az édesapja a mellényit, a lájbiját, mikor kivette az ajándék pénzt, meglátták, hogy mennyi pénzt vetett. Akkor kivette a kulcsot, adott új kocsit, akkori pénzben, nehéz dolog vót, s akkor kezdett sírni, s otthagyta őket, s elment. »Mától«, azt mondja, »gyerrekeim, ha akartok ismerni, ismertek, s ha nem, legyetek boldogok!« De akkor ők is kezdtek sírni. Hát hogyne? A cigán, drága leánykám, ha bársonyba, biborba öltözik, akkor is cigán, nincs értéke, nincs becsülete. Van úgy, hogy igaz, hogy meg is eszik a becsületet.” (idős cigány férfi)

Ezt a történetet a cigány–magyar párról több alkalommal is elmesélték cigány ismerőseim. A történetek cigány/magyar férfi és nő alakjai szabadon váltakoztak, de az alapmotívumok állandóak maradtak. Ez utóbbiak a történet által reprezentált cigány fabula világ fontos részei is: a „gyönyörű” cigány fiú/lány alakja, a gazdag, jómódú és nagyvonalú cigány család. Az önfeláldozás és a megbocsátás motívuma a gádzsó világ fölé emeli a cigány világot amellet, hogy nagylelkűségével meg is „alázza” azt. Így ebben a történetben a sztereotípiák „szegény” és „bosszúálló” cigány képe pozitív képpé alakul. A „gazdag” és „nagylelkű” cigányok gazdagságukkal és nagylelkűségükkel vesznek elégtételt a sértésért a gádzsókon.

A helyi cigány világ erkölcsi rendszerének fontos motívumai is felfedezhetők a történetben. A „fiatal pár boldogságáért” a cigány család lemond a bosszúról is, hiszen a családi kötelek fontosabbak a számukra, mint a megtorlás. Mindemellet meghagyják a fiatal pár önálló választását is: eldönthetik, hogy a gádzsó világhoz akarnak tartozni, vagy emellet vállalják a cigány világhoz való tartozásukat is. Ám a falubeli vegyesházasságok történetei azt mutatják, hogy a cigány/magyar vagy cigány/román vegyes házasságban élőknek nincs választásuk. Az együttélés deklarálásától kezdve ők a cigány világhoz tartoznak.

A magyar közösség szempontjából legnagyobb véteknak az számít, ha egy magyar férfi a cigány közösségből választ magának párt. Egy ilyen kapcsolat a család erkölcsrendszerét, falubeli pozitív megítélését sújtó fenyegető rémként jelenik meg, és minden eszközzel megpróbálják felbontani a kapcsolatot. Ha a fiatalok ennek ellenére is együtt maradnak, akkor a magyar férfi kikerül a közösségből, megvetésben és elutasításban lesz része rokonai, barátai és kortársai körében. Gyerrekeiket sem engedi a magyar közösség többet a köréibe. A magyar és a román közösségek „félelmének” okai ebben is keresendők: az a gyerek, aki cigány–magyar házasságból születik, cigány lesz, és a „cigány” nem lesz a későbbiekben fontos tagja sem a magyar, sem a román közösségnek, megtévezve ezzel az amúgy is csökkenő gyereklétszámot.³²

A terepmunkám alatt az egyik legtöbbet mesélt történet Attila és Magduska története volt. Heteken át, nem csillapuló hévvel foglalkoztak vele a nem cigány falubeli asszonyok,

³¹ Itt a beszélő a karácsonyfalvai és a bölöni oláh cigányokra, a gáborokra gondolt.

³² A csökkenő gyereklétszám legjobban az iskolai magyar osztályok létszámában reprezentálódik. 2003-ban és 2004-ben nem volt meg az önálló magyar nyelvű osztályváltáshoz szükséges 10 gyerek. Mindemellet „nem engedték” a cigány gyerekeket beírtni a magyar osztályokba.

és rákérdezésre el-elmésélték cigány ismerőseim is. Attila falubeli volt, édesanyja román és édesapja magyar nemzetiségű, Magduska egy székelyföldi településről visszatelepült³³ cigány családból származott. Amikor a fiú elkezdett udvarolni a lánynak, barátai megszólták, ugratták „cigány szeretteje” miatt, de kapcsolatukat nem vették komolyan, hiszen – mint a falubeli szóbeszéd mondta – több eset is volt a faluban, hogy nem cigány legények cigány fiatalasszonyokkal, lányokkal „szórakoztak”.³⁴ Egy év után viszont a fiú bejelentette szüleinek házasulandó szándékát, amit a szülei felháborodással, Magduska szülei pedig megrökönyödéssel fogadtak. A fiú szülei több eszközzel is próbálták Attilát eltéríteni szándékától, és miután ezzel nem érték cél, „kitagadták” a családjukból, és megszakítottak vele minden kapcsolatot. A fiatal pár ekkor a lány egyik nagynénjének házába költözött, és ott is maradt, amíg a szerény esküvőt meg nem tartották. Attila baráti és rokoni kapcsolatai megszakadtak. A történet érdekesen végződött, a fiú szülei a házasság megkötése után újra felvették a kapcsolatot a fiúgyermekükkel. Ekkortól kezdve terjedtek el azok a történetek a faluban, amelyek a lány esetleg „félmagyar származását” taglalták, illetve hangsúlyozták „fehér bőrét”, „nem cigányos” arcvonásait.

A következő riportidézlet kiválóan példázza a magyarok és a románok hozzáállását a történethez:

– Igen, annak is elege van (azaz a fiúnak), egyszer meg van vetve, lenézik, aztán ki van tagadva, tehát a szüleje kitagadta, a gyerekek, mikor legnagyobb szüksége van a szülők-re, akkor tagadnak ki. S a másíknak (azaz a szülőknek) is szégyen, szívfájdalom is anyának, apának, hogy ekkorára fölneveli, s akkor ott hagyja őket vénkorába, tényleg szégyelli az ember. S ki tudja milyen szokást hoz...

– A gyerekek magyarnak vagy cigánynak számít?

– Hát ez attól függ, hogy milyen erős lesz az apa, mert az apa, hogyha magyar,³⁵ és azt mondja, hogy a fia, ha lesz, akkor unitárius lesz, akkor megkereszteli. Hát, akkor úgy is, úgy lehet ilyen cigánygyerek lesz, olyan purdéka, jobban mondvá, mert anya oda neveli, ahova... Így van-e? Azok nem is innen valók, onnan Hargitáról, ezek nem falubeli cigányok.

– Így is baj?

– Baj, pedig a mai világban úgy össze vagyunk, faluból is van, nem is egy fiú, hogy cigányt vett el. De hát látszik az anyjáról is, hogy kékszajú, volt a lakodalomba.

– Mit jelent az, hogy „kékszajú”?

– Hát, a cigányoknak olyan kék a szájuk, olyan lilás. (középkorú magyar nő)

A riportidézlet mutatja azt az engesztelhetetlen szigorú ítéletet, amit a magyar és a román közösség hoz az eset felett. Visszafordíthatatlan és megbocsáthatatlan „bűn” ez számukra, hiszen „szégyen” a családra, illetve „ki tudja milyen szokás” honosodik meg a cigány ággal, és a gyerek így is, úgy is „purdéka” lesz. Attila és Magduska történetéhez hasonló eset az utóbbi években egyszer történt a faluban. Egy középkorú férfinak hozzáköltözött évek óta titkolt cigány szerelme, rokonai – a falubeli történetek szerint – emiatt költöztek el a faluból.³⁶

A cigány nők szabados szexuális viselkedésének és a cigány/nem cigány házassággal kapcsolatos sztereotípiák történetei rámutatnak arra az éles határra, ami a cigány és a nem cigány világok között húzódik. A továbbiakban röviden összefoglalom ennek a határnak (ld. Zatta 2002) az értelmezését és a falubeli világban való helyét.

³³ A lány édesanyja ment férjhez egy székelyföldi cigányemberhez.

³⁴ Említés szinten mesélték el nem cigány ismerőseim, hogy a fiatal férfiak körében elterjedően volt, hogy cigány fiatalasszonyokkal (?), lányokkal (?) létesítettek szexuális kapcsolatot. A falubeli pletyka olyan gyerekek megszületéséről is tudott, akik ilyen szerelemnek voltak a gyümölcsei. Ezek a gyerekek kivétel nélkül a cigányoknál nevelkedtek, magyar vagy román származású apjuk nem ismerte el őket. Cigány ismerőseim erről a témáról nem szívesen beszéltek, bár ő kis tudtak ilyen esetekről, de véleményük szerint mindez ritka a közösségükben.

³⁵ A falubeli hagyomány szerint a fiút az apja felekezetében keresztelik, a lányt az anyjában. Ez elsősorban a román-magyar házasság esetében fontos, mivel a falubeli hagyomány az unitáriust „magyar vallásnak” tartja, az ortodoxot pedig „románnak”. Így már a gyerek keresztelésekor eldöntik, hogy a későbbiekben „magyarnak” vagy „románnak” nevelik.

³⁶ „Hát ez az egy magyar van csak (a riport 2003-ban készült, ekkor nem történt meg még Attila és Magduska lakodalma), s nagyon szégyelli a hozzátartozója, annyira szégyelli, hogy a testvére még el is költözött, az országból is, kimentek, ezért a szégyenért csak. (...) Szégyen, nagy szégyen.” (középkorú magyar nő)

Konfliktusok határán

A cigány és a nem cigány kulturális rendszer közötti határ éles, átlépése szabályozott mind a két közösségben. Ebbe a rendszerbe tartozik többek közt a női viselkedési norma szabályrendszere is. A *romnijik* viselkedését szabályozó normarendszer, mint az előzőekben bemutatam, nagyban különbözik a nem cigány világ cigány női képétől. A különbség élesen feszül *romnijik* belső és külső képe között. Az, ami az egyik kulturális rendszerben „erkölcstelen” (pl. a korai férjhez menés), a másik rendszerben a nőesség egyik fontos értéke (azaz a női ideálhoz legközelebb állók kapnak párt leghamarabb). Ami a nem cigány világban a házasság szertartásának legfontosabb eleme (polgári, egyházi esküvő), a cigány világban kis súllyal esik latba, hiszen értékesebb számukra a közösség felé való deklarálás, a szándék „bejelentése”.

A két kulturális világ közti határ mélységét jelzi a nem cigány közösség vegyes házassággal kapcsolatos határozott szembeszegülése és a cigány közösség ezzel kapcsolatos értetlensége. A cigány és gádzsó női szerepek, normák között túl éles a különbség, a közösségek szabályrendszerei pedig túl merevek ahhoz, hogy ezt „kezelni” tudják. Így megmaradt, sőt átléphetetlenné vált a falubeli két közösség között a határ, és minden határátlépést határozott „rendszerbeillesztés” követ. A magyar és a román közösség számára fontos ennek a határnak a fenntartása,³⁷ hiszen ez biztosítja számukra a „nemzetiségi” „tisztaságot”.³⁸ A cigányok számára szintén fontos, hiszen ez a záloga „láthatatlanságuknak” (Williams 2000), amellyel saját kulturális másságukat védik. Így válik a *romnji* a cigány kultúrában közössége szigorúan szabályozott női szerepei szerint élő alakká, a gádzsó világban pedig erkölcstelen, szabados életvitelű cigánylánnyá.

Felhasznált irodalom

- FRASER, A. 2002. *A cigányok*. Budapest: Osiris.
- HAȘDEU, I. 2005. Kaj marfa. Comerțul cu aluminiu și degradarea condiției femeii la romii căldărari. In: L. Chelcea–O. Mateescu (szerk.): *Economia informală în România: Piețe, practici sociale și transformări ale statului după 1989*. Bukarest: Paideia, 289–314.
- MEAD, M. 2003. *Férfi és nő*. Budapest: Osiris.
- OKELY, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAO, A. 1996. A nő a cigány kultúrában. *Magyar Lettre Internationale*, (21), 72–74.
- STEWART, M. S. 1994. *Daltestvérek. Az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológiai Intézet/Max Weber Alapítvány.
- WILLIAMS, P. 2000. A párizsi kelderások láthatatlansága. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat Európa*. Budapest: Új Mandátum, 183–205.
- WILLIAMS, P. 2004. *Cigány házasság*. Budapest: L'Harmattan/ÚMK/MTA ENKI.
- ZATTA, J. D. 2002. Cigányok, romák – a köztes határok kultúrája. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 27–203.

³⁷ Ebben az esetben csak magyar/cigány távöltartásról beszélhetünk, hiszen a román közösség tagjaival megkötött házasság közel sem kavar ekkora felháborodást.

³⁸ Nagyon óvatosan kell bánni ezzel a fogalommal: én itt csak a magyar közösség abbéli szándékát értem, hogy a cigányokat távol tartsák a magyar rokonsági rendszerbe való „keveredéstől”.

Nemek határain

Pár gondolat a nemekről és a hatalomról

2000-ben Horváth Katával, csoporttársammal három hónapig éltünk az egyik gömbaljai cigánytelepen. Gömbalját magyar cigányok lakják, számarányuk körülbelül a falu teljes lakosságának 15%-a. Egy-két kivételtől eltekintve szinte mindenki a négy cigánytelep valamelyikén él. Ezek egyikét látogattuk meg 1999 telén. Ekkor másodéves egyetemista voltam, azzal a meggyőződéssel, hogy a terepen eltöltött három hónap tapasztalataiból fogom majd felépíteni elkövetkezendő éveim karrierjét. Mindössze három hónapom van tehát arra, hogy mindent összegyűjtsek: „véleményeket”, „szokásokat”, „eseményeket”, „történeteket”. Ebben az állapotban mi sem okoz nagyobb örömet annál, amikor a cigányok tesznek valami kijelentést magukról, például kifejtik a nemekkel kapcsolatos vélekedéseiket. Valósággal vadásztam a fenti jellegű kijelentő mondatokat, véleményeket.

Csak hallgattam, mit beszélnek a cigányok egymás közt, és figyeltem, ahogyan beszédhelyzetről beszédhelyzetre megtagadják magukat gondosan összegyűjtött állításaim. Kifejezetten idegesített, amikor egy asszony, aki egyik percben még fennen hangoztatta, hogy az ő „lyánya” bizony „ne járjon úgy, hogy a fél p...a kint van, hogy ozt még a Pirittyóba is beszéljék, hogy ki b...a meg befele” (a faluba menet), a következő pillanatban már a „hadd öltözködjön csak, azért fiatal” elvet hirdeti ugyanolyan erőbedobással. Minden kijelentés „elértéktelenedett”, amit tőlük szereztem. Azokból a beszédekből, amelyekben „a hazugság kategóriája utólagos, az elhangzottak igazságtartalmát csak egy következő beszédszituáció veheti fel, a kimondás pillanatában minden igaz, és úgy is kell rá válaszolni” (Horváth 2002:243). Én mégis elvártam az asszonytól, hogy „következetes” legyen, és ne húzza ki a talajt leendő koncepcióim alól, amelyeket pont az ő hasonló kijelentéseire is fogok építeni, ne változtassa pillanatról pillanatra a véleményét, mint akit semmi nem köt a nemrégiben elhangzott állításaihoz. Aztán a pillanatról pillanatra helyébe a szituációról szituációra került, résztvevőkkel és köztük lévő viszonyokkal, amelyekhez az asszony szavai igazán kötődnek, amelyek figyelembe vétele nélkül a gömbaljai beszédek folyton elbuktatják magukat az „igazi vélemény” kereséséért folytatott küzdelemben. A „cigánybeszéd” e szituációfüggősége mintha minden más kérdést megelőzne, hiszen ez az a hely, ahol az olyannyira keresett kijelentések születnek, és abszolút érvényességei megdőlnek, e beszédnek jellegzetességeiben kezdtem hát keresni, hogy miről szólnak az asszony oly változékonyan tűnő véleményei.

A 2000 óta eltelt négy évben a gömbaljai cigányokkal való kapcsolatunk egy folyamattá vált, mind a terepmunkát, mind az írást tekintve. Az évek alatt a gömbaljai véleményeket tekintve ez a folyamat az állítástól a kérdésig haladt, vagyis minden állítás mögül felmerült a kérdés: vajon a beszélő hogyan és mire használja a kijelentéseit. Ez a szöveg az elmúlt négy évem szinte minden részéből őriz bekezdéseket, mondatokat – igaz, egy mai gondolatmenetem szolgálatába állítva.

A gömbaljai cigányéletben a két nem közötti különbségeket és a hozzájuk tartozó viselkedésmódokat inkább a különböző beszéd- és élethelyzetek teremtik meg, mintsem valami szerepekben életre kelt, rögzült férfi és női tulajdonságok. Nehezen tudnék a gömbaljai férfiakról vagy nőkről úgy írni, mint ahogy Paloma Gay y Blasco (1997:134) teszi a Madrid környéki cigányokról, akik – jó „esszencialista” módjára – a nemiséget a személyiség testben megnyilatkozó osztatlan lényegének vélik. Persze Gömbalján is léteznek olyan vélemények,

hogy aki férfi léteire takarít, vagy nő és ennek ellenére sokat jár kocsmába, az „csira”. Ezeket a véleményeket azonban meg is puhíthatják egy „hadd csinálja, ha jól esik neki” érveléssel, vagy örök érvényűvé emelhetik egy arra alkalmas helyzetben. Például ha a „háziasszonykodó” férfi feleségével több szálon futnak a problémák. Ez a helyzet Balogh Bandi esetében, akit a Balogh „testvérek” folytonos aggodalommal figyelnek, hogyan válik Bandi a felesége családja, a „Bodárok rabszolgájává”, míg „saját családját semmibe nézi”. Elég, ha egyszer látja meg valamelyik testvér Bandit teregetni, már kész az általános vélemény: „Ez az Bandi már tiszta csira lesz azoknál, hát nem csira? Férfi, azt még ő mos.” Ezt a férfias viselkedésről alkotott véleményt a Balogh testvérek eszköznek használják föl arra, hogy megbizonyítsák a többi cigánynak, Bandi mekkorát veszít családja elhanyagolásával, hiszen amikor „behódot” a Bodároknak, egyben férfiasságáról is lemond. A férfias és nőies viselkedésről vallott nézetek általában nem csak önmagukról beszélnek, hanem valamely közeg szülöttei, amelyekben bizonyos típusú viszonyok uralkodnak. Így a fenti vélemény aligha látható át és érthető meg a rokonsági viszonyok ismerete nélkül. Mivel bizonyos állítások jelentései mindig az adott szituációban lévő kapcsolatok függvényei, elég ritka, sőt szinte ismeretlen a beszédnek az a módja, hogy úgy hivatkoznának egy előző helyzetben született kijelentésre, hogy azoknak valami szituációktól független igazságtartalmát hívják segítségül. Vagyis – ahogy Horváth Kata (2004:6) írja – „a történet hitelességét náluk nem az elmondott események tételezett tény-szerűsége, vagyis egy beszéden kívül eső, azt igazoló referencia adja, hanem az magában az elmondásban jön létre”. A fentiek miatt helytelenül tenném, ha elfeledkezve a „cigányeszed” e tulajdonságáról a nemekkel foglalkozó írásomban túl erősen használnám érvelésként a témában megfogalmazott kijelentéseket, kiragadva őket a jelentésüket adó kontextusból, olyan módon hivatkoznék egy beszéd elemeire, ahogyan annak nem sajátja a hivatkozhatóság. Az ilyen vélemények megértésekor kialakulásuk módozatait érdemes vizsgálni, és azt, hogy az őket létrehozó közeg megváltozásával hogyan emelkednek ki és süllyednek el az egyes férfias vagy nőies viselkedésre vonatkozó megállapítások. Gömbalján minden elhangzó vélemény stratégia is egyben, a nyilvánosság irányítására szolgál egy cigány vagy egy cigány csoport számára, amelyben mozognia kell, és fenn kell tartania saját pozícióját. Amikor a cigányok Balogh Bandi esetét megvitatva hosszasan fejtegetik, hogy egy férfiembernek nem szabadna asszonyi munkákkal „megalázkodnia”, akkor inkább a Balogh család küzdelméről van szó, amellyel meg akarja védeni magát az „idegenektől”, és nem egy olyan ideológia megfogalmazásáról, amelyre aztán tanulmányt lehetne építeni a nemek közötti munkamegosztásról. Ha esetleg mégis ezt tenném, azt a hibát követném el, hogy olyan módon használnám fel „cigánybeszéd”-ben születő kijelentéseket, ami attól idegen. Vagyis pontot tennék az állítás kedvéért egy olyan beszéd végére, aminek éppen az a jellegzetessége, hogy sosincs vége, amíg a cigányok együtt vannak, addig a szituációk és pozíciók folytonosan változnak, ahogyan az ő irányításukért elhangzó vélemények is.

„A társadalmi nemek mai újraértelmezései elutasítják a rejtett szerepelméletet, s a beszédbeli nemi különbségek létrejöttének és fennmaradásának mélyebb megértését ígéri. Amellett foglalnak állást, hogy a társadalmi nemeket sokkal inkább kulturálisan konstruált hatalmi viszonyok rendszerének érdemes tekinteni, melyet a férfiak s nők közti interakciók hoznak létre újra és újra” (Gal 2000:164). A nemekről való gondolkodásnak van egy olyan mélyre nyúló hagyománya, amely a nemek közötti kapcsolatot egyfajta hatalmi viszonyban rendez el. A nemekről megfogalmazott állításokat pedig olyan ideológiáknak látja, amelyek a hatalmi viszonyokat tartják fenn. A feminista kritika például ilyen, mint ahogy azok az írások is, amelyeket kritizál, legalábbis ilyené válnak annak olvasatában (ld. Evelyn Reed Lévi-Strauss bírálatát, ami tipikus példája annak, hogyan lesz a kritikából ideológia, hogyan vesztí el élet azáltal, hogy saját visszájára fordul, magára haragítva így a kritikával élők újabb és újabb csoportjait). Pierre Bourdieu *Férfiuralom* című írása is része ennek a hagyománynak. Miközben arra figyelmeztet minket, hogy a nemekkel kapcsolatos vizsgálódásunkban nehegyi összemossuk a megismerés eszközeül használt kategóriákat a megismerés tárgyaként kezelt

kategóriákkal, tehát nehogy „az objektív társadalmi struktúrába és a szubjektív gondolkodási struktúránkba” olyan mélyen bevesződött kategóriáink és előfeltevéseink vezessenek minket vakon önmaguk bizonyítása felé, ő maga is belesétál a hatalom diskurzusába, amelyben a nemek csak mint elnyomók és elnyomottak tudnak létezni. Még akkor is, ha ez elnyomás cselekvő részét nem tartja fenn egyik nem kizárólagos szerepének sem, hiszen „az elnyomó is elnyomott, mégpedig tulajdon elnyomásának áldozataként”. Ez az elnyomás nem igazán a férfiakról származik, hanem abból a habitusból, ami a „társadalmi tudattalanságból” nyeri erejét, amelyet a férfiak és a nők cselekvéseikkel minduntalan újratermelnek. És talán ő maga is ezt teszi, amikor belekényszeríti a férfiak és a nők minden cselekvését az elnyomó és az elnyomott szerepének értelmezési kereteibe, megfosztva őket így attól, hogy ne csak egy hatalmi diskurzuson belül létezhesenek és értelmezhesék önmagukat.¹

Az antropológiai cigánykutatások egy része is „rimel” erre a hagyományra. Aparna Rao (1996:73) például olyan kijelentést tesz, amelyek igencsak lesarkítottak, és már-már hasonlítanak egy, az arab világról szóló hollywoodi játékfilm szemléletére: „Gyakorlatban azonban a cigány nő alá van rendelve az apjának, a férjének vagy a fivéreinek”, tehát a vele rokoni kapcsolatban álló bármely férfinak. Majd pedig a cigány nőn keresztül ún. „egyetemes kulturális kategóriáig” jut: „A cigány nő saját társadalmára nézve megerősíti, amit Ortner mint egyetemes kulturális kategóriaként posztulált, mint nőnemű lényt a társadalmában a férfiak a természeti területhez sorolják” (Rao 1996:74).

Amikor egy jelenség az „egyetemes kulturális kategória” magaslatára lép, kiszáll abból a kontextusból, ami életre hívta (jelen esetben egy elzászi cigány közösség), és önmagát kezdi magyarázni. Nem tudom, ezek után mire lehet használni egy ilyen kategóriát egy esettanulmány megírásakor. Thomas Laqueur kétszázötven oldalon keresztül bizonygatja nekünk, hogy az olyan dichotómiák, mint természeti/kulturális maguk is bizonyos társadalmi, politikai, történelmi stb. viszonyok függvényei, így egy társadalmi konstrukciót egyetemes kulturális kategóriává tenni felér a legvadabb esszencializmussal. Hiszen a „lényegi” azt jelenti, hogy rá már nem vonatkoznak kérdések, csupán válaszként vagy magyarázatként használatos, tehát kivonja magát a rákérdés lehetősége alól. Judith Okely is „férfi dominanciájú cigány társadalomra” talált az angliai cigányok között, viszont nagy hangsúlyt ad a „női perspektívának”, és konkrétan kimondva szakít azzal az antropológiai hagyománnyal, amely alapvetően az események férfi értelmezését tekinti központinak. Sőt elég megtisztelő helyre rakja a cigány nőt, két „etnikai csoport” (cigányok és gádzsók) közötti határvonalra, ahol a „cigány nőt” a „másokkal” való érintkezés, elhatárolódás és kapcsolattartás határozza meg (Okely 1996:76–79).

Az antropológiai cigánykutatásokban a nemek kérdése szinte minden esetben, ahogyan a fent idézett Okelynál is, határkérdésként értelmeződik, sőt nemegyszer a nemek a határ metaforáiként jelennek meg, amelynek jelentései mozgásba hoznak olyan fogalmak közti viszonyokat, mint „etnikum”, főleg Okelynál, vagy „hatalom”, főként Stewartnál, „test” és „identitás” Stewart, Okely, Sutherland, Miller, Silvermann és Blasco írásaiban. Ezek a szövegek igen erőteljes határfogalmakkal dolgoznak, már csak azért is, mert alapvető kérdésük egy világ fenntartására irányul.

Ezek a szövegek azonban főleg az oláh cigányok kulturális rendszerével foglalkoznak, és ezen belül értelmezik a nemek szerepét. Bár a saját terepemen tapasztaltak esetenként igen gyenge szálakon kötődnek az azokban leírtakhoz, elég, ha csak az oláh cigányoknál oly sokszor említett tisztasági koncepciókra gondolok, amelyeket hiába keresünk a magyarcigányok körében, mégis azok az összefüggések, amelyekben ezek az írások gondolkodnak, számomra is irányadóak lehetnek. Ők többnyire a tisztaságról és a tisztátalanságról alkotott elképzelésekkel összefüggésben tárgyalják a nemek kérdését, egy olyan osztályozási rendszer részeként,

¹ Bár Bourdieu zseniálisan szikár világot épített, amelyben a fenti érvelés is csak a hatalom egy legitimációs eljárása lenne, hiszen az ő rendszerében az ezekről való beszéd a tudattalan hatalmi mechanizmusok tudatosítása felé visz, amely segíti azok kényszerítő erejének feloldását.

amelyben a nemek is kategóriákká válnak, ahol ezeknek a kategóriáknak az átlépése egy férfi vagy egy nő számára morális értelemben vett szennyezettséget eredményez. Közülük néhányan, mint például Michael Stewart, megfogalmazznak olyan állításokat, amelyek szerint ez egy alapvetően férfidominanciájú társadalom. Mások (pl. Okely, Sutherland), és én ezekkel tudtam jobban együtt gondolkodni, még ha egyet is értettek a fenti állítással, több hangsúlyt fektettek a nézőpontok sokféleségére, behatóan tárgyalva a nők élethelyzetét és stratégiáit, amelyekkel résztvesznek a közösségük életében.

Érdemes összehasonlítani Michael Stewart (1994:207–233) és Anne Sutherland (1986:103–114) értelmezését a tisztátalanságról alkotott képzetek és a nemek közti viszony kapcsolatáról. Pontosabban nem magát az értelmezést hasonlítom össze, hanem azt a pozíciót, ahonnan tapasztalataikat gyűjtötték. Anne minden kétséget kizáróan nő, Michael pedig férfi, így személyiségük egyéb bonyodalmaira, vagy a cigányokkal kialakított ágas-bogas viszonyaira nincs is szükségem ahhoz, hogy beleolvassam szövegeikbe e konstruáló pozíciót.

Mindketten a test hatáiról indulnak el, hogy feltérképezzék azt a világot, amelyben az oláh cigányok minduntalan oláh cigányok maradnak, egy általuk nem cigányként meghatározott környezetben. Sutherland szövege explicitebb módon, de alapvetően Stewart írása is arra a feltevésre épül, amely szerint az oláh cigányok tisztátalanságról vallott nézetei metaforái annak a paradox tapasztalatnak, hogy a nem cigányokkal való érintkezésen keresztül kell cigánynak maradniuk. Mind a harangosi, mind az amerikai oláh cigányok megkülönböztetik a test alsó (tisztátalan) és felső (tiszt) részét, ezek bárminemű keveredése, érintkezése szennyezettséget jelent. Mivel a nem cigányok nem ügyelnek erre a különbségtételre, és cselekedeteikkel folyton semmibe veszik a kettő közötti határt, ők a cigányok szemében tisztátalannak bizonyulnak. A test határai társadalmi határokat fejeznek ki. Tisztátalannak lenni pedig tulajdonképpen e választóvonalak összemosisát jelenti, nem különbséget tenni alsó (tisztátalan) és felső (tiszt) között, összekeverni a cigányt a gázdzóval. A nemiség szintén határterület, férfi és nő olyan kategóriák, amelyekben a dolgok azok, amik különböznek a másiktól. A tisztátalanság inkább a női nemhez társul, veszélyét ők testesítik meg, mozdulataikkal, viselkedésük hétköznapi gyakorlataival mind azt kontrollálják, nehogy e veszedelmes női tulajdonság kilépve önnön magából beszennyezze a férfiakat. A nő összeszorított lábbal ül, szoknyája bokáig ér, nem lép át a férfi ruhája fölött, nem mossa együtt a szoknyát az inggel, nem vesz részt a *romani kriszben* és nem alkudozik a lóvásáron – nem keveri össze magát a férfival, vigyáz rá nehogy beszennyezze és ezzel elvegye szerencséjét. Legalábbis így beszélnek a női viselkedésről alkotott ideológiák. De kinek az ideológiái ezek?

Egy rendszerező elméjű kutató rögtön képletet alkothat a fent leírtakból, megoldandó feladattá változtatva a „cigány kultúra” tapasztalatát: tiszta/tisztátalan, felső/alsó, férfi/nő, mint ahogy Michael Stewart teszi, aki a harangosi oláh cigányok hatalmi viszonyaira rákérdezve a férfiakat és a nőket egy fölé/alárendeltségi kapcsolatban látja. A nőkhöz társított tisztátalanság pedig e viszony újratermeléséhez szükséges ideológia lesz. Sutherland amerikai „cigányai” is mesélnek a nők alacsony státusáról, politikai döntéshozataltól megfosztott szerepükről, olyan ideológiákról, amelyek igen hasznosak egy cigány férfinak a presztízsért folytatott küzdelemben. Mint Sutherland írja: a cigányok tisztátalanságról alkotott képzeletükkel fejezik ki viszonyaikat, a „tisztátalanság” vádjá alacsony presztízzsel jár, míg egy befolyásos családfőt valószínűleg tisztának mondanak a cigányok. Így a „női tisztátalanság” felelősséggel járó tulajdonság lesz, amivel a nők a maguk módján tudnak résztvenni a pozícióért folytatott küzdelemben, hiszen azok a mindennapi cselekvések, amelyekben a tisztaságra vonatkozó képzetek életre kelnek (pl. a háztartás vezetése), a nőkre hárulnak. A nő tehát nemcsak beszennyezheti a férfit, hanem felel is tisztaságáért. Míg „Michael” inkább az elsőre fekteti a hangsúlyt, addig „Anne” főleg az utóbbira. „Anne” felelősséget ad a nőnek, míg „Michael” hatalmat a férfinak. Más antropológus nők (pl. Miller, Silverman) is nagy hangsúlyt fektetnek a nők mozgásterére, szétrobantva így a hatalmi diskurzus kereteit (Miller, Silverman).

„Michael” – megfelelő a feminista kritika férfiideáljának – kissé valóban „totalitáriusabb”, a „semmiből érkező hódító tekintetével” (Haraway 1994:127) a cigány kultúra „alapvető problémáit” kutatja. Egy olyan „egészt” feltételez, amelynek a működési alapelvei feltárhatóak, és amelyben a nemek viszonya egy hatalmi diskurzusban elhelyezve ezen alapelvek egyike, a megfejtés kulcsa lesz. Mintha csak egy nézőpont uralná az egész érvelést, mintha a „férdominancia” minden más nézőpontot elnyelne: „Mintha csak a férfiak lennének a társadalom középpontjában, mintha egyedül az lenne a döntő a cigány lét szempontjából, amit ők tesznek, ezt nem szabad megzavarni a nők jelentéktelenebb ügyeivel” (Stewart 1994). Ennek megfelelően egy olyan szituációt – a „mulatságót”, „amelyet bizonyos antropológusok ritusnak” neveznek – tesz a „cigány lét” szempontjából megkülönböztetett jelentőségűvé, amelyből a nők ki vannak zárva.

Abban azonban a fenti szövegek megegyeznek egymással, hogy a nemek kapcsán felmerülő kérdéseik elsősorban a köztük húzódnó határokat firtatják. Én magam is próbálkoztam ezzel a kérdésfeltevéssel, mikor a gömbaljai cigányok nemi viszonyai az érdeklődésem középpontjába kerültek. Gömbaljára tekintve azonban a fenti hatalmi diskurzusok, még szorongatóbbá válnak, számomra legalábbis mindenképp. Majdhogynem a terepmunkánk első pillanatától kezdve érintettnek éreztem magam a nemek közti határok problémáját tekintve, hiszen én magam inkább kedveltem a férfiak társaságát, mint a nőkéét, szívesebben mentem vízért vagy fáért, mint főztem, vagy mosogattam volna, és a kocsmái féltészeg férfi társalgások jobban lekötöttek, mint a nők közötti beszélgetések.² Lehet, hogy rajtam is eluralkodott a Judith Okely által az imént megtagadott antropológiai hagyomány, és a férfi-értelmezéseket valahogy fontosabbnak ítélt meg. Nem tudom. Mindenesetre igyekeztem minél átjárhatóbbnak látni, és átjárhatóbbá tenni magam számára a nemek közötti határokat. Könnyen lehet, hogy a dolgozatom is e projekt része, hiszen benne arra vállalkozom, hogy megmutassam, a nemekről feltett kérdéseknek nem feltétlen a köztük lévő határookra és ezek mögött megbújó tartalmakra kell vonatkozni, nem feltétlen a határkijelölés folyamatára, amelyben a hatalmi aspektus szintén a nemek közé áll. Kérdéseinket irányíthatjuk például arra a viszonyra, amiben a férfi és nő egymásban talál magára, úgy hogy közben folytonosan mozgásban tart olyan határokat, mint rokonság, hatalmi pozíciók alakulása, a test tulajdonlása. Ezt a viszonyt pedig a terepen „házasságnak” hívják. Ebben a viszonyban nem a férfi és nő között húzódnak a határok, hanem az ő kapcsolatuk révén keletkeznek.

Mint fentebb írtam, lényegi kérdésnek tartom azt, hogy állításaink mire alapozva építik fel magukat. A fenti írásokban gyakran olvashatunk cigányoktól elhangzott idézeteket a nemek közötti viszonyokról, amelyek mintegy alátámasztják azt a feltevést, hogy a különbségek közöttük egy határ két oldalán képzelhetőek el. Ők ezt mondták vagy így beszéltek erről, tehát fel vagyunk hatalmazva arra, hogy mi is ezt tegyük szövegeinkben. Mintha az oly sok más téren megsejtett határok ebben a kérdésben eltűnének, mintha egy tanulmány nyelvezete és a cigányok állításait szülő szóbeliség között elég gondtalan lenne az átjárás, ahhoz hogy a köztük meglévő eltérést ne kényszerítsen ki bizonyos fókú reflexiót.

Pedig elengedhetetlen hangsúlyozni, hogy legalábbis Gömbalján, a férfias és nőies viselkedésről alkotott nézetek használt dolgok, stratégiák, amelyekkel a cigányok alakítják, újratermelik, vagy éppen módosítják a viszonyaikat.

A nemekről alkotott vélekedések nemcsak egy bizonyos közeghez kötődnek, hanem ahhoz a beszédhez is, amellyel a cigányok „kijárvák” maguknak azt az utat, amin a viszonyok sűrűjében menni akarnak, ebben az értelemben „használt dolgok”. A nemekkel kapcsolatos ideológiákról sokszor hallhatunk vagy olvashatunk úgy, mint amelyekre „határkijelölőként van szükség” (Csabai 2003:238). Használatosak tehát más kategóriák megerősítésére. Judith Okely fejtegeti, hogy az angliai cigányok tisztátalanságról alkotott fogalmai (amelyek, mint

² Ma már egyébként nem így van, azóta ugyanolyan örömmel vetem bele magam a gömbaljai cigány nők társasági életébe is.

főntebb Stewartnál és Sutherlandnél kifejtettem, a nemek közti határokról is szólnak) az alsó és a felső, valamint a külső és a belső test megkülönböztetése a cigányok és gádzsók közti etnikai határok kifejezésére és fenntartására szolgál.

Ludmilla Jordanova a nemiség 18–20. századi orvostudományi ábrázolásairól szóló könyvében „azt fejegeti, hogy a hagyományos dichotómiák – természet/kultúra, egészség/betegség, nyilvános/személyes stb. – olyannyira bizonytalanok és ambivalensek, hogy a nemi dichotómiákra »határkijelölőként« van szükség” (ld. Csabai 2003:238). A gömbaljai cigányokkal kapcsolatban én inkább határmódosítást mondanék, ami folytonosan zajlik a cigányok beszédeivel együtt, hogy újra és újra eldöntse a ki kikhez tartozik kérdését, akár a nemekről alkotott ideológiák segítségével, ahogy Balogh Bandi eseténél láthattuk. Ahhoz viszont, hogy ez a kérdés felmerülhessen, elengedhetetlenül szükséges egy olyan viszony, aminél Gömbalján talán nincs biztosabb: egy férfi és egy nő kapcsolata, vagyis, hogy Bandi és Beáta egy pár, férj és feleség.³ Ez az a nézőpont, ahonnan feltehető Bandi és gyerekei hovatarozásának kérdése, miközben az ő összetartozásuk Beátával megkérdőjelezhetetlen marad. E tekintetben kevés viszony természete különbözik annyira egymástól, mint a „házasoké” és a még csak együtt járó pároké.

A házasság és egyéb viszonyok

Amikor én bekapcsolódtam a történetbe, 2000 tavaszán, Bandinak és Beátának már volt egy kisfia és pár hét múlva várták a következőt, tehát bőven kiléptek már abból az időszakból, amikor az együtt járó kamasz párt más sem köti le jobban, minthogy az őket széthúzó viszonyok ellenében együtt tartsák magukat. Kevés olyan szituáció akad, amit egy fiatal fiú és lány közötti szerelmi kapcsolat határoz meg, amiben hozzájuk képest konstruálódnának a viszonyok. Amikor például a kamaszok bandába verődve töltik együtt az időt, a fiúk kevés lehetőséget hagynak barátnőiknek, hogy azok bármilyen módon kifejezzék összetartozásukat párjukkal. Egy fiúcsapat együttlétei legtöbbször szexuális jellegű beszélgetésekkel és gesztusokkal telnek meg, amelyek között a barátnő nehezen találja meg a helyét, főleg amikor ezek őt veszik célba. Nem könnyű jól kijönni egy ilyen helyzetből. Nemrégiben nekem is gondot okozott egy hasonló szituáció. A fiúk a Katalin presszóban azt játszották, hogy egyikük mellém állt, majd a többiek cinkos pillantásával kísérve egyre közelebb húzódott, míg már a vállunk összeért. Először úgy tettem mintha észre sem venném a dolgot és pár lépéssel arébb mentem, de ő levakarhatatlanul jött utánam. Bár nem fűz szorosabb érzelmi szál egyik fiúhoz sem, mégis elég kellemetlenül éreztem magam. Ezek után mély együttérzéssel figyeltem Anitát, amint tehetetlenül téblábol a fiúk körül, és próbál megbeszélni valami randevút másnapra a szerelmével. A fiú vagy tudomást sem vett róla, vagy csak ennyit mondott: „Mi van, he?! Há? jól van, majd találkozunk...!”. Hazafelé a lányokkal megbeszéltük Anita és barátja, Feri dolgait, és persze szóba került az az ügy, ami már hetek óta foglalkoztatta a párhoz közel állókat. „Gyús ezt a mulya lányt – háborgott Anita unokatestvére, Zita. – A Feri csak teszi magát a Gyusziéknak, meg a múltkor is ott állunk a téren, ozt a Feri az Anita szemibe mondja, ott ő előtte, mink is ott voltunk, így, az egészen, az Adélék meg Kálmánkáék, ozt a Feri meg mondja, hogy a Gina őt leszopta kin a Pirittyóba, ozt az Anita meg csak nevet, he, hát nem mulya? Ozt jól teszi a Feri akkor.” Ehhez hasonló történetek bármikor lábra kaphatnak egy együtt járó pár körül, megfűszerezve a megcsalást elkövető vallomásaival, miszerint nem is szerette soha igazán a barátját vagy a barátnőjét. Mindenféle beszélni kezdik a történetet különböző változatokban, míg már nem marad olyan beszédhelyzet, amiben a pár szerelmét evidenciaként kezelnék. Az ilyen időszakok nem feltétlenül vezetnek szakításhoz, ha esetleg mégis, a fiatalok kis idő elteltével, amikor a beszédek másfelé veszik az irányt, újra egymásra találhatnak. A legtöbb pár átél jó néhány ilyen időszakot. Feri és Anita például a mai napig együtt vannak.

³ A „házas” a cigányok kategóriarendszerében azt jelenti, hogy egy férfi meg egy nő összeköltözik és gyerekeik lesznek.

A cigányok közt van egy nagyon népszerű sokszor idézett bölcsesség: „az első szerelemtől nincs erősebb, az sose megy ki a szivedből”. A kérdés csak az, hogy melyikből lesz az első szerelem. Sokszor hallgattam végig már több gyerekes férjtől vagy feleségtől a házasságukhoz vezető út Anitaékhoz hasonló, viszontagságos történetét, csajozásról, féltékenységről és minden egyéb nehézségről, de mindegyik ugyanazzal a kijelentéssel zárult, mintegy tanulságként, hogy „nem adnám már az én asszonyomat/emberemet senkiér oda”. Kíváncsi vagyok, hogy öt év múlva vajon Feri is ezekkel a szavakkal zárja e majd a történetét.

Sokat gondolkoztam rajta, hogy valóban megesejt-e az a dolog ott kinn a Pirittyóban, és tényleg vannak-e még ehhez hasonló szándékai Ginának, mint ahogy a többiek mondják. Már csak azért sem tudtam elfogadni ezt kételkedés nélkül, mert Anita akkortájt váltig bizonygatta, hogy Gina az ő legjobb barátja, unokatestvérei közül őt szereti a legjobban, gyakran járkáltak a faluban kéz a kézben. Ginát, szemben Anitával, több típusú kapcsolatot köti Ferihez, egyrészt (nem vér szerinti) rokonok, másrészt egy helyen laknak a Pirittyó nevű cigánytelepen. „Gina tesó mindent elmond nekem...”, mondogatta Anita, mindent, amiből ő úgy érezheti, hogy a fent említett viszonyok hiányában kimarad, olyan hírek keletkezéséből, ami Feri nőügyeiről és érzelmeiről szólnak. Feri „birtoklásához” más viszonyok uralásán keresztül vezet az út Anita számára. Ő maga lesz az oly fontos hírek forrása, amikor Ginával és a többiekkel megosztja Ferivel töltött szerelmes óráinak minden részletét, hogy aztán a róluk szóló beszédek mind azt hirdessék, hogy ők elválaszthatatlanul egy pár.

Gina és Feri kis ügyének története viszont pont ez ellen szól, és Anita bármerre ment, ebbe a történetbe ütközött, sőt otthon hallgathatta meg legtöbbször anyjától mosás, főzés vagy éppen takarítás közben: „Már így kell mondjam, lyányom, meg vagy bolondulva a faszér teljesen, az egész cigány beszéli mindenfele, csak te nem látod, hogy a Ginuka a Ferivel van!? Ozt téged csak használgat, lefektet, csak erre kellesz neki, ozt mindenfele a Ginácskával járkál, mikor ide kigyön, a Gina is gyön utána, ozt együtt is mennek el, csak te nem látod!?” Anita teljesen egyedül maradt azzal a meggyőződésével, hogy Ferivel ők összetartoznak, Gina és Feri orális románcának története szinte minden kapcsolatából kiüldözte. „Csak az ideg van rajtam egész nap – hajtogatta nekem –, az ideget hozzák belém, ozt egyszer már nem nézem mit csinálok az idegbe! Csak mikor a Feri mellre hajtom a fejem, ozt úgy ölel, csak akkor, ozt kiszáll tőlem minden ideg, ozt valahogy úgy bírok csak megnyugodni.” Ugy tűnt, Anita érzelmeinek Feri iránt szinte sehol máshol sincs helye, mint Feri karjaiban, röpke találkáikat hosszú ölelésekkel töltötték, ahol nem vetődhet fel semmi, ami megkérdőjelezné érzelmeiket. Az érintés, a testek közti határok elmosódása az egyetlen cáfoló válasz azokra a fent leírt beszédekre, amelyek lankadatlanul hangsúlyozzák a Feri és Anita közti távolságot. A testek használata a szavakhoz hasonlatos stratégia, amely a viszonyok természetét alakítja.

Mintha az ölelés lenne az egyetlen módja a kamasz párok együttlétének, amelybe nem furakodnak bele egyéb meghatározóbb viszonyaik és az ezekből született beszédek, szétszedhetőségük fájdalmas tapasztalata, talán ez a bizonyosság egyetlen pillanata. Egy kamasz pár együtt töltött idejének oroszlánrésze szól a testi érintkezésről, amikor pedig a fiatalok baráti körben beszélnek szerelmükkel töltött idejükről, szintén a testi kapcsolatokon van a hangsúly. Ezzel szemben a felnőtt, már „házas”, tehát együtt élő férfi vagy nő esetében a konkrét szexuális élményekről szóló beszámoló a bizalmasabb közlés kategóriájába⁴ tartozik. Körülöttük egyre ritkábban élednek fel Ginához hasonló történetek, ha pedig mégis, akkor egészen más hangsúlyokkal. Lényegesebb lesz, hogy ki terjeszti és mik a szándékai. Talán szemet vetett az illető a férfire vagy a nőre? És ha igen, akkor a pár hogyan viseli ezt? „Megfélti-e” a férj a feleséget, a feleség a férjét? Ezekről beszélnek a cigányok, folyton figyelve, hogy mennyire kezdi ki a pár bizalmát a hűtlenségről szóló híresztelés. De hát ki kételkedne két olyan ember együttlétében, akik minden éjjel együtt fekszenek le, és utána együtt is alszanak el, majd hamarosan

⁴ Bár igaz, a szex gyakran téma, főleg poénkodás tárgya, sőt a viccelődés szinte minden formájában benne van. Ezek azonban nem a személyes élményekről szólnak, hanem különböző viszonyok metaforái.

ennek bizonyítékeképpen két-három gyerek szaladgál körülöttük?! Anita mostanában folyton a teherbeesés gondolatával játszik...

Mielőtt a fiatalok összeköltöznének, és gyerekeik születne, vagy éppen fordítva, hiszen sokszor a lány teherbeesése adja meg az összeköltözés lehetőségét, nem együtt vannak jelen a viszonyok hálójában, ami lényegbe vágó kérdés, mivel – amint Patrick Williams (2000:274) írja: – „az egyén társadalmi identitása megfelel a kapcsolathálóban elfoglalt helyének”. Williams ugyanebben a tanulmányában leírja, hogy a kelderás egyén identitását a szülők házasságának nagyszülők által kialakított feltételei alakítják. A hajdani viszonyok, amelyekben a nagyszülők „kiházásítási” stratégiáikkal keresték maguknak a legmegfelelőbb pozíciót, az egyén identitásán át válnak jelenné, vagyis inkább az identitás hajlíthatóságán keresztül, hiszen ezek adják meg azt a teret, amelyen belül az egyén mozoghat: „Az identitás »hajlíthatósága« nem változtatja meg a viszonyok rendszerét, játéktere a viszonyok rendszerén belül marad. A játékban résztvevők azokkal a feltételekkel játszanak tovább, amit nagyapáik fektettek le, amikor a szülei egybekeltek” (Williams 2000:281). Bár Gömbalján a múlt viszonyai nem nyúlnak bele a fentihez hasonló módon a jelenbe, és a gyerekek kiházásítása sem ilyen markáns stratégia a pozíciókért folytatott küzdelemben, mégis az identitás és a stratégia egymástól való meghatározottsága Gömbalján is döntő fontosságú. A „ki vagyok” kérdése egyet jelent azzal, hogy honnan beszélek, melyik az az elfoglalt pozíció, ahol állításaim otthon vannak, testvér vagyok e vagy sógor, valakinek a lánya vagy a veje stb., de ezek a viszonyok mind egy házasságból adódnak. Valaki mindig valakié is egyben. Ha egy cigány jól beszél, mindig fölismeri magának azt a helyet a viszonyokban, ahonnan szavainak ereje van, ahonnan mozgatni tudja a beszédekét. A pozíció nyújtotta biztonság tehát hatalmat ad egy cigánynak.

Gömbalján a beszédben történnek a dolgok, az hozza létre őket, a beszéd minden cigány kezében eszköz arra, hogy úgy irányítsa az események értelmezését, ahogy neki éppen megfelel. „A belső (cigányok közti) beszédnek igazából sosincs vége, mindig előlről lehet kezdeni, más és más céllal jöhetnek benne elő ugyanazok a történetek” (Horváth 2002:243). A „célok” a beszédhelyzetekhez igazodva változhatnak, amelyekben a kapcsolatok minduntalan újrendeződnének, esetenként új pozíciókat kínálva a beszélőnek, ahonnan irányítani tudja az eseményeket. Ezek a helyek azonban legtöbbször a házasságok révén keletkeznek. A „ki kihez képest kicsoda?” a kérdésekben a házasságok nyújtanak fogódzót. A meg nem talált pozíció a szavak elvesztésével járhat, azzal a védtelenséggel, hogy az illető nem felismerhető a viszonyokban.

Ennek a kockázatát magamon is éreztem egy rosszkor tett kijelentésem miatt. Terepmunkánk idején sokat lógtam együtt egy fiatal cigány fiúval, Gyurival. Pár hét után az „egész gömbaljai cigány” rólunk beszélt, mint szerelmespárról, akik egy percet sem bírnak ki egymás nélkül. A „jövendőbelim” eredetileg nem gömbaljai volt, Egerből költözött a faluba néhány évvel ezelőtt: három testvérén és a szülein kívül egyetlen rokona sem akadt Gömbalján. Így házigazdám is „idegenként” tekintettek rájuk. A fiú szülei, úgy látszott, ezen nem is akarnak változtatni, féltve őrizték magukat a Gömbaljai cigányoktól. Gyuri volt az egyedüli a családból, aki egész nap nem volt otthon, minden idejét házigazdámnal töltötte, nagy örömmel vetette bele magát a gömbaljai életbe. Valóban szinte családtag volt nálunk, de hiába laktak ők is ugyanazon a telepen, a szüleivel alig találkoztam. Egyre szorosabb viszonyunk azonban egy idő után kényes kérdéseket kezdett feszegetni. Ha kapcsolatunk komolyabbra fordul, akkor előbb-utóbb a Gyuri családjában találom magam, eredeti házigazdám, Rudi és Rita családjában pedig „idegenné” válok. Amikor az ebből adódó feszültségek már az elviselhetetlenségig fokozódtak, hazautaztam Pestre, egy napra. Visszaérkezésemkor Rudiék felháborodva fogadtak, egymás szavába vágva mesélték, hogy távollétem alatt majdnem összeverekedtek a fiú apjával, az öreg Gyuri bácsival, mivel az engem minden kis pesti drogos kurvának lehardott. A döbbenettől szólni sem tudtam... Estefelé nyugodtabb körülmények között Rudi nővérével és annak gyerekeivel beszélgettünk a dologról. Többször kiemelték a történetből, hogy Rudi és az egész család kiállt mellettem, mintha „testvérük” lennék... Én azonban inadekvát módon nem „testvérként” folytattam a beszélgetést, hiába szidtam Gyuri bácsit kellőképpen, mégis

kimondtam, amire gondoltam, hogy valamennyire megértem az öreget, hogy gyanakvással figyel engem, hiszen nem tudhatja, hogy miért csöppentem ilyen hirtelen bele a családjába életébe, hova csábítgatom onnan az ő fiát. Soha nem felejttem szavaim hatását, egy darabig csak furcsálkodva méregettek, mutatva, hogy egyáltalán nem tudják hova tenni kijelentésemet, majd Rudi nővére csak annyit mondott, hogy „hát, Cili, haljak meg, ha értelek”.

Gyuri és az én kapcsolatomhoz hasonló bizonytalan viszonyoknál, amelyeknél még egyáltalán nem tiszta, hogy a pár összetartozása milyen más viszonyulásokat fog átfogalmazni, gyakran lépnek fel a fentihez hasonló történetek, amelyek alkalmat adnak a szereplőknek, hogy kifejezzék, kihez tartoznak, melyik pozícióból beszélnek. Férj és feleség viszont, ahogy a cigányok mondják, mindig „egymás mellett fog”, ami azt jelenti, kiállni a másik mellett minden szituációban, bizonyossá tenni a házasság szoros együttlétét, ahonnan beszélve viszonyuk visszakapja azt az erejét, amit pont az adott szavaiknak. Ha a házaspár valamelyik tagja férjként vagy feleségként beszél, tehát mondjuk nem testvérei mellett áll ki valamilyen ügyben, azzal nemcsak saját házasságát teszi megkérdőjelezetlenné, hanem az összes többi viszonyt, ami ennek révén keletkezett. A házastársi kapcsolat ereje pont abban van, hogy más egyéb kötődések általa születnek, egy új házasság pedig új viszonyok lehetőségének a kezdete.

Gömbalján szinte minden mást felülír az a törekvés, hogy egy férfi meg egy nő együtt maradjon. Mintha az én környezetemben dülő oly szomorú evidencia, miszerint „a szerelem elmúlik”, ott nem fejtené ki a hatását. Amikor olyan pesti barátaim érzelmi életéről tartottam beszámolót, akiket ők is ismernek, és egy-egy szakítást próbáltam a szerelem elmúlásával indokolni, hozzá teszem nem túl sok sikerrel, Savanyú hosszasan elgondolkodott, majd megkönnyebbülve kijelentette: „De jó, hogy ez a szerelem belőlünk valahogy nem megy ki sose.” Mintha minden helyzet, amiben a férfi férjként, a nő pedig feleségként van jelen a folytonos egymásra találásnak lenne a színtere, és ez biztosítaná, hogy soha ne veszítsék el egymást.⁵

Előfordulnak olyan esetek, amikor valamelyik fél, általában a feleség, drasztikus módon szakítja ki magát otthoni kapcsolataiból, fogja magát, és akár a gyerekeket is hátrahagyva elszökik az „urától”. Ilyenkor rendszerint valamelyik másik faluban élő testvérénél húzza meg magát rövidebb időre. Savanyúnál is vendégeskedett jó pár hétig ilyen okokból az egyik Sályban élő testvére, Anett, aki hirtelen hozott döntésének kábulatában még három gyermekét is otthon hagyta. Teljesen feldúltan érkezett Gömbaljára, férjéről mesélt rémtörténeteivel hamar megszerezte magának a gömbaljaiak együttérzését. Savanyú, ahogy csak tudta, irányítása alá vette Anett ügyét, széltében hosszában híresztelte, hogy a sógora egy állat, és nem is tudja, hogy lehetett ennyi eddig kibírni egy ilyen ember mellett. Húgától nem tagadott meg semmit, főzött rá, bevonta kisebb-nagyobb pénzkereseti lehetőségeibe, és éjszakára még gyereket is adott mellé az ágyba, hogy anyai fájdalmait enyhítse. Savanyú férje, Rudi sem tiltakozott ezek ellen, tudomásul vette, hogy mostantól nem heten, hanem nyolcan lesznek a háztartásban. A frissen lett családtag azonban, úgy tűnt, hosszabb tartózkodásával igencsak felkavarja Gömbalján az érzelmeket, főleg az asszonyokét. Egyre másra érkeztek a féltékenységből született hírek sokat mondó pillantásokról, amelyekkel Anett illetett bizonyos férfiakat, vagy gyanús találkákról, gyanús helyeken, ahol valaki meglepte Anettet bizonyos férfiaknak a férjével. Savanyú testvéri kötődése nem volt elég ahhoz, hogy helyet biztosítson húgának a gömbaljai viszonyokban, aki amúgy is elég türelmetlenül kezdte viselni a helyzetét. Pár hét múlva, talán mindenki megkönnyebbülésére, Anett visszament a férjéhez, és azóta két újabb gyermekük született. Mielőtt a nem közölt információk túl nagy teret hagynának az olvasó fantáziájának, és az „elszökött asszony” házasságának háttér történetét mindenféle rémségekkel színeznék ki,

⁵ Az ilyen szököések általában nem vezetnek váláshoz. A válás meglehetősen ritka módja a problémák kezelésének, de előfordul. Nem voltam tanúja egy olyan folyamatnak sem, ami ezzel végződött, de ismerek két asszonyt és egy férfit Gömbalján, akiknek véget ért a házasságuk. Egyetlen egy eset sincs viszont, ahol mindkét felet ismerném, úgy tünik mintha ahhoz, hogy a válás megtörténhessen, az egyik félnek teljesen el kéne tűnnie a képből (mintha nem is lett volna), hogy egy újabb férfi vagy nő teljes értékkel betölthesse az ő volt szerepét. Ez mindhárom esetben megtörtént.

elmondom, hogy bár valóban egy kissé heves természetű párról van szó, mégis szerelmükhöz nem fér kétség, ők az egyik legszimpatikusabb cigány pár, akit ismerek.

Volt szerencsém egy fentíhez hasonló történetet más szempontból végignézni, vagyis az asszony Gömbaljáról szökött el, és oda tért vissza pár hét után. A cigányok többször megtárgyalták az eseményeket, mindenkinek volt pár szava a dologhoz. Amikor több férfi volt jelen, akkor az asszony hűtlenségére fektették a hangsúlyt: „nem kéne ám egy asszonynak így tennie az urával, ha már tíz évig mellette feküdt”. Ha pedig a nők inkább maguk közt beszélgettek, a férfi alkoholizmusát emelték ki a történetből: „még ilyen embert, nem a gyerekeit nézi, csak az italt”, mondták. Az asszony azonban nem sokat váratott magára, hazatérése után léptenyomon hangoztatta a cigányoknak, hogy a másik faluban élő testvérei, akikhez menekült, folyton éreztek vele idegenséget, „még a csöpp levest is kinézték a számból”, mesélte. Történeteiből lassan kiszorult férje alkoholproblémája, hogy átadja a helyét annak a beszédnek, amelyben közli: sógorait tekinti testvéreinek, és Gömbalját az otthonának. Ezeknek azonban egyetlen feltétele van, ha mindenekelőtt önmagát feleségként határozza meg, és természetesen vegye, hogy a többiek is ekként viszonyulnak hozzá. Míg az asszony nem volt Gömbalján, hiányával szabad utat adott a különböző értelmezéseknek. Amikor visszajött, ő is beleszólhott a róla szóló beszédekbe, irányíthatta a különböző véleményeket. Ottlétének módja – az, hogy visszatért abba a pozícióba, ahonnan beszélve szavaiból mindenki ráismerhet – volt az egyetlen hatalom, amivel valamennyire uralkodni tudott a többi cigányon.

A cigányok beszéde tulajdonképpen az identitásra való rátalálás folyamatos aktusa, egy állandó alkalmazkodás a szituációhoz, a többi cigányhoz, ahol minden résztvevő számára a helyzet uralása a tét. Úgyesen alkalmazkodni, lavírozni a beszédek közt általában a célra vezetőbb stratégia, a vita szituációja majdnem ismeretlen, mivel az állandó álláspontokat feltételez. Ezért minden ellentmondásnak jelzés értéke van, üzenet a cigányok felé, az ellentmondó nyíltan kifejezi közösség vállalását amellett vagy azok mellett, akit/akiket megvédett. Nem kevésbé fontos kérdésekben nyilváníthatja ki ilyen módon a szándékát, mint, hogy melyik családdhoz tartozónak érzi magát, testvéreihöz vagy sógoraihoz. Ekképpen egy cigány férj vagy feleség, amikor az „ura/asszonya mellett fog”, bizonyítja szerelmét, hűségét, a párjának, a testvéreinek, a sógorainak, apósának, anyósának és az összes többi cigánynak. Ha nem így tennének, főleg a fiatalabb, gyermektelen párok esetében, a cigányok olykor rossz hírbe keverő híreszteléseit, folytonos beszédei hamar szétzüllesztenék a kapcsolatot. Ismerek olyan esetet, ahol pont azzal vívta ki a fiatal fiú leendő anyósának, apósának tiltakozó ellenszenvét, hogy egy fontos pillanatban nem állt ki a lány mellett, hanem helyette saját családjá mögé bújt. „Ha most se áll melletted, lányom, mi lesz később, ez hagyja, hogy szétszedjenek a cigányok”, mondta az anya.

Az a férj vagy feleség, aki kiteszi a párját a cigány beszédek kénye-kedvére, az saját férfi/asszonyi mivoltán ejt csorbát, és kevesebb eséllyel számolhat a cigányok közt örökké dúló presztízs harcban, hiszen „milyen ember az, aki nem áll ki az asszonya mellett”. A beszédek felügyelete közös ügye a párnak, közös „igazságaikkal” igyekeznek irányítani azokat, amelyek „csak az adott beszédhelyzetben élnek, akkor azonban abszolútnak tűnnek” (Horváth 2002:246).

Identitás és stratégia a beszédben határozzák meg egymást, valakiként szólni a beszédek fölötti felügyelet lehetőségét adja meg, úgy hogy közben a beszélő újra és újra megtalálja magát abban a viszonyban, ahonnan szavai hatalmukat kapják, a házastársak tehát egymásban.

A hatalom nem a nemek közötti határokat jelöli ki, mint a feminista irányultságú írásokban olvashatjuk, hiszen megszerzésének képessége pont házastársi viszony révén kerül egy cigány kezébe. Mind a férfi, mind a nő egymás hiányával az önazonosságát kockáztatja, hiszen aki senkié, az szinte senki, öhöz nem fordulnak a cigányok viszonyítási pontot keresve, amikor az a kérdés, hogy ki kicsoda, azaz hogy ki kihez tartozik.

Test és tulajdonlás

A fentebb ismertetett oláh cigányokkal foglalkozó szerzők mind a Mary Douglas féle szimbolikus antropológia nyomán gondolkodnak, mely szerint a test határai az egyes csoportok közötti határokat beszélik el. A test eszerint az a szöveg, „a társadalom mikroszkopikus mása”, amiből ki lehet olvasni egy kultúra önteremtésének folyamatát. (Douglas 2003:69–83) Ez a feltevés az antropológiai cigánykutatásoknak igencsak sokat kamatozott. Stewart, Sutherland, Okely, Blasco, hogy csak azokat említssem, akiket ebben a dolgozatban már idéztem, mind ebből a gondolatból kiindulva építették föl föntebb már valamennyire ismertetett nézeteiket.

Ők mindannyian a test felosztásából (alsó-felső, Okely angliai cigányainál belső-külső test) olvassák le, hogy a nemek között hogyan húzódnak a határok. A gömbaljai cigányok nem választják szét a testet alsó-felső részre, tisztátalanra és tisztára, nem találunk náluk olyan test és tisztaság koncepciókat, mint amire a fentebb már idézett szerzők építették elgondolásaikat a férfiak és nők, cigányok és gádzsók közötti határokról. Ezekben az írásokban a test egy egész, egy meglévő szöveg, amiről leolvashatóak egy ún. kultúra határai, jelentéseivel pedig kifejezi azokat a tartalmakat, amiben ez a kultúra elbeszéli önmagát. Ez a test tehát olyan, mint valami univerzum, amely határait csak önmagán belül tartja elképzelhetőnek, pontosabban szólva ezek a szerzők „a testről” és nem testekről beszélnek, így a köztük lévő viszonyulásban létrejövő határmódosulásokat nem veszik be az értelmezésbe.

A gömbaljai cigányokról gondolkodva azonban, mint ahogy a férfi és a nő, a testek is csak egymáshoz képest, egymással való viszonyukban értelmezhetőek. A testek közötti határok eltolódásával élük meg a számukra oly fontos viszonyaikat, amelyekben a felek szinte „egymáséi lesznek” úgy, hogy eltűnnek közülük testük határai. Tulajdonlás hozza létre a viszonyokat, a pozíciók, amelyekben az identitás alakul szintén általa születnek. Paradox módon a tulajdonlás az, ami az enyém vagy a tiéd választóvonalát semmissé teszi a testek között. A cigány anya és gyereke közti első évek bensőséges testi kapcsolatát sokan említik, Formoso (2000:80) a szükségletek kielégítésére való neveléssel magyarázza ezt a jelenséget: „a cigány anya tehát nem válik meg csecsemőjétől, mégpedig – úgy tűnik – azért nem, hogy annak szükségleteit gyorsan kielégíthesse”. Gömbalján az anyák szintén szoros testi kapcsolatba vannak kisgyerekeikkel, néha három-négy évig is szoptatják, a nap nagy részét a kisgyerek anyja karjaiban tölti, majd éjszaka egy ágyban alszik vele. A szükséglet, amit az anya, közte és gyermeke közötti „éjjel-nappal fennálló bensőséges egység”-gel kielégít, ő maga. Minden éppen legfiatalabb gyerekek részéről abban a kiváltságban, hogy legszorosabb viszonya az érintésen át egységgé válik. Legközelebb ezt már csak felnőttként házasságától kapja meg.

Minden viszony tulajdonlás, bár kétségtelenül a házasság ennek a leglecsupaszítottabb formája, ahol a felek közé nem élődnek más kapcsolatok saját birtoklásaikkal. Még a testvérek sem képezik e kapcsolat létrejöttének feltételeit, bár háboroghatnak fivérükön, hogy a saját családja kárára adja oda magát feleségének és az ő rokonainak, nem láttam még példát arra, hogy egy ilyen indulat megsemmisített volna egy házasságot. A tulajdonlás aktusa nem osztja fel a benne résztvevőket birtoklóra és birtoklottra, valakijének lenni nem passzív állapot, mint a „tárgy”, akin kiélheti magát a cselekvő. Egymás testének tulajdonlásában nincs hatalmi aspektus.

Amikor a cigányok valakit a testével azonosítanak, akkor egyszerűen a nemi szerveivel nevezik meg, vagyis az identitás az illető nemével lesz egyenlő (vö. Gay y Blasco 1994:45). Egy férfi és egy nő közti érzelmek minden változatát ezekkel beszélik el. „Meg vagy bolondulva a faszér”, summázza lánya érzelmeit Savanyú. „De az asszony piccsájánál ül az az ember!”, szokták mondani a feleségéhez más kapcsolatai kárára kötődő férfira. A féltékeny pedig egyszerűen csak „faszféltő” vagy „piccsaféltő”. Egy pár hónapos csecsemő körül tolongó szülőknél és egyéb rokonoknak mind van egy-egy kedves szavuk a kicsi nemi szervéhez. „Hogy szijjam ki a lyukad”, szokták mondani a kislányoknak. A szülők és közelebbi rokonok egyik első kérdése a kicsihez tulajdont csinál a testből. „Kié a faszod?”, kérdezi az anya pár hónapos kisfiától.

Majd válaszol gyereke helyett: „anyáé a faszod, hát anyáé!“. Később aztán a feleségéé lesz, aki veszekedések alkalmával kedve szerint „osztogathassa“: „az uram faszával szórakozzál, gyere ide, megbaszatlak én az urammal“, szokták kiabálni az asszonyok feszült helyzetekben. Ha az asszonyok férfivel veszekednek, akkor a feleségének kínálgatják „az uruk faszát.“ Eleinte antropológus társammal, Katával sokat húztuk az asszonyokat azzal, hogy milyen lelkesen ajánlgatják vitás helyzetekben ellenfeleiknek azt, ami számukra döntő fontosságú, és mit szólnának, ha az illető elfogadná a kihívást. A cigányok is jól szórakoztak ezen, pedig ők csak használják, ami az övék, miközben az „itt az uram fasza, ha kell“ jellegű dühös felszólítások minden konfliktust arra vezetnek vissza, hogy az ellenfél nyilván csak azért kötözködhet, mert megkívánt valakit, aki már másé.

Egy délután lehetőségem adódott végignézni egy kamasz pár szerelmes civódásait, ami nem olyan különös, hiszen a kamasz pároknak napközben nem sok alkalmuk akad elvonulni, így a család és a ki-be járkáló tágabb rokonság előtt élük érzelmi életüket. Így volt ez azon a délutánon is, amikor Feri és Vivien egymásba gabalyodva feküdtek az ágyon, persze ruhában. Feri minduntalan Vivien mellei után vágyakozott, de a lány folyton ellökte onnan a fiú kezeit. „Dik, há' kié a csecsed?“, kérdezte háborogva a fiú. Majd gyorsan válaszolt is magának: „Há' csak az enyim!“ „Hát! A tiéd?! Úgy, úgy! Még a tiéd?“, incselkedett a lány. „Mér, tán más embered van, ozt azé?“, gyanakodott Feri. „Nincs nekem más emberem!“, nyugtatgatta a lány. Rövid csend következett, mintha Feri más megoldásokon gondolkodna. Majd kis idő után rátalált: „Hát? Tán anyádé? Nem is anyádé, ez az enyim“, hozta meg a végső döntést. Nehezen áltam meg, hogy ne osszam meg velük feltevésemet, miszerint a lány melle esetleg lehet a sajátmagáé is, de ez a megoldás rajtam kívül, úgy látszik, senkinek sem jutott volna eszébe. A testük határai az egymásévá válásban tűnnek el, hogy majd megszülethessen az, aki véglegesen formát ad együttlétüknek.

A két nem egymásban teljesedik ki a harmadik szereplő, a gyerek által, aki nélkül Gömbalján a férfi nem válhat férjé, a nő pedig feleséggé. A nemek közti viszony nem két résztvevős, hanem három,⁶ és minden olyan paradigma, amely két szereplővel gondolkodik, Gömbaljáról nézve hiányosnak tűnik, csakúgy, mint a nő a férfi nélkül és a férfi a nő nélkül. Érdemes átgondolni, hogy mit is jelent a „gyermekközpontúság“ fogalma, amit oly sok írás (pl. Formoso, Réger) a „cigány kultúra“ egyik jellemvonásának tart. A nyelvi szocializáció témájában például a cigányokat ebbe a kategóriába sorolják. Gömbalján ritkán hallani olyan történeteket, amelyek egy személy tulajdonságairól szólnak. Apák és anyák ritkán nyúlnak vissza múltba eseményekért azért, hogy már felnőtt gyerekük jellemének csírait csodálják bennük. A történetekben nem „személyiségek“ konstruálódnak, hanem viszonyok. A gyerek valóban központ, de nem mint kiteljesedésben lévő személyiség, hanem akihez képest a viszonyok átalakulnak, nővérekből feleségek, idegenekből sógorok, fiakból vejek lesznek, de mindig más, mint ami eddig volt.

A hatalmi harcok, amelyek olykor szövegeinkben dűlnak e témában, és újraolvastatják velünk a „nagyokat“ Freudtól Lévi-Straussig, Gömbaljáról gondolkodva elcsitulnak. Egy hosszú tavaszi szünetet töltöttem ott legutóbb, de ahhoz elég rövidet, hogy későn fekvő alkatomat megtagadva átvegyem az ő időbeosztásukat. Tíz körül már elcsendesedik a cigánytelep, egy-két órára még be lehet ugyan ülni valakikhez beszélgetni, alvóhelyeket kreálni, „hiperaktív“ gyereket altatni, de utána menthetetlenül bekövetkezik a csönd. Majd tanuló, gondoltam. Már jó előre felszerelkeztem egy-két kötelező olvasmánnyal. Egy éjjel éppen Nancy Chodorowot olvastam: „Mead állítása szerint a lányok születésük pillanatában megkezdhetik a női identitás elsajátítását az anyával való azonosuláson keresztül, ezzel szemben a fiúk számára a férfiidentifikáció a megkülönböztetés folyamatán alapul. A természetes azonosulás azzal a személlyel, aki hozzá közelebb áll, és akitől a leginkább függő helyzetben van, a kul-

⁶ Gondolatmenetemben az elemi családban felnövő gyerekek sokaságát egy absztrakcióvá gyúrom össze, hiszen a fenti állításokban nincs jelentősége annak, hogy egy házaspárnak hány gyereke van, egy a fontos: „a“ gyerek.

turális értékek értelmében természetellenes, és a stabil férfiidentitás elsajátításának ellenében hat.” Ekkor azonban felpillantottam, és észrevettem, hogy házigazdám fia is fent van, hason fekve nézi a tévét. „Te – mondom –, Sanyi, fönt vagy?” „Hát! Fönn vagyok még”, feleli. „Kérdeznék valamit”, mondtam bizonytalanul. „Na, mi az?” Nagy nehezen belekezdtem: „Figyelj! Van egy férfi meg egy nő. Magyarok. Mindkettő mást mond.” Ekkor röviden, igen lesarkítva elmeséltem Freud „péniszirigység” elméletét, összevetve a fenti Margaret Mead elképzeléssel, majd kifejtettem, hogy mind a férfi, mind a nő úgy határozza meg a másik nemet, hogy az valamiben hiányt szenved az egyikhez képest. Amikor monológom végére értem megkérdeztem: „Na, mit gondolsz, igazuk van? Vagy akkor már melyik mondja jól?” „Nem tudom, akkor már a férfi, de hülyeség az is”, felelte. „De miért?”, kérdeztem várakozva. „Hát, hát mert mindkettő hülyeség. Na, most ha az embernek f...a van, az asszonynak meg p...a, azt mit érnek magukba. Akármilyen nagy f...a is van az embernek, az asszony nélkül kinek csinál gyereket, meg az asszony is az ember nélkül, az egyik kell a másikhoz, hogy gyerek legyen, hogy meglegyen az a gyerek.” Akiben tetetölt szüleinek együttléte, az a kötődés, amiben a cigányok ráismerhetnek egymásra és önmagukra.

Felhasznált irodalom

- GAY Y BLASCO, P. 1997. A „different” body? Desire and virginity among Gitanos. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3(3), 517–533.
- BOURDIEU, P. 1994. Férfiuralom. In: *Férfiuralom*. Szerk. Hadas Miklós, Budapest: Replika Kör 10–59.
- CSABAI M. 2003. Szexpolitikai testtörténet. *Budapesti Könyvszemle* 15(3), 234–239.
- DOUGLAS, M. 1995. A két test. *Magyar Lettre Internationale* (18), 8–11.
- CHODOROW, N. J. 2000. *Feminizmus és a pszichoanalitikus elmélet*. Budapest: Új Mandátum
- FORMOSO, B. 2000. Cigányok és letelepedettek. In: *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Szerk. Prónai Cs. Budapest: Új Mandátum 80–133.
- GAL, S. 2000. Beszéd és hallgatás között. *Replika* (45–46), 163–189.
- HARRAWAY, D. 1994. A szituációba ágyazott tudás. In: *Férfiuralom*. Szerk. Hadas Miklós, Budapest: Replika Kör 121–141.
- HORVÁTH K. 2002. Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerhessük egymást. In: *Tér és terep*. Szerk. Szarka L.–Kovács N., Budapest: Akadémiai Kiadó 275–354.
- HORVÁTH K. 2004. „Cigányosan beszélünk”. *Egy magyar cigány közösség nyelvi ideológiáinak nyelvészeti antropológiai értelmezése*. Kézirat.
- LAQUEUR, TH. 2002. *A testet öltött nem*. Budapest: Új Mandátum.
- MILLER, C. 1988. Girls go home. The changing status of the Machwanka daughter-in-law. In: *Papers from the Eighth and Ninth Annual Meetings*. Szerk. C. DeSilva–J. Grumet–D. J. Nemeth, New York: Gypsy Lore Society 95–104.
- OKELY, J. 1996. Gypsy women. Models in conflict. In: *Uő: Own or other culture*, London/New York: Routledge 63–93.
- RAO, A. 1996. Nő a cigány kultúrában. *Magyar Lettre Internationale* (21), 72–74.
- REFE, E. 1998. Claude Lévi-Strauss tévképzetei. In: *Sétáló agyak*. Szerk. Drozdik Orsolya, Budapest: Kijárat 191–239.
- SILVERMAN, C. 1981. Pollution and power. Gypsy women in America. In: *The American Kaldersash*. Szerk. M. T. Salo, Hackettstown, New Jersey: Gypsy Lore Society 55–70.
- STEWART, M. 1994. *Daltestvérek*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológia Intézet/Max Weber Alapítvány.
- SUTHERLAND, A. 1986. Gypsy women, Gypsy men. In: *Papers from the Sixth and Seventh Annual Meetings*. Szerk. J. Grumet, New York: Gypsy Lore Society 104–113.
- WILLIAMS, P. 2000. Struktúrák vagy stratégiák? Házasság a kalderás romáknál. In: *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Szerk. Prónai Cs., Budapest: Új Mandátum 274–286.

Cigány nők¹

Bevezetés

A „kisebbség” meghatározás egy olyan konkrét „faji”, kulturális, vallási vagy nemzeti csoportot jelöl, amelynek tagjai nem osztoznak az uralkodó társadalmi csoport kultúrájában, ragaszkodnak bizonyos állandó, a többségi kultúrától eltérő etnikai, vallási, nyelvi hagyományok megőrzéséhez (ld. Heckman 1983; Van Amersfoort 1982:10–30). A kisebbségi csoport tagjainak kitartása és különbözősége, ellenállása, hogy a többségi társadalom mintáit kövesse, ezeket az embereket a „másik” kategóriájába, sőt rendszerint a kisebbségi „másik” kategóriájába helyezik őket.

A többségi társadalom, jóllehet önálló emberi jogokra hivatkozik, ezzel párhuzamosan mégis megkövetel bizonyos fajta viselkedésmintákat, és azokat, akik a felsőbb osztály (állam, egyház) parancsait megtagadják, vagy ahogy H. Lefebvre (1977:63–80) mondja, azokat, akik nem „integrálódnak”, akik ellenállnak a hasonlóság és konformizmus szimbolikus, vagy valódi nyomásának, a hatalom elkülöníti az „övéitől” a „másság” etikettje szerint, félreállítja őket a „mások” kifejezést használva, amely a legtöbb esetben elutasító értelmű. A „más” meghatározás az utóbbi évtizedekben nem csupán a „megfigyelő én” és a „megfigyelt másik” értelemben használatos, hanem, hogy megjelöli azokat, akik részben, vagy teljesen eltérnek tőlünk. Bár egy teljes csoportra vonatkozik, gyakran egyes számban használatos, olyan homogenizált kategóriaként, ami által – sztereotip módon – elvonatkoztatunk mindazoktól, akiket személyesen ismerünk (Riggins 1977). A „másság” kifejezés, amely a speciális emberi jellemzőktől megfosztva manicheus felfogásokat hoz létre, éles vonallal választja el a „saját” és a „más” világát, az „azonosságot” és a „másságot” (Hall 1994; Billing 1984; Gefou-Madianou 2003a).

A mai társadalmakban, ahol több kultúrával rendelkező, egymást kevéssé ismerő, eltérő származású emberek élnek együtt, akik nem rendelkeznek elégséges ismeretekkel a „másság” sajátosságairól, könnyen kialakulhatnak olyan sztereotípiák, amelyek egyfelől az eltérő viselkedés magyarázatát tartalmazzák, másfelől olyan elnéző bánásmódot provokálnak, amely természetesen nem vezet a kapcsolatok normalizálódásához. C. Tylor (1997:124–131; ld. még Lydaki 2001:135–142) szerint a paternalista viselkedés, és általában az ítélet az olyan kultúrák irányába, amelyeket még nem vizsgáltak részleteiben, nem fog elvezetni sem a szükséges interkulturális dialógushoz, sem a különböző értékrendszerek megismeréséhez. A „megismerés” szükséges ahhoz, hogy lássuk azokat az elemeket, amelyek a „másságot” annak minden velejárójával együtt felidézik. A megismerés lehetővé teszi a „másik” valódi „személyének” felbukkanását a homályos, zavaros képek közül és segíti saját megnyilvánulásaink alakítását. Ahhoz, hogy megmutassuk ennek szükségességét, a „másság” képviselőinek a cigány nőket választottuk.

¹ Eredeti megjelenés: 2004. Gynekes cinganes. In: *Mionotites stin Ellada*. Athén: Eteria Spoudon Neoellinikou Politismou ke Genikis Peidas, 189–218.

Cigány nők

Mindkét szó (cigány, nő) számtalan jelentéstartalmat hordoz. A „cigány nő” olyan nőt idéz, aki a „füle mögött zsefgút hord, szemében ravaszság csillog”, kártyát vet, varázsol és becsap, aki sokszor hazudik, és még lop is... Talán ebben a cigány nőben gyermekkorunk rémalakja tűnik fel. Egyrészt Carmen és a május elsejei búcsú, ahova „cigány nők érkeztek tarka ünnepi szoknyákban”, másrészt a rosszindulatú és erős varázslónő. Képek és sztereotípiák, amelyek meghihlették az irodalmárokat (Merimée, Durrell, Cervantes, Drosinis, Palamas stb.) is, akik gyönyörű történeteket, meséket alkottak a cigány nőről, a női archetípusról, aki varázslatos, hitetlen, megfoghatatlan és ördögi. Az antropológusok szerint olyan nők, akik mindig is a férfiak által uralt „nyilvános” térben mozogtak, ellentétben a nem cigány nőkkel, akiknek tere a „személyes” térre korlátozódott. Későbbi kutatások, amelyekre még visszatérek, azt bizonyították, hogy a különbségtétel a „személyes” és „nyilvános” teret illetően nem egészen helytálló, legalábbis ami a görög vidéket illeti: egy patriarchális rendszerre alkalmazva olyan kategorizálásokhoz vezetett, amelyek a legritkábban tükrözték a valóságot. A cigány nők „egzotikus” származásukkal, a természetfeletti hatalmakkal való kommunikációs képességükkel megmozgatják és felcsigázzák a kívülállók fantáziáját, érdeklődését. A „nő” szó kiemelése² a társadalomtudományokban fellelhető strukturalista-funkcionalista, pozitivistá modell kétségbevonására utal. Ezen felül felhívja a figyelmet a „társadalmi nem” (gender) bevezetésének igényére a „biológiai nem” (sex) ellenpontjaként, amelyet a különböző teóriák a férfiasság és nőiesség történetének megismerésében eszközként használnak. Az utóbbi 20-25 évben sok szó esett a „társadalmi nem”-ről a társadalomkutatók körében. A nők meghatározására használt jelzők kétségbevonhatóak, hiszen olyan a természet és a biológia által determinált elemeket tartalmaztak, amelyek a nők alárendeltségét emelik ki. Az olyan dichotómiák, mint pl. férfi/női, kultúra/természet, nyilvános/magán, társadalom/család. Egyrészt a feminista szociológia használta, másrészt azok az írók, amelyek „a szerepek elsajátítását”, „a gondolkodás kialakulását”, „a valóság társadalmi felépítését” arra használták, hogy megállapítsák a társadalmi struktúrákban létező évszázados viselkedési mintákat (ld. Papataxiarhis 1998; Walby 1989; Ortner 1974).³ Ezekben a nő úgy jelenik meg, mint egy „másik”, akinek nem adott meg a jog és a lehetőség a véleménynyilvánításra (ld. Dubisch 1986:3-5). Sokatmondó, hogy E. Varika (2000) a női kérdéstről szólva „páriáról”, a tisztátalansággal megbélyegzett, politikai jogaitól megfosztott egyénről beszél. Ugyanezt a szót (valamint a „helóta” kifejezést) használják a nők a 18. században, amikor társadalmi helyzetükről, függőségükről és kirekesztettségükről tesznek említést. Varika ezzel párhuzamosan beszél az elszigeteltségről, amely létrejöhet egyrészt a társadalom oldaláról a hátrányos helyzetűekkel szemben, de kialakulhat a hátrányos helyzetűek részéről is, szembefordulván a társadalom elutasításával vagy megvetésével. Mindazonáltal, folytatja Varika, a negatívumok mellett a pária marginális helyzetének idealizálása is megtörténik, amely a civilizációtól való eltávolodásnak, a „természethez való” – feltételezett – „közelségének” tulajdonítható.

Mindezek az elemek, amelyek egyaránt jellemzik a páriát és a nőt, koncentráltan jelennek meg a cigány nők esetében. Így a cigány nő példáján keresztül lehetőség nyílik „a máságnak”, egy olyan társadalmi struktúrának a megértésére, amely első pillantásra sok tekintetben különbözik a sajátunkétól. A nők a cigány közösségben, illetve a szélesebb társadalommal való kapcsolattartásban különösen fontos szerepet játszanak.

A nőknek a saját csoportjukban betöltött szerepével kapcsolatosan meg kell említeni, hogy a cigány társadalom ma is, a városi körülmények között is megőrzött sok, a hagyományos társadalmi struktúrára jellemző elemet: kultúráját a szóbeliség (ld. Liégeois 1985:30-39; Lydaki

² A görög nyelvben létező nyelvtani nem feleslegessé tenné a „nő” szó külön kitételét, a szerző ezzel külön hangsúlyozza, hogy tanulmányában a cigány nőket cigányságuk és női mivoltuk szempontjából is kívánja vizsgálni. (a ford.)

³ Utóbbi szerző bemutatja, hogy a nő összekapcsolása a természettel és a férfi párhuzamba állítása a kultúrával olyan alkotás, amely a társadalom és a nyelv által alapozódik meg (ld. még Inglesi 1997:19-64).

1998:26–28), az összetartás és a társadalmi szolidaritás jellemzi, az egyén mint a család – rendszerint a nagycsalád – egy tagja, és nem mint független individuum jelenik meg, az exogámia, kevés kivételtől eltekintve, ritka a közösségben. Ezekben a társadalmakban mindig nagyon fontos volt a nők által betöltött szerep, még akkor is, ha ennek az ellenkezőjére is találhatunk példákat. Ha azonban el is fogadjuk a patriarchális/autokratikus rendszer hatalmát (amelynek a létezése, mint azt a későbbiekben majd láthatjuk, megkérdőjelezhető), a nők családi és személyes térben létező hatalma, valamint a gyermekek nevelésében vállalt felelőssége is biztosítja az értékek megőrzését, valamint lehetőséget ad számukra, hogy ők is továbbadják a hagyományos viselkedésmintákat. A nők szerepe vitathatatlanul fontos az elfogadott viselkedésminták és viselkedésformák megőrzésében, a mi feladatunk pedig az, hogy megvizsgáljuk miképpen jelenik meg ez a valóságban, a változtatásokban és átstrukturálódásokban, hogyan sajátítják el a mintákat a gyerekek a tanulás és utánzás folyamatain keresztül.

Ami a nők kapcsolatát illeti a szélesebb társadalommal: ez volt az oka, hogy a cigány nőket választottam, általában a cigányok helyett, hiszen a szélesebb társadalom sokat foglalkozik a nőkkel, sokszor többet, mint a cigány csoport férfi tagjaival. A cigány nőkkel foglalkozó írások – ellentétben a hasonló tartalmú, más társadalmi csoportokat vizsgáló cikkekkal – nem a férfiakkal, a családdal vagy a rendszer társadalmi struktúráival való kapcsolataikról szólnak. Ebben az esetben a nők olyan cselekvő szubjektumként tűnnek fel, akik céljuk eléréséhez bizonyos módokat és stratégiákat alkalmaznak, amelyek hasonlatosak a férfiakéhoz, vagy akár még azoknál is dinamikusabbak. Ezzel felkeltik a szélesebb társadalom érdeklődését és egyszersmind hozzájárulnak egyfajta, hozzájuk kapcsolódó mitizálás kialakulásához, amelyben a mítosz egyrészt hazugságot, másrészt különlegességet jelent. Céлом mindkét esetben a demitizálás és a valóság feltárása.

Végezetül megvizsgáltam a „különbséget” a személyiségen, a cselekvésen és a női szerepen keresztül is, hiszen ez az a terület, ahol a legtisztábban kirajzolódhat a másság, amennyiben a cigány nők továbbra is jellemző, hagyományos cigány módon öltöznek és kereskedelemmel foglalkoznak, amit a szélesebb társadalom tart az ellenőrzése alatt. A kereskedelmi tevékenységek során kevésbé kerülnek előtérbe a gyakrabban negatív, ritkábban pozitív sztereotípiák és mítoszok.

A cigány nők helyzetének a vizsgálata a legmegfelelőbb, hogy a többségi társadalommal létesített kapcsolatokat megismerhessük, hiszen minden nap szembesül azokkal a kimondott-kimondatlan, rejtett üzenetekkel, amelyeket a nem cigányok küldenek felé.

Ez nem azt jelenti, hogy izolálni tudnánk a nőket, illetve azt sem, hogy csak róluk szeretnék beszélni. Amikor a cigány nő életét mutatom be, mindenképpen említést kell tennem a férfiakról is, a köztük lévő kapcsolatokról, amelyeket a cigány társadalom struktúrái szabályoznak. A nők, mint bárki más, a többiekkel létesített kapcsolatokon keresztül határozzák meg magukat. Az interperszonális jelek azok, amelyek identitásukat alakítják, meghatározzák a szerepeket és a cselekedeteket, amelyeknek összhangban kell lenniük a társadalmi egység által kanonizált szabályokkal. Egy társadalmi csoport tanulmányozásakor – bármely esetben – a nők és a társadalmi nem vizsgálata nemcsak abban segíthet, hogy a nőket megértsük, de abban is, hogy képet kapjunk a társadalmi valóságról és annak szerveződéseiről.⁴ A feminista megközelítések segítségével feltárhatók és megmagyarázhatók olyan politikai jelenségek, cselekedetek és szimbolizmusok, amelyek azt a rendszert alakítják, ami a konkrét kapcsolatokon keresztül fejlődik, illetve a kölcsönhatások által strukturálja a személyiséget (Hutchison 1998).

A módszer

A terepmunkát Ano Liosióban, Zefiriben és Agia Varvarában végeztem (ld. Lydaki 1997). A kutatási eredmények résztvevő megfigyelésen, nem strukturált interjúkon és életút elbeszéléseken alapulnak. A következtetések az adatok kategorizálásán, az emberek cselekedeteinek,

⁴ A valóság társadalmi felépítéséről ld. Berger–Luckman 1966; Blumer 1969; Goffman 1990; Brofenbrenner 1989.

illetve az általuk elmondottak magyarázatán, továbbá empirikus tapasztalatokon alapulnak, kérdőívek és statisztikai elemzések igénybevétele nélkül. A társadalmi jelenségek interpretatív megközelítése (ld. Geertz 1993:5–10; Kvale 1996:3–16; Strauss 1995:1–9; Kyráizi 2000:29–44, 51–55; Lydaki 2001), kritikai jelleggel és azzal a céllal, hogy az egyének cselekedeteit, motivációit magyarázza, alkalmas azoknak az embereknek a valóságának a feltárására, akik, miként a nők is, speciális kulturális identitással rendelkeznek. Hasonlóan a pozitivista modellhez, úgy reprodukálja a társadalmi struktúrákat, hogy saját hangját háttérben tartja (Ollenburg–Moore 1992:1–68; Harding 1989; Papageorgiou–Dardanos 1998). A pozitívizmus ellenzői számára a kutatás alternatív módszereit használó, az érdeklődést a kutatók cselekedeteire irányuló magyarázó megközelítések a megértés új útjait nyithatják meg, és egyszersmind megmutatják az előítéletek és a társadalmi struktúrák erejét (Oakley 2000:3–22; Figueira-McDonough 1998).

Mindezek ellenére ismertek a társadalmi jelenségek interpretatív megközelítését ért bírálatok, amelyek szerint ez a módszer túl nagy teret enged a szubjektivitásnak, a kutató korábbi nézetei és gondolkodási mintái elferdíthetik a tényeket és veszélyeztethetik a kutatás tárgyilagosságát. Ezért fontos hangsúlyozni egy, a miénktől eltérő csoport résztvevő megfigyeléssel történő vizsgálatánál az önreprezentáció és tudományos gondolkodás szükségességét. Nyilvánvaló, hogy amikor erős és hosszú ideje létező sztereotípiákról van szó, mint a cigányok esetében, még nehezebb ezeket a háttérbe szorítani. Mindazonáltal a kutatás előrehaladtával, és az előzetes feltevések nélküli objektív módszerek segítségével gyűjtött anyagok gyarapodásával – amelyek azt a célt szolgálták, hogy a konkrét közösség értékeit és struktúráit feltárják – azt kellett észrevennem, hogy az adatok olyan ismereteket és korábbi tapasztalatokat idéznek fel emlékeimben, amelyeknek semmi közük a cigány közösséghez. Elemek, amelyek ismerősnek és otthonosnak tündek a számomra, elemek, amelyek természetesen megjelennek a cigányokkal kapcsolatos szakirodalomban, de amelyek sokkal inkább emlékeztettek a mi görög vidékünk hagyományos közösségeire. Kezdetben abból indultam ki, hogy a teória nem kell, hogy megelőzze az interpretatív kutatást, hanem majd az összegyűjtött adatok mentén ölt formát, ezért gondosan ügyeltem arra, hogy azokat pontosan, előítéletek nélkül rögzítsem. A feldolgozás közben azonban azt kellett tapasztalnom, hogy emlékeimben, tapasztalataimban, amelyek nem kapcsolódnak a cigányokhoz, ott vannak már ezek az elemek, jelenségek. Olyan emberek közötti – akik egyfelől az uralkodó társadalmi csoport tagjai, másfelől a születésüktől kezdve páriák – hasonlóságokról van szó, amelyek az évszázados együttélés ellenére sem nyilvánvalóak. Bár ezek az emberek együtt élnek, a köztük lévő kulturális elemek soha nem kerülnek említésre. Ezeket a rejtett hasonlóságokat és jól látható különbségeket, az identitást és a másságot, a határok és meghatározások viszonylagosságát, illetve az előítéletek újragondolásának szükségességét kísérlem meg a következőkben bemutatni.

Társadalom – család

A cigány csoportok nagy része már városban él. Hagyományos foglalkozásaikat (kovács, kosárfonó, állatkereskedő stb.) elhagyták, többnyire kereskedéssel foglalkoznak (ruha, szőttes, zöldség-gyümölcs, műanyag bútorok), ritkábban bér munkát vállalnak. A városban való letelepedés ellenére a cigány csoport, a nem cigányokkal ellentétben, megőrizte a hagyományos társadalom jellemzőit. Míg Pitharadikában, Anafiotikában és más városi területeken a lakosok kezdetben azonos területről származtak, és később, az idő múlásával a fővárosba költöztek, addig a cigányok tartósan megmaradtak bizonyos kerületekben, területeken. Nyilvánvalóan azért, mert még mindig idegennek, „másnak” érzik magukat. Emellett még senki nem tudhatja, hogy az egykori vidékiek a városba költözésének milyen következményei lesznek.

A cigányok közti szoros kapcsolat, akárcsak a társadalmi ellenőrzés gyakorlata továbbra is létezik, amely nem könnyen enged bármiféle elhajlást. Társadalmuk – a ma uralkodó „bűn társadalmá” helyett – továbbra is a „szégyen társadalmá” maradt. Itt meg kell jegyeznünk, hogy

a cigányok a szoros kapcsolatot azokkal is tartják, akik más területeken élnek, illetve a folyamatos utazás közben a „közös helyet” az erős kötelékek és a közös életutak teremtik meg.

A városszéli peremkerületekben élő cigány családok jellemzően nagycsaládok, a házaspár az esküvő után a férj családjának a házába költözik, vagyis a házasság utáni letelepedési forma patrilokális. Gyakran a férj apja gondoskodik egy új ház építéséről vagy bérléséről, közel a sajátjához. Az egyént – még ha nem is él a családjával – inkább tekintik a család egy tagjának, mintsem független személynek. Röviden: a „kinek vagy a fia” kérdés – és nem a „ki vagy” – mutatja, hogy az ismerkedésnél mindenekelőtt a származás meghatározása a legfontosabb. Még ma is ez az első kérdés, amelyet a görög falvakban feltesznek az újonnan érkezőknek.

A cigány családokban születnek „gyerekek” és „lányok”, ahogy ezt az öregek mondják, hiszen régen a fiúk fontosabbak voltak, ők biztosították, hogy legyen a családnak „sok fegyvere”, míg a lányoknak hozományt kellett adni, amikor férjhez mentek (Ikonomidis 1969–1972). A fiúk preferálására a lányokkal szemben már az i. e. 1. századtól találunk említéseket. Egy férfi például ezt írta terhes feleségének: „Ha több gyermeket szülsz, a fiút tartsd meg, a leányt veszejtsd el” (Haralabakis 1992:126). Más esetekben – a kereslet és a kínálat igényeihez igazodó törvények szerint – a vidéken élő családoknál a szülők pénzét kérhették akkor, ha lányuk távozása a háztartásból egyet jelentett egy dolgos kéz elvesztésével. A mezőgazdasággal, állattenyésztéssel foglalkozó görögországi falvakban létezett a Homérosz által idézett *edna*, amely egy a menyasszonyváltságra történő utalás, hasonló más, olyan elnevezésekhez, mint „az anya teje”, „baba-haki” vagy „kardas-haki” (Alexis 1984). A görög vidék falvaiból származó nem cigányok, úgy tűnik, könnyen elfeledkeznek ezekről, és azzal vádolják a cigányokat, hogy gyermekeik házasságát arra használják, hogy egyszersmind kereskedelmi kapcsolatokat létesítsenek.

Az első benyomás az lehet, hogy a szülők választják ki gyermekük házastársát, valójában a gyerekek döntenek el, ki az, akit párjuknak szeretnének. A fiatalok kezdik el a kapcsolat kialakítását, illetve hagyják, hogy érdeklődésükről a szülők tudomást szerezzenek, és ők kezdjék meg a jövődéli házastárs szüleinek az ismerkedést. A legtöbb esetben a szülők nem mernek a választással ellenkezni, mert ebben az esetben a lányt választotta „megszökteti”, és amennyiben később mégis visszahozza a lányt, aki ekkor már nem érintetlen, ez nagy szegény a család számára. Az esküvő után a lány ártatlanságáról a véres lepedőnek kell tanúskodnia. A megszöktetett lány az ártatlansága elvesztését igazoló véres lepedőt anyjának adja, hogy őrizze azt esküvőjéig, amelynek a végén majd bemutatásra kerül. A cigány esküvői szertartás, a rituális szokások többé-kevésbé megegyeznek a görög vidék esküvői szertartásaival: meghívás, hozomány bemutatása, *flaburo*⁵ (magam láttam a Zefiriben élő cigányok esküvői során), rituális kenyérkelesztés és kenyérszegés a termékenység szimbólumaként, ajándékok cseréje, a vőlegény és a menyasszony rituális fürdetése és öltöztetése.

A házasság, ahogy már említettük, patrilokális, így a fiatalasszonynak szembe kell néznie férje anyjának elvárásaival. „Így kell lennie, hogy a meny megfelelő helyet vívhasson ki magának, ezt az anyósától kell megtanulnia. (...) A feleségemet elküldhetem, az anyámat soha”, mondja egy férj az engedelmességről, amelyet a fiatal cigány nőnek tanúsítani kell az anyósa irányában. Az anyós/meny közötti konfliktushelyzetek azonosak azokkal, amelyek a hagyományos görög társadalomban léteznek:

„A szárazföldi Görögország nagy részén a meny alá volt rendelve az anyósának... Létezik ennek az alárendelt helyzetnek szélsőséges formái is, mint Nyugat-Thrákiában, ahol a meny nem beszélhet az apósa és az anyósa előtt. Kappadókiában, Fertakenában megőrződött a »nifioti« szokása, vagyis, hogy a meny nem beszélhet közvetlenül az anyósához és az apósához, csak harmadik személyben említheti őket, vagy még gyakrabban bizonyos egyezményes jelek által” (Meraklis 1992:54-55).

⁵ A *flaburo* egy a termékenység szimbólumaival feldíszített bot, amely a vőlegényhez kapcsolódik, és amelyet a vőlegény egyik barátja visz az esküvői menet során (a ford.).

A nő helyzete az anyasággal változik meg, és a cigány nők rendszerint sok gyermeket szülnék, igen fiatalon. Ma a gyermekek száma kevesebb, de az első szülés időpontja nem változott meg lényegesen. Ma is találkozhatunk 35 éves nagymamákkal.

A házastárs kiválasztása fiatalon történik, de gondoljunk csak az egyik népdal ezen sorára „tizenkét éves leányka, tizennyolc éves legényke...”, vagy a mondásra „gyerekként nősülj meg, vagy fiatalon menjél szerzetesnek” (Thanatsis 1983). A cigány nő esetében ráadásul még az a félelem is fennáll, hogy nem cigányokkal „keveredik”:

„Hogy egy cigány nő hozzámenjen egy nem cigányhoz, az ki van zárva. Az első kapcsolatot egyben az esküvő időpontja is. A nőknek soha nem lehet tökéletes kapcsolata nem cigány-nyal. Soha. 99%, hogy az első cigány lesz. Erkölcsi követelmény, hogy cigányhoz menjen, hogy fennmaradjon a »faj«, és a szegény miatt is”, mondja egy fiatal cigány, konkretizálva a közös véleményt. Az anya kiegészíti:

„Töletek is veszünk lányt, ha rendes lány. De nem adunk lányt, mert félünk, hogy elhagyják. Ha nem lesz jó a férje? Minket vádolnak, hova adtuk a lányunkat. Azt mondják, »hova adtad a lányod?«. Meg a ruhát, amit hord... Nem tudják. Ha már szereti, és összejöttek, mit tegyünk, el fogja venni.”

A cigány nő is fél kapcsolatot létesíteni egy „idegennel”, valakivel, aki egy olyan csoporthoz tartozik, amit nagyon jól ismer, tudja, hogy őt lebecsüli. Egyébként már nagyon fiatal korában megtanulta, hogy az övéivel legyen, hogy a legvalószínűbb az, hogy köztük találja meg szerelmét. A *szív suttogásai* egy népszerű görög tévésorozat egy cigány nő és egy nem cigány férfi szerelméről. A rendező, M. Manousakis elkerülte a szokásos sztereotípiákat (nem véletlen, hogy a cigányok folyamatosan nézték, magukra ismertek), mindazonáltal kétséges, hogy a bemutatott történet a valóságban is megtörténhetne. A fenti állítások valóságtartalmának igazolására elég a hagyományos esküvők „siratóira” gondolnunk, amelyekben a lány fájdalommal telve hagyja el szülői házát, és megy az anyósa házába, illetve, hogy milyen nehéz a szíve, ha a vőlegénye nem helybeli, hanem idegenből jött: „Rejts el anyám, rejts el, ne találjon rám az idegen!”...

Bent és kint. A nyilvános és a személyes

Az anyagi javak és a megművelhető föld hiánya sokszor arra kényszeríti a cigány nőt, hogy kereskedjen. Talán ez alapozta meg azt a képet, hogy a cigány nő nem habozik nyilvános helyen férfikkal szóba elegyedni. A dolgozó nő és a szabadosság azonosítása azonban azon nem cigány nők esetében is megtörtént, akik munkát vállaltak (Sakalaki 1984:223–227). Régebbi kutatások élesen elkülönítették a „nyilvánost” a „személyestől”, az előbbihez kapcsolva a férfiakat mint a hatalom birtokosait, míg az utóbbihoz a nőket. Még azok a kutatók is, akik a nők helyzetét fontosnak vélték a görög családban, inkább a személyes térben betöltött szerepükre, erejükre koncentráltak (jellemző tanulmány: Cambell 1964). Ismerünk azonban számtalan olyan esetet, amikor a nők a közösségük életét és strukturáját érintő kérdésekben közszereplést vállaltak. A hivatalos patriarális-autokratikus értékrendszer mellett létezett egy másik is, amely a mágius-szakrális-gyógyító erő birtoklásán alapult, egy erő, amely az idősebb nőkhöz kapcsolódott, és a személy, valamint a közösség életének kritikus időszakaiban került előtérbe (Puchner 1987; Meraklis 1999:123–134). A nő helyzetének emelkedését, illetve speciálisan fontos szerepét a hagyományos görög társadalomban hangsúlyozta N. Kyriazis is, egy olyan szerepet, ami a nőnek nagyobb önértéket és öntudatot adott (Kyriazis 1998). J. Dubisch (1986, 1998), aki Tinsonon vizsgálta a társadalmi nemeket, a rokonságot és a vallást, arról számolt be, hogy a férfiak dominanciáját felváltja a nők presztízsének emelkedése, továbbá arról, hogy ezek a nők már nem azok a szemérmes és megközelíthetetlen teremtetek, akikre olvasmányai alapján számított, hanem erős, eleven és bátor nők. Leszidták férjüket, vicceltek a szexualitással és öntudatosan vállalták a háztartás ügyeinek intézését. Ezért a szerző azt javasolja, hogy:

„Ahelyett, hogy tényként kezeljük a nyilvános és személyes közti megkülönböztetést, majd megpróbáljuk felbecsülni a nemek hatását erre a két térre, megvizsgálhatnánk azt a

módot, ahogy magukat az elnevezéseket meghatározzuk, illetve hasonlóságait összevet-
hetjük a társadalmi nem szerepeivel. A kérdés régebbi antropológiai megközelítése bizonyos
módon tautológikus, hiszen a „nyilvános” azonosítása a férfiakkal, elutasítja a női szerepek
nyilvános vetületeit. Így a kávéházban összegyűlő férfiak „nyilvánosak”, a nők, akik összegyű-
lnek a templomban, hogy imádkozzanak, nem” (Dubisch 1998:119).⁶

E. Friedl (1986)⁷ a családi gazdaság jelentőségéről szólva – egy kis falusi közösség esetében
– megjegyzi, hogy a háztartásban természetes a nő ereje és az erő a nyilvános téren is megmu-
tatkozik.

Vagyis nem csupán a cigány nők mozognak régtől fogva a nyilvános terekben is. Persze
felvethetné bárki, hogy a nők tevékenysége eltérő volt. Ez tény, de ne feledjük, hogy a cigá-
nyoknak nem volt saját, művelhető földjük, ráadásul az eltérő öltözködés, az üldöztetések és
a munkakeresés miatti kényszerű vándor életmód mind hozzájárultak ahhoz, hogy átkerültek
a „másik” oldalra, ahová azok tartoznak, akik nem tagjai a hagyományos közösségeknek. Ez az
elkülönítés nem adott arra lehetőséget, hogy a különbségek mellett a hasonlóságok is látható-
ak legyenek.

Varázslás – jóslás

Egy a cigánynőknek tulajdonított alapvető jellemző a varázslással és jóslással való foglalkozás.
Ennek célja lehet pénzkeresés, továbbá az is, hogy ezáltal különleges képességekkel rendel-
kezőknek tartásuk őket, elkerülvén így az üldöztetést. Ahogy B. Malinowski (1954:30–31; Stewart
1993) leírja, az emberek valahányszor arra kényszerülnek, hogy ellenőrizhetetlen veszélyekkel
nézzenek szembe, a mágiához fordulnak, akár azért, hogy megtudják, mi vár rájuk és fel-
készülhessenek rá, akár azért, hogy a természet erőit számukra kedvezően befolyásolják. D.
Loukatos (1992) és A. Kyriakidou-Nestoros (é.n.) a görög falvak hasonló szokásait vizsgálták,
ahol az életet az „Isten által adott javak”, a termés határozza meg. G. Megas (1975:78–140) a
jól ismert jóvendőmondási módok – mint pl. a szentivánnapi jóslás, a kávéüledékből, kézből,
kártyából, belsősegekből való jóslások – mellett megemlíti körülbelül negyven kevésbé ismert
módot is, mint a babból, hamvakból, könyvből, tükörből, árpából, uborkából, dióból való
jóslást, a kakassal, bottal végzett jóslást, valamint az árnyékból való jóvendőmondást. A sze-
relemmel és az esküvővel kapcsolatban N. Politis (1911–1912) említi „mágikus szertartásokat,
amelyek célja az esküvővel kapcsolatos jósló álmok előidézése”, amelyekhez a hajdon lányok
fordulnak és amikhez hasonlókkal egész Európában találkozhatunk. S. Kyriakidis (é.n.:108–
148) a görög társadalomban létező varázslási szokásokat összehasonlítván a kaldeus, arab,
egyiptomi, indiai és más népek varázslási szokásaival arra a következtetésre jutott, hogy míg a
primitíveknél összekapcsolódott az orvos és a mágus fogalom, a „fejlettebb” népek ezt össze-
egyeztethetetlennek tartják a kultúra „magasabb szintjeivel”. A mágiát az „alsóbbrendűekhez”
vagy „kevésbé fejlettekhez” kötik: a varázslást az „alsóbb” kasztokhoz tartozónak vélik, a
skandinávok a finnekhez és lappokhoz kapcsolják, és általában az európai népek hisznek a
cigányok mágikus erejében.

Véleményem szerint a fentiek azt mutatják, hogy a cigány nőknek tulajdonított kizárólagos
mágikus képesség nem állja meg a helyét. Olyan általános sztereotípiákról van szó, amelyekre
olykor ők maguk mintegy önmagát beteljesítő jóslatként, a sztereotípiának megfelelő cselek-
véssel reagálnak. És senki ne gondolja, különösen a jelen esetben, hogy a mágia célja a család
vagy becsapás, mert akkor ugyanilyen módon kellene megítélni a 090...-es telefonszámmal
rendelkezőket, akikkel a tömegtájékoztatói eszközök által számtalan formában találkozh-
tunk, méghozzá a tudományosság látszatát keltve.

⁶ A „személyes” és a „nyilvános” közti összevetésről ld. még Gefou-Madianou (2003b).

⁷ A szerző megjegyzi, hogy a férfiak megbecsülése házastársuk viselkedésétől is függ, a nők hatalma nagyon fontos a férfiak önértékelésének alakulásában, még ha ez a hatalom érzékelhető formában nem is jut kifejeződésre.

Ami az általuk használt állítólagos ravaszságot és hazugságot illeti, azt kell, hogy mondjuk, „tanult ravaszságról” van szó, és nem velük született jellemvonásról. Természetesen nem ők az egyetlenek, akikhez a hazugságot és a ravaszságot összekapcsolják: Évából is csak a házasság és anyaság által lesz Mária, azonban a nem cigányok a cigány nőt továbbra is kísérőnek tartják, hiszen viselkedésével azt sugallja, hogy nem hajlandó a többségi társadalom által megszabott keretek közt élni. Így elfelejtjük, hogy a fiatal cigánylánynak szűznek kell maradnia esküvője napjáig, valamint azt, hogy a nyugati társadalmakban gyakori „nem törvényesített” szerelmi kapcsolatokkal a cigányok körében ritkán találkozhatunk. Gyakoribb a válás. A cigány párok, akik nagyon fiatalon házasodnak össze (régbben egyházi ceremónia nélkül, csak saját szertartásaik szerint), ha megismerkednek és beleszeretnek valaki másba, nem haboznak érzéseiket bevallani, egyébként sem tudnának egy ennyire zárt közösségben titokban tartani egy új kapcsolatot. Amennyiben nincs törvényes akadály – az egyházi és polgári esküvő hiányában –, könnyű a párnak elválni, ami persze nem jelenti, hogy a családok közt nem jöhet létre konfliktus. Itt kell megjegyeznünk, hogy az egyházi esküvő hiánya nem zárja ki a vallásos hit meglétét. A csodákban és az isteni erőbe vetett hitet jól példázza a tinosi búcsújárásón való tömeges részvétel. Az egyházi esküvő sok esetben azért maradt el, mert a templomokban nem látták őket szívesen. Sokuknak viszont nem is voltak meg a szükséges hivatalos papírjaik, amiben nem mindig ők voltak a hibásak.

Azt se felejtjük el, hogy a cigány nő mindig kvázi kereskedőként dolgozott, így egyedül tudta megkeresni a megélhetéséhez szükséges pénzt. Ez olyan függetlenséget biztosított a számára, amellyel a keményen dolgozó nem cigány nők nem rendelkeztek. Ez a tényező több tekintélyt és dinamizmust adott a cigány nő egyébként is erősödő szerepének a hagyományos társadalomban.

A jelen és a jövő

Jóllehet a cigányok napjainkban többnyire városi területen élnek, az analfabétizmus ma is komoly „probléma” köztük, amely arra kényszeríti őket, hogy a gyermekeket iskolába küldjék. Szinte minden gyerek be van iratkozva az általános iskolába, azonban kevesebben folytatják tanulmányaikat gimnáziumban, középiskolában, és még kevesebben egyetemen. Ennek okaival korábbi írásaimban (ld. Lydaki 1997:117–149; Lydaki 1998:236–295) már foglalkoztam: a gyerekek sokat hiányoznak, a család bizalmatlan az oktatási rendszerrel és az iskola intézményével szemben, a szülők aggódnak, mi vár majd a gyermekeikre (marginalizálódás, alacsony iskolázottság, kényszerű korai munkakezdés stb.). Nézzünk néhány okot, amelyek arra indították a lányokat, hogy abbahagyják az iskolát:

„Nem mentem felsőbb osztályba, mert nem tetszett a tanulás. Nem szerettem. Az iskolában »jiftisszának«⁸ csúfoltak. Én nem tettem ellenük semmit, de folyton csak mondták. A tanárnő megbüntette őket, de folytatták. Megyek én is, és hímezéseket árulok...”

„Most azt mondom, lehet, hogy folytatom. De ha történik valami... Nem tudom, megyek-e felsőbb osztályba. Ha a barátaim mennek, lehet, hogy megyek. Kell, hogy legyen ismerősöm, nem akarok ismeretlenekkel... Nem megyek gimnáziumba, az unokatestvérem, aki a legjobb diák volt, ő se ment. Anyukámnak akarok segíteni a munkában...”

„Nem hagyja az anyukám, hogy gimnáziumba menjek. Fél. Azt mondja, félt a rossz emberektől és a kábítószerektől... És ha egy tanár hiányzik, a diákok elmennek sétálni, és anyám nem fogja tudni, hol vagyok... A nagymamám azt mondja: »Nem, ne menj gimnáziumba, ott dohányoznak, kábítószereznek, még óvszert is láttak, meg ilyesmi, és rossz szemmel nézik – ahogy mondják – az öreg diákokat... Maradj itt!« Ha hagynák, talán orvos lennék...”

Nézzük, mit mond egy Agia Varvarában élő kereskedő:

⁸ Míg a „cigány” szó nem bír negatív jelentéstartalommal, sok cigány érzi sértőnek a *jiftosz* (nőnemben *jiftissza*) megnevezést (a ford.).

„Mindkét lányom tizenöt évesen ment férjhez. Elkezdtek a gimnáziumot, aztán abbahagyták, mert férjhez akartak menni. Én most, hogy lassan felelszmélek, szeretném, ha tanulnának, de nem hallgatnak rám. Tudod, mi történik? Viszonyuk volt, és ez egy zárt közösség. Ha férfiakkal látják őket valamelyik kávéházban, azt mondják, nem tisztességes lányok. Egymás után férjhez mentek.”

Egy anya azt mondja:

„A lányoknak jobb, ha férjhez mennek, mint ha iskolába járnának.”

Ezekkel a szavakkal és hasonló meggyőződéssel az 1950-es és az 1960-as évek Görögországában is találkozhattunk, ahol a nő célja a házasság volt, és ahol, ha az egyik gyerek továbbtanult, az minden valószínűség szerint a fiú volt. Ráadásul intenzív félelem él bennük a modern város veszélyeivel szemben, hiszen jól tudják, hogy könnyen kerülhetnek a bűnbak szerepkörébe. Így a fiatal cigány nő, mint ahogy azt egy 20 éves nő is meséli, abbahagyja az iskolát azért, hogy elmenjen dolgozni vagy férjhez menjen:

„Otthagytam az iskolát, mert kistestvéreim voltak és vigyáznom kellett rájuk. Anyukám dolgozott, szőtteket árult. De olvasni tudok. Tizennégy éves voltam, amikor egyedül kezdtem dolgozni, fogtam a bőrdömböt, és mentem. Aztán megkérték a kezem, és férjhez mentem. Három gyerekünk született, aztán elváltunk. Nem volt jó ember... Most mit mondjak neked? Nagyon sokat kell fáradoznom. Gondolj bele, egész nap egy bőrdömböt kell cipelnem. Arról nem is beszélve, hogy amikor bemész egy házba, nem tudod, milyen veszéllyel találsz szembe magad...”

Olyan lányokkal, akik azt mondják, hogy „ha hagytak volna, orvos lettem volna”, nem túl gyakran lehet találkozni, de ez nem zárja ki, hogy ne lennének:

„Elvégeztem a gimnáziumot és a technikumot. Azért tehettem meg ezt, mert az anyám volt itt az egyedüli, akinek nem volt olyan gondolkodása, mint egy cigány nőnek. Ő is akart tanulni, de a családja nem hagyta. Engem ő hagyott, pedig a család próbálta meggyőzni. Azt mondták neki: »Tudod, hová engeded? Kábítószerek közé fog keveredni, ha elengeded. Ideje férjhez mennie. Öreglány marad így, vagy összeáll egy balamóval.«⁹ Néha anyám engedett a nyomásnak és otthon tartott. Ezért három évet hiányoztam a gimnáziumból, de folytattam... Apukámnak, amikor tizenhárom éves voltam, volt egy balesete, azóta anyukám ószeresként dolgozik, hogy megéljünk. Azt akarta, hogy a két bátyám is tanuljon, de ők nem akarták, nem voltak jó tanulók, csak erőszakkal lehetett őket iskolába vinni, aztán elmentek inkább árusnak. Nekem az iskolában sokszor kellett a rasszizmussal szembesülnöm. Az osztálytársaim szülei azt mondták a gyerekeiknek, ne barátkozzanak velem, mert cigány vagyok, és valami mágiát csinálhatok ellenük... Már huszonegy éves voltam, amikor férjhez mentem. A férjemet hatéves korom óta ismerem, más, mint a többi cigány, hagyja, hogy férfiakkal beszéljek, egyedül utazok, amikor a munkám úgy kívánja. Próbáltam, úgy élni, hogy ne vádolhassanak semmivel. Két évig voltam eljegyezve, mielőtt férjhez mentem. Nem szöktetett meg a férjem. Mégis sokan vádolnak, az anyósom és a férjem testvére nem is köszönnek. Azt mondják a férjemnek: »A feleséged egy kurva, csak jön-megy egyik helyről a másikra...« Gondolj bele, majdhogynem azt mondják, nem voltam szűz. Nem tudod elképzelni, milyen rosszat jelent ez nálunk...”

Összegzés

Ezek után azt kérdezhetné bárki: „Vagyis a cigány nők ugyanolyanok, mint a többi görög nő? És mivel magyarázhatóak az egész világon megtalálható, a cigány nők tevékenységeit (és a hozzájuk kapcsolódó sztereotípiákat) illető hasonlóságok?” Biztosan nem ugyanolyanok. És persze szerencsére. Mi lenne velünk, ha megszűnne a sokszínűség a világban? Claude Lévi-Strauss szerint, ha a nyugati életmód mindenütt elterjedne, az olyan lenne, mintha mindennap céklát kellene ennünk. A cigányok másképp beszélnek és öltöznek – emlékek, amelyek azt

⁹ Nem cigány (a ford.).

idézük, hogy mindig elkülönítve éltek (ld. Liégeois 1983:17–53; Sway 1988:43–55; Exarhos 1996; Marselos 1985; Lydaki 1998:20–32) –, és tudjuk, hogy a nyelvnek és az öltözetnek mint kulturális viselkedésmintáknak milyen fontos szerepe van a valóság alakulásában. Azt sem szabad azonban elfelejtenünk, hogy saját nyelvükön kívül mindig megtanulják annak a helynek a nyelvét is, ahol élnek, így világképükben mindkét nyelv elemei megjelennek. A nem cigányokkal való mindennapos érintkezés során és a kereskedelmi tevékenységekben a görög nyelvet használják. Ami a külső megjelenést, az öltözködést illeti: az Agia Varvarában élők többnyire nyugati mintákat követnek anélkül, hogy ezzel közösségük értékeit elárulnák. Ezek az értékek hasonlatosak azokhoz, amelyeket a vidéken élő görög nők mintának tekintettek az elmúlt évtizedekben.

Hallhattuk őket a televízióban kétségbeesetten nyilatkozni valahányszor olyasmi történt a lakóhelyükön, amelynek nyomán úgy érezték, ki vannak szolgáltatva a többségi társadalom lenéző hatalmának: „Mi is görög állampolgárok vagyunk.” Tény, hogy vizsgálva az életmódjukat, az individualitásukat, nem találkozzunk olyan meghatározással, amely kizárólag a cigányokra vagy a cigány nőkre vonatkozna. Hol kezdődik hát a különbség? Hogy jön létre a „másik” fogalma, amelynek következményeként az egyén elkülöníti magát a többiektől, bezárja magát a „másik” kategóriájába, elfogadja a másságot, és a maga részéről falakat emel maga köré? V. Kremmydas (2002) a következőképpen definiálja a másságot:

„A »Másik« a történelmi tradícióban a meghódított, általában a kizsákmányolás tárgya – soha nem az uralkodó, soha nem az, aki saját maga határozza meg saját normáit. A tudományos gyakorlatban a »Másik« az, aki »elszenvedti« a kutatást a »Sajáttól«, és aki az elméletek kipróbálásának a tárgya.

Az egész rendszer, vagy legalábbis az intellektuális rendszer, egyre inkább tudatosan megkerüli az egységesség és főleg a kapcsolatok gondolatát, amelyeken keresztül a társadalmak működnek. Feldarabolja, és ezzel szétforgácsolja a társadalmat a »Saját« és a »Másik« kizárólagos meghatározásaival anélkül, hogy összefüggésbe hozná őket, mint magának az egységnek a társadalmi szubjektumait, elválasztja egyiket a másiktól, elfedvén ezáltal a köztük lévő párhuzamot.

A valóságban a hétköznapiság, a gazdasági és társadalmi kapcsolatok, vagyis a kultúra, egységben alakul: a paraszti, a szegény és a bevándorló kultúra nem „másik” kultúra, inkább annak a társadalomnak a kultúrája, amely történelmi fejlődése során, főleg az újabb időkben, bonyolult kapcsolatok mentén alakul. Sem a társadalom, sem a világ nem darabolható fel: a társadalmak, a világ, mint egység, eszmékből és természeti jellemzőkből (fizikai erőből, energiából és alkotásból) jön létre, amelyek hosszú időn keresztül »termelik ki« és hozzák létre az eltérő fejlődési fokozatokat. A »Másik« csupán egy szellemi képződmény, amely elválaszt és kiválaszt, megfoszt és az összefüggésektől messzire eltávolodva, elkülönítve vizsgál. Amikor a tudomány csak a »Másikat«, csak a másságot tanulmányozza, nem tesz mást »Önmagával«, mint saját társadalmának egy részét érvényteleníti, sőt egy kicsivel többet: érvényteleníti a tudományos rációt és átalakítja egy »tisztta« ideológiává.”

A „Másik” – jelen esetben a cigány nők és a hagyományos görög társadalomban élő görög nők hosszú ideje fennálló kapcsolatának – tanulmányozása jól láthatóan cáfolja a másság létét, vagy legalábbis csak a külső jellemzőkre korlátozza. A hírhedt különbség nem inherens jellemző, hanem történelmi folyamatok által létrejött eltérés: a cigányok vándorok, vagy inkább félvándorok, marginalizáltak és stigmatizáltak, nem követték a nyugati társadalmak, a kapitalista civilizáció fejlődési ritmusát. Mindazt, amit vándorlásaik és a görög vidékkel létesített kapcsolataik során megtanultak – voltak zenészek esküvőkön és multságokon, kovácsok, akiknek a műhelye a falu szélén állt – megőrizték a mai napig, számunkra azonban ezek a tevékenységek már csupán egzotikumok. Az egyetlen különbség, hogy életkörülményeik miatt, amelyekről nagyrészt az többségi társadalom tehet, megtagadták vagy nem tudták elfogadni a városi létformát, hogy „felfejlődjenek”. A modernitás kényszerítő ereje nem hatott rájuk, „kívül” voltak, amelynek az lett a következménye, hogy a költészet, a zene, az érzések,

a spontaneitás és a közösségi lét keretei közt maradtak, egy sokban a prokapitalista gazdasági formákra emlékeztető életmódot élnek. Természetesen ez nem maradhat mindig így. A korszerűsítések lassan, de biztosan befolyásolják az életüket. Az a benyomásom azonban, hogy a modernizmus nem tudja legyőzni őket, elég lélekjelenlétük van, hogy kiválasszák, mi az, amit követnek, és mi az, aminek nincs helye az életükben.

A cigány nő – aki a körülmények kényszerítő ereje miatt dinamikus a nyilvános térben és ugyanakkor egy hagyományos anyatípus megtestesítője – egy olyan társadalomban, amely alapjában véve nem becsüli le a nőket, biztosan boldogulni fog. Ne feledjük, a Merimée által megformált Carmen alakjához az író a valóságot vette alapul, majd, mint minden nagy irodalmár, elvetette azt, és átlépett a fantázia és a szenvedély birodalmába. A cigány nő képét a „Másiktól” való félelem hozta létre. Valódi, emberi, női arcát elhomályosították a mítoszok és az ősi félelmek.

Talán ugyanez történik más kisebbségekkel is, ha a többségi társadalom által létrehozott mítoszok és félelmek arra kényszerítik őket, hogy háttérbe húzódjanak. Talán újra kellene gondolnunk a „Másik” viszonylagosságát és figyelniük arra, hol, hogyan és miért fogadjuk el a „másság” létezését. Újra meg kell vizsgálnunk, milyen módon és céllal hozzuk létre a „Másik” fogalmát, törekedniük kell arra, hogy azokat a dolgokat, amelyeket tévesen a priorinak ítélnünk, és kitérünk előlük, megértsük.

Nagy Krisztina fordítása

Felhasznált irodalom

- ALEXAKIS, E. 1984. *I exagora tis nyifis*. Athén.
- BERGER, P.-T. LUCKMAN 1966. *The social construction of reality*. New York: Anchor Books, Double Day.
- BILLING, M. 1984. Racisme, prejuges et discrimination. In: S. Moscovici (szerk.): *Psychologie Sociale*. Párizs: PUF, 449–472.
- BLUMER, H. 1969. *Symbolic interaction: perspective and method*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- BROFENBRENNER, U. 1989. Ecological systems theory. *Annals of Child Development*, (6), 187–249.
- CAMBELL, J. K. 1964. *Honor, family and patronage: a study of institutions and moral values in a Greek mountain community*. Oxford: Clarendon Press.
- DUBISCH, J. 1986. Introduction. In: J. Dubisch (szerk.): *Gender and power in rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 3–41.
- DUBISCH, J. 1998. Kinoniko fylo, syngenia ke thriskia: Anaplathondas tin anthropologia tis Elladas”. In: E. Papataxiarhis–Th. Paradellis (szerk.): *Taftotites ke fylo sti syghroni Ellada*. Athén: Alexandria, 99–126.
- EXARHOS, G. 1996. *Afti ine i Tsingani*. Athén: Gavrilidis.
- FIGUEIRA-McDONAUGH, J. 1998. Toward a gender-integrated knowledge in social work. In: J. Figueira-McDonough–F. Ellen Netting–A. Nichols-Casebolt (szerk.): *The role of gender in practice knowledge. Claiming half the human experience*. New York/London: Garland Publishing Inc., 3–40.
- FRIEDL, E. 1986. The position of women: appearance and reality. In: J. Dubisch (szerk.): *Gender and power in rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 42–52.
- GEERTZ, C. 1993. *The interpretation of cultures*. New York: Fontana Books.
- GEFOU-MADIANOU, D. 2003a. Enniologisis tou eaftou ke tou „allou”: Zitimata taftotitas sti syghroni anthropologiki theoría. In: D. Gefou-Madianou (szerk.): *Eaftos ke „Allos”. Enniologisis taftotites ke praktikes stin Ellada ke tin Kypro*. Athén: Gutenberg/Kendro Kinonikis Morfologias ke Kinonikis Politikis, 15–110.
- GEFOU-MADIANOU, D. 2003b. Sto prosopo tou andra mou emene vlepon: To „dimosio” ke to „idiotiko” os topos kataskevis tis emfytis taftotitas. In: D. Gefou-Madianou (szerk.): *Eaftos ke „Allos”. Enniologisis taftotites ke praktikes stin Ellada ke tin Kypro*. Athén: Gutenberg/Kendro Kinonikis Morfologias ke Kinonikis Politikis, 111–181.
- GOFFMAN, E. 1990. *The presentation of self in everyday life*. New York: Penguin Books.
- HALL, S. 1994. Cultural identity and diaspora. In: P. Williams–L. Chrisman (szerk.): *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York: Columbia University Press, 392–403.
- HARALABAKIS, H. 1992. *Neoellinikos logos. Meletes gia tin glossa, ti logotelmia ke to ifos*. Athén: Nefeli.

- HARDING, S. 1989. Is there a feminist method? In: N. Tuana (szerk.): *Feminist and science*. Bloomington: Indiana University Press, 17–32.
- HECKMAN, F. 1983. Towards the development of a typology of minorites. In: C. Fried (szerk.): *Minorites, community and identity*. New York: Springe, 9–29.
- HUTCHISON, D. E.–L. WOOD CHARLESWORTH 1998. Human behavior in the social environment. The role of gender in the expansion of practice knowledge. In: J. Figueira-McDonough–F. Ellen Netting–A. Nichols-Casebolt (szerk.): *The role of gender in practice knowledge. Claiming half the human experience*. New York/London: Garland Publishing Inc., 41–92.
- IKONOMIDIS, D. B. 1969–1972. I kinoniki thesis tis Ellinidos kata tina ethima tu lau. In: *Epetiris tu Kendru Erewnis tis Ellinikis Laografias*, 22. kötét, 75–112.
- INGLES, H. 1997. *Prosopa gynekon – prosopia tis symidisis. Sygkrotisi tis gynekiaz taftotitas stin elliniki kinonia*. Athén: Odysseas.
- KREMMYDAS, V. 2002. Ta tou Eaftou ke ta tou „Allou“. *Ta Nea*, 2002, június 7.
- KVALE, S. 1996. *Interviews. An introduction to qualitative research interviewing*. London: Sage.
- KYRIAZIS, N. 1998. Women's employment and gender relations in Greece. Forces of modernization and tradition. *European Urban and Regional Studies*, 5(1), 66–75.
- KYRIAZIS, N. 2000. *I kinoniologiki erevna. Kritiki episkopisi ton methodon ke ton tehnikon*. Athén: Ellinika Grammata.
- KYRIAKIDIS, S. é.n. *E gynekis is tin Laografian Sillogos pros diadosin ofelimon violion*. Athén.
- KYRIAKIDOU-NESTOROS, S. é.n. *I dodeka mines. Ta laografika*. Thessaloniki: Malliari/Pedia.
- LEFEBVRE, H. 1977. *To díkzoma stin poli. Horos ke politik*. Athén: Papazisis.
- LIÉGEOIS, J.-P. 1983. *Tsiganes*. Párizs: Maspero.
- LIÉGEOIS, J.-P. 1985. *Tsiganes et voyageurs. Données socio-culturelles, données socio-politiques*. Strasbourg: Conseil de la Cooperation Culturelle.
- LOUKATOS, D. S. 1992. *Isagogi stin Elliniki Laografia*. Athén: Morfotiko Idryma Ethnikis Trapezis.
- LYDAKI, A. 1997. *Balame ke Roma*. I cingani ton Ano Liosion. Athén: Kastaniotis.
- LYDAKI, A. 1998. *I cingani stin poli*. Megalonondas stin Agia Varvara. Athén: Kastaniotis.
- LYDAKI, A. 2001. *Pitikes methodi tis kinonikis erevnas*. Athén: Kastaniotis.
- MALINOWSKI, B. 1954. *Magic, science, religion and other essays*. New York: The Free Press.
- MARSELOS, V. 1985. O analfabitisimos stus Cinganus. In: *Sindiaskepsi gia tin antimetopisi tou analfavitismou*. Athén: YPEPTH, GGLE, 81–89.
- MÉGAS, G. A. 1975. *Zitimata ellimikis laografias*. Athén.
- MERAKLIS, M. G. 1992. *Elliniki laografia*. 1. kötét. *Kinoniki sigkrotisi*. Athén: Odysseas.
- MERAKLIS, M. G. 1999. *Themata laografias*. Athén: Kastaniotis.
- MOORE, H. L. 1989. *Feminism and anthropology*. Cambridge/Oxford: Polity Press/B. Blackwell.
- OAKLEY, A. 2000. *Experiments in knowing. Gender and method in the social sciences*. Oxford: Polity Press.
- OLLENBURGER, J. C.–H. A. MOORE 1992. *A sociology of women. The intersection of patriarchy, capitalism, and colonization*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- ORTNER, S. B. 1974. Is female to male as nature is to culture? In: M. Z. Rosaldo–L. Lamphere (szerk.): *Woman, culture and society*. Stanford, California: Stanford University Press, 67–87.
- PAPAGEORGIOU, G. 1998. I feministiki kritiki tis paradosiakis epistimonikis erevnas ke i enallaktiki protasitis. In: G. Papageorgiou, Tipothito–G. Dardanos (szerk.): *Methodi stin kinoniologiki erevna*. Athén, 119–142.
- PAPATAXIARHIS, E. 1998. Isagogi. In: E. Papataxiarhis–Th. Paradellis (szerk.): *Taftotites ke filo sti sighroni Ellada*. Athén: Alexandria, 11–98.
- POLITIS, N. G. 1911–1912. Magike telete pros proklisin oniron. In: *Laografia*, 3. kötét: 3–50.
- PUCHNER, W. 1987. Normative Aspekte der Frauenrolle in den exklusiv femininen Riten des hellenophonon Balkanraums. In: N. Reiter (szerk.): *Die Stellung der Frau auf dem Balkan*. Berlin, 133–141.
- RIGGINS, S. H. 1977. The rhetoric of othering. In: S. H. Riggins (szerk.): *The language and politics of exclusion: others in discourse*. Thousand Oaks, California: Sage, 1–30.
- SAKALAKI, M. 1900–1980. *Kinonikes ierarhies ke sistima axion. Ideologikes domes sto neolliniko mithistorima*. Athén: Kedros.
- STEWART, CH. 1993. I thesi tou yperfisikou sti syghroni Ellada. In: E. Papataxiarhis–Th. Paradellis (szerk.): *Anthropologia ke parelthon*. Athén: Alexandria, 158–188.
- STRAUSS, L. A. 1995. *Qualitative analysis for social scientist*. Cambridge: Cambridge University Press.

- SWAY, M. 1988. *Familiar strangers. Gypsy life in America*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- THANATSI, G. 1983. *Arravones ke gami mikris ilikias*. Athén.
- TYLOR, T. 1997. *Plipolitismikotita. Exetazondas tin politiki tis anagnorisis*. Athén: Polis.
- VAN AMERSFOORT, H. 1982. *Imagination and the formation of minority groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VARIKA, E. 2000. *Me diaforetiko prosopo. Fylo, diafora ke ikoumenikotita*. Athén: Katarti.
- WALBY, S. 1988. *Theorizing patriarchy*. Oxford/Cambridge, MA: B. Blackwell.

A katalán kálók helye a világban¹

Házasságkötés és társadalmi továbbélés

A magukat kálónak nevező katalán cigányok olyan társadalmi csoportot alkotnak, amelyre nem illenek a cigányokkal kapcsolatban általában alkalmazott sztereotípiák. Egyediségük abban rejlik, hogy mint csoportnak sikerült viszonylag jól „beilleszkedniük” a többségi társadalomba, hogy a mind méretüket, mind kereskedelmi tevékenységüket tekintve jelentős városok központjában, és nem azok külvárosaiban élnek Katalónia, Dél-Franciaország, a Baleári-szigetek és Valencia területén, valamint egyik legjellegzetesebb vonásuk, hogy katalánul beszélnek. Cikkemben azzal foglalkozom, hogy ezen helyi közösségek egyike, a matarói kálók,² a házasság révén létrejött rokonságon keresztül hogyan tudják továbbélésüket különálló csoportként biztosítani. Elemzésem tárgya nem elsősorban maga a rituálé, sokkal inkább az a feltételezés, hogy ha – hagyományaikkal összhangban – meg kell őrizniük azokat a kötelekeket, amelyek mint különálló csoportot tartják őket össze, akkor a különböző családok között létrejött házasságok alkotják azokat a folyamatokat, amelyeken keresztül a közösség önmagához híven képes továbbélni, fenntartani magát és valamiféle jelenlétet biztosít magának a világban.

A kálók házassági szokásai egy bonyolult házasságkötési viszonyrendszerben történnek. Bár a rendszer látszólag egyéni döntések eredménye, a házasság továbbra is olyasmiről szól, amit a családdal egyeztetnek; ez utóbbi pedig minden esetben fenntartja magának a jogot arra, hogy javaslatokat tegyen, tanácsokat adjon, és adott esetben utasítson. A házasságkötések egyik ideális fajtája a cigányok, lehetőleg katalán cigányok közti házasságkötés, ami megfelel a vértisztaság ideológiájának; „tisztábbá kell tenni a fajt, mégpedig a vértisztaság által”. A kálók ellenkultúrájának³ tekintik magukat, mivel ellent kell álljanak más, általuk „kevésbé fejlettnak tartott” cigány csoportok házassági és szövetséges keresési törekvéseinek.⁴ Nagyobb elutasítás övezi a pájókkal (nem cigányokkal) kötött házasságokat, főleg ha lányokról van szó, akiknek pájó partnerük van. Így hát azoknak a családoknak, ahol olyan házasságok kötődnek, amelyek nem követik a normát (ami nem más, mint a cigányokkal és katalánokkal kötött házasság), nagy árat kell fizetniük a *respecte* (káló nyelven „becsületet” jelent) megőrzéséért. Megházasodni, és jól házasodni, tiszteletre méltó cselekedet, ami egyúttal „jelképes tőkefelhalmozást” is jelent.⁵

A menyasszony szüzessége egészen különlegesen felértékeli az olyan elveket, mint az „erény”.⁶ Egy olyan társadalomban, amely politikai, szociális és gazdasági tekintetben viszony-

¹ Eredeti megjelenés: 2001. La presencia en el mundo. Alianza y reproducción social entre los «calos» catalanes. *Gazeta de Antropologia*, (17), 17–29. (http://www.ugr.es/~pwlac/G17_29David_Lagunas_Arias.html)

² Mataró városa Barcelonától 25 km-re fekszik, Maresme megye székhelye. Alig több, mint 100 000 lakosa van, Kiemelkedő jelentőséggel bír az itt folytatott intenzív kereskedelmi tevékenység, amely „ősidők” óta textiliparhoz kötődik.

³ A kálók mint „modern” cigányok jelennek meg, akik alkalmazkodtak az új időkhöz, iskoláztak, valamint társadalmi és gazdasági tekintetben jól szituáltak.

⁴ Az *indio/a* pejoratív „faji” megjelölés, amelyet – akárcsak a *peluts* (szórós) kifejezést – a kasztíliai cigányokra alkalmazták a katalán cigányok.

⁵ Bourdieu (1991:36–37) megjegyzi, hogy a házassági kapcsolatok nem mások, mint a költség-haszon elv termékei: az ár, amit a hivatalos norma megszegésért kell fizetni, és a nyereség, amit a szabályok betartása által kivívott megbecsülés jelent.

⁶ Ebben a témában elengedhetetlen Gay y Blasco (1999:87–110) munkájának ismerete.

lag sikeresen beilleszkedett a többségi társadalomba, a nők szüzességének ellenőrzésére fektetett hangsúly rendkívül jelentős, mivel összefüggésben áll a férfiak – akiknek egy „maku-látlan”, „be nem szennyezett méh áll a rendelkezésükre” – identitásának továbbélésével, ami biztosítja a folyamatos utódlást és a *raça* („faj”/„fajta”) tisztaságát. E mechanizmus működése arra utal, hogy igyekeznek megőrizni egy olyan identitást, amely világosan megkülönbözteti őket a nem katalán cigányoktól, illetve a nem cigányoktól.

Az alábbiakban két modellt látható, amely a különböző típusú házassági szövetségek bizonyos tendenciáit mutatja: a másodfokú unokatestvérek közötti házasságot, amely patrilineális tendenciát mutat, egy másik szinten pedig az unokatestvér és unokatestvér, vagyis a „közvetlen unokatestvérek”⁷ között kötött házasságot, különféle módoszataiban. Az 1. táblázat a házasságok összességének a statisztikai adatait mutatja, valamint azt, hogy az egyes házasságok hogyan viszonyulnak az egészhez. Ezek az adatok pedig szignifikáns endogámiát tükröznek a konzangvinikus rokonok körén belül, de gyakoribbak a közelebbi affinális rokonság terén. A vegyes házasságok száma (cigány férfi/nem cigány nő: 7, nem cigány férfi/cigány nő: 1) minimális nyitást tükröz a nem cigányokkal kötött házasságok irányába, mindig a férfi részéről, következésképpen ezek a csoporton belüli szimbolikus határok bizonyos fokú átlépését jelentik. A többi házasságon belül nem figyelhető meg közelebbi genealógiai kapcsolat, de ezek olyan családok között jönnek létre, amelyek viszont más családokkal állnak házasság révén rokoni kapcsolatban, és így láncolatot alkotnak:

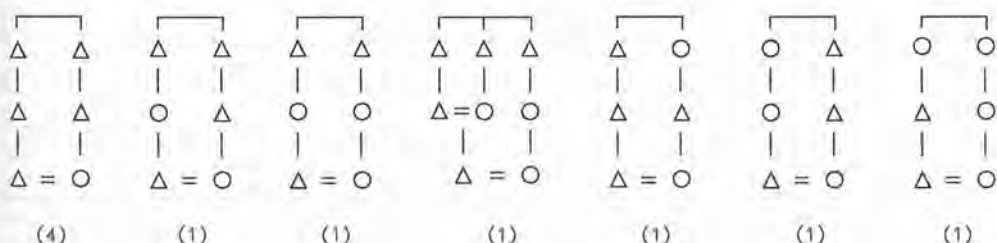
1. táblázat

I. unoka- testvérek	II. unoka- testvérek	unokatestvér – unokatestvér	vegyes	más	összes
1	10	16	8	20	55
1, 81 %	18, 18 %	20,09 %	14,54 %	36,36 %	100 %

Ebben az értelemben az egyetlen „exogám osztályt” az egymással legerősebb kapcsolatban álló rokonsági csoport alkotja, másképpen fogalmazva, az egymáshoz a legszorosabb szálakkal kötődő család (fiú- és lánytestvérek, valamint unokatestvérek, akik egymás között nem házasodhatnak) (ld. Solinas 1998:232).

Az 1. ábra a másodfokú unokatestvérek közötti házasságokat mutatja, valamint azt, hogy milyen gyakorisággal ismétlődnek ezek a struktúrák:

1. ábra



⁷ Ferry és Guinard (idézi Ariotti 1995:267) javasolta kifejezés.

A férfiak túlsúlya a házassági szövetségek genealógiai láncolatában férfidominanciát tükröz,⁸ valamint rámutat a nehézségre, amelyet a nők más családoknak való átengedése jelent; azáltal, hogy megtartják őket az apai ág⁹ számára, a férfiak szövetkeznek egymással, még ha más településen laknak is. Lehetséges, hogy létrejön a bilaterális kapcsolatoknak valamiféle patrilineális olvasata, vagyis megvalósul a konszangvinikus rokonok egyfajta hierarchizálása,¹⁰ amely – mint a házastárs kiválasztásának befolyásolására irányuló lehetőség – bármikor aktiválható lehet. Másfelől a férfiak fent említett jelenléte a genealógiai láncolatban minden bizonnyal annak a jele, hogy a házasság olyan dolog, amelyben a férfiaké az utolsó szó. Valóban, amikor megmutattam ezeket a rokoni endogámiát tükröző ábrákat káló férfiaknak és nőknek, és arra kértem őket, értelmezzék a férfiak eme túlsúlyát, egyfajta ideologikus olvasattal találkoztam, amelynek hátterében a férfiértékek uralma állt, miszerint a férfiaknak tulajdonítják azt a „jogot”,¹¹ hogy lányaik házasságáról megállapodást kössenek, de legalábbis irányítsák azt, mintha a házasság csak a férfiak ügye lenne. „Ez azért van így, mert két apa azt mondja: »Ah, szóval van egy lányod? Na, hát nekem meg van egy fiam, menjünk, igyunk meg valamit.« Aztán azt mondják: »legyen a lányod a fiamé, rendben?« Aztán már tudnak visszakozni, mert szavukat adták. Ha ők maguk is egy család, mondjuk unokatestvérek, a dolog még egyszerűbb.” Ahogyan Vinel (2000:208) is rámutat az „adomány” révén létrejött házasságokkal kapcsolatban, ennek az értelmezésnek a hátterében az az elképzelés áll, hogy ha két ember között jó a viszony, ez könnyen az utódaik közötti házasságkötéshez vezethet, egészen pontosan a lány kiházasításához. Elképzelhető azonban, hogy ez nem más, mint a múlt egy újabb értelmezése, ahogyan azt a kálók látják, és amely ráadásul hallgat arról, hogy a házasságkötő felek maguk is döntenek a sorsukról, és egyes esetekben választásuk megegyezik szüleik akaratával, amelyet nem mint parancsot érzékelnek.

A katalán kálók körében – ellentétben a szlovén rom cigányokkal (ahol patrilineális párhuzamos unokatestvérek egymással nem házasodnak) – a házasságok másod-unokatestvérek között kötődnek, és világosan kimutatható azon törekvés, hogy a férfiak képviseltesék magukat a felszálló genealógiai ágon. A kálók az abruzzói-calabriai¹² cigányokhoz hasonló magatartást tanúsítanak, és éppen ellenkezőképp viselkednek, mint a szlovén rom cigányok,¹³

⁸ Lévi-Strauss azt állítja, hogy a nem differenciált társadalmakban az apaági rokonokkal kötött házasság iránti preferencia annak köszönhető, hogy a férfiak, akiknek a nőket juttatják, az endogám házasságokban érdekeltek, hogy megőrizzék a vagyon, a rangot, a címet. Williams (1995:298) rámutat arra, hogy a kelderások főleg patrilineális oldalon kötnek házasságot, aminek az az oka, hogy nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a férj apjának és az apai oldalnak; ez azonban inkább a férfiak szimbolikus szerepét tükrözi, nem pedig érdekből történik.

⁹ Pitt-Rivers (1979:115) szerint ez a szokás a mediterrán Európában volt megfigyelhető. Bestard (1986:141–142) pedig rámutat, hogy a „mediterrán endogámia” abban áll, hogy „a lányokat vagy lánytestvéreket megtartják a saját rokoni csoporton belül, ahelyett, hogy más csoportoknak adnák őket, mivel a felhalmozás elve és a presztizs logikája, amely abból ered, hogy képesek megvédeni a nőket a férfiaktól, felülkerekedik a kölcsönösség elvén, amely az elemi rokoni struktúrák jellemzője”.

¹⁰ Ebben az értelemben mutat rá Copet-Rougier (1991:3) arra, hogy minden rokonsági rendszer újból a konszangvinikus rokonság hierarchiáját erősíti meg, ami a házastárs kiválasztását irányítja, ebben a kapcsolatban pedig a férfiak a nők felett állnak. Héritier (1981:166) azt sugallja, hogy a komplex rendszerekben, ahol nem érvényesek az egyenes ági leszármazás elvei, megjelenhetnek olyan kritériumok is, amelyek jellemzőek az implicit leszármazási rendszerekre és a konszangvinikus rokonok különböző típusainak hierarchikus osztályozására, ennek az implicit leszármazási rendszernek a függvényében.

¹¹ Bonte (2000:58) az arab házasságot a köz becsülete értelmében magyarázza, utalva a férfiaknak a nők felett gyakorolt bizonyos jogaira. A kálók körében persze ez az állítás egy az egyben nem állja meg a helyét, mindentse a férfiak tekintélye, akárcsak az anyák közvetítői szerepe, befolyással lehet a családok közötti tranzakciókra.

¹² Manna (1996:48) a Dél-Itáliában élő abruzzói cigányok körében a patrilineális párhuzamos unokatestvérek házasságának gyakoriságát figyelte meg. Ebből arra következtet, hogy a *raf* (a nukleáris családnál tágabb, ideológiai tekintetben patrilineális társadalmi egység, amelynek a határai igen kevésbé világosak) keretein belül kötött házasságok még elfogadják, mert kívül esik az incestus határain, az unokatestvérinél távolabbi rokoni kapcsolatra épül, és megfelel annak az elvárásnak, hogy a házasságok a csoporton belül kössenek.

¹³ Piasere (1985:126–127) a szlovén rom cigányok rokonsági rendszerével összefüggésben a következőkre mutat rá: a) ez a rendszer igen komplex, b) nincsenek sem patrimonális vonalak, sem az unilineális leszármazásra vonatkozó szabályok, c) a tartózkodási hely egy bizonyos ideig nem állandósul, d) a név átörökítése igen sajátos, következőképpen feltételezhető, hogy létezik egy implicit leszármazási rendszer, mivel a leszármazási ágak többnyire csereegységekként működnek.

akik soha nem házasodnak az apai ágon belül. Mégis a három csoport közös vonása, hogy egy erős patrilineális ideológiát mutató, kétoldalú struktúrával rendelkeznek.

A másod-unokatestvérek közötti házasságkötés révén elkerülhetővé válik a távoli családok között a nők cseréje. Ez tehát ellentétben áll a származás és a rokonság között világosan különbséget tevő leszármazási elmélettel és a házasság révén létrejött rokonság teóriájával, mivel nincs exogámia (ld. Holy 1996:137). A kálók nem rendelkeznek külön kifejezésekkel az apai és az anyai rokonokra, és a hagyományosan eltérő magatartás sem jellemző rájuk. A rendszer azonban a „vér” átörökítésének (ami az identitásnak felel meg) férfi szempontú értelmezése alapján működik, ez pedig azzal áll összefüggésben, hogy nagy jelentőséget tulajdonítanak a férfiak szerepének a magzat fogantatásában. Így tehát a férfiaknak a vér átörökítésében játszott szerepe a nemek különbségének alapját képezi, ugyanakkor összeegyeztethető az elődök vérenek bilaterális koncepciójával,¹⁴ amelynek fokozatos visszaszorulása a közös törzstől való eltávolodással függ össze.

A genealógiai közelség nem feltétlenül jár együtt szociális közelséggel, követezőképpen egy másod-unokatestvért, de akár egy nem rokont is, akivel kölcsönösen intenzív kapcsolatot ápolnak, visszautasíthatnak mint házastársat, mivel „családtagnak” tekintik. Így tehát a házasságkötéshez elengedhetetlen követelmény valamiféle idegenségi tényezőnek a megléte, a másod-unokatestvérek pedig földrajzi okok vagy az érintkezés hiánya miatt beleeshetnek ebbe az idegen vagy távoli „unokatestvér” kategóriába, és ez elsőrangú „partnerré” teheti őket.¹⁵ Másfelől a legfőbb elképzelés szerint a „vér” férfi felmenőknél átörökítve sokkal inkább azonos marad önmagával, mindkét család törzsére vonatkozólag, míg a nők megjelenésével ez a család „kevesbé” család, mert „más örökség lépett be, a véred már nincs olyan közvetlenül jelen”.

Ezenkívül a lány unokatestvérrel kötött házasság olyasvalami, amit már nem hajlandóak elfogadni, és amit más cigány csoportokra, például a „kasztíliaiakra” mint a „visszamaradottság” jelét vetítik ki. Ebben az értelemben a matarói káló cigányok a 20. század közepétől kezdve hagynak fel az unokatestvérek közötti házassággal.¹⁶ Meglátásom szerint ez a tény jelöli ki az átmenetet a cigányok és a „modern” cigányok¹⁷ között. A lány unokatestvérrel kötött házasság kettős értelemmel bír a kálók számára: a) a vér „megé”¹⁸ és testi hibákat okozhat (vita folyik arról, mi tekinthető egészségesnek, ill. nem egészségesnek, valamint az eugenikai megelőzésről), b) morális ítélet alá esik: szegyetlen, ha a lányt megtartják a család számára,¹⁹ „nem adják oda”,²⁰ és visszautasítják a saját család és a más családok közötti cserét. Ugyanakkor igen kevésbé praktikus is, hiszen „nem bővítet a családot, nem terjeszkedik a klán”.

¹⁴ Ez egy jellemzően európai vonás: úgy tűnik, a patrilineális irányultság együtt élt a rokonságnak a konszangvinikus kötődésen alapuló felfogásával (Pomata 1994:299).

¹⁵ Ld. még Jolas-Verdier-Zonabend (1970:15).

¹⁶ A házassági szövetségek fejlődésének történeti elemzése túlmutat a jelen tanulmány célján, de érdemes megemlíteni, hogy a múlt század elejétől kezdve a házasságkötésre vonatkozóan léteznek bizonyos felmentések, és a 20. század közepéig a házasságok jelentős része a közeli rokonsági körön belül kötötték.

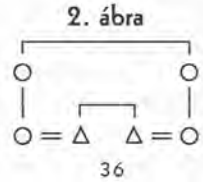
¹⁷ A „modern” kifejezést gyakran megkülönböztető értelemben alkalmazzák, így határolódva el a többi cigány csoporttól. Maguk a kálók hangsúlyozzák, hogy az unokatestvérrel kötött házasság inkább a nem katalán cigányokra jellemző, azokra, akiket ők „visszamaradottabbnak” tekintenek.

¹⁸ A melegség metaforája más összefüggésekben is megjelenik, amikor például azt mondják valakiről, hogy „forr a vére”, azaz erősen felindult állapotban van, vagy ha azt állítják egy emberről, hogy „vérszegény”, azaz nincs ereje, kezdeményzőkészsége. A vér életerőként való megjelenése nem idegen elgondolás más cigány közösségeknél sem. Pasqualino (1998:255–256) a vért a jerezi cigányok körében a „flamenkó szellemmel” azonosítja, érdekes párhuzamokat vonva a belső testrészek, a férfúi mag, a különböző táplálékok és a flamenkó énekes kilégzése között.

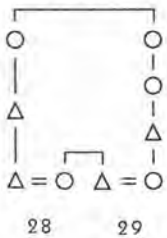
¹⁹ A másod-unokatestvérek közötti házasság – bizonyos tekintetben – kétértelmű (ez a legközelebbi házasság, amelyet konszangvinikus rokonok kötnek), és bújtatottan jelen van a tudat, hogy ez egy szegyetlen házasság, valahol igen önző is, hiszen nem nyitják meg a családot más, családon kívüli házasságok felé.

²⁰ Ez a kifejezés szimbolikusan megjeleníti a lányok felett való rendelkezést.

Mégis van olyan különleges eset, amikor létrejön egy olyan jellegű házassági kapcsolat, amely hasonló a morálisan elítélthez. Ennek jellemzője, hogy két matrilaterális párhuzamos lány unokatestvér két fiútestvér révén köt egymással keresztházasságot.



3. ábra



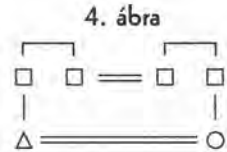
A 28. és 29. séma azt mutatja, hogy két rokon, akik között van némi konszangvinikus kötelék, két különböző nemű testvéren keresztül kerülnek keresztházassági viszonyba.

Mindenestre a másod-unokatestvérek „nem annyira egy család”, „nem annyira egyezők” (ld. Héritier), mint az elsőfokú unokatestvérek, és így házastársnak választhatók.

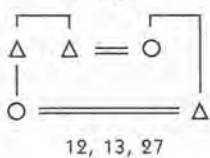
A közvetlen unokatestvér

A közvetlen unokatestvérral kötött házasság olyan kötelék, amelyet Dél-Európa több területén és különböző történelmi korokban is megfigyeltek és feljegyeztek.²¹

Ez az ábra egy olyan cserét mutat, amely két család között jött létre. Ez a következő nemzedékben (vagy a későbbiekben) hamar megkettőződik: egy korábbi házassági kapcsolat viszonylag gyors megismétlése egy közel álló rokonnal vagy konszangvinikus rokonnal, különböző generációs szinteken.²²



5. ábra



Az 5. ábrán két házasság látható (12, 13), amely strukturálisan félúton helyezkedik el az ugyanazon nemzedékhez tartozó személyek (fiú/lány testvér // fiú/lány testvér) közötti kapcsolat és a két egymást követő nemzedék tagjai közötti kapcsolat (nagybácsi/nagynéni // unokaöcs/unokahúg) között:

A 6. ábrán a házassági kötelék megkettőződik az unokaöcs nagynénjének egyik női oldalági rokona (mostohatestvér) révén:



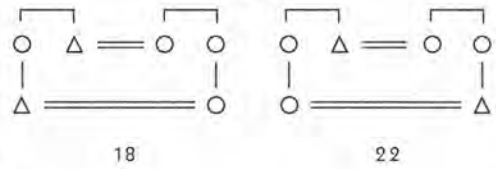
Mindkét séma olyan testvéri kapcsolatokat tükröz – az egyik esetben közvetlen (fiú-/lánytestvérek közötti), a másik esetben ennél árnyaltabb (nagynéni/nagybácsi // unokahúg/unokaöcs) –, amelyek a családi kör bezárulását mutatják.

²¹ Elsőként Jolas-Verdier-Zonabend utalnak rá (Ariotti 1995:267).

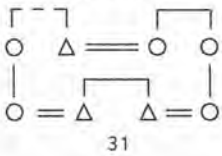
²² A generációs szinteket négy nemzedékre korlátoztam, mivel ez az a szint, amelytől kezdve a genealógiai emlékezet csalhat.

A következő ábrákon a nagynéni/nagybácsi // unokahúg/unokaöcs között kötött házasságok sémái jelennek meg a közvetlen unokatestvérek generációs szintjén. A 18-as és a 22-es esetek kiegészítik egymást, mivel míg az elsőn az anyai nagybácsi unokaöccse szerepel, addig a másodikon az unokahúga látható.

7. ábra



8. ábra



31

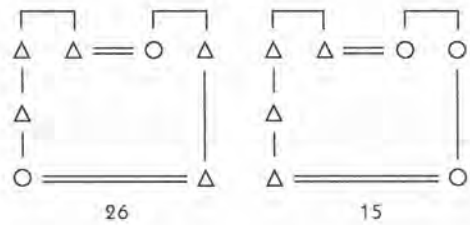
--- mostohatestvérek

A 8. ábrán két közvetlen lányunokatestvér két testvér révén köt keresztházasságot, kifejezésre juttatva így módon a két testvér és a két közvetlen unokatestvér közötti összetartást. A két család közötti kapcsolat ebben az esetben árnyaltabb, mint a 36. számú házasságnál.

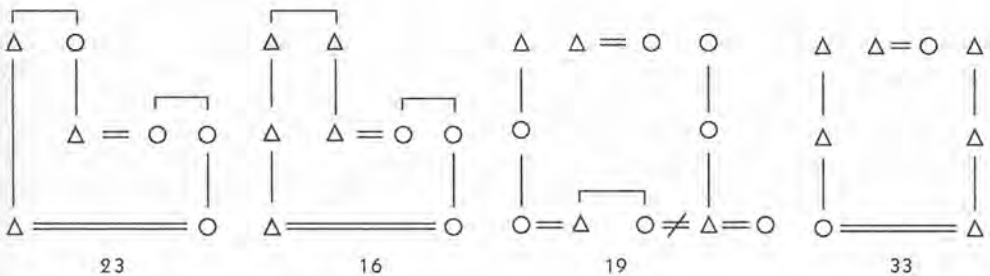
Más esetekben megfigyelhető, hogyan alapszik a generációs szint – a házasságot kötők relatív kora szerint – az egyik oldalági szinten. Az oldalági konszangvinikus rokonok lehetnek azonos vagy különböző neműek:

Csakúgy, mint a felmenő ágon: a férfi Ego (23) kereszt-unokatestvére az apa patrilineális unokatestvére az unokaöccse (16) vagy az apai nagyapa patrilineális párhuzamos unokatestvére egy – genealógiai értelemben távoli – unokahúga (20). A 33. számú házasságnál a házassági szövetség megismétlése a +2 generációs szintre elcsúsztatva jön létre. A 19. számú esetében az ismétlés közvetítőkön keresztül valósul meg, akik különböző neműek és testvéri kapcsolatban állnak egymással. A 34. számúnál a generációs szint a felmenő ági rokonoktól indul ki.

