

31849 1

1994

SZOCIÁL- POLITIKAI ÉRTEŚÍTŐ

1994/2

MICHAEL SINCLAIR STEWART

DALTESTVÉREK

AZ OLÁHCIGÁNY IDENTITÁS
ÉS KÖZÖSSÉG TOVÁBBÉLÉSE
A SZOCIALISTA MAGYARORSZÁGON

MTA SZOCIOLÓGIAI INTÉZET

A kötet megjelenését
a Soros Alapítvány
és a Max Weber Alapítvány
támogatta

318491

1994

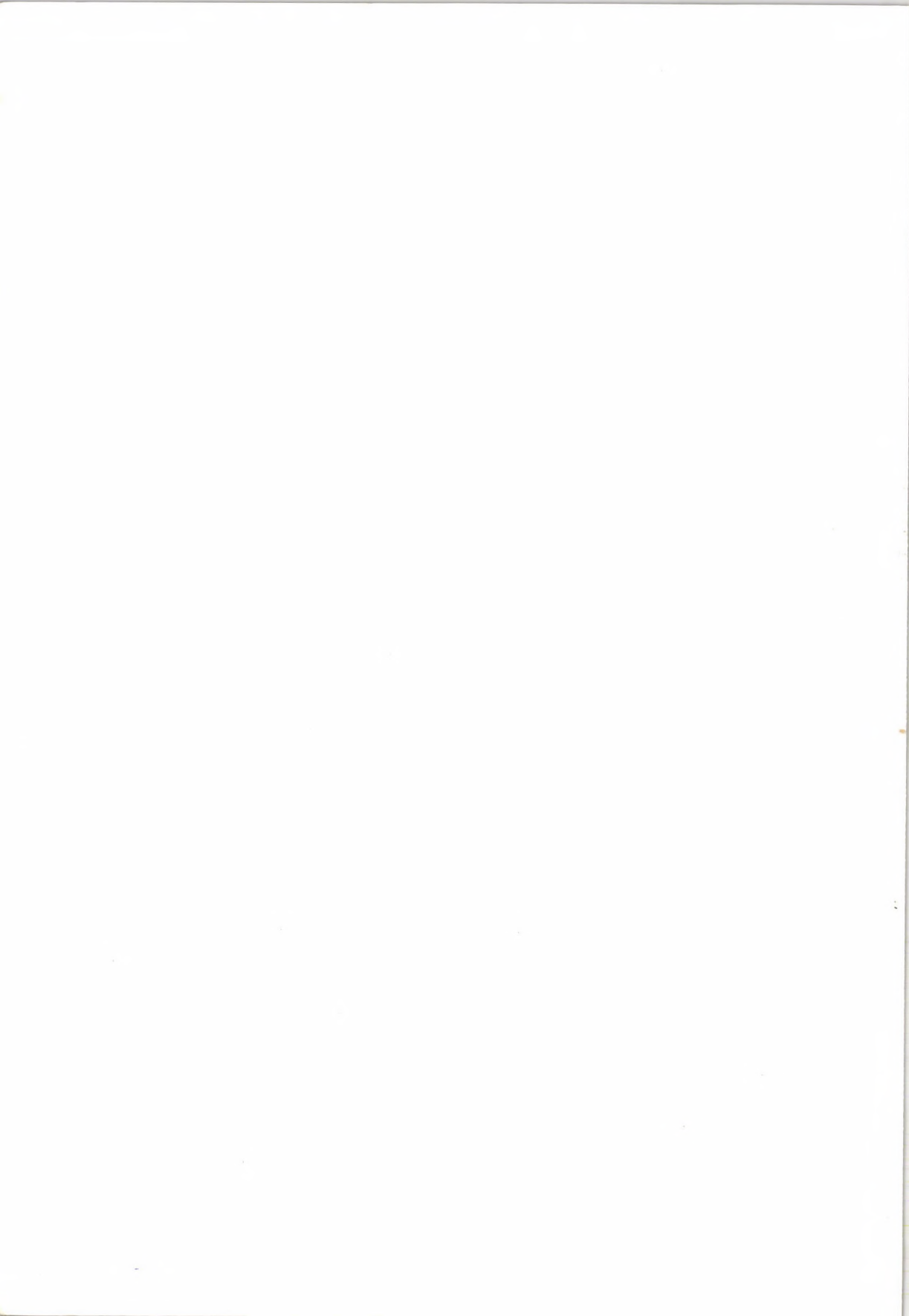


MICHAEL SINCLAIR STEWART

DALTESTVÉREK

AZ OLÁHCIGÁNY IDENTITÁS
ÉS KÖZÖSSÉG TOVÁBBÉLÉSE
A SZOCIALISTA MAGYARORSZÁGON

A SZOCIÁLPOLITIKAI ÉRTEŚÍTŐ KÖNYVTÁRA



A SZOCIÁLPOLITIKAI ÉRTESÍTŐ KÖNYVTÁRA

1994

31849 1

A SZOCIÁLPOLITIKAI ÉRTESÍTŐ KÖNYVTÁRA

DALTESTVÉREK

Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése
a szocialista Magyarországon

MICHAEL SINCLAIR STEWART

T-Twins Kiadó
MTA Szociológiai Intézet
Max Weber Alapítvány

A kötet megjelenését
„A magyarországi nemzeti és etnikai kisebbségekért” Alapítvány
a Soros Alapítvány
és a Societas Alapítvány
támogatta

Fordította

SAJÓ TAMÁS
SZARVAS ZSUZSA
VARGYAS GÁBOR

A fordítást ellenőrizte

SÁRKÁNY MIHÁLY

A cigány nyelvű szövegek átírását ellenőrizte

KOVALCSIK KATALIN

© Michael Sinclair Stewart, 1993

© Sajó Tamás, Szarvas Zsuzsa, Vargyas Gábor (Hungarian translation), 1994

T-Twins Kiadó – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány, 1994
Felelős kiadó a T-Twins Kiadó igazgatója, az MTA Szociológiai Intézet igazgatója
és a Max Weber Alapítvány elnöke
Felelős szerkesztő Gábor László
Műszaki vezető Fraunhoffer Péter
Műszaki szerkesztő Nyiri András
Készült az OLITON Kft.-ben
Felelős vezető Szikszay Olivér ügyvezető igazgató
ISBN 963 7977 55 4

SZEGÓ JUDITNAK

*Vi le forroske savenge.
Soha na te meren!*

Tartalomjegyzék

Előszó a magyar kiadáshoz	11
Köszönetnyilvánítások	13
Helyesírási tudnivalók	15

Bevezetés

IDEGEN CIGÁNYOK	17
Európa	17
Cigányok, ciganológia és szociálintropológia	17
Cigányok és parasztok	23
Cigányok a „létező szocializmusban”	25
Cigányok és etnikai viszonyok	26
Módszertan	29

ELSŐ RÉSZ

CIGÁNYOK A SZOCIALISTA MAGYARORSZÁGON	37
---	----

I. fejezet

CIGÁNYTELEPEK EGY MAGYAR VÁROSBAN	39
A Párizs: a „szerves” telep	39
A Gödör: a tervezett telep	44
Kontinuitás	49
A vásárváros	52
Cigányok és magyarok	54

II. fejezet

CIGÁNYOK A FEUDALIZMUSTÓL A SZOCIALIZMUSIG	59
Cigányok a feudalizmus idején	59
A cigánykérdés megjelenése	60
A felszabadulás után	65
A kommunista politika alakulása	67
Cigánypolitika	69

III. fejezet

HÉTKÖZNAP MUNKÁSOK, VASÁRNAP CIGÁNYOK	75
Országos határozattól a helyi alkalmazásig	75
Lakáskörülmények	76
Egészségügy	79
Oktatás	81
Munka	83
Összefoglalás helyett	99

MÁSODIK RÉSZ

ROMÁNESZ: „A CIGÁNY MÓDON ÉLNI”	101
---------------------------------------	-----

IV. fejezet

A JÓ ÉLET KÉPEI	103
<i>Románész</i>	103
Roma öltözködés	106
A roma konyha	107
Vendéglátás és <i>mulatságo</i>	108
Osztozás és segítségnyújtás	110
Az osztozás határai: a pénz	114
Az osztozás határai: az asszonyok	115
Fivérek, fiúk és a roma identitás	119
Ostromállapot mentalitás	127
A romák jövedelme: a <i>gázsó</i> kra utalt megélhetés	131

V. fejezet

A KEMÉNY ÜZLET	139
A roma és a ló	139
A ló mint szimbólum	142
A szocialista lóvásár	147
Az alku	150
A vérbeli kupec	154
A lókupec hatalma	157
„Csere” és „eladás”	159
Kereskedés teszi a romát	163

VI. fejezet

DALTESTVÉREK	167
<i>Mulatságo</i>	167
Vorba	173

Rományi gyili, cigány dal	176
„Igaz beszéd”	183

VII. fejezet

A KERESKEDÉS MÁGIÁJA	191
Önellátás kemény munkával	191
Megélhetés munka nélkül	195

HARMADIK RÉSZ

A ROMA A GÁZSÓK VILÁGÁBAN	205
---------------------------------	-----

VIII. fejezet

A ROMNYIBAN LAKOZÓ GÁZSI	207
<i>Rom és romnyi</i>	207
Tiszta <i>romnyik</i> és a piszkos <i>gázsik</i>	210
A szennyeződés szaga	213
A termékenység és a szexualitás különválasztása	215
A szülési szennyeződés és a keresztelő	222
A <i>romnyik</i> ban lakozó <i>gázsik</i>	227
A nemek közötti munkamegosztás	232

Összegezés

„ÚJ MAGYAROK” VAGY „RÉGI CIGÁNYOK”?	241
Cigányok és nem cigányok változó történelmi viszonya	241
Hogyan érzük be önmagunkkal?	243
A szociológiai objektívizmuson és az antropológiai kulturalizmuson túl	248

1. melléklet: Hosszabb cigány szövegek	257
2. melléklet: Zenei lejegyzések	259

BIBLIOGRÁFIA	261
--------------------	-----

ILLUSZTRÁCIÓK

Térképek

1. A kutatás helyszíne Magyarországon
2. Harangos város térképe
3. Fontosabb lóvásárok, amelyekre a harangosiak járnak

Ábrák

1. A *Párizs* néhány háztartásának rokonsági kapcsolatai
2. Néhány háztartás rokonsági kapcsolatai a *Gödörben*
3. Férfiak korábbi házasságokból fakadó rokoni kapcsolatai
4. *Dinkeste* és *szavuleste* „nemzetek”
5. *Pokuláro* „nemzet”
6. *Romungro* és roma házassági kapcsolatok

Fényképek

1. Cigány ház
2. *Romnyi* nézi magát a tükörben
3. Sár
4. Udvaron
5. „Régimódi” cigánytelep
6. Férfiak a keresztelőn
7. Férfiak az esküvőre érkeznek
8. Fonal eladása
9. Megvadult ló megfékezése
10. Makacskodó ló „hajtása”
11. Rendőrségi ellenőrzés
12. a, b, c. Alku
13. „Lassan és nyugodtan”
14. Asszonyok a lóvásárban
15. Virágok
16. Piros esküvői ruha
17. A nők külön ünnepelnek a férfiaktól az esküvőn

Előszó a magyar kiadáshoz

Kissé különös érzés fog el, ha arra gondolok, hogy ez a doktori disszertáció, amelyet azzal a tudattal írtam meg, hogy majd két magasabb rangú egyetemi oktató olvassa és bírálja el Londonban, most egy sokkal szélesebb és magyar olvasóközönséghez jut el. Nem mintha szégyellném, amit hat évvel ezelőtt írtam, de most látom, hogy a megfogalmazás módja és stílusa, amely az intézményes tudományművelés követelményrendszeréhez igazodott, milyen kevéssé képes visszaadni életemnek mindmáig valószínűleg legfontosabb tapasztalatát.

Rendkívüli, bár mélyen felkavaró élmény egy másik nép életében részt venni, még ha időlegesen történik is ez, és remélem, hogy valamelyest érzékeltetni tudom a magyar olvasóval ennek az élménynek felvillanyozó hatását.

Öröm is ugyanakkor ez a publikáció, mert hiszem, hogy az itt elmondott történet – egy különálló kultúrának és életmódnak a fennmaradásáról a kommunista rendszer negyvenévi üldöztetése közepette – tanulságos történet, és talán előadása sem teljesen szokványos. Magyarországon a cigányokról szóló legtöbb publikáció a „cigánykérdés” eszméjéből indul ki, vagyis elfogadja a többségi társadalom látásmódját, amely számára a cigányok mint különálló etnikus csoport léte valóban „kérdést” vet föl. Minthogy tizenöt hónapig roma nyelvet beszélő cigányok között éltem 1984–86-ban, én a cigányok szemszögéből írtam könyvet, és onnan nézve, ha egyáltalán „kérdés” merül fel, az a „gázsokérdés”. Magam azonban sem cigány, sem a cigányok szószólója nem vagyok, így hát „kívülről” is írtam a történetet, egy mind a cigányok, mind a magyarok világához képest kívülálló perspektívájából. A magyar olvasó ezeknek a nézőpontoknak a kombinációját és egymás mellé állítását találhatja a dolgozat sajátos jellegzetességének.

A történet fővonalai világosak: a harangosi cigányok *de facto* proletarizálódáson mentek keresztül a második világháborút követő két évtizedben. Történetesen egybevágott ez az MSZMP politikai programjával, amely a cigányoknak a munkásosztályba történő asszimilációját hirdette meg. A harangosi cigányok azonban korántsem váltak a munkásosztály osztályöntudattal bíró tagjaivá, miként az MSZMP remélte, hanem megőriztek egy különálló, nem osztályjellegű identitást. Azon a képességen alapult ez, hogy továbbra is el tudták képzelni: életükben nem az a tény számít igazán, hogy hétfőtől péntekig szocialista bérekért dolgoznak, hanem az a döntő, hogy szabadidejüket lökereskedéssel, énekléssel, ivászáttal és a cigánytársaikkal való testvériség ápolásával tölthetik, em-

beri létüket tehát otthonaikban és közösségükben találják meg, nem pedig a munkahelyen.

Harangos története több szempontból egyedi, de az effajta monográfia hitelessége pontosan a részletekben és a különösségben rejlik. Mindenesetre az eseményeken túl, amelyeket leírok, alapvető mondandója ennek a műnek az, hogy van lehetőség olyan emberek gondolatainak és érzéseinek a megértésére, akiknek a viselkedése a kívülálló számára „vadnak”, felfoghatatlannak vagy egyszerűen ostobának látszik. Amikor élni kezdtem egy cigányközösségben, az első lecke, amit megtanultam, az volt, hogy óvatosan járjak el, sokáig figyeljek, mielőtt megszólalok, és mindig, de mindig abból induljak ki, hogy ha nem értek meg valamilyen cselekedetet, ez az én – orvosolásra szoruló – fogyatékoságom és nem az ő „butaságuk” vagy értetlenségük következménye. Az elmúlt három évben Kelet-Európában rengeteg elképzelést ötlöttek ki cigánycsoportok számára vagy velük együtt, de közülük csak kevés épít a cigány társadalomszervezet és kultúra természetének akár csak valamelyes megértésére. Emiatt tragikusan ismétlik pontosan ugyanazokat a hibákat és újratermelik ugyanazokat a káros társadalmi jelenségeket, mint a kommunista rendszerek tervezetei. Ha ez a könyv arra indítja az új társadalmi reformereket, hogy nagyobb érzéssel és a cigányok igényei szerint dolgozzanak a cigányokkal együtt, akkor megírásának volt némi értelme.

Liberalis szemszögből nézve úgy vélem, hogy van valami csodálatos a harangosi cigányok és sok hozzájuk hasonló teljesítményében, akik – dacára a hatóságok rendszerbe iktató és egységesítő kísérletének – megőrizték különállásukat. Ennél azonban sokkal fontosabb ennek a teljesítménynek a gyakorlati következménye: a harangosi cigányok ma kevésbé elesettek, mint számtalan sorstársuk országszerte, akik a kommunizmus időszakában a lumpenproletariátusba süllyedtek le, akiket arra kényszerítettek vagy arról győzték meg, hogy hagyjanak fel életmódjukkal és kultúrájukkal. Utóbbiak ma nem rendelkeznek sem a szerző-mozgó vállalkozói mentalitással, sem bér munka-vállalási lehetőséggel.

Ennek a könyvnek hősei olyan férfiak és nők, akiknek ma, a rendszerváltás óta, lehetőségük van életük és családjuk életének alakítására anélkül, hogy kénytelenek lennének alkalmazkodni idegen – történetileg mindenesetre elévült – értékekhez, vagy úgy tenni, mintha azok sajátjaikká váltak volna. Ma bizonytalan pozícióból néznek a jövőbe. Senki sem tudja megmondani, hogy lesz-e majd alkalmuk kitörni a nyomorból és a szegénységből, avagy az irigység és az intolerancia démonai sikerrel szítanak gyűlöletet ellenük, hívnak fel megtorlásra, ahogy ez már történik is.

M. Stewart

Budapest, 1993. február.

Köszönetnyilvánítások

Szeretném kifejezni hálámat és tiszteletemet Harangos, Csóka, Ürömfű és Dongó valamennyi roma lakójának – anélkül, hogy bárkit külön is megneveznék közülük –, akik megengedték, hogy köztük éljek, megtanítottak mindarra, ami keveset a roma életről tudok, s lehetővé tették nekem, idegennek, hogy belepilantsak életükbe. Külön köszönet illeti *Papót* és *Mamát*, a roma házaspárt, akik házukba fogadtak Szegő Judittal és gyermekeinkkel, s jár ez a köszönet gyermekeiknek is, egyikük fiam keresztapja lett.

Sok harangosi magyar is segített kutatásaimban. Elsősorban Murcsányi László tanácselnök és Tir Dezső, a végrehajtó bizottság első titkára, akik megengedték, hogy a városban dolgozhassak. A tanács munkatársai – mindenekelőtt az egészségügyi osztály dolgozói – egyedülálló segítséget nyújtottak, és lehetővé tették, hogy betekinthessek a számomra fontos dokumentumokba. G. úr, a városi állatorvos készségesen állt rendelkezésemre egy interjú erejéig. Németh István vendégül látott a városban, s amikor szükség volt rá, technikai segítséget is nyújtott. Egerben, a megyeszékhelyen Kissné, a megyei cigányügyeket koordináló bizottság titkára ugyancsak készségesen fogadott, s az ő révén sok forráshoz jutottam. Az egri levéltár igazgatója minden bürokratikus formalitás mellőzésével állt rendelkezésemre, dr. Nemes Lajos levéltáros pedig egyéves ott-tartózkodásom folyamán nagy figyelemmel ismertetett meg a hozzáférhető iratokkal. Sugár István helytörténész türelemmel segített a 18. századi kéziratos latin források megfejtésében, s rendelkezésemre bocsátott számos általa megtalált iratot is.

Budapesten a magyar etnográfusok köréből először Boglár Lajossal ismerkedtem meg. Ő mutatott be Hoppál Mihálynak, aki akkor is tervem megvalósítására buzdított, amikor mások kételkedtek annak kivihetőségében. Néhai Bodrogi Tibor, a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportjának igazgatója biztosította a tudományos háttérapparátust vizsgálataimhoz, Kríza Ildikó, az akkori igazgatóhelyettes pedig átsegített a különböző hivatali csapdákon. Kozák Istvánné, a cigányügyeket koordináló minisztériumközi bizottság titkára kezdettől fogva támogatta munkámat. Réger Zita, a Nyelvtudományi Intézet munkatársa többször meglátogatott Harangoson. Mindenekelőtt azonban Kovalcsik Katalin, a Zenetudományi Intézet kutatója volt nagy segítségemre megérkezésem pillanatától fogva, s közreműködött a 6. fejezet egy korábbi változatának magyar nyelvű publikálásában is. Tanított cigányul, elvitt az ország, sőt Dél-Jugoszlávia különböző cigánylakta településeire, és ő mutatott be a haran-

gosi romáknak is. Céltudatossága, szakértelme és a kutatás iránti lelkesedése a legfontosabb tudományos segítséget nyújtotta számomra magyarországi tartózkodásom során. Havas Gábor vitt el először romákhoz, órákat beszélt nekem a cigányokról, a szegénységről, a „létező szocializmus” gyakorlatáról, és kritikával hallgatta, amikor én adtam elő tapasztalataimat. Mészáros Ágnes, Tólos Endre, Daróczi Ágnes, Bogdán József, Rostás-Farkas György, Balogh Attila, Bari Károly, Szentandrassy István, Diósi Ágnes és más romák vagy ciganológusok különböző helyzetekben bátorítást nyújtottak, figyeltek rám és helyreigazítottak, amikor elképzeléseimet formáltam. Rostás Mihály, a híres roma mesemondó két napon keresztül mesélt nekem életéről, családjáról és a kelet-magyarországi roma szokásokról. Bodor Ágnes rendelkezésünkre bocsátotta budapesti lakását Szegő Juditnak és nekem, hogy időnként, elcsigázottan újra erőre kapjunk.

Maurice Bloch, vezető tanárom különleges türelemmel és toleranciával támogatott. Állandó ösztönzése nélkül ez a munka valószínűleg soha nem készült volna el. Alfred Gell a disszertáció egy fejezetének korábbi, nyers változatát olvasta, s rendkívül alapos észrevételeket fűzött hozzá. Peter Loizos lelkesedésével fertőzött meg, s ő irányította figyelmemet a jelenkori európai etnográfia felé. Különösen hálás vagyok a London School of Economics disszertáció-szeminárium tagjainak. Peter Gow rendkívül fontos irodalomra hívta fel figyelmemet, Penny Harvey, Gabriella von Bruck, Sophie Day és Janet Carsten pedig másokkal együtt sokat tettek érte, hogy kezdeti bizonytalanságaimon átsegítsenek. Thomas Acton és Judith Okely bátorításokkal láttak el a munka megkezdésekor, Donald Kenrick pedig elsőként nyújtott nekem ízelítőt a cigány nyelvből. Chris Hann szintén több alkalommal vizsgálta felül munkámat, s nagyon hasznos tanácsokkal látott el a disszertáció első fejezetével kapcsolatban. Irén Kertész-Wilkinson végezte el a 2. melléklet dallamainak első lektúráját.

David Lan vezetett be az etnográfiaiba. Végighallgatta kutatási programom tervét, meglátogatott Magyarországon és Harangoson. Nem kímélt időt, fáradságot és figyelmet, hogy útvesztőimben a helyes irányba tereljen. Ő készített két lóvászárnyképet is, amelyeket felhasználtam. Ő és Nicholas Wright bocsátották rendelkezésemre a lakást, ahol disszertációmát befejezhettem.

Szegő Judit eljött és velem volt Harangoson, ahol saját kutatómunkáját végezte. Nélküle ez a munka egészen más formát és tartalmat kapott volna. Szerető társ és bölcs kritikus volt, végig bábáskodott e disszertáció gyötrelmekkel teli megszületésénél. Köszönöm neki.

Az Economic and Social Research Council bőkezű anyagi támogatást nyújtott az előkészületek, a kutatás és az írás során. A London School of Economics pedig két esetben nehéz helyzetből segített ki pénzügyi támogatásával.

Végül köszönetet szeretnék mondani mind a cambridge-i Corpus Christi College-nak, mind az egykori Társadalomtudományi Intézetnek az anyagi támogatásért, amellyel kutatásomat tovább folytathattam a harangosi fafeldolgozó üzemben 1988 őszén.

Helyesírási tudnivalók

Egységes nemzetközi cigány helyesírási szabályok hiányában a disszertáció magyar változatában a magyaros átírást alkalmaztam. Az esetleg magyarázatra szoruló betűk a következők:

1. A hehezetes hangokat a megfelelő mássalhangzóhoz járuló *h*-val jelöltem: *kh, ph, th*.
2. A palatális ejtést a magyarban szokásos mássalhangzó utáni *y* mutatja: *gy, ly, ny, ty*. Az *ly* lj-nek ejtendő.
3. A magyar nyelvben nem létező hangok közül csak az *x*-et jelöltem külön, amely posztveláris vagy uvuláris réshang érdes árnyalattal, hasonlóan ahhoz, ahogy Skóciában a *loch*, a magyar nyelvben pedig a *doh* szó *h*-ját ejtik. A sziszegők (*s* és *zs*) palatalizációjának (pl. *sej* 'lány', *sávo* 'fiú' és *zsál* 'megy', *gázso* 'nem-cigány'), valamint az *r* pergetettségének (pl. a cigány férfit és cigány asszonyt jelölő *rom* és *romnyi* szóban) visszaadásától eltekinttem.
4. Mivel a cigányban nincsen a magyar *a*-nak megfelelő hang és az *e*-t is zártan ejtik, ékezeteket csak a különálló szavaknál tettem ki.

Azok a cigány szavak, amelyek nem egyenes idézetekben szerepelnek, egyes számban és (a melléknevek esetében) hímnemben állnak, hacsak az eltérést külön nem jelölöm. Az ilyen szavaknál a könnyebb olvashatóság érdekében szükség esetén a magyar többes szám jelét is alkalmazom.

A *roma* szó (kurzíválás nélkül) a cigányok összességére (férfiakra és nőkre egyaránt) vonatkozik. Melléknévként is alkalmaztam azonban a közös cigány értékekre, szokásokra és tevékenységekre, mint a „roma étel”, a „roma életmód” vagy „a nagy roma kupec” stb. Ha szükségét éreztem, hogy különbséget tegyek férfi és nő szereplők között, a *rom* és *romnyi* roma szavakat használtam férfiakra és nőkre nemüknek megfelelően. Minthogy a cigány beszédmódban a *rom* férfiakról kétértelműen, de nem jelentőség nélkül valóan gyakran úgy esik szó, mintha ők alkotnák az egész roma társadalmat, időnként szükség volt ennek a kétértelműségnek a megőrzésére a disszertáció olyan részeiben, ahol parafrázisok találhatóak vagy a roma ideológia jellemzőinek közvetítésére történik kísérlet. A roma szóhasználatot követem, amikor a *rom* és *roma* főneveket gyűjtőneveknek tekintem, a *romnyit* pedig nem. A *gázso* szót a nem cigányokra: parasztok, fér-

fiak és asszonyok jelölésére használom, kivéve a 8. fejezetet, ahol a nyelvtanilag szabályos *gácsi* kizárólag a nem cigány nőkre vonatkozik. A versekben és dalokban az aláhúzott részek a nem cigányosított magyar szavak és kifejezések.

Bevezetés

Idegen cigányok

> *Európa*

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

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

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

> *Cigányok, ciganológia és szociálanropológia*

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

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

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

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

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

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

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

A ciganológusok egyik iskoláját reprezentáló, nagy tudású Vekerdi József

1 Amennyiben a nemrégiben lezajlott Études Tsiganes szimpoziium előadásaiából erre lehet következtetni, Párizs, 1986. december.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> *Cigányok és parasztok*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> *Cigányok a „létező szocializmusban”*¹⁰

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

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

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

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

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

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

> *Cigányok és etnikai viszonyok*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> *Módszertan*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. térkép: A kutatás helyszíne Magyarországon



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ELSŐ RÉSZ

CIGÁNYOK A SZOCIALISTA
MAGYARORSZÁGON

I. fejezet

Cigánytelepek egy magyar városban

> A Párizs: a „szerves” telep

A Párizs jóval a karbantartott aszfaltúton túl fekszik, amely végetér a Harangos városának szélén csordogáló pataknál. A patakon túl sártenger terül el, amely télen alattomos korcsolyapályává keményedik. Ennek végében laknak a cigányok. Ami Harangos legtöbb magyar lakóját illeti, számukra a patak jelöli ki a civilizált város morális határát. Alig néhány magyar merészkedik be a cigánytelepre, és előfordul, hogy még a rendőrség is – talán nem is annyira féltelemből, mint inkább a riadalomkeltés taktikáját követve – felfegyverzett katonák társaságában érkezik ide.

Vannak előnyei is, hogy a romák ilyen messze laknak a várostól. A legfőbb jövedelmi forrásukat jelentő három gyár a telep szomszédságában fekszik. A közeli buszjáráttal könnyen bejutnak a városközpontba, s a hely teljes elszigeteltsége azt is jelenti, hogy a kotnyeleskedő gázso hatóságoknak erőfeszítéseket kell tenniük, ha be akarják tartatni szabályaikat: hogy nyomára bukkanjanak az iskolakerülő gyerekeknek, hogy észrevegyék a késő éjszaka szénával megrakottan hazatérő szekereket, vagy hogy egyszerűen kellemetlenkedjenek a romáknak.

Először egy meleg nyári napon, izgalommal eltelve érkeztem ide egy fiatal cigány lány és egy ürmfüi fiú esküvőjére meghívott vendégként. A vasútnál tettek ki minket a taxiból. Vannak sofőrök, akik „bemennek” a Párizsra, s vannak, akik nem: nekünk, alaposan megpakolva, nem volt szerencsénk. Amint a telep előtti szabad térségen át cipekedtünk, cigány asszonyok egy csoportja másszott át a vasúti síneken, vállukra kötözött, lepedőbe burkolt nehéz terhek alatt görnyedezve. Néhány fiatal lány kóricált mögöttük, kezükben bevásárlószatyorral, cukorkát szopogatva. A tér távolabbi oldalán egy kis árok mellett egy csoport fiatal és középkorú férfi ácsorgott, s felénk bámult. Néhány gyerek, aki apja mellett üldögélt, kiszaladt megnézni, miben sántikálnak a „bolond magyarok” (*dilo gázso*). Társam cigányul szólította meg őket, s felismerték benne a gyűjtőt, aki néhány héttel korábban egy japán filmforgató csoporttal járt ott. Nevére nem emlékeztek, de ez nem volt gond – ismerős társaságban voltunk. Az üldögélő emberekhez érve kísérőm és a cigányok egyaránt kitörő lelkesedéssel üdvözölték egymást. Egy idő után érdeklődni kezdtek új társáról, vagyis rólam is, s a fiúk egy része cinkosan hunyorított rám, arra célozva, hogy egy egyedülálló gázso asszonnyal utazgatva a munkán kívül bizonyára más is jár az eszemben.

Az ország keleti részén korábban már jártam cigánytelepeken, ahol a legjobb házak is egyszerű léckerítéssel körülkerített, egyszobás vályogputrik voltak, és még csak folyó víz sem volt bennük. A Párizson csak egyetlen putrit láttam,

egyedül árválkodott a tér szélén. A legtöbb ház falát bevakolták és frissen festették, több kertben gyümölcsfák terebélyesedtek. Disznóolákat pillantottam meg az udvarokon és lovakat istállókba kötve. A telep egésze azért nem keltett ápolit benyomást, az egyik ház sarkánál óriási halom fémhulladék feküdt, több istálló mellett trágyahalmok magasodtak, néhány ház udvarán használaton kívüli eszközök és szeméthalmok tornyosultak. Ám ha a kertek nem is voltak rendezettek, itt, a kertkapu mögött nyoma sem volt szegénységnek.

Az esküvőt a következő napon tartották Thulóéknál, az előkészületek már megkezdődtek. Mielőtt a házukig jutottunk volna, behívtak egy udvarba, ahol egy fiatalember éppen odakötötte lovát a kordéjához, és azt akarta, hogy fényképeket készítek a lováról és a fiáról, majd egész családjáról. Néhány pillanattal később már ide-oda ráncigáltak, hogy hasonló szolgáltatást végezzek más házaknál is. Nem volt beleszólásom a dologba, a romák világosan meghatározták, hogy lovaikat milyen irányból mutassam be a legjobb beállításban, de örültem, mert mindez megteremtette annak lehetőségét, hogy a fényképek ürügyén visszatérhessek.

Végül egy fiatal fiú áthívott bennünket Thulóékhoz. „Nem elsősorban hozzánk voltatok meghíva?” Később más romákat is meglátogathatunk, ha akarunk, hangsúlyozta, nyilvánvalóan szülei nyugtalan hanglejtését utánozva.

Ha a kelet-magyarországi szegénység után nagy hatást tettek rám az addig látott párizsi házak, az a látvány, amely Thulóék udvarára lépve fogadott, valóssággal lenyűgözött. A bizonyosan többszobás téglaház mellett léptünk be; emögött beljebb, az udvaron nagy nyitott helyiség állt, a nyárikonyha, ahogyan itt nevezik. Volt még mellette legalább egy tucat állat számára épült disznóól, mellette pedig egy hatalmas téglaisztálló. Ebből éppen egy alacsony, nagy pocakú férfi vezetett ki két erőteljes almásderes lovat, amelyek legalább kétszer akkorák voltak, mint ő maga. Az istálló mögött jó néhány méter magas szénakazal emelkedett. Az udvar végében, a ház bejáratával szembeni oldalon hatalmas sátrat építettek, a ponyvák árnyékában ládászámra sorakoztak a sörösüvegek. Még egy színpadot is emeltek, ahol majd másnap a megrendelt magyar muzsikusok fognak zenélni.

A sátor mögé, a tágas udvarra vezettek bennünket, hogy lássuk az ünnepi előkészületeket. Fekete vértócsában egy disznó feküdt megperzselve és kibelevé, egy másikat pedig éppen egy fateknőben trancsíroztak darabokra. A böllér – bár nem tudnám megmondani, miért – magyarnak látszott, és a cigányok magyarul beszéltek vele. Bemutattak Thulónak, aki eldicsekedett nekem, hogy másnap reggel csak a leveshez száz csirkét fognak levágni, hogy legalább kétszer annyi vendéget várnak. Tudta, hogy cigány esküvőt akartam látni, és elmondta nekem, hogy a Párizson egyetlen más roma sem tartott olyan nagy ünnepséget, mint amilyet ő fog rendezni másnap a lányának. Ezután odaszólt a fiának, hogy mutassa meg nekem a házat.

