

Békési Ágnes

A magyarországi muzsikus cigánycsaládok szocializációs stratégiái és kapcsolati hálózata

Socialising Strategies and Relationship Network of Hungarian Musician Roma Families

About 70% of Hungarian Roma belong to the so-called Romungro family, with the musician Gypsies forming an illustrious group among them. They constitute one of the most well-known and circumscribable part of Hungarian Roma population beside the nailsmiths and the farriers and they have been living in a close community with mainstream society for centuries. The musicians with whom the interviews were prepared, are successful persons and asked the interviewers not to use the 'Gypsy' attributive. The musician profession is left from father to son in this circle and it is especially among them that the problem of 'being Hungarian and Gypsy at the same time' has become manifest.

Módszertani és elméleti alapvetések

A cigány népcsoport körülbelül ötszáz éve él a Kárpát-medencében, ezen belül is főként a mai Magyarország és Szlovákia területén. A cigányságnak az a köre ők, amelyik az úgynevezett **kárpáti cigány** nyelvjárást beszélte, illetve beszéli elszörtan még ma is, s amely a cigány populáción belül a leginkább asszimiláltnak tekintett réteg. Magyarországon a társadalomtudományi kutatásokban **romungróként** szerepelnek, vagyis magyar cigányként.

Magyarországon jelenleg a teljes cigány népességnek körülbelül 70%-át teszik ki a romungrók.¹ A továbbiakban a romungrók egy igen illusztris csoportjával, a muzsikus cigányokkal foglalkozom. A szegkovácsok, patkoló kovácsok mellett a muzsikusok a magyar cigány népesség legismertebb, legjobbban körülhatárolható csoportja, mely évszázadok óta szoros közösségben él a többségi társadalommal.

Az 1893-as statisztika szerint 16 337 muzsikus cigány élt Magyarországon, az erdélyi területeket nem számítva.² Ez az adat meglehetősen pontatlan, mert a felmérésből kimaradt a budapesti népesség, s közsímsert, hogy a század végén Budapesten igen nagy számban tevékenykedtek. „Hivatalos statisztika szerint Magyarországon 1963-ban 9929 cigányzenész volt, ebből 3159-en voltak állandó (éttermi) alkalmazásban, a többi ún. kise-

¹ Kemény István (szerk.): A magyarországi romák. *Változó Világ* 31. Press Publica 2000. 28. p.

Cigányok anyanyelv szerinti megoszlása 1993-ban

magyar	beás	cigány	egyéb
89,5%	5,5%	4,4%	0,6%

A beszélt nyelv szerinti megoszlás 1993-ban

magyar	beás	cigány	egyéb
77,0%	11,3%	11,1%	0,6%

² A Magyarországon 1893. január 31-én végrehajtott Czigányösszeírás Eredményei. Az Országos Magyar Kir. Statisztikai Hivatal Budapest, 1895. (Athenaeum T.) facsimile kiadás 76. p.

gító zenészként egy-egy idényre (pl. nyáron a Balaton környékén) helyezkedhetett el, vagy alkalmanként szerződött lakodalomba, bálba, állandó alkalmazásban levő zenészek helyettesítésére. Cigányzenekarból országosan 393-at, ebből Budapesten 87-et tartott nyilván a statisztika.”³ Szirmai László több nyilatkozatában körülbelül ötezerre teszi az éttermi cigányzenészek számát a nyolcvanas évek végén. A jelenlegi létszámot három-ezerre becsüli.⁴

A legautentikusabb forrás, vagyis maguknak a cigányzenészeknek a tájékozódása alapján, ma Budapesten körülbelül tíz hagyományos cigányzenekar működik. Ebből mindössze kettő kilenctagú, ami a klasszikus követelményeknek megfelel. A többi három-öttaggú, hiányos zenekar. Ezt az adatot a főváros leghíresebb éttermeiben játszó zenekarok primásaival készített interjúk alapján hitelesnek fogadhatjuk el.

Interjúalanyaim valamennyien a cigányzenész-családok válságáról beszéltek, ez a **válság** hívta fel elsőként figyelmemet a téma fontosságára. Feltűnt az is, hogy a **romungró cigányság kultúrájával**, nyelvével, történetével, életmódjával kapcsolatban eddig nem végeztek számottevő kutatást. A magyarországi szociológiai kutatások zöme a cigány kultúrát szegény-kultúráként tételezve a nyolcvanas évekig nemigen vett tudomást arról a tényről, hogy a cigány népesség nem egységes, eltérő történeti, nyelvi hagyományai vannak az egyes csoportoknak. Havas Gábornak a beás cigányok körében végzett vizsgálatait és Michael Steward oláh cigányokról írott munkáit leszámítva, a cigányságot mint homogén népcsoportot kezelte a társadalomtudomány. (Nem tudok most itt kitérni a differenciáltabb szemléletű néprajzi munkákra, pl. Bódi Zsuzsa kutatásaira vagy Kovalcsik Katalin zeneelméleti műveire, Szuhay Péter dokumentumfilmjeire.)

E feltűnő hiány tovább fokozta érdeklődésemet, s az első interjúk elkészültével az a határozott benyomásom támadt, hogy a muzsikusság körében egy olyan koherens, erőteljes kulturális értékeket hordozó népességsoportra találtam, mely értékek az eddigieknél jóval nagyobb nyilvánosságot érdemelnek.

Különösképpen a családi szocializációs folyamat egvedisége, kidolgozottsága fogott meg, s az a sajátossága, hogy szorosan összefonódik a muzsikusság továbbhagyományozódásával.

Az intim szféra és a szakmaiság ilyen mértékű összefonódása, amely a preindusztriális korban Európa-szerte jellemző volt a családok mindennapi életére, a modernizáció során megszűnt. A családi élet és a szakmai kör radikálisan kettévált, ez alapvetően megváltoztatta a gyerekek szocializációját és a felnőtt-életet egyaránt.

Ezért tehát, amikor mintegy véletlenül rábukkantam ennek a **„premodern” szocializációs formának** a továbbélésére a muzsikusság körében, felvetődött bennem a kérdés, hogy vajon mik az okai ennek a továbbélésnek, s mi a „hozama”. Hogyan segíti elő ez a sajátos szocializáció a cigány kultúra továbbélését egy olyan körben, mely önmagát a leginkább integrálnak tekinti a cigányság többi csoportjához képest, s amely ugyanakkor igen erősen ragaszkodik saját tradícióihoz.

³ Sárosi Bálint: *Hangszerek a magyar néphagyományban*. Planétás Kiadó 138. p.

⁴ Cigányzene feketemunkában – Rudas Péter cikke – *Népszabadság* 2001. július 20. 5. p. „Szirmai adatai szerint tíz évvel ezelőttig (akkor szűnt meg a zenészek kötelező munkaközvetítése) négy-ötezer szórakoztató zenész lehetett, számuk ma legfeljebb háromezernél kevesebb, de pontos adatot nem tudni, hiszen semmiféle bejelentési kötelezettség nincs. A vendéglátósok, ha egyáltalán foglalkoztatnak zenészt, azt – a bérterhek miatt – legtöbbször feketén teszik.”

Az „egyszerre magyarnak lenni és cigánynak lenni” problematikája az egyik központi kérdése az öndefinícióknak, s a rendszerváltás óta eltelt idő azt bizonyítja, hogy ez az öndefiníció egyre kevésbé vihető át a mindennapi élet interakcióiba. Ennek a fájdalom felismerésnek a körüjárása a harmadik mozzanat, mellyel foglalkozni szeretnék jelen munkámban.

A vizsgált mintáról

A vizsgált csoport szociológiailag jól körülhatárolható. A hagyományos kávéházi és éttermi cigányzenét szinte kizárólag romungrók játszották és játsszák Magyarország területén. Természetesen előfordult közöttük nem cigány is, például Rózsavölgyi Márk vagy Patikárius Ferkó a XIX. században, de ezek csak igen elvétve előforduló esetek.

Olyan családokat kerestem fel, melyekben akár az előző, akár a jelenlegi fiatal és középkorú generációkban előfordult kávéházi, éttermi zenész. Interjúalanyaim közül sokuknak az apja, nagypapa muzsikált csak étteremben, ők maguk komolyzenét vagy jazzt művelnek. Ez nem volt kizáró ok, kritériumom csupán annyi volt, hogy a családi hagyomány tudjon legalább egy éttermi zenész családtagról.

Sem a bemutatkozó beszélgetés során, sem az interjúk közben nem használtam a „cigány” szót.

Abból a megfontolásból ugyanis, hogy ennek a szónak nemcsak a magyar, de számos más európai nyelvben pejoratív felhangja van, s nem a cigány nyelv része, hanem a „gá-dzsó” szó pandantja. Mindkettő „idegen”-t jelent, az első magyarul, a második cigányul.

Korábban soha nem fordult elő, hogy interjúalanyaim megkérdették volna tőlem, miért éppen a velük kapcsolatos kutatási témát választottam. Ezúttal azonban minden egyes esetben, kivétel nélkül mind a harminckét interjú közben nekem szegezték a kérdést. Ki gyermekes csodálkozással, ki gyanakvóan, ki szomorkás mosollyal, volt, aki egyenesen rákérdezett, hogy cigány vagyok-e, azért érdekel-e a téma. S amikor elmondtam, hogy én azokat az értékeket szeretném dolgozatomban felmutatni, melyeket az ő kultúrájukban fedeztem fel, akkor kezdtek el nyíltan beszélni cigány mivoltukról. Én magam ezt követően sem a cigány szót használtam a beszélgetés során, hanem a „muzsikus”-t.

Alapelvem tehát az volt, hogy „*az a személy cigány, aki cigánynak vallja magát.*”

Harminckét muzsikus interjúalanyom közül csupán egy volt, aki nem beszélt a származásáról. Én pedig nem kérdeztem. Szakmai pályafutását, életmódját, zenekarának összetételét tekintve jelentősen eltért a többi megkérdezettől.

Az interjúalanyok kiválasztása

2000 tavaszán kezdtem el interjúkat készíteni muzsikusokkal. Első segítőim néprajzosok, szociális szakemberek voltak, akiktől számos telefonszámot kaptam. Az általuk javasolt személyek valamennyien szívesen találkoztak velem. Ezt követően arra készültem, hogy ún. „hólabda” módszerrel folytatam tovább a munkát. Azonban azt tapasztaltam, hogy beszélgetőpartnereim bármennyire bizalmukba fogadtak, s igen személyes jellegű információkkal láttak el, elzárkóztak attól, hogy további személyeknek ajánljanak. Ez eleinte meglepett, mert korábbi tapasztalataim alapján úgy gondoltam, hogy az emberek többsége szívesen tölt be közvetítő szerepet. Korábban gyakran előfordult, hogy interjúalanyaim átkísértek a rokonokhoz, szomszédokhoz. Ez a társasági igény kielégítésének egy vonzó és nem sok energiát igénylő lehetősége volt a számukra.

A jelenség akkor vált föltűnővé számomra, amikor egyik interjúalanyom az első beszélgetés után maga ajánlotta fel, hogy elvisz zenész ismerőseihez, de miután három interjút is készítettem vele az ő kezdeményezésére, valamilyen külső ok miatt mindig elhalasztódott a dolog. Végül fölhívta a figyelmemet egy rendezvénysorozatra, ahol kéthetente roma zenészek lépnek fel. El is mentem a következő hangversenyre, ahol találkoztunk, de eleinte egyáltalán nem vállalta fel a velem való ismeretséget. Csak amikor néhány alkalom múlva a magam kezdeményezéséből ismerősökre tettem szert (lévén a hangversenyek közönsége állandó), akkor elegyedett velem beszélgetésbe. A közönség soraiban jószerivel én voltam az egyetlen nem cigány, a többiek a fellépő zenészek szűkebb családja, ismerősei, kollégái, riválisai. Tehát itt egyértelműen fel kellett volna vállalni, hogy egy gádzsit (nem cigány nőt) visz be a zárt cigány közösségbe.

Az első alkalomkor föltűnést keltettem, a szervező hölgy kedvesen, de gyanakodva érdeklődött, hogyan kerültem oda. Több hónap után azonban már elfogadtak, ha néha nem jelentem meg, megkérdezték, miért maradtam el. Tehát ilyen, félig-meddig konspiratív körülmények között váltam egy muzsikusközösség elfogadott tagjává, ahol senkinek sem kellett személy szerint vállalni annak az ódiumát, hogy idegent visz az övéi közé.

A jelenséget „kapuőr”-effektusnak neveztem el. Talán azért, mert nagyon hasonlított a szituáció arra a képzeletbeli helyzetre, amikor az utazó a város kapujában álló őrral elegyedik szóba. Az őr alig várja, hogy beszélgethessen valakivel, a másfajta, idegen világból híreket kapjon. Magáról is sokat és szívesen beszél. Bizalmas, meghitt kapcsolat alakulhat ki utas és őr között. Az őr nyújtana a beszélgetés idejét, bebocsátásról mégse lehet szó. Ezt ugyanis tiltják a város törvényei. Ezek a törvények pedig szigorúak, mert félelmen alapulnak.

Korántsem arról volt szó, hogy az említett cigány közösség nem szívesen látott körein belül idegent. Ennek bizonyítéka, hogy miután lassanként elfogadtak, rendszeresen kapom a meghívókat hangversenyekre, bálókra, rendezvényekre. Sőt, személyesen, telefonon is keresnek, hogy biztosan megkaptam-e a meghívót. A szervező hölgy a csoporton belül már több zenésznek bemutatott, lelkenedezve, hogy én állandó résztvevője vagyok az esteknek. Szívesen látnak, mosolyogva fogadnak, hosszasan elbeszélgetnek velem.

Ha valakit megkérdezek, aki már látásból ismer, hogy adna-e nekem interjút, készséggel beleegyeznek, s rögtön a lakására invitál. De minden egyes interjúalanyomat nekem magamnak kell személyesen felkérni. Azt a kockázatot ugyanis senki nem vállalja, hogy beajánl a családba egy gádzsit, s az övéi közül valaki esetleg elégedetlen lesz vele.

A tartózkodás egyik fő oka véleményem szerint az, hogy az általam készített interjúban – bár én erre senkit nem szólítottam fel – mindig erőteljesen felmerült a személyes identitás kérdése.