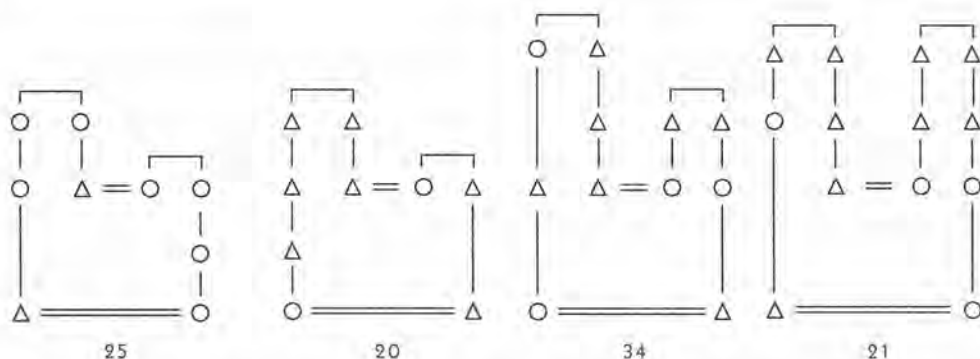
9. ábra



10. ábra²³



²³ Ezt a házasságot nem vették számba statisztikai céllal, de példának jó.



Ezeknek az eseteknek a sokfélesége jól mutatja, hogy a kálók – úgy tűnik – a házasság minden lehetőségével „eljárzanak”, kiszélesítve ezáltal a házassági teret. Diakronikusan tekintve lehetséges, hogy egy család több generáción keresztül megismételjen egy házasságot, de az ellenkező eset, nevezetesen, hogy többé ne jöjjön létre hasonló házassági kapcsolat, szintén valószínű. Mindenestre a kiinduló házasság megismélése viszonylag gyorsan történik (bár nem megszokott a testvérek közötti csere). A házasságok megismélése egy határvonalat jelöl: a fiú és a lány testvérek csereje mint meg nem valósuló struktúra az, amelytől kezdve a házasságok létrejöhetnek. Csakúgy, mint a másod-unokatestvérek közötti házassággal, ahol a határvonal az unokatestvérek közötti házasság, a kálók kerülnek a zárt endogámiát, főképp ott, ahol az a tudat, hogy ők „nagyon is egy család”, világosan kimutatható: kerülnek a lehető legközelebbi rokonpárok (fiútestvér/lánytestvér // fiútestvér/lánytestvér) láncolatát vagy a rokonságban belül kötött házasságot (unokatestvérek).

A közvetlen unokatestvér házassága klasszikus példája az affinális rokonságban belüli *bouclagenak* vagy a IV. típusú házassági szövetség megismélése (ld. Copet-Rougier 1991:18–19). Ahogyan arra Copet-Rougier (1991:17) rámutat, ez a típusú házassági szövetség a klasszikus rokonsági alaprendszer közvetlen cserejéhez hasonlít, azzal a sajátossággal, hogy a csere egy, két vagy három generációval eltolódik. Ha az unokatestvérek közötti házasság elutasítandó, mivel konszangvinikus rokonok között köttetik, az unokatestvér unokatestvérrel kötött házasság egy „majdnem” unokatestvérek közötti szövetség, egyfajta „társadalmi fortély”, hiszen ezáltal létrejön az unokatestvérek közötti házasság megfelelője. Rougier ezenkívül megjegyzi, hogy az ilyen típusú házasságok egyik jellegzetessége a közös *partage* fogalma: a házastársak között van egy közös szövetségi kapcsolat, a középső unokatestvér a láncolatban, ez a kapcsolat pedig a házassági aktus által megkettőződik.

A kálók nem tesznek különbséget női és férfi ág között, vagyis a *boucalge*, a korábbi házassági szövetségek megismélése egyaránt végbemehet női és férfi oldalági rokonok között is.²⁴ Következésképpen nem léteznek csak férfi- vagy csak nőági leszármazású csoportok, sem a nőknek olyan csereje, amelynek célja a rokoni ágak közötti egyensúly biztosítása lenne. A változatosság, amelyet a házasságok megismélése különböző kombinációi jelentenek, jól mutatja az agnatikus (férfiági rokonsági) vagy az anyai kötelékek közömbösségét. Mégis bilaterális alapon az a tény, hogy jelentősen nagyobb számú férfi közvetítő jelenik meg az egyenes ági és oldalági láncolatban, ez pedig az első házasságtól a megismélt szövetségig

²⁴ Némiképpen lehet megfigyelni a hagyományos bilaterális társadalmakkal összehasonlítva, ahol – mint arra Héritier (1981:18–19) rámutat – a *bouclage* gyakorlata a konszangvinikus rokonok körében jelenik meg akkor, amikor a tilalmak szünetelnek. A kálók között a 20. sz. elejéig több kettős párhuzamos házasságot jegyeztek fel, mint kettős kereszt-házasságot (lánytestvérek csereje); a múltbeli és jelenbeli *redoublementek* nem uniszexuális kritériumok alapján jönnek létre; és egészen a 20. század közepéig köttetnek házasságok elsőfokú unokatestvérek között, figyelmen kívül hagyva az egyház tiltásait.

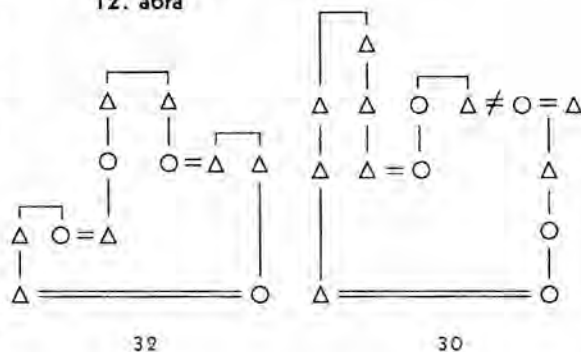
húzódik, utalhat egyfajta férfi modulációra. Öt esetben (12, 13, 26, 27, 33) agnatisz kötelék csak az oldalági rokonok között van, míg a kapcsolat egyetlen esetben (25) anyaági.

Delille (2000:252) szerint a történelmi házasságkötési rendszer Európában (középkor és modern kor) azt mutatja, hogy „a helyzettől függetlenül mindig egyetlen modulból kiindulva építkeznek, ami lehetővé teszi a házasság megismétlését az eredeti pár oldalági rokonain keresztül. Az ilyen ismétlés legegyszerűbb és leggyorsabb formája a lánytestvérek cseréje, a leghosszalmasabb és a legbonyolultabb pedig a váltakozó férfiágak (Maduria, Provenza, Alicante, Cáceres) vagy a vegyes ágak (Verviers) között végbemenő csere. Jellegzetes kifejeződése az unokatestvérek cseréje”. Vagyis a káló affinális rokonság megfelelője az európai házassági modellben található, persze egyedi vonásokkal, mivel a kálók biltareális társadalmat alkotnak. Delille (2000:252) hozzáfűzi, hogy két komponens határozza meg ezt a modellt, valamint a komplex és fél-komplex rendszereket: a szabad választás, szemben az alaprendszerekben uralkodó előírásokkal, és a házassági tilalmak kerülése, azaz ebben az esetben a morális szankció.

Ennek a típusú házasságnak a következménye azon rokonságok (konzangvinikus rokonok) összekötése, akiket csak egyfajta szomszédági, egymásmellettségi viszony fűz össze. Látható, hogy a családok mindkét típusú házasságkötést gyakorolják: mind konzangvinikus rokonokon, mind egymással affinális rokonságban álló rokonokon keresztül, így aztán a családok kölcsönösen, több szállal kötődnek egymáshoz (amihez hozzá kell még tenni a rituális rokonság szálaít), ez pedig magyarázattal szolgál arra, hogy a kálók miért határozzák meg magukat helyi csoportként, ahol „mi mindannyian egy család vagyunk”.

Az affinális rokonság terén létrejött házassági szövetség vízszintesen terül el, ahogyan az a következő ábrákon is látható:

12. ábra



A matarói közösség kicsiny mérete arra ösztönöz, hogy a házasársat más helyi közösségekben keressék, ellenkező esetben a helyi endogámiát mint incesztust bélyegeznék meg. Következésképpen a házasságok más családok felé irányulnak, akikkel már eleve szövetségben vannak, csak más helyi közösségben; vagy pedig kiteszik magukat annak a veszélynek, hogy olyan csoportokkal kössenek új házasságokat, amelyekkel korábban nem

álltak ilyen jellegű kapcsolatban, ez azonban a házasságok ismétlésének új ciklusát eredményezheti. Így tehát az ismétlések viszonylagos gyorsasággal történnek, összhangban a genealógiai emlékezet mélységével. Ami létrejön, az nem más, mint egy rövid és közepes ciklusú házassági rendszer. A házasárs megválasztása azonban nem különböző előírásoknak engedelmessé, hanem több tényezőtől függ (gazdasági, társadalmi stb.). A hosszú ciklusú ismétlések hiánya a rövidtávú genealógiai emlékezetre utal, valamint a nukleáris család és a (bizonytalan körvonalú) rokonság központi szerepére. Következésképpen jelzi, hogy a családok közötti házassági szövetségeknek nem létezik semmiféle mély strukturáltsága a generációs idő során. A családok (nem a férfiágak) közötti kölcsönösség viszonylag gyors, mindenesetre a rendszer sem nem túl zárt (kevés az olyan család, ahol nőket cserélnek), sem nem túl nyitott (általában a más családokra való nyitottságról van szó), hanem a kontinuumon belül egy köztes állomás.

A lánygyerek-szindróma

Kijelenthetjük, hogy házasságok kötöttek, de nem igazán tudjuk, mi okból. Így tehát a tudatos szint talán kevésbé bír fontossággal, mint a tudattalan. Azt hiszem azonban, hogy a lány másod-unokatestvérrel kötött házasságok – csakúgy, mint a fiú unokatestvér fiú unokatestvéreivel kötött házasságok – egyenértékűek, ha azokat ugyanarra a síkra helyezzük: a biztonságról van itt szó, vagy másképp fogalmazva arról az óhajról, hogy jó helyen tudjuk a lányt. Mindkét típusú házasság esetében a látens bizalmatlanság együtt jár a már létező konszangvinikus rokoni kötelekekkel (unokatestvér vagy sógor-társ). A kálók rezignáltan jelentik ki, hogy a házasság lutri, hogy *bajin*, azaz szerencse kérdése: a *fadrins* és *fadrines* látásra egymásba szeretnek, eljegyzik egymást és összeházasodnak. Akár a kártyajátékokban, a bingóban vagy a lottón, amelyeket nagy szenvedéllyel űznek férfiak és nők, a házasságban *lé hi ha que provar*,²⁵ rábíznai magukat a *bajinra*, és amikor ez nem így történik, az egyik legbiztosabb tippnek az tűnik, ha a rokonságon belüli környezetben kötnek házasságot.

A rendszer a következőképpen működik: létezik a konszangvinikus rokonok *bouclage*-a és létezik egy (rokon, de nem konszangvinikus rokon) *redoublement* a nem konszangvinikus rokonság terén, amely a más rokonokkal kötött házasságokkal kombinálódik. Bestard (1986:169) szerint nem is annyira „mediterrán endogámiáról” kellene beszélni, mint inkább arról, hogy „a mediterrán családok házassági stratégiáját az jellemzi, hogy képesek a legközelebbi házasságokat a legtávolabbiakkal kombinálni”, ahogyan az a kálóknál is történik. Különböző irányokba „jönnek-mennek” nők, anélkül, hogy cserébe a szövetségeseiktől kapnának nőket, ugyanakkor más szövetségeseiktől kapnak nőket, így aztán a rokonságok összekapcsolódnak. Az affinális rokonság előnyben részesítésének eredményeképpen tulajdonképpen az egész közösség valamiféleképpen rokoni kapcsolatban áll egymással („itt mind egy családnak tartjuk magunkat”). Következésképpen a közösség elsősorban az affinális rokonságra épül, és amikor magát a konszangvinikus rokonságot vizsgáljuk, azt látjuk, hogy a rendszer igyekszik elkerülni a zártabb endogámiát.

A kérdés a struktúrák eme sokféleségével, a háttérben meghúzódó bilateralitással együtt merül fel, hiszen gyakorlatilag lehetetlen meghatározni a házassági szövetségek körvonalait, mivel ezek több irányba mutatnak. A házassági gyakorlat a fontos, az, hogy több választási lehetőség álljon rendelkezésre, és ezekkel „játszani” lehessen, nem pedig egy lehetséges leszármazási szabály. Következésképpen ideálisnak azt tekintették – ismét felidézve Héritier (1981:152–167) és Zonanbend (1981) mára már klasszikussá vált gondolatát –, ha a katalán cigányok rokonsági értelemben nem túl közel, szociológiai értelemben nem túl távol kötnek házasságot. Ennek eredménye pedig az, hogy viszonylag közeli rokoni kapcsolatokat tarthatnak fenn azáltal, hogy bár nem radikálisan, mégis jelentősen csökken a felmenők, így a rokonok száma. Egy nem differenciált társadalomban, mint amilyen a cigányoké is, a leszármazási csoportok megerősítése és az olyan családok közötti házasság, amelyek különböző ágakon keresztül kötődnek egymáshoz, olyan összetartó rokoni hálózatot hoz létre, amely átfedésben áll más hálózatokkal, és amely a csoport társadalmi berendezkedésére nézve fontos vonatkozási pont.

Orbán Eszter fordítása

²⁵ „Rá kell bízni magunkat a szerencsere.”

Felhasznált irodalom

- ARIOTI, M. 1995. *Introduzione all'antropologia della parentela*. Milánó: Angeli.
- BESTARD, J. 1986. *Casa y familia. Parentesco y reproducción doméstica en Formentera*. Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balears.
- BONTE, P. 2000. L'échange est-il universel? *L'Homme*, (154-155), 39-56.
- BOURDIEU, P. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- COPET-ROUGIER, E. 1991. Introduction. In: E. Copet-Rougier-F. Héritier-Augé (szerk.): *Les complexités de l'alliance. Volume II. Les systèmes complexes d'alliance matrimoniale*. Párizs: Éditions des Archives Contemporaines, 1-27.
- DELILLE, G. 2000. Échanges matrimoniaux entre lignées alternées et système européen de l'alliance: un première approche. In: J.-L. Jamard-E. Terray-M. Xanthakou (szerk.): *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Párizs: Fayard, 219-252.
- GAY Y BLASCO, P. 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford: Berg.
- HÉRITIER, F. 1981. *L'exercice de la parenté*. Párizs: Éditions du Seuil.
- HOLY, L. 1996. *Anthropological perspectives on kinship*. Chicago: Pluto Press.
- JOLAS, T.-Y. VERDIER-F. ZONABEND 1970. Parler famille. *L'Homme*, (10)1, 5-26.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1984. *La mirada distante*. Barcelona: Argos Vergara.
- MANNA, F. 1996. Rom abruzzesi: nomadi o sedentari? In: L. Piasere (szerk.): *Italia romani*. Róma: CISU, 43-58.
- PASQUALINO, C. 1998. *Dire le chant. Les gitans flamencos d'Andalousie*. Párizs: CNRS.
- PIASERE, L. 1985. *Mare Roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Párizs: Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranées.
- PITT-RIVERS, J. 1979. *Antropologia del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Crítica.
- POMATA, G. 1994. Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano. *Quaderni Storici*, (86), 299-334.
- SOLINAS, P. G. 1998. L'esogamia perfetta. Lo spazio genealogico dell'affinità. In: L. Piasere-P. G. Solinas: *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*. Róma: CISU, 203-206.
- VINEI, V. 2000. Comment les alliés sont aussi des parents. Endogamie locale et relations familiales dans un quartier moose sikoomse (Burkina Faso). *L'Homme*, (154-155), 205-224.
- WILLIAMS, P. 1995. Parigi-New York: L'organizzazione di due comunità zingare. In: *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Szerk. L. Piasere, pp. 295-314. Nápoly: Liguori, 295-314.
- ZONABEND, F. 1981. Le très proche et le pas trop loin. Reflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes. *Ethnologie française*, 11(4), 311-318.

Hatodik rész

KOZMOLÓGIA

- Mondd, értetted te, amiről itt szó volt?
- Mit?
- Azt a históriát az imaginárius számokkal.
- Persze. Nem olyan nehéz az. Csak jól meg kell jegyezni, hogy az egység: négyzetgyök mínusz egy.
- De hát pontosan erről van szó. Ilyen, hogy „négyzetgyök mínusz egy”, nem létezhet. Mert, ha ugye bármilyen számot négyzetre emelünk, legyen az pozitív vagy negatív, az eredmény mindenképpen pozitív lesz. Ha pedig nincs negatív négyzet, akkor negatív négyzetből vont gyök sem létezhet.
- Tökéletesen igaz. De mért ne próbálhatnánk meg, hogy a négyzetgyök vonás műveletét negatív számokra is alkalmazzuk? Természetesen nem kapunk valós számot, de hát ezért is nevezzük az eredményt imagináriusnak. Ez éppen olyan, mintha azt mondanánk: itt azelőtt mindig ült valaki; állítsunk hát ide ma is egy széket; és bár meghalt az illető, tegyünk úgy, mintha várnánk.
- De hogy tehetjük, ha egyszer bizonyított tény, ha egyszer matematikailag bizonyított tény, hogy lehetetlen?
- Úgy, hogy mindenek ellenére úgy járunk el, mintha mégis lehetséges volna. Nyilván ezzel is jutunk valamire. Éppen így van az irracionális számokkal is. Egy osztás, amelynek soha nincs vége, egy tört, amelynek sohasem határozható meg pontosan az értéke, akármeddig számolod is. És ahhoz például mit szólsz, hogy a párhuzamosok a végtelenben találkoznak?

(Robert Musil: Törless iskolai évei)

Cubo bueno – cubo malo

Ha egy antropológus olyan kultúrában végez terepmunkát, amely hasonlóknak tűnik a sajátjához, az egyik legfőbb nehézsége, hogy mégis felismerje az eltéréseket. Nehéz elismerni a jelentőségét bizonyos olyan kijelentéseknek és cselekvéseknek, amelyek a mi szemünkben nem tűnnek eléggé „idegennek” vagy „egzotikusnak”. Köztudott, hogy mi, antropológusok elfogultak vagyunk a másság iránt – ezt a diszciplína múltjának, illetve az antropológusok képzésének szokták tulajdonítani. Ahhoz, hogy bemutassam a kérdés fontosságát, röviden ismertetem a spanyolországi hitánók tisztasággal kapcsolatos szokásait és szabályait. Kezdetben – mivel spanyol létemre Spanyolországban kutattam – nemigen vettem figyelembe a hitánók bepiszkolódott dolgokra és azok megtisztítására vonatkozó állításait és viselkedését, mert túlságosan hasonlóknak találtam őket a saját elképzeléseimhez, így szakdolgozatom szempontjából nem tűntek hasznosíthatóknak. Úgy tűnt, logikájuk menete egybeesik a sajátommal – az ő piszokhoz való viszonyuk mintegy a sajátom túlzásba vitt változata volt. Közben nem feledkeztem meg Judith Okely leírásáról az angliai cigányok tisztaságról és tisztátalanságról alkotott fogalmairól. Saját anyagom azonban sokkal kevésbé tűnt strukturáltnak és koherensnek, leginkább pedig sokkal kevésbé tűnt egzotikusnak. A kérdés jelentőségére csak fokozatosan ébredtem rá.

Jelen írás ugyanakkor azokra a kijelentésekre kíván válaszolni, amelyeket egyes, Plata y Castañar területén dolgozó szociális munkások fogalmaztak meg, miszerint a hitánók gyors ütemben veszítik el saját kultúrájuk utolsó nyomaait is. Először is számos jegyet és viselkedésmódot vettek át a többségi társadalomtól. Másodszer – ami saját szokásaikat illeti – a szociális munkások szerint azok pusztán azt az inkoherenciát példázzák, amely a hitánók marginális helyzetéből, szegénységéből, kultúrájuk széteséséből és lassú leépüléséből következik. Saját elképzelésem ezzel szemben az, hogy csak akkor érthetjük meg miben áll cigányságuk (*gitaneidad*), ha megértjük, milyen jelentést tulajdonítanak ők maguk a (többségétől első ránézésre nem is annyira különbözőnek tűnő) normáiknak és a cselekedeteiknek.

A Plata y Castañar területén élő hitánók számos normát fogalmaznak meg arra vonatkozóan, hogyan kell megtisztítani a bepiszkolódott dolgokat és testrészeket. Elsősorban nem azért gondolom, hogy ezek valamilyen módon következetes rendszert alkotnak vagy összetartoznak, mert mind a tisztaságra vonatkoznak, hanem azért, mert a hitánó asszonyok (*hitana*) együtt emlegetik azokat mint egy olyan ideális szabványt, amit aztán szembeállítanak a pájo viselkedésről alkotott sztereotip képpel. Noha illusztrációként gyakran saját maguk példáit emlegetik, a gyakorlatban ezeket a normákat igen gyakran figyelmen kívül hagyják. Az én szememben ez a tisztaságra vonatkozó diskurzus része egy tágabb diskurzusnak, ami arról szól, hogy mit jelent hitánónak, illetve pájónak lenni, ebbe pedig beletartoznak a gyerekekre vagy az elhunytakra vonatkozó attitűdök, és különösen a női szexualitásra vonatkozó szabályozás. A jelen írásban a tisztasággal kapcsolatos normákról és szokásokról próbálok beszélni. Egyrészt a tárgyak és a test megtisztításával foglalkozom. Mindenekelőtt az általános normákra fogok koncentrálni, ahogyan azokat a hitánó asszonyok kijelentéseiből sikerült leszűrni. Valahányszor cselekvésekről vagy viselkedésekről, nem pedig elvont normákról ejtek szót, azt egyértelműen jelölni fogom. Másrészt megvizsgálom a normák gyakorlatba való átültetését, és azt, milyen kontextusokban hangzanak el a normákra vonatkozó kijelentések.

A cubo bueno és cubo malo. A tisztítás normái

Amikor a hitánó asszonyoknak meg kell tisztítaniuk valamit, ami piszkos, alapvetően különbséget kell tenniük a ruhák és az étkezéssel kapcsolatos dolgok között. Nagyjából egy héttel azután, hogy beköltöztem Tía Quinina és Tío Basilio házába, ki akartam mosni egy inget, és betettem a legelső *barrenõba* (lavórbá), ami a konyhában a kezem ügyébe került. Beáztattam az inget, és otthagytam a mosógép mellett, majd elmentem dolgozni. Amikor visszajöttem, Tía Quinina mérgesen a lavórra mutatott, és azt mondta, soha többé ne tegyek ilyet – ez *guarrerrria* (valami undorító, mocskos dolog; disznóság). Elmagyarázta, hogy két külön lavór van a háznál, egy az edények és evõeszközök mosogatásához és szárításához, egy másik pedig a ruhák mosásához. Az elsõt a konyhában tartják, a másikat pedig az udvaron. Vigyáznom kellett, hogy ne keverjem össze a kettõt.

Azt tapasztaltam, hogy ez a különbségtétel általában az egész *barriõban* jellemzõ. A hitánó asszonyoknak van egy olyan vödörük (*barreño* vagy *cubo*), amit a konyhában tartanak és az ételek, az edények és evõeszközök mosására használnak. Ebben mossák ki kézzel a konyharuhákat és az abroszokat is. Ismerek egy asszonyt, aki a *cubo buenõban* limonádét szokott készíteni. Van ezen kívül egy másik vödör, amit vagy az udvaron tartanak (vagy ha tömbházban laknak, akkor az erkélyen), vagy a fürdõszobában, és mindenféle egyéb célra használnak: ruhák mosására, locsolásra, mosdásra stb. Sok hitánó asszony az elsõ fajta vödört nevezi *cubo buenõnak*, „jó vödörnek”, a másodikat pedig *cubo malõnak*, „rossz vödörnek”. Azok is két külön vödört tartanak és e két markánsan elkülönülõ célra használják õket, akik ezeket az elnevezéseket nem is használják.

Elméletileg a *cubo bueno* státusa nem állandó: ha egy *cubót*, amelyben eredetileg ételeket és edényeket mostak, egyszer ruhamosásra használnak, azonnal *malõvá* válik, és többé nem is lehet újra *bueno*, még akkor sem, ha nagyon alaposan kimossák. Azaz míg egy *cubo* „jó” mivolta nem állandó, a „rossz” mivolta már igen. A két állapot közötti átmenetet az *echar* (odadobni) ige fejezi ki. Mind az *estar* igét (a lenni ige átmenetiséget, tulajdonságot, jellemzõt jelölõ formáját), mind pedig a *ser* igét (a lenni ige változtathatatlanra, állandóra vonatkozó formáját) használják arra, hogy egy *cubo* „rosszaságát” és „jóságát” kifejezzék (*está bueno/malo* és *es bueno/malo*). Tía Lola egy új *cubót* adott a lányának, Emiliának, amit *buenõnak* minõsítettek. A nap folyamán aztán Emília az új edénybe gyûjtötte össze az asztalnál az ételmaradékokat. Amikor az anyja bejött, és meglátta, hogy szemetet tart benne, megkérdezte: „*qué, lo has echado a malo?*” (na, mégis *malõt* csináltál belõle?). A háztartási eszközökre és gépekre szintén számos elõírás vonatkozik: a mosogatót ugyanolyan módon kell használni, mint a *cubo buenõt*, míg a mosógépet úgy, mint a *cubo malõt*. A konyharuhákat és abroszokat nem szabad a mosógépbe tenni, hanem kézzel kell kimosni õket a *cubo buenõban*.

További szabályok vonatkoznak a fürdõszoba használatára és a tisztálkodásra. Mint már említettem, a tisztálkodást a *cubo malõban* kell végezni, az emeleten, a fürdõszobában, nem pedig a konyhai mosogatónál. A fürdõszobában minden tárgynak megvan a maga jól elkülöníthetõ célja. A mosdó arc- és kézmosásra szolgál. A lábat és az intim testrészeket a bidében kell megmosni, vagy zuhanyzás/fürdés közben a kádban. A fehérmõt a kádban, vagy még inkább a bidében kell mosni, de semmiképpen nem a mosdóban, még akkor sem, ha azt utána nagyon alaposan kimossák. A hitánó asszonyok ugyanezekre az elvekre hivatkozva azt is hangsúlyozzák, hogy soha nem használnának még egy friss, tiszta törülközõt sem arctörésre, hogyha azzal korábban intim testrészeiket törölték meg.

Szabályozva van az is, mi történjék a háztartási hulladékkal. A Plata y Castañarban lakó hitánó asszonyok a házon kívül tartják a szemetet. Azt mondják, a házon belül tartani a szemetet *una porqueria* (mocskos, undorító), fõleg a szag miatt. A szemetet keletkezése után nem sokkal kiviszik az udvarra. Ha például egy asszony rántottát készít, a tojáshéjakat és a krumplihéjat azonnal kiviszi a házból, ahogy az étel elkészült. Mielõtt a szemetet kivinnék, azt a konyhában a *cubo malõban*, egy nejlonzacskóban vagy esetleg egy tányéron gyûjtik össze.

(Evés közben a hitánók a csontokat az asztalra teszik, nem pedig a tányér szélére. A tányéron tartani az ilyesmit, amíg azon még ennivaló van, rendkívül koszosnak és neveletlennek számít.)

A normák kontextusa

Ebben a részben azzal foglalkozom, milyen kontextusokban fordulnak elő a tisztasággal kapcsolatos fogalmak. A kontextusokat megvizsgálva gyanítani kezdtem, hogy ezek a megállapítások nem csupán a tisztaságról szólnak, hanem egyéb dolgokról is.

Először is megmagyarázom, hogy miért mindvégig a hitánó asszonyokról, nem pedig a hitánókról általában beszélek. A dolgok helyes tisztításával kapcsolatos szabályokat az asszonyok magyarázták el nekem. Ezek a normák, amelyeket gyakran hangoztatnak, a *hitánák* beszélgetéseinek rugalmas, de állandóan jelenlévő részét alkotják. Tapasztalatom szerint a férfiak is követik a tárgyak kiválasztásának a logikáját. Nagyon gyakran a nők kijelentéseiben a férfiak úgy jelennek meg, mint a normák betartatói: gyakran elhangzik például, hogy „*él es muy estricto para estas cosas*” (ő – mármint a férj – nagyon szigorú ezekben a dolgokban). A férfiak azonban nem foglalkoznak ugyanolyan gyakran és intenzíven ezekkel a kérdésekkel, mint a nők. Sok férfi például nem használja a *bueno* és a *malo* megjelölést, inkább az edény elhelyezkedése alapján utalnak annak rendeltetésére. Mivel nem ők mosnak és takarítanak, nem tudják, melyik vödör a *bueno*, melyik a *malo*.

A fent leírt normák részét képezik annak az ismeretanyagának, amelyet a gyerekek elsajátítanak. Különösen fontos ez a kislányoknál, akiktől hat-hét éves koruktól kezdve elvárják, hogy segítsenek a házimunkában. Úgy vélem, nem pusztán az általam leírt egyes normák, hanem azok logikája is fontos.

Egyszer rajtam volt a sor, hogy kitakarítsam a gyülekezet büfjét Carmennel, az evangélikus lelkész feleségével. A közelben folyó építkezés miatt a telep néhány órára víz nélkül maradt. Azt javasoltam, hogy a törlőruhákat abban a vödörben vizezzük be, amelyikben a felmosóvíz szokott lenni, de amely most ki volt mosva és tiszta vízzel volt tele. Carmen undorral reagált, és azt mondta, menjek a mosogatóhoz, amiben piszkos víz volt (ebben az előző esti kávéscsészék áztak), és ott nedvesítem be a rongyot.

Sok következetlenséget tapasztaltam a normák és a valódi viselkedés között. A szabályszegecs sok esetben a mosogatóhoz és a mosógéphez kötődik, mivel kényelmetlenséggel jár mindig felmenni az emeleti fürdőszobába a mosdókagylóhoz, a mosógép pedig komoly kísértést jelent a kézi mosáshoz képest. A fent említett Carmen meghívott egyszer magához. Amikor beléptem az utcáról, fel akartam menni kezelt mosni. Carmen azt mondta, használjam a konyhai mosogatót inkább, mert előzőleg a férje volt a fürdőszobában, ezért az még piszkos.

Rosa elmagyarázta, hogy amikor a mostani lakásába költözött, mindig kézzel mosta a konyharuhákat, bár már akkor is megvolt a mosógépe. Most viszont, három évvel később már mindent együtt mos a mosógépben. Ezt azonban nem szívesen ismerte be, és azt hiszem az, hogy én magam *pája* (nem cigány nő) vagyok, szerepet játszott abban, hogy őszinte volt a dologgal kapcsolatban. Valahányszor ezekről a normákról beszélgettem a hitánó asszonyokkal, mindig szóba hozták, mit hogyan csinál a többi hitánó asszony, és főleg azt, hogy mit hogyan csinálnak szerintük a *pájó* asszonyok. Megnyilvánulásaikban a hitánó asszonyok ahhoz igazítják a saját magukra vonatkozó beszámolóikat, ami szerintük az elvárt viselkedés. Csak nagyon ritkán tesznek utalást konkrét személyekre, inkább azt mondják, hogy „*la calle de enmedio*” (akik a *barrio* főutcáján laknak és az a hírük, hogy rendkívüli piszkosban élnek), vagy azt, hogy „*hay muchas guarras en este barrio*” (nagyon sok a disznó nő) itt a környéken. Ők maguk ezzel szemben rendesen viselkednek, ahogyan a szüleiktől tanulták. A tisztasággal kapcsolatos szigorú szabálytisztelést gyakran úgy emlegetik, mint olyasmit, amit már csak az idősebb nők őriznek. Nagyon gyakran hangzanak el az alábbiakhoz hasonló kijelentések:

„*Mi madre y mi suegra son de las que de verdad siguen estas cosas.*” (Az anyám meg az anyósom, ők aztán nem engednek ezekből a dolgokból.);

„Si mi madre me viera haciendo esto me mataba.” (Ha anyám látná, hogy ezt teszem, megölné.);

„Mi padre era muy raro para estas cosas, y también mi hermana mayor, que fué la que nos crió. Así que yo también soy rara. Yo hago la cosas a la manera de antes. No se si mis hijos lo harán así cuando crezcan o no.” (Apám nagyon ügyelt ezekre a dolgokra, meg a nővérem is, aki felnevelt bennünket. Én is ügyelek rájuk, úgy csinálom mindent, mint a régiek. Azt nem tudom, a gyerekeim is így fogják-e csinálni, amikor felnőnek.)

Amikor a hitánó asszonyok ezekről a normákról és az olyan emberekről beszélnek, akik nem követik őket, a tisztaság és a piszkosság „nyilvánvaló” különbségére hivatkoznak. Ilyen esetekben az *asco* (undor) az egyik központi fogalom. Gusztustalan például poharakat mosni ott, ahol az ember előzőleg zoknikat mosott. Amikor felvettem, hogy egy cubót alapos súrolószeres tisztítás után bármire lehet használni, elvetették a gondolatot, mint a hitánók és pájók közti különbség bizonyítékát. Ezeket a különbségeket hosszasan fejtegetik. Valahányszor szóba került, hogyan tisztítják a hitánók a dolgukat, az asszonyok részletesen kifejtették, mit hogyan csinálnak a pájók, és az miért mond ellent a dolgok megfelelő menetének. A hitánók szerint a pájók viselkedése több szempontból is kifogásolható, és ezért nagyon mocskosnak tartják őket. Úgy vélem, ez a kontextus rendkívül fontos a normák jelentőségének a felismerése szempontjából. A hitánók azt mondják, hogy a pájók a saját tányérjukról adnak enni a kutyáknak és benn tartják őket a házban (a hitánók is tartanak kutyákat, főleg vadászat céljából, de csak az első vagy a hátsó udvaron, és soha nem engedik be őket a házba). A pájók a fent leírt normák közül valamennyit megszegik. A szemetest a konyhában tartják és mindenféle ruhát egyberaknak a mosógépben. Sok hitánó asszony tud olyanról, hogy egy pájó asszony a konyhai mosogatóban mossa a menstruációs vérrrel összekent bugyiját. A pájók azt sem bánják, ha azzal a törülközővel kell megtörölniük az arcukat, amivel előzőleg a hátsójukat törölték. Mindez azonban csak egy megnyilvánulása az általános helytelen viselkedésüknek, különös tekintettel a szexuális viselkedésükre és a szexualításra vonatkozó erkölcsökre. Elmondták például, hogy a pájóknál az asszonyokat nem zavarja, ha a férfiak meglátják az alsóneműjüket, sőt van, hogy a férjükkel vetetnek egészségügyi betétet maguknak. Egy öreg hitánó asszony elmesélte, hogy a pájó asszonyok azért tartanak kutyát a háznál (*para que las laman ahí*), hogy azok megnyalogassák a hátsójukat, amikor menstruálnak. A pájó asszonyoknak sok férfi „barátjuk” van, akikkel ágyba bújnak. Ritka eset, hogy szüzen mennek férjhez. A hitánók pájó asszonyokra vonatkozó sztereotípiáiban minden megtalálható, amit elutasítanak a női viselkedéssel kapcsolatban, különös tekintettel a szexualításra.

Konklúzió

A hitánó asszonyok tisztasággal kapcsolatos kijelentéseinek a tisztaságon messze túlmutató jelentése van. Először is pozitívan értékelik azt, amiről úgy vélik, a múltban még napi gyakorlat volt: amit „a szüleink tettek” példát jelent számunkra arra, hogy hogyan kellene viselkednünk. Tudatában vannak a változásoknak, és érezhető a bizonytalanság azzal kapcsolatban, hogyan fognak viselkedni a hitánók a jövőben. Ez a bizonytalanság nem csupán a tisztaságra vonatkozik, hanem a női szexuális erkölcsökre, az idősek iránti tiszteletre, az elhunytakhoz való viszonyra stb. Mindezekben a kérdésekben a hitánók annak a – valós történeti folyamatokat nem feltétlenül tükröző – véleményüknek adnak hangot, hogy ma már az emberek kevésbé viselkednek helyesen, mint azelőtt.

Másrészt a tisztaságra vonatkozó kijelentések valójában mindig a hitánók és a pájók közötti különbségről is szólnak. A tisztaságra vonatkozó megállapítások közé mindig beleszövik a helytelen pájó viselkedésre vonatkozó utalásokat, amelyeknek a tanulságát úgy lehet összegezni, hogy a pájók piszkosak, a hitánók pedig tiszták. A hitánók tudják, hogyan kell megfelelően csinálni a dolgokat, a pájók nem. A pájók gusztustalan dolgokat csinálnak. A hitánók az undort jellemzően fizikálisan élik meg: arcot vágnak, köpnek, néha még öklendeznek is, amikor

valami általuk gusztustalannak tartott dologról van szó. Amikor a pájók viselkedésének bizonyos aspektusairól beszélnek, ez gyakran előfordul.

A hitánók tisztaságra vonatkozó kijelentései mindig a hitánók és a pájók között érzékelt különbségről is szólnak. Így ezek a kijelentések hozzájárulnak egy olyan tágabb diskurzus kialakításához, amelyben a pájó/hitánó dichotómia morális értelmezést nyer. Így tehát az, hogy ezek a normák és viselkedésmódok igen hasonlóak a tágabb pájó népszerűség tisztaságra vonatkozó normáihoz és viselkedéséhez, vagy az, hogy esetleg valamiféle befolyást vagy „beolvadási” folyamatot tükröznek, még nem jelenti azt, hogy ne lennének megtöltve nagyon is specifikusan hitánó jelentésekkel.

Károlyi Júlia fordítása

Az abruzzói rom cigányok és halotti szertartásaik¹

Az abruzzói rom cigányok és a vallás

Az abruzzói rom cigányok katolikusok, és mindig a keresztség szentsége szentesíti a katolikus közösséghez való tartozásukat. Istent Krisztus alakjában tisztelik, akit az ő nyelvükön *Mardelnek* hívnak, imádságaikba azonban leginkább a Szenteket vagy Szűz Máriát foglalják. Rendszerint nem gyakorolják a vallást: vasárnap nem mennek misére, nem tartják fontosnak az szent ünnepek megtartását, sem elengedhetetlennek a szentségekben való részesülést, a keresztség szentségén kívül. Nem ritka, hogy nem tartják be a keresztyén parancsolatokat és a keresztyén normákat, és emiatt nem érzik magukat bűnösnek. Szertartásos formájában az imádság szinte ismeretlen a számukra. Azzal az egyetlen gyakori imádsággal, amellyel Szűz Máriához vagy a Szentekhez fordulnak és nem az Istenhez, egészséget kérnek az élőknek. Gyakran kérnek kegyelmet és gyógyulást, de ezzel kapcsolatban is azt tartják, hogy elég az egyes szenteknek áldozni,² imádkozni, fogadalmat tenni, adományt felajánlani vagy zarándokutat tenni és nem kell visszafogni magukat általános viselkedési normáikban a vallás tanítása szerinti bűnök elkövetésétől. Annak érdekében, hogy kegyelmet nyerjenek, teljes önzetlenséggel képesek fölajánlani aranyat, pénzt, lovat, vagyis legértékesebb javaikat; elengedhetetlen azonban, hogy az adományozás maximális diszkréció mellett történjen, máskülönben épp a gesztus érvényessége vesz el. A földön túli élet miatt nem aggodalmaskodnak, nem mutatnak különösebb érdeklődést az iránt, hogy lelküket elő kellene készíteni az égi megváltásra, és ami ehhez tartozna, nincs is a nyelvükben olyan szó, amely a léleknek megfelelő gondolatkörre vonatkozna. Másrészt Isten nekik nem a halál után elérendő cél, hanem segítség az élőknek, jó és szent alak, aki egészséget, szabadságot ad, és távol tartja a szerencsétlenséget. Inkább a test védelmezőjének tűnik, mint a lélek oltalmazójának, olyan hatalom, akivel sokkal inkább érdemes jóban lenni, mint bármilyen etikai rend jótállójával. Ezekkel a magatartási normáikkal közelebb állnak az úgynevezett népi vallásossághoz,³ ahonnan gyakran átvettek egyes formákat, ünnepi alkalmakat, és amin keresztül erős kötődést sikerült kialakítaniuk azzal a területtel, amelyen hosszú évszázadokon át vándoroltak.

Ezen kívül nem lehet elfelejteni, hogy a katolicizmus és a befogadó nem cigány társadalom olyan társadalmi forma, amellyel a cigányok gyakran kerülnek ellenséges kapcsolatba. Vasárnaponként a templomokat gádszók töltik meg, tehát nem lehetnek szívélyes befogadó helyek; ez például mindenképp egyike azon okoknak, ami miatt a cigányok nem mennek vasárnap templomba. A templomot szent helynek tartják, ahol a keresztelést kell végezni, illetve – még ha ezt nem minden cigány tartja is ugyanolyan fontosnak – az elsőáldozást, a

¹ Az alábbiakban bemutatott anyag hosszú tanulmányok eredménye, amelyeket – különböző szakaszokban – a Milánóban élő abruzzói rom cigányok között folytattam 1990 és 1995 között. Eredeti megjelenés: 1999. Rom abruzzesi e rituali mortuari. In: L. Piasere (szerk.): *Italia Romani. II. kötet*. Róma: CISU, 49–55. A fordítás elkészítését az OTKA T-42767-es számú programja támogatta.

² Az abruzzói rom cigányok kedvenc szentje Pádovai Szent Antal.

³ „*Do ut des* – mindegyiküket alapvetően ez jellemzi. Minden időkből ez a jellege a népek mindennapi vallásosságának és a tömegvallásosságának, és valójában mindegyik vallásról elmondható. Rendszerint minden »imának« – még a leginkább nem evilági vallásokban is – az »evilági« külsődleges bajoktól való elfordulás és az »evilági« külsődleges élőnyök felé való odafordulás a tartalma» (Weber 1992:131).

bérmálást és a házasságkötést is. Ilyen alkalmakkal »elcigányosodnak« a templomok, hiszen nagyon ritka, hogy az ő ünnepeiken gádszók legyenek jelen, így a szent hely is barátságossá, befogadóvá válik.

Halotti szertartások

Az abruzzói rom cigányok katolikus életének kiemelkedő jellegzetessége, aminek szertartásai közül igazi jelentőséget tulajdonítanak, a halotti szertartás. A temetés a legfontosabb a rituálék sorában, olyannyira, hogy jelentőségteljes, pompás kivitelezése a mi kultúránkban a cigányok királyának, királynőjének mítoszát idézi fel. Részleteiben a gyászszertartás nem különbözik a katolikusokétól: misét mondatnak az elhunytért a templomban, majd a menet kikíséri a temetőbe a gyászkocsit, amely előtt folyamatosan virágokat szórnak az egész út alatt, hogy utolsó útját virágos ösvényen tehesse meg; a cigányok száma, akik ez alkalomra összegyűlnek, valóban lenyűgöző. Egy 37 éves cigány nő így beszél erről: „Ha valaki otthon hal meg, éjszaka félünk, esetleg égve hagyjuk a lámpát, de mi sohasem égettük el a barakkot vagy a lakókocsit, azokat a dolgokat, amelyek a legfontosabbak voltak neki, például a kalapját, vagy ha dohányzott, a cigarettáit, személyes tárgyait. Ami megmarad a ruhái közül, azokat vagy el kell égetni, vagy pedig el kell ásni, a házban nem marad semmi utána, kivéve a fényképek és az aranytárgyak, amelyeket a családtagjai, közeli rokonai vagy neki kedves személyek fognak viselni. A temetés olyan, mint nálatok, azzal a különbséggel, hogy a miénken végeérhetetlen tömeg van jelen, akár ezer, ezeröttszáz ember is összejön ilyenkor. Tényleg mindenki eljön, rokonok, barátok és ismerősök, ha esetleg valakivel haragban volt, az is eljön, és valahol félrehúzódik.” A temetést szertartásos ebéd követi, ennek hagyománya jellemző egy kicsit egész Abruzzo területére, amit úgy hívnak, *konzolo* (vigasz), hiszen vigasztalás a célja (vö. Spinelli 1994); ezen az elhunyt családjával legszorosabb kapcsolatban álló cigányok vesznek részt, amin bőségesen szolgálják fel az ételeket, de mindig betartják a gyász diktálta étkezési előírásokat.

Szigorúak a gyász alatti előírások (vö. Manna 1990): a halál pillanatától tilos a hús és a hússzármazékok fogyasztása (tojás, tej) hosszabb-rövidebb ideig, attól függően, hogy valaki mennyire közeli a rokonsági hierarchiában, mindenestre kb. kettőtől hat hónapig tarthat ez az időszak. A gyászoló család közvetlenül a haláleset után nem főzhet hét-tíz napig; a családhoz közeli kívülállók gondoskodnak nekik ilyenkor ebédről, vacsoráról. Az étkezésen túl a gyász vonatkozik az öltözködési előírásokra, miszerint feketét kell felvenni, valamint nem szabad borotválkozni, haját vágni, táncolni, énekelni, zenét hallgatni, tévét nézni, kocsmába járni, lerészegedni. Egy idősebb cigány asszony (*rumni*) ezt mesélte: „bort ihatunk, de gyakran, mielőtt bort vagy kávéét innánk, egy kortyot a földre öntünk belőle a halottaknak, és azt mondjuk, hogy *agan pre l'anime de mri mule* vagy *affreskenel szasszare li mri mule*, ezt bármikor így csináljuk, nem csak a gyász idején”. Szemmel láthatóan napi lemondásokkal kell kifejezni a fájdalmukat, vagyis az elhunyt iránti tiszteletüket.

A tisztelet kifejezése nagyon fontos magatartásjegy társadalmi kapcsolataik gazdaságtanában; a másikkal (nő/férfi) szembeni autoritás elismeréséhez köthető, és magatartásukat ügyesen afelé irányítja, hogy kerüljék a közvetlen viselkedésmódot. Ilyenkor nincs viccelődés, kerülik beszédükben a vulgáris kifejezéseket, a sértegetéseket és a hazugságot. A gyász idején ez a tiszteletadási forma úgy jelenik meg, hogy tilos kimondani a halott nevét. „Amikor valaki meghal, ha tisztelted, nem ejted ki a nevét egy egész életen át... Ha káromolják a halottaidat a gyász alatt, vagy veszekednek, őkik egymást, ezzel megint csak neked átkozzák őket. Ma már nem tisztelik a halottakat, minden hülyeségért a holtakra esküsznek, és akkor is, ha nem igaz, amit mondanak”, magyarázta egy hetvenéves asszony.

Mivel a temetés a legfontosabb cigány vallási szertartás, így a halottak napja, november 2-a a legjelentősebb vallásos ünnep. Ekkor szinte teljesen kiürül az abruzzói cigányok vándortábor a Milánóban, hiszen elhunyt hozzátartozóikat lehetőség szerint őseik és családtagjaik temetőibe temették, ez esetben Perugia és Pescara környékén. Ilyenkor valóban neveletlen-

ségnek számít nem elmenni a temetőbe meglátogatni a halottakat, nem megtisztelni őket egy misével és sok szép virággal.

A halál ténye jelentős tisztátalansági elemeket hoz magával. Mutatja ezt az is, hogy a halott ruháit elégetik/elégették, vele együtt eltemetik/eltemették (ugyanúgy, ahogy például a szülés után a nőknél eldobják a tányérokat, amelyeket ebben a tisztátalannak minősített időszakban használtak), és hogy megtiltják a főzést a legközelebbi rokonoknak: tisztátalanságuk jöhetne így át az ételbe, onnan pedig az együtt étkezőkbe.

Az, amitől – úgy tűnik – félnek, az nem a holtak szelleme, hanem a halál „fertőzése”; minden halál fájdalmas, szétziláló eseménye egy családi, szociális hálónak, szükségszerű védekezni ezzel a romboló erővel szemben, méghozzá a kollektíven elismert rituális viselkedésformákon keresztül. A húsevés tilalmát lehetne tán úgy interpretálni, hogy a húst ilyenkor úgy tartják, mintha halott állat teste lenne, olyan a halálhoz köthető analógia, amely szimbolikusan előidézheti a fertőzés veszélyét.

Mulo rom és mulo gádzsó

A túlvilágot kétféle *mulók* (halottak) népesítik be. Mintha egy az egyben az a megkülönböztetés ismétlődne meg, amely már az élők között is működik a cigányok és a gádzsók elkülönítésére, itt is vannak cigány *mulók* és nem cigány *mulók*, akik eltérő módon viselkednek. A gádzsó *mulók* gyakran főszereplői olyan történeteknek, amelyekben gádzsó szellemek jelennek meg és megfélemlítik, megverik, üldözik az élőket. A nem cigány *mulókat*, akikkel ezt a gonosz szerepet azonosítják – úgy tartják – „rossz” halál vitte el, vagyis megölték őket, senki által nem kedvelt halállal haltak meg. Ezért bolyong a lelkük megátkozottan a tett vagy a baleset színhelye, esetleg a saját régi lakóhelyük tájékán. Így aztán több cigány is meséli, hogy zavarták, netán megverték, ha megállt egy elhagyatott háznál vagy egy réten, különösen éjszaka, de néha akár nappal is, nem látható, de mégis mindenkinek megjelenő, emberre vagy állatra emlékeztető szellemek.

A halottakat látni valójában csak kevesek képessége, kizárólagos tulajdonsága, akikről azt mondják, hogy „meleg vérük” van. Ugyanazt a *mulókra* vonatkozó történetet többektől hallottam úgy, hogy más-más személyt tettek főszereplőjévé:

„Van egy bátyám, aki veszekedett, verekedett a szellemekkel. Egyszer ez történt vele: egy félkész háznál, amelynek nem volt ajtaja, kint aludtak, de hideg volt, esett az eső, így aztán behúzódtak a házba. Miközben megágyaztak, férj és feleség, megjelent egy pap, kezében bottal, táskával és egy könyvvel. A bátyám észrevette, hogy halott emberről van szó, de a sógornőmet elnémította, nem engedte, hogy megszólaljon, megette a húsát, míg ő ebből semmit sem vett észre. Akkor a bátyám, két méter magas férfi, lefogta a két kezét, szétdarabolta, mondta az atya nevét, és az elment. De visszajött a pap még egyszer, még mindig éjszaka volt, éppen világosodott, odament a feleséghez, és elnémította. Akkor a bátyám odalépett hozzá, elvette a botot és a könyvet; ez milliárdokat jelent, kincseket, de a bátyám ezzel nem számolt. Mi a hagyományt így ismerjük: ha megjelenik egy pap bottal és könyvvel, gyorsan el kell tőle venni vagy a botot vagy a könyvet, mert az szerencsét hoz az egész életre. A bot a szerencse, a könyv a pénz.”

Egy nappali *mulós* találkozás kapcsán így mesélt egy idős cigány asszony:

„Egyszer régen, mikor még kicsi voltam, hat- vagy hétéves, sok mandula volt a fákon, apám pedig fölment, hogy szedjen. Képzeld el, hogy ezután apám tizenöt napig nyomta az ágyat, mert a halottak koromfeketévé tették a húsát; és ezt nappal, nem éjszaka, nappal. Talán a tulajdonos volt, aki meghalt, és nem akarta.”

Vagy még egy:

„Narniban volt egy útkereszteződés, ahol megöltek valakit. Ha ott mentél el autóval, kilukasztotta a kereked, ha gyalog mentél arra, adott egy pofont.”

Más esetekben a *mulókat* állatképekben megjelenítve láthatjuk, mint kutyák vagy mint kígyók jelennek meg:

„Egyszer Sapri közelében voltunk, Calabria határvidékén, én a sógornőmmel és egy unokatestvéremmel egy tanyán voltunk, tudod, ahol a szalmát tartják. Tanya volt, nekünk pedig víz kellett, ahhoz pedig át kellett mennünk. Fogtuk a vödöröket és felkerekedtünk. Egyszer csak lábunk alá kerül egy óriási kígyó, ahogy a fűben lépkedtünk. Mindez fényes nappal történt. A *mulók* mindenestre olyasvalakik, akik rossz vagy átkos halállal haltak, például, mert valakinek túl sok mindene volt, túlságosan zsugori volt és még holtában sem akarja, hogy hozzáérjenek a dolgaihoz. A nővéremnek is volt egy története a *mulókkal*, de ő nem érti. Őt, akinek édes vére van, ugyanebben a házban, az ágyon kívül találtuk, tele véraláfutásokkal. Velünk viszont, akiknek keserű a vérünk, nem tett semmit.”

A cigány *mulók* – ellentétben a gádzsó *mulókkal* – az esetek nagy többségében udvariasan viselkednek, együttműködnek az életben maradt családtagokkal, különösen, ha tisztelettel vannak és tisztelettel voltak irántuk a gyászban. A cigány *mulók* – legfőképp álmokon keresztül – tanácsokat sugallnak, figyelmeztetnek a veszélyre, előre jeleznek bizonyos eseményeket. Annak, akinek álmában megjelennek, mindig kellemes az élmény, sohasem ijesztgetnek, rémisztenek bosszúval. A cigányok állítják, hogy nem félnek a saját halottaiktól, csak egyszerűen tiszteletben tartják őket. Ha valaki nem adózik tisztelettel a saját halottai iránt, annak társadalmi kiközösítés a következménye, de nem félnek attól, hogy a halottak bosszút állnak az élőkön. Lássuk, mit mond egy cigány asszony a vele készült interjú során: „A *mulók*, akik zavarni jönnek bennünket, nem a mieinknek közül valók, hanem a gádzsóké, a mi halottaink nem zavarnak bennünket, nem félünk tőlük, csak tiszteljük őket. Gyakran jelennek meg álmunkban, előre jeleznek bizonyos dolgokat, mit kell vagy nem kell csinálnunk, vagy ha valaki rosszul van, de a mi halottaink soha nem állnak bosszút rajtunk, azok mindig a gádzsók. Mind a gádzsó *mulók* ezek, mert a gádzsók élőként és halottként is zavarnak bennünket, mindig van valami bajuk velünk, és kész. Ezekről a *mulóktól* tényleg félünk.”

A *mulók* a társadalmi hálóban

A *mulók* elsődleges fontosságú szerepet töltenek be néhány társadalmi viszony meghatározásában. Annak érdekében, hogy mélyebben is megvizsgálhassuk ezt a kérdést, muszáj előrebocsátanunk néhány általános jellegű információt az abruzzói rom cigányok társadalmi szervezetéről (vö. Manna 1996). A közösség alapvető társadalmi egysége az apai ágon helyhez kötött nagycsalád. Ebbe három generáció tartozik, egy családfő, ennek fiai és a hajadon lányai (a nők a házasságkötés után a férjükkel annak a családi csoportjához kerülnek), valamint az ő gyerekeik. Így például valakinek a saját családja magába foglalja az összes fivérét (*li pral*), az összes nővérét (*le pina*), a nagybácsikát (*li kak*) és a hajadon nagynéniket (*li bibja*), az apai águ unokatestvéreket (*li pral kugine*), az apai nagyapát (*u papu*) és nagyanyát (*i nonne*). Az egyes családok aztán szélesebb társadalmi egységekbe tömörülnek, amelyek határai elmosódnak, és amely ugyanúgy apai águ; az abruzzói rom cigányok ezt „fajnak” (*ratsz*) hívják. A *ratszot* nagy létszámban alkotják különböző egyének, akiket közös vezetéknevük alapján lehet azonosítani; például a Ciarellik egy *ratsz*, a Di Roccók egy másik *ratsz*, a Spinellik egy harmadik, és így tovább. Ugyanabba a *ratszba* tartozók azt tartják, hogy valamilyen szinten mindenki rokona egymásnak, még akkor is, ha nem tudják azonosítani a saját genealógiai köteleikeiket, és azért is, mert úgy tartják, hogy a nagyon távoli múltjukban, mindannyiuknak közös ősök volt.

Saját közösségükön belül nem ismernek el semmiféle szociális hierarchiát, kivéve a nemekhez (vö. Manna 1998) és – bár jóval kisebb jelentőséggel – az életkorhoz kapcsolódót: a nő alárendeltje a férjnek, és a férj családjának; egy fiatalnak elsősorban az apját és a nagyapját kell tisztelnie (alárendeltségi színezettel: vagyis szóban nem áll ellent, engedelmeskedik, átadja az ülőhelyet), mindenkinek azt kell tiszteletben tartania, aki érezhetően idősebb nála, legyen az férfi vagy nő. Ez lényegében minden egyes nagycsaládon belül így van, ami azt is jelenti, hogy minden egyes családfő a saját családjának a feje. A teljes közösség által elismert egyéb vezetők nem léteznek, és ha arról kérdezzük köreikben, hogy van-e cigány királyuk vagy királynőjük, mindenki családjának legidősebb tagjára mutatva válaszol. Az abruzzói közösséget olyan

csoportok alkotják, amelyek semmiféle közös „főnököt” nem ismernek el. A formális társadalmi hierarchiának ezt a hiányát – érthető módon – látványosan és látens formában a belső konfliktusok olyan gyakorisága kíséri, hogy az szerkezeti jellegzetességévé válik a szocio-kulturális rendszernek. A közösségen belül még az elmélete sem létezik semmilyen olyan elképzelésnek, amely törvényhozó és végrehajtó hatalommal felruházott vezetőre emlékeztetne, vagyis egy király alakját vetitené előre, vagy egy központi erős hatalom megtestesítőjét. A társadalom szerkezete egyszerűen a törvények, a szabályok tiszteletére épül, amelyek visszavezethetők a szokásjogra, valamint az érték-, hitrendszerekre (vö. Manna 1991).

Jóllehet igaz az, hogy az abruzzói rom cigányok nem ismernek el több család fölötti közös politikai vezetőt, ugyanakkor mégis létezik olyan autoritás, amit az egész közösség egyaránt elismer: ezek pedig a *mulók*, vagy még inkább a saját őseik. A *mulók* a jótálló szerepét töltik be a társadalmi rendben, a nem hierarchiai egyensúlyban *famejje* és *ratsz* között, a társadalmi szabályszerűség, a nem írott törvények és az egyének egymás közötti kapcsolatait szabályzó szokások őrzői ők. Ezt a kijelentést fejtik ki azokban az alapvető jogi formákban, amelyeket *krisznek* hívnak (szó sz. „érv”), a nem súlyos⁴ összetűzések hagyományos szerkezeti formájában. A pontosság kedvéért: a cigányok, hogy ezt az informális bírósági formát megjelöljék, azt mondják, *ga a mangepi i krisz* (menni magyarázatot kérni), ami egy harmadik személy szükség-szerű jelenlétét feltételezi, aki *super partes* elismert, és képes arra, hogy a vitát megszüntesse. A leggyakoribb indokok, amelyekből az összetűzések erednek, féltékenységekhez kötődnek, vagy gyanúsításokhoz, hűtlenségi pletykákhoz, gazdasági jellegű becstelenségekhez, vagy a közösség tagjai körében elkövetett kisebb lopásokhoz. Abban az esetben, ha a két panaszos félnek nem sikerül egyezsére jutni, egy harmadikhoz fordulnak, hogy oldja meg ő a kettejük ügyét, kinek van igaza a bírói séma szerint. Ez a *honoris causa* bíró lehet férfi vagy nő, idősebb vagy egyszerűen egy felnőtt; ami lényeges, hogy az egész közösség tisztelje őt, és hogy tisztességes, őszinte magatartásának már bizonyosságát adta. A meghallgatáson mások is részt vehetnek, rendszerint a két fél családtagjai mennek el. Régebben ezeket a szabadban tartották (ma az esetek többségében egy lakáson belül), és a közösség számára jó összejövetelel alkalmakat jelentettek. A két fél elmondja a történeteket, egyik a másik után, eskü alatt teszik ezt, és az eskü attól kap különleges jelentőséget, hogy saját halottaik lelkére, békéjére kell esküdni. Ez garanciát ad arra, hogy az igazat fogják mondani, hiszen az alapfeltétel, hogy egy cigány sem akarja megvonni a tiszteletet saját halottaitól. Az összefoglalások után a bíró *del i krisz* (igazat ad), és ezt az ítéletet be kell tartani, akkor is, ha pénzbefizetéssel vagy visszafizetéssel, esetleg tárgyak visszaszolgáltatásával jár is.

Már említettem, hogy a *krisz* korábban gyakran nagy publikum előtt zajlott, és az eskütételbe bárki közbe szólhatott. Mindazonáltal ezt a legnagyobb óvatosság mellett tették, elkerülendő a veszélyét annak, hogy „káromkodásokkal” zavarják el onnan őket. Káromkodáson (*kuszesz*) a cigányok olyan, a halottakra vonatkozó sértést értenek, amelyet a *ta hina tri mule* szófordulattal fejeznek ki, ez pedig szó szerint azt jelenti, hogy „szarjal a halottaidra”, bár ők inkább úgy fordítják, hogy „a francba a halottaiddal”. Az attól való félelem, hogy valaki káromolja a saját halottaikat, gyakran elbátortalanítja az embereket attól, hogy vitákba avatkozzanak, főképpen ha az a valaki, aki szeretne közbelépni, gyászol.

A mulók és a szakralitás

A *mulók* tehát hozzájárulnak a társadalmi rend fenntartásához; lehetővé teszik, hogy a közösséget alkotó családok közötti kényes egyensúly fennmaradjon, illetve meglegyen. Ez magyarázza, hogy miért ők alkotják a cigány szertartások „szívét”, központi éltető erejét: szimbolikus szerepük alapvető fontosságú, hogy a gazdasági különbségekből adódó irigykedések,

⁴ Nagy jelentőségű összetűzések ellenben nem ritkán vezetnek időben elhúzódó vérbosszúkhöz, állandó ellenségeskedésekhez, amelyek aztán kiterjednek a *ratsz* minden olyan tagjára, akik a veszekedő családokhoz tartoznak. Az ilyen ellenségeskedés akár generációkon keresztül is fennmaradhat.

féltékenységek, félreértések békésen megoldódjanak, és ne alakuljanak át egy mindenki elleni háborúvá. Szerepüket némiképp magyarázza a káromkodás kontextusa, ami a saját halottaik kirekesztésére szólít föl, arra, hogy ne tekintsék őket többé a közösség tagjainak, tehát olyan mérvű dologra szólít, ami kérdésessé tenné annak az identitását, akinek a sértést szánják. A *mulók* tulajdonképpen olyan előírások által meghatározott szerepet töltenek be, ami egyenértékű az írásos törvények adta szerepkörrel, valamint az írásos törvények tiszteletbe tartására létrehozott apparátusok szerepével; ez az, ami marad, ami nem változik az egyes emberekhez képest, akik a jogot gyakorolják. Ilyen erőt tulajdonít a *mulóknak* a szakralitás, amivel a cigány kultúra felruházza őket, márpedig a szent az, ami „jellegzetesen változatlan” (Weber 1992:116).

A központi szerep, amit a cigány vallásos szertartásokban a halottak betöltenek, a szent-ről alkotott elképzelésük alapvető elemévé teszi őket. Nem az isteni az, ami szentséget ad a *mulóknak*, és nem létezik semmi olyan racionális magyarázat vagy metafizikai konstrukció, amelyet az égi hierarchiák rendjére és az istenségek közötti kapcsolatokra lehetne alkalmazni. Az isteni szakralitás, a szentek, az ősök szakralitása a nekik fenntartott gyakorlati rituálékra vezethetők vissza, azok a szertartások pedig, amelyeket a *mulóknak* tartanak, jóval fontosabbak és általánosabbak.

Bolla Mária fordítása

Felhasznált irodalom

- MANNA, F. 1990. I Rom abruzzesi di Pescara. *Etudes et documents balkaniques et méditerranéens*, (15), 88–95.
- MANNA, F. 1991. La comunità di cia Bonfadini. In: G. Soravia (szerk.): *Ricerca etnohistorica sulla condizione di due comunità nomadi a Milano*. Rapporto per la Regione Lombardia, 70–104.
- MANNA, F. 1996. Rom abruzzesi: nomadi o sedentari? In: L. Piasere (szerk.): *Italia Romani 1*. Róma: CISU, 43–58.
- MANNA, F. 1998. Les espaces du féminin parmi les Rom abruzzais. *Études Tsiganes*, (10), 21–30.
- SPINELLI, S. 1994. *Prinčkaranz (Conosciamoci)*. Pescara: Italica.
- WEBER, M. 1992. *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2/1. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái (A társadalmi szervezetek: közösségek, társaságok, vallások)*. Budapest: Közgazdasági és Jogi.

Cigányok és halottaik Edelényben

„A cigányoknál nem úgy van, hogy meghal, oszl jő, kész, vége. Mindig azt hiszik, hogy vagy ott él köztük, vagy valami van, mert ez szerintem benne van az emberben.”

(Lajos)

I. Bevezetés – témaválasztás

I.1. Gondolataim a terepmunka előtt

„Ebbe a hivatásba a belépést az etnográfiai terepmunka biztosítja”, olvashatjuk Hollós Maridánál (2000:25). Amikor először láttam ilyen és ehhez hasonló – a terepmunka fontosságát hangsúlyozó – mondatokat, nagyon tanácstalannak éreztem magam. Egyrészt nem igazán tudtam, hogyan kell „azt” csinálni, másrészt egyetlen használható ötletem sem volt a témát illetően. Sok keresgélés után döbbsentem rá, hogy van egy cigány közösség, amelynek a tagjaival minden nap találkozom, mégse tudok róluk gyakorlatilag semmit sem (leszámítva a szokásosnak mondható előítéleteket: „koszosak”, „büdösek”, „hangosak” és mindig „valami rosszban sántikálnak”). A másik fontos dolog, ami e téma felé fordította az érdeklődésemet, az a cigányság speciális helyzete volt: az, hogy ők „belül élnek” azon a társadalmon, amelyhez képest „másnak számítanak” (Stewart 1994:17). Így született meg az az elhatározásom, hogy leendő terepmunkám „célpontjai” az edelényi cigányok lesznek. Ez azért is tűnt jó ötletnek, mert most végre kipróbálhatom magam: sikerül-e leküzdenem a velük kapcsolatos előítéleteimet, vagy nem. Ha sikerül, van esélyem arra, hogy antropológussá váljak, ha nem...

A helyszín tehát megvan. Egy kis szakirodalom-tanulmányozás után a legérdekesebb témának az identitás kutatása tűnt. Összeírtam néhány kérdést, és nekivágtam annak reményében, hogy sikerül elkerülnöm az antropológiai „lepkegyűjtést” (Barley 2001:6).

I.2. Miért pont Edelény?

Születésem óta ebben a városban élek, így ismerem az összes sztereotípiát, a magyarok „problémáit” a cigányokkal, de szégyenkezve kellett bevallanom magamnak, hogy egyáltalán nem tudok semmit a „másik oldalról”. Elkezdett foglalkoztatni a dolog: ha tényleg olyan körülmények között élnek, ahogy azt „mi” gondoljuk, hogyhogy még élnek, ha tényleg annyit lopnak, csálnak, hazudnak, akkor hogy lehet, hogy én csak igen nehezen tudok ilyen eseteket felidézni, és vajon ők hogyan gondolkodnak a magyarokról? Ezek voltak azok a kérdések, amik miatt végképp Edelény mellett, Edelényben belül pedig azért pont a Borsodon¹ élők mellett döntöttem, mert velük találkozom a legtöbbször, így az ő életükre voltam a leginkább kíváncsi.

I.3. A terepmunka ideje, eredeti szándéka és annak változásai

Terepmunkámat Borsodon és Egresen végeztem.² Sok beszélgetést sikerült rögzítenem, és néhány fotót is készítettem. Eredeti szándékom – ahogy már írtam – az identitás kutatása lett volna, ám a terep alaposan felforgatta az elképzeléseimet. Identitásuk „feszégetésével”

¹ Az edelényi cigánytelepekről bővebben a II. 2-es, „Cigánytelepek – Borsod és Finke” című fejezetben írok.

² Kutatásomat az OTKA T 42767-es számú programja támogatta.

minden alkalommal egy olyan – végtelennek tűnő – lavinát indítottam el, amelyek cigányságuk miatt elszenvedett sérelmeik történeteit tartalmazta. Borzasztóan kétségbe voltam esve, úgy gondoltam, ebből soha nem lesz dolgozat, teljesen alkalmatlan vagyok erre a hivatásra. Geertz (2001:221) szavai jól jellemzik akkori állapotomat: „Amikor sűrű leírásra adjuk a fejünket, nyilvánvaló és felszíni dolgoktól eltekintve, kezdetben az általános zavarodottság állapotában vagyunk. (...) Mi az ördög folyik itt? (...) És megpróbálunk szilárd talajt keresni a lábunk alatt”. Neki is, nekem is bele kellett szokni ebbe a mindnyájunk számára furcsa szituációba. Aztán egyik alkalommal, amikor a virrasztásról beszélgettünk, fő adatközlőm apósa elmondott egy történetet (amit később kérésre a felesége is elmesélt nekem, mert ő is részese volt),³ és én rögtön tudtam, hogy ez az, amire már annyira vártam: a téma végre megtalált, már éreztem a „szilárd talajt”. A következő látogatásomra már hosszú listát írtam a kérdéseimről, és végre határozott elképzeléseim voltak arról, hogy mit akarok.

II. Edelény

II.1. Általános tudnivalók

Edelény – „város Borsod-Abaúj-Zemplén megyében, a Borsodi-dombságban, a Bódva völgyében, Miskolctól 23 km-re északra” (Magyar Nagylexikon); „a borsodi tájak egyik legszerencsésebb pontján helyezkedik el” (Peja 1973:17).

A jelenlegi település 4 falu egyesüléséből jött létre (Edelény, Finke, Egres, Borsod), melyek még ma is jól elkülöníthetők egymástól, és nevük élénken él a köztudatban: teljesen természetes azt mondani, hogy „megyek Borsodra” vagy „megyek be Edelénybe”. Középen, a központban helyezkedik el Edelény, és a többi település „oldalról” kapcsolódik hozzá.

A lakosság fő megélhetési forrása a bányászat volt, de a bányát 1995-ben bezárták. A városban rengeteg a munkanélküli, sokan a problémáik elől az alkoholizmusba menekülnek. A fiatalok pedig Miskolcon, esetleg még messzebb kénytelenek állást keresni (például – a város méretéhez képest – meglepően sok edelényivel lehet találkozni Budapesten), és általában a munkát adó városban le is telepednek.

A település igen „előítéletes”, és borzasztóan erős az általánosítás a cigányokkal kapcsolatban. A társadalom minden rétege megdönthetetlen sztereotípiákkal bír, a legtöbb emberrel nem is érdemes vitába szállni ilyen kérdésekben, mert valószínűleg teljesen meggyőzhetetlennek fog bizonyulni.

II.2. Cigánytelepek – Borsod és Egres

Az általam meglátogatott mindkét telepen magyar és oláh cigányok élnek együtt, de az arányok változóak: Egresen több az oláh cigány, mint a romungró, Borsodon pedig teljesen vegyesen élnek. A nyelvet már csak igen kevesen beszélik.⁴

Mindkét telep a város szélén helyezkedik el, ahová egy paraszt⁵ nem szívesen teszi be a lábát, ami nem csoda, hiszen gyerekkora óta azt hallja, hogy az igen veszélyes vállalkozás lenne. A cigányok az önkormányzat által épített házakban élnek. Jellemző, hogy csak igen ritkán van a házaknak kerítésük, így mindenki többé-kevésbé szabadon járhat-kelhet a házak között, esetleg házakba. Csengőt egyetlen helyen sem láttam. Fával fűtenek, és általában szintén fával főznek.

A legtöbb cigány segélyekből kénytelen élni, illetve a városgondnokság is biztosít munkát néhány embernek, de ezeket kevesen vállalják a jellege miatt (utcaseprés stb.).

³ Ld. a Függelék V.1-es és V.2-es pontját.

⁴ Legalábbis igen kevesen vallják be. Valamiért nagyon titkolják. Meggyőződésem, hogy sokkal többen tudnak cigányul, mint ahányan bevallják.

⁵ A cigányok a nem cigányokat egységesen „paraszt”-ként emlegetik, így én is ezt a terminust fogom használni; illetve ennek szinonimájaként elő fog fordulni néhányszor a gádzsó szó, amit ők ugyan soha nem mondtak, de úgy érzem, hogy a zavaró mértékű szóismétlések elkerülése miatt kénytelen vagyok használni.

Általában alacsonyán iskolázottak, és sokan a gyermekeiket is inkább lebeszélük róla: úgyis minden hiába, cigányként szinte lehetetlen elhelyezkedni.

Egyik – Borsodon élő – adatközlőm, Lajos elmondása szerint lényeges különbségek vannak a cigánytelepek között: „Borsod (...) mindig az elit hely volt... Én elég sokmindenkit költöztettem, meg napirendi pont volt, hogy nekem járni kellett a cigánytelepekre, és Borsod a cigánytelepek között olyan, mint Pesten a Rózsadomb... A finkeieket mindig lenézték, mert mindig valahogy másképp éltek... Mindig olyan mocskosak, vagy mit tudom én, mik voltak azok... A borsodiakat mindig jobban elfogadták, mert azt mondták, humánusabbak.”

Az Egresen élők is rossz véleménnyel vannak Finkéről, de Borsodra se szívesen költöznének.

Mivel én csak Borsodon és Egresen végeztem terepmunkát, a finkeieket nem tudtam erről megkérdezni.

Mindez akkor válik igazán érdekessé, ha megtudjuk, hogy régebben egy helyen élt az összes edelényi cigány, a borsodi Földvár dombján. Csak azután költöztek szét különböző helyekre, hogy az önkormányzat – az ásatások miatt – elköltöztette őket onnan. Mindez azonban elég régen történt ahhoz, hogy mára azt mondhassuk, viszonylag kevés rokoni szál fűzi össze a telepeket, s talán ezért is van ez a távolságtartás.

A borsodi telep két utcából áll. Nagyon jellemzőek az utca nevei: Béke, illetve Barátság út. Talán azért, hogy már az utca nevéből is az látszon, hogy milyen jól megfér egymás mellett a két kultúra (a cigány és a magyar). Esetleg valami ilyesmit szerettek volna hirdetni az idegenek számára ezek az elnevezések, de utalhatnak a cigányságot asszimilálni igyekvő politikára is. Ma mindenesetre – ismerve a cigány/paraszt viszonyt – ezek elég „komikusan” hatnak.

Az egresi cigánysor jóval nagyobb a borsodinál. Több utca van, és körülbelül háromszázan élnek itt.

III. Halállal kapcsolatos vélekedéseik

III.1. A halál beállta

Az általam megkérdezett cigányok szerint, ha valaki haldoklik, akkor „meg van sápadva, nagyon meg van sápadva”, „pókhálás a szeme”, „kapkod a levegő után”. Egy egresi férfi így mondja: „Hármat sóhajtott, kész, záróra. Az álla leesett, tudod, leesett az álla, és kész.”

A haldoklóhoz papot csak a legritkább esetben hívnak. A rokonság, a család azonban – már ha lehetséges – nagy számban megjelenik, és ott vannak vele. „A haldokló, ha érzi a halál jöttét, magához hivatja a családját, hogy elbúcsúzzék tőle” (Szapu 1984:25). Az edelényi cigányok szerint az a legjobb, ha valaki otthon hal meg. Ha tudják valakiről, hogy meg fog halni, igyekeznek még a kórházból is hazavinni, hogy otthon, a rokonai között haljon meg.⁶

Amikor beállt a halál, a halott állat felkötik, szemeit lezárják. Egy közeli rokon ráadja a kedvenc ruháját, hogy majd abban temessék el.

Mindezen teendők elvégzése után következik a virrasztás.

III.2. A virrasztás

Ha valaki meghal, a cigányok a temetése napjáig – általában három napig, de ha a házigazda pénztárcája ezt nem engedi meg, akkor egy vagy két napig – virrasztanak. Erről így beszéltek az adatközlőim:

Borsodon:

„– Összegyön az egész rokonság, testvér, koma, sógor, mindenki, ismerősök, mert ez valóban így van a cigányoknál.

⁶ Ez a megfigyelésem teljesen ellentétes azzal, amit Okely (2001:211) tapasztalt az általa kutatott a „treveller-cigányok” (*Traveller-Gypsies*) között, mely szerint ők inkább igyekeznek a haldoklót eltávolítani a tábor területéről.

– De Balázskám, ezt ne úgy képzeld el, hogy esznek-isznak, és akkor dinom-dánom van! Csend, nyugalom van, halotti énekeket énekelnek.

– Imádkoznak.

– Imádkoznak, és ez van gyakorlatilag 4–5 napig. Ez még a mai napig így van. És a halottakat a cigányok igen-igen tisztelik.

– Azt mondják, hogy a lélek akkor visszajön, ott van a lakásban, hát búcsúznak tőle, tudod? (...) Ezzel adják meg neki a tiszteletet.”

Finkén:

„Nehogy azt hidd, hogy egész este csak rívás van!” Itt hangsúlyozzák, hogy a virrasztás nem csak búslakodás, a halott siratása; mondanak „vicckérdéseket” (találós kérdéseket) is, ha a házigazda engedi.

Hogyan is zajlik egy ilyen virrasztás?

Amikor valaki meghal, a rokonok továbbadják egymásnak a hirt, és megjelennek a halott házában. Senkit sem kell külön hívni, mindenki tudja, és aki meg akarja tisztelni az elhunytat (márpedig mindenki meg akarja, aki ismerte, nehogy magára haragítsa, és esetleg később megjelenjen neki a szelleme), az részt vesz a virrasztáson: „és akkor 100 km-ről vagy 500 km-ről, a cigányoknál ez megvan, és akkor elmegy”.

Miután összegyűltek, van egy – többnyire idősebb – férfi és/vagy nő, aki elkezd a hagyományos halottas énekeket, és akkor énekelnek. Mint már írtam, ha a házigazda engedi, akkor találós kérdéseket is mondanak, mindeközben esznek, isznak. Ha az elhunyt szerette, akkor esetleg cigányzenészeket is hívnak. Fontos, hogy a halott közeli hozzátartozói nem vehetnek részt az éneklésben, számukra már megkezdődött a gyász időszaka. És mindez eltart 2-3 napig (a három az ideális).

A virrasztás egyfajta búcsú, ahol – úgy tartják – jelen van az elhunyt is.

III.3. Temetés

„A koporsóban elhelyezik az elhunyt apróbb holmijait, azokat a tárgyakat, amelyeket életében különösen szeretett: cigarettát, fésűt, pénzt stb.” (Piasere 2001:232). Kedvenc dolgait tehát nem csak a virrasztáson élvezheti a halott utóljára, mert a személyes tárgyait, illetve azokat a dolgokat, amiket nagyon szeretett, beteszik mellé a koporsóba:

„– Szerette az italt, a nőket se vetette meg, kártyázott, meg ilyesmi, és kártyát betettek mellé, pálinkát, az aranygyűrűt, ami az övé volt, mind berakták mellé. Hát így temették el. Amit gondolták, hogy az övé volt, azt mindet úgy be is rakták mellé.

– Ezeket miért teszik be?

– Azt mondják, hogy azt ő használta, az övé volt, hát akkor azt továbbra is használja. Anyósom is, mikor meghalt – nagyon cigizett ő is –, tettek be cigit, gyufát.”

Egy másik válasz a miertre: „Mert ez a szokás. Meg a kívánsága neki. Majd a mennyekben rágyújt, hogyha akar. Ha meg nem akar, nem gyújt rá, na!”

Ez arra enged következtetni, hogy egykor hittek abban, hogy van túlvilági élet, mégpedig olyan túlvilági élet, ahol ezekre a földi dolgokra szükség lehet.

Itt is megfigyelhető egy kettősség. Ma is ugyanúgy beteszik ezeket a tárgyakat, hogy „azt továbbra is használja”, de közvetlen ezután pedig ezt mondják: „Pedig hát tudja az ember, hogy hülyeség, hogy az neki már úgyse kell, mert mink azzal tisztában vagyunk, hogy neki az úgyse kell. Ez ilyen hagyomány, tudod?” Nehéz eldönteni, hogy ez az igazság, vagy csak előttem mint paraszt előtt egyfajta mentegetőzés.

A temetésen nagyon sokan részt vesznek (ugyanúgy, mint a virrasztáson). Amiben legszembetűnőbben különbözik egy cigánytemetés egy parasztemetéstől, az talán az, hogy ha a halott szerette a cigányzenét, akkor meghívnak egy zenekart, és az utolsó útjára is kedvenc nótájával kísérik. Ez sokakat megbotránkoztat.

Szinte minden szakirodalom megemlíti, hogy a halott tárgyait megsemmisítik, de legalábbis eltüntetik a környezetükből (Zatta 2002, Okely 2001:217–219, Piasere 2001:235–236,

Williams 2001:272–273), azonban én ilyenről egyáltalán nem hallottam. Általában – hacsak nincs külön végrendeletkezés – lemondanak róla a legszegényebb rokon/örökös részére (legáltalában saját bevallásuk szerint).

A temetésen résztvevők a temetés után hivatalosak a halotti torra is.

III.4. A gyász időszaka

A gyász időszaka általában egy évig tart. Ezalatt az idő alatt kötelező a fekete ruha viselése (ezt alkalomadtán ki lehet váltani egy fekete szalag kítűzésével), az özvegynek nem szabad újra-házasodnia, tilos zenét hallgatni, tévézni (ezt nem tartják be olyan szigorúan), illetve minden tükröt le kell takarni a házban.

Amikor rákérdeztem, hogy az utóbbi miért kell tenni, azt válaszolták, hogy „mert szórazási eszköz”.

A tévézési tilalmat – valószínűleg a gyerekek nyomására – nem veszik olyan komolyan: „Mehalt a fiam. Itt egy évig nóta nem vót. Tévé vót, de csak négy hónap után, öt hónap után.”

Ha valaki meghal, később, mikor az élők isznak, gyakran kilöttyintenek az elhunyt tisztelőre az italból (erről is sok helyen olvastam, tehát ez egy eléggé elterjedt szokás), ha szerette, de ez nemcsak a gyász időszakára jellemző.

III.5. A szellemek – a halottak az élők közt

A korábbiakban már leírtam, hogy hogyan találkoztam az első szellemtörténettel és magával a szellemekben való hittel. Most megpróbálom rendszerezve leírni azt, amit sikerült megtudnom erről a témáról.

A borsodiak szerint a halál fajtájától függően kétfajta szellem létezik:

– „Mint a mesében: van jó szellem is, meg rossz szellem is. Azt mondják, hogy aki...

– Felakasztja magát, vagy agyonütik...

– Az hét év után ijesztget. Minden hét évben megijeszt valakit.

– Megjelenik.

– Tehát, ha nem természetes halállal hal meg, hanem megölik vagy megöli magát.

– Hát, azt inkább úgy szokták mondani, hogy az ördög kezibe kerül.”

Ezt a két fajta szellemet ismerik tehát az borsodi cigányok. Ami közös bennük: mindkettőtől iszonyúan félnek. Van, aki például sötétedés után még a WC-re sem hajlandó kimenni (ami az udvaron található).

Finkén nem hallottam arról, hogy kétféle szellem létezne. Állításuk szerint minden szellem ugyanolyan, és nem kell félni tőlük. Ennek ellenére, amikor egyszer sötétedés után beszélgettünk a halottakról, azt mondta a házigazda, hogy „este, most is már hat óra, ilyenekről nem beszélünk. Az embernek más az álma, meg az alvása. Ilyenkor este a halottról már nincs téma, mer’ nem mernek kimenni már még a vécrére se, Balázskám. Ez a cigány.”

Ha valakit megérint egy halott, egy szellem, azt szerintük onnan lehet tudni, hogy másnapra az érintés helyén kék folt jelenik meg.

És most hadd ejtsek pár szót a „barna szög”-ről! Ezzel a fogalommal Borsodon találkoztam először. „A cigányoknál az áll, hogy ahol négy út találkozik, ott minden éjjel kísértetek vannak”, ezt hívják „barna szögnek”.⁷ Erről sajnos csak ennyit tudtak mondani az adatközlőim. Finkén a „barna szög” említésekor csodálkoztak, és nagyon keveset beszéltek róla. Ennek két oka lehet: nem nagyon hallottak erről a fogalomról, vagy nem akartak nekem beszélni róla. A második lehetőséget azért tartom valószínűbbnek, mert kipuhatólták, hogy én mit tudok, és utána ők is csak azt ismételték meg, és alaposan kikérdeztek arról, hogy ki mesélte ezeket el nekem. Amit tőlük megtudtam: „Balajt felé van egy elágazás. Kereszthútnak mondják ezt, ott

⁷ A „barna szög”-ről ld. pl. a „Függelék” V.3-as történetét.

jobban megjelennek a halottak. Ez a barna szög, az erdős rész. Ott mindenfelé csak sötétség, azt beírhatod barna szögnek, azt az egyet. Ott biztos, hogy a halottak összegyőnnek... Hát az igen veszélyes rész. Még talán nappal is." De nem csak itt, bárhol előfordulhatnak a szellemek.

Mit akarnak?

Mindkét telepen ugyanazt a választ adták arra a kérdésre, hogy miért járnak vissza a halottak. Valaki megígért neki valamit, amit nem teljesített, vagy nem adta meg neki a kellő tiszteletet: nem ment ki a sírjához születésnapjára vagy Mindszentkor stb.

Finkén: „A születésnapján nem mentünk ki a sírjához. Már másnap éjszaka a gyerekkel álmotam. Felkeltem riva, alig vártam, hogy kivirradjon. Úgy húztuk ki a csikot a temetőbe, mint a huszonegy, mer' a gyerekkel álmotam, és láttam álmomban. Mer' megígértem neki valamit. Születés- vagy névnapjára nem mentünk ki, nem tudom... Másnap felkeltem, meg-raktam a tüzet, ott zokogtam. Megfőztem, húztuk a csikot.”

Borsodon: „Még akkor legény volt Jánosom, a tsz-be járt dolgozni. Ez ilyen Mindszent vót, igaz, megígerte, hogy a keresztanyjára éget gyertyát, oszt elfeledkezett, mert munkába vót, fiatal vót, ugye, átgűttek hozzá Laciék, Zoliék átjártak magnózni, az inasnak kiment az eszéből, nem gyújtott gyertyát a keresztanyjára. Igaz-e, mi történt vele, majdnem meghalt!? Úgy csúszott kézen-lábon be a szobába. Szólni se hagyott neki a keresztanyja. Másnap meg is vette a gyertyát, oszt úgy égette el a keresztanyjára. Bizony. Ez így igaz, ez megtörtént vele is, az inassal. Most meg minden Mindszentkor az az első, hogy a keresztanyjára meg a keresztapjára gyertyát éget.” Van, aki azért, mert muszály neki, pl.: hétévente a „rossz” szellemeknek muszály megijeszteni valakit. Van olyan szellem is, amelyik el akarja vinni, „el akarja vezetni” az illetőt: „bekiabálnak neki, oszt ő meg kimegyen”. De nem csak ártani akarnak. Van, mikor segítenek, pl.: ha valaki betegsége alatt szellemet lát, gyógyulása után azt mondják, „elvitte róla a betegséget”, vagy ha egy cigány eltéved az erdőben, akkor azt mondja: „a szellemek elkísérték”.

Hogyan lehet elűzni a szellemeket?

Ha már megjelent, akkor „a szellemeket, kísérteteket úgy tudod elűzni, hogyha káromkodol egyet”. Ha nem, akkor „bemennek a papnál, oszt szenteltvízecsét kérnek, oszt a háznak a négy sarkába belelocsolják, vagy megisszák”.

Milyen szerepük van a szellemeknek a mindennapokban?

A legfontosabb dolog, hogy félnek tőlük, ennek a mindennapokban tapasztalható hatása pedig az, amit már írtam korábban: van, aki sötétedés után nem hajlandó kimozdulni a lakásból. Ezen kívül a szellemtörténetek fontos szerepeket játszanak a társadalmi érintkezésben. Ezen azt értem, hogy némileg talán átvették a régi mesék szerepét, mivel ilyen meséket már csak nagyon kevesen tudnak, viszont a szellemtörténetekből mindenki ismer egy jópárat. Emellett a halotthoz kapcsolódó évfordulókon, illetve kisebb-nagyobb ünnepeken, például karácsonykor a legtöbben kitesznek ezt-azt – mondjuk egy pohár bort – elhunyt hozzátartozóiknak.

III.6. Összefoglalás

A virrasztásban és a temetésben is megnyilvánul, hogy mennyire tisztelik a halottaikat a cigányok, és bár „valószínűleg nincs is olyan társadalom, amely ne tisztelné a halottaikat” (Lévi-Strauss 1979:283), úgy vélem ez a tisztelet, szeretet „gyanúsán” erős; szerintem a későbbi „szellem-formájukban” való visszatérésüktől való félelem miatt. Ezt a feltevésemet látszik erősíteni az is, hogy amikor megemlítik egy halott nevét, a szokásos „Isten nyugosztalja” vagy „nyugodjon békében” helyett többnyire csak annyit mondanak: „nyugodjon”, vagy legalábbis a többbit elharapják. A hangsúly tehát egyértelműen azon van, hogy a halott csak „nyugodjon”, egyszóval maradjon ott, ahol van, ne jőjön vissza.

A halottak igazából nem is halnak meg a cigányok számára, hiszen láthatatlanul ott élnek közöttük mindennapjaikban, szokásaikban (szinte minden szokásuk visszavezethető valamilyen módon a halottak tiszteletére), mindezek után már nem is meglepő, hogy néha szemmel látható formában is megmutatkoznak. Így válnak a halottak a cigány közösség „legcigányabb”

részévé. „Cigányságuk” leginkább a halottak tiszteletében nyilvánul meg, ezzel a szellemekben való hit kerül az identitásuk középpontjába, s a halottaik azok, a közös halottak, akik ily módon a legerősebben fogják össze a cigány közösséget.

Ez a „közös nevező”, összetartó erő a parasztok számára a hétköznapokban teljesen láthatatlan, és csak egyetlen alkalommal mutatkozik meg: a cigány temetéseken (melyek többnyire népes gádzsó nézőtábor vonzanak).

IV. Tapasztalataim a terepmunkáról

Rendkívüli, bár mélyen felkavaró élmény egy másik nép életében részt venni, még ha időlegesen történik is ez.
(Stewart 1994:11).

IV.1. A diktafon problémái

Szükséges megemlítenem a diktafonnal kapcsolatosan problémákat, mert előfordult velem néhányszor, hogy kellemetlen helyzetbe kerültem a használata miatt. Például többször is megkértem arra, hogy kapcsoljam ki, illetve jópárszor láttam adatközlőimen a zavartságot: ezt most elmondhatja egy diktafon társaságában is, vagy inkább nem kellene.

Egyfelől könnyű belátni, hogy nagymértékben megkönnyíti a sikeres terepmunka végzését, másrészt viszont – mint ahogy ezt én is tapasztaltam – problémát is jelent a használata. Itt most arra gondolok például, hogy mikor és hogyan kapcsoljam be, hova tegyem stb., ugyanis egy teljesen közvetlen, természetes társalgás közben meglehetősen furcsán hat, hogy egyszer csak a zsebembe nyúlok, és váratlanul előveszek egy diktafont; ez majdnem teljesen biztos, hogy az érdemi társalgás végét fogja jelenteni. Ha előzetesen megbeszéljük, hogy használni fogjuk, akkor pedig megvan az esély arra, hogy zavarban érzi magát az adatközlő, és akkor csak egy meglehetősen felszínes beszélgetést leszünk képesek kialakítani, nem tudunk a dolgok mélyére hatolni, ami pedig egy „sűrű leírás” (Geertz 2001) létrehozásához nélkülözhetetlen. Ez persze nagyban függ az adatközlő(k) és az antropológus személyiségétől is.

IV.2. A fényképezőgép

A fényképezőgéppel kapcsolatos problémák sok dologban rimelnek a diktafonnal felmerültekre. Spontán képet nehéz és kockázatos készíteni, mivel fennáll a veszélye, hogy a fotó alanya egyáltalán nem fog örülni annak, hogy megörökítettük. Ajánlatos tehát – és mindenképpen tisztességesebb – előre bejelenteni, hogy szeretnénk képeket készíteni. Ennek az a hátránya (ami egyébként nem is biztos, hogy hátrány), hogy valószínűleg fel fognak rá készülni. Például én Egresen le akartam fotózni a hétköznapjaikat, hogy hogyan viselkednek otthon, miket csinálnak egy teljesen átlagos nap délutánján. Bejelentettem. Az eredmény: mire megérkeztem, a család leányai ott álltak vastagon kisminkelve, arcukat a legszebb mosolyukba rendezve. Ez nem feltétlenül baj. Egy ilyen fotó ugyanolyan tanulságos lehet, mint egy teljesen spontán felvétel.

A legfontosabb, hogy mindig tisztázzuk jó előre, hogy milyen szándékaink vannak. Egyrészt mert ez így etikus. Másrészt ezzel elejét vehetjük a későbbi kellemetlen szituációk és félreértések kialakulásának.

IV.3. A kialakult kapcsolat

„Miközben számot adunk azokról, akikkel talákoztunk, be kell számolnunk a találkozás okozta megrázkódtatásról, és a bennünk keltett visszhangjáról is” idézi Patrick Williamset Prónai Csaba (2000:13).

Bár egyik adatközlőmmel sem lettünk barátok (ezt általában a nagy korkülönbség nem is nagyon tenné lehetővé), mint ahogy azt a legtöbb terepmunka végén olvasni lehet, „tiszteletbeli cigány” se lett belőlem, nem kértek fel keresztapaságra sem. Mégsem vagyok elkeseredve,

mert úgy búcsúztunk el, hogy bármikor szívesen látnak, nyugodtan látogassam meg őket, ha kedvem tartja, sőt: a lelkekre kötötték, hogy a dolgozatom eredményét mindenképpen tudassam velük. Mindkét telepen felajánlották, hogy amennyiben majd szeretném folytatni a kutatásaimat a cigányok körében, ők bármikor szívesen segítenek.

Mikor megkérdeztem, hogy ők mit gondolnak az egészről, azt válaszolták, hogy bár nem sok értelmét látják ennek az egésznek, szívesen segítettek, és hogy egy pillanatig sem zavartam őket. Viszonyuk a terepmunkámhoz hasonlított ahhoz, amit Formoso élt át: „állandó erőfeszítéseim – melyeket annak érdekében fejtettem ki, hogy meggyőzzem őket arról, hogy látogatásaim mindenekelőtt azt a célt szolgálják, hogy az őket kötülvevő megnemértés falát lerombolja – ellenére ez a meggyőződésük sosem változott meg, és a későbbiekben is csak azért voltak hajlandóak az együttműködésre, mert segíteni akartak nekem” (Formoso 2000:41).

Így a végén, amikor – elolvasva a dolgozatomat – még mindig sok kérdés merül fel bennem, és legszívesebben visszamennék a terepre folytatni a munkám. Geertz (2001:223) szavai nyújtanak egy kis megnyugvást: „a kulturális elemzés lényegéhez tartozik, hogy: befejezetlen”.

V. Függelék: „Szellemes” történetek

V.1. Zoli bácsi története (saját elmondása alapján)

„Sose felejttem el, még élek, mindig eszembe’ lesz. Nem tudom, ki halt meg... Kuru Jenőnek halt meg az anyja. Felmentünk virrasztásra. Voltunk sokan fent, akkor még a bányában dolgoztam javába’. Megyünk haza, reggelre kellett menni dolgozni, iparkodtam, hogy fekszek le. Megígértem neki, még élt az a vénassz... vén banya, a föld vesse ki, hogy majd veszek neki sört; mesélt nekem. Én meg nem vettem meg a sört. Másnapra meghalt. Engem úgy megijesztett! Áj, Istenkém, szegény nyugudjon, anya meg Vilmus. Jöttek akkor ők is haza velünk, még fent laktunk a váron. Így vergődtem a földtől, ne! Ráült a hasamra! Fojtogatott! A lámpát levágta a földre, akkor még petrós lámpa volt. És nem tört össze semmi se. Háát, én már meg se tudtam szólalni. Így ugráltam, ne! A földtől! Rajtam ült rendesen a vén... majomasszony! Fojtogatott! Hát én akkor majd’ meghaltam!”

V.2. Zoli bácsi története (a felesége elmondása alapján)

„Ez olyan igaz, mint a Jóistenke az égbe’ van! Meghalt Jenő komának – nyugtassa a Jóisten – az anyja. Oszt átmentünk, mer’ akkor se gyerek, semmi nem volt, oszt akkor lámpa volt, hol volt még villany, lámpa, petrós lámpa. Atmentünk virrasztani. Oszt az öreg meg-megígérte neki míg élt, mesélt neki, hogy visz neki egy pohár sört. De még azon a nap is az öreg a bányába’ volt, reggeles volt. Oszt én át szoktam oda szaladni, mindig vittem neki hol egy csepp felvágottat, hol egy csöpp valamit, mert nénjém volt, nem volt idegen, no. Azt mondja nekem: lányom, azt mondja, hol az urad? Így. Hát – mondom – a bányában van, Annus nénje. Asszongya, hogy: tudod-e jányom, hogy én meséltem neki, osztan megígérte, hogy hoz nekem egy pohár sört, oszt még most se hozta! Hazagyön az öreg, lehetett úgy délelőtt 10 óra. Hazagyön az öreg, mondom: te, jobb, ha megveszed a pohár sört, átviszem Annus néninek, mert nézd meg, meghal, hogy meg fog ijeszteni! Hát ő nem visz neki sört! Azért, hogy ő neki mesélt? Így az öreg. Jól van, öreg! Ez ennyibe’ maradt. Mondom nem gyüssz át, megyünk egy cseppet Jenő komáéknál. Hát, eredj, én nem megyek, de még akkor élt az anyja. Majd másnap, keljünk fel, megyek a boltba, én, Irén komané, Sára, Annus komané, még akkor Kubinyi Jolánka néni volt a boltos. Azt mondja Annus komané, gyere már be, megnézzük hogy van a komané, igen beteg volt. Menjünk be, majd mondja Boris komané – nyugodjon –, hogy meghalt a vénasszony. Mondom: ne beszéljél már, hát tegnap itten... Majd hazagyün az öreg. Én meg Annus komané öltöztettük fel. Hazagyön az öreg így délután. Két órakor. Mondom neki, hogy öreg, meghalt a vénasszony. No, ilyet te ne beszélj, azt mondja, hát most én viszem neki a sört! Már akarta vinni neki,

hogy megvette, átviszi neki a pohár sört, mert akkor így poharas volt, meg korsóba' adták. Mondom neki, bizony' Isten meghalt! Az nem igaz! Na, Andris koma azt mondja, már neked annyi, a nyakadra ül! De figyelembe se vette még akkor is. Elgyütt este, mondom öreg, gyerünk át vagy két óra hosszát, mondom, virrasztaljunk, mert a cigánynál szokás, igaz-e? Jó, föl is öltözött, átmentünk virrasztani. Mire úgy tíz óra elmúlt, azt mondja, hogy gyerünk haza, mer' neki reggel menni kell munkába. Mondom, jól van, gyerünk! Haza is mentünk. Mondom az anyósomnak, mama, nem györrnek haza, hát még mink maradjunk, ti csak menjetek, mert reggel Zolinak menni kell munkába. Hazamentünk. Mondom, itt a gyufa, gyújtsd meg a lámpát! Így volt nekünk, itt az ajtnál a lámpa. Gyújtja, a gyufa nem gyúl. A Jóistennek nem tudta a gyufát meggyújtani. Jaj, a lámpát puff! Lehajította, na, őt meg bevágta a... Fiam, ez oly igaz, mondom neked, ilyen cigányosan átkozom, így égjen a lelke, bevágta őt az ágyba, nem tudott, így ment, ne! Szólni se tudott, hogy hol vagy, vagy valami. Ő semmit nem tudott szólni. Na, én meg mondom, mit csináljak, se a lámpát nem találtam, se a gyufát, kiesett a keziből, vagy mi volt, a Jóistenke tudja. Vissza, oda, Jenő komáéknál. Mondom az anyósoméknak: mama, győjjenek, mert Zoli meghalt! Hát, nem tudtam, hogy mi van vele, még fiatalok voltunk. Ő is 20 éves, én is 20 éves. Mondom: meghalt Zoli! No, szegény – nyugodjon – anya meg Vilmus, amilyen nagy, derék ember volt, ő ki a tömeg közül, volt is benne, tudod, mert hát... , ki a tömeg közül, oszt ugrott keresztül a népeken. Vilmos osztan elkáromkodta magát, fiam, csúnya, fajtalan szavakat mondott, mert olyankor csak azt kell csinálni, úgy hogy ottan Vilmus, hol vagy, fiam? Hol vagy? Hát itt, itt vagyok, alig tudott szólni még akkor is. Mindjárt mama, az anyós, meggyújtja a villanyt, a lámpát; a lámpa a földön volt, de se az üvege nem tört össze, semmi. A gyufa meg mellette, hallod? Mikor magyarázta, hogy, hogy mi volt vele, hogy a vénasszony itt ült a mellén, nem tudott szóhoz jutni. Másnap ő megvette a korsó sört, és elvitte, és odaadta Jenő komának, hogy locsolják a koporsójába. És így nyugodott meg az öreg. Megfogadta, hogy senki betegnek nem ígér meg semmit, nem is ígért meg semmit."

V.3. A „barna szög”-gel kapcsolatos történet

Lajos az unokatestvérével az egyik faluban volt. Éjjel. „Gyere, induljunk el gyalog. Volt vagy 11 óra. Körülbelül 5-6 km. 11 és éjfél körül voltunk, mikor odaértünk a barna szögbe. Mert, ugye, a cigányoknál az áll, hogy ahol négy út találkozik, ott minden éjjel kísértetek vannak, hogy ki kísért, nem tudjuk. Sok ember itt meghalt állítólag. Ezt úgy hívják, hogy a barna szög. Elindultunk hazafelé ketten az onokabátyámmal. Hát mint minden fiatal, 15 éves – ő idősebb volt tőlem vagy 3 évvel, 18-19 volt –, és kérdeztem tőle: te, hol van a barna szög? De akkor már olyan volt, hogy egy olyan km-ről, mint mikor tükör van valakinél fényes nappal és villog, mintha ilyen morze-jeleket adna. Kiabáljunk már oda neki, mit csinál, hátha, vagy ki tudja, mit csinál ott az az ember. Jól van már, azt mondja, gyere! Idősebb volt tőlem, sokkal. Meg ő tudta, hogy ott vagyunk a barna szögben. Mentünk odébb, egy olyan 50 m-t, de ez hiába nevetségesnek tűnik, láttam – mennyire voltam tőle, vagy 5-10 m-re –, ott volt egy kocsi, fel volt fordítva, és az ajtóját mintha így csapdosták volna be. Olyan volt, hogyha lett is volna ott valami. De hallottad rendszeren, mint amikor csapkodják az ajtót. Menjünk oda, mondom, kérdezzük meg, hogy hány óra, leülünk, beszéljünk, mondom pihenjünk meg. Jól van már, azt mondja, gyere már, ne menjél te sehova se. Megfogta a karomat, és azt mondta: gyere! Hazaértünk. 1 vagy fél 2 volt. Anyámat felköltöttük. Hol voltatok ilyen sokáig? Mondtuk, hogy bál volt, aztán elindultunk gyalog. Én elkezdtem mondani, hogy figyeljél már mama, a barna szög, az hol volt? Miért fiam, mi volt? Barnus akkor kezdte el sorolni. Barnus akkor már igen félt, de akkor ijedt ő meg igen, mikor elkezdett róla beszélni. Azt mondja, az volt öcsém a barna szög... Te, Balázs, ez, öcsém, ha hiszed, ha nem, ez igaz."

V.4. A bányász története

„Hát, mikor itt az akácosba’ felakasztotta a bányászember magát!? Egy ekkora kis tuskó, ne! Elmentünk gombázni. Tavasz volt... sokan elmentünk gombázni, itt volt a nagy gyümlöcsös, ne! Oszt gyüttünk haza, nem tudtunk rágyújtani, itt gyüttünk le az akácosnak, ne! Mer’ még akkor a váron laktunk, ott hátul. Gyüttünk le itt az akácosba’, mer’ erre is szokott lenni szagos gomba. Gyüttünk, nem tudtunk rágyújtani. Egyszer valaki megállt, ni, hogy ott ül az ember, hát fiam, az nem igaz, mintha ott ült volna. Egy bányász. A kobak a fején, a lámpa mellette. Idevalósi volt, Edelénybe. Ott ül. Azt mondja (nem értettem a nevét, de tulajdonképpen lényegtelen is), esett az eső, rágyújtunk, ne féljetek, megyek, az embertől kérek gyufát. Megyen oda hozzá. Azt mondja, hogy jó napot! Nem szól. Hát no, hát halott, már hogy szóljon? Oszt közbe meg nem vette észre szegény, hogy a nyakába’ volt a kötél. Mozdasd meg, lehet, hogy elaludt! Azt mondja: hej, bácsikám! Ránéz, azt mondja: ez halott! Itt a kötél a nyakába’! Akkor szaladás! Ugye megjíjtek.”

V.5. Glonczy Márton története:

„Nyőcévesen Borsodon laktunk a váron, én mentem haza. Talán tél volt, igen, télen, már sötét volt, öt óra fele. Már télen öt órakor sötét van, és az orgonás rész, állítólag ott a háborúba’ valakik akasztgatták magukat, és én az orgonásba’, ilyen akácos fán, én láttam, hogy valaki akasztott ember fityeg. Én ott egy tapodtat nem bírtam neked tovább menni. Mint akit leblokkoltak. Anyu gyött a kutaccsal, és ő, láttam, ott van, azon a fán – én még akkor is láttam –, hiába nyúlált ő, mint egy üres légteret nyomogatott vóna a kutaccsal, én láttam. Mondom, ott van az az akasztott ember, ott van a fán, az orgonán, felül. Én ott láttam. Én nem bírtam neked három métert odébb menni.”

Felhasznált irodalom

- BARLEY, N. 2001. Antropológus a terepen. *Magyar Lettre International*, (43), 16–23.
- FORMOSO, B. 2000. Cigányok és letelepültek In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 29–181.
- GEERTZ, C. 2001. Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Második, javított kiadás. Budapest: Osiris, 194–227.
- HOLLÓS M. 2000. *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Harmadik, javított kiadás. Budapest: Szimbiózis.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1979. *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa.
- OKELY, J. 2001. Szellemelek és gorgiók. In: Berta P. (szerk.): *Halál és kultúra*. Budapest: Janus/Osiris, 209–227.
- PEJA Gy. 1973. Az edelényi táj földrajzi képe. In: *Edelény múltjából*. Edelény: Edelényi Közös Községi Tanács Végrehajtó Bizottsága, 15–38.
- PIASERE, L. 2001. Műle. In: Berta P. (szerk.): *Halál és kultúra*. Budapest: Janus/Osiris, 228–268.
- PRÓNAI Cs. 2000. Előszó. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 11–28.
- STEWART, M. S. 1994. *Daltestőerek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológiai Intézet/Max Weber Alapítvány.
- SZAFU M. 1984. Halotti szokások és hiedelmek a kaposszentjakabi oláh cigányoknál. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- WILLIAMS, P. 2001. Mare műle. A halottak az élők között. In: Berta P. (szerk.): *Halál és kultúra*. Budapest: Janus/Osiris, 269–292.
- ZATTA, J. D. 2002. Cigányok, romák – a köztes határok kultúrája. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 27–211.

Halottak napja és vallási tér gábor közösségben

„De a halottaknak is van azér' egy napja!”
(egy gábor asszony 2003. november 1-jén)

Kutatás, módszertan

2003 nyarán ismerkedtem meg egy gábor családdal Budapesten, majd a család hozzátartozói körében folytattam a kutatást Erdélyben, Marosvásárhelyen és környékén egy évig. Ez idő alatt kétszer volt alkalmam részt venni Hagymásbodonban¹ halottak napján, először 2003. november 1-jén, másodszer 2004. november 1-jén. Erre a két alkalomra támaszkodva írom le a halottak napi ünneplést és szokásokat, majd ezt követően és ebből kiindulva az adventista vallás hatását vizsgálom a gábor közösségben, már egy szélesebb spektrumon. Ez a téma csak részterülete kutatásomnak, így gyakran a valláshoz és halottak napjához szorosan nem fűződő eseményekre hivatkozom a későbbiekben, hiszen érthetetlen is lenne a vallás és hatásának leírása kontextusba helyezés nélkül. Az adventista vallás olyan változásokat eredményezett a csoport kulturális reprezentációjában, amelyek az élet minden területén nyomon követhetőek. A halottak napi események szintén a vallás erős hatását mutatják, ami azonban nem is annyira a tényleges aktusokon keresztül szűrhető le, hanem inkább az azokhoz fűződő érzelmi és kognitív megnyilvánulásokban. Éppen ezért fontosnak tartottam, hogy ott a helyszínen interjúkat készítsek és az adventista vallás megjelenése előtti és utáni ünneplést beszélgetőtársaim összevessék, majd ezt párhuzamba állíthassam imaházi és egyéb, akár vallási, akár világi ünnepek alkalmával szerzett tapasztalataimmal.

Míndehhez a kulturális antropológia módszereivel végeztem adatgyűjtést. Részt vettem egyes gábor családok hétköznapjaiban, interjúkat készítettem, és számos alkalommal ellátogattam ismerőseimmel a környék adventista imaházaiba. Az adatok nagy részét strukturálatlan, utólag lejegyzetelt, egyéni beszélgetések útján nyertem. Összejöveteleken a videokamera segített kapcsolatokat kialakítani és az eseményeket, interjúkat rögzíteni.

Kik a gáborok?

A halottak napi események bemutatása előtt fontos, hogy röviden ismertessem a gábor csoportot. A gábor cigányok egy oláh cigány, kelderás csoportot alkotnak. Legnagyobb számban Marosvásárhelyen és környékén élnek, de megtalálhatóak Kolozsvárott, Nagyváradon és más erdélyi és partiumi városokban is, nem beszélve a külföldön élő kisebb közösségekről. Külföldre főként a kereskedelem vonzza őket, így a legtöbben csak ideiglenesen tartózkodnak egy-egy idegen városban, mint például a magyarországi, horvát, szlovén és szlovák városokban. Karácsonyfalvát, a Marosvásárhelytől körülbelül 15 kilométerre eső falut tartják legfontosabb településüknek, „ott élnek a tiszta gáborok, ők a bán fajtából valók”² „ott olyan palotákat látsz, amilyen sehol nincsen, ők gazdagok”. A gábor közösséget alkotó csoportokat elsősorban lakhely vagy származás alapján különböztetik el egymástól. Mindezen differenciáltság ellenére a

¹ Hagymásbodon Marosvásárhellyel szomszédos falu. Román neve: Budiui Mic.

² „Bán fajta”: az egyik gábor nemzetség, gyakran *banestinek* hívják. Az én gábor ismerőseim főként a *dzsuresti* csoporthoz tartoznak. E kettőre mondják, hogy a legnagyobb nemzetségek.

különböző csoportok szoros kapcsolatot tartanak fenn egymással, sőt, nem is mint csoportok, hanem mint egyének érintkeznek egymással. A külvilág felé azonban egy egységes, endogám csoportképet mutatnak. Magukról többes szám első személyben beszélnek: „mi vagyunk a kalapos gábor cigányok”, „mi velük nem házasodunk” (stb. lásd lentebb). Tehát fontos itt az elején bemutatnom, hogy a gábor közösség bármennyire is szétszóródott, egymás létezéséről tudnak, sőt a (házassági és gazdasági) kapcsolatok át- meg átszövik a közösség egészét. Másoknak homogén egészként mutatják be magukat, és felelősséget vállalnak egymásért az olyan kijelentésekkel, mint „mi nem lopunk, nem csalunk”, „mióta adventisták vagyunk, nem iszunk”. Vagy: „A mi fajtánkból, nem az, hogy dicsekedjek, de látott már a tévében olyat, hogy egy börtönben van? Nem, ugye? Ez nekünk szégyen, nagy szégyen, érti?”

Ennek az összetartó, pozitív öndefinícióval rendelkező közösségnek a nagy többsége ma már adventista.³ Az adventista vallásnak olyan jelentős szerepe van a közösségen belül, hogy a csoport öndefiníciójában is említésre érdemesnek találták. Adventistának lenni számukra egyet jelent bizonyos „jó” tulajdonságok birtoklásával. Közösségének bemutatásakor a férfiak mindig megemlítették, hogy a gáborok adventisták, még akkor is, ha az illető nem volt az. Majd ezután elmondták, hogy a „gáborok nem isznak, nem lopnak, nem verekszenek”. Ezek mind olyan dolgok, amiket az egyházuk tilt. Az egyház előírásait egyben a gábor közösség előírásainak is tekintik, és megtörténik egyfajta azonosulás egy másfajta értékrendszerrel. Ezen a síkon találkoznak a nem gábor adventistákkal, akikkel jó kapcsolatokat ápolnak, szombatontként vagy még sűrűbben érintkeznek egymással, mégis egy határ áll közöttük, hiszen az etnikai csoport belső életében, esküvőkön, temetéseken, halottak napján és gyűléseken adventista gádzsók nincsenek jelen a meghívottak között, de a vallás jelen van (lásd lentebb). Ha gábor ismerőseimet vallásukról kérdeztem, a „mi” névmást használták ugyanúgy, mint amikor a közösségükről beszéltek. Mégis az egyik „mi” csak vallási síkon él, míg a másik mindig alkalmazható, még úgy is, hogy sokan a gáborok között nem adventisták. A legtöbben e két hovatartozás tudattal élnek, párhuzamot vonnak a kettő között, és a frissebb, vagyis az adventista vallás értékrendszerét adoptálják és saját közösségi rendszerükbe beillesztik. Elsősorban erről a folyamatról kívánok a későbbiekben írni úgy, hogy először bemutatom az említett sémának a halottak napján való alkalmazását.

Halottak napja – leírás

Mindkét alkalommal, mikor jelen voltam Hagymásbodonban halottak napján, a gáborok kis csoportokban, családostól késő délután, még világosban indultak el a temető felé. Virágokat, mécseseket és gyertyákat vittek magukkal, még az egészen kicsiknek is jutott mit vinni. Mikor négy óra körül az egyik családdal kiértünk, már a legtöbb sírnál világítottak a gyertyák, kisebb csoportok alakultak egyes síroknál, és folyt a beszélgetés. A legtöbben nem csak egy sírhoz, hanem többhöz is helyeztek virágot és gyertyát, mert – ahogyan egyik beszélgetőpartnerem említette – „mink itt mind rokonok vagyunk”. Az idősebbek inkább halkán beszélgettek, és szóba kerültek az elhunytak, a rokonok, míg a fiatalabbak egymással és a gyertyákkal játszottak. Miután kihelyezték mind a virágokat, mind a gyertyákat, a legtöbben még ott maradtak beszélgetni. A legutóbbi alkalommal két sír körül nagyobb csoportok alakultak ki, az egyik a nemrégiben meghalt és sokat emlegetett Boros Pista, a volt bulibás fia, a másik meg a jelen bulibás⁴ volt felesége. Ez utóbbi sírjának szélére ülve beszélgettek a hozzátartozói. Minden sír rendezett volt, frissen letakarított, mert – mint ahogyan elmondták – a legtöbben még előző nap szépen letisztították a sírokat. Az egész esemény csendben zajlott, eltekintve egy asszony siránkozásától, aki, mert az ő nevében nem hoztak virágot, fiának a sírjára borulva hangos sírásba kezdett, de ez sem tartott egy-két percnél tovább.

³ Nincsenek pontos adataim arra vonatkozólag, hogy a gáborok hány százaléka adventista. Ismeretségi körömben a gábor felnőttek körülbelül 80 százaléka megkeresztelkedett az adventista egyháznál.

⁴ Bulibás: nagy tekintéllyel bíró, gazdag, nagy családdal rendelkező „big man”.

A temető három részre osztható, az egyik a gáborok régi temető része, a másik a magyaroké és románoké,⁵ míg a harmadik az új gábor temető. A sírok a gáborok temető részében jeltelenek.

Halottak napja – milyen volt és most milyen

A most következő részben négy beszélgetőpartnerem elmondásaira támaszkodva írom le, hogy a gáborok hogyan látják a halottak napját és milyen változásokat élt át ez a szokás az adventista vallás hatására.

Temetőben felvett interjú, adventista férfi:

„Itt régen jöttünk, ittunk, veszekedtünk, vitattunk... Jövünk ki, most teszünk ki egy-egy virágot, egy-egy gyertyát, nem is kéne semmit tenni, mert díszítjük a földet csak.”

Beszélgetés a feleségével:

Nő: „De a halottaknak is van azér’ egy napja, lássa, mikor eljön az Úr Jézus, azoknak is lesz, hogy feltámadnak, meg azok is meg kell lássák az Úr Jézust, aki átalszegezte. Az lesz egy nagy nap, azt mondja az Úr, hogy ott lesz egy nagy nap, hogy meg fogja látni minden szem...”

Férfi: „Ezt írja az Úr, hogy világítsanak?”

Nő: „Nem, a világítást nem írja az Úr Jézus. Ez egy módszer csak, így csinálták.”

Férfi: „Ez egy cseremónia, uram, az öregektől, az ősöktől maradtak. Máskor ittunk, énekelünk, most már nem iszunk, nem szivarozunk, semmi, éppen hogy csak kijövünk, hogy letakarítsuk. Ez egy bolond cseremónia a cigányoknál, gáboroknál. Kéne, hogy ne legyen, simán kéne eltemetve, érjen a fű és lekaszálni, aztán az Úr Jézus felkölti őket, akit érdemes, s aki nem, ott rothadjon el.”

Az előző beszélgetésben szereplő férfi egy évvel később:

„Régebben hoztunk ki pálinkát, italt, aztán voltak, akik cigány énekeket énekeltek, sírtak, ettünk. Hoztak ki koszorúkat, virágot és gyertyát, aztán beszúrták a rudakat, és rajta volt téve a koszorú. Hagyaték volt ez. Sötétben jöttünk ki, beszélgettünk. (...) Most jobb, az ember elvégzi a baját és elmegy, a halottak úgysem tudnak erről semmit. (...) Az ital köztünk már kiment, nem iszunk, sokan hívők lettek, egy darabig megyen ez is, ki tudja, meddig fog menni... A világítás köztünk még megvan.”

Öreg gábor férfi:

„Ez egy divat csak, most megszoktuk, és így csináljuk.”

Idős gábor férfi otthonában. Idén nem ment ki a temetőbe a feleségével, mert azt mondta, messze van már neki, hiszen legtöbb rokona Kolozsváron van eltemetve, a felesége meg úgy mondta, hogy „vannak fiatalabbak, akik majd kimennek, én már öreg vagyok”. Marosvásárhelyen élnek az Unirii körzetben.

„Most nem tartjuk már egy pár éve... Mentünk a temetőbe, vittünk virágot, gyertyát, muzsikáltunk. Amíg nem voltunk adventisták, akkor ittunk a virrasztóban. Bodonban azok tarták a halottak napját... Hat éve már nem iszom, mióta megkeresztelkedtem, azóta nem, de bánom, ha lett volna kocsim, mentem volna világítani... Valamikor a mi fajtánk nagyon tartottuk ezt a halottak napját, nagy ünnep volt, még nagyobb volt, mint egy karácsony. Most kimegy mindjárt divatból, (...) ezért kezdtük, hogy adventisták vagyunk.”

Felesége unokájának:

Asszony: „Égettél volna egy gyertyát, te nem vagy felkeresztelve...”

Unoka: „És egy lulugyit...”

Asszony: „Nem, egy virágot, és vihettél volna egy kicsi pálinkát az embereknek, és adtad volna pománába.”

⁵ Hagymásbodon lakosságának 2/3-a gábor, 1/3-a magyar és csak 1-2 család román.

Ebből a néhány interjúrészletből elsöre kitűnik, hogy régen más volt, most megint más, a szokások változásokat élnek át, valami megmarad, és van, ami elmúlik. A szokásokat az öregektől vették át, és a fiataloknak adják tovább. A régi szokások az „ösi hagyaték”, míg a mai szokások már az adventista vallás felvételének hatására alakultak így. A régi a „cigányos” életmód bemutatása, amikor cigány énekeket dalolnak, isznak, hangoskodnak, veszekednek, míg a mai már a „civilizálódott” életmódot képviseli.

A „cigányos” és „civilizált” életmód közti különbséget többször megfogalmazták, úgy, mint vannak cigányok, akik még tartják „az ösi szokásokat”, és vannak, akik „kiművelődtek”. A gyergyóiak⁶ például az előbbiekhöz tartoznak, ők nem adventisták, az „esküvők még egy hétig is eltartanak náluk” és „disznóhúst esznek”. Mindazokról a szokásokról nem mondtak le, melyeket a gáborok az adventista vallás hatására elhagytak. Vannak azonban a szebeniek, és a cerhárok,⁷ akik a gáborokhoz hasonlóan „kiművelődtek”, „ők az elsők a cigányok közt”. A gáborok tehát az adventista vallás hatására „kiművelődtek”, „civilizálódtak”.

Az egyik asszony elmondta, hogy „nem bűn, ha kimegyünk a temetőbe, de nem viszünk virágot”. Nem ő volt az egyetlen, aki ezt szavakba öntötte, mások még hozzátették, hogy gyertyát sem visznek, és nem világítanak. Mindezek ellenére, ahogyan fentebb már említettem, azért minden síron égtek a gyertyák és virítottak a virágok. Igaz ugyan, hogy a temetőben már nem isznak, se nem vidagnak. Mégis, hogyha vallásuk ellenzi, hogy virágot és gyertyát vigyenek, ahmivel ők, ahogyan az interjúrészletek is mutatják, egyetértenek, akkor hogyan lehet az, hogy a temető virágzik egy olyan faluban, ahol a nagy többség adventista, és akkor minek a színtere a temető ilyenkor, halottak napján? A vallás vagy a cigány közösség tere?

Temetőről – a vallás színtere?

Vannak olyan helyek és események, ahol a gáborok és gádzsók közösen vesznek részt (lásd lentebb), halottak napján azonban, az eseményen, azon a helyen és abban az időpontban csak a gáborok vannak jelen. A temető ezen részében csak gáborok vannak eltemetve, egyik beszélgetőtársam szerint: „összevegyítve nincsen magyar, cigány, (...) nem szólt egyik a másiknak, mindenki tudja az életét”. Vagyis magától értetődő, hogy a magyarok és a gáborok külön temetkeznek. Annak ellenére azonban, hogy a halottak napját a gáborok egy cigány közösségi eseményként élik meg, jelen van a vallás is, méghozzá elsősorban olyan szinten, mint ahogyan az interjúrészletekből láthattuk, ami az „ideális” elmondások medrét nem hagyja el, vagyis a gyakorlat, a valóság mást mutat. Úgy vélem, a vallás tanainak ilyen jelenléte egy nyomon követhető változás folyamatát mutatja. A régi és új elemek keveredését, pontosabban azt, ahogyan a modern, változást indukáló jegyek beszivárognak abba, ami már létezik. Éppen ezért az említett interjúrészletek nem mindenben felelnek meg a látottaknak, hiszen beszélgetőpartnereim bár pontosan nyomon követhetik a változásokat, így a leírások is, azért nem az egyes egyén, hanem a közösség alakítja az eseményeket. Gropper (1975:132) az ilyen helyzetekre a „valós” versus „ideális” distinkciót veti fel magyarázatként. Az „ideális” az, amit láttatni szeretnének, és melyre Leach azt mondja, hogy ez az egyén és közösségének saját leírása önmagáról és csoportjáról, mely nagy befolyással bír a normára, a második szintre a valós viselkedés után (ld. Kuper 1996:155). Kutatásaim során arra jutottam, hogy az „ideális” ugyanannyira része a gábor etnikus identitásnak, mint az általam megítélt „valós”, ennek megfelelően a későbbiekben mindkettőre ugyanakkora hangsúlyt kívánok fektetni. Az „ideális” nekünk, a külvilágnak szól, akkor fogalmazódik meg, amikor a csoport tagja kapcsolatba kerül más közösség tagjaival, és közösségének képviselőjeként mutatkozik be. Így egy, a külvilág felé mutatott arcot vázol fel, egy olyan képet, ami a gábor közösség egészét sematikusan mutatja be, teletűzdelve általánosításokkal.

⁶ Hasonlóan a gáborokhoz a férfiak kalapot és bajuszt viselnek, az asszonyok meg színes szoknyát és fejkendőt, de a gáborok erősen elhatárolják magukat tőlük.

⁷ A szebeniek és a cerhárok oláh cigány csoportok.

Visszatérve a temető színteréhez: az interjúrészletekben említettek túl kisebb mozzanatok szintén a vallás jelenlétét támasztják alá. Például a „Békességet” köszönést egymás között csak a vallásos összejövetelek alkalmazzák, és ahogyan megfigyelhettem, a temetőben alkalmazták. Továbbá a halál képzetének értelmezésében az adventista tanokra támaszkodnak, ennek megfelelően, hiszen a halottak napja mégis csak az elhunytakról szól, gyakran szóba került, hogy milyen sorsa lesz a halottaknak: „Egyszer eljön majd az ő idejük is, hogy feltámadnak.” Vagy: „Attól kezdve, hogy feltámadnak az igazak, attól kezdve a hitetlenek még 1000 évig tudatlanságban fognak maradni a földben, s akkor 1000 esztendeig itt puszta marad a föld, és akkor azt mondja, hogy új eget és földet teremt az Úr Isten...”, és akkorra a Sátán is le lesz kötözve, úgy érve, hogy senki nem lesz a földön, akivel foglalkozzon.” Halottak napján soha senki nem beszélt a halottak kapcsán más ideákról, csakis az adventista interpretációról. Ez számunkra azért lehet különösen fontos, mivel máskor azért be-beszámoltak arról, hogy „régebben még féltünk a halottaktól, hogy visszajönnek, ezért cipő nélkül temettük el őket”. A nemrégiben elhunyt emberek nevét nem említették meg, bár beszélni lehetett róluk. Egy gábor férfi elmesélte, vele megtörtént, hogy hallotta idős elhunyt rokonának kiáltásait. Ő volt az, aki titokban elmesélte azt is, hogy sógornője még mindig fél a halottaktól (vö. Okely 2001). Ennek ismeretében arra következtethetünk, hogy halottak napján az adventista vallás oldalára billen a mérleg, hiszen olyankor vagy az adventista tanokról hallhatunk, vagy semmiről, de a vallás által elutasított nézetekre beszélgetőpartnereim nem tértek ki.

A temetőbe tehát az adventista vallás tanainak ismeretében látogatnak el, úgy, hogy sokan tisztában vannak a bibliai leírásokkal és a vallási tanok nézeteivel.

Ilyen szinten a vallás erősen jelen van a halottak napi temetőlátogatáson, így a temető bizonyos szempontból vallási térnek minősül, ami, ahogyan majd a későbbiekben kitérek rá, más viselkedésmódot követel, mint a világi helyszínek: „sokat ittak, most józanon vagyunk, mindegyik nézi a baját, ha haragusznak egymásra is, nem sértegetjük egymást ilyen helyen”. Vagyis a hely megkövetel valamilyen viselkedést, ahhoz hasonlóan, ahogyan más helyszínek és alkalmak is más és más magatartást kívánnak.

Fontosnak tartom annak tisztázását, hogy a halottak napja mennyire vallási és mennyire világi esemény, éppen ezért próbáltam meg körülírni, hogy vajon a helyszín mennyire tartozik egyik vagy másik kategóriába. Ugyanis ha megvizsgáljuk az egyéb tereket és helyeket, ahol a gáborok nagy számban jelen vannak és szimbolikus tereknek tekinthetők, arra a következtetésre jutunk, hogy a vallási és a világi terek elkülönülnek, és két különböző viselkedési mintát követelnek meg a résztvevőktől.

Az imaházi teret mutatom be elsőként, ahol a gáborok nagy számmal képviseltetik magukat. Számos alkalommal elkísértem gábor ismerőseimet az Unirü körzetben található „B” imaházba, ahol a hívők körülbelül 40 %-át gáborok teszik ki. Ez az arány folyamatosan billen a gáborok javára, hiszen egyre többen keresztkednek meg. A legutóbbi alkalommal hat frissen megkereszteltből négy gábor volt. Tehát az imaházban nem egyénileg, hanem csoportosan vannak jelen, és csoportosan építik be az adventista vallás tanait saját kognitív rendszerükbe. Így például az imaházi leckék megvitatása 6-8 fős kiscsoportokban történik, és minden csoportnak van egy „tanítója”, aki vezeti a beszélgetést. A „B” imaházban, ahol vannak románok, magyarok és cigányok is, a cigányok külön csoportokat alkotnak, és cigányul folyik a leckék megvitatása. Az egyik ilyen lecke, amelynél jelen voltam, pont a különböző etnikumok közti viszonyokról szólt, aminek a tanítása a magyar résztvevők szerint az volt, hogy nem lehet lenézni a másik etnikumot, csak azért, mert az „alacsonyabb szinten” van. Ezt azzal támasztották alá, hogy vegyünk a cigányok példáját, akik régebben csekély számmal jártak imaházba, de ma már sokan jelen vannak. Majd a prédikátor megjegyezte, hogy „örvendünk, hogy a gáborok már civilizáltabbakká váltak, és rendesen látogatják az imaházat”. Mindkét kijelentést a gáborok helyeslése követte. A gáborok tehát „csak” gáborok maradnak az imaházban is, még akkor is, ha mind a gáboroknak, mind a gádszóknak egyazon célja van ott, az üdvözülés, és a közös cél valami közöset teremt, ami alapot adhat a „mi” szócska használatára a bemutat-

kozásakor. Annak ellenére, hogy a gábor csoport nem szabadul meg gábor identitásától, ezen a ponton valamilyen közelítés figyelhető meg az etnikumok között. A különböző csoportok azonos élményeken mennek keresztül, így könnyebben elfogadják, megértik egymást. Ám alapjában véve az imaház és ez a vallás mégis csak a gádszók világa elsősorban, hiszen a gádszók okítják itt a cigányokat, tanítják a dalokat és adnak leckéket, ennek megfelelően a gábor hívők a vallási összejöveteleken a magyarok, illetve a románok viseletéhez, magatartásához közelítenek. Így például az imaházi látogatásokkor a gábor asszonyok a magyarokhoz hasonlóan kötik meg a fejkendőjüket, kis táskát és papír zsebkendőt visznek magukkal (máskor kötényüket használják), a gyerekekre rászólnak, ha hangoskodnak, míg a férfiak felteszik a szemüvegüket és aktatáskában hozzák a Bibliát. Az egyik gábor asszony elmondta, hogy ő azért szereti az imaházat, mert a „magyarok itt úgy öltözködnek, mint mi”. Vagyis ez is és a fentebb leírt hasonlóságok is külső jegyek, amiket egyébként más alkalmakkor, például a piacon, nem tolnak előtérbe.

A piaci viselkedés a gábor/gádszó ellenpólust domborítja ki. Itt a gáborok árut adnak el a gádszóknak, amin a megélhetésük múlik. Itt nem a hasonlóság, hanem a különbözőség kerül előtérbe, vagyis a gábor elad, míg a gádszó vásárol. Ezt az imaház és a piac megkövetelte két különböző viselkedésmintát támasztja alá az is, ahogyan a két helyen gábor ismerőseim velem viselkedtek. Az imaházban az idősebbek igyekeztek közel állni hozzám, volt, hogy a karomat sem engedték el, és sorra bemutatnak a gádszó hívőknek, míg a piacon volt, hogy együtt mentünk ki, mégis ahogyan odaértünk, hagyták, hogy menjek utamra, és csak amikor eljöttünk onnan, akkor folytattuk a beszélgetést.

A fentebb leírtak ismeretében a halottak napját és ezzel együtt a temetőt egy köztes színtérnek nevezném, ami – mivel a rokonságot érinti – csak a gáborok helyszíne („ez így volt, már az apám is, annak apja és azé is itt volt eltemetve..., addig járunk ki, amíg a világ világ lesz”; „ez a temető akkor kezdődött, mikor bátyám, Boros meghalt...”), mégis a vallás tanai erősen rányomják bélyegüket az eseményre. Az imaházal szemben itt nincsenek gádszók, akikkel hívők módjára illik viselkedni, azonban az ott nyert információk befészkelték magukat a hétköznapijainkba, közösségük belső életébe. Mindezek ellenére fontos megjegyezni, hogy halottak napján az ősről emlékeznek, akik még nem voltak adventisták, és bár az interjúkban is elmondták, hogy a halottak mit sem tudnak az egésztől, azért az adventista tiltások megszüntetésén kijutnak a temetőbe. Az adventista tanításokat mindenki jól ismeri, és tudják, hogy virágot, gyertyát nem kéne vinniük, ennek ellenére visznek, hiszen „hagyaték volt ez”, ahogyan egyik beszélgetőtársam említette. A felmenőiktől örökölt szokások és a friss, adventista szokások találkoznak itt. Ebből következtek arra, hogy nem lehet pusztán sem az egyik, sem a másik kategóriába sorolni a temetőt mint helyszínt, hanem valahol a kettő között helyezkedik el, és az adaptációs értékekbe, változásokba enged betekintést.

Az adventista vallás hatása a gábor életmódra

Térjünk még vissza a vallási és világi helyzetek, események és helyek témájához. Említettem, hogy az imaház milyen szerepet játszik a gáborok életében, azt, hogy azon a helyen találkoznak magyarokkal és románokkal, közelebbi kapcsolatokat építenek ki, és hogy ez milyen hatással van imaházi viselkedésükre. Az imaházban külső megkülönböztető jegyeik háttérbe szorulnak és a hasonlóságot kihangsúlyozó elemek kerülnek előtérbe. Így a „cigányos” viselkedés csendesebben van jelen, az imaházban nem hangoskodnak, sőt kényesen ügyelnek arra, hogy ne zavarják az istentiszteletet. Míg az imaház a helyszín, addig a szombat az időpont: „Azt mondja az Úr Jézus, hogy hat napon át munkálkodjál, és a hetediket szenteld meg, és ez a hetedik a szombat. Nem nehéz, egy napot kér az Úr Jézus tőlünk csak.”

A szombat az a nap, amikor minden hívő ellátogat az imaházba, amire már jó előre készülnek, és ami körül a heti körforgás zajlik. Általában csütörtökön vagy pénteken az asszonyok nagyobb takarítást végeznek, kimossák a szőnyeget, ruhákat, felmosnak, majd péntek délután főznek, hogy legyen estére és szombatra is főtt étel. Az adventista előírásoknak meg-

felelően pénteken, ahogyan lemegy a nap, elkezdődik náluk a szombat, amikor már ház körüli munkákat nem végeznek, és pénzt nem költenek, de nem is keresnek. Még pénteken vagy szombat reggel megmosakodnak, és szombaton reggel tiszta ruhát öltönek, így indulnak a dél-előtti istentiszteletre. Ahogyan az egyik asszony elmondta: „az imaházba tisztán kell menni, szíved, ruhád legyen tiszta”. És mindezek után, miután a dél-előtti és a délutáni istentiszteletre is ellátogattak, lemegy a nap, és vissza lehet térni a mindennapi teendőkhöz. Többször is tapasztalhattam, hogy milyen fontos a szombat megtartása. Az egyik alkalommal az istentisztelet után ellátogattak hozzánk Gábor ismerőseink, és természetesen meg akartuk őket kínálni valamivel, de ők még egy kávét sem fogadtak el, mondván, hogy az szombaton készülne. És nem csak ez az egy alkalom volt, hogy megfigyelhettem, milyen jelentőséget tulajdonítanak a szombatnak. Több alkalommal kértek, hogy szombaton hozzam el a fényképezőgépet, mert akkor minden „tisztá” és „rendezett”, és szeretnék úgy fényképeket készíteni magukról. Vagy ha kértem az idősebbektől, hogy meséljenek el ezt-azt, ha éppen nem volt kedvük, gyakran azt mondták, hogy „majd szombat”. Így a szombat a hét napjai közül az egyetlen, ami más, mint a többi, ez a nap a vallás napja, amikor a beszélgetések is gyakran a hitre és Istenre terelődtek. Ezzel a nappal ellentétben más napokon a vallás jóval csekélyebb mértékben van jelen, más napokon a piacozás és kereskedelem, vagyis a pénzszerzés lesz a meghatározóbb.

Azon, hogy „a vallás csekélyebb mértékben van jelen” nem azt értem, hogy a vallás hatása a legkisebb szintig sem ismerhető fel cselekedeteikben, hanem csak azt, hogy olyankor nem a vallás lesz a meghatározó. Volt olyan beszélgetőtársam, aki azt mondta, hogyha valaki adventista, akkor a piacon is adventista módjára kéne viselkednie, vagyis meg kéne mondania a vásárlóknak, hogy az árut mennyiért vette, és a vásárló adjon érte annyit, amennyit jónak lát.

Ennek ellenére azért még mindig állíthatom, hogy a Gáborok tevékenységei közül a pénzeszköz szerzési módszerekre van legkevésbé hatással a vallás, sőt, ahogyan már fentebb említettem, a piac és az imaház a vallásos és a világi életmód két pólusát adják.

Láttuk, hogy a heti körforgásban és a kereskedelemben milyen hatással bír az adventista vallás, a továbbiakban más területeket mutatok be, mint az oktatás, a házasság, az étkezés és az ünnepek. E téren nem kívánok egy teljesen átfogó bemutatást adni, inkább csak példákat sorakoztatok fel arra, hogy az adventista vallás milyen jellegű változásokat hozott a Gáborok életébe.

Mielőtt az oktatás terén bekövetkezett változásokra térnék, ismertetnem kell, hogy milyen volt és milyen jelenleg a Gáborok iskolázottsága. Általánosságban elmondható, hogy nagyjából a negyven év felettiek se nem írnak, se nem olvasnak, a húszas-harmincasok valahogyan eligazodnak a betűk között, míg a fiatalokat ma már azzal a céllal járatták az iskolába, hogy legalább írni és olvasni megtanuljanak. Ebben két fő szempont játszik szerepet: az egyik, hogy a Bibliát kellőképpen tudják forgatni, a másik, hogy a fiúk jogosítványt szerezhessenek. A bodoni, négyosztályos iskolába csak Gábor gyerekek járnak, magyarul tanulnak, de a négy osztály elvégzése után is ritka az, hogy valaki folyékonyan tud írni vagy olvasni. Ezen kívül még sokan vannak olyanok, akik semmi mást, csak a Bibliát forgatják. Az egyik 30 év körüli asszony például elmesélte, hogy tudni akarta, mi van a Bibliában, ezért megtanult olvasni, olvasókönyve a Biblia volt. A vallás elindított egy olyan folyamatot, aminek a következtében egyre többen válnak írástudókká. Nemcsak a Biblia elolvasását találják hasznosnak, hanem a leckék ismeretét is, amiket hétről hétre feladnak, és szombatonként szóban megvitatnak. Az idősebbek közül már sokan nem tanulnak meg olvasni, de gyermekeiket elküldik a hétköznapi napokon tartott adventista órákra, ahol azok megtanulják az írásvetést, sokkal hatékonyabban, mint az általános iskolában. Mikor Mezőcsáváson meglátogattunk egy Gábor családot, az anya büszkén elmesélte, hogyan taníttatta gyermekeit. Elmondta, hogy lányai a közeli adventista szanatórium jóvoltából megtanultak angolul is, elvégeztek 6-8 osztályt, és egyikőjük még Spanyolországban is beszél. Ha nem akarják, hogy az öregek értsék, mit beszélnek egymás közt, angolul kommunikálnak. Kérdésemre, hogy tanulnak-e majd tovább, azt mondta az egyik fiatal lány, hogy „nem, nálunk az szegény volna”, mire az anyja hozzátette, „nem szegény, csak nem

szokás". Bár sokáig iskolába járni szerintük „nem szokás”, a gyerekeket az imaházi délutáni iskolába járatták szabadon: „Szeressük, hogy van itt imaház, mert a lányok odamennek, sokat tanulnak, minden évben mást tanulnak, tanítanak az egészséges életmódra, hogy ne együnk disznóhúst és zsíros ételeket, ne szivarozzunk és ne igyunk. Az apósom is ivott, de megtért, és Isten segít, hogy abbahagyjuk. Mert, mondjuk, ha én lopok, csalog és bennem van, először tudnom kell, hogy az bűn, és ha tudom, akkor Isten segít nekem abban, hogy ne tegyem.”

A tanulás terén jelentkezett változásokon túl a házasság intézményében is nyomon követhető az adventista vallás hatása. Míg korábban az egymásnak kiszemelt fiatalok összeházasítása a családok között létrejött megegyezésben és – annak megpecsételéseként – az azt követő esküvői ünnepben kimerült, ma már a párnak, ha adventista, az imaházban regisztrálnia kell magát házasláráként. Ez csak úgy lehetséges, ha mindkét fél az egyház tagja: „Ritka az, hogy egy hívő ne hívőt vegyen el feleségül. Ha már együtt vannak, majd megkeresztelkednek, mondjuk akkor a hívő lemond a hívőségéről, és aztán újra megkeresztelkednek, és megesküszik azzal az asszonnyal.” Továbbá míg régebben a szokások megengedték, hogy a fiatalokat 12-14 évesen megházasítsák, addig az egyház előírja, hogy a lány legalább 16, a fiú legalább 18 éves legyen. „Ott az imaházban nem ismernek minket, nem tudják, hogy nálunk mi a szokás. Én 14 voltam, mikor megházasodtam, mert nálunk félnek, hogy a lányokat ellopják valami rosszabbféle cigányok, olyan koszosak...” Ezt egy idősebb asszony mesélte el, akinek a fia a lányát a szokásoknak megfelelően 13 évesen házasította ki, mire az egyházi közösség egy évre kizárta. A kizárás abból állt, hogy nem vehetett úrvacsorát. Egy év után úgy léphetett vissza, hogy megígérte, többet nem vét a szabályok ellen. Az adventista vallás tanai még egy változást hoztak az esküvők terén. „Régebben az esküvők akár egy hétig is tartottak, de ma már csak egy napig, ha tart. A legutóbb, amin voltam, az is csak fél napos volt, egy megtért és egy világi család között. A korábbiiban már nem, de a másik háznál táncoltak a meghívottak. Már a legtöbb esküvő hívő esküvő. Nem táncolnak, nem isznak, csak beszélgetnek. Nem is énekelnek, csak hívő dalokat. Nagyon bánom, hogy eltűnt az a sok szép tánc és dal. De azért ott a fiatal Mihály, a Gizi, akik azért még szoktak táncolni, pedig hívők. Ha a hívőnél van az esküvő, akkor már nem táncolnak. Mert a fiú családjánál tartják az esküvőt, és ha ők hívők, akkor nincs tánc. És a fiú családja hívja meg a vendégeket. Hívatlanul ma már nem megyünk el, régebben még lehetett, de ma már nem... Most is elveszik az unokámat. 12 éves. Vasárnap mondták, hogy esküvő lesz, azóta a lány a fiú családjánál alszik, de csak csütörtökön lesz aszszony. Akkor felkötik a haját, és kendőt tesznek rá.”

Az új vallás érezteti a hatását más területeken is. Például: „Régebben, ha gyűlés volt, volt egy pap, egy fadarabba véstek keresztet, arra kenyeret és sót tettek, és rátették a kezüket. Ott volt a pap is. Ma már nincsen, ha esküsznek, hogy kiderítik az igazságot, akkor a Bibliára esküsznek, mert hívők.” Vagy: „Virrasztáskor még adtak a virrasztóknak bort, pálinkát, de már ez sem divat, már nem is tart olyan hosszú ideig, csak elmegyünk, és nem maradunk napokig, mint régen.”

Az étkezésben is, mint ahogyan már az egyik interjúrésztlet kitért rá, jelentős változások történtek, nem fogyasztják a disznóhúst, és a vegetarianizmus külön értékkel bír. Sokan a régen jól megszokott tőpörtyű után sajnálkoznak, ezért gyakran kértek, hogy hozzak libatőpörtyűt Magyarországról, mert az Romániában nem kapható. Egyik asszony főzés közben így fejezte ki magát: „Libahúst teszek bele, mer' nem eszem disznóhúst, mer' adventista vagyok. És teszek a nagy családoknak, hogy egyenek... Az én családom megeszi a disznóhúst, csak én nem eszem meg.” Egy másik férfi beszélgetőpartnerem elmesélte, hogy régebben, mikor a felesége még nem volt hívő, rendszeresen disznóhúsból készített ételeket: „És akkor én rendszeresen mentem már az imaházba, de még megettem a feleségem főztjét. Akkoriban az anyósom is mind mondta, hogy ne térjek meg, mert akkor ki fogja elvenni a lányomat, de aztán csak megtértem. Majd, mikor eljött az anyósum hozzánk és látta, hogy nem eszem meg a feleségem főztjét, mert disznót és zsírt tesz bele, akkor mondta a lányának, hogy hát miért nem főz olyat, amit én megeszek...”

Az adventista vallás – mint azt láthattuk – sok új elemet hozott magával, aminek egy részét általánosan elfogadták, viszont más részét nem. Egyik beszélgetőtársam azt mondta: „Mi csak a házasságot nem tartjuk meg, csak azt az egyet nem, az összes többi igen, mert mondd meg, igazán, jobb, ha paráználkodik és kurválkodik?” Vagyis a vallásos elemek egy része már beépült, elfogadtatott, szép fokozatosan – Patrick Williams (2000:294) szavaival élve – rátelepedett a gábor kultúrára. Magaévá tették a tanítások egy részét, beépítették, de nem fogadták el teljes egészében.

Gáborok az adventista vallásról

Említettem, hogy a gáborok között magas az analfabetizmus aránya, azok sem olvasnak, akik ismerik az írásvetést, csak esetleg a Bibliát, illetve az imaházi olvasmányokat. Egyetlen olyan gábor embert ismertem meg, aki más irodalmat is kezébe vett, és olvasott. Ennek megfelelően az információs csatornák, amelyeken keresztül a gábor közösségbe a külvilág ismeretei beszivároghatnak, igen korlátozottak. A televízió és a videofilmek közkedveltek, ezeket általában csoportosan nézik, kommentálják és megvitatják. A szomszédokkal és a vásárlókkal folytatott beszélgetéseket már a világról alkotott meglévő nézetek alakítják. A gyerekek iskolába általában nem járnak rendszeresen, vagy ha igen, akkor előszeretettel járatták őket olyan iskolákba, ahol vagy hívőkkel, vagy gáborokkal együtt tanulhatnak. Mindezekben túl azonban mégis az imaházi kommunikációs csatorna a legerősebb, a prédikációkon és a hívőkkel folytatott beszélgetéseken keresztül már egy vallásos világnézetet közvetítenek feléjük, és ezt integrálják ilyen vagy olyan mértékben. Az itt nyert információkat közösen értékelik és olvasztják be, ezt támasztja alá az is, hogy gyakran a vallással kapcsolatosan feltett kérdéseimre hasonló vagy azonos válaszokat kaptam.

A férfiak közül – saját bevallásuk alapján – sokan az imaházi leckék megvitatását kedvelik a legjobban a szombati istentisztelet és iskola programjában. Ilyenkor, ahogyan már említettem, sor kerül egyes kiválasztott leckék kiscsoportos megvitatására. A csoportok, legyenek azok tiszta gábor csoportok, vagy vegyesek – ahogyan a román imaház kapcsán bemutattam –, egyetértésben, általában viták nélkül megbeszélik az adott témát. Nem győzködik egymást semmiről, hiszen mindenki látszólag egyazon érv mellett áll ki. A nők ugyanúgy szóhoz jutnak, mint a férfiak, és a gáborok ugyanúgy, mint a gázdások. Az egyetértés és az egyenlőség szelleme uralkodik ilyenkor. Mindenki szóhoz jut, és mindenki részese és alkotója lesz annak, ami már egyszer megalkottatott. Az adventista vallás felvétele mellett szóló érv még az is, hogy „ez az egy igaz vallás”; „mert a Bibliában is mit ír az Úr, hogy a hetedik nap a szombat”; „majd meglássák, akik nem térnek meg, tudatlanságban fognak meghalni...”

Míg a legtöbb férfi a fent leírt leckék megvitatását tartotta a legkellemesebb imaházi eseménynek, a nők arra a kérdésre, hogy miért járnak imaházba, illetve mi tetszik nekik ott a leginkább, különböző válaszokat adtak, amelyek nagy része a külsőségekre hivatkozott: „a szép ének mindég felhoz bennem valamit”; „mi szeressük az imaházat, mert ott úgy öltözködnek, mint mi”; „Mert meg akarok keresztelkedni, mert szeretem ezt a vallást, és az egész családom adventista. Kicsit, mint a református, de református templomban sose jártam. Tudom, ott sincs kereszt és nincsenek képek.” Vagy: „Lehet énekelni, és imádkozunk”; „ilyenkor minden kicsit más”. „Ez az igazi vallás, mert szombat az ünnepnap”; „Mert az a boldog, drága, aki elfogadja most az Úr Jézust, nem látja, milyen nehézségek vannak? Nem nehéz, mert azt mondja, hagyjatok mindent, és kövessetek engem, azt mondja az Úr Jézus, mert azt mondja a tízparancsolat, ne ölj, ne paráználkodik. Mert nehéz idöket élünk, és boldogok, akik most elfogadjuk...”

Láthatjuk, hogy a vallás felvétele mellett nem szólnak egyöntetű érvek, minden válasz csak egyes részeit emeli ki annak a bonyolult egésznek, ami esetleg magyarázattal szolgálhatna arra, hogy a közösség miért csatlakozott rövid idő alatt, egyetértésben az egyházhoz. Patrick Williams a franciaországi cigány pünkösdisták mozgalom vizsgálatakor arra a megállapításra jut, hogy a megtérés folyamata igen bonyolult, és többretű magyarázatra szorul (Prónai 2004:46). Williams megállapításához hasonlóan az adventista vallás térhódításának okaira a

gáborok között csak számos tényező együttes elemzésével juthatunk közelebb, így például a történeti és szociológiai magyarázatok megadásával. Ez nem céлом a jelen dolgozatban, azonban néhány interjúrészleten keresztül bemutatom, hogy a közösség férfi tagjai hogyan élik meg csoportjuk vallásosságát:

„Van negyven éve, ha nem több, hogy volt Réti Rupi, ő volt itt a gáborok között az első, aki megtért. Mondjuk ez előtt még öt évvel meg tudtam számolni, hogy hány hívő, de most meg tudjuk számolni, ha egy gyűlésbe összejönünk, hogy hány világi ember van.”

„Régebben nem számított úgy, hogy ki milyen vallású. Az apám ortodox, anyám református volt, de apám nagyon vallásos volt, mindig imádkoztunk, és voltak Szűz Mária-képeink, de templomba csak akkor mentünk, ha keresztelő volt, vagy ünnep volt. Nem annyira, mint most. És akkor nem volt baj, ha két különböző vallású összeházasodott, ma már az adventisták csak egymás között házasodhatnak.”

Egyik gábor férfi elmesélte megtéréseinek történetét: „Én egyszer megláttam a Bibliát a Jankónál. Akkor kérdeztem az anyját, hogy elvihetem-e, hogy olvassam, de ő mondta, hogy kérdezzem meg a Jankót, és ő mondta, hogy tessék, vigyed. Nagyon szép könyv volt, és akkor azzal a könyvvel elmentem Karácsonyfalván egy gyenge családhoz, ők amolyan szegény család volt, és ott mondtam, hogy tanítson meg az ember, hogy hogyan olvassam a Bibliát, és ő azt mondta, hogy miért, hát én tanítsam, a szegény ezt a gazdag gyereket? De nekem eszembe se jutott, hogy én gazdagabb vagyok nála. Na, és ők akkor már hívők voltak, de azért csak ették még a disznót. Én meg olvastam aztán a Bibliát, és jártam imaházba is, és mondtam nekik, hogy hát, nem kéne, hogy disznót egyenek...”

A gáborok között sokan már adventistákká lettek. Leggyakrabban a család férfi tagjain keresztül lettek tagjai az egyháznak, majd azok asszonyai következtek. Beszélgettem olyan asszonyokkal, akik jártak imaházba, adventistának mondták magukat, de férjeik miatt nem keresztelkedhettek meg. Ugyanakkor, ha a férj kérte felvételét a közösségbe, az asszonynak is követnie kellett. Így az asszony ez esetben is inkább a megadó, alkalmazkodó szerepét vállalja magára, ugyanúgy, mint ahogyan más területeken is megfigyelhettem, hogy a férfiak mozgási tere és szabadsága észrevehetően nagyobb. Ma már, ahogyan az interjúk egyike is utal rá, egy adventista nem szívesen adja lányát nem adventistának, míg korábban ez épp fordítva volt.

A vallás fokozatosan épült be a gábor közösség életébe, sorra tértek meg, így egyre többen estek át azon az életmódbeli változáson, amelyről ma úgy vélik, az egész gábor csoportot érinti. „Mióta hívők vagyunk, sok minden változott. Azóta civilizáltabbak lettünk. Előtte sem loptunk, de akkor még volt, aki ivott, a Csabi is ivott, de akkor sokat veszekedtek a Gizivel. Hangosak voltak, de most már nem veszekednek. Civilizálódtunk. 30-35 éve már hogy vannak adventisták miköztünk. De akkor még kinevettek valakit, ha hívő lett, mert nem értették. Ma már a legtöbben hívők.”

Az interjúk és saját tapasztalataim is azt támasztják alá, hogy a csoport viselkedésmintáit és tradíciókészsletét is meghatározza a vallás. Új alapokra helyeződött a velük érintkezésben álló csoportokkal folytatott párbeszéd, számos ismeretet elsajátíthattak hívő ismerőseiktől a gádsókkal kapcsolatban, ezzel gyakoribb és közelebbi viszonyt alakíthattak ki egyes nem cigány családokkal. Ezt a tudást az újabb generációk is elsajátíthatták, az beépült a gábor kollektív tudatba. A vallás hatása nemcsak a külsőségekben, szokásokban mutatkozik meg, hanem a kognitív sémák és az önmagukról, illetve más csoportokról alkotott képzetek szintjén is.

Az adventista vallás hatása a gábor gondolkodásra és önmeghatározásra

Visszatérve az imaházi iskolára és prédikációra: megfigyelhettem, hogy ott olyan témák is megvitatásra vagy ismertetésre kerülhettek, amelyekről egyébként házon belül, gáborok között nem illett beszélni a férfiak jelenlétében. Ilyen például a terhesség és a szülés is. Az egyik alkalommal a prédikátor az egyik beszédében egy asszonyról szólt, akinek rendkívül nehéz szülése volt, mert férjével és az adventista egyházzal szemben bünt követett el. Végig ecsetelte a szülést, aminek a végén a gyerek meghalt. A jelen lévő gábor férfiak és nők egyaránt

rezzenéstelen arccal hallgatták végig a történetet. Mikor erre a számomra ellentmondásos helyzetre rákérdeztem az egyik asszonytól, ő csak annyit mondott, hogy a prédikátor beszédének mondanivalója nem a szülés volt, nem arról szólt. Az ilyen példázatokon túl ismereteket szerezhetnek a hívők az élet szinte minden területét lefedő egyéb tanításokból, amelyek egyes esetekben űrt töltenek be, más esetekben rátelepszene a már meglévő tudáskészletre. A tanok friss beolvasztásával a hívők immáron egy olyan tudásnak a birtokosai lehetnek, amelyek saját bemutatkozásuk szerint „kiemelik” őket más cigány csoportok közül, mint ahogyan már fentebb bemutatam. Ez jelképezi a „cigányos szokásokkal” való szakítást és a „kiművelődést”. Mindennek nagy szerepe van a pozitív önkép kialakításában, saját csoportjuk más cigányoktól való, jól észlelhető elhatárolódásában. Hiszen az adventista vallás olyan kulturális elemeket közvetít, melyek a hívőket egyértelműen megkülönböztetik más nem hívő, elsősorban cigány csoportoktól. Patrick Williams is külön hangsúlyt fektet a „negatív stigmatizációnak pozitív stigmatizációra való változtatásának vágyára” (Prónai 2004:46). Leírja, hogy a vallás lehetővé teszi számukra, hogy „önmagukról példamutató történeteket meséljenek”. Ez a jelenség megfigyelhető a marosvásárhelyi gáborok körében is, ahol környezetük jól ismeri őket, folytonos szimbiózisban élnek, így a pozitív önkép főként a gazdasági előnyök kiaknázásában nagy szerepet játszik.

Számos szokás azonban megmaradt a közösségen belül, nem tűnt el, csak esetleg új értelmet nyert. Ilyenek például az egyik beszélgetőpartnerem által „babonának” nevezett szokások, az, hogy az asszony ne főzzön ételt a férfiaknak, ha még hathétben van vagy amíg terhes; hogyha egy ember meghalt egy ágyban, azt a bűtort használni már nem szabad; vagy az, hogy a férfi menjen elől, és őt kövesse az asszony. Ezen szokásokat az idősebb férfiak általában még tartják, legyenek akármilyen vallásosak is. Egyik idős beszélgetőtársam azt, hogy a férfiak miért haladjanak elől, azzal magyarázta, hogy Isten is előbb teremtette a férfit, míg egy másik megkérdezett férfi azt a már régóta őrzött szokásnak ismerte el. A viselkedésminták egy része, amelyek összeegyeztethetők a vallással, fennmaradnak, így még az idősebbek esetében megfigyelhetők. Vannak szokások, amelyek eltűnnek, amelyekről már csak az elbeszélésekből értesülhettem, azonban láthattunk olyan szokásokat is, melyek a vallásnak ellentmondóan fennmaradnak. Ez utóbbiak közül, a már ismertetettek köréből, megemlíthető a korai házasság és a világitás. Ami azonban közös a különböző sorsra jutott szokások csoportjaiban, az az, hogy a vallás ismeretében új megvilágításba került mindegyik. A vallás felvételével párhuzamosan az elhagyott szokások a régi, „cigányos viselkedés” szimbólumaivá lettek. A megtartott életmódbeli szokások, azok, amelyek a vallás tanításainak ellentmondanak, a cigány csoport megőrzése, a közösség fenntartása érdekében maradtak fenn (lásd a fentebbi interjúrészletet a korai házasságról), a vallással összeegyeztethető viselkedésminták pedig új magyarázatot kaptak. Ilyenek például a viseletbeli kódok, a hosszú szoknya, a hosszú ujjú blúz, amelyet az imaházban is propagálnak.

Ily módon a vallás – ahogyan azt már Patrick Williamstól (2000:294) fentebb egyszer már idéztem – „rátelepedik” a gábor kultúrára, és átértelmezi, átalakítja a már létező elméleti konstrukciókat. A gádszó világban létrejött vallásos tanok utat találnak a gábor kultúrába, és a kölcsönzött elemek átalakulnak és beilleszkednek abba a gábor kollektív felfogásba, ami már létezett azelőtt is. Ez az, ahogyan valami gádszók alkotta jelenségből tisztán gábor lesz, ahogyan valami nem gábor a kognitív rendszerbe beépítve csak a csoportra jellemzővé válik.

A halottak napi eseményekre vonatkoztatva a leirtakat, az interjúk és az általam megfigyelték is azt támasztják alá, hogy a szokás részben átformálódott és a már őrzött szokásrendszerre telepedett rá az újabb, vallásos jegyeket hordozó séma. Az adventista vallás tanai befészkeltek magukat a meglévő rendszerbe úgy, hogy az egyének ma tisztán elkülönítik a régi, túlélő szokásokat az új vallási előírásoktól. E kettősség jellemzi a halottak napi ünneplést.

A halottak napjának a jelentősége a gáborok között messze meghaladja más, az új vallás felvétele előtti ünnepeket, ezért vállalkoztam arra, hogy ezen keresztül mutatom be az adventista vallás közösségformáló szerepét. Az esemény jelentőségét egyik beszélgetőpartnerem így

fejezte ki: „Azt mondják az emberek, hogyha nem jön haza valaki világitani, hogy hát nincsen két milliója, hogy ne tudjon hazajönni?” A karácsony, újév és a húsvét beszélgetőtársaim szerint soha nem bírtak olyan fontossággal. Szilveszter estéjén esznek, isznak, mégis az egyik asszony nyomatékosan megjegyezte: „Nálunk ez nem ünnep.” Mióta adventisták, a szombatok, főként a keresztelők és úrvacsoraosztás számít ünnepi eseménynek. Ilyenkor étellel, takarítással előre készülnek, „tisztán” felöltözködnek, csakúgy, mint halottak napján. Ez utóbbi ünnepen azonban nem a vallás miatt, hanem a közösségi hovatartozás, összetartozás megvallása érdekében jönnek össze, így bár a vallás jelen van, mégsem az ad okot az eseményre.

