

Bevezetés

Idegen cigányok

> *Európa*

Két táborra osztott Európában élünk, amelyek egy beígért háborúra való készülődés jegyében néznek farkasszemet egymással. A törésvonal Európa szívében húzódik, valaha egységes birodalmakat vág keresztül, olyan népeket oszt meg, amelyeknek történelme és nyelve közös. A „Keletet” „Nyugattól” elválasztó határ két oldaláról egymást kémlelik az emberek, hogy meglássák, vajon maradt-e még valami közös egymásban, vajon idegenekké váltak-e az egykori szomszédok az európai hidegháború hosszú interregnuma idején.

A szakadék egyik oldalán állók közül sokak számára a másik oldalon élők lényegüket tekintve „mások”, akik azért vannak, hogy elképzelt különbségeikből kiindulva meghatározhassuk saját „mi-voltunkat”. Azok, akikről ez a disszertáció szól, a cigányok, ugyancsak a „mások” típusú populációk közé tartoznak, de a vörösöktől vagy a tőkés kizsákmányolóktól eltérően, akik kívülről fenyegetnek, a cigányok belül élnek azon a társadalmon, amelyhez képest „mások”-nak számítanak.

Ebben a páneurópai kontextusban a cigányok különlegessége mindenütt jelenvalóságuk. Athéntől Moszkváig, Varsón és Helsinkin át egészen Madridig mindenütt élnek kisebb-nagyobb számban olyan emberek, akiket környezetük cigányokként tart számon. Bárhonnan is származzanak ősök, ezek az emberek felismerhetően hasonlítanak egymásra, s a nem cigány népesség többsége cigánynak nevezi őket. Ha a Mi és a Mások közötti viszony olyan struktúraként értelmezhető, amelyben az alkotóelemek részben a közöttük lévő kapcsolatokkal definiálhatók, s ha ezek a cigányok Európa valamennyi országában megtalálhatóak, fel kell tennünk a kérdést: vajon minden retorikán, minden fennen hangoztatott különbségen túl nincs-e valami nagyon hasonló a Kelet és a Nyugat, a Kapitalizmus és a Létező Szocializmus társadalmi között.

> *Cigányok, ciganológia és szociálintropológia*

„Épp elég rejtély marad számunkra ahhoz, hogy ne akarjuk még sűrűbbé tenni az őket körülvevő rejtélyek kódját. Időről időre feltámadnak mesék, amelyek Atlantisz túlélőinek, őskori bronzművesek egyenes leszármazottainak, a Hérodotosz által említett elveszett népek fiainak, a Noé átkát hordozó Kám utódainak, fáraó alattvalók igazi leszármazottainak festik le ezeket a nomádokat, vagy ilyesféle távoli ősök firtatása nélkül egyszerűen móroknak, magyaroknak és tatároknak nevezik őket. Nincs

azonban olyan elfogadható elképzelés, amely felválthatná a cigány nyelv komoly tanulmányozásán alapuló, a cigányokat indiai eredetűeknek tartó tudományos elméletet.” (Vaux de Foletier, 1961: 13).

A cigányokról szóló hatalmas, noha gyakran felszínes irodalomban újra és újra felbukkan az idegen nép képe, amely hirtelen robbant be a hermetikusan zárt, feudális Európába. A cigányok akár a nápolyi levéltárban „jelennek meg” először 1378-ban (Vaux de Foletier, 1961: 15), akár Párizs kapuinál 1427-ben (1961: 23), akár Skóciában IV. Jakab udvarában 1505-ben (Macritchie, 1890: 233), a mai szemlélő számára mindig ugyanazt a képet nyújtják: sötét színű és idegen nomádok távoli földről Európába csődülő csapatát.

Terepmunkámra készülődve, s visszatérésem után is, ha elmeséltem, hogy magyarországi cigányok között éltem, a reakció mindig ugyanaz volt: „Ó, azok az *igazi* cigányok, ugye? Onnan jönnek az *igazi* cigányok?” Az „igazi cigányok”, – nem mint az a koszos népség a park mélyén, akik már megint randalíroznak –, azok mindig máshol vannak (Acton, 1974: 189–197, 208–213). Magyarországon, természetesen, azt mondják, hogy az „igazi” cigányok Romániában élnek.

50 évvel előttem a dublini Trinity College egyik tagja, Walter Starkie ledobta magáról az egyetemi talárt, s azzal vigasztalva magát, hogy bármilyen megpróbáltatások várjanak is rá, a szakszervezetektől nem kell többé tartania, otthonából a liguriai hegyeken át Keletre utazott. (1947: 10). Magára öltötte a „szedett-vedett cigányok” öltözékét, hogy „osztozzon” Magyarország és Erdély „csavargóinak sorsában”. Megízlelhette „a korlátlan szabadság érzését a természet királyai között” (1947: XVIII), „a távoli Indiából való cigányok között, akik a mi nyugati civilizációkhoz tartoznak, és ugyanakkor mégis oly messze állnak tőle” (1947: 253). Hogy mennyire voltak részei a cigányok a „mi civilizációnknak”, legalábbis nevezett utazó számára, az kiviláglik abból a könnyedségből, amellyel írásaiban a cigányok történelmét saját fantáziájába olvasztja ábrándokat szöve az európai ember univerzális elcigányosításáról, a visszatérésről az Édenkertbe, melyet úgy képzeli, hogy ők tartanak fenn.

Az egy évszázadnyi tudományos kutatás során a cigányokról sokat ígérően gyarapodó ismeretek ellenére nehéz eloszlatni azt a hiedelmet, hogy a cigányok egzotikus „indiai eredete” alapvetően meghatározza természetüket. A cigányokkal foglalkozó újabb tanulmányokban ez a gondolat semmit nem veszített erejéből.¹ Olykor-olykor ugyan Angliában is felmelegít valaki olyanfajta sarlatán elméleteket, melyek az „angol nemzeti karaktert” a szász erdőben töltött sötét napokra vezetik vissza, de ezek a nemzet sorsával foglalkozó tanulmányok sorában marginálisnak mondhatók. A cigányok mai életéről szóló írásoknak ezzel szemben sokkal inkább fókuszában állnak az „eredetük”-re tett utalások.

A mai Magyarország cigány aktivistái és egyes ciganológusai egyaránt hangsúlyozzák az indiai kapcsolatokat, és a magyar sajtó is hivatkozik a cigányok *ősi szokásaira*, valamint ezek egyik napról a másikra történő megváltoztatásának nehézségére.

A ciganológusok egyik iskoláját reprezentáló, nagy tudású Vekerdi József

¹ Amennyiben a nemrégiben lezajlott Études Tsiganes szimposium előadásából erre lehet következtetni, Párizs, 1986. december.

számos cikkében (pl. 1981, 1984) állítja, hogy a roma nyelvben található indiai, perzsa és örmény szavak alapján meg lehet határozni a roma nyelvet beszélő cigányok (ahogyan magukat nevezik, romák) eredetét, foglalkozásaik jellegét és kultúrájukat egészen attól kezdve, hogy egy indiai csoportból kiváltak. A termelőszközökre és tevékenységeikre vonatkozó indiai tőszavak hiánya „azt bizonyítja, hogy a cigányok elődei nem folytattak mezőgazdasági tevékenységet Indiában”. (1981: 411). Vajon Vekkerdi szerint ez azt is jelenti, hogy a roma nyelv „út” jelentésű szavának (*drom*) görög eredete bizonyíték rá, hogy először Görögországban keltek útra? Vekkerdi az indiai domba népcsoportot tekinti a cigányok kibocsátó csoportjának, s egy népmesét idéz, mely szerinte azt erősíti, hogy a dombák alkalmi zenészek és gyakorlott tolvajok voltak a mogul hódítás előtti Indiában (1981: 417–418.). Vekkerdi számára mindez arra mutat, hogy „A cigányok társadalmi kitzasztottságának gyökerei tehát Indiáig nyúlnak vissza” (1981: 418), továbbá hogy örökségük antiszociális, sőt veszélyes. Noha Vekkerdi munkái a modern antropológia és nyelvészet mércéje szerint szinte teljesen értéktelennek mondhatóak,² ennek ellenére ezek teszik ki a cigányokkal foglalkozó, Magyarországon írott tudományos munkák jelentős hányadát.

A politikai-nacionalista paletta másik oldalán, a híres roma költő, Choli Daróczi József nemrégiben írott, „Otthon voltam Indiában” (1986) című számvetése áll. Ebben leírja, hogy kutatni kell cigány „őseink nyomát, nyelvét, amely valamikor nyelvünk volt, ősi kultúráját – amely még ma is szerves része kultúránknak –, filozófiáját, vallását és ősi erkölcsét” (1986: 174). Néhány zenésszel találkozik egy modern szállodában és „cigányul beszél” velük (1986: 176). Találkozik másokkal, akiket néhány felszínes vonás alapján cigányoknak tart. Bár arra a következtetésre jut, hogy az európai cigányok mégsem indiaiak, úgy érzi, hogy legalább vendégeskedésre alkalmas otthont talált népének.