Ez a muzsikusközösség életének egyik sarkalatos pontja, sok belső őrlődés előidézője. Ugyanakkor okom van feltételezni, hogy egymás között erről a problémáról nemigen beszélnek.

Az interjúk jellege

Az interjúkészítés során azt a módszert alkalmaztam, melyet a nyolcvanas évek eleje óta Somlai Péter kutatócsoportjában, az általa vezetett kutatások folyamán sajátítottam el. Eszerint az interjúalany személyes, privát környezetében készüljenek, hogy biztosítva legyen az önkéntes részvétel, illetve az anonimitás. Az interjú készítőjétől elvárható, hogy minden tekintetben semleges maradjon, s a legkevesebb hatással legyen azokra a személyközi viszonyokra, melyekbe belekerült. Kezdetben igyekeztem ezeknek a követel-

ményeknek maradéktalanul megfelelni, kis idő elteltével azonban két ponton felmerült bennem a változtatás szükségessége.

1. Számos hírneves zenésszel kerültem kapcsolatba, akik eleinte természetesnek vették volna, hogy eredeti névvel szerepeljenek az interjúkban. Ez az igény nyilván a jogos önbecsülésből fakadt. Ugyanakkor rendkívül foglalkoztatta őket a gondolat, hogy dolgozatom milyen címmel fog megjelenni. Most is az a szándékom, hogy publikálás esetén munkám a „**Muzsikusok**” címet fogja viselni, akkor is ezt válaszoltam. A válaszra minden esetben megkönnyebbült mosoly volt a reakció. Egy fiatal dzsesszzenész ki is fejtette, hogy ő teljes mértékben vállalja ugyan a cigányságát, de elsősorban zenész, s csak ezt követően cigány. Ha ez egy „cigány dolgozat” lesz, akkor abban nem szeretne név szerint szerepelni. A „Muzsikus” címnek nagyon örült. „Hát én is muzsikus vagyok, az jó lesz!”

Egy másik, nemzetközi híró, külföldön élő művész kifejezetten igényelte, hogy ha már időt szakít a velem való beszélgetésre (több koncertjének a meghallgatása és számos telefonbeszélgetés után vettem rá, hogy adjon interjút), akkor saját néven szerepeljen. Én erről lebeszélni nem akartam, de hangsúlyoztam az anonimitás előnyeit. Mégis ragaszkodott a név szerinti interjúhoz, és ahhoz, hogy az elkészült szöveget küldjem el neki korrigálásra. Többhónapnyi vívódás után ezt meg is tettem.

De a módszer annyira ellenkezett eddigi munkastílusommal (soha, egyik interjúalanyaomnak se adtam oda utólag a leírt szöveget, hiszen minden adatot megváltoztattam), hogy óvatosságból egy erősen meghúzott interjúvázlatot küldtem el, megkímélendő beszélgetőpartneremet a felesleges szembesülésektől. A reakció drámai volt. Külföldről hívott fel telefonon, feldúltan, hogy semmiképpen nem járul hozzá a közléshez. Biztosítottam róla, hogy az engedélye nélkül nem használom fel a szöveget. Nagyon nehezen tudtam megnyugtatni, annak ellenére, hogy az interjúra hónapokkal korábban került sor, tehát ha az engedélye nélkül akartam volna felhasználni, mint némely újságíró, akikre panaszkodott, már megtehettem volna. Megkérdeztem, hogy leírtam-e valamit, amit ő nem mondott. Erre nevetett, s azt válaszolta, hogy nem, de így leírva másként hat, mint elmondva. Megbeszéltük, hogy korrigálja a szöveget, s elküldi nekem. Ez azóta sem történt meg, pedig találkoztunk koncerteken, s újra ígéretet tett. A kifogásolt szövegrészekben a cigánysághoz, a cigány kultúrához, a muzsikus léthez való viszonyról beszélt. Nagyon költői, differenciáltan, szépen. Mégis, ahogy fölmerült a valódi veszélye annak, hogy gondolatai publicitást kapnak, esetleg bekerülnek a szakmai közbeszédbe, elbizonytalanodott a várható fogadtatás tekintetében. Csak találgatni tudnék, hogy melyik rétegnek a reakciója aggasztotta jobban. A roma muzsikusoké vagy a gádzsó közönségé. Esetleg a gádzsó muzsikusoké. A kérdésre nem tudok válaszolni. Talán egyszer, egy későbbi interjúban fény derül az igazságra. – Mindenesetre az ominózus interjút ad acta tettem.

A két fenti eset tanulságaként lezártam az anonimitás kontra névvel szereplés dilemmáját azzal, hogy minden interjút megváltoztatott adatokkal jegyzek le, s továbbra sem adok utólag kézbe szöveget. Ez a módszer abban a tekintetben veszteség, hogy több olyan családnál jártam, amely országos hírű, régi zenészdinasztia része, s dolgozatom értéke némileg csökken azzal, hogy nem említhetem ezeket a neveket.

2. A másik megváltozott mozzanat a semlegesség kérdése volt.

Itt kell megemlítenem, hogy a muzsikus társadalom érintkezési stílusa sokkal nagyobb emocionális töltésű, magasabb hőfokú, mint az a nem cigány környezetben megszokott és elvárt. Az interakciókban követelmény a szoros szemkontaktus, a vélemény- és érzelmnyilvánítás. Ennek hiányában nemcsak udvariatlannak, hanem egyszerűen kevésbé involváltak tartják a partnert, úgy hiszik, unatkozik, vagy valamilyen problémája van,

segítséget igényel. Egymás megérintése és a szorosabb testi közelség is a bizalom és tisztelet, nem pedig a bizalmaskodás jele.

Az a fajta, szinte láthatatlanná tevő, csendes jelenlét tehát, amihez eddigi munkáim során szoktam, ezúttal akadályozta volna a partner megnyilvánulásait. A ritkán föltett, lebegtetett kérdéseket továbbra is alkalmaztam, de jobban fölkészültem arra, hogy itt most visszakérdeznek, a véleményemet tudakolják, s nem érik be a kitérő válasszal. Igénylik az egyértelmű, szembetűnő metakommunikációt, egyáltalán az intenzív jelenlétet.

Nem cigány környezetben gyakran tapasztaltam, hogy interjúalanyaim a föltett kérdésen elgondolkozva magukba merülnek, egy idő után válaszukat szinte önmaguknak fogalmazzák meg, s én, mint egy 'tabula rasa' ülök velük szemben, nem várnak tőlem különösebb reakciót.

Muzsikus megkérdézteim viszont kivétel nélkül hozzám beszéltek, kivárták a mosolyomat vagy a csodálkozásomat, kiprovokálták az elismerésemet vagy a fölháborodásomat. Addig nem folytatódott a beszélgetés, amíg én nem vallottam színt. Különösen az interjúk vége felé dominált ez a stílus, amikor cigányságukról szóltak, beszámoltak megáláztatásokról, mellözöttségekről. Ekkor került sor az én motivációmra is, hogy tudniillik miért választottam ezt a témát.

Ennek kapcsán tudatosult bennem: ahogyan az interjúk során, úgy a dolgozat megírása közben is vállalnom kell a tárgyalt kultúrára vonatkozó pozitív elfogultságomat.

Ha az ide tartozó weberi alapelveket veszem figyelembe, akkor mindez annyit jelent, hogy tudatában vagyok annak a folyamatosan növekvő rokonszenvnek, ami bennem munkám során a muzsikus családok életével, értékeivel kapcsolatban kialakult. Ugyanakkor törekszem arra, hogy ez ne vonjon le semmit dolgozatom hiteléből, s igyekszem csak a konkrét tényekre hagyatkozva megfogalmazni megállapításaimat, ezeknek a konkrét tényeknek a körébe bevonva saját reakcióimat és a munkával kapcsolatos reflexióimat is.

Ezen a ponton vetődik fel a kérdés, hogy vajon milyen vezérfonál mentén szeretném értelmezni azokat a megfigyeléseket, melyekre a muzsikus közösségben teszek szert. Hogyan tudom ezeket „objektív” gondolatmenetbe rendezni, milyen hipotéziseket és hogyan akarok igazolni. Hosszas töprengés után arra a belátásra jutottam, hogy egyféle módon vagyok csak képes az engem ért benyomások értelmezésére: ha azonosulok azzal a nézőponttal, ahonnan a muzsikus családok tagjai szemlélik a világot, beleértve engem is, a kívülről jöttet. Ez az azonosulás természetesen mindig is korlátozott, de kiindulásképpen csak ez jöhet számításba.

Hiszen kutatásomban arra szeretnék választ kapni, hogy: „...*miként szervezik meg ön-nön létezésüket, és miként adnak értelmet az őket körülvevő világnak.*”⁵

Ez az antropológia kérdésfelvetése, ennyiben tehát munkám antropológiai jellegű is. A szociológia eszköztárából az interjút, a családmonográfia-készítést, (lásd: Somlai Péter: Családmonográfiák, *Szociológiai Füzetek* 1987.) a részt vevő megfigyelést⁶ használtam föl, de szakítottam a semleges megfigyelő attitűdjével. Ezenkívül felhasználtam azokat a *családi dokumentumokat, fényképeket, az egyes muzsikus dinasztiákkal kapcsolatos publikációkat, melyeket interjúalanyaim bocsátottak rendelkezésemre. Számos, nehezen hozzáférhető irodalmat tőlük kaptam meg.*

⁵ Descola–Lenclond–Severi–Taylor: *A kulturális antropológia eszméi*. Századvég Kiadó, Budapest, 1993. 6. p

⁶ Earl Babbie: *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Balassi Kiadó 1999. 309. p. „A résztvevőként megfigyelő magát kutatóként azonosítja, a társas cselekvés résztvevőivel interakcióban van, és egyáltalán nem tesz úgy, mintha maga is résztvevő volna.”

Segítségemre volt az *Amaro Drom* című folyóirat 1991 óta megjelenő számainak az az interjúsorozata, mely híres roma muzsikussal készült. Ezenkívül rendkívül hasznosnak bizonyult két önéletírás adatainak áttekintése. *Péliné Nyári Hilda*, Péli Tamás festőművész édesanyja a két világháború közötti budapesti muzsikussal készült életét írja le önéletrajzában.⁷ *Ilona Lacková* pedig a Szlovákiában élő muzsikussal készült interjút mutatja be saját családjának életének tükrében.⁸ Ez utóbbi mű Milena Hübschmannová nyelvész által készített interjú szerkesztett változata, s abból a szempontból is rendkívül tanulságos, hogy jól összevethető Nyári Hilda könyvével, hiszen ugyanazt a történeti időszakot dolgozza fel.

Mivel dolgozatom tárgya egy **teljesen új kutatási terület**, ebben a tárgykörben szociológiai vizsgálatok még nem készültek, ezért kénytelen voltam minden olyan forrást felhasználni, beleértve a dokumentarista szépirodalmat és az interjúalanyaim által rendelkezésre bocsátott forrásokat is, melyek esetleg nem férnének be egy klasszikus szociológiai vizsgálat keretei közé. Ugyanakkor egy válságban lévő társadalmi csoportról van szó, melynek kultúrája napjainkban alakul át igen bonyolult folyamatok mentén. Egy új korszak kezdődik ebben a kultúrában, ezért nem volt elég egy szűkebb csoport körében vizsgálni, ha a változás trendjeit nyomon kívántam követni.

Ezért készítettem interjúkat **három budapesti kerületben (VII., VIII., IX.) és három észak-magyarországi településen**. Mivel a muzsikussal súlyos válsága miatt életvitelszerűen és főfoglalkozásban már csak néhány száz zenész dolgozik Magyarországon, ezért nem tartottam célszerűnek ebből a körből választani véletlenszerű mintát. Hiszen engem elsősorban az érdekelt, hogyan alakul azoknak az élete, akik szakítani kényszerülnek az étermi zenélés tradíciójával. Utóbbiakhoz pedig kizárólag a személyes kapcsolatteremtésen keresztül juthattam el. Ők egészen biztosan nem választottak volna kérdőívre, s kérdezőbiztosokat sem engedtek volna be a lakásba.

Egyedül az **etnológia és a kulturális antropológia** vizsgálati módszerei alapján tudtam elkezdni munkámat, bár tudatában vagyok annak, hogy ezen módszereknek **fontos megismerési korlátai vannak**. Adataim **statisztikailag nem bizonyító erejűek**, megfigyeléseim is vitathatók. Viszont azoknak a nagyon finom törésvonalaknak, új tendenciáknak a feltérképezésére, melyekkel szemben találtam magam, véleményem szerint a fenti módszerek megfelelőek. **Éppen komplex voltuknál fogva alkalmasak egy komplex jelenségsor feltárására.**

Az elkészült interjúk csak vázai a vizsgálati anyagnak, ezeket kiegészítik a részt vevő megfigyelés adatai. Ezekre az információkra azon a rendezvénysorozaton tettem szert, mely 2000 tavaszától 2001 decemberéig tartott. Kéthetente találkozhattam egy viszonylag zárt zenészközösség tagjaival, akik a fent ismertetett körülmények között befogadtak maguk közé. Itt megismerkedhettem vendéglődőkkel is, akiktől szintén kérhettem interjút.

Ezenkívül számos budapesti zenei rendezvényen részt vettem, ahol muzsikussal ismerőseim felléptek. Ilyen volt a 2000 tavaszán a Zeneakadémián tartott „**Magyar hegedű**” c. koncert, 2001 őszén az Erkel Színházban rendezett „**Gipsy Fire**” c. rendezvény, nem sokkal utána a Thália Színházban bemutatott cigányzenei műsor, melyet a **Romano Kher** (Cigány Ház) rendezett. Eljártam a **Jazz Garden** estjeire, ha roma művészek léptek fel, jelen voltam a **Trafó Művelődési Ház** egyik koncertjén, ahol egyik interjúalanyom volt az előadó. A **Régi Zeneakadémia** számos koncertjén találkoztam és beszél-

⁷ Péliné Nyári Hilda: *Az én kis életem*. T-Twins Kiadó Kft. 1996.