Thulo házának berendezése a párizsi cigányok és más hasonló telepek körében tipikusnak mondható, formáját és beosztását illetően ezeknek csupán nagyobb változata. Az első helyiség, ahová beléptünk, a konyha volt. A romák, amikor a házban tartózkodnak, itt töltik az időt. Thulo, felesége és két kisebb gyerekek itt aludtak, a nagyobbik fiú a belső hálószobában. A konyha falait bevakolták, és szörnyen rikító, élénk rózsaszínre festették, amelyre egy sablon-



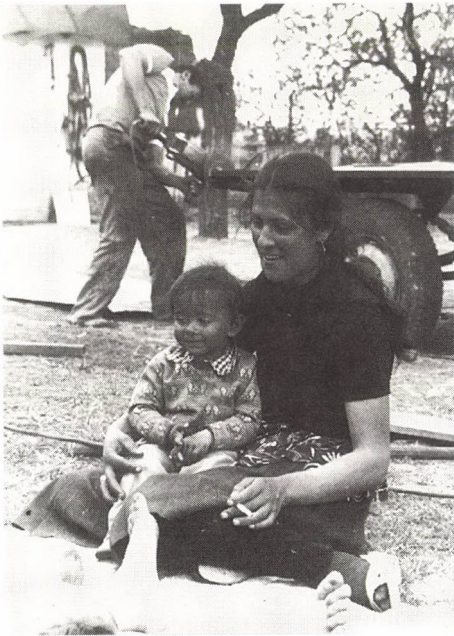
1. Cigány ház



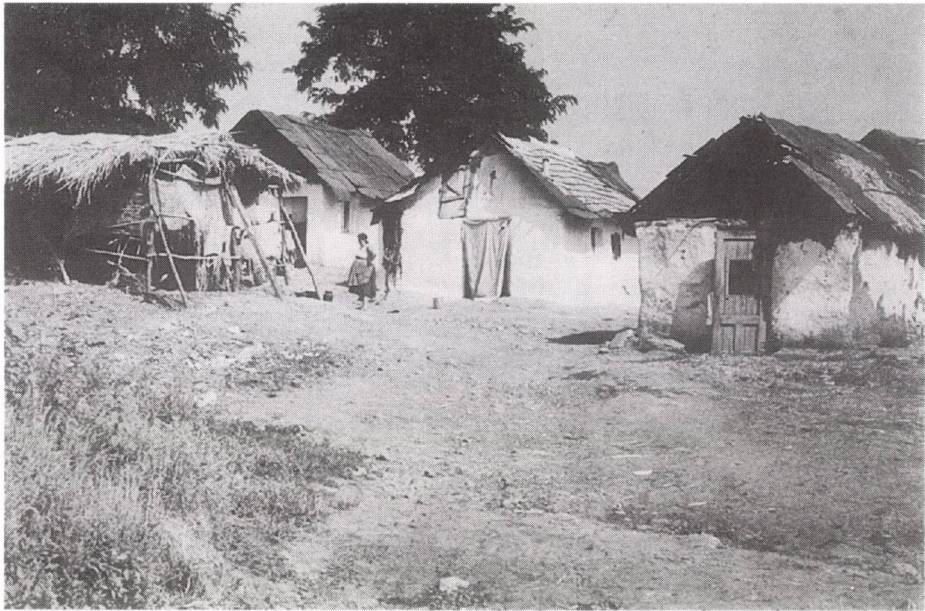
2. Romnyi nézi magát a tükörben



3. Sár



4. Udvaron



5. „Régimódi” cigánytelep

6. Férfiak keresztelőn





7. Férfiak az esküvőre érkeznek



8. Fonal eladása

hengerrel sárga virágokat csíkoztak, hogy tapétaszerű benyomást keltsen. Az ágy fölötti falra hatalmas aktnaptárat akasztottak, a szomszédos falon pedig Szűz Mária képe függött a csecsemő Jézussal.

Ez a helyiség egy előszobába vezetett, ahová a család tagjai általában nem lépnek be anélkül, hogy levetnék cipőjüket. Ennek padlóját makulátlanul tiszta szőnyeg takarta, a dohányzóasztalt puffok vették körül. Egy polcon az (analfabéta) Thulo képe függött, a hatodik elemít befejezettek szokványos öltözkéiben, könyvespolc előtt állva, hóna alatt néhány könyvvel. Fölötte pedig egy másik, róla és feleségéről készült kép, amikor „először házasodtak össze”. Ugyanis jóval azelőtt összeházasodtak már „cigány módra” (*románesz*), mielőtt elmentek volna az anyakönyvvezetőhöz, hogy beszerezzék az „újdonsült” párnak járó bankkölcson felvételéhez szükséges papírokat. A két esemény között csináltatták magukról ezt a műtermi felvételt, „valódi” magyar esküvői ruhában. A szemben lévő falon tiroli tájban a magyar istállóból kikerült világ bajnok ló és hajtója ügettek.

Ez a szoba csak átjáró volt magához a „tiszta szobához” (*sukár szoba*), amelyet sohasem használnak, kivéve ha egy *gázso* jön hozzájuk, és ott tölti az éjszakát. Ez utóbbi a cigány ízlés és stílus szerint szent hely, ezért itt minden ezüst, arany, fehér és csillogó; a roma népi kifejezés szerint „ragyog” (*phábol*, szó szerint „ég”). A belső faltól falig érő tölgyfautánzatú szekrény sor fénylett, amelynek minden szögletét értékesnek látszó tárgyak foglalták el. Köztük egy feltűnően magas, női alakra formázott üveg, amelyet a másnapi esküvői ceremónián használtak. Vastag, krémszínű szőnyeg borította a padlót, a díványt pedig fehér állatbőrök takarták. A bútorok jól látható helyeire nagy gondossággal rikító rózsamintás terítőket, és új, cigány női fejkendőket helyeztek. A középső asztalon, mintha csak megbecsült vendégre várnának, üvegvázában műanyag rózsák csokrai ékeskedtek. A fal üresen maradt részét a Tátra hólepte vonulatait ábrázoló poszter töltötte be. A belső sarokban egy asztali tükör állt. A tükör szélén az üveget csipkés minta díszítette, és a keretet körös-körül művirágok borították. Az előtte lévő, virágokkal teli vázák arra utaltak, hogy a tükröt soha semmilyen praktikus célra nem használják (l. 2. kép).

Túránk befejeztével visszamentünk az udvarra, amely immár tele volt romákkal, akik azért jöttek, hogy idejekorán elkezdjék az ünneplést, vagy hogy segítsenek az előkészületekben. A barackfák alatt férficsoportok üldögéltek és beszélgettek, mellettük a sörösüvegek. Egy csoport aprópénzben kártyázott, és csatlakozott hozzájuk néhány fiatalabb fiú is, akik korábban a sátor mögött játszottak. Az udvar hátsó részében Thulo felesége, sógornője és más *romnyik* hozzáfogtak az lakodalmi ételek elkészítéséhez. Itallal kínáltak bennünket, de nekem vissza kellett utasítanom: az ittas vezetés Magyarországon szigorú elbírálás alá esik. Társam elhelyezkedett, hogy jegyzetfüzettel a kezében, magnóval az ölében felkészüljön a másnapi eseményekre. A magyar kutatók terepmunkamódszerei szerint (rövid látogatások, legfeljebb néhány nap, gyakran csak néhány óra), ha bármilyen adatot akarnak gyűjteni, majdhogynem kötelező megpróbálkozniuk a formális interjúval. Az angol és ír vándorcigányokkal kapcsolatban megszokott óvatosság arra intett, hogy az interjúnak ezt a gyakorlatát kényelmetlennek és zavarónak találjam: engem ez a hivatalos kikérdezésre emlékeztetett. Azzal a biztos tudattal, hogy jó néhány hónap áll még rendelkezésemre, amikor kinyo-

mozhatom a házasulandók pontos kapcsolatait és egyéb körülményeit, elindultam, hogy körülnézzek a *Párizson*.

Már megérkezésemkor nyilvánvaló volt, hogy a *Párizson* élő romák életmódja között jelentős különbségek vannak. Thulo képviselte az egyik szélsőséget: ő éppen a tanácsi engedélyre várt, hogy fürdőszobát építhessen átalakított lakásában (amelyet az utolsó magyar lakók gyermekeitől vásárolt meg).¹ A másik pólust Zsunga jelentette, aki abban a putriban lakik, amelyet először pillantottam meg, és ahol csak a fém tűzhely és a sárfalakat díszítő képeslapok és poszterek utalnak a huszadik századra.

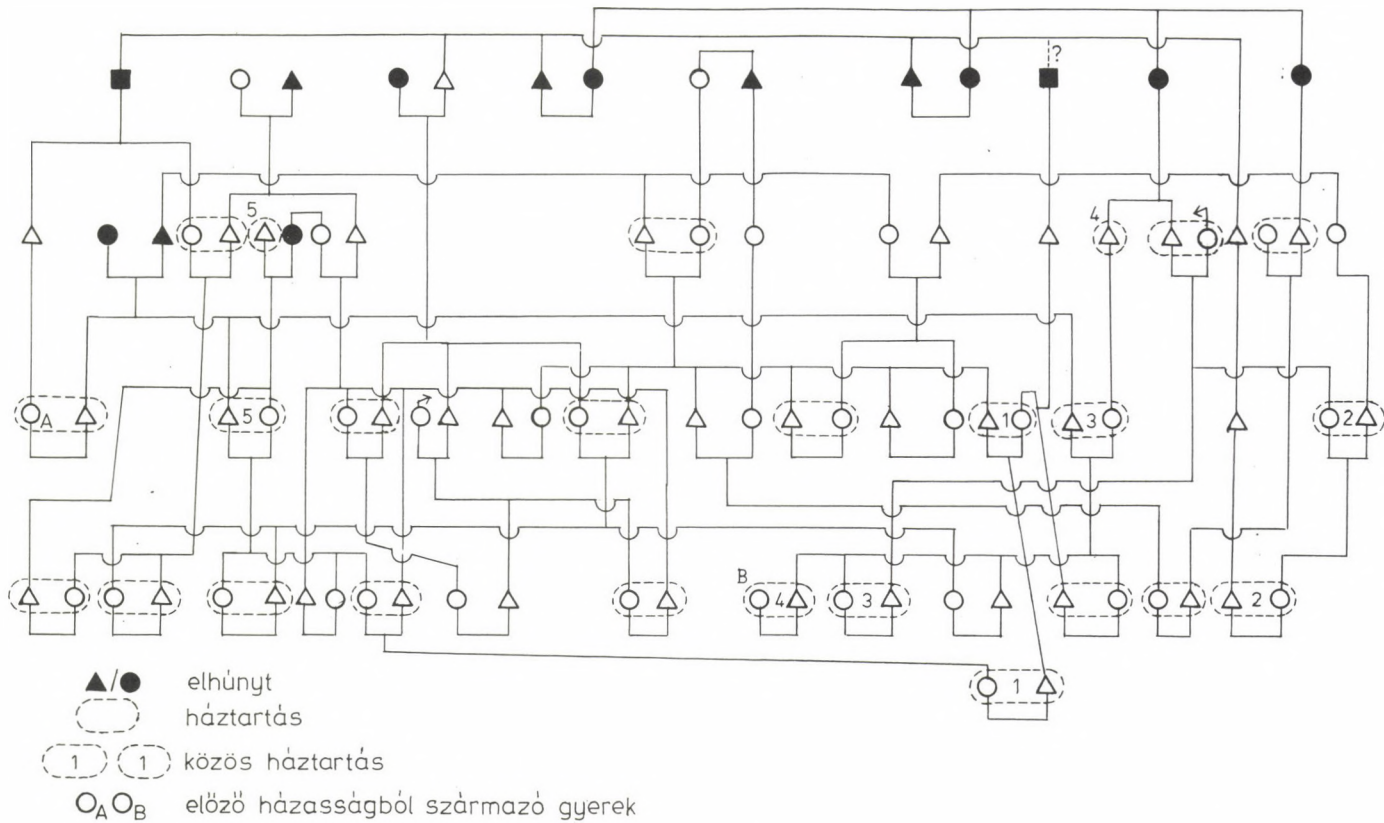
Zsunga feleségével és gyermekeivel lakik a „házában”, mellettük pedig – az egykori istállóban – felesége szülei élnek. A padló mindkét otthonban egyenetlenül tapasztott száraz agyag, és egyikben sincs villany. Két szakadozott, hitvány ágyon kívül egy hasadt szekrényből áll még a bútort az idős emberek otthonában, a *kolyibában*, ahogy más romák becsmérőden emlegetik. A nyilvánvaló szegénységnek ebben a világában a tapasztalatlan látogató számára különösnek tűnik, hogy az ágyneműt akkurátusan elteszik a szekrénybe. Pedig így van.

Néhány méternyi terület az elszenesedett föld körül, ahol Zsunga családja esténként többnyire a tűz körül melegszik: ez a „rég” (*dulmutáno*) típusú cigány otthon. Alig három lépés hosszú, kevesebb mint két lépés magas: Zsunga és felesége vetette vályogtéglából épült. A belső tér nagyon szűk, de télen Zsunga egész családja elfér benne. Képek borítják a falat: szentek szoronganak az aktok és külföldi képeslapok között. Nincs villany, de van egy fémtűzhely, s a hely szűksége arra jó, hogy legalább nem fázna. Az egyik ágyban Zsunga és felnőtt fia, a másikban pedig felesége és lánya alszanak.

Zsunga – ahogy később megtudtam – egyáltalán nem műveletlen koldus, aki ne szeretne jobban élni. Elismert mesélő és bölcs ember, akinek házában esténként a tűz körül mesék, dalok és történetek járnak szájról szájra azok között, akik ellátogatnak hozzá. Egyike a *Párizs* ingyenceinek, s a gombák, amelyeket ő talál, finomabbak bárki máséinál. A cigányok között mégis sokan kicsit szégyenkezve beszélnek róla. Hangsúlyozzák, hogy két felnőtt lánya és egy nős fia van. Hol tudnak az asszonyok mosakodni? Vagy (eufemisztikusabban) „ezt-azt csinálni?” Nem vet jó fényt a többi, a magyarok szemében társadalmilag „fel-emelkedett” romára, ha Zsungával és a putrivilággal kapcsolják össze őket, amittől a szocializmus idején – ahogyan ezt mindenki tudja – meg kellett volna szabadulniuk.

Mindenestre másnap, amikor az esküvő (*bijáv*) teljes lendülettel zajlott, Zsunga vezette a telep körül a romák menetét. Amikor jobban megismertem ezeket a romákat, elmondták nekem: az egyik dolog, ami miatt a *Párizson* jó élni, az az, hogy mindenki rokona mindenkinek (egyetlen férfi kivételével, akinek csak affinális kötelékei vannak). A romák számára ez össze függ a közösségi élet intenzitásával, amely egyszerre lepott meg és fárasztott ki engem. Minden

1 *Párizson* majdnem 30 éve építési korlátozás van érvényben. Eredetileg ipari fejlesztés céljára kívánták lezárni a területet, de mára már inkább csak egy újabb, hivatalosan elismert cigánytelep létrejöttét akarják ilyen módon megakadályozni. Annak ellenére, hogy legálisan csak kisebb javításokat lehet végezni, számos roma család teljesen újjáépítette a házát, és inkább kifizette az utólagos bírságot, de megtarthatta otthonát.

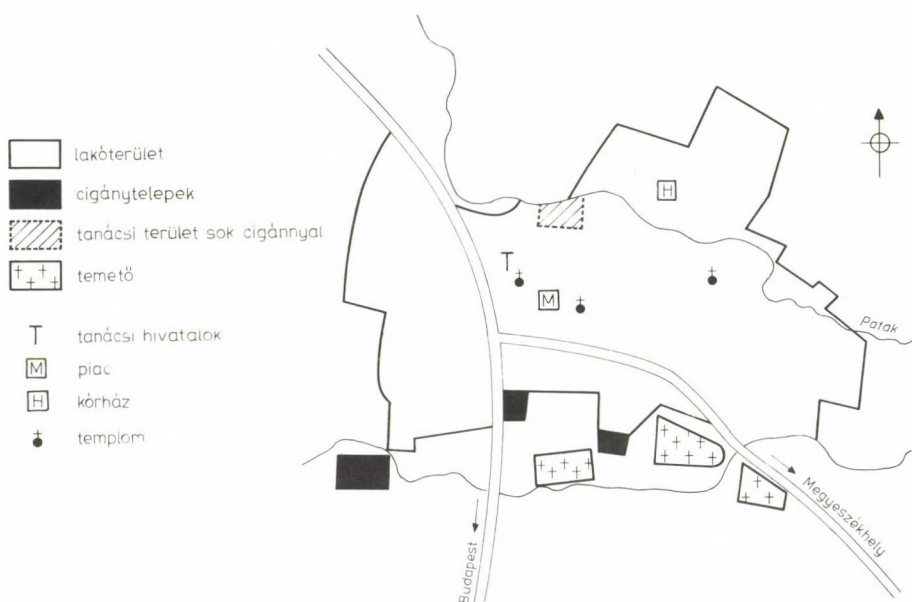


1. ábra: A Párizs néhány háztartásának rokonsági kapcsolatai

egy alkalommal, amikor egy férfi kórházba, katonasághoz, börtönbe vagy más – gázsók közötti – kényszerű tartózkodásra indult, mindenkitől elvárják, hogy köszöntse az induló vagy érkező *romot*. Ez még akkor is így történt, ha – mint néhány ember esetében – az esemény hetente ismétlődött.

Az apránként összeálló genealógiai képen rendkívül szembetűnő volt a *párizsi* romákat összekötő szálak sokrétűsége (l. 1. ábra). Kivételt csupán azok a magyar származású családok jelentenek, amelyek egy vagy több generáció óta élnek a *Párizson* a romák mellett, de ezek, mondhatni, nem számítanak. Nem jobban részei a romák világának, mint amennyire a romák elfogadott tagjai a városi életnek. Egy vagy két ember hivatkozott ugyan bizonyos *párizsi* magyarokra, mint haverokra, akikkel a városban fizetésnapkor megisznak egy italt a kocsmában, de fél kezemen meg tudnám számolni, hányszor láttam én ezeket a „szomszédokat” a romák házában.

2. térkép: Harangos város térképe



> A Gödör: a tervezett telep

A *Párizs* a legnagyobb olyan telep, amelyet én „szervesnek” neveznék, hogy ezzel érzékeltessem a terjeszkedésnek azt módját, ahogyan a romák saját szokásaik szerint tulajdont vásárolnak vagy „szereznek”. Még két ilyen telep van: a *Krakkó*, melynek egy része a tanács segítségével alakult ki, és a *Kolónia*, amely messze a legnagyobb Harangoson a több cigány családot tömörítő telepek közül. Ellentétképpen van három olyan telep is, amelyeket az 1960-as évektől kezdve a városi tanács alakított ki: a *Gödör*, a *Dankó utca* és a *Malac*

utca. Közülük kettő a város kellemes részein található, a harmadik azonban a vágóhíd szomszédságában, a temetővel szemben épült (1. 2. térkép).

A tervezett tanácsi telepek fejlődése abban különbözik a *Párizs* típusú helyekétől, hogy az ilyen területekre a cigányokat egyszerre költöztették be, és most – elméletileg – tanácsi bérlakásokban laknak. A telep alakulásának ideális folyamata, melynek során egy család tagjai lehetőleg egymáshoz minél közelebb építkeznek, nem képzelhető el a tanács által kialakított telepeken.

A tervezett telepek legnagyobb része – a *Krakkó* kis tervezett egységének kivételével – a cigányok és a tanács egyöntetű véleménye szerint katasztrófális kudarc. Ennek egyik oka, hogy a házakat barakkszerűen építették, ami egyik háztartás számára sem biztosít semmiféle magánterületet, és többféleképpen sérti a cigány életformát. A cigányok az ilyen telepekkel szembeni gyűlöletüket azáltal fejezik ki, hogy valamennyit – de különösen a *Dankó utcát* – meghatározhatatlanul beszennyező értelemben piszkosnak tekintik, s nem szeretnek ott időzni. Ezeknek a telepeknek az elhelyezkedése megakadályozza a lakókat abban is, hogy disznókat vagy lovakat tartsanak, bár előfordul, hogy a legvállalkozóbb szelleműek megszegik a szabályokat, és lovat visznek a tanácsi lakásba.

Az ilyen típusú telepek problémáit jól tükrözi az úgynevezett *Gödör* példája. Az 1930-as években bányászok számára építették, majd a háború idején szögesdróttal körülvett gettót alakítottak itt ki a deportálásra váró zsidók számára. A háború után a magyarok visszaköltöztek, de később – az 1960-as évek végi politikának megfelelően – cigányokat költöztettek ide, először a *Krakkó* elnevezésű telepről. Jelenleg a házak legnagyobb részét cigányok lakják, romák és *romungrók* (magyar cigányok) egyaránt. A cigányok *Gödörnek* vagy (a tényleges magyar elnevezésből faragott szójátékkal) *tyúktelepnak* emlegetik, mindkettő pontosan kifejezi az itteni embertelen körülményeket. Még élesebben „gettónak” (*gettovo*) is hívják.

A házak egy része lakatlan. Kimozdult ajtók himbálóznak vasalásukon. Üledékhalom az elhagyott lakásokban. Még azok a házak sem teljesen épek, amelyekben laknak, kivéve a felújított üzletet. Az egész hely modern nyomornegyed benyomását kelti. A cigány családok gyakran beköltöznek az üres házakba, a tanácsi tisztviselők pedig azt állítják, hogy sokan nem fizenek lakbért. A hivatal kétségbeesése és a lakók vandalizmus formáját öltő ellenállása együttes erővel még annál is lakhatatlanabbá teszi a helyet, mint amilyen akkor volt, amikor a cigányok először ideköltöztek. A teleppel átellenben – folyamatosan emlékeztetve a lehetséges életformák másik pólusára – magyarok által lakott kertes házak megnyerő sora: villák kertekkel, amelyek elég nagyok egy vagy két lugas szőlőnek és néhány gyümölcsfának.

A telep maga négy sor blokkból áll, amelyek között – ott, ahol aszfaltozott útnak kellene lennie – áll a sár. Egy – minden bizonnyal két ház közötti átjárónak szánt – helyen két hatalmas, repedt szemétkonténer áll a földön, körülötte széthányt szemét. Ez, mint a bejárati ajtókon kívül fekvő egész terület, senkiföldjének számít, így senki sem fárasztja magát fölöslegesen a szemét eltakarításával.

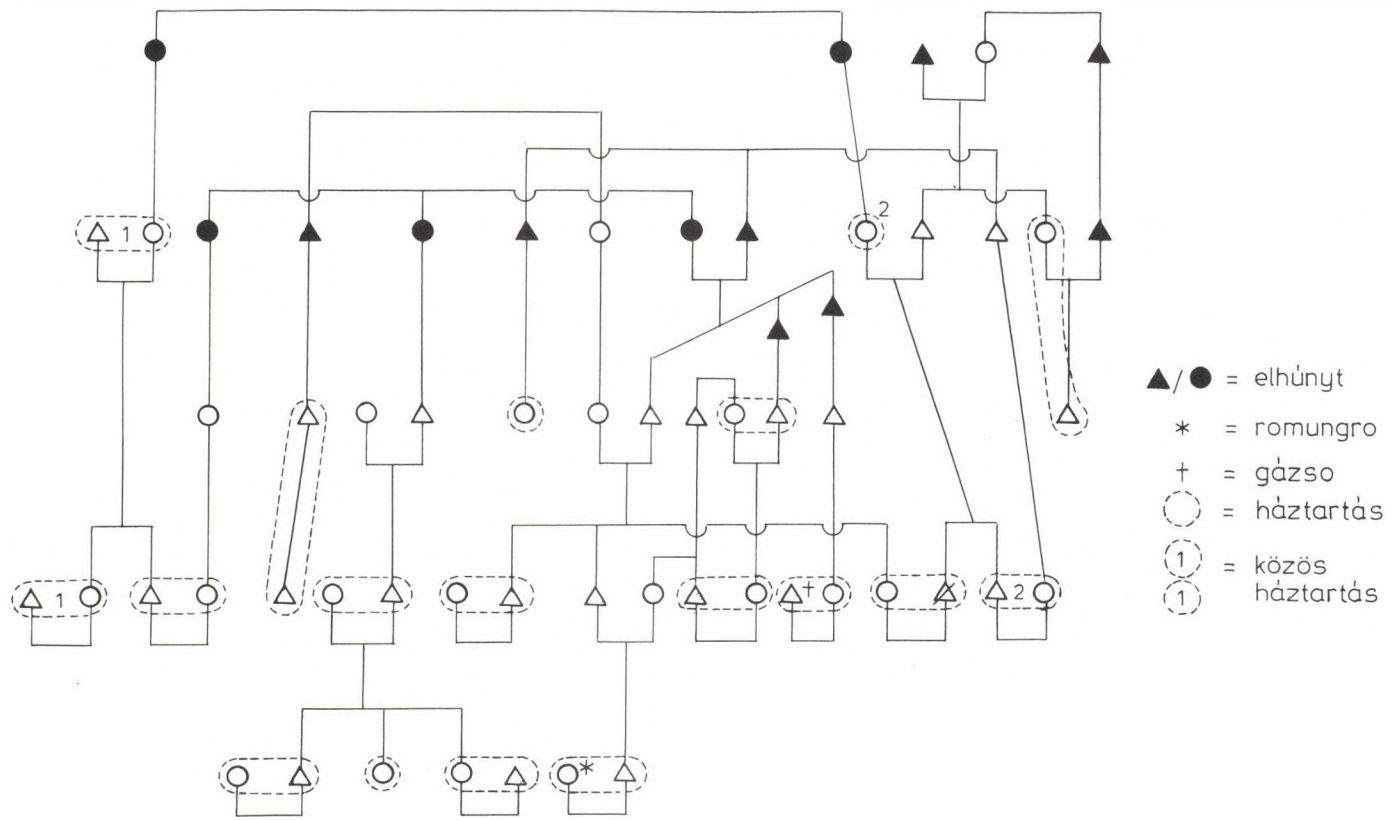
A középső tömböt teljes egészében magyar családok lakják, amelyek láthatóan abban versenyeznek egymással, kinek van a legagresszívebb kutyája. Az állatokat a házak előtt sorakozó kutyáolokban tartják, de a kutyák inkább látványosságok, semmint házőrzők, mert erősen megvannak kötve, így az elhaladás

mellettük inkább kellemetlen, mint veszélyes. A magyarok egy része jó kapcsolatot tart a romákkal, kisebb szívességeket tesznek egymásnak, például vigyáznak a gyerekekre, mialatt az anya az üzletbe megy. Különösen néhány egyedülálló *romnyi* tereferél szívesen magyar szomszédjával. Más magyarok „szolgáltatokat” tesznek a romáknak, például ha kell, kölcsönt adnak itálra. Az állami üzlet a telepen nem árul hitelbe, nagy tábla hirdeti: „Ne kérj hitelbe! Bennünket is az állam fizet!” Ezt két asszony vezeti, akik tréfálkozó viszonyban vannak a cigányokkal, és akik a rendkívül nehéz körülmények között is szép sikereket értek el.

Ha olyan szörnyű az élet a *Gödörben*, miért laknak itt a cigányok? A válasz: pusztán kényszerűségből. A telep és a hasonló barakkok gazdaságilag sikeres lakói már elköltözésüket készítik elő, míg azok, akik ide vannak láncolva, gyakran panaszkodnak amiatt, hogy falusi, például ürmöfűi rokonaik tanácsai kölcsönt kaptak emeletes házak építésére, miközben a harangosi tanács nem hajlandó ugyanilyen módon segíteni az itteni cigányokat. Néhányuk számára azonban a *Gödör* másfajta problémáikra is kínál megoldást, mint hogy egyszerűen tető legyen a fejük fölött.

Cserbo lánya két gyermekével lakik egy lakásban. 11 évvel ezelőtt szüleivel együtt költözött a *Gödörbe*, miután *párizsi* házuk összedőlt a fejük fölött. Amikor férjhez ment, megkapta ezt a lakást, férjét két évvel ezelőtt kidobta. A konyhának, annak a helyiségnek, ahol a cigányok mindig tartózkodnak, szemmagasságban vannak az ablakai. A helyiség nyomorúságos börtöncella benyomását kelti, de száraz. Bár az asszony szegény, a belső szobát asztallal, faltól falig érő szekrényekkel és színes poszterekkel rendezte be. Nosztalgijával emlékszik vissza a *Párizson* töltött időre, de azt állítja, hogy soha nem menne vissza. Harminc méterre lakik az anyja, aki vigyáz a gyerekekre, amíg ő a faüzemben dolgozik. Jobban szeretne egy műszakban dolgozni, de a városban asszonyok számára nincs ilyen lehetőség, ezért nem hagyja ott jelenlegi állását. Arra lehet még reménye, hogy lakótelepre költözik, de ott meg nem lenne segítség a gyerekekhez, és különben is úgy véli, nem utalnának ki neki lakást. Mint szinte mindenki, aki a *Gödörben* lakik, így kezdi a hely bemutatását: „Azt mondják, ez valamikor gettó volt. A zsidók laktak itt.” (*Phenen, te gettovo szasz varekana. Le bibolde besenasz kathe.*)

Cserbo lányának esete nem számít kivételnek a *Gödörben* (l. 2. ábra), ahol a 23 roma háztartás közül hatban a család legidősebb tagja utolsó férjétől válás, börtön vagy haláleset következtében külön, gyermekeivel együtt élő asszony. Négy közülük fiatal anya, egy nagymama, aki egyik fiával és annak családjával, egy anya pedig elvált fiával lakik. Van egy férfi is, aki egyik fiával él, többi gyermeke közül egyik az anyjával lakik, másik pedig (egy fiú) börtönben ül. Van négy nagyszülőpár is, akik gyermekeikkel és unokáikkal laknak egy fedél alatt. Két másik *romnyinak* nincs gyereke, és most egyedül élnek. A többiek önálló házaspárok gyermekekkel. Egyikükben az apa magyar, egy másikban pedig az anya *romungro*. A maradék házaspár közül négy nemrégben házasodott ösze, húsz év alattiak, vagy nem sokkal afölöttiek, és túl szegények ahhoz, hogy saját lakást vásároljanak. A gyerekeikkel régóta ott lakó négy roma párból kettő éppen elcserélni készült *gödörbéli* lakását egy igazi lakótelepire. A fennmaradó



2. ábra: Néhány háztartás rokonsági kapcsolatai a Gödörben

két házaspár esetében valamelyik fél szülei is itt laknak, ők ezért nem akarnak elmenni.

Az egyik különbség a *Gödör* és a *Párizs* háztartásai között a férj nélküli asszonyok és a szüleiktől távol lakó fiatal házaspárok nagy száma. Részben abban rejlik mindkét jegynek magyarázata, hogy ezeknek a családoknak nincs anyagi alapjuk ahhoz, hogy házat vegyenek, néhányuknak pedig nincs munkaviszonyuk, hogy jobb lakótelepre költözhesse nek. Van ezen kívül még más ok is. Az egyedülálló asszonyra a környezet nyomást gyakorol, hogy vagy szüleivel, vagy (ha férje börtönben van) anyósával és apósával lakjon. Ha egy *romnyi* korábban hozzászokott az önálló háztartás szabadságához, s ezért nem szívesen költözne oda, kizárólag a *Gödörben* van lehetősége arra, hogy önálló lakása legyen. Egy asszony például lakhatna saját szüleivel a *Párizson*, de ez férje szüleivel szembeni elutasításnak tűnne (a férj anyja egy másik fiával lakik a *Gödörben*). Emellett közelebb kerülne egy férjhez, akiről azt mondják, „kedvelte” ezt az asszonyt. Ez pedig felszítaná börtönben lévő férje féltékenységét.

Fiatal házaspárok ugyancsak gyakran költöznek a *Gödörbe* azért, hogy elkerüljék rokonságuk bármely fele iránti lakóhelyi elkötelezettségüket. Egy házaspár másfél évig a lány szüleinél lakott a *Párizson*, és a család alacsony presztízse miatt nem lett volna könnyű számukra a fiúnak a szomszédban lakó szüleikhez költözni. A helyzet kellemetlen volt a fiú számára, mert azt a benyomást keltette, mintha apósa uralma alatt állna. Ezért egy *gödörbeli* lakás elfoglalása jelentette a kiutat. Egy másik fiúnak *romungro* feleségével nem volt más lehetősége, mint hogy itt éljen, mert szülei hevesen tiltakoztak párválasztása ellen.

Mindemellett érvényes, hogy ezek az emberek mindannyian elmennének innen, ha valami jobb megoldást találnának. Azért maradnak, mert nem tudnak elköltözni, és nem hajlandók úgy élni, mint Zsunga a maga *párizsi* putrijában. Zsunga minden további nélkül kaphatna tanácsi lakást, legalábbis a *Gödörben*, de ő és felesége azt mondják, inkább a *Párizson* maradnak. Zsunga döntése – amelyet mindenki, akit megérintett a modern komfort kínálta kényelem, furcsálkodva fogad – kivételes, és ilyen értelemben nem jellemző. Tökéletesen jellemző viszont, hogy a szegényebb cigányoknak az övével megegyező lehetőségek közül kell választaniuk: vagy putriban laknak, vagy barakkszerű épületben. Csak a gazdagabbaknak vannak más lehetőségeik. Számomra ez az alapvető elidegenedés magyarázza meg azt a problémát, amelyről a tanácsi tisztviselők panaszkodnak, hogy ugyanis nem képesek a romáktól beszédni a bérleti díjakat.