Daróczi elhivatottsága, hogy megtalálja „gyökereit”, valamivel kedvezőbb megvilágításba kerül, ha meggondoljuk, hogy a nemzeti önmegismerés idiómáját nem Daróczi és roma barátai, hanem a magyar nacionalizmus fogalmazta meg.³

A magyar olvasó szemszögéből nézve talán a legfőbb hiányosság, illetve nemtörődöm közönyösség, amiért felelős vagyok, hogy kevésbé fordítottam figyelmet a ciganológia magyarországi hagyományára. Angol tudós olvasóknak írva magától értetődőnek véltem, hogy a magyarországi ciganológia régi – Vekkerdi József által szánalmasan képviselt – iskoláját jellemző, lenéző, lebecsülő és tudományosan képtelen érvek nem igényelnek módszeres cáfolatot. Az „elemélet”, hogy a cigány kultúra más népektől, a vándorlások különböző szakaszain szerzett jellemző jegyek gyűjteménye, ennek az iskolának a felfogásában azzal a gondolattal fonódik össze, hogy a cigányok társadalmi élete leginkább hiányosságok soraként írható le – bármilyen termelőtevékenység hiánya, átfogó társadalmi szervezet hiánya, valamiféle megszilárdult hatalmi pozíciók hiánya, az emberi élet fordulóihoz fűződő rítusok, a játékok hiánya stb. Ami engem illet, két oknál fogva is jogosnak ítélttem, hogy túllépjek ezeken a hagyományo-

2 L. a nyelvész Réger Zita megsemmisítő kritikáját (1984).

3 A disszertáció során a „magyar” kifejezést használtam a magyar etnikum magyar anyanyelvű tagjaira, és a „magyarországit” [az angol eredetiben Hungarian – a szerk.] a magyar állampolgárok megjelölésére, bármilyen történelmi időszakról legyen is szó. Ez megegyezik az elfogadott használattal, mint Verderynél (1981: 26).

kon. Egyfelől az első perspektíva *a priori* módfelett valószínűtlen – hogyan volna megmagyarázható egy ilyen véletlenszerűen összeállt kulturális rendszer újratermelődése generációk tucatjain keresztül? Másfelől a második nézet olyannyira szokványos formulája annak, ahogyan a „termelő” földműves szomszédok a maguk népi ábrázolásában a „nem termelő” népeket előnytelenül jelenítik meg világszerte – vessünk egy pillantást, például, a zsákmányoló népekre vonatkozó szakirodalom bármelyik művére –, hogy úgy érzem, helyesebb, ha időmet más témákra áldozom.

Magyarországon általános vélemény, hogy a cigányoknak nincs olyan „önálló kultúrájuk”, amit ne más népektől vettek volna át Indiából kiinduló vándorlásuk során, miközben a mai magyarok talán ugyanilyen rejtélyes kapcsolatai az ősi magyar törzsek szibériai „rokonaival” hivatalos elismerést élveznek. Bármennyire megértjük is a roma értelmiségiek kutatását gyökereik után, ez a megközelítés ingoványos talajra viszi az etnográfust, mert kizárja annak a lehetőségnek az elismerését, hogy a cigányok olyanfajta társadalom termékei, mint a miénk.⁴

A klasszikus szociálintropológia hagyományosan akkor adja önmaga legjavát, amikor a „benszülötték” eltérő vonásainak aprólékos vizsgálatával saját magunk elé tart tükröt. Annál meglepőbb – s talán a diffuzionista és nacionalista ideológia erejét igazolja –, hogy a cigányok szociálintropológiai tanulmányozása ennyire összegabalyodott a cigányok egzotikus „gyökereivel”, a fáraók népének népszerű képzetével.⁵

Több tudományos munka – akár csak a legtöbb roma értelmiségi – azt az elképzelést vallja, hogy valamikor egy népcsoport elhagyta Észak-Indiát, nyugatra vándorolt, s Európába való „megérkezése” óta a gazdaság különféle hézagába illeszkedett be. Gropper (1975) az ázsiai „gyökerek” áttekintésével kezdi könyvét, bár óvakodik attól, hogy a rendelkezésre álló ingtag bizonyítékok alapján valamiféle ősi „állomány”-ra vonatkozóan messzemenő következtetést vonjon le (1975: 1–6). Még Sutherland is, aki a strukturalista-funkcionalista iskola képviselője, azt mondja, hogy „A romák elhagyták Indiát... szétszóródtak az egész világon, s bár előfordul, hogy időnként kívülálló nőket fogadnak be... romák maradtak” (1975: 15). Az erre a modellre hagyatkozó más szerzők, mint Clébert (1963: 15–23), a cseh ciganológus Hübschmannová (1972: 54–64) s legújabban Liegeois (1986: 23–34), valamennyien átveszik azt a Sampsontól származó gondolatot (1907), miszerint a romák egykor dombák voltak. Az elképzelés vonzóan egyszerű, de amikor szembesítjük az ellentmondásos adatok egész tömegével, egyelőre még nem nagyon látszik igazolhatónak.

Valamennyi eredetmodell egyazon alapgondolatra megy vissza: valamikor egy etnikai csoport elhagyta Indiát, és különböző megpróbáltatásokon és gyötrelmeken keresztül mind a mai napig különálló etnikumként maradt fenn. Ez jelenleg történetesen (bizonyos helyeken) roma néven ismert, s többé-kevésbé nem roma környezetének kihasználásával tartja fenn magát.

Mindezek ellenére, ahogyan azt George Soulis kimutatta (1961), sokféle kérdés merül föl a cigányok bármely csoportjának történeti folytonosságát illetően.

4 S. Mintz afro-amerikai kultúrtörténeti munkája a magyarországi cigányok helyzetének meghökentető párhuzamait kínálja (Mintz, 1974).

5 Talán fölösleges is hangsúlyoznom, mennyit köszönhetek ezen a ponton J. Okely munkájának (1983: 3-18).

Világosan érzékelhető a zűrzavar abban a tekintetben, hogy a 15. századot megelőzően melyek tekinthetők cigány jellegű csoportoknak. Például az *atsinganos* szót, amelyről sokan úgy gondolják, a cigányokra vonatkozott a bizánci császárságban, a maga korában felváltva használták az *athinganos* terminussal, amely viszont egy, a 9. században felszámolt eretnek szekta jelölésére szolgált (1961: 145–6). Soulis mindazonáltal magabiztosan állítja, hogy amikor egy 13. századi szerző az *athinganoi* terminust használja, „minden kétséget kizáróan a cigányokra, nem pedig az eretnek *athinganoi*-ra utal” (1961: 147). Hogy még nagyobb legyen a homály a kérdés körül, amikor a cigányok végre világosan megkülönböztethetőek, *aiguptissas* (egyiptomiak) néven tűnnek föl (1961: 148). Megkockáztatom azt a megállapítást, hogy a tények apró tükröcserepeiből a bizánci császárságnak olyan örökösen változó, népek, hódítások és szekták zűrzavarában gomolygó képe néz ránk, amelyben elméletek kontúrjait csak a legelszántabb kutatók merészelik meghúzni.

Itt van azután a megkülönböztető jelek problémája – a cigányok „egyedülálló” etnikai csoportként való meghatározása. Silverman írja, hogy az amerikai kelderás cigányok helyzete attól függ, hogy „át tudják-e lépni a (roma/gázso) határt, ezáltal képesek-e megfelelő férőhelyet kialakítani maguknak a szélesebb nem cigány környezetben” (Silverman, é. n.: 6). De ugyanezt más kereskedő csoportokról (zsidókról, görögökről) is el lehet mondani, mert ez a megközelítés a cigányok gazdasági tevékenységét egyszerűen a nem cigány (*gázso*) társadalmi-ökológiai környezet által felkínált lehetőségek maximális kihasználásának tekintti. A cigányok által képviselt „értékek” vagy eszmények bizonyos behatárolt kereteket jelölnek ki, így például a romák nem végeznek „bepiszkító munkát”, és jobban szeretnek túljárni a *gázso*k eszén, mint „tisztességes” üzletet kötni, de ezek az értékek nem jelentenek többet bizonyos etnikus határjeleknél. Ebben a funkcionista modellben az a sajátos „férőhely”, amelyet a cigányok elfoglalnak, gyakorlati alkalmazkodás eredménye, ami egyaránt megfelel a cigányok és a *gázso*k igényeinek.⁶