⁸ Ilona Lacková: *Szerencsés csillagzat alatt születtem (Egy cigányasszony élete Szlovákiában)*. Pont Kiadó 2001.

gettem azokkal, akiket a VIII. kerületi közösségi ház kéthetenkénti hangversenyein ismertem meg. Ők jelentek meg a **100 Tagú Cigányzenekar jubileumi hangversenyén** is a Pesti Vigadóban, 2001 őszén. Jártam a **Talentum Művészeti Iskolában** tartott színelőadásokra, beszélgettem a Rajkó Zenekar fiatal tagjaival. Ezenkívül több tucat hangversenyen vettem részt a **Zeneakadémián**, ha roma zenészek léptek fel.

Ezek az alkalmak hozzásegítettek ahhoz, hogy felfedezhessem az útkeresésnek azokat a változatos módjait, ahogyan a korosabb zenészek és az új generáció egyaránt megpróbál felülemelkedni a szakmai és kulturális válságon. Tanúja voltam annak, hogy melyek azok a csoportok, akik együttműködnek, és kik kerülnek egymás társaságát. Interjúimhoz új szempontokat és kérdéseket találtam, s talán nem mindig tudatosan, inkább ösztönösen ráéreztem, hogy milyen irányban kell munkámat tovább folytatni.

Vidéken Észak-Magyarország két régiójában készítettem interjúkat, Heves megyében és Nógrád megyében. Az összes interjú negyede származik két vidéki városból és egy Nógrád megyei faluból. Ez a térség évszázadok óta a romungro cigányság nagy részének lakóhelye. Az 1893-as felmérés idején is ebben a régióban élt a legtöbb romungro, s a helyzet azóta sem változott. Budapesti interjúalanyaim javaslata alapján kerestem fel a három települést, mivel szociológiai felmérésekre, friss statisztikai adatokra nem támaszkodhattam.

Végül igen fontosnak tartom, hogy **az interjúk feldolgozása kapcsán alkalmaztam a családonográfia-készítés módszereit**, melyek segítségével, úgy gondolom, ellensúlyozni tudtam azt a tényt, hogy nélkülözni voltam kénytelen a szociológiai vizsgálatok hagyományos eszközeit.

Kulturális és szocializációs kutatások a cigányságról

Bár nem tartozik dolgozatom szorosan vett tárgyához, mégis szükségesnek tartom vázlatosan áttekinteni az általam ismert, illetve felhasznált, cigánysággal kapcsolatos külföldi és hazai irodalmat. Teszem ezt azért, mert a muzsikus cigányokra vonatkozóan tudomásom szerint eddig tudományos igényű kutatás nem született, tehát saját vizsgálataimat kénytelen voltam a cigányságra vonatkozó, általánosabb érvényű és körű publikációkkal összevetni. Ehhez az áttekintéshez alapvetően Prónai Csaba két tanulmányát használtam fel.^{9–10}

Nyugat-európai és amerikai vizsgálatok

Az antropológiai cigány-kutatások első jeles képviselője **Rena Cotten** amerikai kutató, aki 1951-ben jelentette meg egy írást a *Journal of the Gypsy Lore Society* c. folyóiratban. Ez az amerikai kalderás cigányok nemek közötti különbségeit elemzi. Ő tekinthető a hosszú távú részt vevő megfigyelők első képviselőjének, hiszen huszonöt évig végzett vizsgálatokat New York-i romák körében. Megfigyeléseit 1975-ben összegezte a „**Gypsies in the city**” c. könyvében.

Az ötvenes években Európában is elindulnak a cigány-kutatások. 1955-ben **Fredrik Barth** közöl írást a norvég taterekről, akik ma is vándorló életmódot élnek. A XV–XVI.

^{9–10} Prónai Csaba: A kulturális antropológiai cigány-kutatások rövid története. In: *Romológia-Ciganológia* – szerk.: Forray R. Katalin, Dialóg Campus K. Bp.–Pécs, 2000

Prónai Csaba: *Cigánykutatás és kulturális antropológia* (rövid vázlat). Budapest–Kaposvár, 1995.

században érkeztek Norvégiába, s azóta is keverednek a nomád és letelepült norvég őslakossággal. Norvégul beszélnek, de sok fogalomra cigány szavuk van. A Brüsszeli Egyetem Szociológiai Intézetének igazgatója, **Luc de Heusch** egy 1966-ban megjelent könyvében a cigány társadalom belső struktúráját próbálja meg feltárni. Szerinte „a cigányok szüntelenül arra törekcsenek, hogy megőrizzék egy ‘ostromlott kultúra’ integritását. És éppen az ‘ostromállapot-mentalitás’ lett az a fogalom, amelyet innen sokan – így például Michael Stewart is – átvettek.”¹¹

1975-ben adják ki **Anne Sutherland „Gypsies: The hidden Americans”** című könyvét. Sutherland „meghazudtolja mindazokat a szerzőket, akik már több évtizede beszélnek a cigány társadalom kihálásáról és arról, hogy ők találkoztak ennek a kultúrának az utolsó képviselőivel. Az amerikai antropológusnő úgy találta, hogy egy roma annak érdekében, hogy sajátos életmódját fönntarthassa, egyrészt megpróbálja a nem cigányokkal való társadalmi kontaktusát a lehető legminimálisabbra csökkenteni, másrészt olyan viselkedési szabályokat követ, amelyeket a nem cigányok nem követnek, így társadalmi, morális és vallási határok keletkeznek.”¹²

Mary Douglas „Purity and danger” c. 1966-ban megjelent könyve a tisztátalanság („marime”) fogalmának szerepét elemzi. Ő is hangsúlyozza, hogy a cigány társadalomban a tisztátalanságot nem higiéniai értelemben gondolják el. A szennyezettség náluk a rend ellentéte, a rendezetlenséggel azonos, tehát minden olyannal, ami érthetetlen, átláthatatlan, kusza.

1975-ben jelent meg **Sharon Bohn Gmelch** könyve az írországi ‘utazók’-ról, amit azután írt meg, hogy 13 hónapon át élt közöttük. Gmelch megpróbálta az ‘útonjáró’-kat belülről megérteni, a körülöttük levő világra úgy tekinteni, mintha az ő szemeikkel látná, és ahol lehetséges, engedi, hogy a történetet, a történetüket saját szavaikkal mondják el.¹³

Martii Grönfors 1976–1977-ben élt és vándorolt együtt finnországi cigányokkal. Módszere az interjú és a részt vevő megfigyelés volt. 1977-ben publikálta „**Blood feuding among Finnish Gypsies**” (Vérboszú a finn cigányoknál) c. művét. Ebben kimutatja, hogy a vérboszú nem primitív vérszomj, hanem éppen a társadalmi rend biztosításának az eszköze. A vérboszúval együtt járó szertartások teszik lehetővé az erőszak ellenőrzését, s ebben a közösség minden tagjának egyforma felelőssége van.

1977-ben adta ki a **Saló-házaspár** (Sheila és Matt T. Salo) a „**The Kalderash in Eastern Canada**” c. monográfiáját. A munkában a romák életét meghatározó kulturális szabályokat írják le. Megállapítják, hogy a roma önazonosság fenntartását két összetevő biztosítja, a rugalmasság és az elzárkózás. A roma identitásnak szerintük hét összetevője van: a természetes odatartozás, a tisztasági szabályok betartása (marime), a roma nyelv ismerete, a roma szokásrend tiszteletben tartása (nemi, életkori, rokonsági szerepek), a független, nagy egyéni szabadsággal járó munka, a nem verbális viselkedés s végül az öltözködés és a lakókörnyezet jellegzetességei.

A nyolcvanas évekkel kezdődött el az antropológiai cigánykutatások virágkora.

1980-ban született meg **Patrick Williams** doktori értekezése, a „**Mariage Tsigane**” (Cigány házasság), amely Párizs környéki kalderás cigányokról szól. A szerző kilenc évig tartott folyamatos kapcsolatot a közösséggel, majd maga is egy romnyit, cigány nőt vett feleségül. Egyik legjelentősebb megfigyelésében azt fejt ki, hogy bár az általa megismert romák mindennapos üzleti kapcsolatot tartanak fenn nem cigányokkal, „láthatat-

¹¹ Prónai Csaba: A kulturális antropológiai cigány kutatások rövid története. i. m. 54. p.

¹² Prónai Csaba: i. m. 56. p.

¹³ Prónai Csaba: i. m. 58. p.

lansági stratégiájuk” segítségével mégis meg tudják őrizni különállásukat, kultúrájuk folyamatosságát. Egyenként naponta kapcsolatba kerülnek a nem cigány társadalommal, de közösségként soha. Autonómiájuk kulcsa az, hogy közösségként láthatatlanok tudjanak maradni, hogy a cigány közösségnek mint egésznek és az őket körülvevő világnak ne legyenek kapcsolódási pontjai.

Williams 1970 és 1977 között tizenhét esküvőn vett részt, s a „mangimos” során alkalma volt megfigyelni az egyéb rokon kapcsolatok működését is. Mindezek alapján úgy véli, hogy a házassági szokások alapvető szerepet játszanak a cigány kultúra fennmaradásában.

Leonardo Piasere olasz kutató 1985-ben publikálta „**Mare Roma**” c. monográfiáját, mely az olaszországi szlovén romákról szól. A cím szlovén cigányul azt jelenti, hogy a „mi cigányaink”. Munkájában Piasere azt fejti ki, hogyan látják a ‘mi cigányaink’ önmagukat és másokat. Úgy véli, hogy a roma kultúra fennmaradásának egyik fő eszköze ebben a közegben az endogámia. A másik a gádzsókkal fenntartott folyamatos üzleti kapcsolat, melynek során a romák olyan javakat és szolgáltatásokat nyújtanak a gádzsóknak, melyeket azok nem akarnak, vagy nem tudnak létrehozni, s melyeket csupán ők értékelnek. Ezeket a gádzsókkal fenntartott és a gádzsók által is értékelt kapcsolatokat, tranzakciókat Piasere „gádzsikano”-tökének nevezte el.

Bernard Formoso 1986-ban adja ki „**Tsiganes et sédentaires**” (Cigányok és letelepültek) c. munkáját, mely a piemonti szintik és a kelet-párizsi kelderások körében végzett terepkutatás eredményeiről szól. A kutatás 1980 és 1983 között zajlott. Formoso a roma kultúrának azt a vonását emeli ki, mely szerint olyan mesterségeket választanak, melyekhez kevés eszköz szükséges. Részben ez is hozzájárul a mozgékonyasághoz és a megváltozott helyzetekhez való gyors alkalmazkodás képességéhez.

Bevezeti a „chine” (alku) és a „gyűjtögetés” fogalmát, mint amelyek alapvetően jellemzik a romák gazdasági életét. Az alku azt a célt szolgálja, hogy a haszonhoz és a forrásokhoz minél kevesebb költséggel jussanak hozzá. A gyűjtögetés pedig a rábeszélés és a meggyőzés eszközeivel zajlik, s a környező nem cigány társadalom képezi a „vadászterületet.”

„Az, ami a gádzsók felől nézve szükségtelen követelőzésnek, makacs ragaszkodásnak és élőködésnek tűnik, az a cigányok részéről nem más, mint ‘természetükből fakadó’ habitus, amelynek gyökerei egy olyan társadalmi környezetben találhatók, ahol kérni s adni: mindennapos gyakorlat.”¹⁴

Judith Okely 1983-ban publikálta „**The Traveller Gypsies**” c. nagy hatású művét. Ebben azt elemzi, hogy a cigány kultúra egyik domináns vonása a proletarizálódás elutasítása. A szerző tizenkét hónapot töltött el vándorcigány-táborokban. Megállapítja, hogy bár a cigányok a többségi kultúra több szegmensét átveszik (más elemeket ugyanakkor elutasítanak), ezeket egy sajátos, koherens egészzé ötvözik egybe, mely sajátosan az ő alkotásuk. A többségi társadalom világszemléletét vagy elutasítják, vagy a maguk számára nem tartják érvényesnek.

Okely külön gondolatmenetet szentel a cigányok és más, nem cigány vándorló csoportok kölcsönös kapcsolatának, egymásra hatásának.

Bernard Formoso, Patrick Williams és Leonardo Piasere munkáiból 2000-ben magyarul is megjelent egy igen színvonalas válogatás Prónai Csaba szerkesztésében.¹⁵ Itt első-

¹⁴ Prónai Csaba i. m. 66. p.

¹⁵ Cigányok Európában. *Kulturális antropológiai tanulmányok I. Nyugat-Európa*. Szerk.: Prónai Csaba. Új Mandátum könyvkiadó Budapest, 2000.

ként **Formoso** vándorcigányokkal kapcsolatos elemzéseiről olvashatunk. A szerző kifejti, hogy a cigányság körében a vándor és a letelepült életforma számos változatával és átmenetével találkozhatunk, s hogy ezen a kontinuumon belül a cigány közösségek többnyire a szabad helyváltoztatást részesítik előnyben. Ez még akkor is így van, ha látszólag régóta letelepülten, kőházban élnek.

„...noha házban éltek, a Cannes-Grasse vidéki szintók lakhelyüket ‘várudin’ (lakókocsi) néven emlegették, a szintók és a romák ‘táborhely’-ről beszéltek, ha lakóterük került szóba, pedig ennek már semmilyen ideiglenes jellege nem volt.”¹⁶

Tehát a vándor életet ugyan már a legtöbb esetben fölváltotta a letelepült életforma, a cigányok számára fontos az a lehetőség, hogy bármikor útra keljenek, ha szükséges, s hogy lakásuk ne szigetelje el őket hermetikusan a külvilágtól. Előnyben részesítik a kerttel körülvett lakást, ahol jó időben a nap nagy részét töltik. Sok család lakókocsit is felállít a ház mellett, amely mintegy szimbóluma a mobilitásnak.

Az „úton levés” a cigány életforma egyik alapvető vonása az állandóságot, helyhez kötöttséget igénylő többségi társadalommal szemben.

Formoso részletesen elemzi azt a folyamatot is, ahogyan a gyerekek felnőnek a közösségben.