Ha megnézzük a néhány családra vonatkozó rokonsági táblázatot (2. ábra), láthatjuk, hogy ez nem sokat árul el a *Gödör* jellegéről. Valamilyen módon minden roma rokona a többinek, de világosan látszik, hogy az a közösségi szellem, ami a *Párizson* létezik, itt nem található meg. Az A háztartás teljesen független az összes többitől, mivel ők ezt a helyet csak ugródeszkának tekintették ahhoz, hogy valahol máshol tanácsi lakást kapjanak. Ez sikerült is nekik, és most a pénzen, amelyet a tanácsi lakás visszaadásáért kaptak, vettek egy házat a *Krakkón*. A B családnak nagyon kevés köze van a C-hez, mindkettőnek a D-hez. A legalább 12 itteni *romungro* család néhány tagja közeli kapcsolatban áll egy-két roma háztartással, de egészében véve külön életet élnek. Ezért itt sokkal széttörödezettebb csoportot találunk, mint a *Párizson*. Ez megmutatkozik a napi tevékenységek ciklusában csakis úgy, mint a formális gyűléseken. Az ezeken

részt vevő férfiak nem tudják az ott élőket a párizsihoz hasonló közösséggé formálni. Az erkölcsi normáknak a Párizsra olyannyira nem jellemző hiányát jól illusztrálja a következő incidens, amelyet Szegő Judit figyelt meg és jegyzett le:

Április, vasárnap kora délután az Új Telepen. C és bátyja Z verekszenek. Az utóbbi ellopott 1000 Ft-ot C-től, és elitta. C kétségbeesésében kihívta a rendőröket, akik most ott állnak a házak előtti szabad térségben. Nagy ordítozás, veszekedés, kaotikus zaj. Kicsit távolabb a többi lakó egy csoportja bámészkodik. A fiúk anyja sírva ül egy kövön. Az imént azt állította, hogy ő maga vette el a pénzt. Most C kifakad, ránéz az anyjára: „Dögöljetek meg mind!” Z ráteszi a kezét a rendőrautó ajtajára, s gorombán odafordulva a rendőrhöz gúnyosan kérdezi: „Beszálljak? Oké, elvihetnek.” A rendőr előrelép, és rákiabál a ház felé hátráló Z-re: „Ne törődj a fejeddel (?), gyere ide, te szemét! Nyomás az autóba!” Z: „Azt mondtátok, kurva az anyám?” Rendőr: „Ki mondta ezt, te állat!” Fenyegetően Z felé indul. Z: „83-ban is jöttek értem, hatan voltak. Laposra vertem mind a hatot”. Rendőr: „Ne izgulj. Én egyedül is elbánok veled, ha muszáj. A gumibottal verlek moslékká, csak gyere ide.” Szünet. „Csak anyád miatt nem viszlek be. Köszönd meg neki, te szemét!” Ezzel beül az autóba, s hátrafelé megpróbál kihajtani a sárból. Z megkönnyebbülve előjön az ajtó mögül, odamegy az autó elejéhez, s bátran vezényel: „Curükk! Curükk!” A rendőr nem vesz tudomást róla. Egy ott álló cigány asszony megjegyzi: „A saját bátyja volt. Ilyet nem szabadna csinálni, feladni a saját bátyádat!” Egy magyar asszony hozzátette: „Csak néhány hete szabadult. Nem telik el sok idő, míg megint visszamegy. Utoljára olyan csúnyán megverte a feleségét... Innentől odáig rugdosta.”

A szomszédos blokkban egy egyedülálló magyar férfi tegnap vagy ma meghalt a saját lakásában. A rendőr kiszáll a kocsiból, és betöri az ajtót. A test érezhetően bűzlik. Még mindig az ágyban fekszik. Semmi jel arra, hogy bárki jönne és elvinné.

Ezek az események szélsőségesek, de a cigányok ezt a nyomasztó, gettószerű létet társítják a barakktelepekhez. Ellenpólusként álljon itt egy a Párizson elhunyt egyedülálló férfi halálesete által kiváltott reakció, akinek sem ott, sem egész Harangoson nem volt „vér”-rokona. Szegény ember volt, akit betegsége miatt néhány évvel azelőtt leszázalékoltak, és ez alatt az idő alatt a helyi gyárban dolgozó felesége teremtette elő a család rendszeres jövedelmét, mialatt ő – néhány fia közreműködésével – alkalmi ócskavas-kereskedésbe fogott. Röviddel azután, hogy elhagytuk Harangost, az illető meghalt. A családnak nem volt pénze rá, hogy fizesse az éjszakánkénti virrasztást (ami többszöröse lett volna a feleség havi fizetésének) és a temetést. A párizsi romák minden egyes háztartásból pénzt gyűjtöttek, és közösen temették el „testvérüket” (*amaro phral*).

> *Kontinuitás*

Annak ellenére, hogy az élet minősége a szerves fejlődésű Párizson és a hivatalosan telepített Gödörben észrevehetően különbözik, mindkét helyen fel-tűnő és lényeges vonások kontinuitása figyelhető meg a romák életében. Leg-

többjükről később részletesebben beszélek, itt csak az otthoni élet napi ritmusáról szólnék néhány szót.

Szinte valamennyi házimunka, a gyermekgondozástól kezdve a főzésen és mosáson keresztül a ház évenkénti kifestéséig a nők feladata. Mielőtt az asszony munkahelyére indul, vagy miután ottani munkáját befejezte, élelmiszert kell vásárolnia a piacon (jó félóra járásra a lakástól), ki kell takarítania, meg kell főznie a családnak, és mind eközben fél szemét a gyerekeken kell tartania. Lányai, menyei vagy húgai esetleg segítenek neki – a lánytestvérek gyakran egymás között osztják be, ki mikor járjon anyjukhoz házimunkát végezni –, de a férfiakat soha nem kéri ilyenfajta segítségre. A *párizsi* asszonyoktól mind emellett még azt is elvárják, hogy ők lássák el a disznókat is.

A házimunka mennyiségét nem szabad alábecsülni. Bangi három unokájával (egyik lányának első házasságából származó gyerekeivel), felnőtt lányával, annak férjével és gyermekével lakik együtt. Bangi maga nincs otthon: egész nap guberál. Lánya, Minyu és legidősebb leányunokája, Csoli többnyire otthon vigyáznak a csecsemőre, és az idő egy részében Csoli csecsemő féltestvérére is. Minyu általában főz, ellátja az állatokat az udvaron: meg kell etetni a csirkéket és a disznókat, hetente egyszer vagy kétszer pedig ki kell takarítania a disznóolat is. Neki kell rendben tartania az egész házat. Ez nagyobb munka, mint ahogy elsőre gondolnánk, mivel a gyerekeknek ritkán tiltanak meg bármilyen játékot, és ez nagy felfordulással jár. A felnőttek pedig a csontokat vagy az örökösen rágszált szotyola héját köpködik a földre, mintha csak szándékosan nem vennének tudomást róla, micsoda erőfeszítést igényel a felfordulás utáni takarítás. Mindezek után jön a vásárlás. Az egyik lánynak naponta kétszer meg kell töltenie vízzel néhány nagy műanyag kannát, amelyeket targoncával visz el az egy kilométernyire fekvő földdarabkán kikötött tehénekhez. Mind eközben Minyunak időnként meg kell szoptatnia kisbabáját is, meg kell győződnie arról, nem hagyják-e egyedül, eleget gyakorolja-e a felállást stb.

Csoli még inkább megosztja magát anyja és nagyszülei háztartása között. Mindkettőjüknek segít. Munkanapja belenyúlhat az estébe, amikor a nap végén részt vesz a tehének fejésében. Miután este még egyszer felsöpört, reggelig pihenhet, feltéve, ha az éjszaka közepén nem hívják tehenet fejni, hogy friss tejet adjon öcseinek, akik, ha anyatej nincs, tehéntejet kapnak. Nem minden lány olyan önfeláldozó, mint Csoli. Néhányan csak lófrálnak a *Gödörben*, ahol egy nővérük lakik, de rájuk hamarosan rányomják a lustaság bélyegét, és sok roma nem szívesen fogad el menyének (*bóri*) ilyen lányt.

Ha a lányból meny lesz, az anyós és após házában még erősebb a munka kényszere, mint otthon. Előfordul, hogy a többiek előtt kell felkelnie, és munkáját akkor fejezi be, amikor férje szülei már a televíziót nézik. Ha vendégek érkeznek, azonnal fel kell pattannia, hogy kiszolgálja őket, egész idő alatt leginkább állva. Ha anyósával a városba megy, ő cipeli a legnehezebb csomagot, és az utcán anyósa mögött megy, ugyanúgy, ahogyan a *romnyi* követi a férjét. Az általam ismert egyik *bóri* két hónapig bírta ezt a kimerítő életet, azután rábeszélte a férjét, hogy menjenek vissza az ő szüleihez.

A házimunka mellett sok asszonynak még ott van a disznók ellátása, hizlalása is. A *Párizson* 1985-ben a 28 háztartás közül 21-ben tartottak disznót. Néhány család csak egynéhányat, mások egyszerre akár tíznél többet is neveltek. A *Gö-*

dörből is tartott disznót néhány asszony, valamelyik másik telepen élő rokonai óljában helyezve el őket. A *romnyi* munkájának legnagyobb részét a disznók állandó táplálásához szükséges kenyér előteremtése teszi ki, ezt a harangosi magyar házak és telepek szemetes kukáiból gyűjtögetik össze. Ha a disznókat vásárolt takarmányon tartják, az csak kis haszonnal jár, és csak akkor éri meg, ha egy időben több disznót is hizlalnak. A romáknak nincsenek ehhez elegendő anyagi forrásaik. Megoldásuk, amely a magyar családok nagy mennyiségű, naponta kidobált kenyérére épít, visszafogja ugyan a disznók gyarapodását, ugyanakkor csökkenti a költségeket is.²

A *romnyi* – többnyire más *romnyik* társaságában – reggelenként vagy esténként „kukázik”. A hatóságok változó módon viszonyulnak ehhez a tevékenységhez. Néhány asszonyt időnként megbírságnak, mondván, hogy veszélyeztetik a közegészséget (mínt hogy szétszórják a szemetet maguk után), mások békén hagyják őket. A *romnyik* maguk általában szörnyen szégyellik ezt a tevékenységüket. Ismertem egy asszonyt, aki a gyes után úgy érezte, nem képes visszamenni régi munkahelyére, mert magyar főnöke látta „kukázni”, és odaszólt neki: „szóval már ide jutottál”.

Az idősebb asszonyoknak nem is kellene mindezt végigcsinálniuk, mert unokáik gyakran ellátják őket, de nagyobb hányaduk mégis élete végéig folytatja ezt. Ismertem például néhány, hatvanas éveiben járó nagymamát, aki 1985-ben még mindig egész télen „kukázott”.

A férfiak tevékenysége a telepen egészen más jellegű. Bár legtöbbször naponta dolgozni jár, délután (vagy ha éjszakai műszakban dolgoznak, délelőtt) a takarmányt vagy az eladó állatokat vizsgálgatják, rokonaikat látogatják, vagy kint ülnek valamelyik árok szélén, és csevegnek az arra járókkal. Gyakran azon kaptam magam, hogy puritán módra csodálkozom: hogyan tud egy ember ennyi időt önfeledten eltölteni anélkül, hogy bármilyen „hasznos” tevékenységet folytatna.

Péntek reggel a férfi, ha éppen nem dolgozik, mindig kimegy a piacra, barátaival évődik, paraszt ismerőseivel találkozik, lehetséges üzletekről tájékozik, és megtudakolja a lottó délelőtti közzétett heti nyerőszámait, hiszen a nyereség minden roma álma. Ezalatt felesége bevásárol, megköti a saját üzleteit az ismerős parasztasszonyokkal, s rokonaival és barátaival beszélget, amint azok is bevásárolnak. Hétvégeken úgy egy órával alkonyat előtt a férfiak csoportokba verődnek a házaik közelében lévő árkok mellett, és beszélgetnek. Néhány asszony pár méterrel távolabb ülve varr, vigyáz a gyerekekre, vagy szót vált. A férfiak azonban mindig többségben vannak, és hosszabb ideig is maradnak. Amikor besötétedik, mindenki hazamegy, tv-t néz, vagy hétfőnként – amikor a magyar televízióban nincs adás – elmegy a városi moziba. A 14 hónap alatt, amelyet a *Párizson* töltöttünk, egyetlen cigányasszony sem volt moziban. Azt mondják, nem lenne értelme, úgymint elaludnának. A fizetésnapot követően a férfiak elmennek meglátogatni az ország különböző részein, falvakban lakó rokonaikat, hogy

² Egy fiatal villanyszerelő barátom 1985-ben kezdett disznót tartani, és egyszerre tizenötöt vett. Üzletben vásárolt takarmánnyal etette őket öt hónapon át, és így disznóként 300 Ft haszna volt. Ez jelentéktelen összeg, különösen, ha meggondoljuk, feleségének otthon kellett maradnia, hogy vigyázzon az állatokra, és néhány óránál hosszabb időre egyikük sem hagyhatta el a házat, amíg állataik voltak.

beszélgessenek, tervezzenek, veszekedjenek velük. Csak különleges alkalmakor, például újevkor viszik magukkal feleségeiket is.

> A vásárváros

Hogy a harangosi cigányok jobban élnek sok magyarországi cigánynál, jórszt környezetüknek köszönhető. Harangos régóta virágzó város, a középkortól kezdve ad helyet napi és nagy havi vásároknak. A piactér Harangos központjában található és táplálta a körülötte kiépült várost. Bár a piac a magyar parasztságot szolgálta ki, a vidéki Magyarországon a kereskedelem idegenek kezében volt, és a keresztény falvakban a kereskedő idegennek számított (Ortutay, 1979: 316.). A külföldi kereskedők jelenléte, minden megszorítás ellenére, a 17. századtól állandósult Harangoson (Dankó, 1974: 292), s 1707-től önálló görög *kompania* működött a városban (Dankó, 1974: 294). 1944-es megsemmisítéséig jelentős zsidó közösség is élt itt.

A város számottevő gazdagsága alig apadt azáltal, hogy vásárváros szerepe idővel megszűnt, és hogy ma már csak a helyi zöldségpiacnak és havonta egyszer kisebb disznóvásárnak ad otthont. Mindez annak a jele, hogy a városiak sikeresen illeszkedtek be az új, személytelen nemzetgazdaságba, és nem marginalizálódsúknak.

Harangos két irányban terjeszkedett és gyarapodott. Az iparosodott Észak és a földművelő Dél találkozásánál fekszik, a fővárosból, Pestről Debrecenbe, Erdély, a Balkán és a Kelet kapujába vezető út mentén. Északról érkezett a fa, a takácsok szötte lenvászon, a vaseszközök, a bőr és az üveg. Az iparosok munkáinak ellenértékéeként gabona és liszt áramlott északra. Keletről, egészen Erdélyből hosszú úton, lábon hajtották a marhát az európai fővárosok húspiacaira. A marhakereskedők szállították visszafelé a bőrt, a fát és a bort (Dankó, 1974: 292). Ebből a keresztül-kasul hömpölygő kereskedelemből a harangosi kereskedők fölőzték le a haszon egy részét, amely aztán részben tovább csurgott a jól menő helybeli iparosokhoz (Dankó, 1974: 297). 1906-ban a 20 000 főnyi lakoságból 619 iparos, 325 „segéd” és 286 tanonc volt (Gál, 1984: 340).

A város gyarapodását elősegítette a híres bortermelő vidékhez való közelsége is. A környező hegyek déli lejtőin jelentős szőlőművelés folyt. Egészen az 1940-es évekig és több tekintetben még azután is az alkohol volt a város legfontosabb terméke. Az egyedüli „ipart” a szeszfőzde jelentette (Gál, 1984: 338). Ezenkívül a vágóhíd volt az egyetlen, jelentős számú munkaerőt foglalkoztató üzem (Gál, 1984: 335).

Büszke bortermelőivel és önálló iparosaival Harangos nem az a város volt, ahol a háború utáni években a baloldali pártok komoly bázisra találtak volna. Az 1949 után hatalomra került rendszer az egész országot átfogó terv részeként egyik első feladatának tekintette Harangos (és a hasonló típusú helyek) iparosítását, hogy az új rezsím számára megteremtse a proletariátust, kollektivizálja a vidéket a városok körül és megtörje a falusi Magyarország magántulajdonos gerincét (Gál, 1984: 338). Államosították a húsipart, de ami fontosabb: ekkor hozták létre a legjelentősebb mai gyárat. Itt az ipar számára az egyetlen járható utat a helyi bortermelés igényeit kielégítő termékek előállítására jelenthette, ezért

a „Gépjavitó és Szerelő Vas- és Fémipari Tömegcikkgyártó Kisipari Termelőszövetkezet” erre szakosodott: vasöntődéje, a bor tárolására szolgáló hatalmas fahordók készítésének helyi hagyományát átvéve, kádakat gyártott a leparlóké-szülékekhez (Dankó, 1974: 297). A legnagyobb „politikai” beavatkozás azonban egy nehézipari üzemegység felállítása volt a városban, ami egyúttal annak eredeti helyéről, Diósgyőrből történő áttelepítését is jelentette (Gál, 1984: 338). Néhány évvel később egy parkettagyár létrehozásával tovább nőtt a helyi bér munka iránti igény.

Harangoson kezdetben elsősorban a helyi is a környékről a városba ingázó parasztság szolgáltatta az ipari munkaerőt. (Gál, 1984: 338). A harangosi parasztok ellenállásáról ebben az időben – mintegy mellékesen – Gál is megjegyzést tesz. Szerinte 1954-ben az acélgyár termelésének visszaesését az okozta, hogy a városban nem voltak támogatói: „a munkások nagy része még nem dolgozott gyárban, nem volt hozzá szokva a munkafegyelemhez, a kötöttségekhez, s aanyag szerszámkezelésből adódó géptörések is jelentős károkat okoztak” (1984: 338). Az 1960-as évek elejére azonban valamennyi környékbeli faluban befejezett tényre vált a kollektívizálás, az öreg szőlők nagy részét is kivágták, így a régi életbe kapaszkodó paraszti ellenállás lehetséges gyökerei is elsorvadtak.

Az ipar túlsúlya és a lakótelepekkel, bevásárló központokkal, önkiszolgáló éttermekkel ellátott városi proletariátus létrejötte ellenére a város és vidék közti határvonalak még mindig kevésbé élesek, mint egy angol városban.³ Sok Harangos környéki faluban a népesség lassan előregszik, mivel egyre több fiatal vállal munkát és telepszik le a városban. Ők azonban nem szakítják meg teljesen kapcsolataikat a vidékkel, amely az egyébként drága javakkal és szolgáltatásokkal ellátja őket. Mindemellett a magángazdaságban megtermelt mezőgazdasági termékek eladása révén külön jövedelemhez is jutnak. A falvakban – mint Magyarországon mindenütt – a termelőszövetkezeti termelés mellett magángazdálkodás is folyik. Szemben az egyre jobban gépesített termelőszövetkezetekkel, a háztáji földeken a munkát egy, legfeljebb két lóval a családtagok maguk végzik (Swain, 1985: 62–64), és az éves munkacsúcsok idején besegítve a családtagok egyúttal ápolják is a kapcsolatot vidéki rokonaikkal. A Harangos környéki bortermelő falvak pompás házai az ország délkeleti részén található paprikatermelők épületeivel versengenek, s ez a gazdagság a városban is érezteti hatását.

Az évtizedekkel ezelőtt elsorvadt, északra vezető régi kereskedelmi útvonal szerepét a turistaipar vette át. Harangos az Északi-középhegység kapujaként télen és nyáron egyaránt nagyszámú turistát vonz. Még egy Konsumex üzlet is akad itt számukra, ahol kizárólag a nyugatiak vásárolhatnak, „kemény” valutáért. A városiak büszkéek régi és híres múltjukra és arra, hogy a világ minden részéből jönnek hozzájuk a külföldiek. Az emberek öntudatosan beszélnek Magyarországról. A „szocializmus” nem olyan teherként többé, mint volt, sok ember megbékélt a hivatalos szervekkel. A városközpontban évről évre új, monumentális, nemegyszer valósággal palotaszerű házak épülnek. Közülük a leglátványosabb – egy extravagáns olasz stílust utánozó – éppen terepmunkám alatt épült a városi

3 Ez nemcsak Harangosra jellemző. Hollós és Maday egész Magyarországon általánosnak írja ezt le (1983: 17–19).

rendőrség tőszomszédságában annak bizonyítékaként, hogy akármit is jelenthetett a szocializmus az 1950-es években, a mai Magyarországon már kevés akadálya van a vagyón felhalmozásának.

> *Cigányok és magyarok*

Ebben a gazdag és virágzó tájban egyetlen szeplő bántja a szemet, és ez úgy látszik, hogy mindent tönkre is tesz: a város körül lebzselő koszos cigányok látványa, amely a „kifinomult” magyar érzékenységet sérti.

A régi típusú magyar faluból többnyire egyszerűen kirekesztették a cigányokat. Fél és Hofer egy Harangoshoz igen közel fekvő falut leírva azt mondják, hogy az átányi parasztok szerint a cigányok – bár 1740 óta Átány közelében élnek – „nem magyarok” (1969: 239), és „mivel az átányi cigányok dögevők”, mindig is távol tartották őket a településtől. A cigányok persze nap mint nap bejöttek a faluba, hogy olyan kevésbé megbecsült tevékenységet végezzenek, mint a vályogvetés, az épületek bevakolása, s más „hagyományosan cigány munkák” (1969: 247). Ezek sorába odatartozott – ahogyan nekünk elmondták – a szemét elhordása is. Feltehetőleg a disznóólak kitararítását, és más olyan munkákat, amelyeket a parasztok nem szívesen végeztek, szintén a cigányokra bíztak.⁴ „Minthogy egy cigány rendszerint több házat látogat meg, így az a benyomás róluk, hogy egész nap az utcán kéregetnek. Bemennek az udvarokra, de a házakba nem engedik be őket... A férfiaknak nincs helyük a kocsmában, gyermekeiknek pedig az iskolában” (1969: 247).

Egy 23 évvel ezelőtti tanácsi jelentésből pontosabb képet kaphatunk a ma is élő közkeletű képzetekről. Ez – minden bizonyíték nélkül – azt állítja, hogy a város cigányainak többsége „bevándorolt család”. „Ezeknek (a cigányoknak), akik fel-alá kóborolnak, és bizonytalan forrásból élnek, sok gyerekük van, és a semmittevést a cigányélet szép erényének tartják... Állítólagos „jogaik” megszerzéséig közben tiszteletlenül és agresszíven viselkednek: segítséget követelnek gyermekeik számára, ... putrijuk átépítéséhez. Ezért folyamatos harcban élünk velük”.⁵ A gyerekek „elfoglalják” a város főterét, és alamizsnáért könyörögve ott lődörögnek.

Egy négy évvel későbbi jelentéshez (1968) a városi főorvos aláírásával függelék is csatoltak. Eszerint „a cigánytelepeken a légkör folyamatosan feszültnek nevezhető”. Más családok támogatásának kötelezettsége nem teszi lehetővé, hogy a cigány családok saját lakáshoz jussanak. Nincsenek véceik, és azt az egyet, amelyet a tanács épített, maguk rombolták le. Csekély jövedelmük következtében a cigányokat bármiféle vétségért csak börtönbüntetéssel lehet sújtani. Amikor a bűnösök kiszabadulnak, „jogaikat ismerve” jönnek és követelik a priuszosok számára kijáró szociális segílyt, amelyet cigány rokonaikkal nagy

4 Bizonyára Magyarországon sok helyütt hasonló a helyzet vidéken is. (Havas szóbeli közlése; l. még a „Kovbojok” című dokumentumfilm részleteit a dél-magyarországi parasztok szegénységéről.)

5 A stencilezett tanácsi jelentések oldalai nincsenek számozva. A tanácsi jelentésekből vett idézeteket a fordítók angolból fordították magyarra, így nem egyeznek meg szó szerint az eredeti szöveggel (a szerk.)

ünneplés közepette eliszna. A telepek az egész országban „a fertőzés gócai, egyszersmind a bűnözés melegágyai”.⁶ A szerző végezetül kijelenti, hogy a Belügyminisztériumnak (ami ebben az esetben a rendőrséget jelenti) a cigányokkal kapcsolatban nagyobb intézkedési jogkört kellene kapnia.

E korai beszámolók ugyan nem mindenben tükrözik a mai tanácsi tisztviselők hivatalos véleményét – akik közül néhányan tiltakozának ezeknek az írásoknak az ellenséges hangvétele ellen –, mégiscsak olyan álláspontokat fejeznek ki, amelyek Harangoson és másutt is még mindig tartják magukat. A harangosi magyarokkal folytatott beszélgetéseim során időről időre feltűnt a munkakerülő cigányság képe. Úgy látszik, ez egyben a különbségtétel lényege is, ugyanis a magyarok elsősorban ebben a tekintetben különítik el magukat a cigányoktól. Ennek alapja a cigányok különböző csoportjainak a „munkához” való feltételezett viszonya, erre hivatkozva határozza meg őket a legtöbb magyar, akivel találkoztam.⁷

Ebben az osztályozásban a *zenész cigányok* – a cigányság „arisztokráciája” – különleges helyet foglalnak el. Látványos gazdagságukról minden irigység nélkül beszélnek. A *zenész cigányok* a *magyar cigányok* közé tartoznak, akik civilizáltabbak, mert jobban „asszimilálódtak” a többi cigánynál. A legalacsonyabb kategória, az *oláh cigányok* kapcsán mindenki egyetért abban, hogy ők „a legrosszabbak között is a legrosszabbak”.⁸

Az egyes cigányokat szintén a munkához való viszonyuk alapján határozzák meg. Így néhány gazdag cigányt, akiről a magyarok úgy tartották, hogy nem dolgoznak, csak egész nap csellengenek és páváskodnak az utcán, különösen lenéztek. Egy elszegényedett öregembert viszont, aki valaha kolompárként dolgozott, inkább sajnáltak. Egy kis alamizsnáért szívesen tett kisebb szolgálatokat egykori klienseinek, és ez volt az, ami kivívta megbecsülésüket.

A lustaságnak a cigányokhoz kapcsolt fogalma egyszersmind azzal a hittel is társul, hogy megrögzött költekezők, és képtelenek élére rakni a garast. A városi tisztviselők és más harangosiak közös beszélgetéseink során gyakran hangoztatták, hogy a cigányok balgasága különönc öltözködésükben is megnyilvánul. A cigányok tekozlásáról és vagyonuk fitogtatása iránti hajlamáról a magyarok azt tartják, hogy ezeket az életben fontos, „praktikus” dolgok rovására teszik.

Az ilyen életmóddal, mint mondják, elkerülhetetlenül együtt jár a becstelenség, különösen a tolvajlás. Máskülönben – kérdezték – hogyan boldogulnának a cigányok? Valamennyi magyarnak, akivel találkoztam, volt egy története a

6 Az 1965-ös jelentéshez fűzött kommentár, miszerint „a rossz feltételek ellenére a fertőző betegségek nem gyakoribbak, mint a város más részein” arra utal, hogy az orvos álláspontja inkább előítéletein, mint tényleges vizsgálatokon alapult.

7 Arról, aki könnyű munkát nehezen végez, azt mondják „*hevül, mint a cigány az aludtjéjtől*”. Egy másik szólás azokat az embereket gúnyolja, akik sokat beszélnek, de keveset tesznek: „*győzi szóval, mint a cigány füttyel!*”.

8 A harangosi magyaroktól alkalmasszerűen gyűjtött információimról úgy látszik, hogy általánosan is igazolható. Ezt bizonyítja Pogány és Bán (1957) írása. Az ország különböző részein élő magyaroknak a cigányokat besoroló más-más osztályozásait bemutatva megjegyzi, hogy ott, ahol az „oláh” a „nem dolgozó cigányt” jelenti, a „magyar” a „dolgozót”, de ott ahol az „oláh cigány” jelenti a dolgozót, más terminust használnak a „nem dolgozóra” (1957: 6). Lényeges tehát, hogy ezekben a besorolásokban kulcsfontosságú a paraszti „munkaerőköcs”-höz viszonyítva kialakított benyomás. L. még pl. Bencsik (1984) írását a beás cigányokkal szembeni viselkedésről.

cigányok enyves kezéről, sőt egész családokat is úgy emlegettek, mint akik rendszeres piaci zsebtolvajlásból élnek.

A következő történet erről a magyar sajtóban nem túl gyakran felemlített szemléletről tanúskodik, és azt bizonyítja, hogy még amikor a romák mindent megpróbálnak, akkor is ellenük fordulnak az előítéletek. Thulo rábeszélte egy üvegest, hogy jöjjön ki a Párizsra, és üvegezze be újonnan kifestett konyháját. A munka vége felé az üveges, aki végig ideges volt, noha nem ellenséges, felfedezte, hogy egyik szerszáma hiányzik. Azonnal valamelyik cigánygyereket kezdte vádolni, és zsörtölődött, hogy nem kellett volna kijönnie a Párizsra, előre tudta, hogy ez fog történni, miért is engedett Thulo rábeszélésének, és így tovább. Thulo tiltakozott: az ő családjából senki nem tesz ilyet; de az üveges és segítse egyre inkább belelovalták magukat – míg meg nem találták a szerszámot tulajdon kocsijukban egy takaró alatt.

A magyarok romákkal kapcsolatos előítéletei különösen élesen mutatkoznak meg a cigány asszonyokról alkotott véleményükben. Okely is ír erről az angolok és cigányok vonatkozásában, és nagyon hasonló minta tapasztalható Magyarországon is, ahol a cigány nőkről szintén azt tartják, hogy „szexuális értelemben könnyen megkaphatóak, és válogatás nélkül osztogatják kegyeiket” (Okely, 1983: 201).⁹ A cigány asszonyok szélsőséges alárendeltsége és az a tény, hogy a cigány nőktől éppen azt várják el, nehogy kifejezésre juttassák szexuális vágyaikat nyilvánosság előtt, aligha illik össze ezzel az „egzotikus” képzetrel. A hiszékeny magyar szem számára a lányok fiatalkori házasságának, a cigányok körében gyakori válások és a családok nagy mérete, a romnyik ellenőrizhetetlen és abnormális szexualitásának jelei.¹⁰

Van egy olyan, amúgy általában kifejezett idea is, hogy a cigányoknak nincs igazán saját kultúrájuk. Erre utalnak a magyarok elképzelései is a cigány nyelvről. A cigány nyelvet inkább némi szlenggel megtűzdelt magyarnak tekintik, semmint önálló nyelvnek. Ezt a lekicsinylő álláspontot a cigány nyelvvel foglalkozó tudós tekintélyek is megerősítették a legutóbbi időkig.

Érdekes módon a „szabad cigány élet” romantikus gondolatát ritkán hallottam említeni, és a harangosi magyarok között csak egyetlen pozitív cigányképet sikerült felfedeznem: a zenész cigányét. „Úgy ismeri, mint a cigány a hegedűjét”, mondták arra, aki valamit betéve tudott. Büszkén sorolták a harangosi cigányokat, akik hegedűjükkel vették ki részüket a magyar történelem fontos eseményeiből, közöttük az a cigány is, aki 1815-ben Metternichnek segített eltölteni estéit, amikor Európa térképének újrarajzolásával foglalkozott. Különös módon az oláh-cigányoknak, akik között éltem, nem voltak a hangszeres zenével vagy a kávéházi muzsikálással kapcsolatos hagyományaik.

Az ország más részeit bemutató etnográfiai leírások azt igazolják, hogy a harangosi megfigyeléseim nem egyedülállóak (Bell, 1983; Szent-Györgyi, 1983). Szent-Györgyi azt írja „A cigány szóból alkotott jelzőket gyakran használják a

9 Még Dománt is, aki állatorvosként évekig dolgozott a cigányok között, annyira elvakította ez az előítélet, hogy sosem tudott túljutni a minden cigányasszony kurva gondolatán (1984: 22–23).

10 Egy tanácsi tisztviselő, aki részt vesz a cigány gyermekek állami gondozásba vételében, mondta nekem, hogy egyetlen cigány apát sem ismer, aki „ellenőrizni” tudná 14 éves leánygyermekét, és meg tudná akadályozni abban, hogy lefeküdjön, akivel csak akar.

magukat *magyaroknak* vallók a mások viselkedésének, külső megjelenésének vagy életmódjának elítélésére” (1983: 193). Hozzáteszi: „az alacsony társadalmi rang vagy *rangtalanság* végsőkéig menő tudatosítása, ha egy falusit azzal vádolnak, hogy *cigány* származású...” (1983: 194). Bell felsorolása szerint „a cigányokra alkalmazott tipikus sztereotípiák a következők: lustaság, kéregetés, lopás, a jövőbeni szükséglettel nem számoló költekezés és fogyasztás, mocskosság, promiszkuitás, sok gyerek, rothadó hús evése és hamisság” (1983: 285). A módszeres magyar közvélemény-kutatás hasonló eredményeket hozott (Hann, 1979).¹¹

A romák természetesen tisztában vannak a társadalmi ranglétra legalján elfoglalt helyzetükkel, de mivel ezek a meghatározások kategorikusak, mégis bizonyos szabadságot is adnak a romáknak a magyarok manipulálásában. A romákkal foglalkozó tanácsi tisztviselő, akit *cigánybíró*nak hívtak¹², azt állította, hogy a *párizsi* cigányok nem oláh-cigányok¹³. Meggyőződését a következő esetre alapozta: amikor bizonyos cigányokat kötelező fürdőre a *Párizsra* szállítottak (l. 3. fejezet), az ott lakók tiltakoztak, mondván, ők nem hajlandók ezekkel együtt fürödni. Tudván, hogy az *oláh* terminus a magyarok számára a legrosszabb, legsötétebb, legvadabb cigányok képét idézi fel, a *Párizs* lakói úgy vélték a legkönnyebben megmagyarázni, miért tagadják meg velük a közös fürdést, hogy azt állították: ezek bizony a rettegett *oláh* banda tagjai. Ettől kezdve az a hit terjedt el a városban, hogy ott két eltérő típusú cigány csoport él, holott valójában egyetlen család két ágáról van szó!