Ez a modell a funkcionista érvelés sok gyengéjét hordozza magában, így például tautologikus okfejtésen és a társadalomnak organikus, jól körülhatárolt egységként felfogott képzetén alapul. Silverman kétségbevonja annak értelmét, hogy a cigányokat „elszigetelt, zárt csoportként” lehetne kutatni (é. n.: 9), és maga is tanulmányozza a cigányok *gázso*kkal (nem cigányokkal) fenntartott gazdasági kapcsolatait. Amikor azonban a „csoport kulturális öröksége lényegének” meghatározására tesz kísérletet (é. n.: 10), ami hosszú időn át továbbél, ezzel a cigány társadalmat mégiscsak zárt egységként ábrázolja. Az a központi érték azonban, amelyre Silverman a cigány kontinuitás magyarázatáért állandóan hivatkozik: az „elkülönülés a cigányok és a *gázso*k között” (é. n.: 12). Ilyenformán a következmény magyarázza az okot.⁷

6 Ugyanez a kritika illeti Matt Salót is (1981).

7 Úgy tűnik, Williams ugyanabba a csapdába esett (1984: 422–435), bár megpróbál egyfajta modellt fölláttítani minden olyan csoport számára, amely magát „*tsigane*”-nak nevezi. A kísérlet ugyan ambiciózus, mégsem elég annyit mondani: „*le signifié tsigane n'est que différence; le signifiant... peut être n'importe quoi*” [a „cigány” megjelölés nem jelent mást, mint pusztán különbséget; a jelölt... bárki lehet] (424) vagy azt, hogy „*être Rom, c'est bien... retrouver les Rom*” [romának lenni annyi, mint... felismerni a romát] (434).

Bármilyen ellenségesen tekint is a funkcionalizmus a történeti magyarázatokra, ez a fajta körkörösség végül is az olyan munkákban megtestesülő eredetmagyarázatokhoz vezet vissza, amelyek azt fejtegetik, hogy a dombákból lesznek a romák, ugyanúgy, ahogy a germán angelekből az angolok az iskolai történelemkönyvekben.

Judith Okely angol etnográfus volt az, aki először szegült szembe ezzel a megkérdőjelezhetetlen ortodoxiával. Ő Rehfischék (1975: 272) és Acton (1974: pl. 208–215) néhány megfigyelését gondolta tovább és mélyítette el – utóbbi szerző briliáns módon foszlatta szét az „igazi” cigánynak, az indiai vagy egzotikus nomádnak a egyszerű lumpencsavargókkal szembeállított képzetét, és ezzel szemben a cigányok számára oly fontos független megélhetést hangsúlyozta. Okely azzal a szentségtörő javaslattal indítja etnográfiai beszámolóját (1983), hogy a cigányokat ne kívülállóknak tekintsük, akik bekerültek ugyan, de sohasem asszimilálódtak társadalmunkba, hanem olyan közülünk valóknak, akik a feudalizmus összeomlása idején a társadalmon kívül rekedtek (1983: 8–15). Kimutatja, hogy kezdettől fogva a tudósok rendelkezésére álltak a bizonyítékok az angol cigányok egy részének őshonosságáról, csak a ciganológusok nem vettek ezekről tudomást (vagy éppen az „elkorcsosulás” és fajgyalázás bizonyítékaiként használták fel), (1983: 14–18).

Ez többé-kevésbé még el is fogadható az indiai gyökerek kutatói számára, mivel az angol cigányokat régóta úgy tartják számon, mint akik különböznek a „romáktól”, és mint akik külső megjelenésükben és nyelvükben egyaránt közel állnak angol *gázso* társaikhoz. Okely azonban megkísérli aláaknázni a cigányok indiai eredetének elméleti alapkövét az európai kontinens romáit illetően is. Ez az elmélet a leydeni egyetem egy magyar diákjának, Wáli Istvánnak és három malabári diáktársának egykori véletlen találkozására vezethető vissza. A magyar diák hasonlóságot vett észre amazok és saját országa cigányainak beszéde között. Ez a tapasztalat, melyet a bécsi magyar újságban, az *Anzeiger*-ben tettek közzé, indította H. Grellmant először kutatásra, majd „A cigányok” című könyvének (1787) publikálására.

Az elképzelés alapvető nyelvészeti bizonyítéka a roma nyelv változatainak közös szókincséből (1000-2000 szó) az a néhány száz szó, amelynek töve egyértelműen és közvetlenül indiai. Ezen a gyenge alapon – a fiziognómia túlságosan is „intuitív” bizonyítékával alátámasztva – született meg a modern elmélet a cigányok eredetéről. Okely ezzel szemben azt kérdezi, miért ne lehetne „a roma nyelv több változatát kreol vagy pidgin típusú nyelvnek tekinteni, amelyek a kereskedelmi utak mentén, a kereskedők és más vándorló csoportok között fejlődtek ki” (1983: 9). Egy hivatásos nyelvészek által végzett, a románész egyik legnagyobb nyelvjárását (az oláh családot) vizsgáló újabb kutatás azt bizonyítja, hogy ez, legfontosabb szintaktikai jellegzetességei alapján, balkáni nyelvnek mondható (Friedman, 1986; Tálos, 1980). Tálos azt állítja, hogy a térségben ez „az egyik legjellegzetesebb balkáni nyelv” (1980: 152). Mindezek alapján lehetségesnek tűnik, hogy Okely gondolatmenete új utakra terelheti a Kelet-Európa és a Balkán *echt* romáira irányuló vizsgálatokat.

Az a megállapítás, hogy a cigányok a környező népességtől „eltérően néznek ki”, problémát okoz Okely elméletének az angol határokon túli kiterjesztésekor. Az angol cigányoktól eltérően a kelet-európai cigányok többsége külsejében is

elüt a domináns népességtől. Amennyire végletesen naiv lenne cigány eredet-teóriát fabrikálni a romák némelyikének sötét bőrszíne alapján (egyébként ugyan-ez a cserzett bőr és az uralkodó hajszín teszi lehetővé, hogy Párizsban vagy Amerikában görögöknek vagy szicíliaiaknak nézzék őket), ugyanannyira tévedés lenne letagadni a kelet-európai cigányok némely őséne „idegen” eredetét.⁸

Ezt az álláspontot elfogadva azonnal le kell szögeznünk, hogy néhány ő „idegen” eredetének szociológiai fontossága valódi kutatási probléma. Az indiai vagy bármilyen más „idegen” eredet ténye azonban önmagában nem ad magyarázatot arra, miért nem olvadtak bele a romák a „befogadó” társadalmakba. A kun és a jász népesség a középkor és a századforduló között teljesen beleolvadt a magyar etnikumba, s a bizonytalan eredetű székelyek az első ezredforduló tájékán még látványosabban csatlakoztak a magyarokhoz (Kósa, 1981: 585–593), hogy ma, romániai elszigeteltségükben, már őket tartják a magyar kultúra igazi letéteményeseinek. Az „idegenség” fontos tényező lehetett a feudális rendszerbe való beilleszkedés során a Magyarországon *cigány* néven ismertté vált nép számára csakúgy, mint a görögök, zsidók vagy örmények számára. De az idegen genetikus kötődések biológiai „ténye” még nem világítja meg, hogy miért maradt meg társadalmi jelentőségük.

> *Cigányok és parasztok*

Okely megállapítása szerint a cigányokat nem öfenntartó etnikumként kell szemlélnünk, amely történetesen egyfajta kihasználói viszonyba került az őt befogadó népességgel, hanem a kapitalista munkaszervezés termékeként, illetve az arra adott válaszként kell értelmeznünk létformájukat. Ebben a modellben a cigányok azok közé tartoznak, akik ellenálltak és nem integrálódtak a bérmunkapiacba, ugyanakkor nem rendelkeztek földdel, amely lehetővé tette volna függetlenségüknek paraszti létformában történő megőrzését (1983: 5 és 13–15). A cigányok ennél fogva egy sajátos társadalmi formáció reakcióját testesítik meg, és azzal szembehelyezkedve élnek. Az antropológiai elemzés középpontjában ezért az a rendszer áll, amelyben cigányok keletkeznek és maradnak meg. Ebből következően a cigányok etnográfiai elemzése során a perspektívákkal való állandó zsonglörködésre kényszerülünk.