A cigánygyerekek szocializációjából hiányzik a merev szabályozás, az egyes tevékenységek időhöz, alkalomhoz való kötése. A szülők akkor és ott elégitik ki a gyerekek szükségleteit, amikor és ahol azok kérik. A büntetés nem szokásos, a szülők szerint ez nem hatékony, hiszen a gyerekből ellenségeskedést vált ki. Fel sem merül, hogy büntetésből nem játszhatnak, vagy nem mehetnek moziba. A felnőttek megelégszenek haragjuk, nemtetszésük kifejezésével. Gyerekeiket türelemmel nevelik, s olyan nagy szabadságot nyújtanak nekik, amelyet csak a tágabb közösség szokásrendje korlátoz. A szülők rendkívül nagylelkűek a gyerekekkel, és ahhoz szoktatják őket, hogy ugyanilyen nagylelkűen reagáljanak mások igényeire. A kölcsönös segítségnyújtás természetességét a gyerek igen korán megtanulja. Ezek a segítségek azonban időben nagyon jól körülhatárolhatók, és a mindennapi életet nem szabályozzák mechanikusan.

A gyerekek természetesnek tartják, hogy fenntartás nélkül odaadják, ami az övék, mert tudják, hogy maguk is mindig számíthatnak hasonló gesztusokra. A segítségnyújtást azonban a kérés előzi meg, s ezért azt is hamar elsajátítják, hogy hogyan kell igényeiknek hangot adni. A szülő is kéréssel, sokszor hosszas könyörgéssel éri el, amit gyerekeitől elvár. A gádzsók szemében oly sokszor visszatetszést keltő, ismételt, hosszas, rábeszélő könyörgés a cigány szülők, gyerekek megszokott kommunikációs formája. „Ná snápárejá le muszki kun sut, me kun jángin.” (nem ecettel kapod el a legyet, hanem mézzel)” – idéz Formoso egy szintó anyját, akitől azt kérdezi, hogyan teszi engedelmissé
g y e r e k e i t .¹⁷

A gyerekeknek biztosított nagy szabadság abból is fakad, hogy nem pusztán a szülők felelősek a gyerek biztonságáért, hanem az egész közösség. Az egyik vagy másik szülő figyelmetlensége miatt nem marad a gyerek felügyelet nélkül. A rokonok, szomszédok vigyázó szeme kíséri a közösség határain belül. Azon kívülre sem engedik soha egyedül, mindig többen indulnak be a városba vagy a szomszéd faluba. A szülő(k) elvesztése sem jelent magukra hagyottságot. A nagyszülők, rokonok magától értetődően gondoskodnak róluk.

¹⁶ Bernard Formoso: Cigányok és letelepültek. In: *Cigányok Európában*. i. m. 101. p.

¹⁷ Bernard Formoso: Cigányok és letelepültek. i. m. 124. p.

A szabadság, a függetlenség, a szabad mozgás- és döntésképeség olyan értékek, melyeket a cigányok verbálisan is hangsúlyoznak. Ezek a gyerekevelésben tudatosan alkalmazott szempontok, hiszen föl akarják készíteni gyerekeiket a nagy autonómiát kívánó életformára.

Formoso hangsúlyozza, hogy az általa vizsgált cigány közösségekben nincsen főnök, aki akaratát az egész közösségre rákényszerítené. A tekintélyes személyek egyéni tulajdonságaik által válnak ki a többiek közül, akikre nagy befolyást gyakorolhatnak. Ennek azonban semmi köze a formális hatalomhoz. Ha egy idős férfi jól ismeri a hagyományokat, bölcsességét a többiek elismerik, esetleg szakmájában is hírnévre tett szert, a döntésekben nagy az esélye, hogy az ő szavára hallgatnak. De ez soha nem automatikus parancskövetés. Aki megalapozatlanul vezető szerepre tör, azt a romák kigúnyolják, nevetségessé teszik. Az intézményesült vezető szerep mint pozíció, státus a roma közösségben ismeretlen. A cigány vezető (lásd Magyarországon a 'cigányvajda' intézménye – B. Á.) a többségi társadalom által a cigány közösségre rákényszerített személy, annak érdekében, hogy bizonyos adminisztratív intézkedéseknek érvényt lehessen szerezni. A szabadság és a függetlenség igénye ugyanakkor nem készítené individualizmusra. A cigány személy ugyanis erős érzelmi függésben él közösségével. Számára egy esetleges kiközösítés végzetes lehet, hiszen a külső világban nem számíthat támaszra. A szabadság és a közösséghez való tartozás igénye tehát egyforma intenzitással van jelen.

Azok az intézmények tehát mint a reguláris iskola vagy a kötött idejű, zárt térben végzendő, kijelölt főnök által ellenőrzött munka alapvetően eltérnek a cigány közösség életének rendjétől. Ezért idegenek és félelmetesek. A cigány szülők féltik az iskolától a gyerekeiket, mert ott saját tradícióik ellen nevelik őket, maguk pedig olyan elfoglaltságokat választanak, melyek önállósággal, szabad mozgással járnak, s lehetőleg szabad levegőn üzhetők. A gádszókat nagyon lenézik azért, mert hajlandók főnökük utasításainak alávetni magukat, durván korlátozzák, büntetik gyerekeiket, ugyanakkor sokszor nem fejezik ki őszintén érzéseiket, hanem elfojtják azokat. Ezért őszintétlennek, hamisnak tartják őket.

A cigánygyerekek iskolai sikertelenségének Formoso szerint az az elsődleges oka, hogy a gyerekek ellenszegülnek a tanító direkt irányító módszereinek, s nem akarnak olyasmire kényszerüsből, pusztán tekintélytiszteléből odafigyelni, ami iránt nem éreznek őszinte érdeklődést. A cigány kultúra és identitás fenntartásának fő eszköze a hatalom és az ellenőrzés minden formájának elkerülése, s éber gyanakvás mindennel szemben, ami intézményesült és formális.

A következő elv, melyet Formoso kiemel, a jelenidejűség elve. A szintó dialektusokban nincsen olyan igeidő, mely a jövőre utalna. Az oláh cigány dialektusokban ugyanez a helyzet a feltételes móddal. Mindez a jövőtervezés korlátozott jellegének tudható be. Ez a cigányok megnyilatkozásaiban úgy ölt testet, hogy igen ritkán beszélnek a jövőről. A múltnak, de még inkább a jelennek sokkal nagyobb súlya van az életükben. Az egyéni tervezés bizonytalan, kiszámíthatatlan következményekkel jár, amire biztonsággal lehet számítani, az a közösségen belül működő általános reciprocitás. A közösségen belüli kölcsönös segítségnyújtást mindig a pillanatnyi szükségletek szabályozzák, tehát az egyéni terveket nem lehet függetleníteni a többiek szükségleteitől. A személyközi kapcsolatok hálójára rendkívül erős, de mivel nem léteznek intézményesült fogódzók, a mindenkori jelenben élés, a helyzetekben való intenzív jelenlét a cigány kultúra egyik leglényegesebb vonása.

Patrick Williams tanulmányának egyik leglényegesebb megállapítása, hogy a Párizs környéki kalderások életformájának legfontosabb eleme a „láthatatlanság.” A gádszókkal való kapcsolattartás során nem cigányként, hanem vállalkozóként lépnek föl, mivel a

gádzsó számára a „rom” nem létezik, csak a lusta, munkakerülő „gitan”. Ezért cigány mivoltukat csak a közösségen belül vállalják. Megrendelőik előtt átlagos párizsi polgárként lépnek föl. Egymás közt viszont érvényesül az a roma szokás, hogy a bevételekből egyenlően részesülnek, függetlenül attól, hogy ki mennyi munkát végez. A tekintély nem a szaktudástól függ, hanem attól, hogy ki mennyi megrendelést tud fölrajtani, mennyire sikeres a gádzsókkal való üzletelésben.

Williams viszont felhívja a figyelmet arra, hogy a cigányok legendás, sokat emlegetett ‘jelenben élése’ leegyszerűsítő elképzelés. Szerinte inkább arról van szó, hogy a romák nagyon is tudatosan ügyelnek az állandóan változó körülményekhez való alkalmazkodásra, nagyon is a jövőt fürkészve élnek. Ezért gyakran ügyesebben alkalmazkodnak a megváltozott lehetőségekhez, mint a gádzsók. Éppen hogy a jelen állandó alakításán munkálkodnak, hiszen a gyors reagálás nélkülözhetetlen számukra a túléléshez.

„...egyetemes érvényű tanulsággal szolgál annak a megfigyelése, ahogyan ezek az emberek a mások számára alapvető kellékek (terület, határ, a történelmet megőrző feliratok és emlékművek) nélkül mindennel dacolva meg tudják teremteni identitásukat.”¹⁸

Ez az identitás azonban nem egy egységes roma, cigány identitás. Hovatartozásuk nem mindig és nem minden helyzetben fontos a számukra. A mindenkori szituációtól függ, hogy kalderásnak, romának, cigánynak vagy párizsinak mondják magukat. Az identitással kapcsolatos játéktér meghatározó összetevő az interperszonális kapcsolatokban. Például más kalderás csoportokkal szemben főszerepet játszhat az a tény, hogy ők párizsiak és nem vidékről valók. A szintókkal való viszonyban pedig az a meghatározó, hogy ők oláh cigányok. A lovárikkal való találkozáskor válik jelentőssé kalderás mivoltuk. A gádzsók előtt az egész bonyolult viszonyrendszer rejtve marad. A cigány identitást előtűnik tagadják, hiszen a ‘cigány’ vagy a ‘gitan’ szó gádzsó találmány. A saját nyelvükben is szereplő ‘rom’ kifejezést pedig belső használatra szánják. Az indiai eredet az általa vizsgált csoportot Williams szerint nem foglalkoztatja. Sokkal fontosabb a mindenkori többségi környezethez való viszony, mint a távoli múlt.

Igen érdekes etikai kérdéseket is feszeget a szerző. Talán nem véletlenül, mert a ciganológusok közül egyedül ő kötötte össze személyes, privát életét is a cigányokkal, hiszen romnyit vett feleségül.

„A ‘ciganológia’ csak akkor igazolható, ha egyszerre jelent tudást a másikról és saját magunkról. Magunkat is bele kell venni a vizsgálatba, amit végzünk. Miközben számot adunk azokról, akikkel találkoztunk, be kell számolnunk a találkozás okozta megrázkódtatásról és a bennünk keltett visszhangjáról is. Semmi mást nem látok, ami feljogosítana bennünket arra, hogy beszéljünk.”¹⁹

A folyamatos önreflexióra Williams szerint nem csak etikai megfontolásból van szükség a kutatás során, hanem azért is, mert a cigányságra olyan sokféleség, bonyolultság jellemző, ami a tapasztalatok folyamatos újraértékelését teszi szükségessé. A cigány kultúra véleménye szerint egy folyamatos kihívás a többségi társadalom megrögzött szokásaival, megindaghatatlan igazságaival és bizonyosságaival szemben.

Leonardo Piasere munkái közül a szerkesztő elsőként a különböző olaszországi cigány népcsoportok osztályozó leírását válogatta be a kötetbe. A szintók, a horahanók, a lovárik nyelvét, kultúráját, szokásait elemző tanulmány meggyőzően illusztrálja Piasere azon tételét, hogy: „*Nincsen* egységes cigány kultúra – a különbözőségek ezt lehetetlen-

¹⁸ Patrick Williams: A párizsi kelderások láthatatlansága. In: *Cigányok Európában*. i. m. 237. p.

¹⁹ Patrick Williams: A párizsi kelderások láthatatlansága. i. m. 267. p.

né teszik. De mégis van talán egy életstílus vagy inkább kulturális stílus, ami töretlenül fennmaradt a cigányság története során. Ez egy minden részletkérdés fölött álló, marandó életstílus, amely az exogén jellegek elfogadásán és újrahaznosításán alapul, és amely a változatlanág és egyformaság ellen küzd. Ennek az életstílusnak az alapja a sajátos környezettel való kapcsolat, egy elsősorban olyan más emberekből, más népekből álló környezettel, akiktől az elhatárolódásnak egyértelműnek kell lennie. Olyan életstílus ez, amelyet az esetek többségében el sem ismernek az érintettek, akik abban élnek. Márpedig egy összekapcsoló kulturális stílus elismerési szándékának hiánya – ez maga egy kulturális stílus! A kutatók 'sóvár szabálykeresése' – teszi hozzá Piasere – a kutatók kulturális stílusát jellemzi inkább, mint a cigányokét.²⁰

Nincsen tipikus cigány kultúra, és nincsen egyértelműen kívülről definiálható cigány. A sokféleség egysége, a különböző eredetű dolgok egységessé formálása, a különböző nyelvi és kulturális kölcsönzések sajátja tétele a valódi cigány sajátosság:

„A horáhánó romáknál a vérokonság terminológiája lényegében szerb, a házastárs rokonságáé görög típusú (mindkettő döntően indiai eredetű szavakkal), a jogi rendszerük ugyanakkor a hagyományos albán jogrend 'másolata' – a horáhánók 'igazi cigányok'. A kelderás romák terminológiai rendszere a vér szerinti rokonság esetében román, a házastársi rokonságnál alapvetően görög típusú (ugyancsak mindkét esetben indiai szavakkal), míg a halottak tiszteletének rendszere a hagyományos balkáni 'rendszer' másolata, a kalderások 'igazi cigányok'.²¹

A szerző a továbbiakban a proletarizálódás elkerülésének módjairól ír. Kifejti, hogy a szabad időbeosztás, a hagyományos foglalkozások megőrzése, azok halmozása segít ellenállni annak a kívülről jövő nyomásnak, hogy a cigányok betagozódnak a gazdasági szerveződés gádzsó gépezetébe.

„Így a cigány ember lehet gyümölcsárús nyáron, gyűjthet ócskavasat tél idején, nevelhet állatot a két időszak között, hogy aztán a megfelelő időpontban túladjon rajta, illetve – ha úgy alakul – aranyat vehet, és újra eladhatja. A cigánynak minden lehetőséget nyitva kell hagynia, ugyanakkor magának kell eldöntenie, hogyan gazdálkodjon az idejével. Amikor a lehetőségek bezárulnak előtte (lehetetlen engedélyt szerezni stb.), a szükség nagy ritkán ráviszi, hogy állandó jellegű bémunkát keressen magának.²²

A szocializációs folyamat sajátosságait úgy jellemzi, hogy a cigány közösségekben a gyerekek sokkal inkább átérzik a generációk közötti folyamatosságot, mint a gádzsóknál, ahol az életszakaszok intézményekhez és nem személyekhez kötődnek. A nevelődésben igen nagy szerepe van a nagyszülőknek, akik gyakran mintaképek, tiszteletre méltó, tapasztalt személyek. Az öregség értékeit képviselik. A szülők nem annyira a mintakövetést, hanem a kezdeményezőkézséget erősítik a gyerekekben. Szintén tekintélyszemélyek, de erőltetett autoritás nélkül. Az idősebb testvérek játsszák az összekötő szerepet a felnőtt és a gyerek-státus között. Ők egyszerre nevelők és neveltek, hiszen gyakran viselik gondját testvéreiknek.