Kelet-Európa más területein és Nyugat-Európa legnagyobb részén gyakran megfigyelték már a cigányoknak azt a „cigány” bélyeg elleni védekezési stratégiáját, hogy megpróbálnak nem cigányként viselkedni.¹⁴ Magyarországon, elentétben Csehszlovákiával, Nyugat-Európa és az Egyesült Államok legnagyobb részével, ez a „beolvadás” nem könnyű. Magyarországon nincsenek nagy idegen kisebbségek, kivéve Budapestet, ahol láttam olyan kereskedő romákat, akik görögöknek vagy akár zsidóknak is elmentek volna. Harangoson, ahol a legtöbb ember látásból ismeri egymást, és már a lacím is áruló jelnek számít, a „beolvadás” egyetlen módja annak kimutatása, hogy „*nem vagyok én olyan, mint a többiek*”. Ha a víz színén akarsz maradni, azt kell bizonygatnod, hogy te különleges eset vagy, és hogy „az a népség a *Gödörben*” egészen más: a te családod „rendes” cigány család.

11 Ezeknek az elképzeléseknek egy része még a magyar nyelvbe is beépült. A *cigányság* ('a cigányok összessége') terminus egyúttal a „megtévesztő magatartást” is jelenti. A *cigánykodik* ige hangos, duhaj, álnok vagy hízelkedő viselkedést egyaránt jelölhet. A cigányok csalárdtságáról kialakult fantasztikus képzeteket még etnográfusok is elfogadnak valóságosként, mint Erdős, aki a cigányokat számba véve külön csoportként említi a *posztyárikat* (zsebeselek), akik a zsebtolvajlásból élnek. Megkülönböztető jegyük csonka középső ujjuk, és a szándékosan előidézett rendellenesség következtében fűrgebb mozdulatokkal emelik el áldozataiktól zsákmányukat! (1957: 452).

12 Akkor kapta ezt a nevet, amikor a városi tanács a cigány ügyek előadójává nevezte ki. A cigányokkal szembeni leereszkedő viselkedése ellenére sokukkal külön is foglalkozott, és megpróbált segíteni a romáknak. Úgy gondolom, ezzel váltotta ki a tanács ellenszenvét, aminek következtében eltávolították állásából.

13 Olyan magyarok, akik jó kapcsolatban voltak a cigányokkal, többször mondták nekem, hogy azok a férfiak vagy asszonyok, akiket én *vlasicko rom* (oláh-cigány) néven ismerek, nem is oláhok. Az egyik asszony, akinek tetszetek a cigány asszonyok szép ruhái, azt gondolta, hogy ezek egyszerűen csak „falusi” cigányok, és nem volt hajlandó elfogadni, hogy ők is a szörnyű *oláh* cigányok közül valók.

14 L. Kaminski (1979, 1980), ahol a szerző éppen ezt a jelenséget vizsgálja.

Ha a romák megpróbálják, hogy ne nézzék őket cigánynak, ezt csak tréfa formájában tehetik. A kórházi látogatási idő végén például, amikor időnként cigányok tömegei kerülnek a szemrehányások keresztútjába, tréfásan letagadják, hogy ők cigányok. Egyikük azt szokta mondani a parasztnak, hogy ők olasz turisták. A vicc lényege természetesen az, hogy rávilágít: mennyire másképp viszonyulnának a parasztnak a sötét bőrű emberekhez egy másik összefüggésben. Ezzel egyúttal azt a negatív sztereotípiaképzést is hangsúlyozzák, amelyet a magyar kategorizálás szerint a *cigány* megtestesít.

Az asszimiláció szélsőséges formája az olyan mértékű „beolvadás”, hogy valaki még tulajdon családjára is eltitkolja cigányságát. Kaminski cseh területekről ír le ilyen folyamatot. Tulajdonképpen ez az, amit a magyar állam szeretett volna, ha megtörténik a cigányokkal: hogy eltűnjenek vagy beleolvadjanak a magyar népességbe.

II. fejezet

Cigányok a feudalizmustól a szocializmusig

A „cigánykérdés” eleven probléma Délkelet-Európa valamennyi szocialista országában, és feltűnően hasonlít az északnyugat-európai országok „bevándorlási problémájához”. Már a pusztán demográfiai tények is árulkodóak. Nagy-Britanniában 50-80 000 vándor cigány él (a teljes lakosság 0,1%-a). Magyarországon legalább 400 000-re tehető a cigányok száma, ami a teljes népesség 4%-a (Csalog, 1984: 36). Magyarországon ők alkotják a legnagyobb önálló nem magyar etnikumot.¹ A cigányság történetének alakulása azonban erősen különbözött más nagy – Magyarországon ma is jelen lévő – etnikai csoportokétól (románok, németek). A cigányok nagy többsége nagyobb szegénységben élt, mint az őt körülvevő népesség, és ez ma sincs másképp. Ahogyan Csalog mondja: „a cigányság csaknem teljes tömege kvalifikálatlan munkaerőként jelentkezik a munkapiacra” (1984: 51), majd így folytatja: „a cigánykérdés számos vonatkozásban része a tágabb magyarországi szegénykérdésnek” (1984: 65).

A kommunista cigánypolitika kísérletet tett annak meghatározására, milyen szerepet játszanak az etnikai, kulturális, társadalmi és gazdasági tényezők a cigányok alacsony társadalmi pozíciójának reprodukálásában, és megpróbált lépéseket tenni a cigányok perifériális helyzetének és elszegényedésének megszüntetésére. Ahhoz, hogy megérthessük, mivel kellett a kommunista reformereknek a cigánykérdéssel kapcsolatban megbirkózniuk, nélkülözhetetlen egy rövid történeti kitérő.

> *Cigányok a feudalizmus idején*

A cigányok első említései a 14. századból származnak (Vekardi, 1976), abból az időből, amikor a városi központok is fejlődésnek indultak (l. pl. Makkai, 1975: 82–88). A cigányok – más nem magyar csoportokkal együtt – részt vettek ebben a városi expanzióban.² Azok a cigányok, akik 1427-ben Párizs kapujához érkeztek, Zsigmond császár, magyar király (1387–1437) ajánlólevelével utaztak. Az uralkodó maga is támogatta a városi fejlődést (Makkai, 1975: 87), és feltételezhetjük, hogy törekvéseihez a cigányok munkaerőjét is felhasználta. Később,

¹ Puxon becslése szerint máshol is ugyanezek az arányok (1973: előlap)

² Wiener (1910) alkalmasint figyelmet érdemlő adatokkal szolgál Magyarország etnikai sokrétűségéről ebből az időszakból.

1476-ban Mátyás király engedélyezte az erdélyi Szeben polgárainak, hogy az építkezéseken és más iparosmunkáknál cigányokat foglalkoztassanak, miközben a felettük való törvénykezés (és adóztatásuk) jogát fenntartotta magának (Winstedt, 1941: 51). 1496-ból fennmaradt egy Ulászló által Bolgár Tamásnak írott levél, aki 25 cigány férfi társával és családtagjaikkal „puskagolyókat, valamint egyéb hadi szerszámokat” készített neki (Mezey, 1986: 76).³

Adataink vannak rá, hogy a cigányokként ismert emberek kovácsmesterségen és fegyverkészítésen kívül lókupeckedéssel és jóvendőmondással is foglalkoztak. Nem volt földjük, és vándoroltak, hogy meg tudjanak élni. Különböző szabadságjogokban részesültek, mint más föld nélküliek is, hogy ily módon élhessenek (Vaux de Foletier, 1961: 23–29). Arról azonban nincs tudomásunk, hány cigány élt ebben az időben Magyarországon, életkörülményeiről nem is beszélve. Elkeserítő következtetéseket enged meg egy 1511 előtt írott, de először 1585-ben megjelent szótár, amelyben a *cigány* szót a „csaló”, „szélhámos”, „ravasz”, „agyafűrt” jelentésű latin szavakkal értelmezik, a *cigánykodni* (úgy viselkedni, mint a cigányok) ige pedig „zsebtolvajlást”, „lopást” jelent (Lesko, 1970: 65–67). Ilyen adatokra alapozva azonban aligha nyugodhat a tények épülete.

Nyilvánvaló, hogy a cigányok Kelet-Európában nem voltak teljes egészében „szabadok”. Sokszor hangsúlyozták már azt aényt, hogy a kelet-európai cigányoknak szabad vándorlást engedélyeztek: a cigányokkal kapcsolatban ugyanis szinte kizárólag olyan történeti bizonyítékok maradtak fenn, amelyek egy bizonyos területen belüli szabad mozgást engedélyeznek számukra (Kaminski, 1980: 117–139, adatokkal szolgál az északi területekre). Az a tény azonban, hogy néhányuk számára kiváltságlevél készült, azt sejteti, hogy többük mozgástere korlátozott volt.⁴

Európa keleti részein a cigányok munkája iránti igény még hosszú időn át fennmaradt. Így míg Angliában I. Jakab hivatalnokai „varázslataikért” és más „fantasztikus képzelgéseikért” üldözték a cigány mesélőket, sőt elkövetett vétkeikért ki is végezték néhányukat (Macritchie, 1891: 343–350), addig veje, V. Frigyes – csehországi királyságának balvégzetű védelmezése közben – többek között felhasználta az ugyancsak cigányokként ismert emberek segítségét is (vö. Guy, 1975: 206, 208).

> *A cigánykérdés megjelenése*

A 16. századi nyugat-európai árforradalom közvetett eredményeként megemelkedtek a magyarországi városi iparosok költségei. A nemesség, hogy ne kényszerüljön megfizetni a magasabb árakat, kevésbé képzett iparosokat alkal-

3 Le Goff a fegyverkészítők munkájának szakrális jellegéről beszél, igaz, valamivel korábbi időszakra vonatkozóan (1980: 81), de a munkának ez a jellege a késő középkori Európában is eleven lehetett.

4 A román fejedelemségekben a cigányoknak sokkal rosszabb sorsuk volt, mint Magyarországon. 1387-ben Mirceael Batrín 40 családot adományozott egy kolostornak, a következő évben pedig 300 családot egy másiknak (Wiener, 1910: 95). A cigányokat az ezeken az országokon keresztülvezető, Keletet a Nyugattal összekötő kereskedelmi utakon rabszolgaként adták-vették (Panaitescu, 1941: 62–65). A cigány szó itt éppen a 19. század folyamán vált azonos jelentésűvé a „rabszolgával”! (I. Beck and Gheorghie, 1981).

mazott saját birtokain (Makkai, 1975: 137). Ezeknek egy része cigány volt (Guy, 1975: 208), akiket néhány esetben még az adófizetés alól is fölmentettek (I. Ferdinánd rendelete, Mezey, 1986: 77). A Felvidéken és másutt is a földesurak a 17. században közvetlen versenyben álltak a városlakókkal a piacokért, és úgy látszik, eközben felhasználták az olcsó cigány munkaerőt és szolgáltatásokat is (Guy, 1978: 39–56). Ezzel próbálták elkerülni, hogy a század fordulóján leigázott – egyébként homogén – falusi (magyar) jobbágynépességet kelljen alkalmazniuk. (I. Makkai, 1975: 148–150).⁵ A pártfogás másik példája 1751-ből származik, amikor a galántai gróf Eszterházy 5 neves cigányt „udvari muzsikussá” nyilvánított, „a hűbéri robot, valamint a bér- és adófizetés kötelezettsége alól örök időkre” felszabadított (vagy talán megerősítette szabadságukat), „azért, hogy tanulhassanak és (muzsikusi) foglalkozásukat nagyobb szakértelemmel gyakorolhassák” (Gilliat-Smith, 1963: 52). Ez azt sugallja, hogy a cigányok részben a falusi társadalmon kívül álltak, és az e társadalom fölött állók védelmezték őket: a nemes földesurak.

A cigányok első teljes 1782-ben végzett összeírása feltárja az akkori gazdasági életben betöltött szerepük fontosságát. A majdnem 44 000 cigány közül a legtöbben „kovácsok” voltak (majdnem 6000 családfő). A puskapor és a puska golyó készítése, valamint a harangöntés szintén jelentősebb foglalkozásaik közé tartoztak. 1600 embert jegyeztek be muzsikusként (Kozák, 1983: 108).

Mégis körülbelül 50 évvel a népszámlálás előtt már felbukkant és megfogalmazódott a „cigánykérdés”. A Habsburg-birodalmon belül a körülmények eltérőek voltak, és az iparosodottabb területeken (mindenekelőtt Csehországban) a cigányok ugyanúgy üldözöttekké váltak, mint a 17. századi Nyugat-Európában (Guy, 1975: 206–207). A 18. század elejére a mezővárosokban kiutasító rendeletek jelennek meg. Abban a városban például, ahol terepmunkát végeztem, a hatóság 1727-ben és 1733-ban elrendelte a cigányok kiűzését a városból, s rendeletet hozott az ellenállók megveretéséről (H. V. B. T. E 145, 169. tételek).⁶

Mária Terézia uralkodásának idején történt, hogy a politikai hatalom saját érdekében súlyt adott elnyomó lépéseknek, és a „cigánykérdés” első ízben birodalmi szinten is megfogalmazódott Mária Terézia 1761-es és 1767-es, valamint fia, II. József 1783-as rendeleteiben. Ennek háttere Guy megállapítása szerint (1975: 210) az volt, hogy az uralkodók ilyen módon is a magyar nemesek autonómiájába kívántak beleavatkozni, akik például mentesek voltak az adófizetési kötelezettség alól. A földesurak azon jogának visszavonása, hogy adómentes állásokat kínálhassanak föl a vándorló cigányoknak, intézkedési szabadságuk elleni szimbolikus gesztus volt.

E reformok meghirdetett célja a cigányok csoportként való létezésének megszüntetése, és teljes átforgalmazásuk volt. A reformok stílusát a felvilágosodás légköre szabta meg; az a felfogás, hogy az ember a tanulás folyamatában, nem pedig az anyaméhben formálódik ki, és ezért át is alakítható. Azokat a cigányo-

⁵ Ez a szerző úgy gondolja, hogy a városok szabad parasztpolgárainak példája ebben az időben a parasztságot a második jobbágyság rendszerével való szembeszállásra ösztönözte. Ha ez elfogadható: mennyivel nagyobb nehézséget jelentettek volna a volt paraszt mesteremberek a földesúri birtokokon? A cigányok munkájának felhasználásával ez az akadály elháríthatóvá vált.

⁶ L. Mezey (1986: 70–73) adatait a cigányok és egyéb proto-proletárok megbüntetésére a 17. századtól kezdve.

kat, akik elfordultak régi szokásaiktól, „újmagyaroknak” vagy „új gazdáknak” nevezték.

Az első rövid rendelet (közli Mezey, 1986: 84-85) a cigányok teljes körű összeírásáról intézkedik, és arra kényszeríti őket, hogy hét éven belül telepedjenek le egy földesúrnál, továbbá öltözködjének illendően. Azokat, akik ezt nem teszik meg, mint „közveszélyes személyeket” letartóztatják. A politika azonban kudarcot vallott, és II. Józsefnek uralkodása idején legalább két alkalommal meg kellett újítania rendeleteit.

Ezeknek az dekrétumoknak a lényegét egy 1772. július 14-én kelt, a Harangos körzetében élő Esterházy püspök által aláírt rendelet foglalja össze. Megállapítja, hogy nincs értelme a cigányok városból falvakba üzésének. Inkább:

„munkára kell őket fogni... Erre nézve az lenne üdvös, hogy 1. koldulniok ne legyen szabad, még az asszonyoknak, öregeknek és gyermekeknek sem. 2. Úgy kell öltözködniük, mint más szegény embereknek, s különösen az asszonyaikat kell eltiltani attól, hogy egy szál lepedővel takarják magokat. 3. Kovács mesterséget, mivel elegendő van a városban, nem folytathatnak, hanem ha tökéletesen kitanulták és céhbe akarnának állani, ezt a céh meg ne akadályozza. 4. Akik muzsikálásból élnek, azoktól el kell venni a hegedűt és más hangszert, össze kell törni, és az árat neki megtéríteni. 5. Hogy ezen nemzet annál inkább el Felejtse régi Szokását, a Tanács megparancsollja és Különös vigyázással tellesítésére legyen, hogy házokat Sorban a 'többi Házokkal' illendőképben építeni tartozzanak... 6. Ahol szükség lésszen kézi munkásra, a cigányokat is fogadják föl és dolgoztassák;... a szőlőművelésre is alkalmazzák őket.” (idézi Breznay, 1933: 283)

Több fontos tétel hiányzik ebből a rendelkezésből, amelyeket másfelé szorgalmaztak (l. Guy, 1975: 207, 209, Gilliat-Smith, 1963: 50–53). Olyanok, mint a cigány nyelv betiltása, a gyerekek szüleitől való elvétele és katolikus parasztcsaládoknál való elhelyezése.⁷

Ami a rendeletek betartását illeti, az egi magisztrátus 1768-ban megtiltotta a cigányoknak, hogy „egyik helyről a másikra vándoroljanak és engedély nélkül vásárokra utazzanak”. Az Egi Levéltárban található jelentések közlik, hogy 20 cigányt kaptak el a vásáron, s mindegyikükre 24 botütést mértek, majd azonnal kiutasították őket a városból (Egi Levéltár, c. tétel). A későbbi tiltások sem voltak hatékonyabbak. 1782 decemberéből, ugyanattól a hivataltól származik egy feljegyzés, amely megtiltja a cigányok mozgását, újból elrendeli hangszereik elkobzását és a kovácsmesterségtől való eltiltásukat. Ezt követően hangsúlyozza, hogy ezeknek a rendeleteknek az a lényege, hogy olyan embereket formáljanak a cigányokból, akik „mint más jobbágyok, kötött munkát végeznek”. 5 évvel később II. József utolsó rendeletét belefoglalták a tanács jegyzőkönyvébe, de végrehajtásáról nincs semmilyen adat.

Két oka lehet a reformok sikertelenségének. Az egyik II. József utolsó rendeleteiben rejlik, amelyek nyíltan megtiltják a földesuraknak, hogy engedélyezzék a cigányok letelepedését földjeiken. Ez megerősíteni látszik Willie Guy elméletét, miszerint a reform kudarcát részben a helyi nemességnek a központo-

⁷ Egy ilyen rendelet teljes (angol) fordítását l. Gilliat-Smith (1964).

sított Habsburg-udvarral szembeni ellenállása okozta. Megállapítja, hogy „az országgyűlések szándékosan meghamisították jelentéseiket, abban a biztos tudatban, hogy a birodalmi tanácsnak úgy sincs lehetősége munkájuk felülvizsgálatára (1975: 209)”. Azt is feltételezhetjük, hogy a földesurakat az olcsó munkaerő iránti igény is mozgatta. A másik ok a romák ellenállása lehetett azokkal a szigorú feltételekkel szemben, amelyek között a cigányoknak „új gazdákká” kellett volna válniuk.

A reform kudarca ellenére az elkövetkező száz év során nagymértékű, bár nem előre megtervezett változások következtek be. Ezt legjobban egy 1893-ban József főherceg által kezdeményezett másik összeírás segítségével lehet érzékelteni. Ennek alapján az országban ekkor mintegy 275 000 cigány élt. Közülük a 15 év felettiek foglalkozási megoszlása a következő (Kozák, 1983: 109):

napszámos (nem mezőgazdasági)	36,70%
iparos	28,88%
háztartásbeli	10,37%
zenész	9,60%
foglalkozásnélküli	7,54%
őstermelő	3,34%
kereskedő	2,55%
házi cseléd	0,59%
egyéb foglalkozású	0,33%
tisztviselő	0,10%
Összesen:	100,00%

Az iparosok többsége kovács volt, sokan foglalkoztak közülük vályogvetéssel vagy valamilyen építkezési munkával. Ahogy ezekből az adatokból megállapíthatjuk, nem volt nagy szükség rá, hogy a cigányokat jogi eszközökkel késztessek munkára, ezt a gazdaság magától is megtette, amikor olcsó munkaerő szolgáltatására kényszerítette őket (l. még Tomka, 1983: 50).

Az 1893-as összeírás nem tartalmaz részleteket a harangosi cigányokról, de egy néhány évvel azelőtti, 1877-es összeírás szerint 188 cigány élt a városban, közülük 90 felnőtt. A férfiak foglalkozása szerint: 40 muzsikos, 8 kovács, 2 vályogvető. Valószínűtlennek látszik, hogy egy 20 000-nél kevesebb lakosú város el tudott volna tartani 40 muzsikust, inkább azt feltételezhetjük, hogy egy részüknek más (feltehetően fizetett) foglalkozása is volt az alkalmankénti zenélésen kívül.

Ebből az időből azért vannak adataink, mert ekkor történtek kísérletek az „új” oláh cigányok által okozott problémák feltárására és megoldására. Ezek a *vándor* cigányok, akik e század fordulóján olyan nagy társadalmi problémát jelentettek, 1867-ben közigazgatási vizsgálat tárgyát képezték. (Tomka, 1983: 51). Az oláhcigányokról két tény ismerünk: egyrészt a nyelvet, amelyet ma az oláh-cigányok beszélnek, és melyre nagymértékben hatott a román szókincs, szemben a 19. században Magyarországon élő cigányokkal, akik a kárpáti dialektust beszélték; másrészt azt, hogy a 19. század közepén Havasalföldön és Moldvában egyaránt felszabadították a cigány rabszolgákat (Panaitescu, 1941; Vaux de Fo-

letier, 1970). Valószínűnek látszik, hogy ezek a cigányok nyugatra vándoroltak, előőrsként tolva maguk előtt más cigányokat.

Magyarország ebben az időben mély gazdasági válsággal küszködött, mivel az olcsó amerikai gabona elárasztotta az európai piacokat (Berend és Ránki, 1974: 43). A magyar mezőgazdaság túlságosan gabonacentrikus volt, és bár a századforduló előtt megjelent a hazai nehézipar is, ez nem volt elegendő, hogy felszívja a vidéki szegénységet. Belőlük adódott az a kétmillió ember tömeg, amely 1914 előtt kivándorolt az Újvilágba (Berend és Ránki, 1974: 25). Az itthonmaradottak 2/3-a még mindig a mezőgazdaságból élt, de ezek 39%-a bér-munkát végzett, és ez utóbbiak háromnegyed része is országszerte vándorolt, hogy munkát találjon magának (Berend és Ránki, 1974: 78).

Ebben a kritikus helyzetben nem nagyon látták szívesen az oláh-cigányokat, s közülük néhányan az Újvilágba vagy még távolabbra költöztek. Ezeknek a cigányoknak rokonsági kapcsolatai ma Svédországtól Ausztráliáig és New Yorktól Párizsig terjednek (l. Kovalcsik, 1985: 168; Williams, 1984: 12–14). Mások Kelet-Európában maradtak. A Magyarországon élőknek nem volt rájuk joguk, hogy bármilyen faluban letelepedjenek, mivel ez az *illetőség* függvénye volt. Ez olyasmi, mint a modern angol jog „residence”- [lakóhely-] fogalma. Hivatalosan a problémát először egy 1867-es belügyminisztériumi rendelet vetette föl (Mezey 1986: 182), és szabályos időközönként feltűnik az „oláh”, „sátoros” vagy „vándor” cigányok problémájaként a Heves megyei jegyzőkönyvekben is. 1892-ben egy cikk jelent meg egy ostoba parasztházaspárról, akik szemfényvesztés áldozatai lettek, mert hittek abban, hogy a cigányok megtakarított pénzüket „aranyra váltják”. (Egri Újság, 1892. 22. szám). 10 évvel később hasonló incidensek szítják a cigányokkal szembeni általános ellenségeskedést. A júliusi egri vásáron „több kocsi cigányt tartóztatott le a rendőrség, kik apróbb zsebtolvajlásokat követtek el a feletti bánatukban, hogy az éber felügyelet miatt nagyobb szabású lólopásokat nem vihettek végbe”. (Egri Újság 1902. 28. szám). Ugyanabban az évben később „valóságos csata” zajlott le fegyveres csendőrök és falusiak, más-kor kóbor cigányok között (Egri Újság 1902. 38. szám).

Bár megyei szinten rendeletek jelentek meg a sátoros cigányok kitiltásáról, többen felismerték, hogy reménytelen kísérlet volt a cigányok egyik megyéből másikba űzése, s hogy országos lépésre lenne szükség (l. Mezey, 1986: 27–29). Az első világháború előtt azonban a központi törvény meghozatalára tett számos kísérlet kudarcot vallott, részben azért, mert a megoldás, amit javasoltak – a cigányok összes vagyonának és elkobzása, börtönbe zárásuk (l. pl. Samassa, 1911) –, a tulajdonjog törvénytelen megsértése lett volna. Csak 1916-ban, a háború rendkívüli körülményei között született meg egy rendelet a „cigányok letelepítéséről” (Mezey 1986: 183–190). A korábbi időszakra jellemző vonás, a felelősség ide-oda tologatása a második világháborúig megmaradt.

Az első világháborút követő években a nagymérvű politikai és gazdasági válság elterelte a politika és a sajtó figyelmét az oláh-cigányokról. Ebből az időből származnak a harangosi oláh-cigány családokra vonatkozó első születési anyakönyvi adatok. Az általam egyik legjobban ismert családban 1922-ben jegyezték be az első gyermek születését. Egy évvel korábban az egyik rokon családnak, amely a mai napig Harangos közelében él, a városi kórházban született meg a gyermeke.

A legtöbb – ha nem valamennyi – oláh cigánynak nem volt joga, hogy bárhol is letelepedjen. Az 1916-os rendeletet lényege az volt, hogy a cigányoknak az *illetőségük* szerinti helyen kellett letelepedniük. 1928-ban ezt megújították (Mezey 1986: 200–201), de mivel az *illetőség* meghatározása vita tárgyát képezte, a cigányokat faluról falura költöztették, miközben a központi hatóságok a helyi ellenállás miatt füstölögtek (Egri levéltár b. tétel 157, c. tétel).

A cigányok legjobb tudásuk szerint játszottak a lehetőségekkel, míg a hatóságok buzgalma le nem lohadt, és figyelmüket nem fordították sürgősebb ügyekre. Ám a fasiszmus befolyásának Magyarországra áttérésevel olyasfajta cigányellenes intézkedéseket élesztettek újjá, amelyeket az 1900-as években vettek fel, csak hogy ezek most már nem csupán a „vándor cigányok”, hanem a teljes nép ellen irányultak. Egy 1940-ben megjelent újságcikk felpanaszolta, hogy a cigányok ugyanannyiba kerülnek az országnak, mint a teljes diplomáciai testület (idézi Kenrick and Puxon, 1972: 124), és 1941-ben megjelent a jelszó: „a zsidók után a cigányokat!” (1972: 125). Ezek az írárok 1944-re meghozták a gyümölcsüket. Ekkor kezdődött meg a cigányok deportálása. Kenrick és Puxon a Nácizmus Üldözötteinek Bizottsága által szolgáltatott adatokat idézi, miszerint a koncentrációs táborokban 31 000 magyar cigány pusztult el (Kenrick and Puxon, 1972: 125).

Harangosról ugyan csak néhány cigányt deportáltak, de történetesen az a férfi, aki befogadott engem családjába, épp csak hogy elkerülte sorsát. Délre, az Alföldre menekült, ahol egy parasztcsalád bújtatta egy eldugott tanyán őt és két unokatestvérét. Viszonzásul dolgoztak a földjén. Egy közeli faluból viszont felesége valamennyi rokonát deportálták.⁸ A romák ezekre az eseményekre élénken emlékeznek, elmesélik gyermekeiknek, és azok gyermekeinek a történeteiket azokról a magyarokról, akik együttműködtek a fasisztákkal és azokról is, akik megvédték velük szemben a cigányokat. Az egy év alatt, amelyet a cigányok között töltöttem, újra és újra emlékeztettek rá, hogy ha az oroszok nem jöttek volna be, akkor ma nem lennének cigányok.

Ezek az emlékek és a háború előtti üldözés nem felejtődtek el máról holnapra. A legtöbb általam ismert cigány a második világháború után, amikor először készítettek pontos felmérést a cigányokról, azt állította, hogy Harangoson született, bár az én anyakönyvi kutatásaim ezt nem támasztják alá. Félelmeik ellenére a háború utáni évek olyan időszakot jelentettek, amikor a harangosi oláh cigányok tulajdonhoz juthattak a városban vagy a környékén. Több száz év óta először telepedhettek le tartósan a város bizonyos területein, és nem csupán a „szőlők alatt”, az egyetlen helyen, amelyet kijelöltek számukra.

> A felszabadulás után

A francia forradalom jakobinusai új fejezetet nyitottak a történelemben, és kinyilvánították, hogy a forradalommal új időszámítás veszi kezdetét. A magyarországi szocialista állam kisebb dicsőséggel vonult be a világ színpadára, de a Magyar Kommunista Párt hatalomra kerülése után egy ideig valamilyen hasonló

⁸ A történetet – meglepő módon – Kenrick és Puxonnál is olvashatjuk (1973: 127).

„megforgatjuk az egész világot” hangulatot teremtett. Mára ez a fajta radikalizmus (talán szerencsére) elfelejtődött, és a hivatalos hangsúly a jelenlegi rendszert az elődeihez kötő folytonosságra helyeződött.⁹

A fenti radikalizmus miatt azonban a jelenlegi magyar állam megalapításának ideje még ma is vita tárgyát képezi. Egyesek 1944 végére vagy 1945 elejére teszik, amikor a Vörös Hadsereg felszabadította Magyarországot a náci megszállás és a nyilas bábkormány uralma alóld Mások 1949-et, a Magyar Dolgozók Pártjának egy nem egészen tiszta választás során való hatalomra kerülését és a népköztársaság megalakítását tekintik választóvonalnak. Általában az előbbi eseményt ünneplik hivatalosan, az utóbbit pedig az új államiság „keresztelőjének”, vagy megerősítésének tartják. Hivatalos vélemények szerint az 1945-től 1949-ig tartó átmenet mennyiségi, nem minőségi jellegű volt. Sokan a magyarok közül kétségbe vonják ezt, a rövid demokratikus interregnumban más út lehetőségét is látva.

A romák számára ennek a vitának nincs semmi jelentősége. Újra és újra elmondták nekem, hogy ha az oroszok nem jöttek volna, ma nem lennének cigányok. Idősebb emberek a cigányok számára az új élet kezdetét következetesen az oroszok megérkezésének idejére teszik. „Mielőtt azok az oroszok jöttek volna, gyötrelem volt, ahogyan a cigányok éltek”. „Nem volt szabad három napnál tovább egy helyen maradnunk”. „Nem volt munkánk”. „Az ember olyan szegény volt, hogy ha megdöglött a lova, magát fogta a kocsni elé”. Ezekkel a megjegyzésekkel szokás bevezetni, amikor arról kezdenek el beszélni, milyen volt az élet „valaha” (*varekana*). „Most minden cigánynak van háza, lova”. „Mindennap húst esznek. Soha nem volt ilyen világ, mint most.” Mindezt általánosítva, nem lehet kétségünk afelől, hogy a legtöbb cigány számára az a világ, ami az oroszokkal együtt érkezett, jó világ.¹⁰

A háború előtti évekhez viszonyítva a felszabadulás után a romák tapasztalatai kedvezőek voltak. Hallottam erről az időszakról is történeteket, mely szerint a cigányok egy részét elszállították, hogy részt vegyenek a városi építkezési programokban, mint például Sztálinváros felépítésében, de az idő nagy részében nem törődtek velük. A kulákellenes kampányok idején több ismerős cigányt „uzsoráért” bebörtönöztek, lovaikat pedig elkobozták. De Rákosival, a magyar sztálinizmus vezetőjével kapcsolatosan nem voltak olyan rossz tapasztalataik, hogy részt vettek volna az 1956-os felkelésben.

Másrészt szinte teljesen megszűnt a kereslet a cigányok hagyományos foglalkozásai iránt, a kereskedés pedig, amelyet a nyereszkesedés egy formájának tekintettek, szinte teljesen lehetetlenné vált. Fél és Hofer megállapítja például, hogy ebben az időben a mezőgazdasági terményeknek és az állatoknak egyáltalán nem voltak piacaik (1969: 352). A földek kollektivizálása azt jelentette,

9 Berend és Ránki következetesen kifejtik ezeket a gondolatokat gazdaságtörténeti elemzésre építve. L. pl. (1974)

10 Hogy ez Magyarországon mennyire nem általános, azt egy anekdota segítségével lehet megvilágítani. Egy öreg francia kommunista, aki élete nagyobbik részében, a válság és a fellendülés idején, Magyarországon élt, meglátogatott kutatásaim idején. A romákkal beszélgetve ő is ugyanezeket a történeteket hallotta. Később, hazafelé menet azt mondta: régóta nem hallotta már magyaroktól így dicsérni az oroszokat. Ez az ember munkája révén találkozik az ország vezetőivel, úgy vélem tehát, hogy az utcán tapasztalható oroszellenes közhangulat beszívárgathatott magába a pártba is.

hogy a mezőgazdasági bérmunka a legtöbb cigány számára lehetetlenné vált. Annak ellenére, hogy a háborút megelőző években a mezőgazdasági bérmunkások negyedét a cigányok alkották, és ezért joguk lett volna a földhöz, a felszabadulást követő 1944–45-ös földreformból kihagyták őket (Donáth, 1979: 117; Kozák, 1983: 114). 1960-ban a felnőtt cigány népesség mindössze 30%-ának volt állandó munkája (Kozák, 1983: 115). Az ebből az időből származó harangosi összeírások adatai szűk putrik megdőböntő túlzásfűltséget és a komfort teljes hiányát mutatják.

> *A kommunista politika alakulása*

Röviden szólva 1960-ban sok cigány helyzete rosszabb volt mint 1893-ban. Ilyen körülmények között fogadott el Magyar Szocialista Munkáspárt a Politikai Bizottsága egy kidolgozott „határozatot a cigánykérdésről” 1961-ben (Mezey, 1986: 240–242).

A Magyarországi cigányság helyzetéről (összeállította: Pogány György és Bán Géza) című dokumentum érdekes bepillantást nyújt abba az elméletbe, amely ezt a politikát meghatározta. A szerzők a Munkaügyi Minisztérium munkatársai voltak, 1957-ben írták a szöveget, feltehetően ahhoz a vitához való hozzászólásként, amit az első Országos Cigány Kulturális Szövetség – egy etnikus kulturális klub – abban az évben történt megalapítása váltott ki. A klub egyébként néhány évvel később megszűnt. Bán és Pogány írásukat a „baráti”, vagyis a „szocialista” országokban tapasztalható nemzetközi helyzet áttekintésével kezdi.