Okely elemzésének vezérfonala a bérmunkával szemben tanúsított ellenállás. Az angol vándorcigányok által megfogalmazott énképre építve (1983: 49–56) hangsúlyozza a bérmunkának azt az ellenállást kiváltó sajátosságát, miszerint ennek során a munkás elveszíti ellenőrzését tulajdon tevékenysége fölött. Okely az élősködés vádjával szemben is megvédi a cigányokat az angol gazdaságban

⁸ Okely maga nem zárja ki ezt a lehetőséget, inkább csak a cigányok egyetlen szálon visszavezethető (mintegy legitím) eredetének elméletét utasítja el. Egy Thomas Acton által mesélt anekdota más tényezők mellett rávilágít a fiziognómiai tényező „komolyságára”. Cseh romák egy csoportja ellátogatott Angliába, de csalódottak voltak, mert nem tudták megértetni magukat az angol vándorcigányokkal, és semmi közöset nem találtak a cigányok láthatólag szegényes életmódjában. Am amikor az autópályán Actonnal együtt utazva megálltak egy benzinkútnál, megpillantottak egy csoport ázsiait. A romák felkiáltottak: „Mégis vannak romák Angliában” és elkezdtek egyeztetni közös szókincsüket a meglepett indiaiakkal. Ugyanígy Choli Daróczit indiai utazásai során gyakran „bennszülötnek” tekintették. (1986: 174)

betöltött szerepük bemutatásával (1983: 64). Piasere, aki Olaszországban kutatta a szlovén romákat, szintén tagadja, hogy a cigányok élőködőbbek lennének, mint a föld bármely más népe, de a korábbi szerzőkkel ellentétben hangsúlyozza a romák „*paresse insurmontable*”-ját [leküzdhetetlen lustaságát] (1984: 136). Bírálja Actont (1974), aki „mindenáron rehabilitálni akarja a cigányokat a nem cigányok előtt, s ezért úgy tesz, mintha nem is tudna [*connaître*] »kedélyes lustaságukról«”; erről (1984: 137). Piasere fogalmazza meg azt a gondolatot, amely a cigány gazdasággal foglalkozó írásokban kimondatlanul is jelen van (l. pl. Okely, 1983: 56–60, vagy még inkább Sutherland, 1975–76: 27–34, Salo, 1981): hogy a nem cigányok a cigányok természetadta erőforrásai, akiket az utóbbiak ugyanúgy aknáznak ki, mint ahogyan más népek a természeti erőforrásokat. Azt állítja, hogy a cigányok számára „a *gázsók* világa megzabolázandó világ, szinte azt mondhatnánk, természetként megtapasztalt emberi világ” (1984: 139), amely annyit tesz, hogy *gázsók*: természet = roma: *gázsók*.

Disszertációm egy lépéssel továbbviszi Okely gondolatmenetét. Azt állítom, hogy a romák azért állnak ellent a munkának, mivel ennek aktusa lehetővé tenné a *gázsók* romává való átalakulását és ennek fordítottját is. Minthogy a cigányok nem rendelkeznek földdel vagy más termelőeszközzel, a *gázsókkal* folytatott csere során minden általuk végzett munkát elidegenítenek maguktól, s így a munka révén nem lehetnek önellátóak. Az elidegenedés következménye kétségtelenül az önállóság elvesztése, de ehhez más – talán kevésbé tudatosan kifejezett – tapasztalatok is járulnak. Ezeket próbálom meg feltárni. Piasere-ből kiindulva elfogadom, hogy a kemény munka elutasítása a „cigányság” lényegi vonása, de éppen ezért úgy vélem, hogy a természet kiaknázásának párhuzama nem állja meg a helyét, hiszen míg mi készségesen bekebelezzük a magunk világába a (megzabolázott) természetet, a cigányok láthatólag elutasítják a *gázsókkal* való (szimbolikus) közösséget. A cigányok kifejezetten szembeállítják magukat azokkal, akik „dolgoznak”, ezért úgy vélem, hogy hiba lenne a romák kultúráját olyan kifejezések segítségével magyarázni, amelyeket maga a kultúra visszautasít.⁹

Ha Angliában a „cigány” kategóriájának értelme a „bérmunkás” fogalmával szembeállítva válik világossá, Magyarországon a *cigány* fogalmát a *paraszt*tal, illetve manapság a *dolgozó*val (munkás, ami magában foglalja a mezőgazdasági és ipari munkásokat is) szembeállítva kísérelhetjük meg tisztázni. Ahhoz, hogy a *cigány* fogalmát a maga teljességében kifejtsem, tanulmányomnak azt elvileg a 15. századtól napjainkig tartó átalakulásában kellene vizsgálnia, de ehhez (legalábbis egyelőre) nem áll rendelkezésemre elegendő adat. Mindenesetre Magyarország egészen a II. világháborúig túlnyomórészt agrárország volt (még ma is sokkal többen termelnek élelmiszert önmaguk számára, mint Angliában), és vannak adataink a *cigány* és *paraszt* terminusok jelentéséről a kollektivizálás előtti Magyarországon is (Fél–Hofer, 1969; Bell, 1984). Az ezekből az etnográfiai vizsgálatokból kibontakozó kép feltűnő hasonlóságot mutat saját 1980-as évekbeli tapasztalataimmal, és ami még meglepőbb: a cigányokról szóló, az 1770-es

9 F. Hartog kimutatja, hogy Arisztotelész ugyanezt teszi, amikor a nomád szkíták évszakhoz kötött vándorlásáról úgy számol be, „mintha élő földet művelnének” (1980: 219). A lényeg ezeket a nomádotkat illetően éppen földművelés teljes elutasítása, így hát saját fogalmaik alapján kellene bemutatni őket.

években keletkezett írásokkal is. Miután a ma társadalma a tegnapiénak átalakulásával jött létre, úgy vélem, amit ma Magyarországon cigánynak tartanak, a *paraszt*-hoz és *cigány*-hoz társított etika vizsgálata alapján közelíthető meg.

Úgy látom, hogy mindkét csoport törekedett az önállóság képének a felmutatására és mindegyik a saját társadalmi viszonyainak megfelelően. Míg a parasztok az apáktól örökölt földön végzett kemény fizikai munkát és a piac elkerülését avatták erkölcsi értéké, addig a cigányok nem mezőgazdasági, kvázi mágikus tevékenységekben – mint a kolompárság, hulladékgyűjtés vagy a más emberek javaival folytatott vásározás – látták a jó élet jellemzőit. Tézisem az, hogy a jó életnek ez a két képe egymással szembeállítva érthető meg, és hogy mindkettő – bizonyos értelemben – ugyanannak az átfogó rendszernek a része, ugyanarra a típusú világra ad választ. Azt is bemutatom, hogy változó mértékben ugyan, de a „sajátunk a mérvadó” egyik ideológiája sem volt ténylegesen megvalósítható, és a való életben ötvöződni kellett a másik bizonyos elemeivel.

Ellentétben a Starkie kergette ábránddal a saját társadalmuk felsőbbrendűségét felkínáló cigányokról, én a cigányokat nem tekintem sem egy új rend előfutárainak, sem egy régi maradványainak; sokkal inkább azon világ részeinek tartom őket, amelyben élnek. Ennek a világnak a részeiként pedig a cigányokon, csakúgy mint a parasztokon, mély nyomot hagyott a magyar társadalom 1949 óta végbement átalakulása.

> *Cigányok a „létező szocializmusban”*¹⁰

A háború utáni Magyarországon tudatos kísérlet történt a korábbi, szinte feudális rendszertől, valamint Nyugat-Európa tőkés társadalmaitól egyaránt alapvetően különböző társadalomtípus felépítésére. A társadalom sorsának megváltoztatására tett erőfeszítés eredetiségét nem szabad alábecsülni pusztán azért, mert megkérdőjelezhető, sikerült-e valami olyasmit létrehozni, amit a „szocializmus”-sal lehetne azonosítani. Nem céloim belebonyolódni az ehhez hasonló társadalmak jellegéről (osztály- vagy más típusú) régóta folytatott vitába (három különböző nézőpontra 1. Bettelheim, 1970; Humphrey, 1983 és Márkus, 1982.).

A jelen disszertáció sajátos oldalnézetből veszi szemügyre a „ténylegesen létező szocializmus” társadalmi rendszerét. Azt vizsgálja, hogyan integrálódott egy nyilvánvalóan marginális népcsoport a „szocialista” gazdaságba, miközben ellenállt a magyar társadalomba való asszimilálódásnak. A kommunista párt a „cigánykérdés” megoldását eleinte nem különítette el más társadalmi problémáktól. A cigányokat szociológiailag úgy kezelték, mint akik a feudális és kapitalista munkamegosztásban nem jutottak jelentős szerephez. A „proletariátus” lumpen- vagy krónikusan munka nélküli rétegeihez hasonlították őket (l. pl. Tomka, 1983: 50). Mivel a termelőeszközök társadalmisítása révén az egész társadalomnak meg kellett változnia, óhatatlanul módosulnia kellett a cigányok társadalomban elfoglalt helyének. Ennélfogva az 1949-es kommunista hatalom-

10 Ennek a kifejezésnek az a legfontosabb előnye, hogy a „baloldali” nyugati olvasót emlékezteti rá: bármilyen különbség van is Kelet-Európa jelenlegi társadalmi rendszerei és saját, arról alkotott koncepciójuk között, „mi is valójában a szocializmus” (sic!), ezeknek az országoknak a tapasztalatai elsőrendűen figyelembe veendőek bármiféle átalakítási program szempontjából.