A nevelés egyik sarkalatos pontja a gádzsókkal való együttélés megtanítása: „A cigánygyerekeknek meg kell tanulniuk a gádzsók között élni, anélkül hogy gádzsókká válnának, és éppen hogy elkerülje az utóbbiak fojtogató felügyeletét, a cigányság hatékony pedagógiát fejlesztett ki, amely mindig új tartalmakra helyezi a hangsúlyt, a gádzsók életmódváltozásaival szoros párhuzamban. A mi iskolánk merevvé válhat, de nem válik az-

²⁰ Leonardo Piasere: Válogatott tanulmányok. In: *Cigányok Európában*. i. m. 379. p.

²¹ Leonardo Piasere: Válogatott tanulmányok. In: *Cigányok Európában*. i. m. 378. p.

²² Leonardo Piasere: Válogatott tanulmányok. In: *Cigányok Európában*. i. m. 364. p.

za a cigány táborközösségé, amely az újdonságokat megannyi formális program nélkül fogadja magába. Így – a fiatalok életének változatlan ellenőrzésével – a felnőttek tanítási tág teret hagynak a folytonos megújulásnak, a változás kultúrájának, amely mélyen gyökerezik a cigány hagyományban. A gyerekek fölötti ellenőrzés első és meghatározó szakaszában a felnőttek úgy ‘programozzák’ őket, hogy a saját csoportot, saját közösséget, az ‘idebenti’ világot az egyetlen érvényes és erkölcsileg megfelelő tanulási környezetnek tekintsék.²³

Akkor, amikor a cigánygyerekek kilép addigi tanulási környezetéből, és belép az iskola világába, már interiorizálta, hogy az iskola az ellenséges külső világhoz tartozik. Mivel a tanárok többsége egyáltalán nincsen tisztában a cigány családok szocializációs sajátosságaival, a gyerekekkel való találkozásuk drámai színezetet ölt, és csak mélyíti a szakadékot az iskola és a család között.

A nyugat-európai kutatási eredmények közül **Jean-Pierre Liégeois** munkásságát kell még feltétlenül kiemelni.

Az 1994-ben megjelent **„Roma, Tsiganes, Voyageurs”** (Romák, Cigányok, Utazók) c. könyvének megírása során Európa majd minden tagállamának ötven ciganológus szakemberével működött együtt. Művében elsősorban a cigány közösségek felépítésével, a jelenkori cigány mozgalmak szerepével foglalkozik, de érint olyan kérdéseket is, melyeket az eddigiekben említett kutatók taglalnak. Az identitás, a szocializáció, az autoritás problémáit. Részletesen elemzi az európai cigány szubkultúrákat, s azt bizonyítja, hogy a cigányok önazonosságának megformálása egy rendkívül flexibilis, az adott kontextustól és személyközi viszonyrendszerrel függő, állandóan változó folyamat. Emiatt csak folyamatában és állandóan újraértelmezve szemlélhető a kívülálló számára is.

„A találkozások alkalmával mindenki felméri a másikat, azonosítja önmagát, és kapcsolatot teremt családi közösségével, a másikat saját családjához kapcsolja, majd a családokat közelíti egymáshoz, vagy megkülönbözteti őket, és az adott körülménynek megfelelően viselkedik. Minden perspektíva relatív tehát, hiszen az egyénnek a társadalomban elfoglalt helye és egy adott pillanat összetevői határozzák meg. Franciaországban a romák minden nem gádzsót és nem-romot szinturjának vagy xitanurjának neveznek. A manusok minden nem-manusnak és nem-gádzsónak a magyar, utazó, gitane, pirdé, barengré nevet adják. Látjuk tehát, hogy azt a nevet, amit a csoportok önmaguknak adnak, a többi csoport általában nem használja: aki romnak mondja magát, az a manus számára magyar lesz, a kalé számára pedig húngaro. A különbségeket legyaluló mai világban a cigány sajátosságát a változékonyság, a rugalmasság, a részekre szakadás és a függetlenség jellemzi...²⁴

A szerző által megfigyelt cigány közösségekben nem ismerik a vezető fogalmát. Inkább felelősök léteznek, akiknek elismertsége attól függ, hogy milyen tiszteletet vívnak ki maguknak. A tisztelt és megbecsült felelősök általában idős, nagy családdal rendelkező emberek, akik vagyonnal rendelkeznek és az üzleti életben is elismertek. A tekintélyszemély legfőbb tulajdonsága az, hogy okos és tiszteli a másikat. Semmilyen cigányközösség nem tűr meg önjelölt, nagyhangú és másokat semmibe vevő „vezetőket.” Az ilyen embereket kigúnyolják, lehetetlenné teszik, még akkor is, ha a többségi társadalom adminisztrációja kényszeríti rájuk.

²³ Leonardo Piasere: Válogatott tanulmányok. In: *Cigányok Európában*. i. m. 374. p.

²⁴ Jean-Pierre Liégeois: *Roma, Gypsies, Travellers*. Strasbourg Council of Europe, Publishing and Documentation Service – Council of Europe, 1994. (A magyar fordítás kézirata: D. Bartócz Ágnes) 40. p.

Liégeois szerint a cigány kultúra egyik meghatározó összetevője az 'utazó' attitűd. Az „úton levés” egy olyan életforma, életfelfogás, amely akkor is meghatározza a cigány család életét, ha történetesen évek óta egy helyben él. Az utóbbi időben a klasszikus nomadizálást az esetek többségében felváltotta egy erősen mobil életmód, ahol a lakóhely, a lokális környezet nem meghatározó. A piaci és munkalehetőségek, a rokoni kapcsolatok fenntartásának igénye sokkal könnyebbé és gyakoribbá teszik a költözést egyik vidékről, egyik országból a másikba, mint a gádzsó családok esetében. Ez a tény a családi élet megszervezésének módjára is kihat.

A cigány család köre jóval tágabb, mint ahogyan az európai többségi társadalom nukleáris családjában szokásos. A cigány törzscsalád a stabilitás, az állandóság és a kölcsönös szolidaritás terepe. A változó, kiszámíthatatlan külső körülmények és a mobil életforma közepette biztonságot, segítséget csak a törzscsaládi kapcsolatok jelentenek, ezekre viszont akkor is lehet számítani, ha a rokonok messzi városban vagy távoli országban élnek. Az egyedülálló, az idegeneknek való kiszolgáltatottság ismeretlen a személyes rokoni kapcsolatok szoros hálójában élő egyén számára. Az ebből való kiszakadás lehetősége vagy veszélye olyan mérvű szorongást kelt, amely szavatolja a mindenkori közösségi szabályok betartását. A családi szerepek tradicionálisak, abban a tekintetben, hogy őrzik a premodern hagyományokat. A férfi–női szerep igen eltér egymástól. A nők háztartáson belüli ügyek felelősei, a férfiak pedig a közösségben képviselik a családot. A férfi keresetét elsősorban reprezentációra, nagyobb kiadásokra költi, a nő feladata a mindennapi megélhetés biztosítása. Maga a család az első gyerek születésével jön létre, de nevelése az egész közösség feladata. A gyerek szocializációja három–négy generáció együttműködésével zajlik. A generációk között nincsen merev határ, ellenségeskedés. Nemcsak a gyerekek tisztelik szüleiket, hanem a szülők is tiszteletben tartják a gyerek akaratát. Az intézményekkel való konfliktus azonban már a gyerek iskoláztatásával elkezdődik. A cigány szülők ugyanis nem mondanak le szülői kompetenciájukról, s a gyerekek sem fogadják el az iskola által felállított, az ő szempontjukból önkényes szabályokat. Az intézményesültségtől való idegenkedést a cigánygyerekek már kis korukban megtanulják.

A felnőttek életét alapvetően áthatja a független élethez való ragaszkodás. Gádzsó alkalmazottjának lenni azt jelentené, hogy rendszeres, reguláris kapcsolatot kell fenntartani az ellenséges gádzsó világgal, ugyanakkor megszűnne annak a lehetősége, hogy saját társas kapcsolataikat ápolják. A munka a cigányok számára nem cél, hanem egy szükséges eszköz. A munkaidőnek azért kell kötetlennek lennie, hogy maradjon idő a legfőbb célra, a családi összejövetelekre, látogatásokra, vendégeskedésekre, egyszóval a társas lét szervezésére.

Azt, hogy a munka világa mennyire nem központi szférája ennek a kultúrának, az is jelzi, hogy a cigányoknak nincsenek szakmai szervezeteik, még azokban az esetekben sem, amikor egy-egy szakmát szinte kizárólag cigányok művelnek. Ennek további oka a foglalkozások váltogatása és halmozása, másik oka az intézményesültségtől való elemi idegenkedés. Az intézményesültség ugyanis eleve maga után vonná az ellenőrizhetőséget, a gádzsó többség intézményeibe való betagozódás veszélyét.

„Olaszországban például előfordul, hogy egy roma vagy szinto nyáron gyümölcsel kereskedik, télen fémeket gyűjt és árusít, időközben állatot tenyészt, hogy azt minél előbb eladja, közben, ha alkalom adódik rá, aranyat vásárol és ad el. Belgiumban egy manus télen régiségekkel kereskedik, tavasszal, a karneválok és ünnepek idején

²⁵ J.-P. Liégeois: *Roma, Gypsies, Travellers*. i. m. 57. p.

zenészkedik, május elsején gyöngyvirágot árul, nyáron fonott székeket javít, miközben a tengerparton zenészkedik, majd ismét régiségekkel kereskedik.”²⁵

A gyerekek kicsi koruktól hozzászoknak a változatossághoz, a változtatás, a sokoldalúság igényéhez, ahhoz, hogy sokféle tevékenységhez értsenek, s mindig keressék a kedvező alkalmakat, lehetőségeket. Ez a nagyfokú kezdeményező képesség és variabilitás Liégeois szerint a művészetben, különösen a zenében is megmutatkozik. A zene alkalmas arra, hogy az országhatárokon át- meg átjáró zenészek elsajátítsák a legkülönbözőbb nemzetek zenei elemeit. A flamenco, a dzsessz, a magyarországi „cigányzene”, a török vagy görög népzenei kincs egyaránt beolvadt a cigányok zenéjébe, illetve kölcsönösen befolyásolták egymást. A cigányok zenei művészete nem abban rejlik, amit játszanak, hanem abban, ahogyan játsszák. A flamenco és a manusc dzsessz esetében pedig tökéletesé vált a cigány és a spanyol ill. nemzetközi dzsessz elemeinek összeolvadása.

A művészet területe az egyetlen, ahol a gádzsók a cigányoknak megengedték, hogy cigányok legyenek, sőt még értékelik is a cigány identitás vállalását. Az élet egyéb területein a láthatatlanság vagy az erőszakos asszimiláció lehetőségeivel élhetnek csak. Terület és határok nélkül a cigány és a gádzsó világ közötti határok lelki határok, s talán ezért is csak a művészet az a terep, ahol ezeket a lelki határokat az összeütközés kockázata nélkül hangsúlyossá lehet tenni. Ennek a törékeny identitásnak azonban Liégeois az erejét is észre tudja venni: „A cigányok és az utazók számos szempontból másoknál erősebben bizonyítják a jelenhez, ugyanakkor a jövőhöz való alkalmazkodásukat. Szakmai és földrajzi mobilitásuk, kezdeményező készségük, a munkához, a szabadidőhöz való viszonyuk, gyerekeik nevelése, alkalmazkodási készségük és dinamizmusuk, az egyénnek biztonságot adó közösségi életük szilárd identitást nyújt számukra, és minden anyagi gazdagságon, területen, határon túl megvédi ezt az identitást. A cigányok és az utazók társadalma fiatal, a gyerekek száma annyi, mint a felnőtteké, a társadalom jövője a gyerekeké. Egyre több könyv jelenik meg, egyre több gyerek jár iskolába. Megtanulnak olvasni, hamarosan írni fognak, gazdagítani fogják az általános kultúrát, életvitelüket életfilozófiává tudják majd magasztosítani.”²⁶

Liégeois figyelemre méltó megállapítása, hogy a roma identitást leginkább elbizonytalanító tényező az erőszakos letelepítés, illetve a kényszerű letelepedés. Az állandó helyhez kötött cigányok ugyanis kultúrájuk alapjait veszítik el, hiszen éppen a változásokhoz való alkalmazkodás, az újítás a roma életvitel erőssége. A szerző beszámol arról, hogy a helyhez kötött cigányok körében megtapasztalta a „letelepedés kórtánát”. Az utazás, a változtatás ki nem elégített vágya agresszivitáshoz, bűnözéshez, lelki betegségekhez, margóra kerüléshez vezet, egyes fiatalok kábítószerrel fogyasztanak. Ennek következtében meglazulnak azok az erős családi kötelékek, melyek évszázadok óta a cigány családok biztonságát és stabil kereteit jelentették. A szerző ebben a jelenségben látja a legnagyobb veszélyt, amely a cigány kultúra fennmaradását fenyegeti.

A fentiekben áttekintett kutatási eredményeket rendkívül magas színvonalon integrálja és egészíti ki saját vizsgálataival **M. S. Steward** az 1993-ban magyarul is megjelent **Daltestvérek** c. munkájában.²⁷ A fiatal angol kultúranthropológus a nyolcvanas években tizennyolc hónapot töltött egy magyarországi oláh cigány közösségben. Ezen idő alatt szerzett tapasztalatai, feljegyzései alapján alakított ki egy igen árnyalt képet a cigány népeség múltjáról és arról az átalakulásról, mely az utóbbi években a csoporton belül végbe ment. Steward Judith Okely, Patrick Williams és Leonardo Piasere nyomdokaiba lép ab-

²⁶ J.-P. Liégeois: *Roma, Gypsies, Travellers*. i. m. 70. p.