A szerzők levonják a csehszlovákiai tapasztalatok tanulságait. Ott is kisebbségi csoportként határozzák meg cigányokat, hiszen Csehszlovákiában világosan megtagadták tőlük a nemzetiségi státust.¹¹ A Cseh Kommunista Párt el akarta kerülni, hogy a saját nyelvű oktatás és hasonló igények támogatása révén „mesterségesen nemzetet” nyilvánítsák őket (1957: 6). A különböző szociális politikák nem működtek, s a cseh hatóságok azt remélték, hogy azzal, ha elveszik a cigányok lovas kordéit, megakadályozzák a lókupeckedést, elérhetik azt, amit a kudarcot vallott szociális politikának nem sikerült megvalósítania.

Magyarországra visszatérve a szerzők a cigányok osztályozását taglalják, azonnal hangsúlyozva, hogy nem alkotnak egységet, hogy számos csoportból vagy törzsből állnak, és elnevezésüknek sok helyi változata van. A légiűres tér, amelyben dolgoztak, akkor válik nyilvánvalóvá, amikor kiderül, hogy a cigány identitással kapcsolatos közvetlen információik egyetlen cigánytól származnak, akivel kutatásaik során egy északi iparvárosban, Salgótarjánban találkoztak. Ezért általánosabb rendszer felállításáért a néprajztudós Erdős Kamillhoz fordultak, akinek elfogadták azt a megállapítást – bár érvelése bizonyos részleteivel szemben kritikusak –, hogy az anyanyelv a legjobb kritérium a cigány csoportok megkülönböztetésére.¹²

11 Angol nyelven Guy tárgyalja ezt legjobban (1978: 129–160). Foglalkozik a kommunista nemzetiség-elmélettel is a cigánykérdéssel kapcsolatban (1978: 700–723).

12 Ez ma is a legszélesebb körben elfogadott kritérium. L. pl. Kemény (1976).

Ennek a dokumentumnak az egyik legérdekesebb része a nemzetiségi kisebbségi státus kérdését veti föl, megállapítva, hogy a *nemzet* és a *nemzetiségi* fogalma egyaránt népi képzeteken alapul (1957: 12). Mindazonáltal az 1968 előtti és utáni cseh hatóságokhoz hasonlóan arra a következtetésre jutnak, hogy a cigányokat nem lehet nemzetiségnek tekinteni.

Elérkezve a cigányok helyzetéhez a modern Magyarországon, Bán és Pogány kijelenti, hogy „hazánkban a cigányság nagymértékű kulturális elmaradottságban él” (1957: 15), többségük írástudatlan. „Piszkosak, tetvesek, a fertőző betegségek gócai és fő terjesztői” (1957: 16).^{*} A munkavégzést illetően a helyzet alig jobb, mivel kevés képzett munkás van közöttük. A cigányok csak rövid ideig maradnak egy-egy munkahelyen, és kapcsolataik magyar munkatársaikkal nem ideálisak. A szerzők őszintén elítélik azt a Horthy-rendszerből örökölt gyakorlatot, hogy a cigányokat rosszabbul fizetik, mint a magyarokat. Azt is látják, hogy a cigányok számára a bérmunka által biztosított lehetőségeket a parasztok nem jó szemmel nézték, mert ezek elvonták tőlük olcsó munkaerőforrásaikat. A cigányok lakáskörülményei nyomorúságosak, 80%-uk a magyarok által lakott területek peremén vagy azokon kívül, lakás céljára alkalmatlan körülmények között és putrikban él. A szerzők összefoglalóan megállapítják, hogy az alkotmány biztosította teljes állampolgári jogok ellenére a cigányok kívülrekedtek a magyar társadalmon, és leszögezik, hogy ezeket a körülményeket azonnal és gyökeresen meg kell változtani.

Négy területen javasolnak intézkedéseket: harc a faji előítéletekkel szemben; iskoláztatás; rendszeres és állandó munka; emberi lakáskörülmények. A propagandában „erőteljes és félre nem érthető lépéseket” kell tenni, „nem utolsósorban a hatalmukkal visszaélő hatósági közegek esetében” (1957: 26). Az oktatásban „a tanácsok kezébe hathatós eszközt kell adni... A nevelők ellenállását, maradiságát ezen a téren fel kell számolni” (1957: 27). „Fokozatosan fel kell számolni a cigányok munkába állítását akadályozó előítéleteket” (1957: 27), s a cigányokat – amennyire lehetséges – saját választásuk szerinti munkaterületeken kell alkalmazni. Időszakos kisegítő eszközként engedélyezni kell bizonyos – „kupeckedési lehetőséget nem nyújtó” (1957: 27) – magánipart is. Olyan szervezet létrehozása mellett érvelnek, amely a cigányok véleményét fejezné ki, s egyúttal kampányt folytatna a magyarok között, mivel egyetlen reformprogram sem valósulhat meg spontán módon. Megállapítják, hogy az oktatás, adminisztráció és az „érdekelttség felkeltésének” ez a programja, hogy sikerrel járjon, több ötéves tervidőszakot vesz igénybe.

Ez a dokumentum csupán egyetlen vitához készült egyetlen tanulmány volt, de számos figyelemre méltó elem található benne. Az első az, hogy a Munkaügyi Minisztérium munkatársai állították össze, és végig hangsúlyozza a cigányok iparba kerülésének fontosságát. A másik a magyarok között élő előítéletek tárgyalásánál megütött, őszintén szenvedélyes hang. A szerzők nyilvánvalóan hittek benne, hogy a többségi népesség előítéletei jelentik a cigányok asszimilációjának fő akadályát.

A jelentés megírásának évében megalakult a cigányok és magyarok által kö-

^{*} Megjegyzendő, hogy Pogány és Bán az idézett helyen a korábbi, kapitalista korszakra vonatkozóan ír ilyen jellemzőkről, a jelenben az egészségügyi viszonyok javulásáról számolnak be (A szerk.).

zösen vezetett Magyar Cigány Kulturális Szövetség. Ennek fontos hatása volt a cigánypolitikára. A szervezet története megírásra vár, de még a félhivatalos jelentésekből is kitűnik, hogy nagyon gyorsan túllépett eredeti – a cigány népi kultúrát erősítő – szerepén, és nyilvánosság elé tárta a cigányok körében általános szegénységet (Erdős 1960: 3). Ennek eredménye az lett, hogy négy évvel a Munkaügyi Minisztérium tanulmánya után a Politikai Bizottság meghirdette hivatalos cigánypolitikáját, amely – bizonyos átalakításokkal – még ma is az állami intézkedések gerincét jelenti.

> *Cigánypolitika*

„A cigánylakosság helyzetének megjavításával kapcsolatos egyes feladatokról” címmel 1961 június 20-án a Politikai Bizottság határozatot hozott, amely a cigányság 3 csoportra osztásával kezdődik (ez nagyjából megfelel Bán és Pogány osztályozásának):

„a) a beilleszkedett cigányok elérték a lakosság átlagos gazdasági és kulturális színvonalát, felhagytak a cigány életformával, jobbára szétszórta élnék. Ide tartozik a cigánylakosságnak kb. 30%-a.

b) A beilleszkedésben levő cigányok (további 30%) külön telepeken, a falu vagy város határában, putrikban élnek, többnyire csak alkalmi munkát végeznek; kulturális színvonaluk igen alacsony.”

c) A be nem illeszkedett (félig letelepedett és vándor) cigányok, „akik jelentős többsége egyáltalán nincs munkaviszonyban, kerüli a tisztességes munkát, máról holnapra él, ill. a társadalom terhére élőködik. Lakóhelyüket gyakran változtatják, a legalacsonyabb kulturális színvonalon élnek; túlnyomó többségük írástudatlan. – Ebbe a csoportba tartozik a cigány lakosság mintegy 40%-a” (Idézi Mezey, 1986: 240).

A cigányok és nem cigányok közötti megkülönböztetést a kapitalista társadalom cigányokat kiközösítő jellegének számlájára írták. A felszabadulás után a cigányok egy része kihasználta az új lehetőségeket, de „Többségük még máig sem tudott megszabadulni a múlt terhes örökségétől” (Mezey, 1986: 240). A jelentés hangsúlyozza, hogy minden erőfeszítést meg kell tenni annak érdekében, hogy a fiatalokat el lehessen távolítani a cigány életmódtól. A cigány nacionalista programok reakcióiak, mivel „konzerválják a cigányok különállását és lassítják a társadalomba való beilleszkedésüket...” (Mezey 1986: 241). A Magyar Cigány Kulturális Szövetség megszűnt, s helyét a Kulturális Minisztérium égisze alatt létrehozott Országos Cigánytanács foglalta el.¹³ A pártnak „abból az elvből kell kiindulnia, hogy (a cigánylakosság) bizonyos néprajzi sajátosságai ellenére sem alkot nemzetiségi csoportot. Problémáik megoldásánál sajátos társadalmi helyzetüket kell figyelembe venni” (Mezey, 1986: 242). A párt célja az, hogy „a

¹³ Erdős magyarázatot is ad arra az elméletre, amely a cigányoknak az ilyen szervezetekből való kizárása mögött áll. Megjegyzi, hogy a cigányok különböző csoportjai között „mélységes antagonizmusok vannak, amelyek a kasztok közötti ellentétekre emlékeztetnek”, s ezért ha valakinek cigányokkal kell tárgyalnia, nem tekintheti partnereit teljes felelősséggel bírónak (1960: 9).

cigányok a lakosság többi részétől nem elkülönített állandó lakóhelyeken letelepüljenek, állandó munkához jussanak, egészségügyi körülményeik javuljanak és emelkedjék kulturális színvonaluk” (Mezey, 1986: 242).

Ezt a határozatot és a Munkaügyi Minisztérium dokumentumát egymás mellé állítva világosan meghatározható az a modell, amelyen a cigánypolitika alapult. A cigányoknak a magyaroktól elkülönülő egész létezése gazdasági kategóriaként (pl. föld nélküli munkások), így az osztálytársadalom termékeként értelmezhető, és a társadalmi rend megváltozásával el fog tűnni, bár az, hogy mi is tett voltaképpen bizonyos embereket cigánnyá, némileg homályban maradt. Ez a ködösség intellektuálisan annál is inkább elfogadhatóvá vált, mivel a cigányokkal foglalkozó etnográfus a cigányok különböző típusai közötti jelentős különbséget emelte ki (Erdős, 1957: 450–451, 1960: 1). Figyelemre méltó, hogy bár Bán és Pogány megemlíti a *rom* szót, és hisznek abban, hogy létezik a cigányoknak önmagukra vonatkozó osztályozása, nem erőltetik ezt a kérdést, nem próbálnak meg további bizonyítékokat szerezni a cigány népi fogalmakról, elfogadják a csoportok nyelv vagy a letelepedettség szerinti külsőleges szociológiai meghatározását.

Az 1961-es határozat megszületésének idejére ez az osztályozás tovább fejlődött. Ahelyett, hogy a cigányokat a nem cigány társadalom valamely oldalához való viszonyuk szerint szemlélték volna, a befogadó társadalomhoz való teljes hasonlóság vagy különbözőség alapján csoportosították őket. Bármit, ami arra vonatkozott, hogy mit gondolnak a cigányok saját csoportjaikról, figyelmen kívül hagytak. Ez a meglehetősen feltűnő mellőzés az akkori idők marxista gondolkodásának számos elemével is összefüggésbe hozható, de sokkal közvetlenebb kapcsolata van azzal a képpel, amelyet a néprajzi leírások élénk színekkel ecseteltek: nevezetesen hogy a cigányoknak nincs „önálló” kultúrájuk; bárhol éltek, környezetük szokásait vették át kis változtatásokkal.¹⁴

Amikor ez a vélemény még azzal a népi képzetrel is összekapcsolódik, hogy a cigány nyelv sok különféle eredetű elemből összegyúrt látszatnyelv, és ezt szembeállítják az egyszerű, és ősi gyökereik óta többé-kevésbé állandó valódi vagy civilizált nyelvek (ideologikus) képzetével, elfogadhatóvá válik a cigányok kulturális nincstelenségének gondolata. A marxista írások, melyek egyoldalúan hangsúlyozták a kapitalizmus szerepét a cigányok mint a legelnyomottabb, föld nélküli nép „ősi” „népi kultúrájának”¹⁵ összezúzásában, tovább erősítették ezt a hitet.

Egy harmadik dolog is fakad a kulturális jelentéktelenségnek ebből a képzetéből. Bármilyen teszt is a cigányokat „cigányokká”, az nem elég arra, hogy nemzetiséget lehessen csinálni belőlük. A kérdés fontossága – amely újra és újra fölmerül Kelet-Európa szétforgácsolódott etnikumokkal teli területein – abban rejlik, hogy a népköztársaságokban a nemzetiségeknek széles körű önszerveződési jogaik vannak. Ezek nemcsak kulturális szervezetek, hanem önálló iskolák,

14 Az egymástól elkülönült és szétválasztható szubjektív és objektív tényezőkről kialakult képzetek, az előzőek dominanciája és az utóbbiak történeti megkérdésessége stb. gátolón hatnak az önmegjelenítés kialakulására.

15 L. pl. Tomka (1984: 16), bár nem világos, hogy Tomka elfogadná-e alapállása ilyen értelmezését.

újságok, kisebbségi nyelvi programok és a politikai képviselőket megteremtésének jogát is tartalmazzák.

Szemben más kelet-európai országokkal, a magyarországi nemzetiségek ezeket a jogukat valóban gyakorolják (feltehetően azért, mert alacsony lélekszámuk miatt kevés problémát jelentenek az államnak). Ezeket következetesen és féltékenyen védelmezik is. Jó néhány évvel ezelőtt a nemzetiségek plenáris ülésére meghívtak egy cigány delegációt. Amikor erről a nemzetiségi képviselők tudomást szereztek, megtagadták a megjelenést (Báthory János szóbeli közlése). A cigányok nemzetiségként való elfogadásával szembeni érvelés formalizmusát ebben az erősen gyakorlati összefüggésben is látnunk kell, nem csupán mint a nemzetekről kialakult képzetek herderi felfogásának örökségeként, amely összekapcsolódik a kultúra civilizációként való értelmezésével.

A kihívó magyar előítéleteken kívül számos gyakorlati probléma is felmerült, nevezetesen az egészségügy, a munka, a lakáskörülmények és az oktatás/kultúra területén. A párt feltételezte, hogy ha az évszázados elnyomás áldozatainak felajánlja a civilizáció gyümölcseit, azok „fel fognak emelkedni” a magyarok „kulturális szintjére”. Erdős is megállapítja, hogy azok a cigányok, akiknek állandó munkájuk és lakásuk van, egyáltalán nem különböznek a magyar munkásoktól (1960: 2). Számára és a Magyar Szocialista Munkáspárt számára nem létezik teljesebb asszimiláció, mint amit a következő egyszerű képlet leír: (cigány) + (szocialista bérmunka + lakás) = (magyar *dolgozó*) + (cigány folklór).

A szociálpolitika fent említett négy területe még mindig a magyar hivatalos politika meghatározó elemének számít, miközben a magyar előítéletek felszámolását azóta sem követelték soha többet olyan felháborodással és szenvedéllyel, mint azt Bán és Pogány tette.¹⁶ Az 1956 utáni magyar politika a kompromisszum, a reform és a nacionalizmus jegyében fogant. Ezért az a fajta propagandakampány, amelyet Bán és Pogány sürgetett 1957-ben, a korai ötvenes évek kampányaihoz és ennek az időnek uralkodó kommunista kultúrájához tűnhetett hasonlóknak, amellyel az idegen (Moszkvában iskolázott) élcsapat kényszerítette bele a paraszti társadalmat a proletárdiktatúrába.¹⁷ Bármilyen őszinték voltak is a párttagok érzelmei, a magyar előítéletekkel szembeni erőteljesebb fellépés jelentős ellenállásba ütközött volna. Érzésem szerint a cigánykérdés megoldása nem számított a politikában annyira központi kérdésnek, hogy ez a küzdelem megérte volna a fáradságot.

Annak ellenére, hogy alapvetően tehát nem foglalkoztak az előítélet és kiszákmányolás kérdésével, az utolsó évtizedben egy ehhez kapcsolódó vita lángolt fel az asszimiláció és integráció mibenlétéről. Ennek teljes elemzése és a hozzászólások bemutatása túl messzire vezetne, de néhány szót mégis szólok róla, hogy legalább utaljak a cigánykérdéssel kapcsolatos gondolkodásmód megvál-

16 A cigány történelem dokumentumainak egy igen átfogó gyűjteménye indokolatlanul jelenti ki, hogy „a közzétett adatok alapjául szolgáló módszertani eljárás megalapozottsága erősen vitatható” (Mezey, 1986: 238). Elképzelhető, hogy ez az utalás Bánnak és Pogánynak a magyar előítéletekkel kapcsolatos gúnyos megjegyzéseire vonatkozik.

17 Lásd Pach tanulmányát a nacionalizmusszemlélet változásaihoz: ez egykor a „legfőbb ellenség” volt, ma pedig már elkülönítik a *hazafiságtól*, amely igazi szocialista jellemvonás (1986).

tozására a mai Magyarországon.¹⁸ A hétköznapi magyar nyelv ugyanazt a szót (*beilleszkedés*) használja az asszimiláció és integráció folyamatának leírására. A két jelentést hivatalosan először egy 1976-ban megjelent könyvben különböztették meg, amely a Magyar Szocialista Munkáspárt nemzetiségi politikáját taglalja (de a cigánykisebbségi politikát nem) (Herceg, 1976). Herceg megkülönböztette az asszimilációt – egy csoport teljes gazdasági és kulturális beolvadását egy másikba, amelynek során az asszimilált csoport teljesen elveszíti etnikus identitását – az integrációtól, amikor is a „civilizációs szint” és az életmód azonossá válik, de a csoport megőrzi megkülönböztethető etnikus identitását. Ugyanebben az évben jelent meg először Bromlej „Etnosz és néprajz” című könyve is magyarul. Ez a szöveg elméletileg legitímálta a talán „kulturális identitás”-nak nevezhető fogalom bevezetését a kelet-európai hivatalos marxizmus számára.

Az értelmiségi cigányság számára ennek a két eseménynek a jelentősége abban állt, hogy a cigányokat most már „etnoszként” lehetett kezelni, még akkor is, ha (egyelőre) nem volt erejük ahhoz, hogy nemzetiséggé alakuljanak. S egy saját „etnoszt” felmutatni képes csoport már jogokat formálhatott az „integrálódásra”, még ha az „asszimilálódásra” nem is.

Egy évvel később a kulturális miniszter (a liberális hírében álló Pozsgay Imre) is kiadta a „Írányelvek és módszertani ajánlások a cigány lakosság elmaradott rétegeivel kapcsolatos közművelődési tevékenység szervezéséhez” című munkáját (Kulturális Minisztérium 18336/1977).

Ebben a miniszter ugyanolyan módon különbözteti meg a cigányok „közvetlen” és „közvetett” „beilleszkedését”, ahogyan Herceg választotta szét az asszimilációt és az integrációt. Megjegyzi, hogy ott, ahol roma nyelven beszélő népesség él, „Ez a közművelődésben esetenként a cigány nyelv felhasználását jelenti; támaszkodást a cigánykultúra értékes elemeire; s átmenetileg homogén cigány művelődési közösségek munkájának támogatását” (I. 4. b.). Ez jelentős lépés volt a cigány értelmiségiek számára, mivel legális teret adott spontán módon már megkezdett kulturális tevékenységük folytatásához népük körében (Báthory 1983: 23).

A miniszter azonban egyúttal le is szűkítette a mozgásteret azzal, hogy figyelmeztetett rá: „folyamatos felvilágosító munkát kell végezni kisebb értelmiségi csoportok cigányromantikára támaszkodó – így a cigányok érdekeit félreismerő – szeparatista törekvéseivel szemben is.” (I. 2). Hogy adott helyzetben mi számított „cigányromantikának”, azt alkalmanként más-más módon lehetett értelmezni. E korlátozás ellenére 1979-ben a cigányok az MSZMP Politikai Bizottságától megkapták az „etnikai csoport” státust.¹⁹

A cigányok számára ennek a státusznak ugyan nem volt jogi jelentősége, de megerősítette a kulturális miniszter által 1977-ben meghatározott ideológiai és morális alapállást. Ez egyáltalán nem volt jelentéktelen, és akkor hozta meg gyümölcsét, amikor a politikai helyzet megváltozásával a magyar politika „li-

18 Csak egy sebtében összeállított lista: Báthory, 1979; Csalog, 1973, 1979; Havas, 1982 *a-d*; Kozák, 1984; Lakatos, 1977; Réger, 1984; Schiffer, 1980; Vekerti, 1972, 1974, 1984 és sokan mások.

19 Mezey (1986). A terminológiának ez a változása a határozat egy kiskapuján osont be (Mezey, 1986: 274), és Pozsgay előző dokumentumához hasonlóan a (nem cigány) értelmiségiek egy „szűk csoportja” elleni támadással egyenlítődtött ki, „amelynek nézeteiben keveredik az új baloldali demagógia és a cigány nacionalizmus” (Mezey 1986: 270).

berális” vonala az 1980-as években is folytatódott. Az utóbbi néhány évben az önálló cigány kezdeményezések tere kiszélesedett: a cigány gyerekek számára a romák és más cigány értelmiségiek minden évben „olvasótáborokat” szerveznek; városi és falusi központokban kulturális klubok jöttek létre; 1985-ben felülről kiválasztott, de legalább elméletileg helyi alapon összeállított cigány tanácsadói testületet szerveztek a társadalmi és politikai ügyek megvitatására; a következő évben tervbe vették egy Cigány Kulturális Egyesület megalapítását, és ez év (1987) januárjában egy részben kétnyelvű havilap, a *Romano Nyevipe/Cigány újság* jelent meg a standokon. Szerencsére nem az én feladatomban a folyamat minden állomásának számbavétele.

Bármennyire szabadok is a cigányok a kulturális szerveződésben, az állam alapvető irányultsága ugyanolyan, mint 1961-ben volt, és az azóta meghozott valamennyi döntés továbbra is az eredeti politikai irányvonalat követi, s csupán apró igazításokat jelent az alapvetően jól kiegyensúlyozott politikán. Ennek a politikának az alkalmazására térek most rá.

III. fejezet

Hétköznapi munkások, vasárnap cigányok

> Az országos határozattól a helyi alkalmazásig

Meghirdetése után több évig késett a cigánypolitika átültetése a gyakorlatba a végrehajtó hatalommal hatékonyan együttműködni képes koordináló testület hiánya miatt. 1968-ban a Minisztertanácsnak közvetlenül alárendelt tárcaközi bizottságot hoztak létre. A megyei tanácsi képviselőkkel és a tárcaközi bizottság mindenütt létrehozott helyi szerveivel együttműködve ez lett a politikacsinálás országos fóruma (Kozák, 1984: 15–16).

A Harangoshoz hasonló helyeken ezt a politikát a már az első fejezetben említett alapállás akadályozta, hogy tudniillik a cigányokat okolták saját szegénységükért, de azért 1964-ben a harangosi városi tanács önmagának is megjelölt három feladatot: a cigányok iskoláztatásának elősegítését, „munkára szoktatásukat”, és gettó típusú telepeik felszámolását. Kimondták, hogy a cigányoknak „sok segítségre van szükségük ahhoz, hogy az emberiség nagy családjában megtalálhassák helyüket, ha a társadalom hasznos emberekké akarja formálni őket”.¹

Ennek ellenére ugyanaz a bürokratikus tehetetlenség, amely a központi kormányzatot is bénította, 1977-ig Harangoson is uralkodónak bizonyult. Abban az évben egy cigányügyeket koordináló megyei szintű bizottság létrehozásával megteremtődött a következetes cselekvés szervezeti kerete, mivel ennek tisztviselői a határozatok végrehajtására ösztönözték a harangosi tanácsot. Korábbi tétlenségük jó példája az 1977-ben született jelentés, amely megállapítja, hogy az előző 12 év során nem szereltek föl vécéket, és nem szervezték meg a szemétszállítást sem a harangosi cigánytelepeken.

A jelentés eszme-futtatásokat is tartalmaz. Ezek föltárják azokat a problémákat, amelyekkel a helyi tanács az 1961-es határozat alkalmazását illetően küszködött. A cigányok esetében a harangosi tisztviselők egyetértenek a nemzetiségi státus elutasításával, és a „cigány” szociológiai kategóriaként való meghatározásával. Ugyanakkor azt is bevallják, hogy gondjaik vannak az 1961-es osztályozással, mert a „beilleszkedett” cigányok ugyan nem különböznek a magyaroktól, de igen nehéz különbséget tenni az éppen „beilleszkedők” és a „nem beilleszkedettek” között. Úgy érezték, hogy a munka és a kultúra egymásra vetítése – amelyet az 1961-es határozat javasolt – a valóságban nem alkalmazható. Hiszen

1 A leggyakoribb kifejezés erre a cigányokkal kapcsolatos programra a „felnevelni” szó, amint azt a jó szülők teszik gyermekeikkel.

ugyanazt az embert munkaviszonya alapján a „beilleszkedő”, míg lakáskörülményei alapján a „nem beilleszkedett” kategóriába lehetne sorolni, és így tovább.

Ezeket a tisztázatlan kérdéseken továbblépve a jelentés a város cigányainak lakáskörülményeivel és munkakultúrájával foglalkozik. Becsületesen bevallja, hogy a nem beilleszkedett cigányok „munkamorálja” alacsony, de ezt a több száz éves „kizsákmányolás” számlájára írja. A jelentés a közvéleményt foglalkoztató egyik legfontosabb kérdéssel, a cigányok közötti bűnözés arányainak áttekintésével fejeződik be². Kiemeli, hogy miközben a cigányok a teljes népesség 3%-át alkotják, számlájukra írható az összes bűnözés 10-15%-a, melynek természetét a következő számok szemléltetik: Az iskolakerüléssel kapcsolatos „bűnözés” nagy többségét – 156 esetből 153-at – cigányok követik el; ugyanabban az évben a 23 lopás 15,2%-át a város cigányai követték el. Ezek az arányok az 1960-as évek közepétől 1985-ig nagyjából azonosak.

Az első jelentés megírása óta eltelt húsz-egynéhány esztendő folyamán a cigányokkal szembeni nyílt ellenségeskedés csökkenni látszik. Ugyanakkor azonban a magyar előítéletekkel szembeni harc teljesen formálissá vált. Egy 1979-es jelentés azt magyarázza, hogy a meglévő előítéletek „nem rasszista alapon nyugosznak, hanem a cigányok életmódja ellen irányulnak”. Ennek megváltoztatása érdekében „a cigányoknak kell sokat tenniük” (saját kiemelésem). A tanács előadásokat, társadalmi munkát és a nevelés más formáit szervezi meg, hogy megakadályozza „a cigány lakosság kötődését hagyományos életviteléhez és szokásaihoz”. A kör Bán és Pogány írásának megszületése óta bezárult, a cigányokon múlik, hogy meg tudják győzni a magyarokat: megbecsülést érdemelnek, és alkalmasak az integrációra.

> Lakáskörülmények

A politika egyik sarkköve a lakásprogram volt, és ennek megvalósítása során bukkanat felszínre sok probléma, amellyel a hatóságoknak a cigányokkal kapcsolatban szembe kellett nézniük. Ezért röviden áttekintést adok a fejleményekről. 1964-ben a 15 éves lakásfejlesztési terv részeként az országgyűlés rendeletet adott ki azzal a céllal, hogy 1980-ig számolják fel az összes cigánytelepet, és a cigányokat – amennyire lehetséges – vegyítsék el a többségi népesség között. A kezdeményezés nyomán az első és a legfőbb erőfeszítés arra irányult, hogy a leginkább szembetűnő helyekről – az idegenforgalom központjaiból, a főutak mellől stb. – tüntessék el a cigányokat. A kevésbé zavaró helyen lévő telepekhez egyelőre nem nyúltak (Kozák, 1984: 25).

A cigányok kölcsönt vehettek föl, hogy saját házat építsenek vagy üreset vásároljanak. Erre akkor volt módjuk, ha a családfő rendelkezett legalább egy-éves munkaviszonnyal, a család pedig a kölcsön 10%-ával, valamint a kölcsön és az építkezési költségek különbözetével. Ebben az esetben a család 35 éves

2 A modern Magyarországon a legnépszerűbb televíziós rendőrségi program, a *Kék Fény* jóvoltából jutnak a cigányok a legnagyobb közönséghez. A műsor több mint kétórás adásideje alatt figyelemre méltó erőfeszítéssel kísérli meg meggyőzni a nézőket arról, hogy a valóban szörnyű bűntettek nagy részét a cigányok számlájára lehet írni.

határidővel 180 000 Ft-ig terjedő kamatmentes kölcsönt kaphatott. Bár ennek reálértéke folyamatosan csökkent, mégis az eltelt 17 év alatt a lakáskörülmények – a statisztikák szerint – figyelemre méltó változást mutattak. 1964-ben 222 000 ember, a cigányságnak több mint a fele élt „telepeken”. 1981-re már csak 12-15%-a, 50-55 000 fő. (Kozák, 1984: 21).

A jelentős változás mögött számos megoldási variáns áll, melyek közül kettő, a *csökkent értékű*, „Cs” lakások és a barakkszerű telepek – amelyet az első fejezetben bemutatam – aligha jelentenek előrelépést a korábbi telepekkel szemben. A mára hírhedtté vált „Cs” lakásokat gyakran rossz minőségű anyagokból építették, ugyanis a hivatalos építők az eredetileg kiutalt anyagot eladták a fekete piacon. Ezeket egyébként is olyan módon tervezték, hogy gyakorlatilag a régi telepek társadalmi-környezeti problémáit reprodukálták. (Havas szóbeli közlése, Demszky, 1980). Az utóbbi években az átköltözések aránya is csökkent. Így abban a megyében, ahol Harangos is található, jelentősen visszaesett azoknak a száma, akik élnek a házépítési kölcsön lehetőségével, vagy házat vesznek. Ezek a számok megfelelnek az országos arányoknak (Kozák, 1984: 21).

	1971–75	1976–80	1981	1982	1983
A lehetséges kölcsönt felvevők százalékos arányai	76,4%	65,5%	56,0%	58,0%	41,7%

Harangoson – mint ahogy az egész országban – ezek és más problémák ellenére tény, hogy a legtöbb cigány ma jelentősen jobb lakáskörülmények között él, mint 20 évvel ezelőtt. Ez még akkor is igaz, ha a lakóhelyi elszigeteltség megszüntetésére irányuló kísérlet nem járt sikerrel.

Harangoson az 1968-as népszámlálást követő évben megyei segítséggel kezdtek hozzá annak a tervnek a megvalósításához, hogy a négy telep közül kettőt felszámoljanak. Ezt 1974-re végül el is érték. Az 1970-es évek végére összesen több mint 150 embert költöztettek el a legkezdetlegesebb telepekről, ahol a legközelebbi kút 150 méterre volt a házaktól. Ők mindannyian a *Gödörben*, a *Dankó utcában* vagy a *Malac utcában* kaptak lakást.

Ugyanakkor a tanács a szükséges pénzforrásokkal rendelkező cigányokat – szinte kamatmentes kölcsönök feljárnásával – arra ösztönözte, hogy házakat vásároljanak a magyaroktól. Az utóbbi húsz évben néhány roma család káprázatos meggazdagodása azt is lehetővé tette, hogy három család a város központjában vásároljon házakat, bár többségüknek csak arra volt lehetősége, hogy város új cigány-„negyedeiben” jusson lakáshoz.

A *Párizs* története jól illusztrálja a cigánytelepek spontán kialakulását a magyar családok lakta területeken. Az 1930-as évekig a *Párizs* szőlőként használt egyházi birtok volt. Akkoriban több parcellát parasztcsaládoknak adtak el, néhányuk házat is épített. Az első cigány 1949-ben vett itt házat, majd két évvel később követte őt testvére. A család legnagyobb része ezekre az egymás mellett fekvő telkekre költözött, mígnem egy harmadik család, az előbbieket anyai nagynénje fiának családja 1966-ban egy másik ingatlant is megvásárolt. 1968-ban ezen a három telken kívül, ahol (egy nem egészen megbízható tanácsai jelentés

szerint) 7 család lakott mintegy 50 taggal, még két másik telekre is beköltözött további 8 család 50 taggal. Ettől kezdve a romák folyamatosan vásároltak itt házakat, különösen az 1970-es évek vége felé, amikor az állam először adott a cigányoknak lakásvásárlási kölcsönt. A legújabb vásárláskor, amelynek 1985 nyarán magam is tanúja voltam, három család versengett egy ingatlanért, és egészen biztos, hogy a még magyarok által lakott házakat is meg fogják kaparintani, ha elfogadható áron adják el őket.

A magyarok számára az első odaköltöző cigány család még kivételnek számít, de a második – mint egy új uralom – már kényelmetlen. Attól kezdve, hogy egy területet cigányövezetként kezdenek számon tartani, a magyarok megpróbálnak elköltözni onnan. Valami ilyesmi történt a *Krakkó* környékén, ahol a századfordulón a szűk parcellákat romungro cigányok vásárolták meg. Ezt követően pedig, a második világháború tájékán oláh cigányok költöztek ide. A *Kolónián* pedig egy különösen sikeres lókupec vásárolta meg egy – a második világháború alatt menekülni próbáló – zsidó család házát. E köré a cigány mag köré rokonok költöztek be, és most már csak egyetlen magányos magyar aszszonyt fognak közre, aki – egyébként értékes – ingatlanát már csak a cigányoknak tudja eladni, ők pedig monopolhelyzetük biztos tudatában nem fogják megadni érte a piaci árat. A *Dankó utcában* csak cigányok laknak, és kutatásaim idején egyetlen magyar sem költözött a *Gödörbe*. Az ott lakóknak sincsenek gyermekeik, nagy részük nyugdíjas.