Befejezés

A tanulmányal nem arra vállalkoztam, hogy az adventista vallás valamilyen irányba mutató hatását boncolgassam, vagy az adventista vallás vonzerejére magyarázatot találjak, hanem elsősorban a vallás és a közösségi szokások egygye olvadásának a folyamatát kíséreltem meg felvázolni. Láthattuk, hogy a vallási tanok beolvadtak és folyamatosan integrálódnak a gábor kognitív rendszerbe, és bár a kezdetei még időben meghatározhatók, ugyanakkor a vallás előidézte életmódbeli reformszokások transzgenerációs átörökítése is megfigyelhető. Az új vallás felvételének hatására a kulturális vonások megújultak, felfrissültek, ami a piacon is hasznosítható pozitív öndefiníció kialakítását segítette elő. Azzal, hogy családok együtt és egymást követve vették fel a vallást, a gábor kép továbbra is az egész közösségre vonatkozatható, immáron egy új elemmel, a pozitív holdudvarral biztosított adventista vallás jegyével bővítve.

A halottak napi ünnepelés bemutatása ebben az értelemben azért nevezhető emblematicusnak, mert egy olyan esemény új megvilágításba helyezéséről van szó, amelyben korábban a vallásnak a közösség szemében szerepe nem volt. Mégis ez új elem integrálásával az esemény új magyarázatokat, új értelmezést kapott. Az adventista vallás sajátos befogadását figyelhetjük itt meg, amely alapján véve továbbra is a közösség megőrzését szem előtt tartva megy végbe. Tehát nem feltétel nélküli, kollektív alkalmazkodásról van szó, hanem inkább az egyének szabad döntéséről, amelyben mérlegelik a vallás adoptálásával együtt járó negatív és pozitív oldalakat.

Befejezésképpen álljon itt egy példa a vallási elvek sajátos elsajátítására! Nem vitathatjuk, hogy ma már számottevően kevesebb az ital és a cigaretta „rabságában” élők száma a gáborok között, mint egy-két évtizeddel korábban. Az sem kétséges, hogy ez a „javulás” az adventista vallás térhódításának köszönhető. Akik nem tértek meg, sokan az italtra és a cigarettára hivatkoznak. Még ők is azonban annak az adventista gábor képnek az alkotó elemei, amely a közösség egészét lefedi. Így kerülhetett sor arra, hogy részeges beszélgetőtársam csoportja józan öndefiníciójának tudatában a magyarok túlzott italfogyasztásáról elítélően nyilatkozhasson. Másrészt a szeszital és a „hangoskodás”, mint ahogyan már korábban említettem, a gádzsók „cigányos viselkedésről” alkotott sztereotípiája, amellyel a gábor ismerőseim is tisztában voltak. Éppen ezért bemutatkozásukban hangsúlyt helyeztek ennek a megcáfolására, és a „nem iszunk” pozitív kulturális jegynek minősül öndefiníciójukban. A kulturális elemek sajátos elsajátítása lehetővé teszi ennek a jelzőnek a használatát úgy, hogy a csoport leleményesebbjei megtalálhassák a kibúvókat, és az addig orvosságnak használt alkoholos italokat, így a vasbort és az Unicumot ezután is bátran fogyaszthassák.

Felhasznált irodalom

- GROPPER, R. C. 1975. *Gypsies in the city*. Princeton, New Jersey: Darwin Press.
- KUPER, A. 1996. *Anthropology and anthropologists. The modern British School*. London/New York: Routledge and Kegan Paul.
- OKELY, J. 2001. „Szellemelek és gorgiók” In: Berta P. (szerk.): *Halál és kultúra*. Budapest: Janus/Osiris, 209–227.
- PRÓNAI Cs. 2004. Patrick Williams antropológiája In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 3. Franciaország*. Budapest: L'Harmattan/Új Mandátum/MTA ENKI, 7–68.
- WILLIAMS, P. 2000. A cigányok pünkösdisták mozgalmának tanulmányozása során felmerülő kérdések. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 286–296.

„Ez itt élő egyház, nem halott”

Bevezetés

Terepkutatásom egy cigány pünkösdista vagy pünkösdi szellemű¹ gyülekezetben végeztem. A gyülekezet tagjai nem egy kisebb, behatárolható helyen (pl. falu, kerület, utca) laknak, vannak, akik vidékről járnak el (Cegléd, Esztergom, Győr), mások Budapest külsőbb területeiről, így a közösség „egészével” csak vasárnapként találkoztam, két családot kivéve, akiknél többször voltam. Terepmunkámban – az idő rövidege, a ritusközösség² kutatásának jellege miatt – különböző „darabkákat” próbálok megfogni, vizsgálni, értelmezni a közösség életéből, a tanulmány nem vállalkozik a pünkösdista mozgalom vagy az általam látogatott konkrét közösség átfogó értelmezésére. A mozaikdarabok közt bizonyos szituációkat akár a közösség tagjainak velem való viszonyaiban, reakcióikon keresztül tudok megmutatni, de nem a kutató személyén van a hangsúly. Emellett módszertani dilemmáim, próbálkozásaim, felmerülő gondolataim kapnak még helyet, így próbálva a hol, a mit kérdések mellett a hogyanból is kiindulva közelíteni a miértekhez. „Az a kulcs, amely minden zárat felnyit, csak álkulcs lehet”, írja Boglár Lajos (2002:2). Az itt következő munka a kulcspróbálgatásokat, a zárkeresést tükrözi, a kezdeti tapogatózásokat, néhol bátor lépéseket a záruk sűrű erdejében.

A témára Patrick Williams (2000) egyik tanulmánya irányította a figyelmemet, amely a pünkösdista mozgalom térhódításának okával és hatásával foglalkozik a cigányok körében. Bár ez adta az indítólökést, hogy felkeressem a közösséget miután kiderült, hogy létezik ilyen Budapesten is, érdeklődési területem, induló kérdéseim nem a tanulmányból táplálkoztak, nem a szerző által nyitva hagyott kérdésekre válaszolva, állításait igazolva vagy cáfolva próbáltam elindulni a közösség megismerése felé vezető ösvényen. A tanulmányírás idején újraolvasva a szöveget mégis idézek néhány részt a tanulmányból, párhuzamot vonva vagy ellentétet felfedezve használok ezeket a teljesebb kép kialakításának reményében.

Kezdetben a nők helyzete, annak változása érdekelt, valamint a cigány kultúrában végbemenő folyamatokat szerettem volna feltárni a pünkösdista mozgalommal kapcsolatosan, mi változott, mi erősödött meg, hogyan alakítja a közösség életét a kereszténység.³ A kezdeti terveket csak részben sikerült megvalósítani (nőkkel saját helyzetükről csak sok idő elteltével tudtam beszélgetni teljesen esetlegesen, ha szóba jött, nem kérdeztem konkrétan, ráébredve a „rákérdezés mint módszer” lehetetlenségére, amelyről a későbbiekben részletesen írok). A terep hajlamos átírni a kutató eredeti kérdéseit, nehéz is igazán lényegbe vágó kérdéseket még a terepmunka előtt megfogalmazni, hiszen azok helyben mutatják meg magukat, maga a

¹ Így definiálta a közösséget egy magyar pünkösdista gyülekezet pásztora, különbséget téve ezzel a pünkösdista és „pünkösdi szellemű” közösségek közt. „Az ún. pünkösdi mozgalmak a Szentlélek-keresztiséget valló vallási irányzatok. A 20. század elején alakultak ki. Híveik szerint a Szentlélek-keresztiség tesz lehetővé a hívő ember számára bizonyos kiváltságos képességeket, az ún. karizmák gyakorlását. Ilyen pl. a nyelveken szólás képessége” (Fehér 1991:133). A gyülekezet magát a Hit Gyülekezetéhez hasonlítja, kapcsolja. Amikor gyülekezetük fajtájáról kérdeztem őket: „Ismered a Németh Sándort? Na, ez itt olyan, mint a Hit Gyülekezete, ugyanaz.” Ők magukat nem nevezik pünkösdistának, én is csak jobb híjján használok ezt az elnevezést.

² A ritusközösség kifejezést nem a „nemzet” vagy „vallás”, „etnikum” vagy „felekezet” kategóriák kikerülésére használom (vö. Rékai 1997:10), hanem egy olyan közösségi szituáció leírására, amely a fent leírtak miatt alapvetően a gyülekezet alkalmával, vasárnapként jelenik meg közösségként.

³ A dőlt betűvel szedett, de nem időzőjeles szavak a közösség „belső kategóriáit” takarják.

terep veti fel őket. Indulásra mindenestre a „hagyományok” változásáról való kérdezősködés alkalmas volt, mert a hagyományok, szabályok kapcsán hamar fény derült egy törésvonalra, határt húzó felfogásra a közösség életében.

A dolgozat végül ezzel az szétválasztással, a kimondott szó cigány kulturális és vallási jelentőségével, a közösség és a tér viszonyával, valamint a gyülekezet adoptáló és csoportkohéziós erőivel foglalkozik.

Sűrű leírás helyett

Mivel a közösség magáról megfogalmazott képében az egyik alap gondolat, hogy a „merev” vallásokkal szemben ez a gyülekezet „élő”, teret engedve ezzel a „Szent Szellem” által sugallt gondolatoknak a prédikációban, spontán kialakuló körtáncoknak az alkalom alatt, nehéz, szinte lehetetlen a vasárnaponként zajló rítusról egy átfogó leírást készíteni. Ezért inkább gyakran felbukkanó elemeket, jelenségeket próbálok körüljárni a szisztematikus, mindenre kiterjedő leírás helyett.

A gyülekezetet⁴ vasárnap délutánoként tartják, valószínűleg a Hit Gyülekezetének alkalomához igazítva, hogy aki szeretne, oda is el tudjon menni. Az alkalom 4-kor kezdődik, de az első emberek már fél 3 körül megérkeznek. A kezdésig kisebb csoportokban folyik a beszélgetés, sokszor alkotják a csoportokat egy nagy család férfi vagy nő tagjai. A szó általában a családról, az aktuális történésekről folyik, többnyire a hit, a keresztyén szemlélet kontextusába helyezve a dolgokat. Például május 2-án két nő között hangzott el ez a párbeszéd:

– Hát beléptünk az EU-ba, meglátjátok, hogy nem lesz ez jó nekünk.

– Jó, de meg kellett lennie, mert meg van írva, tudod te is.

– Jó, hát igen.”

(Ezzel tulajdonképpen a világban folyó „rossz”, „gonosz” dolgok, események a maguk negatív jelentése mellett egy pozitív jel hordozóivá válnak, hiszen ezek mind „Jézus közeli eljövételét jelzik”.)

A teremben két oldalon vannak a székek, köztük középen átjáró. Általában mindenkinek van egy oldal, ahova szokott ülni, ahonnan nem szívesen ül el. A családtagok sokszor nem egymás mellé ülnek, férfi és nő csoportok alakulnak ki, de ha egy férfi és egy nő ül egymás mellett, azok nagy valószínűséggel családtagok vagy rokonok. (Amikor ez egy beszélgetőtársammal szóba került, így fogalmazott: „Ez nem a keresztyénység miatt van, cigány szokás, olyan tiszteletadás, nem jó az, ha valaki más felesége mellé ül le.”) A gyülekezet kezdetén imát mondanak, a mikrofonba egy vagy több szolgáló⁵ beszél, de mindenki imádkozik hangosan. Ezután dalok következnek, amit a dicsőítő csoporttal együtt – akik elől állnak (kb. hatan) mikrofonnal – mindenki énekel. Ezek nagy része cigány⁶ nyelven van, közben a gyülekezet tagjai tapsolnak vagy a lassabb számoknál kezüket fej magasságban tenyérrel előre fordítva tartják. A Hit Gyülekezetében – ahol a szertartás felépítése eddig megegyezik a fent leírtakkal – ekkor szokta kezdetét venni a transzos megnyilvánulások időszaka. „A harmadik-negyedik szám után kezdődnek el a transz-szerű állapotok megnyilvánulni. (...) A közönségben egyre többen veszítették el az uralmat a saját testük felett (egymásba belerohanva, székeken fölbukva), amely – a »Transz Teória« szerint – a transzos állapot egyik jellemzője” (Zörgő 2002:11–12). Ám a cigányok közt ilyen heves megnyilvánulásokról nem beszélhetünk. Itt nincsenek pokrócok,⁷ mivel nincs rájuk szükség: az emberek nem kerülnek le a padlóra, esetleg remegnek, nevetnek,

⁴ A gyülekezet szót a közösség magára a csoportra és az alkalomra, a rítusra is használja.

⁵ A szolgáló feladat egyfajta tisztséget jelöl a gyülekezetben belül, az elől éneklő dicsőítő csoport tagjai tartoznak ide, még pár férfi, akik az ajtóban várva útbaigazítják a későn jövőt (keresnek neki helyet) vagy az először ott járó, valamint az a két férfi, aki a pásztoron kívül prédikálni szokott.

⁶ Itt a beások jelenlétének hiánya miatt – a közösség szóhasználatát követve – a lovári nyelvet jelölöm a „cigány nyelv” kifejezéssel.

⁷ Amikkel a *Hittben* letakarják a transzos állapotot átél, már mozdulatlan embereket.

de ez csak azokra az emberekre jellemző, akik a *Hitbe* is járnak, ezek közül is csak egy párra. (Húsvétkor ájtott egy pár ember onnan, akik sikítottak, nevettek vagy lassan forogtak maguk körül. A gyülekezet nem reagált megbotránkozással, de érződött, hogy ez a fajta viselkedés itt nem szokványos.) Ezután következik a prédikáció, amit néha csak egy, néha több ember cselekszik. Jellemző a prédikálás közbeni interakció a gyülekezettel, vagy megkérdezik, hogy ki az, aki még nem tért meg, aki még nem „szól nyelveken”, aki úgy érzi, hogy eltávolodott az Úrtól. Ezekre kézfeltartással válaszolnak a résztvevők, vagy kérdés-válasz formában, például: „Ki lakik a szívedben?/Jézus!”, ezzel a típusú kérdéssel lehet a hangulatot fokozni, vissza-kérdezve vagy felróva az alacsony hangerőt. A prédikáció után megint dalok következnek, de kevesebb, mint az alkalom elején, majd ima és adakozás, aki tud, előre megy, és egy kosárba tesz pénzt. Eközben már bomlik a társaság, beszélgetnek, felállnak, elindulnak az emberek.

Talán ennél nagyobb vonalakban nem lehet vázolni egy közösségi cselekvést, de – ahogy majd erre később kitérek – a meghatározó keretek kerülésére való törekvés mögött a gyülekezet önmeghatározásának alapja, a más egyházaktól való elhatárolódás központi gondolata húzódik.

Sokszor jönnek újak, még nem megtértek az összejövetelre, majdnem minden alkalommal – amikor a befejező énekek előtt a pásztor felszólítja azt, „aki úgy érzi, hogy szeretné befogadni Jézust a szívébe, az menjen előre” – van jelentkező. Ekkor, akik hívták az új embert, odalépnek hozzá, és biztatják, hogy ne féljen, menjen. Így volt ez velem is. Az első nemnél még nem tudtam, milyen magas falat jelent ez majd.

Falak

A kutatás végéig az az egyetlen, nagyrészt áthidalhatatlan különbözőségünk maradt, hogy nem vagyok „újjászületett”. Eleinte úgy éreztem, több dolog is elvált a gyülekezettől, ám később ezek nagyrészt köddé váltak vagy leomlottak, ezt az egyet kivéve. Kezdeti félelmem volt, hogy nem cigányként nem fognak szívesen látni egy nagyrészt cigányokból álló közösségben, majd – már tájékozódva a közösség szabályrendszerében – kérdéssé vált, hogy mi vonatkozik rám is, szoknyahordástól kezdve addig, hogy beszélgethetek-e egy már idősebb, de még nem nő fiúval a hitéről, vagy más mélyebb témákról anélkül, hogy hírbe hoznám. Végül a megérzés döntött, elkezdtem szoknyát hordani, amivel egyértelműen a nők közé helyeztem magam, helyeztek ők engem, fiúkkal pedig nem nyílt alkalmam beszélgetni.

A következő problémám szintén ehhez kapcsolódott, mármint ahhoz, hogy nem vagyok férfi. Amikor kérdést tettem fel, inkább a férfiak vitték a szót, a nők csak hozzáfűztek, közbeszúrtak, még akkor is, ha kifejezetten hozzájuk próbáltam intézni a kérdést. Zatta (2002:74) a cigányok elbeszélése kapcsán így ír: „Két családfő felelevenítette a közös emlékeket, oldalukon a feleségükkel, akik részben közönségként szerepeltek, részben támogatták az elbeszélőket, készen arra, hogy segítsenek felidézni egy-egy elfeledett nevet, beilleszenek egy kihagyott részletet, dicsérik és megjegyzésekkel lássák el férjük elbeszélését.” Ezt a fajta részvételt tapasztaltam én is a nők beszélgetéseken való részvételével kapcsolatban, azokban a helyzetekben, ha a társaságban férfiak is voltak. Földessy Edina (2003:44) munkájában olvashatjuk: „Szerintem sokkal jobb helyzetben van itt egy női kutató, mint egy férfi, mivel a nő mindkét térbe bejuthat: a nők zárt világába is. Vannak olyan férfi ritusok, ünnepek, amelyeken nem vehetek részt, viszont ott lehetek a teraszon a nőekkel, és onnan nézhetem, mit csinálnak a férfiak.” Nálunk nem nyíltak teraszok, inkább sehova sem tartoztam így, mivel egy idő után, mikorra a nemtelen nadrágot hordóból szoknyás lány lettem, már teljesen világossá vált, hogy ahogy a többi nő is külön ül, ha három férfi ül egy asztalnál együtt, én sem mehetek oda csak úgy, és a kezdeti meghatározatlan szerepem után – már szoknyásan – nem is invitáltak.

Az eltérő életkorhoz kötött szerepek által is senkiföldjére kerültem valamelyest: nem számitottam gyerekeknek már (mindig rákérdeztek a koromra), de még nincs családom, férjem, így kategória hiányában nem tudtak hova tenni, beszélgetésekbe bevonnak, mivel főleg a családról, a gyereknevelésről volt szó az asszonyok körében a hitbéli dolgokon kívül, a „gyerekek”

pedig kisebb csoportokba verődve hol kapcsolódtak egy felnőtt társasághoz, hol különváltak, beszélgetést kezdeményező próbálkozásaim rendre kudarcba fulladtak velük. Idővel kialakult egy idősebb nőkből álló kör, akikhez tudtam, hogy odaülhetek, akik hogylétemről érdeklődtek, vagy arról, hogy miért nem jöttem korábban. Így elkezdtem tartozni – valamilyen szinten – egy körhöz, egy (lovári, néha pedig egy kelderás) családhoz, egy „törzshöz”,⁸ a közösség egy elkülöníthető részéhez. Azt hiszem, nem volt lényegtelen, hogy kikhez, mondhatjuk úgy is: szerencsém volt, ha más családhoz tartoztam volna, talán nehezebb lett volna a dolgom. Ez a határvonalak kérdésével kapcsolatos, amiről már a dolgozat elején szó esett.

Módszertani kínok

Nemcsak érzelmekkel kellett viaskodni a kutatás során, de a módszere helyességében is elbizonytalanodik néha az ember. Egy „ritusközösségben” végzett terepkutatás kapcsán több módszertani kérdés is felmerülhet. Először is, hogy egy olyan közösségben, amely nem azonos lokalitású, tagjai nem egy azon városrészben, faluban, bérházban laknak, mennyire lehetséges a holizmus megvalósítása, a jelenségek összefüggéseiben való vizsgálata, a bekapcsolódás az idegen emberek életének folyásába. Egy-két kivételtől eltekintve életüknek azt a szeletét ismerhettem meg, amelyet vasárnap délutánonként éltek meg. Ez lehet akár a legfontosabb a számukra, de mégsem mindent felölelő, mégsem teljes. A többiről pedig esetleg elmesélés alapján lehet fogalmam, de a rákérdezés nehézségei miatt (lásd később) nem túl nagy teret fognak át. Nem tudhatom, hogy viselkedésük, viseletük, beszédtemáik csak „vasámapiak”, vagy a hétköznapiakban is jelen vannak, a visszacsatolás, „ellenőrzés” mellett a holisztikus szemlélet is csorbulhat ezáltal. Ugyanakkor a egyetemesség elve egy csoport kutatása során a csoport együttlétének idejére is értelmezhető, azaz lehet, hogy nem kell feltétlenül tudnunk, hogy otthon vagy a hétköznapiakban is szoknyát viselnek-e a nők, elég ha ismerjük a jelenség kognitív hátterét, és ha látjuk, hogy a gyülekezetben ezt teszik.

A tudás, a beavatottság, a hozzáértés is kérdés olyan területen, melynek az ember nem teljes része, nem tagja. Egyrészt „a vallás antropológiai tanulmányozásának egyik alapfeltétele, hogy a kutató elfogulatlan legyen” (Boglár 1995b:6), másrészt kérdés, hogy „megkönnyíti-e a vallási jelenségekkel foglalkozó antropológusnak, mondjuk egy zsidó közösségben, ha hisz az Örökkévalóban?” (Papp 1999:255). Vajon mennyire kell bevonódni egy közösség eszmerendszerébe, azt tenni, hinni, gondolni, amit ők? Ehhez kapcsolódva: hol is van az a határ, ahol a résztvevő megfigyelés kezdődik igazán, és meddig terjed, hol kezdődik a kutató személyes tere, ha egyáltalán van ilyen, lehetséges ilyen? „El kell-e fogadnunk azokat a tartalmakat (pl. az »istenséget«), amelyet az adott kultúra kizárólagos értéknek tart?”, teszi fel a kérdést Papp Richárd (1999:255), majd választ is ad rá: „Igen, hiszen az intuitív antropológia elsősorban azt jelenti: nyitottnak lenni; nem zárunk ki semmit, mint lehetségest.” Valóban, nyitottság nélkül elképzelhetetlen az igazi résztvevő megfigyelés, vagy inkább értelmetlen, a kérdés csak az, hogy pontosan mit értünk ez alatt. Egy másik oldaláról is megközelíthető a kérdés, a kulturális zárójelbe tett természet (vö. Geertz 2001a:213) felől. A kutató magára húzza ezt a bizonyos zárójelbe, kulturálisan, hiszen a terepen inkább figyel, mint figyelmet felkelt (mármint akarattal, akarattalanul úgyis a figyelem központjában van, legalább a kezdeti időkben), inkább kérdez és hallgat, mint mond, a személyiség is zárójelbe kerül valamelyest. Persze a kutatás sohasem egyoldalú, a beszélgetőpartnerek ugyanúgy kíváncsiak, kérdeznek. Az már azonban más helyzet, ha abba a bizonyos „jól felvett” zárójelbe próbálnak behatolni, ostrommal bejutni, osonni vagy betörni, mikor mennyire intenzíven. A hit kérdése – hogy hisz-e egyáltalán az ember valamiben vagy valakiben, illetve, hogy melyik egyház tagjának vallja magát – a kutató személyes tere, aprólékosan, az élet során berendezett szoba, ahonnan nehéz hirtelen kidobni

⁸ Beszélgetőtársam a „törzs” kifejezést a lovári, illetve a kelderás cigány csoportokra alkalmazta, a „kaszt”-ot pedig egy nyelvi közösségre talán (mint oláh cigányok), ahová a lovárik és a kelderások is tartoztak, de a romungrók már nem.

egy bútorدارabot és betenni egy újat, esetleg átfesteni az egészet más színűre. Kérdés, hogy lehet-e egy kutatónak az antropológia módszereivel való munka felvállalása után ilyen privát tere, nem akadályozza-e a résztvevő megfigyelésben, írhat-e egyáltalán a közösségről, ha nem ugyanazt a vallási élményt éli át az alkalom során. Esetleg csak abban a vallási közösségben „jogosult” valaki kutatni, aminek tagja? Vagy minden terepen fel kell ismernünk az adott vallás igazságait, és magunkévá kell azt tennünk? Már ha ez egyáltalán lehetséges. A „hovatartozás” kérdése esetemben kivetült a közösséggel való kapcsolatra is, tulajdonképpen ez nyitotta az ő oldalukról a legnagyobb szakadékat, amely elválasztott tőlük. Egy beszélgetés során szóba került a „világiakkal” való kapcsolat. Beszélgetőtársam arról mesélt, hogy egy összejövetel alkalmával mennyire rosszul érezte magát a viselkedésük miatt. „Már annyira eltávolodtunk szellemiségben, hogy nehezen tudok velük együtt lenni”. Kicsit saját helyzetem irányában is tapogatózva tettem fel a kérdést, hogy ha valaki, „jó ember”, tiszteletben tartja a hitüket, nem iszik, nem dohányzik – ezeket kifogásolta az említett társaság tagjaiban –, azzal mi a helyzet. „Lehet jó ember, de nem lehet a barátom.” Ez is egy olyan pont volt, ahol azt gondoltam, hogy nincs értelme tovább kutatni. Persze, eljátszhattam volna a bennlévőt, úgy viselkedhettem volna, mintha megtörténnének bennem a változások, vagy csak előre sétáltam volna, elmondom a megtérő imát, de ez „szerepjátszás” lett volna, maszk, ami a kutatás után lekerül, nem éreztem etikusnak. Ilyen esetben a kutató maga húzza meg a résztvevő megfigyelés határait, ahogy saját lelkiismerete, gondolatai, érzelmei diktálják. Én együtt mozogtam, énekeltem, akár táncoltam is velük, de nem mentem előre megtérni, és ha kérdezték, elmondtam, hogy nem vagyok „újászületett”. Ez volt a legnagyobb szakadék mellett az a körülmény, ami megváltoztatható lett volna. Nem véletlen, hogy egy hasonló gyülekezetet vizsgáló kutató, Zörgő Szilvia (2005:6–7) a következőket írja a kutatáshoz való hozzáállásáról, a közösséghez, valláshoz fűződő viszonyáról: „Kutatási módszeremet szubjektívnek minősítem, abból a szempontból, hogy nem tartom azt a távolságot, amit a legtöbb tudományos munkában érzékel az olvasó. Úgy vélem, ha érzelmileg távolságtartó lennék, elveszteném a lehetőséget a Hit Gyülekezete hitéletének és érzelmvilágának a közvetítésére. Leírásom nem lenne sem autentikus, sem pontos. (...) Mivel érzelmekről és hitről van szó, a leírásom nem is lehet teljesen pontos, igyekszem azonban mindezt képességeimhez mérten átélni és megérteni. Kutatási módszeremben ez az igyekezet a gyülekezet istentiszteletein való aktív részvételben is megnyilvánul. Személyes hitrendszerem és a gyülekezeté húzza meg azokat a határokat, amiket már nem léphetek át. Ilyen például a megtérés. (...) Az, hogy érzelmileg nem vagyok távolságtartó, nemcsak lehetőséget nyújt arra, hogy jobban megértssem a Gyülekezet tagjait, hanem hitük specifikumaira is rávezet.”

„Barna a bőre neki is, nekem is, mégsem ugyanaz”

A kimondott szó (aminek fontosságára kitérek a tanulmány során) a közösségben láthatatlannul húzódo határral, választóvonalal is kapcsolatos. Ez volt az a téma, amely kérdés nélkül minden hosszabb beszélgetés során előjött, ami tehát teljesen élő, nem kérdések által konstruált „valóság”, amely a kérdések nélkül talán fel sem merülne az adott beszélgetés során. Ez pedig a saját „törzs” (lovári, kelderás) elhatárolása a romungróktól (vagy magyar cigányoktól) és azok eredetének meghatározása, vagy cigányságuk alapvető cáfolata. Mikor egy kelderás családban készítettem interjút, a családfeje azzal kezdte a mondandóját, hogy ez a „leghagyománytartóbb kaszt” mind közül. Ennek alátámasztására elmondta a cigányok történetét, kivándorlását Indiából, Erdélybe való letelepedésüket, majd a tisztességességről beszélt. „A lányom ma is bemehet Korondon bármelyik házba kopogtatás nélkül, ez nem a keresztényég miatt van így. (...) Aki valamit csinált, kizárták, el kellett mennie, kiköltözött a falu szélére, elfelejtette a hagyományokat, a nyelvet, az lett a romungró.” Ebben az értelmezésben is megjelentek sztereotipizált jelzők, de a romungrók másik – egy lováritól származó – értelmezése talán még konkrétabb. „Én már beszéltem idősebb, 50, 60 éves romungrókkal. Azt mondják, hogy nem tudják a múltjukat, hogy mik voltak a szokások. De hát, ha itt megkérdesz egy

gyereket, az mind pontosan tudja, mi volt. Azt nem lehet elfelejteni. (...) Én már sokat gondolkoztam ezen. Szerintem ők nem cigányok, tudod, csak a segélyek miatt mondják. Ez olyan, mint hogy te is fehér vagy, meg a zsidók is, mégis más törzs. Attól hogy ők is barnák meg mi is, még teljesen más." Mindemellett ezekben a beszélgetésekben mindig hangsúlyozzák, hogy a „Szent Szellemben mind egyek vagyunk. (...) A gyülekezet olyan, mint egy nagy család. Mint egy kis család, csak nagyban". Ebbe a családba már mindenki beletartozik, mégis említésre kerül ez a határvonal, és ha a házasság kérdése felmerül, egyértelműen nem adják más kaszt-vagy törzsbelihez a lányt, vagy nem kéretnek a lovári fiúnak olyan lányt, aki nem lovári és nem „keresztény”, a kelderásnak úgyszintén. Szerintük „a férfi, ha megbántja, legalább érti a lány, hogy miért, ha eltérők a szokások, akkor nem érti”.

Sajnos romungrókkal nem sikerült interjút készítenem (a korábban már vázolt okok miatt nem mehettem „csak úgy” oda egy férfitársasághoz, mert már tartoztam egy családhoz), de a házasság témája szóba került egy lánnyal való beszélgetés során. Ő a kereszténységet tette meg elsődleges követelménynek, az hogy a férfi cigány vagy magyar, már nem volt lényeges szempont. „Napjainkig a pünkösdista mozgalomhoz való csatlakozás nem változtatja meg jelentősen a házassági választásokat, az új valláshoz tartozás vagy nem tartozás nem látszik fontos kritériumnak”, írja Williams (2000:293), így ez a felfogás akár régióként, országoként, közösségenként eltérő lehet. Illetve magyarázható a jelenség azzal is, hogy a nagyvárosban a közösséghez való tartozás már nem az egyező lokalitásban (mivel már nem laknak nagyobb csoportban együtt), inkább a gyülekezetben valósul meg. Ugyan a családi kötelek élők, de ha valaki nem tartozik a gyülekezethez, azzal már „olyan nehezebb beszélgetni”, „nem az a szellemiség”. Így a saját törzshöz, kaszthoz tartozás mellett érték lesz a kereszténység is, hiszen ahogy korábban a törzshöz, most a gyülekezethez lehet igazán tartozni. Van egy család, aki Erdély és Magyarország közt ingázik, fél évet itt töltenek, felet pedig ott. Arról beszélgettünk, hogy miért éppen ebbe a gyülekezetbe járnak ittlétük alatt (Erdélyben baptista gyülekezetvezető a családfő): „Vannak jó gyülekezetek, de ott, ha nem pontosan érkeznek vagy nem úgy öltöznek, megszólják az embert. A cigányok mégis jobban megértik egymást.” Itt nem igazán tartják más családokkal a kapcsolatot, sem a környéken lakókkal, sem azokkal, akik szintén Magyarországon dolgoznak az erdélyi közösségből, így itt is a cigány közösségbe tartozást lehet a gyülekezetben megvalósítani. „Utána odajönnek, hogy imádkozzam velük, vagy kérdeznék... A cigányok miatt járunk oda.”

A gyülekezethez való tartozás – a saját törzsben való megerősödés mellett – egy új viszonyítási pontot hoz létre, a zsidókhöz képest, azok hagyományához való kapcsolódást, rokonítást, közös eredet feltételezését és párhuzamok felfedezését a törzsek, a zsidók és a cigányok történetében. Ebből kimaradnak a „hagyományokkal nem rendelkezők”, így akár közelebb érezheti magát egy lovári egy zsidóhoz, mint egy romungróhoz.

„Szellemileg mi is zsidók vagyunk”

Sokszor szóba került az Ószövetségben leírt zsidó hagyományok, szabályok és a cigányok *szent* szokásainak hasonlósága, amiből kiindulva egyesek közös eredetre következtettek: „Azért is gondolom, hogy a lovárik arabokkal vagy zsidókkal rokonok, egy helyről jönnek, mert ugyanazok a szabályok, az Ótestamentumban leírtak egyeznek a lovárik *szent* szabályaival.” Erről Patrick Williams (2000:292) is beszámol tanulmányában: „A pünkösdista mozgalom »rendes« beavatottjai ennél az eredet-változatnál (az indiai származásra utal itt a szerző) jobban kedvelik az elveszett izraeli törzs változatát, amely mítikus és nem tudományos, *szent* és nem profán, saját és nem kívülről jövő. Igen kedvelt téma az Ótestamentum törvényeinek párhuzamba állítása a tudományos cigány szokásokkal.”

„Egy cigány barátom, aki egy »Halleluja« gyülekezetben prédikál, lázasan kutatta a cigányok eredetét. Hallott valamit Indiáról, de az volt számára a kérdés, hogy a cigány nép Izrael egyik eltűnt törzse-e; annyi közös vonás van a cigányok és a Bibliában leírt nép között” (Wang 1989:428). Nem egyedi jelenségről van szó tehát. Egyfajta megerősítést is nyernek ezzel a sza-

bályok (nőknél hosszú haj, szoknya hordása, az étkezésben a vér tilalma), bár hangsúlyozzák például a szoknya hordásával, a „szemérmes öltözködéssel” kapcsolatban is, hogy a kereszténységtől függetlenül, azelőtt is betartották, de fontossá válnak mégis, betartásukra jobban figyelnek.⁹ „Nem nagyon változtak a szokások, a törvények, inkább megerősödtek a kereszténység által.” Így a határ is élesebbé, jobban érzékelhetővé válik a szabályokat, szokásokat tartók és nem tartók, romungrók és lovárik, romungrók és kelderások közt. „Nem tartanak be szabályokat, nincsenek ott ilyenek, nem beszélik a nyelvet, ott a nők hordhatnak nadrágot.”

A zsidókkal való rokonítás a történelem vonatkozásában is felmerül: akik az indiai elvándorlásból indulnak ki, a zsidók kivándorlását Egyiptomból és az indiai exodust párhuzamba állítják. A számomra legérdekesebb mégis a modernkori párhuzam volt, amely a romungró kérdéshez is kapcsolódott: „Egyszer megkérdezem, hogy őket is gyilkolta-e Hitler, mert ha nem, akkor megvan a megoldás. Azt mondják, hogy azért gyilkolták a zsidókat, mert túl okosak voltak és félték, hogy a világot uralják majd? A cigányokat meg mért, mert túl buták voltak? Ezt csak az emberek mondják. Azért gyilkolták őket, mert ők vannak a legközelebb Istenhez.” Valahogy a zsidókkal sorstársaknak és ellenpontnak is vélik tehát magukat, a fenti példát alapul véve abban a rendszerben, ahol a zsidók „túl okosnak”, kiemeltnek számítanak, ott a skála másik oldalán vannak a cigányok. Sokszor ítélték a cigányokat „butáknak”, „legprimitívebbeknek”, átvéve a többségi társadalom értékelési rendszerét. Mégis valahogy a két végpont áll legközelebb Istenhez az ő felfogásuk szerint. A cigányság „leértékelése” több formában is megnyilvánult. Amikor legelőször mentem közéjük, tipródtam, hogy mit szabad mondani, hogy lehet megkérdezni, romákat vagy cigányokat mond az ember. Aztán ők mondták magukat cigányoknak, mire megnyugodtam, hogy akkor én is használhatom ezt a kifejezést, nem bántja őket. Majd két mondattal később így nyilatkozott az egyik férfi: „Közel van Isten országa. Ez abból is látszik, hogy a cigányok, akik a legprimitívebb nép, már ők is hirdetik Isten országának eljövételét.” Mikor már hosszabb ideje jártam a gyülekezetbe, megtérítésemet célzó beszélgetések közben többen is mondták válaszaikra reagálva: „végül a cigányok közt fogsz megtérni, meglátod”. Egy férfi pedig hozzátette: „megalázkodás ilyen emberek közt befogadni Jézust, majd emel téged, jobban fog ez tetszeni így Isten előtt”.

Míntha az „Isten előtt mind egyek vagyunk” ellenére fel lehetne állítani egy rangsort, ahol a magyarok után jönnek a hagyományokat, szabályokat tartó cigányok, majd azok, akik ezekkel nem rendelkeznek. Bár ezt sosem mondták így ki, szavaikat összerakva mégis hasonló kép alakul ki.

A nyelv használata

Amikor arra kérdeztem rá, hogy vannak-e csoportok a gyülekezeten belül, nemleges volt a válasz, de a beszéd által mégis elkülönülnek csoportok, a törzsek, a határvonalat pedig a nyelv húzta meg. Régen cigány nyelven folyt a prédikáció, de mindig fordítani kellett a magyarok és romungrók miatt. Ezért megváltoztatták, ma az énekek szólnak főleg cigányul, bár ezek közt is vannak magyarok, a prédikáció pedig csak akkor, ha külföldi vendég beszél, de ekkor is fordítják.

A lovárik nagyon sokszor a saját nyelvükön beszélnek egymás közt, ami kizárja a cigányul nem tudót a beszélgetésből. Így volt ez sokszor velem is. Vannak lovárik is, akik nem beszélnek olyan jól, mint mások, ezért kisebb vita is keveredett a nők közt, amikor az egyik felvetette hogy szerinte az nem cigány, aki nem beszél cigányul. Láthatóan presztizsértéke van a nyelvi kompetenciának, ezért büszke voltam, amikor egy férfi megkérdezte (cigányul) hogy beszélem-e a nyelvet (már a feltételezés is nagy szó!). E hiányosság által találtam szembe magam

⁹ Míg azon szabályok betartását kiemelték, ami a Bibliában és a többségi társadalom normarendszerében megegyeztet, például, hogy az újjászületettek nem lopnak, nem csalják meg a feleségüket, pedig megtérés előtt bőven volt rá példa, a cigány törvények, szabályok is megerősödnek, mint a szoknya hordása, de a Bibliától független „gádzsó” törvények betartására ez a folyamat már nem terjed ki, például teljesen felvállalható, hogy valaki tíz éve jogositvány nélkül vezet.

a rákérdezés problematikájával, ami már többször is felvillant a tanulmány folyamán. Igazán nehéz egy beszélgetés során tudatosan figyelni arra, hogy ne sugalljunk a kérdés feltevésakor már valamiféle választ, mégis világos legyen, hogy mire vagyunk kíváncsiak, ne kelljen a kérdezettnek visszakérdeznie, vagy ne térjen el teljesen a témától. Valószínűleg a legegyszerűbb kérdések (például: Hogy vagy?) vezetnek igazán hosszútávon célra, hiszen így adott a lehetőség arról beszélni, ami a kérdezett igazán foglalkoztatja, a mindennapjait vagy a pillanatát épp átfogja, ami az adott személyből magától jön ki, nem a kutató „húzza elő” belőle. Am ha nincs mód igazán sok időt tölteni a közösség tagjaival, együtt élni velük, akkor szükség van kicsit célirányosabb kérdésekre is, amik viszont buktatókat rejthetnek. Kérdéseimre sokszor csak „persze” volt a válasz, rám hagyták, mert nekik nem volt fontos vagy releváns, újra feltenni ugyanazt a kérdést pedig nehéz. A legfeltűnőbb félreértés számomra akkor nyilvánult meg, amikor egy esküvő után a család megtárgyalta a történeteket, cigányul. A problémát magát nem értettem, de az érezhető volt, hogy konfliktushelyzet alakult ki az ünnepségen. A beszélgetés után megkérdeztem az egyik családtagtól, hogy mi okozott feszültséget, mire ő a saját összetűzését mesélte el az esküvőn résztvevő másik család egyik tagjával, ami évekkal ezelőtti történt, és valószínűleg szóba sem került az aznapi beszélgetésen. Ekkor felhagytam a „belekérdezéssel”. Ha valamiről ők maguktól elkezdtek mesélni, esetleg tovább kérdeztem a témában, de nem próbáltam meg többször belevágni egy diskurzusba egy bennem felmerülő gondolat alapján. Sokszor, utólag visszanezve, teljesen irrelevánsak, a közösség *common sensétől* (vö. Geertz 2001b) távol esők voltak a kérdéseim. Egyszer egy elől éneklő lány sírni kezdett az alkalom alatt. Megkérdeztem, hogy miért szomorú, esetleg történt-e valami vele, mire a kérdezett elmosolyodott, és elmondta, hogy nincs baja a lánynak, csak megérintette a Szent Szellem, azért sír. Vagy egy fiatalabb lánnyal folytatott beszélgetés során feltettem a kérdést, hogy ő nem szeretne-e az énekes csoport tagja lenni. Válasza az volt, hogy ez nem annyira kedv kérdése, ha kijelöli rá az Úr, erőt és tudást ad neki, akkor majd fog énekelni, ha pedig nem, akkor nem, azaz nem rajta múlik. Láthatjuk, hogy a közösség teljes kognitív-kulturális rendszerének integrálója a hit. Így a köznap dolgokban is szerepet kap. Ha elromlik a videó, amikor a Biblia megfilmesített változatát szerették volna megnézni, akkor a Sátán keze van a dologban, ahogy látható egy ünnepségen készített képen, hogy valaki mögött ott van egy démon, vagy a családi veszekedések okozója a sátán, mert „mindig a legközelebbi helyekről jön a kísértés”, közel jön a Gonosz, aztán addig ügyeskedik, „míg az ember végül maga esik bűnbe, mert olyanokat mond”.

És mondá...

A beszéd, a kimondott szó nemcsak csoportok elhatárolásában játszik fontos szerepet, hanem a gyülekezet egésze számára is kiemelt jelentőséggel bír.

„Az emberi élet legjellemzőbb vonásai közé tartozik a szimbolikus gondolkodás és viselkedés, az egyének a kultúra segítségével sajátítják el a kulturális jelképrendszereket és értelmezésüket, mondhatjuk, hogy a kultúra szimbólumokba ágyazva hagyományozódik, ilyenek a vallási szimbólumok is (vö. Boglár 1995b:8). „A jelentéseket azonban csak szimbólumok »tárolhatják«: a kereszt, a félhold, a tollaskigyó...” (Geertz 2001c:8) Kérdés lehet azonban, hogy egy olyan közösségben, amely a tízparancsolat második parancsát követve („Ne csinálj magadnak faragott képet és semmi hasonlót” – II. Mózes 20:4) elutasít képi, tárgyi vagy bármilyen ábrázolást, egy átlátszó műanyag „szószéken” (nem tudok rá igazán találó szót, nem lesz tőle magasabb a szónok, erre rakja a Bibliát, aki beszél) és a hangtechnikán kívül nem használ más kellékeket, mint amit a művelődési ház nyújt, a teret és székeket, mi töltheti be a szimbólum szerepét. „Egyedül Isten szava, ami kell. Nem kell más jel, vagy tárgy, ilyesmi. Mondták ezt mások is, hogy jók az ilyenek, ha azt látja, akkor mindig eszébe jut Isten. Mintha lenne a fiadról egy kép és csak akkor jutna eszedbe, ha ránézel. Azt belül tudod, hogy van.” Így fogalmazta meg teljesen pontosan egy beszélgetés során egy kedves ismerősöm. A szó, a kimondott szó, amivel Isten megteremtette a világot, a Biblia tartalma mint Isten lejegyzett szavai, a

hangosan kimondott szavak, amiket „nyelveken szólva” csak az imádkozó és Isten ért,¹⁰ mindezeknek fontossága az összetartó motívum, ami itt a szimbólum funkcióját betöltheti. „Hiába teszel valaki előtt bizonyoságot, beszélj neki a gyülekezeztől, Istenről, akkor fog megtérni, ha Isten szavát hallja.” Azaz, ha konkrétan, szó szerint idéznek neki a Bibliából. Összekapcsolható ez a cigány kultúra egy fontos vonásával, miszerint a cigány kultúra a szóbeliség kultúrája (vö. Stewart 1994:189), valamint hogy „a cigányok számára a kimondott szó történést is jelent” (Horváth 2003:5). Jellemző akár a prédikációra, akár az egymás közti, gyülekezet előtti beszélgetésekre a bibliai idézetek „beleszövése”, akár teljesen konkrétan megnevezve a helyet, vagy csak betájolva (pl. „Jézus azt mondta...” vagy „Pál levelében így ír...”). Ennek a hitnek, szimbolikának volt a része, amikor egy interjú alkalmával beszélgetőtársamat kérdezgettem, ő előhozta a Bibliáját, először ő olvasott fel részleteket, amik épp a kérdésemre vonatkoztak, magyarázták a választ, majd megkért, hogy olvassak fel bizonyos részeket, mivel ő nem jól lát. Több részt is felolvastam így, amikor egy zsoltárra került a sor, amiben megálltam egy pár vers után, ő pedig tovább mondta fejből, szó szerint tudta az egészet könyv nélkül is. Mintha valahogy így, irányítva, nem teljesen kimondva akart volna közelebb vinni az igazságához, hitének világához. Ezt a jelenetet magyarázza a következő félmondat is: „Elhisszük, hogy ami a Bibliában van, az Isten szava”, azaz ha bibliai rész hangzik el, az egyenlő, egyenértékű Isten szavával, nem egy ember olvas fel egy könyvből, hanem maga az Úr nyilatkozik hallhatóan.

Szeresd felebarátodat

Racionalitásuk alapján a „szeresd felebarátodat mint magadat” (Máté 22, 39) rész értelmezése a következő: „Úgysem tudlak téged úgy szeretni, mint magamat, de ha elmondom neked Isten ígését, megtérsz, és örök életed lesz, azzal úgy szerettelek, mint magamat.” Így kizártam magam a szeretetükből, sok szorongást okozva ezzel magamnak és aggódást, elkeseredést nekik. Sokszor úgy éreztem, nincs értelme folytatni a kutatást, nem tudom áttörni a falat, amibe ütköztem, nem tudok közelebb kerülni a közösség által megélt világhoz, túl nagy az a szakadék, amit a közösség pusztá létével a „keresztény” és „világi” ember közé felhúz. Sokszor támasztottak bennem szorongást a beszélgetések, amelyek a meggyőzősémre, a „megterítésre” irányultak. Miután kicsit letisztult bennem az álláspont a kérdéssel kapcsolatban – etikailag, saját érzéseimet rendezgetve, az antropológus feladataim és határain elmélkedve –, megpróbáltam a hitükbe, az érzelmeikbe és a személyiségükbe való gázolás nélkül háritani a bevonásomat, többféleképpen is. Mivel a beszélgetések során akár már ismert, akár ismeretlen emberrel mindenképpen felmerült, hogy megtértem-e már, eleinte, azt válaszoltam, hogy még nem, de majd, ha úgy érzem, ha eljön az ideje, akkor megváltozik a helyzet. Ezt tudtam vállalni őszintén, hiszen így volt, van ez, csak kevés esélyt látok rá, hogy a helyzet változzon. Persze adódott olyan helyzet, mikor jobban bele kellett menni a kérdésbe, egy beszélgetés során őszintén elmondtam a kétségeimet, bajaimat a dologgal, beszélgetőtársam is hasonló érzékenységgel reagált. Amikor már kezdtem kétségbe esni, így szólt: „Nem akarlak bántani, na, az Úr áldjon meg.” Máskor pedig félig tréfálkozva teológiai vitába bonyolódunk, hasonló kérdéseket feszegetve, mint hogy más vallások Istentől valóak-e, ha szobrokat állítanak vagy ha nem a Bibliából beszélnek. „Igazán nem akarlak megbántani, de” típusú mondatokkal enyhítve az érveket végül a beszélgetőtárs hasonlóan zárta le a beszélgetést, mosolyogva, tréfálkozó hangon: „mert meg van írva, hogy aki hallja Isten ígését, de nem cselekszi, attól majd számon kéri, ha a színe elé kerül, és hogy test és vér nem juthat a mennyországba, csak aki újjászületett a szentlélek által, szóval ne felejtse el, nem árt magad bebiztosítani.”

¹⁰ Megint csak egy, a Biblián „alapuló” fogalom, a pünkösd történetéhez kapcsolódik. A nyelveken szólás fontos adományok számít, illetve „tudásszintnek”, amire mindenkinek „fel kell fejlesztenie” magát. Olyan nyelven való szólást jelent, amit maga a beszélő nem ért, de más értheti, „így tudsz elmondani titkos dolgokat az Úrnak úgy, hogy a démonok nem értik”.

A tér és a közösség viszonya

A közösség fontossága a térfelfogásban annak jelentőségében is megnyilvánul. „A vallásos ember számára a tér nem homogén. Törések és szakadások találhatóak benne; olyan részeket tartalmaz, amelyek minőségileg különböznek a többitől” (Eliade 1987:15). Azt hiszem a gyülekezetben a tényleges, fizikai tér nem látja el ezt a funkciót, csak a közösség jelenléte ruhazza fel kitüntetett szereppel. Nem úgy, mint például egy katolikus templomnál, ahol az ember nem hangoskodik akkor sem, ha éppen nincs mise, ahol „a szent tér alkotja a »nyílást« fölfelé, és biztosítja a kapcsolatot az istenek világával” (Eliade 1987:20). A terem (amely egy művelődési ház épületében van, tehát nem az alkalomra kialakított speciális helyszín), ahol a rítus folyik, szakralitásában nem különbözik az előtértől vagy akár a művelődési ház előtti tértől: itt is adnak a gyerekeknek enni, kimennek az alkalom alatt, ha fontos hívást kapnak mobiltelefonon, illetve a gyerekek többször is ki-be járnak. Nem a helyszín, a tér a lényeg. „Isten temploma bennünk van”, ezzel indokolják például a dohányzásról való leszokás fontosságát. A testre vonatkozó szabályok akár szigorúbbak, mint a térbeli cselekvésre, viselkedésre vonatkozóak. A beszédben úgy jelenik ez meg, hogy míg mások „templomba járnak”, addig ők a gyülekezetbe mennek. A „gyülekezet” szó egyszerre jelöli a közösséget és az aktust is, a tér esetleg a közösség szempontjából válhat fontossá, a találkozás ténye miatt (ez az a hely, ahol megvalósul), illetve a közösségbe kerülés szempontjából. A megtérés legitim módja a közösség többsége számára az, ha az egyén a gyülekezet megkerdezése után („van-e köztetek olyan, aki most magába akarja fogadni Jézust?”) előremegy a pásztorhoz, ahol az elmondja vele a megtérő imát. Kérdésemre, hogy nem térhet-e meg valaki otthon, így szólt a válasz: „Hát, az nem olyan! »Zsebmegtérésnek« hívjuk. Krisztus követői is vállalták a hitüket, bármi is volt a következménye.” Itt tehát szerepet kap a tér, mint a jelentést hordozó mozgás egyetlen lehetséges színhelye, de tulajdonképpen itt is a közösséghez való reláció a fontos, az, hogy a „vállalás” a közösség színe előtt történjen meg.

Élő egyház

Adalék lehet még a tér effajta értelmezéséhez a közösség egyházzal, vallásról alkotott vélekedése.

„– Tudod, hogy a vallás nem Istentől való, mert nincs benne a Bibliában?

– Miért, mit jelent az, hogy vallás, hogy érted?

– Hát, a vallás az, ami merev. Láttál már engem papírból felolvasni, amikor beszéltem?

A katolikusok meg ezek mind úgy csinálják. Nekem a Szent Lélek ott helyben, abban a pillanatban adja a gondolatokat.”

Egy megadott, kijelölt térhez való ragaszkodás, ahhoz való kötődés is értelmezhető merev keretnek, ezért lehet lényegtelen, azt sugallva ezzel, hogy bárhol megélhető a vallási élmény, ahol a közösség összejön, a „betöltekezésen” van a hangsúly, nem a konkrét helyen.

Bizonyos szintű szabadságot hiányoltak más egyházak rítusaiból, aminek hiánya miatt a hit is halott lesz a számukra. Sokszor elmondták a szertartás elején, hogy ne lepődjön meg, aki először van itt, ha a többiek táncolnak és énekelnek, hiszen ez így van megírva. „Ez nem olyan, mint máshol, hogy nem lehet felállni, megszólalni, és azt hívják egyháznak, mikor Dávidnál is, sok helyen meg van írva a Bibliában, hogy nem az az. Ez itt élő egyház, nem halott.” Tehát Istennek tetsző, az ő akarata szerint való, a „helyes út”, nem csak egyszerűen más. Ebből az „igazán élőben élésből” maradtam ki a megtérés elmaradása miatt, így valószínűleg igazán én sem voltam élő a gyülekezet számára, csak egy potenciális lehetőség az életre. Bár különbözőképpen reagáltak a viselkedésemre – járok a gyülekezetbe, de nem vagyok újjászületett –, mégis volt egy pont, amitől kezdve már „rész voltam” én is. Magukhoz ültettek, a kezembe adtak egy kávé vagy egy üveg üdítőt, ahogy az ottani kisgyerekeknek hoznak mondjuk szendvicset a büféből, ha a többi gyerek kap, vagy rám adtak egy kabátot, ha fáztam, befon- tak abba a hálóba, amellyel a gyülekezet tartja, segíti magát. „A szülők a bennük munkáló

érzékenység révén hozzászoktatják a gyermeket ahhoz, hogy a környezetének kéréseire figyeljen. Ez a szülői érzékenység azonban nem csupán a felnőtt-gyerek kapcsolatra szorítkozik: szolidaritás, feltétel nélküli és nagylelkű vendégszeretet is jellemzi a cigányok viselkedését a környezetükben észlelt szükségszerűségekkel szemben” (Formoso 2000:137). Ezenkívül volt egy beszélgetés, ahol tulajdonképpen „bennlévőként” kezelték. Megkérdezték, hogy van-e vőlegényem vagy barátom, hogy szoktam-e neki Istenről beszélni, hozzam el a gyülekezetbe, adjak a kezébe Bibliát, és hasonlók, mintha én már a körön belül lennék, aki már szintén segíthet másoknak bejutni. Ezek pedig azok a pillanatok voltak, amik miatt a szorongások ellenére mégis elmentem a következő alkalommal.

Adaptáció és/vagy kultúraörzés?

„Hogyan maradhat fenn egy hagyományos törzsi kultúra a civilizáció szorításában? Milyen kohéziós erők működhetnek a kultúra váltás idején?” (Boglár 1995b:389). Kérdezhetnénk ezt a cigánysággal kapcsolatban is, értelmezhetjük a gyülekezet létét az integrálódás folyamatának részeként vagy a „saját” kultúra megtartásának lehetséges szintereként. Szóba jönnek ennek kapcsán korábban tárgyalt témák, a csoportok, „törzsek” közti törésvonalak, a többségi társadalomhoz való viszony, és a „globális cigányság-szint”, mint megvizsgálendő fogalom.

A többségi társadalomba való beilleszkedést segítheti, hogy a „keresztény” létmód, azaz a gyülekezetbe való tartozással járó szabályok, normák betartása olyan értékek átvételét, megerősítését (is) eredményezi a Biblia parancsait követve (a magántulajdon tisztelete vagy a házasság szentsége, amiket ők szoktak példaként felhozni), amely javíthatja a többségi társadalom megítélését a cigánysággal kapcsolatban, ezzel mintegy segítve az elfogadást, betagozódást. Kirsten Wang (1989:430) írja, hogy a Spanyolországban élő cigányok közt, aki a pünkösdista gyülekezet (ott „Halleluja” gyülekezeteknek nevezik őket) tagja szeretne lenni, annak „fel kell hagynia az ivással, a dohányzással és a kábítószerrel. Ennek jelentős és pozitív következményei vannak. Valóban számos probléma – amely jelen van mind a cigány társadalmon belül, mind a cigányok és pájók közt – forrása az alkohol és a kábítószer”. Emellett a gyülekezetben belül megszűnnek az etnikai határvonalak, „mindenki testvér”, „atyafi”, nem fontos, hogy melyik cigány csoporthoz tartozik, vagy akár nem is cigány, elvileg. A „saját”, cigány gyülekezet sem az elkülönülést célozva jött létre a cigányok részéről, hanem „az Úr akarta így. A Bibliában is meg van írva, hogy mindenképp a saját nyelvén kell prédikálni”. „A prédikációk gyakran emlékeztetnek arra, hogy a pájók és a cigányok egyenlőek Isten színe előtt, bár más gyülekezetekbe tartoznak a különbözőségek miatt” (Wang 1989:429). Ugyan a kezdeti időkben, amikor még csak egy páran tértek meg, elmentek a Hit Gyülekezetébe, „de az ajtónál nem engedtek minket tovább. Sírtunk, imádkoztunk, aztán elmentünk a következő héten is, de akkor sem. Aztán rájöttünk, hogy azért teszi ezt Isten, hogy külön gyülekezetünk legyen”. Mára változott a helyzet, már nem jelent problémát cigányként „bejutni” a *Hilbe*, sokan járnak mindkét helyre, illetve a TV-n követik az alkalmat: „ott közelebb van, jobban tudok figyelni...”. Egy alkalommal én is elmentem a Hit Gyülekezetébe, ekkor kiderült számomra, hogy vannak cigányok, akik csak oda járnak. Azt hiszem érdekes lenne megvizsgálni, hogy miért választja, és miért nem választja valaki a cigány gyülekezetet (is).

Más nézőpontból szemlélve tekinthetjük a gyülekezetet a kohéziós erők érvényesülési terének, hiszen az atyafiság ellenére saját magukat cigány gyülekezetként jellemzik a – kevés – magyar tagság ellenére, ahol felértékelődnek, megerősödnek a cigány kultúra szabályai, a nyelv birtoklásának értéke, a „teljes” cigány lét (azaz, ha már cigánynak született az ember, akkor éljen annak teljességében, nyelvével, szokásaival, sorsával együtt). Erre utalhat a házassági stratégia is, miszerint nem elképzelhető más „törzsből” valóhoz hozzáadni a gyereket, olyat választani társnak, szemben például a zalakarosi cigányok felfogásával, ahol a vegyes házasságra való törekvés tudatos, kimondott cél az integráció érdekében (vö. Pálos 2004:350). Itt a kohézió a kisebb közösségekre vonatkoztatva működik, nem a globális cigány szinten, hanem „törzsi”, lovári, kelderás csoportokban.

„Akár egy közeli asszimiláció, akár a megerősödő autonómia jelét látjuk a cigányok közti pünkösdista mozgalomban, a vele megjelenő legfőbb szociológiai újítás az, hogy a globális »cigányok« -szint tényleges létezése válik láthatóvá. Mielőtt még nyitás történne a nem cigányok felé, a pünkösdista mozgalom a cigány közösségek egymás felé nyitását jelenti” (Williams 2000:293). Ezt a gyülekezeten belül is többféleképpen lehet értelmezni a testvérség és a romungrókhhoz való hozzáállás fényében, ha pedig a más cigány közösségeket más gyülekezeteknek értelmezzük, akkor is eltérő válaszokat kapunk. A gyülekezetet egy németországi cigány evangélista alapította, aki évekig itt élt, majd visszament Németországba, de a nagyobb ünnepeken (húsvét, pünköszt) eljött prédikálni, magával hozva még pár embert. A gyülekezet pásztorához több közösség is tartozik országszerte, néhányan járnak vasárnaponként vidékről is, így itt megvalósulni látszik a kapcsolat fenntartása, a nyitás. Am ez már a más pásztorhoz tartozó budapesti cigány pünkösdista közösségekre nem igaz, nem is említik őket, amikor pedig rákérdeztem, valami hiányosságot említettek, amitől nem is lesz „igazi”, „hiteles” a gyülekezet, a pásztor sem hiteles, (más elmondása szerint) cigány léteire nem tartják így számon: „újjászületett pásztor csak (...) XY (...) cigány, nincs több, katolikusok vannak még”.

A nem vallási cigány intézményekkel való kapcsolat illusztrálására következzen itt egy pár sokat mondó mondat: „O betűs, hogy is hívják... Igen, a Kolompár Orbánékkal¹¹ jóban vagyunk, de nem használjuk úgy őket. Akarnak építeni egy templomot Csatkán,¹² aztán a pásztorot hívta, hogy szentelje fel... (nevetés) Nem, nem érti, még homályos az elméje.” Már-mint, hogy egy katolikus templom felszentelésére nem biztos, hogy egy pünkösdista pásztor a legalkalmasabb... A homályos jelzővel itt arra utal, hogy még nem újjászületett.) Tehát tulajdonképpen számon tartják a gyülekezetet, a pásztorot jelentősebb személynek tartják, csak a vallási csoportok közti különbségekkel nincsenek tisztában, így tényleges diskurzus aligha lehetséges.

Zárszó

A fentiekben körüljártam a gyülekezet nagyobb és kisebb köreit, szó volt a megtérésről, a lehetséges útról a nagy körön belülre, a közösségen belüli kisebb körökről és ezek elhatárolásáról. A saját szerepemről, helyzetemről való írást azért tartottam fontosnak, mert hiszem, hogy ez is a leírás szerves része, hogy „miközben a kutató körüljárja saját pozícióját, számos információt szolgáltat azon kulturális rendszer(ek) sajátosságairól, tényeiről, természetéről, amelyek keretében bukácsol” (Boross 2004:386). Emellett a módszertani technikákat is befolyásolják a terepen tapasztaltak, terelgetik a kutatót, ráébresztik bizonyos fogások (például a konkrétumokra való rákérdezés) irreleváns voltára az adott közösségben, vagy pont egy szituáció kapcsán kell egy módszertani döntést hozni, nálam a szoknya felvételével, ami egyértelműen a nők közé helyezett, míg maradhattam volna nadrágos nemtelen is. „A módszereket – amennyiben a kutató hagyja magát a terep által vezetni (és véleményem szerint ez a helyes út) – az adott közösség határozza meg” (Boross 2004:383). Persze ehhez a vezetéshez is idő kell, míg a kutató egyáltalán felfogja, hogy merre is akarja a közösség vinni. Idővel megnyílhat több kapu is, elfogadottabbá válhat egy megszokott ember. Amikor egy férfi megkérdezte tőlem cigány nyelven, hogy tudok-e cigányul, nemleges válaszomra így reagált: „Pedig már régóta jársz ide, nem?”

¹¹ Az Országos Cigány Önkormányzat vezetője. A „nem vallási intézmény” alatt itt az Önkormányzatra gondolok.

¹² Csátka talán a legismertebb cigány (katolikus) búcsújáróhely.

Felhasznált irodalom

- BIBLIA 1995. Budapest: Kálvin János.
- BOGLÁR L. 1995a. Szimbolizáció és akkulturáció. In: Kapitány Á.–Kapitány G. (szerk.): „Jelbeszéd az életünk”. Budapest: Osiris/Századvég, 389–394.
- BOGLÁR L. 1995b. *Vallás és antropológia – bevezetés*. Budapest: Szimbiózis.
- Boglar L. 2002. Relatív viszonyaim. *Magyar Lettre Internationale*, (45), 1–2.
- BOROSS B. 2004. Antropológiai módszerek, terepmunka és a „bevezető fejezetek”. Egy „módszertelen” tudomány megismerési „technikájához”. *Kisebbségkutatás*, 13(3), 381–387.
- ELIADE, M. 1987. *A szent és a profán*. Budapest: Európa.
- FEHÉR Á. 1991. A szabadegyházak. In: Gesztelyi T. (szerk.): *Egyházak és vallások a mai Magyarországon*. Budapest: Akadémia, 121–141.
- FORMOSO, B. 2000. Cigányok és letelepültek. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 29–191.
- FÖLDESSY E. 2004. Terepmunka Észak-Afrikában. In: Boglár L. (szerk.): „Így kutatunk mi...”. *Az antropológiai terepmunka módszereihez I*. Budapest: Szimbiózis, 41–61.
- GEERTZ, C. 2001a. Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Második, javított kiadás. Budapest: Osiris, 194–226.
- GEERTZ, C. 2001b. A józan ész mint kulturális rendszer. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Második, javított kiadás. Budapest: Osiris, 246–270.
- GEERTZ, C. 2001c. Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Második, javított kiadás. Budapest: Osiris, 7–25.
- HORVÁTH H. 2003. „Meg vagyunk mi áldva velük...”. A Bagon élő cigányok valóságai 2003 márciusában és áprilisában. Budapest: ELTE Kulturális Antropológiai Szakcsoport (kézirat).
- PÁLOS D. 2004. „Cigányok”, „újmagyarok” vagy „romák”? Kulturális antropológiai esettanulmány a zalakarosi roma közösségről. In: A. Gergely A.–Papp R. (szerk.): *Kisebbség és kultúra*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet/MTA Politikai Tudományok Intézete/ELTE Kulturális Antropológiai Szakcsoport, 336–357.
- PAPP R. 1999. Intuitív antropológia. In: Kézdi N. G. (szerk.): *Menyeruwa. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest: Szimbiózis, 251–261.
- RÉKAI M. 1997. *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Budapest: Osiris.
- STEWART, M. S. 1994. *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológiai Intézet/Max Weber Alapítvány.
- WANG, K. 1989. Le mouvement pentecotiste chez les gitans espagnols. In: P. Williams (szerk.): *Tsiganes: identité, révolution*. Párizs: Syros, 423–432.
- WILLIAMS, P. 2000. A cigányok pünkösdistá mozgalmának tanulmányozása során felmerülő kérdések. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 286–296.
- ZATTA, J. D. 2002. Cigányok, romák – a köztes határok kultúrája. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 27–211.
- ZÖRÖG SZ. 2002. *A spirituális transz folyamatának leírása a Hit Gyülekezete istentiszteletein résztvevők viselkedése alapján* (kézirat).
- ZÖRÖG SZ. 2005. *Tér és idő a Hit Gyülekezetében* (kézirat).

Hetedik rész

NYELV

...író ismerőse megjelentetett egy könyv hosszúságú elbeszélő költeményt, amely egy kisgyerek vízbefulladásáról szólt. Két hónappal a könyv megjelenése után az író a családjával a normandiai partvidékre ment vakációzni, s ottlétük utolsó napján az író ötéves lánya túl meszszire kiment a csatorna vizébe, és belefulladt. Az író racionális ember volt, mesélte John, mégis a verset okolta a lánya haláláért. A gyász kínjai hatására meggyőzte magát, hogy a képzeletbeli fulladásról írt szavai okozták a valóságos fulladást, hogy a fikcionális tragédia váltotta ki a valóságos tragédiát a valóságos világban. Minek következtében ez a roppant tehetséges író, a férfi, aki arra született, hogy könyveket írjon, megesküdtött, hogy soha többé nem ír. Rájött, hogy a szavak ölnek. A szavak megváltoztatják a valóságot...

(Paul Auster: Az orákulum éjszakája)

Elmerülés a szavakba

Írásbeliség és szóbeliség mint elméleti csomópont a kulturális antropológiai cigánykutatásokban

„Garçonnet kosárfonóként jól értett a fűzfavesszők keresztezésének művészetéhez.”
(Patrick Williams)

Elmerülések

Patrick Williams az „elmerülés” (*immersion*) fogalommal írja le az egységesen cigánynak mondott kultúrák jelenlétét a gádzsó világban. Ez a fogalom – miközben „hangsúlyozza, hogy ezek a csoportok részei azoknak a társadalmaknak, amelyekben megtalálhatóak”, és „lehetővé teszi, hogy a cigány közösségek és az európai társadalmak között fennálló minden lehetséges kapcsolatot számba vegyünk” (Prónai 2000:11) – segít leírni a jelentéstudajdonításoknak azokat a különféle cigány kultúrákra jellemző módjait, amelyek lehetővé teszik ezen csoportok számára, hogy az övéktől különböző jelentésvilágokban is boldogulni tudjanak. A „különbözőség”, nem a kívül (távol) lét pozíciójában kap jelentést, hanem a jelenlétnek a dominánstól különböző perspektívájában. Az „elmerülés” az alkalmazkodás és az integritásmegőrzés dialektikájának folyamatos játéka. A különböző, cigánynak mondott csoportok kulturális rendszereit az „elmerülések” gyakorlatainak különféle módjaiként lehet leírni. Ebben a gondolatmenetben, amikor „cigányokról” beszélünk, arra a „teljes társadalmi tényre” utalunk, amelyet a jelenlétük hoz létre társadalmunkban. „Abban, hogy »cigány«, benne vannak ők, és benne vagyunk mi, az ő valóságuk, és azok az elképzelések, amit mi erről alkotunk, jelenlétük és az a viselkedés, amit feléjük tanúsítunk, benne van a köztük és köztünk fennálló viszonyok egész története” (Williams 2000a:269). Az elmerülés – az eszerint felfogott – „cigány” jelenlétek különböző megvalósulásainak alapvető mintája.

Ennek a „mintának” egy lehetséges metaforája lehet az írásbeliség/szóbeliség reláció. Ebben az értelemben, a – „cigányokat” inkább megjelenítő, kulturális gyakorlatok soraként felfogott – szóbeliség mint az írásbeli világban való „elmerülés” interpretációja rámutathat azokra a bonyolult viszonyulásokra, amelyekben a cigány/nem cigány reláció a különböző kontextusokban megteremtődik. Az elmerülés (mint a társadalmi gyakorlatok alapvető mintája) – ezen a szinten – nyelvi jelenségként ragadható meg.

„Attól a pillanattól, hogy összejönnek, a »beszélgetés beindul« (*zsan le divanuja*), és a viták fellángolnak egymás társaságában, anélkül, hogy valaha is kialudnának vagy alábbhagynának, intenzitásuk állandóan nő, mivel mindig szenvedélyesen vesznek részt benne (...) Minden beszélgetésnek olyan légköre van, mintha mindig valami sürgős és fontos ügyről volna szó. (...) »A beszélgetés« (*o divano*) olyan valami, ami sohasem szünetel, és amit sohasem szünnék meg táplálni” (Williams 2004:267). A cigánykutató antropológusok gyakran beszámolnak arról a folyamatos, intenzív, az eseményeket újra és újra tárgyaló, kiértékelő és színre vivő, erőteljes és mindenkit magával ragadó beszédről, amellyel az általuk kutatott közösségekben találkoztak,¹ vagyis az emberek mindennapos elmerüléséről saját diskurzusaikban.

¹ Saját tapasztalatunk is ez volt: „A belső beszéd folyamatos, ugyanazok a történetek ismétlődnek benne (...). Ebben a beszédben szinte mindenkinek megvan a gúnyneve, mindenkit ugratnak, leszidnak apróságokért, és szüntelen »szíjják egymás vérit« (...) A beszédben történnek itt a dolgok, és a beszéd hozza létre a történéseket. A csend a gyengeség vagy a hibázás beismerésének a jele. Tehát ha valaki nem akar gyengének vagy bűnösnek látszani, akkor beszélnie kell, mondania kell valamit, ami az adott szituációban hatásos és igaznak tűnik. És mivel a megvádolás állandó (ez is az ugratás része), a beszéd is folyamatos lesz. A szituáció, amelyben egyre többen beszélnek egyszerre – hiszen a belső beszédben a

Az antropológusok ráadásul valamiféle fokozott érdeklődésről beszélnek, amit a csoportok tagjai a nyelvhasználattal kapcsolatos kérdések iránt tanúsítanak. Williams (2006) a cigányok „egyik kedvenc beszédtemájaként” veti fel „saját nyelvük meghatározását és értékelését”, és elmondja, hogy a rom cigányok, mielőtt megkérdeznék valakitől, hogy kicsoda, és a szituációtól függően közösséget vállalnának vele vagy elhatárolódnának tőle, az általa használt nyelv alapján azonosítják az illetőt. „Úgy beszél, mint egy csurári, ez egy csurári!” (*Del duma csurariszko, csurari lo!*). Vagy: „Kelderásnak mondja magát, de egy kicsit úgy beszél, mint egy csurári” (*Phenel peszke kelderas, numa del duma ranszi csurariszko*), ami azt jelenti, hogy „ha valóban kelderás lenne, ahogy magáról állítja, egy kicsit se beszélne úgy, mint egy csurári”.

Ezek a – gyakran a nyelvhasználat terminusaiban megfogalmazott – megkülönböztetések szünet nélkül vita és megbeszélések tárgyát képezik. Ez az elmerülés a beszédben (illetve az annak tulajdonított fokozott jelentőség) talán a „terep felől” igazolja azt a törekvést, hogy a cigány kultúrákat a nyelven keresztül interpretáljuk.

Williams (2004:211) szerint „teljesen hiábavaló lenne, hogy a különböző meghatározásokat a valóságok tanulmányozására használjuk föl”. Sokkal inkább azon nyelv működésére kell rákérdeznünk, amely lehetővé teszi a viszonyok megkonstruálásainak egymástól beszéd-szituációként tökéletesen eltérő, sőt gyakran látszólag egymást kizáró módjait. „Vagyis, amint célunk nem az, hogy minél olvashatóbban, érthetőbben és átláthatóbban bemutassuk a »kívülállóknak«, hogy konkrétan milyen csoportok is élnek az általunk tanulmányozott terepen, illetve hogy ezen csoportok miként különböztethetők meg és határolhatóak el egymástól (amely törekvésnek egyébként a cigányok beszédmódja, úgy tűnik, következetesen ellenáll), hanem a meghatározások említett szituativitására kezdünk figyelni, észrevesszük, hogy a »cigányos beszéd«, amely eddig, amíg a benne rejlő tartalomra próbáltunk rákérdezni, rendszerint ki akart térni előlünk, most amikor kijelentéseire, mint önmaguk színrevitelének sajátos módjaira figyelünk, egy végeérhetetlenül tágas és folyamatosan mozgásban lévő világot mutat meg nekünk” (Horváth 2004).

Williams egy másik tanulmányában az antropológiai terepmunkát, a résztvevő megfigyelést is az „elmerülés” (*immersion*) fogalommal írja le. „Ez a (...) megmerítkezés ideje”, aminek során „hosszú órákat kell ugyanazokban az otthonokban töltenünk, hogy felmérhessük, hogy a telefonálások, az utalások, a pletykák vércövei mennyire kötik össze egymással a családok életét. Nap mint nap részt kell vennünk (...), hogy átérezzük hogyan válnak ezek a mindig ugyanúgy ismételt elemek, mozdulatok a közösség alkotóelemévé. (...) Ha nem tudunk a férfakkal tartani, mikor megrendelések után járnak, és nem tudunk velük együtt beülni egy kávézóba (...), nem érzékelhetjük a nyelvhasználatukban, az ügyfeleikhez intézett szabványmondatok színtelensége és az egymással folytatott beszélgetések élénksége és gazdagsága közötti hatalmas eltérést.² (...) Ehhez azonban feltétlenül ismernünk kell a cigány nyelvet, hiszen különben csak kívülről szemlélhetjük a történéseket, és nem sejtethetjük meg, hogy hogyan válnak itt-ott elejtett szavak, félbemaradt mondatok, beszélgetés-foszlányok ugyanazon szakadatlan beszédnek a részeivé, hogyan lehetséges, hogy ez a beszéd mindig másról szól, és mégis mindig ugyanaz. Körüllengi, betakarja azokat, akik beszélnek” (Williams 1996:71). Szándékosan olyan szöveghelyeket idéztünk, ahol az antropológusi jelenlét valamilyen módon nyelvi tapasztalatként jelenik meg. Azt szeretnénk állítani, hogy a „cigány terepen” végzett terepmunka során szerzett, talán legfontosabb antropológusi tapasztalatok, valószínűleg éppen az ebben a nyelvben történő „megmerítkezések” eseményeihez kapcsolódnak. Az antropoló-

cigánynak nincsenek eszközei arra, hogy elhallgattassa a másikat –, egyre nagyobb hangzavarhoz vezet, a szavak csúréscsavarása pedig, annak érdekében, hogy a bizonygatott igazság hihető legyen, sok esetben elveszi a beszéd a súlyát (...) Bármiféle kísérlet a beszéd megállítására lehetetlen, a fenyegetések is, amelyek erre irányulnának (»széthúzom a szádát!«, vagy durvábban: »ráülök a szádra!«) beszédfordulatokká válnak. A belső beszédnek igazából soincs vége, mindig előlről lehet kezdeni, más és más céllal jöhetnek berne elő ugyanazok a történetek” (Horváth 2002:242–243).

² Erről a különbségről bővebben is lesz szó szövegünk későbbi, Williams „romanesz diskurzus” elgondolását tárgyaló részében.

gus befogadásának története így elmondható egy „nyelvhez való alkalmazkodás – abban való feloldódás – saját hang megteremtése” narratívában. Michael Stewart „oláh cigány szocializációjának” egy fontos lépését, a kérések lehetetlennek tűnő visszautasításának elsajátítását egy „nyelvi” tapasztalaton keresztül meséli el: „Végül aztán rájöttem, hogy az egyedüli kiút az, ha mindent egy lapra föltéve megátkozom magam, sőt még inkább a saját gyerekeimet. Például az elutasításhoz hozzá teszem: »Haljon meg a fiam (ti. ha hazudok), nem tudok elmenni« (*Te merel muro sav, nastig zsav*). (...) Ha csak az én személyes akaratomról van szó, azt tromfolja az az elv, hogy segítenem kell a többi romának. Ha azonban megátkozom magamat, azzal a saját akaratom kérdését a problémán kívül helyezem” (Stewart 1994:110–111).

Kovai Cecília saját (egy magyar cigány közösségbe való) „befogadástörténetének” egy epizódját szintén az átkozódás nyelvi aktusán keresztül mondja el. Ismervén a „stewarti tapasztalatot”, azt, mint a terepen használható egyszerű módszert kívánja bevetni, de a technika eseményé válik: a saját jelenlétére (elmerültségére) való rákérdezés lehetőségének pillanatává. Így meséli: „(...) valami »anyám haljon meg« típusú átkozóddal toldottam meg mondanivalómat, de a gömbaljai cigányok csak cinkos mosollyal feleltek rá: »Dik, átkozódom, mi lettél má', cigány?!« Ebben a helyzetben nagyobb volt a súlya a »cigányos beszéd« használatának, mint az átok bizonyító erejének. (...) Ha már a beszédembe belefűztem a »cigányos« elemeket, az azt mutatta számukra, hogy jobban felvállalom, hogy cigányok között élek, ha nem is vagyok magam cigány. (...) Felismerték bennem azt a cigányt, aki a velük eltöltött hónapok alatt kialakult bennem” (Kovai 2002:273). Amíg Kovai történetében a „cigányos beszéd” egy adott szituációra „cigánnyá” tesz, addig a kelderás közegben játszódó, következő történetben a beszéden keresztül, egy konkrét kontextus erejéig, rom cigány férfiból „egyszerű” kutatóvá lehetett válni: „Megesett már velem rom cigányok társaságában, amikor másokkal találkoztam egy város vagy egy falu terének kávézójában, hogy mindkét dialektust beszéltem, ami mindkét csoportot összezavarta: az az ember, aki egyszerre beszél a rom cigányok és a mások módján, nem lehet sem rom, sem más, csak máshonnan, a külvilágból jöhet, nem más, csak egy megfigyelő” (Williams 2004:406).

Az elmondottakból látjuk, hogy az antropológusok nem bizonyos jellegzetes idiómák elsajátításáról (mint nyelvi tapasztalatról) beszélnek, sőt nem is kizárólag valamiféle nyelvhasználati sajátosságokról, hanem egy diskurzusra való belekerülés tapasztalatairól. Ez nyilvánvalóan kapcsolódik egy fontos megfigyeléshez (amelyből kiindulva később akár a nyelv/kultúra reláció az antropológia területén mindig is problematizált kérdéskörére a ciganológia felől érkező választ talán majd kifejthetjük). Eszerint a „cigányok” nem azt mondják, hogy „mi cigányul beszélünk” vagy hogy „mi a cigányt beszéljük”. Ehelyett, ha rom cigányok, akkor azt mondják: „a rom cigányok módján” beszélünk (Williams 2000b:252). „A *romanesz* szó határozói formát mutat – »cigány módon«. Amikor valaki azt mondja, *romanesz* beszélek, ahogy a mások (*rako romanesz*) vagy a rom cigányok teszik (*dav дума romanesz* vagy *phenav romanesz* vagy *vorbiu romanesz*...), nem azt jelenti, hogy »ilyen vagy olyan adott nyelvet beszélek«, hanem azt, hogy »olyan módon beszélek, mint bizonyos emberek«. Nemcsak a beszéd módja határozódik meg ekképpen, hanem az azonos közösséghez tartozó személyek viselkedése is” (Williams 2006). A nyelv ilyenén – az identitás diskurzusaként – való elgondolásának fontos következménye az antropológus számára, hogy eszerint „rom nyelven beszélni nem csak azt jelenti, hogy megtanulod használni a rom cigányok nyelvét, hanem azt is, hogy a rom cigányok beszédmódját megszerzed, vagy az szerezh meg téged” (Williams 2004:406).

Az elmerülés az antropológus vonatkozásában, a kutatott közösség mindennapjaiban és az általuk létrehozott/őket létrehozó diskurzusokban való „megmerítkezést” jelenti.

Írásbeliség és szóbeliség mint elméleti csomópontok

A cigánynak mondott közösségek kapcsán a nyelvhasználatról foglalkozó antropológiai tanulmányok valamilyen módon szinte minden esetben tematizálják írásbeliség és szóbeliség kérdését. Ez természetesen nem jelenti azt – bár néhány esetben erről van szó –, hogy a nyelvi

interpretációnak mindig ez lenne az alapvető elméleti kontextusa, vagy hogy a teoretikus rákérdezés iránya mindig efelé tartana. Az írásbeliség/szóbeliség témát leginkább az elemzés szempontjából tekinthetjük hasznos csomópontnak. Látni fogjuk, hogy még azok a szövegek is (emeljünk itt ki kettőt!), amelyek explicit módon ezt a témát (szóbeliség/írásbéliség viszonyát, a „cigányok szóbeliségét”) firtatják, egymástól tökéletesen különböző kérdésirányokba mozdulnak el. Zatta (pl. 2002:171–185) az általa kutatott közösség, a Piove di Sacco-i szlovén rom cigányok nyelvhasználatának, gondolkodásmódjának és kultúrájának sajátosságait vezeti le a szóbeliség univerzális, a jelentéstulajdonítások módját alapvetően determináló kognitív és kulturális jellegzetességeiből. Williams (2000c) a különböző közösségekből (Párizs külvárosában élő kelderások, Pau környéki, Creuse megyei és Val-d’Oise-i mánusok) vett példák alapján azt kívánja megmutatni, hogy egy kulturális elemzés keretein belül milyen módon dekonstruálható írásbéliség és szóbeliség eddig egyértelműnek tekintett oppozicionális dichotómiája.

Azt egyébként is látni fogjuk, hogy a legtöbb szöveg, bár kiindulópontként ezt a fogalmi kettőt használja, interpretációjában túllép az oppozíción; azon mindenképp, hogy egyszerűen a nyelvi termékek különbsége alapján jellemezze az általa kutatott közösséget vagy egységesen a cigány kultúrákat. Abban természetesen különbség van a szövegek között, hogy mennyiben tekintik konstans, meghatározó és állandó kulturális jelenségeknek, vagy mennyiben inkább olyan kiinduló hipotézisnek ezt a megkülönböztetést, amely mentén az egyes közösségek jelentéskonstrukciós stratégiái és eljárásai a maguk egyediségében megvalósulhatnak. Állíthatjuk, hogy általában az elemzés ez utóbbi megközelítéshez áll közelebb, még akkor is, amikor a gondolatmenetet alapvetően a kulturális dichotómia szervezi (Zatta), mert maga az interpretáció tovább jut a szétválasztásnál, felépítve a nyelvi cselekvésnek, a valóság-konstrukcióknak és az emlékezésnek egy adott közösségben megvalósuló kulturális konstituálódási folyamatait.

Egy bizonyos azonban: az írásbéliség/szóbeliség témának van egy, a cigánykutató antropológusokat általánosan érintő vonatkozása. Ez az, amiről már az előző részben is szóltunk. Az írásbéliség/szóbeliség viszony felépítése az interpretációkban explicit vagy implicit módon mindig a gádzsó/cigány relációt tematizálja.

Az írásbéliség/szóbeliség reláció mint a gádzsó/cigány viszony metaforája

Hogyan konstruálják meg az antropológiai tanulmányok a gádzsó/cigány viszonyt egy nyelvi kontextusban? Milyen szinteken tekinthető ezen viszony metaforájának az írásbéliség/szóbeliség reláció? Milyen új tapasztalatokkal szolgál a „cigány” kultúrák interpretációja számára ez a nyelvi szintérré történő kimozdítás?

Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolásához mindenekeelőtt fel kell idéznünk az európai gondolkodási hagyománynak azon gyakorlatát, amelyben írott és beszélt nyelv mint a nyelv „két arca” mindig is szemben állt egymással. Mivel a nyelv alapvető funkcióját általában a jelentés, a szemantikai tartalom átadásában látták, az írást és a beszédet, mint ezen tartalom átadásának két alapvető eszközét, a kommunikáció kétfajta módját kezelték (vö. Derrida 1972:368–374). Valószínűleg a nyelvnek ez a dichotómiában való elgondolása mutatkozik meg a 19. század végén létrejövő antropológia önmeghatározásában, amikor is saját területét az úgynevezett „primitív”, „nem civilizált” vagy másképpen „írás nélküli” kultúrák vizsgálatában jelöli ki. Az orális és írásbeli kultúra megkülönböztetése – mint osztályozási rendszerünk egyik alapkategóriája – azután is fennmarad, hogy az evolucionista szemléletet felváltja a „primitív”, a „barbár”, a „civilizálatlan” kifejezéseket a tudományos beszédmódmódból kiiktató kulturális relativizmus. „Miután minden ismérvet kiküszöböltünk, amit azért hoztak fel, hogy megkülönböztessük a »barbárságot« a »civilizációtól«, legalább ezt az egyet szeretnénk megtartani: vannak írástudó és nem írástudó népek” (Lévi-Strauss 1979:382). Az antropológiai szövegek írásbelit és szóbelit nem pusztán a kommunikáció két lehetséges formájaként különböztetik el egymástól, hanem – összekapcsolva őket más, egyébként általuk meghatározott

és belőlük levezethető, kulturális következményekkel járó, elsősorban kognitív jellegzetességekkel – mint átfogó kognitív és kulturális rendszereket állítja egymással szembe, amelyek magyarázó elvként működhetnek az egyes közösségek jelentés konstruálási gyakorlatainak interpretálásakor (pl. Goody 1986, 1987; Ong 1988).

A különböző, egységesen cigánynak nevezett kultúrákat egy ilyen szemléletű felosztásban szokták hagyományosan „orális kultúráknak” nevezni. És miközben az elmélet kidolgozói folyamatosan azt hangsúlyozzák, hogy „mindenki által elfogadott válasz nem adható arra a kérdésre (...), hogy mi a tényleges választóvonal az írást nem ismerő és az írásbeliségen alapuló kultúrák között” (Goody–Wait 1998:111), a cigány kultúrák szóbeli kultúráként való elgondolása, illetve bizonyos, ebből következő kognitív és kulturális jellegzetességek tételezése, egyből határvonalat húz közéjük és az őket körülvevő írásbeli kultúrák közé.

Az itt idézendő szerzők közül talán Zatta tekinti a legmeghatározóbbnak az írásbeliség/szóbeliség kulturális különbséget, és ebből következően (ezen az alapon) ő lesz az, aki leginkább elválasztja egymástól a „cigány” és a „gádzsó” kultúrát. A Sapir-Whorf hipotézis „erős állításából” kiindulva (mely szerint a nyelv alapvetően meghatározza a gondolkodást), illetve ehhez hozzátéve Goody kulturális „erősítőkről” (*amplifier*) szóló elméletét (amely szerint az írás – mint kulturális „erősítő” – olyan meghatározó „tudatmódosító” gyakorlat, amely a jelentéslétrehozások alapvető kulturális folyamatait „áthangszereli”), a cigány közösségeknek, a szóbeliség által meghatározott saját nyelvéről, gondolkodásáról és kultúrájáról beszél. Az írásbeliség és szóbeliség különbsége mentén eszerint levezethetőek például az „emlékezés”, a „valóság”, az „összinteség”, a „felelősség”, az „individuum”, a „félelem” stb. kulturális koncepcióinak és gyakorlatainak eltérései...

Bár Zatta hivatkozik olyan elgondolásokra, amelyek a „cigány” közösségek gádzsó világban való jelenlétének modelljei (pl. idézi az Aparna Rao-féle „peripatetikus niche” kategóriát, illetve hivatkozik Piasere „gádzsikánó töke” elképzelésére), az ő érvelésében mégis alapvetően különálló világokról van szó, amelyek egy határsávon összeérnek, és bizonyos esetekben behatolnak egymásba. Ahogy mondja: két különálló, ám egymásra utalt és egymást részben fedő világ létezik, a gádzsó világ és a cigány világ, mindkettő saját nyelve által megjelenítve (Zatta 1990:51). A kutatónő – egy ilyen „felállásban” gondolkodva – a cigányok nyelvét (hol átengedő, hol elzáró) szűrőnek tekinti, amely átengedi a gádzsó világból érkező, számukra hasznosítható, boldogulásukhoz nélkülözhetetlen ismereteket, ugyanakkor lezár azokkal szemben, amelyek nekik nem fontosak, vagy amelyek túlzott hatásukkal adott esetben veszélyeztetnék, hogy a csoportok önállóként (a gádzsóktól különbözőként) gondolják el magukat. Ennek a szűrőnek (Zatta szerint) nemcsak szelekciós funkciója van, hanem dekódolásra is szolgál; elvégzi a gádzsó jelentések cigányra fordítását (vö. Zatta 1990:55; 2002:182–183).

Piasere a cigányok jeleiről szóló írásában a következőből indul ki: „mivel a cigányok az emberiséget úgy tekintik, mint ami cigányokra és gádzsókra van felosztva, a kibocsátó és a befogadó hovatartozása alapján elvileg négyféle írásos kommunikáció létezik: 1) gádzsó → gádzsó, 2) gádzsó → cigány, 3) cigány → gádzsó, 4) cigány → cigány. Ebből láthatjuk, hogy a kommunikációt – a strukturalista modell szerint – mint az üzenetek feladó és vevő közötti átadásának processzusát tételezi. Ebben az elgondolásban feladó és vevő nyelven kívüli entitások (a kommunikációban részt vesznek, nem abban teremődnek meg), vagyis az adott kommunikáción kívüli tulajdonságaik alapján határozhatóak meg. Az elemzésben valóban ilyen nyelven kívüli entitásként definiálható a „cigány” és a „gádzsó”, bár nem mint önmaguktól értetődő kategóriák, hanem mint egy speciális osztályozási rendszer viszonylag állandónak tekinthető elemei. Piasere ezt a belső osztályozási rendszert az – általa „etno-etnológiá”-nak nevezett (ld. erről Prónai 2002:12) – etno-tudományhoz kapcsolódó korábbi munkáiban már részletesen bemutatta (pl. Piasere 2002:245–255). Itt már csak statikus kiindulópontként egy strukturalista nyelvészeti rendszerbe helyezi ennek talán legfontosabb és valóban legállandóbbnak mondható elemét, a gádzsó/cigány kategorizációt.

Itt kell megemlítenünk, hogy ez a megkülönböztetés az általa kutatott egyik csoport, az észak-olaszországi szlovén romák belső kategóriájából tudományos szemponttá válik, amikor Piasere a valóban sokféle csoport számára, egy „minden részletkérdés fölött álló közös mechanizmust” (idézi Prónai 2000:14) keres. Szerinte – aki egyébként tagadja hogy létezik egységes cigány kultúra – mégis beszélhetünk ilyen közös mechanizmusról: vagyis valamiféle „kulturális stílus”-ról, amelynek alapja az a „sajátos kapcsolat”, amelyet a nem cigány kultúrától való elhatárolódás jelent. Az antropológus kérdése, hogy hogyan, milyen különböző módokon maradnak az egyes csoportok „cigányok” a nem cigány környezetben. „A cigányok ugyanazokat az utakat használják, mint a nem cigányok, és itt helyezik el jelzéseiket is, amelyek azonban különböznek a mi útjelző tábláinktól” (Piasere 2006).

Patrick Williams „Írás a szóbeliség és az írásbeliség között” című tanulmányában (2000c) hat példát sorol arra, hogy különböző mánus és kelderás közösségekben hogyan van jelen az írás, illetve hogyan lép viszonyba a szóbeliséggel. Ezek alapján explicit módon analógiát fogalmaz meg a cigányok nem cigányok között való jelenléte és a szóbeliség/írásbeliség reláció „egymásba foglaltsága” között. „A cigányok nem cigány társadalmakhoz tartoznak. Belülről határozzák meg kapcsolatukat ezekkel a társadalmakkal (...) Ugyanilyen módon az írás belső határozzák meg kapcsolatukat az írásbeliséggel” (Williams 2000c:317). „A cigányok által előállított írásokban jelen van a szóbeliség”, hiszen egy szóbeli kultúra termékeiről van szó; „a cigányok szóbeliségében megtalálható az írásbeliség”, mert az írásbeliség által meghatározott világban hozzák létre saját szóbeliségüket, és mert (ahogy Williams hat példája ezt megmutatta) vannak írásbeli szövegeik.

Fontos azonban, hogy észrevegyük az elemzésben, hogy írásbeli és szóbeli két – egymás által meghatározott és egymást közösen létrehozó – szinten jelenik meg: a „kommunikáció” (a konkrét megvalósulás) és a „diskurzus” (a kultúra) szintjén.

A tanulmány azt az egyértelmű oppozíciós viszonyt akarja megkérdőjelezni, amelyben írásbelit és szóbelit, illetve az egyikhez és másikhoz kapcsolt kulturális világokat hagyományosan elgondoljuk. A bemutatott egymásban-foglaltsági viszonyok az oppozíció alapuló elemzést teljesen kizárják, és a cigány/nem cigány viszonyt egy másik „mintába” helyezik. Lehet, hogy ez annak a bizonyos „elmerülés”-nek (mint alapvető társadalmi mintának) lenne a leírása? Ne feledjük, fentebb azt állítottuk, hogy a különböző cigánynak mondott csoportok kulturális rendszereit az „elmerülések” különféle módjaiként lehet leírni. „A szóbeliségben írásbeli és szóbeli ezerféleképpen viszonyulhat egymáshoz” (Williams 2000c:319).

Szóbeliség mint nyelvhasználati és kulturális különbség

Ebben a részben azokkal a nyelvhasználathoz köthető kognitív és kulturális sajátosságokkal foglalkozunk majd, amelyekkel az antropológusok az általuk kutatott „cigány” közösségekben találkoztak. Látni fogjuk, hogy ezek a sajátosságok az értelmezésekben valamilyen módon mindig kapcsolódnak a „cigány szóbeliség” témájához.

Mind Piasere, mind Poueyto mánus közösségek kapcsán beszélnek a jelentések létrehozásának igen speciális gyakorlatairól (egyébként saját tapasztalataikon kívül mindketten Williams írásaira hivatkoznak). Valószínűleg ugyanarra gondol a két szerző, amikor egyikük (Piasere) a mánus csoportok kultúráját inkább „interpretatív” (kevésbé dekodoló), másikuk (Poueyto) ugyanezt, inkább „indexeken” (és kevésbé szimbólumokon) alapuló kultúráknak mondja. Mindketten az írásnak a közösségeken belül szokatlanul tűnő használatával való találkozás apropóján írják tanulmányukat: Piasere a „cigány jelek” több évszázados megfejtési/értelmezési hagyományával foglalkozik, Poueyto a Pau környéki mánus fiatalok graffitit elemzi. Az előbbi – Williamsre hivatkozva – a következőt mondja: „a mánusok kulturális sajátossága, hogy igyekeznek interpretációkat kialakítani, mivel számukra minden megnyilvánulásnak, minden tetteknek annyiban van értelme, amennyiben interpretálható, és nem annyiban, amennyiben pontosan jellel alakítható-kodifikálható” (Piasere 2006). Az, hogy ez valójában mit is jelenthet, Poueyto konkrét történeteiből válik világossá. Ő beszél például a halott után maradó

bizonyos jelekről (olyan „mulo” tárgyáról, mint a halott kedvenc étele, dala, helyei), amiket a halottra vonatkozó tiltások (a neki járó csönd) miatt nem hoznak szóba, viszont jelenlétük mégis kitapogatható (és adott esetben sérthető). „Ezeket” – mondja – „inkább sajátos módon kell értelmezni, mint elolvasni” (Poueyto 2006). A világ tele van ilyen jelekkel: „bármely tárgy lehet *mulo* tárgy, meg nem is, hiszen ez nem látható (...), bármely tett megtisztelheti a halottakat, de nincs semmilyen biztosíték efelől, (...) minden dolog lehet az, aminek látszik, de lehet más is” (Williamset idézi Poueyto 2006). A jelek nem megfejtésükben és kimondásukban, hanem egy folyamatos értelmező gyakorlatot követelő tiszteletükben vannak jelen. A mánusok számára eszerint minden – nem dekódolásra váró, hanem – interpretációra nyitott jel. Poueyto szavaival: „azok a jelek, amelyek környezetükkel kötik össze a mánusokat, nem egyezményes és önkényes (amelyeknek nincs közvetlen kapcsolatuk a referenssel), vagyis „szimbolikus” jellegű jelek, hanem inkább összetett jelek (indexek), amelyek mind egyedileg értelmezendők, magának az értelmezőnek az egyediségében” (Poueyto 2006). Mit kezd azonban a jelentéseket ilyen módon létrehozó kultúra az alapvetően dekódoló gyakorlatot követelő írás megjelenésével? Hogyan illeszkednek a mánus fiatalok falfirkái az eddig bemutatott kulturális gyakorlatokhoz? Poueyto elemzése megmutatja, hogy „a Pau-ban megfigyelt mánus graffitik (...) az összefüggő jelekhez, vagyis az indexekhez állnak közel”. Így a jelentéskonstruálás különböző kulturális gyakorlatait többé vagy kevésbé szigorúan elválasztó határt, amelyet írásbeliség és szóbeliség mentén szoktak meghúzni, az elemzés áthelyezi a szimbólumok és az indexek közé. Ugyanakkor – és itt térjünk vissza Piasere szövegéhez – „az interpretációs kultúrák nem a (de)kódoló kultúrák ellentétéként jelennek meg, de természetükből adódik, hogy limitált számban feltételezhetünk bennük automatikusan (de)kódolható elemeket, és ami még lényegesebb, anélkül képesek kihasználni a külső jelrendszereket, hogy nem kell eltérniük őket” (Piasere 2006). Vagyis bár nem beszélhetünk éles szakadékról a két jelentéstulajdonítási gyakorlat között (gyakran ugyanazokból az elemekből építkeznek), azt mégis hangsúlyoznunk kell, hogy mindkettő a maga módján építkezik. Az írás (mint „építőelem”) jelenlétének vagy hiányának e különbségek szempontjából felszínivé változtatott kérdés – valamilyen „mélyebb” jelentéskonstrukciós elv javára – éppen ezt bizonyítja. Piasere (2006) ennek kapcsán úgy fogalmaz, hogy az egyes csoportok „a nem cigányok írásának egy olyan használatát fejlesztették ki, ami nem sérti a cigány → cigány kapcsolat kognitív struktúráját”. Ugyanez Poueyto (2006) konkrét elemzésében így hangzik: „a pau-i mánus fiatalok észrevették, hogy uralják az írást, és lassanként, a maguk módján, el tudják kerülni, hogy – óvatlan használat folytán – megzavarja a halálhoz való viszonyukat”.

Poueytónál – ahogy láttuk – kizárólag a halottakhoz fűződő speciális viszony alapján határozódik meg az indexikalitáson alapuló jelentéskonstruálás, Piaserénél pedig csak általános meghatározás szerepel arról, hogy a mánus közösségek kapcsán, mit is érthetünk interpretatív kultúra alatt. Ugyanakkor utóbbi megemlíti azon meggyőződését, hogy szerinte „más cigány csoportokból származó etnográfiai adatok új olvasata, ha nem is mindig ugyanilyen, de többé-kevésbé analóg konklúziókhoz vezetne”; illetve egy rövid és kifejtetlenül maradó megjegyzésben az interpretativitást összeköti valamiféle, a cigány társadalmakra vonatkozó „szerkezeti rugalmassággal” (Piasere 2006). Ezen a ponton kapcsolhatók az értelmezéshez Jane Dick Zatta munkái, annak ellenére, hogy látszólag alapvető szemléletbeli különbség választja el őket.

Zatta a szóbeliségből – amely (akárcsak az írásbeliség) „bizonyos közös állapotokat teremt” (2002:172) – vezet le mindent. Ha azonban észrevesszük (ahogy Williams esetében már korábban utaltunk erre), hogy írásbeli és szóbeli két, egymás által meghatározott és egymást közösen létrehozó szinten is érthető (mint „kommunikáció”: a konkrét megvalósulás, a nyelvi termékek szintjén; illetve mint „diskurzus”: a kultúra, az ideák szintjén), akkor látni fogjuk, hogy nincsen határozott különbség a szerzők között. Amikor Poueyto és Piasere a különbségeket elmozdítják az írásbeli/szóbeli határvonalról, ezt valójában a „kommunikáció szintjén” teszik. Éppen azért, hogy az írásbeliséget (hangsúlyozom, mint „kommunikációt”!) elhelyez-

hessék és értelmezessék a szóbeliség mint „diskurzus” világában. Innentől kezdve pontosan az lehet a kérdés, hogy az aktuális praxis (az írásbeli kommunikáció) miként lép viszonyba a mintával, az ideával (a „szóbeli kultúrával”). Erre utal Piaserének azon megjegyzése, amely szerint a cigányok elhatárolódnak az írás világtól (ez utal szerintünk a „diskurzus” világra), de nem tagadják meg azt (hiszen létrejön írásbeli kommunikáció), illetve Poueyto érzékeny elemzése arról, hogy falfirkák (a „kommunikáció világa”) miért nem zavarják a halottakat (a „kultúra világtól”). Amiket ők interpretatív, vagy indexeken alapuló kultúráknak hívnak (és megkülönböztetik a dekodoló vagy szimbólumokon alapuló kultúráktól), azokat nevezi Zatta a „szájhagyomány” kultúráinak, amely éppúgy megengedhet bizonyos írásos termékeket. A különbség legfeljebb az lehet (ahogy erre már az előző részben is utaltunk), hogy Zatta élesebb határokat teremt.

Ugyanakkor Zatta (a Piove di Sacco-i szlovén rom cigányok között végzett kutatása alapján) az előző két szerzőnél sokkal alaposabban és több aspektusra kiterjesztve elemzi a „nyelvi” különbségekből adódó kognitív és kulturális különbségeket. A Piasere által éppen csak definiált interpretativitás, és a félmondatban említett „szerkezeti rugalmasság” nála egy következetesen végigvitt gondolatmenetben kapcsolódik össze, amely a szóbeli ember „bricoleur”-ként (barkácsolóként) való lévi-straussi meghatározásából indul ki,³ és az alkalmazkodás-önazonosság kérdéseiig jut. Eszerint a szóbeli kultúrában élő „barkácsoló”, bizonyos elemek maradványait és töredékeit felhasználva hoz létre más típusú egységeket, amelyeket saját igényeihez alkalmaz. Azok az elsősorban a performativitáshoz, az identitás „modulálásához”, a sajátos időkezeléshez és valóság-koncepcióhoz kapcsolódó kulturális jellegzetességek, amelyeket Zatta (az említett „barkácsoló-elgondoláshoz” kapcsolódóan) a szóbeliségből vezet le, bár nem ebben az összefüggésben, de egyéb antropológusoknál is előkerülnek. A következőkben lássuk Zatta elgondolásait ezek kontextusában!

Beszéd és cselekvés: performativitás

„Egy szavakból álló világ elsősorban a cselekvés világa. (...) A kimondott szó (...) nem jelent valamit, hanem cselekszik valamit. (...) A szóbeli társadalmakban az ember hajlamos úgy tekinteni a szavakra, mint amelyek erővel rendelkeznek. (...) A szavak nem elbeszélnek egy távoli eseményt, hanem megteremtik azt” (Zatta 2002:172–174). Ezekkel a megjegyzéseivel, illetve a nyelvhasználat és a cigányok elbeszéléseinek ilyen szemléletű elemzésével Zatta (még ha explicit módon nem is hivatkozik erre) csatlakozik az austini beszédaktuselmélet antropológiai recepciójának hagyományához (ld. erről pl. Bauman–Briggs 1990).

A „nyugati” gondolkodásban Austin óta számolunk a nyelv sokáig elfelejtett performatív tulajdonságával, vagyis hogy az igazság/hazugság kritérium alapján értékelhető konstatív, a referencialitást felértékelő nyelvhasználat mellett a nyelvnek van performatív, cselekvő (a sikerültséggel mérhető) tulajdonsága. A nyelv nem elsősorban mimetikus funkcióval bír, vagyis nem referencialitása az elsődleges és kizárólagos tulajdonsága. Ez megkérdőjelez olyan korábban alapvetőnek tekintett határokat, mint amilyenek egyebek mellett például nyelv és realitás, beszéd és cselekvés, szöveg és kontextus között húzódtak. A különböző kultúrákban dolgozó antropológusok esettanulmányaikban megmutatták, hogy míg a mi nyelvünket (kultúránkat!) a valóságra irányultság határozza meg, nyelvhasználatunk funkciója elsősorban reprezentativitásában van, addig az általuk kutatott „orális kultúrákban” a nyelv elsősorban a (tárgyakkal és az emberekkel kapcsolatos) viszonyok folyamatos létrehozását hajtja végre.

³ Az antropológiai cigánykutatásban a lévi-straussi fogalomnak már létezik egy hagyománya. Judith Okely (1983:77) gazdasági tevékenységeik kapcsán (sokféle apró munkát végeznek, és különféle elemeket vesznek át a körülöttük lévő kultúrákból) mondja az angliai traveleereket „bricoleur”-öknek, Piaserénél pedig a cigányok a rokonsági terminológiák bricoleurjeivé válnak (vö. Prónai 2002:15). Zatta ezeknél talán tágabb értelemben használja a fogalmat (talán jobban megközelítve annak eredeti kiterjedtségét és érvényességi körét), amikor a nyelvből (a szóbeliségből) kiindulva azt egy, a kultúrát döntően befolyásoló kognitív eljárásmódnak tekinti.

A performativitás a jelentések konstruálásnak alapvető módja/eszménye/gyakorlata, amely mentén (amelyből levezethetően) – és itt gondoljuk egy picit tovább Zattát! – akár a cigányos diskurzus jelentésalkotó és jelentésműködtető egyéb tulajdonságai is értelmezhetővé válnak. Ugyanakkor a performativitás az értelmezés szempontjából is központi jelentőséggel bír: benne a hagyományos értelemben vett nyelv és kultúra értelmezése elválaszthatatlanul egymásba fonódik. Hiszen a performativásban megszűnnek a határok a beszéd, a tárgyak, a viszonyok, a cselekvések között, ezek itt csak egy kontextusban értelmezhetőek.

A performativitás mint alapvető kulturális gyakorlat és beállítódás középpontba állításával olyan alapvető koncepcióinkra kérdezhetünk rá, mint (pl.) az identitásnak a koherencián és folyamatosságon alapuló önazonosságként való felfogása, az igazság és hazugság kategóriáinak ismeretelméleti retorikán alapuló morális egymással szembeállítás, a felelősség és a konzekvencia kérdése, a múlthoz való viszony és az emlékezés különféle kulturális gyakorlatai.

Zatta (2002:172) elemzése inkább csak ráérez ezekre a teoretikus lehetőségekre, mintsem konzekvensen kifejtené azokat. Ráadásul a szavak cselekvő tulajdonságát egyenes úton a szóbeliségből vezeti le. Ebből következően direkt oppozíciót tételez, és azt mondja, hogy a szavak ezekkel a tulajdonságokkal „nem rendelkeznek a nyomtatott nyelvű társadalmakban”, ahol azokat „tárgyasítják”. Ezzel szemben halad a témában írott más antropológiai esettanulmányokkal (pl. Finnegan 1969, Rosaldo 1982), amelyek szemléletében a performativitás inkább a nyelv univerzális tulajdonságaként jelenik meg, csak érvényessége különböző módokon és mértékben valósulhat meg. Ugyanakkor Zatta példái érzékletesen megmutatják, hogy az általa kutató csoportban miért lehetetlen tettek és szavak elválasztása, hogy a beszélők mennyire egyenértékűnek tekintik őket.

Leírja például, hogy egy alkalommal két cigány asszony hevesen összeszólalkozott. Az eseményt követően az egyik sokaknak úgy mesélte, hogy a másik bottal verte őt. A cigányok felfogásában „a szóbeli sértés és a testi sértés egyenértékű” (Zatta 2002:173). Másik jellegzetes példája az átkozódás, amelynek „ereje a szavak erejéből következik”, és amely bizonyítja, hogy „a szavak ugyanúgy ártani tudnak a személyeknek, mint a fegyver vagy egy cselekedet” (Zatta 2002:172).

Ezek a példák azért rendkívül erősek, mert (a mi szemléletmódunk szerint kifejezve) bennük a szavak valóban tetteként viselkednek, valóban fizikai következményekkel (sérülésekkel) járnak. Ugyanakkor tudjuk, hogy a beszédaktusok cselekedetei lehetnek teljesen más jellegűek is. A lényeg talán nem is a performativitás következményében (az austini fogalmak szerint a perlokúcióban), hanem sokkal inkább annak működésében (illokúciós erejében) van, bár nyilvánvaló, hogy maguk a következmények rengeteget elárulnak erről a működésről (legalábbis azok egy típusáról). Mindez nyilvánvalóvá válik, ha elolvassuk Kovai Cecíliának egy magyar cigány közösség „átkozódásairól” szóló, korábban más kontextusban már említett tanulmányát. Ebben az átkozódás mint a (saját szavaikkal) „cigányos beszéd” egy jellegzetes beszédaktusa egyszerre értelmeződik úgy, mint egymás azonosításának fontos momentuma, stratégia, fegyver, játék, magyarázat, az adott pozíciók kifejezése és megerősítése, értékítéletek szentesítése stb. (vö. Kovai 2002:287). Vagyis a performativitás egy tágabb értelmet kap, a nyelv cselekvése itt nem csak a konkrét és megfogható „akció”,⁴ hanem például (elsősorban) a viszonyok folyamatos konstruálása. Az átkozódás ebben az értelmezésben beszéd és identitás összefüggéseire mutat rá.

⁴ Ebben a tanulmányban is előfordul, hogy az átkozódás mint különlegesen „cigányos beszéd” néha valóban súlyos dolgokat cselekszik... Néha csak egy söprűt „kerít elő”, máskor azonban gyerekeket öl, és családokat tesz tönkre, embereket tesz egy életre boldogtalanná. „Minél cigányosabb a beszéd, annál nagyobb ereje van.”

Beszéd és mozgás: az identitás

Kovai Cecília szövegét már idéztük. Emlékezzünk vissza az antropológus által elmesélt esetre, amikor saját igazának bizonygatására (mert akkor úgy tudta, erre való az átok) az „anyám haljon meg!” formulával élt, és erre a cigányok úgy reagáltak, hogy: „Dik, átkozódom, mi lettél má’, cigány?!” Vagyis – adja meg az értelmezést maga a kutató – nagyobb jelentőséget tulajdonítottak a „cigányos beszéd használatának, mint az átok bizonyító erejének”. Az átkozásban megmutatkozó „cigányos beszéd”, aminek a használata által bizonyos speciális esetekben még akár egy gádzsó is cigánnyá válhat egy-egy beszédhelyzet erejéig, megmutatja a beszédnek azt a jellegzetes tulajdonságát, hogy az aktuális „használójával” összemósodik: „Ahogy éppen beszélsz, az az ember vagy.”

A beszédnek ezt a tulajdonságát támasztja alá ennek a tanulmánynak egy másik, átokról szóló története is (Kovai 2002:273–274). Ebben a távolra szakadt testvérnek a családhoz való tartozását (nem „kényessé” válását) az általa kimondott átok bizonyítja. Hiszen, ahogy a tanulmány ezen a helyen explicit módon meg is fogalmazza: „a cigányos beszéd tulajdonképpen az, amelyben megmutatkozik, hogy ki kicsoda, amelyben a cigányok el tudnak igazodni, kivél is beszélnek valójában”. Mindebből kiderül, hogy ebben a beszédben nem önmagában saját személyét konstruálja meg az ember, hanem azokat a viszonyokat erősíti és alakítja, amelyeket az aktuális beszéd éppen tematizál.

Az viszont egyáltalán nem biztos, hogy minden beszédhelyzetben ugyanazok lesznek a „testvérei”, vagyis hogy ugyanazok mellett a személyek mellett „kell fognia” (ahogy ők mondanák). Ez derül ki „Cspás” átkainak történetéből (ld. Kovai 2002:275), aki a sógori és a testvéri környezetben is megátkozta magát, egymásnak ellentmondó állításainak hitelet, vagyis mindig a vele éppen beszédben lévő családhoz való tartozását bizonyítandó. Ezt megteheti, mert a „cigányos beszédben” nincs meg vele szemben az a követelmény, hogy egy következő beszédhelyzetben az előzőekkel azonos módon beszéljen, az viszont elvárásnak mondható, hogy a nyelvi szituációhoz, amiben aktuálisan benne van, beszédével – amennyire csak lehet – alkalmazkodjon. A „cigányos beszéd” ezen jellegzetessége mutatkozik meg abban a történetben is, amelyben egy fiatal férfi a testvérét korábban „mindennek lefordító” asszonyt felelősségre vonja a beszéde miatt, az pedig – megátkozva magát és egész családját – letagadja, hogy bármi rosszat mondott volna a férfi testvéreire (ld. Kovai 2002:276–277). Ahogy az előző beszédhelyzetben az elhatárolódást kellett létrehozni, és bizonygatni az akkor éppen kívülállóként létrehozott családdal, most, amikor a testvérét védő férfival áll szemben az asszony, beszédének a köztük lévő szövetséget kell újratemetni. A „cigányos beszédben” következetesség nem abban a konnotációban jelenik meg, hogy a saját álláspontot a beszédhelyzetek mindegyikében konzekvensen kell képviselni, hanem hogy az ember következetesen (és adekvát módon) alkalmazkodik a beszédhelyzetek lehetőleg minél nagyobb hányadához. Ez az alkalmazkodás végül is azt jelenti, hogy a beszéd elsődleges téje nem egy saját álláspont előadása (a jelenlét a beszédben egyébként sem elsősorban a megszólaló által behozott információk tartalma szempontjából fontos), hanem sokkal inkább a saját jelenlét a különböző viszonyokban (viszonyokhoz) történő alakítása. Patrick Williams egy helyen a „nyelvi szörfözés képességéről” beszél, Kovai Cecília pedig „a beszédek közötti lavírozást” említi.

Williams „Cigány házasság” című, egy Párizs környéki kelderás közösségről szóló monográfiájának egyik legfontosabb témája ez a viszonyok közötti mozgás, amit ő az „identitás modulálásának” nevez, és a könyv számos pontján a beszédhez kapcsolódó jellegzetességeként vizsgál (ld. erről Horváth 2005). Az „identitás modulálásának” – amely „a rendszer viszonyain és viszonyaival való játék”-ként definiálható (Williams 2004:209) – és amelyek fő következménye, hogy nem adhatunk „egyetlen képet” a rom cigány társadalomról (Williams 2004:203) – ez a nyelvi konstrukciója az elnevezések és megnevezések gyakorlatai mentén interpretálható.

Az elnevezés kérdése ismét felveti az írásbeliség és a szóbeliség világának kettősségét. A cigány közösségekben kutató antropológusok sok esetben megemlítik, hogy az egyes

közösségek tagjai rendelkeznek egy, a gádzsó társadalom számára kitalált, többnyire csak ott használt hivatalos névvel, amelyeket csoportokként (attól függően, hogy milyen helyszínekhez kötik használatukat) különböző módokon hívnak: „személyigazolvány-név”, „rendőrségi-név”, iskolai név stb. Ezek a nevek tökéletesen illeszkednek a gádzsó eljáráshoz, ugyanakkor a csoporton belül semmiféle jelentésük nincs; gyakran közeli rokonok, unokatestvérek, sőt testvérek sem ismerik egymás gádzsó neveit (vö. pl. Poueyto 1997). A csoporton belül használt nevek, hívjuk őket „cigány nevek”-nek – a párizsi kelderások esetében pl. *romano anav* (Williams 2006), a Pau környéki mánusoknál *romano lap* (Poueyto 1997) – egy ember életében jónéhányszor megváltozhatnak. Előfordul, hogy az új felváltja a régit, vagy párhuzamosan kezdik használni a kettőt, sőt az is, hogy valakit különböző közösségekben, ahova tartozik (eredeti családja és a család, ahova beházasodott), egymástól teljesen eltérő neveken hívnak.

„Egy személy megjelölésekor nem mindenki veszi figyelembe, és nem mindenki tulajdonít ugyanakkora jelentőséget ugyanazoknak a viszonyoknak” (Williams 2004:200). A gyakorlat, hogy egy egyént többféleképpen nevezhetnek meg, és ő többféleképpen ismertetheti meg magát, biztosítja annak a lehetőségét, hogy valaki különféle „identitásokban” jelenhet meg. „A megnevezés mindig több mint egy névadás”. A williamsi példa a következő: Egy Lena nevű fiatal lány megházasodik. Édesapja Bakro, a Csukurestók vicájába tartozik, a lány a Belkestók vicájába tartozó Szeveo fiához megy feleségül. Amint az gyakran előfordul, férjének szülei új nevet adnak neki, Szavinának szólítják. Az esküvő után a Csukurestók továbbra is úgy jelölik, hogy *e Lena le Bakreszki she* („Lena, Bakro lánya”), a Belkestók pedig úgy, hogy *e Szavina le Szeveoszki bori* („Szavina, Szeveo menyé”). Ha egy nap az egyik csoport a másik kifejezését használja, az jelentéssel bír majd: a Csukurestók ezzel egy adott helyzetben jelezni tudják, hogy a nő számukra elveszett, már egy másik vicába tartozik; a Belkestók pedig (amikor ennek hangsúlyozása valamiért fontos számukra), hogy integrációja sosem lesz teljes, mindig a másik oldalról származó marad. A kérdés, hogy ki is az, akit néha „Lena, Bakro lányá”-nak, máskor „Szavina, Szeveo menyé”-nek neveznek, nem érdeklí a rom cigányokat, mert „nem egy megismerésre váró lényről, hanem egy elhelyezendő helyzetről van szó”. Lena/Szavina nem egyedül létezik, hanem a rom társadalomban, vagyis egy viszonyrendszerben. Ebben a viszonyrendszerben (amelyet folyamatos mozgásban tartanak a rom cigányok „véget nem érő, mindig szenvedélyes megbeszélései”) néven nevezni valakit egyszerre jelent „identitással történő felruházást”, „a társadalmi kapcsolatok egy bizonyos konfigurációjának megjelenítését”, illetve „az elvárt viselkedés/magatartás meghatározását is”. Az egyének pozícióinak és megkülönböztetéseinek kérdése folyamatosan vita és megbeszélés tárgyát képezi: „a viszonyrendszerben állandóan át kell helyezni másokat és másokhoz viszonyítva önmagunkat is” (Williams 2004:211).

Ennek megfelelően a megbeszélések, a viták mindig elsősorban egy viszonyrendszert jelenítenek meg, „olvasnak újra” és alakítanak. „Az ítéletek, amelyeket a rom cigányok egy másik rom viselkedésével, tetteivel kapcsolatban alkotnak, sokkal inkább kifejezik az illetőhöz fűződő viszonyukat, mint az ideológiájukból levezethető erkölcsi elveiket” (Williams 2004:267). Az igazmondás, a szavahihetőség, az őszinteség, a megbízhatóság, a következetesség is egy ilyen nyelvi kontextusba illeszkednek bele, egy ilyen kontextusban válnak értelmezhetővé; és általuk talán eljuthatunk az egyes közösségek valóság-koncepcióihoz is.

Beszéd és igazág, beszéd és hitelesség: valóság-koncepciók

Az átkozódás egy Zattáétól némiképp különböző értelmezésének útján elindulva a közösségek identitás stratégiáinak nyelvi alapon történő interpretációihoz jutottunk. Talán az is világossá vált, hogy a Zatta-féle nyelvfelfogás, vagyis a nyelvhasználat performatív tulajdonságának hangsúlyozása, miért kedvezhet egy ilyen fajta, a viszonyok újra és újra konstruálásán alapuló identitás-koncepció kidolgozásának. Ezen a ponton, amikor már lehet némi benyomásunk arról, hogy a nyelv ezen speciálisnak tekintett működése (amiből Zatta kiindult) milyen módon hozhatja létre az emberek közötti viszonyokat, térjünk vissza a kutató szövegeihez,

és lássuk, hogy milyen kapcsolatba lépnek az emberek „ebben a nyelvben” a tárgyakkal, az eseményekkel vagy akár a múlttal!

Zatta (2002:173) a Piove di Sacco-i szlovén rom cigányok elbeszéléseit – „amelyeket komolyságuk különböztet meg a mindennapi beszélgetéstől” – veszi alapul, amikor azt mondja, hogy „ők egyszerűen a »valóságot« mondják el. Minden olyan elbeszélést, amely nem a valóságot hivatott elmondani, lenézéssel illetnek, komolytalan dolognak tartanak, (...) vagy egyszerűen hazugságnak minősítenek”. Ugyanakkor a történetek például több száz kilós, lakókocsi méretű kígyókról szólnak, amelyek néha csirkét és disznót lopnak, vagy amiket adott esetben az asszonyok szoptatnak. Mít jelent akkor számukra, hogy az igazat mondják? Zatta (2002:175) szerint az elbeszélő személye adja a történet hitelességét, valóságosságát. Ehhez tudnunk kell, hogy rendkívül szoros kapcsolat áll fenn az elbeszélő és az elbeszélés között. A cigányok mindig saját, vagy nagyon közeli hozzátartozóik tapasztalatait mesélik, mint személyes élményeket, „az elbeszélő tehát általában az elbeszélés főszereplője, és az őt övező tisztelet szavatolja a történet hitelességét”. Ebből láthatjuk, hogy a hitelesség valódi kritériuma nem a történet múlthoz való igazodásának sikeressége, hanem bizonyos, a történetmondás szituációjában létrejövő feltételek megvalósulása (Zatta csak a történetmondó tekintélyét említi, pedig nyilvánvaló, hogy jónéhány a történetmondás szabályaira és a benne résztvevőkre vonatkozó ilyen feltétel létezhet).⁵ A történet hitelességét náluk nem az elmondott események tétélezett ténszerűsége, vagyis egy beszéden kívül eső, azt igazoló referencia adja, hanem az magában az elmondásban jön létre. Az elbeszélő nem abban az értelemben vállal felelőséget az általa elmondottakért és nem abban az értelemben kockáztatja igazát, hogy azok a

⁵ Ilyen feltételnek tekinthető, amit Williams „A mánus, a pirdó és a sündisznó történeté”-nek elemzésekör mond: „egymást kölcsönösen erősítő hatásokról beszélhetünk: a történet gazdag kulturális tartalma kiváltja az elbeszélő és közönsége közti azonosulást, ez az azonosulás az elbeszélőre is lelkesítőleg hat, ez a lelkesedés pedig tovább táplálja a történetet” (Williams 2000d:234).

⁶ „Ennek megfelelően” – ahogy a gömbaljai magyar cigány közösség kapcsán tovább gondoltuk Zatta állításait – „az elhangzottaknak egy »nem is az történt, amit mondott« típusú állítás nem lehet a kritikája vagy a cáfolata, ezzel szemben a »nem így kellett volna beszélnie« fordulat számtalanszor elhangzik, amikor egy megelőző beszédeseeményt kezdenek kitérgyalni. Sogya mindig, hiszen a gömbaljai cigányok között az események elmondása nem más, mint a beszédektről való beszédek sora, vagyis annak az újra és újra történő tematizálása, hogy ki mit mondott, »hogyan beszélt« akkor. Az elbeszélésnek ennek megfelelően valójában a párbeszédék történetei lesznek. Előadásukkor szinte minden állításhoz hozzákapcsolódik a »mondja erre ő« vagy a »mondom erre neki« fordulat, illetve az ezekkel nagyjából egyenértékű »úgy tett, hogy...« kifejezés. Ez utóbbi használata véleményünk szerint a »cigányos beszéd« – mint gyakorlat és mint nyelv szemlélet – két alapvető jellegzetességére is rámutat. Egyrészt, hogy a szavak kimondásának cselekedetértéke van, aki beszél, »tesz«. Másrészt, hogy a »hogyan megvalósítása« jellemzi ezt a tettet” (Horváth 2004).

⁷ A félelemtől való beszéddel kapcsolatban nekünk is hasonló tapasztalataink voltak a gömbaljai magyar cigány közösségben: „Egy alkalommal a telepen az egyik kisfiú mély kútba esett. Amikor a cigányok utólag, a meggyógyult gyerek jelenlétében újra meg újra rákérdeztek az eset részleteire, annak szülei vagy elterelték a témát, vagy nyíltan megmondták, hogy a gyerek előtt nem szabad a kútba esésről beszélni. Amikor anyját az említés tilalmának okáról kérdeztem, a következőt mondta: »ahogy beszéljük, a gyerekben feljön mind az az emlék, felhozakszik mind, ami történt, és megint újra átéli azt az ijesdésget meg félelmet, ugyanazt, mint akkor«. A beszéd a félelemtől vagy a szituációról, amiben félni kellett, önmagában félelmet teremt, így jobb elkerülni azt. A beszéd magasra értékelt jelentőségéhez kapcsolódóan, mintha létezne egy olyan törekvés, hogy a beszédből kivonjanak mindent, aminek kimondása (újra átélése/élte keltése) fájdalommal járhat. Ugyanakkor a félelem és az ijesdés érzése számos esetben szervezője a cigányok közt elhangzó történeteknek, és általában mint a megtörtént és megmagyarázandó esetek oka kerül bele a elbeszélésekbe. A történeteknek gyakori szereplője például egy-egy olyan cigány, akinek »féltségibe elfordult az agya«, vagy a cigány asszony, akiről úgy mondják »ijedségében ment el tülle« a gyerek” (Horváth 2004).

⁸ Zatta tanulmányban a televízió jelenlétének, helyének, használatának kérdéseiről mindenképpen (az igazság-hazugság témától eltekintve is) fontosnak tűnik. Jóllehet a különböző közösségekben dolgozó antropológusoknak nyilvánvalóan találkozniuk kell ezekkel a készülékekkel, jelenlétük módjáról, a velük kialakított viszony jellegzetességeiről általában nem vagy csak említészerűen írnak. „A televízió programkezdéstől programzárásig bekapcsolva villog, bár az az igazság, sokszor senki sem nézi” – ennyi a megjegyzése például Williamsnek (1996:71), és bár megállapítja, hogy „a televízió keresztül ők is a legkülönbözőbb nyelvezetekkel és diskurzusokkal kerülnek kapcsolatba” (Williams 2006), ennek valódi kulturális konzekvenciáit nem teszi értelmezés tárgyává. Pedig beláthatjuk, hogy a tévézés a gádzsokkal való találkozás egy igen speciális módja, így az ebben létrejövő jelentések mindenképpen különös jelentőséggel bírhatnak az antropológus számára. Ráadásul a televízió beleszól az írásbeliség/szóbeliség dichotómiába is. A gesztus, amellyel Williams (2000d:236) kivonja a tévét a »cigány szóbeliség« vizsgálatából, mondván „a modern tömegkommunikációs eszközök közvetítései nem hasonlíthatók a szóbeli hagyomány átadásához, mivel nem teremtik meg az egymás kölcsönös ismeretén alapuló kapcsolatot az átadó és befogadó között”, helyettesíthető lehet a Zatta-féle eljárással, amelyben a tévé kapcsán (akörül) létrejövő interakciók válnak az elemzés tárgyává.

múlt eseményeihez mennyire igazodnak, azokkal mennyiben igazolhatóak, hanem abban az értelemben, hogy neki az adott szituációban, az ő pozíciójában így kell-e beszélnie.⁶ Mindez természetesen levezethető a nyelv alapvetően performatív működéséből, vagyis abból, hogy itt „a szavak nem elbeszélnek egy távoli eseményt, hanem megteremtik azt” (Zatta 2002:174). A veszélyekről és a hozzájuk kapcsolódó félelelmről szóló történetek az elbeszélés pillanataiban újra ugyanazt a félelmet keltik.⁷ A történet hitelességét annak a közösségben való újra átélése teremti meg. Ebben az értelemben mesélik a cigányok mindig a „valóságot”.

A szlovén rom cigányok a hazugságmesélést a gádzsókhoz kapcsolják. Ebben a tekintetben a cigányok televízió-használata számos tanulsággal szolgál az igazság és hazugság koncepcióikról, illetve ezen kategóriák megkonstruálásának gyakorlatáról. Ezt bontja ki Zatta (1990) egy későbbi cikkében is,⁸ amelyben a cigányok az általuk nézett különféle televíziós műfajokat (híradók, játékfilmek, sorozatok) éppen egy igazmondás kritérium alapján értékeli fel vagy le, ez alapján mutatnak érdeklődést vagy érdektelenséget irántuk, és ez alapján interpretálják őket. A történetekhez kapcsolódó valóság-követelmény miatt a „képzeletbeli” történeteket elutasítják. A tévéhíradó azért lehet a kedvenc műsoruk, mert a valóságot mutatja be. A híradó egy olyan speciális eset, amelyhez saját – egyébként egymástól eltérő – kritériumaik alapján mind a gádzsók, mind a cigányok az „igazat”, a „valóságot” kapcsolják. A műfajnak számos olyan tulajdonsága van, ami miatt ezt a cigányok is megtehetik (a legfontosabb talán a szemtanúk első kézből származó beszámolóinak szerepeltetése). Ennek következménye, hogy a híradók történetei belekerülnek a cigányok beszédébe (hiteles szemtanúvá, akinek jelenléte a cigányok valóságát szervezi, a híradót néző személy válik), ott pedig sajátos módon alakulnak tovább. A gádzsók üzenetei cigány előadások lesznek.

Ugyanez a történetekhez kapcsolódó valóság-elgondolás épp ellenkező hozzáállást eredményez a játékfilmek esetében, amelyeket a cigányok gádzsó hazugságoknak minősítenek, és nem mutatnak érdeklődést irántuk, távolságot tartanak velük. Hozzáállásuk az ilyen jellegű műsorokhoz talán leginkább egy tőlük származó, a filmet interpretáló, egyszerű tómondatban ragadható meg: „Agyonütötték egymást a gádzsók.” A sorozatok egy harmadik típusú hozzáállást eredményeznek. Ezeknek igaz volta állandóan beszélgetés tárgyát képezi, és amennyiben valamelyikről kiderül, hogy nem is igaz történet, a cigányok hozzáállása tökéletesen megváltozik vele kapcsolatban.

Láthatjuk – ez Zatta érvelése –, hogy ahogy a mi szemünkben (akik a „valóságban” szerzett tapasztalatainkra hivatkozunk) a cigányok történetei mesének, kitalációnak tűnnek, úgy az ő számukra (más kritériumok alapján) a mi elbeszéléseink tűnnek adott esetben hazugságoknak. „Az elbeszélésekben a tények és a fikció közötti határvonal meghúzása kulturális gyakorlat. A történetmondó azon felelőssége, hogy tényszerű legyen, illetve hogy ez a felelősség miként valósul meg, attól függ, hogy a társadalmi közeg miképp definiálja a tényszerűséget, hogy az elbeszélés milyen kulturálisan meghatározott műfajba sorolódik, hogy milyen a közvetlen társadalmi és retorikai környezet” (Johnstone 1990:100).

Beszéd – romanesz diskurzus

„Amikor valaki azt mondja, »romanesz beszélek«, (...) nem azt jelenti, hogy »ilyen vagy olyan adott nyelvet beszélek«, hanem azt, hogy »olyan módon beszélek«, mint »bizonyos« emberek.” Williams (2000b:252) szerint ezt a definíciót érzik magukénak a mányosok, a rom cigányok, a voájzsörök, amikor azt állítják, hogy „nyelvük szemben áll a világ minden más nyelvével, melyeket mind egyformán »gádzsók módján szólás«-nak mondanak”. A szerző azt állítja, hogy létezik egy, a nyelvek (mint idiómák) „felett álló”, a cigány identitást hordozó diskurzus:

⁹ Hozzánk közelebbi példa a beások esete, akikkel Romániában történt meg, hogy „nyelvüket elcserélték”, és „akkori” románul kezdtek beszélni. Ez a nyelv később, mint saját diskurzus, saját „cigány nyelv” kezdett el működni a magyarországi környezetben történő használat során, ahol megkülönbözteti őket az oláh cigány nyelv különböző dialektusait beszélő csoportoktól és a magyarul beszélő magyar cigányoktól.

a *romanesz* beszéd. Ez a diskurzus lehet nem cigány nyelv is. Jó példa erre a zsitánok esete. Ők, akik spanyolországi tartózkodásuk során „cigány nyelvüket” (a kálót) becserélték, és helyette kasztíliaiul vagy katalánul kezdtek beszélni, ma, amikor Franciaországban élnek, az utóbbi nyelvek valamelyikét kezdték a sajátjukként használni.⁹ Sőt az is előfordulhat, hogy a *romanesz* diskurzus, a „cigányos beszéd”, látszólag ugyanazon a nyelven folyik, mint amit a környező társadalom is használ. Ilyen például a franciaországi voájázsőrök esete, akik egy francia szlenget, az úgynevezett „voájázsőr argót” beszélnek. Látjuk, hogy ebben az érvelésben a nyelv fogalma (mint „az idiómák kommunikációja”) háttérbe szorul a diskurzus fogalmával („a kultúra kommunikációja”) szemben. Erről a diskurzusról – mint az ezt folyamatosan tápláló és létrehozó, illetve az ebben folyamatosan módosuló „ideákról”, „ethoszokról” „tudatokról” – tudjuk megfogalmazni állításainkat, hiszen ezek a mindennapi beszédgyakorlat által implicit módon megkonstruálódnak, a csoportok nyelvről szóló ideológiáiban pedig expliciten meg is fogalmazódnak. Williams egy olyan alapvető „ethoszt” keres, amit a különböző nyelveken megszólaló cigánynak mondott csoportok megvalósítanak és létrehozhatnak, amikor beszélnek.

E beszéd létezésének „egyetlen feltétele az a tudat, hogy az szemben áll egy őt körülvevő másik diskurzussal. A konfrontáció és a kétnyelvűség tapasztalata (még ha egy adott nyelven belüli kétnyelvűségről van is szó) alapvető mozzanata e diskurzus létrejöttének, azaz a cigány identitás kialakulásának” (Williams 2000c:252).

Ez a gondolatmenet a cigány kultúrák nyelvi szempontú tanulmányozásának legalább három aspektusát érinti. Egyrészt e helyen kidolgozásra kerül az a „diskurzus” fogalom, amelyhez a korábbiakban inkább csak közelítettünk. Látjuk, hogy ez a fogalom négy alapvető állításra épül: (1) létezik olyan egységesként elgondolható kulturális beállítódás, ami valamilyen közös mintázatot teremt ezekben az egymástól nagyon különböző kultúrákban; (2) ez az alapvető mintázat nyelvi természetű, a diszkurzivitás szintjén tudunk beszélni róla; (3) az egyetlen olyan „állandó”, ami alapján ezt a diszkurzív mintázatot az elemzés szintjén megkonstruálhatjuk, hogy bár egymástól teljesen eltérő módokon, de mindig egy „másikként” (*gadzsikaneszként*) elgondolt diskurzussal szemben, ahhoz képest hozza létre magát; (4) illetve (mondjuk így) „újrahasznosítja” ezen másik diskurzus elemeit.

Láthatjuk (és itt továbbléphetünk az elméletnek saját szövegünk szempontjából második, fontos aspektusához), hogy a Williams által kifejtett gondolatok mennyire összhangban vannak Piaserének „a kulturális stílus”-ról szóló elképzeléseivel. Az imént megfogalmazott négy állítás közül három (a második állítás lenne a kivétel) tökéletesen összecseng az olasz kutató megfogalmazásaival. A nála nem szereplő, nyelviségre (mint a kultúra alapvető létmódjára) való alapozás az, ami a „kulturálisstílus” elképzelést egy diszkurzív elméletté teszi, és ezáltal olyan teoretikus keretté változtatja, amely az esettanulmányokban alkalmazható és továbbgondolható a különböző közösségekben dolgozó antropológusok számára.¹⁰

Harmadikként csak egy igen rövid megjegyzést tennénk, amely azonban elmozdít minket Williams további gondolatai felé. A megjegyzés arra a speciális „kétnyelvűség” tapasztalatra vonatkozik, amit az antropológus a *romanesz* diskurzus lényegi sajátjaként említ. Ahogy az írásbeliség/szóbeliség hagyományos fogalmi oppozícióinak antropológiai dekonstrukcióját végrehajtotta egy diszkurzív egymásban foglaltsági „minta” és az abban felépülő különféle gyakorlatok lehetőségének tételezésével, úgy itt – hasonló eljárással – az egynyelvűség/kétnyelvűség klasszikus meghatározásait firtatja.

Abból következően, hogy a *romanesz* mindig egy másik diskurzussal való konfrontációban jelenik meg, ahhoz képest építi fel és őrzi meg saját magát, illetve hogy ehhez a másik diskurzushoz alkalmazkodnia kell, a kétnyelvűség az, ami a cigányok nyelvi ideáljának középpontjában áll. „A túlélés igénye a környezet nyelvének használatát követeli meg, az önálló

¹⁰ Ehhez az elméleti kerethez köthető Escuderónak (2003) a perpignani zsitánok nyelveiről szóló tanulmánya, és még inkább Poueytónak (2003) Pau környéki mánusok beszédéről szóló írása, amelyben a szerző azt igyekszik bebizonyítani, hogy ebben a közösségben a „saját nyelv” a mánuson kívül a francia bizonyos használatában is megvalósul.

lét igénye pedig egy saját nyelv, vagy a környezet nyelvének egy sajátos használatát igényli. A *romanesz* ideál az e két szükséglet közötti játékban nyilvánul meg” (Williams 2000b:254). A *romanesz* tehát a kultúra játéka a folyamatosan újra alkotott „önmagaság” és a mindig változó követelményeket állító és hozzáállásokat megkövetelő „együttélés” között, illetve egy állandó egyensúly-munka ezek egymáshoz való viszonyai között.

„Elmerülés a szavakba”: a nyelvi szempontú kulturális interpretáció

Szövegünkben az „elmerülés” metaforájával jelentettük meg a „cigány” jelenlétek különböző megvalósulásainak alapvető társadalmi mintáját. Megmutattuk, miként ragadható meg nyelvi jelenségként az „elmerülés” az írásbeliség/szóbeliség relációjában. Ennek értelmében, az írásbeliség/szóbeliség viszony felépítése az antropológiai interpretációkban mindig a gádzsó/cigány relációt tematizálja. Olyan kérdésekre kerestük a választ, hogy miként konstruálják meg az antropológiai tanulmányok a gádzsó/cigány viszonyt egy nyelvi kontextusban, hogy milyen tekintetben érthető e viszony metaforájának az írásbeliség/szóbeliség reláció, valamint hogy milyen új tapasztalatokkal szolgál a „cigány” kultúrák interpretációja számára a nyelvi szintre történő kimozdítás.

Megállapítottuk, hogy a szóbeliség/írásbeliség – kognitív és kulturális – szétválasztásból kiinduló antropológiai interpretációk legtöbbször a nyelvi cselekvés, a valóság-konstrukciók, a különféle identitás-játékok és emlékezési gyakorlatok sajátos kulturális konstituálódási folyamatait építi fel. A bemutatott Zatta-szövegek elemzésén keresztül – a performativitást mint alapvető kulturális gyakorlatot és beállítódást középpontba állítva – olyan alapvető koncepcióinkra kérdeztünk rá, mint az identitás koherencián és folyamatosságon alapuló önazonosságként való felfogása, az igazság-hazugság kategóriák ismeretelméleti retorikán alapuló morális szembeállítás, valamint a konzekvencia és a felelősség egymással összekapcsolódó problematikája.

Végül feltettük a kérdést, vajon mondhatjuk-e, hogy a performativitáshoz kapcsolt diszkurzív gyakorlatok összefüggésbe hozhatóak a Williams által „romanesz beszédnek” nevezett, az elmélet szerint a cigány identitást hordozó diskurzussal. És úgy látjuk, hogy az „önmagaság”/„együttélés” mindig változó követelményeket állító, különféle hozzáállásokat követelő, folyamatosan újra létrejövő diszkurzív „játéka”, talán valóban az említett nyelvi – esetleg a performativitáshoz kapcsolódó – eljárásokban ragadható meg leginkább, hiszen ezen a módon válnak leírhatóvá a diskurzus lényegét jelentő kulturális mozgások.

Felhasznált irodalom

- BAUMAN, R.–CH. L. BRIGGS 1990. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59–88.
- DERRIDA, J. 1972. Signature événement context. In: Uő: *Marges de la philosophie*. Párizs: Les Édition de Minuit, 367–393.
- ESCUADERO, J.-P. 2003. Les Gitans de Perpignan et leurs langues. *Études Tsiganes*, (1), 103–117.
- FINNEGAN, R. 1969. How to do things with words: performative utterances among the Limba of Sierra Leone. *Man*, (4), 537–552.
- GODDY, J. 1986. *The logic of writing and the organization of society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. 1987. *The interface between the written and the oral*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J.–I. WAIT 1998. Az írásbeliség következményei. In: Nyíri K.–Szécsi G. (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség*. Budapest: Áron, 111–129.
- HORVÁTH K. 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!”. Epizódok egy falusi magyar cigány közösség életéből. In: Kovács N.–Szarka L. (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–327.
- HORVÁTH K. 2004. „Cigányosan beszélünk”. Egy magyar cigány közösség nyelvi ideológiáinak nyelvészeti antropológiai értelmezése. Nyelvészeti szakdolgozat. Budapest: ELTE BTK.
- HORVÁTH K. 2005. „Rom cigányok vagyunk, tudjuk mi, hogyan kell elrendezni az ilyen ügyeket”. *Anthropolis*, 2(1-2), 270–274.

- JOHNSTONE, B. 1990. *Stories, community and place*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- KOVAI C. 2002. Az átokról. „Cigány beszéd” a gömbaljaiak között. *Tabula*, 5(2), 272–289.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1979. *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa.
- OKELY, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ONG, W. J. 1988. *Orality and literacy*. London: Routledge.
- PIASERE, L. 2002. Mare roma – Az emberek osztályozása és a társadalmi szerkezet. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 213–382.
- PIASERE, L. 2006. Cigány jelek. Ld. a *jelen* kötetben.
- POUEYTO, J.-L. 1997. „Romano lap”. La fonction poétique dans les noms manouches de la région paloise. *Études Tsiganes*, (9), 5–10.
- POUEYTO, J.-L. 2003. Le „parlement” manouches. *Études Tsiganes*, (1), 42–55.
- POUEYTO, J.-L. 2006. Mánus graffitik. Ld. a *jelen* kötetben.
- PRÓNAI Cs. 2000. Előszó. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból*. Budapest: Új Mandátum, 11–28.
- PRÓNAI Cs. 2002. Az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások története. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 9–26.
- ROSALDO, MICHELLE Z. 1982. The things we do with words: Ilongot speech acts and the speech act theory in philosophy. *Language and Society*, (11), 203–235.
- STEWART, M. 1994. *Daltestővelek. Az oláhcigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológiai Intézet/Max Weber Alapítvány.
- WILLIAMS, P. 1996. Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosaiban. *Magyar Lettre Internationale*, (21), 68–72.
- WILLIAMS, P. 2000a. „A helyszínen és a korban”. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 263–274.
- WILLIAMS, P. 2000b. A cigány nyelv. A „románész” játék. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 239–263.
- WILLIAMS, P. 2000c. Írás a szóbeliség és az írásbeliség között. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 305–320.
- WILLIAMS, P. 2000d. A mánus, a pirdó és a sündisznó története. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 221–238.
- WILLIAMS, P. 2004. *Cigány házasság. Cigányok Európában 3. Franciaország*. Budapest: L'Harmattan/Új Mandátum/MTA ENKI.
- WILLIAMS, P. 2006. A tökéletes nyelv keresése a kelderásoknál. Ld. a *jelen* kötetben.
- ZATTA, J. D. 1990. Oral tradition and social context: language and cognitive structure among the Roma. In: M. T. Salo (szerk.): *100 years of Gypsy studies*. Cheverly, Maryland: Gypsy Lore Society, 51–76.
- ZATTA, J. D. 2002. Cigányok, romák – a köztes határok kultúrája. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 27–213.

Mánus graffitik¹

Mintegy tíz éve lehetünk a tanúi annak, hogy fiatal mánusok által készített graffitik jelentek meg a voájzsörök Pau-környéki táborainak és a „Voájzsörök Iskolájának”² a falain, valamint a továbbképző intézmények épületein. Ez mindennaposnak tűnhet, hiszen városaink falait különböző írások borítják, szerelmi vallomások, obszcén, politikai, humoros feliratok, vagy az ezeknél jóval esztétikusabb graffitik, a „tag”-ek. A mánus graffitik azonban meglepőek, mert a mánusok általában nem írnak.

A felületek

Ezek a graffitik általában függőleges és kemény felületekre készülnek. Olyan emlékmű-állítási szándékról³ van tehát szó, amely a „voájzsörök népe” szempontjából ellentmondásosnak tűnhet. Külső felületekről (a pau-i voájzsörök lakóterületének alacsony fala, ugyanitt a fémlerakó vagy a szeméttároló fala) vagy belső falakról van szó, mint az Instepnek⁴ vagy a Voájzsörök Iskolájának a falai.

Számuk attól függ, mennyi a hely. Kevesebb felirat található az Instep folyosóin, mint abban a teremben, ahol tanulni szoktak, és ugyancsak kevesebb az Instep helyiségeiben általában véve, ahová nem kizárólag mánusok járnak (más képzésnek is helyet ad), mint a „Voájzsörök Iskolájában” vagy lakóhelyükön.

Az Instep egyik termének ablakpárkányán ellenben, kinti felületen, a gádsók⁵ tekintetétől védett helyen, több mint húsz mánus fiatal neve van felírva, közöttük olyanoké, akik majdhogynem analfabéták (abban az értelemben, hogy alig ismerik az ábécét). A kötött betűkkel felírt *Bouba*, *Lister* és *Rocky* nevek szemügyrevételével látható, hogy ugyanaz a személy írta fel őket. Bizonyára nem az analfabéta Lister, sem Rocky nem írhatta fel, aki Pau-n kívül tartózkodott, és akinek az aláírása mindig *Rocky 5*, nem írhatta fel, hanem Bouba lehetett a szerző, aki nagyon jól tud írni és olvasni. Bouba és Lister olyan tanfolyamon vettek részt, ahol ők voltak az egyedüli mánusok, de a terem, ami helyet adott, korábban már más, kizárólag mánus fiataloknak tartott tanfolyamok helyszíne volt. Bouba felírta a vele együtt tanuló barátjának és hiányzó fiútestvérének nevét barátai és unokatestvérei neve mellé, akik korábbi tanfolyamokon vettek részt. Együtt a többiekkel.

Ezzel szemben az Instep falán egy név egyedül szerepel: *Rocky 5*. A telket körbefogó falon, ugyancsak egymagában, Bastien neve. Rocky és Bastien testvérek. Amikor felírták a nevüket, nagyon egyedül érezték magukat. Édesapjuk nemrég halt meg, a közeli családtagok pedig nehéz pillanatokat éltek át.

Ez csupán egy lehetőség, de feltételezhetjük, hogy a feliratokon szereplő mánus nevek közös felületen és térben való ábrázolása, közelsége, összefonódása arányos szerzőjüknek a

¹ Eredeti megjelenés: 2001. Graffiti manouches. In: J.-L. Poueyto (szerk.): *Illetrismes et cultures*. Párizs: L'Harmattan, 151–169.

² Általános iskola, ahová cigány gyermekek járnak, tizenhat éves korig.

³ Ez a szempont talán valamennyi graffitire érvényes, amely a feliratok jelentéktelenségével játszik és elmúlásra van ítélve, de a felülete megmarad.

⁴ Képzési intézet, amelyet a pau-i mánusok 1990 óta látogatnak.

⁵ Nem cigányok.

csoportban elfoglalt helyével. A pau-i mánusok nagyon bensőségesen élnek együtt, kisgyermekkoruktól fogva. Éveken át egy lakókocsiban alszanak, együtt nőnek fel, egymást nevelik, folyamatosan figyelnek egymásra, vagyis olyan szoros és intenzív társadalmi kötelékek között élnek, amelyeket mi talán nem is tudunk megtapasztalni, és úgy tűnik, hogy graffiti formájában összefont neveik ezt tükrözik.

Feliratok, nevek

A mánus graffitik nem mondanak semmit: nincs üzenetük, alig készítenek rajzokat, nincs esztétikai dimenziójuk.

Neveket olvashatunk csupán. Ez minden. Ezek a nevek azonban nem úgy szerepelnek, mint azok, amelyeket a fiatalok a személyi igazolványukban vagy a jogosítványukban aláírásként feltüntettek. Ezek mánus neveik, a *romano lapjuk*.

A mánusok először is családnevet viselnek, apjuk vagy anyjuk nemzetségének a nevét. Ezek a nevek nagycsaládokhoz kötik őket, amelyek minden „összeszövődésük” ellenére gyakran megőrzik identitásukat: eszerint ezen a vidéken, a Doerr és az Adèle családok többnyire zenészek, a Chaudyk cirkuszosok (mutatványosok) stb.

Egyébként két keresztnévük van. Egyrészt a hivatalos, az ún. „iskolai név”, ami gyakran nagyon köznapi, és amelyet sosem használnak közösségükön belül. Fontosabb, mánus nevéket, a *romano lapot* születésükkor kapják. Ezt a nevet használják egymás megszólítására és ez alapján azonosítják egymást.

A mánus kultúrára a szóbeliség a jellemző,⁶ legalábbis akkor, ha ezt a beállítottságot nem az írás hiányának, hanem a szóbeliség, a hang, a hallás különös hangsúlyozottságának tekintjük. Akkor is, ha egyesek kiválóan olvasnak, az írást nagyon kevesen használják, a közösségen belül pedig különösen nem. Jean-Marie Besse kifejezésével élve nem beszélhetünk „az írás magukévé tételéről”, hanem inkább az írás alkalmi használatáról van szó azoknál, akik élnek vele, de akkor is majdnem mindig a gádzsókkal való kapcsolatban van szerepe (ld. Piasere 1985a).

A graffitik azért kivételesek (újszerű jelenségről van szó), mert a közösségen belüli kommunikációra szolgálnak. Különös kommunikációról van szó azonban, hiszen ennek a közösségnek a tagjai írják fel mánus nevüket a szokásos tartózkodási helyükön. Vajon miért? Nem „titkos üzenetet” közvetítenek, hiszen a *romano lap* nem jelent semmit, sem a gádzsók nyelvén, sem pedig a mánusok nyelvén, a fonetikai tulajdonságaik által sugallt látszat ellenére sem. Mánus hangzásúak, de másra is hasonlítanak. A mánus nevek hasonló hangzásúak, határvonalon vannak, fonológiai kétértelműségük miatt szemantikailag is kétértelműek, és úgy tűnik, hogy a megnevezés funkcióját egy másik egészíti ki: a poétikai funkció, amely Jakobson (1961) definíciójában magát az üzenetet veszi célba és „a jelek kézzelfogható oldalát” teszi nyilvánvalóvá.

E nevek egyik sajátossága tehát a fonológiai kétértelműség: mindig más nevet idéznek fel, de nem teljesen azonosulnak velük (Poueyto 1998). Eszerint hallásra úgy hangozhatnak, hogy „John” vagy „Johnny”, de leírva *Djon* vagy *Djoni*, vagy pedig *Djoe*, ha „Joe” az illető neve. Pedig egyre több mánus tud olvasni vagy betűzni, így le tudnák úgy írni, ahogy a társadalomban megszokott. Nem ezt teszik azonban.

A (Dzsó) nevet a szülők egészen bizonyosan az angol „Joe” név alapján választják, amelyet igen jól ismernek az általuk nagyon kedvelt amerikai sorozatokból. Azzal azonban, hogy *Djoe*-nak írják, megmutatják a gádzsóknak, hogy ez a keresztnév hozzájuk tartozik és úgy írják le, ahogy hallják, vagyis nem a gádzsó helyesírás szerint, ami „Joe” lenne, sem pedig egy képzeletbeli mánus helyesírás szerint, hiszen eszük ágában sincs leírni a nyelvüket.

⁶ „Írástudatlannak” is tekinthetők, annak ellenére, hogy – mint minden Franciaországban élő személy – tízenhat éves korukig iskolába járnak (amennyiben felveszik oda őket).

Ez történik Rocky esetében, aki a mi társadalmunk írásának megfelelően írja alá és írja le a nevét, elsősorban Stallone filmjeinek sikere után, de hozzátesz egy 5-öst. „Rocky”-nak hívják, de amikor leírja a nevét, azt írja, hogy *Rocky 5* (olyan fiúról van szó, akinek nagyon jó a humorérzéke).

Olyan feliratról van szó, amely, mint egy kínai császár pecsétje, inkább pecsét szerepét tölti be, mint a szabályszerű, konvencionális betűírás szerepét, amely nevünk leírására szolgál. Azzal, hogy egy gyermeket (Dzsó)-nak neveznek, a mánus közösséghez való tartozását fejezik ki fonetikailag, hiszen a (dzs) fonéma gyakori hangzó ebben a nyelvben. Elég *Djangóra* gondolni.

Az *Élet szeretete* (aláhúzva) és a *116 barát* című „szerelmi listán” egyik oldalon fiúk, a másik oldalon lányok nevei szerepelnek – ezeket a listákat elsősorban a „Voájásörök Iskolájában” készítik. A listán szereplő gyerekek közül néhányan szerelmesek, és a véletlen lehetővé teszi, hogy a fiú neve mellé annak a lánynak a neve kerüljön, akibe szerelmes, vagy fordítva. Itt azonban nem graffittikkal van dolgunk; ezek egyébként sem kemény felületen, hanem papíron készülnek.

A név egyedisége

A mánus nevek másik tulajdonsága, hogy majdnem mindig egyediek. Csak egy *Django* élt.

A nevek mindig a hangzás új leleményei, a nyelv szüntelen megújulását jelentik, hiszen minden mánus egyedi keresztnévvel rendelkezik, amely nem lehet azonos a közösséghez tartozó élő személy keresztnévvel, és még kevésbé egy olyan halott keresztnévvel, akit még az emlékezetükben őriznek. Ez utóbbi esetben, ha egy mánus gyermek olyan személy nevét kapná, aki nemrég halt meg, azonnal megváltoztatnák, mert megszólításával a halottat szólítanák meg, és mert a mánusok sosem beszélnek a halottakról.⁷ Ellenben ha a halottak feletti csend felszámolja a történelmet, nem számolja fel az emlékezetet, és igen valószínű, hogy ha a három vagy négy generációval korábbi névadást vennénk szemügyre, a hangzásbeli lelemények sokkal kevésbé lennének eredetiek. Franciaországban az egyes mánus szavak összetételéből származó nevek (*csavo*: fiú; *kalo*: fekete; *baro*: nagy) gyakorisága megengedi azt a feltételezést, hogy régebben ezek a szavak illethették meg a szülőket a névadásban.⁸

A mánusok és a *romano lap* között erős kötődés, vegyülés van (nem találtam erősebb kifejezést), amelyet nehezen érthetünk meg úgy, hogy keresztneveink a keresztény naptárból vagy a próféta családjától származnak.

Nagy a különbség, hiszen úgy hívnak bennünket, „ahogy” egy fontos keresztény (vagy sorozatban szereplő) személyiséget, míg a mánusok, akkor is ha nevüket egy tévéfilm ihlette, mindig mánus sajátossággá alakítják a nevet.

A mánus és neve között személyes és egyedi összefonódás van, míg a mi esetünkben a kapcsolat összehasonlítható jellegű.

A halál és a csend

Mánusnak lenni talán mindenekelőtt a halottakkal való sajátos kapcsolatot jelenti. Nem beszélnek a halottakról, a halottak a keresztény civilizációkban elfoglalt helyükkel ellentétben nem a túlvilágon vannak, hanem közvetlenül az élők között. Ők a *mulók*. Róluk nem beszélnek, mert velük szemben ez „árulás” lenne. Az igazság a hallgatásban lakik. Mi, gádzsók, a történelmet „vidáman” alkotjuk meg valóságos, de már elhunyt személyiségekből (Julius Caesar, Madame de Maintenon, Custer tábornok...), és nem átalkodunk kitalálni és újratereíteni életük történetét, párbeszédeiket és feltételezett szerelmeik történetét. Civilizációnk a történelemnek a fogalmára épül, vagyis azt mondhatjuk, hogy a halottak felidézése köré. Beszélhetünk róluk,

⁷ Ahogyan ezt Patrick Williams *Nous on en parle pas* című könyvében (1993) is bemutatta.

⁸ Ez csak feltételezés, mert túl kevés régi mánus név áll rendelkezésre ahhoz, hogy körpuszként lehessen kezelni azokat.

kimondhatjuk a nevüket, hamis igazságokat mondhatunk róluk, ellenkezhetünk a gondolataikkal, hiszen a másvilágon vannak vagy sehol sincsenek, és nem jöhetnek elő, hogy hangot adjanak a felháborodásuknak. Michel de Certeau az időbeli és a térbeli hasadék jelentőségét hangsúlyozza a nyugati kultúrában, különösen a történetírásban. A jelen és a múlt, valamint a történeti korok (ókor, középkor, reneszánsz...) szétválasztásával különböztette meg a modern gondolkodást a hagyománnyal szemben (amely a múltat szüintelenül megújítja). Az időhöz való másféle viszonyunk másfajta kapcsolatot jelent a halottakkal. Ezt a gondolatot Certeau (1984:9) a következővel egészíti ki Michelet művével kapcsolatban:

„Az árnyékok kevésbé szomorúan tértek vissza sírjukba. A róluk való beszéd vezet vissza oda őket. Trónfosztás ez. Eltávolodnak... A kedves elhunytak azért kerülnek a szövegbe, mert már nem beszélnek és nem árthatnak.”

Ezzel ellentétben a mánusoknál hacsak kiejtik is egy halott nevét, az – a nevet és a személyt összekötő egység miatt – annyit tesz mintha megszólítának, zavarnák. Ha egyszerű „babonának tűnik”, amit itt a halottakhoz fűződő kapcsolatokról leírok, semmiképpen sem az, hiszen inkább a valóság tiszteletben tartásáról van szó, amely szerint „ami volt, már nincs többé”; funkcionális szinten pedig a mánusok sajátos kapcsolata a halottaikkal olyan mítosznek felel meg, amely egybeforrasztja a közösséget.

A mánus halott átmenetileg jelen marad, bizonyos jeleken, a *mulo* jeleken keresztül: személyes tárgyakon, kedvenc ételén, a dalon keresztül, amelyet szeretett hallgatni vagy énekelni... Több ilyen jel van, nincsenek meghatározva, és a közösségnek nem minden tagja tudja azonosítani őket, csupán a közeli rokonok közül néhányan (ld. Piasere 1985b, Williams 1993). Inkább sajátos módon kell értelmezni, mint olvasni őket. Később nyoma sem marad a halottnak.

Ebből az következik, hogy az élőket a halottaikkal összekötő jelek indexek és nem szimbólumok, hogy a halottakkal való kapcsolat „egymásmellettiségen”, nem pedig analógián alapul, mint nálunk. Itt a Charles Peirce (1987:150) által definiált fogalmakat használok, aki a jeleket három kategóriában, az ikonok, az indexek és a szimbólumok kategóriájában csoportosította.⁹ A jelek második csoportját, az indexeket a következőképpen definiálta:

„Az index olyan jel vagy ábrázolás, amely tárgyára utal. Nem azért, mert hasonlóság vagy analógia áll fenn közöttük, sem azért mert a tárgy általános tulajdonságaival van kapcsolatban, hanem mert – a térbeli kapcsolatot is beleértve – dinamikus kapcsolatban van egyrészt az egyedí tárggyal, másrészt annak a személynek a jelentéstartalmaival és emlékezetével, akinek jelölésére szolgál.”

Eszerint egy halott öngyújtója csak azok számára bír jelentéssel, akik tudják, hogy az övé volt, akik tudják, hogy *mulo* tárgyról van szó. Ezt a jelet nem olvasni, hanem értelmezni kell.

Ezzel szemben, az írás, az írásunk nem ilyen természetű. Nem index, hanem szimbólum. Újból Peirce (1987:161) írását idézem:

„A szimbólum olyan reprezentámen, amelynek reprezentatív tulajdonsága éppen abban áll, hogy szabály határozza meg az értelmezőjét. A szavak, a mondatok, a könyvek és minden egyéb egyezményes jel szimbólum.”

A fénykép

A mánusok nagyon szeretnek fényképen szerepelni és nagy gonddal őrzik az elhunytak arcképeit. A rajzoknál és a festményeknél, amelyek a személy reprezentációi, jobban szeretik a fényképeket, a videófelveteleket vagy a média- és hangfelveteleket, amelyeken a személy közvetlen kapcsolatba kerül a hordozóval. Peirce (1987:151) a fényképeket az indexek kategóriájába sorolja, amelyeket úgy minősít, mint „fizikai kontaktusból adódó jelek”.