²⁷ Steward, Michael Sinclair: *Daltestvérek*. MTA Szociológiai Intézet, Max Weber Alapítvány 1993.

ban a tekintetben is, hogy egy konkrét közösséget választ ki kutatása tárgyául, s abban is, hogy igyekszik figyelembe venni kultúrájuk minden aspektusát. Ahogyan egyszerre vizsgálja a közösség belső elrendezését és a külvilággal való viszonyát, Patrick Williamset követi. Judith Okely kutatásaiból a bérmunka–független munka problematikáját emeli ki, s elfogadja Okely azon érvelését, miszerint a bérmunka egyértelműen a gádzsó világhoz köti a cigányokat. Kutatásaihoz a magyar néprajzi parasztvizsgálatok módszereit is felhasználta, ennyiben tehát a magyar társadalomtudományi terepmunka hagyományainak folytatója.

Az 1997-ben megjelent **The Time of the Gypsies** c. könyve azon elméletének továbbgondolását tartalmazza, melyet a *Daltestvérekben* fejtett ki. Ennek lényege, hogy a cigányok a bérmunkát a gádzsóknak nyújtott szolgáltatásként értelmezik, s határozottan elkülönítik életük azon részétől, amely a „románész”-t, a roma kultúrát jelenti. Steward tulajdonképpen azt a paradoxont akarja megfejteni és kifejteni, hogy a harangosi cigányok hogyan élnek át egyszerre a szabad és független, senkinek nem alávetett életet és a gádzsó főnökök által irányított, gyáron belüli, szabályozott munkanapokat. Gondolatmenetét arra alapozza, hogy a romák életének ez a két színtere élesen elválik egymástól, egyik oldal sem vesz tudomást a másíkról. Otthon a férfiak soha nem beszélnek a gyáron belüli dolgokról, a gyári hierarchia pedig a telepen belül nem létezik. Mint ahogyan a gyárban sem érvényesülhetnek azok a tudások és tulajdonságok, amikért a telepen elismerés és tisztelet jár. Steward a cigányok életének egyfajta mesterséges kettéhasítottágáról számol be, egy ösztönös vagy tudatos túlélési stratégiáról, s nem tud nem tudomást venni arról, hogy a rendszerváltás után ez a stratégia nem bizonyult túl sikeresnek. Tudniillik a harangosi gyár magántulajdonba vételével megszűnt a kettős életnek ez a játéktere, s azok tudták a tisztító munkanélküliséget nagyobb sikerrel elkerülni, akik korábban jóval kisebb mértékben kötöttek kompromisszumot a bérmunka világával.

(Más kérdés, hogy a harangosi romák életének ez a jellegzetes kettéhasítottága mennyire fakadt a cigány kultúra sajátosságaiból, illetve mennyire volt jellemző a nyolcvanas évek végéig az egész magyar társadalomra. Itt most nem annyira a feketegazdaság–fehérgazdaság, szövetkezet–háztáji dichotómiáira gondolok, mint inkább az első és második nyilvánosságra és arra a jelenségre, hogy a rendszerváltásig Magyarországon a privát élet kultúrája számos társadalmi réteg esetében, stílusában és értékeiben nagyon élesen elvált az intézményesült szférától. S a többségi társadalomban ugyanúgy, mint a cigányság esetében, azok lettek a rendszerváltás nyertesei, akik már korábban is „nagyobbat kockáztattak”, vagyis igyekeztek magukat függetleníteni az alkalmazotti–bérmunkás létől és az ezzel járó konformis, megfelelni akaró életmódtól. Egy másik dolgozat tárgya lehetne ennek a kérdésnek a vizsgálata, itt és most Steward munkájából azokat az elemeket választom ki, melyek az általam tárgyalt téma, nevezetesen a muzsikás cigány kultúra szempontjából jelentősek.)

Steward megállapítja, hogy míg a nyugat-európai cigányság egy jelentős hányada nomád, illetve utazó életmódot él, addig a kelet-európai, volt szocialista országokban élő cigányok bérmunkásként letelepedtek, letelepítették őket, s ez jelentős különbségeket eredményez a kultúra megőrzésének módjában és szintjében.

Úgy gondolom, hogy mindenképpen érdemes elkülöníteni a bérmunkás létet és a letelepült életmódot, amit a szerző egyként kezel, és a bérmunkát a letelepedés szinonimájaként használja.

Az alkalmazotti lét a rendszerváltásig valóban a kelet-európai cigányság egyik lényeges megkülönböztető jele, de ebből nem következik szükségszerűen a gádzsóhoz hasonló letelepült életmód. A munkásszállásokon lakó, „fekete vonatokon” ingázó cigányok nem te-

kinthetők letelepedettnek, de még azok sem, akik ugyan a helyi gyárakban dolgoznak, de lakóhelyük, házuk nem olyan szerepet játszik életükben, mint a gádzsókban.

A cigány családok Kelet-Európában is mobilok maradtak, abban az értelemben, hogy a lakóház számukra nem státusszimbólum, nem egy élet munkájának célja és eredménye, nem a mindennapi élet valóságos és szimbolikus központja. A törzscsaládok tagjai a tágabb családhoz tartozó minden rokon lakását, házát sajátjukként használják szükség esetén. Egy-egy családi, házastársi konfliktus könnyen von maga után gyors költözést akár az ország másik végébe, amelyet a konfliktus rendezését követően gyors visszaköltözés követhet. A rokonok, szülők természetesnek tartják, ha lányuk, unokájuk, keresztfiuk bejelentés nélkül több hónapi vagy meghatározatlan idejű látogatásra érkezik, akár egész családjával együtt. A magyar pedagógiai szakirodalom a cigánygyerekek iskolai nevelésével kapcsolatban az egyik legnagyobb nehézséget abban látja, hogy a cigány családok igen gyakran változtatnak lakóhelyet akkor is, ha állandó bejelentett lakásuk van. A gyerekek útja követhetetlen, legalábbis a jelenlegi iskolai struktúra mellett, ezért sokat hiányoznak az iskolából. (Az iskolakerülésnek persze más, súlyosabb okai is vannak.)

Ismert az a tény is, hogy a jómódú vállalkozói réteg körében magától értetődő, hogy nagyobb külföldi, üzleti utakra az egész család együtt indul, ilyenkor rokonoknál szállnak meg, s az üzleti cél összekapcsolódik a gyakori rokonlátogatások igényével. Ezekből az eseményekből a gyerekek se maradhatnak ki. A cigány kultúrában a lakóhelyváltogatás a mindennapok része. Ha a gyerekek esetleg magasabb iskolába kerülnek, természetes, hogy az egész család követi őket, s más városba költözik. Ez a helyváltogatás nem jár olyan előkészületekkel, megfontolásokkal, mint a gádzsó családok esetében. Nem mér-földkő a családi életben, nem jár jelentős változásokkal az életmód tekintetében sem.²⁸

A bémunkáslét kétségtelenül megnehezítette ennek a mobil életformának a vitelét, de nem szüntette meg. A cigány közösségek határai virtuális határok, nem járnak állandó territóriummal, lokális értékekhez való ragaszkodással.

Maga Steward is igen plasztikusan jellemzi ezt az állapotot: „...a people without a homeland but unlike any other diaspora population, with no dream of a homeland, lies in unfamiliar territory. ... In this way, they create a specifically Rom sense of what it is to be human.”²⁹

Úgy gondolom, hogy ez a megállapítás egyaránt érvényes a kelet-európai és a nyugat-európai cigányságra. A tömeges bémunkáslét egy meghatározott történelmi időszak sajátossága volt Keleten a rendszerváltásig. Ami ebben a korszakban a kelet-európai romák stratégiáit jellemzi, az egyben a szocialista társadalmak meghatározó jellemzője is volt. Nem pedig speciális cigány sajátosság. Ez utóbbira inkább a változtatás, a változni tudás igénye, az övéikkel való folyamatos és intenzív kapcsolattartás fontossága, a helyhez nem kötöttség szabadságának az átérzése jellemző.

Az eredet, a származás számontartása szintén nem kötődik territóriumhoz. Maga Steward is megállapítja, hogy soha nem hallotta a romákat Indiáról beszélgetni, sem pedig arról, honnan származnak, milyen földrajzi helyekhez kötődik történetük, vándorlásuk. A hovatarozás nem eredethez, földrajzi helyhez kötődik, hanem a jelenben alakuló személyközi kapcsolatokhoz.

„... they created a place of their own in which they could feel at home, a social space composed according to their own ethnic of relatedness.”³⁰

²⁸ Erről a témáról Forray R. Katalin kutatásai bővebben is beszámolnak.

²⁹ Steward, Michael: *The Time of the Gypsies*. Westview Press 1997. 13. p.

³⁰ Steward, Michael: *The Time of the Gypsies*. i. m. 28. p.

Steward kutatásainak igen nagy érdeme, hogy részletes leírást ad a cigány közösség belső struktúrájáról. Leírja a „testvériség” intézményét, amely minden cigány férfit arra kötelez, hogy szolidáris legyen közössége tagjaival. A „testvéri” közösséghez való tartozás követelménye sokszor még a családi kötelekeknel is erősebb. A másik fontos megállapítás a cigány közösség egalitáriánus jellegére vonatkozik, ahol versengés és hierarchia természetesen van, de a hierarchia változó, mindig a személyközi kapcsolatok adott alakulásának függvénye, és főleg nem intézményesült. Tisztelet és megbecsülés azoknak jár, akik valamely személyes tulajdonságuknál vagy tettüknel fogva elnyerik a többiek elismerését. Az elismerés azonban nem kötődik státushoz és főleg nem a többiek fölötti hatalomhoz. Ezt úgy is meg lehet fogalmazni, hogy egyenlőek a versengésben. Ez az egyenlőség azonban nem érvényes a többi magyarországi cigány népcsoport vonatkozásában. Hogy a beás cigányokhoz hogyan viszonyulnak a harangosi romák, az Steward kutatásaiból nem derül ki, az viszont igen, hogy milyen a viszonyuk a romungrokhhoz.

A magyar cigányokat, akik a kárpáti dialektust beszélték, és mára a közhiedelem szerint elveszítették a nyelvüket, a harangosi oláh cigányok a gádzsókhoz tartozónak gondolják. Teszik ezt egyrészt azért, mert a romungrok többsége – legalábbis nyilvánosan – nem beszéli a cigány nyelvet, mert erőteljesen asszimilálódott, illetve integrálódott a többségi társadalomba, illetve ilyen szándékai, törekvései vannak. Az okok közé tartozik az is, hogy az oláh cigányok azt érzik, a romungrok szégyellik felvállalni a velük való közösséget, büszkeségükben elutasítják őket. A harangosiak ezért úgy tartják, ők maguk az „igazi” cigányok, a romungrok gádzsók lettek, illetve bizonytalan a hovatartozásuk. „They provided an example to the Rom of what happened when one resigned one’s language and culture—with it one gave up independence and self-respect and slit into horrible half-world that was neither Rom nor gazo.”³¹ A könyv egy későbbi fejezetében a szerző arról számol be, hogy az oláh cigányok indulatosan a romungrok, ezen belül is a muzsikusok álságos kétarcúságáról „two-faced behavior” beszélnek, s arról az ostoba törekvésükről, hogy megpróbálnak hidat építeni a romák és a gádzsók között – „...idiocy of trying to build bridges between the Rom and gazos.”³²

Steward egy konkrét példát is említ, mely jól rávilágít ennek a konfliktusterhes viszonyra a nagy érzelmi töltésére: A muzsikus cigányok, bár ők maguk nem tartanak lovakat, lószórt használnak a vonók és húrok készítéséhez, javításához. Az egyik harangosi roma elmesél egy esetet, amikor egy „dirty Romungro” lószórt kért tőle a hangszeréhez. Az oláh cigány férfi ezt szégyenletesnek minősítette, s durván visszautasította a kérését. Úgy viselkedett, mintha a feleségét vagy a lányát érte volna komoly inzultus a muzsikus részéről. A ló ugyanúgy a cigány család intim belső világához tartozik, mint a többi családtag, mégis, ez a nagy emocionális erejű visszautasítás arra utal, hogy a magyarországi oláh cigányok és a romungrok között többretegű, bonyolult feszültségek épültek ki az utóbbi időben.³³ Az oláh cigány közösség egy másik tagja mint egy megszegyenítést utasítja vissza a feltételezést, hogy ő magyar cigány lenne: „I’m not a Romungro! I’m a Rom, too.”³⁴ Elképzelhető, hogy ez az éles elhatárolódás főként annak szól, hogy a magyar cigányok nem használják a cigány nyelvet, és nem őrzik a nyelvi hagyományokat. Ennek egyik bizonyítéka lehet az a tény, hogy Szlovákiában, ahol a kárpáti cigány nyelv élő ha-

³¹ Steward, M. i. m. 45. p.

³² Steward, M. i. m. 93. p.

³³ Steward, M. i. m. 169. p.

³⁴ Steward, M. i. m. 175. p.