Bár a városi emberek többsége a cigányok által sűrűn lakott területekről úgy véli, hogy „*fehér ember a lábát oda be ne tegye*”, a *Krakkóban* és a *Párizsban* még számos magyar család él a cigányok között. Mindamellet az elkülönülés irányába ható tendencia megmarad, s a cigányok áttelepítéséről szóló egyik, meglehetősen sztoikus jelentésben (1977) a tanácsi tisztviselők megállapítják, hogy a városban „minden erőfeszítés ellenére a lakások megszerzése két vagy három körzetre koncentrálódott”. Valójában ha nem használjuk a „telep” hivatalos meghatározását – mint olyan helyét, ahol legalább három putri található –, hanem olyan területnek tekintjük, ahol a cigányok már olyan nagy számban élnek együtt, hogy a nem cigányok megpróbálnak onnan elköltözni, azt látjuk, hogy a város cigányainak legalább fele továbbra is ilyen területeken él.

A cigányok számára a megsegítésüket célzó, államilag támogatott politika a szó szoros értelmében áldás volt. A két, elütő életmódú etnikai csoport egymáshoz illeszkedésének alapvető problémája ma mégis súlyosabb, mint volt a lakásprogram beindítása előtt. Egyik apró jele ennek az egész Magyarországon elterjedt (és Csehszlovákiában ugyancsak előforduló) vándortörténet a lakótelepi parkettát eltűzelő cigányokról – ez a toposz a cigányok és magyarok közötti növekvő érintkezés ellenére is virul. Megkísérletem, hogy ezt akár csak egyetlen valóban megtörtént esettel is alátámasszam, de nem sikerült. Így arra a következtetésre jutottam, hogy a történet nem valóságos tényeken, hanem a cigányok feltételezett természetén alapszik; olyanfajta dolog ez, amit megcsinálnának, tehát biztosan meg is teszik. Az ilyesfajta hiedelmek szívóssága abból a tényből is lemérhető, hogy a legutóbbi (1985) tanácsi jelentés a következő hírt közli: „Megtörtént, hogy egy cigány család, amely a putriból összkomfortos házba költözött, tűzifának használta a padlódeszkákat.” Részleteket, mint általában, nem közöltek.

> Egészségügy

A cigányok egészségi állapotának problémája is hivatalos figyelmet kapott. A Cigány Kulturális Szövetség által gyűjtött adatok szerint 1957-ben, miközben a magyarság várható átlagos életkora 65 év volt, a cigányoknak mindössze 15%-a élte meg 45. életévét (idézi Erdős, 1960: 5). Csaknem harminc évvel később a cigányok várható életkora Heves megyében még mindig 10 évvel rövidebb, mint a magyaroké (Beszámoló, Eger, 1984: 27). A légzőszervi megbetegedések, a koszorúér-problémák vagy például a hepatitisz sokkal gyakoribbak a cigányság körében. A csecsemőhalandóság aránya a harangosi cigányok között az 1960-as évek elején négyszer akkora volt, mint a város többi lakója körében (A Beszámoló függeléke, Harangos 1968). Sajnálatos módon az újabb jelentések nem szolgálnak pontos adatokkal, bár az 1984-es megyei jelentés azt állítja, hogy a megelőző évek statisztikái szerint a csecsemőhalandóság és a csecsemők megbetegedései még gyakoribbakká váltak. Más szóval a cigányok életlehetőségei és életminősége jóval a magyaroké alatt maradnak. Ezt a tényt bármely cigánytelepen tett látogatás megerősítheti. Ezekon számos középkorú, krónikus betegség miatt leszázalékolt ember él.

Gyakorlatban és elméletben egyaránt „a terhes- és a szülés utáni gondozás a kulcskérdés az egészségügyi ellátás biztosításában a cigány lakosság körében”. (Beszámoló, Eger, 1984: 28). Valójában – harangosi tapasztalataim szerint – valamennyi állami alkalmazott közül a védőnő az egyetlen, akinek rendszeres és baráti kapcsolata van a cigányokkal. Ezért, amikor a gyermekek egészségének megóvásáról van szó, a védőnőt kedvezően fogadják. Ugyanakkor, mivel a fogamzásgátlás propagálása is tevékenységének része, a cigány férfiak gyakran kevésbé udvariasan bánnak vele. A cigányok nem tudják, hogy a védőnők jutalékot kapnak minden olyan cigány nő után, akinél elérték, hogy rendszeresen szedje a fogamzásgátló tablettát. Ellenkező irányú politikát követnek a magyar lakosság körében, ahol éppen a születések számának növelésére ösztönöznek.

A magyar hatóságok politikájának egyik sikerét a cigányok születési arányszámának lassú csökkenése jelenti, ami 1973 óta tíz év alatt több mint tíz százalékkal esett vissza – a magyarok születési arányszámának hasonló csökkenésével együtt (Beszámoló, Eger, 1984: 28). A cigányok születési arányszáma iránti intenzív érdeklődés, amellyel a hivatalos iratokban találkozunk, két tényezőnek tulajdonítható. Az egyik az a remény, hogy a születések csökkenő száma arra ösztönzi a cigányokat, hogy „magyar” típusú házakba költözzenek, és gyermekeiket „civilizált” módon neveljék föl. Ezáltal az iskoláztatás révén a gyerekek is fejlődhetnek (Beszámoló, Eger, 1984: 23). A kétgyermekes családmodell – úgy tartják – nagyobb hajlandóságot váltana ki a magyar társadalomba való integrálódásra, vagy ha mást nem, legalább a gyermekek számára megteremtene ennek egyik feltételét. Így a megyei jelentés biztató jelnek tekinti az iskoláztatás foka és a cigány családokban született gyermekek száma közti összefüggést. Ennek hangsúlyozására hasonló párhuzamot von a munkahelyi beosztás és a gyermekek száma között.³

³ Természetesen valakinek munkahelyi besorolása egyenes összefüggésben van iskolai végzettségével.

A másik tényező egészen más jellegű. Ez a magyar népesség körében egyre erősödő félelem attól, hogy a magyar népet egy napon bekebelezik a cigányok. E meglehetősen irracionális félelem meglétét és erejét igazolja az etnográfus Bell is, aki azt mondja, hogy a (Harangos közelében fekvő) laposi magyar parasztok „attól félnek, hogy a falut elfoglalják és elárasztják [a cigányok]” (1984: 289). Budapesten megdöbbenéssel ültem és hallgattam, amint tanult történészek azokat az aggodalmaikat osztották meg velem, miszerint 2180-ra több cigány lesz Magyarországon, mint magyar.

Még a hivatalos szervek is tesznek rá gesztusokat, hogy csillapítsák ezeknek a hiedelmeknek az erejét. Igaz, nem a számokkal való játékot utasítják vissza, hanem azt állítják, hogy a cigányok civilizálódásával a probléma is el fog tűnni.

A Harangosra vonatkozó szám adatok, bár hosszú távon változást mutatnak, rövid távon jóval bizonytalanabbak. 1893-ban az összeírt cigányok 50%-a 14 év alatti volt (OSH 1895: 25), 1984-ben ez 39,5%-ra esett vissza. De míg 1895-ben a cigányok demográfiai megoszlása megegyezett a magyarokéval, 100 évvel később a magyar népesség struktúrája alapvetően megváltozott.

Népesség megoszlása	Cigányok		Magyarok
	1980	1984	1985
Kor	százalék		
0–5	14,6%	16,2%	7,8%
6–14	16,1%	23,1%	13,7%
15–55 (nők)	63,9%	54,0%	66,3%
15–60 (férfiak)			
56+	4,9%	4,6%	17,9%
61+			

A hatóságok támadásának harmadik frontja a cigányok „tisztasága”, illetőleg „piszkossága” volt. A tisztviselők – akik saját bevallásuk szerint soha nem lépték át a cigány házak küszöbét – az ottani förtelmes bűzről, piszokról s a cigányok hajában lévő tetvekről beszélnek. Egészen az utóbbi időkig a tanács aktív politikájának része volt, hogy a *Köjál* minden nyáron kétszer „kimosdatta” a város cigányait. Ez a következőt jelentette: egy reggel a rendőrség és a tanácsai tisztviselők meglepetésszerűen körülrzárták a telepet, a férfiakat és nőket külön-külön hajmosásra, forró zuhanyra és tetvetlenítésre kényszerítették. A szervezők elmondták, hogy mindig akadt egy-két cigány, akinek nem tetszett a mosakodás ötlete, de többségük örömmel vette tudomásul a fürdést. A telep magyar lakosságának nem kellett részt vennie ebben a megpróbáltatásban.

Bármilyen volt is a cigányok akkori reakciója – sok fiatalabb férfi azt mondta nekem, hogy elmenekültek a telepről –, ezekre az eseményekre bizonyos keserűséggel emlékeznek. Főleg azokat a leveleket emlegették nekem, amelyeket a férfiak kaptak, hogy munkahelyükön igazolni tudják engedély nélküli távolmaradásukat. Elmondták, hogy inkább vállalták a távolmaradás megbüntetésének kockázatát, mint azt, hogy bemutassák ezeket a leveleket, és így magyar munkatársaik nevetségének tárgyává váljanak. A romák föltették nekem a költői kérdést: vajon a tanács nem tudja, hogy a munkahelyen is vannak zuhanyozók?

Mások hozzáfűzték, hogy nők és férfiak nyilvános mosakodása nem illik a cigányok életmódjához.

A tanács nagy jelentőséget tulajdonított a kollektív megalázás – a cigányok magánéletét és tisztálkodási szokásait egyaránt sértő – ilyen formájának. Az 1979-es jelentés megjegyzi, hogy az általános mosdatás ahhoz a kevés dologhoz tartozott, ami „valóban elért [valamit]”. Nevetséges, hogy miközben a tanácsnak volt rá pénze, hogy erre a látványos és kötelező antikarneváltra 30 000 Ft-ot költsön, be kellett vallania, hogy „számos határozat ellenére a *krakkói* telepen még mindig nem épültek meg a vécék”.

A kosz és a tetű sok magyar számára érzelmi kérdés. Azt a biológiai tény, hogy a tetvek okozta járványok ciklikusan ismétlődnek, és teljesen függetlenek olyan emberi tényezőktől, mint a tisztaság, még a tanács egészségügyi osztálya is figyelmen kívül hagyta. Ezért követte a fürdést a tetvetlenítés. Ennek az erőltetett politikának szimbolikus jellegét jól illusztrálja az, amit egy egészségügyi tisztviselő 1985-ben a *párizsi* látogatásakor tett. Magával hozott egy csapat munkást, hogy irtsák ki a legyeket, holott azok mindenütt megszorodnak, ahol állatokat melegben tartanak. Miután befejezték a munkát, a tisztviselő kocsjába invitálta a gyermekek egy csoportját, akik azért gyűltek össze, hogy megnézzék az embereket munka közben. Édességet ígért nekik, és az autójából elővett egy csomó dobozt. Mielőtt szétosztotta volna ezeket, az egyiket kinyitotta, és tartalmát a gyerekekre szórta. Odamentem és megnéztem a dobozokat. Tetű elleni szer volt bennük! „Áldásának” természetesen semmilyen praktikus értelme nem volt. A „megtisztítás” gesztusa volt ez, annak a beteges képzetnek a tükröződése, miszerint a cigányok mocska beszennyezi a tiszta magyarokat.

> Oktatás

25 évvel azután, hogy a Magyar Szocialista Munkáspárt meghatározta cigánypolitikáját, a cigányokat még mindig nem sikerült hatékonyan integrálni az iskolarendszerbe, az asszimilációról nem is beszélve. Ezt hivatalosan is elismerték, és nagyrészt azoknak az embereknek a számlájára írták, akik az Oktatási Minisztériumban „tele vannak a cigányokkal szembeni előítéletekkel” (Kozák, 1984: 33). Az előrelépés hiánya abból a tényből is lemérhető, hogy a cigánygyerekek 60%-a nem fejezi be a kötelező 8 osztályos általános iskolát, ami pedig továbbtanulásuk előfeltétele lenne. A cigányok 32%-át „egészségügyi nevelőintézetekben” helyezik el, ami leginkább kiegészítő iskolákat jelent.

Az 1970-es évek közepéig Harangoson a cigányokat kizárták a rendes iskolai osztályokból, és külön cigányosztályokban helyezték el őket. Ez a gyakorlat – azok szerint, akik ilyen osztályokba jártak – azt jelentette, hogy egyszerűbb, igénytelenebb tananyagot sajátítottak el, és sok időt töltöttek beszélgetéssel. Romák, akik ilyen rendszer szerint tanultak, emlegettek egy kedves, de egyértelműen hatástalan idős embert, aki nagyon jól kijött a gyermekekkel, megtanult valamelyest roma nyelven beszélni, de a tantárgyak tanításában jóval kevesebb eredményt tudott felmutatni. Szó sem volt arról, hogy specialisták segítségét

vegyék igénybe sajátos igényeik kielégítéséhez. Elszigeteltségük csupán azt jelentette, hogy az osztálytermen kívül mindenki elfeledkezhetett róluk⁴. 1976-ban, majd 1977-ben tervek születtek a cigány gyermekek néhány éven belüli normál osztályokban való elhelyezésére. Ehelyett azonban új gyűjtőhelyet találtak a cigány gyermekek számára: a kiegészítő iskolát, ahová most a harangosi cigány gyerekek egynegyede jár.⁵

Bár az iskola tanárai magánbeszélgetéseken bevallják, hogy a gyerekek nagy része nem szellemileg visszamaradott, csupán „speciális igényeik” vannak, a gettósítás gyakorlata fennmaradt. Ezt a jelenséget a cigány gyermekek is felismerték, akik az iskolát *cigányiskolának*, vagy másképpen *bolondiskolának* nevezik. Innen nem nyílik út a továbbtanulásra, például arra, hogy szakmunkásképző intézményekbe kerüljenek, mivel az itteni képzés erre nem megfelelő. A gyerekek legnagyobb része úgy kerül ki az iskolából, hogy a legegyszerűbb ismeretekkel sem rendelkezik ahhoz, hogy a modern Magyarországon boldogulni tudjon. Sok olyan gyerek van például, aki éveket járt ebbe az iskolába, és még az órát sem ismeri.⁶

A szülők és tanárok kapcsolata ritkán jó, és több esetben kifejezetten nagyon rossz. Annak ellenére, hogy a tanároknak kötelező lenne évente egyszer családlátogatást tenni, az attól való húzódozás miatt, hogy olyan helyre, mint a *Párizs* vagy a *Dankó utca*, betegyék a lábukat, ezek a látogatások rendre elmaradnak. Néhány cigány azért mégis profitált abból, hogy a tanács az utóbbi években komoly figyelmet fordított erre a problémára. Így sokat javult a helyzet a középfokú iskolázásban (pl. a szakmunkásképzőkben) 1982 óta, amikor még egyáltalán nem jártak oda cigányok. E változások ellenére a cigány gyermekek nagy többsége úgy hagyja el az iskolát, hogy az iparban csak segédmunkásként tud elhelyezkedni.

Az állami politikának csak egy irányára térnek itt ki, nevezetesen a cigánygyerekek állami gondozásba vételének taktikájára. A tanács nézete szerint – amely „asszimilálni” akarja a cigányokat – elsősorban a cigányok otthoni élete idézi elő antiszociális viselkedésüket. Ezért – ahogyan az 1977-es jelentés leszögezi – ha „a veszélyeztetett kategóriát szigorúan vesszük, szinte minden, telepen élő cigány gyermeket állami gondozásba kellene venni”.

Magyarországon egy ideig bizonyos tisztviselők erősítették azt a nézetet, hogy ez a legjobb eszköze a gyermekek társadalomba való integrálódásának.⁷ A legutóbbi harangosi jelentés is megállapítja, hogy „ez is az asszimiláció egy módja”. Ennek megfelelően láthatjuk, hogy míg 1976-ban csak 12 gyermek volt állami gondozásban, 1980-ra ez a szám 33-ra, 1985-re pedig 40-re emelkedett. Ez a harangosi állami gondozott gyermekek 25%-a, miközben a cigány gyermekek csupán az iskoláskorúak 5%-át alkotják. Országos szinten változás történt

4 L. Réger (1978) a cigányok kirekesztéséről a tanulás fő áramából.

5 Ez jobb, mint az országos átlag, amely a cigány gyermekek egyharmadát jelenti. A nyugat-indiai gyermekek hasonló kezeléséről Nagy-Britanniában vö. Coard (1971).

6 L. Forray és Hegedűs (1985) rendkívül lényeglátó tanulmányát arról a kulturális konfliktusról, amely a roma gyermeknek a magyar oktatási rendszerbe bevonását kíséri.

7 Vekerdí munkái (pl. 1981, 1984) közvetlenül is alátámasztják ezt az álláspontot. Ő azt a cigány kultúrától elválaszthatatlan konzervatívizmust hangsúlyozza, amely szülőkről gyermekekre száll.

ebben a politikában a néhány helyen bevezetett hetes napközi szorgalmazásával. Ez azonban még nem ért el Harangosra.

> *Munka*

A párt valamennyi célkitűzése közül az a törekvés került a hivatalos kezdeményezések középpontjába, hogy valamennyi munkaképes cigány férfi dolgozzon, a rendszeresen munkát vállaló cigány asszonyok aránya pedig emelkedjen. Úgy gondolták, hogy a cigányoknak dolgozóvá való előléptetése meg fogja teremteni minden más bajnak is az ellenszerét. A munka révén ugyanis a cigányok visszaszerezhetik régi foglalkozásaik megszűnte miatt elveszített önbecsülésüket. A kollektíva hatásának köszönhetően a cigányok ki fogják nőni az olyan antiszociális jellemvonásaikat, mint a kéregetés, lopás, becstelenség és mindeneke-lőtt a lustaság.

A „munkának” tulajdonított különleges jelentőség nem a párt cigánypolitikájának sajátossága, és csak a magyarországi szocializmus tágabb összefüggésében értelmezhető, ahol a hatalom névleg a „munkásosztály” kezében van. A munkának Magyarországon nagyobb az ideológiai jelentősége, mint a kapitalista gazdaságokban, ahol az árucserén – a társadalmi újratermelés legkiemelkedőbb tevékenységén – van a hangsúly. Hogy érzékeltetni tudjam a különbséget, valamelyest karikíroznom kell a valóságot. Angliában a közvélemény a tőzsde helyzetéről közölt napi jelentések alapján képet kaphat a gazdasági helyzetről. A magyarországi hírügynökségek jelentéseiből ugyanakkor sokkal inkább a mezőgazdaság vagy az ipar egy ágazata termelésének növekedéséről vagy visszaeséséről értesülhet. Ez az egyik következménye a társadalmi újratermelésről alkotott képnek, amely a termelést és nem a cserét hangsúlyozza meghatározó elemként. A kulcselem ebben a *termelő* munkahely, pl. a gyár, amely ideális körülmények között az önellátó nemzet számára termel. Az egyes ember konkrét munkája ezért közvetlenül része a magyar nép közös erőfeszítésének.

A munka más szóval nem csupán vagy nem elsősorban magánjellegű árucseré eredménye egy munkaerejét eladó ember és a munkáltató között, amelynek értelmében az utóbbi az előbbi munkaerejének tulajdonosává válik. A munka sokkal inkább alapvető emberi kötelesség, és kivételes esetektől eltekintve, a magyaroknak nincs joguk *nem* dolgozni.⁸ Ahogy Swain (1985) megállapította, a „létező szocializmusban” „a munkaerőt meg *kell* venni, mert a társadalom minden tagjától elvárják, hogy dolgozzon, és erről *nem lehet lemondani* pusztán a nem kielégítő kereslet vagy az alacsony jövedelmezőség miatt” (1985: 6, kiemelés tőlem). A munkaerő nem olyasvalami, ami az embertől elkülöníthető lenne, és amiről a piac helyzetétől függően eldönthetjük, hogy megválnak-e tőle vagy sem. Valójában ez a tevékenység az, ami az embert a társadalom teljes értékű tagjává teszi.⁹ Ennek alapvető fontossága abból is érzékelhető, hogy az ilyen

8 A szovjet nézetekben látható közvetlen párhuzamokra l. Humphrey (1983: 76–77, 92–93, 111–113).

9 Fiam születési bizonyítványához egy kártyát mellékeltek, amelyen ez állt: „úgy nevelje gyermekét, hogy tisztességes, munkaszerető, becsületes ember váljon belőle”.

társadalmi rendszerek – a tartósan kevéssé hatékony ipari termelés ellenére – milyen nehezen fogadják el a munkanélküliséget.

A nemzetet a hivatalos megfogalmazás szerint a *dolgozó nép* alkotja, és ezért a magyarok nem elsősorban mint állampolgárok, hanem mint *dolgozók* nyerik el teljes társadalmi státusukat a társadalmi újratermelés folyamatában. Ezt az országot nem egy képlékeny polgárság véletlenszerűen megválasztott képviselői, hanem a dolgozó nép – vagy megbízott képviselői – irányítják. Nem ez az egyetlen álláspont Magyarország politikai gazdaságtanáról, de ez az uralkodó, hivatalos vélemény.

Ennek az ideológiának másik oldala, hogy a munkát morális erővel ruházza fel, ami meglepő a kapitalista gazdasághoz szokott ember számára. Gyárban dolgozva a dolgozó közvetlenül „építi szocialista társadalmunkat”. A fizikai munkának olyan felemelő hatást tulajdonítanak, amelyet mi az intellektuális erőfeszítésekkel társítunk. Ha tehát dolgozókat faragunk a cigányokból – így a vélekedés –, több generáció óta először tesszük lehetővé számukra, hogy a társadalomnak önbecsülésre képes tagjaivá válhassanak. Mivel a szocialista gyárban a munka erkölcsi méltóságot ad, a cigányok olyan értékeként tapasztalhatják meg a munkafegyelmet, az állandó rendszeres munkát, amit nemdolgozó-életükre is alkalmazhatnak. Ennek során a „kupec” gyors és látványos keresetéhez való szinte gyermeki kötődésükből és az ezzel az életmóddal járó pazarló fogyasztásból „fel fognak nőni”.

A „létező szocializmusban” a munka sajátos helyzete miatt a munkáért kapott ellenszolgáltatás a béren kívül másfajta jutattásokban is kifejeződik. A közvetlen kifizetések nemcsak a munkáért kapott bért tartalmazzák, hanem más összegeket is, amelyet az illető dolgozói státusának következtében kap. Ilyen például a *családi pótlék*, amely Angliában „állampolgári jogon” jár.¹⁰ A társadalombiztosítási járulékot a munkaadó fizeti, a munka révén lehet üdülési lehetőséghez jutni névleges összegekért, és a tanácsi lakásra való jog is közvetlenül a munkaviszony függvénye. Ezekben a többé-kevésbé közvetlen támogatásokon kívül számtalan közvetett támogatásban is részesülnek az állampolgárok (akiket mindig dolgozó állampolgároknak kell elképzelnünk) a közlekedésben, az egészségügyben, az élelmiszerek és a kulturális javak révén.

A cigánypolitika egyik legnagyobb iróniája, hogy – bár „a cigányok munkához való hozzászoktatásának” ideológiai jelentőséget tulajdonítanak – az a tény, hogy gyakorlatilag megvalósult a férfiak teljes foglalkoztatása, aligha az 1961-es politikának, sokkal inkább az ettől függetlenül fellépő, az olcsó és szakképzetlen munkaerő iránti növekvő keresletnek köszönhető. Ez a folyamat az 1960-as években kezdődött, és az 1980-as évek elejéig folytatódott. A cigány munkaerő szocialista iparba történő felszívásának egészen más gyökerei voltak, mint amit a kapitalista gazdaság profit „racionálisához” szokott gondolkodás feltételezne. A fő ok az antiinflációs program akaratlan következménye, amelyhez ebben az időszakban kétségkívül hozzájárult a gazdaság általános gyarapodása is.

1957-ben az inflációt okozó béremelések visszafogásának érdekében az egyes

10 Magyarországon ma az egész rendszer vitatottá vált. A cigánykérdést tanulmányozva Kozák maga teszi fel a kérdést, hogy vajon a családi pótlékot nem a szülők munkaviszonyától függetlenül kellene-e folyósítani (1982: 30).

vállalatoknál bérszínvonal-szabályozást vezettek be (Marrese, 1982: 65). Ennek azonnali következménye az lett, hogy a vállalatok olcsó, szakképzetlen munkaerőt kezdtek alkalmazni. Ezt ugyan nem tudták teljes egészében kihasználni, de lehetővé tette számukra, hogy – a bérszintet folyamatosan az átlagszinten tartva – emelhessék a szakképzett munkaerő bérét (Swain, 1985: 19). Mivel a vezetők prémiuma szorosan az átlagbérszint stabilan tartásától függött (Swain 1985: 172–73), közvetlenül érdekeltek voltak abban a jelenségben, ami „munkaerő-hígítás” néven vált közismertté. A termelés fokozása vagy a termelékenység növelése – és az ennek megfelelő béremelés – helyett a növekedést használhatatlan munkaerő bevonásával kellett felmutatniuk.

Marrese kimutatja, hogy 1957 óta a bértömeg-gazdálkodást is használták (1981: 68), melynek során „az állomány bármilyen csökkentése nagyobb lehetőséget ad az ottmaradó munkások béreinek emelésére” (1981: 69). Mivel azonban „a vállalatok maguk választhatták meg, hogy bérszint- vagy bértömeg-gazdálkodást folytatnak-e”, csak a munkaerő csökkenésére számító vállalatok döntöttek a bértömeg-gazdálkodás mellett (1981: 72). Ez a növekedésre irányuló természetes tendencia a (bürokratikus) tervezett gazdaság természetéből következik. A vállalati igazgatók ugyanis mindig ösztönözve vannak a termelés, a munkaerő és a kapacitás növelésére, hogy a tervek irányvonalainak meghatározásában – amelyeknek ők maguk is tárgyai – politikai szerephez, és ezáltal nagyobb hatalomhoz jussanak. (Bauer, 1978, Kornai, 1980). Így azok a vállalatok, amelyek nem vesztették el a politikai csatát, hogy meggyőzzék a felelősöket a munkaerő növelésének engedélyezéséről, kénytelen-kelletlen fölvesznek embereket, ahová csak lehet. Ez – a könyvelés kiegyensúlyozása miatt – a skála mindkét oldalát jelenti: magasan fizetett képzett munkásokat csakúgy, mint alacsonyán fizetett szakképzetlen munkaerőt.

Ez többé-kevésbé közismert Magyarországon. Kozák, a cigánymunkaerő-piac kutatója, maga is a bérszabályozási törvények közvetlen következményeként magyarázza a foglalkoztatottság emelkedését (1984: 27). Ennek eredményeként a cigány férfiak 90%-a, a nőknek pedig mintegy fele többé-kevésbé rendszeresen dolgozik.

Ez a fejlődés Harangoson is bekövetkezett. 1964-ben a férfiaknak csupán 14%-a dolgozott. 1976-ban, a népszámláláskor 75%-uknak volt munkahelye. 1983-ban a harangosi tanács jelentette, hogy a férfiak 92%-ának „állandó munkája” van, és 1985-re a felnőtt cigány férfiak többsége az év legnagyobb részében bér munkásként dolgozott, de az egészséges asszonyok mindössze 22%-ának volt munkája, tekintettel a kevés számukra megfelelő, fizikailag könnyű, nappali munkalehetőségre. Ez a szám azóta kb. 50%-ra emelkedhetett (Beszámoló, Eger, 1984).

A harangosi cigány munkások szinte mindegyikének alacsony a szakképzettsége, mindössze 40%-uk betanított munkás, ami azt jelenti, hogy munkahelyükön minimális képésben részesültek.¹¹ Az 1985-ös visszaesés óta világos, hogy –

11 A betanított munkásokkal folytatott beszélgetésekből nyilvánvalóvá vált, hogy ez a státus nem jelent többet Magyarországon, mint a kapitalista gazdaságokban; legfeljebb néhány hetes, de gyakran csupán néhány órás „betanítást” tartalmaz. L. Braverman (1974: 426–447), aki kapitalista feltételek között tárgyalja ezt a kérdést.

abszolút számokban és a munkaerő egészségét tekintve is – a cigányok elsősorban a legnehezebb és legpiszkosabb munkákat végzik. Olyan állásokat tölthetnek be, mint a betonkeverő, futószalag melletti kisegítő, árukihordó segéd, futószalaghoz anyagot kihordó, tartálytisztító, takarító, favágó, szenes, szállítómunkás, rakodómunkás, építkezési segédmunkás, kőművessegéd, utcaseprő. Szembeötlő, hogy ezeknek a mára klasszikusan „cigány” foglalkozásoknak nagy része periférikus jelentőségű a voltaképpeni termelés szempontjából. Sok közöttük a nehéz fizikai munka is. A cigányok arányait meghaladóan vannak jelen a *Városgondozási Üzemben* (azaz a városi köztisztasági vállalatnál), az Ipari Szerelvény- és Gépgyárban, valamint a parkettagyárban; valamennyi olyan helyen, ahol a munkakörülmények viszonylag kedvezőtlenek. A vágóhídon egy cigány brigád végzi a kibelezés visszaszűrő munkáját. Ezeken a helyeken a cigánymunka teszi ki az összes manuális munka 15-18%-át (szemben például az 1,7%-os aránnyal az olyan kellemes helyen, mint a város fölötti hegyekben található tüdőklinika) (Beszámoló, Harangos, 1985).

Bár ma Magyarországon a fizikai munkát magasabb fizetésekkel honorálják, a kvalifikálatlan cigányok fizetése alacsony, átlagosan három- és négyezer forint között mozog. Ez mintegy 1000 Ft-tal kevesebb az országos átlagbérnél. A cigányok még azzal is rontanak a helyzetükön, hogy alacsony teljesítménnyel végzik munkájukat, vagy még gyakrabban azzal, hogy sokat hiányoznak munkahelyükről. Átlagban – a harangosi jelentések szerint – a cigányok munkája a magyarok teljesítményének csupán 70%-a.

Vannak ellenpéldák is, és érthető módon a feltételek változását regisztráló tisztviselők ezeket említik föl bizonygatva, hogy „a dolgok fejlődnek”. Továbbra is az a meghatározó képlet van azonban érvényben, hogy a cigányok kevesebbet keresnek, mint a magyarok. Vegyük példának az alábbi számokat, a harangosi Acéltartály Gyár havi fizetéseit éves átlagban:

Munkakör	Havi fizetés	
	cigányok	nem cigányok
betanított formázó	4371	4676
betanított öntő	4224	4953
betanított tartálymosó	4185	5641
betonkeverő	3346	4136
futószalag-kisegítő	3786	–
segédmunkás	3205	3793

A keresetek alapvetően a teljesítménytől függenek, és a különbségek elsősorban a cigányok egész vagy félnapos hiányzásaiból, a munkában való tapasztalatuk hiányából (sokan 1-2 hónappal a belépés után otthagyják munkahelyüket) és a betegállományból adódnak. 1984-ben 47 cigány munkás 703 napot volt engedély nélkül távol (ez átlag 15 napot jelent). Az egyes emberek esetében ez

1 és 48 nap között váltakozott. Betegállományban átlag 25,5 napot töltöttek, és 4,1 napot hiányoztak engedéllyel. A magyarok esetében ez az arány 17,9 és 1,1.¹²

A fenti összegek csak az alapfizetést jelentik, amihez még hozzá kell adni a korábban felsorolt járulékokat és pótlékokat. Egy háromgyermekes férfi, aki egyedülállóként 4500 Ft-ot keresne, majdnem 7500 Ft-ot visz haza. Ami a cigányokat illeti, 6k ezért az összegért dolgoznak. Amikor megkérdeztem tőlük, mennyi a fizetésük, nem tettek különbséget a bér és a pótlék között.¹³ A készpénzben kapott fizetés mellett néhány gyárban még természetbeni juttatások is vannak. A parkettagyárban a munkások 60 mázsa tűzifát is kapnak évente. Más gyárak munkásai kevésbé jogszerű kedvezményekben részesülhetnek, így pl. saját használatra juthatnak hozzá szerszámokhoz és anyagokhoz. A gyermekgondozási segélyt (ami jelenleg egy éven keresztül majdnem teljes fizetést jelent) azok a nők kaphatják meg, akik ezt megelőzően legalább egy évig folyamatosan dolgoztak. Különböző kölcsönöket állatok neveléséhez, bútorvásárláshoz, lakásfelújításhoz vagy -vásárláshoz ugyancsak igénybe vehetnek azok, akik egy éve megszokták nélkül dolgoznak, és így az *állandó munkaviszony* a cigányok számára a tanácsi segítség elengedhetetlen feltétele.

Mindezt figyelembe véve, első látásra igencsak meglepőnek látszik, hogy a cigányok nagyon gyakran hónapokon belül otthagyják munkahelyüket. Megvizsgálva néhány általam ismert cigány munkaviszonyát – „munkakönyvüket” sikerült lemásolnom –, képet kaphatunk a „vándormadár”-jelenségről.

A. 1940-ben született férfai:

Építőmunkás	1960. V. 24.	–	1960. VII. 10.
Vízművek	1965. II. 9.	–	1965. II. 13
Könnyűgépgyár	1969. VII. 8.	–	1970. I. 26.
Nehézgépgyár	1970. X. 4.	–	1971. VI. 5.
Húsfeldolgozó	1971. XI. 7.	–	1973. I. 25.
Húsfeldolgozó	1974. I. 3.	–	1974. V. 24.
Parkettagyár	1964. X. 1.	–	jelenleg is

B. 1942-ben született asszony:

Vasútisín-gyár	1969. VIII. 9.	–	jelenleg is
----------------	----------------	---	-------------

C. 1952-ben született férfai:

Nincs állandó munkája	1966	–	1975
Húsfeldolgozó	1975. VI.	–	1975. XII. 24.
Parkettagyár	1979. I. 1.	–	jelenleg is

12 Az utóbbi számok rosszabb képet mutatnak a Heves megyei átlagnál, ahol minimális a különbség a magyarok és a cigányok hiányzásai között. A különbséget hivatalosan részben annak a ténynek tulajdonítják, hogy a cigányok számára – az alacsonyabb iskolázottsági szint következtében – több időt vesz igénybe hivatalos ügyeik intézése, mint a magyaroknak.