átvételt követően még évekig nem alakult ki külön cigánypolitika. A proletariátus – vagy legalábbis „képviselői” – hatalomra kerülésének megfelelő hajtóerőt kellett szolgáltatnia a cigányok felemelkedéséhez a szegénység és az elnyomás mélységeiből (Faludi, 1964).

A hatalomra kerülés utáni mámorító időszakban úgy látszott hogy, a feladat egy vagy két évtized alatt megoldható. Igen sok cigány különösen nehéz élete, a mesterségeik iránti kereslet megcsappanása, a háború előtti évek lakóhely-korlátozásai és a fasiszta időszak tervszerű tömegmészárlásai mind hozzájárultak ahhoz a légkörhöz, amelyben az új rend tervezői okkal remélhették: a cigányok kapva kapnak majd a lehetőségen, hogy kiszabaduljanak a társadalom legaljára szorított, megbélyegzett és lenézett helyzetükből. Az 1949-es népszámláláskor a becsült 180-190 ezer cigány helyett mindössze 38 ezren vallották magukat *cigánynak* azon az alapon, hogy nem a magyart tartották anyanyelvüknek. Mivel közkeletű nézet szerint a cigány életmód a feudalizmus maradványa volt, úgy látszott, a maradék 70% jó úton van az asszimiláció felé.

10 évvel később, amikor a *Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetsége* nyilvánosságra hozta a cigányok szegénységét és az ellenük irányuló diszkriminációt tanúsító adatokat, amiért a szervezetet büntetésből fel is oszlatták, a párt magatartása megváltozott. 1961-től tevékenyebb politikát folytattak a cigányság integrálására és asszimilálására. A program legfontosabb eleme a cigányok és magyarok különálló településeinek megszüntetésére tett kísérlet, valamint az a törekvés volt, hogy a cigányokat bevonják a „szocialista bér munkába”, amelynek tapasztalatai alapján – legalábbis így gondolták – tökéletesen meg fog változni a cigányok viszonya a magyar társadalomhoz. Ennek a politikának egyik eleme sem vezetett egyértelmű sikerre.

> *Cigányok és etnikai viszonyok*

A magyar állam és párt által folytatott „cigánypolitikában” az 1970-es évek végén történt újabb döntő változás, amikor a cigányokat hivatalosan „etnikai csoportként” ismerték el. Ez a disszertáció nem kíván belefolyni az „etnikai viszonyok” egyre inkább szerteágazó irodalmába, a jelenlegi – elsősorban Kélet-Európában folyó – kutatásoknak mégis vannak olyan eredményei, amelyeket hasznosítani tudtam.

Az utóbbi években a „nyugati” és „keleti” tudósok álláspontjai egyre inkább közelítenek egymáshoz az úgynevezett „etnikai jelenség” kutatásában. Az általuk használt igen eltérő, átfogó modellek ellenére F. Barth és V. Bromlej egyetértésre jutnak (Barth, 1969: 9–38, Bromlej 1980: 151–160). Ezzel együtt sem a dialektikus materialistának, sem a tranzakcionalistának nem sikerült meghatározni a kutatása tárgyát. Barth azt állítja, hogy vannak olyan „etnikai csoportok”, amelyek között „fennmaradnak a határok” (1969: 38), de sajnálatos módon nem mondja meg, hogy melyek azok a kulturális vonások, amelyek az „etnikai” csoportot „etnikummá”, s nem például „osztállyá” teszik. Bromlejnek sem sikerült ez sokkal jobban, és ahogyan egy megértő bírálója megállapítja arról a törekvéséről, hogy az etnikum egyik történetfeletti vonását megragadja, Bromlej rágaskodik ahhoz a „makacs meggyőződéséhez, hogy létezik olyasvalami, mint

a nemzeti karakter... de teljesen képtelen arra, hogy bármi olyat mondjon róla, ami hasznos vagy tanulságos és ugyanakkor megfelel a rendelkezésre álló tényeknek” (Dunn, 1975: 68).

Tulajdonképpen szégyenletes, hogy a keleti és nyugati tudósok közötti vélemények – amúgy üdvözlendő – közeledésére olyan kutatási tárgy kapcsán került sor, amelyet vizsgálóinak egyike sem tud pontosan definiálni. Nekem úgy tűnik, hogy az „etnikai csoport”, mint a „szereplők kategóriáitól” független elemzési kategória, csupán a formalizáló képzelet terméke.

Ez a disszertáció sokkal inkább Leach (1954) szellemében, sőt neki köszönhetően íródott. Munkájában az „etnikai csoport” tagjainak (pl. a közös eredetre vagy közös „kultúrára” vonatkozó) ünnepélyes kijelentéseit kételkedve, sőt némi tiszteletlenséggel tolmácsolja azáltal, hogy tágabb történeti kontextusban szemléli őket (1954: 12). Bár Leach egyik célja az volt, hogy „megpróbálja megérteni, miért különböznek a kacsinok a sanoktól” (1954: 288), nem úgy akarta „bemutatni a kacsin kultúra változatait, mint kisebb vagy nagyobb »törzsi« egységek jellemzőit” (1954: 292). Ahelyett, hogy megfogható és feltérképezhető etnikai csoportok után nyomozott volna, Leach úgy látta, hogy az emberi közösségek jellegzetességei „legalábbis részben meghatározott egyének meghatározott időben tanúsított magatartásának és elképzeléseinek függvényei” (1954: 286). Azt tekintette feladatának, hogy leírja egy ideológia külső és belső jegyeit, s ezen keresztül bemutassa, hogyan tükrözi vissza az ezen alapuló élet „a konfliktusba kerülő etikai rendszerek kompromisszumának különböző formáit” (1954: 292). Leach szerint azok a jellegzetességek, amelyek egy nép számára fontossá válnak saját kultúrájából (nyelv, helyi szervezet, vallás) annak a politikai kontextusnak a függvényei, amelyben ezek megnyilvánulnak (1954: 290). „Alapelvekből kiindulva nem határozható meg a nyelvi csoport szolidaritásának jelentősége...” (1954: 46). Az viszont, hogy az egységet pontosan milyen formulákkal fejezik ki a beszélgetések során rendkívül fontos, minthogy „a kacsin típusú szervezetről a san típusú szervezetre áttérés magában foglalja az ágazati vagy affinális függőségi viszony felváltását a földesúri-bérlői viszonyként felfogottal” (1954: 288), vagyis megváltozik az embereket közösséggé összefűző szokványos kapcsolatok ideológiája.

A probléma, amellyel Leach megpróbált megbirkózni, részben abból a megfigyeléséből származott, hogy tapasztalata szerint „etnográfiai konvenciók, hogy mi alkot egy kultúrát vagy egy törzset, teljesen használhatatlanok” (1954: 281). Barth modellje ugyanennek a problémának a tudatában, de egyúttal abban a hitben született, hogy a törzs ismeretlenje behelyettesíthető az „etnikai csoport” fogalmával (1969: 37–8), s ilyen módon megfelelően körülhatárolt csoportot jelölhetünk ki. A „határok” metaforájának ilyesfajta használatával Barth olyan korábbi antropológiai tanulmányok feltevéseihez lépett vissza, amelyek már annak idején is kívánnivalót hagytak maguk után.

Ellentétben a Barth modelljéből kinőtt, az „erőforrások elosztását” vizsgáló kutatásokkal, Kelet-Európa egyes részein olyan, az etnikai kapcsolatokat elemző antropológiai tanulmányok is születtek, amelyeket Wallerstein és Hechter munkái inspiráltak. Ezek megpróbálnak kitörni a „helyi kutatás” és a historikus elemzés bűvköréből, és az „eticitást” nagyobb, sőt „világ”-rendszer részeként tekintik. A Romanian Research Group tagjai, különösen Cole és Beck (1981) éppen

ezt teszik. Időben utánuk következik Verdery történeti-etnográfiai tanulmánya (1983). Mindezek a szerzők azt hangsúlyozzák, hogy a jelenben fellelhető „etnikai viszonyok” részben az őket megelőző kulturális különbségekben gyökerező előzmények termékei (Beck és Cole, 1981), s ezért történeti összefüggésükben értelmezendők.