A mánusok más jeleket is használnak, ilyenek a *cajhi*, útjelzők, amelyeket kereszteződéseknél szoktak elhelyezni, hogy megtalálják egymást. Toni Gatliff *Lalcho Drom* című filmjében

⁹ Nem Peirce álláspontját kívánom alátámasztani, hanem azért használok fel, mert az általa közzétett modell számomra megfelelőnek tűnik abban a helyzetben, amelyet le kívánok írni.

megfigyelhetjük, hogy Csavolo, a zenész, lovaskocsin utazó családját keresi. Megáll az első kereszteződésnél, leszáll a kocsirol, körülnéz: semmi. A következő kereszteződésnél jobbra virágcsokrot talál egy drótkerítésen; ezt a nem egyezményes jelet indexként értelmezi, és a jelzett irányban folytatja útját.

Amikor pályázatot írtak ki Pau-ban az Instep által szervezett mánus ünnepséget hirdető plakátra, a Képzőművészeti Főiskola tizenkét hallgatója mutatta be a terveit mánus fiataloknak. Mindegyik lakókocsit, gitárt, tüzet ábrázolt. Az egyikben szerepelt a bizonyos virágcsokor is, és ezt a plakátot választották: „A csokor miatt!”, mondták a fiatalok.¹⁰

Eszerint a mánusok számára minden jel. A mánus jelek nem korlátozódnak tehát kétdimenziós térben elhelyezkedő, egyezményes és önkényes jelekre. „A mánusok telített világban élnek”, írja Patrick Williams. „Annak tudatában, hogy bármely tárgy *mulo* tárgy is lehet, meg nem is – hiszen ez nem látható –, hogy bármely hely lehet *mulengri plaça* (halottal kapcsolatos hely) – hiszen ez nem látható –, hogy bármely tett megtisztelheti a halottakat, de nincs semmilyen biztosíték efelől..., lehet tudni, hogy minden dolog lehet az aminek látszik, de más is lehet” (Williams 1993:104).

A referenseikkel és értelmezőikkel „egymás-mellettségi” kapcsolatban álló jelek összességével és értelmezésével ellenkezik az írásos leképezés és a jelek egy térben való rögzítése. Az írás és az írásos ábrázolás egyetlen felületre kerülnek. A szimbólumok, akárcsak az ikonok, helyettesítő jelek, nem azonosak a referenssel, tisztán jelekként kell felfogni azokat. Miután vizuális jelek és miután a lehető legtöbb ember számára érthetőnek kell lenniük, kétdimenziós térben jelennek meg, amely egyrészt megjelenítésük elengedhetetlen feltétele, másrészt pedig e jelek természetét mutatja.¹¹ Ehhez egy sajátos gondolati mechanizmust kell megtanulni vagy egyszerűbben alkalmazni, a sokdimenziós valóság összetettségét kétdimenziós térszakaszon ábrázolt jelekké kell egyszerűsíteni. Ezt Anne-Marie Christin (1995:6), igen helytállóan, „képernyő-gondolkodásnak” nevezi:

„Úgy tűnik, hogy az írás a képből született, amennyiben ő maga előbb a felület felfedezéséből – vagyis feltalálásából – született: a képernyő-gondolkodás közvetlen terméke. Ez a gondolkodás olyan alapvető az emberi történelemben, mint a beszéd és a szerszámok.”

Valószínű, hogy a pau-i mánusok nem ebben a gondolatrendszerben működnek, hanem globális kapcsolatban állnak a világgal, mert azok a jelek, amelyek környezetükkel kötik össze őket, nem egyezményes és önkényes (amelyeknek nincs közvetlen kapcsolatuk a referenssel), vagyis szimbolikus jellegű jelek, hanem inkább összetett jelek (indexek), amelyek mind egyedileg értelmezendők, magának az értelmezőnek az egyediségében.

Mivel magyarázzuk az új mánus jelek, a graffitik megjelenését?

Szimbólumoknak tűnnek annyiban, hogy tiszteletben tartják a betűírás fonetikai logikáját. Ahogy láthattuk, az általunk megszokott használaton túl is tiszteletben tartják, mintha a mánus szóbeli kommunikáció – a természeténél fogva – túlcsoportolna az íráson.

Elsősorban az indexek körébe tartoznak azonban, hiszen – a név és a személy egysége miatt – a szerzőjük jelenlétére utalnak. Elsősorban azt jelentik: „Itt jártam”, legtöbbször „Itt jártam, az enyéim között”. „Ez a terület a terem része, a mi terünk része, mert fontos dolgokat éltem meg itt.” Ebből a szempontból nem sajátosan mánus graffitikról van szó, hiszen számos más graffiti is betölti ugyanezt a funkciót. Más graffitikkal szemben azonban a mánus graffitik nem hódítanak meg új területeket,¹² csak a mánusok teréhez tartozó helyeken jelennek meg. Azt is jelentik, hogy ezek a helyek különös jelentéssel bírnak a mánus közösségben.

¹⁰ Ezek a jelek azonban már eltűntek, mint ahogy eltűnt a „lovak ideje” néhány évtizede a franciaországi cigányok körében. E jelek, vagyis azok emléke nosztalgiaivá idéz fel egy olyan korszakot, amelyet ők nem éltek meg.

¹¹ Az őskori sziklarajzok meghatározott helyeken találhatóak (bizonyos barlangokban) és bizonyos jelek nagyon jól láthatók, a szem ezért kutat új formák után a fal felületén.

¹² Ld. Fraenkel (2001).

A kép

A mánus graffitiket mostanában rajzok is kísérik, ezek számomra egészen újkeletűnek tűnnek. Amikor a fiatal mánusok rajzolnak¹³ (ami nagyon ritkán fordul elő), mindig ugyanazokat a jeleneteket ábrázolják: vagy obszcén rajzokat készítenek (legtöbbször letörölhető vagy eldobható felületekre, táblára, papírra), vagy egy jelenetet, mindig ugyanazt a jelenetet rajzolják le, amelyen egy lakókocsi, mellette tűz, amelyet mánus család ül körbe, egy kutya, egy ló, néha egy sár, a rajz háttérben pedig egy falu templomának tornya látható. Ezt festette meg a Franciaországban ismert kevés mánus festők egyike, aki Pau környékén élt.

A Kairó közelében talált és az i.u. második századból való fayidi portréról szóló, nagyon szép írásában Jean Christophe Bailly (1988:80) költő elmondja, hogy a portré a görög temetkezési művészetben jelent meg, az emlékezet pontatlanságának a következtében, és a görög ókor „élethű” szobráról szólva a következőket írja:

„A jelenlét mágiájának elhagyásával tulajdonképpen képpé vált (a szobor), vagyis valaminek a megelevenítésévé, ami tudja magáról, hogy a hiányt eleveníti meg... A hiány így a kép helyének alapvető tulajdonságaként fejlődött a nyugati képzeletvilágban: a leképezés, a megjelenítés, az utánzás nem a jelenlét tanúsítványa, nem a jelenléthez való jog igazolása, épp ellenkezőleg, a jelenlét utánzása, úgy tesz, »mintha«¹⁴ itt lenne az, ami nincs jelen.”

A képnek (image) a halott felidézésében betöltött szerepét a szó etimológiájában is megtalálhatjuk, hiszen a rómaiak idején az *imago* szó elsősorban a halott képét jelentette: „Az *imagines*, írja Giorgio Agamben (1998:79), az ősök viaszmaszkjaira vonatkozott, amelyeket a római patriciusok a házuk előcsarnokában őriztek.”

Ha a kép, és különösen az arckép a halottak felidézésére szolgál, a mánusoknak, akik „egymás-mellettségi” kapcsolatot tartanak fenn a halottaikkal, nincs több okuk a rajzolásra, mint az írásra.

Most azonban graffitiket kísérő rajzok jelentek meg. Tizenhárom év körüli fiatalok arcképei ezek, amelyek alatt nyíl jelzi a nevet. A neven kívül néhány utalás lehetővé teszi az azonosításukat: Djoé rajzán fülbevaló, Djette rajzán cigaretta. Philippe Dumas, a „Voájázsörök Iskolájának” az igazgatója szerint a portréegyüttesek „bandáknak” felelnek meg. A bandához való tartozás, ha mitikus is, már idősebb társaiknál is megjelent tíz évvel ezelőtt. Most azonban – a régebbi graffitiktől eltérően – rajzok jelennek meg a falakon. Úgy tűnik – ismét Peirce definíciója szerint – ikonokról van szó, hiszen néhány vonásuk miatt hasonlítanak a referensre. Djoé portréja azonban, amely az előbbtől néhány méter távolságban található, nem hasonlít rá. Ezek ugyanis nem realista képek. Nem kellene szemüveg a rajzra, mert egyik mánus gyermek sem visel szemüveget. A fiatalember szakálla sem valóság, mert csak néhány szőrszál nőtt ki az állán.

Eszerint ezeken a portrékon az indexek köréből való azonoítójelek találhatóak (cigaretta, fülbevaló), de felcserélhetők, hiszen egy bandában érvényes, hogy „mindeki egyért és egy mindenkiért”, és ennek még inkább érvényesülnie kellene egy mánus bandában. Az ábrázolások ikonszerűsége tehát nagyon korlátozott, hiszen nem testi hasonlóságok jelennek meg, hanem csupán jelek, amelyek kívánság szerint áthelyezhetők egyikről a másikra.

A portrékat végül magyarázókeretbe foglalt jelzés kíséri, mint az iskolában készített anatómiai rajzokon: kép és nyíllal odakötött magyarázat. Ilyet azelőtt sosem láttam. A képet kísérő szó sosem tulajdonnév, hanem az általunk használt szimbolikus betűírás regiszteréből való. Mánusoknak szól.

A Pau-ban megfigyelt mánus graffitik rövid elemzéséből kitűnik, hogy az „egymás mellettiség” jeleihez, vagyis az indexekhez állnak közel, viszont kétdimenziós térben helyezkednek

¹³ Itt 16–25 éves kamaszokra kell gondolni. A „Voájázsörök Iskolájának” tanítói azt mondták a gyerekeket illetően, hogy első rajzaik házakat ábrázolnak.

¹⁴ Kiemelés tőlem.

el, és képernyő-gondolkodásról tanúskodnak. Most rajzok, ikonszerű jelek kísérik (ahol a portrék és főleg a tárgyak szolgálnak azonosító jelként) és szimbólumszerűek, mint az írás.

Arra a következtetésre hajlanék, hogy a graffitik azt mutatják, hogy a fiatalabb mánusok generációja használja az írást. Ez fokozatosan történik, talán azért, mert a pau-i mánus fiatalok észrevették, hogy uralják az írást, és lassanként, a maguk módján, el tudják kerülni, hogy óvatlan használat folytán megzavarja a halálhoz való viszonyukat, a halottak iránt érzett tiszteletüket, amelynek feltűnő jeleit nem szabad megőrizni.

Végezetül – „utó-következtetésként” – fontos elmondanom, hogy az írástól távol álló emberekkel dolgozva mindig számon kell tartanunk a jelekhez való viszonyukat, de a kétdimenziós térhez, az íráshoz való viszonyukat is, mert így lehetőségünk nyílik rá, hogy kicsit kevésbé „szkriptocentrikusan” szemléljük ellenállásuk okát, amelyet nagyon gyakran kognitív nehézségnek vagy hibás agyműködésnek tulajdonítanak.

Teisenhoffer Viola és Osvát Anna fordítása

Felhasznált irodalom

- AGAMBEN G. 1998. *Image et mémoire*. Párizs: Hoëbeke.
- BAILLY J. CH. 1988. *L'apostrophe muette, Essai sur les portraits du Fayoum*. Párizs: Hazan.
- CERTEAU, M. DE 1984. *L'écriture de l'histoire*. Párizs: Gallimard.
- CHRISTIN, ANNE-MARIE 1995. *L'image écrite ou la déraison graphique*. Párizs: Flammarion.
- FRAENKEL, B. 2001. Graffiti, un mauvais genre? In: J.-L. Poueyto (szerk.): *Illettrismes et cultures*. Párizs: L'Harmattan, 131–150.
- PEIRCE, CH. S. 1987. *Ecrits sur le signe*. Párizs: Seuil.
- PIASERE, L. 1985a. *Connaissance tsigane et alphabétisation*. Report 26. Università degli Studi di Verona.
- PIASERE, L. 1985b. *Màre Roma. Catégories humaines et structure sociale : une contribution à l'ethnologie tsigane*. Párizs: Études et documents balkaniques et méditerranéens (8).
- POUEYTO, J.-L. 1998. Romano Lap. La fonction poétique dans les noms manouches de la région paloise. *Études Tsiganes*, (9), 5–10.
- WILLIAMS, P. 1993. *Nous, on en parle pas, des vivants et des morts chez les manouches*. Párizs: Editions des Sciences de l'homme.

A tökéletes nyelv keresése a kelderásoknál¹

I. A beszélgetés

Előfordul, hogy jó olvasmányok kerülnek a kezembe. Például Umberto Ecótól „A tökéletes nyelv keresése az európai kultúrában”.

A könyv a nappalimban fekszik az asztalon, amikor barátaim érkeznek látogatóba, Párizs-körmeyki kelderások (ld. Williams 1984). Hárman vannak. Észreveszik a könyvet és a címet a borítón.

„Nos, Patrick, a tökéletes nyelvet akarod beszélni? Úgy érzed, hogy nem beszéled elég jól a franciát?” ... A „tökéletes nyelv” a magas társadalmi szférák nyelve lenne, a minisztériumok és a követségi szalonok nyelve, nemes nyelv, amelyet márványcsarnokokban beszélnek. Ezt a nyelvet beszélni pedig annyit tesz, mint hibátlanul beszélni, ügyesen, habozás nélkül – „nem úgy, mint mi!”, pontosít Fardi. Ám vita kerekedik. Sztevo számára a tökéletes nyelv nem szép nyelv, hanem pontos, olyan nyelv, amely tévedhetetlenül hüen és pontosan ad számot mindenről – az érvet alátámasztó példa a televízióra vonatkozik: „mint az 5-ös adásaiban, vagy késő este”. David azonban nem ért egyet: nem, ezeknek az adásoknak a nyelve nem a tökéletes nyelv. Nem lehet az, egész egyszerűen azért, mert nem lehet mindent érteni; a tökéletes nyelvnek tökéletesen világosnak kellene lennie mindenki számára, mindenkinek azonos minőségű információt kellene adnia. Ezt David és Sztevo vitája követi: ha nem értesz mindent, az nem annak a hibája, aki beszél, hanem a tiéd; nagyon műveletlen vagy, vagy pedig nem beszéled elég jól a franciát.² Ezek az érvek azonban nem ingatják meg David meggyőződését, amely szerint a tökéletes nyelv mindenkire egyaránt szólna. Nem, állítja összegzésképpen, a tökéletes nyelvnek mindenkire számára elérhetőnek kell lennie. És a Bibliát veszi példának: semmi nem lényegesebb, vagyis semmi nem bölcsebb, mint Isten szava, és mégis, elég kinyitni a Bibliát, és még a tudatlanok vagy műveletlenek is értik e szavakat.³

Beszélgetőtársaim közül ketten, Sztevo és David, csatlakoztak a pünkösdista mozgalomhoz, vagyis megtértek. Tudom, milyen szenvedéllyel viszonyulnak a vallással kapcsolatos és a szent szövegre vonatkozó kérdésekhez. Közbelépek, attól tartva, hogy elterelődik a beszélgetés. Igen, rájöttek, mi volt a könyv szerzőjének a szándéka. Nem az illendő társasági viselkedésről és kifinomult nyelvezet használatáról van szó. Nem egy már létező nyelv tökéletes ismeretét veszi számításba. E könyv szerzője egy új nyelv létrehozásának kísérleteiről beszél, amely túlszárnyalja a már létező nyelvek képességeit. És ennek az új nyelvnek, a tökéletes nyelvnek tehát, valóban azok lennének a tulajdonságai, amelyeket a beszélgetés során meghatároztak:

1. Úgy nevezne meg mindent a világon, hogy azonnal jelenvalóvá tenné azt, minden tulajdonságát ismertetné, úgy, hogy az adott dolgot ne lehessen összetéveszteni mással.

¹ Eredeti megjelenés: 2001. La recherche de la langue parfaite dans la culture de Roms Kalderash. In: J.-L. Poueyto (szerk.): *Illettrismes et cultures*. Párizs: L'Harmattan, 171–185.

² Látható, hogy a „mi a tökéletes nyelv?” című vita a franciát veszi alapul, ami magától értetődő volt a legelső hozzám intézett gúnyos megjegyzéstől fogva.

³ Arra gondolhatunk, hogy a beszélgetésnek ezen a pontján a francia vagy bármely létező nyelv, már nem hivatkozási alap. Az Isten szavát közvetítő nyelv, bármely legyen az, átalakul az általa közvetített üzenettől.

2. Minden ember számára érthető lenne, bármely legyen az anyanyelve (szándékosan nem utalok Babel Tornyára, attól tartva, hogy a beszélgetés visszakanyarodik a bibliai kérdésekhez).

Azonnal reagálnak és teljes az egyetértés: ez a nyelv nem létezik! Helyeselek: éppen ezért kell feltalálni. És ez a könyv egy ilyen nyelv feltalálási kísérleteinek történetét mondja el. Első kérdés: vannak, akiknek sikerült? Fardi és Sztevo nem várják meg a választ: biztos, hogy nem, tudnánk róla! Valóban, senkinek nem sikerült. De minden korban volt olyan, aki megpróbálkozott vele. Hogy fogtak neki?

Ekkor kinyitom a könyvet, és megpróbálok az Umberto Eco által elemzett rendszer közül néhányat röviden bemutatni a tartalomjegyzék és a már olvasott fejezetek lapjainak szélén ceruzával készített jegyzeteim alapján: a kabalisztikus kombinatorikát, Dante univerzális nyelvtanát, Raimundus Lullus fáját... De beszélgetőtársaim félbeszakítanak. Úgy tűnik, mindhárman egyszerre bukkantak erre az evidenciára, tökéletes közöttük az egyetértés: de amiről beszélsz, Patrick, nem nyelv, hanem egy írás (Umberto Eco vajon gondolt-e erre a nehézségre, amikor címet adott munkájának?).

Ez felkészületlenül ér. Igen, igazuk van: valamennyi rendszer írásrendszer; sőt, írások alapján kiépített rendszerek, másodlagos írások. Az egyik barát, Sztevo, fokozza: a rendszerek megtanulásához már tudni kell olvasni egy adott nyelven. Akkor mire jók az új jelrendszerek? Akik elolvassák ezeket a jeleket, azonnal lefordítják arra a nyelvre, amelyet már ismernek. Továbbá, teszi hozzá, biztos vagyok benne, hogy azok, akik használják ezeket a jeleket, nem írnak közvetlenül így; először úgy kell írni, ahogy mindenki megtanul írni az anyanyelvén,⁴ aztán le kell fordítani (bizonyára azt akarja mondani, „átírni”) az új rendszerben. David helyesel: ez csak tovább bonyolítja dolgot, még egy fordítás... Nem, ennek semmi köze a tökéletes nyelvhez, fölösleges bonyolítás. Az ezt követő eszmecsere során mindhárman megerősítik egyetértésüket: az írásrendszer nem nyelv; a nyelvet beszélnek.

Folytatom a tartalomjegyzék olvasását abban a reményben, hogy új érvet találok az Umberto Eco által bemutatott kísérletek mellett. Az V. fejezet címe, amelyet még nem olvastam, „A monogenetikus hipotézis és az ősnelvek”. Azt mondom, hogy a félreértés nélkül mindent kifejező és mindenki számára érthető kivételes nyelv kidolgozásának kísérletei olyanok, mint annak a vágya, hogy visszatérjünk valamennyi létező nyelv alapjához. Mint az a nyelv, amelyet Isten lehelt Ádámba (a tartalomjegyzék ezen oldalán látható alfejezet címe: „Ádám első ajándéka”). De most is egy emberként ellenkeznek: persze, hogy az a nyelv, amit Isten Ádámnak ajándékozott, tökéletes nyelv volt, de ennek vége, ami megtörtént, megtörtént, nem a Paradicsomban élünk. Magától adódik a következtetés: a tökéletes nyelv nem evilági.

Véget ér ezzel a vita? Új irányt adok (valójában a beszélgetés kezdetétől fogva vágyom kimondani ezt a feltevést): végülis, ami manapság talán leginkább közelít a tökéletes nyelvhez, az az, amikor *romanesz* beszélünk... Tudom, hogy ezzel a rom cigányok egyik kedvenc beszéd-témáját vezetem fel: saját nyelvük meghatározását és értékelését. És kifejtem: a rom cigányok, az olyanok, mint ők, a kelderások, szétszórva élnek az egész világon, különböző nyelveket beszélő gádzsók között, és ennek ellenére semmilyen nehézségük nem adódik egymás megértésében. Itt náluk, az otthonukban, olyan rom cigányokkal találkoztam, akik Svédországból, Braziliából, Argentínából, Spanyolországból, az Egyesült Államokból érkeztek, és soha nem tapasztaltam, hogy kommunikációs nehézségük lett volna, amikor *romanesz* beszéltek. Ugyanígy, semmilyen megértési nehézség nem adódik a mostanában érkező „jugoszlávok” és a „románok”⁵ megértésében, annak ellenére, hogy néhány esetben különbözik a szóhasználatuk. Nem is beszélve a lovárikról és a csurárikról, akik utaznak... Látogatóim véleménye ebben is egyhangú: ennek semmi köze a dologhoz! A rom cigányok nyelve nem tökéletes nyelv, egy

⁴ Meglepő hallani, hogy Sztevo ezt állítja, ugyanis a Párizs-környéki kelderások ezt nem így teszik. A gyerekek először *rommesz*, cigány módon tanulnak meg beszélni, és csak akkor kezdenek írni, amikor iskolába kerülnek, természetesen franciául.

csomó szó hiányzik, egy csomó szót a gádzsóktól vettek át; ezért van, hogy a rom cigányok szókinése országonként eltérő. Ezen kívül, igen, nagyjából megértik egymást, rendben van, de ez nem azt jelenti, hogy mind ugyanazt a nyelvet beszélik... Nem, a *romanesz* beszéd éppen a tökéletes nyelv ellentéte, kevert nyelv.

Tudtukra adom, hogy minden nyelvben ez történik, átvesznek egymástól szavakat, és a francia és az angol példáját hozom fel. Az ő nyelvük nem nyelvileg különbözik a többi-től, hanem azok adják a különbséget, akik beszélik, a rom cigányok szétszóródottsága miatt különbözik. De újabb érvet szegeznek nekem – amely voltaképpen a rom cigányok által a nyelvükkel kapcsolatban megfogalmazott legnagyobb sérelem. Fardi beszél: „*Romanesz* nem lehet mindent elmondani. A bizonyíték maga a beszélgetésünk. Amióta beszélgetünk, természetesen *romanesz* beszélünk, de egy csomó mondatot franciául mondtunk, és ha így tettünk, az egyszerűen azért van, mert *romanesz* nem lehetett elmondani, ennyi az egész.” Néhány kétségnek adok hangot: talán, ha vettük volna a fáradtságot és nem sajnáltuk volna rá az időt, mindent elmondhattunk volna *romanesz*... Nehéz azonban visszavágnom a nekem szegezett ellenérvre: nem, ha így tettünk, azért volt, mert a rom cigányoknál mindig így csinálják. A *romanesz* és a francia mindig kicsit összekeverednek. Tessék, ez így van, ez természetes, ez a természetes beszéd módja, ez így jön. Így hát egyáltalán nem lehet azt mondani, hogy a *romanesz* beszéd a tökéletes nyelv, azt nem! Egyáltalán nem.

II. Tökéletesség és tökéletesség

Ez a beszélgetés 1998 áprilisában történt, vagyis akkor, amikor Jean-Luc Poueytótól levelet kaptam, amelyben arra figyelmeztetett, hogy a *La culture des illettrés* című konferenciát 1998. decemberről 1999 márciusára halasztották. Azt mondtam magamban: na tessék, megvan az előadásom! Nincs más dolgom, mint ezt a beszélgetést az írástudatlanok kultúrája egy példaként bemutatni.

Fardi, David és Sztevo tudnak olvasni, de eltérő helyességgel írnak. Fardi közel ötvenéves, David és Sztevo fiatalabbak, harminc és harmincöt év közöttiek. Sztevo Franciaországban és Németországban járt iskolába, de nem szerzett semmilyen diplomát; most pünkösdista lelkipásztor és jegyzetelni szokott az Ó- vagy az Újszövetség olvasásakor, hogy előkészítse a prédikációt. Davidnak és Fardinak sokkal ritkábban van alkalma írni. David az elemi második osztályáig (CE2) járt iskolába; utána abbahagyta – ez történik már mintegy húsz éve majdnem valamennyi gyerek, lányok és fiúk esetében egyaránt, a Párizs-környéki kelderás családokban. Fardi esetében ennél kétségkívül sokkal rendszertelenebb volt az iskolalátogatás. Mindhárman független kisiparosok, akik az ipari világ fejlődéséhez alkalmazkodva végzik a hagyományos kelderás tevékenységeket (kovács, ónozó), házalnak, vagyis közvetlenül keresik fel a cégeket, így gondoskodnak a munkaeszközök karbantartásáról. A számlák kiállítása, a névjegyek és reklámcédulák megfogalmazása, valamint a hivatalos levelek megválaszolása ügyében mindig kívülálló segítségét kérik (könyvelőiroda, nyomdász, szomszéd...). Úgy gondolom, hogy ha saját írástermékeik alapján ítélnék meg írástudásukat, azt kellene megállapítanunk, hogy három látogatóm közül kettő, de lehet, hogy mindhárom, írástudatlan. Ezt az írástudatlanságnak azt a meghatározására alapozom, amely szerint felnőttkorban ezek a személyek elveszítik az iskoláskorban szerzett tudást. Úgy hiszem, ez a meghatározás irányadó a *Groupe Permanent de Lutte contre l'Illettrisme* állandó csoportja számára.

Ezután elég hozzátenni egy bekezdésnyi konklúziót, jelezve, hogy a „Tökéletes nyelv keresése” címet meglátva a rom cigányok – e három rom – reakciója a következő volt: a nyelv tökéletes használatának keresése. És hogy ez a használat csakis szóbeli használat lehet. Amikor

³ Az olyan kelderások, mint Fardi, Sztevo és David, akik családja a második világháborút követő években telepedett le Párizs környékén, „jugoszlávoknak” hívják az elsősorban Szerbiából származó rom cigányokat, akik az 1960-as évek vége óta érkeznek Nyugat-Európába. A „románok” kifejezés azokat a rom cigányokat jelöli, akik ugyanebben az időben Romániából vándoroltak el.

a „nyelv” szót hallották (Umberto Eco könyve címének elolvasásakor), egyáltalán nem jutott eszükbe más, mint a beszéd. Számukra, a kérdéses tökéletesség egy létező nyelv pontos használatát jelentette és fel sem merült egy új nyelv megalkotása.

Éppen ez az állítás azonban, hogy a rom cigányok számára a nyelv tökéletessége a használatában rejlik, arra vezet, hogy a nyelvhasználatukra irányítsuk a figyelmünket. Ez a vizsgálat pedig azt engedi felfedezni, hogy a tökéletességnek kétféle felfogása van aszerint, hogy a nyelvhasználatot *romanesznek* (cigány módúnak) vagy *gadszikanesznek* (nem cigány módúnak) mondják.

Már máskor is utaltam a cigányok nyelvhasználatának erre az aspektusára, például a kisgyermek nevelésével és a házalók kereskedelmi stratégiáival kapcsolatban (ld. Williams 1997). Azok a helyzetek, amelyekre akkor utaltam, nem mindig a kelderásokra vonatkoztak. Azt a kérdést kell ezért feltenni, hogy ezek a megjegyzések más cigányokra vonatkoztatva is helytállóak-e.

Romanesz

A *romanesz* beszédben azt értékelik, ha a saját közösségben beszélt nyelv sajátosságaihoz a legfinomabb részletekben is ragaszkodik.

A cigány nyelv csak a sokféle dialektusain keresztül létezik. Ez a sokféleség a cigányok történelmi sorsainak és útjainak sokféleségét tükrözi. A nyelv ennél fogva az egymás felismerésének egyik hatásos eszköze. A saját nyelv használata egy bizonyos csoporthoz való tartozás kifejezése. Nem szabad eltérniük saját közösségük nyelvtől, hiszen olyasvalakinek tekinthetik őket, akivel nem azonosak. És ez akkor érvényesül a legjobban, amikor más rom cigányok, más cigányok között vannak, vagyis olyan férfiak és nők között, akik majdnem azonos nyelvet beszélnek. Minden közösség, sőt minden nagycsalád a közösségen belül sajátos dialektus-változatot beszél, amely egyedi mondatszerkezettel, szókinccsel, hangsúllyal és zenével rendelkezik...⁶ Például egy kelderás csak akkor beszél „úgy, mint egy lovári” vagy „mint egy csurári”,⁷ ha gúnyolódni akar, és ezt csak akkor teszi, ha egy lovári vagy csurári sincs jelen. Ha egymással találkoznak, mindannyian – kelderások, lovárik, csurárik – ahhoz ragaszkodnak, ami rájuk jellemző. Ha valaki nem beszélne tökéletesen a nyelvét, olyan lenne, mintha nem lenne egészen önmaga. És minden közösség saját maga határozza meg a tökéletesség kritériumait a maga számára. Ez egy adott közösség tagjai között megnyilvánuló helyeslésben nyilvánul meg, amikor hallgatják egymást beszélni, amikor egymás viselkedését nézik.

A másokkal szembeni gúnyolódás fontos, hiszen azt mutatja, hogy nincs más kritérium, mint az önértékelés, saját maguk elfogadása. Azokkal gúnyolódhatnak, akik valamilyen objektív – az adott közösség tagjain kívül álló – kritérium alapján „jobban” beszélnek, gazdagabb vagy összefüggőbb nyelvet beszélnek, eszerint, például a voájázsörök, akik csak francia argót beszélnek, gúnyolódhatnak a mánusokon, akik mánus nyelvet beszélnek.⁸

Hogy is állíthatom, hogy a rom cigányok az általuk beszélt nyelv legfinomabb sajátosságaihoz ragaszkodnak, amikor Fardi, Szeveo és David egyetértenek abban, hogy a *romanesz* beszéd „mindig kevert”? Az átvételek egyedi sajátosságokká válnak, és mindenki hű lehet átvételeihez úgy, mint ahhoz, ami eredetileg meghatározza őt. A „*pastela*” szó spanyolul „süteményt”

⁶ Itt egyetemes jelenségről van szó. Annak oka, hogy ezt a cigányok különösen szembetűnően szemléltetik, az lehet, hogy náluk gyakoribb a különbségek konfrontációja.

⁷ A lovárik és csurárik kultúrája igen közel áll a kelderásokéhoz.

⁸ Ebben a tekintetben egyes Pau-környéki mánusok kivételt jelentenek, Jean-Luc Poueyto jelezte, hogy ők úgy tartják magukról, hogy nem beszélnek szépen a mánust. Bernard Leblon (aki a spanyolországi hitánókról készült történelmi munkáiról ismert) nemrég arról számolt be nekem, hogy haute-loire-i fiatal mánusokkal lapozgatta Joseph Valet *Vocabulaire des Manouches d'Auvergne* (Az auvergne-i mánusok szókincse) című munkáját, amely egy alapmű, és 1971-ben és 1986-ban adták ki. A Valet által az 1960-as években gyűjtött mondatokból megadott, példák és a saját beszédük között felfedezett néhány apró különbségre úgy reagáltak, hogy kijelentették: a „rokonok” („*mensi*”), a mánusok, akikkel ez a „pap” („*rasa*”) – Joseph Valet pap) találkozott, nem jól beszéltek!

jelöl; a Párizs-környéki rom cigányok számára, ha valaki azt mondja, „*pastelu*”, az azt jelenti, hogy az illető „*zingerestiko*” beszél, „a *zingerestók* módjára” (ezek között a rom cigányok között a *zingerestók* az egyik legnagyobb számban megjelenő nagycsalád).

A *romanesz* szó határozói formát mutat – „cigány módon”. Amikor valaki azt mondja, „*romanesz* beszélek”, ahogy a mánusok („*rako romanesz*”) vagy a rom cigányok teszik („*dav duma romanesz*” vagy „*phenaŕ romanesz*” vagy „*vorbiŕ romanesz*” ...), nem azt jelenti, hogy „ilyen vagy olyan adott nyelvet beszélek”, hanem azt, hogy „olyan módon beszélek, mint bizonyos emberek”. Nemcsak a beszéd módja határozódik meg ekképpen, hanem az azonos közösséghez tartozó személyek viselkedése is. Michael Stewart a magyarországi oláh (rom) cigányokról szóló disszertációja második részének a következő címet adta: „*Romanes: the Gypsy way*” (Stewart 1987). E felfogás szerint a nyelv, pontosabban a beszédmód, a viselkedés halmazának egyik eleme, amelyhez az étkezési szokások, az udvariassági kódex, a másik nemmel vagy az idősekkel szembeni tisztelet stb. tartozik.

Gadzsikanesz

A *gadzsikanesz* beszédben a nyelvrétegek – sőt, a nyelvek – közötti váltás képességét értékelik.

A rom cigányok számára *gadzsikanesz* beszélni a más beszédének használatát jelenti, és ebből a szempontból a világ valamennyi nyelve egyenértékű.⁹ A mással sokféle helyzetben találkozunk. Fardi, Sztevo és David, amikor házalnak, műhelyvezetőkkel, konyhafőnökökkel, portásokkal, gazdákkal, biztonsági őrökkel, vállalatigazgatókkal elegyednek szóba; előfordul, hogy szomszédakkal beszélgetnek, vagy annak a kocsmának a törzsvendégeivel és tulajdonosával, ahol vasárnap szoktak lóversenyre fogadni; és mint mindenki másnak, olykor orvossal, autószerelővel, adóellenőrrel, banktisztviselővel van dolguk... A mozin és a televízión keresztül ők is a legkülönbözőbb nyelvezetekkel és diskurzusokkal kerülnek kapcsolatba. Ma már nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az egyének – a társadalmi helyzettől függően – különböző nyelvrétegeket használnak. A Párizs-környéki kelderások csodálják azt, aki egyformán fesztelenül szól a munkáshoz és a vállalatigazgatóhoz, a rendőrhöz és a kocsmatulajdonoshoz. A nyelvrétegek közötti váltás értékelése bizonyára a városi életnek köszönhető, amely során sokféle emberrel találkozunk; és egy tekintélyes személyiséget kelt életre, akit „házalóhősnek” nevezhetünk, azt, aki mindenfajta körülmények között képes szavai hatékonyságának (vagy mágiájának?) köszönhetően olyan műveletet kezdeményezni és sikerrel végrehajtani, ami pénzt hoz, vagyis olyan műveletet, ami biztosítja a közösség megélhetését.¹⁰

Ebben a felfogásban akkor van szó tökéletességről, amikor a nyelvhasználat a helyzetnek megfelelően jelenik meg. A nyelv helyes használata eszerint csupán a helyzet megfelelő kezelésének egy aspektusa. Most visszatérek két olyan példához, amelyet korábbi munkáimban (ld. pl. Williams 1988) már idéztem. Az egyik a kelderás asszonyoké, akik közül legtöbben már idősek voltak, amikor az 1960-as évek végén találkoztam velük, és akik négy különböző nyelven tudtak jósolni. Bizonyára nem beszéltek mind a négy nyelvet, de eléggé ismerték

⁹ Egyes történelmi konstellációk finomítják a dolgokat. Napjainkban Párizs környékén azt figyelhetjük meg, hogy a legidősebb szerbiai rom cigányok, akikre korábban már utaltunk – a „jugoszlávok” –, nosztalgiával emlékeznek erre a vidékre. Nem ritka, hogy nem cigány szerb vendégekkel osztják meg emlékeiket, akiket olykor-olykor meghívnak az ünnepségeikre. Ilyenkor valamennyien (a rom cigányok esetében leplezetlen örömmel) szerb-horvátul beszélnek.

Más példa: *parizszosko* kelderások („párizsiak” – három beszélgetőtársam közösségéből), akik eredetileg Oroszországból jöttek a 20. század elején, azt mesélték nekem, hogy néhány rokonuk, akik Franciaországból Svédországból vándoroltak, ahol már korábban letelepedtek kelderások, szerettek időnként találkozni, hogy néhány mondatot franciául váltsanak.

¹⁰ Bernard Formoso hívta fel a figyelmemet a „házalóhős” alakjára. A *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les manouches* című könyvemről szóló szemináriumon elhangzott előadást követően azt a kérdést tette fel, hogy milyen helyet kap a csend a személyközi kapcsolatokban. Ő maga, a Nizza-környéki szintó közösségben azt figyelte meg, hogy a hős éppen a házaló volt, az, aki a beszéd ura. Az egyik lehetséges válasz az lett volna, hogy a mánusoknál a csend a *romanesz* oldalon van, míg a házaló a *gadzsikanesz* oldalon él a képességeivel, és ott teremti meg a hírnevét. Abban a közösségben azonban, amelyről én beszélek, nem létezik ez a hős – nem létezett 1965 és 1985 között, abban az időszakban, amelyet a *Nous, on n'en parle pas* felölel. Ezek a mánusok azt mondják a többi mánusról, hogy „bozótlakók”, „bozót népe” – ahogy mi mondanánk, „az erdő emberei”.

azokat ahhoz, hogy egy olyan pontosan meghatározott és – tételezzük fel, hogy – kódolt műveletet végrehajtsanak, mint a tenyérolvasás. A másik bizonyos lovárik példája, akik lakókocsin utaznak szerte Nyugat-Európában és azt állítják (nincs is okunk kételkedni állításuk valószerűségében), hogy spanyolul, olaszul, franciául, flamandul és németül is „fel tudják venni a munkát”, vagyis ezeken a nyelveken tudják felvenni a rendelést az ipari eszközök karbantartására. Házaló szerepükben több-kevesebb variációval elmondott szövegükön kívül vajon valóban beszélnek ezeket a nyelveket?

A nyelvek és nyelvrétegek közötti „szörfözés” képessége nem egyenlő arányban oszlik meg a cigány közösségek között és ugyanannak a közösségnek a tagjai, az egyének között. Ebből a szempontból szembetűnő a különbség abban a két esetben, amelyet a legjobban ismerek, a Párizs-környéki kelderások és a Francia-középhegység területén élő mánusok között. A kelderások városi területeken telepednek le és számos országban megtalálhatók, és a nagy távolságok ellenére kapcsolatban maradnak. Ezek a mánusok három vagy egyes családok esetében négy generáció óta Auvergne-ben és Limousinben élnek. Egy adott közösségen belül, természetesen azok az egyének a legsikeresebbek a nyelvi játékokban, akik a legtöbb és legkülönbözőbb kapcsolatokat tartják fenn a külvilággal. Ez koronként változik, hol az asszonyok, hol a férfiak, hol az idősebbek, hol a fiatalok¹¹ rendelkeznek ilyen kapcsolatokkal. Az iskola segít annak tudatosításában, hogy több nyelvréteg létezik. Éppen ezt a tudatot, majd az általa lehetővé tett játékot értékeli sokkal inkább, mint a nyelv kezelésének a kiválóságát. Azt a házalót, aki úgy is tud beszélni, mint egy vállalatigazgató és úgy is, mint egy munkás, csodálják társai, ahogy mondtam, de az is előfordul, hogy a körútjukról visszatérő cigányok saját magukon élcélődnek, kigúnyolják ügyfeleikkel szembeni ügyetlenségüket: az egyik úgy tett, mint beszélgetőtársa, egész beszélgetés alatt azt ismételte, hogy „konjunkúra”, holott nem tudta, mit jelent; a másiknak sikerült több, mint félórán keresztül a fociról beszélgetnie, holott az égvilágon semmit nem tud róla! A tudatlanság és az ügyetlenség ilyenkor a büszkeség tárgyává válnak, akkor, ha nem akadályozták az üzletet, ha a házaló elérte a célját. A büfékben, ahol körútjukról visszatérve találkoznak a házalók, rengeteg ilyen történetet lehet hallani.

Három barátom, miután kicsit gúnyolódott velem („Nos, Patrick, úgy érzed, hogy nem beszéled elég jól a franciát?”), azért kezd azzal, hogy összemossa a tökéletes nyelvet és a nemes nyelvet, mert aszerint a felfogás szerint beszélnek, ami szerintük a gádzsók felfogása: a helyes beszéd szép beszéd. Én pedig, ha megpróbálok kifejezni a rom cigányok nézőpontját, azt ismételném el akkor, hogy kétféle meghatározása van, nem a tökéletes nyelvnek, hanem a nyelv tökéletes használatának, aszerint, hogy *gadzsikanesz* (nem cigány módon) vagy *romanesz* (cigány módon) használják. A jó *gadzsikanesz* beszéd hatékony beszédet jelent: a beszélő javára fordítani az adott helyzetet. A jó *romanesz* beszéd igaz beszédet jelent: a beszélő a közösséghez való tartozását fejezi ki. *Gadzsikanesz* – a tökély az elszakadás. *Romanesz* – a tökély az odatartozás. Mindkét esetben azonban a nyelv csak a kulturális kompetenciák készletének egyik eleme.

Fardi, David és Sztevo számára, a *romanesz/gadzsikanesz* váltás a cigány¹² és a francia közötti váltásnak felel meg. Ha a *romanesz/gadzsikanesz* ellentét két nyelv között áll fenn, természetesen a leggazdagabb, a beszélők számára a legkényelmesebb helyzetről van szó; ez az ellentét adott,

¹¹ Ezt két példa szemlélteti, az egyik a „*parizoszko*” kelderások köréből származik, a másik azon cigányok köréből, akiket az előbbieket „jugoszlávoknak” neveznek.

A párizsi kelderások körében a jóslás, ami női tevékenység, az utóbbi harminc évben hanyatlásnak indult. Azóta csak a férfiak tesznek körutakat: most ők a legfesztelenebbek a nem cigányokkal szemben.

A Szerbiából érkező „jugoszláv” cigányok közül sokan a *parizoszko* kelderásoknak dolgoztak, főleg azoknak, akik ónozással és újranozással foglalkoztak. Francia nyelvismeretük hiánya és az új ország szokásainak újszerűsége miatt nem folytathattak olyan tevékenységeket, amelyekben elsőrendű a kereskedelmi kapcsolat. Manapság azok a fiatal „jugoszlávok”, lányok és fiúk egyaránt, akik iskolába jártak, körutakra járnak, kereskednek, és anyagilag sokszor sikeresebbek, mint a kelderások gyermekei, akiknek apáik dolgoztak. ¹² Problémát jelent a rom cigányok nyelvét „cigánynak” nevezni. De az alapján, amit a „*romanesz*” meghatározásáról elmondtunk, még nagyobb problémát jelentene, ha „*romani*” használnánk, ahogy egyes nyelvészek teszik.

¹² Problémát jelent a rom cigányok nyelvét „cigánynak” nevezni. De az alapján, amit a „*romanesz*” meghatározásáról elmondtunk, még nagyobb problémát jelentene, ha „*romani*” használnánk, ahogy egyes nyelvészek teszik.

természetes. De nem feltétlenül egy cigány és egy másik nyelv között áll fenn: a magyarországi beások románul beszélnek egymás között,¹³ a Franciaországban élő zsitánok úgy tartják, hogy a katalán vagy a kasztíliai a saját nyelvük. A *romanesz* eszerint meglehet a *romani* nélkül. A *romanesz/gadzikanesz* ellentét továbbá fennállhat ugyanazon a nyelven belül. A spanyolországi hitánók példája ékesszóló. Franciaországban egyes voájázsőrök nem vagy már nem rendelkeznek cigány nyelvvvel, de van egy meghatározásuk a francia *romanesz* használatáról: ez a nyelvhasználat kijelöli a közösség határait és lehetővé teszi, hogy tagjai felismerjék egymást.

Az a fontos, hogy a közösségük nyelvét szembeállíthassák másokéval. A mások – a kívülállók, a gádzsók vagy pájók stb. Ebben az esetben nem lényegi különbség, hogy ez az ellentét két nyelv között áll fenn vagy egy nyelven belül, hiszen két használat közötti szembenállásról van szó.¹⁴ A mások – a belül állók: a rom cigányok, a mánusok, a szintók, a voájázsőrök, a zsitánok stb.¹⁵ Ebben az esetben nem lehet a nyelv egyediségéből engedni, mert itt már nem eszköz, hanem maga a beszélő identitása.

Helytálló lenne a *romanesz* és a *gadzikanesz* ellentétét újra leképezni a szóbeliség és az írásbeliség szembeállításával? Úgy gondolom, hogy nem. Mind a *gadzikanesz*, mind a *romanesz* használat, amelyet említettem, szóbeli. A szóbeliség a cigányok rendelkezésére álló eszköz. A történelem akarta így, és, ahogy Fardi mondja, „ami megtörtént, megtörtént”. Ezt az eszközt ma ismerik, fejlesztik, olyan, mintha maguk választották volna. A nyelv az, amit beszélünk, mondja egybehangzóan három látogatóm.

Ami pedig azt a kérdést illeti, amellyel ezen a konferencián foglalkozunk, a nyelv tökéletességének ez a felfogása igencsak megnehezíti az írástudatlanság fokának értékelését. Az a tökéletesség, amelynek definíciója minden kontextusban más és más, már nem lehet az, hiszen a tökéletesség gondolata az abszolúthoz, de legalábbis az állandósághoz kötődik. Továbbá ahhoz, hogy elfogadjuk ezt a kettős meghatározást, magunkévá kell tennünk a cigányok emberiségről alkotott szimbolikus felépítményét: egyik oldalon ők, a rom cigányok, a mánusok, a zsitánok, a voájázsőrök stb.; másik oldalon a gádzsók, vagyis a többi ember. De kinek jut eszébe közülünk, hogy gádzsóként határozza meg magát, amikor belép egy polgármesteri hivatal dísztermébe, egy zsúfolt előadóterem pulpitusá mögé áll, vagy leül a Pireneusok láncaira néző kávéház székére? Ezért annak ellenére, amit elmondtam a hármójukkal való beszélgetésről, nem tudom, hogy azok a rom cigányok, akikről beszéltem, tényleg az írástudatlanok kategóriájába sorolandók-e. Ahogy a definíciók alapkritériumaival játszanak, kétségeket ébreszt bennem. De nem az a cigányok jól megszokott sorsa, hogy azt hallják magukról, hogy nincsenek a helyükön?

Teisenhoffer Viola fordítása

¹³ Ezt a románt a szakértők „archaikusnak” tekintik (ld. Kovalcsik 1994; Acton 1989).

¹⁴ Ügyelni kell arra, hogy ennek az érveknek a kibontásával minden argó egyenértékűnek tűnhet a *romanesz* beszéddel. Az ellentetés alól úgy lehet kibújni, hogy újból felhívjuk a figyelmet arra, hogy a *romanesz* meghatározásában a nyelv csupán egy elem a többi közül. E sokféle tudás, kulturális gyakorlat és vonás között pedig egyeseket osztanak azok, akiknek specifikus nyelvük van (akik számára a *romanesz/gadzikanesz* ellentét a cigány/francia ellentétben testesül meg) és azok, akik nem rendelkeznek ilyennel (és akik számára a *romanesz/gadzikanesz* ellentét kétféle francia beszéd módban testesül meg).

¹⁵ Ha itt ragaszkodnánk az etnográfiai pontossághoz, ezt a felsorolást csak egy adott csoporthoz tartozó egyén szeméből lehetne leírni. Az itt közölt csoportnevek listája akkor más lenne.

Felhasznált irodalom

- ACTON, TH. A. 1989. Oppositions théoriques entre „tsiganologues” et distinctions entre goupes tsiganes”. In: P. Williams (szerk.): *Tsiganes: identité, évolution*, Szerk. P. Williams, 87–97. Párizs: Etudes Tsiganes/Syros Alternatives.
- ECO, U. 1994. *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*. Párizs: Seuil.
- KOVALCSIK K. 1994. *Tavaszi virágok. Beás iskolai énekeskönyv*. Pécs: Gandhi Középiskola/Fii cu noi.
- STEWART, M. 1987. *Brothers in song. The persistence of Vlach Gypsy identity and community in socialist Hungary*. London: London School of Economics and Political Science.
- WILLIAMS, P. 1984. *Mariage Tsigane. Une cérémonie de demandé en mariage chez les Rom de Paris*. Párizs: Selaf/L'Harmattan.
- WILLIAMS, P. 1988. Langue tsigane: le jeu romanes. In: G. Vermes (szerk.): *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*. Párizs: L'Harmattan, 381–413.
- WILLIAMS, P. 1997. L'écriture entre l'oral et l'écrit. Six scènes de la vie tsigane en France. In: D. Fabre (szerk.): *Par écrit*. Párizs: Maison des Sciences de l'Homme, 59–78.

Cigány jelek¹

A cigányok Nyugat-Európában való első megjelenésüktől kezdve azonnal kapcsolatba kerülnek az írás világával. Amikor 1417-ben először feltűnnek a Hansa-városokban, a kortárs krónikás, Hermann Cornerus szerint a korabeli nagyságoktól való *litteras promotoriasok*at hoznak magukkal, amelyek nagy mobilitást, és autonóm igazságszolgáltatást biztosítottak számukra egész Európában. Amikor öt évvel később megjelennek Bolognában, a *Cronica Rampona* kortárs szerzője, valószínűleg Fra Bartolomeo della Pugliola, megállapítja, hogy „volt nekik egy határozmányuk az magyar királytól”, amelyik nem tette lehetővé, hogy igazságot szolgáltatassanak felettük (ld. Campigotto–Piasere é.n.). „Menlevelek” és „dekrétumok”: a cigányok politikai-gazdasági szerveződése az elejétől fogva szoros kapcsolatba kerül az írással és a nem cigányok hatalmával, azaz mondhatni a nem cigányok írásának a hatalmával. A nagy nyelvész, Josephus Scaliger (alias Giuseppe Bordon) által a 16. században Franciaországban gyűjtött cigány glosszáriumban már hatvankilenc szó közül három az írás világához tartozik: *buchos*, *for* és *papieris*, amikre a szerző a következő fordításokat adja: *liber*, *calamus scriptorius* és *papyrus* (Vulcanius 1597:103–104).²

Az írás és a cigányok világa mindazonáltal mindig is problematikus volt. Felidézhetjük az első ismert beiskolázási kísérletet, amiről egy 17. századi erdélyi szerző számol be, és amely a cigány tanuló váratlan halálával ért véget:

„*Est in historia: quidam Cyngarus filium sibi natum misit ad nostras scholas; is singulari indulto receptus in literis profecit nonnihil. Accidit autem ut iste improvisa morte suorum popularium spem falleret et parentibus suis multi luctus causam relinqueret.*”³ (Toppeltinus 1667; idézi Gronemeyer 1987:69).

Már az első történelmi példa mutatja az írás elsajátításának „normális” útját: az írástudatlan cigányok elküldenek maguk közül valakit oda, ahol az írástudó nem cigányok az írást tanítják („*misit ad nostras scholas*”), aki részben elsajátítja azt („*in literis profecit nonnihil*”). Ha a történet mítosz lenne, a tanuló tragikus halálát a következőképpen is interpretálhatnánk: „és azóta a cigányok nem akarnak iskolába járni”. Toppeltinus azonban garantálja, hogy igaz történetről van szó („*Est in historia*”), amitől azonban a történet emblematis maradt. Különbéle mítoszokban ugyanis a halál gyakran a cigányok és az írás világa közti kapcsolat következménye. A kelderások egy híres mítoszában a *pharavunurék*, akikről állítólag a mai cigányok⁴ származnak, elvesztették írásukat, amikor alámerültek az első világ tenger-folyójában, ahova a nem *pharavunurék*, vagyis a turko-judeo keresztények vezetője kényszerítette őket:

¹ Eredeti megjelenés 1995. Segni segreti. *La Ricerca Folklorica*, (31), 83–105. A fordítás elkészítését az OTKA T-42767-es számú programja támogatta.

² A három szó közül csak a *for* (vagy *por*, amit a mai cigány dialektusok „*toll*” értelemben használnak) szanszkrit eredetű. A *buchos/papieris* szópár valószínűleg német eredetű (németül *Buch* és *Papier*), ami alapján arra következtethetünk, hogy Scaliger adatközlője egy olyan cigány csoporthoz tartozott, amely gyakran járt német nyelvetterületen.

³ „Feljegyezték, hogy egy bizonyos cigány a fiát a mi iskolánkba küldte; az különleges engedéllyel felvételt nyervén valamennyire előrehaladt a tanulásban/betűvetésben. Az történt azonban, hogy ez a fiú hirtelen meghalt és ezzel meghisította a cigány nép reményességét, és szüleire nagy bánatot hagyott.” (Erdélyi Lujza fordítása)

⁴ A kelderás cigányok, akik ma mind az öt kontinensen megtalálhatók, a 19. század első felében még mind román nyelvetterületen éltek. A *pharavunurék* kifejezés Toppeltin szerint a következőképpen magyarázható: „*Daci transilvani ipsos (Cyngaros) vocamus d’Faroner, is est pharaones*” (Gronemeyer 1987:69).

„Csak néhány *pharavunure* menekült meg. Mi az ő fiai vagyunk. Azóta nincs hatalmunk, országunk, államunk, vezetőnk, egyházunk, és nincs írásunk sem, mert hatalmunk, vezetőink, az erőnk és az írásunk örökre elsüllyedtek a tenger mélyén” (Chatard–Bernard 1959:31).

Ez a helyzet jellemzően a valóság fordítottja: a cigányok ismerik az írást, de nem cigányok (nem *pharavunure*) miatt elveszítik azt, mint ahogy elvesztenek mindent, ami valójában nincs is nekik, de ami a nem cigányok között a nagyság jele: az államot, az egyházat, vezetőiket...⁵ Egy a horáhánók között gyűjtött mese, amiben az írás tökéletes ismerete nélkülözhetetlen eleme egy központi politikai szervezet létrehozásának, csak részleges fordítottságról ad tanúbizonyságot:

„Amikor kicsi voltam, egy öregről hallottam ezt a történetet. Egyszer a cigányok elhatározták, hogy létrehoznak egy Allamot, tanácsokkal, elnökkel, iskolákkal, zászlóval, mindennel. Volt egy öreg, akire hallgattak a vándorok. Nemzetet akart csinálni.

Az iskolák és a tanácsok működtetéséhez azonban hiányzott két-három betű az ábécéjükből. Ekkor az öreg cigány elhajózott Görögországba vagy talán Törökországba, hogy kiegészítse ábécéjüket. Éppen akkor halt meg, amikor hazafelé tartott Jugoszláviába, ahol a vándorok arra akarták kényszeríteni a gádzsókat (nem cigányokat), hogy városainkban cigányul beszéljenek velünk, így viszont nekünk kellett nem cigányul beszélünk a boltokban, a tanácson és mindenhol.

A hajón az volt a törvény, hogy aki útközben meghalt, azt bedobták a vízbe. A cigányt is bedobták a vízbe a teljes ábécével együtt, amit a tárcájában őrzött, és egyik török vagy görög sem tudta, hogy milyen fontosak voltak azok a betűk. Így nem lehet tudni, mi lett a cigány ábécé sorsa. A cigányok ezért szétszóródtak a világ népei között, és továbbra is a gádzsók nyelvét kell beszélniük” (Fadil 1984).

Aki ábécéhez jut, az meghal, mondhatnánk. E történetet kommentálva az igyekszem másutt bebizonyítani, hogy az jobban tükrözi a valóságot, mint ahogy képzelnék. Mint minden kommunikációs rendszer, az írás is egy kibocsátót és egy befogadót feltételez; mivel a cigányok az emberiséget úgy tekintik, mint ami cigányokra és gádzsókra van felosztva, a kibocsátó és a befogadó hovatartozása alapján elvileg négyféle írásos kommunikáció létezik: 1) gádzsó → gádzsó, 2) gádzsó → cigány, 3) cigány → gádzsó, 4) cigány → cigány (Piasere 1991:166–168). Általában – és ez megfelel annak is, amit a cigány közösségek magukról terjesztenek – úgy tartják, hogy a gádzsó → gádzsó kapcsolatokban írás használata dominál, míg cigány → cigány viszonylatban az írás nincs jelen. Innen ered az a szokásos megkülönböztetés, amely szembeállítja a cigányok „szájhagyományát” és a nem cigányok „írott kultúráját”.⁶ Másrészt nyilvánvaló, hogy a cigányok és a nem cigányok évszázadokra visszanyúló kapcsolataik során nem nélkülözhatték az írás használatát, és hogy az kapcsolatban állt az írástudás és a közoktatás elterjedésével. Mindez nem jelenti azt, hogy a nem cigányok tömeges alfabetizációja együtt járt volna a cigányokéval. Ellenkezőleg, Nyugat-Európában a cigányok beiskolázására irányuló erőfeszítések tükrében az elért eredmények, főleg a II. világháború óta, a csóddal egyenértékűek, a beiskolázott cigányok számára elenyésző. A cigány közösségek inkább – ugyan egymástól eltérő módon, de – a horáhánók elbeszélésében is megtalálható „nem teljes ábécé” politikáját választották, a nem cigányok ábécéjét használják különféleképpen „nem teljes” módon. A cigányok legtöbbje a gádzsó → cigány felállást részesíti előnyben, vagyis a

⁵ Egy másik, az 1980-as években Görögországban gyűjtött etiológikus mítosz a következő magyarázatot adja arra, hogy miért nincs ábécéjük: „Volt egyszer egy király, akinek megvolt a cigányok ábécéje. Mivel abban az időben még nem voltak polcok vagy könyvszekrények, káposztalevelekbe csavarta azt, és lefeküdt aludni egy kút mellé. Arra járt egy szamar, ivott egy kis vizet, és ha már ott volt, megezte a káposztaleveleket is. Ezért nincs nekünk, cigányoknak ábécénk” (Tong 1990:223). Ebben az esetben is hangsúlyozniuk kell a cigány írások efemer jellegének érzékeltetését, amit itt a káposztalevelek szimbolizálnak.

⁶ Soravia (1991:15, 20) – annak ellenére, hogy szerinte „a poláris sorozatok bináris különbségtétellel” redukálódtak – kategorikusan kijelenti, hogy „a cigány társadalom tisztán és egyértelműen orális jellegű”. Lássuk most Williams (1998) rafinált cikkét, ami jól mutatja, hogy miként működnek a szóbeli és az írásbeli kifejezés közti blokkok a francia cigányok életének néhány epizódjában; ugyanezt elemzi Ana Gomes (1998) könyve is a bolognai szintőről.

befogadást jobban kedveli, mint a kibocsátást: megtanulnak éppen csak olvasni, hogy ki tudják betűzni a gádzsók üzeneteit (gyakran nem is az iskolában tanulják meg a betűket, hanem autodidakta módon); ha írott szöveget akarnak készíteni, általában gádzsókhoz fordulnak segítségért; többé-kevésbé tudatosan taníttatják a közösség néhány tagját, hogy aztán amikor a szükség úgy hozza, legyen kihez fordulniuk. Az írástudó cigányoknak azonban nincs semmiféle tekintélyük, sőt azzal vádolhatják őket, hogy gádzsó, azaz elvetendő módon viselkednek, ha kérkednek a tudásukkal, vagy ha túl sokáig járnak iskolába /az iskolába küldött emberek általában férfiak, azonban több cigány csoportban is találkozhatunk női „írástudókkal” is (ld. Toninato 1997). Abban az elenyésző számú esetben, amikor az utóbbi néhány évtizedben a cigányok írásműveket hoztak létre, azok a cigány → gádzsó viszonylat részét képezik: általában a gádzsók kériik, rendelik, publikálják és olvassák azokat. Talán néhány kis létszámú délkelet-európai cigány értelmiségi körtől eltekintve a cigány → cigány viszonylatban nem nagyon használják az írást. Ennek ellenére szintem nem helyes a cigányok „szájhagyományáról” beszélni: számukra talán inkább az a fontos, hogy az írás ne képezze részét a cigány → cigány viszonylatnak, ezért a nem cigányok írásának egy olyan használatát fejlesztették ki, ami nem sérti a cigány → cigány kapcsolat kognitív struktúráját. Az a tény, hogy a cigányok elhatárolódnak az írás világától, még nem jelenti azt, hogy meg is tagadnák azt. Minden bizonnyal ez az egyik legfontosabb tényező abban, hogy a standard cigány ábécé csak ilyen későn született meg, hivatalosan 1990-ben a „*Rromani Unia*” 4. Kongresszusán, amiről még később lesz szó.⁷

Az eddig elhangzottak haszna az volt, hogy most már más fényben látjuk a cigányok gyakran emlegetett úgynevezett „titkos jeleit és ábécéjét”, vagyis mindazt, amit a népszerűsítő irodalom összevonva *patrin* névvel illet. E jeleket illetően a szerzők általában kétféle, egymással ellentétes álláspontot hangoztatnak. Vagy eltúlozzák a jelentőségüket, vagy olyannyira leegyszerűsítik, hogy azzal a létezését is megkérdőjelezzik.

Az első álláspont hívei szerint a *patrin* lényegében nem más, mint egy írást helyettesítő rendszer, amit csak a cigány → cigány viszonylatban használnak, és így a nem cigányok szemében feltételezi a „titkosságot”. Camargue lakossága úgy tartotta, hogy a lourmarini kastély falán látható érthetetlen feliratokat cigányok írták, amikor ott pihentek meg zarándoklatuk során, útban Les-Saintes-Maries-de-la-Mer felé. 1938-ban a kastély megóvásának céljából létrejött alapítvány egyik alkalmazottjának hívására a helyszínre érkezett a Gypsy Lore Society egyik tagja, aki megvizsgálta a feliratokat. Nem sok eredményre jutott: „A kastély falain talált feliratoknak és rajzoknak szerintem nincs semmi közük a cigányokhoz” (John 1938:136). Figyelemre méltó, hogy ez a ciganológus, aki véletlenül lett a cigány írás szakértője, úgy gondolta, hogy képes felismerni az „igazi” cigány jeleket, hiszen különben miért tagadta volna ilyen határozottan annak lehetőségét, hogy a cigányok rajzolták ezeket a „megfejtethetlen, zavaros és félig kész feliratokat és jeleket, melyek közül néhány látszólag kabbalisztikus eredetű, és egy hajó ábrája”. Valójában a titkosságnak olyan elemekből kell összeállnia, amelyek önmagukban nem „titkosak”. Ebből gyakran a következik, hogy a konnotáció általában egyfajta kognitív túlzás. Így, függetlenül attól, hogy használtak-e „titkos” jeleket vagy sem – amiről még fogunk beszélni – a legtöbb népszerűsítő munka szerint minden cigány ismer bizonyos kódokat, amiket általában az 1800-as években figyeltek meg, valamely többé-kevésbé jelentéktelen közösségben. Attól a pillanattól fogva, hogy fény derül a jelek „titkosságára”, és pontosan meghatározzák azok jelentését, mindenki igyekszik újra titkossá tenni azokat különféle retorikai műveletek segítségével. Vagy egyszerűen azt mondják, hogy egyértelműen egy titkos

⁷ Egy kis túlzással azt mondhatnánk, hogy eddig a cigány dialektusokat annyiféleképpen írták át, ahány ember foglalkozott velük, általában a szerző anyanyelve volt a döntő az átírási rendszer megválasztásában (ld. Courtiade 1990). Ezek közül figyelemre méltó az orosz nyelvész, Szergejevskij rendszere, ami talán az első, amelyet a cigány → cigány viszonylatot szem előtt tartva hoztak létre. Szergejevskij rendszere az orosz cirill ábécén alapszik, amittől csak néhány apróságban tér el, és a húszas-harmincas években használták az orosz cigány gyerekek számára készült abécéskönyvekben (ld. Tošović 1989). A *Rromani Unia* által 1990-ben – az Unesco támogatásával – elfogadott ábécé latin betűkre épül (ld. *Rromani Unia* 1990), és M. Courtiade (1986) elgondolását követi.

kódról van szó, vagy anélkül közlik a jeleket, hogy azokhoz bármiféle magyarázatot adnának, vagy pedig ilyesmiket mondanak:

„Régen megfogadtam, hogy nem beszélek erről, azonban példa gyanánt közlök néhány *patrin* jelet, amelyek már más újságokban és folyóiratokban megjelentek. Nem teljesen pontosak, de jól mutatják a jelek szimbolikáját” (Clébert 1961:255).

Ebből a szempontból rendkívül jellemző Giacomo Scotti tankönyve (amely minden fejezet végén számos módszertani ötletet ad „az egyéni és csoportos munkához”). Ő is azt írja, hogy:

„Természetesen az itt közölt jelek csak egy kis részét képezik a vándorok titkos kódrendszerének. A cigányok nehezen bocsátanak meg annak, aki megszegi a fogadalmát, és felfedi a titkaikat” (Scotti 1978:118).

Ezt erősíti meg az általa példaként idézett Clébert, aki: „közzé tette a körülbelül húsz leginkább használatos jelet, azonban a legtöbbször nem fedte fel a titkát, hogy hű maradjon fogadalmához. Az által közölt jelek egyébként is már nagyjából ismertek voltak. Ugyanakkor nem tudhatjuk, hogy a cigány vándorok nem változtatták-e meg a jeleiket, hogy befoltazzák a titok fátylán esett szakadást” (Scotti 1978:118–119).

Ezeket a megállapításokat egy táblázat támasztja alá (80. és 81. oldal), amely „a cigányok *patrin*nak nevezett titkos nyelvét vagy ábécéjét ábrázolja”, és amely a *Zingaro, chi sei?* (Cigány, ki vagy?) című könyv címlapján is szerepel. A kötet emblematikusnak tűnik számomra, hiszen egy iskolai tankönyvről, vagyis a nem cigányok hivatalos oktatási eszközéről van szó. A címben feltett kérdésre a tanulók elsőre a következő választ adhatják: „te vagy az, akinek titkos ábécéje van!” A túlzások nem várt eredményre vezetnek: az elméletileg kizárólag cigány → cigány viszonylatban működő „titkos ábécé” belép a gádzsó → gádzsó körbe, ahol rögzül, és „titkos” jelzővel adják tovább generációról generációra. Ez oda vezet, hogy a nem cigányok jól ismerik a „titkos ábécét”, míg manapság a cigányok nem is tudnak róla.

Az is játszhat a titkossággal, aki túlzottan kis jelentőséget tulajdonít neki. Clébert szavaira rímelve Barthelemy (1982:38) ezt írja:

„Mivel én nem tettem ilyen fogadalmat (a titok megőrzésére), azonnal elmondhatom, hogy ezek a jelek nem léteznek, és az olvasó hiába keresne ajtófélfáján szénrel rajzolt köröket, háromszögeket és négyszögeket, amelyek az arra járó vándorcigányok számára felfednék sorsát, jellemét és magánéleti problémáit.”

Ugyanez a szerző beszámol egy másik fajta kódrendszer (az útjelzések) használatáról, ami azért is fontos, mert ebben a műfajban talán ez az utolsó *de visu* tanúskodás. Mirella Karpati (1965:15) még kategorikusabban tagadott mindent:

„A cigányok esetében az a legérdekesebb, hogy belenyugodnak abba, hogy ki vannak zárva az írás világából. Úgy hiszem, nagyon kevés nép van ebben a helyzetben: a legprimitívebbek is használják piktogramokat vagy képirást. Azok a jelek, amelyeket néhányan a cigányoknak tulajdonítanak, valójában alvilági körökben használt jelzések, ugyanúgy, ahogy korábban a cigányok nyelvét azonosították a rotwelschsel, az alvilág argójával.”

Amint látni fogjuk, ez a totális tagadás is tarthatatlan, azonban hangsúlyozzuk, hogy maguk a cigányok az egyszerűsítés mellett foglaltak állást. Az utóbbi száz-százötven évben a cigányok körében gyűjtött több száz mítosz és legenda közül egy sem beszél *patrin*ről. Csupán egyetlen mítoszt ismerek, ami utal rá: egy bizonyos Robert Henry gyűjtötte valószínűleg belga szintók között, és De Ville közölte rövidített formában, franciául. Eszerint a cigányokat, akik Kám leszármazottai, leigázták és rabszolgává tették Kám testvéreinek, elsősorban Jáfétnak a leszármazottai; majd, „egy nap fellázadtunk, és visszaszereztük a szabadságunkat; elfoglaltunk egy Kaldínak nevezett országot (...). Miután az ország túl kicsi lett számunkra, vezetőink és varázslóink azt parancsolták, hogy oszoljunk ketté; az ügyesebbek kelet felé, Indiába indultak, és magukkal vitték a Ládát és a Szent Könyveket (...). Mielőtt azonban elindultak volna, megtanították a több száz törzsnek a *patrin*t (...), és azt jósolták, hogy majd valamikor a jövőben az összes törzs fiai újra találkozni fognak” (1956:68–69).

Ebben a híres mítoszban, amit löbb szerző is idéz, a *patrin* a millenarisztikus megváltás (a cigányok újraegyesülésének) nélkülözhetetlen eszköze, és nem az írásnak jelent alternatívát (a „Szent Könyvek” léteznek); De Ville fordításában a *patrin* nem más, mint az „útjelző jelek felismerésének tudománya”.

Tanulmányomban azt igyekszem bizonyítani, hogy ebben az esetben sem a túlzó, sem az egyszerűsítő álláspont nem állja meg a helyét. Elemzésem rögtön világossá váló okokból nem annyira a magam által gyűjtött adatokra, hanem inkább bibliográfiai anyagra épül. Ily módon többek között lehetőségünk nyílik arra, hogy megkülönböztessük a cigányok „titkos jeleivel” foglalkozó különféle kutatási irányokat, és hogy elkülönítsük azokat a szerzőket, akik csak lemásolták vagy plagizálták őket. Ennek érdekében különbséget fogok tenni kétféle kód között, egyrészt szó lesz „útjelző jelekről”, másrészt a „gazdasági hasznosítás jeleiről”. Általában e két típust jelölik közösen a *patrin* névvel. Ezek után fók fogok idézni egy valódi ábécét, amit a század elején tettek közzé, és aminek némi hitelt ad egy új, eddig kiadatlan dokumentum, ami alapján legalábbis kérdéseket fogalmazhatunk meg. Végezetül néhány megállapítást fogok tenni a cigányok és a nem cigányok kapcsolatáról az írás használatának tekintetében.

Legalább háromféle kutatási irányzat érdeklődik a cigány jelek iránt: a marginalitással foglalkozó tudomány, a kriminológia (főleg az 1800-as évek második felének pozitívista kriminológiája) és természetesen a ciganológia. E három irányzatot nem mindig lehet egyértelműen elválasztani, mivel vannak szerzők, akik mindhárom területen elkötelezték magukat; ezenfelül e speciális terület megítélésében gyakran nagy különbségek mutatkoznak, elsősorban a ciganológusok és általában a marginalitással foglalkozók között.

Ami az útjelző jeleket illeti, létezésük a 17. század elejétől egészen napjainkig bizonyított: a titkot tehát nem valami jól őrizték... Az általunk tanulmányozott elsőkézből származó beszámolók (vagy legalábbis amelyek annak állítják be magukat) között két típust kell megkülönböztetnünk: egyrészt azokat, amelyek esetében a szerzők saját szemükkel bizonyosodtak meg a jelek létezéséről, másrészt pedig azokat, ahol a szerzők cigány adatközlőik szavaira támaszkodnak, és nincs közvetlen tapasztalatuk a jelekről. Sajnos nem mindig lehet megállapítani, hogy a kettő közül melyikkel állunk szemben. Ugyanakkor bizonyos esetekben nem nehéz megbizonyosodnunk arról, hogy a szerzők hazudnak.

Az útjelző jelekről szóló beszámolók az 1800-as évek közepétől kezdve századunk első évtizedéig a leggyakoribbak. E koncentrációt nem a divat szeszélyeivel lehet magyarázni, hanem pontos tények állnak mögötte. Mindenekelőtt az útjelző jeleket azok a cigány csoportok használják, akik gyalog vagy ló vontatta lakókocsival közlekednek. Amikor a lovakat felváltotta az autó, az útjelző jelek, úgy tűnik, hirtelen megfogyatkoztak. Mivel ez a váltás Nyugat-Európában az 1950-es és az 1980-as évek között következett be, nem véletlen, hogy a beszámolók is megfogyatkoznak a század első évtizedeiben. A későbbi tanúbizonyságok vagy adatközlők visszaemlékezéseire, vagy az utolsó nem motorizált csoportok tanulmányozására alapulnak. Másrészt az 1800-as évek második felében a ciganológiai tanulmányok terén hatalmas robbanásnak lehetünk tanúi, amit talán csak az utóbbi három évtized termése múl fölül. Nem lenne túl méltányos dolog – semmibe véve a mások által régebben, de első kézből gyűjtött adatokat – eltekintenünk a cigány kultúra egy aspektusától, csak azért, mert az már nem fedezhető fel. Magyarazattal kell szolgálnom az útjelző jelek elnevezésre is: nem azért nevezem így e jeleket, mert a cigányok külön, csak általuk használt utakon járnak. A cigányok ugyanazokat az utakat használják, mint a nem cigányok, és itt helyezik el jelzéseiket is, amelyek azonban különböznek a mi útjelző tábláinktól.

Az első beszámoló állítólag a 17. század elejéről származik egy angol szerzőtől, Thomas Dekkertől, aki nagy hírnévnek örvend a „marginálisokat” kutatók körében.⁸

⁸ Dekkerről és általában a korabeli angol „nyomor irodalmáról” ld. Geremek (1988:40–46 és 128–211) csodálatos oldalait.

A „gonosztevők” környezetéről szóló pamfletjében, a *Lanthorne and Candle Lightban*, ami 1608-ban jelent meg, a szerző leírja a *moon-men*-ek, a „hold-emberek”, azaz „holdkőrosok” életét, ami a cigányok korabeli gúnyneve volt. Mint ahogy a Hold alakja sem egyforma két egymást követő estén, a cigányok sem maradnak ugyanazon a helyen egy napnál tovább. „Különös, vad népnek” írja le őket, akik „nagyon veszélyesek a városokra és a falvakra nézve”, és akik „még a zsidóknál is szétszórtabban élnek, és nagyobb közutálatnak is örvendenek”. Bár szétszóródva élnek, mondja Dekker, van egy módszerük arra, hogy gyorsan és könnyedén megtalálják egymást: minden városba, amin áthaladnak, különböző helyeken faágakat (*small boughes*) helyeznek el, hogy az őket követőknek megjelöljék az útirányt.⁹

Kraus, aki Kant kollégája volt a königsbergi egyetemen, a 17. század végén állítólag említést tesz a jelekről (ld. Wolf 1960:173), de a téma csak a 19. században keltette fel a szerzők szisztematikus érdeklődését. Elsőként George Borrow misszionárius és író foglalkozott vele, aki a százada egyik legismertebb angol ciganológusa lett. Első könyvében, amely 1841-ben jelent meg, és a spanyolországi cigányokról szól, jó néhány oldalt szentel az angliai cigányoknak is. Ez utóbbiakról szólva megemlíti egy szokásukat, amely saját szavaival „rendkívül jellemző a vándorló népekre, és amely csak azoknál maradt fenn, akik még manapság is sokat vándorolnak” (Borrow é.n.:29). Közéjük számítja azokat az orosz és magyar cigány csoportokat, akik „zsákmányszerző útjaik” során bejárják egész Olaszországot. A példák azonban valószínűleg angliai cigányoktól származnak, akik szerinte háromféle jelet használnak:

– két vagy három csomó fűszál, amit egymástól kis távolságra helyeznek el az útkereszteződés azon oldalán, amerre menni kell;

– útra (természetesen földútra) rajzolt latin kereszt, amelynek hosszabb szára a helyes útirányba néz;

– út szélére leszúrt törött fadarab, amelynek repedésébe egy kis ágat tűznek, ami a helyes utat mutatja; ez a jel főleg sötétben működik jól (Borrow é.n.: 29–30).

Bár e jelek az angliai cigányokra vonatkoznak, máshol is használatosak: a szerző elmeséli, hogy egyszer Dél-Franciaországban a második típusú jeleket követve sikerült megtalálnia egy cigánytábor. Jó romantikus íróként Borrow-t szó szerint elbűvölte ez a szokás, és ezzel tulajdonképpen ő a túlzó álláspont első képviselője: szerinte a cigányoknak e jeleknek köszönhetően sikerült eljutniuk Indiából Európába, anélkül, hogy eltévedtek volna a „sötét szakadékok és szörnyű sivatagok útvesztőjében”!

A szerző beszámol arról, hogy a jeleket a cigányok *patterannak* vagy *trailnek* nevezik. Amint rögtön látni fogjuk, nagyon valószínű, hogy a második kifejezést használták sokkal gyakrabban, azonban Borrow, aki kedvelte az egzotikumot, minden esetben az elsőt használta, és ezzel hozzájárult ahhoz, hogy a ciganológusok és a kompilátorok körében egészen napjainkig ez a használatos (e kifejezés gyakran párosul a *patrinnal*). A *trail* természetesen az angol „nyom” szó megfelelője, míg a *patteran* jelentését Borrow egy másik könyvében, a *The Romani Rye*-ben adja meg, ami 1857-ben jelent meg először. Idézek a szövegből, ami több szempontból is tanulságos lesz. Borrow Ursulával, egy fiatal özvegyasszonnyal beszélget, aki a *Smithseke* avagy *Petulengrök* kelet-angliai csoportjába tartozik:

„– Tudod, mit jelent a *patterau*?

⁹ Dekker *moon-menekről* szóló egész fejezetét átvette Sampson (1891–92), akitől az idézeteket veszem. Hasznosnak tűnik számomra teljes terjedelmében idézni az eredeti szöveget, amely az első beszámoló a cigányok jeleiről. A Sampson által átvett rész („Moon-men: A discovery of a strange wild people, very dangerous to townes and country villages”) az 1609-es kiadásból származik (nem változtattam a helyesíráson és a központozáson): „One shiere alone & no more is sure still at one time, to haue these Egiptian lice swarming within it, for like flocks of wild-gese, they will euermore fly one after another: let them be scattred worse then the quarters of traitor are after hees hang'd drawne and quartered, yet they haue a trick (like water cut with a sword) to come together instantly and easily againe: and this is their policy, which way soeuer the formost ranckes lead, they sticke up small bouches in seuerall places, to euery village where they passe; which serue as ensignes to waft on the rest” (1891–92:249).

– Természetesen, Ursula. A cigányok nyomát, a fűcsomót, amit a cigányok szórnak el az úton, hogy mögöttük haladó társaik tudják, hogy merre mentek. Mindig is nagyon érdekelt engem a cigány *patteran*, Ursula.

– Lehet, hogy így van, testvér, de mit jelent a *patteran* szó?

– A cigányok nyomát, amit az előbb is mondtam.

– Nem tudsz semmi mást a *patteran*ról, testvér?

– Semmi mást, Ursula. És te?

– Hogy nevezik a fa levelét, testvér?

– Nem tudom – mondtam –, különös, hiszen megkérdeztem egy tucát *romany chalt* (*románicsal*) és *romany chit* (*románicsaj*)¹⁰, de senki nem tudta megmondani nekem.”

– Már nem tudják, testvér, csak egy ember van Angliában, aki tudja, és az én vagyok: a falevél neve *patteran*. Most már ketten tudjuk (...). Anyám mondta nekem egyszer, Mrs. Herne (...). Azt mondta, hogy a *patteran* falevelet jelent, de manapság a mieink nyom (*trail*) értelemben használják, és elfeledték az eredeti jelentését. Azt mondta, hogy a cigányok azért hívják a nyomot *patterannak*, mert régen bizonyos módon elhelyezett levelekből és faágakból csinálták a jeleiket. Azt mondta, hogy rajta kívül, aki egyike volt a legidősebbeknek, senki nem tudta ezt, és hogy senkinek se mondjam el, kivéve talán jövődő férjemet (...). Így amikor megházasodtam, beszéltem a férjemmel a *patteran*ról, és az lett a szokásunk, hogy csupán kettőnk számára faágakból csináltunk *patterant*, amit egyetlen más cigány sem tett” (Borrow 1907:73–74).

A részlet megértésének érdekében tudnunk kell, hogy az angliai cigányok már a múlt század elején azt az angollal keveredett nyelvet beszélték, amit ma általában *anglo-romanesz*-nek neveznek. Borrow-nál a *patteran* kifejezés csak egyes számban szerepel, és valószínűleg a (más dialektusokban) elterjedtebb *patrin* egy változata, ami valóban „falevelet” jelent. A *patrin* többes számú alakja dialektusról dialektusra változik: *patrinja*, *patrinja*, *patrja*, *patra* stb., tehát hasonlít a *patteranra*. Borrow szövege több dologra is rávilágít: megerősíti, hogy amint arról Dekker is beszámolt, az útjelző jeleket faágakból és falevelekből készítették; hogy a *patteran* kifejezés, ami eredetileg talán „falevelet” (többes számban) jelentett, átvette a „nyom” jelentést; hogy a jelzések készítése családokról családra változhatott.

Vajon mindig a *patteran* kifejezést használták? Egy amerikai adja meg a választ, aki Európába jött tanulmányozni a cigányokat. Charles Leland éppen erről beszélget egy angliai cigánnyal, és megkérdezi tőle: „Így mindannyian *patterannak* nevezitek?” A válasz: „Nem, csak nagyon kevesen ismerik ezt a szót közülünk. Egyszerűen csak megcsináljuk a jeleket, de nem nevezzük sehogyan” (Leland 1873:24). Felfedezte tehát, hogy az útjelzések készítése anonim tevékenység, és hogy a *patteran* kifejezés, amit a szerző azért továbbra is használ, még használói körében is egzotikus, sőt ezoterikus jelentéstartalommal bír.¹¹

Leland azt akarata kideríteni, hogy a romanicsalok ugyanazokat a jeleket használták-e, mint a német szintók. Németországban először két kriminológiai beállítottságú szerző foglalkozott a témával. 1858 és 1862 között Avé-Lallemant négy kötetet jelentetett meg a német alvilágról. Annak ellenére, hogy első kötetében egy hosszú fejezetet szentel a cigányoknak, és bár főleg a harmadik kötetben hosszasan ír a *zinken*, a bűnözők titkos jeleinek különböző típusairól, egyáltalán nem beszél a cigány jelekről. Csupán azt állapítja meg – hibásan –, hogy a *zinken* kifejezés a cigány nyelvből származik (1862, 3. kötet:62), és ezzel közvetett módon a német alvilág titkos jeleinek is cigány eredetet tulajdonít. Avé-Lallemant könyve a megjelenését követő évtizedekben nagy hatást gyakorolt a ciganológusokra, akik az általa bemutatott

¹⁰ A *románicsal* (aminek nőnemű alakja a *románicsaj*) az angliai cigányok egyik önmegnevezése.

¹¹ De Sales Mayo (1870:42–43) is hivatkozik a *pateranra* (így írva) vagy *trailre* a spanyol hitánókról szóló könyvében, azonban az egész idevágó fejezetet egyértelműen Borrow első könyvéből másolta ki. Annak ellenére, hogy a szerző kijelenti, hogy egy olyan szokásról van szó, ami „már kiveszett Spanyolországban”, a kötet függelékében szereplő szöszedatben, amit Quindalé (1870:57, 72) szerkesztett, a két kifejezés család módton hitánó dialektusban leírt mondatokban szerepel.

jeleket megpróbálták kapcsolatba hozni a cigányokkal. Nagy hatással volt Richard Liebich bíróra is, aki mellesleg Avé-Lallemant barátja volt, és aki 1863-ban megjelentetett egy kizárólag cigányokról szóló könyvet. Avé-Lallemant bűnözőihez hasonlóan – mondja Liebich (1863:95–96) – a cigányoknak is vannak titkos jeleik, és háromféle úti jelzést különböztet meg:

1. Megálló-jel: ahol egy cigány eltöltött egy éjszakát, egy hárfa alakú jelet rajzol a ház falára vagy egy fára, és ha tud írni, aláírja cigány nevét is (ez a példa is mutatja, hogy a jel és az írás nem zárják ki egymást);

2. Elhaladás-jel: ruhadarabot vagy rongyot dobnak egy út menti bokorra vagy faágra, hogy jelezzék, arra jártak, és hogy az a helyes út;

3. Irány-jel: egy útkereszteződésben háromféleképpen (3.A–C) jelezhetik a helyes utat.

3.A. Az út mentén leszűrnak egy nagyobb faágot, amin legalább három kisebb ág van: a középső, leghosszabb ág mutatja a helyes utat;

3.B. A helyes út mentén egymásra raknak három követ;

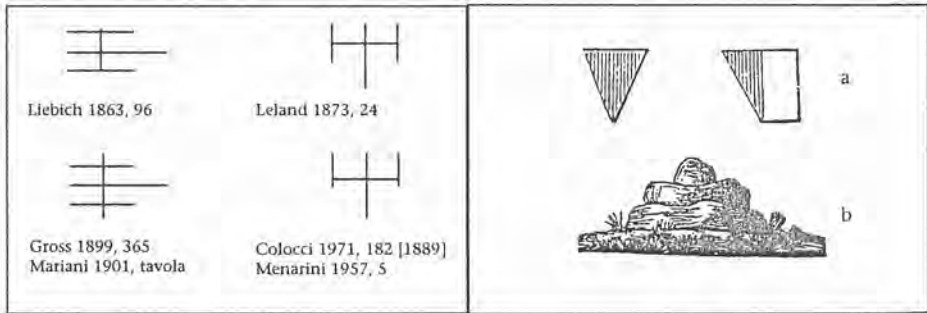
3.C. Három egymással párhuzamos vonalat rajzolnak a földre vagy a hóba, amit egy negyedik vonallal áthúznak (nagyjából úgy, mint a hármast vagy pápai kereszt): a középső, leghosszabb vonal jelzi a helyes útirányt.

Megjegyezzük, hogy bizonyos rendszerességet lehet felfedezni az irány-jelek esetében, ami Borrow példáira nem jellemző: három ág, három kő, három vonal.¹² Vajon a német szintók hogyan hívták ezeket a jeleket? Liebich (1863:159, 259) nem említi a szövegben, azonban a könyv végén található szószedetben azt találjuk, hogy a *szikkerpaszkero* „mestert” vagy „jelzést” jelent, míg a *tromeszkeró szikkerpaszkero* a szerző szerint „Wegweiser”-t, azaz „útjelzést”. A *tromeszkeró* az „út” (*trom* vagy *drom*) szó sima birtokos alakja, míg a *szikkerpaszkero* a *szikker-*, vagy *szik-* tő főnévi birtokos alakja, aminek jelentése „tanítani”, „mutatni”. Ezzel a kifejezéssel még fogunk találkozni.

Visszatérve Lelandhoz, a szerző egy német szintók által használt pápai kereszt alakú jelet mutatott meg egy angliai cigánynak, akivel a *patteranról* beszélt. Az angol adatközlő csak arról tudott beszámolni, hogy ők nem használnak olyat, azonban azt is mondta, hogy ugyanolyan funkcióval ők a latin keresztet használják, aminek a hosszabb szára mutat a helyes irányba (Leland 1873:25). Megerősítette tehát Borrow több, mint harminc évvel korábbi beszámolóját.

Liebich és Leland információit a későbbi kompilátorok különféle módokon használták fel. Így például a forrásait gyakran félremagyarázó Adriano Colocci (1971:182) szerint Liebich jelei a cigányok által legrégebben és általánosan használt *patterannak* felelnek meg, míg Leland egy új változatot mutat be (könyvéből azonban kiderül, hogy a szerző annak ellenére nem ismeri Liebich munkásságát, hogy bibliográfiájában szerepelteti; ugyanezt el lehetne mondani az abban szereplő több tucat egyéb szövegről is). Az ő verzióját veszi át egy az egyben Lombroso, az olasz kriminológia vezéralakja (ld. 1897, 3. kötet:44; a *patteranból* nála *patterau* lett), és Menarini is (ld. 1957:5). Liebich jelét is különféleképpen mutatják be, bár ő maga is ábrázolta azt (ld. 1. Ábra).

¹² Menarini is egy hasonlóan tagolt körakási rendszerrel számol be, amit pontosabban nem meghatározott norvégiai cigányoknál figyelt meg. Nem sikerült megtalálnom a forrást, amiből Menarini merített, mivel nem idézett belőle, így nem tudom, mikor íródott, és hogy hol lehet rálelni. Idézem az egész bekezdést: „A norvégiai cigányoknál két meghatározott módon egymásra rakott kő azt jelenti, hogy mások már jártak arra. Ha még egy szalmaszál vagy egy ágacskát is rájuk helyeznek, az azt jelenti, hogy az elől járók táborhelyet találtak arrafelé. Egy nagy kő azt jelenti, hogy egy napot, két kő, hogy két napot töltöttek ott. Egy kőből kirakott háromszög azt jelenti, hogy egy héti maradtak azon a helyen, egy négyszög – aminek a közepében egy kereszt van, és ami így négy egyenlő részre oszlik –, jelentése pedig az, hogy egy hónapot töltöttek ott. Az ovális alakban elrendezett kövek egy évet jelentenek” (Menarini 1957:6).



1. ábra

2. ábra

Leland függőleges helyzetben rajzolja le, hogy ezzel is azt bizonyítsa, hogy talán Siva indiai istenség háromágú szigonyának ábrázolásáról van szó; Colocci az alakzat hármassá jellegét hangsúlyozza, amit átvesz Menarini is. A jelet a kriminológusok is átvették, akik mivel kevésbé osztják a ciganológusok által képviselt indiai ideológiát, pontosabban mutatják be azt, így például az osztrák Hans Gross, akinek vizsgálóbíróknak szóló könyvéből Menarini (1901) is merített.¹³ Kézikönyvének első kötetében Gross (1899:391–422) egy egész fejezetet szentel a cigányoknak, és egészen naprakész bibliográfiai tájékozottságról tesz tanúbizonyosságot, főleg ami a németül megjelent könyveket illeti. A cigány jelekről szóló részek azonban a *zinkenekről* (az alvilág titkos jeleiről) szóló fejezetben szerepelnek, megállapításai kizárólag Liebich művére támaszkodnak, amit azonban nem jelöl meg forrásként (Gross 1899:364–365). Liebich információit a szerző kiegészíti néhány személyes tapasztalattal, és a szöveg mellett szerepel néhány fentebb leírt jel grafikus rekonstrukciója (ld. 2. ábra). Egyáltalán nem említi a Wliskoeki (1891–92, 1892) által közölt kódrendszert, aminek pontos leírása azonban szerepel a kilencedik, 1954-es német kiadásban (ld. Gross 1954:48–51). Ennek a kódrendszernek – különlegessége miatt – egy külön részt fogok szentelni.

Vessünk most néhány pillantást a századunkban gyűjtött adatokra.

A Közép-Olaszországban élő szintók által használt útjelző jelekről Sigismondo Caccini számolt be (ld. Piasere 1996b):

„A jel egy leveles ágból áll, amit a földre helyeznek, törött végével abba az irányba, ahonnan érkeztek, és csúcsával arra, amerre mentek, illetve menniük kell. Az ág közepére egy követ raknak, hogy ne vigye el a szél, és hogy felismerjék, mint jelet. *Patterannak* gyakran elegendő egy ismert rongydarab is, amit egy út menti bokorra dobnak (Caccini 1911:10).

A *patteran* kifejezés használata az olaszországi szintók körében meglehetősen problematikus, amelynek az oka vélhetően a *borrowi* hagyomány túlzott tisztelete. Egyik kiadatlan szótárában a szerző pontosítja, hogy a *patri* (tsz. *patrià*) jelentése „levél”, míg a *patrin* (tsz. *patrignà*) jelentése „cigány jel (csoport faág, amit a földre helyeznek egy kővel a közepén, és a csúcs az útirányt mutatja)”. Mindenesetre 1911-es könyvében Caccini a *pàtrân* formát is használja, amit a *pàtriából* eredeztet, ami a *pàtrîn* „levél” szó többes számú alakja. Az általa említett példák közül az derül ki, hogy a *pàtrânnak* valóban volt speciális jelentése:

¹³ Gross könyvének 1899-es francia kiadásából dolgozom. Az 1906-ban megjelent olasz kiadásban, amit Carrara szerkesztett, nem szerepel a cigányok jeleiről szóló fejezet. Gross német szövegét legalább 1954-ig újra és újra kiadták; ekkori az a német kiadás, amit áttanulmányoztam, azonban ezt már Seeling jelentősen kibővítette.

„Dik thây dikê lpi pâtriâ.
 Na dikhâva (dikava?) ci.
 Sar si na dikêlpi o pâtrân?
 Oâ, oa, oklo!
 So sî?
 Na si pâriâ si lumpmes
 (lumpê?) (lumpo)“

„Nézd meg, hogy látsz-e leveleket (jeleket)!
 Nem látok semmit.
 Hogy-hogy nincs jel?
 Á, megvan!
 Mi az?
 Nem levél, hanem rongy.“

A *pâtrân* vagy *patrin* tehát olyan jelzés, amit levelekből (*pâtriâ*) vagy egy rongyból (*lumpo*) készítenek. Nem sokkal később azonban a szerző, mielőtt elmagyarázná, hogy a szintók hogyan használják a „*cucu!*” kiáltást egymás hívására, ha útjuk során eltávolodnak egymástól, azt írja: „Ismerjük a cigányok által kifundált cselet a kapcsolattartásra, ami a *cucúzásban* és a *pâtrân* használatában nyilvánul meg” (Caccini 1911:10, kiemelés tőlem). Végezetül, a „*Sar si na dikêlpi o pâtrân?*” mondat a ciganológiában szinte ortodoxia a „*Sar si na dikêlpi o patrin (o cucu)?*” helyett. Ha azonban nem is fogadjuk el, hogy egy forrás manipulálásáról van szó, és elismerjük, hogy nyolcvan évvel ezelőtt az olaszországi szintók körében létezett ez a kifejezés, az mindenesetre sokatmondó, hogy manapság már egyáltalán nem emlékeznek rá. Az Olaszországban élő piemonti szintók a „jel”-re a *patrin* (tsz. *patrin*) kifejezést használják, de nem fogadják el ugyanazt a Franciaországban élő piemonti szintók, a lombardiai szintóknál pedig a *pâtri* változat él.

Jan Yoors (1968:83–84) is megemlékezik első könyvében az útjelző jelekről, aki belga létre a harmincas években ifjúsága egy részét egy lovári csoporttal töltötte keresztúlvándorolva egész Európán, és akinek azt tanácsolták, hogy ne olvasson semmit a cigányokkal kapcsolatban, mielőtt publikálná megfigyeléseit. A jelek élénk színű rongyokból álltak, amiket „faágakra akasztottak, elég magasra ahhoz, hogy a közönséges utazók számára ne tűnjenek fel”. Ha az út mentén nem voltak fák, száraz gallyakból, tobozokból, csirkecsontokból vagy törött cserépdarabokból készítettek kis kupacokat. Az eddig látott esetektől eltérően úgy tűnik, hogy a lovárik számára kötelező volt, és nem fakultatív a jelek követése: „a cigányok körében ez szabály, be nem tartása bűn, kivéve, ha a körülmények nem teszik lehetővé azt” (1968:108; példa a szabály alkalmazására a 111. oldalon található). A jelet *vurmának* nevezték, ami a román *urme*, „nyom” kifejezésből származik (ld. Gjerdman–Ljungberg 1963:382).

Térjünk most vissza Barthelemyhez, aki – amint láttuk – egyike azon szerzőknek, akik leginkább lebecsülik a cigány jelek jelentőségét. Évtizedeken keresztül cigányok káplánja volt Franciaországban, és talán ő az utolsó, aki személyes tapasztalatait adja közre azon könyvének egyik fejezetében, amiben igyekszik lerombolni a ciganológia számos közhelyét. Az általa közölt leírás valószínűleg franciaországi mánusokra vonatkozik:

„Matcho ismeri az utat, és rálelt egy falura, ahol munkát fog találni. Ha valaki le van maradva vagy késlekedik, és Matcho egy útkeresztződéshez ér, meg kell jelölnie az utat egy jellel.“

Ezt követi azon különféle lehetséges jelek felsorolása, amit a követendő út elején helyeznek el: levél, vagy annak híján fűkupacok, amire követ tesznek, ha fúj a szél; gyeptéglák, jó sok földdel; egy szövetdarab, főleg ha azt a később jövők fel tudják ismerni; egy kupac kávézacc; egy régi zokni vagy fűzfavessző hánca, amit sok mánus család feldolgoz (Barthelemy 1982:38–39). Ezt egy kedves anekdota követi, aminek vég nélküli tréfálkozásokkal és kommentárokkal színesített lefolyását talán csak az tudja elképzelni, aki élt cigányok között:

„Egy nap, amikor (Matcho) az őt követők jelenlétét zavarónak, illetve kevésbé hasznosnak találta, rossz útra vezette őket. Rossz úton, nem látva jelzéseket, véletlenszerű irányba mentek, és amikor véletlenül rátaláltak az árulóra, annak mindenkit meg kellett hívnia inni” (Barthelemy 1982:39).

Miután a szerző elmagyarázza, hogy a *patrin* egyáltalán nem titkos jelet jelent, amint a könyvek sugallják, hanem egyszerűen csak levelet („levelet jelent, egyszerű falevelet, legfel-

jobb papírlapot vagy tréfásan bankjegyet”), nem számol be arról, hogy mánus barátja hogyan nevezte az útjelző jeleket.

A Francia Középhegység mánusai körében a *cajho* „jelet” jelent, míg többes számú alakja, a *cajhi* „útjelző jeleket”. Valet (1986:17) szótárában a következő mondatot idézi: „*kredum cajhi ap o drom, i buco graza un zanta pre*”, „jelet tettem az útra, egy fűcsomót, amin homok van”. Williams (1997:25) szerint a *cajhi* használata a mánusok körében „általános szokás volt a lóvonatású kocsik korában”. A szerző a következő jeleket sorolja fel: fűcsomó egy kövel a tetején, föld- vagy homokkupac, ágra akasztott szövédarab, az útmunkák során keletkezett homokkupacokra dobott üres, összegyűrt cigarettadoboz. A jeleknek egyetlen jelentésük volt: „erre jártunk”. Valet a *cajho* szót helyesen a német *Zeichen*ből („jel”) származtatja.

Térjünk át az észak-olaszországi szlovén–horvát cigányokra, akiknél a jelek minden valószínűség szerint artikuláltabbak!

„Amikor az útvonalat akarjuk megjelölni – mondta egy megboldogult horvát cigány – körülbelül ötven centiméter hosszú leveles faágakat helyezünk el az út mellett, amelyek a helyes irányba mutatnak, vagy a keresztútnál fűcsomókat dobunk a jó irányba vezető út elejére (...). Kavicsokat nem célszerű használni, mert azok szanaszét szóródnak; a fűcsomó a legjobb, mert ha az szétszóródik is, mindig egy vonalban marad” (Levakovich–Ausenda 1975:129).

Más beszámolók kétféle helyzetet különböztetnek meg. „Normális” esetben, amikor nyugalom van, a jeleket faágakra kötözött szalagok vagy három fűcsomó, az elsők a tetején egy kavicsal alkották. Vészhelyzetben, amikor menekülés közben nem veszíthettek egyetlen percet sem, az út közepére szórtak fűvet (vagy a lovak számára összegyűjtött szénát), hogy a jelet ne lehessen összetéveszteni a parasztok szekereiről véletlenül lehullott szénával. A cigányok figyelmeztető jelekről is gondoskodtak, amelyek nem feltétlenül az őket követőknek szóltak. A környéken esetleg megforduló cigányoknak úgy jelezték, hogy egy települést el kell kerülni, hogy az út közepére hosszú, középen megcsomózott nádleveleket helyeztek. A levél vége mutatott a tanácsolt irányba, és a csomó azt jelentette: „Vigyázat! Veszély a cigányok számára” (Piasere 1985a:162–163). Emlékszem, legalább két alkalommal hallottam erről, mind a kétszer öregek mutatták be a fiataloknak az ilyen típusú jelek használatát, akik kíváncsian hallgatták, hogy egykor a cigányok mennyivel egységesebbek és szolidárisabbak voltak egymás iránt. A „régis szép idők” hangulatában, és tisztán cigány → cigány viszonylatban, semmilyen különleges kifejezést nem használtak a jelekre, *tragónak*, „jelnek” mondták: *p odrom tragi roma csivne*, „a cigányok jeleket tesznek az útra”, *tragi roma kerne*, „jeleket csináltak”. A *trago* vélhetően a szerb–horvát *trag* („jel”) szóból ered.

Ezen túl a cigányok más tiltó jeleket is használtak. Az egyik fajta, ami szintén a gádzsók elkerülésére hívja fel a figyelmet Olaszországban, egy földbe szúrt botból állt, amire egy piros szalagot kötöttek. Ez azt jelentette, hogy jobb nem táborozni azon a helyen (Levakovich–Ausenda 1975:129). Ebben az esetben is a csomó jelenti a veszélyt. Egy másfajta jel a halott cigányok elkerülésére figyelmeztet, használatát a dolénjskai, dél-szlovéniai cigányok körében figyelték meg. A földre egy András-keresztet rajzoltak, hogy ezzel jelöljék meg a helyet, ahol egy cigány meghalt, amit tehát el kell kerülni, és ahol nem lehet táborozni. Pavla Štrukelj (1980:211–213), akitől ezt az információt vettem, egy fényképet is közöl egy ilyen helyről. Az általam ismert cigányok manapság nem ismerik ezt a szokást.

Érdemes összefoglalnunk az eddig leírt jelek jellemzőit. Először is tarthatatlannak tűnik az az álláspont, mely szerint e jelek kitaláció vagy fantázia szüleményei. Szavahihető szerzők tollából, akik nem egy esetben több évet töltöttek cigányok között, számos különböző időszakból és különféle csoportoktól származó beszámoló (közülük sokat nem is idéztünk) tanúsítja a létüket. Másrészt a bemutatott adatok között a saját álláspontjukat alátámasztó érveket találhatunk úgy azok, akik eltúlozzák a cigányok „titkos” jeleinek jelentőségét, mint azok, akik minimalizálni akarják azt. Az első csoportba tartozók azt hangsúlyozzák, hogy e jelek évszázadok óta használatban vannak (vagy voltak), és hogy valószínűleg minden vándor csoport

alkalmazza azokat. Az utóbbiak véleményét támasztja alá a jelek feltűnő szegényessége, ami több szinten is megnyilvánul.

1. *Terminológia.* Csak egyetlen nagyon bizonytalan esetben illeték e jeleket *ad hoc* (*cucu*) kifejezéssel. Más esetekben nem mindig világos módon az egyes számban álló kifejezés egy többes számú alakból származik (*patteran, patran*). Bizonyos biztosabb esetekben a jelet „levélnek” nevezték (*patriá* és hasonló alakjai). Az összes többi esetben nem specifikus kifejezésről van szó, amelyek jelentése általában jel, jelzés, nyom: *trail, szik(k)erpasszkeró, vurma, cajho, trago*. E kifejezések közül csak egy, a második neoindiai eredetű.

2. *Üzenetek.* A legtöbb esetben a változatos formákhoz egyetlen jelentés társul, amit úgy fordíthatnánk, hogy „erre jártam, ha akarsz, kövess”. Egy esetben (német szintók az 1800-as években) az üzenet: „itt aludtam, itt álltam meg”. Csak a szlovén–horvát cigányoknál találunk többféle jelentésű jeleket: „erre jártam, ha akarsz, kövess” (nyugalom); „erre jártam, gyorsan kövess” (sürgős eset); „azt tanácsolom, hagyd el a területet: erre menjél”; „azt tanácsolom, ne táborozz itt: problémás gádszók”; „azt tanácsolom, ne táborozz itt, hogy tiszteletben tarts halott cigányokat”. Másrészt bizonyos, hogy egyetlen cigány közösség sem használta egyszerre e jelek összességét.

3. *Anyagok.* A jelek csak legritkább esetben grafikus jelek (például különféle keresztek), bár mint láttuk, éppen ezek hívták fel magukra leginkább a figyelmet, és leginkább ezeket manipulálták. Minden esetben megfigyelhetjük, hogy az út porába vagy a hóba rajzolt jelek tiszavirág-életűek, és rövid idő alatt eltűnnek. A többi jelet a következőképpen osztályozhatjuk: a) helyben talált anyagok, melyek a földrajzi körülményektől függenek: kavicsok, fű, botok, ágak, gallyak, levelek, tobozok; b) hulladékok: használt ruhák, rongyok, csirkecsontok, edénycserepek, kávézacc, fűzfakéreg, üres cigarettásdoboz.

4. *Elhelyezés.* A faágaktól (amiket a földre fektetnek vagy leszűrnak) és a rongyoktól (amiket bokrok vagy fák ágaira kötöztek vagy egyszerűen rájuk dobták) eltekintve a többi anyagot több, vagy csupán egyetlen kupacba rendezték (fű, levelek, gallyak, tobozok, különféle hulladékok stb.). Csak bizonyos esetekben találkozunk szétszórt anyagokkal (fű).

Egyszóval egy bizonyos nézőpontból ez a lehető legkidolgozottabb, legkevésbé elegáns és nemes, legrendetlenebb és legszegényesebb jelrendszer. Gyakorlatilag nincs a jeleknek neve (levelek, jelek), rendkívül kevés üzenetet képesek közvetíteni, általában csak egyet, sőt alantas anyagokból (szemétből), rendkívül kevés munkával készülnek (kupacgyártás, ágletérés, rongycsomózás...). Ugyanakkor e jelrendszer a valóságban rendkívül kidolgozott, mint Williams (1997:25) hangsúlyozza, a jelekkel szemben elsősorban az az elvárás, hogy „ne látszanak jeleknek (...). Aki olvasni tudja őket, értelmet tud adni annak, aminek látszólag nincsen, vagy valami egész mást jelent. A jeleket csak azok látják, akik tudják, hogy ott jelek vannak”.

Még vissza fogunk térni erre a jelenségre, előbb azonban tágabb környezetében is tanulmányozzuk, azon jelekkel együtt, amelyek jel mivolta világosan kitűnik azok számára is, akik nem tudják megfejteti azokat.

A századunk harmincas éveitől kezdődően írott ciganológiai összefoglalók ritkán számolnak be az eddig leírt „szegényes” jelekről. Az általuk közölt jelrendszerek, vagy annak töredékei sokkal gazdagabbak, főként az általuk közvetített üzenetek mennyiségét tekintve. A beszámoló elemzése során azonban kiderül, hogy nem egy általános jelrendszerrel van szó, amit minden cigány ismer, hanem egy az 1800-as évek végén, Wlislöcki által leírt kódrendszerrel, ami részben pontos, részben csalárd átvételek és idézetek láncain keresztül abnormális módon elterjedt.

Wlislöcki két művében írja le a cigányok jeleit: az *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn* (1891–92) című folyóiratban megjelent cikkében, és a cigányokról írt utolsó könyvének (1892) ötödik fejezetében („*Wanderzeichen, Signale und Zeichensprache*”). A fejezet bővebb formában tárgyalja a jeleket, különféle hangjelekkel és gesztusokkal is foglalkozik (fütyük, állathangok stb.), különben pedig egyszerűen az előbbi cikk újrapozíciója néhány hozzátétellel. A szerző szerint az általa közölt adatok magyar, erdélyi, lengyel, szerb, román és török vándor cigányokra

vonatkoznak. Nem tudni, mire alapozza megállapításait, hiszen kutatásait egy bizonyos jól meghatározott csoport, az erdélyi kortorárik körében végezte. Azt gondoljuk, hogy Wlislöcki tulajdonképpen egy olyan csoporttal találkozott, amely nem sokkal korábban a Török Birodalom területéről Szerbián keresztül érkezett Erdélybe.

Az útjelző jelek neve, írja, a német cigányoknál *szikerpaszkeró*, a magyaroknál, az erdélyieknél és a románoknál *hilderpen*. Az első kifejezést már ismerjük, megegyezik a Liebich által közölttel, akitől talán Wlislöcki átvette. A második ugyanabból az igetöből származik, az oláh dialektusokra jellemző *szik(h)av-* vagy *szikhad-* torzulással. Mindkettő jelentése „jelzés”, „jel”. Az 1884-es szótárban nem szereplő harmadik kifejezés etimológiája ismeretlen előttem. A szerző „*Erwartung*”-nak (várakozás) fordítja, azonban a *romanesz* dialektusokban a „várakozás” teljesen más tőből ered. Véleményem szerint nem is erről a vidékről való jövevényszó. A jelek bizonyos jellemzői alapján úgy vélem, hogy a *hilderpen* a *hl-* vagy *lin-* („szarni”) tővel áll kapcsolatban, aminek igenévi alakja a *hindo* „(ki)szart” (ami néha egyszerűen „szart” jelent), főnévi alakja pedig *hlijpe* („szar”). A nyelvészekre hagyva a szó eredetének biztos megállapítását, rögtön meg fogjuk látni, hogy e jelrendszerben a „szarnak” megvolt a maga szerepe.

Minden „törzsnek” megvoltak a saját útjelző jelei, amiket nem lehetett összekeverni a másokéval (Wlislöcki azonban egyetlen példát sem hoz erre). Közösségi, és nem egyéni jelekről van szó; nagyon nagy dicsőségnek számított, ha valakinek személyes jele volt. Az egyéni jelek használata a vajda, a helyi csoportok vezetői, és általában a „barátságok” élén haladó férfiak kiváltsága volt. Ezen túl a vajda egyéni jelet adományozhatott az arra érdemeseknek. Wlislöcki (1891–92:135; 1892:102) beszámol egy szerb cigány panaszaairól, aki azért siránkozik, mert abban az időben túlságosan elterjedtek ezek a jelek: „Régen más volt (...), mert csak kevés egyéni jel volt (...). Manapság a törzsből már anyyi embernek van személyes jele, hogy hamarosan papot kell majd tartanunk, hogy feljegyezze nekünk azokat.”

Eltelkintve egy vajda jelének ismertetésétől, Wlislöcki soha nem írja le, miből állnak e jelek. Egy útjelző jel tehát a következőkből tevődik össze: maga az útjelző jel, a „törzs” jele, és a vezető (vajda vagy *szajbidjo*) vagy az elől haladó férfi jele. Mindez még további üzenetekkel is bővíthetett. A jeleket csak nyaranta használták, amikor a „törzsek” szétoszlottak „barátságokra”. Télen egyáltalán nem használták őket, hiszen akkor mindannyian egy településen vagy szomszédos falvakban tartózkodtak. A jeleket útkeresztezésekben, az út mentén a földre helyezték, vagy felakasztották valahová (amint az a lovárik is tették, akik véletlenül éppen ugyanerről a környékről származnak). Az útjelző jelek nagyon hasonlítanak vagy megegyeznek az eddig ismertetett jelzésekkel: három ágú gally, bevésések egy fába, amelyek a helyes útirányt jelzik, ágra akasztott rongydarab, kökupacok szalmaszálakkal, három egymásra rakott kő, egy kis kavicsal a tetején. Láttuk, hogy más csoportok nem használtak kőjelzéseket, mert azokat kívülállóknak könnyen megsemmisíthetik. Wlislöcki azt hangsúlyozza, hogy az ilyen típusú jelek mellé feltűnő módon szart helyeztek, hogy azzal megvédjék azokat. E jelzések közül mindenesetre leggyakrabban a rongyot használták, amely lehetővé tette bonyolultabb üzenetek közvetítését is (nem véletlen, mondja a szerző, hogy a cigányok minden rongyot megtartanak maguknak).

A következőkben megpróbálom rendszerezni a különféle üzeneteket, amiket Wlislöcki szétszórva közöl.

Mikor és hol lesz a találkozó. Karácsony, húsvét, pünkösd és Szent Mihály napja négy részre osztották a vándorok évét, amelyek tovább voltak oszthatók a vasárnapok szerint, míg két vasárnap között a napokat tartották számon. Ha egy cigány jelezni kívánta, hogy egy bizonyos napon jelen lesz, a dátum megadására öltékeket varrt jelzorongyára: a hosszában varrt öltékek jelezték a vasárnapokat, míg a keresztben varrottak a napokat. A négy nagy ünnepnapot nem jelezték, hiszen a vasárnapnapokat mindig a legutóbbiból számolták. Wlislöcki példáját idézve: a pünkösd utáni ötödik vasárnapot követő szerdát (ha már elmúlt pünkösd) öt vízszintes (az öt vasárnap) és három függőleges (a hét három napja hétfővel kezdődően) öltéssel jelezték. A találkozó helyét pedig a jelzorongyon lévő lyukak jelezték. Egy négyszög alakú lyuk „várost”,

egy kerek „falut” jelentett. Ha tehát a jelzésen sorban volt három kerek, egy négyszögletes, és még két kerek lyuk, azt jelentette, hogy a találkozó helyét a jelzéstől számítva három falun, egy városon és két falunk keresztül lehetett megközelíteni a jelzett irányban elindulva. Az utolsó lyuk jelentette a találkozó helyét; természetesen minél közelebb kerültek a jelzett helyhez, annál kevesebb volt a lyukak száma. Abban az esetben, ha a találkozó nagyon sürgős volt, a jelzést szőrme- vagy bőrdarabból állították össze.

Általános hírek. Egy emberi ürülékkel átítatott jelzörngy sikert jelentett valamilyen válalkozásban, amiből az egész csoport hasznot húzhatott. Egy részben tehénszaros jelzés azt jelentette, hogy a csoport néhány tagját elkapták a hatóságok; egy teljesen tehénszaros jel viszont azt jelentette, hogy valakit betörésért vagy valami másért keresnek, tehát óvatosnak kell lenni. Egy várható nagy üzletet egy a rongyhoz erősített dísznósertecsomó jelzett. Egy kutyaszőr-csomó jelentése az volt, hogy ajánlatos gyorsan útirányt változtatni. A híradás lehetett célzott is: Wlislöcki szerint minden „rokonságnak” volt egy száma, tehát ha például csak a „harmadik rokonságot” akarták figyelmeztetni, a kutyaszőrök közé három halott bogarat tettek.

Betegségek. A jelzörngyhoz erősített orgonaág¹⁴ azt jelentette, hogy a csoport egyik tagja megbetegedett. Minél több rügy vagy levél volt az ágon, annál súlyosabb volt a betegség. Ha az ág félig-meddig meg volt égetve, azt jelentette, hogy valaki meghalt. Több, szalmaszállal összekötött, meg nem égetett orgonaág azt jelezte, hogy valakinek eltörött a karja; ha az ágak nem voltak összekötözve, lábtörésről volt szó. Hogyan jelezték, hogy ki betegedett meg? Wlislöcki vázol egy kódrendszert, ami a rokonsági fokokat jelezné, azonban sajnos nem fejezi be bemutatását. Ha a betegnek volt személyes jele, azt tették oda; ha nem volt neki, a legközelebbi rokonát annyiszor megismételve, amilyen fokú rokonságban állt vele az illető. A szerző példaként csak a fiúgyermek (két egymás melletti jel), az unoka (három egymás melletti jel), és a feleség (két egymás fölötti jel) jelét mutatja be.

Csoportélet. Egy nyírfaág jelentése az volt, hogy a csoport egyik tagját elvitték a hatóságok. Egy fűzfaág azt jelentette, hogy született valaki: piros madzagot kötöttek rá, ha fiú, fehérét, ha lány látta meg a napvilágot. Egy fenyőág eljegyzésről tudósított; egy tölgyfaág pedig arról, hogy hamarosan vissza fog térni valaki abba a csoportba, amelynek az információ szól.

Állatok. A jel közelében elhelyezett üvegcserepek egy állat elvesztését jelentették; ha a szilánkok aprók voltak, akkor az állat elpusztult, ha nagyobbak, akkor csupán ellopták vagy elvesztették. Ha az üvegdarabok tiszták voltak, lóról volt szó, ha tehénszarosak voltak, akkor disznóról.

Amint látható, e jelrendszer is szegényes anyagokra épül, de a korábban bemutatotthoz képest sokkal több üzenetet képes közvetíteni. Látnunk kell, hogy a kívülállók számára észrevehetetlen jelzések után most már mindenki számára nyilvánvaló jelekről van szó. Mivel a jelrendszer kumulatív, azaz a közvetített üzenetek mennyisége arányos a jelzörngyhoz mellékelte tárgyak számával, könnyen észrevehető, hogy e tárgyak összessége jelet alkot. Az ürülék, azon túl, hogy maga is részét képezi a jelrendszernek, azzal a funkcióval is bír, hogy távol tartja az esetleges szándékos vagy véletlen rongálókat. A kumuláció azonban nem jelent kombinációt is. A jelrendszer elemeinek nem változik meg a jelentésük (azaz nem változik az általuk közvetített üzenet) attól függően, hogy milyen más elemekkel állnak együtt. Az üvegcserepek mindig „egy állat elvesztését” jelentik, függetlenül attól, hogy fűzfaág („születés”) vagy fenyőág („eljegyzés”) társaságában vannak. Csupán a feleség/gyermek megkülönböztetés tartalmaz némi kombinatív elemet, hiszen az előbbi két egymásra helyezett, míg az utóbbit két egymás mellé tett rongy jelképezte.

¹⁴ A „Flieder” szót orgonának fordítom, amint az már mások is tették, de lehet, hogy bodzáról van szó, ami mindenhol megtalálható. Ezen információk egy része csak Wlislöckinál található meg (ld. 1892:105–106).

Mielőtt e jelrendszer létének valóságalapját megvizsgálánk, meg kell vizsgálnunk egy másik fajta kódrendszert, amely szintén kumulatív, és amely a kívülállók számára is rögtön észrevehető: a híres cigány graffitikról van szó.

A cigány graffitik, a „titkos” jelzővel mint állandó attribútummal ellátott jelek, elsősorban Clébert (1961:255–256) népszerűsítő munkájának köszönhetően váltak híressé, könyvént számos nyelvre lefordították (angol, német, spanyol, holland...), és franciául is újra kiadták 1976-ban. Bármire is engedjen következtetni a szerző, könyvének egyik részére sem jellemző, hogy első kézből származó kutatásokat mutatna föl, sokkal inkább elmondható, hogy a párizsi Bibliothèque Nationale-ban található kötetek alapján szerkesztették. Ezt csak azért emelem ki, mert a cigány graffiti specifikus témaköre kapcsán semmi sem látszik fontosabbnak, mint a források alapos tanulmányozása és értelmezése. Clébert, miután kijelentette, hogy nem tekinti feladatának a titkos jelek felfedését, hanem csak példákkal szeretné illusztrálni őket, újra előveszi a J. L. Févre (akit ő Févre-ként emleget) közlésében megjelent anyagot, amelyre hiányosan történnek utalások az egész műben. Népszerűsítő könyv ez, amelyben a szerző a cigány életből vett anekdotákat mond el, hozzátéve, hogy ebben az életformában ő is részt vett. Abban a fejezetben, ahol feltűnnek a grafikus jelek (1955:120), Févre mesél egy mánus csoportról, amint egy portugál kis faluból útnak indulnak, és néhányan közülük több, mint fél órán át foglalatostkodtak a jelek előkészítésével azoknak, akik majd a jövőben ugyanerre vetődnek... Ez, úgy tűnik, teljes kitaláció. Az, hogy az ötvenes években voltak mánus családok, akik Dél-Franciaország, Spanyolország és Portugália északi területein vándoroltak, nem kétséges. De hogy ők a jeleiket *trailnek* hívták volna, ahogy Févre (1955:117) írja, azt még bizonyítani kellene, hacsak nem jártak előtte angol órákra... Ami még fontosabb, az az egész szakasz, amelyben a szerző a jelek sajátosságait mutatja be, egyértelmű másolat Martin Block könyvéből (1936:193–198).

Németországban jelent meg Block könyve, amelyet aztán azonnal lefordítottak franciára is. Nagyszerűnek számított a német és az Alpokon túli cigánykutatások terén. A francia változatnak köszönhetően egyébként egy neves kiadó munkája után, sok olyan információ, amelyet a szerző múlt századi német ajkú forrásokból merített került át a francia – és nem csak francia – népszerűsítő írásába. Ellentétben 1923-as doktori disszertációjával, amelyet a román cigányok tárgyi kultúrájának szentel, és amelyet nemrég adtak ki (ld. Block 1991). Könyvében kevés eredetit találunk az „útjelzések”-ről (ld. Block 1936:193–198), nem mutat be sokkal többet annál, mint amit már elmondott Wlislöcki. Megint itt vagyunk ennél a szerzőnél, akit éppen hogy csak elhagytunk! Hangsúlyozom tehát, hogy az olyan sok műben, főleg regényekben, föl-fölhozott híres „titkos cigány jelek” eredete több irányból a Wlislöcki–Block–Févre–Clébert vonalhoz nyúlik vissza: ez utóbbi volt a nagy népszerűsítő, az első pedig az egyetlen, aki nem másodkézből, hanem tiszta forrásból gyűjtötte össze az elemeket. Ilyen rekonstrukcióban nagy házagokkal kell számolnunk.

Az írásjeleket, amelyek a cigányok által a legkülönbözőbb környezetben használt rendszerek útján kerültek be a szakirodalomba, Wlislöcki úgy írja le, mint tipikusan női jelzéseket. Ugyanazokban a munkáiban ír róluk, amelyekben az útjelekről számol be (1891–92:138–139; 1892:108), és lényegében úgy írja le őket, mint a kártyajósok ravasz trükkjeit. Azt elkerülendő, hogy két cigány asszony ugyanannak a személynek nagyon eltérő kártyaolvasatot adjon, szénnel rajzoltak különféle jeleket a falra vagy a kerítésre; ezzel hoztak egymás tudomására a kártyajós asszonyok nagyjából megegyező információkat, amivel aztán hitelesíteni vélték jóstudásukat. Wlislöcki nem adja meg a jelek grafikai ábráját, csak leírja őket. Ezt a leírást veszi majd elő Block, amelynek alapján Févre megalkotja a saját jeleit. Létezik azonban még egy korábbi grafikus megjelenítése Wlislöcki gyűjteményének, amelyet – teljesen korrekt módon – Payne (1935:173) mutatott be, ugyanabban az évben jelent meg, mint Block könyve. A 3. ábra első két oszlopában láthatók a Payne által ábrázolt jelek (vagyis amit a rajzoló, Hirst készített) és a Févre-félék. Első ránézésre két különböző jelsornak tűnhetnek, még hasonlóságukban is: valójában a különbség csak abból származik, hogy Wlislöcki szavait másképp értelmezték. Így

például az 1-es számú jelet (a számozás tőlem származik) Wlislöcki „egy kereszt”-ként írja le („ein Kreuz”), Payne pedig már Szent András-keresztként rajzolja meg, Fëbvre ugyanezt görög kereszt formának értelmezi; a 2-es számú „egy dupla kereszt” („ein Doppelkreuz”), két különböző módját láthatjuk a táblázatban; az 5-ös „két hosszirányú vonal és fölötte kettő keresztbe”, remekül elképzelhető úgy, ahogy a szerzők is lerajzolták (az 1891–92-es cikkben hiányzik a „fölötte” (darüber): „zwei Längstriche und zwei Querstriche”); a 6-osnál, mint a 17-esnél is, a különbség a „keresztek” (Kreuze) és „körök” (Kreise) félreértéséből származik (n.5. „zwei Kreuze und zwei Striche unter dieselben”; n.17. „zwei Kreuze und dazwischen eine sclangenförmige Linie”);

	Wlislöcki		Rao	Jelentésük (W = Wlislöcki és Payne; F = Fëbvre; R = Rao);
	Payne	Fëbvre		
1	✕	+		1 – W: itt nem kapható semmi; F: itt nem adnak semmit
2	✕✕	⚡	⚡	2 – W: gyalázat (djungiben), vagyis embertelen bánásmód; F és R: a koldusokat nem szívesen fogadják
3	○	○		3 – W: ajándék; F: nagylelkű emberek
4	⊙	⊙	⊙	4 – W: nagyon jó emberek; F és R: az emberek jók és igazán nagylelkűek
5	≡	≡	≡	5 – W: itt lakik egy bíró vagy más tekintély; F és R: a polgármester háza
6	✕ ✕	⊙	⊙	6 – W: itt a cigányokat lopással vádolják; F és R: rablóknak tartják a cigányokat
7				7 – W: itt találtunk (kathe hadsiljam), vagyis itt loptunk valamit; F és R: már loptunk
8	△	△	△	8 – W: itt lehet pénzt keresni kártyával vagy hasonlókkel; F és R: lehet kártyából jósolni
9	⊗			9 – W: tegyetek valami kárt! (keren paguba!)
10	⚡	⚡	⚡	10 – W: a háziasszony gyerekeket szeretne; F és R: a háziasszony szeretne egy gyereket
11	⚡	⚡		11 – W: a háziasszony nem szeretne több gyereket; F: a háziasszony nem akar több gyereket
12	⚡	⚡	⚡	12 – W: itt meghalt egy öregasszony; F és R: meghalt egy öregasszony
13	⚡	⚡	⚡	13 – W: itt meghalt egy öregember; F és R: meghalt egy öregember
14		⊙	⊙	14 – F és R: örökösödési vita
15	⚡	⚡		15 – W: meghalt a házigazda; F: a házigazda éppen mostanában halt meg
16	⚡	⚡		16 – W: meghalt a háziasszony; F: meghalt a háziasszony
17	✕⚡✕	⊙		17 – W: család a feleség részéről; F: erkölcstelen háziasszony
18	⚡	⚡	⚡	18 – W: család a férj részéről; F és R: a házigazda szereti a nőket
19	⊗	⊗	⊗	19 – W: házasságot terveznek; F és R: házasság elősele

3. ábra: Írásjelek

a 7-es leírása egyszerűen így hangzik: „több függőleges vonal”; a 9-est csak Payne hozza föl; a 11-es is származhat ugyanabból a leírásból: „zwei vertikale Linien mit einer sclanenförmigen verbunden”; a 13-as két különböző megoldása a „zwei Kreise”-nek („két kör”: Wlislöcki nem mondja, hogy egymás mellettiek vagy koncentrikusak a körök). A 14-est csak Fëbvre veszi elő, bár Wlislöcki is leírja, és Payne is idézi rajz nélkül; a 19-es is úgy tűnik más-más Wlislöcki értelmezésből fakad, bár ő világosan ír: „eine vertikale Linie, darunter eine horizontale Linie und unter dieser ein Kreuz”; csak a 18-as esetében van némi kétségünk, hiszen keresztnek venné egy vonalat, valódi bravúr: „zwei sclangenförmige Linien un dazwischen ein Kreuz”.

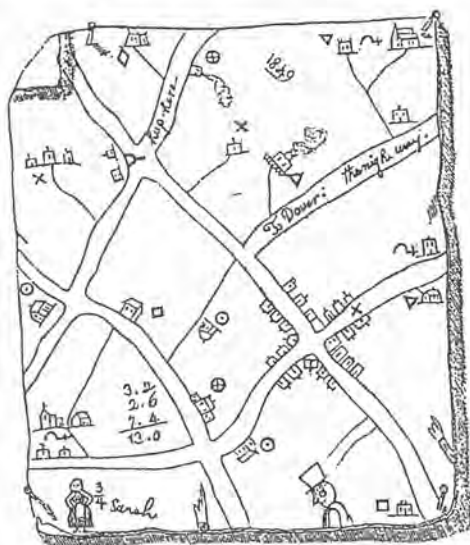
Nagyon biztosra is vehetném ezt a rekonstrukciót, amely csak a Wlislöcki-féle cigányoknál használt jelekre utalna vissza, ha nem lenne itt az az űr, amit már említettem. Ezt az űrt az Aparna Rao közlésében megjelent adatok sugallják. Egy olyan írásáról van szó, amely az Elzászi szintókról szól, akik történelmileg a Williams által bemutatott Francia-középhegység mánusaihoz és más – német eredetű – franciaországi mánusokhoz kapcsolódnak. Írásában a szerzőnő csak az útjelekre – *o patrin*, mindig egyes számban (Rao 1976:198) –, amelyeket állítólag csak vidéken használnak, és amelyek, úgy látszik, nem különböznek az általunk is sorra vettektől: „fücsomók, vagy szalmaszálakból egy csokor az útkeresztveződésekbe helyezve, kavicsok az úttest mentén két oldalt, letört ágdarabok, póznára, fára kötött rongydarabok” (1976:192). A cikk végéhez, a szokásos misztikussággal, ami a szerzőnőt sem kerüli el, csatol egy „A chine titokzatos jelrendszere” című függelékét (1976:201), amelyben csak azt teszi egyértelművé, hogy „ezeket a jeleket olyan házakra teszik ki, amelyek alkalmasak lehetnek a chine-re”, vagyis ahol pénzt vagy javakat lehet szerezni házalással: rövidáru eladásával, jóslással, koldulással stb. Mivel a chine női foglalatosság, itt is női jelrendszerrel lehet beszélni. A jeleket a 3. ábra 3. oszlopában láthatjuk. Észrevehető, hogy bár számuk kisebb, a szimbólumok tökéletesen megfelelnek a Fëbvre-féle értelmezésnek (jobban, mint a Clébert-félenek, mert ő nem mulasztotta el lemásolni az 5-ös példát sem). Túlságosan is tökéletes ez a megfelelés: formailag, jelentésében (Rao gyakorlatilag ugyanazokkal a szavakkal fordítja le őket), és a felsorolás rendjében is. Egyértelmű választ kértem a szerzőnőtől, aki biztosított engem afelől, hogy a jeleket egy öreg szintó asszonytól vette át, aki azóta már nem is él, valamint hogy a jelrendszer közlése részéről minden egyéb ösztönzés nélkül, és más, korábbi publikációk összevetése nélkül jött létre. Afelől azonban nem tudott biztosítani, hogy mások ő előtte nem mutatták-e meg az asszonynak ugyanezt a már megjelent jelrendszert, és így az asszony nem csak azokra a szimbólumokra hivatkozott-e, amelyekre ezek közül emlékezett. Ez nem lenne olyan különös, ha figyelembe vesszük, hogy kutatók, szociális munkások, papok otthon érezhették magukat a szóban forgó közösségben, a strassbourgi Polygone szintóknál. Azt is Rao mondta el nekem, hogy a jelrendszer létezését a későbbiekben megerősítette neki egy plébános (Freund atya), aki évek óta járta a környék szintóit. Mindent összevetve tehát két lehetőség kínálkozik: vagy a szintó öregasszony hivatkozott egy olyan kódrendszerre, amelyet a cigányok ugyan nem használtak, de ő látta valahol egy könyvben, vagy Fëbvre keverte össze az ő általa gyűjtött szimbólumokat azokkal, amelyek Wlislöcki közléséből Blockon keresztül eljutottak hozzá. Ez utóbbi esetben arról lenne szó, hogy néhány német eredetű szintó-mánus csoport használná (vagy használta volna) azt a jelrendszert, amely nagyon hasonlít a Wlislöcki-féle kortorárikéhoz.¹⁵ Nehezen kibogozható gubanc: de hát akkor titkosak vagy sem ezek a jelek?

¹⁵ Látható, hogy Franciaország területe a cigányoknál használatos írásjelek gazdag hordozójának tűnik. 1983-ban a nemzeti csendőrség kiadott egy körlevelet a „A vándorok és fosztogatók jelei”-ről (ezt nekem Esteban Cobas küldte el). Így a dokumentum: „Ezeket a jeleket viszik fel tollal vagy ceruzával a lakások ajtófélfára (jobbra főt embermagasságban). Megbeszélte jeleket tesznek ki szem magasságba a lakás kifosztására készülőknek, amikor már az ott lakók elmentek hazulról”. Nem világos, milyen „vándorokra” hivatkozik a szöveg, és hogy honnan, vagy kitől szerezte információit a csendőrség, mindenesetre tény, hogy kettő a tizenhat jelük közül – formájában és jelentésében egyaránt – megfelel az 1. Táblázatban bemutatottaknak (n.5. és n.7.), négy formájában azonos, de jelentésében nem, a többi pedig teljesen más. Azt a kettőt kivéve a többi tizennégy megtalálható a bűnügyi szakirodalomban.

Ha egyelőre csak Wlislócki adatai tűnnek az egyedüli „biztosaknak”, körbe kell járnunk, hogy mit várhatunk ezektől. Wlislócki, az egész munkásságát tekintve, mostanában egymásnak ellentmondó értékeléseket kap egyes szerzőktől: van, aki minden idők legnagyobb cigánykutatójának tartja, van, aki nem tartja sem többre, sem kevesebbre, mint egy hamisítót. Én magam is jó ideig maximális szkepticizmussal vettem föl összegzéseinek igazságtartalmára vonatkozó kérdéseimet. Ma már azonban azt hiszem, tévedtem. Most csak azt kérem számon Wlislóckin, hogy miért nem határozta meg sohasem a munkamódszerét, személyes forrásait (ezt ritkán megtette), hogy miért általánosította olyan gyakran minden Balkán-vidéki cigányra azt, amit megfigyelt vagy amit állítottak neki egy csoportról, esetleg egy-egy jellegzetes csoportról, és végül, hogy miért akarta olyan nagyon rendszerezni az anyagait anélkül, hogy elkülönítette volna a szóbeli állításokat a tényektől. Ettől eltekintve azonban hogyan tudta volna kitalálni azt a rengeteg információt, ami nyolc kötetében benne van? A legkomolyabb kritika az lehetne, hogy sok általa leírt információt nem erősítettek meg a későbbiekben. Ez sem elég azonban igazi kritikának: hány olyan kutató van, aki ugyanazt vagy ugyanazokat a vándor csoportokat tanulmányozta, akikkel Wlislócki együtt élt? Legjobb tudomásom szerint senki. Mai álláspontjaink szerint pedig a dolog úgy áll, hogy a valódi megerősítést az adja, ha ugyanazon a csoporton végezzük a kutatást, nem pedig mindig másoktól kiindulva. Másrészt pedig az adatok – legalábbis jelentős részének – érvényességét igazoló megerősítést közvetett módon is megszerezhetjük: például a cigány panteon, amiről ő egyik könyvében ír, nagyrészt megfelel az abban a régióban élő parasztok panteonjának, akiről ma a román etnológusok írnak. És nem a cigány népcsoportok sajátossága-e, hogy kultúrájukat a helyi nem cigányok kulturális elemeinek felhasználásával építik föl, ahogy ezt számos szerző kimutatta már? Mégis ahhoz képest, amilyen óriási dal-, ballada-, eposzgyűjteményt közölt Wlislócki, jelentős mennyiségű anyag – amit, úgy tűnt, más európai cigányok sem ismernek – maradt évtizedekre enigmatikus homályban. Magyar tudósok nemrégiben Erdélyben végzett kutatásai azonban alátámasztották létezését ennek a hatalmas cigány anyagnak (ld. Vekerdí 1983:234). Lipa (1985) azt vetette Wlislócki szemére, hogy kitalált egy csomó cigány dialektust, amit nem valószínű, hogy beszéltek román nyelvű területeken. Ezzel szemben bebizonyosodott, hogy egy ahhoz hasonló, és nyelvtanában gyakorlatilag vele megegyező nyelvjárást beszélnek a magyarországi gurvarik, ami bizonyítékul szolgálhat szavahihetőségére (Vekerdí 1971). Másrészt ugyanezen nyelvjárásról beszámol Herrmann Antal, az *Etnologische Mitteilungen aus Ungarn* igazgatója is, akinek korrektségét – véleményem szerint – soha senki nem kérdőjelezte meg.

Másik komoly kritika – deduktív módon – a grafikus jelekre vonatkozóan érintheti ezek szerepét. Az úti jelektől és más, Wlislócki által leírt jelektől eltérően – amelyek lényegében arra szolgáltak, hogy a közösség életén belüli információkról adjanak számot akkor, amikor az odartartozók éppen szétszéledtek, úton vannak – az írásjelek olyan kódrendszert alkotnak, amely a helyi nem cigányokról ad információt, elsősorban gazdasági céllal. Bemutatom egy szituációt, még ha éppen szélsőséges is a példa, amelyet a híres *Cadger's map*ből, a Camden Hotten publikációjában megjelent 1859-es koldustérképből vettem. Ez a 19. század elejei dokumentum az angol koldusok jelrendszerét ismerteti (ld. 4. Ábra); a térképet a későbbiekben sok más szerző is közölte, például Avé-Lallemant (1862, vol. 4:38), akitől én átvettem.

1996 és 1997 között Olaszországban sok újság riadtan számolt be a „betörőjelekről”, amiket általában a cigányoknak tulajdonítottak. Több mint húszféle, kaputelefonok mellett vagy postaládákon található jelről volt szó, amikkel megjelölték azokat a házakat, ahova érdemes betörni. A jeleket, amiket a *Corriere della Sera* 1996. november 14-i száma szerint a Lega Nord egyik szenátora állítólag megfejtett, a cigányok között élő misszionáriusok kiadványában, a *Sintonie* nevű lapban „neveléses, de ugyanakkor veszélyes városi legendának” minősítették, hiszen riasztották és mozgósították miattuk a rendfenntartó erőket. A misszionáriusok véleménye ellenére a jelekről 1998 nyarán beszámolt a *Famiglia Cristiana* című folyóirat is.



4. ábra. A „koldustérkép“ (Avé-Lallemantól, 1862, vol 4.:38)

Képzeliük el, hogy az ezen felsorolt szimbólumokat (amelyeket most nem áll módunkban értelmezni) helyettesítjük a mi 3. ábránk elemeivel: nem cigány területen vagyunk, ahol cigány jelzések informálnak bennünket a helyi lakosok életéről, méghozzá úgy, hogy minden lehetséges gazdasági lehetőséget felsorakoztatnak kihasználásukra. Barthelemy (1982:39) így kommentálja:

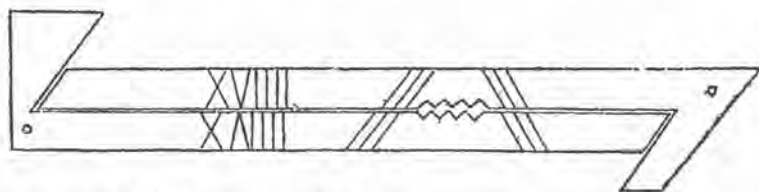
„El tudjuk képzelni, hogy egy horgász kiteszi a parton egy fűzfára a névjegyét ezzel az üzenettel: itt elszalasztottam egy 40 dkg-os pisztrángot, használj 7-es damilt? Elképzélhetőnek tartjuk, hogy a *monde du voyage*, a létező legindividualistább életforma, arról gondoskodna, hogy felfedje másoknak a legapróbb titkait? Amikor tudom jól, hogy ha Mimi talált egy engedelmes páciens magának, aki hajlandó a pénztárcáját kinyitni, még a saját nővérének sem hajlandó említést tenni róla.”

Bár szélsőséges a példa, szélsőséges Barthelemy nézete is. Persze én is tapasztaltam hasonlót. Amikor egy cigány megtalálja a szerencséjét egy készséges vagy abszolút naiv gádzsóban, akkor azt megtartja magának, és senkinek sem beszél róla, vagy ha mégis fölfedezik mások is, ő tarthat fenn rá előjogokat a többi cigánnyal szemben: a gádzsó az „övé”, és jaj annak, aki el akarja venni. A gádzsók gazdasági kihasználására azonban alakulhatnak olyan kooperációk, amelyek semmilyen mértékben nem érintik a cigány „individualizmust”, vagyis az egyes családok gazdasági autonómiáját. Wlislöcki nagy hiányossága tehát abban áll, hogy nem közli, a gyakorlatban hogyan használták azokat a jeleket. Ez is érthető: ha egy olyan jelrendszerrel van szó, amelyet a nők használtak, nem hiszem, hogy ő bármikor is látta volna annak tényleges használatát. Valószínűleg arra szorított, hogy úgy ismertessen mindent, ahogy neki átadta az információkat szolgáltató nő. De miért is lenne elképzélhetetlen, hogy két nő, akik együtt koldulnak vagy jósolnak, ne hagyjon egymásnak bizonyos jeleket? Vagy esetleg ugyanaz a nő ne hagyhatna-e saját magának jeleket azért, hogy ne felejtse el vagy ne keverjen össze egy gádzsó családot egy másikkal, ha máskor is fel akarná keresni őket? Wlislöcki hibája az is volt például, hogy minden más bizonyítás nélkül kijelentette, azokat a jeleket bizonyos mértékben a Duna-menti régió összes cigánya használta. Az én véleményem ellenben az, hogy nagyon korlátozott használatú jelrendszerrel lehetett szó, amelynek egyetlen helyi csoporton

belül kellett kimerülnie, de mindenképpen azon a közösségen belül, amely a terület gazdasági kihasználására alakult egység volt; olyan vándor egység, amely elérhette akár a kétszáz főt is, vagyis olyan közösség, amilyen nagyságúra a nyugat-európai cigány csoportok nagyon régóta nem is emlékeznek.

Ugyanez a gondolatmenet érvényes a csoporton belüli élethez kapcsolódó jelrendszer létezésének hitelességére vonatkozóan is. Wlislöcki sohasem adja bizonyosságát, hogy látta volna ezeket. Egyetlen esetben szól egy olyan jelről, amely „meg lett találva” (*fand man*) – milyen rejtélyes lesz a kijelentés azzal, hogy személytelen szerkezetet használ! – 1891 júliusában, vagyis éppen egy hónappal korábban, mint ahogy megjelent az ő kiadása a cigány jelekről, legalább is ezt az időpontot láthatjuk az 1891–92-es cikke végén. Ez aztán csak a valós használatuk és használatuk gyakoriságának kérdését veti föl, nem annyira azt, hogy léteztek-e vagy sem, sőt remekül megfelel annak a csoportszerkezetnek, amit Wlislöcki leír.

























Egy másik szerző adatai révén bebizonyíthatjuk létezésüket. Korábban már említettük, hogy Block csak egy nagyon kicsit tesz hozzá könyvében a Wlislöcki által elmondottakhoz. Ez a „kicsivel több” azokra az információkra vonatkozik, amiket Herrmann egy 1893-as rövid cikkéből szerzett, anélkül persze, hogy idézné őt. Az útjelzésekről szólva már Wlislöcki is megjegyezte futólag, hogy a kortorárik a fák kérgébe is vésték jeleket: bizonyos számú metszést ejtettek a fa egyik oldalán, amelyek az útirányt mutatták. Nem ismerek más forrást, amely beszámolna erről a Herrmann cikkében oly érzékletesen leírt rendszerről. A dél-magyarországi vándor cigányokat kovácsként, de ügyes kereskedőként is leírja; már akkor kereskedtek használt ruhákkal is, de főként lovakkal és disznókkal üzleteltek; emellett pénzügyi közvetítőként is működtek: pénzt kölcsönöztek, és uzsorások is lehettek. Herrmann (1893:158) szerint „nem tudnak se olvasni, se írni; sokan közülük 100-ig sem bírtak elszámolni”, azonban a kereskedők tudják, hogy mi az a kiadás és bevétel, tudják, hogy mi az a hitelképes (*unsoljo*), és ismerik a váltót, amit *cinitorinak* neveznek. A szerző nem magyarázza meg, hogy a kifejezés a „vágást” jelentő *cin-* tőből származik, és mindenféle „kicsi, bevéssett dologra” használják. Annak ellenére, hogy analfabéták, pontos listát képesek vezetni a nekik tartozókról, behajtható követelésekről, az időpontokról és a kamatokról; mindezt ék alakban végződő vékony falapokra vésik. Ezt a lapot nevezték *cinipének*, ami szó szerint „vágást, bevésést, metszést” jelent, és ugyanaz a töve, mint a *cinitorinak*, és „akinek sok tartozása volt” – írja Herrmann –, arról azt mondták, hogy „sok *cinipéje* van” (*bute hin leszke pro cinipe*).



5. ábra. Ék alakban végződő falap.

A *cinipe* egy nyárból vagy bükkből készült, egy-négy arasz hosszúságú és legfeljebb két ujj széles, lapos fadarab. Ezek a cigányok a számokat római számokkal írták, és más konvencionális jeleket használtak a tárgyak és az időpontok jelölésére. Az 5. ábrán látható *cinipén* például az áll, hogy a kölcsön 19 forint volt, és a pünkösöd utáni negyedik vasárnapot követő szerda előtt kell visszafizetni azt. A római számokkal írt „19” a kölcsön összegét jelenti, az első három jobbra dőlő vonal jelöli pünkösödöt, azaz – mint Wlislöcki adataiból emlékezhetünk rá, amit Herrmann is megerősít – a cigány naptár harmadik ünnepét (karácsony és húsvét után, Szent Mihály előtt), a négy bemetszés a lap oldalán a négy következő vasárnapot jelenti, az utolsó három balra dőlő vonal pedig szerdát jelöli, ami a hét harmadik napja. A lap két részből áll, mivel egyik fele a kölcsönvevőé, a másik pedig a kölcsönadóé volt, és úgy vésték rájuk

a jeleket, hogy végeik egymáshoz illeszkedjenek. A rajtuk lévő lyukak arra szolgáltak, hogy oda rögzítsék az adós jelét (a személyes jelek jelentőségéről Herrmann is hosszasan értekezik, aminek idézésétől most eltekintek). A két, jellel „plombált” lapot két tanú jelenlétében készítik el, és ugyanazok jelenlétében semmisítik meg, amikor megszűnik a kölcsön. A lapok csalárd megsemmisítése azzal a következménnyel is járhatott, hogy a vajda kitagadta az illetőt a csoportból. Figyelemreméltó, hogy e „váltókat” a cigányok egymás között használták, és a szerző elbeszéléséből nem lehet arra következtetni, hogy a gázdsokkal is alkalmazták volna. Pénzen túl más javakat is kölcsönözhettek (bab, borsó, kukorica, dohány stb.): a 6. ábra mutatja az ilyen jeleket, amelyek a római számokat követték.

							
1	2	3	4	5	6	7	8
							
9	10	11	12	13	14	15	16
							
17	18	19	20	21	22	23	24

1 – bab	6 – kenyérliszt	11 – árpa	16 – szalonna	21 – malac
2 – borsó	7 – kenyér	12 – tök	17 – hús	22 – ló
3 – lencse	8 – pogácsa	13 – káposzta	18 – só	23 – szekér
4 – kukorica	9 – búza	14 – uborka	19 – bors	24 – sátor
5 – kukoricaliszt	10 – zab	15 – tökmag	20 – dohány	

6. ábra. A lapokba vésett jelek és jelentésük.

Herrmann szerint a dél-magyarországi cigányok között nagyon gazdagok is vannak; néhányan disznókat vásárolnak fel más balkáni régiókban, majd haszonnal adják tovább őket Magyarországon. Közülük néhányan végrendeletet is hagynak, amit adott esetben szintén lapokra vésnék. Herrmann példaként említi egy Garic nevű cigány asszony végrendeletét 1866-ból, aki nyolc-nyolc disznót és egy-egy lovat, szekeret és sátrat hagyott mind a két fiára.

Tanulmánya végén Herrmann azzal a feltételezéssel él, hogy e jelek és szokások a cigányok közös ősi örökségéből származhatnak. Valójában azonban egy olyan, a nem cigányok körében is ismert mnemotechnikai rendszerről van szó, aminek terjedési irányát nehéz lenne meghatározni. Valószínűleg egy eurázsiai elterjedésű számolási technikával állunk szemben: megdöbbentően hasonló, de nem ugyanilyen rendszert ír le Vigotszkij és Lurija (1987:116), akik egy század eleji szerzót idéznek a Bajkál-tó környékén élő burjátokról. Így szól a legenda:

„Az irkutszki burjátok lapjai. A falapokra metszett jelekkel feljegyzik az állatok, a kenyerék, a pénz stb. mennyiségét. A lapok egyfajta primitív írásként, bizonylatként, fizetési zálogként szolgálnak, helyettesítve a számok és a betűk erre alkalmatlan rendszerét.”

Miután az írásjelek rendszerét leírta, Wlislöck (1892:109) kijelenti: „semmi értelme feltételezni, hogy van a cigányoknak egy olyan titkosírása, amely segítséget ad a számukra, ha összetűzésbe keverednének a hatóságokkal. Ez csak a mesék világához tartozik”.

Ezzel talán valamely korábbi szerzőnek akar visszavágni, vagy még valószínűbb, hogy az olyan népi vélekedések ellen emeli fel a szavát, amelyek a cigányoknak titkos írásokat tulajdonítanak. Ilyen értelemben ő, a szerző, aki felvonultatta a legegységesebb jelrendszereket, kategorikusan kijelenti: titkosírások nincsenek.

Az 1992-es januári számában a *Martin Mystère. Detective dell'Impossible* képregény, az 5. oldalon hoz egy táblázatot, amelyben a „cigány ábécé” magánhangzóit sorolja föl. Csak a kép-

regény szerzőinek fantáziája lenne? Nem. Nagyon valószínű, hogy információikat a szokásos módon Clébert-től vették (1961:250–253), „Az írás” című fejezetből. Ebben Clébert egy olyan cigány ábécére hivatkozik, amelyet átvesz valakitől, aki „nyelvész, munkái a maga idejében tekintélyt szereztek neki”. Jean-Adolphe Decourdemanche-ról van szó, akinek művét még egyszer idézi rejtélyesen (teljes adataival ld. a bibliográfiában). Az összefoglaló, amit Clébert ad belőle, megtévesztő, hiszen Decourdemanche egyes állításai nem érthetők anélkül, hogy ne kellene könyve egész szerkezetébe kapcsolnunk őket.

A *Dictionnaire de Biographie Française* szerint Decourdemanche (1844–1916) jogi végzettséget szerzett, hosszú ideig tartózkodott a Közel-Keleten, többek között Konstantinápolyban, ahol megtanult törökül. Számos nemzetközi politikai könyvet írt különböző írói álneveken, kiemelten közel-keleti témákkal foglalkozott, nagyon erős angol-ellenességgel. 1893-tól részt vett a *Globe* szerkesztésében mint a pénzügyi oldal szerkesztője. 1908-ban publikált könyvében, a *Grammaire du Tchingané ou langue des Bohémiens errantsban* érezni a közel-keleti hatást,¹⁶ valamint összefoglalását láthatjuk azoknak az elképzeléseknek, amelyeket egy pénzügyi-politikai szakember alkotott az indo-európai nyelvészettudományról.

Az indo-európai nyelvek összehasonlító tudománya, írja „Bevezetőjében”, elérkezett arra a szintre, hogy felállítsa az egyik és másik nyelv alakulásának különbségeit és szabályosságait, valamint hogy pontosan meghatározza: a szavaknak van tövük, ahhoz járulnak különböző előtagok, utótagok stb. A tudósok azonban, folytatja, itt megálltak, úgy gondolták, hogy a szótó további részekre bontása nem lehetséges. Ahhoz, hogy megmutassa a nyelvészeknek, hogyan kell elemezni a szótöveket, vagyis hogyan fedezhető fel a kapcsolat egy szó hangalakja és jelentése között, Decourdemanche a cigány nyelvet veszi elő példának, „amelynek indo-európai jellegét egyáltalán nem vonják kétségbe, ennek a nyelvnek megvan az az előnye, hogy »szószerkezeti rendszere« szinte abszolút mértékben szabályos” (1908:VII). Innen ered 370 oldal fantasztika-nyelvészet – Saussure borzongana, ha látná –, aminek lényegét őt „alapelvben” fogalmazza meg. Például őt nemről van szó, amelyet az őt magánhangzó jelől, és ezek megfelelnek annak az öt lexikai osztálynak, amelybe besorolható a szótár összes szava. Az „A” megfelelője az „egyszerű semleges” nemnek, ami meghatározza a „föld” lexikai osztályt; az „O” jelzi a hímnem, és meghatározza az „erő, hő, fény” osztályt; az „I” a nőnem magánhangzója, ami a „nyálkasság, folyadék” osztálya; az „E” jelzi az „összetett semleges” nemet és a „lét, valami” osztályát; az „U” mutatja az „abszolút semleges vagy nem nélküliséget” és a „kiabálás, zaj, szó” osztályt. A kötet végén mellékletben (1908:377–380), bemutat egy ábécét, amelyet, természetesen, az őt alapelve szerint rendszerez. Itt van tehát, amit Clébert vesz elő, elhatárolódva Decourdemanche elméletétől, az a rejtélyes ábécé, amely így az ezoterizmus csúcsa lesz, éppen megfelelően a *Martin Mystérenek*, a *Detective dell'Impossibile*-nek!

Magától Decourdemanche-től tudjuk, hogy 19. századi tudósok anyagából merített saját kutatásaihoz: elsősorban Paspattól (görög szerző, aki összegyűjtötte a Török Birodalom néhány cigány csoportjának nyelvét), és Vaillant-tól (román kutató, akinek megjelent egy munkája a havasalföldi cigányok nyelvéről), másodsorban pedig Pott-tól és Miklosichtól, akiknek összehasonlító munkái a cigány nyelvészet mindenkori alapjai; „egész ritkán pedig – teszi hozzá – saját magunk által gyűjtött kifejezésekből” (1908:219). Ez alátámasztja azt, hogy az ő közvetlen ismeretei mennyire minimálisak voltak. Amikor bevezeti az ábécét, nem mondja, hogy honnan veszi elő, úgy mutatja be, mintha már ismerős lenne mindenki előtt. Biztosan tudom, hogy azok közül a szerzők közül, akikre ő hivatkozik, még senki sem beszélt róla, de meggyőződésem, hogy nem ő maga találta ki, és nem is valami számomra ismeretlen forrásból vette át. A 7. ábra, amelyben láthatjuk ezt az ábécét, magyarázatot igényel. Három formát ismer el a szöveget, a gyerekekét, az öregekéét és a férfiakét (nem idézem ezeknek a formáknak a cigány elnevezéseit, ahogy Decourdemanche hozza őket, ugyanis látszólag pontatlanok

¹⁶ A *tchingané* a török *çingene* (cigány) szó egyszerű változata.

Voici les formes des voyelles dans les trois écritures :

	ENFANTS		VIEILLARDS		HOMMES	
	Voyelle indice		Voyelle indice		Voyelle indice	
A	l	—	l	—	ʔ	ʔ
O	b	o	b	o	p	ʔ
I	8	8	B	B	p	ʔ
E	b	8	5	B	p	ʔ
U	Δ	∇	D	D	ʔ	ʔ

Voici, d'autre part, les formes des consonnes et leur ordre :

Valeur	Noms	Enfants	Vieillards	Hommes	Prononciation
M	mui, la bouche	⊙	⊙	⊙	m français
P	paï, le pied	Δ	Δ	Δ	p français
B	baï, le bâton	∇	∇	∇	b français
Y	vai, le voyageur	Λ	Δ	∇	v français
F	faï, la source	∇	∇	∇	f français
K	ker, la tente	Δ	Δ	∇	k français
G	gon, la bourse	8	⊙	∇	g français de gond
H	herko, l'arc	8	8	∇	h français
T	tem, la terre	Δ	M	∇	t français
D	dom, la maison	∇	∇	∇	d français
N	nak, le nez	Λ	Λ	∇	n français
R	ruk, l'arbre	∇	∇	∇	r français
L	lir, le livre	⊙	∇	∇	l français
S	sin, l'astre	⊙	⊙	∇	s espagnol
S'	s'on, la lune	⊙	⊙	∇	ch dans chat
C'	c'ok, le bec	∇	∇	∇	tch
J	jine, la personne	∇	∇	∇	j italien
K'	k'ando, l'épée	∇	∇	∇	j espagnol

7. ábra. Decourdemanche közlésében megjelent ábécé (1908:379)

nyelvtanilag). Az első kettő olyan, mintha balról jobbra olvasnák őket, de lehet ellenkezőleg is (nem világos, hogy irányváltoztató írás-e, vagy sem), a harmadikat pedig főntről lefelé egy folyamatos függőleges vonal mentén, amelytől jobbra kapcsolódnának a magánhangzók, balra pedig a mássalhangzók. Mindhárom formában igaz, hogy a magánhangzókat kétféleképpen lehet írni: függőlegesen, amikor magánhangzó szerepükben használjuk őket, éppen a szavak belsejében, valamint vízszintesen, a szavak elején, ha az öt lexikai osztály jeleiként használjuk őket. Ez utóbbi használatuk viszonylag ritka: két szó közé egyszerűen csak egy gondolatjelet kellene tenni elválasztásként. Minden mássalhangzónak van neve. Ilyenkor arról a tárgyról van szó, amelyet sematikusan ábrázol, és amelynek elnevezése ezzel a mássalhangzóval kezdődik: pl. az „m” betű megfelelője a *mui*, és úgy ábrázóják, mint egy szájat, hiszen a *mui* cigányul azt jelenti, hogy „száj”.¹⁷ A magánhangzók, mivel grafikai jelformák is, megjeleníthetnek bizonyos dolgokat: az „A” csak a péniszt jelzi, az eunuch jelentésre utalva, tehát „egyszerű semleges”; az „O” az egész falloszt, tehát a hímnem jele; az „I” a hüvelyt, tehát a nőnem jele; az „E” a péniszt és a hüvelyt együtt, tehát az „összetett semleges” nem jele; az „U”, a háromszög, az „abszo-

¹⁷ Az a tény, hogy Decourdemanche a „ház” szónak a *domot* jelzi (a „d” betűhöz tartozóan), az általánosabb *kher* helyett (a táblázatban szereplő *ker* a „sátorra” vonatkozik és így a „k” betűhöz tartozik), arra enged következtetni, hogy szláv eredetű forrásra támaszkodik.

ábécéjének egy változatával van dolgunk, és egyben megmerném kockáztatni, sokkal hihetőbb változatával. Nézzünk meg néhány különbséget! Hiányzik bármiféle megkülönböztetés arra vonatkozóan, hogy a gyerekek, az öregek, vagy a férfiak formájáról van-e szó, ugyanakkor a betűk egy részét megtaláljuk a Decourdemanche-féle ábra első oszlopában, egy másik részt a második oszlopban, és egy harmadik részt a harmadikban. A magánhangzók nem jelölnek még pluszban lexikai osztályokat is (mert nincsenek ilyenek), valamint – akárcsak a mássalhangzóknak – a magánhangzóknak is van nevük. Ilyenkor nincs mindig megfeleltetés a szókezdő és a hivatkozási betű között. Az „O” és az „I” egyértelműen a hímnemet és a nőnemet ábrázolja (emlékeztetnék arra, hogy a cigány -o és -i valóban a hímnemre és a nőnemre vonatkozó morfémák). Néhány karakter neve ugyanaz, mint Decourdemanche-nál, mások viszont eltérők: látszólag érdekes, hogy nem minden név található meg a mai piemonti szintő dialektusban. Ha csak ezt vesszük figyelembe, úgy tűnhetne, mintha ugyanannak az ábécének a fejlődéséről lenne szó.

Azt is gondolhatnánk, hogy Clébert-től kezdve (sokkal inkább tőle, mint a könyvtárakban felfedezetlenül pihenő Decourdemanche-féle változattól) valamiféle manipulációval van dolgunk? Vagy lehetne az a gyanúnk, hogy egy írástudó szintő olvasta Clébert-t, és ezt a változatot hámozta ki belőle? Nézzük csak a fentebb jelzett két különbséget. A második alapján lehetne ezt gondolni. Azokban az írásos példákban, amelyeket Mirga küldött nekem (ezek a saját dialektusára vonatkozóak voltak, nem pedig a szintóra), egy szónak a betűit egy vízszintes vonal köti össze, ahogy azt Clébert is állította, Decourdemanche pedig nem: a 8. ábra 4. oszlopában találunk erre példát. Az első különbség alapján azonban ez nem igaz. Nemcsak azoknak a tárgyaknak a nevét, amelyek nevet adnak a betűknek, lehet leírni homonim betűkkel, hanem maguk ezek a betűk használhatók hieroglifák módjára szerkesztendő összetételekben. Néhány ilyen példát is mellékeltem nekem Mirga: azt leírni, hogy *ves* (erdő), használni kell a *rukh* és *butipen* karaktereket (az „r” és az „e” megfelelőit), hiszen a *rukh* jelentése „fa”, a *butipen* pedig „sokaság”; tehát „erdő” = „sok-sok fa”; azt leírni, hogy *famelja* (család), az „o”, az „i” és a „k” karaktereket használják; tehát *manus + manusni + kher*, „férfi + nő + ház”.

Clébert szerint ezek a karakterek emlékeztetnek a magyar és török rovásírásra. Nem tudom és nem is végeztem kutatásokat ennek kapcsán, mivel engem ez esetben nem az eredetek keresése érdekel, bár megtudni az eredetét bizonyára hasznos lenne más jellegű következtetések levonására is. Amit én szeretnék kiemelni az az, hogy itt ténylegesen egy hieroglif-írásrendszer használatával van dolgunk, amiben nincs jelentősége annak, hogy ez régi, vagy hogy mennyire elterjedt. Nézetem szerint ebből igazán fontos az a tény, hogy egy cigány megtanít a fiának egy írásrendszert, attól függetlenül, hogy ezt ő maga kitől tanulta, egy másik cigánytól vagy egy nem cigánytól, és függetlenül attól, hogy esetleg ő az egyetlen cigány, aki ezt ismerte és használta (már csak azért is, hogy emlékezzen rá).