13 A félreértések elkerülése végett hangsúlyoznom kell, hogy Magyarországon a családi pótlék nem fedezi a gyereknevelés költségeit, ami ellentmond annak a népszerű hiedelemnek, miszerint a cigányok a családi pótlék miatt szülnék olyan sok gyereket. L. Kozák (1982: 30-31).

D. 1945-ben született férfi:

Elektromos Művek	1966. X. 27.	–	1966. X. 31.
Bútorgyár	1967. V. 17.	–	1967. VI. 9.
Élelmiszer-feldolgozó	1967. VIII. 8.	–	1967. IX. 11.
Vízművek	1967. X. 21.	–	1967. X. 27.
Szemétszállítók	1967. XI. 9.	–	1967. XI. 30.
Vasútisín-gyár	1968. VIII. 30.	–	1968. XI. 9.
Autójavító	1968. X. 10.	–	1968. X. 30.
Csőfektető	1968. XI. 26.	–	1969. III. 27.
Könnnyűipar	1969. VI. 17.	–	1969. VIII. 2.
Kórház	1969. X. 9.	–	1970. I. 19.
Bútorgyár	1970. II. 19.	–	1970. III. 14.
Könnnyűgépgyár	1970. III. 23.	–	1970. IV. 9.
Könnnyűgépgyár	1970. VI. 21.	–	1970. XII. 31.*
Szemétszállítók	1971. VI. 1.	–	1971. VIII. 10.
Könnnyűgépgyár	1971. X. 21.	–	1973. III. 1.**
Könnnyűgépgyár	1973. III. 8.	–	1975. XII. 31.
Könnnyűgépgyár	1976. I. 3.	–	1976. VI. 26.
„Elektromos termékek”	1976. VIII. 14.	–	1976. XI. 4.
Könnnyűgépgyár	1976. XI. 15.	–	1977. II. 25.
Bútorgyár	1977. III. 1.	–	1983. II. 1.
Bútorgyár	1983. II. 8.	–	1983. III. 3.
Padlódeszka-vállalat	1983. III. 14.	–	1983. VIII. 22.
Vízművek	1983. X. 3.	–	1984. III. 30.
Bútorgyár	1984. VII. 16.	–	1985. IV. 19.
Nincs munkája/beteg	1985. IV. 20.	–	jelenleg is.

(* 6-7-től nevelőintézet/börtön)

(** 1972. VI. 1. – 1972. XII. 20. börtön)

Mielőtt megnéznénk, mit reprezentálnak ezek az esetek, álljon itt még egy táblázat, amely érzékelteti a *párizsi* cigányok általános foglalkozásait:

	Férfiak	Nők
Szocialista bérmunka, teljes munkaidő	18	12
Szocialista bérmunka, alkalmi	7	0
Nyugdíjas és kupeckedik	6*	6*
Nyugdíjas és nem kupeckedik	4*	4*
Gyermekgondozási segély	–	11

*Ezek a férfiak mindannyian rendelkeznek valamilyen nyugdíjjal. Hivatalosan az asszonyok „háztartásbeliek”, mert nekik nem kell dolgozni, és nem is nyugdíjasok. A „nem kupeckedik” azt jelenti, hogy nem tartanak dísznókat és nem árulnak fonalat (lásd később). Akik gyermekgondozási segélyen vannak, azoknak van ezt megelőzően legalább egyéves munkaviszonyuk.

Ha ezeket a számokat összehasonlítjuk a tanács adataival, amelyek azt mutatják, hogy a cigány férfiak 90%-ának „állandó” munkája van, ezt az arányt mindenképpen túlzónak kell tartanunk. Az ok az „állandó” munka kategóriájának meglehetősen szabadon való értelmezése, hiszen ez leginkább azokat jelenti, akik a népszámlálás idején éppen munkaviszonyban álltak. Ezzel szemben, ha meg-

nézzük például, hogy 1985-ben hány cigánynak „volt állandó munkahelye” – és feltételezzük, azt jelenti ez, hogy legalább egy éve ott dolgoznak –, azonnal láthatjuk, hogy a 90% máris egyharmadával csökken.

A tény mégis tény marad: attól kezdve, hogy a férfiak elkötelezik magukat a család mellett, egészen addig, ameddig középkorúak vagy idősebbek nem lesznek, a bér munka legtöbbjük számára elkerülhetetlen. A, C és D esetei mind ezt illusztrálják. A férfiak akkor mentek el dolgozni, amikor feleségüknek otthon kellett maradnia a gyermekekkel. Például D gyermekei 1956-ban, 1968-ban, 1970-ben, kettő pedig néhány évvel később született. Felesége ezért nem tudta fenntartani állását, és a férjnek kellett biztosítania a rendszeres havi jövedelmet. Az is lehetséges ugyanakkor, hogy 1970 után a bér munkába vetett nagyobb bizalma a megjavult lehetőségeknek volt köszönhető.

A nők általában akkor mennek dolgozni, amikor nincsenek más szorító kötelezettségeik, mint például az apró gyermekek felügyelete, és ha valamilyen cikkel való üzletelés révén nem keresnek eleget. Feltűnő, hogy a tanács állítása ellenére, miszerint az asszonyoknak nehéz munkát találniuk Harangoson, a *párizsi* nők több mint kétharmadának állandó munkahelye van. Ami a munkaviszonnyal nem rendelkezőket illeti, kettő kivételével – akiknek társadalmi rangjuk nagyon alacsony – valamennyien guberálással, piaci üzleteléssel vagy/és sertés-hizlalással foglalkoznak. A gyermekgondozási segélyen lévőek mindegyike ugyanezt teszi.¹⁴

A háztartás fejlődési ciklusának korai időszakában, amikor a cigány feleség gyermekgondozási segélyen van, a férfiak vállalnak „állandó” munkát a gyárakban. Ez előtt és után a roma – különböző okokból – megpróbálja elkerülni a munkát. Ezeknek egyikét D esete illusztrálja. Korábban nehéz fizikai munkát végzett, amelybe az udvar söprésétől a tartálytisztításon, a raktári kisegítésen keresztül a kubikolásig minden belefért. 1982-től súlyosbodó betegsége következtében, de minden esetben az orvosok tanácsára egyre gyakrabban kellett betegállományba mennie (ez elérte munkaideje 20%-át). Ezen a ponton kérte betegsége miatti leszámítolását, de az orvosok visszautasították, miközben azon sajnálkoztak, hogy D írástudatlansága következtében nem tud könnyebb munkát vállalni egy irodában. Jól ismertem ezt az embert, és betegállománya idején beszélgettünk is jövőjéről: szívesen foglalkozott volna seprűkereskedéssel, de ellenállt minden olyan javaslatnak, hogy visszamenjen az iparba. Ugyanakkor nem volt birtokában sem a sikeres üzleteléshez szükséges emberi kvalitásoknak, sem pedig azoknak a „kapcsolatoknak”, amelyek nélkül a kereskedő élete elképzelhetetlen (Havas, 1982, d: 185).

Felesége – akitől „társadalombiztosítási” okokból hivatalosan elvált – ugyanakkor kijelentette, soha nem engedné meg neki, hogy egészségében otthagya a bér munkát, mert tőle várja el a család teljes ellátását. Az asszony azt szokta mondani, hogy nem olyan bolond, mint néhány, a *Párizsban* élő nő, aki megengedi férjének, hogy egész nap otthon üldögéljen és igyon. Mindenesetre az

14 A gyermekgondozási segély 3 évre teszi lehetővé, hogy valaki ne dolgozzon. Ez az első év néhány hónapjára teljes fizetést, a fennmaradó hónapokra a fizetés 75%-át, a másik két évre pedig kb. 1000 Ft körüli állandó jövedelmet jelent. A gyermeket hároméves korától ingyenes óvodai férőhely illeti meg.

asszony 1982 óta fennálló folyamatos munkaviszonya tette lehetővé D számára, hogy gyakrabban menjen betegállományba, mint hogyha csupán magára számíthatott volna.

Négy középkorú ember a Párizson, akik ugyanolyan helyzetben vannak, mint D, szeretnék magukat leszázalékoltatni. Hárman közülük lókupeckedéssel vagy fémhulladék-gyűjtéssel keresnek némi pénzt.¹⁵ A negyedik – a nem kupeckedő – férfi felesége állásban van, és így tartja el a családját, csakúgy mint ahogy két másik „nyugdíjas kupec” felesége is teszi.

Azok a férfiak, akik csak ritkán dolgoznak és általában vándormadarakként járnak egyik munkahelyről a másikra, 20 év körüliek, és úgy tesznek, mint C, aki 23 éves korában vállalt először „állandó” munkát, vagy A, aki ugyanezt 30 éves korában tette. Egyiküknek sincs kettőnél több gyermeke (kettőnek közülük egyáltalán nincs). Hárman szívesen dolgoznak együtt, egyszerre vállalnak munkát, és ugyancsak együtt hagyják el munkahelyüket. 1985 nyarán mindannyian néhány ezer forintot kerestek egy hét alatt, amikor alkalmi munkát vállaltak egy helyi embernél, aki házat épített. A feketepiacon a nehéz fizikai munkáért járó szokásos bért fizette nekik, napi 500 forintot. Annak ellenére, hogy vannak ilyen látványos sikereik, láthatóan mindannyian rosszabb körülmények között élnek, mint azok a férfiak, akiknek állandó munkájuk van. Ők nem tudnak házfelújítási vagy bútortárolási kölcsönt fölvenni. Egyikük sem lakástulajdonos, és rokonaiknál húzzák meg magukat egy-egy szobában. Az állandó munkával kapcsolatosan azért engedhetik meg maguknak ezt a „laza” magatartást ezek a férfiak, mert feleségeiknek rendszeres munkaviszonyuk van, és így igénybe vehetik az említett szociális juttatásokat. A legérdekesebb az, hogy mialatt én Harangoson éltem, közülük senki sem vásárolt önállóan lovat. Amikor ketten közösen megvettek egy döglődő állatot, hamarosan el kellett adniuk a vágóhídnak.

Mindezeket az információkat összegezve, a következő kép rajzolódik ki. Miután a munka nemcsak fizetést, hanem más előnyöket is jelent a magyar jóléti államban, sok haszon származik abból, ha a családnak legalább egyik tagja leadja valahová munkakönyvét. Valójában azokban a háztartásokban, ahol egyik fél sem különösebben sikeres az üzletelés terén, de mindkettő „szocialista bérmunkában” dolgozik, az életszínvonal jelentősen magasabb, mint ott, ahol csak az egyik fél „dolgozik”, a másik pedig időszakos kupeckedéssel egészíti ki a család jövedelmét. A harangosi cigányok tisztában vannak ezzel, és amikor magánbeszélgetések során az utóbbi évtizedekben elért gyarapodásukat emlegetik, ezt gyakran a munkaviszonynak tulajdonítják.

A roma háztartások említett fejlődési ciklusának mintáját figyelembe véve egyáltalán nem biztos, hogy néhány gyárnak „cigányok munkához szoktatása” terén elért sikerei – abban az értelemben, hogy erkölcsileg teszi őket elkötelezettekké a fizetésért végzett munka iránt – annyira egyértelmű, mint ahogyan első pillantásra látszik. A harangosi parkettagyár például 1979-ben kitalálta, hogy ha letelepedési és házépítési segílyt ad a cigányoknak, ezzel a munkahelyen maradásra ösztönzi őket. Ettől az időtől kezdve a munkaerő stabilizálódni kezdett, és egyúttal 30%-kal emelkedett is. 1983-ban az összes cigány munkásnak – három különböző munkaterületen – kevesebb mint 30%-a hagyta el a vállala-

15 A másik két „nyugdíjas és kereskedő” férfi jóval túl van a hivatalos nyugdíjkorhatáron.

latot, ugyanakkor mintegy 42% jött ide dolgozni. Mégis ezeknek a kölcsönöknek a munkaerő stabilizálásában mutatkozó sikere ahhoz a tényhez kapcsolható, hogy sok érintett megfelelő telepen tudott házat venni, és ezért volt szükségük a rendszeres jövedelemre. A legtöbb városi romának nincs reménye arra, hogy ilyen kedvező feltételek között házat vegyen udvarral és hozzá tartozó földdel, és ilyen módon valamennyire függetleníse magát a nem cigányok befolyásától. Így például az Ipari Szerelvény- és Gépgyárba, ahol a vándorlás gyakoribb, a legtöbb munkás a *Dankó utcából* érkezik, és őket semmilyen pénzügyi kényszer nem köti a rendszeres jövedelemhez.

Önmagában az életkornak – úgy látszik – nincs meghatározó szerepe ebben, minthogy a korcsoportok megoszlása nagyjából megegyezik a két munkahelyen. Fontosabb lehet ennél a *Párizs* vagy a *Kolónia* telepein élő cigányok lehetősége a szocialista bérmunka kihasználására. Az a tény, hogy a parkettagyár munkásainak nagy része tudott otthon disznót tartani, azt jelentette, hogy rendelkeztek valamennyi alaptőkével ahhoz, hogy a házépítés vagy -felújítás megvalósítható elképzelés legyen számukra. Említettem, hogy a bankkölcsönök manapság önmagukban nem elegendőek egy ház megvételéhez vagy felépítéséhez, és ezért a cigányoknak szükségük van saját tőkére is ahhoz, hogy ezeket kiegészíthessék. A bérmunkából származó jövedelmen kívül a más forrásokkal is rendelkező cigányok vannak abban a helyzetben, hogy kihasználhatják az állandó gyári bérmunka nyújtotta előnyöket. Ezzel szemben az Ipari Szerelvény- és Gépgyár munkásai, akik a *Dankó utcában* laknak, nem tudják ugyanezt megtenni. Más szóval, éppen azok a cigányok tudják legsikeresebben megtartani állandó munkahelyüket, akiknek nem bérmunkából származó egyéb jövedelmük is van!

Ennek oka is a magyar gazdaság természetéből következik. „A dolgozók többsége számára gyakorlatilag lehetetlen az első gazdaságban, kizárólag a munkahelyen kapott fizetésből normális körülmények között élni” (Marrese, 1982: 58). A cigány családok mérete ezt a helyzetet sok esetben még kedvezőtlenebbé teszi. Míg országosan a magyar családokban 100 keresőre 82 eltartott jut, a cigányoknál ugyanez az arány 100 a 224-hez. (Kozák, 1984: 29). Harangoson ez az arány 100 a 345-höz (Beszámoló, Eger, 1984: 8), és ennek következtében sok cigány a hivatalos létminimum alatt él. A második gazdaságba való bekapcsolódás – már amennyire a cigányok ezt megtehetik – az egyik módja annak, hogy megpróbáljanak megélni ezek között a körülmények között.

A munka egyik legfőbb előnye az olyan dolgokhoz való hozzájutás lehetősége, amelyeket egyébként nehéz vagy drága lenne beszerezni. Magyarországon általános, hogy egy gyár munkásai a gyáron kívül, a második gazdaságban vég-

zett kisipari tevékenységükhöz használják bázisnak munkahelyüket.¹⁶ Hivatalosan 70 000 kisiparos működik, de megbízható becslések szerint a valós szám a be nem jegyzettekkel együtt ennek ötszörösére is tehető (Juhász Pál szóbeli közlése). A cigányok az egyik munkahelyen gyártott alkatrészeket – csakúgy, mint magyar munkatársaik – felhasználják házi készítésű hegesztőkészülékeikhez. Egy vállalkozó szellemű ember 1985 nyarán megvásárolt néhány rozsdás lovas kocsit, rendbe hozta őket, és haszonnal adta tovább a környékbeli parasztnak. Magának megtartott egyet, mint „cége reklámját”. Egy másik roma sógorától kapott fémhulladékból nagy grillsütőket készített a nyári vásárookra. Ezzel együtt a haragosi cigányok legnagyobb részének igen korlátozott lehetőségei vannak ezen a területen.

A cigányok a „gmk”-nak nevezett termelési formában sokkal kisebb számban vesznek részt mint magyar munkatársaik (l. pl. Swain, 1985: 10). Ez a hivatalos munkahelyen, munkaidő után végzett, magánszerződéssel végzett munka, kétszer vagy háromszor magasabb fizetésekkel, mint a rendes munkaidő alatt.¹⁷ Az egész megyében mindössze 18 cigány géemkázik! (Beszámoló, Eger, 1984: 9). A cigányok ezért azután a második gazdaság kevésbé legális területeire kényszerülnek, mint például a korábban említett építkezési munkák.

A második gazdaságba való integrálódásnak egy ilyen félig legális formája a tűzifa eladása, amelyet a parkettagyárban kapnak bérkiegészítésként. Az 1950-es években vagy az 1960-as évek elején a fa magánúton történő eladása a cigányok vagy bárki más által – még ezen a szinten is – elképzelhetetlen lett volna. Most akár legális ez szigorúan véve, akár nem, a rendőrség ritkán avatkozik bele. Az ilyen szimbolikus gesztusok – amikor a második gazdaságban tevékenykedő emberek bizonytalanak érzik a legalitás és illegalitás határait – csak növelnék a már amúgy is nehéz helyzet feszültségét. Ha mégis megállítanak cigányokat alkalomadtán, és bizonyítékot kérnek tőlük a szállítmány eredetéről, inkább etnikai hovatartozásuk, semmint önmagában a kereskedés miatt történik.

Mivel néhány cigány „háztartása” hajlandó „állandó” munkát vállalni fejlődési ciklusának bizonyos időszakában, meg kell próbálnom magyarázatot adni arra, máskor miért változtatnak olyan gyakran munkahelyet. Az egyik lehetséges indoklás a cigányok „nomád”, „nem letelepedett” életformájára hivatkozik. Ám ez ideologikus előítéletet tükrözhet (l. Havas, 1982, d: 185–186), mert semmilyen bizonyíték sincs, hogy a leginkább vándormadár cigányoknak ne lenne állandó

16 A „második” vagy „magán” gazdaság a tevékenységek széles skáláját jelenti, amelyeket gyakran az állam által fizetett munkaidőben és eredetileg az első gazdaság számára szánt anyagokkal végeznek. Ahogy Marrese megfogalmazza „A magángazdaság részvevőjeként nehéz nyersanyagokhoz és alkatrészekhez jutni, s ez arra ösztönzi az egyéneket, hogy olyan munkahelyeken dolgozzanak, ahol titokban felhasználhatják az állami vagyont, vagy ellopják az állami tulajdonú nyersanyagokat...” (1985: 57, 56.). A kifejezés magában foglalja továbbá a legális kiskereskedelmet, a kézművesszintű termelést és ma a „gazdasági munkaközösségek” különböző formáit, amelyek működhetnek az anyavállalatok keretein belül vagy teljesen önállóak is. Ezek elterjedése a jelenlegi magyar rezsimnek számos barátot szerzett Nyugaton, bár, ahogy Hann bemutatta (1983: 80–90), a magánkezdeményezések sikere gyakran az állami támogatás kevésbé nyilvánvaló formáinak függvénye. A gazdaság két szférájának megkülönböztetése tekintetében l. Swain (1981: 244–247) munkáját a mezőgazdaságra (1985: 8–13), valamint a magán- és a szocialista munka megkülönböztetésére nézve a mindent átfogó „szocialista” gazdaságban.

17 Burawoy szerint a magyar munkásoknak csak 40%-a tud bekapcsolódni a második gazdaságba (1985: 193).

lakóhelye. Sokkal inkább találhatunk bizonyítékot arra, hogy a gyakori munkahely-változtatás a magyarországi munkafolyamat természetéből adódik. Ezért a cigány munkaerő vándorlása a megyében – s feltételezhetően ugyanez a helyzet országos szinten – nem gyakoribb, mint a magyar szakképzetlen munkaerő esetében, akik a munkahely-változtatással a „passzív ellenállásnak” ugyanezt a taktikáját alkalmazzák. Egy hivatalos magyarázat szerint az emberek azért vándorolnak, hogy jobb fizetést és könnyebb munkát kapjanak. Egyes munkások azonban gyakran – valamennyi idő elteltével – ugyanarra a munkahelyre térnek vissza (l. D korábban bemutatott esetét), így más is közrejátszhat ebben a dologban, mint a pénz és a kényelem.

Ladó és Tóth kitűnő cikke (1985) azt állítja, hogy a hiánygazdaságban egy munkacsoportban a csoport „centrumát” alkotó munkások az idő legnagyobb részét azzal töltik, hogy a rendelkezésre álló anyagok segítségével újratervezzék és -szervezzék a feladatok elvégzését, s hogy kapcsolataikon keresztül beszereznek ezeket a vállalati raktárból (1985: 5). Így a fizikai munkások között jelentős belső munkamegosztás jön létre, amely olyan feltételeket teremt, hogy a szakképzetlen, „periferiális” dolgozók könnyen mehetnek egyik munkahelyről a másikra, és ezt szívesen is teszik, miközben a mag egy helyben marad (1985: 8). Egy munkanapon 16 képzetlen dolgozó elvégezheti az eredetileg 20 fős brigád munkáját, felszabadítva ezzel a „centrumot”, hogy elvégezze a szükséges előkészítő munkálatokat. Említettem már, hogy a cigányok gyakran a termelési folyamat szempontjából periferiális munkát végeznek, ezért lehetséges, hogy hasonló folyamatok játszódnak le a harangosi gyárakban is.¹⁸

A munkahely-változtatás lehetősége Magyarországon ugyanúgy összekapcsolható a szocialista gazdaságtól elválaszthatatlan munkaerőhiánnyal, mint a piac és a magánvállalkozás fontosságával.¹⁹ A magánkezdeményezésekkel kapcsolatos, jelentősen megenyhült álláspont egy sor alternatív jövedelemszerzési módot teremtett meg a cigányok és a magyarok számára. Ezzel lehetővé vált, hogy nagyobb mértékben őrizzék meg gazdasági önállóságukat, mint egyébként, ahogy azt a magánépitkezésnél munkát vállaló férfiak példája is mutatta.²⁰

Bármi legyen is a vándormadár-jelenség magyarázata, az iparra való hatása igen számottevő. Az acélkadakat előállító helyi gyárban egyszerre mintegy 30-40 cigány dolgozik betanított vagy segédmunkásként. 1984-ben 32 cigány távozott (a foglalkoztatottak 68%-a) és 44 érkezett (93,6%). A nem cigányok körében ugyanezek az arányok 40,3% és 35,4%. Az alacsonyabb szám azonban feltehetőleg csupán a nem cigány szakmunkások és irodai dolgozók nagyobb arányából következik.

A gyár vezetői igen keserűen ítélik meg helyzetüket, és jelentésüket a következő szavakkal zárják: „gyárunk nagyon nehéz helyzetben van; a cigányok

18 Kovács rövid megjegyzései a művezetők szerepéről (1986: 192) valami hasonlót jeleznek, mint amit Burawoy állít a (szocialista) „gazdaságon belüli magról és perifériáról” (1985: 186–189).

19 Bár ez széles körben elterjedt (az ilyen munkásokat a *vándormadár* terminussal jelölték [Hann szóbeli közlése]), ez nem „kommunista probléma”. Általános volt az angol gyárakban is a legutóbbi recesszióig. Beynon írja le ezt például a Ford-műveknél (1984: 102–103).

20 Guy beszél az ilyen kezdeményezések különböző formáiról, amelyeket a hivatalos tolerancia, majd impotencia idején vezettek be Csehszlovákiában 1968 és 1971 között (1978: 379–382). Erről az időszakról Csehszlovákiában l. még Kaminski (1980: 204–241).

foglalkoztatása – elsősorban az öntödében – elkerülhetetlen; a gyár és az üzemek vezetői mindenben felajánlják segítségüket, ennek ellenére a cigányok többsége munka nélkül vagy a munkafegyelem betartása nélkül akarja fenntartani munkaviszonyát”. A másik – ki nem mondott – probléma, amellyel a gyár küzd, természetesen az, hogy a magyar munkások ennyi pénzért nem vállalnak ilyen nehéz és piszkos fizikai munkát.

A helyzet ebben a gyárban az általános képlet különösen kedvezőtlen változata. Miközben néhány cigány a maga javára tudta fordítani a parkettagyár segédmunkások iránti igényét, a gyár vezetése nem túlzottan lelkesedik ezért a lehetőségért. Magánbeszélgetések során a gyár személyzeti vezetője elmondta, hogy kénytelenek cigány munkaerőt is alkalmazni, amit jobb piaci körülmények között nem tennének meg. Bár a helyzet „most jobb, mint néhány évvel ezelőtt”, a cigányok „nagyon összetartanak”, egymás között romául beszélnek, és mindig készek „napokig távol maradni engedély nélkül a maguk fajtájának különböző ünnepségei miatt”. Ezzel megtörik a gyári munkát és a munkafegyelmet. Megállapításai azért érdekesek, mert a hosszabban fennálló munkaviszony ellenére (a cigányok 92,3%-a több mint egy éve dolgozik ott – Beszámoló, Harangos 1985) azt jelzik, hogy ezek a cigányok nem tették magukévá a gyár érdekeit. Ugyanezt a történetet adták elő a helyi gyárak többségében, ahol általam ismert cigányok dolgoztak.

Annak a helyzetnek a következtében, amelyben a gazdasági körülmények bérmunkára kényszerítik a cigányokat, de ezt saját céljaikhoz igazítják, és a munkaerő iránti kereslet miatt ezt meglehetősen hatékonyan is teszik, a „vezetők” körében az a határozott vélemény alakult ki, hogy a cigányok „dolgozóvá” válásuk ellenére sem sajátították el a megfelelő hozzáállást a munkához.

A vezetés azt is kifogásolja, hogy a cigányok aktívan hangoztatják saját jogaikat. Az egri felmérésben egy igazgató felpanaszolja, hogy a cigány foglalkoztatottak botrányt csapnak, amikor csökkentik a bérüket. Ezzel kimondatlanul is azt sugallja, hogy ez – részükről – pimaszság, hiszen amúgy meg nem kötelezik el magukat munkahelyüknek. A különböző szankcióknak, amelyek arra hivatottak, hogy megakadályozzák az egyik munkahelyről a másikra vándorlást (pl. a fizetés csökkentése, ha valaki elhagyja munkahelyét a „felmondási idő” letöltése nélkül, ahogyan ezt sok cigány teszi), nem nagyon van hatásuk. A cigányok munkahelyi „közügyek” iránti érdektelenségét szinte minden jelentés megjegyzi, és a magyar és cigány munkások egymástól való elidegenedése folyamatos bizonyítékának tartja, jóllehet sok felületes ellentéttel egyáltalán nem törődnek.²¹

Mivel e disszertáció anyagának nagy része nem foglalkozik a cigányoknak a munkahelyen töltött idejével, itt szeretném még egyszer hangsúlyozni, hogy munka nélkül a legtöbb cigány család éhezne, és hogy a legtöbb roma számára a bérből származó jövedelem a gyarapodás és az anyagi kényelem növelésének egyetlen reménye. Ez a függőség nem új jelenség. Az idősebb emberek közül sokan – bár jelenleg csak lókupeckedéssel vagy másfajta üzleteléssel foglalkoznak – szintén a korábbi munkaviszonyukból származó nyugdíjra építenek. Ez

²¹ A magyar munkások „közügyekben” való részvétele aligha hozható fel példaként ebben a tárgyban.

azt jelenti, hogy a múltban évekig dolgoztak, hogy nyugdíjjogosultságot szerezzenek. Még a háborút megelőző években is a rendszeres jövedelem egyik forrása, amely a család folyamatos egzisztenciáját biztosította, a parasztek földjein és nagyobb birtokokon végzett napszámos munka volt.²²

A bérmunka jelentőségének másik illusztrációja az a mód, ahogyan a fizetés meghatározza a cigány közösségi élet ritmusát. A harangosi munkások legnagyobb része a hónap 10. napja körül kapja meg a fizetését. Ha valaki a cigányoktól pénzt akar begyűjteni, az egyetlen lehetséges időszak erre a hónap folyamán a fizetés utáni egy-két nap. Ezekben a napokban az asszonyok luxuscikkeket, drága dolgokat – mint az egész havi kávé – vásárolnak, és ilyenkor a hétvégén minden család asztalán ott van a gyümölcspálinka. Ez azt jelenti, hogy néhány nap múlva a háztartásban nagyon kevés a készpénz, és a fizetés előtt egy héttel már szinte egyáltalán nincs sehol a telepen.

Közösségi szinten a fizetésnap határozza meg a legfontosabb cigány eseményeket, mint az eljegyzés, esküvő vagy keresztelő. A fizetésnap utáni első szombat az, amikor biztosak lehetnek abban, hogy valakinek megvan a pénze az ünnepre való utazáshoz, és nem kell szégyenkezniük amiatt, hogy nem tudnak elegendő italt vásárolni. Ha nincsenek ilyen szertartások a fizetésnap utáni első néhány este annak az ideje, amikor a férfiak a városba mennek inni, és ott szerencsejátékot játszani a *romungro* cigányokkal vagy *gázsókkal*. Ugyancsak ezekben a napokban számíthat valaki más falvakból érkező rokonai látogatására, vagy maga is látogatóba megy: ilyenkor stílusosan, azaz taxival lehet menni, és bőkezűek lehetnek, amit a romák el is várnak egymástól.

A tőle való függőség ellenére a romáknak ellentmondásos érzelmeik vannak a bérmunkával (*bútyi*) kapcsolatosan. A Harangoson töltött egész idő alatt csak a legritkább esetben kerültek szóba a munkahelyi körülmények. A meggazdagodás más formái (*üzleto, sefta*), mint a disznóhizlalás is, gyakrabban voltak beszédtemák. Mindenekelőtt a löügyletek – olthatatlan szenvedélyük és lelkesítő érdeklődésük mindennapos tárgya – tervezése vagy a korábbiak visszaidézése volt a férfiak beszélgetéseinek állandóan visszatérő témája.

A romák szeretnének nem „dolgozni”, és mindenki, akit ismertem, a *maszek* szektorban való munka álmát dédelgette. Két fiatal, vállalkozó szellemű ember Harangoson seprűs „kiskereskedői” engedélyt szerzett, amelyet más javakkal való kereskedéshez is felhasználnak. Mindennaposak a nagybani kereskedelembe való bekapcsolódás nehézségeivel összefüggő történetek. Amikor például megkérdeztem, miért nincsenek cigány fuvarosok Harangoson, beszéltek nekem egy romáról, aki egy ideig megpróbálkozott ezzel, de nem kapott munkát a parasztoktól. Példáját sok ember idézte az alatt az idő alatt, amíg ott voltam, mint okot arra, hogy miért nem vállalkoznak önálló üzletre: „Az itteni *gázsók* rosszak” (*Naszule-j le gázse kathe*), mondták nekem.

Ha megkérdezik a romákat, miért dolgoznak, a kérdést könnyen megvála-

22 A magyarországi romák nem állnak egyedül ezzel. Sutherland írja, hogy „a mezőgazdaságban végzett munka sok roma család számára a fő megélhetési forrást jelentette, míg öt évvel ezelőtt a földeken a gépesítés” meg nem szüntette ezt a lehetőséget (1975: 89). A romák, akikről beszél, jelenleg nagyrészt „szociális támogatásból” élnek, de elmondták neki, hogy „soha nem volt szükségük szociális támogatásra, ameddig a mezőgazdasági munka egész évben elegendő jövedelmet biztosított számukra.” (1975: 89).

szolják: „*trubul*” („muszáj”), mondják. *Bútyi* nélkül abba a szegénységbe esnének vissza, amit a *varekaná*hoz, az egy generációval azelőtti időhöz társítanak, amikor a romák magukat kötötték a lovas kocsi elé, és munkát keresve így járták körbe a falut. Amikor magyarokkal beszélnek, mindig hangsúlyozzák: „mi mind dolgozunk most”.

A romák növekvő jólétét nyomon követhetjük néhány Heves megyére vonatkozó hivatalos adat alapján is abból az időből, amikor a bérmunka terjedőben volt:

Egyes „tárgyakkal” való rendelkezés aránya (100 háztartásra jutó db)

	1977		1983	
	Cigány háztartások Hevesben	Összes magyarországi háztartás	Cigány háztartások Hevesben	Összes magyarországi háztartás
rádió	65	122	78	144
televízió	69	88	90	106
mosógép	65	83	87	97
hűtőgép	17	78	48	97
kerékpár	47	114	57	n. a.
motorkerékpár	8	24	15	26
autó	1	16	4	32
lovas kocsi	1	n.a.	3	n. a.

(Források: Beszámoló, Eger, 1984, Magyar Statisztikai Zsebkönyv, 1978: 160, Hungarian Statistical Handbook 1984: 50).

A cigányok azon túl, hogy látják a bérek és a vagyon közötti összefüggést, bizonyos helyzetekben kifejezésre juttatják általánosabban véve is pozitív hozzáállásukat a munkához. Mióta eljöttem Harangosról, Szegő Judit készített néhány interjút az általunk ismert harangosi romákkal a munkáról. Amikor először hallottam ezeket, és rájöttem, hogy a cigányok aligha mondanak igazat akár munkaviszonyukról, akár pedig arról, hogy mit csinálnak munkahelyükön, azt gondoltam, az interjúk nem érnek semmit sem. Például egy férfi, akinek az elmúlt években 10 munkahelye volt, azt állította, hogy három éve ugyanazon a helyen dolgozik. Kezdeti csalódásom természetesen nem volt helyénvaló, hiszen a hiteltelen történetek önmagukban is bizonyosfajta adatokat jelentenek.