Verdery (1983) ezen az általános elméleti sémán belül végez modellelemzést. Bemutatja, hogyan alakult át a „*natio*” feudális fogalma (amely csak szabad emberekre vonatkozott, és nem akadályozta meg a szász, román és magyar *natio* tagjait abban, hogy mindannyian „Hungarus”-nak nevezzék magukat) a nemzet modern eszméjévé. Meglehetősen absztrakt módon megfogalmazott állítása szerint „bizonyos gazdasági formák állami támogatása [pl. a gabona áruba bocsátásának és eladásának bátorítása] hatással volt a birodalom különböző kulturális [nyelvi?] csoportjaira azáltal, hogy [más-más módon] sértette az értékről alkotott eltérő kulturális fogalmaikat...” (1983: 364), azokat a fogalmakat, amelyek részben valószínűleg a csoportnak a birodalmi munkamegosztásban betöltött helyéből és az adott területen megélt hosszú távú történetéből vezethetők le. Így a különböző etnikai csoportok „továbbra is különbözőképpen viszonyultak az állam által támogatott értékrendszerhez”, és különböző (etnikai) módon reagáltak a politikai változásokra.

Verdery kifogásolja, hogy „az etnikai csoportok közötti helyi szintű különbségekre és az interakciós mintákon belüli fennmaradó különbségek fenntartására összpontosító kutatás” be tudja ugyan mutatni, hogyan élnek meg a csoport tagjai a társadalmi-kulturális különbségeket, de ritkán képes feltárni azokat a „gazdasági és politikai kényszereket, amelyek a kölcsönhatás legfontosabb formáit meghatározzák” (1981: 23). Verderyvel, honfitársaival és Okely munkájával párhuzamosan megpróbáltam az általam vizsgált cigányokat kettős perspektívából ábrázolni. Az egyik lehetővé tette számomra, hogy csoportként mutassam be őket, nyelvük, öltözködésük, szokásaik és viselkedésük alapján különböztetve meg őket magyar szomszédaiktól. Ugyanakkor megpróbáltam azt a perspektívát is bemutatni, amelyben ezek a cigányok egy hatalmas történeti tabló kis részeként jelennek meg. Ez utóbbi segítségével bizonyíthatom, hogy a cigányok léte a kelet-európai feudális munkamegosztás természetétől függött, s felvázolhatom azt a folyamatot, melynek során ezt először a kapitalista, majd a szocialista termelési viszonyok megváltoztatták.

Verdery nyomán remélhetőleg sikerül az etnográfiai leírásban a kettőt összekapcsolnom, és bemutatnom, hogyan lehet a két képet egyetlen fókuszba befogni. Azt akarom tehát bemutatni, hogy a cigány/magyar kölcsönhatás meghatározói (pl. hogy a magyar parasztnak volt földje, míg a cigánynak nem) hogyan kapcsolódnak a két csoport közötti kulturális különbségek kifejezési módjaihoz (öltözködés stílusa, kedvelt gazdasági tevékenységek stb.). Be szeretném bizonyítani, hogy az előbb említett „kulturális vonások” nem pusztán önkényesen kiválasztott etnikai jegyek, hanem kapcsolatban vannak annak módjával, ahogyan a cigányok más csoportoktól, pl. a „munkásoktól” vagy a „parasztoktól” eltérő csoporttá képződnek egy történetileg változó „rendszeren” belül. Ilyen módon, noha a disszertáció nem foglalkozik kifejezetten az etnikai kapcsolatokkal, remélhetőleg sikerül elkerülni mind az ősi etnikai csoportokkal való rokonság kérdését (individualista és voluntarista modell), mind pedig a részegységeket

generáló rendszer problémáját (strukturalista, antiintencionalista modell). Mindezek helyett a már létező csoportok és kapcsolataik részben szándékos, részben nem intencionális történeti átformálódását szeretném bemutatni.

> *Módszertan*

Először akkor kerültem kapcsolatba cigányokként ismert emberekkel, amikor egy nyugat-londoni felüljáró alatt segédkeztem egy olyan városi terület takarításában, amelyet elsősorban az ír vándorcigányok használtak, de mindig előfordult ott néhány angol vándorcigány család is. A helyi önkormányzat alkalmazásában álltam, de kényszerűségből – mivel egész nap „terepen” voltam, a szociális munkás állása pedig megürült –, én lettem az önkormányzati hivatalnokok és más szervezetek előtt a Vándorok (meglehetősen eredménytelen) pártfőgója.

A kutatás, amely e disszertáció megírásához vezetett, magyarországi turistaútam után kezdődött el. Rájöttem, hogy az ország határain belül élő egyetlen cigány csoport életéről sem végeztek mindennapos, az apró részletekre is kiterjedő felmérést. Érdeklődésem kezdetben „etnográfiai” jellegű volt, de néhány szociális munkással és társadalomkutatóval folytatott beszélgetést követően világossá vált számomra, hogy az ilyen, perifériára szorult emberek tanulmányozása lényeges vonásait tárhatja föl annak a társadalmi rendszernek, amelynek ők is részei. Életmódjukon keresztül jól felmérhetőek mind a szocialista nehézipar, mind pedig az 1968-ban bevezetett – s azóta lényegesen továbbfejlesztett – új gazdasági mechanizmus piaci működésének hatása.

Első lépésként el kellett határoznom, hogy a számos cigány csoport közül melyiket kutassam. A nyelvi meghatározókat tekintve Magyarországon a cigányoknak három nagyobb csoportját különböztethetjük meg: cigányul beszélőket, románul beszélőket és magyarul beszélőket. Ezek a csoportok azonban nem egységesek, részben mert tagjaik különböző időben érkezhettek Magyarországra. Például a Szabolcs-Szatmár megyében beszélt több kisebb, cerhári, csurári stb. névvel jelölt nyelvjárás beszélői oláh cigánynak tartják magukat, noha nyelvük csak új környezetében vett át számos oláh cigány elemet. Az ún. gurvári nyelvjárás (Vekerdi, 1971) beszélői viszont, bár nyelvük hasonló átalakuláson ment keresztül, mégsem nevezik magukat oláh cigányoknak. A beás cigányok, akik nyelvújítás előtti bánáti román dialektusokat beszélnek, nem egyszerre érkeztek az országba (Havas, 1982b: 61–64.), s nem alkotnak egységes csoportot (Kovalcsik Katalin szóbeli közlése). Azokról a cigányokról pedig, akik manapság a magyart, korábban pedig a roma nyelv ún. kárpáti dialektusát beszélték, nagyon nehéz pontos etnográfiai információt találni, noha elképzelhető, hogy ősük már több száz éve Magyarországon élnek. Budapestről északra, Nógrád megyében – ritka kivételként – még mindig vannak, akik – noha a magyar nyelv erős befolyása alatt – ezt a nyelvjárást beszélik, amelyet Magyarországon széles körben utoljára a századfordulón használtak, amikor József főherceg rögzítette ennek nyelvtanát és szókincsét (József 1888).¹¹

Ezek a nyelvi csoportok szociológiailag sem egységesek. A *magyar cigányok*

11 L. Görög mesegyűjteménye, Berki János mesél (Görög: 1985).

között vannak úgynevezett „arisztokraták”, az éttermek és kocsmák – magyaroknak játszó – fizetett muzsikusi, csakúgy, mint teljesen integrálódott szakképzett munkások, akik megpróbálnak a nem cigányokhoz hasonlóan élni, s letagadják cigány származásukat. Nagy többségük azonban hatalmas, gyakran nyomoraegyedszerű telepeken él, az ipari központok peremén (Csalog, 1976, Havas, 1982d: 197–201). Ők, akik a roma nyelvet beszélő oláh-cigányok többségétől eltérően „nem büszkék arra, hogy cigányok”, és akiket a magyarok nem fogadnak el magyaroknak, egyfajta senkiföldjén élnek, amit a paradox *magyar cigány* vagy a *romungro* (‘cigánymagyar’) megjelölés is kifejez. A magyar szakirodalom régóta „kultúravesztést” emleget velük kapcsolatban, de nincs okunk feltételezni, hogy „kevesebb kultúrájuk” lenne, mint bármely más embercsoportnak.

A beások – a román nyelvet beszélő cigányok – között vannak teljesen „aszszimilálódott” bányászok éppúgy, mint a házi disznóölésekkor használt teknőket vájó és árusító családok (l. Bencsik, 1984, Havas, 1982b, és Szapu, 1985, ez mesegyűjtemény magyarul). Többségük azonban vidéken, az ország déli részén, szegény és manapság gyakran már kizárólag cigányok lakta falvakban él, ahonnan a korábbi lakók elköltözése tette lehetővé az egykori területenkívüli (néha erdőlakó) cigányoknak a beköltözést (ahogyan azt szívszaggatóan dokumentálta Csalog Zsolt 1979). Ha szerencsések, ezekből a gettófalvakból a környék nagyobb városaiba járhatnak dolgozni.

Mínthogy legjobban az oláh-cigányokat ismerem, számomra ők látszanak a leginkább homogénnek valamennyi nyelvi csoport közül. Bár sokféle különböző foglalkozást űznek, és meglehetősen eltérő körülmények között élnek, az a benyomásom, hogy van közös ideológiájuk, amit a disszertáció középső és utolsó részeiben fogok kifejtetni.