Számos szerző, aki ebben a században foglalkozott a cigány jelekkel, elsősorban csak ezek eredetét kutatta (ld. Winstedt 1911–12; Andreas 1933; Payne 1935). Olyan jelrendszerről van szó, amelyet a cigányok még Indiából hoztak magukkal, vagy pedig Európában szereztek? Az említett szerzők azt hangsúlyozták, hogy dokumentumok támasztják alá olyan rendszerek használatát, amelyek az Európában használatos középkori jelrendszerekhez hasonlítanak (Winstedt idéz egyet, amely a 10–11. századra datálható, tehát olyan időszakra, amikor nincsenek bizonyítékok indiai nyelvű vándor népcsoportok európai jelenlétére). Ebben az esetben milyen irányú terjedésről lehet szó? Érdekes lenne megtudni, de véleményem szerint nem erre a pályára kell a kutatás fő szempontjait irányítani. Itt az ideje, hogy összefogjuk az előző oldalakon függőben hagyott gondolatszájakat.

Gondolatmenetem, a források részleges vagy akár teljes elemzése és megtisztítása után, első ránézésre még „fejlődő” irányvonalat követ: a legegyszerűbb úti jelektől a hieroglif-írásrendszer felé. Azt gondolom azonban, hogy a cigány példa világosan bemutatja, amit Cardona (1981:22–23) tanított nekünk:

„Nincs értelme fejlettebb vagy kevésbé fejlett formákról beszélnünk, amikor minden társadalom a neki leginkább megfelelő vagy egyszerűen csak számára szükséges írástípusokat jeleníti meg, esetleg elfogad külső rendszereket kulturális behatásokra, külső nyomásra, ebben az esetben pedig beépíti ezeket a saját jelrendszereibe; persze az is lehet, hogy nem jelenít meg egyet sem, nem fogad el egy idegen rendszert sem, mégsem jut anarchikus, kaotikus állapotba.”

Ugyanakkor a cigány példával sajátos adalékot sugall az írásrendszerek kialakulása és használata körüli elképzelésekhez.

Az, amit a szerzők titkos jeleknek hívnak, olyan jelek, amelyek egy cigány → cigány közötti szituációban fordulnak elő; hogy a misztikus homályt eloszlassuk a jelző körül, határozottan kijelenthetjük, egyszerűen valakiknek „fenntartott” jelekről van itt szó: elég csak bizalmas kapcsolatba kerülni egy olyan társasággal, amely ezeket alkalmazza vagy régebben alkalmazta, és már meg is lehet ismerni ezeket a bizonyos jeleket. Tehát legalább két módja van annak, hogy fenntartsák maguknak a jeleket. Az első szerint a kommunikációs rendszer olyan elemeken keresztül alakul ki, amelyek nem titkolják, hogy egy kommunikációs rendszer elemei: ez esetben kizárólag az adott csoportok tudják dekódolni a jelet. A második elképzelés szerint a kommunikációs rendszer olyan elemeken keresztül alakul ki, amelyeknek nem kell mutatniuk, hogy egy kommunikációs rendszer elemei: magától értetődik a rezerváció. Ez utóbbi tűnik a biztosabb módszernek, bár egy hátránya van: a közvetíthető üzenetek száma fordítottan arányos a felhasznált elemek számával, azért, hogy meg tudjanak maradni egy kommunikációs rendszer nem felismert és nem felismerhető elemeiként. Ennek ellenkezője igaz az első módszerre: minél bonyolultabbnak tűnik elemeinek összetétele, annál biztosabb, hogy egy kommunikációs rendszerről van szó.

Gondolatmenetem nem a leegyszerűsítőből a bonyolultabb felé fejlődő irányvonalat követi, hanem az egyértelműség mentén haladt, a láthatatlantól a látható felé: azoktól, amelyeken a nem cigányoknak nem kell látniuk, hogy jelekről van szó, azok felé, amelyeket a nem cigányok láthatnak vagy akár kénytelenek látni mint jeleket, anélkül, hogy bárki is megfejtethné az olvasási kulcsot. A bemutatott anyagokból egyértelműen látszik, hogy a cigány csoportok jobbnak tartották a láthatatlan jelrendszert, mint a láthatót, persze ez utóbbit sem zárták ki sohasem teljesen, de mindig sokkal kisebb helyet hagytak neki. Nézzük meg összefoglalva ebből a szempontból!

1. Minden megfigyelt csoport ismeri (vagy ismerte) az egyszerű anyagokból készített úti jeleket. Ezek azok a jelek, amelyeknek nem kell jelnek látszani, csekély számú üzenet létrehozására alkalmazhatók (az is előfordulhat, hogy csak egyetlenegy üzenetet képeznek).

2. Összetettebb jelrendszert, ami még mindig nagyon egyszerű anyagokból készíthető, csak egy a balkáni régióba tartozó csoportnál (esetleg csoportegyettesnél) figyeltünk meg. Condolhatnánk, hogy a máshol feljegyzett „egyszerű” rendszerek alkotják ennek a jól kidolgozott rendszernek a „maradékát”; ha így lenne, bármennyire is furcsának tűnhet, nem visszafejlődésről lenne szó, hanem valódi fejlődésről a jobb elrejtőzködés, a láthatatlanság irányába. Elképzelhető azonban fordított eset is, vagyis hogy egy olyan rendszerről van szó, amely a csoport helyén fejlődött igazán látványosan, és éppen ez a fejlődés vitte el a láthatóság határáig; ezért – feltételezhetően – nem terjedt el a későbbiekben, nem „másolták” le más cigány csoportok, akik egymás között jóval kevésbé átjárhatóak, mint gondolnánk.

3. Sajátosságnak tűnhet, hogy éppen azok között a csoportok között, ahol olyan rendszert találtunk, ami, bár egyszerű anyagokból készült, ingadozott a láthatóság és láthatatlanság között, ugyanott találtunk egy egyértelműen a láthatóság jegyeivel rendelkező írásos jelrendszert is, jóllehet ennek hétköznapi használatát még pontosan meg kellene határozni. Végül megállapíthatjuk, hogy ilyen írásrendszer meglétét más európai területeken bizonyossággal semmi sem támasztja alá.

4. A képirásos-betűírási rendszer használata – valóban úgy tűnik – egészen szűk körök-höz, ha nem csak szolipszista használathoz köthető, legalábbis mai ismereteink szerint.

A cigány stratégiai vonal másik oldalán láthatjuk azt, ahogyan a nem cigányok alakították ki a saját olvasatukat a cigány jelekről. Ők visszafelé indulva keresték a rezerváció formáit – ekkor lettek titkossá – oly módon, hogy kiszélesítették vagy negligálták azokat a kifejezéseket, amelyek a saját társadalmukban a jelek szintjén a legmagasabb rangot élvezik, már ami a jelek átláthatóságát illeti: az írásjeleket. Innen erednek a könyvek címlapjainak a „titkos jelrendszerek” feliratait, és a felfedező képe, aki missziót teljesít a graffitik kutatásával, vagy – éppen ellenkezőleg – kijelentések sora hangzik el a cigányok szub-primitivitásáról. Ez a fordított értelmezési mód a jelalkotásnak fordított értékelését eredményezi, ami világosan kirajzolódik abból, ahogy az 1. ábrán bemutatott kereszt-jelzést kezelték. Láttuk, hogy a kereszt, különböző formákban, az egyetlen olyan grafikai jel, amelyet több cigány csoportnál is fel lehetett fedezni mint úti jelzést. Vajon mivel magyarázható ennek jelenléte egy olyan jel-korpuszban, amelynek elemei nem akarnak jeleknek látszani? A válasz nem nehéz. Ha a legfőbb aggodalmuk az, hogy olyan jelt alkossanak, amely aztán ne látszon annak, akkor a jel eredetének és formájának nem lesz jelentősége; vagy ha az írásos és nem írásos jel közötti megkülönböztetés nem válik a jel attribútumává, akkor maga a jel, akár az írásos is, élvezheti a láthatatlanság előnyeit. Ahhoz, hogy meglegyen ez a tulajdonsága, az írásjelnek jelen kell lennie a cigányok gazdasági-szociális környezetében olyannyira, amennyire jelen vannak az ágacsok, levelek, hulladékok stb. Európa keresztény útjain mi más is lehetne kevésbé evidens, hiszen olyan széles körben elterjedt, mint egy útkeresztezéskor hagyott kereszt? A nem cigányok az írásjelekre helyezték a hangsúlyt, ez okozta, hogy különleges figyelem tárgyává vált mindaz, ami eddig a cigányoknak nem számított, számukra az egyik úti jel olyan volt, mint a másik.

A mánusok *cajhijai* vonatkozásában Patrick Williams (az egyetlen szerző, aki eredeti közlésekre vállalkozott a téma kapcsán, ami miatt jelen írásom is a legnagyobb mértékben adója) emelt ki egy másik sajátosságot: a túlzott igyekezet, hogy ne legyenek láthatóak a jelzéseik a nem cigányok felé, azzal a veszéllyel járhat, hogy maguk a mánusok előtt nem lesz világos az üzenet. Bármilyen tárgyra, amely a legnagyobb mértékben olvasható *cajhóként*, és mint ilyen értelmezhető: a bizonyosság sohasem abszolút érvényű. Ki állítja nekem, hogy azok a fűcsomók valóban cigány jelek? A rezerváció fokozódásával az értelmezési lehetőségek tárháza is jelentősen bővül. Egyes cigány csoportok azzal próbálták csökkenteni a bizonytalanságot, hogy a jel-tárgyakat alakították (például összecsomózták a leveleket), de a komparatív eredmények ritkán mutatnak rendszeresség és szabályosság felé irányuló kutatásokat (gondoljunk csak a Liebich jeleiben fellelhető szabályszerűség vázolására), ha csak nem Wlislöck – e szempontból téves – rendszerének leírásában. Williams szerint a mánusok kulturális sajátossága, hogy igyekeznek interpretációkat kialakítani, mivel számukra minden megnyilvánulásnak, minden tetteknek annyiban van értelme, amennyiben interpretálható, és nem annyiban, amennyiben pontosan jellel alakítható, kodifikálható. Meg vagyok róla győződve, hogy más cigány csoportokból származó etnográfiai adatok új olvasata, ha nem is mindig ugyanilyen, de többé-kevésbé analóg konklúziókhöz vezetne. Ami engem illet, például, más fórumokon beszéltem „szerkezeti rugalmasságról”. Miriam Kaprow (1991:222) még tovább ment ennél, úgy írt egy spanyol hitánó közösségről, mint egy olyan entitásról „amely kiküszöböli a rendszert”, tartózkodik attól. Ez nem jelenti azt, hogy „rendszeretlen”, ami szívesen használt kifejezése sok, a cigányok között tevékenykedő szakembernek.

Ha igaz, hogy inkább interpretációs kultúrák között élünk mint automatikusan (de)kódoló kultúrák között, akkor megnevezhetjük más szempontból is annak a nem teljes ábécének a sajátosságait, amiről az elején volt szó, vagyis a cigányok és a nem cigányok írása közötti kapcsolatot. Mindenek előtt fontos, hogy az interpretációs kultúrák nem a (de)kódoló kultúrák ellentétéként jelennek meg, de természetükből adódik, hogy limitált számban feltételezhetünk bennük automatikusan (de)kódolható elemeket, és ami még lényegesebb, anélkül képesek kihasználni a külső jelrendszereket, hogy nem kell eltűnniük őket. Egyrésztől Wlislöck jeleinek és Decourdemanche ábécéjének példája, másrészt a nem cigányok ábécéjének részleges hasz-

nálata jó bizonyítéka az itt tárgyalt témakörnek. Csak azt kell még megtudni, milyen típusúak lehettek az ábécé hiányzó betűi, amelyeket – a horáhánók meséje szerint – elment megkeresni a tengeren túlra az öreg cigány. Ha azt is beleszámítjuk, hogy szűkös határokon belül dolgozunk, sikerülne rekonstruálnunk őket az írás fantasztika-antropológiai műveleteivel?

Ami leszögezhető, az ábécét nagyon általános és nem pedig ezoterikus jelek kellett, hogy alkossák, hiszen észrevétlennek kellett maradnia (épp a láthatatlanság elve miatt); tehát sem több, sem kevesebb nem kellett, hogy legyen, mint egyszerűen egy a nem cigányok között már használatban lévő ábécé. Ugyanakkor azonban az is kellett, hogy legyen saját interpretációs elmélete. De hogyan tudja egy ábécé, amely jellegéből adódóan kódolt rendszer, elfogadni magában az interpretáció kételyeit? Én úgy látom, csak egyféleképpen lehet ezt az ellentmondást feloldani: meg kell határozni, hogy a betűknek, vagy legalábbis ezek egy részének, nem mindig és automatikusan ugyanaz a hang felel meg; vagyis lehetővé kell tenni azt az elvet, hogy egy szónak, még ha csak egyféleképpen is írható le, különböző kiejtési módjai legyenek. Másképp fogalmazva: a teljes ábécének, ami az öreg cigány zsebében volt halála pillanatáig, többnek kellett lennie, mint egy fonetikus ábécének: egy fonematikus ábécének.

Fantasztika-antropológia? Tudjuk, hogy minden úgynevezett fonetikus ábécé nagymértékben fonematikus is, kivéve talán a nemzetközi fonetikus ábécét, és más hasonló rendszereket. Ténylegesen az, nem pedig csak elméletileg, látjuk ezt abból is, hogy a jó szótárak mindig hozzák a szavak „korrekt” kiejtését is. Épp ellenkezőleg tapasztaljuk az 1990-ben a *Rromani Unia* által elfogadott cigány ábécé alapvető sajátossága kapcsán, amely „polilektális”, tehát nagyon nagy részében fonematikus ábécé: vannak betűk, amelyek csak egy kiejtésre vezethetők vissza, vannak olyanok, amelyek többre, aszerint, hogy milyen morfémákba illeszthetők be, és vannak olyanok, amelyeknek a beszélő/író/olvasó szerinti dialektustól függően van több kiejtési módja. Az ábécé a latin ábécére épül, és megalkotója, Marcel Courthiade, nem cigány; első javaslatában néhány kifejezetten fonematikus betűt saját elképzelése szerinti szimbólumokból alkotott meg. 1990 előtt a *Rromani Unia* néhány aktivistája elismerését fejezte ki nekem erről az ábécéről, bár ők is kiemelték nemtetszésüket azokra a különlegesen furcsa betűkre vonatkozóan. Még akkor is, ha a fő érvük technikai jellegű volt (hogy ugyanis ezek olyan karakterek, amelyek nem találhatók az írógépen), hogy ne lehetett volna látni legfőbb vágyukat, hogy kibújhassanak a titkolózás alól, a túlságosan láthatóvá tétel alól, amelyet azok a betűk magukban rejtettek? Tény az, hogy a végül elfogadott ábécében csak két nem latin karakter maradt, a „0” és a „3” (ld. 9. ábra).

Felhasznált irodalom

- ANDREAS 1933. The patteran. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 12(1), 55–57.
- AVÉ-LALLEMANT, F. C. B. 1858–1862. *Das deutsche Gaunerthum in seiner social-politischen, literarischen und linguistischen Ausbildung zu seinem heutigen Vstande*. 4 kötet. Lipcse: Brockhaus.
- BARTHELEMY, A. 1982. *Routes de gitanie*. Párizs: Le Centurion.
- BLOCK, M. 1936. *Moeurs et coutumes des Tziganes*. Párizs: Payot.
- BLOCK, M. 1991. *Die materielle Kultur der rumänischen Zigeuner*. Frankfurt: Lang.
- BORROW, G. é.n. (1841). *The Zincali. An account of the Gypsies in Spain*. London: Dent.
- BORROW, G. 1907 (1857). *The Romany Rye*. London: Murray.
- CACCINI, G. S. 1911. *I romi. L'ultima parola sugli zingari*. Foligno: Campi.
- CAMPIGOTTO, A. – L. PIASERE é.n. *Questa razza di gente*. Kézirat.
- CARDONA, G. R. 1981. *Antropologia della scrittura*. Torinó: Loescher.
- CARDONA, G. R. 1985. *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*. Róma/Bari: Laterza.
- CARDONA, G. R. 1988. I nomi della parentela. In: P. Melograni (szerk.): *La famiglia italiana dall'Ottocento a oggi*. Róma/Bari: Laterza, 287–325.
- COURTIADÉ, M. 1986. *Romani fonetika thaj lekhpa*. Titográd: Pobjeda.
- COURTIADÉ, M. 1990. Les voies de l'émergence de romani commun. *Études Tsiganes*, (3), 26–51.
- DECOURDEMANCHE, J. A. 1908. *Granulaire du Tchigané ou langue des Bohémiens errants*. Párizs: Geuthner.
- DE SALES MAYO, F. 1870. *El gitanismo. Historia, costumbres y dialecto de los gitanos*. Madrid: Suarez.
- DE VILLE, F. 1956. *Tziganes, Témoins des temps*. Brüsszel: Office de Publicité.
- FADIL, A. 1984. *L'alfabeto*. Rom, (3), 30.
- FÉBVRE, J. L. 1955. *Les fils du vent*. Párizs: La Toison d'Or.
- GEREMEK, B. 1988. *La stripe di Caino. L'Immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*. Milano: Il Saggiatore.
- GJERDMAN, O.–E. LJUNGBERG 1963. *The language of the Swedish coppersmith Gypsy J. D. Taikon*. Uppsala: Lundequstska.
- GOMES, A. 1988. *Vegna che ta fago scriber*. Róma: CISU.
- GRONEMEYER, R. 1987. *Zigeuner in Spiegel früher Chroniken und Abhandlungen*. Giessen: Focus.
- GROSS, H. 1899. *Manuel pratique d'instruction judiciaire*. Párizs: Marchal et Billard.
- GROSS, H. 1906. *La polizia giudiziaria. Guida pratica per l'istruzione dei processi criminali*. Torino: Bocca.
- GROSS, H. 1954. *Hanbuch der Kriminalistik*. 9. kiadás. Berlin: Schwitzer.
- HERRMANN, A. 1893. Kerbhölzer der Wanderzigeuner. *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*, (5–6), 157–162.
- JOHN, A. 1938. Le Château de Lourmarin. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 18(4), 136.
- KAPROW, M. 1991. Celebrating impmanence: Gypsies in a Spanish city. In: P. R. De Vita (szerk.): *The naked anthropologist*. Belmont, CA: Wadsworth, 218–231.
- LELAND, C. G. 1873. *The English Gypsies and their language*. London: Trübner.
- LEVAROVICH, G.–G. AUSENDA 1975. *Tzigari. Vita di un nomade*. Milánó: Rizzoli.
- LIEBICH, R. 1863. *Die Zigeuner in ihrem Wesen und ihrer Sprache*. Lipcse: Brockhaus.
- LIPA, J. 1985. Introduction to sociolinguistics: problems in Gypsyology. In: J. Grumet (szerk.): *Papers from the Fourth and Fifth Annual Meetings of the Gypsy Lore Society*. New York: Gypsy Lore Society, 172–174.
- LOMBROSO, C. 1897. *L'uomo delinquente*. Torinó: Bocca.
- MARIANI, A. 1901. Segni grafici di criminali, mendicanti e zingari, secondo il Gross. *Archivio di psichiatria, Scienze penali ed Antropologia criminale*, 22, 118–122.
- MENARINI, A. 1957. Signaux itinéraires pictographiques. *Vie et Langage*, 58, 5–11.
- PAYNE, P. S. R. 1935. Trail-Signs. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 14(4), 169–174.
- PIASERE, L. 1985. *Mare roma. Catégories humaines et structure social. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Párizs: Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens (8).
- PIASERE, L. 1991. *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*. Róma: CISU.
- PIASERE, L. 1996. Sigismundo Caccini e gli šinte rozengre. In: L. Piasere (szerk.): *Italia romani I*. Róma: CISU, 119–175.
- RAO, A. 1976. Les Tsiganes Sinte du Polygone. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 5, 182–201.
- RROMANI UNIA 1990. Decizia: I Rromani Alfabetá. *Études Tsiganes*, (3), 23.
- SAMPSON, J. 1891–92. Dekker on the Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3, 248–250.
- SCOTTI, G. 1978. *Zingaro, chi sei?* Nápoly: Ferraro.

- SORAVIA, G. 1991. La scrittura nel vento: di letteratura orale zingara e d'altro ancora. *Lacio Drom*, (2), 14-23.
- ŠTRUKELJ, P. 1980. *Romi na Slovenskem*. Ljubljana: Cankarjeva Založba.
- TONG, D., szerk. 1990. *Storie e fiabe degli zingari*. Párma: Guanda.
- TONINATO, P. 1997. *La funzione della scrittura fra i roma sloveno-croati: un utilizzo diversificato*. Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Trieste.
- TOŠOVIĆ, B. 1989. Romski jezik i romologija u Sovjetskom Savezu. In: *Jezik i kultura Roma*. Szarajevó: Institut za proučavanje nacionalnih odnosa, 59-71.
- VALET, J. 1986. *Vocabulaire des Manouches d'Auvergne*. Clermont Ferrand.
- VEKERDI, J. 1971. The Gurvari Gypsy dialect in Hungary. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 24(3), 381-389.
- VEKERDI, J. 1983. Zigeunerforschung im Karpatenbecken. *Ethnographica et Folkloristica Carpathica*, (3), 231-237.
- VULCANIUS, B. 1597. *De literis et lingua Getarum siue Gothorum*. Lugduni Batavorum (Leida), apud Raphelengium.
- VIGOTSKIJ, L. S.-A. R. LURIJ, A. 1987. *La scimmia, l'uomo primitivo, il bambino*. Firenze: Giunti Barbera.
- WILLIAMS, P. 1997 (1993). „Noi non ne parliamo”. *I vivi e i morti fra i manuś roma*. Róma: CISU.
- WILLIAMS, P. 1998. La scrittura fra l'orale e lo scritto. Sei scene di vita rom. In: D. Fabre (szerk.): *Per iscritto*. Lecce: Argo, 79-99.
- WINSTEDT, E. O. 1911-12. The patteran. *Journal of the Gypsy Lore Society*, új sorozat, 5(2), 153-155.
- WLISLOCKI, H. 1891-92. Wanderzeichen der Zigauner. *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*, (5-8), 133-139.
- WLISLOCKI, H. 1892. *Aus dem inneren Leben der Zigeuner*. Berlin: Felber.
- WOLF, S. A. 1960. *Grosses Wörterbuch der Zigeunersprache*. Mannheim: Bibliographisches Institut.
- YOORS, J. 1968. *J'ai vécu chez les Tsiganes* (1967). Párizs: Stock.

Szóbeli kultúra és írásbeli kultúra¹

A gádzsók iskoláinak a visszautasítása különösen fontos jelenség, mivel szinte egyetemes és időben állandó az a hozzáállás, amely a különböző országokban élő cigányokra jellemző. A dolog még nagyobb jelentőséget kap, ha azt a tényt tekintjük, hogy a nyugaton élő cigányok a „legmegszállottabb” írásbeli kultúrában élnek, amelyet a világ valaha teremtett. Az iskola, és azzal együtt az írott szó – ami a gádzsó kultúra szimbólumának és terjesztési eszközének számít – visszautasítását nem tulajdoníthatjuk egyszerűen olyan járulékos faktornak, mint a marginalizáció vagy a szegénység, hanem éppen ellenkezőleg, ez egy fontos és jellegzetes tény, amely a gádzsó oktatási rendszer módszereinek és tartalmainak kulturális elfogadhatatlanságából következik. A gádzsó oktatási rendszer jellegzetességeit figyelve válik lehetővé, hogy megragadjuk a legalapvetőbb különbségeket a rom cigány kultúra és a gádzsó kultúra között. Ezután figyelmünket az írásbeli kultúra és a szóbeli kultúra különbségeinek komplex kérdésére fordítjuk, valamint azokra az okokra, amelyek a cigányokat arra motiválják, hogy elutasítsák az írott szót, de hangsúlyozandó, hogy az iskola visszautasítása a kultúrájukhoz tartozó választás. Ha egyik oldalról a cigányok makacsul elutasították a gádzsó oktatási rendszert, mivel ebben a saját fennmaradásuk veszélyeztetettségét látták, a gádzsó hatóságok az iskolában mindig hatékony eszközt láttak arra, hogy a cigányokat a letelepedettek közé asszimilálják. Korábban arra tettek kísérletet, hogy a cigányokat a kiutasítás módszerével eltávolítsák – ez tipikus volt Európa szinte valamennyi országában a 16. századtól. A második kísérlet a 18. századtól kezdve arra irányult, hogy a cigányokat kulturálisan távolítsák el, betiltván kultúrájuknak azon aspektusait, amelyek a többségi kultúrától távol estek (ezek a nyelv, az életmód, a viselet, a vándorlás és a név). Ennek a második stratégiának integráns részét képezte az iskola és a tanulási kötelezettség, ami például a Habsburg-ház „felvilágosult abszolutista uralkodói” alatt azt a célt szolgálta, hogy – amennyire lehetséges – gyökerestül „kitépje” az eredeti kultúra jegyeit, a többségi kultúra jegyeivel helyettesítve az előbbieket.

Ahogy Piasere (1985a) megjegyezte: a cigányok oktatása a 19. század közepétől kezdve különösen a katolikus missziókhöz kötődik, illetve azokhoz a törekvésekhez, hogy a misszionárius papok befolyásolják a kultúrájukat, azzal a céllal, hogy a cigányokat a katolikus hitre térítsék. Nem véletlen, hogy a cigány dialektusok első írott változatai gyakran papok művei, akik a Biblia cigány nyelvre való fordításán fáradoztak: példaként idézhetjük Mario Riboldi atya nemrég megjelent művét. Minden bizonnyal ez a helyzet egész Olaszországban, ahol az 1960-as évek elejétől fogva az első szervezett erőfeszítések a cigány gyerekek iskoláztatására a hatvanas évek elejétől fogva katolikus önkéntesek kezdeményezései. Az „Opera Nomadi” Olaszország egyik ilyen – ha nem is az egyetlen (hiszen idézhetjük még pl. a „Centro Sociale Nomadi”-t is, Torinóból) – legelismertebb cigánysegítő szervezete, amely megállapodást kötött a Közoktatási Minisztériummal, és ami ugyanezen Minisztérium megbízásából a továbbképzési programokat végzi a cigány gyerekek oktatói számára. Úgy jött létre 1960-ban, hogy Bruno Nicolini atya, az Opera Nomadi (későbbi) elnöke megkapta a bolzanói vándorok pasztorizációjának a feladatát is, amely megbízatást később kiterjesztették az egész Trentói

¹ Eredeti megjelenés: 1986. *Cultura orale e cultura scritta: il bilinguismo de bambini zingari*. In: P. Zatta (szerk.): *Scuola di stato e nomadi*. Pádova: Aldo Francisci Editore, 21–40. A fordítás elkészítését az OTKA T-42767-es számú programja támogatta.

Egyházmegyére. 1963-ban alapították meg Opera Assistenza Nomadi néven, majd 1965-ben országos szinten, Opera Nomadi néven. Ez a szervezet mindig előnyben részesítette a nevelés útján történő beavatkozást. Ezek az újabb oktatási jellegű beavatkozások, ahogy Piasere (1985a) írja, kevésbé kegyetlenek és ezért hatékonyabbak, mindazonáltal egy újabb, az oktatás által megvalósuló asszimilációs kísérletet tükröznek. A cigányokra most már nem úgy tekintenek, mint akik önként választják a „vándor nyomorgók” státusát, hanem mint akik kényszerből azok. Szívesen beszélnek a „cigány kultúra mély válságáról”, és ez alatt az ő kultúrájuknak a miénktől idegen elemeinek tartós fennmaradását értik, mint amilyen az állandó munkahely elutasítása és a vándorlás, amelyeket most már a marginalizáció következményének tekintenek. Az az előfeltevés terjedt el, amely szerint a cigány csak azért él így, mert a kedvezőtlen feltételek erre kényszerítik, és ha lenne alkalma „megjavulni”, akkor ezt kihasználná, hogy „beilleszkedjen” a „polgári” társadalomba, amelyen a gádzsó társadalmat értik. A problémát továbbra is társadalmi-gazdasági és kulturális síkon értelmezik. Ahogyan Liègeois (1983a:178) mondja: (Az asszimilációt sürgető politikus) beszédeiben a leggyakrabban előforduló kívánságok egyike az, hogy „elősegítsék e népségek beilleszkedését úgy, hogy közben megőrizték sajátos vonásaikat”, és megjelöli a helyes választást: „a családi életet meg kell őrizni, bűn lenne a folklórt feladni, de a vándorlás nem javasolt, a sajátos társadalmi berendezkedés hátrányt jelent, amely akadályozza a fejlődést”. Az Opera Nomadi azon döntését, hogy az oktatást mint eszközt előnyben részesítik, a következőképpen magyarázza Bruno Nicolini atya (1984:26):

„Világossá vált, hogy a marginalizációt vagy a szegénységet leginkább előidézők nem más, mint az írástudatlanság. Éppen ez indokolja az oktatás elsődlegességét, mégpedig azon meggyőződés alapján, hogy a cigányok az iskola által elsajátíthatják a hagyományos formák mellett az új eszközöket és távlatokat, hogy mint saját sorsuk alanyai kiemelkedhessenek a súlyos válság helyzetéből egy megújító jellegű változtatás keretében, amelyet a jelenlegi társadalom kereteihez való, szükséges adaptációk jellemeznek, ugyanakkor megőrizték a saját kulturális identitásukat és a saját hagyományos értékeiket.”

Más szavakkal: a cigányok azért olyanok, amilyenek, „mert válságban vannak”, és hogy „kiemelkedhessenek” a válságból, változtatásra van szükség. Az, hogy melyek ezek a „szükséges adaptációk”, azt a gádzsók tudják, akiknek az a dolguk, hogy rákényszerítsék ezeket a cigányokra. Liègeois (1983a:176) idéz egy körlevelet, amelyet 1964 március 16-án bocsátott ki Maurice Grimaud, a francia Országos Társadalombiztosítási Hivatal főigazgatója a francia polgármestereknek:

„(A vándorok) jelenleg a legvédtelenebbek közé tartoznak, és a legkevésbé alkalmazkodtak egzisztenciájuk fenntartásának feltételeihez. (...) Mentőségükre szolgálnak azok az igen régi szokások, amelyek azon siralmas körülményeknek tudhatók be, amelyek között korábban éltek. Ebből következik, hogy jogunk van, sőt kötelességünk, hogy megváltoztassuk ezeket a körülményeket, például letelepítvén a vándorokat, hogy megteremtjük nekik egzisztenciájuk fenntartásának feltételeit.”

A jelenlegi iskolázatási politikát az a felfogás legitimálja, hogy a cigány társadalom válságban van. Ez a politika úgy értelmezi az iskola elutasítását a cigányok részéről, hogy az utóbbiak képtelenek kijönni a „válságból”. (Olaszországban a vándor gyerekeknek mindössze kb. 20%-a jár iskolába [1986-os adat – a ford.].) Ez a felfogás igazolja az iskolázatás kényszerítését, gyakran azzal a módszerrel élve, hogy a letáborozást azzal a feltétellel engedélyezik, hogy a gyerekek járnak iskolába. Torinóban, ahol létezik egy hivatalos tábor, mégpedig Olaszország leginkább dicsért tábora, az iskolabajárást kötelezővé teszi magának a táborhelynek a szabályzata a 7. cikkelyben; büntetésként a táborban való letelepedés jogának elvesztését jelölték meg. Természetesen ez a fajta feltételszabás feleslegessé válna attól a pillanattól, amikor az olasz törvényhozás kötelezővé tenné az iskolabajárást. Egy ilyen jogszabály létezése, amely súlyossá teszi az olasz törvényhozás szankcióit, ahol nem veszik figyelembe a szállás elvesztését abban az esetben, ha az iskolabajárásnak nem tesz eleget a gyerek, világosan mutatja az erőszakolt asszimilációs jelleget (persze a cigányok javának érdekében, ők úgy értik), amely

arra a felfogásra támaszkodik, hogy az iskoláztatás gyorssegély jellegű beavatkozás egy válságban levő kultúra számára.

Mindent elárul a résztvevők etnocentrizmusáról, hogy a cigány gyerekek alkalmazkodásbeli és értelmi hiányosságait olyan tesztek alapján állapítják meg, amelyeket egy egészen különböző kultúra számára találtak ki, mégis érvényesnek tartják a cigány kultúrára vonatkoztatva is. Anélkül, hogy bármi adatuk lenne arról, hogy a cigány kultúrán belül melyek a pszichológiai és a kognitív érettség normái, a cigány gyerekeket elmaradottnak tekintik a gádzsó kultúra mintáival való összevetés alapján. Az elmaradottság okait természetesen származásuk környezetének tudják be, amely szintén nem vétkes ezért, hiszen „válságban” van. Egy tanulmány, amelyet az Opera Nomadi készített a Közoktatási Minisztérium számára, a következőt írja (De Cesare 1982:332):

„A fogalmak elsajátítása, amelyet a preoperatív gondolkodás szabályoz (értsd: az érzékelési környezet nyújtotta lehetőségek), és amelyet szegényessé tesznek a kulturális korlátok és a szűkös kommunikatív helyzetek (értsd: a társadalmi beilleszkedés), nem teszi lehetővé, hogy kifejlődjenek azok a képességek, hogy szavakkal kifejezzék a viszonyokat és hogy elvégezzék a válság kódolásának műveleteit azokkal a tényekkel összefüggésben, amelyek kognitív aktivitást váltanak ki.”

A megállapított hiányosságok egyenesen patológusok, és nem lepődhetünk meg azon, ha úgy érzik, hogy a „kúra” erre a „más kultúrának” nevezett betegségre éppen az iskola. Franca Berti ezt írja (1982:331):

„A felmérések során találtak olyan mintákat, amelyeket klinikailag patológusnak lehet meghatározni, de hangsúlyoznunk kell, hogy főleg a pszichiátriában és a pszichológiában a »patológia« szó jelentése csak viszonylag kevés esetben jelent visszafordíthatatlanságot vagy a felzárkóztatás lehetetlenségét. A jelenség tehát abba a körbe tartozik, amelyben a patológus esetre mindenképpen van terápia, és nem úgy, ahogyan gondolhatnánk, hogy a gyereket egy speciális pszichiátriai vagy pszichoanalitikai kezelésnek vetnénk alá, ráhagyván a feladatot az eset »specialistájára«, hanem éppen azt, hogy a gyereket rendszeren beiratjuk az iskolába...”

Ennek a felmérésnek az eredményei, amelyek „olyan szorosán kiegészítik egymást, hogy lehetővé teszik, hogy egyetlen és kétértelműség nélküli keretben lássuk a helyzetet” (Kárpáti 1982:337), világosan jelzik, hogy az említett hiányosságok gyökereit a cigány kultúra „válságában” kell keresni, amelyből levezetik, hogy „nem haladnak tovább a gyermekkor kifejlődésének fázisán és alapvetően a szorongás állapotában vannak, amelyet a pszichológiai vizsgálatok, noha különböző szempontok szerint végeztek, valamennyien világosan kimutattak, egy általános éretlenséggel együtt” (Kárpáti 1982:338). Feltehetjük a kérdést, hogy milyen alapon tekintik a cigány társadalmat „válságban” lévő társadalomnak, és hogy mikortól datálhatjuk ezt a jelenlegi, feltételezett válságot. Első helyen a marginalizációra hivatkoznak, valamint a többségi társadalomnak a cigányok iránt tanúsított elutasító magatartására. Ám ez a vélekedés nem ad számot két tényről: az egyik, hogy a cigányokat mindig elutasította az őket körülvevő társadalom, és gyakran keményen üldözték őket. Ahhoz, hogy ezt a körülményt a cigány kultúra jelenlegi válságának egyik okaként tekintsük, ki kellene mutatni a körülmények rosszabbodását valamely múltbeli pillanathoz képest. Nemcsak hogy ez az ok nem igaz, hanem ráadásul azt az időt, amikor a válság kezdete datálódik, gyakran a 40 évvel ezelőtti időszakra teszik (1986-hoz képest – a ford.), vagyis pont a legvadabb rasszista üldözés végére, amely valaha a történelemben előfordult, és amelynek kiszemelt célpontjai, a zsidókon kívül, éppen a cigányok voltak. Igen nehéz tartani azt a felfogást, hogy a cigányok marginalizációja most nagyobb mértékű, mint amilyen a náciizmus (ill. fasizmus) alatt volt, és ha visszamegyünk a múltba, egyetlen aranykorral sem találkozunk a „polgárok” és a cigányok kapcsolatát tekintve. A második tény, amelyet sokkal nehezebben fogadnak el az az, hogy a cigányok nem akarnak és nem akartak „integrálódni” a többségi társadalomba, és így, számtalan más néphez képest, sokkal jobban tudtak lavírozni a többségi társadalom asszimiláló intézkedései között, hogy hűségesek maradjanak a saját világfelfogásukhoz.

A második helyen az anyagi helyzetet hozzák fel a jelenlegi válság bizonyítékaként. Könnyen kimutatható tény azonban, hogy az olaszországi cigányok anyagi helyzete általában sokkal jobb a 40 évvel ezelőttihez képest, még akkor is, ha a jelenleg őket körülvevő társadalomhoz viszonyítva marginális helyzetben vannak. Az anyagi válság pedig szerintük válságot okozott a családban is, mert az apának csökkent a fenntartó szerepe és következőképpen szükség lenne arra, hogy az anya anyagilag is gondoskodjék a családról. „A kimerítő koldulókörutak és a megaláztatások, amelyeknek alá vannak vetve, egyre inkább kimerült és elkeseredett asszonnyá teszi őket, akik már nem képesek azokra az örömteli érzelmi kapcsolatokra, amelyek szükségesek a gyermekek harmonikus fejlődéséhez” (Kárpáti 1982:338). Márpedig, amennyire lehetséges ellenőrizni, az anyagi feladatok jelenlegi felosztása a férj és a feleség között valójában nem változott az utóbbi negyven évben és legalább három generációra visszanyúlik, ami egyfelől maguknak a cigányoknak a tanúságtételeiből világosan kitűnik, és az idézetben valószínűleg egy olyan régi modelltől van szó, amely már évszázadok óta megvan: a bolognai *Chronicon* (1422) a nőket kéregetőknek és kártyajósoknak ábrázolja. Valójában ma közvetett koldulással próbálkoznak, amely járadékok és segélyek megszerzésére irányul. A munkában jelentkező válság, amelynek különböző gyökerei vannak, a cigány férfiakat egyre inkább az illegitimitásba kényszeríti, de a változás az eszközöket érinti, amelyekkel a férj jövedelemre tesz szert, nem pedig a családon belüli szerepeket. A valóban szignifikáns adat éppen az ellenkezője: a kulturális szembenállás az, ami arra készíti a cigányokat anyagi téren, hogy ne változtassák meg a család szerkezetét és központi voltát. Ha igaz, hogy a cigányok általában kevésbé jómódúak, mint a gádzsók, akkor az még igazabb, hogy a cigányoknak más a felfogásuk a pénz szerepéről és társadalmi funkciójáról (egy példa erre az a tény, hogy nem tekintik a koldulást megalázónak), és a gazdagság szerepének ezt a felfogását a gádzsók elvetik.

A harmadik érv, amely sokkal valószínűbb, mint az első kettő, a táborozás nehézsége, amely kétségtelenül megnövekedett. A letáborozás problémája – Claudio Marta (1982:326) szerint – „módosítja a cigányok hagyományos társadalmi struktúráit és kulturális mintáit. A kiterjedt családok széthasadnak, a generációs és a nemi szerepek változnak”. Az ilyen állításokról nem elég azt mondanunk, hogy meglehetősen kockázatosak az olyan kutatások hiányában, amelyek a generációs, családi és nemi szerepek változásait vizsgálják valamely múltbeli pillanathoz képest, hanem ráadásul éppen ellenkezőleg, a különböző, jelenlegi kultúráról szóló kutatások (Piasere, Okely és Williams) kimutatják azt a meglepő képességet, amellyel alkalmazkodnak a megváltozott külső körülményekhez anélkül, hogy kultúrájuk lényegét módosítsák. Különösen az a gondolat félrevezető, noha romantikus és meggyőzőnek tűnik, hogy a cigányok „a múltban” szabadon utaztak nagycsaládotul, amelyek ma szétszakadtak. Félrevezető, mert a cigányok az európai országokban mindig olyan intézkedések alanyai voltak, amelyek azt célozták, hogy korlátozzák utazásaikat és szétszakítsák kulturális egységüket: ezekhez a korlátozásokhoz alkalmazkodniuk kellett, és a gádzsó társadalom soha nem tolerálta a népes letelepedéseket (ha ez éppen a letelepítéssel nem következett be). Ahhoz, hogy fenntartsák a rokon csoport összetartását, a cigányok különböző stratégiákat alkalmaztak. Az utazások csökkenése mind a közlekedési eszközök fejlődése miatt, mind a letelepedettség miatt módosításokat eredményezett a stratégiákban.

Most próbáljunk meg kiindulni a fentiekkel ellentétes feltételezésekből, tudniillik, hogy a cigány társadalom valójában nincs válságban és így egyedi képességet mutat abban a tekintetben, hogy lényegében változatlanul öröklődjék az idők során, az igen nagy mértékben ellenséges és végtelenül erősebb külső környezet ellenére. Feltételezzük továbbá a következőket:

1. Ahhoz, hogy cigányok maradjanak és ne tűnjenek el a többségi kultúrába beolvadva, szükséges volt éles határokat rögzíteni a cigányok és a gádzsók között, amelyeket gyakran szimbolikusan fejeznek ki, és amelyek nemcsak pozitív felfogást előfeltételez saját magukról mint cigányokról, hanem elkülönülési ideológiát és a gádzsó kultúra konzekvens visszautasítását is.

2. A saját identitásuk megtartását nem a gádzsókkal való nyílt szembenállás teszi lehetővé, akikkel szükséges, hogy együtt tudjanak élni, hanem az a képesség, hogy válogatni tudnak a többségi kultúra elemei közül, hogy melyek azok, amelyek beilleszthetők a cigány kultúrába, elkerülvén a teljes struktúrák beépítését. A cigányok különösen a politikai, vallási, gazdasági és kulturális intézményeket utasították vissza mindig, miközben itt-ott egy-egy elemüket alkalmazták.

3. Az iskolai kultúra (a teljes oktatási rendszeren való végigmenetelt értve és nem a részleges iskolázottságot, amelyet a cigányok a leggyakrabban igényelnek) teljességgel haszontalan a cigány kultúrán belül mind társadalmi, mind gazdasági szempontból:

– Társadalmi szempontból azért, mivel a cigányoknak saját kultúrájuk van, saját szabályokkal és értékekkel, és a gádzsó kultúra ismerete (azaz az írni-olvasni tudás) semmilyen presztizsdel nem jár a cigány társadalmon belül. Ez nem okozhat meglepetést, ha nem ragaszkodunk ahhoz a felfogáshoz, amely szerint a cigányoknak a saját kultúrájukat alacsonyabbrendűnek kellene tartaniuk a gádzsó kultúrához képest. A szóbeli kultúra nem egy véletlenszerű választás eredménye, és megfeleltethető jól meghatározott intellektuális követelményeknek, amelyek különböznek azoktól, amelyeken a nyugati kultúra alapszik. Ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, a szóbeli kultúrával együtt jár a kommunikáció szerepeinek, módjainak és körülményeinek sajátos felfogása, valamint a jól definiált és komplex stílusbeli jellegzetességek és szerkezetek.

– Anyagi szempontból azért, mivel az iskolai előkészületeken alapuló anyagi sikeresség a munkához fűződő másféle viszonyt feltételez, mint ami a cigány kultúrában tipikus: az állandó munkakört, a „karriert”, a munkaköri kötelezettségeket, amelyek elsőbbségre tesznek szert a társadalmi és az érzelmi élethez képest, a függetlenség elvesztését stb., miközben több szerző (Okely, Liègeois, Piasere, Williams) hangsúlyozza, hogy az anyagi sikerhez alapvető képesség a cigányoknál az eklekticizmus, az alkalmazkodóképesség és a szakosodás hiánya.

4. Az „írott szó” arra szolgál, hogy a gádzsókkal kommunikáljanak, és az igényelt „írásbeliség” (vagy oktatás) típusa attól függ, hogy milyen típusú kapcsolat létesítése szükséges a gádzsókkal. A cigányok a gádzsó kultúra csak bizonyos elemeinek az elsajátítását igénylik, amelyek a gádzsókkal való gazdasági és kizárólag gyakorlati kapcsolatok fenntartásához szükségesek, míg a kulturális tartalmat elvetik, ami azt a hozzáállást példázza, hogy „elég, ha tudjuk vinni a céget”.

Manapság a szükségesnek érzett képességek tágabb körűek, mivel hasznos, ha el tudják olvasni azokat a papírokat, amelyek hozzájuk érkeznek, ha ki tudnak tölteni egy kérvényt, ha értik a település jogszabályait, különösen azokat, amelyek az ő helyzetüket szabályozó terveket illetik, sőt van olyan cigány is, aki azt gondolja, hogy hasznos lenne egy ügyvédfiú, de a mögöttes motiváció ugyanaz marad. Amit az iskolától várnak, az nem más, mint szükséges gyakorlati eszközök, hogy kommunikálni tudjanak az őket körülvevő társadalommal, miközben a „kultúrát” csak cigányok adhatják át. Liègeois (1983b:6) ezeket a részleges elemeket „tárgyalási eszközöknek” hívja, amelyek Dany Peto-Manso véleménye szerint tipikusak, ezt Liègeois (1983c:32) idézi: „Hasznosabb, ha ki tudunk tölteni egy adminisztratív formanyomtatványt, mint ha ismerjük Franciaország történelmét.” Ezt az ambivalens hozzáállást az írott kultúrához, amely kiválaszt egyes elemeket és elvet másokat, Piasere (1985a:11) „részleges írni-olvasni tudásnak” nevezi.

Melyek az írott kultúra funkciói a cigányok szemszögéből nézve? Első helyen a gádzsókkal való kommunikációra szolgál, hogy gyakorlati problémákat oldjanak meg, az adminisztrációs bürokráciával tudjanak tárgyalni, hogy különböző engedélyeket és igazolványokat kapjanak, hogy megszerezzék a hatósági engedélyt, hogy helyt álljanak olyan mindennapi szükséges helyzetekben, mint az orvosi ellátás, az áramellátás és saját jogaik védelme. Ennek a részleges írni-olvasni tudásnak az igénye az, ami motiválja a cigányokat, hogy gyermekeiket iskolába küldjék, ugyanakkor elutasítják azt a kultúrát, amelyet az írásbeliség kifejez. Olvasni és írni: erre gyakran úgy tekintenek, mint a kulturális integrálásukkal szembeni veszélyre, mert sebez-

hetővé teszi őket a gádzsók „hazugságaival” szemben. Az írni és olvasni tudás képességét úgy is lehet tekinteni, mint a cigány kultúra visszautasítását, és félnek attól a lehetőségtől, hogy az hatalmi eszközzé válhat a csoporton belül.

A legfőbb jellegzetessége az írott nyelvnek, amelyet gyakran elfelejtenek azok, akik az írott kultúrával foglalkoznak, hogy kiterjeszti a kommunikációt más személyekre, míg a cigányok legfőbb igyekezete az, hogy leszűkítsék a kommunikációt, amelynek célcsoportja egy kicsiny csoport. Egyfajta félelem tapasztalható azzal kapcsolatban, hogy a szó ne váljék „tárggyá”, akár leírt formában, akár magnószalagon, és hogy ne kerülhessen azokhoz, akikhez nem intézték. A cigányoknál folyamatosan meglévő törekvés, amely számos mítoszban és vélekedésben is megjelenik, hogy szükség van világos határok teremtésére a cigányok és a gádzsók között, hogy ne vesszenek el ez utóbbiak körében. Különös módon félnek attól, hogy a cigányok intim tárgyai a gádzsókhoz kerülhetnek. E félelemnek egy szimbolikus megnyilvánulása az a vélekedés bizonyos cigány csoportoknál, hogy az a tárgy, amely egy cigánnyal hosszú ideig intim kapcsolatban volt, átkot hozhat rá, ha egy gádzsó kezébe kerül; ezen oknál fogva inkább elégetik a tárgyakat, még lakókocsikat is, ha hosszú ideig birtokolták őket. A cigánynak még a szavai is veszélyesek lehetnek, ha írásba foglaltatnak, mert a tárgyvá vált szó megmarad, és ahhoz kötődik, aki kiejtette, éppúgy, mint bármely más tárgy. A cigányok azt mondják, hogy „a gádzsók kezébe kerülhet, akik vécepapírnak használják”. Más szavakkal: az írásbeliség azzal a veszéllyel jár, hogy „megfertőzheti” a cigányt, és tisztátalanná teheti. A cigány kultúra „megfertőződésének” kockázata az írásbeliségen keresztül valós, és a cigányok írni-olvasni tanítását gyakran olyan módon kísérelték meg, hogy közéjük kerülve megváltoztassák őket (a papok voltak az elsők, akik cigányul írtak) vagy hogy rájuk kényszerítsék a gádzsó kultúrát.

Annak érdekében, hogy elkerüljék ezt a veszélyt, az írott nyelvet a gádzsók nyelvének tekintik, míg a cigány nyelv, amit az egymás közti kommunikációra használják, szóbeli nyelv marad. Nem írnak cigány nyelven, még a cigányok között sem.

A szóbeli kommunikáció gyakran arra szolgál, hogy meghatározza a cigányokat, és a kimerítő módon lőrténo önmeghatározás igénye nem korlátozódik a cigányok gádzsóktól való elhatárolására. A cigányok ugyanilyen igényesek abban, hogy megkülönböztessék magukat más cigányoktól, akiket mindig alacsonyabbrendűnek tartanak. A megkülönböztetési kritériumok aprólékosan kodifikáltak, és a szóbeli kommunikáció nagy része arról szól, hogy felsorolja más cigányok hiányosságait. Lévi-Strauss (1962:86) idézi Anderson botanikusnak egy érdekes megfigyelését a Hátsó-Indiában élő nagák kukoricatermesztésével kapcsolatban: „Szükség volt egy valódi és igazi fanatikus szenvedélyre egy ideális típusra vonatkozóan, mert ezeket a változatokat eredeti változatként őrizhették meg, noha családról családra, törzsről törzsre szálltak át.” Ha a nagáknak egy fanatikus szenvedélyük van a kukorica ideális típusát illetően, a cigányok fanatikus szenvedéllyel írják le az ideális embert. Mások fogyatékoságainak felsorolása egy olyan kommunikációs típus, amely nem terjedhet túl egy kis csoporton.

Még a csoporton belüli kommunikáció is gyakran – a növelés helyett – korlátozni igyekszik a kommunikáció lehetséges befogadóinak a számát. A szóbeli kommunikáció nemcsak a szavakkal él, hanem több más stratégiához folyamodik, mint pl. a két beszélgető elhelyezkedése egymáshoz képest, a csoporton belül, a hangerő, a gesztikuláció, a szemek stb. Nem tudjuk eléggé hangsúlyozni ezt a finomságot, komplexitást, valamint ezen faktorok fontosságát a cigányok közti kommunikációban, amelyet az élettér szélsőségesen szűk volta okoz, valamint az, hogy a csoport tagjai közti kommunikáció mindenkinek a szeme láttára történik. Az, hogy korlátozottabb körülményeket hozzanak létre a csoport tagjai között, feltételezi annak a képességét, hogy olyan igen finom jelzéseket tudjanak küldeni és felfogni, amelyeknek sikerül elkerülni az egész csoport általi olvashatóságot. A cigányok közti kommunikáció ugyanazt a pontosságot igényli, amelyet egy jó hátvéd valósít meg a futballban, aki képes átpasszolni a labdát még nagy távolságra is anélkül, hogy az ellenfél csapat tagjainak sikerüljön megszereznie.

Az a tény, hogy a cigányok egy másik kultúra tagjai, mégpedig nagy részben egy szóbeli kultúráé, sohasem készítetett senkit arra, hogy kételkedjen abban, hogy érvényesek rájuk a nyugati ipari kultúra pszichológiai folyamatai, amelyekre jelentős befolyást gyakorol az írásbeliség. Nemcsak pszichológiai tesztek, de a más kultúrák számára és más körülmények között kidolgozott tanítási módszereket alkalmaznak *ad hoc*-szerűen a cigányokra. Egy napjainkból származó példa a „Fuerstein”-módszer alkalmazása a cigány gyerekekre, amely az írásbeli kultúra tipikus logikai folyamatai szerint strukturált, és soha nem tettek kísérletet arra, hogy egy speciális módszert fejlesszenek ki, amely egy szóbeli kultúra tanulási folyamatain alapszik. Az a metodológia, amelyet napjainkig szinte kivétel nélkül egész Olaszországban alkalmaznak, éppen az ellenkezője: ahelyett, hogy cigányokra adaptált metodológiát keresnének, arra törekcsenek, hogy a cigányokat adaptálják a metodológiához. Ez egy nyilvánvalóan etnocentrista kiindulásból következik, amely szinte mindig jelen van a cigányok iskoláztatási kísérleteiben, és amelynek egyik szimptomája, hogy a tanulási folyamatoknak másodlagos jelentőséget tulajdonítanak. Az alig lepezett megvetés a cigány kultúra iránt, a „pszichológiai” kutatások kiértékelésén túl, a cigány gyerekek beiskolázásának terveiben is tükröződik. Ezek a tervek elsősorban a társadalmi és intellektuális viselkedés megváltoztatását célozzák, felértékelvén a szocializáció jelentőségét, és csak második helyre hagyván a tanulási folyamatok problémáját. A „befogadás” függőnye mögött valójában a cigány kultúra megvetése rejtőzik, amelyet soha nem ismertek el, valamint az az *n*-dik kísérlet arra, hogy eltávolítsák a cigányokat, elvetvén azokat a jellegzetességeket, amelyek a leginkább megkülönböztetik őket a mi kultúránktól. Az egyre korábbi iskoláztatás bevezetésének mindig az volt a kifejezett célja, hogy a cigány gyerekeket beoltsa az „ipari” gyerekek tipikus mentális berendezkedésével, attól fogva, hogy kulturális identitásukat úgy fogják fel, mint az „előfeltételek hiányát”. Eszerint a logika szerint nem fordulhat elő, hogy kifejlesszenek egy módszert, amelyet a cigány kultúra tipikus kognitív folyamataira alkalmaznak, hiszen – ahogy ők képzelik – a cigány gyerekeknek „nincs kultúrájuk”, hanem csak a kultúra hiánya jellemzi őket. Így *per definitionem* szükséges, hogy a semmi helyett elsajátítsák a mi kultúránk ismertetőjegyeit. Az 1985/86-os tanévre az „M. di Savoia” nevű torinói általános iskolában a vándor tanulók iskoláztatásának tervében a következő célokat jelölték meg:

1. Minimális szinten:

- az iskola elfogadása,
- a közös csoportmunka megvalósulása,
- a higiéniai szokások rögzülése, mind az egészségre, mind a táplálkozásra nézve,
- heterogén környezetben (mint például az iskola) való viselkedési szabályok,
- segítségnyújtás a nem cigányok számára is,
- a munkára és a céltudatos tevékenységre irányuló beállítódás,
- alapvető, lényegi képességek.

2. Maximális szinten:

- közös tevékenységek (játék, tanulás, torna) más osztályokkal,
- alapszintű oktatási iskolai munka (olvasás, írás, számolás).

Az „alapszintű oktatási iskolai munkát”, vagyis az olvasást, az írást és a számolást az utolsó helyre hagyták a célkitűzések listáján, míg nélkülözhetetlen elemek a viselkedés, a csoportba való „beilleszkedés”, a „pozitív beállítódás” a nem cigányok felé, a termelékenység, azaz a „munka” és a „céltudatos” tevékenység értékelése (amely tekintetben a cigányok notóriusan kezelhetetlenek), és – „természetesen” – a higiénia.

A már szinte komplexus-jellegű közömbösség a tanulási folyamatok iránt a többi, fontosabbnak tekintett célkitűzéshez képest jól magyarázza a probléma tanulmányozásának a hiányát, és azt a hozzáállást, hogy nemcsak az iskolakerülést, hanem a rendszeres iskolabajlás esetén az iskolai sikertelenséget is kizárólag szociális és anyagi faktoroknak tudják be, mint a táborozási nehézségeket, valamint azokat a tényezőket, amelyeket Mirella Kárpáti (1985:74–75)

„szubjektív nehézségeknek” hív: „a késői érés, az iskola által igényelt bizonyos képességek hiánya (a térbeli és időbeli tájékozódás, az alakok és a színek ismerete), az elkülönülés”, olyan nehézségek, amelyek „könnyen leküzdhetők az óvodába járással vagy olyan előkészítő tanfolyammal, amelynek célja egy intenzív felzárkóztatás”. Más szóval: nem lehet, hogy az iskola alkalmazkodjon a gyermekhez, mert a gyermek is tud alkalmazkodni az iskolához. Az ilyen felfogás szélsőségesen felületes, és nem vesz tudomást azokról az adatokról, amelyekből kiderül, hogy az iskolakerülés vagy a rendszertelen iskolabajárás nem függ a táborozás nehézségeitől, mivel az iskolakerülés vagy a szabálytalan iskolabajárás százalékos aránya nem magasabb ott, ahol a cigányok letelepedtek. Az iskolai táborok sikertelenségét nem lehet pusztán a szabálytalan iskolabajárással magyarázni, sem úgy, hogy a cigányokat kulturálisan elmaradottaknak vagy alsóbbrendűnek tekintjük, akiknek egyszerűen „intenzív felzárkóztatásra” van szükségük.

A tanulási módszerek problémája nem más, mint a tanítás adaptálása a cigány kultúra kognitív folyamataira, amely kultúra mindenekelőtt egy elsődlegesen szóbeli kultúra. Nem véletlen, hogy a megkérdezett tanítók 85%-a a nyelvi területet jelölte meg mint olyat, ahol a cigány gyerekek a legnagyobb nehézségekkel találkoznak, és ez nemcsak a cigány gyerekek kétnyelvűségének köszönhető, hanem főleg annak a ténynek, hogy ők olyan kétnyelvű gyerekek, akik szóbeli kultúrából származnak. Annak, aki olyan kultúrából származik, amelyet az írásbeliség mélyen meghatároz, nehéz felfognia, hogy milyen messzire nyúlik a szóbeli kultúra és az írásbeli kultúra közti különbség jelentősége. Természetesen az is igaz, hogy egyetlen kultúra sem teljesen „írásbeli”, és hogy a szóbeli kommunikációnak fontos szerepe van az ipari kultúrában, olyannyira, hogy a tömegkommunikáció és az elektronika korában visszatérő szóbeliségről beszélnek. Akkor is olyan kommunikációról van szó azonban, amelyet mélyen átformált az írásbeliség, és amely igencsak különbözik attól a szóbeli kommunikációtól, amely azon kultúrákat jellemzi, amelyek sohasem ismerték az írásbeliséget. Attól a pillanattól, hogy maga a gondolkodási folyamat a nyelvtől függ, és hogy mindaz, amit képesek vagyunk eljáratítani vagy megismerni, a kommunikációtól függ, e ténynek a nyelvstrukturalódás kognitív folyamataira gyakorolt következménye óriási jelentőségű. Az alábbiakban egy szükségszerűen gyors és felszínes összeggést nyújtok az írásbeli kultúra és a szóbeli kultúra legfontosabb különbségeiről.

Szó és cselekvés

Mindenekelőtt a kimondott szó esemény, nem pedig tárgy. A szóbeli megnyilatkozás helye a közösség, és az emberek tevékenységeihez, tehát cselekvéshez kötődik. Más szavakkal: erősen kontextusfüggő. A kimondott szó nem jelent valamit, hanem végrehajt valamit. Az a tény, hogy a szavak események, olyan hatalommal ruházza fel őket, amelyekkel nem bírnak egy „nyomtatott” társadalomban, ahol a szavak a tárgyakhoz hasonlultak. Majdnem minden szóbeli kultúrában, így a cigányoknál is, úgy vélik, hogy a névnek hatalma van a dolgok fölött. Típusos jelenség, hogy tilos kiejteni az elhunytak neveit, hogy kettő vagy több nevet adnak a személyeknek, hogy megváltoztatják a nevüket súlyos betegségek vagy elkerült veszélyhelyzetek után, és hogy nem adnak nevet a csecsemőknek, ahol a név hiányával a haláltól való megmenekülést próbálják elérni.

A szó és a memória

A kimondott szó egy átmeneti esemény, amely már el is tűnik, mielőtt befejeződnék. Az írott szöveget felül lehet vizsgálni, kijavítani, elemezni, szétszedni és az eredetitől különböző sorrendben újra összerakni, de mindez lehetetlen a szóbeli megnyilatkozás esetén. Az elemzés, a logikai levezetés, a mondatrészekre való széttagolás az írásbeliségtől függenek és lehetetlenek a szóbeli kultúrában. Az írásbeliség arra irányul, hogy a világot vizuális analógiák segítségével fogja fel, anélkül, hogy az idővel kapcsolatban lenne, míg a szóbeli megnyilatkozás szorosan

kötődik az időhöz és a memóriához. Amit kimondtak, nem lehet visszafordítani, sem pedig megváltoztatni; a szóbeli megnyilatkozás megértése megköveteli annak a képességét, hogy integráljuk a már elmondottakhoz (a múlt), és abba, amit azután mondanak (a jelen). Ahogyan Jakobson (1983) megfigyelte, a hallásegysítő irányultsággal bír, míg a látás a szétbontás felé hajlik.

Azt tudjuk, amire emlékezünk. A szóbeli emlékezet összetevői ritmikus minták, amelyek szorosan kapcsolódnak a lélegzési folyamathoz és a test kétoldalú szimmetriájához, az 5-ös szám fontosságára Jakobson (1985:62) mutat rá; további összetevők az ismétlések és a tartalom szimbólumokba való sűrítése. A szóbeli megnyilatkozás jellegzetessége a formulákkal élő kifejezőmód: a formula „olyan szócsoport, amelyet rendszeresen használnak ugyanazokban a metrikai helyzetekben, hogy egy lényeges dolgot kifejezzenek”. Ong (1986) szerint a szóbeli formulák „alakítják a gondolkodás alapanyagát”, amelyek nélkül egy gondolatot sem lehetne megjegyezni a szóbeli kultúrában. A szóbeli kifejezőmód mellérendelő, nem pedig alárendelő. Az analitikus alárendelés az írott nyelv sajátossága. Az írott nyelv nyelvtani szerkezetei merevebbek és összetettebbek, mint a szóbeli nyelv szerkezetei, valamint hiányzik belőle a szóbeli megnyilatkozás kontextusa, amely segíti az értelmezést. A nyelvtan tölti be a kontextus hiányát, tisztán szövegbeli kontextust nyújtván.

Ha a szöveget írásban rögzítjük, az lehetővé teszi, hogy elemezzük, megszakítván a kapcsolatot az idővel. A dátum fogalma és a pontos időbeli elhelyezés az írott üzenet vizuális elemzése által válik lehetővé: írott az üzenet, ha rögzített, elmozdíthatatlan és térben pontosan elhelyezett. A térben való elhelyezés az, ami lehetővé teszi az időben való elhelyezés fogalmának létrejöttét. Az idő, amelyet egy adott helynek fogunk fel, csak egy írásbeli kultúrában lehetséges. Az írásbeliség lehetővé tette a szó fogalmának a megszületését, amely önmagában álló entitás a megnyilatkozásban. Az első kézírásokban a szavak össze vannak fűzve; az a tendencia, hogy a szavakat egymásra halmozzuk és nem különböztetjük meg egyesével, tipikus a cigány gyerekeknél. Általában nagy nehézséget jelent a cigányok számára, hogy elhatárolják az egyes szavakat a beszédben.

A szóbeli megnyilatkozás az exteriorizált személyiségnek kedvez, és kisebb súlyt helyez a gondolkodásra, míg az írásbeliség az egyedülletnek és az introspekciónak kedvez. A szóbeli megnyilatkozás szélsőségesen konzervatív mentalitást idéz elő. Nem felejtődik el könnyen az, amit fáradságosan véstek emlékezetbe. A szóbeli kultúrák eredetisége abban rejlik, hogy egy előzőleg létező struktúrát az új igényekhez alakítanak. Ez magában hordja azt a lehetőséget, hogy a megváltozott körülményekben ugyanolyan mértékben helytálljanak. Például a genealógiák emlékezetbe vésésének gyakorlati funkciója van, hiszen igazolja a társadalmi kapcsolatokat egy adott helyzetben. Kimutatták, hogy amit mint emlékezetbe vésett genealógiákat adnak tovább, a megváltozott társadalmi kapcsolatokban változik, még akkor is, ha az őslakosok nemzetségről nemzetségre ugyanazokat a genealógiákat recitálják (Ong 1986:78). A genealógiák olyan struktúrák, amelyek hasznosak abban, hogy elfogadtassák a társadalmi kapcsolatban később bekövetkezett változásokat. A szóbeli megnyilatkozás homeosztatis (azaz képes mindig fenntartani ugyanazt az állapotot – a ford.). Azt, ami már nem releváns a jelen számára, elvetik. A fiatal cigányoknak kevés ismeretük van a világháborúról. „A szóbeli mentalitás úgy működik, hogy a múlt kényelmetlen részét eltávolítja” (Ong 1986:79).

A szóbeli gondolkodás felhalmozó és nem analitikus.

Ahogy Havelock, Ong, Jakobson és mások kimutatták, a szóbeli megnyilatkozás jelzőkből, formulákból, párhuzamos vagy ellentétes terminusokból, párhuzamos vagy ellentétes szókapcsolatokból építkezik. A klisék, a jelzők és a formulák alkotják a szóbeli gondolkodás alapját.

A szóbeli megnyilatkozást nem lehet nyugodtan felülvizsgálni, a megértés a redundanciától függ. A lineáris, analitikus és nem ismétlő szöveg a sajtó által újrapozícionált gondolkodás produktuma. A formulákból építkező mondatok, a fáradhatatlan ismétlések a szóbeli memória

készletéhez tartoznak. Cortiade (1985:6–7) felfigyelt a ritmus és a formulákból építkező mondatok fontosságára a jugoszláviai fiatal cigány költők verseiben:

„Míg a szóbeli komponálásról az írásbeli kompozícióra való áttérésben jelentkezett valami tartalmi fejlődés, az első írott költészetben nem beszélhetünk formai fejlődésről. Mind a szóbeli, mind az írásbeli költészetben csak igen kevés merev formális szabály található: nincs semmi ritmus, semmi ritmikai formalitás. Amikor megkérdezzük tőlük, hogy melyek költészetük formális szabályai, a fiatal cigány költők a következőt szokták kiemelni: a mondatnak egy bizonyos intonációt kell mutatnia, amely számukra igen nagy fontosságúnak tűnik, még fontosabbnak, mint maga a szöveg – nem haboznak kifordítani a szavakat, beszúrni pótszótagokat, szabálytalan nyelvtani formákat használni a »jobb hangzás« kedvéért; mások azt emelik ki, hogy a szavaknak vagy a szócsoportoknak szabályos közökben kell visszatérniük.”

Parry (1971) kutatásokat végzett Jugoszlávia szóbeli költőiről az 1920-as és 1930-as években, amelyek lehetővé tették, hogy megértsük ennek a hagyománynak a memorizációs folyamatait. Ezek a költők, akik képesek elénekelni 10-20 tízszótagú verssort egy perc alatt, évekig hallgatnak más költőket, akik soha nem éneklék el pontosan ugyanazt az elbeszélést kétszer ugyanolyan módon, hanem fáradhatatlanul standard formulákat alkalmaznak, hogy standard témákról regéljenek (Ong 1986). Állandó elem a ritmikus szabályosság, amely összefűzi a szavakat, a formulák és a témák ismétlődése: ezek pontosan Lévi-Strauss „bricoleur”-jének jellemvonásai. Az egyes költők eredetisége abban áll, hogy hogyan tudják egymáshoz kapcsolni a kötött formulákat a standard témákkal. A szóbeli megnyilatkozás strukturálásának logikája nem feltétlenül fogható fel folyamatosan.

A fenti megfontolások bizonyosan egy zárójelet nyitnak egy jobb metodológiáról, hogy olvasni és írni tanítsuk a cigány gyerekeket. Mindenekelőtt általános megfontolások, nem érintik sem a cigányok szóbeli nyelvének jellegzetességeit, még kevésbé a különböző cigány csoportok közti különbségeket, amelyekkel kapcsolatban bizonyos jelekből arra következtethetünk, hogy jelentősek. Az mindenesetre nyilvánvaló, hogy az úgynevezett „általános” metodológia egy olyan társadalom tipikus terméke, amely már századoktól fogva magáévá tette az írásbeliséget és a sajtót. A tanulás az elemzésen alapszik, és azon gyermekek számára készült, akik az analitikus, grafikus és vizuális gondolkodást sajátították el (az írott kultúra termékét), nem pedig a szóbeli gondolkodást. Az is világos, hogy a kutatások jelenlegi állásánál nem vagyunk abban a helyzetben, hogy felvázoljunk egy tanítási metodológiát, amely a cigányokra alkalmazható. A mai napig a cigányok oktatása kizárólag a gádzsók társadalmi, erkölcsi és kognitív jellegzetességein alapul, olyan szinten, hogy még azt sem vettük észre, hogy valójában nem is ismerjük a cigányokat.

Zsigmond Benedek fordítása

Felhasznált irodalom

- BERTI, F. 1982. Dinamiche intersoggettive e anamnesi individuale. *Cultura e Scuola*, (83-84), 331.
- CORTIADE, B. 1985. Between oral and written textuality: the lila of the young romani poets in Kosovo. *Lacio Drom*, 21(6), különszám, 2-11.
- DE CESARE C. 1982. Prove di livello per sondare l'acquisizione di abilità primarie mediante la scolarizzazione. *Cultura e Scuola*, (83-84), 332.
- GOODEY, J. 1981. *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*. Milánó: Angeli.
- HAVELOCH, E. A. 1963. *Preface to Plato*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University.
- JAKOBSON, R. 1983. *Saggi di linguistica generale*. Milánó: Feltrinelli.
- JAKOBSON, R. 1985. *Verbal art, verbal sign, verbal time*. University of Minnesota Press.
- KÁRPÁTI, M. 1982. Conclusione. *Cultura e Scuola*, (83-84), 337.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1958. *Antropologia strutturale*. Párizs: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *Il pensiero selvaggio*. Párizs: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1964. *Il crudo e il cotto*. Párizs: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1967. *Razza e storia e altri studi di antropologia*.
- LIÈGEOIS, J.-P. 1983a. *Les tsiganes*. Párizs: La Découverte/Maspéro.
- LIÈGEOIS, J.-P. 1983b. La scolarizzazione dei bambini zingari. *Lacio Drom*, 19(6), 3-8.
- LIÈGEOIS, J.-P. 1983c. Sintesi del relatore. *Lacio Drom*, 19(6), 30-35.
- LURIA, A. 1974. *Storia sociale dei processi cognitive*.
- MARTA, C. 1982. La società italiana e gli Zingari. *Cultura e Scuola*, (83-84), 326.
- NICOLINI, B. 1984. L'Opera Nomadi a vent'anni dalla sua fondazione. *Lacio Drom*, 20(6), 24-31.
- ONG, W. J. 1986. *Oralità e scrittura: Le tecnologie della parola*. Bologna: Il Mulino.
- OKELY, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PARRY, M. 1971. *The making of Homeric verse*. Oxford: Clarendon Press.
- PIASERE, L. 1984. *Le popolazioni Zingare in Italia: sati socio-culturali*. Rieti: Fascicolo distribuito al Corso Nazionale di Aggiornamento.
- PIASERE, L. 1985a. Connaissance tsigane et alphabétisation. *Report* (26). Università degli Studi di Verona, Facoltà di Magistero, Istituto di Psicologia.
- PIASERE, L. 1985b. *Le voyage et la halte chez les populations nomades en Italie*. Párizs: Centre Recherches Tsiganes.

Nyolcadik rész

RECENZIÓK

Billy persze nem tudott tralfamadori nyelven olvasni, de legalább megnézte, hogy milyenek ezek a könyvek; csillagokkal elválasztott rövid jelcsoportok. Billy megjegyezte: olyanok ezek a jelcsoportok, mintha táviratok lennének.

– Pontosan – felelte a hang.

– Tehát valóban táviratok?

– A Tralfamadoron nincsenek táviratok. De önnek azért igaza van: minden egyes jelcsoport egy-egy rövid, sürgős üzenet, amely egy-egy szituációt, egy-egy helyszínt ír le. Mi, tralfamadoriak mindet egyszerre olvassuk el, nem pedig egyiket a másik után. Az üzenetek összessége közt nincs semmiféle különös összefüggés, kivéve azt, hogy a szerző igen gondosan válogatta össze őket, még hozzá úgy, hogy ha valaki mindet egyszerre látja, akkor ezeknek az üzeneteknek az összessége valami gyönyörű és meglepő és mély életkép érzetét keltse. Nincs bevezetés és nincs középső rész és nincs befejezés, nincs időbontás, nincs tanulság, nincsenek okok, nincsenek hatáskeltések. Az, amit mi a könyveinkben annyira szeretünk, az az egyszerre meglátott számtalan, csodálatos pillanat mélysége.

(Kurt Vonnegut, Jr.: Az ötös számú vágóhid)

Európa cigányai

Leonardo Piasere: *I rom d'Europa. Una storia moderna*

Róma: Gius. Laterza & Figli. 2004.¹

A cigánynak nevezett csoportok bemutatásának és leírásának legalább két jellegzetes módja van. Az egyik az „integráció” és az „anómia” fogalmait használja, mégha explicite nem is ezekkel a szavakkal él. E megközelítés szerint a „cigányok” olyan marginális csoportok, amelyeket vissza kell „illeszteni” a társadalomba, és amelyeket össze kell békíteni a lakosság többi részével. A másik megközelítési mód abból a meggyőződésből indul ki, amely szerint a különféle cigány csoportok nem „kivülállóak”, történetük és életük szorosan kapcsolódik azokhoz a történelmi és földrajzi folyamatokhoz, amelyekben éltek és jelenleg is élnek (p. VII). Leonardo Piasere *I rom d'Europája* ez utóbbit követi, megpróbálva a cigányok és a nem cigányok kapcsolatát úgy bemutatni, mint ami az európai modernításban gyökerezik.

Az európai cigány népességről nincsenek pontos statisztikai adatok, lélekszámukat Jean-Pierre Liégeois (1994:34) minimum 7 millióra becsüli. Ebből az adatból indul ki az olasz kutató is, amikor kifejti a különböző „cigány Európák” elméletét. Az országok minimum becsléseit kiegészíti a cigány lakosság egyes államokon belüli arányával, valamint a 2000-ben egy főre jutó GDP dollárban megadott értékeivel. Mindezek alapján három csoportot (A, B, C) hoz létre (pp.6–8).

A. „Első Európa” névvel a kárpáti-balkáni államokat jelöli, amely egészen más, mint a többi cigány Európa. A kötet táblázataiból kiolvasható, hogy itt él a teljes európai cigány népesség 74,8%-a, amely – amennyiben a GDP-re vonatkozó adatokat is figyelembe vesszük – egyúttal azt is jelenti, hogy Európa legszegényebb országaiba koncentrálódik.

Az „első Európa” egy ún. „kemény mag”-ból és egy azt körülvevő, egyre „halványuló” gyűrűből áll. A „kemény mag”-ot azok az országok alkotják, ahol a cigány lakosság aránya az ország teljes népességén belül 3,8% és 11% között van (Macedónia: 11%, Szlovákia: 8,9%, Bulgária: 8,4%, Románia: 8%, Magyarország: 5,4% és Szerbia-Montenegró-Koszovó: 3,8%). A „kemény mag”-ot olyan országok gyűrűje veszi körül, amelyekben a cigány népesség teljes lakosságon belüli aránya egyre csökkenő tendenciát mutat. Leonardo Piasere ez utóbbin belül két csoportot különböztet meg egymástól. Az elsőbe azokat sorolja, ahol az említett arány 1 és 3% között alakul (Albánia: 2,8%, Cseh Köztársaság: 2,4%, Görögország: 1,5%, Bosznia-Hercegovina: 1,1%), a másodikba azokat, ahol ez az arány 0,4 és 0,6% között van (Horvátország: 0,6%, Moldávia: 0,5%, Törökország: 0,5% és Szlovénia (0,4%).

B. A „második Európában” él a teljes európai cigány népesség 14,7%-a. Ha a teljes lakossághoz viszonyított arányukat tekintjük, ez az egész régió a kárpáti-balkáni „kemény mag”-ot körülvevő gyűrű országaihoz hasonlít (Spanyolország: 1,6%, Írország: 0,6%, Franciaország: 0,5% és Portugália: 0,4%), ám két dologban alapvetően különböznek. Egyrészt „első Európá”-hoz képest „második Európa” egy „gazdag” terület, „gazdagabb”, amennyiben ezen a GDP-t értjük. Másrészt ez utóbbira jellemző, hogy annak minden egyes országában más és más történelmi utakat jártak be az egyes cigány csoportok.

¹ A recenzió az OTKA T 42767-es számú programjának keretében készült.

- C. „Harmadik Európában” a cigány népesség az adott ország teljes lakosságának maximum 0,2%-a (mint például Fehéroroszországban). Tipikusnak nevezhető ebből a szempontból Nagy-Britannia, Németország és Olaszország helyzete, ahol arányuk 0,1 és 0,15 % körül mozog, de idesorolható például Oroszország is, ahol a „cigánynak” mondott népesség létszáma ugyan jelentős (220 000 fő), ám ez a szám kicsi, ha azt az ország nagyságához és lakosainak számához viszonyítjuk. E „harmadik Európában” él a teljes európai cigány népesség 10,5%-a.

Az adatokból jól látható, hogy az európai cigányok legnagyobb része a Balkánon él. Mi lehet az oka ennek az erősen asszimmetrikus demográfiai megoszlásnak? Milyen kényszerek, illetve szabad elhatározások hatására dönt úgy az európai folklórban a „szél gyermekeinek” tartott népcsoport (akik „szabadok, mint a szél”), hogy Európa legszegényebb országaiban éli le az életét, teszi fel a kérdést a szerző (p. 31). Az *I rom d'Europa szerzőjének* ez lesz a kiinduló pontja, ahonnan nekivág, hogy az összefoglaló áttekintését egy történelmi magyarázat mentén vázolja fel. Három – alapján véve politikátörténeti – modellt különböztet meg egymástól: (I.) a balkánit, (II.) a nyugatit és a (III.) spanyolt, amelyek kialakulása visszanyúl a cigányok első európai megjelenéséig.

Leonardo Piasere – néhány 14. és 15. századi dokumentum alapján – azt állítja, hogy a cigányok már görög földön olyan kapcsolatokat alakítottak ki a helyi lakossággal, amelyek előrevetítik a modernkori Európában majd később megfigyelhető életformáikat. Mintha a török hódítás előtti Görögország – és kifejezetten annak velencei uralom alatt álló része – „egyfajta laboratóriumként szolgált volna a cigányok és a nem cigányok kapcsolatára vonatkozóan” (p. 32). Már ekkor és itt kimutathatóak azok a kapcsolattípusok, amelyek a cigányokat történelmük során végigkísérik, és elvezetnek a mai helyzethez is.

Melyek ezek?

Az antropológus 4 esetet (a, b, c, d.) említ (pp. 32–33):

- a. 1323-ban egy ír ferences szerzetes találkozik a krétai Iráklío (Candia) falai alatt táborozó egyik cigány csoporttal, amely „elátkozott népként” örökké vándorol, 30 napnál tovább sehol sem időzve többet. Kicsi, hosszúkás alakú sátrakban vagy barlangokban élnek. Ez a nyugat-európában megismert, egyszerre keresztény és kiátkozott vándorló nép modellje.
- b. A 14. század második felétől kezdve több utazó is beszámol a Methóniban (Modone), egy peloponnészoszi kikötővárosban élő cigány közösségről. Egy kunyhókból álló állandó településen laknak, egy dombtetőn, a városfalon kívül, és majdnem mind szegény kovácsok, vasművesek. Ez a településtípus lesz később jellemző az egész kárpáti-balkáni Európában, Spanyolországban (főleg Andalúziában), és esetenként Dél-Olaszországban is.
- c. A 14. század második felétől kezdve, az akkor Anjou uralom alatt álló Korfu szigetén létezett egy „cigány hűbértartomány” (*feudum acinganorum*), amelynek adót kellett fizetnie. A hűbértartomány évszázadokon keresztül fennmaradt a velencei uralom alatt, korfui vagy velencei családok birtokaként, akik azt örökségüknek tekintették. A cigányok ebben az esetben szolgaságban éltek: „röghöz kötettek”, és az év különböző időszakában pénzben vagy természetben adót kellett fizetniük a gádszó uraságnak. Ez a típus működött a 14. századtól a 19. századig például a román fejedelemségekben.
- d. 1440 körül a peloponnészoszi Náfplion környékén is éltek cigányok. Ezt a vidéket a velenceiek igyekeztek újra benépesíteni, ezért sok albánt és valószínűleg cigányokat is hívtak oda. A vezetőket kinevezték „a cigányok lovaskapitányának” (*drungarius cinganorum*), aki egy katonai vezető volt és privilégiumokat kérhetett a cigányai számára stb. Ennek a verzióknak a katonai aspektusa csak néhány évszázadon keresztül marad fenn, aztán megszűnik, a helyi uraságokkal tárgyaló „kérvényező vezetőre” épülő típus azonban tovább él Nyugat-Európában, és később az oszmán Törökországban is.

Leonardo Piasere elképzelése szerint a három – főntebb már említett – politikatörténeti modell (a balkáni, a nyugati és a spanyol) közül a balkáni a Korfun már a 14. században megtalálható kapcsolattípus (ld. c.) aktualizálása (p. 34). A nyugati modell az „átkozott néppel” Krétán kialakított kapcsolatokról (ld. b.) fejlődött ki (p. 46). A spanyol modell pedig a görög-velencei „laboratórium” méthoni változatának (ld. a.) tekinthető (p. 54).

- I. Az olasz kutató „balkáni modellnek” (pp. 33–46) azt nevezi, amikor a cigányok adók megfizetése és/vagy munkára kényszerítésük révén „integrálódnak” a helyi társadalmi-gazdasági stuktúrákba. Ez az oszmán uralom alatt álló Balkánon „rendkívüli fejlettséget” ért el, mivel az ottmának soha nem kergették el a cigányokat a területeikről.

1800-tól Bulgáriában – és másutt is – egyre több cigány telepedik le és kezd földművelésbe. Annak ellenére, hogy ők álltak a társadalmi rétegződés legelső fokán, hogy gyakran lenézték őket és rosszul bántak velük, mégis sohasem kellett elviselniük azt a fajta teljes megtagadást és elutasítást, mint Nyugaton. Nem véletlen, hogy az évszázadok során sok cigány menekült Havasalföldről és Moldvából Bulgáriába, Szerbiába, Macedóniába, a Bánátba és Erdélybe, mint ahogy az sem, hogy Európában ma éppen azokon a területeken él a cigányok túlnyomó többsége, amelyek egykor az Oszmán Birodalom részei voltak.

A havasalföldi és a moldvai helyzetről két okból is részletesebben ír (pp. 35–44). Egyrészt azért, mert a 14. századtól a 19. századig ebben a két fejedelemségben jött létre a legnagyobb mértékű, legrendszeresebb és legellenőrzöttebb rabszolgaság a modern Európában. Másrészt azért, mert a román történelemkönyvek vagy csak erősen cenzúrázva, vagy egyáltalán sehogy sem említik ezt a tényt. Itt Leonardo Piasere saját, Romániában végzett kutatásaiból származó adatokat mutat be, amelyeket először ő jelentetett meg, és amelyekről összefoglaló tanulmányt egy évvel ennek a kötetnek a kiadása után publikált (ld. 2005).

A rabszolgaság történetét három korszakra tagolja:

- a kezdeti időszakra (1780-ig), amikor a rabszolgaság intézménye kialakul, amikor még íratlan szabályok jellemzik;
- a „virágzás” időszakára (1780–1832), amikor a rabszolgaság intézménye eléri a „legki-fejlettebb” állapotát, amikor már törvény szabályozza a működését;
- és az abolícionizmus időszakára (1827–1856), amikor először gyengébb, majd idővel egyre erősebb kampány bontakozik ki a cigány rabszolgaság ellen, amit hivatalosan először az 1848-as forradalmak törölnek el, Moldvában azonban majd csak 1855-ben, Havasalföldön pedig 1856-ban szüntetik meg véglegesen (pp. 43–44).

E két fejedelemséghez képest Erdély (pp. 44–46) más történelmi hatásoknak volt kitéve, ebből következően a cigányok történelme is részben másképp alakult ebben az országban, ám a rendkívüli helyzet ellenére ez is a „balkáni modell” részét képezi.

A rabszolgaság itt egyfajta tartalék intézményként működött, a cigányok néhány évszázadon keresztül máshol ismeretlen mértékű szabadságban éltek. 1422 óta közvetlenül a magyar király alattvalói voltak, aki nagy mozgásszabadságra adott nekik lehetőséget. Más volt a jogállásuk, mint a „népnek”, saját vezetőik voltak, akik maguk hozták létre és ellenőrizték belső szervezeteiket. Egyetlen kötelezettségük az volt a király felé, hogy évente fejkenként 1 forintot fizessenek neki.

Egyértelműnek látszik, hogy 1700 és 1780 között, amikor a Habsburgok voltak az uralkodók, tendenciaszerűen megerősödik egyfajta törekvés a létező rabszolgaság megszüntetésére, igaz ugyan az is, hogy a 18. század végén Mária Terézia és II. József reformjai – a jobbágyság eltörlésével együtt – hivatalosan a rabszolgaságot is eltörlték, jóllehet az utóbbi csak 1848-ban szűnt meg.

II. A nyugati modellben (ld. pp. 46–54) a társadalmi és gazdasági struktúrák csak úgy teszik lehetővé, hogy a cigányok „beilleszkedjenek” a többségi társadalomba, ha identitásukat feladják.

A Balkánon a cigányok vagy rabszolgák, vagy javakat gyűjtenek, hogy be tudják fizetni a rájuk kivetett adót. Vezetőik közvetítőként működnek a közösség és a hűbérúr között, akik ezáltal „előjogokat” szereznek, ami a területen való szabad mozgás vagy a csoporton belüli igazságszolgáltatás megszervezésének a lehetőségét jelenti. Ebben a modellben a hatalom fentről lefelé, míg az alattvalók által gyűjtött javak felfelé áramolnak. Ezzel szemben Nyugaton már a legkorábbi beszámolók is egy ezzel ellentétes helyzetről számolnak be: a cigányok itt nem kerülnek alávetettségi kapcsolatba, vezetőik zarándokúton lévő, megtért egyiptomi keresztényeknek adják ki magukat, és így szereznek javakat a gázdsoktól. A vezetők tehát itt is közvetítőként lépnek fel, de a javak és a hatalom itt nem egymással ellentétes irányban áramlanak, mint a balkáni modellben, hanem egymással megegyező irányban: fentről lefelé.

A cigányok a Balkánra az új feudalizmus kialakulásának idejében érkeznek, Nyugatra azonban már a posztfeudális Európa korszakában. Utóbbi esetben megkísérelnek a piaczgazdaságra épülő új alávetettségi mechanizmusok elől kitérni, és az adományokon alapuló gazdálkodásra épülő kapcsolatok kiépítésével próbálkoznak. Az összeütközés heves. És amikor az állam struktúrája megerősödik, feltartóztathatatlanul megkezdődnek a nagy, központiilag elrendelt üldöztetések.

A cigányellenes állami törvények egy Svájc (1470) és Észak-Olaszország (Velece: 1483, Milánó: 1493) alkotta „magból” indulnak ki, majd a 15. század végén „olajfoltszerűen” terjednek: 1498-ban a Német-Római Birodalom tiltja ki e népcsoportot a német nyelvű területekről, 1499-ben pedig az egyesített Kasztíliai és Aragóniai Királyság hoz hasonló rendelkezést. A cigányok ellen hozott törvények ezt követően „fertőzésszerűen” terjednek szét ez utóbbiból az egész Ibériai-félszigeten (Portugália: 1526, Navarrai Királyság: 1538), a Német-Római Birodalomból pedig fokozatosan nyugat felé (Hollandia: 1524, Anglia: 1530, Skócia: 1541), északra (Dánia és Norvégia: 1536, Svédország: 1540) és keletre (Morvaország: 1538, Csehország: 1540, Lengyelország: 1557). Szinte tökéletes koncentrikus köröket alkotva, ahogyan azt az *I rom d'Europa* egyik ábrája meg is mutatja (p. 51).

Néhány állam még a deportálással is megpróbálkozik: mindenekelőtt Portugália és Spanyolország, kisebb mértékben Anglia, Skócia és Franciaország. Portugália 1538-tól igyekszik afrikai gyarmataira telepíteni a cigányokat, majd 1547-től kezdve rendszeresen Brazíliába.

Piasere megemlíti egy 1547-es angliai rendeletet, amely egy pillanatra mintha „moldavizálná” Nyugat-Európát. Ez azt mondja ki, hogy minden csavargót el kell fogni, meg kell jelölni egy „V” betűvel, és két évre valakinek a rabszolgájává kell tenni, aki megverheti és leláncolhatja. A rendelkezést azonban nem sikerül alkalmazni, ezért két évvel később eltörlik. Nyugaton tehát – szemben a balkáni rabszolgasorba kényszerítés modelljével – marad továbbra is a „cigánymentességre” való törekvés, amely végül a náci haláltáborokban éri el a tetőpontját (p. 59).

III. A spanyol modell (ld. pp. 54–56) a nyugati modell egy sajátos változata, „inkluzív”-nak is szokták nevezni, mivel a célja a teljes kulturális asszimiláció. Mivel csak akkor működik, ha erős hatalom áll mögötte, érthető, hogy miért pont az abszolútizmus korszakában fejlődött ki a legteljesebb mértékben.

A spanyol uralkodók 1633-ban megtiltották a hitánók számára a gyülekezést, hogy a spanyoloktól eltérően öltözködjének, hogy cigányul beszéljenek, hogy csak hitánók által lakott kerületekben éljenek, hogy táncoljanak, hogy vándoroljanak, valamint hogy hitánónak nevezzék magukat (helyette az „új kasztíliai” megnevezést kellett használniuk).

A 17. században az előírások tovább szigorodnak: csak 200 lakosúnál nagyobb településen élhetnek, csak mezőgazdasági vagy ahhoz kapcsolódó munkát végezhetnek, nem kereskedhetnek lovakkal és el kell kerülniük a vásárokat is. A 18. században már csak minden száz lakosra juthat egy hitánó család, és aki nem engedelmeskedik a letelepedés parancsának, annak gyermekeit kötelező jelleggel kollégiumba zárják stb.

A spanyol modell egyik változatát a Habsburgok is átvették, amikor 1689-ben visszafoglalták Erdélyt és Magyarországnak azokat a részeit (Horvátországot, Bánátot és Szlovákiát is beleértve), amelyek 1526 óta török megszállás alatt voltak. Először a „nyugati típusú”, kirekesztő politikával próbálkoztak (akárcsak Csehország és Morvaország esetében), ám itt nem „csak” néhány ezer embert kellett volna kiutasítani, megcsonkítani vagy szétszórni, hanem több tízezer, a helyi lakossággal együtt élő, „integrálódott” embert (a magyar cigányok éppen a nyugati megsemmisítő politikák elől menekülve kerültek ide, és a török uralom alatt szóródtak szét egészen az északi Kárpátok vonaláig). Mária Terézia kénytelen politikát változtatni, és ezt úgy teszi, hogy egy sor olyan rendeletet ad ki, amelyek az erőszakos asszimilációt tűzik ki célul: le kell telepedniük, adót kell fizetniük, munkát kell vállalniuk, nem ölthetik fel sajátos ruháikat és nem beszélhetnek egymás közt cigányul, nem tarthatnak lovat, nem nevezhetik magukat cigánynak, hanem csak „újmagyarnak” vagy „újparasztnak”, katonai szolgálatot kell teljesíteniük, évszázados belső igazságszolgáltatásukat fel kell adniuk és alá kell vetniük magukat a többségi igazságszolgáltatásnak, megtiltják, hogy saját maguk közt házasodjanak, az 5 évnél fiatalabb gyermekeket pedig elveszik, és nem cigány családokra bízják. II. József Erdélyre is kiterjeszti anyja cigányokkal kapcsolatos korábbi rendelkezéseit, sőt meg is szigorítja azokat: már 4 évesen elveteti a gyermekeket a szülőktől stb.

Az olasz kutató fontosnak tartja megjegyezni, hogy az igaz, hogy több tartományban (pl. Burgerlandban, Bánátban, Kőrösvidéken, Máramaroson) buzgón végre is hajtják az említett abszolutista reformokat, vannak azonban olyan esetek is, amikor a nemességnek és a helyi lakosságnak egyáltalán nem állt érdekében a cigányok letelepítése stb., így nem is vezették be az intézkedéseket.

Abban, hogy Kelet-Európában a II. világháborút követően a szocialista államok elsősorban a vándorlás elleni küzdelemre és – a proletarizálódás révén – a cigányok lehető legnagyobb mértékű asszimilációjára helyezik a hangsúlyt, nem nehéz felfedezni a spanyol modell továbbélését, mégha a szerző (p. 60) azt a nyugati modell keleten való folytatásának nevezi is. Ez a könyvben nyilvánvalóan vagy egy elírás, vagy annak a félreérthető megfogalmazása, ami azon alapszik, amely szerint a spanyol modell a nyugati modell egy változata (p. 54).

Úgy tűnhet, mintha a kötet ezzel magyarázatot adott volna az európai cigányok erősen aszimmetrikus demográfiai megoszlására. Az eddigiek azonban a feltett kérdésnek csak az egyik felét válaszolták meg. A cigány Európák valóban a nem cigányok politikai történéseit tartalmazó „nagy történelem” termékei, hiba lenne azonban a cigányokat pusztán saját sorsuk passzív szemlélőjének tartani, hiszen a cigányellenes politikai megnyilvánulások éppen a cigány politikákra reagálva jöttek és jönnek létre (p. 62).

Ez az a momentum, ahol az *I rom d'Europa* fordulóponthoz érkezik. Mind terjedelmében, mind logikájában itt kezdődik el a könyv második fele, ami etnográfiai példák sokaságával mutatja be azokat a különféle politikákat, amiket az európai cigányok történelmük során kialakítottak és alkalmaztak a gádszók világában. Ez nem kevésbé olvasmányos és figyelemre méltó, mint amiről főntebb szó volt, itt mégsem fejtem ki bővebben, még akkor sem, ha esetleg ez annak a látszatát kelti, mintha az ismertetést elnagyolnám. A recenzió nem szólhat – márcsak terjedelmi korlátainál fogva sem – mindenről, nem beszélve arról, hogy nem pótolhatja a könyv elolvasását, amit feltétlenül tegyünk meg. Hígygük el, hogy a cigányok teljes jogú szereplői Európa történelmének, és ezt éppen saját politikáik révén érik el, amikről mind

a mai napig igen keveset tudunk. Ezen a hiányosságon próbál enyhíteni Leonardo Piasere kiváló összefoglalása, amely egyúttal amellet hoz fel meggyőző érveket, hogy az ún. „cigány Európák” mindig a cigány és a nem cigány politikák találkozásából születnek.

Felhasznált irodalom

LIÉGEAIS, J.-P. 1994. *Roma, Gypsies, Travellers*. Strasbourg: Council of Europe.

PIASERE, L. 2005. La schiavitù dei rom in Moldavia. In: P. G. Solinas (szerk.): *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*. Lecce: Argo, 289–331.

A portugáliai kulturális antropológiai cigánykutatások kezdete?

Olímpio Nunes: *O povo cigano*

Lisszabon: Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos. 1996.

Olímpio Nunes könyvének alapja egy 1973-as szakdolgozat volt, amely hétvényi kutatómunkával kiegészülve született meg. Úttörő jelentőségűnek számít, hiszen F. Adolfo Coelho 19. század végi műve (*Os ciganos em Portugal*) óta ilyen jellegű áttekintés Portugália cigányairól még nem született.

A könyv tartalomjegyzékét áttekintve egy nagyra törő vállalkozás képe rajzolódik ki előttünk. A fejezetcímek szinte minden lehetséges cigánykutatással kapcsolatos kérdést érintenek, mint például az igazságszolgáltatást (*krisz*), a morált, a egyes házasságok nehézségeit, az étkezési szokásokat, a lakóhely és utazás kérdését, a túlvilágra és a szellemekre vonatkozó elképzeléseket, a férfi és a női tevékenységeket, a letelepedés hatásait, a zenét és művészeteket. Emellett nemcsak a portugál és spanyol cigánysággal foglalkozik, hanem külön alfejezeteket szentel a magyar, a bolgár, a román, az osztrák, a „jugoszláv”, az olasz, a török, a szovjet, a finn, a lengyel, a svéd, a németalföldi, az angol és az észak-afrikai cigányoknak. Történelmi perspektívákat is figyelembe vesz, így például ír a portugál gyarmatokon (pl. Brazília, Angola stb.) élő cigányokról és visszatekint a Nápolyi Királyság korában élők sorsára is. Mindezek mellett vizsgálja a cigányság megjelenését a spanyol, a portugál, a francia és más európai irodalmakban is.

A szerző már a kutatás módszertanáról szóló fejezet elején kifejezi a kétségeit az alkalmazott módszerekkel kapcsolatban. Összehangolt kutatócsapat híján és a vizsgálat tárgyának összetettsége miatt nehezen tudták alkalmazni a hasonló kutatásoknál használt módszereket. „Olyan témáról lévén szó, amely (...) sok terepmunkát igényelt, (...) egy saját akcióttervet kellett kidolgozni.”

A kiindulópont a vándor cigány csoportok vizsgálatához egy kelderás család megismerése volt. Ők vezették be a szerzőt a Lisszabon környékén, lakókocsikban élő azon közösségekbe, amelyek „a cigány hagyományokat a legszigorúbban őrzik”.

Olímpio Nunes leírja, hogy nem csapatban, hanem egyénileg végezte kutatásait, így a megközelítés változatossága is hiányozhat művéből. Kérdéses továbbá az is, hogy a szerző beszélte-e egyáltalán az általa vizsgált cigányok nyelvét, mivel erről a könyvében egyáltalán nem tesz említést.

A kötethez felhasznált források három csoportba sorolhatóak:

- I. Bibliográfiai források. A bibliográfiában felsorolt és rövid ismertetővel ellátott műveket a szerző elolvasta és áttanulmányozta, a régi dokumentumoktól kezdve az ország könyvtáraiban fellelhető törvénykódexeken át a legújabb tudományos jellegű tanulmányokig és szakfolyóiratokig. Mindez képezte kutatásai „szakkönyvtárát”.
- II. Nem cigány segítők. Ezek részben olyan személyek, akik segítettek az első alkalom során a cigány csoportokkal való megismerkedésben, a kapcsolatfelvételben és a beilleszkedésben. Vallási és világi személyekről van szó: általános iskolai tanárok, papok, különböző közjegyzői irodák dolgozói, a nyomornegyedek nem cigány lakosai, a cigányok szomszédjai. Ezen személyek több kérdőív kitöltésében is a segítségére voltak.
- III. Cigány segítők. Velük nem kérdőíveket töltetett ki, hanem közvetlen interjúkat készített, meghallgatta élettörténeteiket, amelyeket feljegyzett és amelyekből következtetéseket

vont le. Lehetőleg idősebb és nagyobb presztízsnak örvendő férfiakat keresett meg. Sok mindent, amit a külföldi szerzők műveiben olvasott, az ő segítségükkel és a résztvevő megfigyelés révén sikerült hitelt érdemlő módon megerősíteni vagy cáfolni. A legtöbb adatot a cigány kultúráról a mindennapi életük megfigyelésével és megtapasztalásával gyűjtötte össze. Ennek során a szerző megfigyelhette társadalmunk jogi normáinak és szokásainak állandó összeütközését a cigányok életében, életével.

A nagyszabású terv céljára való és a forrásokra való tekintettel a tudományos munka három fázisból állt. Ezek a könyvtári kutatás, a földrajzi megközelítés és a résztvevő megfigyelés voltak. Nunes kihangsúlyozza, hogy az irodai munka és a terepmunka minden fázisban jelen voltak.

Az első fázissal kapcsolatban megjegyzi, hogy még az ország leggazdagabb könyvtári gyűjteményeiben sem talált szinte semmit, ami közvetlenül a témához kapcsolódott volna. Az anyagról egy könyvjegyzéket állított össze, mindent figyelembe véve, ami a könyvtárakban fellelhető volt.

A második, a földrajzi megközelítés fázisában kezdődött el a tényleges terepmunka. Ez a letelepedett családok környezetének és helyzetének informális megfigyelését jelentette, amelynek során első közvetlen információit az adatközlőktől szerezte. Legelőször egy országos cigányszervezettel vette fel a kapcsolatot, akik segítettek a letelepedett csoportokra vonatkozó adatok összegyűjtésében. Az ország mind a 18 megyeszékhelyébe elküldte a cigányok földrajzi megoszlására vonatkozó kérdőívet. Az első kutatásokat Lisszabon külvárosaiban kezdte. Egy második kérdőívet a cigányság képviselőihez, általános iskolai tanárokhoz és a vallási vezetőkhöz juttatott el. Ebben a kérdőívben minden egyes család társadalmi és gazdasági helyzete kirajzolódott (társadalmi, gazdasági helyzet, képzettség, foglalkozás, gyermekek, rokonsági fokok, lakóhely stb.). Az adatgyűjtés ezen szakaszában nagy nehézségekkel találta szembe magát, mivel az állami vagy vallási jegyzékek nem tüntették fel külön a cigányokat. A statisztikai hivatal kiadványai sem kezelték külön kategóriaként a cigány családokat. A leghitelesebb információkat az iskolák, a szociális központok és a vallási intézmények tagsági és beiratkozási lapjai szolgáltatották. A kérdőíveket később kiegészítette a családfelekkel készített közvetlen interjúk alapján.

A harmadik fázisban, a résztvevő megfigyelés során az első szempont a külső megfigyelés volt. Ez a cigány csoportok környezetében élő nem cigány szomszédoktól származó információk gyűjtését, a szomszédi viszony megvizsgálását jelentette. Így kirajzolódott egy összkép arra vonatkozóan, hogy a cigány családokkal kapcsolatban álló közösségek mennyire fogadják el őket, milyen a kommunikáció és általában a szomszédi viszony. Ezek az információk egyúttal sokat segítettek a cigány családok megközelítésében. Ez a bevezető szakasz megközelítőleg két évig tartott, és a tanulmány főbb pillérévé képezte, hiszen ily módon sikerült megérteni a hagyományos cigány kultúra összetettségének lényegét. A cigány családokkal egy családiasabb viszonyt kialakítva már könnyebben ment az adatgyűjtés az interjúk elkészítéséhez, és később a cigány csoportok életében való el- és befogadáson alapuló tényleges részvétel. A mindennapok különböző pillanataiban való részvétellel és a családi, csoport-, illetve idegenekkel szembeni kapcsolatok, viszonyulások segítségével sikerült lassacskán megérteni mentalitásukat és viselkedésbeli reakcióikat. Ezek a családdal való együttélések nyitották meg az ő világaikat és keltettek bizalmat a megvizsgált személyekben.

Nunes inkább férfiakat hallgatott meg, a nők – leginkább a hajadon lányok – többnyire megtagadták az idegenekkel való párbeszédet. A szerző eleinte a kerület művelődési központjában szerette volna a különböző csoportokat meginterjúvolni, de ott csupán néhány tíz ember jelent meg, és nem volt lehetséges párbeszéd kialakítása. Az alanyok teljesen gátlásosan viselkedtek egymás jelenlétében. Vagy egymásra nézve hallgattak attól tartva, hogy tabukat fednek fel, vagy más témákra terelték a beszélgetést. A leghitelesebb segítők azok a férfiak voltak, akiknek sikerült megnyerni a bizalmát, akik „élettörténeteikkel” hagyományaik féltettebb tit-

kait fedték fel. Meghívták a szerzőt velük enni, elvitték hagyományos cigány esküvőkre és ünnepekre, mintha egy családtagról lenne szó. Így sikerült Algés, Ericeira, Redondo és más településbeli esküvőkön is részt venni, akárcsak különféle zárandoklatokon, mint például Almadába vagy Fatimába.

A kutatás nem terjedt ki a teljes népeiségre, tekintettel annak földrajzi kiterjedtségére és tagjainak időszakosan vándor életmódjára, a szerző kénytelen volt azt annak egy részére, pontosabban a főváros külvárosi negyedeiben letelepedett csoportjainak a vizsgálatára leszűkíteni; csak egy kiválasztott rész aprólékos megismerésére kerülhetett sor. A mintavétel még ezen belül is szelektívnek számít, mivel elsősorban azok lettek a legfontosabb adatközlők, akik az információk szolgáltatása szempontjából „hitelesebbnek” tűntek. Leginkább a családfők, szinte kizárólagosan férfiak, és ezek közül is azok, akik hosszabb ideje letelepedtek.

Az első, baráti interjúk során az idősebb és kommunikatívabb családfőkre esett a választás. A fiatalok közt már nem zajlott hasonló szelekció, hanem minden csoportból arányosan megközelítőleg 15% került meghallgatásra. Ily módon a szerző figyelembe vette az életkort, a nemet és a szocializáció fokát. A kiválasztott fiatalok szinte mind az iskolások közül kerültek ki. A családfőknél további szempont volt a foglalkozás, illetve a csoporton belüli presztízs.

A szerző számára hitelesebbnek tűnt, ha kisebb csoportokra koncentrált. Az egyes csoportokban különböző változókat is figyelembe kellett venni: pl. az elhelyezkedést, a földrajzi letelepedés időtartamát, a foglalkozást, a környező közösségben való elfogadottság mértékét stb. Ezek a különbségek nyilvánultak meg példának okáért az idegenek elfogadásában, a kommunikációs képességekben, a helyi szokások elfogadásában, a fiataloknak a családi ellenőrzés alóli kiszabadulásában, a modern ruházat átvételében, a saját társadalmi csoport fellendülésének és fellendítésének az igényében.

Összességében tekintve a kutatás módszereiről keveset tudhatunk meg. Nunes a nem cigányok között főként kérdőívekkel dolgozott, majd az ezekből összegyűjtött anyagot vetette össze a cigányokkal készített személyes interjúkkal. Konkrét résztvevő megfigyelésről csak két helyen tesz említést. Az egyik 1973-ban történt, amikor tíz napon át követte a cigány karavánok útját az országban. A másíkról mint első tartós kapcsolatról számol be: 1974-ben egy Moscovide környékén táborozó – 11 lakókocsiban élő – 72 fős csoport életét figyelte meg két hónapon keresztül.

Az *O povo cigano* egy általános áttekintést ad, helyenként szociológiai adatokkal alátámasztva. Elsősorban azonban lehetséges kutatási témákat jelöl ki, a mélyebb vizsgálatot a jövő kutatóira, saját szavaival élve a „jövő antropológusaira” bízta.

Etnicitás és iskola

Maria José Casa-Nova: Etnicidade, género e escolaridade Estudo em torno das socializações familiares de género numa comunidade cigana da cidade do Porto

Lisszabon: Instituto de Inovação Educacional, 2002.

Maria José Casa-Nova tanulmánya alapvetően egy 1997–1998-ban aktivan, illetve az 1998–1999-es tanévben szórványosan végzett terepmunkára épül. Ezen a terepmunkáján kívül azonban fontos adalékokkal szolgált az a kutatás is, amelyet ugyanott, tehát a Porto külvárosában található Sol Nascente szociális negyedben végzett néhány évvel korábban. Tanulmányában többek között azt elemzi, hogy az itt élő cigány családok milyen kapcsolatban vannak az iskola intézményével, különös tekintettel a leánygyermek szocializációs modelljeinek sajátosságaira. Szintén alapvető kérdése, hogy a vizsgált közösség hogyan látja az iskolát a fiú- és a leánygyermek későbbi munkaerő-piaci lehetőségeinek a tükrében, de nem hiányzik az iskola szerepének a tanárok szempontjából való bemutatása és a pedagógiai gyakorlathoz vezető folyamatok és kontextusok feltárása sem. A logikusan felépített és jól tagolt tanulmány négy nagy fejezetben tárgyalja az előbbieken – a teljesség igénye nélkül – felvillantott problémaköröket.

Az első fejezetben a szerző a problémát átfogóan közelíti meg, és a teoretikus háttér tisztázása során olyan fogalmakról gondolkodik, mint a „globalizáció”, a „modernitás”, a „különbözőség”, az „identitás”, a „multikulturális társadalom” és a „multikulturális iskola”. Michel Wieviorka ellenében Maria José Casa-Nova kiáll a multikulturalizmus fogalmának aktualitása és érvényessége mellett (pp. 26–27), és a különbözőség (*diferença*) fogalmát is előnyben részesíti a semlegesebb sokféleség (*diversidade*) fogalmával szemben (p. 29).

A multikulturalizmus McLareni kategóriái segítségével három kulcsfogalmat (multikulturalizmus, különbözőség, rasszizmus) kapcsol össze és vonatkoztat a konkrét iskolai gyakorlatra a következőképpen:

- A konzervatív multikulturalizmus (p. 33) esetében egy „univerzalista rasszizmus” nyilvánul meg azáltal, hogy a különbözőség fogalma egy asszimilációs ideológiát kendőz el. Az iskolai gyakorlatban ez azt jelenti, hogy asszimilálni próbálják a diákokat akár úgy is, hogy megfosztják őket saját kulturális értékeiktől.
- A liberális multikulturalizmus (p. 34) szerint minden nép, rassz és etnikum között van egy természetes egyenlőség. A teljesítményközpontú iskolatípus és a monokulturális tanár áll a legközelebb ehhez az állásponthoz, egy olyan álegyenlőséghez, amely szerint az iskola minden gyereknek ugyanazokat az iskolai javakat képes biztosítani.
- A liberális baloldali multikulturalizmus (p. 35) azáltal, hogy esszencializálja a különbözőséget, felerősítheti a sztereotípiákat, és az egyént saját identitásába zárhatja. Az iskolában ez úgy jelenhet meg, hogy a gyereket olyan kulturális keretek közé zárják, amelyekről feltételezik, hogy az övéi.
- Utoljára említi a kritikus ellenállás multikulturalizmusát (p. 36), amely ellenáll a kulturális hegemoniának. A szerző itt említi meg a Stephen Roland Stoer által kialakított ideáltipikus inter/multikulturális tanár fogalmát (p. 37), aki a monokulturális tanárral ellentétben törekszik arra, hogy különböző látásmódokat és módszereket alakítson ki a különbözőséggel kapcsolatban, és ezáltal minden egyes tanuló családi kultúráját értékelő, pozitív módon kezelje az órákon.

Az identitásról gondolkodva Stuart Hall határidentitás fogalmához közelít akkor, amikor flexibilis, komplex identitásokról beszél, többes számban (pp.39–41). A „szabadság”, az „egyenlőség” és a „tárgyilagosság” fogalmakról gondolkodva Danilo Martucelli elképzeléseit hívja segítségül, majd az első fejezet végén – összegzőképpen – táblázatban foglalja össze Peter McLaren, Stephen Roland Stoer és Danilo Martucelli problémafelvetéseit saját gondolatainak tükrében (p.46).

A második fejezet az etnicitás és a társadalmi osztályok kérdéskörét veti fel. Karl Marx, Max Weber, Erik Olin Wright és Pierre Bourdieu társadalmi osztály fogalmait vizsgálva próbálja elhelyezni az adott cigány közösséget (pp.50–54). Mivel a marxi, illetve weberi osztályokat a termeléshez való viszony határozza meg, ezért az ő kategóriáik szerint semmiképpen nem értelmezhetjük a nagyrészt vándorárusként tevékenykedő etnikai csoportot. Sőt, a Bourdieu által megkülönböztetett tőketípusokkal – gazdasági, kulturális, szociális, szimbolikus – sem rendelkezik a vizsgált cigány közösség abban az értelemben, hogy a munkaerőpiacon hasznosítani tudná azokat.

Miután rávilágított arra, hogy a szóban forgó cigány közösségre nem lehet a társadalmi osztály kategóriáját ráerőszakolni, Maria José Casa-Nova új fogalmat keres, és a bourdieu-i *habitus* felhasználva bevezeti az *etnikai habitus* (*habitus de etnia*) fogalmát, az *osztályhabitus* ellenében (p.57). Az *etnikai habitus* nem a gazdasági tőke birtoklása határozza meg, hanem sokkal inkább az életstílusok és az esélyek szintjén megnyilvánuló homogenitás, illetve egy bizonyos, a tevékenységeket meghatározó életfilozófia. A vizsgált közösségben ez az *etnikai habitus* felette áll a közösségen belüli gazdasági differenciálódásnak. A szerző az iskolai gyakorlatot illetően is megállapítja, hogy a vizsgált cigány közösség esetében az iskolához fűződő viszonyt az *etnikai habitus* befolyásolja, nem pedig az *osztályhabitus*. Annak ellenére azonban, hogy az iskolához és a munkaerőpiachoz fűződő viszony egy bizonyos *etnikai habitus* hatását tükrözi, mégis megfigyelhető némi heterogenitás, amely abból adódik, hogy a csoport egyes tagjai elsősorban kulturális interakciók révén megkülönböztetik saját magukat a csoport más tagjaitól. Így jönnek létre az *etnikai habitus*on belül az *etnikai helyek* (*lugares de etnia*), amelyek az etnikai csoporton belüli pozíciót határozzák meg (p.59).

Az *etnikai helyekkel* kapcsolatban nemcsak az iskolához fűződő viszony esetében figyelhetünk fel bizonyos eltérésekre, hanem a kulturálisan mással kialakított kapcsolatokat illetően is. Fernando Luís Machado kategóriáival élve a szerző a gyenge etnicitásúval szemben erős etnicitásúként jellemzi a vizsgált cigány közösséget (p.62), ami azt jelenti, hogy szerinte a cigány közösség kulturálisan sokkal nagyobb különbséget mutat a többségi társadalomhoz képest, mint például a negyedben élő zöldfoki szigeteki közösség. Ugyanakkor szociálisan kevésbé különül el a negyedben élő, társadalmi és gazdasági szempontból hátrányos helyzetű portugál kultúrájú portugáloktól.

A harmadik fejezet a terepmunkáról és annak eredményeiről számol be. A terepmunka során – mint azt már említettük – többek között arra keresték a választ, hogy a Portó külvárosában elhelyezkedő Sol Nascente bizonyos cigány családjai (5 család) hogyan viszonyulnak az állami iskolához, milyen jelentőséget tulajdonítanak az iskolai tudásnak, az iskolai munkának általában és a munkaerőpiacon való sikeres elhelyezkedés szempontjából. A kutatás folyamán különös figyelmet fordítottak a cigány leánygyermek szocializációs modelljeinek sajátosságaira. A vizsgálatban szereplő gyermekek 9–14 év közötti lányok voltak.

Az eredményeket tekintve Maria José Casa-Nova összegzése szerint az anyagi háttértől függetlenül a közösség nagy részére az iskolai tudás alulértékelése, az abba való befektetés hiánya volt tapasztalható. Többnyire tehát nem mutatnak érdeklődést az iskola intézménye iránt, amit a szerző egy *etnikai habitus* létezésével magyaráz (p.107). Ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy voltak, akik értéket tulajdonítottak az iskolának, és ez szerinte különböző *etnikai helyek* meglétére utal (p.107). A vizsgált közösségben a gyermekek szocializációja egyértelműen a két nem által később, felnőttként betöltendő, egymástól elkülönülő feladatoknak megfelelően történik. Eszerint a nő feladata a gyermeknevelés és a háztartási munkák, a

férfi pedig mint tekintély, családfenntartó és a társadalomban való eligazodást segítő személy jelenik meg. Az apai vagy fiútestvéri szemléletben az iskola gyakran mint a lánygyermeket, testvért veszélyeztető hely van jelen. Veszélyes a más neműekkel vagy a más kultúrájúakkal való kapcsolatteremtés miatt (p. 92). A leánygyermek az azonban nemcsak ezért hagyják ott a fiúgyermeknél előbb az iskolát, hanem részben azért, mert szülei általában nem tartják fontosnak, hogy az írás, az olvasás és az alapvető számtani műveletek elsajátításán túl egyéb tudásra is szert tegyenek, részben pedig azért, mert kisebb testvéreikre kell vigyázniuk vagy mert korán mennek férjhez (pp. 91–92).

Ugyanakkor bizonyos családok számára – bár általában csak a diskurzus szintjén – fontos az iskola és értékeli az ott megszerzhető tudást, mert úgy gondolják, hogy ezáltal jobb esélyeik lehetnek, például szakmát tanulhatnak (p. 90).

Gyakran maguk a leánygyermek próbálnak kibújni az apai rendtartás kötelekeiből, és – Bernard Charlot fogalmával élve – egy „kompromisszum kultúrárt” (p. 88) hoznak létre, például amikor füllesztések árán vesznek részt fakultatív iskolai programokon.

A fejezetet Maria José Casa-Nova azzal az összegzéssel zárja, hogy a terepmunka vizsgálatai szerint bár a közösség megpróbálja megőrizni az alapvető kulturális és családi értékeket, mégis részben a modernizációs folyamatok következtében, részben a tradicionális életforma presztízvesztése miatt egyre inkább tudatára ébrednek az iskolában megszerzhető szellemi tőke fontosságának (p. 108).

Az utolsó fejezet azt tárja elénk, hogy az iskola, maguk a tanárok milyen elvárásokkal, módszerekkel, stratégiákkal, gyakorlattal viszonyulnak a hátrányos helyzetű, illetve az etnikai kisebbséghez tartozó gyermekekhez. A szerző szerint a kérdéskör annál is inkább releváns és aktuális, mert az utóbbi harminc évben számos kutatásban (Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron) merült fel a kérdés, hogy vajon az iskola mennyiben újratermelője a létező szociális egyenlőtlenségeknek. Maria José Casa-Nova két szempont szerint választotta ki az interjúra a tanárokat (8 tanárt). Egyrészt figyelembe vette, hogy hány éve gyakorló tanár az illető, másrészt azt, hogy hány éve tanít az iskolában (p. 116). Az interjúkon kívül természetesen részt vettek bizonyos órákon, és szünetekben is beszélgettek a diákokkal, tanárokkal.

A tanárok hozzáállását tekintve általános volt, hogy úgy gondolták, hogy ezektől a gyerekektől nem lehet ugyanazt elvárni, amit megkövetelnének a kedvező szociális és gazdasági környezetben élő gyerekektől. Szükségesnek érezték, hogy a követelményeket adaptálják a gyermekek szociális, gazdasági illetve kulturális helyzetéhez, ezért csökkentették azokat. Emellett olyan normák, értékek átadására helyezték a hangsúlyt, amelyeket a gyermekek nem kaptak meg otthon, viszont amelyekre szocializációjuk és később a munkaerőpiacra való beilleszkedésük szempontjából szükségük van (p. 121).

Az alacsonyabb követelmények miatt az órákon gyakran mechanikus, uniformizált, „egy kaptafára járó” feladatokat kaptak a gyerekek, és a számonkérés sem volt elég igényes vagy szigorú (p. 128). A diskurzus szintjén ugyan a tanárok is felvetik azt a problémát, hogy a gyerekek úgy lépnek felsőbb osztályba, hogy a tudásszintjük nem megfelelő, a gyakorlaton azonban ez nem változtat, és így a gyerekek továbbtanulással kapcsolatos hátrányai egyre csak halmozódnak.

A kutatás egyik különösen érdekes és továbbgondolandó megfigyelése volt, hogy bizonyos esetekben maguk a cigány kislányok kérdőjelezték meg a tananyag tartalmát vagy annak elsajátítási módját (p. 137). Ezzel kapcsolatban a szerző hangsúlyozza, hogy mennyire fontos lenne egy követelő, ugyanakkor megértő pedagógiai gyakorlat kialakítása. Megértő, vagyis amely megérti, hogy mit jelent az iskolai tudás a gyermek számára, illetve a gyermekkel együtt próbálja megalkotni ezt a jelentést. Így jöhetne létre egy kritikai intellektuális nevelés.

A vizsgálat egy másik fontos kérdése volt, hogy az iskola és a tanárok különbözőképpen kezelik-e a fiúkat és a lányokat (p. 138). A résztvevő megfigyelés és az interjúk azt mutatták, hogy a tanárok nem részesítik eltérő bánásmódban a lányokat és a fiúkat. Ez viszont azt is jelenti, hogy semmilyen speciális pedagógiai gyakorlatot nem fejlesztenek ki annak érdekében,

hogy ne reprodukálódjon a fiúk és a lányok etnikai determináltsága, hogy a cigány kislányok egyenlő esélyekkel induljanak akár a cigány fiúgyermek, akár a nem cigány leánygyermek mellett (p. 140). Olyan pedagógiai gyakorlat kidolgozására lenne szükség, amely arra motiválja a cigány kislányokat, hogy a családi hatás ellenére is minél tovább tanuljanak, és hogy ezáltal könnyebben választhassanak szakmát, dönthessenek a saját jövőjük felől.

A tanárok ugyan a diskurzus szintjén felméri a kulturális sokféleség tényét, azonban nem problematizálják azt, hanem megmaradnak a homogén és homogenizáló pedagógiai gyakorlatnál (p. 143). Ilyenformán a stoeri monokulturális tanár ideáltípusát testesítik meg. A kritikai interkulturális nevelés egy-két ritka példától eltekintve általában nem jellemző.

Végezetül azokat a lépcsőfokokat mutatja be nekünk a szerző, amelyeken elindulhatnánk egy interkulturális nevelés felé (p. 148). Először is fel kell ismerni, és el kell fogadni az iskolában megjelenő kulturális sokféleséget. Ezután gondolkodnunk kell a mono-, a multi- és az interkulturális nevelés elméleti, illetve fogalmi háttéréről. Mélységében meg kell ismernünk az iskolában jelen lévő különböző kultúrákat, majd egy folyamatosan kutató pedagógiai gyakorlatot kell kialakítani. A tanítás lényege nem a tudás átadása, hanem azokra a képességekre való rávezetés, amelyek segítségével a gyerek maga konstruálja meg a tudását (p. 153).

A záró gondolatok című, utolsó részben (p. 155) Maria José Casa-Nova újra megemlíti a kulcsfogalmakat és összegzi a terepmunka eredményeit, ugyanakkor arra is utal, hogy ezek az eredmények csak az első lépéseket jelentik, amelyek a további kutatások felé vezetnek.

Hitánók Spanyolországban

Teresa San Román. *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*

Madrid: Siglo XXI de España. 1997

Spanyolországban három, önmagát cigányként meghatározó, de egymástól elkülönülő csoport él: a kálók (*calé*), az ungarók (*húngaros*) és a szigánók (*ciganos*) (p. 78). A *La diferencia inquietante* című könyv nem szól valamennyiükről, csak a kálókról, akiket hitánó cigányoknak (*gitanos-gitanos* vagy *gitanos cale*) is neveznek, közülük is csak „a bizonytalan gazdasági-szociális körülmények közt, szegénységben vagy marginális helyzetben élőkéről” (p. XV).

A kötet három nagyobb egységre tagolódik.

Az első rész (pp. 1–73) a hitánók Ibériai-félszigetre történő megérkezésétől a spanyol polgárháborúig (1936–1939) tartó korszakot tárgyalja, elsősorban a cigánysággal foglalkozó történetek alapján, Teresa San Román úgy látja, hogy a hitánók társadalmi és kulturális megsemmisítése egy olyan állandó cél volt, ami annak ellenére, hogy a börtöntől a nacionalista asszimilációig nagy változékonyságot mutat, napjainkig folyamatosan jelen van a befogadó társadalomban azóta, hogy a cigányok első csoportja a 15. század kezdetén átkelt a Pireneusokon (p. 7). A katolikus királyoktól a mai demokráciáig az asszimilációs szándék egy mindig jelenlévő „homályos” lehetőség volt, amely hol a kizártság, a gályarabság vagy a halál elretentő formájában jelentkezett, hol mézesmadzagként a különböző társadalmi és jogi előnyök, valamint a jóléti állam alakjában. Mindegyik esetben a „nyugtalanító különbség” megszüntetése, a többségi társadalomnak „megfelelő viselkedés” elősegítése a cél, legyen szó akár üldözésről, akár meggyőzésről. Ez utóbbihoz sorolja a spanyol antropológusnő az iskoláztatást, a cigány szervezetek hivatalos elismerését és a munkahelyi „integrációt” is, amelyek „önmagukban ugyan a cigányok érdekeit szolgálják, de időnként a gyarmatosítás és az asszimilációs szándék eszközeként is kezelik/kezelhetik ezeket olyan történelmi helyzetekben, amikor a nyílt üldözés semmilyen formában nem lehetséges” (p. 6–7).

Kemény szavak, amelyeket a szerző több fejezetben át igyekszik bizonyítani, ami már csak azért is nehéz, mert nemcsak a szokásos módszertani problémákkal kell szembesülni (hogy ti. a forrásokat nem a cigányok írták), hanem egyrészt a dokumentumok szinte teljes hiányával, valamint a nem cigány népesség etnocentrizmusával is. A cigányok részvétele a történelemben évszázadokon keresztül rejtve maradt mind a történelmi források létrehozói, mind a történetek előtt, és igaz ugyan, hogy az utóbbi 25 évben jelentős erőfeszítések történtek annak korrigálására, de azok – a kutatónő szerint – egyelőre elégtelenek. Azt sem felejthetjük el, hogy, mivel a cigányok esetében egy 500 éve üldözött csoportról van szó, a történelmi források úgy írnak róluk, ahogy az ellenségeik szoktak.

Teresa San Román ugyanakkor felhívja a figyelmünket az előbb említett érzelmekkel ellentétes előjelű források nagy számára is, azaz egyes pájókna (nem cigányoknak) a cigányok üldözésével szembeni ellenérzésére (p. 29). Igaz, hogy a falusiak, mint írja, „sokszor feljelenítették őket, de néha tiltakoztak is egy-egy cigány lakos, egykori szomszéd bebörtönzése ellen. (...) Időnként titokban segítettek néhány cigánynak elkerülni a törvény kiszabta büntetést vagy elmenekülni előle” (p. 30).

A cigányok és a nem cigányok közti kapcsolat sohasem teljesen egyértelmű, és nagymértékben összefügg a történelmi adaptációkban fellelhető differenciálódással.

„Meglehetősen haszontalannak tűnik előttem – 1997-ben éppúgy, mint a 17. században – egyfelől »a letelepedett cigányok«, másfelől ettől elválasztva »a cigány banditák«

szocioökonómiai elemzésével próbálkozni”, írja az antropológusnő. Ezek ugyanis olyan történelmi lehetőségek, amelyek nem függetlenek egymástól. Egyik vagy másik melletti döntésüket a cigányok „a helyi körülmények szerint választják, sőt, változtatják vagy kombinálják” (pp. 32–33).

Az emberek mindig azt csinálják, amit tudnak és ahogyan tudják. A hitánók számára a változatosság, az utazásnak, az időnek és a helynek egy ún. több lábon álló hasznosítása a fennmaradás kulcsa (p. 34). Esetükben Teresa San Román háromfajta foglalkozás típusát különböztet meg egymástól: az elfogadottat, a marginálist és az illegálist. Az elfogadott foglalkozás, amely a dokumentumokban „ismert”-ként, „becsületes”-ként szerepel, kis jövedelmei biztosít és alacsony a presztízse. A marginális foglalkozás olyan, ami mintha a többségi társadalom szemében nem is létezne, alantas, bár néha hasznos a parasztok számára. Az illegális foglalkozások ezzel szemben ismertek, de tiltottak. Történelmileg tekintve a kérdést azt láthatjuk, hogy az egyik hitánó alapstratégia az elfogadott és a marginális foglalkozások kombinálása és változtatása, amihez az illegális lehetőségek is hozzáadódhatnak. A másik stratégia az, „amikor vagy az egyik, vagy a másik dologgal foglalkoznak, a hely és az idő megszabta lehetőségek, a jövedelmezőség, az energiaigény, a veszélyek és a szükség szerint” (p. 33).

Ugyanezt találta a hitánóknál Teresa San Román még a 20. század második felében is, abban a korszakban, amelyet monográfiájának második részében (pp. 74–167) tárgyal. Ezt a szerző úgy tagolja, hogy előbb bemutatja az 1950-es évek migrációitól – a gazdasági növekedés évein át – az első olajválságig tartó korszakot, majd a gazdasági válságnak a cigányokra gyakorolt hatását elemzi (p. XV). Az ehhez szükséges adatokat mindenekelőtt saját, 1967 és 1974 között végzett terepmunkája során gyűjtötte (p. XVI).

Ebben a részben az antropológusnő egyrészt megmutatja a cigányok között meglévő kulturális szerepbeli és társadalmi helyzetükben fennálló különbségeket. Másrészt a hagyomány létét olyan kulturális teljesítményként magyarázza, mint ami az egyes történelmi időszakokra és társadalmi környezetekre adott megfelelő adaptációs válasz. Harmadrészt feltárja a túlélési stratégiák mély történelmi gyökereit, azt, hogy hogyan találhatjuk meg abban a cigányok „etnikai túlélésének, szélsőségesen bizonytalan körülmények között mutatott alkalmazkodó képességeiknek és kiterjedt marginalizálódásuknak az egyik legfontosabb okát” (pp. XV–XVI).

A termelési stratégiák rugalmas, felváltva történő alkalmazása és a főntebb már említett háromféle foglalkozástípus kombinálása a hitánókra még a jólét éveit is jellemző. 1975-ben, amikor az országos adatok szerint az aktív spanyolok 11 százalékának volt egynél több foglalkozása, akkor ez az arány a cigányok esetében 50 százalékot tett ki, ráadásul a legtöbbszörüknek volt még egy (p. 160). A foglalkozások kiegészítését és változtatását Teresa San Román a cigányok által elérhető munkák „gyengességére” adott stratégiai válaszként értelmezi. „Nyilvánvalóan nem a »vándorló lélekről« vagy a »szabadságvágyról« van szó, hanem teljesen logikusan arról a törekvésükről, hogy kompenzálják a gyenge vagy kimerülő piacot.” Esetükben nem valamely foglalkozás folyamatossága számít előnynek, hanem az az alacsony jövedelmezőségű és instabil lehetőségekre adott, dinamikus és az alkalomnak megfelelő kombinációkra épülő kulturális stratégiai válasz, amelynek segítségével lehetővé válik, hogy állandóan és megfelelően eltartsák magukat (p. 163).

Amikor 1972-ben egy 1200 fős mintán végzett kutatásban rákérdeztek az apák és a fiúk foglalkozásának a folyamatosságára is, a válaszadók közül gyakorlatilag senki sem gondolta, hogy a tevékenységének bármi köze is lenne ahhoz (p. 131). Döntő különbség a pájókhoz képest, hogy a cigány szülők nem egy mesterséget tanítanak meg a gyermekeiknek, és még csak nem is többet. Azt tanítják meg nekik, hogyan tevékenykedhetnek az adott pillanat helyi, időszaki, alkalmi változásainak és gazdasági lehetőségeinek a függvényében, hogyan érzékelhetik azokat, és hogy hogyan aknázhathatják ki a különféle és változó alternatívákat a leggyümölcsözőbben (p. 130).

A munkavégzésnek alapvető kapcsolata van a társadalom szerkezetével, nem véletlen tehát, hogy Teresa San Román egy erős szociálintropológiai leírását adja az általa vizsgált hitánóknak. E rövid ismertetőben nincs lehetőség arra, hogy ezt részletesen bemutassam, annál is inkább, mivel a spanyol kutatónő igen alaposan kidolgoz egy meghatározott kategóriarendszert, miközben felvázolja az ehhez kapcsolódó fogalmak szociálintropológia-történeti beágyazottságát is. Itt mindezt most elsősorban két okból említem.

Egyrészt azért, mert a szerző ezen a ponton (pp. 84–95) egy hosszú elméleti és módszertani kitérőt tesz az ágazatokról, ami ugyan kilóg a kötet egészéből, mégis rendkívül fontos önreflexív mozzanatot jelent. Nemcsak bátorságról, de kifejezetten bölcsességről tesz tanúbizonyságot, amikor arról ír, hogy megengedhetetlen az „ágazat” kifejezést úgy használni, ahogyan azt ő korábbi, cigányokról szóló munkáiban tette, annak függvényében, ahogy a hitánóknál a feleségek beilleszkednek ebbe a csoportba” (p. 88). Sok év elteltével Teresa San Román belátja, hogy hiba volt részéről a spanyolországi cigány csoportosulásokat ágazati rendszernek tekinteni, ugyanakkor úgy véli, hogy „nem lehet őket megérteni, ha figyelmen kívül hagyjuk a patrilinearitás játszott szerepet a felépítésükben, a történelmükben és a működésükben” (p. 91). És ehhez kapcsolódik az a bizonyos második ok is, ami miatt a kötet szociálintropológiai jelentőségét hangsúlyozni szeretném.

A *La diferencia inquietante* evvel a dimenzióval kapcsolatosan kifejtett elemzései evidenssé teszik, hogy pl. egy tanító csak akkor fogja a hitánó gyerekeket megérteni, ha „kilép” a tanteremből, ha megiszik egy kávét a szülőkel, ha megpróbálja megtudni, hogy milyen apasági csoportokból épül fel a negyed és hogy milyen rokonsági rendszerek alkotják ezeket a csoportokat. És egy kutató sem tudhat meg róluk semmit sem, „ha azt feltételezi, hogy a modern, kapitalista, városias, ipari, fogyasztói világ és a telekommunikációs eszközök a Föld valamennyi kultúráját egyformává tették” (p. 110).

A *La diferencia inquietante* harmadik részében (pp. 168–211) a szerző egyfajta mérleget készít, amelynek a segítségével – reményei szerint – jobban megérthetjük a városokban élő, szegény hitánók mostani helyzetét. Ehhez egyrészt saját, 1975 és 1985 között készített műveire támaszkodott, amelyek alapjául madridi és barcelonai cigányok között végzett terepmunkái szolgáltak. Másrészt több adatot azoknak a fiatal kutatóknak köszönhet, akik kutatásaikat az utóbbi években végezték. Harmadrészt felhasználta etnográfusok és szociológusok tanulmányait is (p. XVI).

Teresa San Román 8 pontban foglalja össze állításait a jelen kapcsán:

- jelentősen nőtt a bérmunka mennyisége;
- a fémezés romló helyzete mindenütt szembetűnő;
- a folklórműsorok szerepe a minimálisra csökkent;
- a legutóbbi években egyre több marginális utcai szolgáltatás jelent meg;
- a válság éveiben valamennyivel többen koldultak, mint ma;
- az időszakos mezőgazdasági munka a hitánók többsége számára már nem jelent megoldást;
- kimagasló mértékben megugrott a vásároló tevékenység;
- ma már vannak, akik közmunkát végeznek, és a szakmunkásképző tanfolyamokon résztvevők fizetést is kapnak (pp. 179–181).

„A cigányoknak már semmi közük ahhoz, amit te megismertél”, mondogatta sok szociális munkás, családtervező, tanító és nevelő a szerzőnek, akit éppen ezért őszintén meglepett az, amire az utóbbi években folytatott terepmunkákról szóló beszámolók és jelentések, valamint az antropológus kollégákkal folytatott beszélgetések rámutattak. Az derült ki, hogy a változások ellenére a főntebb már említett hagyományos kulturális stratégiák szilárdak és hajlékonyak, valamint sok, az 1960-as és 1970-es években létrehozott, adaptált és a megújított hagyományhoz tartozó kulturális elem a mai napig még mindig érvényben van (pp. 191–192).

A hitánók utóbbi 30 éves történetét Spanyolországban Teresa San Román egy ellentmondásos folyamatnak látja, mert miközben több szempontból is lendületet kapott az akkulturáció, az mégis szelektív volt: „egyszerre járt együtt megőrzéssel és újítással, vetélkedéssel a pájókka és az azonosságtudat megerősítésével” (pp. 200–201).

A kép, persze, korántsem ennyire „rózsaszín”. A kutató nő napjaink marginalizálódott hitánóinak központi problémái közül hármat hangsúlyoz:

- a munkalehetőségek hiányát (akár marginális munkákról legyen is szó);
- a közigazgatás önfejűségét (amivel eltérő rokoni csoporthoz tartozó cigányokat koncentrálnak egy helyre); és
- a kábítószerét (a fogyasztását és a kereskedelmét egyaránt) (pp. 201–202).

Utóbbi kapcsán Teresa San Román hivatkozik Paloma Gay y Blascóra, aki egyike azoknak a fiataloknak, akik az utóbbi időben résztvevő megfigyeléseket folytattak a hitánók között¹. Ő hívta fel a figyelmet a kábítószereseknek a cigány közösségeken belüli általános megvetésére és kirekesztésére, akár cigányokról, akár pájókról legyen is szó. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kábítószerfüggőket ne gondolják, csak éppen megfosztják őket a felelős személyeknek kijáró társadalmi státustól. „Nem vesznek róluk tudomást, (...) mert a kábítószerfogyasztás megzavarja a társadalmi szolidaritást és a tekintélyrendszert” (p. 188).

A kábítószer-kereskedelem és a kábítószer-fogyasztás – a szerző szerint – egy olyan új modell, ami ma a cigányokat a legerősebben a mi társadalmunkba asszimilálja, mivel azt minden szinten egy alapjaiban pájó értékrendszer szabályozza és tagolja, a cigányoknak az események befolyásolására minimális lehetőséget nyújt, tevőleges beavatkozásukat pedig ki is zárja (pp. 183, 203).

Mindezek alapján nem csoda, hogy abból a 7 jellegzetes típusból, amelybe Teresa San Román a mai hitánók legnagyobb részét sorolja, kettő a kábítószerrel kapcsolatos: egyrészt a kisstílusú kábítószer-terjesztőkről, másrészt az alapvetően kábítószer-kereskedelemmel közvetlen és állandó terjesztőként foglalkozókról van szó. Mindez azonban nem meríti ki azt a fajta sokféleséget, amit a hitánók jelentenek. Vannak még nagyon szegény, putrikban vagy elszigetelt és elmaradott településeken lakó cigányok. Vannak – az említett kisstílusú kábítószerterjesztőkkel csak ritkán együtt élő – szegény telepi, szükség-lakótelepi, nyomornegyedbeli cigányok. Vannak nem bérezett tevékenységeket, főleg vásárolást folytató cigányok, akik az átlagnépesség életszínvonalán állnak, és csaknem mindannyian lakásokban vagy kisebb házakban laknak. És van még a többségi társadalomba integrálódottaknak két típusa: a régebben és az újabban „beilleszkedett” cigányok (pp. 204–208).

Ezek a típusok korántsem tartalmazzak minden variációt! Nemhogy valamennyi spanyolországi cigány esetében, de még a spanyolországi hitánók esetében sem (az ország határain túlról most nem is beszélve)! Ahogy a szerző hangsúlyozza is: ezek az egymástól bizonyos konkrét társadalmi környezetben megjelenő típusok sohasem egyedülállóak önmagukban, és nem zárják ki mások létezését sem. Pusztán a jobb érthetőség kedvéért különítette el őket egymástól (p. 204), mert egyébként „nehéz megismerni, hogyan él, szerveződik, tevékenykedik, gondolkodik és érez egy ennyire különböző elemekből álló nép. És ugyancsak nehéz megérteni mindazt, amit megtudunk róla. Kérem tehát, hogy fogadják el az itt leírtakat megfigyelések, adatok és megérzések keverékének, ami több ponton is eltérhet a valóságtól” (p. 208).

És akár ezekkel az őszinte szavakkal zárulhatna is könyv, és ez a recenzió is. Teresa San Román mégsem itt fejezi be. A recenzió azonban mégis rögvést végetér, mivel a kötethez illesztett összefoglalás (pp. 212–238) és konklúzió (pp. 239–249) alapvetően nem tartalmaz olyan új

¹ És akinek egyébként a jelen kötetben szereplő tanulmánya is eredetileg Teresa San Román számára készült. E kiadatlan kézirat magyarul jelenik meg először nyomtatásban.

ismereteket, amelyek a korábbi részekben (és a jelen ismertetésben) ne fordultak volna elő. És ez így is van rendjén. Mi más is lehetne egy összefoglalás, ha nem az előzőekre való visszatekintés? És milyen tudományos mű lenne az, amelynek a tanulságát nem támasztaná alá érvekkel mindaz, ami benne van?

A *La diferencia inquietante* egy fontos könyv: a spanyolországi cigánykutatások „nagyasszonya” által írt jó összefoglalás.

Kasztíliai hitánók egy madridi külvárosban

Paloma Gay y Blasco: *Gypsies in Madrid*

Oxford/New York: Berg. 1999.

A hitánó cigányok Spanyolországban mindenfelé megtalálhatóak, városban és vidéken egyaránt. És ráadásul Spanyolországon kívül éppen ők jelentik a „spanyolságot”. Gondoljunk csak pl. a flamenkóra, a fekete szemű, a hajába szegfűt tűző, fodros szoknyát viselő és kasztanyetával táncoló hitánó képre! A „spanyolosság” és a „cigányosság” pontosan lefedik egymást Spanyolország népi, nem spanyol reprezentációjában. Ugyanakkor a nem cigány spanyolok arra töreksenek, hogy elhatárolódjanak a cigányoktól. A „hitánó” szó olyan, mint egy inzultus. Jelentésének pozitív értelmezéséhez olyan dolgok kötődnek, mint pl. hogy „természetesen táncolnak és énekelnek”, hogy nagy hangsúlyt helyeznek a családi kötelezésekre” stb. Negatív értelmezéséhez ellenben olyanok, hogy pl. „szegények”, „lusták”, „piszkosak”, hogy „sokan közülük tolvajok” stb. (pp. 6–7).

Paloma Gay y Blasco éppen egy ilyen cigány csoport körében folytatott 15 hónapon át résztvevő megfigyelést, Madrid egyik külvárosában, aminek ő a „Jarana” álnevet adta. A helyszín kiválasztása Teresa San Románnak köszönhető, aki egyébként állandó tanácsokkal és érzelmi támogatással is segítette a fiatal antropológusnőt terepmunkája egész ideje alatt (p. IX).

Jarana egy olyan speciális külváros, amit az állam hozott létre a Villaverde Alto-i kerületben, Madrid déli periferiáján (p. 3). A hitánó cigányok az 1950-es években költöztek ebbe a kerületbe, Kasztília és Extremadura falvaiból, annak az erős, vidékről városba irányuló exodusnak a részeseiként, amely egész Spanyolországon végig söpört a II. világháborút követő időszakban. Az eredeti szegénynegyed helyén az 1960-as évek elején egyemeletes házakból álló telepet hoztak létre 3000 migráns páj (nem cigány) és hitánó számára. A spanyol fővárosnak ez a kerülete ebből alakult ki, részben kormányzati kezdeményezésre, részben magánbefektetések révén (p. 7).

Ma Villaverde Alto nagyon hasonlít más dél-madridi, munkásosztály által lakott területekre. A házak többségét az állam szerelte fel, az „életminőség” alacsony, amennyiben azt a város többi lakosságáéhoz viszonyítjuk. A munkanélküliség és a konfliktusok szintje is meglehetősen magas (p. 8).

Jarana Villaverde Altónak egy fizikailag is megjelölt, annak többi részétől elhatárolt, elszigetelt része, gyakorlatilag egy gettó – ahol nyáron nagy a forróság, télen viszont hideg, szeles, mivel egy dombtetőn áll –, ahogy sok hitánó mondja: „nem civilizált embernek való”. Ezzel szemben a szociális munkások azt állítják róla, hogy egy „hitánó barát” külváros, amit kifejezetten a cigányok szükségleteire és kívánságaira gondolva építettek. A házaknak nagy fedett udvara van (»mert a hitánóknak szüksége van helyre a fémhulladék számára«), egybenyitott földszinti tere (»mert a hitánók nagyon társaságkedvelők«) és szénkályhája (»mert a hitánók túl szegények ahhoz, hogy másfajta fűtést is megengedhetnének maguknak«). Ami Jarana lakóit illeti, ők a konyhaszagra panaszkodnak, ami az elválasztó falak hiányában minden egyes bútordarabba beeszi magát, a nagy füstre, ami beszennyezi a plafont és a falakat, és az udvar hasznavehetetlenségére, amikor inkább »igazán egy plussz szobára lenne szükségük pl. a fiú számára, aki éppen most nősült meg, és feleséget hozott haza, hogy együtt lakjanak« (p. 9–10). Sokan átalakítják az udvart egy ilyen plussz szobává vagy egy kicsi házzá, ahol az új pár él addig, amíg meg nem kapják az önkormányzattól a támogatást a saját házukra. Inkább

gyakrabban, mint sem, ez éveket is eltarthat, és a fiatal párnak két vagy három gyermeke is van már, mire kiköltözhetnek onnan, és a helyükre a fiatalabb öccs költözhet a feleségével (p. 19).

A cigányok számára nehéz megérteni, hogy a nem cigányok miért kényszerítették őket olyan házakba, amelyek ilyen nyilvánvalóan »különbözőek« és »speciálisak«. A Jaranában élő hitánók és a pájó helyi előjáróságok közötti kommunikáció hiányát jól szemlélteti a lakótelep három utcájának az elnevezése is. Mindegyik utcát Federico García Lorca művei alapján nevezték el, akit a pájó népi elképzelés a hitánókhoz közelállónak tart: az egyik utca neve egy híres antológia címe, a másik az egyik legismertebb verse, a harmadik Lorca egyik színdarabjának a főhőse. A hitánók, akik sose hallottak Lorcaról, arról panaszkodnak, hogy olyan házakkal támogatták őket ebben az elmaradott külvárosban, amelyeknek nevetséges utcanevei vannak.

„Hol hallottál olyan utca névről, hogy »Zöld Szél« (*Verde Viento*)?! Rendes neveket kellett volna adniuk, híres emberek neveit, ahogyan azt Villaverdében is tették. De mi hitánók vagyunk, hát nevetségessé tettek minket.” A hivatalos utcaneveket a cigányok nem is használják, csak a szociális munkások. Ez utóbbiakon kívül mindenki más csak úgy említi őket, hogy „Felső utca”, „Középső utca”, „Alsó utca” (9–10).

Amikor Paloma Gay y Blasco a terepmunkáját végezte, Jarana 4 000 lakosából kb. 350 volt hitánó. Többségükben „kasztíliai” (*gitanos castellanos*), kisebb részük „extremadurai” (*gitanos extremeños*), ez utóbbiak azonban Madrid más negyedeiben egyébként nagy számban élnek (p. 5). A jaranaiak tudnak arról, hogy élnek hitánók Spanyolország más területein is, és úgy hiszik, hogy „a világ minden országában” megtalálhatóak. A „legigazabb hitánóknak” az ungarókat tartják, mivel azok vándorolnak és cigányul beszélnek, de a különböző hitánó és nem hitánó cigány csoportokat egyformán hitánóknak tartják, a „hitánó nép” (*el pueblo gitano*) egyenlő részének, még akkor is, ha azoknak különböző szokásaik lehetnek. A *Gypsies in Madrid* csak Jarana kasztíliai hitánóival foglalkozik, különösen azzal a móddal, ahogyan ők a „hitánó nép”-et egy elképzelt közösségként úgy konstruálják meg, magukat annak részeként látják (p. 5).

A szerző hangsúlyozza, hogy nagy különbségek vannak az egyes cigány csoportok között, beleértve azt a módot is, ahogyan a többségi társadalomtól őket megkülönböztető identitásukat létrehozzák, és ahogyan cigány identitásukat kifejezik. A hitánók például azoknak a nem cigányoknak a nyelvét beszélik, akik közt élnek (p. 4). Spanyolországban spanyolul beszélnek otthon is, és akkor is, ha pájókhöz szólnak. Kivételt a katalán hitánók jelentenek, akik katalánul is beszélnek. Ebben a vonatkozásban a hitánók különböznek azoktól a cigány csoportoktól, amelyek anyanyelve a „romani”, és akik csak a többségi társadalom tagjaival folytatott interakció során használják a helyi nyelvet. A „káló”, amelyet hagyományosan a hitánók a „romani” egyik dialektusának tartanak, csak néhány száz nem spanyol szóból áll, amelyek közül soknak „romani” eredete van. A többesszámok és az igeragozás spanyol, akárcsak a hitánó szókészlet nagyobb része, és valójában a káló szavak legtöbbször olyan spanyol szó, amelyhez a kálóhoz hasonló végződéseket tesznek. Jaranában már csak néhány idősebb hitánó tud többet néhány tucatnyi káló szónál, és úgy emlékeznek, hogy azokat csak akkor használták, amikor pájók előtt szerettek volna információt úgy átadni egymásnak, hogy azok ne értsék, és nem a hitánók egymás közötti mindennapi beszélgetéseik során. Mindazonáltal azt a spanyol nyelvet, amit a madridi hitánók beszélnek, könnyű megkülönböztetni attól, amit az ott élő spanyolok beszélnek, és a spanyol egy dialektusának tekinthetjük: a hitánóknak sajátos kiejtésük és hanglejtésük van, és következetesen eltérnek a mondattani és nyelvtani szabályoktól; sok olyan spanyol szót használnak, amelyet a pájók már nem használnak, és sajátos nem pájó jelentést adnak más szavaknak (p. 18).

Paloma Gay y Blasco célja az volt, hogy feltárjon néhány olyan kulcsfolyamatot, amelyek során a hitánók létrehozzák jellegzetes életmódjukat, és amelynek során a pájóktól különböző csoportként fogják fel magukat. A *Gypsies in Madridban* arra tesz kísérlet, hogy megmagyarázza azt a módot, ahogyan egy nép – amely több évszázadon keresztül elnyomva és marginális

helyzetben él – önmagát látja, és ahogyan létrehoz egy olyan életstílust és egy olyan közös identitást, amely tisztán elválasztja az őt körülvevő többségi társadalomtól.

Ennek a kérdésnek a kapcsán az antropológusnő siet megjegyezni, hogy amint a hitánó életet elkezdjük megfigyelni, azonnal egy látszólagos paradoxonba ütközünk, abba, hogy annak ellenére, hogy a hitánóknak különösen erős affinitásuk van arra, hogy magukat a nem cigányoktól egy különböző népnek lássák, úgy tűnik, mintha nem azon fáradoznának, hogy egy „harmónikus”, egységes közösséget hozzanak létre. Sőt, ennek inkább éppen az ellenkezője az igaz: úgy tűnik, mintha az lenne a törekvésük, hogy „töredezettségeket” és különbözőségeket hozzanak létre maguk között (p. 3).

Hol és hogyan hozzák akkor létre a hitánók a hitánóságukat?

A hitánók sokfélék (pl. vándorolnak vagy letelepedettek), néhány csoport „tipikus” cigány tevékenységet folytat (pl. jövedémondó vagy használt fémáru gyűjt), míg mások gyárakban dolgoznak, nem cigányok társaságában. Más fontos vonások, mint pl. a rokonsági és a politikai szerveződések, a házassági formák vagy pl. a vallás tekintetében is jelentősen különböznek egymástól (p. 4). Érthető, ha Jaranában az egységet és a harmóniát nem a közös identitáshoz vezető út jelenti. A külváros lakói aktívan elkerülik a velük kapcsolatban nem álló és nem rokon cigányokat, és sokféleképpen kézzelfoghatóvá teszik belső „fragmentáltságukat”, a köztérek használatától kezdve a házassági stratégiáikig. És mégis, miközben ahelyett, hogy társadalmi kohézió alapulva hoznák létre a „cigányságot” (*Gypsiness*), a hitánók egy olyan nép egyik csoportjának tekintik magukat, amely hasonló helyzetben áll szemben a világ többi részével (p. 15).

A pájók szerint a hitánók egy »kultúra nélküli« (*incultos*) nép, akik pizsokban élnek, visszautasítják a munkát, mindennapi kenyerüket úgy keresik meg, hogy az államon élőködnék, lopnak és drogot árulnak a fiatal nem cigányoknak. A hitánók visszautasítják ezt, és hasonló „szépeket” gondolnak a pájokról. Szerintük a nem cigányok elhanyagolják a gyermekeiket, lenézik az idősebbeket, és megölik egymást terrorizmus és háború során; asszonyaik mind kurvák és gyengék stb. (p. 14).

A szerző csatlakozik azokhoz az antropológusokhoz (Anne Sutherlandhez, Teresa San Románhoz, Matt T. és Sheila Salóhoz, Judith Okelyhoz, Patrick Williamshez, Michael Stewarthoz, Caterina Pasqualinóhoz), akik feltárták azt, ahogyan a cigány csoportok mindegyike következetesen saját morális felsőbbségét hangsúlyozza, mint egy olyan minőséget, amely megkülönbözteti őket a nem cigányoktól (p. 15).

A hitánók is morális fogalmakkal konstruálják meg a maguk és a pájók közti distinkciót mint azt a legfontosabb elvet, amely alapján világképüket és mindennapi életüket megszervezik. Ugyanakkor ez a hitánó morál, amely őket a pájóktól elválasztja, Paloma Gay y Blasco felfogásában „nemi jelleget ölt” (*gendered*): arra a sajátos felfogásra épül, hogy mi a személyiség mint férfi és mint nő, illetve hogy milyennek is kellene lennie. A hitánók férfira és nőre vonatkozó elképzelése nagymértékben különbözik a spanyolokétól, és annak a folyamatnak az alapos tanulmányozást követeli meg, amelynek során a hitánó nőiség és férfiasság megszületik – a *Gypsies in Madrid* 180 oldalának utolsó 120 oldala (pp. 63–182) erről szól.

Jarana lakói szerint a hitánóknak mint népnek állandóan jelenvalóvá tétele a hitánó morális törvényeken alapszik, ami minden hitánó férfitől és nőtől függ; az elképzelések a csoportról és a személyiségről megfeythetetlenül összefonódnak. A nemiséggel rendelkező személy a csoport ideájához kötött, és különösen a morális megnyilvánulások során mutatkozik meg. A „cigányság” letéteményesének ezért tartható a hitánó személy (p. 15).

Paloma Gay y Blasco egyik fő premisszája éppen az, hogy annak tanulmányozása, hogy a hitánók hogyan konceptualizálják saját magukat mint csoportot – és azt, hogy milyen csoportnak tartják magukat –, elkerülhetetlenné teszi személyiség konstrukcióik elemzését (p. 3).

Könyve lényegében a személyiség és a közösségi identitás hitánó elképzelése közötti kapcsolatot tárja fel, ahogyan azt Jaranában megtapasztalhatta. Kiváló etnográfiaival győz meg minket arról, hogy a hitánóknál a személyiség mindig nemhez kötött, hogy a hitánó férfiak

és nők által létrehozott jellegzetes hitánó nemhez kötődő morálon keresztül valósul meg a hitánóságnak mint csoportnak az ideája.

A *Gypsies in Madrid* első része (pp. 3–60) bevezeti és elhelyezi a kötet többi részének a színhelyét, mind etnográfiailag, mind teoretikusan. Azokat a különböző fejleményeket tárgyalja, amelyek a spanyol cigányokra az utóbbi 50 évben hatással voltak, és vázolja jelenlegi helyzetük komplexitását. Miközben feltárja azt, ahogyan a pájók a hitánókat látják és ahogyan foglalkoznak velük, ez egyúttal egy betekintést is ad a jelenlegi spanyol társadalomba. Másrészt megismerjük a jaranai társas kapcsolatok mintázatát. Itt fogalmazza meg a szerző a könyv fő elméleti kérdését is: ismerve azokat a nagy centrifugális erőket, amelyek a hitánó társadalmat mozgatják, figyelembevéve a társadalmi memória hiányát és a területhez nemkötöttséget, hogyan lehetséges az, hogy a hitánóknak sikerül csoportként felfogni magukat és közös identitásukat sikeresen reprodukálni?

Amíg a könyv II. része (a 4., az 5. és a 6. fejezet) nagyrészt a nőkre és a nőiségre vonatkozó hitánó elképzelésekre és tevékenységekre fókuszál, addig a III. rész (a 7. és a 8. fejezet) a férfiak és a férfiasság szerepét magyarázzák. Ezekben a fejezetekben a hitánó férfiasságnak és nőieségnek egy sokrétű képe rajzolódik ki, megmutatva azt, hogy a mindennapi élet összetett szféráin keresztül hogyan jönnek azok létre – az esküvői szertatásoktól a férjek és a feleségek közötti kapcsolatokig, és a rokoni csoportok közötti konfrontációkig (p. 17).

Paloma Gay y Blasco eredeti szándéka szerint egy – írásbeliséggel rendelkező társadalmon belül élő – írásbeliséggel nem rendelkező kisebbség társadalmi memóriájának a tanulmányozását tervezte. Jaranában azonban azt tapasztalta, hogy a cigányokat nagyon kevésbé érdekli a múlt, csak ritkán beszélnek róla, és valahányszor megpróbált elkezdni erről beszélni velük, nyilvánvalóan unni kezdték azt. Ezzel a témával való foglalkozását meglehetősen rejtélyesnek találták, és még azt is tanácsolták, hogy változtassa meg tanulmánya tárgyát.

„Meglehetősen hülye vagy. (...) Lehetnél jogász vagy orvos, és ehelyett itt vagy és olyan dolgokról kérdezel, ami senkit sem érdekel”, mondta Ana nagymama az antropológusnőnek, aki hamar rájött, hogy a hitánók nem a történelemben vagy a mitikus múltban keresik életmódjuk vagy a többségi társadalomtól való különbségük magyarázatát. Ehelyett Jarana hitánói a mostani létezésükre koncentrálnak, ami az adott és megkérdőjelezhetetlen morális szabályokhoz való hozzáállást jelenti. Ez az ő „eltérő létezésük”, ami elválasztja őket a pájóktól: „cigányosságuk” inkább a cselekvéshez kötődik, és nem szubsztanciálisan nyilvánul meg (pp. 13–14).

Azzal, hogy a hitánók a nemi morál személyes törvényét hangsúlyozzák, közös identitásuk forrásaként inkább a jelenre fókuszálnak, sem mint a múltra. A hitánóság nem reprodukív, hanem inkább performatív, amit a másokkal való kapcsolat során a jelenben hoznak létre és folyamatosan újra előállítják a másokkal való kapcsolat során, tehát nem a hagyományos értelemben felfogott múlt öröksége. Jarana hitánói csekély jelentőséget tulajdonítanak az „azelőtt”-nek a magukról szóló beszámolóikban. Továbbá közös én-felfogásuk és közös identitásuk nem egy jelenlegi vagy egy korábbi sajátos területen alapszik: nincs olyan földjük, ahonnan származtatnák magukat, vagy ami az ígéret földje lenne a számukra. A hitánók a pájók szemében és saját maguk szemében is olyanok, mint a nem szívesen látott vendég valaki másnak a házában. És ez így van még a 20. század végén is, amikor már teljesen letelepedettek. Ahogyan Luis, egy fiatal jaranai fiú magyarázza: „hitánónak lenni olyan, mint örök átutazónak lenni, anélkül, hogy bárhová is mennél”. Ebben a vonatkozásban a hitánók világosan különböznek más spanyoloktól (pp. 15–16).

Sokféleségük ellenére valamerenyi cigány csoport megteremti és fenntartja a különbséget saját maga és a nem cigányok között, továbbá közös abban, hogy a) perifériális vagy marginális státusban van azokhoz a nem cigányokhoz képest, akik között él; b) szívesebben folytat olyan gazdasági tevékenységeket, amelyek fölött ő gyakorolhat ellenőrzést; és c) nem hoz létre egy közös társadalmi memóriát, sem a cigány identitás állandó fizikai jellemzőit. Az egyes cigány csoportok közötti különbségek és hasonlóságok ezen kombinációjával a fejünkben kell

olvasni Paloma Gay y Blasco *Gypsies in Madrid*-jét (p. 4), ami miközben a közös identitás megkonstruálásnak egy sajátos módját mutatja be, egyúttal egy sajátos személyiség felfogás és egy sajátos „közösség”-felfogás közötti kapcsolatot tár fel. Mindazonáltal mivel a hitánó személyiség- és közösség-filozófiák szintén európaiak – hiszen a hitánók az európai történelem részei, legalábbis az utóbbi 500 évben egészen biztosan –, ebben az értelemben ez a könyv egyúttal a modern ipari társadalmakban meglévő kulturális sokféleség forrásainak a története is. Végül, elég nagy mértékben, ez a kötet a nemiségről (*gender*) is szól, azért egyrészt, mert a hitánók maguk hangsúlyozzák közös identitásuk nemi dimenzióit (más dimenziókhöz képest), másrészt azért, mert elemzésében az antropológusnő egy feminista nézetet rajzol meg. A hitánók sajátosságára irányuló megközelítését azon feminista elképzelésre alapozta, amely szerint sok társadalomban a személyiség nemileg meghatározott, és amely szerint a nemi személyiség (*gendered person*) és a csoport közötti kapcsolatot nem tekinthetjük egyszerűnek és problémamentesnek. A *Gypsies in Madrid* a hitánó férfiasságot és nőiességet adottnak véve azt a kérdést teszi fel, hogy mi az a folyamat, amelynek során azokat létrehozzák, és éppen úgy kérdéssé teszi a szex és szexuális test (*sexed bodies*) előállítását, mint a nemiség kevésbé testi aspektusainak a kialakulását is (pp. 16–17).