³⁵ Steward, M. i. m. 258. p. 20. jegyzet.

gyomány a muzsikuskigányok körében, mindkét cigány népcsoport elismeri a másik cigány identitását, s nem figyelhetők meg ellentétek közöttük. Erre Steward könyve harmadik fejezetének jegyzetei között tesz egy rövid utalást.³⁵

Iona Lacková, szlovák muzsikusk családhoz tartozó önéletríró könyve szintén a békés egymás mellett élésről tanúskodik, ami azért nem feszültségek nélkül való: „Az őseim már háromszáz éve elkezdtek letelepedni a szlovák falvak szélén, és a parasztokat ellátták kovácstermékekkel, fonott kosarakkal, szakajtókkal, ők zenéltek a lakodalmaikon s a mulatságaikon. Az oláhok járták a vidéket, lóval kereskedtek, mások tollak tisztításából éltek, az asszonyaik jósoltak, és őszintén szólva, loptak is. Megengedhették maguknak – egyik nap még itt voltak, másnap hegyen-völgyön túl jártak. Néha haragudtunk rájuk, mert a gádzsók, akiknek egyik cigány olyan, mint a másik, mindenért, amit az oláhok műveltek, ránk zúdították a mérgüket. A mi romáink nem szerették őket, azt mondják: – Corel sar Vlachos-lop, mint az oláh cigány – másfelől csodálattal néztünk rájuk: Sukar sar Vlachos-Szép, mint egy oláh, – Dzal peskere dromeha sar Vlachos – Úgy járja az útját, mint egy oláh. Engem vonzott az egzotikum, ezért vonzottak az oláhok is. Az oláh cigányok olyankor jelentek meg mifelénk, amikor Eperjesen vásár volt, mondta a nagymama: ‘ne menjetek a közelükbe, magukkal visznek, és soha többé nem látjuk egymást!’ . Ponyvával bevont szekerekkel jártak. Megengedték nekem, hogy velük utazzam a szekereiken. Semmi kifogásom nem lett volna ellene, ha ‘ellopnak’, ahogyan a nagymama mondta. Egyszer aztán bent is felejtettem magam a szekerükben. Leszállt az éj, mi meg csak mentünk, egyre mentünk, én a szekér mélyében összegömbölyödve feküdtem. Am egyszer csak megszólal a vajda: ‘Nini, a Miklus lánya! Halálra fognak otthon keresni!’ És megparancsolta az egyik férfinak, hogy vigyen haza. Rendben megérkeztünk, és az oláh bocsánatot kért a szüleimtől, amiért ilyen későn hozott haza. Anyuka általában szigorú volt, de ezúttal valami oknál fogva nem lett mérges. Én meg már gyerekként éreztem, hogy az oláhokról szóló mendemondák nem felelnek meg a valóságnak. Még szinte bosszantott is, hogy nem loptak el, mert akkor járhattam volna velük a világot.”³⁶

A cigány nyelvhasználatának jelentősége Stewardnak abból a fejtegetéséből is kiderül, melynek kapcsán arról faggatja a harangosi romákat, hogyan lehet valakiből cigány. A válaszokból rendkívüli nyitottság derül ki a külvilág felé, mely szerint, ha valaki együtt él a romákkal, és tanul tőlük, beszéli a nyelvet, megtartja a szokásokat, abban az esetben is elfogadják romának, ha nincsen cigány őse. A ‘románész’ magában foglalja a nyelvet, a beszéd-és viselkedésmódot ugyanúgy, ahogyan a hagyományokat. Ebből a szempontból talán jobban érthető, hogy a magyarországi oláh cigányok, így a harangosiak is, nem tartják a romungrókat cigánynak, illetve sokkal kevésbé, mint egy köztük élő, a nyelvet beszélő, a románészt ismerő gádzsót.

„This idea, that one could become a Gypsy by living with the Rom and learning from them, was expressed in the way Gypsies talked in Romany of Gypsy culture as romanes, a term that also meant the language Romany.”³⁷

Steward kutatásai igen jól rávilágítanak a nemek közötti megosztottságra is. A lányoknak és a fiúknak nagyon eltérő a státusa az oláh cigány családokban. A szerző megemlíti egy esetet, amikor egy ötgyermekes családban meghalt az egyetlen fiú. A nagymama úgy jellemezte fájdalmát, hogy ebben a veszteségben az a legrosszabb, hogy fia elvesztette az

³⁶ Iona Lacková: *Szerencsés csillagzat alatt születtem...* Pont Kiadó, Budapest, 2001. 208. p.

³⁷ Steward, M. i. m. 59. p.

³⁸ Steward, M. i. m. 52. p.

egyetlen gyermekét „only child”³⁸ Ez nem azt jelenti, hogy a leánygyermeket nem szeretik, nem gondozzák, inkább arról van szó, hogy a családi hagyományok letéteményesének a fiúkat tekintik. Gyakran előfordul, hogy fiatal férfiak sírva, elkeseredetten veszik tudomásul, ha lányuk születik. „You can’t start anything with a girl. When she says she won’t go to the school because she is sick (that is, menstruating), what can one do? It’s only with boys you can start things.”³⁹ Az apák csak a fiúkat tudják bevinni azokba a foglalatosságokba, melyek a ‘romanesz’ gyakorlására vonatkoznak. Őket viszik magukkal a lóvására, velük mennek a multságokba. A nők és férfiak világa a közösségi szférában kettéválk. Egy nyolcéves fiú már rendelkezik mindazokkal a jogokkal, melyekkel a felnőtt férfiak. A lányok nem mehetnek kíséret nélkül nyilvános helyekre, de a fiúk számára igen hamar megnyílik a felnőtt élet minden lehetősége. Az asszonyok tekintélye a szűkebb családon belül egyértelmű, azon kívül viszont nyilvánvaló a férfidominancia.

A ‘romanesz’ egyik legfőbb alkotóeleme, a testvériség is a férfiakra vonatkozik. A nők számára mindig a család érdeke az elsődleges szempont, a családdal, a gyerekekkel szolidárisak, s nem az asszonytársakkal. A férfiak világában viszont az egymás iránt érzett szolidaritás megelőzi a családi kötelezettségeket.

Az oláh cigány szülők ugyanakkor mindkét nembeli gyerekeikkel rendkívül toleránsak. A korlátozásoknak és szabályoknak az a hálója, mely a gádzsó gyerekeket körülveszi, ebben a kultúrában nem létezik. A tiltások figyelembevétele helyett a gyerekek arra szocializálódnak, hogy figyeljék és utánozzák a fölnöttek viselkedését, teljesítsék a kéréseiket, és ők is megtanuljanak kérni. Úgy tűnik, hogy ez a világ nem vertikálisan, hanem horizontálisan strukturált, az autoritás és hierarchia helyén a bonyolult személyközi kapcsolatok hálózata foglal helyet, mely egyszerre szabályozza az emberek életét és véd meg a magárahagyottságtól, a kiszolgáltatottságtól.

Ezt a horizontális strukturálódást figyelte meg Steward a „kris”, a cigány bíróság működése kapcsán is. A krisben részt vevő szereplők egyenlők, s versengenek a többiek elismeréséért, figyelméért. A közösség elismerését leginkább az fejezi ki, ha figyelemben részesítik valakinek a megnyilvánulását, ítéletét. A cigány férfi passzivitása, hallgatag magatartása azt fejezi ki, hogy a közösségen belül nincsen tekintélye, esetleg nem is igényli azt. A tekintélyért mindig informális eszközökkel kell harcolni, informálisan versengeni érte. Sem a krisnek, sem a vezető státusoknak nincsenek formális strukturái, hivatalos keretei.

Az egyenlőségre való törekvés és az informalitás iránti igény a cigány közösségekben összekapcsolódik. A szerző jelentős fölfedezése, hogy észreveszi a „romanesz” értékein belül az ellentmondást az egyenlőségelvű egalitáriánus etika és a nagyfokú autonómia alapuló libertáriánus etika között.

A „testvériség” és a „szabadság” követelményét a „romanesz”-en belül sem könnyű összeegyeztetni. Ez az a játéktér, melyen a cigány férfiak kipróbálhatják közösségteremtő, illetve önérvényesítő hajlamaikat. Ez a próbálkozás gyakran súlyos konfliktusokkal jár együtt. A jelenség nyilván nem ismeretlen az európai társadalmak történetében jártas olvasó előtt. Ugyanakkor a formális intézményrendszer szabályozó erejének teljes hiánya a fent vázolt konfliktusok megoldásának, feloldásának egy sajátos, csak a cigány kultúrára jellemző formáit hívja elő.

Az informalitás mint rendező elv nagymértékben elősegíti annak a szemléletnek a fennmaradását, továbbbörzését, mely szerint a problémákat újra- és újra meg kell fogalmazni, át kell értelmezni, meg kell beszélni.

³⁹ Steward, M. i. m. 53. p.

A jelenidejűségnek ez a múltat állandóan maga előtt görgető dominanciája adja a cigány kultúra mással össze nem téveszthető sajátosságát, mely a személyes kapcsolatok gondozására, az interperszonális viszonyok döntő jelentőségére épül. Ezt a gondolatot fogalmazza meg Steward nagyon plasztikusan könyve záró fejezetében: „For the Gypsies there is no angel of history, nor is there a past to be redeemed. They live with their gaze fixed on a permanent present that is always becoming.”⁴⁰

Ez a társadalomszemlélet nyilvánul meg **Bruno Latour** antropológiai tanulmányában is, általánosabb érvennyel: „A ‘történelem nélküli népeket’ azok találták ki, akik úgy gondolták, hogy az ő történelmük radikálisan új. Gyakorlatilag az előbbiek állandóan újítanak, az utóbbiak pedig arra kényszerülnek, hogy újra és újra végigmenjenek a forradalmak, az episztemológiai törések vagy a régiek és modernek vitáinak ugyanazon rítusain. Senki sem születik tradicionálisnak, hanem úgy dönt, hogy állandó újítások révén tradicionálissá válik.”⁴¹

Végül érdemes felidézni a legáltalánosabb értékeknek azt az összevetését, melyet Steward a cigány és a gádzsó (paraszt) kultúra összehasonlítása kapcsán ír le.⁴²

a paraszti kultúrára jellemző

a földtulajdon értéke
munka
kemény munkavégzés
szorgalom
takarékoság
családi felhalmozás
a múlt hatással van az életre

a cigány kultúrára jellemző

nincsen helyhez kötöttség
kapcsolatok
beszélgetés
ügyesség
pazarlás
testvéries szétosztás
a múlt lényegtelen

Magyarországi cigány-kutatások

A magyarországi cigányság helyzetére vonatkozó kutatásokat vizsgálva Erős Ferenc megállapítja, hogy szinte teljesen hiányoznak azok a vizsgálatok, melyek a cigány és nem cigány lakosság egymáshoz való viszonyát tárgyalnák. Ugyanígy igen keveset tud a magyar társadalomtudomány a cigányok értékrendjéről, identitással kapcsolatos problémáiról, mindennapi életéről.⁴³ A cigány kultúrára, annak sajátosságaira vonatkozó felmérések is váratnak magukra, illetve ha vannak ilyenek, azok inkább néprajzi és nem szociológiai jellegű munkák.⁴⁴ Az antropológiai kutatásoknak alig van Magyarországon hagyománya. 1990 óta létezik antropológiai kutatóhely Budapesten a felsőoktatásban, ezt megelőzően

⁴⁰ Steward, M. i. m. 246. p.

⁴¹ Bruno Latour: *Sohasem voltunk modernek. Szimmetrikus antropológiai tanulmány.* Osiris Kiadó, Bp. 1999. 132. p.

⁴² Steward, M. i. m. 237. p. (nem teljes felsorolás)

⁴³ Erős Ferenc: Pszichológiai szempontok és problémák a magyarországi cigányság helyzetére vonatkozó kutatásokban. In: *A válság szociálpszichológiája.* Budapest, T-Twins 1993.

⁴⁴ Csongor Anna–Szuhay Péter: *Cigány kultúra, cigánykutatások.* Budapesti Könyvszemle 1992. 4(2)

⁴⁵ Havas Gábor: *A megélhetési módok és a többségi társadalomhoz fűződő viszony változásai a magyarországi cigányok különböző csoportjaiban.* Kandidátusi értekezés 1994.

inkább a néprajzi szemlélet dominált. Az 1970-es évek végén **Csongor Anna**, **Havas Gábor** és **Mezey György** végeztek részt vevő megfigyeléseket cigány közösségekben,⁴⁵ ezt követően **M. Steward** lepte meg a magyar szociológus szakmát eredményeivel.

A XIX. században, az 1880-as években **József főherceg**, **Wlislocki Henrik** és **Herrmann Antal** foglalkoztak cigány-vizsgálatokkal. József főherceg cigány szótárát állított össze, s jó szándékú kísérleteket tett arra, hogy alcstúti birtokán letelepítse a cigányokat. Iskolát is szervezett a cigánygyerekek számára. Wlislocki Henrik részt vevő megfigyeléseket folytatott, bár a kulturális antropológia relativista szemléletét egyáltalán nem alkalmazta. Saját, polgári értékrendjének szemszögéből szemlélte a cigányokat. Herrmann Antal néprajztudós munkáira a romantikus szemlélet jellemző. A cigányokat a természet gyermekeinek tartotta, s nagy hatással voltak rá Liszt Ferenc cigányzenéről írott, elismerő hangú cikkei.⁴⁶ **Erdős Kamill** a XX. század ötvenes éveiben igen szoros kapcsolatot alakított ki különböző cigány csoportokkal. Nyelvüket is ismerte, de ő sem volt mentes azoktól a polgári előítéletektől, melyek alapján 'élősdieknek', 'kőborlóknak' vélte őket.

A 80-as években érdekes módon a zenetudomány és a nyelvészet területén születtek olyan eredmények Magyarországon, melyek rokon vonásokat mutatnak a nyugat-európai kulturális antropológia cigánykutatásaival. Itt elsősorban **Kovalcsik Katalin** és **Réger Zita** munkásságára gondolunk.

A cigány lassú dalok „loki gyili” elemzése kapcsán Kovalcsik Katalin megállapítja, hogy a cigány dalok jellegzetességei nem annyira a motívumokban, mint inkább az „építkezési módban” lelhetők föl. Ezen jellegzetességek közül a leglényegesebb, hogy a legkülönbözőbb külső hatásokat olvasztják be a zenei anyagba, elsősorban olyanokat, melyeket egyfajta szelekció alapján a cigány dallamkinéshez közelállónak tartanak. Nagyon fontos vonás az improvizációs hajlam, vagyis az egyéni motívumok folyamatos beépítése az előadásba. Egyes szövegek, dallamrészletek állandóan változó kombinációban jelennek meg, az előadó ízlése, hangulata szerint, illetve a hallgatóság összetétele alapján, az adott helyzethez igazítva.

Kovalcsik Katalin igen lényeges módszertani észrevétele, hogy a hagyományos gyűjtési szituáció nemigen teszi lehetővé a cigány folklór alapos megismerését. Nélkülözhetetlen, hogy a gyűjtő bizalmas, személyes viszonyba kerüljön a cigány közösség tagjaival, részt vegyen a közösségi összefüggéseken, s ott elfogadják őt.⁴⁷ Vagyis az ezt megelőző magyarországi kutatási gyakorlattal ellentétben Kovalcsik nem a „magas kultúra” képviselőjének szerepében jelent meg a cigányság között, hanem elfogulatlan szemlélőként, a kulturális antropológia módszertani tradícióját folytatva. Elsősorban azt akarta feltárni, mit jelent a cigány adatközlő számára saját kultúrája, illetve hogy milyen funkciót tölt be az énekmondás, a személyes sorsok közösség előtti eléneklése a vizsgált csoport tagjainak mindennapi életében.