A magyarok szerint valamennyi cigány között leginkább az oláh-cigányok testesítik meg mindazt, ami a cigányságban hagyományos és ősi. Részben ezért akartam közöttük dolgozni. Azt a hírüket, hogy minden más irányú ösztönzés ellenére ragaszkodnak életmódjukhoz, s hogy őrzik különleges zenei hagyományait, a kulturális autonómiájuk megőrzéséért vívott (és részben sikeres) harcuk jelének tekintetem. Az oláh-cigányokat Európa más részein és Amerikában is tanulmányozták, és írtak is róluk (Yoors, 1967, Cohn, 1973, Sutherland, 1975, Gropper, 1975, Salo and Salo, 1977, Kaminski, 1980, Williams, 1984). Eltekintve azonban Kaminski (1980) munkájának néhány – mindenekelőtt a Kelet-Európából való meneküléssel és a roma társadalom svédországi újrateremtésével foglalkozó – fejezetétől, valamint Guy (1978: 429–633) disszertációjának egy részétől, amelyet főként a hivatalos kommunista politikának szentelt, nem jelent meg példa értékű néprajzi munka a kelet-európai romákról. Sőt mi több, kelet-európai kutatásai idején az említett két szerző egyike sem beszélt a roma nyelvet.

Segítségemre sietett az a körülmény is, hogy Judith Okely éppen akkor publikálta könyvét (1983), amikor elhatároztam, hogy Magyarországon és nem az Indiai-óceán szigetein fogok terepmunkát végezni. Okely ebben hangsúlyozta az angol vándorcigányok bérmunkával szembeni ellenállását, ami irányt adott az én kutatásaimnak is. Az általam feltett kérdés, röviden, a következő volt: ha a cigányok általában elutasítják a bérmunkát, mi történik akkor, amikor erre jogi vagy gazdasági eszközökkel mégis kényszerítik őket, ahogyan ez Magyarországon bekövetkezett?

Kezdetben kétségek merültek ugyan fel, hogy végezhetek-e kutatást egy olyan kérdésben, amelyet magyar ismerőseim *kényesnek* mondtak, ám a hivatalos szervek készségesen segítettek munkámat. Tapasztalataim éppen azt mutatják, nemigen van még egy hely bárhol Európában, ahol ennél könnyebben vagy nagyobb vendégszeretetet élvezve lehetne kutatást folytatni.

Eredetei terveim szerint Magyarország legkeletibb részén akartam dolgozni, mivel azt hallottam, hogy ott, messze a fővárostól található meg azokat a cigányokat, akik „legjobban megőrizték kultúrájukat”. Úgy gondolom, nem (csak) az egzotikus utáni vágy hajtott olyan emberek felé, akik szemmel láthatóan nagy kedvvel élik magyar szomszédaikétől eltérő életüket. Ahol nagy a nyomás a kulturális asszimilációra, ilyen magatartás minden bizonnyal a sikeres ellenállás jele, s ezáltal olyan mozgástér létezéséé is, amelyen belül az emberek szabad választási lehetőségekkel rendelkeznek. Amikor azonban világossá vált számomra, hogy milyen nagy mértékű a heti ingázás a fővárosba, és milyen lesújtóan korlátozza ez a módozatokat, amelyek révén a cigányok a szocialista gazdasághoz alkalmazkodnak, elvettem eredeti tervemet.

A helykeresési pánik csillapultával Kovalcsik Katalin, a Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézetének munkatársa segített kiválasztani egy Budapestről néhány órányi autóúttal elérhető agrárvárost. Ez a város, nevezzük Harangosnak, Magyarország középső-északi táján fekszik. A városban kb. 300 magyar cigány él (a továbbiakban cigány nevükön *romungrónak* nevezem őket), s majdnem 700 oláh cigány. Együttesen a harangosi lakosság valamivel több mint 2%-át teszik ki. Az oláh cigányok többsége annak az öt körzetnek az egyikében él, ahol a cigányok mind ez ideig számbeli fölényben vannak a magyar népességgel szemben. Ezek a helybeliek által *cigánytelepnek* nevezett területek a gettó számos vonásával rendelkeznek, annak ellenére, hogy csak egyetlen olyan „telep” van, ahol magyarok egyáltalán nem laknak.

A hivatalos eltanácsolások ellenére – ezek, úgy ítélem, nem is annyira a cigányok közötti életkörülményeim, inkább személyes biztonságom (sic!) miatti aggodalomból fakadtak – elhatároztam, hogy a város legszélén fekvő telepen fogok lakni. A telep ideális lehetőségeket kínál állattartásra (főként ló tartásra), s 1949 óta fokozatosan szállták meg cigányok. 1984-re nagy, terjeszkedő és láthatólag szorosan összefonódott közösség alakult itt ki. Bár az itteni körülmények nem feltétlenül jellemzőek a magyarországi oláh cigányok többségének telepeire, azt akartam látni, hogyan használják ki a romák azt a lehetőséget, hogy a szinte hivatalos felügyelettől és ellenőrzéstől mentesen építhetik közösségüket.

Szegő Judit, gyermekeink és én 1984 októberétől 1985 december végéig összesen 14 hónapot éltünk ezen a telepen. A harangosi oláh cigányok öt fő telepét roma módra *Párizsnak*, *Kolóniának*, *Gödörnek*, *Krakkónak* és *Dankó utcának* neveztem el, bár ezek a nevek az igazi Harangoson nem léteznek. Viszonyunk azzal a mintegy 30 családdal volt végig a legjobb, akik a legközelebb laktak hozzánk, de rajtuk keresztül kapcsolatba kerültünk a város valamennyi telepének lakóival csakúgy, mint e családoknak Budapeستől mért 150 km sugarú körön belül fekvő három faluban élő rokonaival. A fálvak neve a továbbiakban: Csóka, Ürömfű és Dongó (l. 1. térkép).

1. térkép: A kutatás helyszíne Magyarországon



A ciganológus számára érdekes lehet, hogy ami a roma „nemzeteket” illeti (*nácija* vagy *nemzeto*, ahogy a magyar cigányok ezeket említik), az általam ismert romák többsége *másárónak* (a népetimológia szerint 'halász', 'hallal dolgozó') nevezi magát, s az ország más részein lakó romák is így hivatkoznak rájuk. Ezek *lováro* romákkal is házasodtak, s ennek eredményeként néhány férfi *lováro*-nak tekinti magát. Ürömfűn néhány roma azt állítja, hogy ők *drizárók* (ronggyűjtők), de ott és Harangoson mindenki egyöntetűen hangoztatja, hogy a *drizárók* és a *másárók* „ma már egyek” (*jekh nemzetoj akanak*). Erre a 4. fejezetben még röviden visszatérek.

Mindhárom faluba több alkalommal is ellátogattam, részt vettem esküvőkön, egyszer egy temetésen is, és általában megpróbáltam kapcsolatokat kiépíteni azokon a családokon kívül is, amelyekkel a legszorosabb viszonyba kerültem. Ez nem volt mindig könnyű.

Olyan emberek között terepmunkát végezni, akik a környező, magukénál jóval hatalmasabbnak tekintett népesség által fenyegetve érzik magukat, sehol sem könnyű (l. pl. Gibson, 1986). Amikor először vettem fel, beköltözhetnék-e a romák közé, hitetlenkedve fogadták. Ugyan melyik *gázso* akarna romák között lakni, gondolták. Csak akkor ébredtek rá, nem tréfálok, amikor festékekkel és meszelőkkel jelentem meg, hogy kipofozzam jövődö otthonunkat. Ekkor aztán – bár én nem tudtam róla – a roma férfiak gyűlést tartottak a telepen, hogy eldöntsék, jöhetnek-e vagy sem. Néhányan spiclinek gondoltak, de a többiek véleménye győzött, s így pár héttel később beköltöztünk.

Londoni tapasztalataim után, ahol az ismerős kérdezz-felelek interjú eredménytelen stratégiának bizonyult, biztos voltam abban, hogy a szokásos kutatási technikák használhatatlanok lennének (l. még Okely, 1983: 40–46, Kaminski, 1980: 84–88). Azonnal elvettem a jegyzetfüzet használatának gondolatát, s hamarosan rájöttem, hogy még egy-két szó lejegyzése is kétségeket ébreszt céljaim felől. Hogy képet adjak a harangosi romák félelmeiről: a nálam lévő cigány-magyar szótárról azt gondolták, az a Belügyminisztérium kiadványa, segédkönyv rendőrtiszteknek, hogy megállapíthassák, mit beszélnek a cigány foglyok. Az ilyen félelmek következtében nincsenek saját összeírásaim, leszámítva azokat az alkalmi helyszíni felméréseket, amelyeket az állatok tulajdonlásával kapcsolatban végeztem. Még ezt is nehéz volt megoldani, mert körbesétálva nem készíthettem jegyzeteket, és óhatatlanul hosszú, más irányú beszélgetésekre kényszerültem.