Cigányok Andalúziában

Juan F. Gamella: *La población gitana en Andalucía*
Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida

Sevilla: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales, 1996.

Az andalúziai cigányokra vonatkozó antropológiai tanulmányokkal már Juan Gamella előtt is találkozhattak az olvasók. Például Stanley Brandes *Methaphors of masculinity. Sex and status in Andalusian folklore* című, 1981-es könyvében, amely érintette egy felső-andalúziai községben élő cigány lakosság helyi folklórban betöltött szerepét, életkörülményeit és interetnikus kapcsolatait is. Három évvel később, 1984-ben készült el az EDIS (Szociológiai Kutatások Csoportja) máig ki nem adott *Necesidades sociales de los gitanos en Andalucía* (Az andalúziai cigányok társadalmi szükségletei) című tanulmánya, amelynek munkálatai során Andalúzia-szerte 801 családot kérdeztek meg ugyanezen kisebbség tagjainak a segítségével. Gamella szerint azonban ezen munka számos kivétlnivalót hagy maga után az információforrások reprezentativitása, a válaszok megbízhatósága, valamint az adatok összegyűjtésének és egységesítésének a vonatkozásában. Fenntartásai ellenére kutatócsapata eredményeit – a témával kapcsolatos munkák hiányában – ezen utóbbi tanulmány adataival vetette össze. Az 1986-ban a granadai önkormányzat kiadásában megjelenő, Elisenda Ardévol által készített *Antropología urbana de los gitanos de Granada* (A granadai cigányok városantropológiája) című munkát Gamella pozitívan értékeli, hangsúlyozva, hogy a családi struktúráról, a demográfiai és foglalkoztatási helyzetről fontos adatokat közöl erről a közösségről. 1985-ben készült el a P.A.S.S. (Tanácsadói és Szociális Munka Program) *Asentamientos gitanos en Andalucía Oriental* (Nyugat-andalúziai cigány letelepedés) című tanulmánya, amely 124 család 562 tagjával készült interjúk sorából állt össze, és amely különös figyelmet szentel a városi, környezeti és építészeti jellemzők leírásának.

A *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida* a Granadai Andalúziai Cigány Centrummal közösen végzett munka eredményeként született. A konkrét kutatási csoport a következő személyekből állt:

- hét – főként szociológus és antropológus – terepmunkás (akik a nyolc megyében, egyenként egy-egy millió lakosú területet mértek fel);
- egy informatikus (aki az adatbázisokat készítette és töltötte fel);
- a Granadai Andalúziai Cigány Centrum két tagja (akik az információforrásokkal való kapcsolatfelvételben segítettek); és
- aki mindezen munkákat irányította és az eredményeket írásba foglalta (Juan Francisco Gamella).

A csoportban férfiak és nők, cigányok és nem cigányok egyaránt megtalálhatóak voltak. Kiválasztásuknál a hozzáértés, a korábbi tapasztalat, az empátia és a téma iránti érdeklődés játszott szerepet.

A cél alapvetően az andalúziai cigány lakosság összehasonlító, holisztikus és etnográfia eszközök segítségével történő bemutatása volt. Ennek érdekében gyűjtöttek adatokat a többségi társadalommal fennálló kapcsolataikra, az interetnikus konfliktusokra, az oktatási, a munkaerőpiaci és az egészségügyi helyzetükre vonatkozóan. A szerző már előljáróban felhívja a figyelmet arra, hogy az adatok sokszor töredékesek és elégtelenek egyértelmű következtetések levonására: ilyen esetekben csak különböző hipotéziseket képesek felállítani.

Három alapvető nehézséggel kellett szembenézniük: a vizsgált csoportok etnikai hovatartozásának nem ismeretével, az életkörülményeikre vonatkozó megbízható adatok hiányával, illetve a bizalmatlansággal, amellyel a kisebbségek általában kezelik a tőlük idegen személyeket.

A Gamella által vezetett csoport alapvetően a következő forrásokat használta az adatgyűjtéshez: a tanulmány alanyai és a kutatók között történt beszélgetések, interjúk vagy a kérdőívek kitöltése során született szóbeli és írásbeli interakciók anyagát, a kutatók által tett megfigyeléseket, és végül a – primer forrásokon túl – más személyektől (specialisták, tanárok, szociális munkások, orvosok), illetve intézmények által gyűjtött adatokat (népszámlálások, statisztikák, tanulmányok).

A munkát településenként, illetve kerületenként külön-külön végezték, törekedve arra, hogy az adott adatgyűjtés minél kisebb és így kezelhetőbb területen történjék. Itt elsősorban a helyi, kvalifikált adatközlőkkel próbáltak kapcsolatot teremteni, hogy tőlük első kézből tájékozódhassanak a helyi lakosság számáról és strukturájáról. Ezt később más forrásból származó információkkal vetették össze és értékelték. És végül a – jelentősebb lélekszámú közösséggel – 100-nál több cigány lakossal bíró településeket felkeresve a helyi kisebbség tagjaival, illetve a velük kapcsolatban álló adatközlőkkel személyes beszélgetést folytattak. Ez utóbbiak körébe tartoztak a szociális munkások, az egészségügyi gondozók, az oktatásban résztvevők, az önkormányzati alkalmazottak, az andalúziai cigány szövetségek hálózatának és annak működési körébe tartozó civil szervezeteknek a tagjai.

Ahhoz, hogy megérthessék a helyzetet, két alapvető összehasonlításból kellett kiindulniuk. Először is ezen kisebbséget Andalúzia összlakosságával, másodsorban pedig a velük hasonló társadalmi és gazdasági körülmények között élőkkel kellett egybevetni. Ennek során azonban rögtön egy újabb nehézséggel szembesültek: azzal, hogy nehéz pontosan meghatározni, kikből is áll ez a „rejtett” társadalom. Gamella szerint róluk szólva a „nélkülözés” és a „sajátos” közötti dilemma rajzolódik ki. Egyfelől szegényes és szegregálódott helyzetüket tekintve leginkább az „underclass” kategóriáját lehetne használni rájuk. Másfelől kulturális értelemben Spanyolország lakosságának legjellegzetesebb csoportját adják. Ehhez azonban hozzá kell tenni azt is, hogy a pájó társadalomhoz hasonlóan a cigányság esetében sem kerülhetők el a kulturális változások, igaz, ennek a dinamikája az utóbbiak esetében sokkal lassúbb.

A szerző kitér olyan témákra is, amelyekről az ezen kisebbségről született nagyszámú munkák ellenére csak ritkán kerül említés, és amelyek megvitatása nélkül sem ez az elemzés, sem a jövőbeli együttélés segítése nem képzelhető el. Így például szól az illegális drogterjesztésben vállalt szerepükről, a cigány nők alávetett helyzetéről, a felnőttek analfabétizmusáról és az őket ért bántó sztereotípiákról.

Gamella a cigányok európai vándorlásának története kapcsán két nagy hullámot különböztet meg: a 16–17. századi, első, majd az 1840 és 1940 között Havasalföldről és Moldvából kiinduló második hullámot. A spanyolországi és az andalúziai cigány kisebbség alapvetően az első hullámban érkezett. Az azóta eltelt időt a szerző három nagy korszakra bontja a többségi társadalom velük szemben tanúsított politikája szerint: a kiűzetés (1499–1633), az erőszakos asszimiláció (1633–1783), valamint az inkorporáció és törvény előtti egyenlőség (1783-tól napjainkig) korszakára. A Spanyolországban eltöltött hosszú évszázadok jelei szembetűnőek, hiszen annak ellenére, hogy különböző etnikai identitásukat megtartották, magukat szomszédjaikkal egy közösségbe tartozónak is tartják, ráadásul 87 százalékuk – a P.A.S.S. egy 1991-es tanulmánya szerint – az utóbbi 15 évben ugyanabban a községben élt. Ugyanezen tanulmány szerint a spanyolországi cigányok 42,8 százaléka Andalúziában lakik: ez körülbelül 149 500 személyt jelent. A Gamella vezette csoport ezzel szemben 200 000-re becsülte a számukat, amely az andalúziai összlakosság 3 százalékát jelenti. A lakossághoz mért arányuk Granada megyében a legnagyobb, ahol az összlakosság 5,5 százalékát adják, 18 településen pedig 20 százalék feletti az arányuk. Jellemző, hogy 67,1 százalékuk 100 000-nél több lakosú településen él.

A teljes lakosság számához mért arányuk a fiatalabb korosztályok körében még szembe-tűnőbb, míg a 36 év feletti lakosságban már alulreprezentáltak. Mindez abból fakad, hogy 40

százalékuk 15 évesnél fiatalabb, a várható átlagéletkor igen alacsony, 45 és 65 év között mozog, a 74 év felettiek pedig csupán összlétszámuk 2 százaléka. Az utóbbi évtizedekben a cigányok száma igen megnőtt, amit jól mutat az egy nőre jutó 4,1-es gyermekátlag (a magas gyermekszám különböző sztereotípiák kialakulásához vezetett). Számuk leglátványosabb emelkedése a gazdasági fejlődés és a poszt-frankista időszakra (1959–1985) esett, amikor a magas születési szám mellett az elhalálozás mértéke is jelentősen visszaesett.

A tanulmány adataiból kiderül, hogy a nők aránya az andalúz cigányságon belül 46–49 százalék. A könyv szerint ez a fiatalkorban fiú társaikkal szembeni hátrányos helyzetükkel, az egy főre jutó szülések magas számával, és az ezek hatására kialakult gyakori elhalálozással, illetve a rövid várható életkorral magyarázható. A nők először már igen fiatalon, általában 20 éves koruk előtt teherbe esnek.

Az andalúziai cigányok társadalmi szervezete és mindennapi élete – máshol élő társaihoz hasonlóan – a családi kapcsolatokra épül. Ezek alapelemeit a családi csoportok vagy egységek képezik, amelyek kapcsolatok, tevékenységek és normák együttesét jelölik. A kutatás során 14 407 andalúziai cigány 2776 családi egységéről sikerült adatokat gyűjteni. Egy átlag egység ezek szerint 5,2 tagból áll, míg ez az andalúziai összlakosság tekintetében csak 3,6 fő. Az andalúziai cigány családi egység 3,6 százaléka egy főből áll, de ennek többsége özvegyeket takar.

Jellemző a fiatalkori házasság, ami pájő társaiknál öt-hat évvel korábban, fiúk esetében átlagosan 19,5 éves, lányokéban 18,3 éves korukban történik. A mai fiatalok már viszonylagos szabadságot élveznek a párválasztás terén, mégis az endogámia igen sűrű jelenség a körükben. A házasság a cigány identitás reprodukciójának központi intézménye. Az esetek 73 százalékában a hagyományos, nagyszámú vendég jelenlétében tartott cigány esküvők mellett egyházi esküvőt is tartanak (a cigány esküvő máig fontos részeként képezi a család becsületét jelképező ún. „kendő-próba”).

A családi egységeken túl alapvető fontossággal bírnak a tágabb rokonsági kapcsolatok, amelyek az apai és az anyai családi leszármazásra épülnek. Ezek a rokonsági csoportok általában négy generáció tagjait ölelik fel. Még léteznek olyan körzetek, ahol ezen klánok nagysága és kiterjedtsége adja meg az adott család társadalmi jelentőségét és hatalmát, míg máshol a többségi társadalomba leginkább integrálódni képesek a legismertebbek és legbefolyásosabbak.

Andalúziában 60 000 cigány iskoláskorú gyermek él. Körükben az iskolai végzettség szintje sokkal alacsonyabb, mint bármely hozzá hasonló nagyságú és összetételű társadalmi csoportnál. A gyermekek és a szülő nem igazán látják az iskola értelmét: a nevelődés során sokkal nagyobb a jelentősége a családi egységeken belül elsajátított dolgoknak. Ez a cigánylányok kapcsán még jobban érzékelhető, hiszen esetükben az iskolába járás a feddhetetlenségükre figyelő családi kontroll lazulását is jelentené.

A beiskolázott gyerekek körében az alapvető problémát a hiányzások, a kimaradások és az iskola idő előtt való elhagyása jelenti. Ez utóbbira jellemző adat, hogy a spanyolországi cigánygyerekek 95 százaléka nem jut el az általános alapképzés befejezéséig. Fontos azonban megjegyezni, hogy Andalúzia egyes településein és régióiban ezen jelenségek más és más képet mutatnak.

Többségük saját korosztályuknál 2-4 évvel fiatalabbakkal jár egy osztályba. Iskolai teljesítményüket pedig sokszor korukból adódó testi fejlettségükkel ellensúlyozzák. Mindez – persze – iskolatársaikban az „erőszakos”, az „élősködő” és a „rabló” képet erősíti róluk, és ők maguk is azon környezet elhagyására törekednek, amelyben idegennek érzik magukat. Ráadásul ilyen esetekben ezek a gyerekek általában negatív és őket megalázó emlékekkel távoznak az iskolapadokból.

A 18 évesnél idősebb cigány lakosság körében az általános iskolai ismeretek még hiányosabbak, és körülbelül 50 százalékuk teljes és funkcionális analfabéta. Ennek összes hátránya mellett meg kell említenünk azonban azt is, hogy ez komoly mértékben hozzájárul a cigányok közti egymásrautaltsághoz, és ezzel mélyíti az egymás közti szolidaritást is. Ugyanakkor

sokan kapcsolódnak be a felnőttoktatásba, amelynek végső célja általában nem is annyira az írás-olvasás technikájának az elsajátítása, hanem a jogosítványszerzés elméleti részének lehetővé tétele.

A cigányok egészségügyi állapota is sokkal rosszabb, mint a többi andalúziai lakosnak. Ennek okai a fiatal anyaktól és a közeli rokonok közötti házasságokból született gyermekek születési rendellenességeire, a gyermekágyi betegségekkel szembeni elővigyázatlanúságukból eredő magas halandóságra, az alacsony fokú immunizációra, a szegényes testmozgásra, a hiányos és helytelen táplálkozásra, a nem megfelelő higiéniai körülményekre, a fertőzések és a krónikus betegségek terén való nagyfokú érintettségükre, illetve a drogfogyasztás ártalmaira vezethetőek vissza.

A cigányok más és más országban vagy területen más és más jellemző foglalkozásokat gyakorolnak, ezek pár alapvető dologban mégis megegyeznek. Általában családi egységre épülő, kisebb tevékenységek ezek, amelyeknek a technikáját a fiatal generációk nem az iskolapadban, hanem családi interakciók során sajátítják el. Alapvető jellemző továbbá az is, hogy saját, független vállalkozásokat folytatnak, tehát nem másról kapott bérből élnek.

Az iparilag gyengén fejlett, inkább mezőgazdaságról ismert Andalúziában a cigányok körében az egyik leginkább elterjedt foglalkozás a mezőgazdasági idénymunka, amelyet általában munkaadójuk megelégedésére végeznek. Ez a munka kisebb vándorlásra is készíteti őket, ugyanis az idénytől függően követniük kell azokat a területeket, ahol munkájukra éppen igény van. Emellett azonban más időszaki munkák végzésére is kényszerülnek, ugyanis ez nem jelent számukra állandó bevételi forrást. Igen elterjedt körükben például a mezőgazdasági termékek, a ruhák, az elektronikai cikkek, a kézműves termékek, az antik tárgyak kereskedelme, amelyet formális és informális, vándorló és helyhez kötött formában is gyakorolnak. Sok család szakosodott ócskavas-kereskedelmre is. Emellett kisebb számban előadóművészeket, vállalati és állami alkalmazottakat is találunk köztük. A fent felsorolt kategóriák mellett a nők körében jellemző foglalkozástípusok a takarító, a háztartási alkalmazott, az üzemi és otthoni varrónő, a koldus, illetve a gomba-, a kagyló- és a spárgaárus. A cigányok körében – az andalúziai lakossághoz hasonlóan – magas a munkanélküliek száma, ezek mélyebb elemzésére azonban Gamella – egy-két extrém példa bemutatásán kívül – nem tér ki.

Az andalúziai cigányok már több nemzedékkel ezelőtt letelepedtek, és azóta állandó lakóhellyel rendelkeznek. Egy 1991-es tanulmány szerint 85 százalékuk 15 évnél több ideje él ugyanazon a helyen. Habár vándor életmódjukkal már rég felhagytak, sokan munkájukból kifolyólag időszakos vándorlásra kényszerülnek. Ezekben az esetekben is azonban egy határozott területen belül mozognak, és a többi andalúziai lakoshoz hasonlóan magukat is szűkebb pátriájukhoz kötik. A cigányok Andalúzia-szerte mindenhol, mindenfajta településen és földrajzi régióban megtalálhatóak. Lakhelyeik minősége és mérete igen széles skálán mozog. Háromnegyedük a városok vonzáskörzetében él, akik közül több mint 44 százalék a városok külvárosi kerületeiben, míg 31 százalékuk ezen városok közvetlen vonzáskörzetében lakik. Városiasodásuk egyik jele, hogy több mint 53 százalékuk él emeletes házban. További 23 százalékuk családi házban lakik, míg a fennmaradó rész más, rosszabb minőségű lakhelyen (viskó, barlang, bádogház) él. Megjegyzendő azonban, hogy a Spanyolország más területein, főleg Madrid és Barcelona külvárosában jellemző *chabolák* (bádognyuhók) Andalúziában csak kis számban léteznek. A többségében Granada megye északkeleti részén található, komfort nélküli, nedves és omlásveszélyes barlanglakások mellett pedig néha tágas, kényelmes lakhelyeket alakítottak ki a barlangokban.

A cigányok által lakott épületek, sőt néha egész utcák vagy kerületek sokszor elhanyagoltak, igen rossz állapotban vannak, ami magában hordja a szomszédok elköltözésének, a gettósodásnak, illetve a további szegregációnak a lehetőségét; ezt a róluk szóló rossz hírek tovább erősíthetnek. Vannak köztük olyanok, akik már nem tudják igazolni saját lakhelyük tulajdonjogát, de léteznek lakásfoglalók is. Egyesek olcsó, sokszor jelképes értékű lakbér ellenében jutnak állami bérlakásokhoz, amelyre idővel egyre nagyobb szükség lesz, figyelembe

véve a születések nagy számát és a fiatal korban kötött házasságokat (a többségi társadalomban a jelképes összegű bérlakásokba költöző cigány családokkal szemben egyfajta ellenszenv és elutasítás alakulhat ki).

Jóllehet a cigányok elvben már 1783-tól a törvény előtt egyenlővé váltak az ország többi lakosával, ennek gyakorlatban való érvényesüléséről csak az 1978-as alkotmány óta beszélhetünk, sőt, mára már mint cigány etnikum nyomást képesek gyakorolni a többségi társadalomra. Ennek ellenére a cigány kisebbség és a többségi társadalom közti elszórt konfliktusok, illetve szembenállások nem szűntek meg teljesen, és a velük szembeni rasszizmus és etnikai előítélet tovább él az andalúziai társadalomban.

A cigányokról kialakult képet elsősorban eltérő külső tulajdonságaiknak tudják be, amely egy másik „fajhoz” való tartozás képzetét teremti. A legtöbb nem cigány még ma is azt hiszi, hogy bőrszín, arcvonás stb. alapján ismerhetők fel a cigányok, habár ezt leginkább öltözködésük, beszédjük alapján teszik meg. A másik jellemző, velük kapcsolatos sztereotípiák szerint ők nem szeretnék a társadalomba integrálódni, távol tartják magukat a társadalmi élettől, és saját céljuknak megfelelően manipulálják a közösségi intézményeket, következetesen saját maguk felelősek a katasztrofáikért. A róluk kialakult uralkodó kép szerint igen erőszakosak is.

Új sztereotípiaként van jelen az andalúziai társadalomban a gyakorlatilag teljes illegális drogereskedelem nekik való tulajdonítása, amely a velük szembeni „élősködés” vádját éleszti újjá. Sőt, a cigányok közti interakciók kapcsán főleg nő társaik kihasználásáról beszélnek, a férfiakat machisztáknak és szexistáknak tartják. Ugyanakkor nem csak a negatív előítéletet erősítő sztereotípiák élnek az andalúziai társadalomban, hiszen szabad, életteli, vidám, sőt őszinte embereknek ismerik őket, akik tehetséges táncosok és énekesek.

Végül Gamella az andalúziai cigányok között az utolsó években tapasztalható egyik legfontosabb változásról, a pünkösdisták egyház előretöréséről beszél. Az 1952-ben Franciaországban alakult evangéliumi mozgalom a Spanyolországban és a más államokban élő cigány közösségekben is igen népszerűvé vált, és létrehozta az első valós pán-cigány szervezetet. Andalúziában 1969-ben alapították az első közösségeket, és ezt követően a döntően katolikus cigányok közül egyre többen tértek át az evangéliumi egyház ezen irányzatára: 1990-ben 50, 1995-ben 80 saját székhellyel és lelkésszel bíró, 9000 hívőből álló közösségről beszélhetünk. A pünkösdisták egyház nem csak a cigányok közt vált népszerűvé, az egyes közösségek mégis csak ritkán vegyes etnikai összetételűek. A cigány pünkösdzizmus nem köthető egyik gazdasági és társadalmi, egyik foglalkozási csoporthoz sem, mégis megemlítendő, hogy a vándorkereskedésből élők körében különösen népszerű, nem szerint a nők, életkor szerint pedig inkább a fiatalok és a nem túl idős felnőttek közt terjed.

A spanyol kutató szerint a pünkösdisták egyház fontos kulturális és társadalmi változások eredményezhet a cigányok életében, ugyanis morális tanításai elutasítják a cigarettát, az alkoholt és a drogok fogyasztását, a szerencsejátékokat és az erőszakot, ráadásul csak az olvasás elsajátítása után nyílik meg előttük a lehetőség, hogy saját maguk is megismerjék a Bibliában foglaltakat.

„Mi azért nem vagyunk ugyanolyanok, mint ők, testvérem, mert mi hitánók vagyunk!”

Nancy Thede: *Gitans et flamenco. Les rythmes de l'identité*

Párizs: L' Harmattan. 1999.

*„Igen, persze, ugyanolyanok vagyunk, csakhát – igen mi is olyanok vagyunk,
csakhát valami meg mégsem egyezik, ami mégsem ugyanolyan.
Mi azért nem vagyunk ugyanolyanok mint ők, testvérem, mert mi hitánók vagyunk!”*
(José)

Andalúzia „flamenkó háromszög”-nek nevezett területének két kisvárosában (Acros de la Froncera, Lebrija) élnek azok a „hitánók” közösségek, amelyekben a quebeci antropológusnő közel másfél éves terepmunkáját végezte, és amelyek tagjainak „speciális hitánóságáról” (etnikai identitásuk¹ megnyilvánulásainak specifikus módjairól) szól könyve, vagyis arról, hogy miben ragadható meg egy látszólag tökéletesen asszimilálódott csoport – az antropológus szerint – mégis létező mássága és különállósága. Az ezen a területen élő, hitánónak nevezett csoportok ugyanis sem nem rendelkeznek teljesen különálló nyelvvvel, sem egy, a környezetükben élő csoporttól eltérő vallással, kinézetükben nem különböznek szomszédaiktól, nem vándorolnak, őseik legalább háromszáz éve letelepedtek, és napszámosként, kereskedőként „beilleszkedtek” a többségi társadalomba. A szerző szerint a nehézséget ezen csoportok esetében a „saját” meghatározása és a „határok” kijelölése jelenti, hiszen szemben más antropológusokkal, akik esettanulmányaikban olyan „cigány” közösségekről írtak, amelyeknek az életmódjuk gyökeresen különbözik az őket körülvevő más csoportokétól és így „etnikus identitása is nyilvánvaló” volt (p. 360), neki a társadalomba szinte teljesen integrálódott közösségek mégis létező másságát kellett valahogy meghatározni és értelmezni. Olyan csoportok pozitív hitánó (vagy ahogy ők a leggyakrabban nevezik magukat: „flamenkó”) identitásáról kell írnia, melyeknek, ha elfogadnánk az etnográfusoknak az etnikai kisebbségek fennmaradására és továbbélésére vonatkozó teóriáit, tradícióik fokozatos elvesztésével már rég el kellett volna tűnniük, hiszen úgy látszik, semmi nincs társadalmi gyakorlataikban, intézményeikben, ami kizárólagosan a sajátjuk, ami egyedi, ami megkülönbözteti őket a körülöttük élő andalúzoktól. A hitánó csoportok azonban mégsem tűntek el, és „a tévedést ez esetben valószínűleg nem ők, hanem a kutatók követték el” (p. 360), amikor egy olyan ahistorikus hagyomány-fogalommal kezdtek el dolgozni, ami a tradíciót mint a múltból változatlan formában a jelenre örökített, megkövesedett szokások sorát értelmezi, és a csoportokon autenticitásuk megkérdőjelezésekor ezen „kövületek” elhagyását kéri számon, ahelyett hogy a tradícióról mint attitűdök, képességek, stratégiák stb. soráról beszélne, amelynek egy adott időszakában történő sajátos alkalmazása az, ami meghatározza a kutatót csoport jellegzetességeit.

A hitánók mássága nem közvetlenül mindennapi cselekedeteik radikális különbözőségében mutatkozik meg, hanem ezen cselekedetek megélésében, a hozzájuk kapcsolódó sajátos interpretációkban, illetve a hozzájuk rendelt „flamenkó ideológiáik” sorában. Ezek teremtik meg az „etnikus határoknak” azokat a láthatatlan tereit, ahol a „pájóktól” (nem cigányok-

¹ Nancy Thede – annak ellenére, hogy munkájának célja egy (szerinte létező) speciális etnikai identitás megragadása – óvakodik az esszencialista teóriáktól, és az etnikai identitást (az „etnikai határok” fogalmának központivá tételével) a „különbségtulajdonítások folyamatos, gyakran konfliktusokkal teli gyakorlataként” (p. 354) határozza meg, vagyis a más közösségektől való kollektív elhatárolódások megteremtésére tett folyamatos erőfeszítéseként, olyan szimbolikus gyakorlatokként, amelyekben ezek a különbségtételek realizálódnak (p. 360).

tól) való különbözőség létrejöhet és megfogalmazódhat. Ezeket az „etnikus határokat” nem állandó helyekként, mozdíthatatlan korlátokként kell elgondolnunk, amelyek zárt keretek közé szorítják a közösségek cselekvési lehetőségeit, hanem olyan eljárások soraként, amelyek a kultúra meghatározott területein (ahol az adott időszakban az elhatárolódás éppen fontosnak tűnik az etnikus identitás megőrzése szempontjából) lehetővé teszik a saját és az idegen különválasztását, és megteremtik a lehetőségét, hogy a cselekedetek a csoporthoz való tartozás ideológiájában kapjanak értelmet.

Nyilvánvaló, hogy a határok megvonása nem minden időszakban és a társadalmi gyakorlatok nem minden területén bír ugyanakkora jelentőséggel, illetve hogy a különböző hitánók közösségek eltérő fontosságot tulajdonítanak neki, azt más és más módokon valósítják meg. A határok megvonása a közösségeknek azon stratégiájához kapcsolódik, amely hitánóságuk megmutatásának és elrejtésének játékában realizálódik (pp. 151–154). Eszerint a csoportok – felismerően a pájók környezetben való boldogulás egy adott időszakban lehetséges alternatíváit – bizonyos szituációkban tudatosan elrejtik, másokban viszont megmutatják (sőt, akár fel is erősítik) etnikai identitásukat. Vagyis az ő tudatos döntésük eredménye lesz, hogy hol és mikor ismerik fel őket a pájók hitánóként.

A Thede által bemutatott két közösség a határok kezelésének két különböző módját választja, egy olyan időszakban, amikor a régióban végbemenő gazdasági és társadalmi változások miatt² a hitánók csoportoknak folyamatosan „újra kell gondolniuk saját magukat”, új stratégiákat kell kialakítaniuk boldogulásuk érdekében, és számos tekintetben meg kell változtassák viszonyukat pájók környezetükhöz. Át kell helyezniük és át kell értelmezniük a határokat; más feltételek között, más módokon mutathatják meg vagy rejtethetik el hitánóságukat.

Thede munkájának központi fejezetei – miután a szerzőnő megtette a történeti áttekintést, kijelölte, hogy az antropológiai cigánykutatások mely irányához kíván csatlakozni és bemutatni a spanyolországi kutatási irányok (történettudomány, szociológia, etnológia, flamenkológia) eredményeit és esetlegességeit – arra a kérdésre próbálják megtalálni a választ, hogy a kutatók két andalúz falu hitánó közösségeiben milyen feltételek mellett és hogyan jön létre a határok kijelölése, létrehozása és értelmezése a társadalmi gyakorlatok különböző területein, hogy miképpen valósul meg „a peremen való játék” (p. 190) a hitánók életének különböző momentumaiban.

A flamenkó

A flamenkó akár hitánók és andalúzok „közös ügye” is lehetne, ami egységet teremt az egyéb területeken esetleg elhatárolódó két csoport között, hiszen mindkét csoport műveli és saját hagyományának tekinti azt, valójában azonban a műfaj mind a két csoport számára a határok kijelölésének egyik legfontosabb terepe. A *palók* (ritmusfajták) eltérése alapján egyértelműen megkülönböztetik a tipikusan hitánó (*soleá, seguiriyas, bulerias, tangos*) és a nem hitánó (*fandangos, malaquenas, granainas, cantes de levante*) flamenkó fajtákat, számon tartják azok eltérő eredetét, és a csoportosításnak megfelelően alkotnak ítéletet róluk; „eticizálják az alműfajokat” (p. 95). A hitánók szerint³ a flamenkót hitánó eredete (a műfaj indiai gyökerei,

² Thede munkájával kapcsolódik ahhoz az antropológiai hagyományhoz, amely szerint „a cigányok elképzeléseit nem szemlélhetjük a tágabb társadalomtól függetlenül” (Okely 1983:78). Eszerint ha a kutató elfeledkezik arról, hogy a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre, fennáll annak a veszélye, hogy a tanulmányozott népcsoportot úgy fogja vizsgálni, mintha annak tagjai egy zártnak tekintett térben és mozdulatlanul érzett időben élnének (Williamset idézi Prónai 1995:67). Ráadásul cigány szemszögből a gádzsók (nem cigányok) integráns részei az ő világuknak, nemcsak azért, mert ők a gazdasági források és a politikai hatalom megtestesítői, hanem azért is, mert értékeik nagyban hatnak a cigány közösségek értékeire, és számukra – nyilván persze a saját olvasatukban – viszonyítási pontot jelentenek. „A cigányok által mintának tekintett életformát (...) nem érthetjük meg, ha csak önmagában szemléljük”, vallja Stewart (1994:191) is, hiszen a cigányok „nem társadalmi és kulturális elszigeteltségben élnek, hanem többé vagy kevésbé tudatosan az őket körülvevő világban megtapasztalt eszmékkel és gyakorlattal szemben építik fel a »cigány szokás« képet”.

³ A flamenkóhoz kapcsolódó hitánó ideológiák mellett Thede bemutatja a spanyol zenetudományban és zenetörténetben a műfaj kapcsán kialakult diskurzusokat is (pp. 50–54). Ezen kutatások központi kérdései – amelyek leginkább arra

amely egyben az ő „történelemnélküliségük” cáfolata is), a szenvedés, amit kifejez (amit csak a hitánók éltek meg és tudnak visszaadni a *sonidos negros*, a „fekete hangok” által), a tény, hogy a játék előadójának vérében (a „hitánók vérében”) van és azon keresztül, nem tanulással, hanem „születési előjogként” öröklődik, illetve a *compas*, az a speciálisan hitánó ritmus és előadásmód (amit a pájók képtelenek megvalósítani) teszük egyértelműen hitánó műfajjá. A pájók kizárása az autentikus flamenkó létrehozóinak a sorából, a műfaj egyértelműen sajátként való kezelése és az ehhez kapcsolódó ideológiák lehetőséget teremtenek arra, hogy a flamenkó – mint a csoporton belüli rítusok belső nyelve, mint a hitánóság kifelé történő megmutatásának ideális terepe és a pájó környezetben hitánóként elért siker lehetőségének a biztosítója – olyan tevékenységgé váljon, amelyben a csoport (akár magának, akár a kívülállók számára) hitánóként megmutathatja magát. A flamenkó „kifordított” világában a mindennapi élet szabályai felfüggesztődnek: ez a hitánók dominanciájának terepe, ahol a pájók csak utánczó, másodikak, legfeljebb megtűrtek lehetnek.

A munka

Kevés területe van a csoportok életének, ahol a különbségeket a flamenkóhoz hasonló biztonság-gal meg lehet határozni és fel lehet vállalni, egyáltalán ahol az elkülönülés ennyire egyértelmű. Ilyen lehetett még a mezőgazdasági napszámos munkában való részvétel, ami azonban az 1970-es évek elejére a gazdasági változások következményeként szinte teljesen megszűnt, de máig fontos része maradt a hitánó identitás felépítésének. Nemcsak azért, mert ez a tevékenység lehetőséget teremt a többi cigány csoporttól való elhatárolódásra, ami legalább annyira fontos ezen csoportok számára mint a pájóktól való különbözőség hangsúlyozása, hanem azért is, mert a közösségek életében a *cortijókon* (birtokokon) való munka periódusai mindig a társadalmi koncentráció, az intenzív közösségi élet időszakai voltak. A munkacsoportokba (*cuadrillas*) való szerveződés általában rokonsági alapon történt, ami egyrészt azt eredményezte, hogy a legritkább esetben jöttek létre pájó–hitánó vegyes munkacsoportok, másrészt lehetővé tette a találkozást a különböző településeken élő családtagok számára. A földken egész nap együtt dolgozó napszámosokat éjjelre közös barakokban (*gananias*) szállásolták el, amelyekben az egyes családok hálófülkéit csak egy-egy függöny választotta el egymástól. A *cuadrillákban* létrejövő intenzív közösségi élet, az egész napos közös munka, majd az azt követő éjszakai multságok („a flamenkó ideje”), az év azon periódusaiban is megteremtették a csoportszolidaritást és az összetartozás érzését, amikor a családok inkább szétszóródva, állandó szálláshelyeiken tartózkodtak. Sőt, a *cortijókon* való munka emléke még ma is olyan erős közösséget teremt, hogy egyik alappillére lehet a hitánó identitás megkonstruálásának.

Ugyanakkor azok a fiatalok, akik már nem vehettek részt ezekben a munkákban manapság tudatosan keresik azokat a területeket, ahol közösségük mint a környezettől eltérő hitánó csoport megmutatkozhat és meghatározhatja saját magát. És míg a többi cigány csoporttól való elhatárolódás ideológiája és szemponjtjai hasonlóak, mint voltak korábban,⁴ addig a pájóktól való önmegkülönböztetés gyakorlati sok tekintetben megváltoztak. Az egyre erőteljesebb beolvadás, és különösen az egyre gyakoribb pájó–hitánó vegyesházasságok azt eredményezik,

vonatkoznak, hogy kié is valójában a flamenkó, hogy eredete mennyiben kapcsolható a hitánók közösségeihez, illetve hogy kinek a flamenkója tekinthető autentikusabbnak – két csoportra: „hitánóistákra” és „antihitánóistákra” osztják a tudósokat.

⁴ A kívülállók által egységesen hitánónak tekintett csoportok általában – a lakóhely, a beszélt nyelv (nyelvjárás) és az életmód vélt vagy valós sajátosságait alapulvéve – élesen elhatárolódnak egymástól, és a legritkább esetben válnak közösséget egymással. A Thede által tanulmányozott csoportok például megkülönböztetik magukat az „északi hitánóktól” (a Katalóniában élő csoportoktól), a kelet-andalúziáitól, a „valójában nem is hitánó” mutatványos csoportoktól és a más nemzetiségű hitánóktól. Az elhatárolódást történeti érvek is alátámasztják, hiszen míg a többiekről egységesen úgy tartják, hogy azok Franciaország irányából érkeztek, addig saját őseikről úgy gondolják, hogy azok az arabokkal jöttek Spanyolországba, Gibraltár felől. Az elhatárolódás fő okai: a többi csoport által megtartott „törzsi életmód”, a „vad szokások”, a beilleszkedés elutasítása, a vállalt marginalitás és a munkához való eltérő viszony. Az egyes csoportok tagjai nagyrészt a pájó érveket sorolják a „másik hitánókkal” szemben.

hogy a közösségekben a „hitánó vér felhígulásától” kezdenek tartani, illetve hogy expliciten meg is fogalmazzák félelmeiket a hitánók lehetséges eltűnésével kapcsolatban. Ettől a félelemtől vezérelve napjainkban az egyes közösségek már tudatosan próbálják megteremteni a hitánóság megőrzésének újabb kereteit.

Az ünnepek

Bár a csoportok hétköznapiikat egyre inkább a pájó környezet elvárásainak megfelelően, annak szabályaihoz mind jobban alkalmazkodva és rendjébe egyre inkább betagozódva élik, mégis vannak az életüknek olyan momentumai, ahol különállóságukat nem csak belső ideológiaként fogalmazzák meg, hanem kifelé is megmutatják. Ilyenek azok a – nagyrészt pájók által rendezett – rítusok és ünnepek, amelyeken kollektív jelenlétük egyben hitánóságuk demonstrációja is. Az acrosi karneválon például, ahol a résztvevők különféle jelmezekben (bohócnak, koldusnak stb. öltözve) vonulnak fel, ők hitánónak öltöznek, gyakran eltulzottan és paródiába hajlóan mutatva meg azt, ami a mindennapokban – különösen ebben a városban – elrejtve marad, sőt egyre inkább tabunak minősül (pp. 79–90). Acrosnak van ezenkívül egy másik eseménye is, ahol a hitánóság szintén demonstrálódik: nyári estéken a városban színpadot állítanak fel, ahol amatőr flamenkó művészek mutathatják be repertoárjukat. A hitánó közösség, amely ezt az alkalmat egy a köztük és a pájók között zajló versenynek tekinti, nagy számban jelen van ezeken az eseményeken, és biztatásával segíti a hitánó énekest. Mivel ezen alkalmakkor a tetszésnyilvánítás kizárólag etnikai alapon történik, a bemutatón nem az énekesek mérettetnek meg, hanem az esemény a csoport erejét hivatott demonstrálni. Hasonló ehhez a lebjirjai flamenkófesztivál, a *Caracola* (Csiga-ünnep),⁵ innen azonban a pájó énekesek már szinte teljesen kiszorultak, és az eseményt szinte teljes egészében a hitánók „uralják”.

Ezek tehát ezen közösségek életében a határok explicitté válásának a legfontosabb momentumai és területei. A szerző könyvéből úgy tűnik, hogy a csoportok életének ezen epizódjaiban fogalmazódik meg kizárólag ez az egyébként rejtett, és a kívülálló számára „kitapinthatatlan” kultúra mint a környezetétől különböző sajátos egész. Felmerül azonban a kérdés, a hitánóság elrejtése meddig kezelhető úgy, mint egy erre a kultúrára speciálisan jellemző sajátos stratégia része; hogy maga a játék (a „kettősség játéka”) nem felejtődhet-e el és számolódhat-e fel, vagyis hogy az elrejtésből nem lesz-e asszimiláció. Az antropológus meddig kezelheti úgy a kutatott formációt, mint egy speciális stratégiát követő, az adott időszakban, az esetek nagy részében pájónak látszó hitánó csoportot, és mikortól kell, hogy belássa, hogy kutatásának tárgya eltűnt a szeme elől.

Felhasznált irodalom

- OKELY, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
 PRÓNAI Cs. 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest/Kaposvár: ELTE/CsVMTE.
 STEWART, M. 1994. *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológiai Intézet/Max Weber Alapítvány.

⁵ A hitánók számára a csigának (*caracoles*) különleges szimbolikus jelentősége van (pp. 143–147). A csigagyűjtést mint a legszegényebbek megélhetésének forrását, speciálisan hitánó tevékenységnek tartják, ezenkívül létezik a csiga elkészítésének speciális hitánó módja, és van egy ismert flamenkó *pulos* is, amit *caracolesnek* hívnak. Ez utóbbihoz saját tánc is kapcsolódik, refrénje pedig a mozgó csigaárus hívogatásából áll. *Caracol* ezenkívül a művészneve egy híres hitánó torreador és flamenkóművész családnak, és *Caracolának* hívnak számos flamenkófesztivált szerte Andalúziában.

A flamenkó és a cigányok

Maria Papapavlou: Der Flamenco als Präsentation von Differenz, Gitanos und Mehrheitsbevölkerung Westandalusiens in ethnologischer Perspektive

Göttingen: Cuvillier Verlag, 2000.

Maria Papapavlou, görög származású etnológus Németországban megvédett és publikált disszertációja a spanyolországi Jerez de la Frontera cigány és nem cigány lakosainak körében végzett terepmunkán alapul. A kutatás célja a flamenkó újszerű, kontextusba helyezett bemutatása és értelmezése volt, amelynek során a szerző rámutat a flamenkó identitást és másoktól való elhatárolódást kifejező szerepére.

A különböző tudományágak módszereit és elméleteit ötvöző munka figyelembe veszi a ciganológia és a flamenkókutatás korábbi eredményeit, de elsősorban a Fredrik Barthhoz köthető etnológiai iskolára, illetve az Erving Goffmann és Victor Turner által megalapozott színházantropológiára támaszkodik. A cigánykutatások Barthék felfogásán alapuló modern irányzatai nem önmagukban vizsgálják az egyes etnikumokat (így keresve az adott csoport kulturális sajátosságait, lehetséges származását, vagy a „cigányság” közös jegyeit), hanem többség és kisebbség viszonyát, ezen belül is elsősorban az egymástól való elhatárolódás és az önmeghatározás szituációfüggő módjait interpretálják. A cigányok kultúrája csak a többségi társadalom kultúrájához való viszonyában értelmezhető, és az így megismert „ellenkultúra” jelentheti a „cigányság” közös vonását. Ezt a szemléletmódot köti össze a szerző a színházantropológiával, ami megkülönbözteti a „társadalmi szerepet” és a „színpadi szerepet”. A társadalom szereplői igaznak hiszik a szerepüket, amelyet öntudatlanul, a társadalom elvárásaihoz alkalmazkodva játszanak; ezzel szemben a színpadi előadók fikciónak tekintik a szerepüket. A két elmélet az interakciók terén kapcsolható össze: ahogy az identitás egyének, illetve csoportok viszonyától függ, úgy a színház is az előadók és a közönség kapcsolatán alapul. Papapavlou a flamenkó elhatároló és identifikáló funkcióját vizsgálja a társadalom szereplői közötti interakciókban, amely nemcsak a tényleges színpadokon, hanem a „társadalom színpadán” is nagy jelentőségre tesz szert, ahol a szereposztás, azaz az identifikálás szituációfüggő.

A 19. században kialakult romantikus képzetek máig meghatározzák az andalúziai cigányokra és a flamenkóra vonatkozó ismereteket, az andalúziai cigányok eredetéről, illetve a flamenkó cigány vagy andalúziai eredetéről folytatott vitát. A szerző nem kíván részt venni ezekben a diskurzusokban, amelyeket művészek és kutatók egyaránt folytatnak, ehelyett magát a vitát is a flamenkó kontextusaként kezeli. Nem az eredetet, nem az adott kulturális javak etnikai hovatartozását, hanem a kulturális különbözőségek itt és most történő megalkotását, kifejezését tartja fontosnak.

A spanyolországi cigányok egyesek szerint a 15. században vándoroltak be Franciaország felől, mások szerint ugyanekkor Gibraltár felől is érkeztek Andalúziába, és még számtalan egyéb elméletet alkottak származásukra vonatkozóban. A 18. század végén, III. Károly uralkodásának idején kezdenek a cigányok városokban, pl. Jerez de la Fronterában is letelepedni. Spanyol nevéük hitánó, amit a többség és a cigányok is használnak. Nyelvük alapján a káló csoportba sorolják őket.

A flamenkó egyik fővárosának tekintett Jerez de la Frontera kb. 190 000 fős lakossága a legnagyobb arányú andalúziai cigány kisebbséget foglalja magában. Kulturális jegyeik alapján a város cigány és nem cigány lakossága alig különböztethető meg, amit a szerző étikus és

émikus szempontból is megvizsgált. Étikus szempontból: a cigányok nem laknak külön városrészben, nem űznek már sajátos foglalkozásokat, nem beszélnek már a káló nyelvet, nem tartják szokásaikat, és vegyesházasságokat kötnek a nem cigányokkal. Émikus szempontból: egyik fél sem foglalkozik a cigányok eredetének kérdésével, mindkét fél az integráltságot emlegeti, egyformán fontosnak tartják a katolikus vallást, egyaránt elfogadják a vegyesházasságokat, és csupán néhány külső jeget emlegetnek különbséggént (pl. hajviselet, járás módja, beszédstílus, érzelmek kifejezése).

A szerző a cigányok alcsoportjait is émikus alapon mutatja be, amelyek mindig csak szituációtól függően léteznek. A *caseros* letelepültet, a *canasteros* pedig kosárkészítőt jelent, ám mára elvesztették eredeti értelmüket. Ma a cigányok és a nem cigányok egyaránt *caserosnak* nevezik a pozitívan megítélt cigányokat, és *canasterosnak* a lenézett, elmaradottnak, vadnak tekintett cigányokat. Ugyanakkor ha a cigányok a nem cigányokkal szembeni becsületességükről, szabadságukról beszélnek, a „vad” *canasteros* az „igazi”, „autentikus” cigányt jelenti, különösen a flamenkósok körében. Az alcsoportokat más is meghatározza: bár a város cigány lakossága nem különül el térben, mégis főleg két városrészbe tömörülnek, amelyek egyben a flamenkóművészek többségének otthonai is.

Az elhatárolódás legfontosabb eszközét (döntően) nem a nyelv, a szokások, a vallás, a foglalkozás, a lakóhely stb., hanem – Papapavlou hipotézise szerint – a flamenkó képezi. Ugyanakkor a flamenkó megkülönböztető szerepe is kontextustól függ. Jerez de la Frontera lakói etnikai hovatartozásuktól függetlenül egyformán büszkék városuk flamenkójára. A „flamenkó bölcsőjének” is nevezett város lakossága egységesen fogalmazza meg identitását, ha más városoktól kíván elhatárolódnia. A településen belül viszont sokféle módja van a különbségteleknek. A nagyrészt nem cigányok által fenntartott és látogatott tánc-, ének- és gitáriskolákat a cigányok lenézik, mert szerintük a flamenkó belülről jön, és családon belül öröklődik. A városban működő és nem cigányok által fenntartott, dokumentálással, népszerűsítéssel és tanítással foglalkozó flamenkóintézetet a cigányok szintén elutasítják, ami a szerző szerint az írásos és szóbeli kultúra ütközéséből származik. A szórakozóhelyeken és két jelentős fesztiválon számtalan formája van az etnikus ellentétnek a cigány és nem cigány előadók között. A tizennégy flamenkóegyesület a spanyol városokra jellemző városrész-kultúra vagy szomszédság-kultúra (*barriocultur*) részeként működik, azaz az identitást és elhatárolódást meghatározó városnegyedeknek önálló egyesületeik vannak. Nem etnikai alapon szerveződnek, mégis mindegyikben túlsúlyban vannak vagy a cigányok, vagy a nem cigányok. Ezeknek a rendezvényszervezéssel, tanítással stb. foglalkozó egyesületeknek a tagjai nem látogatják egymást: a flamenkó ebben az esetben a városrészhez való tartozást fejezi ki. A flamenkó előadásának módja mindezekén túl a családok, sőt családtagok közötti elhatárolódásban is szerephez jut.

A flamenkóhoz kapcsolódó ítéletek a történelmi, az etikai és az esztétikai fogalmak összefonódásából következnek: az eredeti flamenkó jó; az eredeti flamenkó szép; az igazi flamenkó az eredeti; az igazi flamenkó szép; a szép flamenkó jó stb. A flamenkó cigány vagy andalúziai eredetét a művészek és közönségük egyaránt vitatja, ez pedig meghatározza az etikai és az esztétikai értékelés különbségeit is a cigányok és a nem cigányok között. A cigányok a cigány eredetet, a nem cigányok az andalúziai eredetet fogadják el.

A flamenkó etnikai elhatároló szerepe a „társadalom színpadán” elsősorban két ünnepen, a nagyhéten és a ló ünnepén nyilvánul meg. A nagyhéten tartott rendezvények során a két cigány többségű városrész lakossága olyan Jézus-szobrokkal vonul fel, amelyek haja a cigányokéhoz hasonlít, és a felvonulás során flamenkózenét játszanak, flamenkóritmusra tapsolnak, és a flamenkótánc mozdulatait utánozva viszik a szobrokat is. A ló ünnepén – amelyet májusban tartanak egy héten át – főleg a nők ruhájában nyilvánul meg az elhatárolódás többféle formája. Ekkor épp a nem cigány nők között vannak sokan olyanok, akik a flamenkóviseletnek tartott ruhafélét magukra veszik, holott azt cigányviseletnek is nevezik. Vagyis a cigány kultúra részének – ugyanakkor szépnek is – tartott elemeket a nem cigányok elfogadják. Ezt a ruhát a

cigány nők viszont hamis, torz utáztatnak tekintik, ezért többségük szándékosan nem hordja. Ugyanakkor a városban lakó cigányok és nem cigányok egyaránt elhatárolódnak a más városokból idelátogató cigányoktól (pl. virágárosoktól), akiket piszkosnak tartanak. Őket a város cigány lakossága nem is tartja cigányoknak.

A művészeti színpadokon elsősorban a cigányok igyekeznek a flamenkót saját kultúrájuk részeként elfogadtatni. Az egyesületekben például a spontán ünnepek során (ahol minden jelenlévő egyben résztvevő) a nem cigány énekesnek szándékosan rosszul tapsolnak a cigányok. A szervezett előadásokon a cigány flamenkóművészek sokszor a cigány múltat jelenítik meg, amihez a szerző több példát hoz föl. Az egyik az „Un Gitano de Ley” (Egy lojális cigány) című oratórium, amit egy cigány professzor írt az első cigány szent, Cerafino Gimenez avatásakor, 1997-ben. Az oratórium a flamenkón alapul, és cigányok adták elő nem cigány közönségnek. Az emberek tudatában szélesebb körben is összetartozik egymással a spanyol cigány alakja és a flamenkó.

A katalán cigányok sajátos válasza a modern világ változásaira¹

David Lagunas: *Los tres cromosomas*
Modernidad, identidad y parentesco entre los gitanos catalanes

Granada: Comares. 2005.

David Lagunas eredetileg a Barcelona határában található San Adrián de Besós település Mina kerületében, pájókkal (nem cigányokkal) egy helyen élő szegény és marginalizálódott andalúziai származású cigányokat szerette volna vizsgálni. A fazekas tanfolyamra járó, és ezen keresztül a Minai Cigány Egyesülettel kapcsolatba lépő fiatal antropológusnak azonban itt nem sikerült a közösség teljesen közelről való tanulmányozása, hiszen itt már túlságosan megszokott volt a szociológusok, az egyházi személyek és a szociális munkások jelenléte. Ezzel szemben az onnan 30 kilométerre található Mataró település tehetősebb, 150 fős katalán káló cigány közösségénél, amit a közösség társadalmi színhelyeül szolgáló, helyi „cigányok kávézóján” keresztül közelített meg, rövid időn belül a közösség egyik köztisztelőnek örvendő tagjának, Lluísnak a bizalmát megnyerve sikert ért el. A közösség befogadta. A kávézóban kártyázó idős férfiak és asszonyok mellett sok időt töltött megfigyeléssel, hasonlóan a piacon, ahol velük együtt kocsialkatrészeket árult. Sőt, három hónap után egy esküvőre is meghívták. Egyre több információt osztottak meg vele. Úgy tekintettek rá, mintha a közösség egyik hasonló korú káló fiatalembere lett volna, így ennek a társadalmi besorolásnak megfelelő információkra tehetett szert.

Könyvében a reprodukció kérdését boncolgatja. Mi az az elem, amely a társadalmi kohéziót mozgatja? A gazdaság? A nacionalizmus? A nemzet- vagy esetleg az osztálytudat? A hasonlóság? Mik azok a mechanizmusok, amelyek a káló kultúrát életetik és reprodukálják? A válaszhoz négy aspektusból közelít.

Elsőként, szakítva az egzotikus látásmóddal, a modernitás szemszögéből vizsgálja a kálókat. Hogyan üzletelnek, miként egyezkednek az őket körülvevő világgal? Hogyan rendezik újjá az első látásra a többi cigány közösségnél jobban beolvadt, egyébként igen jelentős lélekszámú közösség világát?

Másodsorban a gazdasági reprodukciót elemzi. Következtetéseiben megállapítja, hogy a kálók pénzügyi téren kevésbé „racionálisak”, és sokkal nagyobb fontosságot tulajdonítanak a megbecsülés és a tisztelet keresésének.

Harmadikként a kulturális reprodukció alapját jelentő rokoni kapcsolatok szimbólumait (vér, sperma, rokonság) vizsgálja az egyes családok szintjén, ahol a kötelékek fennmaradtak, szemben a közösség más szintjeivel.

Végül negyedikként a szövetséget mint a társadalmi kontinuitás letéteményesét kutatja, és bemutatja, hogy a kálók milyen típusú és formájú szövetség útján szervezik és tartják fent jelenlétüket a pájók világában.

A magukat „modern cigányoknak” nevező, a többségi társadalomba történelmi, nyelvi, gazdasági és társadalmi értelemben is leginkább integrálódott katalán kálók Barcelonában és Katalónia más nagyobb városaiban koncentrálnak. Közülük a vizsgálat helyszínéül szolgáló Mataró város például egy textilipari központ.

Míg a katalán kálók magukat „modern cigánynak” tartják, addig a nem katalán cigányok őket az *apajadosz*, azaz az uralkodó társadalomba asszimilált cigányoknak titulálják. Ennek többek között az az oka, hogy a fiatal generációnál a televízió, a zene és a pletykalapok által terjesztett divatvilág a pájó fiatalokhoz hasonlóan van jelen. Az iskolában – ami modernizáci-

¹ David Lagunas *Los tres cromosomas* című kötetét magyar nyelven 2006-ban jelenik meg a Nyitott Könyvműhely gondozásában.

ójuk kulcsszerepét játssza – azonban csak a mindennapi élethez szükséges alapvető dolgokat sajátítják el, az írást, az olvasást és a számolást. A modernizáció másik alapvető eszköze a modern technika és ezen belül is a mobilkommunikáció elterjedése, amely az előzővel együtt főleg a fiatal káló lányok életében hozott nagy változást egy sokkal szabadabb életvitelt implikálva. Mindezek együttesen eredményezték, hogy a katalán kálók az esküvőt és a gyászt övező tradíciók kivételével nem a korábbi cigány hagyományokat követik.

A modernizáció társadalmi mozgalmakra is hatással van, amelynek legnyilvánvalóbb példái a katalán kálók közt a hagyományos és új dolgokat sikeresen ötvöző pünkösdista evangéliumi mozgalom térhódításában, a Káló Nacionalista Párt politikai jelenlétében és az intellektuális kifejezésmódot segítő *Unión Romani* működésében érhető tetten.

Lagunas egy városi társadalom olyan összetett kulturális képét vázolja fel, amely szakít a konzervatív, statikus karakterekkel, hiszen a katalán kálók, akik modern cigányok kívánnak lenni, állandóan „egyezkednek” a társadalommal. A cigányok saját maguk által szabályozott interkulturalitásának gondolata összekapcsolható több más európai munkával, többek között például Micheal Stewartnak a magyarországi oláh cigányok nem cigány társadalomba való integrálódásáról szóló írásával (ld. 1997: 6. fejezet) is.

A katalán káló társadalom modernizációja az 1950-es évekre nyúlik vissza, amikor Franco technokratái úgy döntöttek, hogy Spanyolország gazdasági lehetőségei leginkább a turizmus kiaknázásában rejlenek. A fejlesztések nyomán beinduló turizmus felvirágoztatta a tengerparti területeket, aminek a következményei mind a többségi, mind a káló társadalomra is jótékony hatással voltak. Az Pere által lefestett katalán káló identitáskép jellemző a lassan a fogyasztói társadalom részévé váló modern katalán kálók gondolkodására: „Nincs cigány kultúra. Az egyedüli az, hogy összegyűlünk itt, a kávézóban, mind együtt, és amikor valaki beteg, együtt elmegyünk hozzá. No, meg a szüzesség, az esküvő és az idősök és fiatalság tisztelete. Amikor meg valami probléma van, nem megyünk a rendőrségre, hanem az öregekhez” (p. 53). Pere ugyanakkor fontosnak találta megjegyezni azt is, hogy „mi cigány származású katalánok vagyunk, nincs semmink, se nyelvünk, se országunk, se semmink. Szüleim katalánok, és nagyszüleim is” (p. 54). Amellett, hogy magukat katalánoknak vallják, a többi cigánnyal való közösséget elutasítják, és őket a *peludo* (szőröstalpú) vagy az *indio* (indian) szavakkal illetik, még akkor is, ha időközben azok Katalóniába költöztek, de még nem beszélnek katalánul. A többi cigány csoport sem keresi velük a kapcsolatot, ugyanis szemükben ők művelt és gazdag pájók, vagy más néven apájádók. Végül, de nem utolsósorban Pere így fogalmaz: „a cigány lényege a zenében, a táncban és a családban lakozik. Ha ezekből kiszakítják, olyanná válik, mint egy pájó” (p. 59).

Habár a katalán kálók erős katalán öntudattal bírnak, sokszor tetten érhető a kálókra jellemző viselkedés. Példaként említi Lagunas egy nő esetét, aki a bankba szolid, elegáns ruhában ment hitelt kérni, míg az önkormányzatnál a segélyek ügyintézősek már összeborzolt hajjal és lerongyolódott ruhában jelent meg. Vagy egy másik példa: a közösség egyik tagja pájó nevével keresett munkát, míg egyébként társai közt cigány neven szólították.

A káló fiúk pájó lányokkal (*paja*) ismerkednek, mégha ezeket futó kalandoknak fogják is fel. Léteznek olyan szórakozóhelyek, ahol őket azért engedik soron kívül bemenni, hogy jó ritmusérzékükkel, táncukkal, mint egyfajta animátorok, jó hangulatot keltsenek, és minél több pájó lányt a diszkóba csalogassanak. Sőt, szerzőnk szerint már nem is tartják magukat „tisztá cigány vérből” valónak a sok vegyes házasság miatt. Mindezek ellenére a távolságot megtartják a pájókkal szemben, akiket leginkább a „borzasztó”, „rabló”, „hazug” és „őrült” jelzőkkel illetnek. Jellemző a „pájó” és a foglalkozásnév közös használata is az egyes személyek megjelenésére: így például „pájó doktor” vagy „pájó hentes”. A szerző szerint ő volt az egyedüli, akit a pájók közül a nevéen, „pájó David”-nak szólítottak. A „pájó” általában mint negatív töltetű szó szerepel beszélgetéseikben. Ugyanakkor a pájókról úgy vélekednek, hogy náluk tanultabbak.

A kálók az 1950-es évekig főként állatnyírással és lókereskedelemmel foglalkoztak, de sokféle időszakos munkát is elvégeztek építkezéseken vagy állatgazdaságoknál. Azt követően

a mezőgazdasági gépek terjedésével ezek a foglakozások visszaszorultak, helyettük ruhaárúsítással kezdtek foglalkozni, lakhelyükről kiindulva, bejáratott vidéki utak mentén. Emellett azonban a városokban is árultak ruhát lakásról-lakásra járva, és a ruhagyártás mellett azok nagykereskedelmébe, elosztásába is bekapcsolódtak. A történelem folyamán mindvégig képesek voltak az adott kor és társadalmi kihívásoknak megfelelő választ adni, és ez – többek között – a rájuk jellemző foglakozások változásán is tettenérhető.

Az egyes piaci területek, hasonlóan a materiális javak örökléséhez, fiúról fiúra és leányról leányra szállnak, így a hasonló anyagi helyzetű családokból származó fiatal házások esetében mindkét családtól hasonló területet kapnak az árusítás továbbfolytatására. Az 1990-es évek közepén a nagy hipermarketek olcsó áru kínálata miatt azonban komoly piacvesztést szenvedtek.

Kreatív mozgékonyosságuk stratégiájának és a környezeti kihívásoknak megfelelően mára már jövedelmük nagy részét a nyári turista szezonban szerzik, az év többi részében a megyei, járási és helyi piacokon tudják biztosítani folyamatos bevételeiket. Jövedelmüket azonnal elköltik. Jellemző továbbá a kocsikhoz és a kamionokhoz fűződő különleges viszonyuk. Járműveiket sűrűn cserélgetik, és mindig a legújabb modellt vásárolják meg, feltéve, ha még olyan a közösségben senkinek sincsen.

A katalán kálóknál a férfiági dominancia az alapvető. A leszármazással kapcsolatos felfogásuk az apa és az anya által alkotott vérségi kapcsolat mellett az apai sperma fontosságát hangsúlyozza, amely az apát teremtővé emeli elő, és ezáltal az anyát háttérbe szorítja.

A vér, a sperma és a név azok az alapelemek, amelyek meghatározzák a férfiági öröklés irányát. Ebben az értelemben a férfiági dominancia alapvető. A sperma fontossága magyarázza, hogy miért megengedett a fiúknak a pájő nőkkel való házasság, és a lányoknak ugyanakkor ez miért nem. „A férfi adja a vért és a vonalat” (p. 154). A férfiak szerint, ahogy Félix fogalmaz: „A férfi adja a géneket, a hímvarsejteket. A nő nem számít, ő csak egy inkubátor. Az arc, a szemek..., a férfié, minden a férfitől való” (p. 156). A káló nők ezzel szemben saját szerepük fontosságának adnak hangot, ahogy azt Juana is teszi: „A férfi adja a spermát, a nő a vért” (p. 158).

A szerző háromféle rokonságot különböztetett meg: vérségit, szövetségit és rituálist. Utóbbiakra az elfelejtett rokonsági kapcsolatok helyettesítése érdekében (is) van szükség: keresztszülei és keresztyermeki kapcsolatokat hoznak létre, amelyek az egyes helyi közösségek belüli összetartozás élményét is erősítik.

A katalán kálóknál a „klán” szó használata nem jellemző, és – a kasztíliai cigányoknál tapasztalható ellenségeskedések és rivalizálások hiányában – nem tulajdonítanak nagy jelentőséget annak sem, hogy egy apának sok fiúgyermeké legyen. A saját *razájukon* kívüli személyeket vagy csoportokat azonban természetükben teljesen eltérőnek gondolják.

A káló nők újkeletű vívmánya, hogy elérték azt, hogy ne férjeik szüleinél, hanem önállóan lakjanak, mert így kikerültek az anyós teljes fennhatósága alól. A szétköltözés ellenére azonban legtöbbször a fiú tovább is az apjával együtt dolgozik.

Lagunas végül a szövetséget mint a társadalmi kontinuitás letéteményesét vizsgálja, és bemutatja, hogy a kálók milyen típusú és formájú szövetség útján szervezik és tartják fent jelenlétüket a pájók világában. Ez utóbbi lényege abban áll, hogy a kálók saját közösségükön belül házasodnak. A kutató által vizsgált 55 esetből 1 elsőfokú unokatestvérrel (1,81%), 10 másodfokú unokatestvérrel (18,18%), 16 unokatestvér-unokatestvérevel (29,09%), 20 egyéb (36,36%) és 8 pájókkal (14,54%) kötött vegyes házasság kötetett. A fiatalok egyre inkább kifejtik véleményüket és kívánságaikat saját házasságuk kapcsán.

A *Los tres cromosomas* egy fiatal antropológus olyan hosszú és alapos kutatására épülő munkája a kevésbé vizsgált katalán cigány közösségről, amely – Leonardo Piasere hatására – az eddig megismert spanyol antropológiai látásmódtól eltérően mutat be egy helyi közösséget, és a szövegbe organikusan beépített példái segítségével mindezt olvasmányos módon teszi.

Felhasznált irodalom

Az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások első előfutára

Sigismondo Caccini: *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti*
(szerk. Michele Barontini, Leonardo Piasere)
Róma: CISU. 2001.

„*Rozice barjoven / onda zvitonen / onda meren. / Dzsoka hinyamo ame.*“
(*A virágok kinyílnak, azután tündökölnek, azután meghalnak. Ilyenek vagyunk mi.*)
(Joze)

A szakirodalomban gyakran megtalálhatóak a cigányok eltűnésére, a többségi társadalomban való beolvadásukra vonatkozó elképzelések, ugyanakkor ezzel párhuzamosan e népesség számának folyamatos növekedéséről is olvashatunk. Hogyan lehetséges, hogy nem asszimilálódnak, miközben asszimilálódnak, hogyan maradnak fenn Európa cigány csoportjai, miközben a nem cigány társadalom sok évszázadon át többféle módon is megpróbált (és a mai napig próbál) tőlük egyszer és mindenkorra megszabadulni? Ennek a kérdésnek a megválaszolása meghaladja e recenzió kereteit, az azonban perdöntő, hogy hogyan határozzuk meg a „kultúra” fogalmát. Ha azt olyan valaminek gondoljuk, ami az emberért van, és nem fordítva, tehát nem az ember a kultúráért, akkor úgy tűnik, hogy a cigányok (a cigány kultúrák) azért léteznek, mert funkciójuk van. Azok az egyének azonban, akik révén ez megvalósul, halandóak: a „cigány kultúrákat” létrehozók és fenntartók nem örökéletűek. És éppen így a cigány kultúrák sem örökre meghatározott, állandó struktúrák. Ha ez így van, könnyen lehet, hogy az, ami esetleg eltűnésnek látszik, valójában „csak” egy átalakulás. Előfordulhat, hogy bizonyos csoportok, egyes cigány kultúrák kihaltak és kihalnak, mint ahogy az is, hogy újabbak születnek. Egy szüntelen változás folyamataként és funkcionista nézőpontból tételezve a cigány kultúrákat az „eltűnés” és a „beolvadás” fogalma más értelemet kap. Csak az egyes cigány csoportok identitását vizsgáló közelítés lehet a segítségünkre, ahogy azt Leonardo Piasere (1996: 122) is javasolja. Az olasz antropológus Elena Marushiakova tanulmányát idézi, aki feltárta, hogy azok a cigány csoportok, akiket jó hetven évvel ezelőtt az angol Gilliat-Smith (alias Petulengro 1915-16) leírt, nem léteznek többé (Marushiakova 1992: 98). És bár Piasere a bolgár kutató értelmezését alapvetően elhibáztattnak tartja, szerinte észrevétlenül éppen az terel minket a helyes útra: történelmi perspektívából szemlélve feltárunderhatnak a cigány identitások lehetséges változásai.

Az említett bolgár cigány csoportokhoz hasonlóan „eltűntek” az ún. rozengró szintók is, akik a 18. században még Közép-Olaszországban éltek, de aztán „nyomuk veszett”. Utóbbiakra azonban Leonardo Piaserének sikerült rátalálnia. Egy 1996-os tanulmányában részletesen beszámol arról, milyen út vezette idáig (hogy hogyan kellett ezért pl. korábbi elképzelését is revidéálnia), és hogy 1993-nak egy forró júliusi reggelén a Jesi-i Történelmi Archivum és Könyvtár „Colocci Vespucci Archivumában” hogyan érte a villámcsapásszerű felismerés: kezében tartja annak bizonyítékát, hogy a rozengró szintók valóban léteztek (Piasere 1996: 123-124).

Az itt őrzött anyagokat M. Cristina Colocci Vespucci, a híres cigánykutató Adriano Colocci lánya adományozta ennek az archivumnak, köztük Sigismondo Caccini sohasem publikált rozengró szintó/olasz szótárának kéziratát is. Ez őrizte meg a legteljesebb mértékben a rozengró szintókat az utókor számára, és a *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti*ben való

közzétételével az valósul meg 100 éves késéssel, amire annak szerzője egész életében vágyott (p. VII).

Ki volt Sigismondo Caccini, vagy ahogyan származására utalva magát nevezte, Sigismondo Ujfalussi vagy Uifalussi Caccini, kéziratának aláírásaiban pedig *Cus, kral kataro shinte* („Cus, a szintók királya”)? Ha hihetünk a saját szavainak, 1857. december 21-én született Mantovában (ami akkor a Habsburg Birodalom része volt), és otthagyták a város lelencházában (Piasere 1996:134). Colocci (1910:151) egy magyar cigány asszony és egy olasz apa gyermekének mondja, és maga Caccini is többször utal indirekten ilyesmire, de ez mindenképpen bizonytalan marad, akárcsak a cigányokhoz való vér szerinti kötődése (Piasere 1996:135).

Egy Coloccinak küldött levelében az olvasható, hogy 1872-ben (15 évesen!) kezdte el tanulmányozni a rozengró szintókat. Nem tudni, hogy ekkor rendszeresen felkereste-e táboraikat, de 1893-ban már jól ismeri őket, és az ezt követő 20 éven keresztül tartotta velük a kapcsolatot. A legsötétebb nyomorban köztük élve ismerte meg „valódi történetüket”, írta 1894 körül, és megtanulta a nyelvüket is (p. VII).

Valószínűleg Coloccival való megismerkedésének hatására vált szenvedélyévé az archívumokban és könyvtárakban való kutatás (pp. VIII–IX). Egy modenai könyvtáros, Augusto Boselli ezt meg is örökölte egy levélben, amit A. G. Spinellinek írt, aki egyik tanulmányában közzé is tette azt (ld. 1909:106–108). Ez az egyetlen fennmaradt leírás Cacciniről:

„Nagy ritkán bukkant csak fel, egy mindig nedves és szakadt vászontáskával, amiben csupán cigány/olasz szótárának a kéziratái és néhány koszos rongy volt. (...) Mindig csak néhány napig maradt Modenában, de amíg ott volt, mindennap 9-től 5-ig, az egész nyitvatartási idő alatt a könyvtárban ült, és nyelvtanokat, szótárakat, történelmi és régészeti témájú könyveket tanulmányozott. És a reggeli?... Üri szokás, és gyenge gyomorra vall! Mi szükség van reggelire, ebédre és vacsorára, az étkezés szigorú időpontokhoz kötésére az egészséges életmód nevében? Gazdagok passziója... Előfordult, hogy (...) úgy érkezett meg pontban reggel 9-kor (...), hogy előtte egész álló nap és éjszaka folyamatosan gyalogolt és koplalt, de a szenvedésnek a legkisebb jelét sem mutatta barna és büszke ábrázata: csak egyetlen gondolat foglalkoztatta, csak egyetlen cél vezérelte, hogy végre a kezébe vehesse a könyveket (...) Amikor (...) adtam neki némi pénzt, hogy egyen már valamit, azt méltóságteljesen, de ugyanakkor könnyed hanyagsággal elfogadta, majd a rendkívül erős férfi valóban kiment a könyvtárból, de csak azért, hogy öt perc múltán tisztán, jólfélsülten, borotváltan, pödört bajusszal és teljesen elégedett ábrázattal jelenjen meg újra. A pénz borbélyra költötte! »És mi lesz az evéssel?«, kérdeztem, mire azt válaszolta: »Ráérek még arra. Majd csak találkozom vándorcigányokkal, akik meghívnak egy tányér levesre, vagy majd a bejárat előtt előadok valami bűvészmutatványt vagy bemutatok néhány szaltót, és majd abból a pénzből eszem valamit. Most tisztálkodásra volt szükségem.«

Udvariasan, sőt majdhogynem urasan viselkedett. Lassan, tisztán és kellemes hangon, kifejező, de soha nem modortalan mimikával beszélt. Sovány volt, magas és napbarnított. Haja és bajusza ébenfekete, szeme fekete, tekintete rendkívül élénk (...)

Magányos volt. Soha nem akart csatlakozni egyetlen csoporthoz sem, mindig egyedül utazott, nem voltak rokonai, soha nem viselt volna el semmiféle felsőbbrendű hatalmat vagy hasonló kötődést. Azt mondta, hogy tanulmányait mind Adriano Colocci márkinak szánja. Büszkén mutatta nekünk a márki neki írt leveleit, amiket féltve és örömmel őrzött.”

Caccini neve egyébként nem volt teljesen ismeretlen a cigánykutatók előtt, hiszen 1911-ben kiadott egy 35 oldalas kis könyvecskét a cigányokról (*I Romi. L'ultima parola sugli zingari*), de csak ez az egy írása volt az, amit nyomtatásban láthatott megjelenni. Talán jogosan a szemére vethető, hogy közvetlenül szerzett információit könyvekből merített adatokkal keveri, mégis tény, hogy éveken keresztül tanulmányozta, leírta és újra meg újra feldolgozta a főként Toscanában és Umbriában élő rozengró szintók nyelvét. A 2001-es *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti* legnagyobb részét ezeknek a nyelvészeti kutatásoknak az eredményei teszik ki

(pp. 7–209), de szerepelnek benne egyéb, Caccini által gyűjtött információk is a rozengró szintókról (pp. 205–225). Eszerint tagolódik a kötet két részre.

Az első – és valóban terjedelmesebb – rész egy sajátos nyelvtanból (pp. 7–33), egy igen gazdag cigány/olasz szótárból (pp. 35–89), Caccini etimológiai magyarázataiból (pp. 177–193), szólásmondásokból (pp. 195–200) és egy meséket közlő fejezetből áll (pp. 201–209). Mindez még kiegészül, egy olasz/cigány szótárral is (pp. 91–175), amit Michel Barontini kreált az eredeti cigány/olasz szótár megfordításával és a többi szövegben megtalálható szótárakkal. Ő volt az, aki ezt a nyelvészeti anyagot gondozta, aki átírta és rendszerezte a gyakran önmagát ismétlő és ellentmondásos kéziratot, célja azonban nem a források helyesbítése, kritizálása vagy értékelése volt, hanem kizárólag az anyag koherens, lehetőleg ismétlődések nélküli és könnyen hozzáférhető formában való bemutatása, szándékosan ragaszkodva az eredeti szöveghez (p. 3). Piasere (p. X) is hangsúlyozza, hogy ez a könyv Sigismondo Caccini alkotása, ő és Barontini csak az előszókat írták, és rendszerezték, olvashatóvá tették a kéziratokat.

De mi az, ami a rozengró szintókról így fennmaradt?

Caccini nem volt etnográfus, magát mindenekelőtt nyelvésznek tartotta, másodsorban is legfeljebb „csak” történésznek: írásai nem sok adatot tartalmaznak a szintók életéről (p. VIII). Igaz, amikor cigány szótárának egyes tételeinél – Mondino neve alatt – megosztja az olvasókkal saját tapasztalatait, vagy még kiadatlan történelmi információkat közöl, valamennyire bevezet minket az ő szintóinak a világába. A szavak által közvetített jelentések pedig részben azt a társadalmat is magukban foglalják, amelyik az adott nyelvet beszéli. Hogyan lehet azonban ezzel a módszerrel megragadni egy-egy pillanatot, mégha csak átmenetileg is, hogyan lehetne belemerülni az életükbe, megérteni a gondolataikat, várakozásaikat, osztozni az iróniájukban? – teszi fel a kérdést Piasere (p. 213). És válaszol is rá: ezek mind olyan tartalmak, sok mással együtt, amit egy szótár sohasem fog hozzáférhetővé tenni a számunkra. Ezt próbálja meg orvosolni a *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti* második, kisebbik részének első fejezete (pp. 225–245), amely az összes olyan részt közli Caccini – főntebb már említett – *I Romijából*, ami a rozengró szintókra vonatkozik, kivéve azokat részeket, amelyekben a szerző már-már fantasztikus tudományos ábrázolásokba veti bele magát.

Az itt közölt anekdoták és feljegyzések révén szinte személyes ismerőseinkké válnak azok a férfiak és nők, akikkel Caccini együtt élt, vagy akikről tőlük hallott. „Találkozhatunk” például Olimpiával, aki ügyesen bánik a gádzsókkal (p. 238), az erőszakos Ciceronnal (pp. 233–234), vagy Carlival, akinek a kutyája meg tudja állapítani, hogy egy idegen szintó, rendőr vagy gádzsó (p. 240). És ott van a szeretett Elda, a „kivételes szépségű lány, a szerző társa és felesége”, akinek a meggyilkolásáról mindössze néhány szóval értesülhetünk (p. 233).

Az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások előfutárának leírásai mindenféle idealizálástól mentesek, ahogyan erre Piasere (p. 219) is rámutat. Azok egyik erényének azt tartja, hogy a kirajzolódó anarchiában a szerzőnek sikerül mégis megragadnia a közösség belső szabályszerűségeit és bemutatnia egy olyan tipikusan „vezető nélküli” társadalmat, mint amelyet később Edward Evans Evans-Pritchard (1940:181) az afrikai nuerekről is leírt, és amely az antropológiai szakirodalomban az *acephalous* társadalom klasszikus példájává vált. Az is jól látható, hogy a rozengró szintók nemcsak a saját világukban léteztek, hanem „benne éltek” a nem cigányok történetében is. Van, aki Garibaldi seregébe állt, aztán néhány nappal később nyoma veszett (p. 228); van, aki a szocializmus híve lett (p. 239); stb.

Caccini munkásságának másik területe a cigányok történetével kapcsolatos levéltári kutatás volt. Az ezekre vonatkozó feljegyzésekből állította össze a Jesi-i Colocci Vespucci Archivumban található kéziratokból Leonardo Piasere a *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti* utolsó, rövid fejezetét (pp. 247–250). Szinte kizárólag apró hivatkozásokról van szó, amelyeket Caccini Adriano Colloccinak írt leveleiből válogatott ki az olasz antropológus. Valószínűleg mindezek csak egy kis részét képezik mindannak, amit Caccini eredetileg összegyűjtött, hiszen nemcsak a – főntebb már említett – modenai könyvtárat látogatta, hanem Ferrara, Capri, Mantova, Bolo-

gna, Imola, Siena, Orniето és Urbino levéltárait is. Úgy tűnik, ő volt az első Olaszországban, aki szisztematikus levéltári kutatásokat végzett a cigányokkal kapcsolatosan (p. 222).

Piasere itt is csak arra szorítkozik, ami az egész kötet szerkesztési elve: úgy közölni az adatokat, ahogyan azok Caccini írásaiban megtalálhatóak. Azok – hasonlóan más európai feljegyzésekhez – egy erősen konfliktusos viszonyt tükröznek a cigányok és a nem cigányok között: halál, akasztások, felnégyelések, vádemelések, esetleg ha jól mentek a dolgok, akkor belépési engedélyek olyan területekre, ahol a cigányok már amúgy is jelen voltak és ahol a tiltások ellenére is ott maradtak a következő századokra (p. 223).

*

Caccini – utolsó rendelkezésre álló adataink szerint – 1913-ban szegényen, epilepsiától gyötörve, félvakon és félsüketen egy idősek otthonába került szülővárosában, Mantovában. Egy év múlva, 1914-től – akárcsak a rozengró szintók – eltűnik a szemünk elől, kézírataival együtt. Míg azonban az utóbbiak előkerültek, és nagy részük a *La lingua degli Shinte rosengre e altri scrittiben* meg is jelent, Caccini személyét továbbra is – talán örök – homály fedi. Nem tudunk róla, hogy élnének még valahol rozengró szintók, kultúrájukat azonban őrzik a szavak, jóllehet senki sem emlékszik arra, aki azokat egykor lejegyezte.

Felhasznált irodalom

- COLOCCI, A. 1910. Une brochure tzigane. *Journal of the Gypsy Lore Society*, új sorozat, 4(2), 151–152.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1940. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford: Clarendon Press.
- MARUSHIAKOVA, E. 1992. Ethnic identity among Gypsy groups in Bulgaria. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sorozat, 2(2), 95–115.
- PETULENGRO (GILLIATH-SMITH) 1915–16. Report of the Gypsy tribes of North-East Bulgaria. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 2. sorozat, 9(1), 1–55; 9(2), 65–109.
- PIASERE, L. 1996. Sigismondo Caccini e gli sinte rozengre. In: Leonardo P. (szerk.): *Italia Romani* 1. Róma: CISU, 119–175.
- SPINELLI, A. G. 1909. Gli zingari del modenese. *Journal of the Gypsy Lore Society*, új sorozat, 3(2), 88–111.

Olaszország cigányai

Leonardo Piasere (szerk.): *Italia Romani 1*;

Leonardo Piasere (szerk.): *Italia Romani 2*;

Stefania Pontrandolfo–Leonardo Piasere (szerk.): *Italia Romani 3*;

Carlotta Salezzi Salza–Leonardo Piasere (szerk.): *Italia Romani 4*.

Róma: CISU. 1996, 1999, 2002, 2004.

1. kötet (1996)

A kiadvány elsődleges célja, hogy a közvetlen kutatási módszerekkel történő, az egyes cigány csoportokkal bizalmas kapcsolatba kerülő szerzők munkáit mutassa be. Nem könnyű az ilyen írások összegyűjtése, hiszen azok száma is limitált, akik ezt az „etnográfiai családiasságot” megtapasztalhatják, és közöttük azoké még inkább, akik antropológiai szempontból tartalmazásokat végeznek. Leonardo Piasere célja nem az volt, hogy szakmai minősítés nélkül közölje azoknak a vizsgálatoknak az eredményeit, amelyeket nem hivatásos kutatók végeztek, de nyitni próbált azok felé például, akik úgy készítették el a szakdolgozataikat, hogy a cigányság valamelyik szegmenséhez közel kerültek. Ezek a munkák úgyis csak a nehezen hozzáférhető egyetemi archívumok polcain porosodnának, pedig megértő hozzáállásukat meg kellene becsülnünk.

A könyv szerkezete a tanulmányok „tárgyát” képező cigánycsoportok szerint tagolt. A szerkesztő a *Presentazione*-ben pontosítja, hogy mit ért „cigánycsoport” elnevezés alatt: olyan személyek együttesét, akik esetleg különböző módokon, de ugyanazt a jelent és ugyanazt a múltat mondhatják a magukénak. A tanulmányok rendszerezéséből látható, hogy a kötetben nem jelenik meg az összes Olaszországban létező cigánycsoport. Nem az a cél tehát, hogy teljes kép rajzolódjon ki, nem „kimerítő vázlatot” kínál, hanem – „más színek” keresését érzékeltetve – nem lezárt kutatási folyamatot sugall. A cigányok számára talán kevésbé, a nem cigány emberek gondolkodásában annál inkább fontos időbeliséget próbálja meg követni az olasz antropológus, amikor az egyes csoportok kötetbeli egymásutániségéről dönt. Rom cigányok, szintók, horvát–szlovén rom cigányok, horáhánók – így érkezettek egymás után Olaszország területére.

Mielőtt azonban az említett szempont alapján elkezdődnének a tanulmányok, két bevezető, a cigányságra általában vonatkozó írást olvashatunk.

Pamela Hudorovich egy „interkulturális koncentrátum” (Piasere megjegyzi, hogy kislánykora óta ismeri, ezért meri róla ezt mondani), hiszen egy horvát rom és egy kelderás csoportbeli romnyi gyermeke, csak miután a szülők házassága tönkrement, egy gádzsó misszionáriusokból álló csoport nevelte fel úgy, hogy közben horvát–szlovén rom cigányok között éltek. Tehát ő személyesen megtapasztalta a kulturális és etnikai „határok átlépését”, többszörösen is (a férje egy tuniszi emigráns). Az itt olvasható szöveg (*Il diritto al rispetto dell'identità degli Zingari e le esigenze della convivenza in società plurietniche*) egy 1995-ös, római konferencián hangzott el, hozzászólásként.

A második írás (*Gli Zingari nell'Italia fascista*) szerzője Giovanna Boursier. A történész szerzőnő a témakör első jelentős kutatójaként igyekszik bemutatni a fasiszta érában élő cigányok helyzetét. Hiányzott ez a szelete a történeti kutatásoknak, hiszen kiadatlan dokumentumokat mutat be, pontosan számot ad a fasiszta olasz kormány rendelkezéseiről az Olaszországon belüli cigány koncentrációs táborokat illetően.

A rom cigányok azon déli csoportjai, amelyek a 15. században – annak is inkább a második felében – érkezhettek Itáliába, a Nápolyi Királyság területein élhettek. A kötetben 3 tanulmányt olvashatunk róluk.

Franca De Bonis („*Guardarsi in viso*”: *modalità aggregativa fra i Rom de Cosenza*) a Cosenzában letelepedő csoportok elhelyezkedési szokásairól ír, a társadalmi szerveződésük vitalitásáról, a rokonsági fokok és a lakóhelyek összefüggéseiről. Kutatásait elsősorban közvetlen módszerekkel végezte, saját maga készített felméréseket szóbeli interjúk lejegyzésével. A városi önkormányzatnak nem voltak pontos írásos dokumentumai a rom csoportok jelenlétéről, és a parókiák keresztelési jegyzékei is csak bizonytalan támpontokkal szolgáltak. Letelepedésük 1940 táján kezdődhetett; az „együttélési távolságokat” a rokonsági kötelékek határozták meg, nem pedig az egyéni kezdeményezések. Erre a közösségre jellemző, hogy az összetartozó családok örülnek, ha egymásra találhatnak, és igyekeznek egymás közelében letelepedni.

Francesca Manna (*Rom abruzzesi: nomadi o sedentari?*)¹ az abruzzói csoportot vizsgálta, a vándor életforma és a letelepedés folyamatát elemezve az eltelt ötven év távlatában. Kutatási eredményeit lényegében két, a közösségben eltöltött terepmunkájának köszönheti (1990 októbertől 1991 júniusáig; valamint 1994 januárjától júniusáig). Bemutatja a házasságkötések és a letelepedési szokások kapcsolatát, valamint igyekszik történetileg is rekonstruálni azt a sok anyagok, amelyet közvetlen kutatásaival, sokszor baráti interjúkkal készített.

Santino Spinelli (*La tradizione del bucvibbè press i Rom abruzzesi*) az abruzzói rom cigányoknál *bucvibbènek* nevezett, eljegyzési és házasságkötési hagyományt vizsgálja, egy lánykérés és egy – akár két napon át tartó – ünnep folyamatát. Ez a csak az abruzzóiak között élő hagyomány esti zenés kísérettel indul, és ha pozitív a család válasza, valóban néha sok napig is mulatnak még az eljegyzés örömeire. A szerző bemutatja azokat a fogalmakat, amelyek ebben a folyamatban szerepelnek; *csa tarni* (eladó sorban lévő leány), *csavo tarno* (legényember), *micjatore-truvanja* (kerítők), *masatore-mbasatore* (követek), *kadzskanesz* (nem cigány zenekar, akit a szerénadra kérnek fel).

Maga a szerző is tanúja volt egy ilyen lánykérésnek tizenegy éves korában, amikor a nővérének, Antoniettának szólt a szerénád, és megjegyzi, hogy a harmadik dal után hangzott el a leány beceneve, Nella, és a fiúé, akinek a rokonsága egyre csak gyült odalent: „Ezt a szerénádot Nellának és Vittorióknak szánjuk.” A félreértések elkerülése végett ez a mondat kulcsfontosságú és mindig elhangzik, hiszen lehet egy családban több leány is, aki azt gondolhatja, biztosan neki szól.

A követek feladatáról szól még, különleges, érzékeny diplomáciai szerepükről: nem tartoznak sem az egyik, sem a másik család rokoni körébe, nem is kell, hogy *khirivók*, azaz komák legyenek. A *ngustiaszibbè* (az eljegyzés) megünneplése igazán reggel kezdődik, amikor a leányos ház család tanácsa elfogadja a vőjelöltet. A gyűrűk célba érnek, a követek majd a házasságkötéskor (ez kb. három hónap és két év közötti időn belül bármikor lehet) „gyűrűkomák” (*khirivè di nguslti*) lesznek.

A szerző saját gyűjtéséről van szó, ő maga emlékezik, szüleit a cigánykutatók „élő lexikonjainak” nevezi: édesanyja és édesapja szavaival idézi fel egy fél évszázaddal korábbi *bucvibbè* történéseit. A hagyomány fennmaradását biztosan segítette a dél-olasz, a nápolyi szerénádok hatása, mert máshol nem találkozni a lánykérésnek ezzel a formájával, még azokon a dél-balkáni vidékeken sem, ahonnan az abruzzói rom cigányok származnak.

A kötet következő fejezete az olaszországi szintók körében végzett tanulmányokat mutatja be: Cristina Simonelli, Ana Maria Gomes és Leonardo Piasere munkáival.

Simonelli („*Ci sarà annunciatu Dio da unu d i noi*”: *lo svilupp del movimento vangelista in una comunità di Sintì*) egy szintó közösség evangelista mozgalmáról végzett kutatásokat. A hitéletet vizsgálta, a megtérési történeteket, az Isten szavának továbbélését a nép körében. A szerző

¹ 2002-ben megjelent magyarul is (ld. Az abruzzói romák – Vándorok vagy letelepedettek. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 383–398). (a szerk.)

egy katolikus közösséghez tartozik, innen ismeri azokat a cigányokat, akikkel 1976 óta van kapcsolatban. Ez a szintó csoport elsősorban a Bologna és Verona közti területen élő családokat, közösségeket jelenti, az ő életüket, megpróbáltatásaikat követte nyomon, és Istenhez való közeledésüket vizsgálja, megtérésük utáni kinyilatkoztatásaikat közli – ahogyan azt bevezetőjében előrebocsátja – a hívó ember szemével. Párhuzamot von a katolikus egyház és annak kis közösségei, valamint a gádzsók és a szintók etnikai hovatartozásai között.

Gomes tanulmánya (*Etnografia scolastica tra i Sinti di Bologna: una descrizione preliminare*) egyedüli a maga nemében, hiszen először olvashatunk a bolognai szintó beiskolázási kötelezettségről etnográfiai szempontból. Közel harminc éve, hogy kötelező iskolába járni minden iskolaérett gyermeknek, de az iskola mint társadalmi intézmény ezt a feladatát nem mindig tudja hatékonyan teljesíteni a cigányok körében. A pedagógiai végzettségű, brazil származású szerző azokból a kutatásaiból mutat be részleteket, amelyeket a Bolognai Egyetem Pedagógiai Doktori Iskoláján folytatott tanulmányai közben végzett az Emilia-Romagna tartományon belüli szintó közösségekben, munkája figyelemreméltó a szélesebb körben értelmezett nevelésantropológián belül is.

A kötet szerkesztőjének, Leonardo Piaserének tanulmánya (*Sigismondo Caccini e gli Sinté rozengre*) egy olyan szintó csoportot igyekszik bemutatni, amely a 19–20. század fordulóján élt Közép-Olaszországban, és megpróbál általános kérdéseket feltenni arra, amit „fejlődési szakasz”-nak szoktak nevezni egy cigány csoport életében. Sigismondo Caccini alakja többnyire ismeretlen a kutatók körében, pedig igen fontos munkát végzett: több évtizeden át élt a csoport körében, nagy mennyiségű szintó nyelvi dokumentumot gyűjtött össze a 19. század végén. Függeléként található Piasere írása végén Caccininek egy olyan kézírata, amely Adriano Colacci 1889-es olasz–cigány szótárának néhány elemét korrigálja, kérdéses pontjait kiegészítésekkel látja el.

A következő nagy csoport, amelyet két tanulmány jelenít meg a könyvben, a *Róma* összefoglaló nevet kapta. Ez a szó (*róma*) olyan többes számú alak, amelyet Európa-szerte sok cigány használ, Olaszországban azonban csak egy csoportot neveznek így: a 20. század során Itáliába érkező szlovén, izraeli és horvát cigányokat.

Jane Dick Zatta tanulmányából (*Tradizione orale e contesto sociale: i Roma sloveni e la televisione*) azt tudhatjuk meg, hogy egy pádovai szlovén csoport hogyan „fordítja át” a televíziós műsorok nyelvét, azokat az információkat, amelyek tipikus jellemzői a nem cigány gondolkodásnak és annak a kommunikációs világnak, amelyet a televízió jelenít meg. Gyűjtésének alapja az emberek párbeszéde (pl. az előző esti híradóról). Az amerikai kutató elemzi azt a sajátos értelmezési módot, ahogy a szlovén rom cigányok közelítenek az elhangzott tényekhez. (Az írás végén függelékben olvasható a beszélgetések eredeti, cigány nyelvű változata, amely hiányzott a cikk első, angol nyelvű kiadásában.)

Paola Trevisan (*Fra medici e santi: itinerari terapeutici di una comunità di Roma croati*)² egy Horvátországból érkezett csoport körében vizsgálja a cigányok és orvosaik közötti kapcsolatot. A szerző először alkalmazza az orvosi antropológiai ismereteket egy Olaszországban élő cigány csoport elemzésére. Bevezetőjében kutatásáról úgy nyilatkozik, hogy egy folyamat részeredményeit igyekszik most elélni tárni, amelyet Leonardo Piasere és Jane Dick Zatta munkáinak is köszönhetően kezdett el, akik a szlovén cigány csoportokkal dolgoztak az 1980-as években, és akik nagyon közel állnak az általa vizsgált horvát csoportokhoz. Körülbelül tíz hónapon keresztül, heti, illetve kétheti rendszerességgel látogatott le a csoporthoz, kutatásait olasz nyelven végezte. Célja elsősorban az volt, hogy összegyűjtse és elemezze a cigány emberek egészségével és betegségével kapcsolatban tapasztalt jellemzőket. Igyekezett felmérni, mennyire fordulnak saját, hagyományos eljárásaikhoz a gyógyulás érdekében, mennyire veszik igénybe az egészségügyi intézmény kínálta helyi lehetőségeket. Kevés adat áll a kuta-

² 2002-ben megjelent magyarul is. Ld. Orvosok és szentek között – Gyógyítási eljárások egy horvát roma közösségben. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 415–439. (a szerk.)

tók rendelkezésére bármely cigány csoportra vonatkozóan, ami a betegségek jellegét illeti: a munka célja éppen ezért, a felmérésen, a részleges adatok közlésén túl, hogy a cigányok érdekeit elősegítő társadalmi intézkedések számára is támpontként szolgáljon.

A kötet utolsó fejezetében a horáhánóké a főszerep, akik az 1960-as évektől kezdődően érkeztek Olaszországba, az egykori Jugoszlávia középső és déli részeiről.

Az amerikai William Lockwood tanulmánya (*L'adattamento sociale e culturale dei Xoraxané in Europa Occidentale*) azokat a szocio-kulturális változásokat mutatja be, amelyek jó néhány horáhánó család életében lezajlottak boszniai emigrációjukat követően.

A Cagliariiban élő horáhánókat vizsgálta 1989 és 1992 között Sandra Violetta Pireddu (*Romá bosniaci e montenegriini a Cagliari: analisi di un drusztvo*). Módszere a közvetlen megfigyelés, valamint a résztvevő megfigyelés volt írás- és olvasástudások tanulmányozása közben, amelynek során szinte a cigány gyerekek „tanító nénije” lett, és jónéhány családdal bizalmas barátságot kötött.

Cagliairi horáhánói az 1960-as évektől kezdődően jelentek meg Szardínia szigetén, ahogy a többi hasonló csoport Olaszország más területein. A *drusztvo* – ezt az intézményt vizsgálja náluk Pireddu – a szerbhorvát „társaság” jelentésű szóból eredeztethető, a családok letelepedésére utaló „helyi egység” kifejezésére szolgál. Egy *drusztvo* általában 40-50 főből, többnyire kb. tíz családból áll, elsősorban rokoni, ritkábban baráti kötéllal kapcsolódó emberek együttese. A szerzőnő elemzésre választott *drusztvoja* egy 10 000 négyzetméteres tábor volt, ahol 83 ember élt 17 lakóegységben (1991-es adatok); itt vizsgálta meg a barakkok, a lakóautók és az egyéb építmények elhelyezkedését az emberek között fennálló pszichológiai határok és származási kötéllal, családjegységek viszonylatában.

Bemutatásnak és vitaanyagának is szánta szociálpszichológiai tanulmányát Sandro Costarelli (*Gradi d'età, ranghi di genere e gerarchizzazione minorile fra i Xoraxané Roma di Firenze*). A firenzei horáhánók közül kiválasztott 48 főt, 24 fiút és 24 lányt, akiket társadalmi szerepük alapján vizsgált: nemükre és életkorukra bontva egy-egy egységben. Mindannyian 8 és 16 év közöttiek voltak, akiket 90 perces riportban interjúvoltak meg olasz nyelven, ugyanakkor egy olyan személy (Tiziana Mori) végezte ezt, aki a megkérdezett fiatalok által beszélt cigány nyelven is otthonosan eligazodott. A szakirodalom és újabb, kisebb csoport (5 fiú és 5 lány) statisztikailag jellegzetesebbnek mondható egységének vizsgálata után végső eredményeire a szerző informális beszélgetései során jutott.

Munkahipotézis címszó alatt magyarázatot találhatunk, több pontra bontva, Costarelli azon feltevésére vonatkozóan, hogy a Firenzében élő horáhánók nem felnőtt tagjai között a nem és az életkor az a két szervező elv, ami köré a társadalmi hierarchia épül. Először a nem kérdését veszi górcső alá (1. pont), majd az életkorra vonatkozó antropológiai feltevéseket vizsgálja (2. pont). Saját eredményeit grafikai táblázatban mutatja be, valamint még itt magyarázza az értelmezéshez tartozó kulcsfogalmakat (pl. szerep és társadalmi státus, fogyasztás és normatív önmeghatározás, etnicitás. A grafikai táblázaton túl verbálisan is bemutatja a megvitátásra, továbbgondolásra szánt felmérés elemzését.

Piero Brunello *Cartelli per chiedere la carità (Mestre e Venezia, 1993–1995)* című tanulmányában olyan feliratokat közöl (szám szerint 104-et), amelyeket alamizsnát kéregető horáhánóktól gyűjtött össze Velencében és Mestrében, 1993 és 1995 (nyilvánvalóan olyasmi ez, ami a nem cigányok archívumaiban nem található meg, sugallja a kötet szerkesztője, Leonardo Piasere). A szerző városi sétái során talált rá ezekre, miután 1993-tól azt tapasztalta, hogy kartonpapírra vetett sorok jelennek meg a kéregetők kezében (Mestrében, piros lámpánál, a kocsisor mellett), vagy Velencében, a földön, jól láthatóan, az adományra kikészített edény mellett. Miközben ő maga is adott valamennyi pénzt, igyekezett emlékezetébe vésni a szöveget, majd kicsivel később, ortográfai pontosság mellett, papírra vetette azt.

Asszonyok karjukon kisgyerekekkel, férfiak egyedül vagy egy kisleányval, kisleány egyedül, vagy esetleg ketten-ketten (de lányok egyedül sohasem) bukkantak föl különféle felírral, amelyek lényege természetesen mindig a lehetséges adományozók lelkére hatni, figyelmüket

felkelteni. A legfőbb témák: a jugoszláviai háborúra hivatkozás (menekültnek lenni), a gyermekek számát feltüntetni, az ő nevükben, az ő számukra kérni, betegségekre hivatkozni. Találkozott olyannal is a szerző (bár mindössze két esetben), akik munkát kerestek. Ritkán, de előfordult, és jellegét tekintve más típusú feliratozással, az, amikor éhezésre hivatkozva kértek. A szövegek rövidek, sokszor szándékosan helyesírási vagy egyéb hibákkal tarkítottak (említ a szerző egy kisiút, aki iskolázott lévén, beszerzett egy szerbhorvát–olasz szótárt, és pénzért vállalta a feliratozást, állítása szerint is csak az a tábla lehetett „hiteles”, amelyik nyelvileg nem tökéletesen megformált). Bármelyik témát jeleníti is meg a szöveg, mindig úgy zárul, hogy nem marad el a köszönetnyilvánítás, jókívánság (»köszönet«, »nagyon köszönjük«, »Isten áldja meg«) írásbeli formája. Ünnepek közeledtével az aktuális jókívánság mellé kerül saját rövid mondatuk (»Nincs pénzem ennivalóra/Kellemes Ünnepeket/Segítetek/Köszönöm«), vagy említ pl. egy nőt, aki szokásos helyén mindennap a háborúra hivatkozva kéreget, gyerekei fényképeit teszi a tábla mellé, március 8-án azonban így szól a felirata: »Boldog nőnapot/ minden nőnek/köszönöm«.

A szerző elsődleges célja a feliratok gyűjtése volt, a kéregetők és a járókelők viselkedéstípusainak vizsgálata újabb tanulmányokat igényelne. Agresszivitást nem tapasztalt a cigány csoportok körében akkor sem, ha a kéregetés eredménytelennek bizonyult. V. Padiglione írását említi, aki épp az ellenkezőjét mondja a római horáhánókról, Velencében azonban Brunello éppen azt tapasztalta, hogy igyekeznek meghúzódnva, szerényen elhelyezkedni, nem akarják akadályozni az emberek forgalmát a szűk sikátorokban.

2. kötet (1999)

Az *Italia Romani* 2. szerkezetét tekintve nagyon hasonlít a sorozat három évvel korábbi kötetére. A tanulmányok szerkesztési elve is ugyanaz: két bevezető, a cigányságra általában vonatkozó írás (Giovanna Boursier, Sandro Costarelli) után következnek a kaminanti, a rom, a szintó, az ún. balkáni, a horvát–szlovén és végül a horáhánó csoportokhoz kapcsolódó munkák, ismétletlen Olaszországba érkezésük hozzávetőleges kronológiai sorrendiséget követve.

Giovanna Boursier (*Zingari internati durante il fascismo*) folytatja kutatását a fasizmus idején elhurcolt cigányok történelmi dokumentumainak feltárásában. Bebizonyítja, hogy nem névtelen tömegekről van szó, hanem regisztrált nők, férfiakról, akiknek internálásáról a levéltári anyagok számot adnak, csak ezt eddig a „hivatalos” történelmekutatásnak nem volt célja előtérbe helyezni. Szervedéssel teli életutakat rajzol fel, az olasz–jugoszláv határproblémák miatt eleve folytonos konfliktusban élő cigánysorsokat, akik Közép-Olaszország koncentrációs táboraiiban végzik, ha nem akarnak „dolgozni” menni Németországba.

Sandro Costarelli írása (*L'immagine sociale degli Zingari: un'indagine transnazionale*) ismét szociálpszichológiai kérdésekre fókuszál. Arról az általános, európai szintű cigányellenességről szól, amelynek legfőbb jellemzőit a II. világháború gerjesztette, és az azt követő évtizedekben ennek következtében kialakult ellenérzések határoztak meg. Azt az eredményt kapta, hogy az emberek átlagvéleménye nem a közelükben élő cigányok számával, jelenlétével arányosan tükrözi cigányellenes érzéseiket, és ez – feltevése szerint – a nemzetek szintjén is igaznak bizonyul.

Rita Mirabella egy fotográfiai anyagot mutat be a szicíliai kaminantikról (*Camminanti siciliani: un'indagine fotografica*). Nehéz meghatározni e csoport eredetét, nem szeretik, ha a cigányokkal együtt emlegetik őket, és nem is nevezik őket magukat cigánynak. Piasere azonban – más szerzőkre hivatkozva – azt mondja róluk, hogy cigány eredetűek lehetettek, csak az évszázadok során eredeti nyelvüket olasz nyelvre cserélték, életformájukban viszont megőrizték a vándorlást, a mozgékonyt (ahogy elnevezésük is mutatja: *camminanti* = éppen úton lévő, mozgásban levők; folyamatos melléknévi igenév az olasz *camminare* igéből).

Mirabella munkája röviden bemutatja fotóalanyait, ír a történetükről és megadja a csoport meghatározását. Saját maga készítette interjúival végezte a szóbeli kutatást egy szicíliai vándor

csoportban, és fényképeivel is dokumentálta azt. Először közöl felvételeiből, jegyzeteiből egyaránt, amelyeket jó néhány éve már, hogy elkezdett gyűjteni.

Francesca Mannának köszönhetően egyre több információval bővülnek ismereteink a Milánóban élő abruzzói cigányokról. 1990 és 1995 között végzett kutatássorozatának eredményeiből ezúttal a halotti szertartásokról közöl tanulmányt (*Rom abruzzesi e rituali mortuari*).³

Az abruzzói rom cigányok katolikusok, bár nem a hagyományos értelemben követik azt. A halotti szertartás és a keresztelő számít a két legfontosabb rítusnak számukra a vallás gyakorlása szempontjából. A szerző három fő gondolat köré építi a mondanivalóját. Egyrészt beszél magáról a szertartásról, arról, hogy hogyan zajlik az a része, ami a szentmisén és a temetésen túl már nem olyan, mint a gádzsóknál. Másrészt bemutatja, hogy milyen a kapcsolatuk a *mulókkal*, a túlvilágra költözött társaikkal. Harmadrészt feltárja, hogy milyen hatást gyakorol társadalmi szerkezetükre az elhunyt személy, az űr, ami marad utána. Az apai ágú kiterjedt kötelekekkel egymáshoz illeszkedő családok szociális hálójában nagy tisztelet övezi a *mulók* „közösségét”, vagyis az ősokeket. Ők az egyetlen autoritás, akiket mindenki elfogad, akik jótállnak a társadalmi rend fennmaradásáért, annak egyensúlyáért, és őrzik a szociális normákat íratlan törvényeik, szabályaik által.

A szintó csoportról szóló fejezet két tanulmányt tartalmaz, amelyek közül Elisabeth Tauber írása (*Tenkreh tut kao molo ke gam ti mangel?*)⁴ a kevésbé ismert esztráihárho szintókról szól, akik többnyire elszórtan, Észak-Olaszország határterületein (Trentino, Alto-Adige) élnek.

A szerző a *mangel* szót értelmezi, több jelentését (kérni/eladni/dolgozni/koldulni/túlélni) is tárgyalja, majd az „eladni/dolgozni” formát emeli ki; kutatásai közben ezt tapasztalta a leggyakoribbnak. Egy idő után megtapasztalta, hogy ez a szó nemcsak a munkavégzést foglalja magában, hanem azoknak a nőknek a gádzsókkal kialakított kommunikációs rendszerét, kapcsolattartását, beszélgetéseit is, akik „eladni mennek”. Tauber munkamódszerére jellemző, hogy hosszú ideig élt egy esztráihárho szintó csoport tagjai között, és ő maga is „művelte” a *mangelt*: elkísért egy idős asszonyt a munkája során. A csoport nyelvét beszéli, sok helyen, ha idéz egy beszélgetésből, eredeti nyelven teszi, és később fordítja le olaszra. A hetvenes éveiben járó asszony életének epizódjait a vele együtt töltött idő alatt készített saját naplójából tárja elő. Ugyanakkor elmondja, hogy ma már a fiatalok nem fedik fel szintó mivoltukat, ha *mangelre* mennek, nem szeretik az előítéleteket hallgatni a gádzsó asszonyoktól, inkább ők is gádzsóként mutatkoznak, özvegyasszonyként, árvákként stb. Ezzel átalakul a külvilág, a nem cigányok előtti megnyilvánulásaik szerepe.

Piergiorgio Tomasi tanulmánya (*La vita in un campo sosta regolamentato: il caso di Trento*) is szintókról szól. Egy olyan trentói tábor szerkezetét vizsgálta, amelyet az önkormányzat működtetett, körülkerített, 25 lakókocsi elhelyezésére alkalmas területen. A táboron belüli megfigyelés 1995 januárjától 1996 februárjáig tartott. A szerző fokozatosan igyekezett bekerülni a közösségbe, eleinte csak heti egy alkalommal, külső szervezet programjai által, majd – a gyerekek bizalmát elnyerve – iskola utáni gyerekrendezvényeken keresztül, és ezek után közeledett a felnőttek társadalmá felé. A csoport belső szerkezetét vizsgálta, a lakók számának változásait, a családok, a kis közösségek elhelyezkedését, mozgását. Az írás bemutatja azokat a szervezeteket, intézményeket is, amelyek aktívan részt vesznek a tábor életében (pl. óvodába, iskolába viszik, tanítják a gyerekeket). Figyelemre méltó olvasni, ahogyan a szerző elemzi a segítség és bizalom határmezsgyéjén találkozó két különböző kultúrát.

A kötet szerkesztőjének tanulmánya (*I Rom „ungheresi” negli autori italiani tra Settecento e Ottocento*) alkotja a következő fejezetet, az ún. balkáni cigány csoportokról. Leonardo Piasere történeti visszatekintésre hív. Olyan olasz szerzőket ismerhetünk meg, akik a Balkánon tett utazásaik során találkoztak azokkal a cigányokkal, akiknek a leszármazottai jó száz-százöt-

³ Magyarul ld. a jelen kötetben. (a szerk.)

⁴ 2002-ben megjelent magyarul is. Ld. Tenkreh tut kao kao molo ke dzsam ti mangel? In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 399–414. (a szerk.)

ven évvel később Olaszországba érkezhettek. Meglepő azonban, hogy a kutatókat nem a saját országuk, tehát a kortárs Olaszország cigány csoportjai érdekelték, hanem minden figyelmükkel a keleti, de különösen a magyar cigányok felé fordultak.

Az 1700-as évek végéről ismerhetjük M. T. Francesco Griselinít (1780-ból pedig egy munkáját: *Lettere odeporiche*), a lombard felvilágosult gondolkodót, aki a Bánátokban tett utazásai kapcsán ír az itt élő cigányok szokásairól, nyelvéről és származásáról. A területről azt írja, hogy nagyon ritkán lakott, és legalább tíz „nemzetre” osztható, akik között a cigányok kb. 1,5 %-ot jelentenek. Származásukkal kapcsolatban az indiai eredetről szóló elképzelés egyáltalán nincs jelen (ahogy a többi kortárs szerző hasonló beszámolóiban sem), hanem az egyiptomi elmélet alapján *faraoniknak* nevezik őket.

Caronni a következő szerző, akit megismerhetünk Piasere munkájából, az 1800-as évek elején Erdélybe menekülő régiségkereskedő. Az itt szerzett tapasztalatait ő is megírja, 1812-ben publikál egy könyvet, amelyben legfőképp két embercsoportot emel ki, a havasalföldieket és a cigányokat, mert úgy tapasztalja, hogy ők élnek a legkevésbé kedvező körülmények között, kulturálisan és egzisztenciálisan egyaránt. A cigányokról kiemeli például, hogy ügyes lakatosmunkákat végeznek és jó zenészek. Érdeklődik a nyelvük iránt, közöl is egy szövegetet.

Domenico Sestini 1815-ös munkájáról olvashatunk a továbbiakban, aki Havasalföld és Moldávia területein tett utazása kapcsán fejtegeti az itt élők szolgasági viszonyait, népcsoportjaik szerveződését.

Kiváltképp érdekes Giuseppe Mezzofanti bíboros alakja (megtanulja a cigány nyelvet fiatal papként, amikor a Napóleon-ellenes harcok idején a bolognai kórházakban tolmácsolódik) és szövege, amelynek egy részét ugyan már a múlt században Bécsben publikálták, de Olaszországban most jelenik meg először, és teljes terjedelmében. 1800-ban végzett nyelvészeti és tudománytörténeti kutatásainak Piasere nagy tisztelettel adózik, szíve szerint az egész tanulmányt neki ajánlja a címhez kapcsolt lábjegyzetében; és közli a bíboros cigány nyelvről szóló kéziratát is a függelékben.

Az *Italia Romani* 2. még további két fejezetet tartalmaz: horvát/szlovén rom cigányok és horáhánók tagolásban. Az előbbihez két tanulmány tartozik, ez utóbbihoz három.

Giuseppina Scaramuzzetti huszonöt éve tartó, saját közvetlen kapcsolataiból épülő kutatásainak az eredményeit mutatja be (*La vita familiare come ambito educativo in un gruppo di Roma sloveni*). Láthatjuk, hogy a gyerekek milyen módon illeszkednek a felnőttek közösségébe nap mint nap, kicsi koruktól kezdve, hogyan alakul ki bennük a felnőttek iránti tisztelet. Nevelési módszereiket elemezve a szerző kiemeli, hogy fontos az azonnali dicséret, a jutalmazás vagy a büntetés. Nincs olyan, amit gádzsó szülők szeretnek határozott akaratuk nyomtatékaént kijelenteni, hogy „ha nem, akkor nem...”. Van olyan viszont, hogy „...Jó, akkor nem viszlek magammal!”, a motivációt más szemmel látják fontosnak. A gádzsókkal történő összevetésben szembetűnő az is, hogy az ilyen cigány közösségekben felnövő kisgyerekeknek sokkal előbb kialakul a felelősségérzetük, az önállóságuk. A nemek közti különbség is meghatározó nevelési tényező, szociálisan más elvek érvényesülnek a kislányok és más a fiúk esetében. A nyelvi változások is nyomon kísérik a felnőtté válást, a nagyoknak, akiknek a tisztelet kijár, érezhetően átalakul a nyelvhasználatuk, amikor a kisgyerekkor véget ér.

Paola Toninato tanulmányának címe „A nők és az írás a szlovéniai horvát romák között”. A cigányok és az írás kapcsolata különös formákat ölt az ún. írással rendelkező társadalomban, ami körülveszi őket. A cigányokra elsősorban a szóbeliség a jellemző, az írásnak nincs különösebben szimbolikus ereje, hatása. A kötelező beiskolázás mint nyűg alóli kibújás azt a megoldást hozta, hogy társadalmukban a nőknek továbbították e feladat megoldását. A vizsgált csoportban elmondható, hogy a nők helyzete duplán hátrányos: az alapvető szociológiailag determinált mellé társul, amit a csoport, mint etnikailag mindig is diszkriminált elem, elszenved, elszenvedett. Paola Toninato tanulmányában (*L'uso femminile della scrittura fra i Roma sloveno-croati*) az írás és az öntudat kapcsolatát vizsgálja – a versek szerepét különösen fontosnak tartva az önkifejezésben –, majd rátér a szlovén–horvát rom cigányok irodalmi mun-

káinak ismertetésére, elemzésére. A fentebb említett folyamat eredményeként elmondható, hogy elsősorban a nők írnak, ők töltenek be „értelmiségi” szerepet. Viszonylag új jelenségnek mondható, hogy kezd kialakulni a cigány nyelvű irodalom, amelynek ismertetése érintetlen kutatási terület, és az alkotók nagy része itt is nő. Az újabb generációk írni-olvasni tudó rétegéből is csak kevés egyénhez juthatnak el ezek a költemények, de mégis igaz, hogy a nyilvánosság elé kerülésükkel egy-egy apró lépést jelentenek az alkotóknak saját egyéniségük tudatos vállalása felé.

Toninato jóvoltából megismerhetünk egy isztriai költőt, Mansueto Levakovichot, akinek a versei 1991-ben jelentek meg. A kutató nő összegyűjti, felsorolja azokat a költeményeit, amelyekből kirajzolható a hagyományos cigány költészet jó néhány toposza (pl. fájdalmas kiáltás a gádzsók felé, kiáltás az Isten felé, hogy tegyen végre pontot népük igazságtalan szenvedésének a végére; saját identitásuk büszke kinyilvánítása; a gyűlöletet, amit a gádzsók a cigányok felé mutatnak, olyannak vélik, mint egy súlyos átok stb.).

Elemzi továbbá Nada Braidich költészetét is, kiemeli érzékenységet, ami a csoport kollektív tudatának hű közvetítője. A tanulmány függelékében olvasható egy interjú is, amelyet Toninato 1996 nyarán készített. Megtudjuk belőle, hogy Braidich Udinében él, szociális-kulturális nevelőként az önkormányzat alkalmazottja, családsegítőként dolgozik. Versírásra gyakorlatilag az általános iskola éveitől kapott inspirációt. 26 éves, még nem ment férjhez (ez szokatlan a kortárs cigány lányok körében), a szüleivel és egyik fivérével lakik. Felfedezését a *Concorso Artistico Internazionale* (Nemzetközi Művészeti Verseny) keretében rendezett *Amico Romnak* köszönheti, versei is az ennek keretében megjelenő antológiákban láttak napvilágot (Santino Spinelli gondozásában 1994-ben és 1996-ban).

Michele Barontini népzene tudósként a művészetnek egy másik ágával foglalkozik a horáhánók körében, és felteszi a kérdést: „Milyen muzsika »járja« a horáhánóknál?” (*Che musica „tira” dai Xoraxané?*). Megpróbálja összehasonlítani azt, amit a ma Pisában élő csoportnál tapasztalt azzal, ami még az emigrációjuk előtt jellemezte a zenéjüket Macedóniában, Koszovóban. Rövid történeti visszatekintésében a zene fontosságára hívja fel a figyelmünket, hogy milyen nagy szerepe van annak ma is ebben a kultúrában. Elemzéseiben kiemel néhány új kompozíciót, és egy interjút is közöl Beni Selimmel, aki a *Novokomponovana Romska Musicá*hoz közel álló, 22 éves zenész-énekes, kb. tíz éve él Pisában, és ismertnek mondhatja magát eredeti hazájában is, hiszen egy kazetta megjelent már saját neve alatt.

Zoran Lapov gyűjtése nyelvészeti jellegű (*Etnonimi presso alcuni gruppi di Xoraxané Romá*). Etnonimákat sorol föl, és összeveti azokat, amelyeket azok a horáhánók használtak, akiket még Boszniában és Horvátországban ismert meg, valamint azokat, akik eredetileg Koszovóból és Macedóniából származnak, ma azonban Firenzében élnek. Valamennyire azt mondhatjuk, hogy Rade Uhlík munkájának felfrissítése ez, aki az 1950-es években Jugoszláviában végzett hasonló tanulmányokat a cigány csoportok elnevezéseiről, nyelvi megjelöléseiről.

A horáhánókról szóló harmadik tanulmány (*Ergatività, passivo e causativo in un dialetto di Xoraxané Romá*) szintén nyelvészeti jellegű, de elméleti szempontból. Tiziana Mori az igéket vizsgálva végzett kutatásokat a horáhánók egyik dialektusában. Anyagát 1990-ben gyűjtötte, egy firenzei táborban. A nyelvészeti vizsgálatok alanya egy 17 éves lány volt, akinek a családja Boszniából az 1960-as évek végén vándorolt ki. Azt a csoportot, ahova tartozott, más balkáni csoportok úgy hívták: *csergari*. A lány nyelvhasználata az oláh cigány dialektusokéhoz tartozhat (Gilliath Smith hagyományos besorolása szerint), ez pedig rokonítható a lovárik, a kelderások és a csurárik beszédéhez.

3. kötet (2002)

A régen letelepedett rom cigányok Közép- és Dél-Olaszország területein

Ez a könyv 3 fő fejezetből áll: „Kutatások”, „Áttekintések”, „Új javaslatok”. Ezzel megtörik az előző két kötet által kialakított rendszerezés (ahol az egyes népcsoportok alkották a fejezetcímeket, és a tanulmányok azok Olaszországba érkezésének a sorrendisége szerint következtek egymás után). Ez magától adódik, hiszen jelen esetben egyetlen nagy csoport a főszereplő: a Közép- és Dél-olaszországban régen letelepedett rom cigányok.

Elide Melchioni munkája (*I rom salentini a la pizzica scherma di Torrepaduli*) részben etnográfiai jellegű volt, mivel egy hagyományos ünnepet, annak tipikusan a cigányokra vonatkozó táncos előadását dolgozta föl. Másrészt levéltári kutatásokat végzett Puglia tartomány Salento vidéki cigányainak a letelepedéséről, történetéről, általános életviteléről. Bő két évig, 1996 augusztusától 1998 decemberéig gyűjtötte a feldolgozásra szánt anyagot. Egyaránt felhasználta cigány és nem cigány beszélgetőtársainak az elbeszéléseit, akik között vegyesen voltak férfiak és nők, kb. 20–60 év közöttiek.

Torrepaduliban (Lecce körzete) minden év augusztus 16-án megrendezik San Rocco ünnepét: a vallási jellegű megemlékezést hagyományos tűzijátékok követik, valamint a tűzmeisterek előadásán kívül van egy nagy mezőgazdasági vásár, állatokat hoznak bemutatni, emiatt sok környékbeli cigány is eljön, hiszen ők még üzik a hagyományosnak számító lókereskedést.

Augusztus 15-én éjszaka kezdődik a mulatság, amikor a szent kápolnája előtti téren sokan összegyűlnek, hagyományos hangszereiken játszanak, a cigányok pedig egy különleges táncot „játszanak” el: a *pizzica schermát*. Ez leginkább egy eszközök nélküli zenés párbajra emlékeztet: *scherma* (= „vívás”), amit *pizzico-pizzicato* (= „ujjhegyekkel érintett”) zenei aktus kíséri. Bevonul a két fél, köszöntik a jelenlévőket, majd pontos koreográfia szerint elkezdik a bravúros mutatványt. Ha valamelyik fél győz (vítás esetben játékbíró is segít), újabb ellenfél kerülhet játszamába. A cigányok közül néhányan úgy tartják, hogy nagyon régi, Calabriából származó táncról van szó. Reggio Calabriában napjainkig létezik még egy olyan táncművészeti forma, amelynek ugyanígy *scherma* a neve, vagy *tarantella maffiusza*, ahogy ők mondják. Ez nagyon sok elemében a salentinói *pizzica schermára* emlékeztet, és nemcsak ünnepi alkalmakkor, nagyközönség előtt, de akár otthoni körülmények között is eljátsszák az emberek.

Giovanna Locociolo tanulmányában (*I rom negli archivi di Latiano: frammenti dal Novecento*) azokat a kutatási eredményeit láthatjuk, amelyeket szakdolgozatához készített Latiano település cigányairól. Fontos legendát mesél el a SS. Crocifisso („Szent Feszület”) templom történetéből, hiszen az egy olyan pozitív dolog az ottani cigányok életében, ami napjainkig megmaradt. E szerint a templom helyén valaha egy kocma állt, amelynek a környékén vásárt tartottak a cigányok, akik csak átmenő utasokként néhány napra jöttek Latianóba. Éppen készülődtek újra útnak indulni, pakolták föl a csomagokat a szekerekre, amikor az egyik ládát nem tudták megmozdítani sem, annyira nehéz volt. Gondolták, ki kell belőle néhány dolgot venni, hogy könnyebb legyen, ezért kinyitották. Ekkor pillantottak meg egy Feszületet, ami a ládából került elő. Ennek láttán néhányan azonnal letérdeltek, csodás áhítattal fordultak a szent ereklye felé. A legenda szerint ennek a tiszteletére épült itt a későbbiben a SS. Crocifisso templom, ebben helyezték el a Feszületet, és annak azóta is tisztelettel adóznak Latiano lakói.

A cigányok jelenlétét (és a templom építését) a 17. századra lehet datálni ezen a településen. A szerzőnő kutatásai elsősorban a 20. századra irányulnak: keresztelők és házasságkötések bizonyítékait dolgozza föl grafikonokon. A keresztelőkkel egy-egy család történetét, genealógiáját is igyekszik rekonstruálni; a házasságkötések arányszámaiban pedig megállapítja, hogy Latianóban kevesebb a cigány/nem cigány párok előfordulása, mint pl. Carbonara és Laterza településeken. A házasságkötési adatok azért is hasznosak lehetnek, mert a cigányok mestersegeiről is kaphatunk belőle információkat. Az elhalálózások nyilvántartásából látni, hogy annak értéke 1920 és 1929 között volt a legmagasabb Latianóban, ami az ekkori, az 1920-as évekre

tehető időszakos letelepedésüket támaszthatja alá. Ez azért érdekes, mert a már említett, szintén Puglia tartománybeli Carbonara és Laterza településeken ez a folyamat kb. két évtizeddel később zajlott le. Latianóban a II. világháború éveiben csökken a jelenlétük, majd az 1950-es és 1960-as években újra felerősödik, egészen az északi országrészek iparosodásáig, ami az itt élők északra irányuló erős migrációját idézte elő.

Stefania Pontrandolfo (*I romi de Laterza*) a Laterzában élő cigányok nagy közösségét választotta vizsgálatára tárgyául. Ő is a szakdolgozatához gyűjtötte az adatokat négy hónapon keresztül, hogy rekonstruálhassa az itt élő cigányok történetét, letelepedési módjait. Az 1930-tól 1960-ig terjedő időszakot választotta, amelyet az önkormányzat történeti levéltárban kutatót. Az egyházi levéltár adatait is feldolgozta, amelyről azt mondja, információiban gazdagabbnak bizonyult a cigányokra vonatkozóan. Még egy forrást említ hasznosnak: ezt 1991-ben készült Laterza Önkormányzata által 1991-ben készített ún. „Általános Szabályozási Terv”. Írásában Pontrandolfo felméri és bemutatja azokat a „mozgásokat”, amelyek a cigányok és a nem cigányok között tapasztalhatók térben és időben, és ezek alapján határozza meg a cigányok letelepedésére vonatkozó cigány/gádzsó területi és együttélési mutatókat.

A cigányok Laterzában gyakorlatilag attól kezdve mindvégig jelen vannak, amióta olasz földre léptek. Az itteni környék kínálta számtalan vásár lehetősége hamarosan előnyt jelentett itt maradásukhoz. És valószínűleg nemcsak a hely, de az emberek is barátságosan fogadhatták őket. Érdekes adat a vegyes házasságok magas száma, hiszen egy cigány csoport saját identitása védelmében ennek inkább éppen az ellenkezője szokott előfordulni.

Caterina Alessandra Porcelli (*I rom di Carbonara: un'indagine archivistica*) folytatja az előtte szereplő két tanulmány kutatási módját, és a két szerzőnőhöz hasonlóan ő is a szakdolgozatához gyűjtötte az anyagát.

A Bari körzetében található a településen, Carbonarában kissé kalandosan kell Porcellinek elkezdenie a kutatásokat, hiszen az első lépésnél kiderül, az Önkormányzat nem akar tudni, nem akar (és nem akart sohasem) számot vetni az itt jelen lévő „letelepedett” cigányokról, holott az ismert, hogy itt telepedtek le Olaszországban a legrégebb óta. Amikor végülis eljut az első egyházi levéltárba, don Paolo Sangirardi, a település főtemplomának plébánosa segítségével, megtalálja az 1924–1938 közötti keresztelők jegyzékét a cigányokról olasz vezetéknevek alatt!

A 16. század végétől lépett érvénybe az egyházon belül az a rendelet, amelynek következtében minden keresztelőt és házasságkötést be kellett jegyezni. Egyes források szerint 1547-ben letelepedett a közeli Palóban egy Spanyolországból származó cigány közösség. 1573-tól kezdődően lehet már találni feljegyzéseket a keresztelésekről, amelyek közül azonban az első cigány bejegyzés csak 1605-ből való.

Porcelli grafikonokkal illusztrálja a vegyes házasságok viszonylag magas számát, amely különösen magasnak látszik az utóbbi évtizedekben.

Stefania Pontrandolfo tanulmánya (*I rom di Melfi e il contesto urbano: una descrizione preliminare*) két kutatás összevetésére épül: az egyiket 1998-ban végezte Laterzában, a másikat pedig, amely két hónapig tartott, Melfiben. Utóbbi helyszínt azért választotta, mivel ez a legnagyobb számúként ismert cigány közösség Dél-Olaszországban (Kb. 1000 fő cigány lakos a 17 000-res településen). A helyszínen eltöltött rövid kutatási idő nem tette lehetővé a történeti jellegű vizsgálatot, illetve nem sikerült a cigányokkal sem folyamatos kapcsolatot kialakítani, ezért irányult a tanulmány a helyvel és térrel kapcsolatos kérdések vizsgálatára.

Melfiben három parókia levéltári adatait sikerült feldolgozni, amely több olyan városi lakónegyedről is szolgált adatokkal, ahol cigányok telepedtek le, Laterzában viszont csak egy lakónegyed egy parókiával. Ugyanakkor Melfi Olaszországban egyike volt az első olyan városoknak, ahol az Önkormányzat kialakította a település „Általános Rendezési Szabályzatát”. Ennek következtében Pontrandolfo pontosan nyomon tudta követni az általa vizsgált népcsoport urbanisztikai mozgásait az 1956-tól őrzött dokumentumok hihetetlenül gazdag és pontos leírásai alapján.

Antonio Mancini tanulmánya (*I rom di Campobasso: ciclo della vita e aspetti comunitari*) 1997-ben megvédett kulturális antropológiai szakdolgozatának a kivonata. Kutatásai első szakaszában a helyi archívumokban gyűjtött dokumentumok alapján igyekezett rekonstruálni a campobassói cigányok migrációs helyzetét az utóbbi évszázad során. Erre épített akkor, amikor a következő lépésként megpróbálta életritmusuk menetét feltérképezni. Az ilyen típusú kutatásoknak elméleti szinten van hagyományos ún. demo-antropológiai eljárása (elemzések, és különböző etnikai közösségek életformáinak összehasonlításán keresztül). Ez gyakorlatilag egy olyan kérdőív alkalmazásából áll, amely valamilyen tematikus kérdéssorra épül, jöllehet a kérdezetteknek lehetővé teszi, hogy szabadon mondják el tapasztalataikat a feleleteik során. A kutatás időszaka kb. két éven ível át, a megszólaltatottak között cigányokon kívül vannak olyan gádzsó személyek is, akik közvetlen kapcsolatban álltak a közösséggel (plébánosok, karitász segítők, szociális munkások, hívők, politikai felelősök stb.).

A szerző bemutatja a campobassói cigányok letelepedésének a történetét és strukturális alakulását, gazdasági tevékenységeiket, az általuk végzett munkák nemek közötti szerződését, részletesen ír az eljegyzési és a házasságkötési szokásokról. Elemzi a születés aktusát, az újszülött helyzetét, közösségbe kerülését és a keresztelőig tartó „átmeneti” idő szokásait, rítusait. Majd ez utóbbiak ellenpárjaként a halálesetekhez kötődő szertartások, viselkedésmódok bemutatásával zárja a tanulmányt.

Francesca Manna (*Paramišá dei rom abruzzesi: „Il drago dall esette teste” e „I tre fratelli”*) két mese elemzésébe vonja be olvasóit, amelyeket eredeti nyelven is közöl.

Mesegyűjtését 1990 és 1994 között végezte a Milánóban élő abruzzói rom cigányok között. A két történet jó néhány elemében tükrözi az európai mesevilág motívumait. A „sárkányölő” és a „két testvér” előfordulása neves mesegyűjtők és elemzők szerint sok száz mesében fordul elő különböző változatokban. A szerző a vizsgált két szöveg kapcsán azt próbálja bemutatni, hogy a két mese valójában egyazon „történetnek” a két változata.

A mesemondás hagyományát ma már újabb „technikák” váltják fel, nincs annyi beszélgetés, tábortűz melletti csendes esti üldögélés. Pedig valaha így volt ez, és mindig lehetett tudni, ki az, aki igazán szépen tud mesélni. Némi unszólásra ő elkezdte, és a többiek ámulattal hallgatták.

Sebastiano Rizza írásában (*La vita degli zingari a Palermo fra Seicento e Settecento*) a 17. és a 18. századba utazhatunk vissza. Olyan szövegeket dolgoz fel, amelyek ezekben az évszázadokban születtek Palermóban élő történészek, író emberek tollából – naplóiból. Történeti áttekintését láthatjuk az ideérkező cigányoknak, életvitelükről általános jellemzőket tudhatunk meg, valamint azt a negyedét láthatjuk, ahol többnyire ők éltek.

1772 fontos dátum a palermói cigányok életében, hiszen a kovácsok céhes iparlevelébe belefoglalják a cigányokat, hivatalosan a szenátus által elfogadott módon szabályokba rendezetten jelenik meg a feltétele és a követelményrendszere annak, hogy valaki kovácsmesterként működhesen. A tanulmány „Függelékében” megtalálhatjuk ennek a céhes okiratnak a XXII. fejezetét, amely kimondottan a cigányokról szól.

Szó esik még a kaminantikról, írásos dokumentum említi őket az 1700-as évek Palermójában, hogy könyvekkel, népszerű nyomtatványokkal kereskedtek. Azért is érdekes jelenlétük, és az erről szóló írásos emlékek nyoma, mert – szintén egy forrásra hivatkozva – azt állítja a szerző, hogy ez a népcsoport a 19. század második felére teljesen eltűnnek Szicíliából.

A következő tanulmány, Rita Mirabella írása (*Parole do caminanti*), éppen az előbb említett szicíliai kaminantikról szól. A szerzőnő már korábban is tanúbizonyságát adta a csoporthoz való kötődésének (ld. fentebb). Most beszélgetéseket közöl, amelyek között vannak „egypercesek” és vannak hosszabb lélegzetvételűek. Rövid címmel látja el mindegyik párbeszédet, amiből következtethetünk életmódjukra, történetükre, helyszínekre, területekre, szociális szempontból fontos apró jegyekre. Néhány ezek közül (a minimalista stílusú) címek közül: „Lakhelyek, szálláshelyek”, „Csoportok”, „Parasztok és a kaminantik”, „Nők”, „Kalabria”,

„Városlakók és vándorok”, „Megállóhelyek”, „Egy kaminanti nő története”, „Tisztelet”, „Szicília”.

A beszélgetéseket sok év alatt gyűjtötte, jegyezte le, most egységesítve a szövegek stílusát csak kérdés-válasz formában közli azokat, nem nevezi meg beszélgetőtársait. A szerzőnő bevezetője is rendhagyó, hiszen érződik szoros kötődése ehhez a csoporthoz, igyekszik hangsúlyozni és tiszteletben tartani azt a tényt, hogy a kaminantik közül jó néhányan nem óhajtják, hogy történetüket népszerűsítsék. Mások azonban bizalommal fordultak Mirabellához beszélgetéseik során, éppen azért, hogy ismertté váljon e népcsoport Szicíliához kötődése, vándor életformájuk jellemzői, etnikai jelenlétük.

Másik szigetre, Szardíniára kalauzol a következő írás, Massimo Aresu *Zingari tra società e istituzione in Sardegna nella prima età moderna (secoli XVI e XVII)* című tanulmánya. Kevés és szórványos dokumentumokból dolgozhatott a szerző, de célja mégiscsak az volt, hogy rekonstruálja a cigányok jelenlétét, történetét a 16. és a 17. században. Vegyes a források jellege: parlamenti feljegyzések, szabályzatok, egyházi levéltárak, zsinati jegyzékek.

Történeti áttekintéssel kezd, ami a sziget egészére kiterjed, minden etnikumára, és gazdasági, megélhetési nehézségeikre már a kora középkortól kezdődően. Állattartásra és földművelésre szorítkozva, szegényes természet adta forrásokkal éltek az itt lakók, akiknek száma úgy kb. az 1600-as évek második felétől kezd érezhetően emelkedni. Majd az évszázad végén egy nagy pestisjárvány következtében újra átrendeződnek a demográfiai arányok, és a nélkülözés sokakat irányít a városok felé. A banditizmus, a nemkívánatos elemek mozgása is egyre nagyobb méreteket ölt.

A *zinganosnak* nevezett csoportok felbukkanása a 16. század közepére tehető. A törvényes rend képviselőinek dokumentumaiból kitetszik a szándék, hogy letelepítsék, valamely földesúr fennhatósága alá „hajtsák” a vándorokat, hiszen csak a letelepítésükkel tudják óvni mindenki biztonságát. Ami az elnevezésüket, megjelölésüket illeti, 1553-ban egy parlamenti feljegyzésben a *gitans* név tűnik fel. A büntetőtörvények dokumentumaiban aztán később is többször szerepelnek; de érdekes, hogy a mágikus erőket hívó és művelő cigány emberek színönímájaként fennmaradt a *greco* kifejezés, amely aztán „jós” jelentéssel beépült a sziget nyelvébe. Ugyanígy a *strollicu* szó, amely „asztrológus, mágus, boszorkány” jelentéssel bírt, és lassan-lassan szemantikailag átvette a „cigány, szegényesen és különlegesen öltözött személy” értelmét.

Azzal, hogy az egyházi intézmények kézírataiban kimutatható a cigányok jelenléte (keresztelők, első áldozások, házasságkötések stb.), láthatjuk részleges letelepedésük nyomát, bekapcsolódásukat a sziget társadalmába. Kapcsolatuk interaktív egymás mellett élésnek nevezhető.

A kötet következő nagy fejezetében, az „Áttekintések”-ben Alessandro Simoni és Leonardo Piasere egy-egy írása szerepel. Gondolatkörükben összekapcsolódnak, mivel olyan szerzőket ismerhetünk meg belőlük, akik az 1900-as évek elején fölerősödő cigányellenességet próbálják a közvélemény ellenében érvekkel átbillenteni, más oldalról láttatni.

Simoni tanulmánya (*I giuisti e il „problema di una gente vagabonda”*) a jogászok társadalmi szerepére utal azzal, hogy a bírósági ítéletek hatása mindig is nagymértékben hozzájárult a cigányok közvélemény általi megítéléséhez. Alcíme Alfredo Capobianco *Egy csavargó népcsoport nehézségei, folyamatos harca a törvényekkel*éire utal, amely 1914-ben jelent meg Nápolyban.

A cím sugallja a „problémát”, amivel a cigányságnak és az őket befogadó társadalmaknak szembe kell néznie. A kortársak gondolkodásában igen erősen hangot kap a „minden cigány született bűnöző” elképzelés is. Capobianco úgy kezd, hogy megpróbálja a cigányság kérdését körbejárni, hogy közelebb kerüljön a jogi problémákhoz. Simoni szerint a feldolgozott bibliográfiai anyag nem mutat komolyabb elméleti elmélyülést, sokkal inkább saját gyakorlati tapasztalatait, cigányokról alkotott képét dolgozta föl (Dél-Olaszországban bíróként dolgozott, az események, amelyekre hivatkozik, Campaniában, Basilicatában és Molisében történtek). Megállapítása szerint a cigányság homogén, egységes „faj”, eredeti és különlegesnek mond-

ható jegyeket hord magán, kalandokkal és titkokkal teli a történelme. Részben elbűvölik őt ezek az emberek fizikai jellemzőikkel, elismeri mesterségbeli bravúrjaikat (fémmegmunkálás, muzsikálás), azonban ezt ellenpontként állítja ahhoz, ahogy intellektuális képességeik korlátairól, erkölcsi és vallásos érzelmeik szegénységéről ír. Úgy véli, hogy „mindenféle fáradozás” ellenséges a számukra, a munkát nem becsülik, ezáltal nem tudnak maguknak sem becsületet szerezni azok előtt, akiket a munka nemesít. A vándorlást is mindig a cigányok attribútumaként említi (a Magyarországon élő, ún. „stabilan megállapodottokról” azt állítja, hogy ők már el is veszítették autentikusságukat), ezért is nem képesek – szerinte – bekapcsolódni a társadalom civil törvényeibe, hiszen a szabadságukat csak úgy érezhetik teljesnek, ha bármikor tovább mehetnek. Ez hozza magával a vágyat az ellenőrizhetetlenségre, hogy a szabályok betartása alól kibújhassanak, ami a „befogadó” társadalom részéről veszélyes a globális erkölcsi normák megőrzése érdekében.

Capobianco könyvét, állami szintű javaslatát a cigányok ellenőrizhetőségére, az országba érkezésük és maradásuk kontrollálására, hosszú évtizedeken keresztül nagy csönd övezi. Olaszországban jogilag teljesen feledésbe merül ez a „cigányellenes program”, miközben Franciaországban, Németországban ez idő tájt jóval erősebben fogalmazzák meg ugyanezeket. Capobianco írása ugyanakkor – rasszista és evolucionista árnyalataival együtt – egyedüli annyiban, hogy kimondottam cigányokról szóló jogi mű nem született előtte a „pozitivistá irodalomban”.

Mind gondolatilag, mind tárgyában szorosan kötődik Simoni írásához a következő tanulmány, Leonardo Piasere írása (*L'antropologo razzista e i rom di Napoli*). Az olasz antropológus Abele de Blasio 1902-es *Gli zingari di Napoli*ját elemzi, ami a *Rivista mensile di psichiatria forense, antropologia criminale e scienze affini* című havonta megjelenő bírósági-pszichiátriai folyóiratban látott napvilágot.

„Olasz antropológus”, „orvos”, „kriminológus” – ezt olvashatjuk Blasióról, és azt, hogy az olasz *camorra* egyik legkiemelkedőbb kutatójának számított (1897-ben jelent meg egy könyve a *camorra* embereinek jellemzőiről és szokásairól, amelyhez Cesare Lombroso írt bevezetőt). Több munkájáról is tudunk még, de amit ma „kulturális” jelzővel illetnénk az antropológiában, az emberek gondolkodását, viselkedés módjait, ő fizikális jegyekre visszamenően határozta meg (pl. alak, testméret vizsgálata, különösképp a koponyaméret, koponyaforma elemzésével). A Leonardo Piasere által vizsgált de Blasio kötetben kétharmad részt találhatók az ún. szocio-kulturális elemek, vagyis az emberek „kiegészítő” jegyei, az „elsődleges jegyek” a munka egyharmadát foglalják el, teljesen a koponyaszerkezet-tannak szentelve. Áthatja azt Lombroso fajelmélete mind szóhasználatában, mind tartalmi párhuzamban is. Lombroso minden bűnözőt annak fényében vizsgált, amit atavizmusnak nevezett. Ezen elindulva pedig messze el lehet jutni: a „rosszul szerkesztett” emberek képéhez, akikhez a vadság, a csaknem állati lét szintje kapcsolódik. Amikor a gyilkosságok gyakoriságát és a viselkedés jegyeit a fizikai adottságokkal párhuzamban vizsgálja, a „bűnözőnépek” példájára a szárdokat és a cigányokat emeli ki.

Piasere fontosnak tartja felhívni a figyelmet egy olyan személyiség munkásságára, aki egy másfajta szemléletet képviselt. Napoleone Colajanni 1889-es *Sociologia criminale*ja és recenziója Adriano Colocci 1889-es *Gli zingarijéről* a Lombroso-féle rasszista elméletek cáfolata. Piasere tanulmánya első részében döbbenettel konstatálta, hogy a pozitivistá antropológia milyen erősen rasszista volt Olaszországban, ezért is tartja fontosnak kiemelni az ellenpontként szolgáló Colajanni alakját.

Abele de Blasio „saját házunk táji, bűnöző vadak”-nak nevezi a Nápoly környékén, különösen Fuorigrottában élő cigányokat. Kriminológiai vizsgálatai tárgyául kiválaszt közülük 111-et (87 férfit és 24 nő). Tíz arcot is közül, amelyekről annyit lehet tudni, hogy – sok más kortárs antropológiai-kriminológiai könyv illusztrációihoz hasonlóan – „a degeneráció arcai”-ként közölték őket (általában jelzésértékű, összemontirozott képekről van szó). Szokásaikról, életmódjukról becsmérően ír, nyelvükről, számolni tudásukról megállapítja, hogy az nem

több „néhány elvadult igényének” kielégítésére szolgáló elemnél. A koponyák szerkezetének vizsgálata kapcsán azt írja, hogy nehéz az új tudományt alkalmazni a cigányokra, mert nem áll rendelkezésre kellő számú „alapanyag”: ő ötöt elemez, erre épül elméleti fejtegetése. A test legnemesebb részének meghatározása után gyakorlatilag nem foglalkozik a többivel, és végül arra az eredményre jut, hogy a cigányok 90%-ban indoeurópaiak, 7%-ban mongolok és 3%-ban egyiptomiak. Elmélete alapján az Indiából induló népcsoport emigrálás előtt keveredett még a mongolokkal, aztán közülük egy „törzs” Egyiptomba jutott el, ahol más hasonlóan csavargó természetű népekkel keveredett. Innen azonban 1521-ben elűzték őket, és így jutott el egy részük a Nápolyi Királyságba, de nem előbb, mint 1559 (ez az első cigányellenes rendelet, amiről de Blasio tud).

A harmadik, egyben utolsó fejezetben, az „Új javaslatok”-ban 7 írást találhatunk, amelyek újdonságnak számítanak, és amelyek új gondolatokat ébreszthetnek a cigánykutatásokban.

Henry Swinburne angol utazó ibériai-félszigeten tett utazásáról és hitánókról szóló leírása már korábban ismert volt, szemben itt közölt, 1783–85-ből való munkájával (*Viaggio verso Reggio*). Ebben összefoglalja találkozását a Calabriában élő cigányokkal. Nem kötnek szövetséget senkivel, nincs is állandó lakhelyük, egymás között házasodnak, szoros közösséget alkotva ezzel. Katolikusok, nagy tisztelettel adóznak a Szűzanyának, hiszik Jézus Krisztust. Ami a foglalkozásaikat illeti, leginkább kovácsokat. Swinburne általában véve azt emeli ki, hogy rongyos ruhákban járnak, hosszú a hajuk, és ritkán látni, hogy a fésűvel jóba lennének. Ha kereskednek, trükköket találnak ki, hogy eladják a legsántább szamarat is, de ha ők vásárolnak, végtelenségig alkudoznak és kritikusak. Két nyelvet használnak: az egyik a kalábriai, a másik, ha például valami titkosat akarnak egymásnak mondani, a saját nyelvük, amely a szerzőt a keleti nyelvekre emlékezteti.

Graziadio Isaia Ascoli német nyelvű beszámolóját 1865-ben szerzett tapasztalatairól írta (*Zingari del Sud Italia*). Csak egy dologra fókuszál: a cigányok által használt nyelv felkutatására, értelmezésére. Tiszteletre méltónak tartja, hogy ilyen erősen él a saját nyelvük használatának igénye a csoportban, és igyekszik feltárni olyan grammatikai szabályokat, amelyekkel egy kívülálló is bele tud tekinteni nyelvi rendszerükbe. Elemzi a keresztnevek használatát, a kicsinyítő képzőket, az igék rendszerét, a nőnem kifejezésére alkalmazott módozatokat a főnevek terén, a névelőket. Végezetül megjegyzi, hogy utazásai során kutatta még a Molise tartományban élő szlávokat és albánokat is, akikről majd egy következő fórumon ad számot.

Végezetül az *Italia Romani* 3.-ban 5 kisebb lélegzetvételi, színes írás van, egymás után kronológiai rendben. Carlo Tito Dalbono a nápolyi cigányokról ír (*Gli zingari e le zingare in Napoli*). Luigi G. De Simone a soletói *masciarókról* (*I Masciari de Soletto*), akik fém megmunkálásával foglalkoznak (pl. agyagedényre gyártanak füleket); nyelvüket *kaminantinak* nevezik, amelyből szószeredat is kapcsolódik a tanulmányhoz. Giuseppe Pitré szicíliai cigányokról ír (*Gli zingari Sicilia*), Giuseppe Gigli a veglieiekről (*Gli zingari e le loro usanze a Veglie*). Ugo Pellis (*Con gli Zingari*) egy olyan találkozást mesél el, amikor nehézségek árán, de végül megtalálja nyelvi kutatásaihoz a legmegfelelőbb idős asszonyt. Írni-olvasni nem tud, de intelligenciája áttetszik azokon a beszélgetéseken, amelyek kitűnő forrásként szolgálnak Pellis számára.

4. kötet (2004)

Az egykori Jugoszlávia cigány diaszpórája

Ennek a könyvnek szintén ugyanaz a 3 fő fejezete van, mint az előzőnek: „Kutatások”, „Áttekintések”, „Új javaslatok”. Míg a két utóbbi fejezetben mindössze egy-egy írást találhatunk, addig a „Kutatások” tíz munkát tartalmaz.

Lorenzo Monasta kutatását a Firenzei Tudományegyetem Szociológiai Tanszékén végezte, egy európai projekt, a *The Education of the Gypsy Childhood in Europe* keretében. 2001 februárja és augusztusa között gyűjtötte össze a szerző azoknak az adatoknak a nagy részét, amelyre az írása épül (*Note sulla mappatura degli insediamenti di rom stranieri presenti in Italia*). Minden olyan

– legalább három családnyi – cigányok által lakott letelepedést feltérképezett Olaszország-szerte, ahol külföldiekről van szó. Az olasz cigányok tehát ebből a felmérésből kimaradnak, beleértve ebbe a szintókat, a lovárikat, a kelderásokat, a horvát és szlovén cigány csoportokat is, nem csak a dél-olaszokat (mint pl. az abruzzói, a molisái, a campaniai cigányok). Azok sem kerültek be a mintába, akik lakásokban élnek, illetve akik tanyákon, perifériákon ismeretlenül táboroznak, éppen névtelenségük megőrzése érdekében.

A kutatás öt hónapja során nem lehet közvetlen kapcsolatba lépni a vizsgált csoportokkal, csak telefonon, e-mailen vagy fax segítségével. Az adatokat többnyire szociális szervezetek szolgáltatták, valamint olyan speciális intézmények, társaságok, mint az *Opera Nomadi*, a *Caritas*, a Polgárőrség, az önkormányzati hivatalok külföldiekkel és vándorokkal foglalkozó csoportja.

A cigányok Olaszországba érkezését öt fő áramlatban lehet összefoglalni. A 10. és a 15. század között két különböző ágról beszélhetünk: Közép- és Észak-Olaszországban a szintókról, délen a rom cigányokról. A második nagy hullám a 19. században volt, amikor a mai Magyarország és Románia területéről kelderás, lovári és csurári csoportok vándoroltak be. Alapvetően német, szlovén és horvát csoportok jöttek a két világháború között, ez volt a harmadik hullám, és hozzávetőleg 7000 cigányt jelentett. Az 1960-as évek végétől beszélhetünk a negyedik nagy hullámról, az egykori Jugoszlávia különböző országaiból megindult áradat miatt. Egyik forrás szerint jó 35 000 cigány érkezik Olaszországba kb. 1992-ig. Majd 1999-ig újabb 5000 telepedik le olasz földön azok közül, akik Koszovóból menekülnek. Az ötödik nagy hullám a Romániában lezajlott politikai változásokat követi, ugyan 1989-ben a cigányok célpontja még nem közvetlenül Olaszország volt (inkább Franciaország és Németország), de Monasta felmérései idejére az ő számuk bizonyul a legjelentősebbnek.

A feltérképezés eredménye: 55 település 18 125 cigány ember adataival. Átlagban tehát egy-egy táborra 115 cigány ember jön ki. Ez a szám attól függően módosul, hogy az országnak melyik részéről van szó (pl. délen a legmagasabb, 178). A szerző által közölt táblázatokból kiderül, hogy tartományonként hogyan oszlik meg ez az arány, és hogy külföldi származásukat illetően hogyan változik a cigányok előfordulása Észak-, Közép- és Dél-Olaszországban, valamint a környező szigeteken.

Nando Sigona tanulmánya (*Identità contese. I romá tra Kosovo e Italia*) 2002-ben készített interjúkra épül, központi témája az európai menekültek integrálódása néhány olasz városban. A szerző a „beilleszkedés” gyakorlati viszonyairól és az őket körülvevő politikai intézkedésekről gyűjtött adatokat.

Azoknak a cigányoknak a sorsát látjuk, akik Koszovóból érkeztek Olaszországba. A szerző megpróbálja bemutatni a hivatalos „vendégfogadást”, amit ezek a cigány csoportok tapasztaltak mint politikai menekültek, valamint azt a verziót is – az interjúkból feldolgozva –, amelyet maguk az emberek éltek át.

A 20. században, a háború és az etnikai tisztogatások előtt, a koszovói roma közösségek intenzíven bekapcsolódtak a társadalmi életbe. Cigány polgárság kialakulásáról is beszélhetünk, hiszen kereskedők, szabadúszók és értelmiségiek szép számmal kerültek ki közülük. A háború után azonban mindenki elfelejtette őket, nem volt „joguk” áldozatnak lenniük, és mivel nem kaptak helyet a jók/rosszak kettősségében, létezésükről sem vettek tudomást.

Menekülésük után, ahogy Olaszországban élnek, megfogalmazódik a kérdés: vándorok vagy menekültek? Esetleg mindkettő egyszerre? A szerző állítása szerint Olaszország még nem foglalt állást, hogy milyen minőségben kíván befogadó ország lenni. A viták mögött az a feltételezés áll, hogy a koszovói cigányok nem menekültek, hanem vándorok, akik igyekeznek kihasználni Olaszország nagylelkűségét.

A társadalom által meghatározott identitások – ezt Sigona több idézettel igyekszik alátámasztani – más módon alakultak ki a nyugati országokban és másképpen a Balkánon,

Koszovóban. Szerinte utóbbiak változékonyabb, sokszor ellentmondásos, ugyanakkor talán könnyebben kovácsolható, alakítható identitással rendelkeznek.

Sigona idézi egy fiatal *ashkali* szavait, akivel egy Obilic közeli táborba készítettek interjút. A háború előtt senki sem hívta őket *ashkalinak*, noha ők maguk is, és mindenki tudta, hogy azok. Minden albánul volt a számukra, írni-olvasni így tanultak meg, még ha az iskolában szerb-horvátul beszéltek is, de a szerbek albánoknak tekintették őket, ami nem jelentett semmi jót. Az albánok ellenben cigányoknak tekintették őket, vagyis mintha szerbek lennének, a szerbek barátai. Mindkét népcsoporttól különböztek, de a háború után minden megváltozott, most már mondaniuk kell magukról, hogy ők az *ashkalik*, de nincs többé helyük Koszovóban.

Carlotta Saletti Salza tanulmánya (*Partenza per un viaggio di ritorno. Andare in Bosnia. Itinerario annuale dei romá xoraxané migrati a Torinì*) egy utazásról ír, amely 2002 nyarán kezdődik Torinóból, cél Travnik, Boszniában. Ez a harmadik utazása (a jelenlegi házaspárral a második). Akikkel utazik, akiről ír, boszniai menekültek, az 1991-es háború miatt jöttek Olaszországba.

Három hétig tart az út, „komoly vendégséget” jelent ez a szerzőnő számára: beszélgetni, ugyanabban a kisbuszban együtt lenni az út alatt végig. Érzelmi és fizikai szálakkal kapcsolatot tartani húsz napon keresztül. Megelevenednek azok a rokon kötések, amelyekkel a nyáron „hazalátogató” házaspár, Bika és Alija megismerteti az etnográfiai kutatásait végző antropológust. Akikkel találkoznak, Németországból, Franciaországból visszatérő cigányok, házat keresnek, esetleg vesznek is, új életet igyekeznek kezdeni.

Saletti Salta célja bemutatni az egykori és a mostani Boszniát. Az utazás, a visszaindulás lélektanát vizsgálva elemzi az útrakelés pillanatát. Hiszen ez identitás váltást is jelent: az oda-utazóknak ez részben a múlt felidézése, részben pedig néhány álom szövögetése, hátha mire legközelebb is jön, már tud venni majd egy házat, egy lakást vagy egy kis üzletet. Erről lehet majd tovább álmodni Torinóban a következő egy év alatt, az újabb utazásig.

A szöveget közvetlenség jellemzi, a szerzőnő egy cigány asszonnal beszélget, átéli az útjukat, gádszó nő ugyan, de azonosul mindazzal, amit az utazók átélnek.

Michele Barontini a pisai *mahaláról* ír (*Il mahala chiude u battenti. Progettualità sociale e insediamenti rom a Pisa*). A *mahala* a Balkán-félsziget országaiban jellemző lakónegyed, ahol több, különböző közösség található egymás közelében. Ezek a közösségek vallásukban, etnikai hovatartozásukban térnek el egymástól is és a többségi társadalomtól is. Ezt, ami tradicionálisan más országok kultúrájához kötődik, nehéz lefordítani és nehéz értelmezni az egykori Jugoszlávia területeiről Olaszországba emigrált cigányok esetében.

A terület, ahol a szerző által vizsgált csoport letelepedett, Pisa közelében található, és a *Paduletto* nevet viseli. Itt 1995-ben nyitottak egy tábort, amelynek feltételeit egy tartományi törvény szabta meg. Maximum hatvan családnak engedték meg a letelepedést, és akik idekerültek, igényüket egyértelműen kinyilvánították gyermekeik iskoláztatására, egyes családtagjaik rendszeres kórházi ellátására.

Háromféle etnikum található itt meg, ahogy ma mondják az itt lakók: boszniai, macedón és koszovói. Az első két csoport már 1995 előtt is együtt élt ezen a területen, míg a koszovóiak csak nemrégén csatlakoztak, mivel politikai menekült státusukra kellett várniuk. Nem volt egyszerű a három irányt egy táboron belül békében tartani: sok viszály mellett, nagy türelemmel, jóérzéssel lehetett csak csillapítani a komoly összeütközéseket.

A tábor, azzal, hogy zárt környezet, az egykori *mahalára* emlékeztet. (A nyugati társadalmak struktúrájában lehet gettónak is nevezni.) Van valami, ami az ellenségeskedések közepette is „idilli” hangulatot sugallhat, az együvé tartozás, az esetleges együttes tovább menekülés gondolata összekovácsoló erő, ez pedig „kint” nincs, tehát a tábor határa adja ezt az érzést az ott lakóknak.

A tábor szerkezetében jól látható a három cigány csoport elkülönülése. A barakkok elhelyezkedése, külső megjelenésük mind más-más jellemzőket mutat. A vizsgálat kitekint a

lakások szerkezetére, a gyerekek beiskolázási adataira, a tábor és a környező szociális háló intézményeivel tartandó kapcsolataikra. Végezetül egy olyan projektet ismertem, amely helyi önkormányzati kezdeményezés és tartományi hozzájárulással indult 2003-ban. Lényege, hogy a *Paduletto* tábora bővíthessen, vagy akár a cigányok saját építményeket is készíthessenek. A lakhatáson kívül természetesen az intézményes háttér kialakítása is cél, a munkalehetőségek feltérképezése, a tartózkodási engedélyek kiadásának segítése. Nehéz megtalálni azt az egyensúlyt, ami a segítségnyújtást a direkt beavatkozástól elválasztja egy ilyen tábor esetében. A szociális háló működési elveit úgy kell irányítani, hogy az ne akarja gádszóvá tenni az itt élő cigány csoportokat, ugyanakkor mégis hatékony legyen abban, hogy a *Paduletto* (és bővítése) ne cigány gettó legyen.

Marina Massimello munkája (*Culture dell'abitare: l'addomesticamento del „campo nomadi“*. *Il caso di Collegno*) doktori disszertációjának a kivonata. A városrész, amelyet vizsgál, Torino közelében található, és kb. 350 – főleg szerb (kevés horvát) származású – cigány család lakik az itteni cigány táborban. Egy 1993-as, a letelepedést, „beilleszkedést” szorgalmazó rendelet következtében gyakorlatilag nevezhető ez a tábor „itt tartózkodásra felszerelt övezet”-nek. Ez a kissé hosszú elnevezés (más néven: „vándortábor”) olyan stabil lakhelyet mutat, amelyet arra alakítottak ki, hogy azok a cigány családok, akikre már több generáció óta nem jellemző a helyváltoztató életmód, itt lakhassanak.

Collegnóban 1973-ban regisztrálták az első cigány csoport megjelenését, akik többnyire szerb ortodoxok voltak, és Jugoszláviából jöttek Olaszországba. Az évek múltával önkormányzati rendezések segítségével kb. tizenöt évvel később a tábor elérte a 7300 négyzetmétert, a város adminisztratív és földrajzi határmezsgyéjén.

A szerző adataiból kirajzolódik a szükséges anyagi források előteremtéséhez végzett kalkulációk sora: a cigányok hosszas ellenállása, hogy nekik is családonként be kell adniuk hozzájárulásukat, végül megtörik. Az önkormányzattal együttműködnek előteremtik a szükséges pénzt.

A hely jellegét tekintve azt mondhatjuk, „láthatatlan”, legalábbis a nagyvilág szemei elől védett: nem építési övezetben található, egyik oldalról egy folyó, másiktól egy viadukt határolja. A tábor kialakításában a törvény adta előírások játszották a főszerepet, 7,5 x 12 m lakóteret lehetett kihasználni egységként, összesen 32 lakterületnek és a hozzátartozó parkolóknak, játszótereknek, mosdó és egészségügyi blokkoknak van helyük. A közösségre vonatkozó szabályzatot mindenkinek be kell tartania, kb. 15 cikkelyből áll, és az itt lakókra, a tábor által vendégül befogadott családokra, emberekre vonatkozik. Csak akik befizették a hozzájárulást, azok a családok lakhatnak itt (joguk önkényesen nem átruházható), ám ha 6 hónapnál hosszabb időre eltűnnek, felfüggeszthetik lakhatási státusukat. Vendégeket, rokonokat fogadhatnak, de csak bejelentve, kb. 5 napra, ami meghosszabbítható max. 30-ra.

A főutcára nyílnak a házak, a közösségi életnek adva ezzel teret. Beszélgetnek, a nők varrnak, kötnek, a gyerekek itt játszanak (bár ez a tábor egész területén engedélyezett nekik). Egy átlag család nyolc főből áll, ebben azonban már lehetnek nagyszülők és unokák is. Előfordul, hogy látni elvált vagy özvegy nőt, aki egyedül neveli a gyermekeit, de apát hasonló helyzetben sohasem, ő ilyenkor bekapcsolódik valamely más család életébe. Azt legalább olyan nehéz kideríteni, milyen szálakkal kötődik a családfő a befogadó családhoz, mint ahogy az egész tábor családjainak szerkezetét feltérképezni, átlátni a lakások struktúráján keresztül.