Réger Zita nyelvi szocializációs kutatásai során szoros kapcsolatot alakított ki kisgyermekes cigány családokkal. Kutatási módszerének felvázolása kapcsán többnyire antropológus szerzőkre hivatkozik. Módszerének köszönhetően alkalma volt arra, hogy rész-

⁴⁶ Liszt Ferenc: *A cigányokról és a cigány zenéről Magyarországon*. 1861. Pest, Heckenast

⁴⁷ Kovalcsik Katalin: *Egyéni életsorsokat elbeszélő cigány lassú dalok*. Zenetudományi Dolgozatok, Budapest, MTA Zenetudományi Intézet 1987.

⁴⁸ Réger Zita: *Nyelvi szocializáció és nyelvhasználat magyarországi cigány nyelvi közösségekben*. Műhelymunkák a nyelvészet és társtudományai köréből 1987.

letesen megismerje a cigány családok nevelési szokásait, s a kultúra egészére vonatkozóan új ismeretekre tett szert. Ennyiben, vagyis módszertani tekintetben munkái Kovalcsik Katalin írásaival rokoníthatók.⁴⁸

A magyar társadalomtudományok körében **Kemény István** végezte az első átfogó, országos cigánykutatót 1970 nyarától 1972 végéig. Ez a vizsgálat azokat a személyeket sorolta a cigányok közé, akiket a környezet cigánynak tartott. Kemény tehát ugyanazon elvek alapján választotta ki vizsgálati alanyait, mint azt a Magyar Statisztikai Hivatal az 1893-as cigányösszeírás során tette. Ekkor sem tekintették a cigányságot saját kultúrával rendelkező nemzetiségnek, hanem társadalmi réteggként kezelték. Holott abban az időben a Monarchia lakosságának 50%-a nemzetiségi hovatartozású volt. A feladat kényes voltát nagyon jól jellemzi, hogy bár 1893-ban a cigányság 80%-a letelepedett életmódot élt, s csak elenyésző hányaduk vándorolt, Budapest közigazgatási vezetői azzal az ürüggyel utasították el a vizsgálatban való részvételt, a kérdőívek átvételét, hogy Budapesten már nincsenek vándorló, „kóbor” cigányok. Ennek következtében nincsen adat arról, hogy az akkor már világhírnévének örvendő, Budapesten élő, nagyszámú muzsikussal cigány dinasztiák a magyar cigányság hány százalékát tették ki. Feltételezhető, hogy a város vezetése attól tartott, sok konfliktussal jár majd, ha a polgársághoz igazodó, az arisztokráciával érintkező, asszimilált magyar cigányságot a kérdőívek kapcsán közös nevezőre hozzák a vándorló cigány csoportokkal. Mindenesre nem vállalták ennek a feladatnak a kockázatait. 1993-as újabb felmérése kapcsán Kemény ugyanazt a tipikusan szociológiai definíciót alkalmazta, mint korábban.

Számára a cigányság elsősorban társadalmi réteggként jelenik meg, bár ezt ő sem értelmi úgy, hogy az egész magyarországi cigány lakosság egyetlen társadalmi réteget alkot, s azt sem, hogy a cigányok önmagukban képeznek társadalmi réteget. 1974-es kutatási összefoglalójában úgy fogalmaz, hogy: „A magyarországi cigányság egymástól elkülönülő életforma-csoportokra bomlik.”⁴⁹

Ez az életforma-fogalom némileg hasonlít az antropológia kultúra-értelmezéséhez. Kemény szerint az életformát elsősorban a lakóhely, a lakás minősége, a tárgyi kultúra, a szokásrendszer, a társadalmi státus, a családi és más társas szervezeti formák, a lokális környezet működése, a szocializáció, illetve az attitűdök és a mindennapi viselkedés határozzák meg.⁵⁰ Ennek az életmód-koncepciónak a kidolgozásában Kemény szemléletére nagy hatással volt az antropológus **Oscar Lewis** munkássága, akinek a nevéhez a „szegénység kultúrája” kifejezés kapcsolható. Lewis egyik alapvető megállapítása, hogy a szegénység életmód. A „**Sanchez család**” című műve egyenesen azt sugallja, hogy a szegénységnek bizonyos jól körülírható „kultúrája” van, melynek megtartó ereje sokszor erősebb a kitörni vágyó szándékoknál.

Kemény István a magyarországi cigányok életmódját elsősorban a hiányok számbavételével jellemzi, bár sok helyütt jelzi, hogy a személyes kapcsolatok hitelessége, a spontaneitás, a kreativitás pozitív értékek a cigány családokban.⁵¹ Azt azonban nem tisztázza, hogy ezek a pozitív értékek a ‘szegénység kultúrájának’ hozadékai-e, mint ahogyan ez O. Lewis műveiből kitetszik, vagy pedig a cigány kultúra egyedi sajátosságai.

⁴⁹ Kemény István: A magyarországi cigány lakosság. *Valóság* 1974/17. 63–72. p.

⁵⁰ Kemény István: Az életforma fogalmához. In: *Szociológiai írások* (szerk. Kemény I.–Gábor K.) Budapest, Replika-kör 1992.

⁵¹ Kemény István: A magyarországi cigányok helyzete. In: *Beszámoló* 1976.

A 70-es, 80-as években kialakult egy dokumentarista, szociografikus jellegű látásmód, amely a Kemény-tanítványok kutatási módszerét jellemzi. Ezek egy részére is, főként **Csalog Zsolt** munkáira nagymértékben hatott Oscar Lewis módszere. **Solt Ottilia, Lengyel Gabriella, Mózes Lajos, Havas Gábor, Iványi Gábor** munkái a tényfeltáró, elkötelezett szemlélet jegyében készültek.⁵² **Diósi Ágnes**, bár nem tartozik a Kemény-iskolához, szociográfiáinak dokumentarista jellege miatt mégis ehhez a kutatási vonalhoz kapcsolható.⁵³

Az utóbbi időben mind a cigánysággal foglalkozó kutatókat, mind a közvéleményt foglalkoztatja az a kérdés, hogy a cigány népességnek milyen az aránya a magyar lakosságon belül. Az 1993–1994-es, **Kemény István, Kertesi Gábor, Havas Gábor** által vezetett cigány kutatás adatai szerint a roma lakosságnak az egész népességhez viszonyított aránya 4,69, kerekítve 5%.⁵⁴ A Szonda Ipsos egyik kutatásában a kérdezőbiztosok a megkérdezett 18 éven felüli személyek 6,6%-át minősítették cigánynak, 2,2-ről nem tudták eldönteni etnikai hovatartozását, a felnőtt népesség 91,2%-át nem cigányként regisztrálták. **Szelényi Iván** és **Donald Treiman** 1993-ban a 20 és 75 év közötti megkérdezettek 3,9%-át minősítette cigánynak a kérdezőbiztosok véleménye alapján, 1,2% esetében nem tudták eldönteni az etnikai hovatartozást, és a felnőtt népesség 94,9%-át minősítették nem cigánynak.

Ladányi János és **Szelényi Iván** ezen kutatási eredmények összehasonlítása kapcsán azt találták, hogy ezek rendkívül eltérő eredményeket adnak. Még hozzá azért, mert csak Kemény István kutatása becsüli közvetlenül a cigány népesség össznépességén belüli arányát. A Szonda Ipsos és a Szelényi–Treiman-féle kutatás adatai a felnőtt népességre vonatkoznak. Figyelembe kell venni, hogy a cigány népesség körében jóval magasabb a gyerekek száma, így a Szonda Ipsos adatai alapján 10%-ot is meghaladó cigány arányra lehet következtetni.⁵⁵ „arról, hogy egy etnikai csoport ‘objektíve’ milyen létszámú, az empirikus társadalomkutatás módszereivel lényegileg semmit sem lehet mondani. Ezekkel a módszerekkel azt tudjuk megérteni, hogy miféle ‘klasszifikációs rendszerek’ léteznek egy társadalomban egy történetileg meghatározott időpontban. A klasszifikációs rendszerek minden bizonnyal többet mondanak a ‘klasszifikátorokról’, mint a ‘klasszifikáltakról’,⁵⁶ – vonják le a konklúziót a szerzők. Egyúttal felvetik azt a gondolatot is, hogy amennyiben a környezet értékelését fogadjuk el az etnikai hovatartozásra vonatkozóan, úgy szembe kell nézni azzal a ténnyel, hogy az asszimilálódott, illetve konformis életmódot élő cigányokat a környezet nem fogja cigánynak tartani. Míg a marginán élő cigányokat többnyire a cigányok közé sorolják. Fennáll ezért véleményük szerint a szegénység etnicizálásának a veszélye, vagyis a szegények problémáinak ‘cigányproblémaként’ való kezelése. Mindebből azt a következtetést vonják le, hogy a cigányság nem képez határozottan definiálható csoportot. A cigánysággal mint homogén etnikummal kapcsolatos teóriák tehát nem egyszerűen a nagyfokú tudatlanság termékei, hanem fontos részét képezik a többségi és kisebbségi oldalról egyaránt folyó klasszifikációs küzdelmeknek.” – „a cigány kultúra, életmód és identitás sem fogható fel valami törté-

⁵³ Diósi Ágnes: *Cigányút*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1988.

⁵⁴ Havas Gábor–Kemény István: A magyarországi romákról. *Szociológia* 1995/3 3. p.

⁵⁵ Ladányi János–Szelényi Iván: Ki a cigány? In: *Romológia-Ciganológia*, szerk. Furray R. Katalin. Dialóg Campus Kiadó Budapest–Pécs 2000. 16. p.

⁵⁶ Ladányi János–Szelényi Iván: *Ki a cigány?* i. m. 13. p.

⁵⁷ Ladányi János–Szelényi Iván: *Ki a cigány?* i. m. 23–24. p.

nelmen kívüli állandósággal, egyértelműen határolható, egzotikus etnikai csoporthoz kapcsolható fogalomként.⁵⁷

Úgy tűnik, hogy a szerzők, abbéli aggodalmukban, hogy a társadalom perifériájára szorultak problémái etnicizálódnak, és a politikai küzdőtér áldozataivá válnak, a cigányság etnikai problémáit kezelik úgy, mint a gazdasági-társadalmi viszonyrendszer termékét. Az írásban ugyan explicite nem fogalmazódik meg, de a gondolatmenet egésze azt implikálja, hogy a magyarországi cigány kultúra a marginalitás, az underground kultúrája. Tehát amit 'cigány életmódnak' szokás nevezni, az inkább a peremre szorultak életmódja. Érdekes módon, a korábbi cigány kutatások tudományos eszközeit bíráló cikkben a szerzők a lényegét tekintve ugyanarra a következtetésre jutottak, mint azok a kutatók, akiket bírálattuk tárgyává tettek a cikk elején. Záró gondolataikban M. Stewardra hivatkoznak, arra az antropológusra, aki a magyar nyelven megjelent „Daltestvérek” c. könyvében egy gazdag, autentikus, szabályozott cigány kultúra meggyőző leírását adja.

Úgy gondolom, nem véletlen, hogy azt a súlyos dilemmát, amely az utóbbi évtizedek magyarországi cigánykutatásait átlengi – nevezetesen azt, hogy a cigány kultúra a szegénység kultúrája-e vagy etnikus kultúra – nem szociológus, hanem egy néprajzkutató vetette fel először nyíltan, felvállalva a kérdés kényes voltát.

Szuhay Péter 1999-ben megjelent könyvében imponáló képanyaggal illusztrálja a magyarországi három cigány népcsoport, a magyar cigányok, az oláh cigányok és a béás cigányok életét. A munka terepkutatásairól való beszámolókkal, leírásokkal egészül ki.⁵⁸ Szuhay Péter nagy érdeme, hogy e könyvön kívül még számos dokumentumfilmmel is hozzájárult ahhoz, hogy a magyarországi különböző cigány csoportok kultúrájáról árnyalt képet kaphassunk. (Pl. „Szívmuzsikusok”, „Kitagadottak”)

Fontos adalékokkal szolgál még az utóbbi néhány év pedagógiai szakirodalma is a cigány kultúráról. A 90-es évek eleje óta létrejött független iskolák közül néhány ugyanis a cigánygyerekek számára dolgozott ki pedagógiai programokat (pl. a Csenyétei Általános Iskola vagy a Gandhi Gimnázium). Mivel ezek az iskolák szoros kapcsolatot építettek ki a családokkal, és a gyerekeknek alkalmuk van saját kultúrájukat is megjeleníteni az iskolai életben, az itt tanító pedagógusok árnyalt képet kapnak a cigány kultúráról. Ezt tükrözi az az antológia, melyet a csenyétei tanárok állítottak össze **Kereszty Zsuzsa** pedagógiai vezető segítségével.⁵⁹

Úttörő jelentőségű az a tanárok számára készült tanulmánykötet is, melyben szociológiai, néprajzi, zenetudományi tárgyú tanulmányok mellett esettanulmányok és önéletírások foglalkoznak a különböző magyarországi cigány csoportok életével.⁶⁰ A kötet címe is jelzi (*Tanulmányok a cigányság társadalmi helyzete és kultúrája köréből*), hogy a cigányságot saját kultúrával rendelkező csoportként tételezi, mely csoport társadalmi helyzetének feltárása szintén elemzések tárgya kell, hogy legyen.

Remélhetőleg a közeljövőben készülnek majd olyan szociológiai vizsgálatok, melyek e tárgykört hasonlóan árnyalt módon közelítik meg, s foglalkoznak az egyes cigány szubkultúrák egymástól eltérő sajátosságaival is.

⁵⁸ Szuhay Péter: *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Panoráma, Budapest, 1999.

⁵⁹ Csenyétei antológia. Szerk. Kereszty Zsuzsa, Pólya Zoltán (Csenyétei–Budapest–Szombathely 1998.)

⁶⁰ *Tanulmányok a cigányság társadalmi helyzete és kultúrája köréből*. BTF-IFA-MKM 1998. szerk. Kovalcsik Katalin.