Martti Grönfors ír arról, hogyan találta meg a módját finn cigányok között, hogy önmaga maradjon, s ne vegye föl az ő szokásaikat. Helyesen állapítja meg, groteszk lenne, ha az etnográfus cigánynak tettetné magát (1979: 251–2). Talán az én természetem kevésbé volt alkalmas rá, hogy megőrizsem önmagamat a romák között; mindenesetre én engedtem a nyomásnak, hogy alkalmazkodjam az ő viselkedésformáikhoz. Ez nem sokkal könnyítette meg számukra a velem való együttélést, de annyi előnye volt, hogy utólag őszintén állíthatom: adataim tömege közvetlen megfigyelésből és megfelelő helyzetben feltett kérdésekből származik. Néhány kivételtől eltekintve eredménytelennek ítélem az általános kérdezősködést. Kétségbeesítően reménytelennek látszik az ilyen helyzet, de hiszek benne, hogy tartózkodó magatartással fokozatosan elnyertem azoknak romáknak a megbecsülését és bizalmát, akiket jobban megismertem.

A harangosi romák közé beilleszkedésem szempontjából talán még ennél is fontosabbnak bizonyult az, ahogyan Szegő Judit kiépítette kapcsolatait a roma férfakkal és asszonyokkal. Angliában fel tudtam ajánlani írástudásomat a vándorcigányoknak és segíteni tudtam nekik a bürokrácia vég nélküli útvesztőiben. Magyarországon ugyanolyan analfabéta voltam, mint a romák, és emiatt egy ideig ostoba *gázsó*ként kezeltek. Szegő Judit, éppen ellenkezőleg, olyan helyen nyitott ajtókat a romák számára, ahol azok, nem ismerve a hivatalos magyar nyelv megfelelő kulcsszavait, korábban falakba ütköztek. Ennek eredményként olyan módon is kivívta megbecsülésüket, ahogyan erre én sohasem leszek képes.

Így ő könnyedén mozgott a romák között, jóllehet alig egy kicsit beszélt cigány nyelven, és interjúkat készített nőekkel kényes témákról, mint a szülés vagy a halotti szokások, amelyeket disszertációmban fel is használok. Nyilvánvaló, mennyivel szegényesebb lenne saját munkám e nélkül az anyag nélkül. Felhasználhattam magnófelvételeit, amelyeket a gyermekbeszédéről és gyermekjátékokról készített, olyan területekről, ahol az ő munkája egyértelműen új utakat nyitott a romakutatásban. A távozásunk előtti utolsó hat hétben Szegő Judit és én „fegtük magunkat” (*lamame*) – ahogy a romák mondják –, és a kiépített bizalomra támaszkodva interjúkat, magnófelvételeket készítettünk romákkal Harangoson, Csókán és Ürömfűn. Ezek mind olyan formában készültek, hogy „mit csináltak a romák régen” (*szó kerde le rom varekana?*), bár valójában elég gyakran jelenlegi életmódjukról beszélgettünk. Csak ebben az összefüggésben beszéltek szívesen a romák arról a magatartásról, amiért a magyarok gúnyolják

őket. Ez az egyetlen általunk gyűjtött „formális” interjúanyag, leszámítva a dalokat és meséket (*paramicsa*), amelyeket én vettem magánra.

Ennek a munkamódszernek legnagyobb hiányossága, hogy összességében túl kevés információ van a gyárakban végzett munkájukról, mivel ez nagyon ritkán beszédtema a romák között. Átengedve nekik a kezdeményezést, hagytam, hogy figyelmemet nagyobb presztízsű tevékenységek felé irányítsák, még ha ezek esetleg nem segítettek is hozzá életük jobb megértéséhez. Azt remélem, lesz rá alkalmam a jövőben, hogy egy gyárban dolgozzak együtt ezekkel a romákkal, s ott *in situ* gyűjtsek olyan anyagot, amelyet a disszertáció megírásának idején annyira hiányoltam.

Terepmunkám másik nagy hiányossága Harangos *romungro* (magyar cigány) népességével kapcsolatos. Megismerkedtem ugyan néhány családdal, de teljesen külön terepmunkát igényelt volna emberek bizalmának a megnyerése, akiket a romák nyilvánvaló megvetéssel kezelnek, mert meg vannak győződve róla, hogy cigányságukat kétszínű módon használják fel. Amikor hasznos számukra – például a zenészek –, felvállalják, de amikor ez az oláh cigányokkal való azonosítást jelentené, letagadják. Egy *romungro* családból származó asszony annyira „asszimilálódott”, hogy mára már tanácsi tisztviselőként dolgozik. A magyarok azonban róla beszélve világosan utalnak etnikai hovatartozására, s ő nem is próbálja meg letagadni azt. Sikere kivételes, s a város *romungróinak* nagy része alig asszimilálódott jobban az oláh cigányoknál. Nagyon jellemzőnek tartom, hogy bár a *romungro* szülők generációja ma már nem beszél a cigány nyelvet (saját nagyszülei még a kárpáti dialektust beszéltek), gyermekeik egy része oláh cigányoktól megtanulta az oláh cigány nyelvet azokon a cigánytelepeken, ahol a két csoport egymás mellett él. Néhány fiatalabb *romungro* asszony átvette az oláh cigányok viseletét is. Bár túlzás lenne azt állítani, hogy a harangosi *romungrók* egyre inkább romákká válnak, tapasztalataim alapján nem tekinthetők az etnikai asszimiláció mintaképeinek.¹²

A részt vevő megfigyelés mellett nagyon hasznos volt számomra a harangosi tanács vendégszeretete. A hivatalnokok lehetővé tették, hogy elolvashassam és kijegyzetelhessem a városi cigányságról készült jelentéseket és felméréseket. Ugyancsak meleg fogadtatásban volt részem az egri levéltárban, ahol a személyzet és a helyi történész türelmes irányítása és segítsége mellett több napot töltöttem el.

A roma nyelvet Londonban kezdtem el tanulni Lee és Kenrick kurzusán (1969), majd Kovalcsik Katalinnak, a Zenetudományi Intézet munkatársának személyes irányításával folytattam. Harangoson nem volt könnyű cigányul tanulni: itt már elég jól beszéltem az ország nyelvét ahhoz, hogy megértem, és magamat is ezen értessem meg. Mivel a cigányt úgy beszélik, mint az angolt, ahol a meghatározó vagy utolsó mássalhangzó összemosódik a következő szóval, a helyszínen való tanulás nem ment gyorsan. Csak azután, hogy 1985 kora nyarán a jugoszláviai cigányokhoz látogattam – akikkel csak cigány nyelven tudtam szót érteni –, tapasztaltam valódi előrehaladást. Ott-tartózkodásom vége felé már

¹² Azok a *romungrók*, akikkel alkalmam volt beszélni, mindig azt állították, ők nem „igazi” cigányok, s hogy ma már nincsenek is igazi cigányok. Ugyanezeknek a *romungróknak* néhány kijelentése mindamelllett arra utal, hogy az oláh cigányokat „igaziaknak” tekintik. Ez azonban további kutatást kívánna.

legnagyobb részét megértettem annak, ami cigány nyelven zajlott körülöttem. Minthogy akkor jegyezni le észrevételeket, amikor hallottam őket, nem tudtam, bizonyos egyéni kifejezéseket az események után kellett rekonstruálnom. Ezeket a szövegben csillaggal jelölöm.

Említést érdemel, hogy ott-tartózkodásom alatt volt egy autóm, és ezt hasonló helyzetben mindenkinek melegen ajánlom. Hamarosan több telep sofőrje lettem, s ilyen módon alkalmam nyílt olyan helyekre is ellátogatni, ahova egyébként soha nem hívtak volna meg. Először felajánlottam, hogy ingyen viszem el az embereket, de vendéglátóim tiltakoztak, és megkérdezték, nekem ki fizet azért, hogy velük utazzak. Hamar beláttam így, hogy ha pénzt kérek a fuvarozottaktól, jobban elhiszik szándékaim becsületességét.

Végül, azon túl, hogy a meglátogatott városok és falvak, valamint a cigánytelepek nevét megváltoztattam, átalakítottam minden egyes roma nevét is, akivel kapcsolatba kerültem. Hogy megőrizsem a hely „nyelvi zamatát”, olyan elterjedt roma neveket használtam, amelyek megtalálhatók a harangosi romák között is, de ezek soha nem vonatkoznak arra, aki valóban azt a nevet viseli Magyarországon.