Monica Gallone kulturális antropológiai szakdolgozatának anyagából olvashatunk egy részletet (*Perché non parlare? Percorsi di senso di fronte alla morte fra i xoraxané romá*). Kutatása kb. egy évig tartott egy Torino melletti cigánytáborban (Arrivoreban), 2001 őszétől kezdődően. Közvetlen beszélgetéseit úgy sikerült kialakítania, hogy két nem cigány nővér – akik a táborban, közöttük élnek immár tíz éve – barátságát élvezhette. Emiatt nem kellett folyton magyarázkodnia, hogy ki is ő és mit akar, gyorsabban bizalmukba fogadták az emberek, mintha folyton azt a cigányok számára nehezen értelmezhető formulát kellett volna mondania, hogy egyetemista diáklány és a szakdolgozatához gyűjt antropológiai anyagot.

A horáhánókkal olasz nyelven beszélt, de sokszor leegyszerűsítette – legalábbis lexikálisan – a kérdéseit, a kifejezéseit. Amikor a halál témájához tartozó terminusok, mint pl. „lélek”, „szellem”, „test” kerültek elő, igyekezett meghagyni azokat a szavakat, amelyeket maguk a cigányok használtak.

Ez a tábor hivatalosan 1985 óta áll fenn, de vannak lakói, akik már az 1960-as években érkeztek ide Banja Lukából, Boszniából. 1991-ben jönnek az első politikai menekültek az ex-jugoszláv területekről, akiket „humanitárius okokból” befogadnak, itt letelepedhetnek.

A halál témája a horáhánóknál tabu. „Nincs mit beszélni róla, jobb, ha témát változtatsz, nem érdekes”, mondták a szerző kérdéseire a cigányok közül jó páran. Ő mégsem adta fel, hiszen nem véletlenül választotta ezt a témát. Egyrészt édesapja váratlan halálának a feldolgozása sarkallta megérteni az életnek ezt a fájdalmas epizódját. Másrészt úgy gondolta, ha sikerül beszédre bírni a cigány közösség egyes tagjait, és kiderül, mi az, amit lehetetlen elmondani, akkor megfejtí ő maga is, miért nem kell valóban beszélni róla.

Gallone először a gyerekekkel való beszélgetéseit gyűjtötte össze és dolgozta föl. Kérdezési módszerében elállt a közvetlenül a halálra vonatkozó érdeklődéstől, vegyes témájú dialógusokkal közelített. A gyerekek oldottan beszélgettek, ismerkedtek, de miután kiderült, hogy meghalt a szerző édesapja, ők is elhallgattak, „Bocsánat”, mondták, mert fájhat a rá gondolás, a felelevenítés. Vagy akár félelmet okozhat a *mulót* emlegetni, hiszen vannak dolgok, amiket nem kell felhígítania a beszédnek, mélyebbek annál, semhogy a csöndön kívül hozzájuk jobban illő kommunikációt találhatnánk.

A hallgatás egyben tiszteletet is kifejez a holtak felé, *presnavisar*, mondják a saját szavukkal: minden tisztelet kijár nekik, mindent meg kell tenni az ő nyugalmaért, boldogságukért. Hűséggel tartozunk hajdani egyéniségükért. Hűnek maradni a holtak emlékéhez pedig úgy lehet, ha titokként őrzik őket. A szó, a beszéd róluk már árusítás. A holtaknak hatalmuk van az élők felett, és az élőknek szükségük van a holtak védelmére, ugyanakkor arra is, hogy ők védjék, oltalmazzák halottaikat.

A horáhánók világában – ahogyan az az antropológus számára feltárult – a holtak jelen vannak, nem elérhetetlen távolságban gondolkodnak róluk. Nem lehet megérinteni őket, de mindig ott vannak az emberek közelében, érezni lehet őket. Csak a gádzsók nem tudják érezni ezt. A holtak olyanok, mint a szél: jelen vannak és mégsem láthatóak.

A másság kapcsolja az élőkhez a holtakat és a másság választja el a gádzsókat és a cigányokat. A horáhánók arra tanítanak, hogy fontos megkülönböztetni, de nem szabad kizárni a másságot. A halál témája a társadalom kultúrájának lényeges eleme, a misztériumát más-más módon „épti” fel, éli meg egy-egy közösség, de ami közös mindenhol, hogy ez is egyfajta másság, amivel az élőknek szembe kell nézniük. A halál segíthet megtanítani, ráébreszteni bennünket (önmagunk megismerésében) építő, kreatív folyamatokra, a halál segíthet élni.

Silvia Golino (*La teoria economica di fronte ai romá: elementi par la definizione di un' economia romani*) közvetlen kapcsolatot tart fenn Bolzano környékén élő, az egykori Jugoszlávia déli részéről menekült cigányokkal, ennek köszönheti adatbázisát. Életstílusukat, megélhetési módjaikat (nehézségeiket) igyekezett felmérni, és ebből következtetéseket levonni az olasz társadalom gazdaságának a cigányokkal kapcsolatban álló szegmenseire.

Az elméleti bevezető után a tanulmány lényegi kérdése az, hogy miben más a cigányok elképzelése arról, amit gazdaság néven értelmek a többségi társadalom. Lényegében ők „a gazdasági rendszeren kívüli emberek” közé sorolják saját magukat, és az úgynevezett „hasznosság” fogalmát is eszerint értelmezik. Közömbösesek a gazdasági élet „normál” menetével, sikereivel szemben. Tevékenységeik ugyanakkor épp a gazdaság egyes elemein keresztül kapcsolják össze a gádzsó és a cigány világot.

A dolgozat utolsó része egy szöveget, amely azokat a fogalmakat járja körül a gazdasági élet egyes fogalomköreiből, ahol mindkét „csoport” megnyilatkozhat. Láthatjuk, mennyire mást jelent elméletileg, életvitelükben, gondolkodásmódjukban egy-egy szónak az értelmezése. Például a cigányok értelmezésében gazdag az, akinek (láthatóan) sok aranya van, számukra

ez a legkedvesebb, leginkább megbecsült javadalom. Valamint gazdag az, akinek nagy családja van: sok fia, sok unokája. Nem számít gazdagnak az, aki magas iskolázottságot, pozíciót tudhat a magáénak, vagy a munkahelyén épített karriert. Szegény az, aki csak valamilyen bérből él, és nem tudja megszervezni és kifizetni az ünnepeket úgy, ahogyan azokat kell. Szegény az, aki nem mutatja, hogy van-e és mennyi aranya, valamint nem alapít családot. Nem számít azonban szegénynek az, aki koldulni megy, aki olyan munkából keresi a pénzét, amelyet a nem cigány társadalom elitél és alávalónak tart.

Roberto Sacco tanulmányában („*Fate la carità!*”. *Osservazioni su mangel e identità etnica tra alcuni romà a Lecce*) Golinohoz hasonló gondolatokon indul el, hiszen a *mangel*ről ír, erről a gádszók és cigányok között esetenként különös kommunikációt előidéző kérégetésről.

Nem minden cigány csoport jellemzője a *mangel*, de akik élnek vele, a többségi társadalomhoz nagy alkalmazkodási képességükről tesznek tanúságot. A szerző kérdése a következő: milyen jelentést kapcsolnak maguk a cigányok ehhez a tevékenységükhöz.

Nem csupán a pénzkeresetről van szó akkor, ha valaki *mangelt* végez, hanem rokonait, szélesebb családját is bevonva társadalmi kapcsolatokat épít ki a nem cigány lakossággal. „Lát-hatatlanságukat” ez a viszony teljesen megtöri, sajátos szociális hálót képez közösségen belül és kívül egyaránt. Beleértve ebbe azt is, hogy a *mangelhez* kötődő személyek identitásának határait is erősen érinti.

Lecce városában 1988 óta van jelen egy Montenegróból származó horáhanó csoport, amihez 1992-ben csatlakozott egy második nagy menekült hullám, és a legutóbbi 1999-ben. Nekik különösen nehéz volt alkalmazkodniuk az olaszországi helyzethez, hiszen korábban nem folytattak vándor életet és viszonylag „rendezett” körülmények között élhettek. A *mangel* lehetőségét kihasználni a lehetséges rosszak közül a legkisebbnek tűnt a számukra. Szociális és gazdasági szempontból a dél-olaszország lehetőségek korlátozottak, de a munkanélküliség időszakait remekül át lehetett hidalni ezzel a sok száz éves múltú „munkával”. Van, hogy az írni-olvasni tudás és az olasz nyelv ismeretének a hiánya miatt egyáltalán nem tudtak más jellegű munkát vállalni.

A kérégetés nem véletlenszerű, hanem megszervezett dolog egy-egy család esetében. Rendelkeznie kell némi előadói készséggel annak, aki beszél, kell, hogy lássák, milyen útvonalat járnak be. Előfordul, hogy Lecce városán kívülre kell menniük, hiszen az emberek nem mindig éreznek bizalmat azokkal a menekültekkel szemben, akiről néha kétes információk jutnak el hozzájuk a híradókból. Ilyenkor mennek akár 30 kilométert is, hogy új terepet „fedezzenek” fel. Gyakorta állnak a városi forgalomban a jelzőlámpáknál, ahol egy piros alatt igyekeznek végigpásztázni jó néhány kocsit. Szimbolikusan talán ez írja le azt a szituációt a legpontosabban, ahol a két fél identitását szemtől szembe látjuk: egyik ül az autóban, szeretne mielőbb ebből a szituációból kilépni, tán még lelkiismeret-furdalása is van kissé, gyorsan ad valamit; a másik pedig kér, alázatot és nyomorúságot mutat a viselkedése, egész testtartása. Minden beleilleszkedik abba a nem cigányok által kialakított képbe, hogy a gádszó, aki gazdag, ad a cigánynak, aki szegény. Nem gazdasági fogalom többé e két jelző, hanem olyan főnevek, amelyek a szociális hierarchiát mutatják a többségi társadalom és egy kisebbsége között.

Silvia Lelli (*Pragmatiche dell'interazione educativa in una classe pluriculturale con alunni rom. Microetnografia in un contesto scolastico di Firenze*) egy firenzei iskola harmadik osztályában gyűjtötte megfigyeléseit. Módszerének lényege az volt, hogy csak félig vett részt az órai munkában (ha a gyerekek kérdéseire, hozzá intézett közbeszólásaira muszáj volt válaszolnia), egyébként figyelmét a gyerekek nyelvhasználatára, tanítójukkal kialakított interakciójára irányította. Másfél hónapig gyűjtött anyagot, a 2001–2002-es tanév végén, majd a következő tanév elején (2002–2003) kb. ugyanennyi ideig volt közöttük. Célja az volt, hogy figyelemmel kísérje a cigány diákokat egy olyan iskolai környezetben, ahol több társadalmi kultúra találkozik, felmérje kommunikációjukat, kapcsolataikat a tanárral, a többi diákkal, és hogy megtudja, hogy számukra mit jelent iskolába járni.

A szerző azt tapasztalta, hogy az iskolában a nevelők részéről nincsen pontos koncepció arra, hogy milyen módon „illeszkedjenek” be a cigány gyerekek az egyes osztályokba, a tanítókat a gyakorlati cél vezérli: a befogadás. Nagy szerepe van ebben a tanár empátiájának, humánus jellemzőinek: vannak, akik ösztönösen nagyobb emberi és szakmai áldozatra képesek, és vannak, akik egyszerűen „integrálnak”. Ugyanakkor fontos lenne tudatosítani minden résztvevővel, akik az osztályban tanítanak vagy felügyelnek, hogy az ő vezetésükkel érzik meg a gyerekek azt a hangulatot, ami az egyes kultúrák közötti megismerés és elfogadás érzését erősíti – egy idő múlva pedig ezt viszik ki magukkal „az utcára”.

Carolina Tuozzi (*Autobiografia di un'esperienza nel mondo rom*) olyan találkozásokból merítette cigányokra vonatkozó tapasztalatait, amelyeket a véletlen hozott, és sok esetben mélyen hatottak pszichológiai és pedagógiai elgondolásaira. Pedagógiai kutatásait a nevelés kultúrák közötti szerepének, kiteljesülésének a fontossága vezérelte.

A sorsokból, emberekből (elsősorban macedón és szerb cigányokról van szó), akiket megismert, nemcsak a kulturális jellemzőket gyűjtötte össze, hanem érzékenyen reagált arra a benne felmerülő kérdésre, hogy a kutató vagy bárki, aki az ő elemzéseiben szereplő cigányoktól érdeklődéssel kérdez, mennyire kész arra, hogy más az, akivel beszélget.

Elmeséli az első találkozását a jugoszláviai cigányokkal, amikor önkéntesként dolgozott Nápoly északi városrészében az 1990-es évek elején (a szervezet, akikkel dolgozott, a veszélyeztetett kiskorúakkal foglalkozott), és bekerült egy vándortábor lakói közé. Egy kisfiú pártfogásával indult az a kapcsolat, amely őt bevezette ennek a közösségnek az életébe. Az iskolában nem akarták befogadni, csúfolták a kisfiút, egyedül volt cigány az osztályban, otthon pedig kinevették, mert táskával a vállán reggel útnak indult, és feladatokkal bajlódott délután, amíg a többiek kint játszottak.

A szerző felméréseiből kiderül, sokszor az alapvető feltételek hiányoznak otthon a gyerekeknek a házi feladat elkészítésekor, ha persze eljut addig a gyermek, hogy iskolába járjon. A vándortáborok és a dokumentumokon kívüliség gyakorlatilag lehetetlenné tette a beiratkozásukat (amihez születési anyakönyvi kivonat, orvosi oltási igazolások és állandó lakóhely kellett). Tuozzi kitalálásának és türelmének köszönhetően néhány kisiskolás korú gyermeket sikerült beiratkoztatnia, és lassan a cigány szülők között is elterjedt, hogy van egy gádzsok nő, aki az iskolába járásban segíteni próbál, olyan hivatalokat végigjár, ahova nekik sokkal nehezebb lenne a bejutás, ha rászárnák magukat és erőt gyűjtenének a „hivatali alamizsnáért”, a gádzsoktól való szívességekért.

A nevelés és egyben önmagunk nevelésének központi magja a szerzőnő írása alapján a másság tisztelete, a másképpen látás megtanulása és alkalmazása. Személyes hangvételű tanulmányába saját élettapasztalatait intenzíven beleszővi, és azokat a neveléshez köthető gondolatait is, amelyeket a cigányok között tanult meg.

Az „Áttekintések” fejezetben Leonardo Piasere azokról a medvetáncolatokról ír (*Marco e Martin*), akik a 19. és 20. század fordulóján Európa sok országában jártak, de szinte semmit sem tudni már róluk.

A medvékkel világot járók általában csatlakoztak más komédiásokhoz, úgy vándoroltak. A medvéket betanították néhány mutatóvanyra, és azzal léptek föl a közönség előtt, vásárokon, nagyvárosok ünnepein. Nem mindig önszántukból választották a szegény emberek ezt a fajta életformát. Szerettek volna vagy keresethez jutni, és visszatérni saját földjükre, egy kis birtokot venni; vagy a vándorlásaik közepette letelepedni jobb lehetőségekkel kecsegtető területeken. A medve volt mindenképpen a fellépések fő attrakciója, de volt, aki majmot idomított, volt, aki kutyákat, madarakat, egereket és volt, aki például tevéket.

1867-ből van az első adat Németországból, majd 1868-ban Hollandiából, ezzel megjelenik az egzotikus cigányok figurája, akik medvékkel lépnek fel. Főleg Boszniából származnak, török útlevéllal. Az első olaszországi feljegyzés 1872-ből származik: huszonheten vannak, kollektív útlevéllal, vízumuk Németországba és Olaszországba szól, lovakkal, medvékkel és egy

majommal utaznak. Egyre többekről lehet tudni ezután, 1882-ben hajóval Amerikába is eljut egy társaság, bulgároknak és spanyoloknak mondják magukat.

A fellépések érdekessége mellett sokszor kialakul az emberek rosszsallása a cigány csoportok ellen. Piszkosnak tartják őket, sokszor keverednek perpatvarba vélt vagy valós lopások, kisebb-nagyobb büntettek miatt.

A medvék kiképzését még kölyökkorukban elkezdték. A nőtények általában a Bozana nevet kapták, a Marco és a Martin volt még nagyon népszerű medvenév. Táncolni tanították, zenére mozogni, egy-egy utasításra egy-egy mozdulatsor volt a produkció. Komikumukat mindig valami természetellenes mozdulatsor vagy az emberi mozgás kifigurázása fokozta. A cigányok lényegében idényszerűen dolgoztak, nyáron vándor csoportokká alakultak és vándoroltak mutatványukkal, de aztán visszatértek otthonaikba.

A nyelvészeti vizsgálódások, etimológiai elemzések arra utalnak, hogy a mai Románia területére vezethető vissza a leggyűsebb medveidomárok előfordulása. Aranybányászok, majd fafaragók lehettek, akikből később az állatok – a medvéken kívül pl. majmok – tanítói lettek. Legendák, irodalmi vonatkozású művek őrzik egyes elemeit bravúrjaiknak, különleges tevékenységüknek.

Az *Italia Romani* 4. kötetének utolsó írása (az „Új javaslatok” fejezetben) egyfajta lexikon. Az eredetileg 1955-ben, Szarajevóban megjelent tanulmányban (*Dall'onomastica zingara. Denominazioni e dialetti ideei gruppi zingari jugoslavi*) Rade Uhlik az egykori Jugoszlávia cigány csoportjainak elnevezéseit és dialektusait tárgyalja.

Az elnevezések betűrendben találhatók, és azzal, hogy a szerző csoportokat értelmiz, tanulmánya a nyelvi interpretációkon túl akaratlanul antropológiai munkává is válik. A szójegyzékek előtt van egy bevezető, amelyben Uhlik a Szarajevóban élő cigányokról ír: különböző migrációs hullámokban érkeztek román nyelvű területekről, és hamarosan kiérett, hogy ugyan letelepedtek, de nem akartak „keveredni” az ottaniakkal. Mindezek ellenére úgy véli, hogy a cigány nyelv, amelynek valaha sok dialektusa létezett, lassan uniformizálódik.

Christian Jakob Kraus és John Clare nyomdokain

Elisabeth Tauber (szerk.): *Sinti und Roma. Eine Spurensuche*

Schlanders/Bozen: Arunda 67/Löwenzahn. 2005.

„Jasper és felesége nem látta Nyomkeresőt többé soha. Még egy további évet töltöttek az Ontario-tó partján, azután Cap ismételt kérésének és sürgetésének engedve átköltöztek hozzá New Yorkba, ahol Jasper hamarosan köztisztelőben álló gazdag kereskedők sorába került. A későbbi évek folyamán Mabel háromszor is kapott nagy időközökben értékes csomagot; szép és ritka prémek voltak benne, de egyetlen sor írás sem. Még később, amikor Mabel már felnőtt, daliai fiúk anyja volt, egyszer meglátogatta az ország belsejét. Fiai kíséretében, akik közül a legidősebb máigazi dalia volt, és meg tudta védeni édesanyját, egészen a Mohawk folyó partjáig merészkedett. Ez alkalommal úgy rémlett neki, hogy egy különös ruhát a öltözött ember figyeli a fák sűrűjéből. Ez az ember mintha követte volna – messziről és feltűnés nélkül. Mabel kérdezősködni kezdett utána, és megtudta, hogy híres vadász, aki kissé különc, de nagyori tisztességes és nemes szívű ember. Ez már a forradalom után történt, amikor a nyugalom és biztonság kezdett helyreállni. Mrs. Western azt is megtudta, hogy ezt az embert Börharisnya néven ismerik. Többet nem sikerült megtudnia, de különös követője néhány álmatlan éjszakát okozott neki, és bánattal felhőzte még mindig bájos arcát.” (James Fenimore Cooper: Nyomkereső)

Cigányokról képeskönyv már többször készült, a *Sinti und Roma. Eine Spurensuche* azonban rendkívüli.

A kötet munkái többféle szempontból tekintenek a cigányokra mint kulturális jelenségre. A szerkesztő, Elisabeth Tauber, megnyerte ötletéhez az *Arunda* támogatását, továbbá a szerzőt is. Az eredmény egy olyan mű lett, amely művészeti elemzést, élettörténetet tudományos dolgozatot, esszé- és résztvevő programok (*participant project*) köt egymással össze, amelyben individuális és kollektív, történeti és jelenbeli, művészi és hétköznapi terek fonódnak egybe (p.7). A különböző szintek és irányok, a különböző kérdésfeltevések és művészi kifejezésformák összekapcsolódásai a „cigány realitások” sokféleségét közvetítik. Sok tanulmány munkamódszere résztvevő és/vagy partneri viszonyon alapult. A fotók és egyes szövegek rom cigányokkal és szintókkal közvetlenül együtt végzett munka során jöttek létre. A cél mindegyiknél a világra vonatkozó elképzelés cigány nézőpontjának a megjelenítése volt. Jóllehet a tanulmányok nagyobbik része nem cigányoktól származik, még ezekben az esetekben is elvárás volt, hogy ne „róluk”, hanem „velük” írják azokat.

A rövid bevezető (*Einführung*) és néhány alapfogalom magyarázattal ellátott szójegyzéke (*Glossar*) után Elisabeth Tauber esszéjében (*Ein unbekannter Philosoph und sein vergessenes Projekt, ein Dichter und seine ungehörte Stimme*) Christian Jakob Kraus és John Clare-t állítja egymás mellé. Kraus (szül. 1753) 18. századi, königsbergi filozófus volt, Clare (szül. 1793) angol romantikus költő. A két ember párhuzamba állítását cigányokkal kapcsolatos nézeteik bizonyosfajta hasonlósága indokolja, valamint az is, hogy ezen elgondolásaik saját korukban a peremre szorultak.

Kraus komplex kérdésfeltevéseit nem válaszolta meg, munkáját soha nem fejezte be, fennmaradt kéziratait Kurt Röttgers publikálta, 1993-ban (p.13). Ebből meg tudható, hogy a filozófus 1784-től egy empirikus kutatási terven dolgozott (p. 15), amelynek segítségével a cigányok morális rendjét szerette volna megmagyarázni. Ezzel radikálisan szembehelyezkedett a

grellmanni, rüdigeri, ab hortisi paradigmával, amely a cigányok romlott erkölcsét hirdette (p. 16).

Krausszal ellentétben Clare írt, és meg is jelentette azt. A cigányság nem volt a fő témája, de írásaiból kitűnik, hogy osztozott azok védtelenségében és sebezhetőségében. Valószínűleg ismert cigányokat, és időnként együtt is élt velük. Rájuk irányuló tekintete közeli és a legapróbb részletekbe menően pontos, mentes a drámai kihegyezéstől és lekezeléstől, vagy a romantizmustól (p. 15).

Tauber ugyan nem mondja, de a teljes kötet ismeretében nyilvánvaló, miért került a könyv elejére éppen ez a tanulmány és miért pont erről a két emberről. E két férfi cigányokra vonatkozó nézeteinek felmutatása a *Sinti und Roma* által is képviselt szemlélet implicit megerősítése.

Megrendítő volt olvasni Luca Bravi *Porrajmos: Der nazionalsozialistische Völkermord an Sinti und Roma. Erinnerung und Geschichte zwischen Vergangenheit und Gegenwart* és Peter Oberdörfer *Rukelie oder Johann Wilhelm Trollmanns Untergang*ját. Mindkét írás a nemzetiszocialista Németországba vezet el bennünket.

Luca Bravi nemcsak a náci cigány népirtás történetét mutatja be, hanem azt is, hogy a megsemmisítés egy fejlődés végpontja, hogy a megsemmisítő gépezet mögött egy bürokratikus gépezet állt, és hogy modern társadalmunk semmilyen szakadékkal nem választható el ettől a realitástól (p. 50). Az olasz kutató történelmi elemzéssel világítja meg a népirtás logikájának korábbi jelenlétét, csakúgy mint továbbélését!

Nem szembesülhetünk elégszer a tudomány szégyenével, Robert Ritter, Eva Justin stb. „tevékenységével”, mint ahogy azzal sem, hogy ezek az emberek praktizálhattak és fontos pozíciókat tölthettek be még a II. világháborút követően is. Bravi azonban még nem áll meg itt. Döbbenetes párhuzamokra hívja fel a figyelmünket, amelyek a Harmadik Birodalom és pl. az 1980-as Lengyelország, az 1991-es Csehszlovákia és az 1992-es Spanyolország cigányokkal kapcsolatos gyakorlata között felállítható (p. 52).

A náci népirtásának 500 000 cigány esett áldozatául, az első emléknapot az áldozatokért mégis csak 1994-ben tartották (p. 45). A történelemkönyvek nem írnak róla (p. 51). A nürnbergi per során sem idéztek be egyetlen cigány tanút sem, és a mai napig csak egy auschwitz-i táborórt ítélték el kifejezetten azért, amit cigányokon követett el. E népirtás majdnem feledésre jutott. Holott ha egy történelmi eseményt eltagadnak, ha az nem ismert, és ha azon senki sem gondolkodik el, veszélyes irányba haladhat, hasonló drámaisággal ismétlődhet meg.

Letehetetlenül izgalmas Peter Oberdörfernek Johann Wilhelm Trollmannról, azaz Rukelie-ről szóló írása, filmért kiált. Ennek a vidám, kommunikatív, népszerű, mozgékony és hihetetlenül gyors bokszolónak (p. 57) tragikus véget érő élete megrázó, de egyúttal leleplező erejű történet is.

Rukelie 1907-ben, Hannoverben született, egy kilencgyerekes szintó családban. 1924-ben volt az első igazolt bokszmérkőzése, és 1925-től 1928-ig minden évben ő volt a hannoveri középsúlyú bajnok (p. 56). Az amszterdami olimpián való részvételének meghíúsulását még csak valószínűsíthetően okolhatjuk a német fajelmélettel. 1933-ra azonban az árnyak már kezdenek konkrét formát ölteni.

A német Hans Seyfrieddel azért kellett Rukelie-nek kiállnia, mert Erich Seelig zsidó származása miatt már nem bokszolhatott (pp. 55–56). Adolf Witt-tel folytatott mérkőzésének eredményét pedig a nemzetiszocialisták igen aktívan befolyásolni próbálták (pp. 58–59). Oberdörfer tanulmányának ez a csúcspontja. A szerző szinte pillanatról pillanatra rekonstruálja az eseményeket, és az olvasó együtt szurkol a főhőssel. A náci manipuláció-kísérlet ellenére a tiltakozások miatt sikerül a címet Rukelie-nek adni. És igaz, hogy 8 nappal később nevetséges áldindokkal attól megfosztják, mégis ő az erkölcsi győztes (p. 59). Talár éppen ezért engedték a náci Rukelie-t még egyszer bokszolni. Nem hagyhatták a „cigányt” így távolni a színről. Nem engedhették, hogy ő győzzön: a német Gustav Ederrel verették meg, akivel szemben a szintó szökére festett hajjal szállt a ringbe (p. 60). Ekkor már minden egyértelmű. Rukelie élete a Neuengamme-i Koncentrációs táborban ér véget (p. 66).

Silvia Golino „órákat, napokat, heteket” töltött az egykori Jugoszlávia területéről Észak-Olaszországba menekült cigányokkal a bolzanói táborban (p.69). *Auswandernde „Zigeuner“*. *Der Auszug der Roma aus dem ehemaligen Jugoslawien nach Westen* című tanulmányában rövid, anekdotaszerű írásokkal kísérli meg az ő hangjukat papírra vetni. Kis ablakokat próbál nyitni mindennapjaikra (p.70).

Apró történetek ezek, amelyekből megtudhatjuk pl., hogy mit jelent „lyukat csinálni” a szociális munkás szívébe (p.71), hogy a cigány asszony elítéli azt a nem cigány anyát, aki a kórházi rendelésen várakozva szégyelli megszoptatni éhes gyermekét (p.74) stb.

Megható, hogy írását a ma 5 éves B.-nek ajánlja, aki valahol egy erdőben született, amikor szülei éppen úton voltak Koszovóból Olaszország felé. „Valahol a határon két állam és két történelem között, félelem és remény közepette” (p.69). Kívülről nehéz felfogni, hogy mit is jelenhetett a Macedón Köztársaságból a „testvérháború” előtt Dél-Tirolba menekülő fiataloknak, férfiaknak, pároknak stb. egy jobb élet reményében hátrahagyni saját hazájukat. Olaszország nem utasította ki őket, de a humanitárius védelem nem jelentett lakást és munkát, mint ahogy a lakosok listájára való felkerülést sem (p.80). Köztünk élnek, és mégsem. Világuk távolinak tűnik a mi világunktól (p.71). A papírboltban dolgozó nő, ahová a szerző fénymásolni vitte a cigány táborban készült képeket, nem akarta elhinni, hogy azok ebben a városban készültek (p.70).

Beate Eder-Jordan *Soste dale bijandjan ma? „Mutter, warum hast du mich zur Welt gebracht?” Roma-Literatur im Donaauraum* című tanulmánya először általános információkat közöl a cigány irodalomról, azután a jellegzetes témákat mutatja be (p.106).

A cigány kultúrában évszázadok óta fontos szerepet játszik a szóbeli mesélés, az irott irodalom ezzel szemben egy új, 20. századi jelenség. Ennek az irodalomnak az egyik jellegzetessége az, hogy soknyelvű, mivel a szerzők vagy cigány nyelven (*romanesz*) írják a műveiket, vagy annak az országnak a nyelvén, ahol élnek. Sokan közülük nem is tudnak cigányul. És külön nehézséget jelent, hogy az iskolákban sem a saját nyelvükön tanulnak meg olvasni és írni (p.106).

Beate Eder-Jordan a Duna-medence országaira szűkíti le vizsgálódását, és úgy látja, hogy annak ellenére, hogy az itt élő cigány csoportok lényegesen különböznek egymástól, mégis egy nagyon szoros összefüggés áll fenn mind a történelmi, mind az aktuális társadalom-politikai helyzet vonatkozásában. Ebből adódik az a sajátos helyzet, hogy annak ellenére, hogy a különböző országok szerzői nem ismerik egymás munkáit, azok között mégis számtalan hasonlóság megfigyelhető (p.108).

Melyek ezek? Melyek a legjellegzetesebb témák?

A legtöbbször a diszkriminációról és az üldöztetésről írnak, a genocídiumról, ami a nemzetiszocializmus idején érte őket (pl. Ceija Stojka), a szülőháza elvesztéséről (pl. Rajko Djurić), a társadalomból való kirekesztettségéről és arról a kilátástalanságról, amibe a migrációba kényszerült kerül (pl. Ilija Jovanović) (pp.108, 110).

Fontos megjegyezni, hogy nemcsak negatív témákról beszélhetünk, hanem vannak olyan alkotások is, amelyek a szeretetről, a pozitív emberi kapcsolatokról, a nyelvhez és a zenéhez való kötődésről, a cigány hagyományokról, ünnepekről stb. szólnak (p.117).

A tanulmány címében szereplő költeményt Dragan Jevremović, egy szerb kelderás írta. Beate Eder-Jordan elemzi a verset, amelynek a központi témája az identitás keresése és a helykeresés a nem cigányok világában (p.113).

Az egyik jellegzetes téma, a magány és az elmagányosodás, átvezet a kötet következő írásának (*Wom Leiden schreiben. Die Lyrik von Paula Schöpf, Sinta*) főhőiséhez, Paula Schöpfhöz, akinek a verseiben a magány egzisztenciális állapotként jelenik meg. A tanulmány azoknak a beszélgetéseknek az eredményeképpen jött létre, amelyeket a szerző, Paola Tonninato ezzel a szintű asszonnyal folytatott (telefonon, levélben és személyesen) költészetéről és költeményeiről jelentéseiről (p.122).

Paola Schöpf versei egy remény és emberi melegség nélküli világot mutatnak, amelyben csend, üresség, határtalan szomorúság és vég nélküli magány uralkodik (p. 128). A költő a kommunikáció teljes hiányáról beszél, egy szeretet nélküli világról, amely az emberek közönnyességéből fakad. Ezt az éjszaka és a sötétség szimbolizálja (p. 127). Ezzel száll szembe a szintó asszony kemény és érdes hangja, hogy megtörje a hallgatásnak azt a falát, ami elválasztja a cigányokat a többségi társadalomtól (p. 126). És kiáltó sikolya nem hiábavaló. A név nélküli fájdalom átlép a kulturális és etnikai határokon, és összeköti a szintókat és a gádzsókat.

Paola Schöpf világánál komplexebb Olimpio „Mauso” Cari-é, amelyet a kötetben Traudi de Concini mutat be (*Porträt eines Zigeuerkünstlers*), igen olvasmányosan.

Jelen vagyunk, amikor Mausó 1985-ben, egy szép áprilisi napon Saint-Paul-de-Vence temetőjében egy kavicsot tesz Marc Chagall síjára, és ebben a pillanatban megérez egy telepátikus felhívást arra, hogy fessen. És a szintó férfi, aki most, 43 évesen vált letelepedetté, aki egész gyermekkorát és ifjúságát még „úton” töltötte, egy fából készült „cigánykocsi”-ban, amit lovak húztak, elkezd festeni. Színes cirkuszátákat, ahol dolgozott és ahol a zsonglőröket nézte, tábortüzeket és lakókocsikat az erdőben, amelyekben gyermekkorában élt... (p. 135).

Első kiállítás a pergine-i „Galleria Novocento”-ban nagy visszhangot váltott ki: tetszést aratott, mert a festmények naivak és újszerűek voltak. És Olaszországban újdonságnak számított a művész cigány származása.

Aztán elkezdett üvegre festeni. Majd szobrokat készített. Fával kezdte. Folyók, tavak és tengerek partjáról szedegette össze azokat, és csak kevés dolgot tett hozzájuk (p. 138).

Végül írni is elkezdett. Költeményeket alkotott. Már korábban is olyan dalokat terjesztett az észak-olaszországi szintók körében, amiket saját maga talált ki. Esti improvizációkat, dalokat a szép erdőről, a tűzről, a szintókról, akik énekelnek és táncolnak. Nem „cigányromantika” volt ez, mondja Traudi de Concini (p. 141). És hogy ezt bizonyítsa, befejezésül közöl egy részletet a Mausó visszaemlékezéseit tartalmazó, 2003-as könyvecskéből, amelynek a címe önmagáért beszél: „Mangelni a nagymamával” (pp. 143–145).

Míg Mausó gyermekkorában ment *mangelni*, Elisabeth Tauber éppen ellenkezőleg, felnőttként, amikor már ott élt az esztráihárió szintók (*szinti esztraiharria*) között (Tauber 2002:403). Itt közölt tanulmánya (*Wenn wir wirklich spielen... Über die kulturelle Dimension der Musik der Sinti Estraxaria*) egy szintó keresztelőre vezet el bennünket, és azt próbálja megérteni, hogy mit jelent, ha egy szintó férfi azt mondja, hogy „igazából játszik”, amikor zenél (p. 149).

Az antropológus nő etnográfiaja Patrick Williams *Mariage Tsigane*-jának *mangimosz* leírását juttathatja az eszünkbe (ld. Williams 2004:81–125). Épp olyan pontos, és épp annyira élet közeli. Szinte mi is ott ülünk a szintók között. És ahogy egyre inkább előre halad az esemény, ahogy forrósodik a hangulat, egyszercsak elérkezünk egy elhunyt felemlegetéséhez: Maslo egy csárdás után megmutatja, hogy hogyan játszotta azt „*arme Onkel*”. És mesél is róla (p. 153). Aztán egy másik elhunytat kezdenek emlegetni (p. 155) stb.

Minden szintó zenész kialakítja a maga személyes stílusát, gesztusait, dalait, ritmusait, amiket csak ő tud, írja Tauber. És amikor később, fizikai halála után imitálják és felidéznek, egyedisége félreismerhetetlenül megnyilvánul. Mindez kifelé, a nem cigányok felé, akiknek „nem igazán játszanak”, nem mutatkozik meg (p. 156). Amikor a gádzsóknak játszanak, más játékszabályokat követnek, mint amikor saját maguknak játszanak. Zenéjük kontextusában megmutatják, hogy elhunytjaik tényleges garanciát jelentenek identitásuk fennmaradása számára (p. 157).

Olimpio Mausó Cari nagymamájához hasonlóan *mangelni* járt 13 éves koráig Susy Rainhardt is, egy német szintó (*szinto gacsmano*) és egy lombardiai szintó asszony (*szinta lombarde*) gyermeke. Életét leányának, Eva Rizzinnek egy beszélgetés keretében mondja el, amit a kötet *Susy Rainhardt. Ein Gespräch zwischen Mutter und Tochter* c. írásában olvashatunk.

¹ Árut vinni házról házra, eladni. Bővebben erről ld. még Elisabeth Tauber A „másik nő” *kiregetni megy. A mangipen értelme az esztráihárió szintók körében* c. tanulmányában, a jelen kötetben.

Susy családja cirkuszt üzemeltetett, azzal vándoroltak. Németországból a nációk elől jöttek el. Susy körhintás volt, majd *mangelni* járt (p. 160). Evának olyan dolgokról beszél, amiket még az ő anyja mesélt neki a régi időről, az akkori szokásokról (pl. tisztátalansággal kapcsolatos tabukról) (p. 161). Aztán olyanokról, ahogyan ő élt, egy lakókocsiban, hogy milyen volt egy tipikus napja (pp. 162–164), hogy milyen játékokat játszottak, és hogy ő hogyan élte meg az iskolai kirekesztettségét (p. 165).

Susyt egy gádszó vette feleségül (p. 162), akivel Tarvisióban, egy vásáron ismerkedett meg (p. 166): Maurizio megszöktette őt (p. 167). És Suzy élete megváltozott. Gádszóként kezdett el élni, lakásban, négy fal közé zárva, távol a családjától, ráadásul hegyvidéken (pp. 168–169). Nem tudott továbbra is a táborban élni, mert Tarvisióban a tél kissé hideg. Ma már nem menne *mangelni* (p. 170).

Döntését, házasságát mégsem bánta meg, mert az életében azt tartja a legszebbnek, hogy gyermekeit a világra hozhatta. Legnagyobb öröme pedig az volt, hogy annak ellenére, hogy ő analfabéta, megélhette azt, hogy leányát, Evát doktorrá avatták (p. 171).

Gertrud Tauber Elisabeth Tauber kérésére írta meg azt a tanulmányát (*Die „campi nomadi“ oder wo beginnt die Planung?*), amelyben az építész arról a várostervezés módszerről számol be, egy olyan stratégiáról, amit ő alkalmazott Brixenben (p. 190).

Első dolga az volt, hogy a szintók elképzeléseit megismerje (p. 181). Ennek érdekében nemcsak órák hosszat folytatott eszmecsere Elisabeth Tauberrel, aki etnológiai támpontokkal és magyarázatokkal szolgált a számára (p. 174), hanem oda is ment hozzájuk, aztán heteken, hónapokon keresztül együtt is dolgozott velük (p. 182).

A szerző azzal szembesült, hogy ahol és ahogyan a szintók a legtöbb olaszországi városban élnek, az nem felel meg az ő saját elképzeléseiknek a lakásról. Lakásképzeléseiket és életmodelljeiket sem a városépítés-ügyi, sem az építészeti tervezés nem veszi figyelembe, és úgy tűnik a többségi társadalom semmilyen alkalmas helyet nem ítél oda nekik a mi városainkban (p. 175).

A szegregáció, a kirekesztettség csak úgy szüntethető meg, ha a szintókkal közösen kisérelünk meg egy másfajta város- és lakásképzelést létrehozni, ez ennek az írásnak a tanulsága. Örömteli, hogy mindezt Tauber nemcsak megfogalmazza, hanem meg is teszi.

Ez utóbbi írást gondolja tovább elméleti síkon Gabriele Alex, amikor *Integration – eine zweiseitige Angelegenheit* c. tanulmányával az integráció fogalmának kritikus vizsgálatát kezdeményezi. Hipotézise szerint a politikai diskurzusban használatos integrációelképzelés egy etnocentrikus koncepció, meghatározott kulturális premissák alapján jött létre, annak a követelménynek a dacára, amely kulturális semlegességet követel(ne) meg (p. 208).

A szerző eredetileg „indiai cigányok” közt, a vagriknál végzett 18 hónapos terepmunkát, majd Németországba visszatérve egy szintó és rom cigány központban kezdett el dolgozni. Ez utóbbi munkája ugyan nem vezetett megalapozott terepmunkához, de lehetővé tette, hogy egy olyan gondolatkezdeményt fogalmazzon esszéisztikusan meg, ami az integrációvitához szól hozzá, a vagrik indiai és a szintók németországi környezetben történő integrációs törekvéseivel való bánásmódok összehasonlításával (pp. 208–209).

Alex úgy véli, hogy a németországi szintók annak ellenére izolációban élnek, hogy számukra mind nyelvileg, mind kulturálisan adottak a sikeres integráció feltételei. Ennek egyik fontos faktora szerinte a viselkedés és a szokás, amely alapján egy csoport belülről és kívülről meghatározza magát (p. 212). A szintók keresztények, jól beszélnek németül, vannak nem cigányokkal kapcsolataik (üzleti, szomszédi, baráti), és muszáj jól ismerniük a nem cigányokat, de nem szeretnének gádszóvá válni. Sajátos értelemben integrálják magukat a többségi társadalomba, kétségtelenül saját maguk szerint, megkülönböztetve magukat a többségi társadalomtól. Ebből következnek azok a cserekapcsolatok, amelyek nem az egyenlőséget célozzák meg, hanem a különbséget hangsúlyozzák, ugyanakkor sajátos csoportidentitást képviselnek (p. 214).

Az indiai példával Gabriele Alex ebben a kontextusban azt tudja igazolni, hogy „az integrációs modellek és intergrációs mechanizmusok kulturálisan determináltak, és nem univerzális alapmegoldások” (p. 216).

A kötetet Elisabeth Hözl három fotósorozata teszi teljessé, amelyek a bolzanói cigánytáborban készültek, ahová a legtöbb cigány család az exjugoszláviai háború menekültjeként érkezett. Az egyik tanulmányban már szó volt erről a helyszínről, Silvia Golino írásában, aki apró anekdotikus szösszeneteket mutatott be az ott élők mindennapjaiból. Hozzá hasonlóan Elisabeth Hözl is közeli kapcsolatba került az itt élőkkel. „Résztevéő” rátekintése a hagyományos és az új életforma között váltakozó határokat kutatta. Ez a külső és ugyanakkor belső perspektívájú tekintet a sajátos identitásnak egy másik országban történő megóvását és megújítását fürkészte, ami a képekben változékonyságként és múlandóságként fejeződik ki (p. 20).

A szerző egyik sorozata a hétköznapokat mutatja be (*Roma-Camp Bozen/Alltag*), a másik az ünnepeket (*Roma-Camp Bozen/Feste*), a harmadik a szülőháza és a száműzetés közti kapcsolatot régi fotók és videóképek beszkenyelésével és újraalkotásával (*Roma-Camp Bozen/Verbindungen*).

A képek egy részén a cigányok kifestve és szépen felöltözve pózolnak, amiket Hözl a tipikus kérésnek engedve készített, és amik egy egészen sajátos esztétikáról beszélnek. És mindez alapvetően összefügg az egész kötet mentalitásával. A *Sinti und Roma. Eine Spurensuche* érzékenysége és szépsége mindenekelőtt a szintók és rom cigányok aktív jelenlétének köszönhető. Éppen ezért Elisabeth Tauber könyve valóban egy dialógushoz vezető út megfontolására tett ajánlat. „Azok az emberek, akikről ez a könyv beszél, évszázadok óta (...) a mi részeink is. (...) Rajtunk áll, hogy jelenlétüket a szükséges nyomkeresés figyelmességével kipuhatholjuk” (p. 12).

Felhasznált irodalom

- TAUBER, E. 2002. Tenkreh tut kao molo ke dzsam ti mangel? In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 399–414.
- WILLIAMS, P. 2004. Cigány házasság. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 3. Franciáország*. Budapest: L'Harmattan/Új Mandátum/MTA ENKI, 71–487.

A kisebbségi helyzetben élők iskolai teljesítményének problémái és megoldási lehetőségei egy cigány példán keresztül

Ana Maria Gomes: „Vegna che ta fago scriver”
Etnografia della scolarizzazione in una comunità di Sinti

Róma: CISU. 1998.

Ana Maria Gomes könyvének alcímét olvasván arra számíthatunk, hogy művében egy konkrét szintű cigány közösség beiskoláztatásának problémáival, tanulságaival ismertet meg bennünket. Bár munkája egy része valóban ezt a kérdéskört járja körül, korántsem csak ennyiről van szó: elsődleges célkitűzésének inkább a kisebbségek és az iskolai nevelés problematikus kapcsolatának ismertetését, valamint bizonyos szempontból megoldási módok javaslását tekinti.

Szemléletmódja elsősorban pedagógiai. Érdeklődésének fókuszába korábbi tapasztalatai helyezték a kisebbségek nevelésének a kérdését. Hosszabb ideig dolgozott ugyanis braziliai külvárosi kísérleti iskolákban pedagógusként. Ekkor jött rá arra, hogy a tanulók társadalmi helyzete, szociális körülményei szoros kapcsolatban állnak iskolai teljesítményükkel, és otthoni környezetük, szociális kapcsolataik megismerése elősegítheti az iskolai környezetben jelentkező problémáik megoldását. Munkája másik fontos előzménye egy bolognai cigány táborban végzett terepmunka, ahol egy, a braziliaihoz hasonló szociális helyzetben élő közösség nevelői hatásaival, módszereivel kapcsolatban végzett megfigyeléseket. A kutatás tehát korábbi különböző tapasztalatok összeütköztetésével indult. Bár az iskolai problémák kérdésköre – korábbi pedagógiai tanulmányai következtében – nem volt ismeretlen az író számára, nehezítette a munkáját, hogy korábban nem járt olasz elemi iskolában. Bár a szintő gyerekekkel, akikkel kutatása során együtt dolgozott, a cigány táborban már korábban is találkozott, újra meg kellett ismernie őket, immár „vándor tanulókként”. Felismerte, hogy a tábori tapasztalatai alapján kialakult előzetes koncepciói ebben a közegben néha távol estek a valóságtól, és hogy bizonyos dolgok, amelyeket első látásra egyféleképp értelmezett, tüzetesebb megfigyelés után egészen mást jelentenek. A gyerekek ugyanis teljesen másképp viselkedtek a többiekkel és tanáraikkal, mint az otthoni közegben.

A könyv egy olyan bolognai iskolában végzett megfigyelés eredményeit mutatják be, ahová a környékbeli cigány táborokban élő gyerekek járnak. Ezt, mint már említettem, egy, a Bologna környéki vándor táborokban végzett résztvevő megfigyeléses kutatás előzte meg, ahol Gomesnek alkalma volt megfigyelni a gyerekek kapcsolatait, viselkedését minden olyan interakcióban, amelyek szocializációjukban szerepet játszanak, azaz azt a szocio-kulturális kontextust, amelyik a legtágabb értelemben a gyerekeknél színterét jelenti a saját közösségükön belül. Ezek a tapasztalatok tették lehetővé a számára, hogy felfigyeljen a gyerekek viselkedésében bekövetkező változásokra, amelyek esetleges iskolai sikertelenségükben is szerepet játszottak. Ez pedig arra ösztönözte, hogy ne csupán az iskolai színter egyéb fontos hatásaitól elkülönített bemutatására és értékelésére törekedjen, hanem összekapcsolja azt a családi, otthoni színterrel, és összehasonlítsa a két eltérő közegben megnyilvánuló attitűdöket.

A gyerekek iskolai életében a kutató elsősorban megfigyelőként vett részt, és csak különleges helyzetekben – a nevelők kérésére – vált résztvevőjévé tevékenységeiknek. Munkáját már korábban, a telepen is fényképes dokumentációval is kísérte, ami – saját megállapítása szerint – megkönnyítette a közösség számára jelenlétének értelmezését. Módszerének érdekes tapasztalata, hogy a távolról végzett megfigyelés néha új szempontokra hívta fel a figyelmét, a kutatás fókuszát a korábitól eltérő szempontokra helyezte.

Az iskolai terepmunka kétéves időszakban három periódusra osztható: két, az iskolai időszakra összpontosító szakaszra, és egy, az iskolakezdés problematikájára fókuszáló kutatásra. A külső megfigyelést Gomes szociometriai felmérések készítésével is kiegészítette. Ennek az eredményei világítanak rá az iskolai közegben a társas kapcsolatok fontosságára: a szintő tanulók és a gázdások viszonyára, és az idősebb szintő gyerekek szerepére a fiatalabbak életében. A könyv központi problematikája a kisebbségek iskolai teljesítményének nehézségei. Európa legtöbb országában jelen van egy erős törekvés a különböző kisebbségi csoportok beiskoláztatásának a legmegfelelőbb megvalósítására. Ám ennek a kérdéskörnek a megoldása irányában még nem sok előrelépés történt. Az íróknak nem célja egy összehasonlító munka készítése ebben a témakörben, ennek ellenére az ehhez kapcsolódó kutatások terminológiáját, módszereit és elméleteit felhasználva törekszik egy eset bemutatására, valamint megoldási módokat is javasol.

Annak ellenére, hogy egy konkrét példa bemutatását és az ebből levonható általános tanulságok megfogalmazását tűzte ki céljává, a könyv jelentős része foglalkozik a témához szűkebb és tágabb értelemben kapcsolódó szakirodalom és precedens értékű kutatások bemutatásával. Emellett részletesen áttekinti a cigányság olaszországi jelenlétének a történetét. Erre azért fektet nagy hangsúlyt, mert Gomes koncepciója szerint a történelmük ismerete nélkül két szempontból is elképzelhetetlen a valódi probléma feltárása a gyerekek iskolai teljesítményével kapcsolatban. Kutatása fókuszában egy olyan cigány csoport áll, amelyik körülbelül ötszáz éve jelen van Olaszország történetében, és ezért szorosan összekapcsolódik azzal: a gázdások történelmével. Ebben a közös történelemben olyan fontos epizódok játszottak szerepet, mint például a II. világháború és a holokauszt, amelynek hatásai jelentős mértékben megőrződtek a különböző cigány csoportok emlékezetében, hozzájárulnak identitásukhoz, és amelyek méltatlanul „felejtődnek el” a cigánysággal kapcsolatos tudományos gondolkodás során. Emellett az író úgy tekint az iskolai kontextusra, mint a cigányok és nem cigányok találkozásának egy fontos színterére, amely így külön jelentőséget kap, ugyanis ezek a – gyakran konfliktusokkal terhes – találkozások újabb dimenziókat jelentenek a szintők iskolai alkalmazkodásának kérdésében. Ez az igen meghatározó szempont pedig nem független az egymás mellett élő közösségek közös, ám másképpen megélt és értelmezett történelmétől.

A néhány évtizedes múlta visszanyúló iskolakötelezettség egy új színterét teremt meg a cigányok és a gázdások együttélésének, amelynek tapasztalatai a gyerekek szocializációjának részévé válnak. Ám amellett, hogy az iskola alkalmat teremt a találkozásra és az ismerkedésre a két különböző kultúra számára, számolnunk kell a különböző történelmi tradíciójukkal, amely befolyásolja az iskola világában lezajló események érzékelésének, értelmezésének, az azokban való részvételnek a módjait.

Az iskoláztatás szükségessége sok szempontból összekapcsolódik az írni és olvasni tudás elsajátításával. Különböző kutatások mutatják be, hogy az írás és olvasás elsajátítása összefüggésben áll az egyes csoportok gazdasági helyzetével és társadalmi boldogulásával európai kontextusban. Ana Maria Gomes ezt a kérdéskört választja, hogy bemutassa, milyen megoldásokat tart elképzelhetőnek a cigányok iskolai problémáinak megoldására. Kidolgoz egy négy lépcsőből álló rendszert, amely rávilágít arra, milyen változtatásokat igényelne az oktatás a cigány kultúra sajátosságait is figyelembe véve. Első lépésként meg kell határozni, hogy az egyes személyeknek milyen ismeretekre van szükségük, és hogy ezekben milyen szerepet töltsön be az írni-olvasni tudás. Ezután nagyobb hangsúlyt kell fektetni az írás és olvasás kollektív gyakorlására, tekintve, hogy azok az ó kulturális gyakorlatukban gyakran kollektív aktusként jelennek meg (például közös olvasás szűk vagy nagycsaládi körben). A harmadik szempont, hogy tudatában legyünk a tanulók írásbeli és szóbeli képességeinek kapcsolataival. És végül ki kell terjeszteni azt a területet, amin keresztül elsajátíthatják az írás és olvasás képességét.

Mindezek természetesen nem nyújtanak elegendő kiindulási pontot egy komplex pedagógiai javaslat kidolgozására. Világosan jeleznek azonban egy irányt, amerre érdemes kutatásokat

folytatni, hogy körüljárjuk azokat a módszereket, amelyekkel a szintő közösségek világa közelebb hozható az iskola világához.

Egy olyan komplex pedagógiai módszer kidolgozására azonban, amely tekintetbe veszi a tanulók kulturális különbségeit, mindenképp szükség van. Ennek a kutatásnak a tapasztalatai is rávilágítanak arra, hogy a szintők közössége sem homogén, az egyes családok és maguk a gyerekek is különböző hozzáállással rendelkeznek az iskolai tanulással kapcsolatban. A nehézségek megoldását sok esetben éppen a különbözőségek tekintetbe vétele jelentheti.

A szintő gyerekek a saját közösségükben elsajátított, az interakciókban jelentkező jártassággal, ügyességgel érkezik az iskolai közegbe. Itt azonban viselkedésükbe beleszólnak a gázdsoőről vallott és a nekik tulajdonított vélekedéseik. Egyazon közegben két párhuzamos világ létezik egy időben, ám a kettő között kevés a tényleges kapcsolat. A pedagógus szemszögéből is fontos például a velük kapcsolatos vélekedésünk kialakításánál figyelembe venni, hogy a passzívnak tűnő vagy a kapcsolatteremtésre képtelen viselkedés valójában inkább a saját közösség kulturális rendszerének elsajátítását, a szabályok ismeretét jelenti.

Úgy tűnik, az iskoláztatás változatlan súlyú problémáját jelenti a kapcsolat nehézsége a cigány és nem cigány tanulók, valamint a cigány tanulók és a tanáraik között. Tágabb perspektívából nézve azt mondhatjuk, hogy ezt a kapcsolatot mindig is a közös pontok és a kommunikáció nélküli együttélés határozta meg. Valamiféle kapcsolat azonban mindig is fennállt.

Az iskola az egyes közösségeken belül is jelentkező különbségek következtében az együttélés egy különösen nehéz színterét jelenti. Ana Maria Gomes könyvében arra tesz kísérletet, hogy az ebben a közegben kialakítható valódi érintkezés, találkozás lehetőségeit megtalálja, hogy azok felé irányítsa a figyelmet. Elemzése több szempontból is ellentmondásosnak tűnhet, hiszen bár egy kis létszámú szintő gyerekcsoport nézőpontját igyekszik bemutatni, nem tud szabadulni saját, elsősorban pedagógusi szemszögétől. Emellett míg egy konkrét közösség iskolai problémáiról beszél, meglátásait általános elméleti, valamint más közösségekben végzett kutatások tapasztalatait feldolgozó tanulmányokon keresztül fogalmazza meg. Am munkája ennek ellenére sem tekinthető általánosítónak, és pont sajátos nézőpontjának köszönhető az, hogy kutatásának fókuszába olyan kérdéskörök is bekerülhettek, amelyekkel más hasonló kutatások egyáltalán nem vagy csak érintőlegesen foglalkoznak.

Bár munkája elsősorban pedagógiai és szociológiai tanulságok levonására törekszik, fontos hangsúlyozni antropológiai jelentőségét. Bemutat benne több olyan esetet, amelyekben gyermekéletek egyes epizódjainak végigkövetésével fontos tanulságok vonhatóak le közösségük életére, világlátására vonatkozóan, és sokat tesz hozzá a kisebbségkutatás és a cigánykérdés antropológiai diskurzusához is.

Boszniai cigány menekültként felnőni Torinóban

Carlotta Saletti Salza: *Bambini del „campo nomadi”*
Romá bosniaci a Torino

Róma: CISU. 2003.

Carlotta Saletti Salza *Bambini del „campo nomadi”* című könyvében a Torino környéki cigány táborokban élő gyerekek szocializációjának problémáit járja körül. Szocializáció alatt ebben az esetben a nevelés egy sajátos értelemben vett alkalmazását értjük: egy olyan összetett jelenség-együttesről van szó, amely az érintettek egész életterét betölti, és olyan szituációkat is magában foglal, amelyek a külső szemlélő számára esetleg inkább a „nevelés hiányát” képviselnék, ám ezek a helyzetek a megfelelő kontextusba ágyazva és onnan tekintve újabb jelentésszintekkel, jelentőséggel gazdagodnak.

A kutatás színtere a Torino körüli vándor-táborok egyike. Saletti Salza a közösség néhány tagjának korábbi megismerése és a táborban tett látogatások után végzett itt kutatást a résztvevő megfigyelés módszerével. A cigányokkal való együttélése során olyan problémákkal találkozott, amelyek más kutatók számára is ismerősek lehetnek, itt most csak egy példa bemutatására szorítkoznék: a kutató megfigyeléseinek terét jelentős mértékben meghatározta az őt vendégül látó család kapcsolathálója. A táborban élők szociális kapcsolatát ugyanis meghatározza egy, a felszín alatt létező viszonyrendszer, amelynek szabályait a tábor lakói a következőképpen fogalmazták meg: vannak, „akkal beszélnek (náluk eszem, és alszanak nálunk)” és „akkal nem beszélnek”. Ebben az esetben az ebből a helyzetből adódó problémák kivételesen hangsúlyosak: mivel egy – többé-kevésbé – átmeneti közösséggel élünk szemben, ezek a viszonyok átrajzolják az egyébként családi kapcsolatokon alapuló szociális háló képét. A kapcsolat megléte, fenntartása gyakran egybeesik a családi kötelekkel, ám nem minden esetben van így, és bizonyos konfliktusok ezeket a köteleket háttérbe szorítják. A kutató számára természetesen azok az emberek, csoportok válnak elérhetővé, akik az őt vendégül látók rendszerében az elfogadottak közé tartoztak. Míg ha „ellenséges” csoportokkal kereste volna a kapcsolatot, kockára tette volna a közösségben kivívott legitimitását. Így természetesen az adott közösségnek csak egy bizony oldatról látott arcát képes hozzáférhetővé tenni olvasói számára, ám nem vagyok biztos benne, hogy nem így van-e minden antropológiai terepmunka esetében...

A vándortáborban élő gyerekek nevelése több szinten játszódik. Ezek közül kiemelt szerepet tölt be a családi nevelés, amelynek elsődleges színtere az udvar, az egyes barakkok előtti terület, valamint az iskola, amely sajátos módon tekinti és kezeli a táborból érkező gyerekeket.

A vándortáborok lakói helyzetüknek köszönhetően sajátos identitáselemekkel rendelkeznek, amelyek ebben a kontextusban felülírhatják, módosíthatják az „otthon” megnyilvánulókat. „Otthon” alatt itt azt a helyet értem, ahonnan a családok akarva vagy akaratlanul elvándoroltak. A telep lakói jórészt Boszniából, vagy az ex-Jugoszlávia egyéb területeiről érkeztek Olaszországba. Emigrációjuk motivációi újabb közösségeket határolnak el a vándorok csoportján belül. A kaloperó csoport tagjai, ahogyan a többiek nevezik őket, hivatalos menekült-státusszal tartózkodnak az országban, és a balkáni térségben zajló háborúk idején választották azt a lehetőséget, hogy megkeresik külföldön élő rokonaikat, a háború idejére biztonságosabb otthont keresnek maguknak. Őket tartják tradicionálisoknak. A nem menekültek, a csergastók, ahogy a kaloperó csoport tagjai nevezik őket, egyéb okokból hagyták ott hazájukat, és mind a befogadó társadalom, mind a tábor többi lakója másképp tekinti őket. A befogadó társadalom attitűdjei az adminisztratív gyakorlatban is kifejeződnek, illetve az támasztja alá őket, és

megjelennek az iskolai nevelőmunka mikéntjeiben is. Érdekes ellentét, hogy, míg a kaloperók szerint a csergastók azok, akik nem őrzik saját tradíciókat, ezzel egyidőben a gádzsók szerint a kaloperók az alkalmazkodóbbak, akiknek a kultúrája jobban hasonlít az övékére, míg a csergastók csak kölcsönveszik szokásaikat, azok közül is csak a „legrosszabbakat: a televíziót, a csokoládét és a nutellát”.

Míg Boszniában az számított, hogy valaki szerb, horvát, montenegrói vagy egyéb származású, addig az olaszországi környezetben az identitás újabb elemei jelennek meg és hangsúlyozódnak, mint a „mi” és az „ők” kategóriáinak legfontosabb határvonalai. Elsődleges fontosságú a többségi társadalomtól elhatároló vándor identitás – aminek a kialakulása nem kis mértékben éppen a többségi társadalom hozzáállásának az eredménye –, emellett pedig megjelenik a vándor közösségek belüli a menekültek, a kaloperók és a nem menekültek, a csergastók csoportja, mint fontos identitásmozaik. Az egyes csoportokhoz való tartozás különböző, sőt, gyakran ellentmondásos elvárás rendszerek elé állítja tagjait, elsősorban a gyerekeket, akik a befogadó közösség normarendszere szerint kötelesek iskolába járni, ahová otthon, Boszniában gyakran sem ők, sem a szülei vagy a nagyszülei nem jártak, így a különböző generációk között jelentős különbség jön létre bizonyos kérdések megítélésében.

Ilyen különbséget jelenthet például az, ahogyan Boszniára gondolnak. A szülők számára Bosznia az a hely, ahol életük „legszebb szakaszát töltötték”, és ahová, remélik, gyermekeik egyszer majd visszatérnek és gazdagságban élnek majd. A gyerekek ellenben, akik jórészt kis-korukban eljöttek szülőföldjükről, már nem is igen emlékeznek Boszniára, és a kapcsolatot telefonon vagy levélben tartják csak ott maradt családtagjaikkal. Számukra Bosznia egy ideális hely, ahová vissza szeretnének majd térni, amelynek oka nem csak az otthon vagy egy darab föld, hanem elsősorban a nagycsaládban fellelhető kohéziós erő, ami a vándortábor csoportjai között hiányzik. Míg az idősebbek csak meghalni térnek vissza Boszniába. Vagy csak holtan.

A Boszniában maradt családtagok életének összehasonlítása az Olaszországba menekültekkel, a kutatás újabb érdekes aspektusa. Saletti Salza többször is Boszniába utazott, hogy megfigyeléseit, elemzéseit kiegészítse az általa ismert családok otthon maradt tagjainak a megismerésével. Így juthatott el azokhoz a következtetésekhez, amelyek a kutatott vándortábor életét mint egy adott pillanatban és helyen létező valóságot tudják megragadni, hangsúlyozván annak különbségeit egy befogadó, többségi társadalomhoz, valamint egy korábbi, eltérő kulturális kontextusban megvalósuló életformához képest.

A torinói táborban élő gyerekeknek át kell élniük, hogy szüleikkel együtt egy menekült-tábor az otthonuk. Emellett a menekült gyerekek – a szüleiktől eltanult vélekedést elsajátítván – igyekeznek megkülönböztetni magukat a nem menekültektől, akik „koszosak, piszkos ruhában járnak iskolába, és nem törődnek a dolgokkal”. Ez a különбözés elsősorban az iskolai környezetben artikulálódik, hiszen a menekült gyerekek igyekeznek a gádzsók szemében más-milyennek tűnni, mint „a többi cigány”.

Az iskola újabb nehézségek elé állítja a táborigyerekeket. Elsősorban az itteni nevelők attitűdjei „hozzák létre” egy sajátos, vándor kultúra képét bennük. Az iskola egyfajta közvetítő szerepben tűnik fel, amely megpróbál „segíteni a vándor gyerekeknek” integrálódni a többségi társadalomba. Nem „cigányt” nevelnek, hanem „vándort”: céljuk, hogy az iskola befejezésekor a tanuló „jobban öltözzön, hogy tudjon írni, olvasni, tudjon dolgokról, és esetleg még munkát is keressen”. Ebből is látszik, hogy az iskolában hangsúlyozott értékrend nem összeegyeztethető a tanulók otthonról hozott értékekről vallott felfogásával. Ennek a konfliktusnak a megoldása komoly problémát jelent a gyerekek számára, és többé-kevésbé magukra is maradnak ennek a feladatnak a megoldásakor. A szülők többsége, amellett, hogy a tartózkodási engedély miatt szükséges, azért örül, ha a gyerekük a vándortáborok gyermekei számára létesített iskolába jár, mert „legalább tudja, hol vannak, felnőtt vigyázz rájuk, bizonyos értelemben családtagokkal vannak együtt, és végül is megtanulnak valami hasznosat: írni és olvasni”. A gyerekek szempontjából az jelent sikert, ha meg tudják övni az otthon tanultakat. Ez azonban nem feltétlenül hoz magával iskolai sikert vagy elismerést. A neve-

lők azonban a többségi társadalom szemszögéből ítélik meg a gyerekek tetteit, teljesítményét. Rosszallóan nézik a családokat, amelyek „nem képesek rávenni a gyerekeiket”, hogy bemenjenek az iskolába, nem veszik azonban figyelembe például a családi vagy vallásos ünnepeiket. Itt érdemes megjegyeznünk, hogy hasonló iskolai problémákkal nem csak ezeknek a különleges helyzetben élő cigány gyerekeknek az életében találkozunk. Saletti Salza azonban munkája összefoglalásaként megoldási lehetőséget is felkínál...

A könyv a bemutatni kívánt probléma legkülönbözőbb részleteire tér ki. Az író a téma-megjelölés és módszertanának ismertetése után – amely során a megközelítéséből adódó problémák és nehézségek felvázolására is kitér – különböző távolságokból és szemszögek-ből közelíti az elemezni kívánt kérdéskört. Bemutat minden olyan színteret és kapcsolatot, amely a táborban élő gyerekek szocializációjában szerepet játszhat, tekintetbe véve a gyerekek életében bekövetkező időszakonkénti és évszakonkénti változásokat. Ismerteti a táborban élők viszonyát a „külvilághoz”, beleértve a tábor Torinóban elfoglalt helyzetét, az olaszokhoz és a városban élő cigányokkal való kapcsolataikat. Egyéb kapcsolatokat a többi, Torino környéki táborokkal,¹ a hivatalokkal és a máshonnan a táborba látogató utazókkal, apáccákkal, kereskedőkkel. A hivatalok esetében kitér a városvezetés attitűdjének ismertetésére is e téma vonatkozásában, és a könyv függelékében megtekinthetőek a tábor életéhez köthető hivatalos papírok, amelyekből szintén tanulságos következtetések vonhatóak le. Több oldalról is körüljárja az „otthon”, azaz Bosznia és a menekülttábor viszonyát, érintkezési módjait. Részletesen beszél a táborban megvalósuló családi szocializációról; azokról, akikkel a gyerekek a család viszonyrendszerében kapcsolatba kerülnek, akik befolyással vannak értékrendjük, normarendszerük kialakítására. Még a gyerekeket az iskolabuszon töltött idő alatt érő hatásokkal is külön foglalkozik. És végül az elemzés fontos részét képviseli az iskolai szocializáció elemzése. Saletti Salza sok időt töltött az elemi iskolában az általa ismert családok gyerekeivel, de a tanítókkal is, így elemzését nemcsak a közösség belső szemszögéből készíti, hanem kitér a nevelőkkel folytatott beszélgetések alapján benne kialakuló saját következtetéseire is. Ez a fajta kitekintés vezeti el oda, hogy felismerje és felmérje a külső elvárások, és nem elhanyagolható szempontként a különböző elvárások ellentmondásosságának hatásait a gyerekek kulturális viselkedésében és vélekedésében. Ezek a meglátásai más, a téma különböző aspektusait körüljáró célzott kutatások számára szolgálhatnak alapul.

Carlotta Saletti Salza kutatásának egyik fontos érdeme, hogy egy olyan összetett jelenség együttes megértésére és értelmezésére törekszik – lehetőséget teremtve, hogy ezáltal ez a kulturális valóság mások számára is befogadhatóvá válhasson –, amelynek különböző aspektusai önmagukban is számos kutatás alapkérdéseit jelentették és jelentik ma is. A menekült táborokban létező kulturális identitás kérdésköre, a kisebbségi szocializáció, a cigányság külső és belső szociális határvonalai, a vándorló életmód mint egy kultúrát meghatározó jelenség, a kulturális antropológia és más társadalomtudományok fontos, számtalanszor a legkülönbözőbb kontextusban feltett kérdései ez esetben egy konkrét közösség kultúrájának aspektusai, amelyek mentén kirajzolódik előttünk a Torino környéki boszniai cigányok közösségének, és – bizonyos értelemben – a köztük dolgozó kutatónak az arcképe is.

¹ Több menekülttábor is található a város külső részein, ezeket elsősorban valamilyen a környéket azonosító néven említik. A kutatás színtere az Arrivore néven ismert hivatalos tábor, amely egy, a városba beérkező útról kapta a nevét.

Cigányok és iskolák egy dél-olasz kisvárosban

Stefania Pontrandolfo: *Un secolo di scuola. I rom de Melfi*

Róma: CISU. 2004.

A könyv egy dél-olaszországi kisváros, Melfi cigány közösségének az iskolához való viszonyával, illetve az oktatási rendszeren keresztül integrációjának a kérdésével foglalkozik. A szerző szerint a folyamat példaértékű, hiszen a városban nem létezik „cigánykérdés”. Ennek ára ugyanakkor az volt, hogy a cigányok fokozatosan elveszítették eredeti identitásukat.

Az olasz antropológusnő kutatásait az Európai Unió „The education of the Gypsy childhood in Europe” című kutatási programja keretében és részben finanszírozásában végezte, amelyben olasz, francia és spanyol egyetemek vettek részt Ana Gimenez Adlantado, Jean-Pierre Liégeois és Leonardo Piasere vezetésével.

A terepmunka egy évig tartott, 2001 júliusától 2002 júliusáig. Helyszíne a dél-olaszországi Basilicata tartomány egy kisvárosa, Melfi. A 17 000 lakost számláló városban hagyományosan rendkívül magas a cigányok száma, a népesség 1-1,7%-t teszik ki, ami az olaszországi átlag közel tízszerese. A várost tréfásan „a cigányok, a betyárok és a kommunisták” városának mondják a környéken.

A kutatás a John O. Ogbu által alkalmazott többszintű módszert követte. Egyrészt résztvevő megfigyelésből állt, másrészt bibliográfiai, illetve iskolai és egyházi irattárakban végzett levéltári kutatásokból. Az etnográfiai kutatás csupán egyetlen családra korlátozódott, így ezzel kapcsolatban a könyvben nem is található lényeges információ.

A szerző tanulmányában bemutatja, hogy az, hogy a melfi-i cigányok miként tekintenek az iskolára, általában a nem cigányokkal való általános kapcsolatuk függvénye. Ismerteti a melfi-i cigány közösség és a nem cigány társadalom történetét, majd iskolai dokumentumok segítségével felvázolja a cigányok különböző stratégiáit az iskolával kapcsolatban, és „beiskolázódásuk” folyamatát a kezdeti ellenállástól a napjainkban tapasztalható teljes integrációig.

Mivel – az alább ismertetett okokból – nem volt lehetséges nevelésantropológiai vizsgálatot folytatni, a kötetben inkább egy iskolatörténeti beszámólót olvashatunk.

Stefania Pontrandolfo azzal a céllal érkezett a városba, hogy egy európai kutatási program részeként etnográfiai megfigyeléseket végezzen cigány gyerekek kapcsán az iskolán belül. Már a kezdet kezdetén azonban komoly akadállyal találta szemben magát, nevezetesen azzal, hogy egyetlen cigány gyereket sem talált a város általános iskoláiban. Ráadásul a tanárok sem voltak hajlandóak beszélni vele erről a témáról.

A megkérdezett tanárok nem értették, hogy miért kell kutatni valamit, ami nem jelent „problémát”. És „mivel a cigányok Melfiben nem jelentenek problémát, ezért nem is léteznek”. Az egyik tanár megfogalmazása szerint: „Nem minden *rom* – cigány! (...) A cigány az vándorol. A mieink (...) biztos, hogy nem cigányok.” Tanáraik szerint a néhány jellegzetes cigány vezetőnevet viselő gyerek sem cigány, csak „cigány származású”. Az iskolában nincsenek „nem integrálódott” cigány gyerekek.

A szerző első élménye a városba érkezésekor tehát az volt, hogy a cigányok nem „láthatóak”. Tapasztalata szerint a városban a cigányok a „mi” részei, ahol a „mi” elsősorban melfieket, másodsorban dél-olaszokat jelent. A melfi-i cigányok a „mieink” és „nem cigányok”. A helyzetet jól jellemzi az a helyi, mondás, miszerint a cigányok egy kicsit olyanok, mint a nápolyiak (amihez minden esetben hozzátesszük: és akkor milyenek lehetnek a nápolyi cigányok!?).

A helyi hivatalos diskurzusból teljes mértékben eltűntek a „cigányok”. Érzékelik ugyan a különbséget, de nem beszélnek róla, csak rendkívül bizalmas helyzetben. A cigányok és a nem cigányok kapcsolatát a szerző szerint a barátság szó jellemzi a legjobban (nemcsak Melfiben, hanem egész Dél-Olaszországban). A cigányok integrációja rendkívül sikeres volt, amiben nagy része volt annak, hogy az iskolában is jelentős sikereket értek el, és már évekkal ezelőtt több diplomás is volt közöttük.

És mivel az antropológusnő számos próbálkozása ellenére sem tudott azonosítani „legendő” cigány gyermeket a hagyományosan nagy cigány népességgel rendelkező városban, az iskolában végzett etnográfiai kutatás lehetetlenné vált. A könyv ezért jobb híján a cigányok „sikeres” integrációjának mozgatórugóit igyekszik feltárni, elsősorban az iskolai dokumentumok vizsgálatán keresztül.

Az első fejezetben a dél-olaszországi cigányok történetét vázolja fel bibliográfiai kutatások alapján a 15. századtól kezdve napjainkig. Az ismert történeti források segítségével bemutatja, hogy a hagyományosan vándorló családok fokozatosan letelepedtek. Az 1950-es évekre gyakorlatilag teljesen felhagytak a vándorlással, és városok peremein telepedtek le, általában egy tömbben. Ebben az időben még teljes mértékben „láthatóak” voltak Melfiben is: a város központjában laktak, endogámok voltak, hagyományos gazdasági tevékenységeiket folytatták, ellenálltak a beiskolázásnak és kivonták magukat a gádzsók más fajta ellenőrzése alól is, például nem írárták be magukat az anyakönyvekbe stb.

A történeti blokkból kiderül, hogy az 1960-as évektől kezdve azonban megváltozott a helyzet. Az iparosodás és a gazdasági fellendülés nagy hatással volt a dél-olaszok és köztük a cigányok életére is. A cigányok ma már szétszórva élnek Melfiben, nem endogámok többé, nem üzik hagyományos mesterségeiket, és rendszeresen járatták iskolába gyermekeiket.

A második fejezet egy iskola irattárában folytatott kutatások eredményeit mutatja be. A szerző 1891-től kezdve 2002-ig végigtanulmányozta az ott fellelhető vizsgákról készült jegyzőkönyveket és osztálynaplókat cigány diákok nyomai után kutatva. Összesen 300 cigány gyerek iskolai előmenetelét sikerült rekonstruálnia, elsősorban a jellegzetes vezetéknevek alapján (az 1950-es évekig jellemző volt az endogámia). Kutatásait kiterjesztette a gyerekek családjaira vonatkozó, egyházi levéltárakban fellelhető adatokra is.

Pontrandolfo ezen adatok birtokában megkísérli azonosítani a melfi-i cigányok „beiskolázódásának” a folyamatát, azaz az iskolához fűződő viszonyuk alakulását a vizsgált időszak alatt.

Az olasz iskolarendszer történetét mutatja be ezt követően az 1950-es évekig, kiemelve, hogy a legnagyobb hangsúlyt analfabetizmus elleni küzdelemre helyezték. Figyelemreméltó adat, hogy 1951-ben Basilicata tartományban több mint 29%-os volt az analfabetizmus, duplája az olasz átlagnak. A déli iskolákat ebben az időben minden tekintetben az elmaradottság és a szegénység jellemezte.

A kutató ezt követően részletes grafikonokat és táblázatokat közöl a cigány gyerekek számának évenkénti alakulásáról a melfi-i iskolákban. Ezekből kiderül, hogy a cigányok nem egyetlen iskolába jártatták a gyerekeiket, hanem a város iskoláiba szétszórtan. Nincsenek tehát a városban „cigány iskolák”. A szerző ebben már annak a stratégiának a korai megnyilvánulását látja, miszerint egyes cigány családok „kifelé” igyekeztek nevelni gyermekeiket. Erről a későbbiekben bővebben is ír a kötetben.

Cigány tanulók már a 19. századtól kezdve előfordultak a város iskoláiban, ami jelzi, hogy a cigányok viszonylag korán kapcsolatba kerültek az iskolarendszerrel. A cigány családok egy része akkoriban még elutasító volt az iskolával szemben, egy másik, jelentős része azonban támogatta a gyerekek tanulását, rendszeresen járatta iskolába őket. A grafikonokból kiderül, hogy a századforduló környékén stabilan 10-15 cigány diák vett részt az oktatásban Melfiben. Iskolai előmenetelük és a lemorzsolódás átlagosnak tekinthető, nagyrészt megegyezik a nem cigány tanulók körében megfigyelt adatokkal. A tanárok részéről nem volt tapasztalható

diszkrimináció, egy adott évben 12 cigány diákról írt értékelésükben például csupán 4 esetben említik meg egyáltalán, hogy cigány gyerekről van szó.

Az 1930-as években egyre több cigány család választja azt a stratégiát, hogy iskolába küldi a gyerekeit. Az 1940-es és az 1950-es években egyre több cigány tanuló jelenik meg az iskolákban, és csökken a lemorzsolódás aránya is a körükben, párhuzamosan a nem cigányok körében tapasztaltakkal. Ekkoriban már 20-30 cigány diák tűnik fel a melfi-i iskolákban, fiúk és lányok egyenesen.

1968-ot követően az iskolarendszer tovább modernizálódik és demokratizálódik. A szerző részletesen elemzi az olaszországi iskolareform folyamatát. Ezt az időszakot az általános gazdasági fellendülés jellemzi, több nagy gyár is Melfi környékére települ. Javul az oktatás infrastruktúrája, az általános iskolai lemorzsolódás jelensége gyakorlatilag megszűnik mind a cigány, mind a nem cigány diákok körében. Egyre többen jutnak el közülük az érettségig is.

Az 1960-as és az 1970-es években fejeződik be a teljes stratégiaváltás a cigányok körében. Ekkorra már nemhogy nem egy iskolába járatják gyerekeiket, de az iparosodásnak köszönhetően nem is egy környéken élnek, felhagynak hagyományos foglalkozásaikkal és az endogámiával (már a nevekből sem lehet következtetni cigány mivoltukra). A közösség a külső szemlélő számára ekkortól láthatatlanná válik.

A szerző az iskolai dokumentumok tanulmányozása után az egyházi levéltárakban végzett kutatásait ismerteti. Anyakönyvek segítségével megpróbálja rekonstruálni az iskolás gyerekek családfáit. Az egyes családok elemzése során kiderül, hogy a szülők közül a férfiak sok esetben gyárban dolgoznak, míg a nők közül meglepő módon sokan éppen az oktatás világában találtak maguknak munkát (titkárnők, pedellusok, néha tanárok).

A szerző ezt követően a John U. Ogbu által a kisebbségek iskolai teljesítményére vonatkozó kategóriarendszert igyekszik alkalmazni az általa vizsgált csoportra. Ogbu szerint több tényező magyarázza a kisebbségek iskolai teljesítményét. Kategóriákba sorolja a kisebbségeket az oktatáshoz fűződő kapcsolatuk alapján. Különbséget tesz autonóm (társadalom autochton részét képezik), önkéntes (bevándorlók) és nem önkéntes (leigázottak) kisebbségek között. A domináns társadalom különbözőképpen viselkedik velük szemben és a kisebbségek is különböző stratégiákat alkalmaznak az alkalmazkodáshoz.

Pontrandolfo szerint ebben a kategóriarendszerben a melfi-i cigányok az autonóm kisebbség csoportjába tartoznak. Eredetileg önkéntes jellegű (bevándorló) kisebbség voltak, azonban az idők folyamán megváltozott a szerepük. Ma már nem „idegenekről”, hanem a társadalom minden szempontból teljes jogú tagjairól van szó. Dél-Olaszországban a legalacsonyabb a konfliktusok szintje a cigányok és a nem cigányok között szinte az egész világon. Ezért nem hasonlítható a Melfi-i cigányok helyzete az Ogbu által leírt kisebbségekéhez, például az észak-amerikai „feketék”-éhez (nem önkéntes kisebbség) vagy a kínaiakéhoz (önkéntes kisebbség).

Mínderre az adhat magyarázatot, hogy Dél-Olaszországban a társadalom a történelem folyamán gazdaságilag, politikailag és szimbolikusan is erősen polarizált volt, élesen elvált egymástól az „urak” osztálya a „parasztokétól”. Talán ennek is köszönhető, hogy a „parasztok” világán belül a különbségek eltűntek, az alsó népréteg egységessé vált. Ennek a világnak a cigányok is szerves részét alkották, nem különültek el az e rétegbe tartozó többi társadalmi vagy szakmai csoporttól. Természetesen a cigányokat mindig is „különbözőnek” tartották a nem cigány parasztok, kézművesek, kereskedők stb., azonban erősen összekötötte őket közös sorsuk, szegénységük és az uralkodó rétegnek való alávetettségük. Nem kasztosodott a társadalom, a cigányok hagyományosan szerves részét képezik a helyi társadalomnak.

A cigányok kezdeti ellenállása az iskolával szemben inkább az „urakkal” való szembenállásukból származott, mintsem általában a gádzsokkal szembeni bizalmatlanságból. Az iskola a 19. században az „urak” világának képezte részét, így az a nem cigányok számára is idegen volt.

Míndez az 1960-as és az 1970-es évek gazdasági fellendülésével és az ugyanebben az időben bekövetkező iskolareformmal változott meg. Ekkoriban változott meg a társadalom

többségének, köztük a cigányoknak is a véleménye az iskoláról. Az iskolarendszer reformja után a cigányok, sok más dél-olaszhoz hasonlóan az iskolában találták meg a felemelkedés lehetőségét, és tudatosan fel is használták azt. Több nyilatkozó is beszél arról, hogy a gyerekeket „kifelé nevelték”, azaz arra, hogy megismerkedjenek a külvilággal, és ne kizárólag a hagyományos cigány értékrendet kövessék. Ehhez nagyban hozzájárult, hogy az iskolarendszer valóban demokratikussá vált, lehetővé téve például a diákoknak, hogy ténylegesen a maguk módján fejezzék ki a gondolataikat és nem a „hagyományos iskolai” módon.

Az iskola sikerében nagy része volt annak, hogy megnyitották kapuikat a családok előtt is. Jól példázza a változásokat az egyik tanár nyilatkozata, miszerint „akkortól nem használtuk a cigány szót a gyerekekre, amikor a szüleik először bejöttek az iskolába”.

Végül érdekes összehasonlítást tesz a szerző a melfi-i iskolák és a *Lacio Drom* által szervezett speciális cigány iskolák között. Ez utóbbiak abból a feltevéseből kiindulva születtek, hogy a cigány szülők nem képesek nevelni a gyermekeiket. Külön iskolákat hoztak létre a számukra több olasz városban, amelyek azonban teljes kudarcot vallottak. Ezek az iskolák a cigányok integrációja helyett diszkriminálásukhoz vezettek. A *Lacio Drom* iskolái a cigány identitás formális elismerésével és a külön osztályok létrehozásával csak fokozták a cigányok szegregációját.

Melfiben ezzel szemben a cigány gyerekeket, számos más, valamilyen okból hátrányos helyzetű gyerekkel együtt a „rendes” osztályokba írták be, és nem hangsúlyozták, ők egy más etnikum tagjai. A melfi-i iskolamodell formálisan nem ismerte el ugyan a cigány identitást, a gyakorlatban azonban számos különbözőségüket elismerték. A különbségekből adódó problémákra azt a választ adták, hogy nem vettek róluk tudomást, ezért is nem voltak hajlandók beszélni a cigányokról a tanárok. Így tudták megelőzni a konfliktusok kialakulását, de a kultúrák közötti párbeszéd sem alakult ki, mint ahogy azt eredetileg szeretnék volna. Erre kellene a jövőben nagyobb hangsúlyt fektetni.

Melfi esete emblematikus: jól példázza, hogy a cigányok iskolázása különösebb erőfeszítések nélkül lehetséges, ugyanakkor az iskolai (és nem iskolai) integrációjuk identitásuk elvesztéséhez vezet. A szerző ezt a jelenséget pozitívabbnak tartja, mint a máshol és máskor sokkal gyakrabban előforduló iskolai és nem iskolai szegregációt. A tanulmány által felvetett legfontosabb kérdés, hogy lehetséges-e egy harmadik út, amely egyrészt elkerüli az identitás „etnikai” iskolák révén történő, szegregációhoz vezető mesterséges megőrzését, másrészt a teljes asszimilációt jelentő iskolai integrálódást, ami a cigány identitás eltűnéséhez vezet. A szerző szerint a mai iskola legfontosabb feladata, hogy erre a kérdésre választ adjon.

A brit szociálintropológiai cigánykutatások első monográfiája

Judith Okely: *The Traveller-Gypsies*

Cambridge: Cambridge University Press. 1998 (1983).

Az 1970-es évek Európában a kulturális antropológiai cigánykutatások reneszánszát hozta. 1975-öt lehet talán az áttörés évének nevezni. Sok más mellett ebben az évben jelent meg E. B. Trigg *Gypsy demons and divinities* című munkája E. E. Evans-Pritchard antropológus előszavával, illetve Barbara Adams, Judith Okely, David Morgan és David Smith közös munkája, a *Gypsies and government policy in England*, amelynek a tárgya az angol kormány és a cigányok kapcsolata volt. A szerzők – amellett, hogy tanulmányukban bemutatták, hogy az 1968-as *Caravan Site Act* hogyan fokozta a cigány kisebbség zaklatását, ajánlást is megfogalmaztak a politikai vezetés számára annak érdekében, hogy a „cigányokról való hivatalos gondoskodás” hogyan válhatna a kisebbség számára elfogadhatóbbá, hasznosabbá.

Ez az álláspont az antropológiai cigány kutatás olyan alapvető pontjára hívta fel a figyelmet, amelyet Judith Okely későbbi, antropológiai terepmunkáját összegző könyvében, a *The Traveller-Gypsiesben* újból kifejtett: a döntéshozókat valójában mindig a politikai körülmények és a hatalomban való érdekelttség befolyásolja, döntéseiket legtöbbször a cigány kisebbség feletti ellenőrzés igénye, illetve a közösség asszimilációjának, „eltüntetésének” a célja vezeti. „A kormány ellenőrizni próbálta a cigányokat és erőszakot gyakorolt velük szemben. Egyrészt azért, mert kerülték a bérmunkát, nem volt állandó tartózkodási helyük, és mindemellett erőszakosan követelték a belépést a szárazföldre (azaz a Brit-szigetekre). Másrészt szemben álltak az uralkodó szabályokkal, azokat kis „utakon” kerülték meg, tüntettek alternatív gazdasági életlehetőségeikkel, eltérő mindennapi életükkel, a normától eltérő gondolkodásmódjukkal, azzal, hogy a szegénység megtestesítőjeként tűntek fel. Emiatt volt szükséges, úgy tűnik, ellenőrizni és elnyomni őket. Valójában a cigány »veszély« fenyegetése jelentéktelen volt, de pusztán megjelenésük mélyeséges ellenszenvet indított el az uralkodó rendszerben” (p. 2).

Judith Okely 1983-as monográfiája, a *The Traveller-Gypsies*, az antropológiai cigánykutatás új irányzatát indította el. Munkájának alapjául az a 12 hónapos terepkutatás szolgált, amelyet az antropológusnő Dél-Angliában négy „vándorcigány táborban” 1970 és 1972 között végzett. Könyvének anyagához különböző feljegyzéseket és írásokat is felhasznált, elsősorban azokat, amik a brit cigányokra és utazókra vonatkoztak, és mindezeket az 1970-es években végzett dél-angliai terepmunkájának a kontextusába helyezte. „Az ilyen terepmunka – mint írja – a történelmi feljegyzések milyenségére is fényt kellene, hogy derítsen” (p. 1).

Több hónapos antropológiai terepmunkáját a kutatónő kiegészítette a cigányokról szóló írott forrásokkal, illetve az írott források mögötti „cigány valóság” feltárását is célul tűzte ki. Okely (p. 2) szerint a cigányok történelmét nem lehet egyszerűen a nem cigányok által megírt dokumentumok alapján bemutatni: a cigányokról alkotott elképzelések és az általuk közvetített információk többet mondanak el a gádzsókról, mint a cigányokról. Az írott források pozitív és negatív cigány képet is bemutatnak, hangsúlyt elsősorban a nem cigány világtól való nyilvánvaló különbségeikre fektetve. Ilyen kontextusokban jelent meg a „természethez közel élő”, „vad és szabad” cigány közösségek képe. A gádzsó világ elvárásai viszont ahhoz járultak hozzá, hogy a cigányok a gádzsó világhoz való viszonyukban alkalmazkodjanak, alakuljanak a nem cigányok cigány képéhez.

Az antropológusnő szerint a cigányok olyan elnyomott csoportnak tekinthetők, akik a legkülönbözőbb dolgokat is képesek az őket körülvevő, uralkodó kultúrától átvenni, míg máso-

kat kategorikusan elutasítanak. A többségi társadalom világszemléletének mindenhatósága érvénytelen a számukra. Újjáalkotott kozmológiájuk egy új, koherens világot jelent, még ha kívülről ez elképesztőnek is tűnik. E rögtönzött vagy „összehordottnak” látszó struktúra (Prónai 1995:83) – „amely az eredetihez képest akár ellenkező értelmű is lehet” – teszi lehetővé, hogy a cigányság, mint független csoport létezhesen. A közösség tehát „nem passzív utánzója a többségi társadalomnak” (p. 77).

A *The Traveller-Gypsies* lebilincselő olvasmány, melyet szerzője – követve a kulturális antropológia hagyományos írásmódját – riportidézetekkel, apró élettörténetekkel, szituációs helyzetek elmesélésével tarkított. Mindez hozzájárul ahhoz, hogy a cigány és nem cigány világok történetei mögötti hátteret megérthesse az olvasó. Mindemellett megismerhetjük a cigány mindennapok „másságának” magyarázatát és a nem cigány társadalom előítéletei mögött rejlő valóságot. A monográfia a brit cigányok történelmét és mai viszonyait több szempontból is tárgyalja. A dél-angliai vándorcigányok rövid történelmi bemutatása elsősorban korabeli források alapján történik, a szerző egészen a „modern előítéletek” tárgyalásáig jut el. Ezután kutatási módszertanának a bemutatása következik. Az olvasó megismerkedhet a vándorcigányok megélhetési lehetőségeivel, etnikai identitásuk fő jellemzőivel, utazó életmódjukkal, a családokkal, a gyerekeveléssel, a cigány nők szerepeivel, rokoni és személyes kapcsolataikkal, illetve a túlvilágról, a szellemekről vallott elképzeléseikkel. Mindezek részletes bemutatása szétfeszítené egy rövid könyvelemzés kereteit. Érdemes inkább néhány kulcsfogalmon keresztül ismertetni a könyvet.

A cigány és nem cigány viszony a cigányok számára pl. test-szimbólumokban és rontási tilalmakban fejeződik ki és oldódik meg. Okely ennek problematikáját a „külső és belső én” kettősségének a bemutatásán keresztül teszi meg. A vándorcigányok a tabuk és a tisztátalanság, azaz a *mochađi* rendszerében helyezik el a tér kihasználását, a körülöttük élő házi és vadállatokhoz való viszonyukat, ezt határozza meg a női (és férfi) szerepeiket és halálhoz való viszonyukat. Ez az oka annak, hogy a könyv legfontosabb fogalmai a tabu és a tisztátalanság lettek.

A *Symbolic boundaries* c. fejezetben a szerző a cigányok és a nem cigányok közötti etnikai határ meghúzásában szerepet játszó, testre, tisztaságra, térre és állatokra vonatkozó fogalmak összefoglalását és elemzését adja. Okely a cigányok elkülönülésének egyik lehetőségét a rontással összefüggő tabuk betartásában látja, amelyek nemcsak kifejezik, de meg is erősítik az etnikai határt. „Ezek a vélekedések nem egyszerűen csak arra irányulnak, hogy a nem cigányokat rontóként határozzák meg, hanem ezzel saját belső tisztaságuk fenntartását is lehetővé teszik. Bizonyos szokások megtartásával a cigányok sértetlenül élhetnek a nem cigány területen” (p. 77).

A tisztátalanságra vonatkozó rontási tabu-szabályok olyan hétköznapi tevékenységekre vonatkoznak, mint az étkezés, a tisztálkodás, az öltözködés, a viselkedés. Okely a különböző tabuk bemutatásán keresztül elemzi a cigányok viszonyát a különböző házi és vadállatokhoz, illetve a cigány/gádzsó viszonyrendszerben értelmezi a tisztaság és a tisztátalanság fogalmát, mivel „vándorcigányok vélekedései nem vizsgálhatók a domináns társadalom befolyásától és vélekedéseitől függetlenül” (p. 104).

A cigányok lelki és testi tisztaságról alkotott elképzelései észrevehetően a nem cigányok számára. Az antropológusnő két példán keresztül világítja meg könyvében a cigány és a nem cigány világok tisztasághoz való viszonyát. A történeteken és a történetek megelőinek hozzáállásán keresztül mutatja be a cigány/nem cigány viszony egyik alapvető problémáját, a gádzsó világ sztereotípiáit a „koszos” cigányokról, és a cigányok előítéleteit a nem cigányok „tisztátalanságáról”. Fontos, mérvadó részei ezek munkájának, hiszen a cigány és a nem cigány világban gyakran vezet konfliktushoz a tisztaságról alkotott felfogásuk különbözősége. A különböző kulturális viszonyok megismerése és értelmezése mutat rá az együtt, de egymástól függetlenül élő kultúrák hatáira és a köztük feszülő konfliktus feloldásának a lehetőségére.

Egy cigány tábor terének megszervezését is a „szennyező események” (születés, halál) és a tisztátalanság (háztartási hulladék, emberi ürülék) külső területre való szorítása jellemzi. A táborok alaprajzának bemutatásán keresztül a szerző elemzi a hatalom és a kisebbség viszonyát, a térbeosztás és térhasználat feletti konfliktusos helyzetek megoldási kísérleteit, és rámutat ennek kudarcaira. A konfliktusok alapvető okának Okely azt tartja hogy „az információáramlás egyoldalú: a cigányok ismerik a többség elvárásait, míg azok nem tudnak a cigányok alternatív elképzeléseiről” (p. 86). A cigányok térbeosztásának, mindennapi életük megszervezésének megismerése lehetne a szerző szerint a konfliktusos helyzetek megoldásának kulcsa.

Judith Okely könyvének cigány nőkről írt fejezete (*Gypsy women*) a cigánykutatások egyik talán legfontosabb témáját elemzi. A szerző a következőket írja: „Ebben a fejezetben azt a mérhetetlen feszültséget szeretném bemutatni, ami a cigány nők kívülálló, közhelyes megítélése és a cigányság saját eszményei között feszül. Ez a két különböző dolog szorosabb kapcsolatban áll egymással, mint tény és képzelet, mint eszményi és annak megvalósulása. A kapcsolat tükröződik a vándorcigányoknak a női tisztátalanságról vallott elképzeléseiben. Nem lehet mindezt csupán a vándorcigányok belső szervezetével magyarázni. Jobban meg lehet érteni, hogyha külső kapcsolataikat figyeljük, vagy a gázdsokkal való érintkezés sokkal kiterjedtebb tisztátalanság tabuit vizsgáljuk” (p. 201).

Okely a cigány nőkhöz kapcsolódó előítéleteken keresztül mutatja be a cigány és nem cigány női világok másságát. A cigány és nem cigány férfítársadalom nőkről alkotott sztereotípiáit vizsgálva elemzi a cigány nők szerepeit, mindennapi életvilágait. A cigány nőkhöz kapcsolódó sztereotípiákat is – hasonlóan a szimbolikus határok elemzéséhez – a tisztátalanság tabu rendszerébe helyezi, a külső és belső tisztaság rendszerén belül mutatja meg. A szerző olyan, a cigány nőkhöz kapcsolódó leggyakoribb sztereotípiák háttérét elemzi, mint a kéregetés, a szexualitás, a menstruáció és a szülés. Képet kaphatunk a nők társadalmi szerepéről, erkölcsi rendszeréről, a gádzsó világban betöltött szerepéről. Írásában megemlíti a cigány férfiak nem cigány nőkhöz kapcsolódó elképzeléseit. Úgy véli, hogy „a cigányok és nem cigányok közé mind a két oldalról emelt válaszfal hatékony eszközzé válik az elhatárolódással és a különválással a belső problémák megoldására. (...) A férfiak is, a nők is elképzeléseik túlegyszerűsített változatát idegenekre vagy ismeretlenekre vetítve védik saját világukat. (...) Az ideális tulajdonságokat a saját társadalmukra tartják jellemzőnek, míg a prostitúciót, a promiszkuitást vagy a megkaphatóságot a másokra” (p. 211).

Ugyancsak a tisztátalanság tabujának rendszerében vizsgálja a szerző a halálhoz és a halotthoz kapcsolódó rítusokat és képzeteket. A *mulótól*, azaz a visszatérő halott szellemétől való félelem határozza meg a halotti szertartásokat, és a szertartások kapcsolatát a nem cigány világgal. A *mulo* potenciális veszélyt jelent az élőkre, legalábbis azokra az emberekre, akiket a halott még életében személyesen ismert. A halott szellemének a távoltartása éppen ezért alapvető feladata az élők világának, ezért égetik és tépik szét személyes tárgyait, és ezért temetik őket gádzsó temetőbe és írják fel a nevüket a sírkőre. „Így kell a *mulót* arra készíteni, hogy testével, képmásával és nevével együtt megpihenjen” (p. 226). A dél-angliai vándorcigányok halottképzeteiben összekapcsolódik a letelepedés és a megbékítés. Azáltal, hogy halottait gádzsótemetőbe temetik, hogy a haláleset után a leggyakrabban elhagyják tisztátalanná vált táborhelyüket, végleg „helyhez kötik” halottaikat. Az antropológusnő szerint az angliai vándorcigányoknál a halált azonosítják az asszimilációval, sőt – mint írja – „ha a cigányok utazással kapcsolatos ideológiáját tekintjük, a letelepedettséggel is” (p. 229). Ennek oka, hogy amikor a cigányok kifejezik félelmüket a *mulótól*, szimbolikus eszközökkel a gádzsótól való félelmüket erősítik meg újra és újra. A halott szelleméhez hasonlóan a gádzsó is ugyanolyan kiszámíthatatlan, „hirtelen felbukkanhat egy táborban, majd ugyanolyan gyorsan el is tűnhet, és pusztá szeszélyből bántalmazhat vagy üldözhet valakit” (p. 228).

Az élet és a halál közötti határt a cigányok arra használják, hogy egy másik, etnikai határonról határozzanak meg szimbolikus jelentéseket. Egy cigány ember halála egyben egy

meghatározott kisebbség egy tagjának eltűnését is jelenti, olyan kisebbség tagját, aki mindig kiszolgáltatott helyzetben van a többségi társadalommal szemben. A cigány halott a rítusok elvégzésével átlépi az etnikai határvonalat, és „megerősíti az élő cigányok gázdsoáktól való elhatárolódását és az attól való félelmüket, hogy azonossá válnak velük” (p. 230).

Judith Okely dél-angliai vándorcigányokról írt könyve nemcsak az első olyan könyv, amit európai cigányokról szociálintropológiai szemlélettel írtak meg, de meghatározó szerepe volt a cigánykutatások egyik – Patrick Williams, Leonardo Piasere, Michael Stewart által képviselt – irányzatának a kialakukásában, és napjainkig jelentős hatással bír. A *The Traveller-Gypsies* olyan cigánykutatók munkáira volt hatással, mint Michael Sinclae Stewart, aki a magyarországi oláh cigányok között végzett terepmunkát, Patrick Williams párizsi kelderások kutatójára illetve Leonardo Piasere, aki a szlovéniai romák között végzett kulturális antropológiai vizsgálatokat.

Felhasznált irodalom

- ADAMS, B.-J. OKELY-D. MORGAN-D. SMITH. 1975. *Gypsies and government policy in England*. London: Heinemann.
- PRÓNAI CSABA. 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest/Kaposvár: ELTE-CsVMTE.
- TRIGG, E. B. 1975. *Gypsy demons and divinities. The magical and supernatural practices of the Gypsies*. London: Sheldon Press.

Cigányok, trevellerek és gádzsók Európa keleti és nyugati peremén

Jane Helleiner: Irish Travellers. Racism and the politics of culture
Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press. 2000.

**Alaina Lemon: Between two fires. Gypsy performance
and Romani memory from Pushkin to postsocialism**
Durham/London: Duke University Press. 2000.

A csalóka látszat ellenére a két antropológus egyazon évben publikált kötete között nem az a legszorosabb kapocs, hogy az egyik az írországi trevellerekkel a másik pedig az oroszországi cigányokkal foglalkozik. Recenzensként amúgy sem lenne feladatomban állást foglalni abban a sok vitát kiváltó kérdésben, milyen mértékig és egyáltalán milyen alapon rokonítható (feleltethető meg?) ez a két csoport egymásnak, szerencsére azonban maguk a kötetek is arra bátorítanak, hogy kitérjek a kényes kérdés elől. A közöttük valóban fennálló párhuzamok egyike ugyanis éppen az, hogy egyik sem tartozik az olyan antropológiai monográfiák sorába, amelyekből fejezetről fejezetre kibontakozna egy közösség gazdasági tevékenysége, viszonya a természetfelettihez, a munkamegosztás, a hatalmi berendezkedése stb. A szerzők ehelyett a közösség(ek) és a külvilág kapcsolatára összpontosítottak, értvén ezalatt a kisebbség és többség közötti kommunikációt csakúgy, mint az egyik fél által a másik félről generált diskurzust. Közösek a kutatás módszerei is: az elemzés alapja mindkét esetben résztvevő megfigyelés, amelyet kiterjedt levéltári kutatás és médiaelemzés egészít ki.

Jane Helleiner 1986–87 során végezte kilenchnapos terepmunkáját egy Galway melletti treveller-táborban, majd 1994 és 1999 között több alkalommal visszatért Írországba, hogy folytassa a levéltári kutatást. Elemzésében – mint a kötet címéből is kitűnik – elsősorban a többségi társadalom trevellerekkel kapcsolatos attitűdjével és politikai döntéseivel, azok raszszista motivációival kíván foglalkozni. Alaina Lemon 1988 és 1997 között végzett összesen háromévnnyi terepmunkát moszkvai, Moszkva környéki és uráli cigány közösségekben. Ebből 1991 augusztusától két évet megszakítás nélkül terepen töltött, a többi időben pedig – rövidebb tereplátogatások mellett – levéltári – és médiakutatást végzett a kelet- és közép-európai régióban. Könyve alcímében is megjelenik az egyik kettősség, amely köré az elemzés felépül: az egyik oldalon az a gádzsó perspektíva, amelyből szemlélve a cigányok mindig színpadis szereplőként látszanak, a másikon az a cigány nézőpont és emlékezet, amely belülről dolgozza fel az autentikusság kérdését; főleg pedig a kettő folytonos egymásra hatása és összekapcsolódása. Noha mindkét helyszín Európa peremén található, a társadalmi és történeti kontextus aligha lehetne különbözőbb. És mégis felfedezhetők bizonyos párhuzamok abban, ahogyan többség és kisebbség egymást percipálja és elbeszéli.

Írország 1922-ben nyerte el függetlenségét, több száz évi angol uralom után. Az ország, amely az 1840-es évek nagy éhínsége és az azt követő kivándorlási hullám nyomán lakosságának jelentős részét elveszítette, a brit korona fennhatóságának megszűnése után lassan a gazdasági növekedés útjára lépett, és csatlakozott az Európai Unióhoz. A függetlenség kivívását követő időszakban a katolikus ír középosztály és arisztokrácia férfi tagjai voltak azok, akik a nemzetépítés ideológiai erővonalait meghatározták, ők pedig mindenekelőtt egységes, kelta, katolikus, kapitalista Írországból gondolkodtak. Minthogy a trevellerek a többségtől élesen elütő életmódja ellentmondott az egység ideológiájának csakúgy, mint a késő-kapitalizmus logikájának, az 1920-as évektől felerősödtek a treveller-ellenes hangok. Ezzel párhuzamosan

jelen volt és van ma is egy másik, kevésbé érvényre jutó ideológiai vonulat, amely a trevellerek életmódjában az ír nép ősi szabadságszeretetét, kötöttségek elleni lázadását véli felfedezni, és így egyfajta idealizált önjelképet lát bennük.

Ezzel el is érkeztünk az ír és az orosz diskurzus közötti párhuzamok egyikéhez. Lemon könyvének egyik témája az a cigánykép, amely Puskin *Cigányok* című elbeszélő költeménye nyomán kelt életre az orosz köztudatban, és annak mindmáig olyan hangsúlyos eleme, amit a magukat cigánynak nevező csoportok számaránya és társadalmi láthatósága messzemenően nem indokol. Ezt a képet pedig ugyanaz a kettősség jellemzi, amiről az írek esetében már szó esett. Az egyik oldalon áll az „irodalmi cigány” sokféle diszkurzív céllal újra és újra felelevenített figurája, amely szorosan összekapcsolódik a „szabadság” és a „tágas, végtelen tér” fogalmával, és mint ilyen, bizonyos fokig az orosz identitás jelképeként is használható a beszélők által. A másik oldalon a peresztrojka utáni Oroszországban igen felerősödött xenofóbia és nacionalizmus többi toposza közé illeszkedő „csencselő, kolduló, csaló cigány” képe. Amitől a helyzet komplexebb, mint sok más oroszországi kisebbség esetében, az éppen a „cigányok” felülreprezentáltsága a köztudatban és a róluk alkotott kép erős ambivalenciája.

A trevellerek ellen irányuló rasszizmus is kiemelkedik a többi írországi rasszista diskurzusból egy igen fontos szempont alapján. A trevellereknek nincsenek olyan, kicsit is egyértelmű külső vagy nyelvészeti karakterisztikumai, amelyek alapján ránézésre elkülöníthetők lennének: az elkülönítés alapjául az életmód és az önbesorolás szolgál. Így azonban a treveller-ellenes diskurzusból is szükségszerűen hiányoznak a rasszjegyekre, öröklött tulajdonságokra utaló kijelentések – ez a „rassz nélküli rasszizmus”. (A trevellerek életmódját az ír diskurzusban olyan megkülönböztető jegyek írják le, mint a lakókocsiban lakás, a vándorló életmód, a szegénység, illetve bizonyos foglalkozások űzése.) Ez az identitásfelfogás egyébként történetesen egybevág azzal a (Helleiner által is követett) etnicitás-kutatási szemléletmóddal, amely az identitás, kultúra és azok határai tekintetében elutasítja az ún. esszencializmust, és azt állítja, hogy a határvonalak nem valamiféle öröktől adott, bebetonozott különbségeken alapulnak, hanem aktívan konstruálódnak meg a történelmileg adott politikai, hatalmi és gazdasági keretek között. Ebből egyenesen következik az a filozófiai, politikai és kutatásmódszertani szempontból egyaránt jelentős állítás, miszerint nem lehet alulértékelní vagy figyelmen kívül hagyni a folyamatban résztvevő egyének és közösségek tevékeny részvételét és mozgásterét.

A trevellerek eredetére, történetére vonatkozó populáris diskurzus esetében – mint láthatuk – nem állnak rendelkezésre olyan „kényelmes” és „egyértelmű” „tények”, mint például a kontinensen élő cigányok indiai eredete, amely mostanra bekerült a köztudatba és a közbeszédbe. Könyvének első fejezetében Helleiner azt tekinti végig, hogyan alakultak a treveller eredetkonstrukciók az ír politikai és média-diskurzusban, illetve hol helyezkedtek el a trevellerek a gyarmati korszak, az 1922 utáni nemzetépítés, majd a kapitalizmus ideológiai erőterében. A treveller-ellenesség diskurzusát különböző kormányzati és önkormányzati szintű dokumentumok, a helyi (értsd: Galway és környéke) sajtó, illetve az ír parlamenti jegyzőkönyvek elemzésén keresztül mutatja be, 1922-től a kutatás idejéig. Külön figyelmet érdemel ezen belül az 1960-as évekhez köthető kezdeményezés, amely egy átfogó modernizációs projekt keretében egész Írországbán a trevellerek letelepítését tűzte ki célul. A szerző megvizsgálja, hogyan hajtották végre és dokumentálták azt Galway városában és környékén 1960 és 1987 között. Ezt az áttekintést is elhelyezi a trevellerekről szóló (letelepítésüket szorgalmazó, életmódjukat elítélő) diskurzusnak, illetve a társadalmi osztályok várostervezési leképeződésének a kontextusában.

A következőkben a könyv közelíti a fent említett monografikus formátumhoz, amennyiben egy-egy fejezetben tételesen foglalkozik a trevellerek életének négy aspektusával: a tábori életmóddal, a gazdasági tevékenységgel, valamint a nők, illetve a gyermekek helyzetével és szerepével, mindezeket azonban mindig a külső, nem treveller attitűdök és intézkedések tükrében írja le, azokkal ütközteti.

Eszmetörténeti tanulságokkal is szolgál, ahogyan a szerző felvázolja azt a folyamatot, ahogyan a gyermek-tematika bekerül a treveller-ellenes diskurzus érvrendszerébe. A fő érv, amelynek gyökerei részint a keresztény mitológiáig, részint a 20. század eleji reformpedagógia sokféle irányzatáig nyúlnak vissza (mely utóbbiaknak persze szintén megvannak a maguk gyökerei), a gyermek szent és sérthetetlen mivoltát hirdeti. Erre az évrre kétféle (közép-európai fülünknek is ismerős) módon hivatkozik a rasszista és asszimilációs párti diskurzus. Egyrészt – úgy mond – meg kell óvni a többség gyermekeit a trevellerektől (a másik vonásaival felruházott gyermekrabló mumus Európa-szerte megtalálható toposzának pszeudo-tudományos felhasználása). Másrészt meg kell menteni a treveller gyermekeket saját szüleiktől és közösségüktől, minthogy mellettük csak szegénységben, deprivációban és erőszakban lesz részük (a gyermekvédelem álruhájába bújtatott etnocentrizmus és asszimiláló törekvés).

A záró fejezetben a szerző a terepmunka lezárása óta történt fejleményekkel foglalkozik, ismét elsősorban a helyi és országos szintű törvényhozás területén, az európai integráció és az 1980-as évek egyenetlen gazdasági fejlődésének a kontextusában.

A gazdasági küzdőtér a Lemon által megrajzolt körképnek is fontos színhelye. Ő azonban nem arra koncentrál, hogyan csapódnak le a globális, nemzeti és lokális gazdasági folyamatok az általa kutatott közösségek életében, hanem a közösségek önreprezentációja felől közelítve olyan színpadként értelmezi a piacot (és az élet egyéb színtereit), ahol az etnikai határvonalak nyilvánosan kijelölésre és megerősítésre kerülnek. Ez nem csupán a többség/kisebbség közötti demarkációs vonalra vonatkozik, hanem a magukat cigányként definiáló oroszországi közösségek egymástól való elhatárolódására is. A lehetőségekhez mérten átfogó képet próbál nyújtani abban az értelemben, hogy valamennyi általa kutatott csoport önjellemzését és a többiekéről szóló diskurzusát egyaránt igyekszik megjeleníteni.

Az általa rajzolt képből kiviláglik az etnikai önmeghatározás szituatív és heterogén jellege. Míg a többségi cigányságképek egyik központi eleme az a feltételezés, hogy itt valamilyen tradicionális, premodern, zárt, már-már törzsi kultúráról van szó, az antropológiai leírás nyomán körvonalazódó önmeghatározások nem ezekkel a fogalmakkal operálnak, hanem a környező késő-kapitalista, globalizálódó világ tárgyait, szimbólumait, technológiáit és nyelvi elemeit éppúgy beépítik, mind mindazon más közösségek öndefiníciói, amelyek ebben a világban élnek és tájékozódnak. Jó példa erre az a fénykép, amelyen egy moszkvai kelderás asszony száriba öltözve pózol a kamerának, lakásának orosz nyírfaligetet ábrázoló falfestménye előtt; vagy az a lovári családokban szájról szájra járó mondóka, amelyben a kóla és a hamburger fogyasztása az a marker, amelynek segítségével a lovárik elhatárolódnak a kelderásoktól. Jellemző, hogy a többségi diskurzus olyan makacsul ragaszkodik saját prekonceptióihoz, hogy az a forgatócsoport, amelyet Lemon egy alkalommal elkísért egy Moszkva környéki cigány közösségbe, az érintettek kérése ellenére sem volt hajlandó enteriőröket fényképezni, ahol a modern világ számos rekvizituma büszkeség tárgyát képezte a lakók szemében. A stáb azonban inkább tüzet rakott velük az udvaron, és azt az instrukciót adta, hogy táncoljanak körülötte.

Az interetnikus határvonalak kijelölésének egyik legfontosabb színtere egy valódi színpad: a moszkvai „Cigány Színház” intézménye, amelynek története, az általa közvetített ideológiai tartalmak, tagságának önreprezentációja és önreflexiói a könyv egyik központi témáját képezik. A társulat és – amikor erre lehetőség volt – a színház vezetése döntő módon az ún. haladitko cigányok, azaz a legrégebb óta Oroszországban élő cigány csoport köréből verbuválódott; ma is közülük kerül ki a legtöbb oroszországi cigány értelmiségi. Izgalmas végigkövetni azokat a mechanizmusokat, amelyeken keresztül ez a sajátos fórum kifejezte, értelmezte, átértelmezte, megszűrte, helyreigazította, visszatükrözte és formálta a többség fejében élő cigányságképet, a történelem és a mindenkor politikai hatásaitól nem függetlenül. Talán még ennél is izgalmasabb azonban azt megfigyelni, ahogyan az újabban érkező cigány csoportok (főleg közép-európai lovárik és kelderások) idővel szintén megjelennek ezen a képletes és valóságos színpadon, illetve hozzájárulnak a már meglévő végtelenített tükörrendszer képeinek további megsokszorozásához. A folyamata egyik része, hogy a társulat időnként kiruccan egy-egy,

általuk tradicionálisnak minősített vidéki cigány közösségbe némi *couleur locale*-t beszerezni (kifejezéseket, ruhadarabokat, dalokat, szokásokat gyűjteni). Másrészt viszont egyes lovári és kelderás családok a „Cigány Színház” iskolájába küldik a gyermekeiket, elismerve, egyesek szerint megteremtve ezzel az intézmény kulturális autentikusságát, mások szerint pedig éppen veszélyeztetve azt.

Talán az autentikusság az a fogalom, amelyre az egész elemzés felfűzhető. Szerencsére azonban a szerzőnek egy pillanatig sem áll szándékában bármiféle tudományos vagy egyéb tekintélyre hivatkozva megítélni, mi tekinthető autentikusnak és mi nem. Lemon úgy tartja a középpontban az autentikusság kérdését, hogy annak hegemon értelmezése még az elmélet szintjén sem merül föl, hanem fejezetről fejezetre újabb kontextusban vetődik fel és mindig újabb jelentésekkel gazdagodik, attól függően, mely kutatott közösség mely tagja milyen szituációban alkalmazza. Az olvasó számára kirajzolódó kép éppen összetettségében, sokszínűségében, ellentmondásosságában meggyőző, mivel arra figyelmeztet, hogy a kultúra és az identitás kérdései nem tekinthetők statikusnak, hanem mindig egy ezernyi erővonalról átszelt, dinamikus erőterben értelmezhetők.

A finnországi cigányok identitása az 1980-as évek elején

Tuula Kopsa-Schön: Kulttuuri-identiteetin jäljillä
Suomen romanien kulttuuri-identiteetistä 1980-luvun alussa

Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1996.

Tuula Kopsa-Schön a Turku Egyetem vallástudományi szakán írt szemináriumi dolgozata kapcsán került először kapcsolatba a finnországi cigányokkal. Ő maga a többségi nemzet képviselője, korábban nem sokat tudott róluk. A cigányok identitásának kérdése utóbb doktori disszertációjának témája lett. A *Kulttuuri-identiteetin jäljillä* a doktori értekezés nyomtatott változata.

A munka a következő nagyobb fejezetekre oszlik:

1. Bevezetés
2. Terepmunka és az „anyag” dimenziói
3. A hagyomány bemutatása mint az identitás kritériuma
4. Sztereotipikus identitás
5. A cigányok Finnországa: területi sztereotípiák és a nemzeti identitás rétegei
6. Ideális identitás
7. Istenek harca: a vallás és a cigány hagyomány kulturális kölcsönhatása
8. Reális identitás
9. Végkövetkeztetések

A kutatás ideje 1979–1983, az ekkor gyűjtött anyag lett a dolgozat alapja. A munka folklorisztikai és vallástudományi indíttatású volt. Az anyaggyűjtés módszerei a kérdőíves lekérdezés, a tematikus és kötetlen interjúk, valamint a résztvevő megfigyelés voltak. A kutató az északi területek kivételével bejárta egész Finnországot, 24 helységben 127 emberrel készített interjút. Többségükkel csoportos beszélgetés formájában (többnyire az adatközlők otthonában, kávézás közben), magnóra rögzítve; négy szemközti beszélgetést csak 12 emberrel folytatott. Ahhoz képest, hogy 1981-ben a finnországi cigányok létszáma 5505 volt, a 127 fő reprezentatív mintavételnek számít. A beszélgetésben való részvételt csak ketten tagadták meg. A megkérdezettek nagyjából azonos számban képviselnek minden korosztályt.

A kötet végi jegyzetek és a bőséges bibliográfia mutatja, hogy a szerző jól ismeri a cigánysággal kapcsolatos nemzetközi szakirodalmat, ezt beépíti a könyvébe. Szintén alaposan kidolgozott az elméleti háttér, az identitás kérdésének szociológiai, pszichológiai megközelítése. A folklorisztikai feldolgozási mód leginkább abban nyilvánul meg, hogy a szerző állításait rendre az adatközlőktől származó szó szerinti idézetekkel támasztja alá.

Az identitás dimenziói

Mint minden közösség, a cigány társadalom is egymással ellentétes osztályokba sorolható. Az egyes osztályokba való tartozás a sokféle identitás különböző dimenzióinak rendszerét hozza létre. Tuula Kopsa-Schön mindezt a következő táblázatban foglalja össze:

1. Férfiak/ nők, öregek/fiatalok, szegények/gazdagok (nemekkel kapcsolatos normák, hagyományos szokások és értékek, közösségbeli alá-fölrendeltség): szociális identitás
2. Hagományörzés/modernizáció (új értékek, normák, szokások és a hagyomány összeegyeztetése: területi identitás
3. Vallásosság/„vallástalanság”: vallásos identitás

4. Cigányok/finnek (a cigányság „helyes” hagyományai, etnikus hagyományok, cigány-ideológia, folklorizmus és stigma): sztereotipikus, ideális, nemzeti identitás

Mindezen részekből tevődik össze az ún. reális, valós identitás.

A finnországi cigányok története és mai helyzete

A történeti források szerint a cigányok a 16. század elején jelentek meg Skandináviában. Miután kitiltották őket Svédországból, Finnországban telepedtek le (első említésük a szárazföldön 1580-ból való). A finnországi cigányok tehát főként nyugati irányból érkeztek, csak kisebb részük vándorolt be Oroszországból.

Az 1950-es évekig a cigányok vándorló életmódot folytattak. Az egyes csoportok felosztották egymás között Finnországot, ekhós szekereiken meghatározott útvonalon jártak, jó kapcsolatban voltak a helyi lakossággal, akiknek házaiban vagy portáin időről időre megszálltak (akár olyankor is, amikor a háziak nem voltak otthon, de nem éltek vissza a vendégjoggal), részt vettek a mezei és a házimunkában, majd tovább indultak. Hagyományos foglalkozási ágai a lótenyésztés és a lókereskedelem, a jóslás, a bádogosság és az ácsmunka, valamint a gyűjtögetés voltak. Az 1970-es évek végére a cigányok letelepedtek, bérlakásokban (városi emeletes házakban) vagy családi házakban kezdtek el élni. Ma a 65 éven felüliek öregségi nyugdíjat kapnak, a többségük munkanélküli segélyből és szociális támogatásból él. A támogatások tisztességes megélhetést biztosítanak a számukra, a megkérdezettek elégedettek voltak a körülményeikkel. A többségnek volt autója, minden házban volt rádió, majdnem minden házban volt telefon és televízió. A lakásokat (ez feltűnt a finn kutatóknak) vallásos témájú festményekkel díszítik. A férfiak körében a hagyományos foglalkozás úgy változott, hogy egyesek áttértek a lókereskedelemtől az autópiacon, a jobbmódúak részt vesznek a lótenyésztésben és a lóversenyezés üzemeltetésében. Az asszonyok kézimunkáznak, és azt próbálják eladni. A megkérdezett 127 ember közül 14-nek volt rendszeres bért biztosító (ún. „fehér embernek” való) munkája. (Az 1970-es évek végén a szakképzettek aránya a finn lakosság körében 75 % volt, a cigányok körében 21 %.)

A kutatásban szereplő cigányok közül a 65 éven felüliek analfabéták voltak. Elmondásuk szerint a vándorló életmód miatt nem jártak iskolába. A középnevezék járt néhány osztályt az elemi iskolában, a fiatalok mind kijárták az általános iskolát, egyikük érettségizett. Az öregek még jól tudnak cigányul. A cigány nyelvet a vándoréletben egyfajta titkos nyelvként használták, hogy a finnek ne értsék meg őket. Mióta letelepedett életmódot folytatnak, és saját házaikban, lakásaikban élnek, nincs szükségük a titkos nyelvre. A középgeneráció még ért cigányul, de nem használja, a fiatalok nem is értene. Az írott cigány nyelvet nem tartják szükségesnek. Iskolai tankönyveken kívül vallásos traktátusok születnek cigány nyelven, de ezeknek az írásoknak a neologizmusaitól ők idegenkednek.

A cigányok hagyományos közössége a nagycsalád. Régen öt gyereknél több született, ma a családokban 3-4 gyermek az általános. A rokonok összetartanak, de ma már nem sokat járnak össze. A temetésekre mindig összegyűlnek. Lakodalmat ritkábban tartanak, mert még mindig szokásban van a menyasszonyszóktetés. A közéletben és a politikában nem vesznek részt. Többségük – mint a finnek többsége is – az evangélikus egyház tagja, de az 1960-es évektől kezdve a szabadegyházak kereteiben is folyik cigánymisszió. Nem tartják magukat babonásabbaknak, mint a finnek, de hisznek az álmokban és a megérzésekben. A vallásos cigányok viszont nem jósolnak.

A 19. század végén, a 20. század elején a cigányok öltözéke csak annyiban különbözött a finnekétől, hogy tarkább volt. A mai finn cigány népviselet – ami a nőknél csipkével borított, bő fekete bársonyszoknyát jelent, a férfiaknál sötét öltönyt fehér inggel – csak az 1960-as években megindult konszolidáció során alakult ki.

A finn cigányok a következő hagyományokat próbálják fenntartani:

1. A nőekkel, anyákkal és gyermekekkel kapcsolatos tiltások: a nők nem hordhatnak testhez álló ruhát, a szoknya alól nem szabad a lábuknak kilátszani. A bő ruha alatt a terhességnek sem szabad látszania, mert az is tabu. Az anya és az újszülött gyermek nem mehet rögtön haza, ha a házban vannak idősek is.
2. Öregek és fiatalok viszonya: az időseket minden körülmények között tisztelni kell. Öregek jelenlétében a fiatalok nem beszélhetnek az udvarlásról, a szerelemről. Fiatalok nem nyúlhatnak az öregek holmijához, nem ülhetnek az ágyukra. Ha több nemzedék néz együtt tv-t, szerelmi jeleneteknél a fiataloknak el kell hagyni a szobát.
3. Férfiak és nők viszonya: népes társaságokban (pl. temetésen vagy vallási rendezvényen) az idős férfiak és idős nők külön ülnek, saját csoportjukban, úgyszintén a fiatal nők és a fiatal férfiak, hogy elkerüljék a leghalványabb utalást is egyes férfiak és nők kapcsolatára.
4. Edényekre, ruhákra vonatkozó tisztasági szabályok: az öregek által használt edényekhez nem nyúlhatnak a fiatalok. Régen a padlóra esett edényt (mint tisztátalant) a szemétkébe dobhták. Utazás közben a tárgyakat „tisztá helyre” kell tenni, tehát nem a lábak közelébe. A padlón lévő tárgy fölött nem szabad átlépni. A nők cipője és szoknyaszegélye különlegesen tisztátalan. Az idősek és a fiatalok ruháit nem szabad összekeverni, mosni is külön kell őket.
5. Halottak tisztelete: az elhunytak ruháit és használati tárgyait elégetik, az értékesebbet elosztják egymás között a rokonok. Vendégségben nem szabad az elhunytat ábrázoló képek lábbal aludni.
6. Test és mozdulatok: a nőnek igyekeznie kell úgy járnia, hogy a szoknyája széle lehetőleg semmihez ne érjen hozzá. „Erkölcösen” kell ülnie és mozognia, nem szabad például bicikliznie. A különböző korú és nemű emberek lehetőleg ne érintsék egymást.
7. Cigány/nem cigány kapcsolat: a cigányok próbálják megőrizni a két etnikum közti határt, nem akarnak és nem tudnak alkalmazkodni a többségi nemzet szabályaihoz. Törekednek az endogámiára, és a nem cigányokkal való kapcsolatot a gazdasági életre korlátozzák.

A „valódi cigányság” összetevői a cigányok szerint valami nehezen megfogalmazható, igazi, tiszta, nosztalgikus, romantizált teljesség, a szabályok betartása, a közösség által elfogadott viselkedés, öltözködés és beszédmód, képesség a hagyományok életben tartására és feltámasztására, valamint vérségi kapcsolat. A cigány családokba házasság révén bekerült nem cigány lányok felvezik a cigány szokásokat, a férfiak kevésbé.

A sztereotipikus identitásnak két része van: egyfelől, hogy milyenek tartjuk mi magunkat, másfelől, hogy milyenek tartanak bennünket mások. Az első kérdésre a finn cigányok válasza az, hogy ők tiszták, erkölcsösek, szemérmesek, tisztelettudók, hagyományörzők, rokonszeretők, az időseknek gondját viselik, temperamentumosak, az érzéseik irányítják őket, vidámak, kedvesek, van humorérzékük. A másik oldal felől – ami a finn cigányok szerint egy hamis, külső megítélésen alapul – primitívek, nem becsületesek, piszkosak, lusták, munkakerülő, félelmetesek, csalók, szemtelenek, csavargók stb.

A területi sztereotípiák megmutatják, hogy az egyes cigány csoportok között is léteznek előítéletek. A „leghagyományörzőbbnek” az észak-finnországi cigányokat tartják, a keleti területen élőket (a karjalaiakat) barátságosabbnak, a nyugati területen élőket (a pohjanmaaiakat) rátartinak és a jómódú paraszti társadalomhoz alkalmazkodottnak. Ezt az osztályozási módot a finnek is megfigyelhető, vagyis a cigányok felvették a körülöttek élő finnek életmódját, szokásait és előítéleteit. Az „igazi” cigányságot szerintük Karjalában őrizték meg a leginkább, és a hagyományokat leghamarabb a dél-finnországi városokban „hagyják el”. A nemzetségek számon tartják magukat és egymást, a cél az összeütközések elkerülése. A nemzeti identitás háromféleképpen fogalmazódik meg: 1. finnek vagyunk, finn állampolgárok; 2. finnországi cigányok vagyunk; 3. cigányok vagyunk, sötétbőrűek. Ez utóbbi vélemény igen ritka, sokkal gyakoribb a finnekkel való nemzeti összetartozás tudata. Svédországban minden cigány finnek vallja magát. Szórványos esetben svédé akar válni, de az a cigány hagyományokkal való

szakítást jelenti (farmernadrágot húz, ha férfi, szakállt növeszt), amit otthon nem mer/nem tud megtenni.

A mai finn társadalom támogatja a cigányok önazonosság-tudatának a megőrzését, de az oktatás segítségével szociális felemelkedésüket is. A cigányok azt tapasztalják, hogy közösségük a finn társadalom érdekes színfoltja, szokásaik folklorizálódnak, a turizmus részévé válnak. A „szabad, vad, sötétbőrű és sötéthajú szép emberek” mítoszának van piaca Északon.

Az elmúlt századokban a cigányokat vallástalannak tartották, ez így volt Finnországban is. Az első, cigányok közti „ébredés” (amikor az egyház utat talált a cigányokhoz) a 20. század elején volt Pohjanmaaban, Nyugat-Finnországban. Részen ez is hozzájárult a pohjanmaai cigányoknak Finnország egyéb területeihez képest előrehaladottabb integrációjához. A második „ébredés” az 1960-as években indult, csúcspontja az 1970-es és 1980-as évek fordulóján volt. Bár a cigányok 90%-a az evangélius egyházhoz tartozik (mint a finnek döntő többsége is), lelki otthonuknak a pünkösdista mozgalmat tartják. Mindkét egyház összejöveteleire járnak, az evangélikus istentiszteletet ünnepélyességéért, a pünkösdista egyház alkalmait érzelmgazdagságáért szeretik. A cigánymissziót kezdetben finnek végezték, de az idők során kinevelődött néhány cigány prédikátor is, akiknek a térítő munkája hitelesebb és hatékonyabb volt. A vallásos cigányok az egyházban új közösséget találtak, ahol befogadták őket. Egyesek elhagytak bizonyos, addig jellemző foglalatosságokat (pl. a löversenyzést, mert az állatkínzás; a jóslást), de valójában nem kényszerültek etnikus és kulturális sajátágaik feladására, sőt figyelembe vették különleges igényeiket (férfiaknak és nőknek, időseknek és fiataloknak külön összejöveteleket tartottak, a bibliamagyarázatban kerülték a cigányoknak kényes témákat és szavakat stb.). A megtérés például nem jelenti azt, hogy a nőknek el kellene hagyniuk a népviseletüket. A vizsgált 127 személy közül 41 mondta magát vallásosnak.

A cigány (etnikus vagy kulturális) identitás valamilyen csoporthoz tartozást jelent, ezzel szemben a vallás magánügy, a vallásos identitás az azonosságtudatnak egy olyan dimenziója, ami személyes döntésen alapul. Az adatközlők szerint a cigányok körében az 1960-as évekig nyílt vallásellenesség uralkodott, de ma már senkit sem csúfolnak ki azért, mert templomba jár. A cigányok integrálódása az egyházba a különböző etnikai csoportok közötti kommunikációt is elősegíti. A szerző tapasztalatai szerint a cigány hagyományok megőrzésének, a cigányok kulturális felemelkedésének és életminőségük javulásának leglelkesebb harcosai a nem cigány társadalomba asszimilálódott, jómódú, vallásos cigányok.

A reális identitástudathoz vezető úton a cigányoknak tudatosítaniuk kell magukban azokat a vonásokat, amelyek összekötik és elválasztják őket a többségi nemzettől. Igazi cigánynak azt tartják, aki vállalja a cigányságát. A stigmatizációnak, a romlott, szegélyelt identitástudatnak megvan a veszélye Finnországban is, de jó esetben (amire megvan a remény) a jövő útja a természetes, a valós és az ideális identitástudat találkozása.

Kaj o aligatoris?/Hol van az aligátor?

Marek Jakoubek–Ondřej Poduška (szerk.):
Romské osady v kulturologické perspektivě

Brno: Doplněk. 2003.¹

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ (*hogy oldja a hangulatot*): Na, akkor jöhet az a pálinka, nem?

BENNSZÜLÖTT 4: Ja, az asszony elmegy a faluba, és megveszi.

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Jaja.

BENNSZÜLÖTT 5: Unalmas itt, mi?

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ (*élete legnagyobb hazugsága*): Mi? Neeem.

BENNSZÜLÖTT 6: Te, gyere velem, nézzünk videót.

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Mid van?

BENNSZÜLÖTT 4: Van egy jó filmje..., az az...

BENNSZÜLÖTT 6: Hát az az Aligátor, ismered?

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Nem, nem ismerem.

BENNSZÜLÖTT 4: Jó film, mondom.

BENNSZÜLÖTT 6: Na, megyünk?

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Na, jó.

Az egész csapat átvonul BENNSZÜLÖTT 6 házához.

BENNSZÜLÖTT 6 (*a feleségéhez*): Kaj o aligatoris?

A felesége csak néz, és nem érti. BENNSZÜLÖTT 6 *megtalálja, és beteszi a videokazettát.*

BENNSZÜLÖTT 4 (*a kutatóhoz*): Ez aztán a jó film!

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ (*nézi a képernyőt*): Ja, ez a Gladiátor, ezt ismerem.

BENNSZÜLÖTT 6: Hát nem azt mondtam?

BENNSZÜLÖTT 4: Jó film, mi?

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Jaja.

BENNSZÜLÖTT 6: Vagy százszor láttam.

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: És még érdekel?

BENNSZÜLÖTT 6: Mér, nem?

Elkezdődik a film.

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Hiszen ez angolul van.

BENNSZÜLÖTT 6: No és?

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Te tudsz angolul?

BENNSZÜLÖTT 6: Mér, nem?

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Tényleg?

BENNSZÜLÖTT 6: Na.

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ (*álnokul*): És mit mondott? (*A képernyőre mutat, ahol a pozitív hős a kardját épp a negatív hősnek szegezi.*)

BENNSZÜLÖTT 6: Hát, hogy védje magát, az a másik, a rossz.

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ (*meg akar bizonyosodni*): És mit válaszolt neki?

¹ A recenzió az OTKA T 42767-es számú programjának keretében készült.

BENNSZÜLÖTT 6: Hát, hogy jó.

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: És azt hogy mondják?

BENNSZÜLÖTT 6: Mit?

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Hát, hogy védekezni fog.

BENNSZÜLÖTT 6 (*erős texasi akcentussal*): Dzsef beng kruejt ou je.

BENNSZÜLÖTT 5: Jól mondja, mi?

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Hát, nem is tudom, nekem úgy tűnt, kicsit másként hangzott.

BENNSZÜLÖTT 6: Mer ez nem angolul, hanem amerikaiul van.

ÁLLÍTÓLAGOS KUTATÓ: Ja, értem.

A fenti, humoros fordulatokban gazdag, mégis mélyen elgondolkodtató idézet a prágai Károly Egyetem Kulturologia Tanszékének 2001/2002-es szemináriumai természetét egybegyűjtő, meglehetősen rendhagyó szerkesztésű kötetében megjelent, *Kaj o aligatoris?* című „etnodrámából” származik. A szeminárium célja a kelet-szlovákiai cigány településeken korábban végzett terepmunkákról készített beszámolók kiértékelése, valamint az ezzel kapcsolatban felmerült elméleti jellegű kérdések tisztázása volt. A szerzők ennek megfelelően a programban résztvevő, túlnyomórészt kulturologia, etnológia és kulturális antropológia szakos hallgatók közül kerültek ki.

A kötet műfaji besorolása nem egyszerű, mivel szétfeszíti a hagyományos értelemben vett „tanulmánykötet” kereteit. A kilenc tanulmány után, a könyv második felében három rövid elbeszélést és egy drámát is találhatunk. Bár az ilyenfajta sokszínűség meglehetősen ritka, és kis túlzással talán még formabontónak is tekinthető, a térségben viszonylag fiatal tudományágak a téma és a vállalt célkitűzések nagyobb mozgásszabadságot biztosítottak a szerkesztőknek. Így ami szerkesztési szempontból talán a leginkább megkérdőjelezhető (az irodalmi blokk beválogatása), végül a kötet egyik fő vonzerejévé is válik: a téma iránt fogékony, irodalmat kedvelő olvasó ugyanis – a recenzenshez hasonlóan – feltehetően az irodalmi rész elolvasása után kezd bele a tanulmányokba, és ezzel egyszersmind érzelmileg is ráhangolódik az elvontabb, tudományos igényű elemzések befogadására.

Az „etnodráma” mellett közölt három elbeszélés a cigány közösségek hitvilágát, hétköznapjait, legfőbb társadalmi kihívásait különböző aspektusokból közelíti meg. A *Věšina lidí hraje z nudy* című történet a leszakadt cigány társadalom és a szerencsejátékok viszonyát villantja fel: az amúgy is jelenlévő kiszolgáltatottságot a játékok kíméletlen természete – az emberi gyengeségre támaszkodva – (kevés kivétellel) tovább növeli. A *Co dokáže les* című elbeszélés egyfelől a szegény, vidéki cigány közösségek és a természet hétköznapi, gyakorlati viszonyát ismerteti (fűtőanyag, élelem), másfelől felvillantja az erdőnek a cigányok hitvilágában betöltött szerepét. Az utolsó elbeszélés pedig egy cigány férfi sorsát tárja elénk, kétféle nézőpontból: hogyan látja azt a közösség egy tagja, és hogyan látja ő maga.

A kötet bevezető tanulmányában (*Romské osady – enklávy tradiční společnosti*) Marek Jakoubek néhány alapfogalom (*romi, romská osada* stb.) tisztázása után kitér a kulturális relativizmus premisszáira is. Ezen kívül bemutatja és jellemzi a Szlovákiában élő különböző szubetnikus cigány közösségeket, az oláh, a szlovák és a magyar cigányokat. A különbségek vizsgálatánál hangsúlyos szerepet kap a tisztaság/tisztátalanság kérdésének a vizsgálata, ami tovább mélyíti a romungrok és az oláh cigányok közötti különbségeket és a csoportok közötti átjárhatatlanságot. A szerző kutatásainak egyik eredményeként meglepődve konstatálja azt a – szakirodalomban egyébként revelációval egyáltalán nem bíró tény –, hogy az egyes cigány csoportok sokkal inkább tekintik partnernek a többségi társadalom tagjait, mint a más csoporthoz tartozó cigányokat. Ebből Jakoubek azt – az egyébként helyes – következtetést vonja le, hogy a „cigány társadalom” sommás kategóriája nem tartható fenn, és hogy a „cigányok egymás testvérei” tézis csupán illúzió. Hangsúlyozza, hogy minden csoport esetében (és ez közös) a hagyományos cigány társadalom alapegysége a család, és az egyén csupán ennek tagjaként definiálhatja és definiálja magát. A cigány településeken tehát valójában hiányzik

a hétköznapi értelemben vett individuum, a magát autonóm személyiségként meghatározó egyén. Egy cigány település nem személyek, hanem családok közössége, így – mivel a közösség fő rendező elve a rokonság – nincsenek formális, az egyén döntésén alapuló (társadalmi, civil) szerveződések, szervezeteik sem.

A cigány településeken a három rendezőelv tradicionálisan a család, a szubetnicitás és a rituális tisztaság/tisztátalanság, amelyek közül azonban az utóbbi kettő lényegében megegyezik a család határvonalával. A szerző végső összegzésében a vizsgált cigány településekről a következőket állítja: 1) hiányoznak a formális szerveződések/szervezetek; 2) a piac és a piacgazdaság a közösségen belül semmiféle szerepet nem játszik; 3) a helyi társadalmon belül meghatározó jelentősége van annak, hogy ki hova születik; 4) az emberek közötti egyenlőség és az univerzalitás eszméje hiányzik. Mindezek alapján Jakoubek a cigány településeket a hagyományos társadalmak egyik utolsó enklávéjának tekinti, ahol a nemzet/nemzetiség problematikája indifferens, hisz a cigány települések lakossága nem tekinthető nemzeti kisebbségnek: ez a lakosság olyan kultúra hordozója, mely kizárja a nemzetiség szerint definiált társadalom lehetőségét.

Karel A. Novák *Romská osada – tradice versus regres* című tanulmányában az antropológus felelősségének kérdését boncolgatja. A kutató feladata ugyanis szerinte nem merül ki a terepen tapasztaltak összegzésében és a száraz leírásában, hanem „megértési”, interpretációs kulcsot kell adnia a többségi társadalom kezébe, hogy annak segítségével a cigány kultúra érthetővé és megismerhetővé váljék. Arra keresi a választ, hogy a kelet-szlovákiai cigány települések kultúrája a hagyományos, etnikus kultúrák sorába illeszkedik-e, vagy pedig egyszerűen a szegénység kultúrájaként írható le. Véleménye szerint a Lewis-féle ismérvek (bizalmatlanság a környező világgal szemben, félelem a rendőrségtől, magas kamatra nyújtott kölcsönök, alkalmi munkák, kevésbé átgondolt gazdálkodás, a takarékoskodás hiánya stb.) alapján nem kaphatunk egységes, homogén képet a településekről: vannak olyan közösségek, amelyekben valamennyi jelenség hangsúlyosan megtalálható, de vannak olyanok is, ahol erőteljesen jelen vannak a középosztály értékei, a hosszabb távú tervezés, a szélesebb körű szolidaritás stb. Novák szerint a szegénység kultúrájának felszámolására adott Lewis-féle „recept”, a szociális munka elengedhetetlenül szükséges, mindazonáltal biztosan nem tekinthető elegendőnek.

Michal Tošner meghatározásában (ld. *Kultura romských osad a analýza sociálni situace*) a cigány település olyan településrészeket jelent, ahol a cigányok a többségi társadalomtól elkülönülten élnek, egy sajátos kultúra hordozóiként. A kulturális orientációnak a – cigány települések társadalomban betöltött szerepét is mutató – változását a szerző szerint több tényező is hátrányosan befolyásolta: a modern, centralizált cseh-szlovák állam, az erőltetett szocialista iparosítás, a szlovák nemzetépítés stb. A cigány települések korábban olyan falvak, városok részeit képezték, melyek túlnyomórészt mezőgazdasági jellegű tevékenységet folytattak, így a gazdasági és társadalmi változások következményeként ezek idővel menthetetlenül perifériára szorultak. Még kérdéses, hogy a modernizációs nyomás mennyiben alakítja át a cigány tradíciókat, Tošner azonban szembeszállva a kultúra fogalmának statikus értelmezésével hangsúlyozza, hogy ez a változás semmiképpen sem tekinthető kultúravesztésnek.

Tematikailag a fenti vizsgálathoz köthető Markéta Krausová és Marek Jakoubek *Specifika kulturní změny v romských osadách na východním Slovensku* című tanulmánya, amely a rendszerváltást követő társadalmi és gazdasági változások mindennapokra gyakorolt hatását elemzi. Tény, hogy a cigány családfők túlnyomó többsége és a nők jelentős része is állandó munkahellyel rendelkezett a szocializmus ideje alatt, és hogy ez a magas foglalkoztatottsági arány a piacgazdaság alatt a minimálisra csökkent. Ez nemcsak az egzisztenciális háttér elvesztésével járt együtt, hanem azzal a társadalmi következménnyel is, hogy a hétköznapi érintkezés és a közös munka során lassan formálódó bizalom eltűnt a többségi lakosság és a cigány családok viszonyából. A szerzőpáros hangsúlyozza, hogy a cigány és a többségi társadalom közötti különbség nem annyira a nyelv és a kultúra terén érhető tetten, hanem sokkal inkább a társadalmi szerkezet eltéréseiben. Míg a többségi társadalomban a gazdaság, a szabadpiac játszik

domináns szerepet, addig a cigány települések központi rendező elve a rokonság maradt. Miután pedig a többségi társadalomban ez a különbség nem tudatosul, és ha mégis, akkor a felismerés nem találkozik megértéssel, szótárában a különbség az elmaradottság szinonimájává válik. A szerzőpáros a modern technikai kultúra jelenlétét vizsgálva rámutat arra a kutatott közösségekben tetten érhető sajátosságra, hogy az elszegényedett, leszakadt településeken az új technikai eszközök gyakran az ismeretek vagy a háttérfeltételek hiánya miatt eredeti funkciójuktól eltérően hasznosulnak: a mosógép az áram, a mobiltelefon a térerő hiánya miatt lényegében csupán státusszimbólumként funkcionál.

Štěpán Bolf és Marek Jakoubek közös tanulmányukban arra vállalkoztak, hogy Robert Merton önbeteljesítő jóslat-teóriájának érvényességét vizsgálják a cigány és a többségi társadalom között kialakuló konfliktusokban (*Mertonova koncepcie „sebenaplnujičiho se proocťui“*). Merton szerint egy adott szituáció hibás értelmezése olyan viselkedésre indíthatja a környezetet, hogy az egyfajta visszahatásként szinte kiprovokálja a hamis értelmezés beteljesülését, megvalósulását. A szerzők kiemelik a társadalmi elvárások valóságformáló erejét, a cigány kisebbséghez való többségi hozzáállás és a cigány közösség viselkedése közötti, gyakran megfordított ok-okozati viszonyt. Erre az élet minden területéről példák százait lehet hozni, de következményeiben talán sehol sem jelent olyan veszélyt, mint az oktatásban. Amíg tehát egy társadalom a „cigánykérdést” úgy igyekszik „kezelni”, hogy a felnőtteket szociális segélyben részesíti, a gyerekeket viszont többek között az oktatási rendszer tökéletlenségei miatt kisegítő iskolába küldi, a probléma folyamatosan újratermelődik. Ez pedig csapdahelyzet, mivel a motiváció hiánya miatt mindkét érintett fél „beleragad” a sztereotípiák által sugallt hamis valóságba.

Tomáš Hirt és Marek Jakoubek *Konstruktivická analýza romské nacionální myšlivoťy* című munkájában a nemzeti mítoszok kialakulásának folyamatát, valamint ezek tartalmát vizsgálja a csehországi és szlovákiai cigányok körében, a nemzet konstruktivista koncepciójából kiindulva. Elemzésük Schöpflin György nemzeti mítoszokról kidolgozott tipológiájára támaszkodik, ami szerintük a cigányok példájára is kitűnően alkalmazható. Témájukat a szerzők a multikulturalitásról folytatott aktuális cseh és szlovák viták kontextusában tárgyalják.

Két tanulmány a cigány vallásossággal és vélekedési rendszerrel foglalkozik. Marketá Hajszká a kelet-szlovákiai cigányok hagyományaiból a szemmel verés más népeknél is ismert „tudományát” és az ellene való védekezés lehetőségét, praktikáit ismerteti (*Fenomén zoči fenomén*). Lenka Budilova és Marek Jakoubek pedig a területen élő cigányok vallásosságát vizsgálva arra a következtetésre jut, hogy az, mivel keverednek benne a kereszténység és a mágia elemei, sajátosnak tekinthető (*Specifika romské religiozity*). A tanulmány nagy részében a szerzők egy fontos rítust, a keresztnél tett (hűség)eskü rítusát elemzik, két konkrét eset kapcsán. Az elsőben az asszony – az egész település tudtával – megcsalta a férjét. Miután az arra kérte, hogy a falu szélén felállított kereszt előtt esküdjön meg arról, hogy nem csalta őt meg, az asszony – a különböző rituális elemek betartása mellett – teljesítette a kívánságát. Az ügyet ezzel lezárták tekintették, nem beszéltek róla többé. A másik esetben az asszony valóban ártatlan volt. Őt férje a temetőben egy kereszt előtt eskette meg. Mivel ártatlan volt, a temető feltámadó halottai, a *mulók* a férjre támadtak, az asszonyt viszont nem bántották, ezzel bebizonyosodott annak ártatlansága. A szerzők ezt a rítust az istenítéletekkel tekintik rokonnak. A két esetet a Lévy-Bruhl által leírt ordáliakkal hasonlítják össze: eszerint az egyik esetben a cél a társadalmi rend helyreállítása, az asszony helyzetének megnyugtató rendezése, a másikban pedig az „igazság” kiderítésére volt.

A kelet-szlovákiai mundugumorok

David Z. Scheffel: *Svinia in black and white*
 Slovak Roma and their neighbours

Peterborough, Ontario: Broadview Press. 2005.¹

A mundugumorok egy egykori fejedéssz törzs Új-Guineában, akikről Margaret Mead közölt érzékletes beszámolót, miután 1932-ben három és fél hónapos terepmunkát végzett körükben. Íme néhány részlet az általa leírtakból:

„A mundugumorok az egymás iránti kölcsönös bizalmatlanság és ellenségesség légkörében élnek termékeny fennsíkjukon, melyet minden szomszédjukat felülmúló vadságuk és könyörtelenségük révén tartanak birtokukban. Nem találunk itt falut központi térrel és férfi klubházzal, mint Új-Guinea annyi más helyén. Minden férfinak van egy bekerített telke, melyen néhány ház áll: egy minden feleségnek, esetleg minden két feleségnek, egy hitványul fedett külön kunyhó serdülő fiainak, ahol ezek nyomorúságosan, a moszkítók csípéseinek kitéve alszanak, mert még moszkítózsákra sem érdemesítik őket; a saját háza, ahol ebédjét fogyasztja, önkényesen vagy szeszélyesen válogatva a hallal vagy szágólárvával ízesített szágóban, melyet minden feleség külön odakészít számára (...). Fivérek nem élhetnek egymás közvetlen közelében, mert az öccs csak végső szükség esetén szólíthatja meg a bátyját (...). De ezek a tilalmak nem képesek elfedni a háztartás férfi tagjai közt – apa és fiú, valamint testvér és testvér közt – fennálló ellenséges érzületet (...). A nők között szintén a részleges ellenségeskedés alapján van felosztva a bozót (...). A bozótot keresztül-kasul átszelik a kis mesterséges árkok, melyekben húzóhálóval halásznak, és körülöttük valósággal megül a félelem (...). Nincs hely, ahol a férfiak csoportosan leülhetnének, kivéve a ritka alkalmakat, amikor valamilyen szertartásra kerül sor. (...) De az ünnepek csak oázist jelentenek ebben a gyanakvással és bizalmatlansággal tele-tűzdelte életben. Rendes körülmények között csak nők gyűlnek össze tereferére, mikor is epés megjegyzéseket tesznek egymás színpompás fűkötényére, vagy a vénasszonyokat nevetik ki, mert ruházódásukban macacsul ragaszkodnak az elmúlt idők divatjához. Nem szokatlan dolog, hogy lakomák alkalmával testvérek fegyvert fogjanak egymásra; a férfi méltatlankodva vagy dühösen veszi tudomásul, ha szállására egy rokona ellátogat; a gyermekeket úgy nevelik, hogy legtöbb rokonuk jelenlétében kényelmetlenül érezzék magukat; és gyakran hallani mérges hangokat a mellékutak vagy a folyóparti tisztások felől.” (Mead 2003:156–158)

David Z. Scheffel az Eperjes mellett található Svinia faluban végzett terepmunkát, több részletben, összesen mintegy nyolc éven át, miközben különféle közösségfejlesztő projekteket kezdeményezett az általa vizsgált cigánytelepen. A tapasztalatait összefoglaló kötetet forgatva alighanem mindenkinek eszébe jutnának Margaret Mead mundugumorokról írott mondatai, aki valaha is olvasta őket. Ahogyan Mead beszámolója nyomán az ember nehezen tud szabadulni attól – az antropológus részéről egyébként meglehetősen furcsán hangzó sugalmazástól –, hogy mundugumorok születni nem egy főnyeremény, úgy a kanadai kutató könyvében bemutatott cigánytelep lakóiról is elsősorban azt tudhatjuk meg a műből, hogy nekik bizony nagyon rossz, és erről jelentős részben ők maguk tehetnek (míg a felelősség másik jelentős része a falu „fehér” lakóira hárul, akik a szerző szerint rasszisták, önzők, szűklátókörűek és maradiak).

Műfaját tekintve a kötet nem beszámoló egy civil szervezet jótékony közösségszervező munkájáról, nem is politikai pamflet, amelynek az a célja, hogy a közvéleményt ráébressze a

¹ A recenzió az OTKA T 42767-es számú programjának keretében készült.

sviniai cigányok nehéz helyzetére, hanem (a kiadó megjelölése szerint) etnográfiai tanulmány vagy esettanulmány, amely tehát arra szolgál, hogy tudományos szempontból hiteles képet adjon egy közösségről, amelyet a szerzőnek módjában állt hosszabb idő alatt alaposan megismerni. Ennek ellenére az írás minden sorából jól kiérezhető egy olyan ember frusztrációja, aki nem pártatlan (ha úgy tetszik, érzéketlen) tudósként, szenvedélymentes leírásra törekvő megfigyelőként szól tapasztalatairól, hanem olyan társadalmi reformerként, akinek nagyon is világos elképzelései vannak arról, mitől tudnának a sviniai cigánytelep lakói jobban élni, sőt komoly (és tiszteletreméltó) erőfeszítéseket is tett ezen elképzelései valóra váltása érdekében, a végeredmény azonban elmaradt várakozásaitól.

Mind a falu és a telep jelenlegi viszonyait ismertető fejezetek, mind a szlovákiai cigányság történeti bemutatására vállalkozó rész erősen konfliktus- és problémaorientált. Tükrözi ezt annak a fejezetnek a címe is, amelyben a szerző a falu többségi lakossága és a cigánytelep népe közötti jelenlegi kapcsolatot írja le: „Egy fragmentált közösség”. És a zárófejezet címe: „Mi romlott el Sviniaiban?”. Ugyanerre utal a kötet címében az „in black and white” kifejezés is: Svinia lakói maguk nevezik a szlovákokat fehéreknek, a cigányokat pedig feketéknek, a szerző pedig azért veszi át a két megnevezést, hogy ezzel is érzékeltesse a két világ közötti áthidalhatatlan szakadékot.

Jellegzetes a szerző bevezetőben megfogalmazott gondolatmenete is:

„Jelen kötet központi kérdése a cigányok beilleszkedési kudarca egy adott falusi közösségbe. Mivel a *mainstream* szlovák társadalom és kultúra kapuőrei elismerten a falu szlovák lakosai, az ő szabályaik határozzák meg, ki kerül be, ki marad kívül. Egyszerűen fogalmazva: a helyi cigányok elbuktak a civilizált viselkedést mérő vizsgán, amelynek szlovák szomszédai vetették alá őket. Ennek a kollektív »kudarcnak« azonban olyan mélyreható következményei vannak, hogy könyvemben meglehetősen tág teret kívánok szentelni annak, amit a cigányok »kulturális deficitjének« nevezhetünk. Ebben a kontextusban lehet ugyanis nyíltan megvitatni a különféle társadalmi problémákat és devianciákat, mivel ez a fajta »patológia« akadályozza a cigányokat abban, hogy beilleszkedjenek a gettó falain túl elterülő normatív társadalomba. Úgy érzem, ezen a ponton fel kell idéznem a »civilizáció« kultúraspecifikus meghatározását. Nincs semmiféle *a priori* okunk arra, hogy többre tartsuk a szlovák falusiak életmódját, mint cigány szomszédaiét, sőt az a gyanúm, hogy az utóbbiak sok szempontból boldogabbak, mint az előbbieik. Mindaddig azonban, amíg a szlovákok monopolizálják a gazdasági és politikai hatalom gyakorlását, mint tették ezt a vizsgált időszakban is, az ő »jó életről« alkotott elképzelésük fogja a helyi társadalmi határokat meghatározni, nem pedig a cigányoké” (p. 15).

A szerző – mint az látható – gondosan idézőjelbe tette az összes normatív kifejezést, közben azonban mindvégig gondosan fenntartja egy, a műfajtól teljesen idegen, normatív olvasat lehetőségét. A későbbiekben majd bemutatom, hogy a leírás, az elemzés és a következtetések során azután már ennél is kevésbé igyekszik a relativizmus látszatát fenntartani és egyértelműen etnocentrista elképzeléseknek ad hangot.

Scheffel családjával a falu katolikus papjának kertjében álló kis melléképületben lakott, ám a több éves kontaktus során minden próbálkozása és megfelelő szintű nyelvtudása ellenére sem tudott közelebbi viszonyba kerülni a szlovák lakosokkal, akik, úgy tűnik, képtelenek voltak túltenni magukat azon, hogy a kanadai kutató a cigányok iránt érdeklődik és az ő életkörülményeiket akarja javítani. Az, hogy évek alatt sem sikerült lebontania a faluban lakók gyanakvását és megnyerni szimpátiájukat talán nem egészen független attól, hogy a sviniai szlovákok életére, gondolkodásmódjára vonatkozó megállapításai sem éppen hízelgők. A leírásból egy erősen konzervatív, elzárkózó, intoleráns közösség képe rajzolódik ki, amelyben a szolidaritás elsődleges egysége a család, amelynek határain túl ritkán kerül sor anyagi viszonzást nem kívánó gesztusokra (a falusiak gazdasági tevékenységeit például a „puritán és

számító” jelzőkkel jellemzi a szerző). Mindezt többek között azzal illusztrálja, hogy több év alatt soha egyetlen család sem hívta meg őket ebédre vagy vacsorára, sőt minden igyekezete ellenére spontán beszélgetésbe elegyednie is csak nagyon ritkán sikerült bárkivel. Ezt az idegekkel szembeni szélsőségesen elutasító viselkedést Scheffel szerint részben az indokolja, hogy (a helyi krónikák tanúsága szerint) aligha akad olyan család a faluban, amelynek ne lenne valamiféle takargatnivalója a 20. század kaotikusabb évtizedeiből, ez pedig egyfajta „összeszorított szájú” véd- és dacszövetségbe forrasztotta őket, amelyben nincs helye kívülállónak.

A településen térben teljesen elkülönülve él a 666 szlovák és a 705 cigány lakos (2002-es adatok): utóbbiak valamennyien a „falu” (*dedina*) szimbolikus határán kívül eső „telep” (*osada*) területén laknak. A szlovák népesség száma az elmúlt tíz évben stagnált, míg a cigányok száma nőtt (1991-ben még csak 447 volt). A szerző teljes szegregációt tapasztalt az oktatás területén is, ahol mind az óvodában, mind az általános iskolában úgy alakították a diákok tér- és időszervezését, hogy a cigány és a szlovák gyerekek soha ne tartózkodjanak egy térben. Az egyházak közül a faluban a római katolikus gyakorlatilag kizárólagos helyzetet élvez. Míg azonban a szlovákok minden vasárnap nagy számban jelennek meg a szentmisén, a cigány hívők közül csak a legodaadóbbak járnak templomba, és ők is csak nagy ünnepek alkalmával. Valamennyi cigány csecsemőt megkeresztelnek, de a szlovák gyerekektől eltérően az ő esetükben ez nem „egyéni” rítus, hanem szüleiknek meg kell várniuk, amíg „összegyűlik” a telepen 5-6 keresztelésre váró csecsemő egy csoportos kereszteléshez, és a rituáléra mindig hétköznap napközben kerül sor, amikor a legkisebb az esély arra, hogy a templomban szlovák hívek is tartózkodjanak. A temetések esetében hasonlóképpen minimalizálva van az interetnikus kontaktus lehetősége, a temetőben pedig a cigány hívek külön parcellába kerülnek. A cigányok semmilyen formában nem vesznek részt a helyi döntéshozási mechanizmusokban, amit az is jól szimbolizál, hogy a telepen nem található hangosbemondó, amelyet pedig a faluban ma is rendszeresen használnak közérdekű bejelentések közzétételére. A helyi kocsmába járnak ugyan cigányok, de szigorúan csak saját sarokasztaluknál foglalhatnak helyet, a falu másik, valamivel előkelőbb szórakozóhelyéről pedig egyszerűen ki vannak tiltva.

A telepen kétféle lakóépület található: négy kétemeletes lakótömb, amelyekben nyolcnyolc lakás kapott helyet, illetve mintegy ötven, vályogtéglából vagy tapasztott sárból épült, egyszintes, általában egyetlen helyiségből álló kunyhó. A szerző 1996 májusában úgy számolta, hogy a háztömbök 32 lakásában 308 személy lakott, míg 1998-ban 311 fő élt 60 kunyhóban. A kunyhók padlója általában döngölt föld, az egyetlen, kisméretű ablakot sok esetben nem üveg, hanem nejlonfólia borítja. Vízvezeték, gázellátás és csatornázás nincsen, áram is csak a négy tömbházban van, a kunyhólakók általában a háztömbök valamelyikéhez illegálisan csatlakozva nyerik az áramot. A berendezés általában egy vagy két ágyból, esetleg egy fiókos szekrényből áll, a fűtésre pedig vaskályha szolgál. Szinte valamennyi háztartásban van televízió. A háztömbökben található lakások mintegy 50 négyzetmétereseek, a televíziót leszámítva azonban általában itt sincs más bútor, csak egy ágy és a kályha; az ablaküveg itt is sok esetben hiányos.

Scheffel leírása azonban, amelyben a fenti adatokat közreadja, még ennyire sem tényszerű, hanem bővelkedik a minősítő jelzőkben, szókapcsolatokban (primitív padlózat/kunyhó, huza-tos hajlék, ötletszerűen épített lakóház, botcsinálta kémény, díszítetlenség, megdöbbenően alacsony életszínvonal, szánnivaló életkörülmények, pp. 51–53). A telep higiéniés helyzetének bemutatásakor pedig már nyíltan fel is adja a szenttelen szemlélő pozícióját és teljesen normatív hangnemre váltva felsorolja, mit kellene a sviniai cigányoknak másként tennie ahhoz, hogy ne ilyen „szánnivaló állapotok” (p. 54) uralkodjanak a telepen. Tanulságos lenne egész oldalakat, sőt alfejezeteket idézni, de terjedelmi okokból kénytelen vagyok megelégedni azzal, hogy hosszabban idézem az egyik jellegzetes, összefüggő leírást, kisebb kihagyásokkal:

„Az először idelátogató vendégeket kivétel nélkül megdöbbsen a telep talaját borító szemét mennyisége. (...) Mivel semmiféle vécé nincs a telepen, az itt élőknek meg kell küzdeni azzal a súlyos gonddal, mi történjen a 700 emberi szervezet által naponta kibocsátott

nagy mennyiségű széklettel. *Ami azonban a kívülálló számára problémának tűnik: nem feltétlenül az a helyi lakosok számára. 5-6 éves korukig a gyerekek bárhol elvégezhetik a dolgukat, akár a kunyhó vagy a lakás padlójára is. Noha arra bátorítják őket, hogy ezt inkább kint a lépcsőházban vagy a küszöb előtt tegyék, hogy anyjuknak ne kelljen utána felsöpörni az eredményt, senki nem szól rájuk, ha mégis odabent kerül sor a dologra. A nagyobb gyerekek és a felnőttek körültekintőbbek, ők a telepet körülvevő bozótba járnak. A lépcsőházba, a küszöb elé vagy a bokrok alá elhelyezett széklet mindörökké ott is marad, ahogyan minden másfajta szemét is, amit bárki bárhol elhajított. Ennek oka pedig nem valamiféle »tisztátalansággal« kapcsolatos félelem, hanem egyszerűen az, hogy a legtöbb teleplakót mindez egy csöppet sem zavarja. (...) Minél több időt töltöttem a telepen, annál inkább megértettem, hogy a helyi erkölcs tökéletesen normálisnak tekint egy sor olyan viselkedésmódot, amely a legtöbb svíniai szlovák érzékenységet súlyosan sért. Magáért beszél például, hogy a tűzfát benn a szobában hasogatják, a kályha mellett, függetlenül attól, hogy a padlót döngölt föld vagy linóleum borítja-e. Ugyanez áll a cigarettacsikk eloltására is, amelyeket a földre dobnak és erőteljesen megtaposnak. Márpedig, ha tekintetbe vesszük, hány cigarettát szívnak el bármely adott háztartásban egyetlen nap alatt, a hatás korántsem elhanyagolható (...). A hamutartó használatát mégis elvetik, mint szükségtelen luxuscikket. Több esetben voltam rémült tanúja annak, amint egy háziasszony nevetve kilapátolta a kályhában vörösen izzó fadarabokat a linóleumra, hogy átrendezze a tűztér tartalmát. (...) Az a lakókörnyezet, amelyet a helyi cigányok teremtettek maguknak, olyan közösséget tükröz, amely csekély értéket tulajdonít a rend és a tisztaság megteremtésének és fenntartásának *abban az értelemben, ahogyan ezt a többségi társadalom definiálja.* (...) A teleplakók közül sokan keltenek elhanyagolt vagy egyenesen koszos benyomást. A kisgyerekek gyakran meztelenül vagy félmeztelenül játszanak odakinn, bozontos, tetvektől hemzsegő hajjal. Az orruk folyik, de soha nem törli meg senki, szemétkupacokon játszanak, ahol használt pelenkákat vagdosnak egymáshoz, vagy azzal szórakoznak, hogy felgyújtanak egy-egy gumiabroncsot. (...) A legtöbb helyi cigányra jellemző tagadhatatlan szegénységen túl azonban a közösség elhanyagolt állapotáért jelentős részben felelős egy, a telep szubkultúrájában mélyen gyökerező, a felnőttekre és gyerekekre egyaránt jellemző vonás: a környezettel szembeni destruktivitás. (...) A kisebb gyerekek békákat köveznek meg, majd kínoznak halálra az arra járók nem csekély szórakozására. (...) A nagyobbak (...) kövekkel bedobják az ablakokat, a telepre betévedő autókról lekaparják a festéket, letörik az antennát, (...) tönkreteszik a kút szivattyúját vagy az éppen számukra kialakított játszótér hintáit. Az ilyen romboló viselkedést a felnőttek teljes közönye kíséri, hacsak nem az adott gyermek családjának tulajdona ellen irányul. Az a gondatlanság vagy egyenesen destruktivitás, amellyel a gyerekek környezetükhöz viszonyulnak, kiterjed az iskolai felszerelésekre is. (...) A telepre bejutó legtöbb könyv és fűzet sorsa úgyis az lesz, hogy elvész vagy megsemmisül, de ugyanez áll az írószerekre is. Több alkalommal voltam tanúja, amint egy tizenéves sikertelenül próbált egy mondatot papírra vetni vagy egy rajzot elkészíteni, majd tökéletesen éretlen reakciót produkálva dühösen kettétörte a ceruzát és a tűzbe hajította. (...) Ahelyett, hogy megtanulnának ruhát foltozni vagy gombot felvarrni, a nők eldobnak egy sor olyan ruhadarabot, amelyet még könnyűszerrel meg lehet javítani. (...) A férfiak sem tanúsítanak különösebb tiszteletet a tárgyak iránt. Dühüket gyakran a környezetükben található tárgyak tönkretételével adják ki magukból, (...) betörnek egy ajtót, amely »az útjukban van«, vagy bezúznak egy ablakot (...). Előfordulnak azonban olyan romboló aktusok is, amelyekhez nem társul érzelmi töltet" (pp. 54–57).*

Itt is jól érzékelhető a szerzőnek az a korábban már megfigyelt technikája, hogy egyes gondos verbális gesztusokkal megidézi a relativizmus gondolatkörét (ezeket dőlttel szedve jelöltem az idézetben), a leírás egésze azonban nem hagy kétséget afelől, mi a saját véleménye a megfigyeltekről. Mindez nem jelentene problémát akkor, ha egy közegészségügyi ellenőr vagy szociálpedagógus adná közre, az etnográfiai tanulmány műfaja azonban ennél semlegesebb, távolságtartóbb, analitikusabb hozzáállást követelne meg.

Ugyanígy a telep gazdasági életének, gyereknevelési gyakorlatának és a cigányok egészségi állapotának ismertetésekor is gyakran tapasztalhatunk a szövegben egyfajta szemrehányó vagy számonkérő érvelést. Ez általában azt a logikát követi, hogy egy helyzet leírása helyett egy problémát fogalmaz meg, majd a helyzet tárgyilagos tudományos elemzése helyett a felelősöket kezdi keresni, végül pedig kivétel nélkül arra a következtetésre jut, hogy a felelősség megoszlik a kevésbé hatékony állami szociálpolitika és helyi politika, a nyíltan elutasító és ellenséges helyi többségi lakosság, illetve nem kis részben maguk a cigányok között, akik még akkor sem képesek helyes döntésekkel segíteni magukon, amikor pedig erre lehetőséget kapnak.

A gazdasági tevékenységek esetében jó példa erre az, ahogyan a szerző az általa igen elterjedten tapasztalt uzsoráskodásról szól. A súlyos kamatra történő pénzkölcsönzés, mint írja, egy szűk és viszonylag zárt elit monopóliuma, akik vasmarokkal szorítják azokat a családokat, akik egyszer belekerültek az adósságszpirálba. Kifejti azonban, hogy az eladósodás egy része megelőzhető lenne, ha a rosszabb helyzetű családok egy kicsit is átgondoltabb, tervszerűbb módon bánnának a pénzzel, nem herdálnák el rögtön mindet a családi pótlék érkezése utáni néhány napban. És egy hasonló jellegű példa: az iskolai szegregáció mellett fontosnak tartja kiemelni, hogy tapasztalata szerint a szülők olyan szélsőséges engedékenységgel viselkednek a gyermekeik iránt, ami neki már időnként egyszerűen közönynek tűnik, ez pedig szerinte nem csupán az iskolai kudarokat, hanem a fent már ismertetett destruktív viselkedésmódokat is jelentős részben indokolja. A telepen élők siralmas egészségi állapotának ismertetésekor is siet elítélni azokat az általa nagy számban tapasztalt szokásokat, amelyeket egészségtelennek, önpusztítóknak tart.

A legélesebben kritikus hangnemet akkor üti meg, amikor beszámol néhány, többnyire kevésbé sikeres közösségfejlesztő kezdeményezéséről, amelyek – legalábbis véleménye szerint – nagyrészt a sviniai cigányok élıhetlensége, megbízhatatlansága, destruktív magatartása vagy közönye miatt fulladtak kudarcba. A telepen létesített csirkefarm például azon bukott meg, hogy a benne nevelt csirkéket a gondos őrzés ellenére rendre ellopták. A telep gyerekek számára kialakított játszótéren a hintákat vandál kezek pár nap alatt tönkretették. Az egészséges ivóvízhez jutást szolgáló szivattyú szintén rövid időn belül hasonló sorsra jutott. Az ötven új latrina a fűrészeknek esett áldozatul, mivel első osztályú faanyagból készültek. A köztisztasági vállalattal és a helyi önkormányzattal közösen beszerzett „prima”, új bádognakák nagyobb része bent végezte a kunyhókban mint asztal vagy patkányokat távol tartó élelmi-szertároló. A beszámoló végén az olvasó szinte látni véli a szerző indignált búcsúmondatát, amelyet ugyan nem írt le, de erőteljesen sugalmaz: „És akkor ne boruljon ki az ember?! Hát érdemes így bármit is megpróbálni tenni értük?!”

Ez az értelmezési keret és a belőle fakadó ilyen hozzáállás mindazonáltal korántsem előzmények nélkül való a cigányokkal foglalkozó etnográfiai-szociológiai szakirodalomban. Azok a szerzők, akik az általuk vizsgált cigány közösségek anyagi javainak szűkösségére, alacsony életszínvonalára, rossz higiéniés viszonyaira helyezik a hangsúlyt, gyakran kötik ezt össze nyílt vagy burkolt módon az ún. „szegénység kultúrájának” gondolkörével. Ez a diskurzus, amely Oscar Lewis *Sánchez gyermekei* című nagy hatású etnográfiája nyomán emelte központi fogalmává a „szegénység kultúráját”, abból a feltételezésből indul ki, hogy a világ szegénységben élő népességeit saját aktuális kulturális szabályaikon túlmutató módon összeköti az, hogy anyagi helyzetük folytán egyfajta ördögi kör foglyaivá válnak, amely olyan kulturális mintákat hoz létre, amelyek azután már maguk akadályozzák meg ezeket az embereket abban, hogy társadalmi státusukon javítsanak, még akkor is, amikor erre lehetőségük nyílna. Ezzel a több szempontból is igen támadható gondolkörrel az alkalmazott társadalomtudomány is máig előszeretettel él és él vissza, a legkülönbözőbb indítatásokból, a nyíltan vagy burkoltan rasszista, *blame the victim* logikára alapuló érvelésektől a valódi segítő szándéktól vezérelt aufklärista szociálpolitikáig és civil kezdeményezésekig. Scheffel esetében az utóbiról van szó, kétségtelen jószándéka azonban nem menti fel az alól az elvárás alól, hogy egy

etnográfiai írásban tartózkodnia kellene a kulturális formák közötti rangsorok felállításától. Egy antropológus vagy etnográfus nem teheti meg, hogy önértéket tulajdonítson a nyugati kultúra bizonyos (számára mégoly fontosnak és üdvösnek tűnő) elemeinek és számon kérje őket az általa vizsgált közösségen, legyen szó a „racionális” gazdálkodásról, a tárgyakhoz és tulajdonhoz való viszonyról vagy higiéniai, életvezetési, táplálkozási kérdésekről. Kétségkívül nehezebb helyzetben van akkor, ha nem csupán kutatni, megfigyelni kíván az adott közösségben, hanem az akcióantropológia jegyében segíteni is szeretne, és (mondjuk) az ezeken a területeken tapasztalt szokások ebben akadályozzák, még ekkor is igen kérdéses azonban, lehet-e az alapvető kulturális sajátosságok figyelembe vétele nélkül produktívan beavatkozni egy embercsoport életébe. A kötet tanúsága szerint ebben az esetben a beavatkozás nem volt sikeres.

Végezetül tanulságos felidézni a szerző egyik, fent már idézett megfigyelését, amelyet megoszt ugyan az olvasóval, de szemlátomást nem tud vele mit kezdeni, hiszen olyannyira ellentétes mindazzal, amit a kötet egésze láttatni kíván: „Az a gyanúm, hogy a svíniai cigányok sok szempontból boldogabbak, mint a faluban élő szlovák szomszédaik” (p. 15).

Talán ha David Z. Scheffel nem kizárólag társadalmi reformerként végezte volna megfigyeléseit a cigányok között, olyannyira csak segíteni akarásától vezérelve, hogy csupán a deprivációt, a kirekesztettséget és a jogfosztottságot volt képes észrevenni, illetve hajlamos volt minden jelenséget ezeknek vagy okaként vagy következményeként látni, akkor nem ejtette volna ilyen mélységesen zavarba a fent idézett tapasztalata. Akkor talán lett volna alkalma megérteni azt is, mi mindentől válik egy közösség élővé és működővé, és mi mindenből áll össze egy kultúra egységes, koherens rendszerré, még akkor is, ha kontextusukból kiragadva ezek a szabályok és elemek talán „destruktív hajlamnak”, „gazdasági irracionitásnak”, „szülői közömbösségnek”, „agresszióknak” vagy „önromboló viselkedésnek” hatnak. Talán megérthette volna azt is, mit jelent egy közösség részeként, egy eleven kultúra tagjaként élni – hiszen valószínűleg ez volt az, amivel szembesült annak a rejtélyes valaminek a formájában, amit ő itt csak egyszerűen „boldogságnak” nevez.

Felhasznált irodalom

MEAD, M. 2003. Férfi és nő. *A két nem viszonya a változó világban*. Budapest: Osiris.

Cigányzene – cigány zenék

Patrick Williams: *Les Tsiganes et leurs musiques*

Arles: Cité de la musique/Actes Sud. 1996.¹

...a novella főhőse sem teszi fel a szöveg által azt a kérdést, amit pedig – értesülésem szerint – a magyarok ekkoriban, ahogy napjainkban is, nagy szeretettel tettek fel magukkal kapcsolatban, nevezetesen, hogy mi a magyar.”
(Borbély Szilárd)

Patrick Williamsnek a magyarországi cigány zenékről szóló 1996-ban francia nyelven megjelent könyve Kovalcsik Katalin előszava és Sárosi Bálint 1997-es kritikája óta (miatt?) gyakorlatilag visszhangtalan maradt a magyar szakirodalomban, és úgy tűnik nem a legjelentősebb a különféle cigány zenék témájában született antropológiai írások (pl. Stewart 1987, 1994; Pasqualino 1998; Thede 1999) között sem, sőt marginális helyet foglal el a kutató eddig megjelent munkái (ld. Prónai 2000:498–499) között is. A magyar szakirodalom valószínűleg azért hagyta szinte hivatkozás nélkül a munkát, mert annak – különösen a magyar cigányokra vonatkozó – adatai, mind már itthon megjelent tanulmányokból, könyvekből származnak, kérdésfelvetéseinek másszempontúsága, ami viszont az írás eredetiségét adja, érdektelenséget (a visszhangtalan-ság) vagy értetlenséget és megbotránkozást (a Sárosi kritika) szült. Az antropológiában pedig (éppúgy ahogy magában a szerzői életműben) bizonyára azért szorul háttérbe a könyv, mert megszületéséhez nem kapcsolódik semmiféle terepmunka. A kanonizációs folyamat ezen „kegyetlen” szelekciójában azonban (Williams munkájának „elfelejtésekor”) számos olyan epizód elsikkadt, amely a különféle cigány zenék antropológiai értelmezésének lehetőségeire (ezek módszertanára és szemléletmódjára) vonatkozik. Ezekre kell, hogy figyeljünk a következőkben!

Arra a két kérdésre kell tehát keresnünk majd választ, hogy a számos, főleg az utóbbi években megjelent, a cigány zenéről szóló íráshoz képest miben rejlik Williams munkájának specifikuma, illetve hogy mennyiben tekinthető a ciganológus ezen munkája antropológiainak. Látni fogjuk, hogy a két kérdésre adható válasz egybeesik, hogy ez a könyv annyiban specifikus magyarországi cigányzenéről szóló könyvek között, amennyiben antropológiai kérdésekre keresi a választ.

Annak eldöntése, hogy mik tekinthetőek a cigánynak mondott csoportokra vonatkozó antropológiai kérdéseknek, hogy léteznek-e olyan kritériumok (és ha igen, mik ezek), amelyek alapján a kérdések egy ilyenfajta (antropológiai és nem antropológiai kérdés) osztályozása elvégezhető, bonyolultabb feladat. Valószínűleg a cigányokkal foglalkozó antropológusok, ha egyénenként nem is, de korszakonként és iskolánként biztosan más-más, egymást csak részben fedő kérdéseket és kritériumokat sorolnának. Az azonban bizonyos, hogy ezen kérdéseket nem valamiféle önkényesen meghatározott zárt halmaz állandó elemeiként kell elképzelnünk, hanem inkább egy olyan nyitott sorként, amelynek tagjai nem hierarchikusan szerveződnek, sorrendjük felcserélhető, egyesek – adott időszakban érdektelennek bizonyulva – elvehetőek majd megint visszairhatók, és a sorba mindig (ameddig a tudomány valahogy meghatározza saját magát) újabb és újabb kérdésfeltevések kerülhetnek.

¹ A recenzió az OTKA T 42767-es számú programjának keretében készült.

A francia folyóirat, az *Études Tsiganes* harmincadik születésnapjára szóló felhívás például egy ilyen kérdéssort tartalmaz: „Hogyan néznek szembe a cigányok a mai világ megpróbáltatásaival? A hagyományörzés és az újítás között milyen magatartást választanak? Sorsuk össze van-e kötve az őket befogadó népek sorsával? Milyen feltételek mellett történik ez a befogadás? Vajon mindenhol ugyanazokkal a nehézségekkel találkozunk? És vajon ugyanolyan válaszokat adnak rájuk? Miért sikeresek egyesek identitásuk megerősítésében és kultúrájuk fenntartásában, amikor mások ugyanebben az erőfeszítésben elbukni látszanak? Vajon ismerjük-e eléggé ezen identitás megnyilvánulásának a módjait, eleget gondolkodunk-e ennek a kultúrának a jellegéről ahhoz, hogy válaszolhassunk ezekre a kérdésekre? Minek tulajdonítható az a tudatlanság, ami mindig övezi a cigányságot? Hiábavaló a szakemberek erőfeszítése? És vajon a cigányok szeretnék-e, hogy jobban megismerjük őket? Ők mit mutatnak, mit mondanak a kívülállóknak? Nincs-e kommunikációs probléma a cigányok és a nem cigányok között, vagy – általánosabban fogalmazva – kommunikációs probléma a cigányokkal kapcsolatban? Netán a világ cigányokról való tapasztalata egyetemes lecke lenne?”

Számomra azért tűnik relevánsnak éppen ez a kérdéssor (amikor azt próbálok bizonyítani, hogy Williams a magyarországi cigány zenékről szóló könyvének mindkét – mind a magyar cigányokról, mind az oláh cigányokról szóló – részében antropológiai problémákat tárgyal), mert ezeket a kérdéseket a szerző maga egy az egyben idézi tudományfilozófiai és tudományetikai írásában (Williams 2000:263), tehát feltételezhetjük, hogy esettanulmányaiban ezekre kísérel meg választ adni.

Vajon milyen módon tehetőek fel az idézett kérdések a cigány kultúra egyik aspektusára, a zenére vonatkozóan? A gondolatmenetet egyenesen folytatva itt valóban a konkrétan a zenére vonatkozó antropológiai kérdéseknek kellene következniük. A kérdés azonban magában foglal egy igen fontos állítást, amely bővebb kifejtést igényel. Eszerint: az antropológus számára a zene mint a holisztikusan felfogott kultúra egy aspektusa érdekes. Vagyis míg az antropológus a különféle cigány zenékre mint az adott kultúrák speciális módon történő megnyilvánulásaira tekint, amelyek egyszerre kifejezik, és dalról dalra, eseményről eseményre megteremtik azt a kultúrát, amelynek milyenségére ő valójában rákérdez, addig az egyéb szempontú kutatások a zenére mint produktumra kíváncsiak, és a kultúráról birtokukban lévő néha több, máskor kevesebb tudást inkább külön, háttérinformációként felfogva kezelik (vö. Thede 1999:50–54). Ennek megfelelően az antropológusok (így Williams is) a zenetudomány képviselőivel (pl. Sárosival) szemben, nem arra a kijelölő konnotációjú kérdésre keresik a választ, hogy mi a cigány zene, vagy konkrétan a muzsikusként nevezett csoport kapcsán, hogy az úgynevezett „cigányzene” cigány zene-e,² hanem – ahogy már említettem – inkább arra kíváncsiak, hogy miként van jelen bizonyos zene egy adott kultúrában, hogy a kultúra hogyan nyilvánul meg és hogyan jön létre a zenélésben.³ A kérdésfeltevések irányának ezen különbözőségét az eltérő diszciplínákban született tanulmányok explicit módon meg is fogalmazzák. Hadd idézzek néhány példát! Sárosi Bálint azt kérdezi, hogy: „Mi a cigányzene? Mi a magyar nóta? Azonos-e a kettő, és ha nem, mi köze van mégis egymáshoz? Hogyan illeszkedtek a cigányok a magyarság zenei kultúrájába? Tanultak-e abból és mit? Gazdagították-e azt és mivel?” (1971:

² Az antropológusok, ha mégis megkísérik meghatározni, hogy mi tekinthető cigány zenének, azt nem az eredet kérdése alapján teszik majd, hanem a zene adott kultúrában való helyzet és szerepeit elemezve. Williams cigány zene definíciója – a híres mánu jazz zenésztől, Django Reinhardtól szóló könyvében – például így hangzik: „A cigány zene nem egyszerűen a cigányok által írt zenéket jelenti (...), hanem mindazt amit egy közösség tagjai maguk között játsznak, és amiben magukat felismerik” (1991:35). Ezt a meghatározást a maga nyelvén fogalmazza meg egy – Kovalcsik Katalin által gyűjtött és elemzett – erdélyi oláh cigány dal egy részlete: „Az összes dalomban / Amit elénekeltem neked, / Az a cigány dal” (Kovalcsik 1998:47).

³ Valószínűleg a kérdésfeltevések irányának ezen különbségéről nem vesz tudomást Sárosi Bálint, amikor hevesen kritizálja Williams írását, mondván a „Párizsban minden látszat szerint komolyan vett szakember” (Sárosi 1997:3), aki „cigány felesége kísérletében rövid látogatást tett Magyarországon, utána pedig néhány hét alatt elkészült művevel”, könyvében „szofisztikus körmönfontossággal érvelve igazsága mellett, és irodalmiaskodó szármalással lebegve a homályban hagyott tények fölött” (Sárosi 1997:5) el akarja venni a magyaroktól, ami a magyaroké (vagy legalábbis közös), és oda akarja adni a cigányoknak.

fűlszöveg). Vagy azt, hogy: „Mivel járultak hozzá a cigányok (...) a magyar zenekultúra gyarapításához?” (1971:50). Williams-t teljesen más érdekli: „Mi az a fontos, amit el akar mondani (énekelni)? Milyen fontos mondanivalója (énekelni valója) van? És ez miért ráz meg mindenkit?” (Williams 1984:451).

A szigorúan zenetudományi és az antropológiai megközelítéseken kívül azonban létezik egy harmadik („köztes”) terület is, amit már csak azért sem szabad említés nélkül hagynunk, mert Magyarországon az utóbbi években a cigány zenéssel kapcsolatos kutatások legjelentősebb része ebben a diszciplínában folyt (főleg Kovalcsik, Kertész, Wilkinson és Lange). Az etnomuzikológia, annak ellenére, hogy módszertanában megegyezhet a kulturális antropológia gyakorlatával (résztvevő megfigyelés), kérdésfeltevéseiben mégis különbözik tőle. Igaz, hogy „az etnomuzikológus elsődleges feladata az antropológus feladatához hasonlóan az, hogy felfedje a kapcsolatot a zenei előadásmód és az ugyanabban a társadalomban meglévő más társadalmi és szimbolikus rendszerek között” (Blackinget idézi Kertész Wilkinson 1997:9), az érdeklődés itt nem holisztikus jellegű, hanem (a zenetudományhoz hasonlóan) elsősorban magára a zenére irányul,⁵ csak hogy itt a megismert belső kategóriák értelmezése alapján is történik elemzés. A kérdésfeltevés a következő: Mit jelent a zene egy adott kultúra tagjai számára? Az alapvető kutatási elvek így hangzanak: vegyük figyelembe az előadással kapcsolatos népi véleményt; elemezzük a dal különféle nemverbális jellemzőit, s a verbális előadással együtt a tér és időbeli aspektusokat; több példán keresztül vizsgáljuk meg ugyanazon előadók előadásait különböző kontextusokban és különböző előadók előadásait ugyanabban a kontextusban; vegyük figyelembe az énekesek szándékait és érzéseit! (Kertész Wilkinson 1997:33).

A következőkben – rátérve végre Williams *Les Tsiganes de Hongrie et leurs musiques* című munkájának az ismertetésére –, arra keressük majd a választ, hogy az antropológusok által megfogalmazott kérdések hogyan vannak jelen Williams írásában, és hogy mennyiben egyeznek azokkal a fentebb megfogalmazott általános kérdésfeltevésekkel, amelyek mint láttuk, magát a tudományt (annak módszertanát és pozícióját) is meghatározzák.

Meg kell még említenünk, hogy a szerző a kötet címe alatt valójában magyar cigányokról és oláh cigányokról beszél, a beás cigányok zenéjét,⁶ ami „a fentebb tárgyalt két csoportétől jelentősen különbözik, mind műfaji, mind zenei szempontból” (Kovalcsik 2002:449), említés nélkül hagyja. Mi pedig ezen belül is csak a könyv első, a muzsikus cigányokról szóló részével fogunk foglalkozni, mivel az oláh cigányok zenéjéről az utóbbi években számos, Williamsénél (aki magyarországi terepmunka híján gyakran Párizs környéki kelderás tapasztalatait írja bele az itteni lovárikról szóló részekbe)⁷ színvonalasabb – főleg antropológiai és etnomuzikológiai – elemzés látott napvilágot. A muzsikus cigányok⁸ kultúrájának és zenéjének antropológiai szempontú kutatása azonban még várat magára⁹...

⁴ „Ami a dalban van, az a cigány beszéd” – foglalható össze röviden a cigány kultúrákkal foglalkozó jónéhány antropológus állítása, ami szerint az általuk kutatott közösségekben a dal a beszéd egy speciális formájának fogható fel, és eképp válik értelmezhetővé. Az egyes értelmezések aztán ennek a „speciális beszédnek” más-más aspektusát emelik ki (vö. pl. Bari 1985:6–9; Stewart 1994:167–190; Williams 1996:79–83; Kovalcsik 1998; Pasqualino 1998:145–149).

⁵ „Végső soron a zene létrehozásának legfontosabb aspektusa maga a zene, nemcsak azok számára, akik tanulmányozzák, hanem azok számára is, akik részt vesznek benne” (Blackinget idézi Kertész Wilkinson 1997:9).

⁶ A beás cigányok zenéjéről ld. Kovalcsik (1988; 1993; 1994; 2002:449–450).

⁷ Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy a magyarországi lovárik zenéjéről szóló részekben Williams szóról szóra megismétli saját, a Párizs környéki kelderásokról írt gondolatait (vö. 1984:451 és 1996:103–104).

⁸ A szakirodalom a „muzsikus cigány” és a „magyar cigány” (romungro) elnevezést gyakran egymás szinonimáiként használja (pl. Szuhay 1999:30). Ezzel azt a téves állítást fogalmazza meg, mely szerint minden magyar cigány muzsikus cigány lenne, vagy legalábbis muzsikus cigányként határozná meg magát.

⁹ Tudomásom szerint Járóka Livia végzett kutatásokat muzsikus cigányok között. Koronczai Barbara pedig jelenleg is közöttük kutat. Tapasztalataikat még nem publikálták, így antropológiai szempontú értelmezések még nincsenek erről a csoportról. A muzsikus cigányokról Kállai Ernőnek jelentek meg szociológiai – a muzsikusok társadalomtörténetét áttekintő, játszott zene és az életmód alapján őket típusokba soroló, illetve a migrációjukkal foglalkozó – munkái (pl. Kállai 2000, 2002). A muzsikus cigányokról egyébként rendkívül kevés szigorú értelemben vett tudományos munka készült, ugyanakkor velük kapcsolatban számos más műfajnak rendkívül erős hagyománya van: a róluk szóló bibliográfia legnagyobb részét memoárokat, élet- és családtörténeteket, almanachokat stb. tartalmaz (ld. Bódi 2002:628–630).

Muzsikuskigányok – a „cigányzene”. Williams kérdései

Amíg az a kérdés, hogy „mennyiben részei (tulajdonosai, birtoklói, kisajátítói) a cigányok a cigányzenének” Liszt tanulmánya (1859)¹⁰ óta folyamatosan heves vitákat vált ki, addig arról problémáról, hogy „mennyiben és hogyan része a cigányzene a muzsikuskigány kultúrának” a magyar tudományos diskurzusban gyakorlatilag egyetlen szó sem esik. Az az „ideológiai érdekelttség”, ami az első kérdésre adott feleletek számát és indulatosságát meghatározza, úgy tűnik jóval „meghaladja” a cigányokat; és a magyarokat, illetve a nemzeti érzelmeket érinti. A második kérdés, amely viszont a cigány kultúrára vonatkozna, ezen érdekelttség szempontjából lényegtelennek látszik, vagyis a többségi diskurzusból kihagyhatónak bizonyul.

Williams munkájában viszont a két kérdés egyaránt szerepel. Míg az első esetében egy sajátos oldalnézetből a „kié a...” kérdés létjogosultságának elbizonytalanítása történik, addig a második esetében egy újfajta, „belső szempontú”, antropológiai értelmezés lehetősége teremődik meg.

I.

A „sajátos oldalnézet” azt jelenti, hogy a cigányzene történetét a magyarországi cigányok történetébe próbálja beleírni. Kérdés persze, hogy mennyiben építhető fel egy egységes „cigánytörténelem”, hogy a saját adatainkból, a saját korszakolásunk alapján életre hívott történeti konstrukció mennyiben „alkalmazható” egy másik kultúra tagjaira, ha a kérdéseink valóban rájuk, és nem ismét saját magunkra irányulnak. Mivel adataink a találkozási pontokról származnak, ezeket a – cigányzene apropóján létrejött – találkozási pontokat kell értelmeznünk. Fel kell tennünk a kérdést, mit jelentett a találkozás a magyarok és mit a cigányok számára. Vagy Williams radikális megfogalmazásában: „Miért engedték át a magyar patrióták »saját képüket« azoknak az embereknek, akik rájuk oly kevéssé hasonlítanak? Vagy a másik oldalról: hogyan sikerülhetett a cigányoknak ezt a »szöktetést« nem hogy a kiraboltak jóindulatából kicsikarni, de lelkes beleegyezésükkel végrehajtani” (1996:26).

Egyébként a muzsikuskigányok helyének, lehetőségeinek, érdekeinek, képességeinek, szerepeinek bevonása az értelmezésbe az a momentum, ami miatt Williams néhány ponton rehabilitálja Liszt nézeteit, annak ellenére, hogy ő is egyetért a többi elemzővel (pl. Sárosi 1971:127; Kovalcsik 1995a) abban, hogy a Liszt-könyvben a cigányok általános jellemzése mai szemmel nem más, mint a romantikus természetimádat által meghatározott egyszerűsítő nemzetkarakterológia.¹¹ Williams, aki a cigányzene kapcsán a cigányokra is kíváncsi, az előadást, a játékot akarja a középpontba állítani – ami bizonyosan nem elvitatható a cigányoktól –, és ebben a tekintetben úgy látszik kapcsolódni tud a Liszt által leírtakhoz.

Fontosnak tartom ezen a ponton megemlíteni, hogy Williams „a kotta és a játék” viszonyának felvetésével részesévé válik azon antropológia-elméleti diskurzusoknak, amelyek a zenét példaként használva a kultúra megragadhatóságának hogyanjára kérdeznak rá.

Az egyik ilyen diskurzus a zenét, „a kultúrának ezt a meglehetősen különleges, ám céljaink szempontjából elég szemléletes példányát” (Geertz 2001:203) az interpretatív antropológia elveinek alátámasztására, és a kognitív álláspont megcáfolására használja. Eszerint a zenének nem az ontológiai státusa iránt kell érdeklődnünk – ahogyan a kultúra egyéb megnyilvánulásainak esetében sem –, hanem „a kérdésnek arra kell vonatkoznia, hogy mit jelentenek, mit fejeznek ki előfordulásukkal: nevetségességet vagy kihívást, iróniát vagy dühöt, sznobizmust vagy büszkeséget” (Geertz 2001:202).

¹⁰ Liszt könyve két évvel a francia megjelenés után *A cigányokról és a cigány zenéről* címmel Székely József fordításában magyarul is megjelent. Ezenkívül két német fordítása is napvilágot látott. Az egyik még a magyar megjelenés évében Pester, a másik 1883-ban Lipcsében.

¹¹ Liszt a népeket két csoportra osztja, és megkülönböztet területtel rendelkező és területtel nem rendelkező népcsoportokat. A cigányok a második csoportba tartoznak: egy misztifikált és felmagasztalt természet részeként mint a művészetekhez közel álló pozitív figurák jelennek meg.

Egy másik antropológia-elméleti diskurzus a meglévő kulturális minta és az aktuális, konkrét megnyilatkozás kapcsolatát veti föl, vagyis modell és viselkedés viszonyát firtatja. A vita az antropológusok között ezen viszony belső hierarchiájáról zajlik. Edmund Leach (1976:5) példája szerint: bár megeshet, hogy egy koncerten valamely Beethoven-szimfóniának csak egy rosszul sikerült adaptációját halljuk, nem felejtjük el, hogy az igazi szimfónia a kottában létezik, egyfajta modellként, és nem valamely konkrét előadásban. Edward M. Bruner (1999:187) szerint viszont (és úgy tűnik ezek Williams nézetei is) a mintának tulajdonított ezen kizárólagos szerep „elméleti szempontból mindenképpen bénítóan hat, mivel gondolatmenete nem ad teret a konkrét tapasztalatnak (...). Leach értelmezése szerint a viselkedés minden egyes konkrét megnyilvánulását, és a változás minden egyes konkrét esetét a tökéletlen előadás újabb példájának tekinthetjük. Ez a szemlélet a modellt érintetlenül hagyja, és ezáltal elkerüli annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy a modell vagy a történet mikor és hogyan változik”. Az aktuális megvalósulások értelmezésének középpontba állítása viszont nemcsak a változások interpretációba való bekerülésének lehetőségét teremti meg, de teret enged az egyéni teljesítmények vizsgálatának is.

A cigányzene kapcsán az aktuális megvalósulásoknak az interpretációba való bevonása lehetővé teszi, hogy végre elszakadjunk a „kihez tartozik” típusú kérdésektől, és felvessük a „kinek mit jelent” problematikát, amely viszont elősegíti a cigányok szerepének „pozitív” értelmezését. Egy ilyen értelmezést javasol Williams, akit egyébként Piasere teljes eddigi munkássága alapján a korábban „centripetális irányzatnak”, majd később „alkalmi irányzatnak” nevezett ciganológiai iskolába sorol,¹² sőt azt állítja róla, hogy éppen az ő „franciaországi mánusokról szóló könyvében találhatjuk meg az »alkalmi irányzat« legvilágosabb kifejtését”. A szerzőt Piasere olyan kutatónak tartja, aki „a vizsgált közösség ideológiájának kreativitására helyezi a hangsúlyt” (idézi Prónai 2002:17). Williams a cigányzene témájában annyiban kapcsolódik Liszthez, amennyiben a muzsikuskok kapcsán a zeneszerző több mint egy évszázaddal ezeltől szintén egyfajta kreativitásra hivatkozott.¹³ A játék középpontba állításával megteremtődik egy új nézőpont lehetősége. Megkérdőjeleződik, hogy a cigányok kizárólag szolgálatot tesznek játékkal, és érdekese válik, hogy ők mit gondolnak erről a zenélésről, és mit tesznek hozzá. Úgy tűnik azonban, hogy ha valaki felveti, hogy ők is magukénak érezhetik ezt az „elvitathatatlanul magyar muzsikát”, az „fosztogató eljárásnak” minősül, botrányt kelt, és az eredményezi, hogy a kiszolgáló cigány alakja háttérbe szorul az élősködő cigány figurájával szemben. Egyébként egy idő után a Lisztet ért bírálatokban és a cigányzenéről szóló írásokban is háttérbe szorul az eredet kérdése, és a játékra terelődik a hangsúly. Csakhogy ez annak kapcsán történik, hogy „a művelt emberek szerettek volna túllépni a cigányzenén a klasszikus zene irányába, (...) viszont alapanyagként nem állt más rendelkezésükre, mint a cigányok által játszott népies dallamok. (...) A zenei anyag értékében nem kételkedhettek, hiszen nem tudtak helyette jobbat ajánlani. Ráadásul a nemzeti zene bírálata nyilvánvalóan hazafiatlan cselekedet lett volna”. A század végére ezért egyre általánosabban elterjedt az az elképzelés, hogy ez a zenei anyag valamikor jobb volt, és hogy annak, hogy most már nem olyan jó, mint amilyenek az elődök tartották, csak is az lehet az oka, hogy azt annak előadói, a képzetlen cigányzenészek »rontották el« (Kovalcsik 1995c). Egy ilyen olvasatban hiába értékelődik fel a játék szerepe, ha hozzá az elemzésben a konstrukció életképessége érdekében eleve negatív értékítéletek kapcsolódnak. Ezek az ítéletek általában (legalább látszólag) az előadásmódból kiindulva felszínre hoztak számos, a cigányokkal kapcsolatos sztereotípiát. Például azokat a „túldíszített, cikornyás, cigányos stílusról” kialakított elképzeléseket, amelyben aztán a zenével az öltözködés, a

¹² Erről ld. Prónai (1995:90–91, 2002:17–18).

¹³ „A cigányművész az, ki egy ének vagy táncz themáját csak mint egy beszélgetés szövegét, mint költeményes emlékmondatót fog föl, s ki ezen eszmét, melyet sohasem vesz szemé elől, rögtönzésével folyama alatt körülcsapongja s körül írja. Legjobban megbámulják azt, ki a maga tárgyát oly pazarul gazdagítja (...), hogy a cizfrázatok bőségéből az eredeti gondolat alig tűnik ki...” (Lisztet: idézi Sárosi 1971:132).

beszéd és az életmód számos más eleme is összekapcsolódik; vagy azokat a kemény munkától húzódozó, a dolog könnyebb végét megfogni kívánó cigány figurájáról élő elgondolásokat,¹⁴ amelyeket a muzsikálgatásban szerencséjét megtaláló cigányokról kialakult nézetek igazolni látszottak.

Vagyis a figyelem nem azért fordult a játék felé, hogy megválaszolják, hogy a cigányok az ő saját szempontjukból „hogyan vannak jelen” az általuk játszott zenében.

II.

Amíg az oláh cigányok zenéjéről az antropológiai szakirodalom egyértelműen mint a cigány kultúra explicit megnyilvánulásáról beszél,¹⁵ addig a muzsikus cigányok által a különböző korszakokban játszott zenéket hajlamosak vagyunk kizárólag a gádzsók kiszolgálására létrejött, a csoport kultúrájától teljesen független „színhátéknak” tartani, ami az idők során mindig a közönség aktuális igényeihez alkalmazkodva változott régen és változik ma is, és ami nem is szolgál másra, mint az adott csoport anyagi boldogulását biztosítani.

A kérdésre, hogy mi vezetheti a cigányokat arra, hogy a magyaroknak zenéljenek, született olyan magyarázatok is, amelyek kizárólag a csoport beilleszkedési vágyát kielégítő megoldásnak tekintik a zenélést. Liszt mai szemmel pszichológizálónak tűnő magyarázata például a következőképpen hangzik: „Miképp lehessen eltüntetni, bármily rövid pillanatra is, a lesújtó ellentétet, mely a mi erkölcsünk, a mi eszméink, irányukbani elfogultságunk és az ő erkölcsük, az ő eszméik, az ő gyanakodásuk és irántunk érzett tompa ellenszenvük közt létezik? Miképp sikerülne tehát bármelyiknek is megmagyarázni érzelmeinek kiinduló pontját? Csupán egy nyelv van, amely közvetlenül átülteti az érzelmeket egyik lélekből a másikba magyarázat nélkül: ez a művészet; s minden művészet közül a zene a legalkalmasabb némileg megsűríni az érzelmeket” (idézi Kovalcsik 1995a). Vagyis eszerint a magyarázat szerint a magukat oly nagyon megmutatni vágyó cigányok a zene nyelvét használják a fordítás eszközüül. Ugyanerre a kérdésre Sárosi (1971:55) egy másfajta, a cigányokra vonatkozó részeiben leginkább szociológizálónak mondható magyarázatot ad: „Kétségtelen, hogy a cigányoknak a szórakoztató zenékben való hatalomra jutását nagyban elősegítette a társadalomnak a szórakoztatók számára megalázkodásnak, lecsúszásnak számított, az ő viszonyaik között éppen a társadalomba való bejutás, az érvényesülés útját jelentette.”

Amennyiben azonban elfogadjuk, hogy (1) egy adott kultúra egyes aspektusai holisztikusan értelmezhetőek (Prónai 1995:30–31), hogy (2) a cigány kultúrák nem érthetőek meg az őket körülvevő társadalomhoz való viszonyuk, az abban kialakult szerepeik vizsgálata nélkül (pl. Williams 1985:121, Stewart 1994:191, Prónai 1995:67), illetve, hogy (3) az egységesen cigánynak nevezett kultúrák közös jellemzőjének tekinthető az úgynevezett „gádzsikánó tőke” valamilyen módon történő kihasználása (Piasere 2002:298–300), akkor a muzsikus cigányok kultúrája – és benne zenéjük szerepe is – másfajta értelmezési lehetőségeket kaphat.¹⁶

¹⁴ A „lusta, henyélő cigány” elképzeléssel összekapcsolódó, a cigány és a „paraszt” jellemet és morált e kapcsán szembeállító diskurzusokat az antropológusok gyakran „a tücsök és a hangya” tanulságos meséjének modern változatának tekintik. Caterina Pasqualino (1998:12) is a tücsök és a hangya metaforáját használja, amikor megjegyzi, hogy szakítani kell azzal a szemléletmóddal, amely szerint a flamenkó gyakorlása „nem egyéb a tücsök kedves szórakozásánál, ami nem is szolgál másra, mint a dolgos hangya kikapcsolódását biztosítani”. Jean-Pierre Liégeois egy, a romantikus szemléletmód örökségként a nem cigány társadalomban jelenlévő elfojtott szabadságvágyról beszélve „írja át a mesét”: „a hangyák mindig kritizálták a tücsköket, de mindig irigyelték is őket” (idézi Zatta 2002:31).

¹⁵ Pl.: „Ezek a dalok, ezek maguk a kelderások.” Elmondják a dalt; elmondják, hogy ők *rom* cigányok. Nem kell hozzátenniük semmit, a dalok ők maguk” (Williams 1984:449, 451). Vagy pl.: Együtt énekelve kifejezik azt, ami *rom* természetükben rejlik (Stewart 1994:190).

¹⁶ Hangsúlyozni kell ezen értelmezési keret hipotetikus és elméleti jellegét, amelynek létjogosultságát azonban antropológiai kutatások híján egyelőre sem megerősíteni sem cáfolni nem tudjuk. Az az érv lehet talán mellette, hogy már születtek ebben a keretben értelmezések a flamenkót játszó andalúziai hitánókról (pl. Pasqualino 1998; Thede 1999), ahol a zene a muzsikus cigányokéhoz hasonló szerepet tölt be.

- (1) Mivel nem választhatóak el élesen a kultúra gazdasági és szimbolikus¹⁷ vonatkozásai, hanem egyazon valóság két aspektusának kell tekintenünk őket, értelmezésünk nem szűkítheti a zenélést kizárólag a gádzsó környezetben való anyagi boldogulás eszközévé, hanem számolnia kell egyéb, a muzsikusi identitást érintő magyarázatokkal is. Ezenkívül a zenélésnek a „külső nyilvánosság” felé megmutatott, a kiszolgálást középpontba állító jelentésén kívül lennie kell egy – ettől a „külső jelentéstől” nyilván nem független –, a „belső nyilvánosság” felé érvényes jelentésének is. „Ha a cigányok kizárólag úgy tekintenek magukra, mint előadóokra, akiknek feladata a közönség kielégítése, lenyűgözése egy olyan anyaggal, amit ők valójában idegennek tekintenek, akkor vajon játszanák-e ezt a zenét, amikor otthon vannak, amikor maguk között muzsikálnak?”¹⁸ Vajon ebben az esetben létre jött volna-e az a szoros kapcsolat ezzel a zenével, ami miatt leszármazottaikról már úgy beszélünk, mint akiknek a cigányzene »a vérében van.«¹⁹ – teszi fel a kérdést Williams (1996:35). Vagyis a szerző belső (holisztikusan értelmezhető) interpretációk létezésére irányítja a figyelmünket.
- (2) A következő állítás azt a viszonyt érinti, amelyben (a cigányok és a gádzsók aktív közreműködésével) megteremtődnek azok a helyek a cigány kreativitás számára, amelyeket ki lehet tölteni, be lehet lakni. Ahogy Williams mondja: „a cigányok mindig »másodikként« érkeznek, és mindig már meghódított területeket fedeznek fel” (Williams 1996:33), vagyis mindig egy már meglévő társadalmi környezetet kell belakniuk, lehetőség szerint saját képükre formálniuk, és legalább részlegesen és időlegesen megszelídíteniük (vö. Piasere 2002:295). Ebből is következik, hogy „cigány szemszögből a gádzsók – javaikkal, igényekkel, előítéleteikkel stb. – integráns részei lesznek az ő világuknak, és nemcsak azért, mert ők a gazdasági források és a politikai hatalom megtestesítői, hanem azért is, mert értékeik nagyban hatnak a cigány közösségek értékeire, és számukra, nyilván persze a saját olvasatukban, viszonyítási pontot jelentenek” (Horváth–Prónai 2000:37). Ahogy azt az antropológusok főleg a „cigány munkával” és a „cigány vallásossággal” kapcsolatban már számos helyen kifejtették: egy adott időszakban az élet számos területén tanúsított alkalmazkodás és a gádzsó világ egyes elemeinek átvétele nem jelent feltétlenül gádzsósá válást, hanem számos esetben éppen a cigánynak maradáást erősíti. A kreativitás talán pont abban rejlik, hogy az átvételeket hogyan tudják a saját képükre formálni. El kell gondolkoznunk azon, hogy mit értenek a cigányok a saját és az idegen, a miénk és az övék, az eredeti és az átvett fogalmak viszonyán; ezekkel összefüggésben valószínű, hogy kultúrájukban a tulajdon fogalma is más értelmezést kap. Vagyis a muzsikusi cigányok zenéjével kapcsolatban oly gyakran felvetett, az eredetre és az autenticitásra vonatkozó kérdések – legalábbis cigány szempontból – értelmetlennek bizonyulnak. Érdekesnek tűnik viszont: hogy hogyan zajlik az átvétel folyamata; hogy hogyan formálja a cigány közösség a sajátjává azt, ami eredetileg tőle idegennek tűnik, milyen jelentéseket ad neki, hogyan változtatja meg és idomítja magához, miközben befogadásával önmaga is változik és alakul.
- (3) Nem megfeledkezve arról, hogy a zenélés a muzsikusi cigányok kultúrájában nem csak mint az anyagi javak megszerzéséért folytatott tevékenység jelenik meg, hogy a gádzsó világban való részvételüknek ez a módja egész kultúrájukat érinti, alakítja és befolyásolja, létrehozható velük kapcsolatban egy olyan gazdaságantropológiai elemzés, amely a nem cigány társadalom „használatára” helyezi a hangsúlyt. Egy ilyen interpretációhoz Piaserének a gádzsikánó tőkére vonatkozó elméletét tudjuk felhasználni, amely szerint a cigányok a gádzsó társadalomban való boldogulásuk érdekében kihasználják azokat a

¹⁷ A kultúra szimbolikus aspektusának tekintem azokat a jelentéstulajdonításokat, amiket a cigányok a cigányzenéhez való viszonyukban megvalósítanak.

¹⁸ Barbara Rose Lange (1997:520–522), aki etnomuzikológiai kutatást végzett muzsikusi cigányok körében, részletesen beszámol a zene informális kontextusban (családi eseményeken, cigány bálokon) való jelenlétének módjairól, és annak a viszonyoknak az összetettségéről, ami a muzsikusokat a zenéléshez köti.

viszonyokat és szerepeket, amiket egy adott nem cigány világban lehetőségük van kialakítani anélkül, hogy valójában elmerülnének a másik kultúrában. A gádzsikánó tőke fontos tulajdonsága, hogy azt a kapcsolatoknak nem mindig ugyanaz a fajtája alkotja: ezeknek a típusa változhat azoknak a gádzsóknak a „típusai” szerint, akik között a cigányoknak élniük kell. A tőke változik időben és térben, és foglalkozások szerint is, azaz a gazdasági cserének a cigányok által egy bizonyos időszak és hely által nyújtotta lehetőségek közül kitüntetett formái szerint (Piasere 2002:299). A jelenség, hogy a gádzsók bizonyos csoportjai időről időre igényt tartanak a cigány muzsikuskok által szolgáltatott különféle zenékre (hol a verbunkosra, hol a nótára, hol az „autentikus” oláh cigány népzene), a cigány zenészek számára afféle gádzsikánó tőkét biztosít.¹⁹ Williams (1996:29) szerint a zenélés „egy lehetséges mód a cigányok számára, hogy részt vegyenek a gádzsók világában. Megkapni egy szerepet (helyettesíthetetlené válni benne), de nem »verbúválódni«. Résztvenni a dolgok menetében anélkül, hogy az elsodorná, vagy megérintené őket – vagy mégis elsodorva és megérintve lenni, csak egész más módon, mint mások” (vö. Lange 1997:520–521).

Piaserének (2002:299) van még egy megjegyzése a gádzsikánó tőkével kapcsolatban, ami a létrejött különféle gazdasági kapcsolatok lehetséges értékeléseire vonatkozik, vagyis azokra az interpretációkra, amelyek a cigányok és a gádzsók között létrejött „tranzakciókat” megelőzik, kísérik vagy követik. Eszerint: „A gádzsikánó tőke iránti igény pontosan a gazdasági cserék megítélésének különbözőségéből fakad...”. A zenét játszó cigányoknak és a zenét hallgató gádzsóknak a „közös eseménnyel” kapcsolatos megítélése mindig különböző lesz, viszont talán éppen a megítélések ezen különbözősége teszi lehetővé magának a „közös eseménynek” a létrejöttét.

Összegzésül: az antropológiai kérdésfeltevés (Williams kérdései)

Miután a tanulmány első részében felidézünk néhány, a cigány kultúrára általában vonatkozó antropológiai kérdést, a második részében pedig Williamsnek a cigányzenéről írt munkája kapcsán megfogalmazódtak egy kulturális antropológiai „cigányzene – muzsikusk cigány kultúra” kutatás lehetséges kérdésfeltevésai, ezen rövid összefoglalásban nem teszünk majd mást, mint egymás mellé tesszük, „egymásra ráírjuk” a két kérdéscsoportot.

Vajon a muzsikusk cigányok történetében a zenék igény szerinti „váltogatása” (verbunkos, nóta, oláh cigány népzene, komolyzene) tekinthető-e a különböző korok megpróbáltatásaival való szembenézés módszerének? Mit jelent egy adott zenei stílus megőrzése vagy elhagyása kultúrájuk folytonosságát szempontjából? Mit jelent számukra ebből a szempontból hagyományörzés és újítás? Vajon tényleg csak az őket befogadó népek igénye dönti el, hogy éppen milyen zenét játszanak, esetleg tekintenek a sajátjuknak? Vajon muzsikusk cigány identitásuk megőrzése tényleg ezen a külső igényen múlik csak? Elképzelhető-e, hogy egy közösség anélkül, hogy játékára valódi igény lenne, mégis akár generációkon keresztül muzsikusk marad? Mennyiben kapcsolódik egy adott korban a muzsikusk cigány identitás egy adott zenei stílushoz, és mennyiben csak magához a zenélés gyakorlásához? Elképzelhető-e, hogy egy közösség tagjai muzsikusk cigányként határozzák meg magukat, ha egy zenekarban nem mint cigányok, hanem mint zenészek játszanak (pl. a komolyzene művelői vagy a jazz zenészek)? Mennyiben változtat ez muzsikusk cigány identitásukon? És vajon az elképzelhető, hogy egy közösség tagjai muzsikusk cigányként határozzák meg magukat anélkül, hogy aktuálisan zenélnének?

Vajon ismerjük-e eléggé ezen identitás megnyilvánulásának módjait, eleget gondolkodunk-e ennek a kultúrának a jellegéről ahhoz, hogy válaszolhassunk ezekre a kérdésekre? Miért történt meg az, hogy egészen napjainkig a muzsikusk cigányok kapcsán csak magunkról tettünk fel kérdéseket? A találkozási pontokat miért csak a saját szemszögünkben értelmeztük?

¹⁹ A gádzsóknak való zenélés Piasere felosztásában a gádzsikánó tőke második fajtájához tartozik, ami egy olyan viszonyt modellel, amelyben a cigány szolgáltatásokat, a gádzsó javakat ad.

És vajon ők örülnek-e annak, hogy így történt? Vajon ők csak a zenéléskor akarják megmutatni magukat, vagy szeretnének beleszólni a róluk szóló diskurzusba is? Jobb-e nekik, ha egy már kialakult felszínes kép („a cigányság arisztokráciája”) él velük kapcsolatban annak alapján, amit ők mutatnak, ők mondanak a kívülállóknak, és amit már megtanultak használni?

Nincs-e kommunikációs probléma a cigányok és a nem cigányok között? Vajon nem ez a „kommunikációs probléma” teszi lehetővé a muzsikusként a cigányok számára, hogy a gádzsókkal történő találkozások sikeresen jöjjenek létre? Vajon nem ez teszi lehetővé, hogy évszázadok óta működnek a zenélés apropóján létrejött „közös események”?

Ezek a kérdések explicit vagy implicit módon mind benne vannak Williams könyvében (vannak oldalak, ahol több a kérdés, mint az állítás), de válaszolni valódi terepmunka híján nem tud rájuk. A felvetések azonban már önmagukban egy olyan teret jelölnek ki, amelyben az antropológiai cigánykutatók tapasztalataira alapozott kérdésszerűen egy újabb speciális cigány kultúra megjelenítését teszik lehetővé.

Az elemzésből talán látszik, hogy a kanonizációs folyamat „kegyetlen” szelekciójában Williams könyvének „elfelejtésével” az az interpretációs keret „sikkadt el”, amely a különféle cigány zenék antropológiai megközelítésének lehetőségeire – ezek módszertanára és szemléletmódjára is – vonatkozik. Ezekre kell, hogy figyeljünk a következőkben!

Felhasznált irodalom

- BARI K. 1985. *Tűzpiros kigyócska. Cigány népköltészet*. Budapest: Gondolat.
- BÓDI Zs. 2002. Válogatás a cigányságról szóló magyar néprajzi irodalomból. In: Kovalcsik K. (szerk.): *Tanulmányok a cigányság társadalmi helyzete és kultúrája köréből*. Második javított, bővített kiadás. Budapest: IFA/OM/ELTE, 559–661.
- BORBÉLY Sz. 2002. A bolgár kalauz. *Magyar Lettre Internationale*, (43), 6–8.
- BRUNER, EDWARD M. 1999. Az etnográfia mint narratíva. In: Thomka B. (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest: Kijárat Kiadó, 181–197.
- GEERTZ, C. 2001. Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: Uő: *Az értelmezés hatalma*. Második, javított kiadás. Budapest: Osiris, 194–227.
- HORVÁTH K.–PRÓNAI Cs. 2000. „Retkesek” és „kényesek” között. Egy magyar cigány közösség tisztasági szokásairól. *Café Babel*, (38), 33–45.
- KÁLLAI E. 2000. Cigányzenészek és külföldi lehetőségeik. *Mozgó Világ*, (10), 96–101.
- KÁLLAI E. 2002. A cigányzenészek helye és szerepe a magyar társadalomban és a magyar kultúrában. In: Kovács N.–Szarka L. (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 327–347.
- KERTÉSZ WILKINSON I. 1997. *Vásár van előttem. Egyéni alkotások és társadalmi kontextusok egy dél-magyarországi oláh cigány lassú dalban*. Budapest: MTA Zenetudományi Intézet.
- KOVALCSIK K. 1988. A beás cigány népzene szisztematikus gyűjtésének első tapasztalatai. *Zenetudományi dolgozatok*. Budapest: MTA Zenetudományi Intézet, 215–233.
- KOVALCSIK K. 1993. A beás cigányok népzenei hagyományai. In: Barma G.–Bódi Zs. (szerk.): *Cigány néprajzi tanulmányok 1*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 231–244.
- KOVALCSIK K. 1994. Beások a Felvidéken. *Amaro Drom*, 4(11), 24.
- KOVALCSIK K. 1995a. Liszt Ferenc a cigányokról. *Amaro Drom*, 5(9), 20.
- KOVALCSIK K. 1995b. Liszt Ferenc a cigányzenéről. *Amaro Drom*, 5(10), 20.
- KOVALCSIK K. 1995c. A Liszt-vita. *Amaro Drom*, 5(11), 19.
- KOVALCSIK K. 1998. „Ami a dalban van az a cigány beszéd”. Egy erdélyi oláh cigány közösség nyelvi ideológiája. In: Bari K. (szerk.): *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Gödöllő: Petőfi Sándor Művelődési Központ, 31–52.
- KOVALCSIK K. 2002. A cigány zenekultúra tegnap és ma. In: Kovalcsik K. (szerk.): *Tanulmányok a cigányság társadalmi helyzete és kultúrája köréből*. Második javított, bővített kiadás. Budapest: IFA/OM/ELTE, 441–471.
- LANGE, B. R. 1997. „What was that conquering magic...”. The power of discontinuity in Hungarian Gypsy nótá. *Ethnomusicology*, 41(3): 515–537.
- LEACH, E. 1976. *Culture and communication*. New York: Cambridge University Press.
- LISZT F. 1859. *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*. Párizs.

- PASQUALINO, C. *Dire le chant. Les Gitans flamencos d'Andalousie*. Paris: CNRS Éditions.
- PIASERE, L. 2002. Mare Roma – Az emberek osztályozása és a társadalmi szerkezet. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 213–383.
- PRÓNAI Cs. 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest/Kaposvár: ELTE/CsVMTE.
- PRÓNAI Cs. 2002. Az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások története. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 9–27.
- PRÓNAI Cs. (szerk.) 2000. *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams és Leonardo Piasere tanulmányaiból*. Budapest: Új Mandátum.
- SÁROSI B. 1971. *Cigányzene... Budapest: Gondolat*.
- SÁROSI B. 1997. Párizsi ítélet: a magyar népies zene a cigányoké. *Muzsika*, 4(3), 3–6.
- STEWART, M. 1987. „Igaz beszéd” – avagy miért énekelnek az oláh cigányok? *Valóság*, 30(1), 49–64.
- STEWART, M. 1994. *Daltestvérek. Az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológiai Intézet/Max Weber Alapítvány.
- SZUHAY P. 1999. *A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Budapest: Panoráma.
- THEDE, N. 1999. *Gitans et flamenco. Les rythmes de l'identité*. Párizs: L'Harmattan.
- WILLIAMS, P. 1984. *Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Párizs: L'Harmattan/Selaf.
- WILLIAMS, P. 1985. Paris – New York. L'organisation de deux communautés tsiganes. *L'Homme*, 25(3), 121–140.
- WILLIAMS, P. 1991. *Django Reinhardt*. Montpellier: Editions du Limon.
- WILLIAMS, P. 2000. „A helyszínen és a korban”. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 263–273.
- ZAITTA, J. D. 2002. Cigányok, romák – a köztes határok kultúrája. In: Prónai Cs. (szerk.): *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum, 27–213.

Egy dél-magyarországi pünkösdista cigány közösség etnomuzikológiai vizsgálata

Barbara Rose Lange: *Holy brotherhood
Romani music in a Hungarian pentecostal church*

Oxford: New York. 2003.¹

Az amerikai antropológus által írott kötet egy olyan terepmunkán alapul, amelyet az 1990-es évek első felében végzett egy dél-dunántúli pünkösdista gyülekezet körében. A magyar közönség számára külön érdekességet jelent, hogy az amerikai kutató beszámolóján keresztül nem csupán az általa vizsgált szűkebb kulturális közegekről kapunk részletes ismereteket, a hozzájuk kapcsolódó értelmezésekkel együtt, de bepillantást nyerhetünk abba is, hogyan látta a szerző kívülállóként, de „profí” megfigyelőként a rendszerváltás utáni évek Magyarországot.

Az általa körüljárt kérdéskör igen összetett, ahogyan több tengely mentén heterogén az a közösség is, amelyben dolgozott: az adott gyülekezet tagjai feloszthatók társadalmi státusuk és etnikai hátterük alapján (magyarok és cigányok), de életkori csoportok és nemek szerint is. Természetesen számos olyan közösséget lehetne találni, amelyek éppen ugyanilyen mértékben sokszínűek, sőt bizonyára némi keresgéléssel olyanra is ráakadnánk, amely akár ugyanezekre a kategóriákra tagolható, Lange egyik fő megfigyelési és értelmezési szempontja azonban éppen az volt, hogy milyen módokon válik jelentőssé ez a négy különféle választóvonal a gyülekezet életében; elsősorban a rituális tevékenységek során központi jelentőségű éneklés és zenélés esetében, illetve, ettől nem függetlenül, a hatalmi viszonyok, döntéshozási mechanizmusok alakulásában.

Sokszínűnek tekinthető a kötet a megközelítés tekintetében is, hiszen a szerző olyan kutatási területet választott, amely különféle antropológiai szakterületek metszéspontjában található. Mivel érdeklődése elsősorban zenei, így megfigyelései az etnomuzikológia diskurzusába illeszkednek, és a hivatkozott szerzők jelentős része is ezzel a területtel foglalkozik. A kutató közösség és a vizsgált kérdéskör természetéből adódóan azonban nyilvánvaló az is, hogy a megfigyelések tágabb értelmezési tartományául kínálkozik a vallásantropológia éppúgy, mint a cigánológia, az pedig már a szerző (bizonyára a tereptapasztalatok során kiérlelődött) döntése, hogy harmadik értelmezési keretként a politikai antropológiára hagyatkozik, amikor jelentős teret szentel a közösségen belüli hatalmi viszonyok és a rituális zenélés viszonyrendszerének.

A kötet bevezetőjében a szerző tömör áttekintést ad a cigányság magyarországi történetének fontosabb állomásairól és a cigányok rendszerváltás utáni helyzetéről, valamint röviden kitér a pünkösdista gyülekezetekre vonatkozó eddigi etnográfiai leírásokra is. Ismerteti az általa vizsgált gyülekezet vallásgyakorlásának főbb momentumait, összehasonlítva őket részint a magyarországi *mainstream* protestáns vallások gyakorlatával, részint az amerikai pünkösdista gyülekezetekével. Ezt követően alaposabban is ismerteti az adott közösség, az Isten Gyülekezet történetét és jelenlegi társadalmi helyzetét, beleértve azt is, milyen vonzerőt jelentenek a pünkösdista gyülekezetek a cigány hívők számára, illetve milyen a pünkösdisták és más kisegyházak megítélése.

A következő fejezetben részletes képet kapunk a gyülekezet zenélési és éneklési gyakorlatáról, illetve arról, milyen különféle hagyományokból és forrásokból táplálkoznak az

¹ A recenzió az OTKA T 42767-es számú programjának keretében készült.

egyes dallamok és előadásmódok. Mint a szerző megállapítja, az Isten Gyülekezetben játszott hangszeres zene stílusát tekintve – a nyilvánvaló egyházi zenei forrásokon túl – két fő magyarországi szekuláris forrásból táplálkozik: a magyar népzene és a cigányzene elemeiből. Ez utóbbi abban is megnyilvánul, hogy a templomi zenekar szintetizátorosának szerepe sok szempontból rokonítható a hagyományos cigánybanda primásának feladatkörével, de tettenérhető olyan momentumokban is, mint a cigányzene jellegzetes elemeinek, az esztannak vagy a tercelésnek a megjelenése (*mutatis mutandis*, figyelembe véve a hangszerezés eltéréseit). Lange abban látja ezeknek az összetevőknek a jelentőségét, hogy segítenek kifejezni a gyülekezet tagjainak testvéri összetartozását, méghozzá nem véletlenül éppen a zenén keresztül, hiszen a zenének alapvető rituális-szagrális jelentősége van a pünkösdista vallásgyakorlás során. Ezen túlmenően a zene központi szerepe és a zenével kapcsolatos attitűdök és gyakorlatok szerepét játszhattak abban is, hogy az Isten Gyülekezet a vizsgált időszakban igen sikeres evangelizációt folytatott nemcsak a környékbeli cigány közösségekben, de – a rokoni szálakon keresztül – a távoli borsodi és szatmári régiókban is. Noha az egyes gyülekezetek egyöntetűen és szigorúan hierarchikus felépítésűek voltak és erős egyszemélyi vezetés érvényesült bennük, csakúgy mint az egész Isten Gyülekezeten belül, az ideológia és bizonyos gyakorlatok terén nagy hangsúlyt helyeztek az egalitáriánus elvek érvényesülésére. Ennek részeként a zenészek egyfajta alternatív vezetői státust élveztek, mint az áhitat egyik kulcsmomentumának felelősei, aminek a formális vezetés számos szimbolikus jelét adta, ha nem is került ez soha kimondásra. A szerző mindezt kapcsolatba hozza a Michael Stewart által tanulmányozott oláh cigány közösségben tapasztalható erőteljes egalitáriánus ideológiával, amelyet az angol antropológus az oláh cigány ethosz egyik meghatározó elemeként értelmezett, miközben maga Lange is említi, hogy a vizsgált pünkösdista gyülekezet cigány tagjai között muzsikus cigányok és beások éppúgy voltak, mint oláh cigányok.

A zene ilyen, a potenciális interetnikus konfliktusokat feloldó, kanalizáló szerepe mellett azonban a szerző egy ezzel ellentétes tendenciát is lejegyez: a magyar származású és iskolázottabb vezetők, illetve a cigány muzsikusok és hívők között érezhető (és meghatározó) volt az a feszültség, amely az eltérő zenei ideálokból táplálkozott. Értelmezése szerint a vezetők és a gyülekezet magyar tagjai a protestáns etikára visszavezethető zenei elképzelésekkel rendelkeztek, amennyiben a hívő feladata a folyamatos, kemény munkával elért önjobbítás és önképzés (esetünkben például a zenéléshez szükséges készségek szisztematikus tanulása és gyakorlása), ami pedig a gyülekezet cigány zenészeit egyáltalán nem jellemezte. Az Isten Gyülekezet zenei gyakorlatának ez a kétarcúsága tette lehetővé, hogy a zenélés váljon a közösségen belüli választóvonalak mentén zajló hatalmi és presztízsharcok egyik fő arénájává.

A kötet következő fejezetében a szerző a zenélésen keresztül megvalósuló összetett kommunikációs folyamatok mélyebb antropológiai feltárására és értelmezésére vállalkozik. Mint kifejti, a gyülekezet magyar tagjai, és különösen a vezetők, akik iskolázottság tekintetében is elkülönültek a cigány hívőktől, egyfajta elitista hozzáállást képviseltek a zenei ideálok terén, amely hajlamos volt a „magaskultúrára” jellemző attitűdöket és gyakorlatokat számonkérni a zenészeken, illetve tekintélyénél fogva ilyeneket megpróbálni átadni nekik. Az azonban inár jellegzetesen helyi, magyarországi sajátosság, hogy ebbe a fogalomkörbe belefértek a hagyományos magyar népzene (de nem az ún. cigányzene vagy magyar nóta) jellegzetességei is, minthogy Bartók és Kodály, illetve a népi írók és a szociográfus mozgalom nyomán (de valójában már a népi romantikáig visszanyúló módon) a népi kultúra mint egyfajta „tisza forrásból táplálkozó kultúrkinccs” magára öltötte a „magaskultúra” attribútumait. Az elitkultúrára jellemző elvárások egyik példája a kottaolvasáshoz való viszony: ezt a készséget a gyülekezet magyar vezetői fontosnak és elsajátítandónak tekintették, míg maguk a cigány zenészek értelemszerűen nem tulajdonítottak neki különösebb jelentőséget. Ebben – a szerző szerint – ugyanakkor tetten érhető a kétfajta értékrend gyökeresen eltérő volta is, hiszen a kotta mindig egyfajta végleges autoritást jelent, amely szigorú keretek közé szorítja az előadásmódot és minimalizálni igyekszik a spontaneitást, ami a cigány zenélési gyakorlatban jóval nagyobb

szerephez jut, ahogyan egy hierarchizált intézményi struktúra is szembenáll egy egalitáriánus ideológiával és szabályozni igyekszik azt.

Terepmunka-módszertanilag különösen fontos momentum, hogy a gyülekezet vezetője egy ponton arra kérte az antropológust, hogy – képzett zenész lévén – tanítsa kottát olvasni a közösségi zenélésben érintett (cigány) hívőket. Ez, mint a szerző megjegyzi, jellegzetes példája annak, amikor a vizsgált közösség hatalmi hierarchiájának csúcsán lévők megpróbálják legitimitációs célokra felhasználni az antropológus vélt vagy valós presztízsét és tekintélyét. (A konkrét esetben, az 1990-es évek elején, Magyarország délnyugati régiójában egy amerikai antropológusnak mindenképpen volt valós tekintélye, különösen mivel az adott gyülekezet amerikai eredetre tekintett vissza és élénk amerikai kapcsolatokkal rendelkezett, beleértve azt is, hogy rendszeresen látott vendégül amerikai lelkipásztorokat, akik kifejezetten missziós-angelizációs céllal érkeztek.)

Az antropológus a saját szerepére vonatkozó ellentmondásos megítélések elemzésén keresztül jut el a közösségben érvényesülő egy további fontos határvonal, a két nem közötti, általa hierarchikusnak vagy legalábbis asszimmetrikusnak értékelt viszony vizsgálatához. Megfigyelése szerint az istentiszteletek közbeni, formális zenélésből a nők egyáltalán nem vették ki a részüket, aminek kétségkívül vannak politikai konnotációi, amennyiben elfogadjuk azt a korábbi megállapítást, hogy a zenélésben való részvétel egyfajta kimondatlan – de konszenzusosan elfogadottnak tűnő – hatalmat ruház művelőire. Feltűnő volt azonban, hogy a cigány lányok és asszonyok egy időben rendszeresen az imateremben maradtak azokban az időszakokban, amikor a férfiak és a magyarok (esetleg pár, hangolni hátramaradt zenész kivételével) kimentek, például vasárnap a délelőtti istentiszteletet követő ebédszünetben. Ilyenkor a nők a padsorokban vagy akár elöl, ahol a hangszerek álltak, spontán zenélésbe kezdtek, amelynek során vagy egyikük kísérte az éneklést hangszeren (többen is tudtak közülük gitározni), vagy a zenészek közül kértek meg erre valakit. Ezekben az esetekben a repertoár is különbözött attól, amely a formális alkalmakkor megfigyelhető volt: több olyan dal is szerepelt például, amelyet a gyülekezet nem valamennyi tagja ismert, és a dalok sorrendjét és kiválasztását kizárólag a résztvevők preferenciái szabták meg. Ezeknek az alkalmaknak végül az vetett véget, hogy a gyülekezet idősebb tagjait aggasztotta, hogy ilyenkor a fiatal lányok felügyelet nélkül maradhatnak azoknak a fiatalembereknek a társaságában, akik a terem másik felében – Bibliát tanulmányozták az ebédszünetben. A gyülekezet vezetője ezért kinevezte ezt az időszakot a nők órájának és megtiltotta a férfiaknak, hogy ilyenkor az imateremben maradjanak, illetve megkért egy asszonyt, hogy tartson egészség-nevelési témájú konzultációkat, ezeken azonban csak az idősebb magyar asszonyok jelentek meg, mivel a cigánylányok inkább az előtérben maradtak, azoknak a fiatalembereknek a társaságában, akiket az imateremből kiltottak.

A kötet következő részében a szerző a rituális zenélés egy másik aspektusával, a gyülekezet tagjainak zeneszerzői-szövegírói tevékenységével foglalkozik. A pünkösdisták hitélet egyik kulcsmomentuma a Szentlélek jelenlétének a megtapasztalása. Ennek különböző formái lehetségesek, úgy egyénileg, mint közösségileg: valakire leszállhat a Szentlélek átszellemült imádkozás, éneklés vagy böjt közben, de a hívők teljes csoportja is érezheti úgy, hogy egy adott istentiszteleten a Szentlélek jelen van köztük. A Szentlélek ajándékai közé tartozik, ha valaki elkezd „nyelveken beszélni”, de az ajándék érkezhethet dal formájában is, amelyet a hívő a Szentlélek sugallatára fogalmaz, illetve komponál meg. Fontos különbség azonban, hogy a dalok isteni sugallatra történő komponálása inkább a gyülekezet cigány tagjaival fordult elő, míg a magyar hívők verseket írtak hasonló inspirációt követően. A tanúságtételnek ez a formája, az Istentől kapott versek felolvasása elsősorban az idősebb magyar asszonyokra volt jellemző, míg az ún. »hívő énekek« komponálása és előadása jellegzetesen cigány kifejezési mód volt.

A szerző a következőkben részletesen elemzi az általa megismert hívő énekeket zenei stílusuk, szövegük, előadásmódbeli konvencióik szempontjából csakúgy, mint a liturgiában betöltött szerepük alapján, majd – velük mintegy szembeállítva – alapos áttekintést ad

a gyülekezetben énekelt dalok másik nagy csoportjáról, a 19. századi eredetű himnuszokról és dicséretekről, azok pontos származásáról, történetéről, az idők során, illetve a különböző gyülekezetekben bennük végbement változásokról. Mindezen változások nyomán az Isten Gyülekezetnek kialakult egy csak rá jellemző himnuszkincese, a hozzá tartozó sajátos előadásmóddal.

Ettől a ténytől nem függetlenül a zenei tartalmak és előadói stílusok nemcsak a cigányok és magyarok, illetve oláh cigányok, muzsikuskok és beások közötti határkijelölő, határmegerősítő, határátrajzoló, sőt olykor határeltörő funkcióval bírtak, hanem hasonló szerepet tölthettek be olyankor is, amikor a magyarországi gyülekezet és egy-egy amerikai misszionárius álltak a határ két oldalán. Az antropológus értelmezésében a gyülekezethez ellátogató pünkösdista hittérítők azt a mechanizmust képviselték, ahogyan egy-egy mozgalom központi irányítói – az intézményesítés formális módszerein túl – informális eszközökkel is azon igyekeznek, hogy erőteljesebben befolyásuk alá vonják a periférián elhelyezkedő közösségeket vagy sejteket, amelyek a központtól való nagyobb távolságuk folytán eredetileg több autonómiát élveztek. Mindez nyilvánult abban is, ahogyan a misszionáriusok a gyülekezet által szervesen kiérlelt zenei formákhoz és stílusokhoz viszonyultak – többnyire a standardizáció szándékával. Éppen a misszionáriusok kapcsán azonban a szerző megfigyelte azt is, hogy jelenlétükben a zenészek „cigányosabban” játszottak, az előadott dalok „magyar nótás” elemeire helyezték a hangsúlyt, amit ő úgy értelmezett, hogy ezzel saját idegenségüket, egzotikus mivoltukat hangsúlyozták, mintegy azt érzékeltetve a vendéggel, hogy térítési szempontból értékes, termékeny helyen van.

Az 1990-es évek második felére a vizsgált közösség jellege gyökeresen megváltozott, elsősorban az amerikai misszionáriusok befolyásának a növekedése nyomán. Az Isten Gyülekezet integrálódott a globális pünkösdista mozgalomba, miközben több cigány gyülekezet is levált róluk és önállósulva folytatta a működését. Ezekben a zene és az éneklés továbbra is központi szerepet játszik, de mivel etnikai összetételük és a tagok társadalmi státus szerinti megoszlása is más, mint korábban, így a zenei formák és az előadási stílusok szimbolikus funkciói is átalakultak, és a kutató az 1990-es évek végén tett látogatásai alkalmával már egy sok szempontból más zenei tájképet talált, mint amit az eredeti kutatás során alkalma volt megismerni.

A virtuális cigánnyal történő azonosulás béke és háború idején egy vajdasági városban

Mattijs van de Port: *Gypsies, wars and other instances of the wild
Civilisation and its discontents in a Serbian town*

Amszterdam: Amsterdam University Press. 1998.¹

Legelőször is azt kell leszögezni, hogy a holland antropológus kötete nem elsősorban a cigányokról szól, nem a cigány kultúráról tesz megállapításokat, hanem a többség szemszögéből, kívülről közelíti meg azt a jelenséget, amit ő a címben is szereplő „cigányok” címkével tart leírhatónak. A „többség” adott esetben a szerbiai Újvidék (Novi Sad) szerb népességét jelenti, hiszen Mattijs van de Port kutatási témája az volt, hogyan épül föl ennek a csoportnak az identitása. Ennek a vizsgálata során merült fel benne az a kérdés, milyen szerepet kapnak az identitástudat kialakításában és kifejezésében a város környéki ún. cigány kocsmák és mindaz, ami bennük történik. Az már rajta kívül álló okokból történt, hogy épp egy olyan pillanatban kezdte meg a kutatást, amikor az általa vizsgált kérdéseknek hirtelen megnőtt a jelentősége, és egészen új dimenziók merültek fel az első délszláv háború előestéjén, 1991 márciusában. A kutató megragadta a történelem által felkínált lehetőséget, és nem futamodott meg a hirtelen új távlatokat öltött feladat elől, hanem kitöltötte az eredetileg tervezett egy évet a terepen, az így született elemzés pedig minden bizonnyal teljesen más, mint amilyen békeidőben született volna.

Az egyik kérdés, amelybe óhatatlanul újra és újra beleütközött, amelyet az újvidékiek maguk is nap mint nap feltettek maguknak és a külvilágnak mindazzal a borzalommal kapcsolatban, ami hirtelen rájuk szabadult, úgy hangzott: hogyan lehetséges ez? Hogyan lehetséges, hogy a magukat polgáriként, európaiként, városukat pedig a Balkán Athénjaként számon tartó *novisadjanje* egyszerre csak olyan tettekkel kényszerültek azonosulni, amelyek éppen ennek az európaiságnak és racionalitásnak a tagadását jelentették? A helyi és nyugati elemzők akkor és azóta számos megközelítési módot próbáltak ki és kombináltak a kérdés megválaszolására, és az antropológus sem térhetett ki a feladat elől, különösen amikor arra a következtetésre jutott, hogy az általa eredetileg is vizsgálni kívánt jelenségek szoros összefüggésben állnak ezzel az újonnan felmerült, de a felszín alatt mindig is ott lappangó kérdéssel. A kötet olvasható tehát úgy is, mint egy antropológus válasza a „hogyan lehetséges ez?” kérdésre, az adott háború, a balkáni háborúk és általában a háborúk okaira vonatkozólag.

A szomorú történelmi helyzet hozadékaihoz tartozik, hogy a megváltozott kutatási körülmények nyomán a szerző számot ad olyan elméleti és módszertani kételyeiről is, amelyeket más esetben talán elhessegetett volna. Korábbi újvidéki látogatásai, a terepmunka előkészítése keretében még éppen akkor volt alkalma megismerni „a balkáni Athén” önreprezentációs diskurzusát, amikor az még az uralkodó, a többség által elfogadott és alkalmazott idiómát jelentette, és ha érték is kihívások, azokat mindig sikerült az alapvető értékrend megingása nélkül átvészelnie. A háború kitérése nyomán aztán végignézhetette ennek az ideológiának a megkérdőjeleződését, a korábban sikerrel elfojtott kérdések feltolulását és azt, ahogyan az egyes egyének és az egész újvidéki szerb közösség próbál megbirkózni az identitását érintő hirtelen támadt bizonytalansággal. Az antropológus számára azonban a látványos krízis egyben fontos figyelmeztetéssel is szolgál: ráirányítja a figyelmet a „valóság” illetve „a való-

¹ A recenzió az OTKA T 42767-es számú programjának keretében készült.

ságról való beszéd” közötti különbségtétel fontosságára, arra, hogy a látottak nem keverendők össze a hallottakkal, vagyis a kutató közösség tagjai által adott interpretációk nem helyettesítik, csak kiegészítik a primer megfigyelést. A szerző mindvégig szem előtt tartja a különbséget, olyannyira, hogy a „story” a kötet egyik kulcsszavává lép elő, ami az olyan fejezetcímekben is megmutatkozik, mint „a valóság ahogyan elbeszéljük”, „a történetek világán túl”, illetve „milyen kárt tehet a háború a történetekben”. A történetek relativizálódásának érzését talán legékeesebben érzékeltető cím pedig így hangzik: „igazságok és egyéb hazugságok”.

Az elszabadult káosz és annak beszivárgása a diskurzusokba egy másik tudáselméleti- és kutatómódszertani problémát is felvet, amely végül úgyszintén a kötet egyik rendezőelvévé válik. „A káosz és a tudomány rendrakás iránti szenvedélye” című alfejezetben van de Port azon elméletiek, törvényszerű-e ragaszkodni a természettudományoktól megörökölt, szigorúan racionális diskurzus formái és logikai követelményeihez, ha a leírni kívánt „valóság” éppen a káosz állapotában van, a leírására eddig használt idióma pedig a szemünk előtt veszíti el az értelmét. A történetek relativizálódása tehát begyűrűzött, a szerzőt magát is utolérte az a késztetés, hogy megkérdőjelezze a neki átörökölt nyelvi-logikai formákat. A végeredmény egy szántszándékkal nem monolit, stílusát tekintve is többszólamú kötet, amelyben sok esetben szépirodalmi idézetek, dalszövegek, filmrészletek és festmények leírásai egészítik ki az elemzéseket és „az újvidéki szerbség” mint közösség nevében többes szám első személyben elhangzó, bár idézőjel nélküli szenvedéstörténeteket („hogyan kellett menekülnünk”, „hogyan vesztettük el mindenünket újra meg újra”, „hogyan szenvedtünk” stb.).

Az eddigiek alapján akár meglepőnek is tűnhet, hogy a kételyeket feszegető bevezetést követően a kötet első részét két nagyon is konvencionális fejezet teszi ki: a még békeidőben megismert, még meg nem ingatott újvidéki szerb identitás fontosabb összetevőinek ismertetése (1. *Fini ljudi* – egy balkáni burzsoázia; majd pedig ennek tágabb történeti kontextusba helyezése: 2. Határvidék, háborús övezet). Talán nem véletlen azonban, sőt, talán nagyon is nem független a későbbi fejleményektől, hogy az identitás leírásánál máris az egész konstrukció ingatag mivoltára kerül a hangsúly: arra, mennyire a Tito-korszak városiasodásának szülötte a jelenlegi Újvidék, hogy bár valóban távolra nyúlnak vissza az itteni polgári hagyományok, a ma itt lakók nagy többsége mégis első generációs városi, ennek az állapotnak valamennyi szorongásával, túlkompenszálsági hajlamával együtt. Már itt feltűnik a színen „a vékony civilizációs máz alatt megbúvó vadállat” toposza, amely a későbbiekben egyre nagyobb szerephez jut majd. A történeti fejezet már leplezetlenül ennek a kettősségnek a történetére koncentrál, vagyis azt az állítást fogalmazza meg, hogy az újvidéki szerbek identitásának egyik lényegi eleme a „balkániság” és az „európaiság” közötti ingadozás, az énkép alapja nem az egyik vagy a másik értékrend felvállalása, hanem maga az a „civilizációs vita”, amely a kettő közötti ide-oda lépkedés során generálódik. Ez a gondolatmenet nekünk, magyaroknak is tartogat tanulságokat, csakúgy mint Közép- és Kelet-Európa más népei számára...

A soron következő fejezet részletekbe menően, sok szépirodalmi szöveggel illusztrálva azt gondolja végig, hogyan játszódik le pontosan a történetek megkérdőjeleződése majd szétesése egy háborús trauma során. A szerző a „civilizált” értékrend hét központi elemének sorsán keresztül mutatja be, hogyan ingatja meg a háború fejtetőre állított logikája mindazt, ami az emberek számára kapaszkodót jelent a mindennapokban: a kiszámíthatóságba, a biztonságba, az intimitásba, a szolidaritásba, a szabályokba, a szavak erejébe vetett hitet. Az utóbbi érthető módon különösen fontos az elemzés szempontjából, így a szerző külön is kitér arra, ahogyan a túlélők képtelenek szavakba önteni a borzalmakat, mivel úgy érzik, az általuk eddig ismert szavak súlytalanok, pontatlanok, hazugok annak a megnevezésére, ami ennyire kívül esik a hétköznapi logikáján. Nem hallgatnak viszont a propagandisták és a cinikus történészek, akik hazugságaikkal csak azt érik el, hogy az általuk kijelent szavak méginkább megkopjanak, még kevésbé legyenek alkalmasak az iszonyat valóságának a leírására.

Csak a soron következő, harmadik részben kerülnek szóba ismét a cigányok, itt kezd kirajzolódni a szerző válasza arra a kezdet kezdetén feltett kérdésre, mi köze van az Újvidék

környéki cigány kocsmáknak a helyi szerbek identitásának a kialakításához és kifejeződéséhez. A felkínált analógia szinte bántóan egyszerű: a cigányok világa, ahogyan a szerbek látják, illetve a háború világa számos hasonlóságot mutat és ez a hasonlóság alapjává válhat a képzeletbeli cigánnyal való azonosulásnak, „aki” így a helyi szerb identitás egyik építőelemévé válik. A párhuzam kettős, két egymásnak némileg akár ellentmondó gondolatmenet mentén rajzolódik ki.

Egyfelől: a szerbek képzeletében élő cigány alakja jól rokonítható „a civilizált emberben megbúvó vadállat” figurájával, amely a fent már említett módon fontos összetevője az újvidéki szerbek énképének. Amikor tehát a józan újvidéki polgár a hétköznapi világát hátrahagyva belép a város határában (!) álló cigány kocsmába és ott „cigány módra” (vagyis az általa cigányosnak hitt módon) mulat, akkor vadállati ösztöneit engedi szabadjárta kulturálisan behatárolt és strukturált, azaz kontrollált formában. A cigányok pedig, állítja van de Port, elfogadják ezt a szereposztást, és úgy viselkednek, hogy ezt a vélt azonosulást megkönnyítsék – ez a lényege annak a szolgáltatásnak, amiért a szerbek megfizetik őket. Ezzel a gesztussal pedig mintegy életre keltik az eddig pusztán a másik fél képzeletében létező „szilaj, irracionális, barbár cigány” figuráját, vagy legalábbis a kollektív tudat virtuális valóságából a színpad virtuális valóságába helyezik át.

Itt érdemes párhuzamot vonni van de Port könyve és Alaina Lemon *Between two fires* című kötete között, amelynek egyik legfontosabb aspektusa éppen az általa vizsgált oroszországi cigány csoportok színpadi önreprezentációja és az, milyen érzékeny kölcsönhatás áll fenn az önreprezentáció és a többségi köztudatban élő cigányságkép között. Fontos különbség azonban, hogy Lemon a cigányok énképét vizsgálva jut el a kifelé történő reprezentáció jelentőségéhez, van de Port pedig a szerbek identitása felől közelítve csak a külvilágnak szóló szerepjátszásig jut el, nem tekinti feladatának azt megvizsgálni, mi ennek a szerepe az érintett cigány közösség kultúrájának összefüggés-rendszerében. (Erre utaltam a bevezetőben, amikor azt állítottam, a könyv nem tartalmaz érdemi megállapításokat a cigány kultúráról.)

A másik kínáló párhuzam szerbek és cigányok között csak háború idején aktivizálódik és a mindkét nép által átélt szenvedések képezik az alapját. A máskor lenézett és egyszersmind rettegett cigányok, akik a közvélekedés szerint csak maguk tehetők felelőssé rossz sorsukért, egyszerre csak megtestesítik és formába öntik mindazt a szenvedést, ami a háború folytán az embereknek kijut. Itt kanyarodunk vissza a szavak devalválódásához: amikor a rendelkezésre álló nyelvi formák elégtelennek bizonyulnak a valóság borzalmainak leírására, kapóra jön egy nyelvnél nagyobb egység, egy mindenki számára ismerős, mégis alapvetően idegen, „másik” jelképrendszer, mint amilyen a cigányok kultúrája, ahogyan az a szerb köztudatban él.

Mi történik tehát a cigány kocsmában? Az odalátogató szerbek célja az antropológus szerint végső soron az, hogy önkontrolljukat hátrahagyva visszatérjenek egy szavak előtti, korlátok nélküli ősi állapothoz, a testiséghez, az irracionalitáshoz, a pusztításhoz, a pazarláshoz és a mulandósághoz. Ez a karneváli típusú, a bacchanáliákkal rokonítható rituálé pedig olyan katartikus tapasztalatot nyújt, amely (békeidőben) segíthet tovább egyensúlyozni a civilizációs vita két pólusa között, illetve (kataklizma idején) segíthet feldolgozni a háború során elszabadult indulatokat, a mentális egyensúlyt veszélyeztető, összebékíthetetlen dilemmákat.

A görögországi szociálintropológiai cigánykutatások első monográfiája

Anna Lydaki: *Balame ke roma. I cingani ton Ano Liosion*

Athén: Kastaniotis, 1997.

A szerző, Anna Lydaki, négy évig végzett terepmunkát az Athén peremkerületeiben (Ano Liosia, Zefiri, Agia Varvara) élő cigányok között. A *Balame ke romában* az Ano Liosióban végzett kutatási tapasztalatait írja le. Célja a cigányok életkörülményeinek bemutatása olvasható formában, hogy az olvasó megismerhesse cselekedeteik, reakcióik valódi hátterét, ezzel segítve a megértést és az együttélést.

Ano Liosiónak körülbelül háromszázezer lakosa van, közülük kétszázezer cigány (maguk a cigányok ezt a számot ötszázezerre teszik). Közel hetven család él 1982 óta az Egészségügyi és Szociális Ügyek Minisztériuma által számukra kijelölt táborban. (Ez a rendelkezés az 1950-es években Nagy-Britanniában és Franciaországban született hasonló kezdeményezések nyomán jött létre, anélkül, hogy a szükséges feltételek rendelkezésre álltak volna.)

Az Ano Liosióban élő cigányok a *romani* balkáni dialektusát beszélik. Csoportjaik megnevezése *ficiria*, *bacoria* (φίτσιρια, μπατσορία), amely szavak „sátrat” jelentenek, utalva a vándor életmódra. (A Görögországban élő cigányok magukat mint csoportokat származási helyük, nemzetségük, a beszélt dialektus, a foglalkozás, illetve az életmód szerint határozzák meg.)

Az Ano Liosióban élő cigányok háromféle (A, B, C) típusú lakóhellyel rendelkeznek.

- A. Kevesen vannak azok, akik fényűző házakban, Ano Liosia területén belül laknak
- B. Többen élnek szegényes házakban Ano Liosia határában. A házakban nincs folyóvíz, áram, a mellékhelyiség a házon kívül, a közös udvaron található. A házak bürokratizáltsága szegényes, szőnyegek, néhány szék, ágy, asztal. Fontos berendezési tárgy a vitrin, amely üveges ajtajával lehetővé teszi a háztartás tárgyi vagyonának a bemutatását. A másik ilyen jellemzően minden házban megtalálható elem a *jukos*, ami a ház egyik sarkában felhalmozott ágyneműkből, szőnyegekből áll. „A tárgyak nem csupán használati vagy csereértékkel bírnak, hanem »gazdagságukkal« a takarékoságot és a társadalmi presztízst is reprezentálják” (p. 38).
- C. A legszegényesebb lakóhelyek a területen kívül lévő táborban találhatóak. Az itt élők fa, vagy karton bódékban laknak, víz, áram nincs.

A családtagok házai egymáshoz közel épülnek. Hasonlatosan a görög szokásokhoz az apa gondoskodik fiai lakóhelyéről, saját házat legkisebb fia öröklí. Gyakran egy család lakik egy lakóterületen. Ugyanez érvényes a táborra is. A családtagok egymás mellett állítják fel bódéikat. A régebbi, sátrakból létrehozott kör alakzatot felváltotta az egymás mellé építkezés. Ez a forma átalakítja a közösségi életet, amely már nem lehet olyan zárt, mint amit a kör forma lehetővé tett. A táborban lakók száma egyre növekszik, a terület lassan „elgettósodik”.

A családokban általában 4-5 gyerek van. Fiatalon, sokszor tizenévesek alatt kötnek házasságot, ezért (is) kevés az állami házasság. A gyerekek jövőbelijét a szülők választják ki. A lányért pénzt kap vagy ad a férjnek a lány apja. A nő helyzete az anyasággal változik meg, ezután önállóbb életet élhet. Lányként apjának, később asszonyként férje családjának van alárendelve. Az eljegyzés mindig a menyasszony családjánál történik, ekkor a menyasszony megmutathatja, milyen asszony, mennyire takarékos háziasszony válik majd belőle. A rokonok a menyasszonynak arany ékszereket ajándékoznak. Az ékszereknek szimbolikus jelentésük

van, a szegényeknek, akiknek nincs pénze, arany ékszerük mindig van. Szimbolizálják a szeretetet, az elfogadást, és egyszersmind viselőjüket emlékeztetik arra a személyre, aki ajándékozta őket, biztosítva a kapcsolatok folytonosságát. A félreértések elkerülése végett az ajándékozást videóra veszik. Az új pár a házasság után a férj szüleinél lakik addig, amíg saját lakásuk nem lesz. A nő szerepe, főleg az anyósé, hasonlít a görög családban betöltött erős szerepre. A válás gyakori, és mivel nincs törvényes akadálya, egyszerű is.

A személy szocializációja a nagycsalád keretein belül történik. A „fontos többiek” a családtagok közül kerülnek ki. A nagycsalád születésétől haláláig kíséri végig az egyén életét.

Az Ano Liosziában élő cigányok többsége kereskedelemmel foglalkozik: autóikkal, amelyek így különösen nagy értékkel bírnak, járják az országot, zöldséget, ruhát, bútorokat árulva. Saját üzlethelyiséggel – engedélyek hiányában – nem rendelkeznek. A vándorló cigányokról szóló romantikus sztereotípiák mögött gyakran az áll, hogy mivel leginkább alkalmi munkából élnek vagy zenészként, árusként dolgoznak, az év nagy részét utazással töltik. A munkával, az egykori életmóddal kapcsolatos elbeszélésekben az elbeszélők többes számot használnak, jelezve ezzel, hogy egyfajta kollektív emlékezet birtokosai. A jelen a múlt eseményeivel összekapcsolódva, annak tükrében jelenik meg. A cigányok időfelfogása a paraszti társadalmakhoz hasonlóan körkörös és nem lineáris. Az időt az ünnepek és a különféle munkák határozzák meg. A nem cigányok számára pihenéssel töltött idő, az ünnepek, a házasság, a cigányok számára a munka ideje, ezért kerülnek azokat a munkákat, amelyek a pihenés idejét meghatározzák, korlátozzák.

A cigány közösség élete tagjainak mindennapos érintkezésén, kommunikációján keresztül alakul, formálódik. Az asszonyok munkájuk nagy részét a közös téren végzik: a gyerekek és a felnőttek esténként az udvaron beszélgetnek, zenét hallgatnak. A legfontosabb események a közösség életében az ünnepek: az esküvők, a keresztelések és a névnapok. Az esküvő az egyik legkiemelkedőbb ünnep, hiszen két család kerül rokoni kapcsolatba általa, és egyben lehetőséget ad az ajándékok, az anyagi javak cserejére. Az esküvőkön nagyon sok pénzt táncolnak el, ezzel szerezve meg közösségük megbecsülését. A tekintélyszerzésnek ezt a módját Lydaki egyfajta *potlachnak* tartja, amelynek elsősorban nem gazdasági, hanem társadalmi céljai vannak.

Az esküvőkön és más alkalmakkor is könnyen törnek ki veszekedések. Ezek azzal magyarázhatók, hogy minden bennük lévő feszültség saját csoportjukban nyilvánulhat csupán meg, mert a nem cigányok „a hatalom képviselői”, velük nem mernek közvetlenül szembeszállni.

A cigányokat – akik „vándorolnak”, akik „feltűnően öltöznek”, akik „zenészek” – az Ano Liosziában élő nem cigányok nehezen fogadják el. A nem cigányok is nehéz körülmények között élnek, ezért a közeli, elérhető „ellenség”, vagyis a cigányok felé fordulnak a távoli, elérhetetlen hatalommal szemben. Talán az is nehezé teszi a cigányok elfogadását, hogy sorsuk, életmódjuk sokban emlékezteti őket a sajátjukra, és ez pozitív önképüket fenyegeti. A nem cigányoknak csak mint potenciális szavazóokra van szükségük a cigányokra. A cigányok identitását a velük szemben tanúsított elutasító magatartás nagymértékben alakítja. Az állandó letelepedés arra kényszeríti őket, hogy szembenézzenek az elutasítással. Míg az egykori vándor életmód lehetővé tette, hogy egyszerűen továbbálljanak, ma már ezt – állandó lakhellyel rendelkezve – nem tehetik meg. Az elutasító magatartásra azzal válaszolnak, hogy elfordulnak a többségi társadalomtól a saját csoportjuk felé. A nők nem hordják a nyugati típusú ruhákat: hosszú, Indiából vagy Törökországból importált szoknyákat viselnek. Egymás közt saját nyelvükön beszélnek és görögül csak akkor, ha feltétlenül szükséges. Az Ano Liosziában élő cigányoknál az endogámia a jellemző. Ritkán köt házasságot egy cigány és egy *balamo* (nem cigány). A vegyes házasságokban, mivel a házasság utáni letelepedési forma patrilocális, a feleség lehet nem cigány.

Az unokának és a nagypapának ugyanaz a „beceneve”. Bárhogy hívják, bárkiről is kapta nevét az unoka, beceneve, amely mindig a saját nyelvükön van, a nagypapjával azonos, mindenki a cigány közösségben ezen a néven ismeri. Valódi keresztnévüket csak a nem cigányokkal

való érintkezés során használják. A becenevek lehetnek bizonyos tabu szavak is, amelyek a szexualitással állnak kapcsolatban. Ezek azonban csak a nem cigányok felé számítanak tabunak, ők maguk használják, utalva a termékenységre, megidézve ezzel azt, és egyszersmind elrejtve ezt a jelentést, használatot a nem cigányok elől. A cigányok kétféle kommunikációs rendszert használnak, egyet a saját közösségükben, és egy másikat a nem cigányokkal való érintkezésben. Saját közösségükben használt nevük elhelyezi őket a csoporton belül, információval bír a többi csoporthoz tartozó számára.

A gyerekek számára a nem cigányok világa félelmetes, tele veszélyekkel. A felnőttek elbeszéléseiből az rajzolódik ki, hogy ok nélkül letartóztatják őket, „láncra verik”, megalázzák őket. Letartóztatásuk okai, pl. az engedély nélküli árusítás, a jogosítvány nélküli vezetés, a kisebb lopások számukra nem tűnnek olyan vétségnek, amiért börtönt érdemelnének. Ebből adódik az is, hogy a gyerekek a nem cigányokat félelmetesnek látják, és csak a saját közösségükben érzik magukat biztonságban. Sok gyerek az iskolába kerüléskor lép be először a többségi társadalom világába. A gyerekek itt tapasztalják meg először, hogy a többségi társadalom tagjai nem szörnyetegek, mindazonáltal az, hogy bizonyos szerepbe, jelen esetben a jó tanuló szerepbe próbálják őket kényszeríteni, azt váltja ki belőlük, hogy félnek az iskolától és inkább otthon maradnak, amiben szüleik általában támogatják őket. A lányok célja a mielőbbi férjhezmenetel, ezért nincs is szükségük az iskolában megtanulható tudásra. Az iskola identitásuk kialakításában nem játszik semmiféle szerepet, a „többiek” értékrendszerének, gyakorlatainak a közvetítője.

Az iskolában léteznek csak cigány osztályok, mivel a tanárok, az igazgatóság úgy véli, hogy csak ezen a módon valósulhat meg, hogy a rendszeresen járók és a ritkán járó cigány gyerekek is tanuljanak valamit. A gyerekek többnyire csak saját társaikkal beszélnek, játszanak, nem cigányokkal nem.

Keves gyerek jár rendszeresen iskolába. Elutaznak szüleikkel vagy otthon segítenek a munkában. Az iskolába járást annyiban tartják fontosnak, amennyiben ott megtanulhatnak számolni, olvasni. Azt mondják, szeretnének iskolába járni, tanulni, de összeegyeztethetetlennek érzik saját életritmusukkal. 11-12 évesen lesznek menyasszonyok, vőlegények, kezdenek el dolgozni. A szülők elismerik az iskola fontosságát, de egyben félnek is attól, hogy a gyerek megkérdőjelezi majd csoportjuk értékeit, ha kapcsolatba kerül a többségi szabályokkal. A félelemnek van bizonyos alapja, hiszen teljesen nem tudják már kizárni a nem cigányok világát, a tömegtájékoztató eszközök által sulykolt „értékeknek” ők sem tudnak ellenállni teljes mértékben.

Az iskola egyszerre vágyott és elutasított a számukra. Mivel arra kényszeríti őket, hogy szembeforduljanak saját társadalmuk értékeivel, ritmusával, inkább elfordulnak attól. Ennek egy másik oka, hogy kevés sikerélményben van részükhöz az iskolában. Görögül csak akkor beszélnek, ha boltba mennek, kapcsolatba kerülnek a nem cigányokkal, otthon, a saját társaságukban, a saját közösségükben nem, ezért nehézséget jelent az iskolában a görög nyelv használata, és ezzel összefüggésben a tananyag elsajátítása.

A *Balame ke romát* egy 19 éves fiú története zárja, aki szeretne kikerülni a cigány közösségből, nem cigány feleséget találni. Autószerelőként dolgozik Agia Paraskeviben, ahol nem tudják, hogy ő cigány. Úgy akar élni, mint a „többiek”, azt akarja, hogy gyerekei tanuljanak, könnyebb életük legyen, mint neki. Két év múlva, amikor a szerző újra találkozik vele, még mindig Ano Liosióban él. El akar kerülni a cigányoktól, de tudja, ha a *balamók* közt élne, egyedül maradna, hiszen a számára fontos emberek mind cigányok. A saját házasságát késlelteti, de testvérének segít megszöktetni egy lányt. Ez fordulópontot jelent életében, ezzel a cselekedetével elfogadta a cigány értékrendet. Rövidesen összeismerkedik egy cigány lánnyal, aki szöke festeti a haját és hasonlóan gondolkodik, mint ő. Négy osztályt végzett, szívesen beszél *balamókkal*, olyan ruhát hord, amely szabadon hagyja a karját és volt már házas, egy szóval „forradalmár”. Mivel a család nem támogatta a kapcsolatukat, A. szakított vele, de egy héttel később megszöktette a lányt, és összeházasodtak.

Anna Lydaki ennek a fiatal fiúnak a történetén keresztül mutatja be azt a vágyat, hogy a cigányok másként, szüleiktől eltérően éljenek, de ez nem a cigány értékek megkérdőjelezését jelenti, csupán a nagyobb anyagi biztonságra való törekvést. A számukra fontos cigány emberektől nem szakadhatnak el, így a nem cigány görög társadalomba való „integráció” nem jelenthet számukra alternatívát.

Cigányként felnőni Agia Varvarában

Anna Lydaki: I cingani stin poli. Megalonondas stin Agia Varvara

Athén: Kastaniotis, 1998.

Alig telt el egy esztendő, Anna Lydaki máris egy újabb, szintén cigányokról szóló könyvvel jelentkezett, Ano Liosia után ezúttal az Agia Varvarában élőkéről. A két cigányközösség életmódja jelentősen eltér egymástól. Míg Ano Liosia cigányai nehéz körülmények között, a számukra létrehozott táborban élnek, addig az Agia Varvara-i közösség az egyik legjobb gazdasági körülmények között élő cigány csoport Görögországban.

A kutatónő terepmunkáját 1994 és 1996 között végezte. A kutatás tárgya a nemzetiségi, közösségi identitás alakulása volt. Ennek elemzéséhez Lydaki 9–12 éves gyerekek családi, illetve szélesebb környezetét vizsgálta. A korosztály kiválasztását a következő szempontok befolyásolták:

- ebben a korban alakul ki az elvont gondolkodás;
- a gyerekek ekkor kerülnek kapcsolatba a többségi társadalommal, látják szüleik kapcsolatát a nem cigányokkal;
- sokan közülük az általános iskola befejezése után megházasodnak, elkezdik önálló életüket.

Ezzel párhuzamosan a szerző vizsgálja a családot, a családtagok közti viszonyokat, a megélhetési módokat, a gazdasági tevékenységeket, az érték és szimbólumrendszereket, az iskola mint szocializáló tényező szerepét.

A szerző a könyvét négy nagyobb részre osztja (Bevezető; A terület; Emberek; Felnőtté válás Agia Varvarában).

Először áttekinti a Görögországi cigányok történetét, akik a 14. századtól kezdve élnek Görögországban. Jellemzően kereskedelemmel, mezőgazdasággal foglalkoztak, illetve az építőiparban vállaltak munkát. A technikai fejlődés, a munkakörök specializálódása és a vidéki élet nehezebbé válása miatt arra kényszerültek, hogy szakítva addigi vándorló életmódjukkal letelepedjenek. Ma, nem hivatalos adatok szerint, 120–150 000 cigány származású ember él Görögországban, 38 településen. Közülük 72% él házakban, 22,3% sátrakban, 14,7% bódékban és 0,9% régi buszokban. Vallásukat tekintve a legtöbben magukat ortodox kereszténynek vallják, kisebb muzulmán közösségek élnek Thrákia és Attika egyes részein. A csoportok megkülönböztetik magukat genealógia eredet, származási hely, dialektus, vallás, életmód, illetve foglalkozás szerint.

Az általános áttekintés után Lydaki a városban élő cigányok életkörülményeivel foglalkozik. Az Athéntól hét kilométerre fekvő Agia Varvara 1963-ban emelkedett városi rangra. 1944–45 óta élnek itt cigányok. Agia Varvara lakosainak száma hivatalosan 28 000 fő. Valójában azonban körülbelül 40–45 000 ember él itt, és közülük 12%, azaz körülbelül 4500–5000 a cigány származású. Az itt élő cigányok zömmel kereskedelemmel foglalkoznak, amely lehetővé teszi számukra, hogy egyszerre éljék a letelepedettek életét, és azt, hogy – saját szabályaik, időbeosztásuk szerint – továbbra is az év bizonyos részében beszerző utakra induljanak, vándoroljanak. A városi életet, a nem cigányokkal való életet megnehezíti számukra, hogy az „integrálódáshoz” saját értékeiket, életritmusukat kellene megváltoztatniuk, feladniuk. Amennyiben ragaszkodnak sajátosságaihoz, marginális helyzetbe kényszerülhetnek. A szerző megvizsgálja, melyek azok a területek, melyek mentén az itt élő cigányok meghatározák, őrzik identitásukat. Ezenfelül vizsgálja az ezekből adódó konfliktusokat, nehézségeket.

Az Agia Varvarában élő cigányok otthon, egymás közt szinte kizárólag a cigány nyelvet használják, ezzel is megkülönböztetik magukat a görögöktől. Kizárják saját belső világukból a nem cigányokat azzal, hogy az érzelmek kifejezésénél, veszekedésnél azok számára ismeretlen nyelven beszélnek, másrészt így lehetőség nyílik számukra a belső egység kifejezésére. A gyerekek számára így a cigány lesz az elsődleges, a jobban ismert nyelv, ez azonban az iskolában nehézségeket okozhat a nem cigányokkal való kommunikációban és a tanulásban. A görög nyelv használata ugyanakkor bírhat szimbolikus jelentéssel is, mivel kifejezhetik általa, hogy ők is a görög állam polgárai, amely felelősséggel tartozik irántuk.

A szerző a cigány családokat vizsgálva – hasonlóan több írásához – igyekszik kiemelni a görög családdal hasonlatos elemeket. Hasonlóságként említi pl., hogy a házasság után a cigány és a görög családoknál egyaránt a fiatal pár a férj családjánál él hosszabb-rövidebb ideig. A házassági szokások, szabályok azonban a görög és a cigány közösségekben eltérők. A cigány családoknál az eljegyzés 13-14 éves korban történik. A házasság és az esküvő két különböző dolog. Sok pár él együtt hivatalos esküvő nélkül, így a válás is könnyebb, amely az erős társadalmi kontroll miatt nem ritka. A hűtlen fél kénytelen családját elhagyni és új házasságot kötni. A régebbi szigorú endogámia szabályok mára enyhébbek lettek, sok a vegyes házasság görögökkel.

A fiatalon kötött házasságok az iskolában konfliktusokhoz vezethetnek. A cigány fiatalok, akik 12-13 évesen férjek, feleségek, akik a gyerekkorból rögtön a felnőttkorba lépnek, nehezen hasonlíthatók össze a hasonló korú nem cigány gyerekekkel, azonban az általános iskolai rendszer nem ad arra lehetőséget, hogy a tanárok másképp viselkedjenek velük. Ez az egyik oka annak, hogy a cigány gyerekek közül sokan nem fejezik be az általános iskolát.

Az Agia Varvarában élő cigányok többnyire kereskedelemmel foglalkoznak, vannak bolttulajdonosok, utazó ügynökök és ószeresek köztük. Mivel sokan anyagi biztonságban élnek, nem függnek a többségi társadalom anyagi segítségétől, így büszkén vállalják cigánységüket és sok vezető kerül ki közülük. A szegények inkább szembekerülnek az elutasítással, hiszen sokszor arra kényszerülnek, hogy segítséget kérjenek. A jobb anyagi helyzetben lévők közül kerülnek ki azok is, akik továbbtanulnak, egyetemet, főiskolát végeznek és hisznek az „integráció” lehetőségében, megvalósíthatóságában. Ellenben ha a saját közösségükben maradnak, annak szabályai szerint élnek továbbra is, és ez gátolhatja, hogy egyfajta irányító szerephez juthassanak, ezért sokszor inkább szegényebb területekre mennek, hogy segítsenek megszervezni az anyagi segítségnyújtást az ott élő cigányok számára.

Társadalmi életüket teljes egészében a cigány közösség szabályai irányítják. „Bár görögök, de mindig – és főleg – cigányok” (p. 222). Az ünnepeken a család minden tagja résztvesz. A nem cigány, többségi társadalom szabályainál fontosabbak a belső, saját közösségi szabályok, így a gyerekek is reggelig ünnepelnek a felnőttekkel, ami sokszor azt eredményezi, hogy nem mennek másnap iskolába, és végül a sok hiányzás miatt végleg otthagyják az iskolát.

A családokban általában 3-4 gyerek van (ellentétben más területekkel, ahol 10-12 gyerek születik egy családban). A gyerekek identitásának alakulásában a család, a közösség előírásai nagyobb súllyal bírnak, mint a többségi társadalom, az iskola szabályai. Az általános iskolában a cigány és a nem cigány gyerekek együtt, egy osztályban tanulnak (sok nem cigány szülő kéri, hogy gyerekét ne ültessék cigány gyerek mellé), de ez nem jelenti szükségszerűen azt, hogy a szünetet is együtt töltik. A cigány gyerekek szívesebben vannak egymás közt, így saját nyelvükön beszélgethetnek, nem kell elutasítástól tartaniuk. A szerző a gyerekek elbeszélései keresztül mutatja be, milyen problémákkal kerülnek szembe az iskolában. A cigány gyerekek általában idősebbek osztálytársaiknál, nagyobb élettapasztalattal rendelkeznek. A nem cigány gyerekek az iskola után különórákra járnak, míg a cigány gyerekek szüleiknek segítenek a munkában. Az iskolába, mivel sokszor már keresők, több pénzzel járnak, mint osztálytársaik. Hamar megtanulják, hogy bőrszínük miatt megkülönböztetik meg őket, ez sokszor egymás közt ugratás forrása is lehet, így például egy sötétebb bőrszínű gyereket társai „arabnak”, míg egy világosabb bőrszínűt „németnek” nevezhetek.

A tanárok szerint a cigány gyerekek közt sok a jó képességű, eredményeik mégis általában gyengébbek. Ez azzal magyarázható, hogy sokan nehezen tudják használni az oktatás nyelvét, a görögöt. A szülők között sokan vannak analfabéták (cigány nyelvük szóbeli) vagy olyanok, akik nehezen írnak és olvasnak görögül. Így a gyerekek jellemzően egy tantárgyat szeretnek, a matematikát, amelyet hamar elsajátítanak, miközben szüleiknek segítenek kereskedelmi tevékenységeikben.

A cigány tanulók sokat hiányoznak az iskolából, ünnepek után otthon maradnak vagy elutaznak a szüleikkel. A hosszabb-rövidebb kimaradások után sokan érzik úgy, nincs értelme folytatniuk a tanulást. Ezt az érzést szüleik mintája is erősíti, hiszen látják, hogy tanáraik mennyivel kevesebbet keresnek, mint kereskedelemmel foglalkozó szüleik. Jövőjüket sem a tanulás által gondolják biztosítottak, sokkal inkább a korai munkakezdéssel.

A szülők beiratják ugyan gyerekeiket az iskolába, de – mivel az ő életükben, boldogulásukban nem volt fontos szerepe az iskolának – ha bármilyen inzultus történik, szívesebben tartják őket otthon, hiszen tudják, hogy az otthoni környezetben védelmet nyújthatnak nekik.

Mivel a cigány közösségben a gyerekek hamar megtanulják, hogy véleményüket szabadon kimutathatják, ezt az iskolában is megteszik, amely azonban sokkal inkább tekintélyelvű, így nem mindig támogatja a szabad véleménynyilvánítást.

Azok a gyerekek, akiknek a szülei gazdagok (az itt élők kb. 10%-a számít vagyonosnak) és ezáltal többször kerülnek érintkezésbe a többségi társadalommal és annak értékrendszerével, sok esetben az általános iskola befejeztével továbbtanulnak, azzal a céllal, hogy megváltoztassák a cigányokról kialakult negatív sztereotípiákat. A legtöbb szülő szeretné, ha gyermeke legalább szakmát tanulna, de az iskola és a saját közösségük értékrendje közti különbségek okozta identitásválságot nehezen vagy nem tudják áthidalni.

A könyv lezárásaként a szerző négy cigány fiatal rövid életútját vázolja fel.

D. középiskolát végzett férfi. Apja egy kávézóban dolgozott nem cigányok között. Nem kiterjedt családban, csupán nukleáris családban nevelkedett. 29 évesen házasodott meg, két gyereke van. Azt mondja, fontos a tanulás, de közösségét nem hagyná el és nem tagadná meg soha a származását.

E. középiskolát végzett nő. Anyja, aki férje rokkantsága miatt családfenntartó szerepbe kényszerült, támogatta tanulmányaiban, annak ellenére, hogy a család többi tagja ellenzte azt. 22 évesen ment férjhez egy olyan férfihoz, aki megengedi neki, hogy egyedül utazzon, dolgozzon. Saját közösségében maradt, mert nem akarja megtagadni a származását.

K. zenész, aki gyakran szerepel a médiában a cigányok életét illető kérdésekről szóló műsorokban. Néhány cigány vádolja, hogy szerepléseivel csak önmagát akarja reklámozni.

A. főiskolát végzett férfi, aki eltitkolja cigány származását, még a felesége sem tudja, hogy cigány, de ha valamilyen előnye származhat belőle, például az önkormányzatnál, cigánynak vallja magát. Azt mondja, azért titkolja el a származását, mert szegyélli azt a kollégái előtt.

Összefoglalva a szerző elmondja, hogy az Agia Varvarában élő cigány gyerekek hagyományos, vidéki elvek, szabályok közt élnek városi körülmények között. Értékrendszerüket a cigány közösség értékei határozzák meg. Azokban az esetekben, ha belépnek a többségi társadalom világába, a tanulás vagy a kereskedelmi tevékenységek lévén létrejött kapcsolatok csupán formálisak maradnak. Konfliktusforrás, hogy a többségi társadalom azt várja el az iskolába kerülő gyerekektől, hogy a cigány értékrendből átlépjének a többségi társadalom értékrendjébe, de ezt ők maguktól nem teszik meg, az iskola pedig nem nyújt nekik segítséget.

A gyerekek közül azok, akik igazodni tudnak az iskola játékszabályaihoz és továbbtanulnak, sok esetben visszafordulnak a hagyományos cigány értékrend felé. Míg szüleik sok esetben elrejtteni próbálták származásukat boldogulásuk érdekében, ők büszkék rá. A szerző úgy látja, ők mutathatnak egy új utat a cigányság számára, egy olyan életformát, amely figyelembe veszi a többségi társadalom elvárásait, de megőrzi a cigány kultúra értékeit.

A görögországi kulturális antropológiai cigánykutatások kezdetei

Andromachi Ikonomou (szerk.): I roma stin Ellada

Athén: Elliniki Eteria Ethnologias. 2002.

Görögországban a társadalomtudományok önálló tudományágként rövid múltra tekinthetnek vissza, szociálintropológiát pedig csak az 1982/83-as tanévben oktattak először. A cigánysággal foglalkozó művek az 1990-es évekig jórészt a cigányság eredetét és nyelvét tárgyalták, és nem születtek jelentős publikációk a Görögországban élő cigányok családszerkezetéről, szóbeli hagyományairól, társadalmi rendszeréről. Ez a kötet, mint ahogy bevezető írásában Maria Papapavlou és Elisabeth D. Koppassi-Ikonomea azt elmondja, azzal a céllal jött létre, hogy egy összefoglaló jellegű képet adjanak azoknak a kutatóknak a munkáiból, akik terepmunkát végeztek az ebben az országban élő cigány közösségekben.

Konstantinos N. Zafeiris és Nikolaos I. Xirotiris az aratosi település keresztény cigány lakosság genealógiai és demográfiai jellemzőinek feltérképezésén keresztül igyekszik képet kapni a lakosság számának a növekedéséről, ill. csökkenéséről, valamint az ezeket befolyásoló tényezőkről. Kutatásukat 1993 és 1994 között végezték.

A település Rodopi megyében található, 15 kilométerre Komotinitól. Lakossága az 1923-as lausanne-i szerződést követően, a lakosságcserével Törökországból érkezett keresztényekből jön létre. A szerzők diagrammok segítségével vizsgálják a születési, ill. halálozási arányszámok alakulását a közösségben (a községben az egy családban született gyermekek száma csökken, a fiatalkori elhalálozások igen kis számban fordulnak elő), a házassági szabályokat és szokásokat (a házasság exogám, a házasság utáni letelepedési forma patrilokális), valamint a községből való elvándorlás okait és hatásait.

Összegzésükben megállapítják, hogy míg az 1923-tól 1960-ig terjedő időszakot a lakosság számának növekedése jellemzi, 1960-tól, hasonlóan Görögország többi nem városi területeihez, a lakosság száma csökkenni kezdett. A fiatal korosztály (átlagosan 29 évesek) a városokban keresett munkát, vagy Németországban, Hollandiában próbált szerencsét. Az 1990-es évektől újra megnőtt a befelé áramlás Aratosba, köszönhetően a nagyszámú repatriálásnak. A keresztény, cigány lakosság demográfiai mutatói gyors ütemben változnak: egy egyre inkább előregedő képet mutat, amely – úgy tűnik – követi a görög vidékre jellemző tendenciákat.

Athanasios Gotovos a Görögországban élő cigány közösségek önmeghatározásának szempontjait vizsgálja, illetve azt a kérdéskört vizsgálja, hogyan, miként határozza meg a többségi társadalom az országban élő cigányokat. Görögországban az 1990-es évektől kezdtek el – más kisebbségek mellett – a cigány identitás mibenlétével foglalkozni. Ekkor az identitás meghatározása főként szociális és gazdasági mutatók meghatározása mentén történt, a szerző azonban egyéb más szempontok figyelembevételével is vizsgálja a görög cigányság specifikumait, és keresi a választ arra a kérdésre, hogy vajon a Görögországban élő cigányok mennyiben választhatók el a görögöktől, hogy ők maguk mennyiben igénylik ezt, illetve hogy számukra mi lenne a kedvezőbb, kisebbségi létben élni, vagy olyan görögként, aki ezen felül cigány is.

Gotovos megállapításai a következők:

1. Görögországban szorosan összefonódik nemzet és egyház: a nagyrészt ortodox görög cigányság identitásának alakulásában a vallásnak is fontos szerepe van.

2. A népdalok megőrzésében nagyon fontos szerep jutott a zenész cigányoknak, akik így a görög nemzeti identitás képviselői is lettek.

3. Az intézményes oktatási rendszer késlekedése lehetővé tette, hogy a cigányok elkerüljék az „intézményesített nemzetiségi szűrőt”.

4. Az ország lassú gazdasági fejlődése miatt sokáig azonos gazdasági körülmények között éltek a cigányok és a nem cigány lakosság nagy része.

5. Az országban – leszámítva az Oszmán Birodalom elleni szabadságharcot – nem voltak összetűzések a nemzetiségi csoportok között.

Kathryn A. Kozaitis először 1987 júniusától 1988 júliusáig végzett résztvevő megfigyelést Athén északnyugati külvárosában, Agia Varvarában, majd ezt folytatta 1989 és 1998 nyarán is. A Törökországból történt kényszerű kivándorlás, a bizonytalan gazdasági feltételek és a politikai marginalitás az, amin alapulva az amerikai antropológusnő által tanulmányozott cigány csoport saját, „kulturálisan hibrid” közösségét létrehozta, és ami biztosítja annak etnikai közösségként való társadalmi reprodukcióját. Az összességében 16 hónapnyi terepmunkából úgy tűnik, hogy az eredeti szülőhazába irányuló visszatérés vágyának hiánya azt a szándékukat erősítette meg, hogy Görögországhoz tartozzanak és arra mint az ő „Ígéret Földjükre” tartsanak igényt. Tudatos adaptációjukkal, a kulturális szelekcióval és a többségi intézményekbe történő integrációjukkal egyszerre képesek fenntartani etnikai határaikat és megvalósítani „találékony részvételüket” a görög társadalomban.

A tanulmány jelentősége abban áll, hogy megmutatja, hogy ennek az etnikai csoportnak a társadalmi szervezete hogyan függ össze egyrészt a Törökországból Görögországba történt migrációval, másrészt azokkal a kényszerekkel és lehetőségekkel, amit a városi Görögország a számukra jelent, harmadrészt egy lokális „hibrid” kultúrával, ami meghatározza és megkülönbözteti ezt a cigány közösséget. Kozaitis felfogásában a cigányság nem a változások nagyrészt külső ereje által elnyomott népként jelenik meg. Sőt, éppen azt a fajta képességüket mutatja meg, amelynek a segítségével egy biztonságos és „értelmes” életmódot hoznak létre, hogy biztosíthassák gazdasági mobilitásukat és a közösség kulturális folytonosságát.

Pavlina Hadjitheodopoulou-Loizidou és Paraskevi Tabaki 1997 és 2000 között végzett kutatást az Athén nyugati területén, Zefiriben élő cigányok közt. A terepmunka célja a magukat *rountaridesz*nek nevező csoport identitáskutatása volt. A vizsgálatok a következő témákra terjedtek ki: család, személyek közti kapcsolatok, az egészséghez kötődő tevékenységek, az oktatáshoz való viszony, összetűzések a csoport tagjai között, valamint a nem cigányokkal, az értékrenddel, a világgéppel és a jövővel kapcsolatos vélekedések. A csoport tagjainak megnevezésére a *roumani* vagy *roumanovlahi* kifejezéseket használja. Őseiket Romániából származó halászoknak tartják, nyelvük nem *romani*. A területen élő nem cigányok a *rountaridesz* csoportokat cigányoknak tartják, pl. a hasonló szokások (házasság), az iskolával szembeni sokszor elutasító magatartás miatt. Ők maguk identitásuk meghatározásához a különbségeket hangsúlyozzák (eltérő nyelv, öltözködési szokások).

Evangelos Gr. Avdikos az Alexandroupolisban élő muzulmán cigányokról ír, akiket *katszivelik*nek neveznek. A város szélén, a vasúti síneken túl laknak. Ennek a helymeghatározásnak fontos szerepe van önmeghatározásukban. A vasúti sínek választják el őket a várostól és mindattól, amit a város képvisel. Az 1970-es években érkezett bevándorló hullám megváltoztatta a *katszivelik* életét, gondolkodásmódját. Míg a korábbi generációk önmeghatározásukat belső szempontok, a közösségben betöltött helyzet szerint tették, addig az ifjabb generáció függetleníti magát a szociális tértől, a hangsúlyt a foglakozásokra helyezi. A modernizáció, a város megteremtette a foglakozási identitást. Emellett érintette a közösség hagyományait is, például az esküvőt. A menyasszonyváltás (*babahaki*) mára csupán szimbolikus ajándékozást jelent. Míg régebben az esküvő szertartása a közösségi identitás egyik kiemelkedő eseménye volt, mára az – időtartamban is rövidebb – esküvő az egyes családok sajátosságait felmutató mulatsággá vált.

Sok fiatal a *katsziveli* elnevezést sértőnek, lekicsinylőnek tartja. Erre a szerző kétféle magyarázatot említ. Egyrészt a szó etimológiáját: *katszina*knak nevezték azokat, akik megszöktek a katonaság elől, ezzel szemben a közösség tagjai közül sokak rokona harcolt háborúban.

Másrészt úgy érzik, a *katszivelei* elnevezés nem etnológiai, hanem szociális kategória. Ők már nem azonosak a régen élt, cipőpucolással és szállítással foglalkozó *katszivelikkel*.

A fiatal generáció elhatárolja magát a cigányoktól is. Ezt azzal magyarázzák egyrészt, hogy ők állandó lakóhellyel rendelkeznek, másrészt azzal, hogy eltérő a vallásuk. Önmeghatározásukban, főleg 1923 után, egyre inkább Törökország felé fordultak, ezt az utat azonban megnehezíti a számukra, hogy Görögországban élnek letelepedett lakosokként. 1998-ban egy kulturális és sportegyesületet hoztak létre, amelynek fő célkitűzése az oktatás.

Anna Lydaki a cigány kultúra megőrzésének fontosságával és az emellett létező integrációs törekvések problémáival, összegegyeztetettségével és összegegyeztetetlenségével foglalkozik.

Görögországban a 14. századtól kezdve élnek cigányok. A cigány lakosság száma az 1923-as lakosságcserével nőtt meg, amikor Kis-Ázsiából, majd a Balkán más területeiről is érkeztek az országba letelepedni kívánó cigányok. Ezek az emberek, akik eddig jórészt falvakban éltek, városi környezetbe kerültek. A szerző úgy látja, hogy a cigány hagyományok, a nagyrészt szóbeliségen alapuló kultúra a technológiai fejlődéssel veszélybe kerülhet. A hagyományos cigány foglalkozások eltűnően vannak, mára a legtöbbször kereskedelemmel foglalkoznak. Az állandó vándorlás mellett a gyerekek nehezen tudnak részt venni az oktatásban, és így a többségi társadalom által preferált életutat nem tudják követni.

Lydaki négy esküvő leírásán keresztül mutatja be, milyen utakat választottak a cigányok szokásaik megőrzése vagy az azoktól való eltávolodás során. Az első esküvőn (helyszín: Liosia) a szülők megállapodását követően jött létre a házasság. A család, a közösség minden tagja résztvesz a lakodalomban. A második házasság helyszíne Zefiri. Az itt élők magukat *routarideszként*, vagy *rumanojiftoszként* határozzák meg, románul beszélnek. Az esküvő egy lányszöktetés után jön létre. A vőlegény apja fizet a menyasszony szüleinek. Az esküvő a hagyományoknak megfelelően zajlik, melyek közül különös hangsúlyt kapnak a lány ártatlanságát (véres lepedő), ill. a termékenységet szimbolizáló elemek (piros szín: szegfű, „vörös uzo”). A harmadik esküvőt (helyszín: Agia Varvara) templomi szertarás után tartották. A templomban a meghívottak divatos városi ruhákba mentek, majd a lakodalom a városi szokásoknak megfelelően zajlott egy lefoglalt étteremben. A negyedik esküvő (helyszín: Ano Liosia) lányszöktetés után jött létre. A vőlegény a görög szokásokat kívánta követni, az esküvőt templomban tartották. A szertartást követő vacsorára a vőlegény két rokonán és a szülőkön kívül nem ment el más hozzátartozó vagy meghívott.

Anna Lydaki úgy látja, hogy amennyiben a cigány közösségek elfordulnak a hagyományaitól, hogy megfelelhessenek a modern társadalmi igényeknek, az életük a nem cigányok életének a karikatúrájává válik.

A cigány asszonyokhoz a világon mindenütt a boszorkányságot és a mágiát társítják. Úgy tartják, hogy nagy hatalommal bírnak, amelynek forrása titokzatos; és ezt a hatalmat jóra is és rosszra is lehet használni. Yvonne Hunt tanulmánya egy olyan rituális eseménnyel foglalkozik, amelyben az azt gyakorlók – Macedónia Serres közigazgatási körzetének néhány, letelepedett cigányok által lakott falujából való asszony – olyan varázserőt használnak, amelyet a jó elérése érdekében birtokolnak. Az itt bemutatott esetben ez az erő az *ababasz*. Néhány esetben ezt ördögűzőként, gyógyító ritus során alkalmazzák, hogy kiűzzék a rossz szellemet, amiről azt gondolják, hogy a betegséget okozza. Máskor ezt a ritust házassági ünnep alkalmával használják, abból a célból, hogy meggátolják a rossz szellem jelenlétét, amely szerencsétlenséget okozhat a házasságban. Valamennyi esetben a ritus speciális ételekkel, énekléssel és táncolással jár együtt, amely egy olyan extatikus állapothoz vezet, amelynek során az asszonyok gyakran „a térdükön táncolnak”.

Nadina A. Christopoulou a cigány mesék szerepéről, típusairól és formáiról ír. A cigány mesék helyszíne az út, szó szoros és átvitt értelemben is. Az út lehet a térben vagy az időben megtett út. A mesék a mesélő és a szereplők, vagy csak a szereplők közti párbeszéd, amelyek tartalmaznak a cigányok múltjáról, jelenéről és jövőjéről szóló elemeket. Az elbeszélés ideje

változó, pár perctől több napig is terjedhet. Két elengedhetetlen eleme van mindegyiknek. Az egyik az idő, amely azt jelenti, hogy a mesék általában egy nyugodt helyzetből kezdődnek, és ebből bontakozik ki később a konfliktus. A másik fontos feltétel: a hallgató. A meséket sokszor a hallgatóság és a mesélő együtt teremti. Hallgatóság nélkül a mese elveszíti az eleven-ségét, vagyis a célját. A mese célja nem csupán a hagyományok őrzése, hanem a mindennapi, jelenkori valóság visszatükrözése. A hősök neveit megváltoztatva, a mai „mesehősök” (pl. a szappanoperák szereplőinek) neveivel mesélik sokszor azokat. A mese cselekményében összekeverednek az elbeszélés és a mesélő személyes élményei. Az eseményeket az elbeszélő jelen időben mondja el, így adva állandó aktualitást a történetnek. A hősök nem hasonlítanak az általában vett mesei hősökre, nem kizárólagosan jók vagy gonoszok, gyakran erőszakkal és alattomosan torolják meg az ellenük elkövetett igazságtalanságokat. A mesék vége általában váratlan és hirtelen, a felmerült kérdésekre nincs válasz. Ezeknek a jellemzően hosszabb meséknek nem a tanítás, hanem a szórakoztatás a céljuk. A tanulmány végén a szerző öt, általa rögzített mesét közöl (Palota a tenger közepén, Negyven kút, Király a tenger közepén, A kávémalom, Az alma).

Elisabeth D. Koppassi-Ikonomea tanulmányában 1995-ös disszertációját foglalja össze. Arra keresi a választ, hogy hogyan őrzik a cigányok az identitásukat egy kapitalista közösségben. A kérdést a munkán keresztül vizsgálja, mivel úgy véli, hogy ezen keresztül – a gazdasági elemeken túl – képet kaphat a közösség belső felépítéséről és az identitásról is. Az inkább elméleti központú írásban a szerző az idő, a hely és a dolgozó személy értelmezésén keresztül mutatja be a kapitalista és a „cigány szemlélet” közti eltéréseket:

- a kapitalista társadalmakban a nem szervezett, illetve nem havibéres munka, amelyeket a cigányok végeznek, szinte ismeretlen;
- a cigányok nagycsaládokban élnek és dolgoznak, nincs éles különbség a munka és a család területe között;
- a cigányokra jellemző, hogy szakosodnak valamely, a szélesebb társadalom által kevésbé preferált munkára.

Antonis K. Liapis a Thrákiában élő, kosárfonással foglalkozó cigányokról ír. Összehasonlítja a vándorló és a letelepedett kosárfonókat. Míg az előbbieket egyszerűbb technikákat alkalmaznak, több fajta kosarat készítenek, függnék az időjárástól, rövidebb, felszínebb kapcsolatban állnak a megrendelőikkel, az utóbbiak hármassal dolgoznak, csak néhány fajta kosarat készítenek, nem függnék az időjárás változásától és a vásárlóikat jól ismerik.

Kosárfonással szinte kizárólag a cigányok foglalkoznak, Thrákia muzulmán lakossága nem. Thrákia ipari fejlődése Görögország többi részével összehasonlítva lassabban ment végbe, így a kosárfonóknak az 1950-es és az 1960-as évekig fontos szerep jutott. A kosárfonók zárt közösséget alkottak, nehéz munkájuk miatt nagy megbecsülésnek örvendtek, így nehéz volt beházasodni egy kosárfonó családba. A Thrákiában készült kosarak elsősorban használati tárgyak, nem díszítették őket. A mezőgazdaság hanyatlásával és a műanyag áruk elterjedésével a kosárfonók mára Thrákia városi központjai köré települtek, főleg Ksanthiba és Alexandroupoliba.

Jogi antropológia és cigánykutatás

Walter O. Weyrauch (szerk.): *Gypsy Law*

Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press. 2001.

„Gépiesen kivettem a zsebemből a fényképeket, amiket Freddie-nek akartam megmutatni, köztük azt is, amelyen Gay Orlow még kislány volt. Idáig észre sem vettem, hogy a kislány sír. Ki lehetett találni abból, ahogyan a szemöldökét ráncolta. Kis időre eltávolodtam gondolatban a tótól, a föld túlsó végén jártam, egy dél-oroszországi fürdőhelyen, ahol a fénykép készült valamikor régen. Alkonyatkor egy kislány hazamegy a strandról az édesanyjával. Ok nélkül sírdogál, egyszerűen azért, mert tovább szeretett volna játszani. Távolodik. Már be is fordul az utcasarkon. S az életünk vajon nem ugyanilyen gyorsan foszlik szerte az estében, mint a gyerekbánat?”
(Patrick Modiano: Sötét Boltok utcája)

Minden kultúrában vannak olyan szabályok, amelyek – ahogyan Bronislaw Malinowski 1926-ban *Crime and custom in savage society* című könyvében írja – „túl gyakorlatiasak ahhoz, hogy vallási szankciók támasszák alá azokat; túlzott terhet rónak az egyénre ahhoz, hogy a puszta jóakaratra bízzák teljesítésüket; és túlságosan fontosak az egyén számára ahhoz, hogy kikényszerítésüket valamilyen absztrakt intézményre hagyják”. És éppen ezek a szabályok képezik a jog sajátos területét.

A brit szociálintropológia egyik meghatározó egyénisége említett tanulmányával provokatíván szembehelyezkedett az akkori közvélekedés azon nézetével, mely szerint a „primitív” társadalmakban nem beszélhetünk jogról (vö. Moore 2000:30). „Gondosan megfogalmazta a jog társadalmi szerepének tág értelmezési keretét” (Nader 2000:212) és „jelentős mértékben hozzájárult a jog holisztikus szemléletének” a kialakításához (Nader 2000:210). Ám annak ellenére, hogy művével sikerült sok embert meggyőznie arról, hogy a jog létezik a nem ipari társadalmakban is, olyan szélesebb kutatási területet jelölt ki, amelyet maguk az antropológusok sem voltak készek egységes egésznek elfogadni, „másképp olyan szociológiai problémákra mutatott rá, amelyek létezését a jogtudósok nem voltak hajlandók elismerni az egzotikus trobriandi környezeten kívül” (Moore 2000:31–32). És igaz ugyan, hogy a jog meghatározása mára viszonylag új és specializált definíciók felé mozdult el (Moore 2000:33), nekem azonban úgy tűnik, mindkét előbb említett probléma a mai napig fennáll.

Itt most nem célom az antropológia berkein belül folyó azon vitákról értekezni, amelyek a jogi antropológia mibenlétére vonatkoznak;¹ hosszú értekezést lehetne róla írni... Ellenben felhívnám a figyelmet arra a párhuzamra, ami itt a jog „nem modern” kultúrákban való önálló létének el nem ismertsége és a cigánykutatások vonatkozásában fennáll.

„Antropológusok és jogászok között még alapvető felkészületlenséget tapasztalhatunk a dialógushoz: úgy látszik, az antropológusoknak nincsenek meg az eszközeik ahhoz, hogy a nyugati társadalmak jogi antropológiáját létrehozassák, a jogászoknak viszont nincsenek eszközeik arra, hogy elismerjék az államba ágyazódó nem állami jogi rendszereket. Ha így állnak a dolgok, az antropológusok és a jogászok közötti dialógus még évtizedekig elhúzódó kihívás maradhat”, írta Leonardo Piasere egy 1997-es tanulmányában (ld. 1999:19–20).

¹ Csak egy jelzés értékű példa Isaac Schapera tanulmánya, amelyben Malinowski jogelmélet tekinteti át és azt a tanulságot vonja le, hogy a *Crime and custom in savage society*-ben szereplő, jogra vonatkozó definíciót a legtöbb antropológus nem tudta elfogadni (Schapera 1964:154).

Mindezek fényében érdemel kitüntetett figyelmet a Walter O. Weyrauch által szerkesztett *Gypsy Law. Romani legal traditions and culture* című kötet, amelynek 11 tanulmányából 9 az *American Journal of Comparative Law* 1997-es tavaszi, tematikus számában jelent meg először (3–11. fejezetek). Walter O. Weyrauch *Autonomous lawmaking: the case of the Gypsies* című írásának (2. fejezet) első verziója pedig még 1993-ban, a *Yale Law Journal* novemberi számában. Ezeknek az értekezéseknek az ad különös jelentőséget, hogy megmutatták, hogy az antropológusok több éves „prédikációi” után végre a jogászok is elismerik a cigányok „autonóm jogalkotását”, vagyis annak fontosságát, hogy létezzenek az állam szerkezetébe ágyazottan legális autonóm rendszerek (Piasere 1999:19).

A *Gypsy law* szerzői többféle tudományterületet képviselnek, a tanulmányok egymástól különböző szempontból közelítenek a témához. A bevezető és a záró fejezet a szerkesztő, a jogtudós Walter O. Weyrauch munkái. Ezek és a már említett *Autonomous lawmaking* is – amelyet Weyrauch Maureen Bellel, egy ügyvédnővel közösen írt – jól szemléltetik azt a fajta jogászai szemléletet, amely nyitott az alternatív jogi rendszerek iránt. Két tanulmányt antropológusok írtak: Martti Grönfors Finnországban (ld. 7. fejezet), Anne Sutherland az Amerikai Egyesült Államokban (ld. 10. fejezet) végzett résztvevő megfigyelést (később mindkettőről bővebben lesz még szó). Két szerző, Ian Hancock és Ronald Lee, cigánynak vallja magát. Előbbi a University of Texas nyelvészprofesszora, és a kötetben szereplő cigánykifejezések angol fordítását közli (ld. 8. fejezet). Utóbbi kanadai cigány aktivista, aki írásával a *krisz* (cigány bíraskodás) folyamatát mutatja be (ld. 9. fejezet). Angus Fraser (6. fejezet) történelmi távlatokat nyit, amikor a 15. és a 16. századba kalauzol, Calum Carmichael (5. fejezet) pedig összehasonlító perspektívát, amikor a zsidó és a cigány jog között fennálló különbségeket és hasonlóságokat elemzi.

A kötetből illuzórikus volna egységes nézőpontot elvárni, menetegeti magát a szerkesztő (p. 2), és utal Thomas Acton, Susan Gaffrey és Gary Mundy írására (ld. 3. fejezet), amelyben ők – többek között – arra is felhívják a figyelmet, hogy mivel a cigányság sokféle, félrevezető, ha egyetlen csoport alapján általánosítunk. A három szerző – akik közös tanulmányuk írásakor valamennyien a University of Greenwich tanárai voltak – bár elismeri Weyrauch és Bell *Autonomous lawmakingjének* úttörő jelentőségét, éppen azt róják fel hibájának, hogy az csak egy ideáltipikus cigány csoportra épül (p. 90). A két jogász csak a *kriszre* vonatkozó szakirodalmat használja, Actonék viszont a „bíróági” modell mellett a „vérbosszú” modellt is bemutatják. Ez utóbbit annak egyik legnagyobb etnográfusa, Martti Grönfors alapján teszik,² akit az *Autonomous lawmaking* mellőz (p. 92). Weyrauch mentségéül szolgál azonban, hogy a *Gypsy law* szerkesztésekor már nem hagyja figyelmen kívül a finn szerzőt, ennek köszönhető a kötet egyik antropológiai tanulmánya.

Martti Grönfors 1976 és 1978 között 18 hónapot töltött finn cigányok között: antropológiai kutatást végzett, vagyis együtt élt, dolgozott és utazott velük. Azóta – mint írja (p. 149) –, az 1970-es évek óta nem folytatott kutatást ebben a témában, de egykori legközelebbi adatközlőivel és barátaival továbbra is tartja a kapcsolatot. Tanulmánya alapját saját megfigyelései képezik, amelyek többségét – jöllehet az egyes adatok már csaknem húszévesek – még sehol sem publikálta korábban. Érthető, hogy amikor etnográfiai kutatásaira hivatkozik, múlt időt használ, de megjegyzi, hogy az általa bemutatottak nagy része még ma is fennáll.

Grönfors írásának, az *Institutional non-marriage in the Finnish Roma community and its relationship to Rom traditional law*nak a fő célja – ahogyan azt a címe is sejteti – a finn cigányok körében előforduló „házasság nélküli együttélési forma bemutatása” (p. 150). Összehasonlítással kevésbé foglalkozik, alapvetően leíró jellegű munka, jelentősége nem az elemzésben áll, hanem inkább a különféle terepkutatási eredmények logikai értelmezésében, melynek során

² Acton, Gaffrey és Mundy Martti Grönfors finn kálókról szóló könyvére (1977) hivatkoznak, aminek a kihagyása valóban nagy hiba. Actonék viszont Leonardo Piaserének a horáhánók vérbosszú rendszeréről írott tanulmányáról (1991) felejtkeznek el, holott az előbb utal arra, amiről az angol szerzők úgy gondolják, hogy ő: fogalmazták meg először, nevezetesen hogy a „vérbosszú” modell és a „bíróági” modell „egy közös szerkezet polarizált variációi” (p. 89).

széles körképet ad a házasság nélküli együttélés intézményéről, figyelembevéve annak több mint négy évszázados múltra visszavezethető történelmi és szociális hátterét (pp. 150–150).

Grönfors (p. 156) szerint mivel a finn cigányok nem rendelkeztek belső politikai egységgel vagy szervvel, nagyon sokat számítottak a rokonsági alapon szerveződő csoportok. A rokoni köteléken alapuló család, azonkívül, hogy gazdasági, szociális és érzelmi biztonságot nyújtott, a tagok fizikai védelmét is ellátta. Ennek fényében kell megvizsgálni a házasság nélküli együttélési formát.

A finn cigány közösség politikailag közel egyező álláspontot képviselő rokonsági csoportokra tagolódott és tagolódik ma is, törekedve arra, hogy megőrizze politikai egyenlőségüket. Ezt úgy próbálták megvalósítani, hogy a hagyományos földrajzi területi egységeket, ahol az ott élő nem cigány népekkel való kereskedésből kellett megélniük, teljesen új (az állam által megállapított határokkal nem egyező) részekre osztották. Ezek megszegése fizikai összetűzésekkel is párosult. A sikeres gazdasági tevékenység előmozdítása érdekében minden egyes családnak önállóan, más csoport közreműködése nélkül kellett az ügyeit intéznie. A kereskedés és más gazdasági tevékenységek is csak cigány és nem cigány közt volt elfogadott, az egyes cigány csoportok azonban egymással nem üzletelhetek. Ennek az a magyarázata – írja Grönfors (p. 153) –, hogy a kereskedés egyenlőtlen kapcsolatot teremt az eladó és a vevő között, mivel az előbbi „kizsákmányolja” az utóbbit akkor, amikor haszonra tesz szert. A cigány illemkódex azonban ezt nem engedte meg, hiszen „előírta”, hogy a gazdagabbak segítsék a szegényebbeket, ami azt jelenti, hogy a közösségben egy vagyonkiegyenlítő rendszer működött. Egyetlen csoport sem terjeszthette ki a hatalmát a szegényekre azért, hogy előnyösebb anyagi helyzetbe kerüljön.

A csoportközi vitákban nem volt sem formális, sem félig szervezett közvetítő, tárgyaló vagy ítélkező testület, ezért a társadalmi kontrollt a szóbeszéd, a pletyka képezte úgy, hogy közvetlenül ütköztették az ellenérdekű felek álláspontjait. A legsúlyosabb csoportközi konfliktusok vérbosszút kívántak, ami a finn cigányok közti társadalmi kontroll végső és belső eszköze, az igazságszolgáltatás fő intézménye, az állami igazságszolgáltatási rendszer alternatívája volt (p. 154).

Grönfors (p. 169) éppen ebben látja a magyarázatát annak, hogy miért nem létezik itt a házasság intézménye. Mivel a finn cigányok közt a vérbosszú igazán komoly dolognak számít, sok halálos áldozattal, csak úgy van esély az életben maradásra, ha a család valamennyi tagja maximálisan betartja a szabályokat. A közösségben olyan nagy súly nehezedik a rokoni csoportokra, hogy azok nem engedhetik meg egymástól eltérő hatalmi viszonyok versengését. Ha egy párkapcsolatba befogadott partner másik rokoni családból származik, és onnan el kell jönnie, fennáll a veszélye annak, hogy a két család normarendszere eltérő követelményeket támaszt és ezért konfliktusba keveredhet a két család egymással. Amennyiben azonban úgy teszünk, mintha egy ilyen kapcsolat révén nem keletkezne új státus, ezzel elfogadhatóvá válik, hogy mindenkit a saját családja által felállított szabályok köteleznek. Azzal, hogy a finn cigányok „nem adnak helyet” a házasságnak vagy más élettársi kapcsolatnak, amely később házassághoz vezethetne, az engedelmisség kereteit és szabályait mindenki pontosan fogja ismerni.

A finn antropológus tanulmányának egyik lábjegyzetében (pp. 154–155) azt írja, hogy az évek során bírósági tárgyalásokon többször is közreműködhetett volna szakértőként, legtöbbször emberöléssel vádolt cigányok védőügyvédjeinek a felkérésére, de ő mindig visszautasította az ajánlatot, két okból is. Egyrészt azért, mert problematikusnak tartotta kutatáson alapuló antropológiai megállapításait olyan konkrét ügyekre alkalmazni, amelyeket előtte nem vizsgált. Másrészt pedig azért, mert úgy gondolta, hogy ha a bíróság logikusan jár el, az ő kulturális tényezőkre és a vérbosszú természetére vonatkozó bemutatása alapján nagy valószínűséggel előre megfontolt szándékkal, önhatalmúlag elkövetett emberölésnek minősítette volna az éppen tárgyalt ügyeket.

A tereptől és az ott kutató antropológustól függő szituációk egyediségét jól illusztrálja, hogy Anne Sutherland hozzáállása Grönforsénak pont az ellenkezője. Amikor 1991-ben egy 19 éves cigány férfit, Sonny Nicholast bűnösnek ítélték azért, mert 5 éves unokaöccse személyi számát használta, a védelem a cigány kultúra avatott ismerőjét, az amerikai antropológusnőt kérte fel szakértőnek, és azt ő el is vállalta (p. 233). Ennek az esetnek a történetét mondja el *Complexities of U.S. law and Gypsy identity* című tanulmánya, amely egy cigány férfi és az amerikai jogrend harcát mutatja be, egy összeütközést, miközben „felvillantja azokat a legnehezebben megfogható problémákat, amelyek a letelepedett társadalmakban élő cigányokat érintik” (p. 232).

Sonny Nicholas azért jött Minnesotába, St. Paulba, hogy ötéves unokaöccse személyi számát felhasználva hitelt szerezzen, és így egy helyi autókereskedőtől autót vehessen. A kereskedő felfigyelt a születési dátumra, és néhány nap múlva felkereste Sonnyt azért, hogy vigye vissza az autót. Amikor Sonny ennek eleget tett, letartóztatták hamis személyi szám használatának a vádjával. A rendőrség felkereste a lakását, és az ott talált névlista, címek és személyi számok arra engedtek következtetni, hogy szervezett bűncselekmény gyanúja merülhet fel (p. 233).

A védő azzal érvelt – és itt Anne Sutherland 1975-ös *Gypsies. The hidden Americans* című monográfiájára utalt –, hogy a cigányok rendszeresen használnak hamis személyi számot azért, hogy hitelt vehessenek fel, hogy kifizethessék a számláikat, illetve hogy nemfizetés esetén az elvitt ingóságait visszaszerezzék. Telefonokat, házakat, kocsikat és mindenféle háztartási eszközöket vásárolnak többféle neveken, de ezt elsősorban azért így teszik, hogy a nem cigány társadalom számára „láthatatlanok” maradjanak, és így inkább elkerüljék, hogy bárkinek is kárt okozzanak. Sonny Nicholas csak azért használt hamis személyi számot, hogy a cigány kulturális tradíció szerint így őrizze meg a névtelenségét, másrészt pedig azért, mert az ő számát más cigányok használták (p. 234).

Az ügyész ellenben azt állította, hogy rábukkantak egy Sonny Nicholasszal kapcsolatban álló cigány bandára (ld. a lakásán talált más hamis személyi számok és más hamis okiratok), amely hamis identitásokat használhatott fel lopások elkövetése céljából.

Sem a bíró, sem a védő nem tudott megbirkózni két dologgal:

1. A cigányok előszeretettel használják egymás amerikai nevét és személyi számát, mivel úgy tekintik azokat, mint rokonságuk egyfajta „köztulajdonát”.

2. A cigány családok vándorolnak az országban, így gyakran nem rendelkeznek születési anyakönyvi kivonattal, ezért ezeket, illetve a keresztelést bizonyító iratokat gyakran kénytelenek „mesterségesen előállítani”, például azért, hogy így kaphassanak személyi számot, hogy iskolába járathassák gyermekeiket, hogy jogosítványt szerezhessenek (p. 235).

Anne Sutherland megpróbálta megkönnyíteni a Sonny és az ügyvédje közötti kommunikációt, és megpróbált intézkedni annak érdekében is, hogy javítsanak a vádlott börtönbeli körülményein. Amikor meglátogatta a börtönben, Sonny már 15 kilót fogyott, láthatóan kimerült volt, és ideges. Amióta börtönben volt, elszakították a kultúrájától, az általa ismert emberektől, ráadásul rettegett attól, hogy az ételek elfogyasztása és a nem cigányokkal való érintkezés miatt „tisztátalanná” (*marime*) válik, amely majd lehetetlenné teheti a csoportjához való visszatérést. Bár az előbbi problémára nem volt ellenszer, az utóbbit viszonylag egyszerűen meg lehetett oldani. Az antropológusnő azt ajánlotta az ügyvédnek, hogy adjon Sonnynek pénzt, hogy előre csomagolt ételeket tudjon magának venni: dobozos tejet, kockacukrot, alkoholmentes italokat stb. Ez meg is történt, így Sonny legalább megmenekült az éhhaláltól (pp. 236–237).

Sutherland a per folyamán tanúvallomást is tett, amelynek során megpróbálta bebizonyítani, hogy a cigányok gyakran a család tényleges szándéka nélkül használnak hamis személyi számokat, mivel egy rokoni csoport tagjainak joga van a többi tag személyes tulajdonát használni, és ez a tulajdon magában foglalja a személyazonosságot is (p. 238). Annak érdekében, hogy éithetővé tegye, hogy ennek a kulturális oknak nincs túl sok köze a szándékos

bűncselekményhez, amellel érvelt, hogy „a kitaszított, hagyományosan vándor csoportokban a titkolózás, az autonómia és az identitás elrejtése egy történelmileg megalapozott minta” (p.237).

A tanúvallomás és az ügyvéd legnagyobb erőfeszítései ellenére Sonnyt a személyi szám illegális használatának bűncselekménye miatt hat hónapig terjedő börtönbüntetésre ítélték (p.239). Az antropológus küzdelme talán mégsem volt hiábavaló. Tanulmányával megpróbálta bemutatni az amerikai és a cigány jogrendszer és kultúra közötti eltéréseket, és egy olyan per vagy egy olyan esemény elemzése, amely ezt a felszínre hozza, minden kultúra számára tanulságul szolgálhat.³ A különbözőségek és a problémák megértése nem biztos, hogy megoldja a nehézségeket, de a lehetőség benne rejlik, hogy segítségünkre legyen abban, hogy az eltérő kultúrákkal szemben a jogot, a törvényt sokkal humánusabban alkalmazzuk (p.242).

A jogtudomány és a kulturális antropológia egymásra találása döntő jelentőséggel bírhat. A *Gypsy law* tekinthető a cigány és nem cigány kultúrák kapcsolatára vonatkozóan ebbe az irányba tett első lépésnek is. Nem véletlen, hogy az abban szereplő írások javarészt szerette volna magyarul megjelentetni egy szöveggyűjteményben Loss Sándor is. A fiatal jogszociológus Magyarországon az elsők között ismerte fel a cigánykutatásban elért nemzetközi jogi antropológiai eredmények fontosságát (ld. Loss 1999), és megpróbálkozott ilyen típusú kutatást végezni hazánkban maga is (ld. Loss–H. Szilágyi 2001, Loss 2003). Munkássága azonban nem tudott kiteljesedni: 2004. október 17-én autóbaleset áldozata lett (n.n. 2004:19). Nincs tudomásom arról, hogy mi lett az általa tervezett szöveggyűjteménnyel, az elkészült fordításokkal. Csak ezt a recenziót írhattam meg helyette, órá emlékezve.

Felhasznált irodalom

- GRÖNFORS, M. 1977. *Blood feuding among Finnish Gypsies*. Helsinki: University of Helsinki, Department of Sociology.
- LOSS S. 1999. A finn „kaale” cigányok közösségi joga, a „vérbosszú” modell. *Belügyi Szemle*, (7–8), 134–143.
- LOSS S. 2003. Romani Kris a dél-békési oláh-cigányoknál (Elmélet és gyakorlat). In: Badó A.–Loss S. (szerk.): *Betekintés a jogrendszerek világába*. Budapest: Nyitott Könyv, 376–392.
- LOSS S.–H. SZILÁGYI I. 2001. A „cigány per”. *Beszélő*, 6(4), 94–100.
- MALINOWSKI, B. 2000. Bűncselekmény és szokás a vad társadalomban. In: H. Szilágyi I. (szerk.): *Jog és antropológia*. Budapest: k.n., 45–57.
- MOORE, S. F. 2000. Jog és antropológia. In: H. Szilágyi I. (szerk.): *Jog és antropológia*. Budapest: k.n., 27–41.
- NADER, L. 2000. A vitától a panaszig. In: H. Szilágyi I. (szerk.): *Jog és antropológia*. Budapest: k.n., 207–226.
- n.n. 2004. Dr. Loss Sándor PhD. *Amaro Drom*, 14(11), 19.
- PIASERE, L. 1991. Gli uomini di pace dei xoraxané romá. In: Uő: *I popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*. Róma: CISU, 37–57.
- PIASERE, L. 1999 (1997). Quanto può essere plurietnico uno stato? In: Uő: *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*. Nápoly: L’Ancora, 11–20.
- SCHAPER, I. 1964 (1957) Malinowski’s theory of law. In: R. Firth (szerk.): *Man and culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. New York/Evanston: Harper and Row, 139–155.



³ Ez persze Sonny Nicholas számára nem jelent vigaszt, de még ő is köszönhet annyit az antropológiának, hogy legalább enni tudott a börtönben.

A NYITOTT KÖNYVMŰHELY KIADVÁNYAI

ARTCOMIX KÉPREGÉNYEK

- DINO BUZZATI: Szerelem utolsó látásra. Képes poéma..... 2890 Ft
- GRÓF BALÁZS: Képregények 2800 Ft
- ALEKSANDAR ZOGRAF: Pszichonauta.
Látomások a Balkánról 2400 Ft

DROGOK ÉS SZENVEDÉLYEK

- NORMAN E. ZINBERG: Függség és kontroll 3200 Ft
- TIMOTHY LEARY: Belső utazások 2500 Ft
- MARTIN BOOTH: Az ópium története 2900 Ft

GYEREKKÖNYV

- SPOTE STANY: Lizi az állatkertben 1780 Ft
- JAKOB STREIT: Karácsonyi legendák 1900 Ft

KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA

- BOGLÁR LAJOS: Még találkozunk! 929 Ft
- BOGLÁR LAJOS: A tükör két oldala.
Bevezetés a kulturális antropológiába 2200 Ft
- Kultúrák között – Hommage à Boglár Lajos 3600 Ft

NAPLÓK ÉS ÉLETRAJZOK

- RITA MARLEY: Bob Marley. Életem a reggae királlyal 2980 Ft
- TRICEPS: Éhségkönyv. Az éhezóművész naplója 2980 Ft

PSZICHOLOGIA ÉS PEDAGÓGIA

- Mozgásra fel! Sportszemléletű rehabilitáció
a fizioterápiában 1600 Ft
- FREDDIE STRASSER–PAUL RANDOLPH: Mediáció.
A konfliktusmegoldás lélektani aspektusai 2500 Ft

SZÉPIRODALOM

- KURT VONNEGUT: A hazátlan ember 2480 Ft

ELŐKÉSZÜLETBEN

- GERGELY EDIT: Netflört – weberotorigmusok
- ALDOUS HUXLEY: Moksha.
Pszichedelikus és látomásos élményeim
- VARGHA DOMOKOSNÉ: Merre jársz most, Dombikám?
Ötvennégy közös esztendő kései krónikája
- URBÁN RÓBERT: A dohányzás egészségpszichológiája



A kiadó könyvei 20 % kedvezménnyel megrendelhetők:

Nyitott Könyvműhely Kiadó
1074 Budapest, Hársfa u. 10/C
Telefon/fax: (+36 1) 789 5158
E-mail: info@nyitottkonyv.hu
www.nyitottkonyv.hu

A *Cigány világok Európában* a résztvevő megfigyeléses módszerrel végzett cigánykutatások legújabb hazai és külföldi eredményeivel ismerteti meg az olvasókat. A kötetben található magyarországi, erdélyi és kárpátaljai tanulmányok mellett, spanyolországi, franciaországi, olaszországi és görögországi terepmunkák nyomán született tanulmányfordítások és recenziók teszik gazdagabbá az európai körképet.

„A cigányság olyan sokféle, hogy hozzá képest a mi tapasztalatunk, ennél fogva a tudásunk is, provinciálisnak tűnik. Egy újabb különleges vonás bármelyik pillanatban kérdésessé teheti legmegalapozottabb bizonyosságainkat is. A cigányság teljességével szembesülni folyamatos agytornára kötelez, mivel a megfigyelőnek minden egyes szituációnál, amelyet megközelít, kész kell lennie arra, hogy újraformálja vizsgálati módszereit. Az összetettség és a sokféleség szellemének a megőrzése esély a cigánykutató számára, és megvédi bármifajta dogmatizmustól.”

Patrick Williams

ISBN 963867886-0



9 789638 678867

3 600 Ft