A romák magyarul beszéltek egy magyarhoz, akit jól ismertek, és akiről tudják, hogy ismeri valódi munkaszokásaikat. Életüket azonban idegenek és külföldiek számára örökítették meg, és úgy akarták bemutatni azt, ahogyan – megítélésük szerint – a legkedvezőbb benyomást kelti róluk. Ugyanezt tapasztaltam egy este Harangoson, amikor egy cigány barátommal a helyi művelődési házba mentünk, hogy megnézzünk egy filmet. A férfi félig nyomorék volt, néhány hónapja nem dolgozott, és nem is szándékozott a közeljövőben munkát keresni, de könnyű alkalmi munkák, és felesége keresete segítségével „boldogult”. A művelődési házban találkoztunk egy magyar *haverjával*, akit legutóbbi munka-

helyéről ismert. Megkérdezte, hogy mit csinál a barátom mostanában. A cigány azt állította, hogy seprüket köt, és ad el a környékbeli falvakban. Szégyellte bevallani a magyarnak, hogy nincs munkája, de otthon, a *Krakkóban* cigány társai körében nem érzett lelkifurdalást amiatt, hogy meg sem próbál munkát keresni. Előfordult, hogy egy cigány kritizált egy másik cigányt, amiért nem „dolgozik”, hogy kártyázásból gazdagszik meg, de ez nekem szólt, és nem a többi cigánynak. Más összefüggésben a cigányok dicsérték azoknak az eszét, akik „rendszeres munka nélkül” gazdagodtak meg (*Csi kerdasz bútyi, csi pe jekh gyesz. 'Még egy napot se dolgozott.'*).

Az egyik interjúalany, egy betanított gépkezelő, aki egy magyar–cigány vegyes brigádban dolgozott, ugyanezt a szégyent takargatta amikor állította, hogy az ő brigádjukban nincsenek segéd munkások, és hogy ott mindenki el tudja végezni a másik munkáját. Még azt is mondta, hogy visszautasította a neki felajánlott brigádvezetői megbízatást. Valójában annak a kevésnek az alapján, amit a magyar munkavégzésről írtak, valószínű, hogy a választóvonal még egy brigádon belül is nagyon szigorú (Haraszi, 1971; Burawoy, 1985: 183–195), és ez a félalnfabéta ember a valóságban nagyon alacsony pozíciót töltött be a csoporton belül.

A romák két oldalról is be vannak szorítva ebbe a gépezetbe. Egyrészt tudják, hogy bérmunka nélkül éheznének. Mi több, ami a pusztá kereseten túl a külvilágban elfoglalt pozíciójukat illeti, ha nem ismerik őket mint kereskedőket, de el akarják fogadtatni magukat a hatalommal bíró magyarokkal, kénytelenek munkát vállalni. De a munkával kapcsolatos tapasztalatok a magyar főnököknek való alárendeltséget, és gyakran a periferiális, piszkos munkák végzését jelentik. Olyat, amit a nem cigányok nem szívesen csinálnak. Ezen kívül ők és a magyarok, akiket ismernek, egyik abban, hogy kevésbé tartják vonzóknak a gyári munkát, mint az önálló vállalkozást vagy a második gazdaságban végzett munkát. Emiatt a harangosi romák úgy beszélnek a munkáról, mint „szenvedésről” (*briga*).

Pusztán anyagi oldalról szemlélve ez aligha meglepő. A városban minden jómódú roma család lóneveléssel, seprűárusítással vagy más üzleti tevékenységgel foglalkozik. Az átlag romákkal ellentétben ezek a kereskedők a romák világán túl nyúlnak, a nem cigányok világában is érvényes presztízszt élveznek. Ezek azok a családok, amelyek a város központjában épült nagy házakban laknak, és igen sokféle kapcsolatban állnak a magyarokkal. Autója, például, Harangoson csak olyan cigányoknak van, akik egyáltalán nem végeznek bérmunkát, hanem hivatalosan mint kereskedők vagy kisiparosok dolgoznak. A cigányok még a munkahelyen is érzékelhetik, hogy többet ér „üzletelni”, mint „dolgozni”. Egy elszegényedett ember – szívesség gyanánt – azt a feladatot kapta, hogy takarítsa el az összes fémhulladékot a munkahelyéről – ahol segéd munkásként alkalmazták –, és adja el a MÉH-nek. Ezen a munkán (legálisan vagy félig legálisan) kétszer annyit keresett, mint amennyi a havi fizetése volt. Ebből tudott aztán – két év óta először – lovat venni.

A hatóságok ezt a bonyolult helyzetet némi tanácstalansággal kezelik. Ami a harangosi tisztviselőket illeti, a munkavállalás terén két nehézséggel néznek szembe. Az egyik, hogy nem minden magyar munkaadó hajlandó cigányokat fölvenni. Amikor a vállalatok munkásokat keresnek, gyakran kérik a tanácstól,

hogy „ne küldjenek cigányokat” Az 1985-ös tanácsi jelentés megállapítja: „néhány esetben ez érthető (pl. egészségügyi intézmények, konyhák), de a legtöbbször indokolatlan”. A legfontosabb probléma azonban még mindig a cigányok egy munkahelyen való megtartása, a „vándormadárkodás” megelőzése, és erre a tanács nem talált megoldást.

A tanács többé-kevésbé szimbolikus gesztusokkal is kísérletet tett arra, hogy a cigányok életmódját összhangba hozza megvalósítandó munkakultúrájukkal. Így próbált meg változtatni azon, ami a legrosszabb esetekben tudatos kétszínűség formájában jelenik meg, amikor ugyanaz az az ember napközben „asszimilált” dolgozó, este pedig „nem asszimilált” cigány.

Az egyik ilyen gesztus – természetesen – a munkavisztonnal kapcsolatos. Az 1985-ös jelentésben elkönyvelt sikerek ellenére a tanács meglepetve jegyzi fel, hogy „az utolsó jelentés óta eltelt időben egyetlen cigányt sem büntettek meg »közveszélyes munkakerülésért.«” (Röviden: KMK. Ez azt jelenti, hogy valakinek több mint három hónapja nincs munkahelye.)²³ Az integrált „jó cigány” képében benne foglaltatik, hogy valaki teljesen aláveti magát a proletárélet fegyelmének. A „hagyományos cigány” képe ezzel szemben teljesen megfelel a KMK definíciójának. Ezért a tanácsi tisztviselő – miután meg van győződve arról, hogy még mindig vannak „hagyományos cigányok” – hiányolja a büntetést.

A tanács beavatkozásának másik példája néhány évvel korábbról, az 1970-es évek közepéről datálódik, amikor a cigányoktól elkobozták lovaikat. Ennek magyarázatát az 1977-es tanácsi jelentés adja. Megjegyezve, hogy a cigányok olyan „meghatározhatatlan területeken” végeznek munkát, mint a fémhulladékgyűjtés vagy állattartás, a jelentés amiatt aggódik, hogy „ezek mindegyike magában hordozza annak a veszélyét, hogy antiszociális elemekké válnak. A lovas kocsi az egyik lehetséges eszköz a büntettek (elkövetésére) és a csavargás elősegítésére. Az állattartás – földek hiányában – ugyanezt jelenti (a takarmány lopásához vezet), arról nem is beszélve, hogy az egészségre és a környezetre is káros.”

Az állattartás megakadályozására 1974-ben tettek lépéseket (3/1974 sz. utasítás), amikor a városban valamennyi lótulajdonos számára engedélyhez kötötték a lótartást. A fuvarosok és az otthon munkát végző iparosok tarthattak állatot, de azok az emberek, akik pusztán lótartásból éltek (vagyis a cigányok), nem. E rendelet be nem tartása miatt kobozták el 1976-ban a város számos cigányától lovakat.²⁴ Az állatokért azon az alapon nem kaptak pénzt, hogy már évek óta nem fizettek a lovak után adót.

Az akció a hatóságok számára rosszul végződött, mert egy helyi termelőszo-

23 A „közveszélyes munkakerülő” kifejezés, vagy rövidítve KMK, egy harminc évvel ezelőtt bevezetett törvényre utal. A törvény mögött meghúzódó logika az, hogy a szocialista társadalomban mindenkinek joga és kötelessége a munka. Ha valaki nem tudja bebizonyítani, mivel kereste meg a megélhetéséhez szükséges pénzt, akkor feltételezik, hogy ezt lopta vagy valami más illegális úton szerezte. Ezért a „közveszélyes” kifejezés. Ezt a törvényt 1984-ben megerősítették, s eszerint a vétkeket 6 hónapos kényszermunkára küldhetik. A KMK fenyegetése nem olyan nagy, mint ahogyan azt – naiv nyugatiként – akkor képzeltem, amikor először hallottam erről a törvényről, de jó néhány cigány, aki már több mint három hónapja nem dolgozott, a vásárokon még a zárás előtt – mielőtt a rendőrségi ellenőrzés megkezdődött volna – elhagyta a helyszínt.

24 Ennek az elkobásnak voltak bizonyos kivételei. Az olyan állampolgároknak, akiknek ez egyetlen „megélhetési forrása” volt –, néhány nyugdíjjal nem rendelkező idősebb ember – meghagyták az állatait.

vetkezet istállóiban kellett elhelyezniük a lovakat, és ott drága pénzen tartani őket, mígnem eladták a vágóhídnak. Az ebből származó jövedelem semmi esetre sem fedezte a költségeket, és a kísérletet (hogy megpróbálják „a cigányokat elválasztani lovaiktól”, ahogyan egy cigány férfi megfogalmazta) nem ismételték meg. Az emögött meghúzódó gondolkodásmód mégsem tűnt el teljesen a tanácsból, és az 1985-ös jelentés újból aggodalmát fejezi ki az illegális állattartással kapcsolatban, és reményének ad hangot, hogy az ellenőrzés alá vonható.

Amennyiben a *Párizsból* és a *Dankó utcából* származó adataim hitelesek, miszerint a lótartás és a nem „igazi” munka ha egyáltalán, hát fordított arányban függenek össze egymással (egyetlen vándormadár sem vett lovat), legalábbis addig, ameddig a teljes munkaidőben végzett kereskedés nem lesz tanácsos, az elkobzás bármilyen aktusának hiábavalósága nyilvánvaló marad.

Az oláh-cigányokkal szembeni ilyesfajta akciók valódi értelmét jól látta a magyar szociológus, Havas Gábor: „A lényeg az, hogy az ilyenfajta életmódot élő cigányok szükségszerűen állandóan a törvénszegés határán élnek, ezért rengeteg üldözöttségben van részük. Amikor a tanácsi tisztviselő azt mondja, hogy az ilyen engedélyek kiadása nagyon káros, mert a csavargáshoz ad legális alapot, akkor egyértelműen megfogalmazza a többségi társadalom álláspontját, amely szerint az ilyenfajta nomadizálás nyomait és maradványait őrző életforma ebben a társadalomban nem kívánatos, és a munkahelytel rendelkező, jobban ellenőrizhető, jobban szemmel tartható cigányok életformáját sokkal kívánatosabbnak tartja” (1982,d: 185–186).

> *Összefoglalás helyett*

A cigányok Európában először a városi terjeszkedés korában „tűntek föl”, és legalábbis Kelet-Európában olyan mesterségekben voltak járatosak, mint például a kovácmesterség vagy a zenével szórakoztatás. Szerfölött érdekes, hogy mindkét tevékenység valamilyen módon vagy „rossz hírű”, vagy „szakrális” volt (Le Goff 1980: 62, 81–82). Nem kizárólagosan ők nyújtották ezeket a szolgáltatásokat, de – legalábbis később – a cigányok olcsóbban tették ezt, mint más városi csoportok. A 19. és a 20. század folyamán a hagyományos cigány tevékenységek iránti igény csökkent, és a helyzetet csak tovább rontotta a Balkánról bevándorló több ezer cigány. Manapság Magyarországon a cigányok jelentős többsége – beleértve a roma nyelvet beszélő oláh-cigányokat is – generációk óta bér munkából él.

Századunk folyamán – egészen a mai napig – a cigányok a magyarországi szegénység jelentős hányadát alkották. Még mindig kevésbé iskoláztak, kevésbé egészségesek, és rosszabb lakáskörülmények között élnek, mint a legtöbb magyar. Továbbra is olyan munkát vállalnak, amit senki más nem végezne el. Ahogyan a szociológusok mondják: „halmozottan hátrányos helyzetűek” (Bokor, 1986). A munka valósága különösen lehangoló a romák számára, ezért amikor otthon vannak, soha nem beszélnek róla. Otthon, a *Párizson* vagy a *Kolónián* a cigány férfiak büszkéek arra, hogy romák. Megvannak a lovaik, és vasárnap elviszik őket a vásárra, ahol kereskednek velük. Hétfőn azonban visszatérnek a

munkahelyükre, ahol a nem cigányok, akik a brigádot, a gyárat vezetik, a béreket fizetik stb., megint túljárnak az eszközön.

A „cigánykérdéssel” kapcsolatos kommunista politika, amely a cigányok mint olcsó munkaerőt szolgáltató réteg reprodukálásának megszüntetésére irányult, megbukott. Ennek helyi megnyilvánulásai időnként szorongásról, a cigányokkal szembeni nyilvánvalóan erős előítéletekről árulkodnak. Harangosi tartózkodásunk idején egy tanácstag tűnt fel egy alkalommal a telepen, ahol laktunk, hogy szavazatokat gyűjtsön a helyi választásokhoz. Részeg volt, és magáról megfeledkezve oroszul szólt az összegyűlt cigányokhoz. Amikor egy kollégája észhez térítette, a cigány vezetővel (magyarul *vajda*, roma nyelven *mujálo*) akart beszélni. Egy öreg cigány férfi megpróbálta kihasználni a lehetőséget, hogy az összes roma nevében szóljon, de saját fia tette nevetségessé és hallgattatta el: a *mujálo* kifejezés egyszerre jelent „szószólót” és „besúgót”. Mások azt kérdezték, miért nincs szemétszállítás, aszfaltút és híd a patak fölött, amelyen mindennap keresztül kell gázolniuk, hogy munkába menjenek. Egy rendkívül világosan beszélő cigány asszony, aki nem volt hajlandó bejönni, hanem kint állt az úton, hangos szóáradatba fogott azt kérdezve, hogyan lehetnének a cigányok olyan „tiszták”, mint a magyarok, amikor a tanács még azt sem engedte meg nekik, hogy bevezessék a vizet saját otthonaikba. A tanácstag hamarosan beült a kocsijába és elhajtott. A szemétszállítás, az aszfaltút és a híd a cigányok számára megintcsak elfelejtődött.

MÁSODIK RÉSZ

ROMÁNESZ:

„A CIGÁNY MÓDON ÉLNI”

IV. fejezet

A jó élet képei*

A legtöbb roma család életét alapvetően meghatározó szegénység, a központosított ipari társadalom permén való tehetetlen tengődés megnyomorító hatása ellenére a roma közösségek élete szép példa rá, hogy az emberek nem pusztán elszenvedik a körülményeket, amelyeket nem maguk választottak, hanem erejükhez mérten meg is változtatják azokat; hogy megkísérlik az őket körülvevő világot tőlük telhetően a legjobbra formálni, és a mindennapok fájdalmai és nyomorúságai között is megőrizni egy jobb élet képét.

Amikor először vettem fel a romáknak, mi lenne, ha közöttük élnék, elképedtek: micsoda ötlet ez egy *gázsótól*! A *gázsók* ritkán látogatják a cigányok településeit, hogy a családotul közéjük telepedésről ne is beszéljünk. Amikor azonban szándékaink komolyságát azzal bizonyítottuk, hogy valóban megtelepedtünk a romák között, kemény asszimilációs folyamaton kellett keresztülmenünk, míg megtanultuk, milyen viselkedést és együttműködést vár el tőlünk a roma társadalom. Ezeken a tapasztalatokon keresztül kezdtem el megismerni a romákat.

> *Románesz*

Asszimilációnk során újra és újra felbukkant egy szó: *románesz* ('a cigány mód, a cigány szokás'). A szót egyaránt használják a cigány nyelvre, a romára, és annak mikéntjére, ahogyan a cigányok dolgaikat intézik. Amikor megkérdeztem, miért esznek a cigányok a földön, a válasz egyszerűen az volt: „mert ez a roma szokás!” (*románesz!*). Amikor megtanultam, hogyan öltözködjek, és hogyan éljek a Harangoson használatos udvarias megszólítási formulákkal, a romák azzal bókkoltak nekem, hogy most már ismerem a cigány szokást (*zsánesz románesz!*). Amikor romákat vittem látogatóba kocsimmal, és „idegen romákkal” („*sztrejina rom*”) találkoztunk, vendégeim nagy súlyt fektettek rá, hogy illendő módon viselkedjem, és számtalan módon produkáltattak a többi roma előtt, míg

* A következő négy fejezet nem úgy olvasandó, mintha bevezetést jelentene a magyarországi cigány kultúrába, vagy netán annak kézikönyve volna. Sokkal inkább első és nehézkes megfogalmazású, ezért talán nyers kihívás ez mindazon barátomhoz és kollégámhoz intézve, akik cigányokkal foglalkoznak, hogy fejlesszék tovább vagy cáfolják meg elgondolásaimat és értelmezéseimet, amikor csak helyénvalónak látszik.

csak kellő elismerést nem nyert, hogy milyen jól elsajátítottam a helyes érintkezési formákat.

Gyakran bíráltak, amikor nem mutattam elég gyors előrehaladást a romában, kiejtésem és beszédstílusom javítására buzdítottak, mert örökösen „erélytelennek” tartották azt. Máskor azonban úgy mutattak be, mint aki folyékonyan beszél romául (főként olyan *gázsók* vagy *romungrók* előtt, akik nem beszéltek a nyelvet).

Noha a romák a mindennapi életben a *románész* és a magyar nyelv keverékét használják, formális alkalmakkor – rokon érkezések vagy elutazásakor rendezett ünnepség, esküvő, bíraskodás (*krisz*) alkalmával vagy más hasonló esetben – csak a *románész* megengedett, a magyar nyelv (jobban mondva amit ők magyar nyelvnek tartanak) nem, sőt sértésnek számít ilyenkor magyarul szólni egy romához.¹

A romák vélekedése az egyes roma csoportok tájszólásbeli különbségeiről azt mutatja, hogy megítélésük szerint a beszéd stílusából és fordulataiból az emberek egyéb tulajdonságaira is következtetni lehet. A „nemzetekként” (*nemzeto*) nyilvánított egyes cigány csoportok közötti különbségek a romák szerint leginkább a *románész* különböző dialektusaiban nyilvánulnak meg. Az egyes dialektusok közötti különbségek a valóságban csekélyek, így a harangosi romák az általuk beszélt *másári* nyelvjárást a roma nyelv Magyarország-szerte elterjedt, *lovári* hatást mutató változatával vegyítik, noha előttem gyakran mutattak rá a kettő lexikális eltéréseire.² Említették például, hogy egy közeli falu rokon *lovári* családjai reggelenként „*Baxtalyi detehara*”-val (‘Szerencsés reggelt’) üdvözlik egymás, amire a válasz „*Te del o Del*” (‘Adja meg az Isten’). Ezzel szemben Harangos és más vidékek *másároi* „*Dobro-j tu*”-val (‘Mindен jót neked’) köszönnek, és „*Najisz tuke*”-val (‘Köszönöm’) felelnek rá.

Mikor az ilyesfajta nyelvi különbözőségeik értékelése került szóba, a harangosi és más romák egyaránt azt állították, hogy ők beszélnek a nyelvet manapság a legtisztábban. Hogy ez pontosan mit jelent, az függ attól is, mit akarnak hangsúlyozni a romák az adott pillanatban. Egyszer hallottam, amint egy cigány kijelentette, hogy az ő tájszólásuk áll a legközelebb a magyar nyelvhez, így ez a legjobb *románész*, mert ez bizonyítja a leginkább a magyar előtt, mennyire „civilizált” az ő családja. Kivételes körülményektől eltekintve azonban a ’tisztá roma nyelven’ (*csácsi rományi sib*) a magyar nyelv által legkevésbé érintett *románészt* értik.

A roma nyelv ismerete nagyon fontos azok miatt a viszonylatok miatt, amelyeknek részeseivé teszi beszélőit. Ez az a pont, ahol a *románész* két jelentése, a nyelv és a kultúra egygő válik. Jól tükrözi ezt, hogy milyen nagy jelentőséget

1 Ez problémák forrásává válhat, mivel a roma nyelv nagyon sok magyar kölcsönszóval él.

2 A másári nyelvjárást néhány jellegzetessége: a szótagzáró ’sz’-t ’h’-val helyettesítik, így a *Dévlészke* (Istennek) szó *Dévléhke*-vé változik; fennmaradt néhány, a román fonémákkal rokon régebbi oláh-cigány hangzó, mint a nyílt ’e’ és a veláris ’i’. Míg a legtöbb magyarországi roma dialektus az ’elmentünk’ szóra a *gelam* alakot használja, a másárok *gelem*-et mondanak. A ’k’-t a mutatónévmasokban ’g’ helyettesíti, így pl. a *kodo* (‘az’) *godo*-ra változik. (Tálos Endre közlése) Tálos meglátogatott engem Harangoson és megjegyezte, hogy a másári beszélői saját dialektusukat a szélesebb körben elterjedt, *lovári* hatás alatt álló dialektussal keverik. Hipotézisként vetem fel, érdekelne, nem figyelhető-e meg manapság erős nyelvi homogenizáció a magyarországi roma beszélők között.

tulajdonítanak a romák a megfelelő üdvözléseknek. Először a nap folyama szerinti üdvözléseket kellett megtanulnom. „*Dobro-j tu*”-val köszöntik egymást, ha aznap először találkoznak, még ha erre este kerül is sor; a „*Laso-j tyo gyesz*”-t ('Jó napot neked') és a „*Lasi ratyi*”-t ('Jó estét') angol megfelelőikkel azonos módon használják, míg a nap utolsó köszöntése búcsúzáskor a „*Del tuk'o Del lasi ratyi*” ('Adjon Isten jó éjszakát'). A szokásos válasz az első háromra „*Najisz tuke*” ('Köszönöm'), az utolsóira pedig „*Zsa Dévlesza*” ('Menj Istennel'). Míg ezek a köszöntések az alkalmi találkozásokról járnak, a romák leggyakoribb üdvözlési formái, „*T'avesz baxtalo*” ('Légy szerencsés') és az erre adott válasz, „*T'avesz vi tu*” ('Légy te is'), már közelebbi kapcsolatot tételeznek fel. Formálisabb alkalmakkor a romák néha kezét fognak, vagy ha egyazon nem képviselői, cuppanósan szájon csókolják egymást.

Ha valaki találkozáskor vagy búcsúzáskor elmulasztja ezeket az üdvözlési formulákat, helyette gyakran a mellőzött fél ejti ki őket gúnyorosan, hogy felhívja rájuk a feledékeny vagy tiszteletlen illető figyelmét. Az a benyomásom, hogy a formulák használatával a romák nem egyszerűen csak „udvariasak akarnak lenni”, hanem egyúttal az összetartozás érzését is megerősítik velük. Azért gondolom így, mert néha figyelmeztettek, kerüljek el egy-egy házat, nehogy üdvözlőnkem kelljen az ott lakókat. Üdvözölni egy romát annyit tesz, mint kifejezni iránta tiszteletemet. Ha valaki nem akarja megadni ezt a tiszteletet, ha meg akarja tagadni az üdvözlésekben benne rejlő összetartozás érzést, kerülnie kell a másikat. Ha meggondoljuk, hogy a *gázsók* nemigen törődnek azzal, hogy cigányoknak köszöngessenek, megérthetjük, miért foglalkoztatja a romákat olyan intenzíven az udvariasság és tisztelet kérdése.

A fenti rövid üdvözléseken túl több olyan köszöntőt is megtanultam, amelyeket a romák ünnepélyes alkalmakkor, főként karácsonykor, húsvétkor és újév napján használnak. Ezek hosszabbak és összetettebbek; férfiak, gyakran testvérek vagy sógorok és hozzájuk csatlakozott társaik adják elő őket az ünnep reggelén házról házra járva, így köszöntve a település valamennyi lakóját. A köszöntők nagy változatosságot mutatnak, az egyik egyszerűbb így hangzik:

Dobro-j tume!
T'aven baxtale pe kado
Szunto Krecsuno,
Te trajin but bers ande leszte,
Tumare savorenca khetane,
Tumare sejanca khetane,
Tumare grasztenca khetane,
Tumare neposza khetane,
Te zsutin tumen o Szunto Del
taj e Szunto Mária,
T'aven baxtale!

Minden jót nektek!
 Legyetek szerencsések ezen
 a szent karácsonynapon,
 Éljetek még sok évig,
 Fiaitokkal együtt,
 Lányaitokkal együtt,
 Lovaitokkal együtt,
 Rokonaitokkal együtt,
 Segítsen meg a Szent Isten
 és a Szent Mária
 Szálljon szerencse reátok!

Nagy elismeréssel fogadták, hogy olyan készségesen megtanultam és a megfelelő alkalmakkor használtam is ezeket a köszöntéseket: „*igazi románo sávo*” ('cigány fiú'), mondták. Igazán meglepő mégis az volt, hogy mihelyst ezeket

elsajátítottam, mindjárt kijelentették: „Zsánesz románesz” (‘Tudsz már romául’), holott tudták, alig beszélem még a nyelvet.

> Roma öltözködés

A helyes beszéd a *románesz* egyik követelménye, a másik az illő megjelenés. A romák öltözéke és megjelenése annyira egyöntetű, hogy Harangoson elsősorban az oláh cigány viselet alapján különböztetik meg őket más cigányoktól és a magyaroktól. Nem sokkal azután, hogy Harangosra érkeztem, és néhány férfival látogatóba készülődtünk a közeli faluban lakó rokonaikhoz, útitársaim javasolták, hogy öltözzek a *románesz* szerint. Ez azt jelentette, hogy térdnadrágot kellett öltönnem, fekete bőrcsizmát, kockás mellényt (amelyet „angolosnak” neveztek), hosszú bőrkabátot és széles karimájú puha kalapot.

Valamennyi roma férfi bajuszt visel, és egyiküknek sincs szakálla, sőt ha szakállas férfit látnak, hosszan gúnyolódnak rajta, mit meg nem enged magának a „bolond gázso” (*dilo gázso*). Hosszas vita után engem is rávettek, növezzek bajuszt, aminek eredményeként roma házigazdáim meggyőzően bizonyíthatták azok előtt, akik kevésbé ismertek engem, hogy nem akármilyen közönséges *gázso* vagyok én.

A fiatal legények jóval szabadabban öltöznek apjuknál, és szenvedélyesen követik a legújabb divatot. A fiatalember fizetése, míg otthon lakik, általában drága és a falusi viszonyokat tekintve igen kevésbé praktikus ruhákra folyik el. Amikor azután megnősül és intenzívebben vesz részt az idősebb férfiak dolgában, úgy tűnik, fokozatosan átveszi a hagyományos cigány ruházat elemeit, a lovon járó nemesek öltözködésére emlékeztető ruhadarabjait, a csizmát, a térdnadrágot, a mellényt.

Szegő Judittal ugyanaz történt, ami velem: amikor asszonyokkal indult látogatóba, elvárták tőle, hogy öltözzön fel illendően. Ez térdig érő, bő, ráncos szoknyát jelent, élénk színekkel kivarrott köténnyel: a cigányasszonyok kötényét egyöntetűen rózsák díszítik. A szebb darabjaikat cikkcakkos vagy fogazott szegély díszíti, amelyek hátul részben, elöl pedig teljesen takarják a nők szoknyáját. A nők még télen is szívesebben viselnek derékig érő ujjast, mint hosszú kabátot. Az asszonyok gyakran hordanak kötényükkel vetekedő hosszúságú, háromszögbe hajtott, hajukat teljesen eltakaró kendőt, amelyet otthon hátrakötnek, hazulról elmenve pedig álluk alatt csomóznak meg. A fiatal és középkorú nők leggyakoribb színe a vörös, a sárga és a kék. Az idősebb asszonyok sötétebb színekbe öltöznek, így barnába, de leginkább zöldbe, s ruhájukat sem annyira feltűnő virágok, inkább stilizált motívumok díszítik. Általában mindenfajta egybeszabott ruhadarabot, egyrészes ruhát, amely nem különíti el a felső és az alsó részt, hangos kritikával illetnek, csúnyának (*zsungályi*) minősítenek. A hosszú kabátot ugyancsak nem viselheti más idősebb nőknél és férfiakon kívül. A nők öltözködésében fontos kritérium, hogy világos elválasztó vonallal különböztessék meg a test felső és alsó részét.

A legtöbb hajadon cigánylánynak nincsen módja arra, hogy olyan divatos ruhákhoz jusson, mint a legények, jóllehet egyes gazdag családok remekbe készült, indiai stílusú, aranyláméval díszített öltözetet vásárolnak ünnepi alkalmakra.

> A roma konyha

Ahogy a romák elvárják egymástól a jellegzetes öltözködési szabályok betartását, ugyanúgy az ételnek is, amelyet a *romnyik* főznek és vendéglátáskor felszolgálnak, „cigány ételnek” (*románo xáben*) kell lennie. Noha a cigány konyha alapvető jellegzetességei megegyeznek a magyaréival, mivel mindkettő a törökök befolyásolta konyhák nagy családjába tartozik, sajátosan megkülönbözteti amattól az a szigor, amellyel a romák bizonyos szabályok betartásán őrködnek. Az őrölt piros paprika és az állati zsiradékok a legtöbb roma étel nélkülözhetetlen részei. A paprika ízt, erőt (*zor*) és vörös színt ad az ételnek.

Az ételt szárított és őrölt paprika helyett paradicsommal is készíthetik, ekkor friss piros paprikát szolgálnak fel hozzá. Férfiak között a fehér bort is szokás egy csipetnyi szárított, csípős piros paprikával vadítani. A paprikáról azt tartják, hogy megtisztítja a testet a káros anyagoktól és a betegségtől, erőt (*zor*) és ezáltal szerencsét (*baxt*) ad az embernek. E tulajdonságai miatt a férfiak szívesen adják feleségüknek is terhessége alatt, és előszeretettel ajánlják férfitársaiknak betegség idején. Az újabb magyar konyha bizonyos elemeit, így például a tejfölt, elutasítják, amiben a tejtermékek és a fehér színű ételek iránti ellenérzésük nyilvánul meg.

Tény, hogy igen zsírosan (*csikenálo*) főznek, amit a romák többször is hangsúlyoztak nekem, ezzel különböztetve meg konyhájukat a magyartól vagy az általam esetleg angoltól. A romák hasukat csapkodva szokták illusztrálni, milyen kedvezően hatnak a test terebélyesedésére a zsírban forogatott ételek. Sok egyéb mellett ebben az elfogyasztott étel mennyiségét és minőségét jelző gesztusban is kifejeződik az az általánosan vallott nézetük, hogy a romák, minden látszat ellenére, jobban élnek a *gázsóknál*.

A roma ételek nagyrebecsülése ellenére a szegénység igen szigorú korlátok között tartja a legtöbb család napi étrendjét. A legtöbb *rom* hétről hétre ugyanazokat az olcsó felvágottakat és nemszeretem húsokat szerzi be. Ám akármilyen szegény is a család, a jó feleségnek kötelessége gondoskodni róla, hogy némi hús mindig jusson a férj és a gyerekek tányérjára. A *rom* ugyanis nem szívesen eszik zöldségfélét, mivel nézete szerint ezek nemcsak hogy nem erősítik, de még el is gyengítik a férfit. A legtöbb házban egy vagy két csomag fagyasztott csirkefart és csirkehátat készítenek el olyan rendszerességgel, hogy azt hihetnénk, ez a roma konyha legfontosabb fogása. Mivel a férfiak jobban kedvelik a csontosabb darabokat, a nyakat vagy a hátat a puhább (elerőtlenítő) részeknél, mint például a mell, ez a fajta táplálék nagy becsben áll náluk. Szerencsés módon egyúttal ezek a csirke legolcsóbb részei is.³

A zsírban és paprikában főtt hús mellé a romák boltban vásárolt fehér kenyeret esznek. Ha rászánják magukat, cigány kenyeret (*bokolyi*) is készítenek, amelyet kovász nélkül, zsírból és lisztből összegyúrva, parázson vagy kemencében sütnék. A *bokolyit* sajátosan „cigány ételként” emlegetik, és azt tartják, sokkal táplálóbb a rendes kenyérmél.

3 A zöldségfélék között egyetlen kivételt tesznek: a savanyú fehérkáposzta férfiak számára is ízletes és erőt adó csemegének számít. A káposztát az ünnepi asztalra is méltónak tartják, különösen töltött káposzta formájában. A húсок javának a legtöbb férfi a birkát tartja, erős íze miatt.

A cigány étrend két másik, alkalmi, sőt már-már fényűzésszámba menő eleme szorosan kötődik a roma identitástudathoz: az egyik a döghús, a másik a sündiszó. A cigányok és az elhullott állatok fogyasztásának társítása régi időkre megy vissza és sok magyar faluban a régi cigánytelep a dögtemető közelében fekszik.⁴ Mivel a magyar parasztok nem eszik meg az elpusztult állatokat, a Harangos környéki falvokról néha azt hallottam, hogy ottani *gázsók* ebben a formában rótták le kisebb tartozásaikat a romáknak.

A cigányok azonban többnyire nem könnyen jutnak hozzá az elhullott állatok húsához. A dögtemetők igen mély, kútszerű vermek, amelyekből a húst csak rendkívüli ügyességgel lehet felszínre hozni. A cigányoknak ez voltaképpen éppen így tetszik: a döghús jelentőségét részben az adja, hogy a szemétre vetették. Hogy a *gázsók* nem veszik észre az ilyen hús értékét és ízletességét, az a romák számára csak elmondhatatlanul nagy ostobaságukat bizonyítja, amely gögösségükből fakad.

A sündiszó (*borzáko*) egyike annak a két, félig vadon élő állatnak (a másik az ürge, a *pekenuca*), amelyekről köztudott, hogy a cigányok megeszik; ám ez az egyetlen, amelyet maguk is kifejezetten cigány tápláléknak tekintenek. Judith Okely, aki részletesen elemezte a sündiszó szimbolikus jelentését, a romák valamiféle totemállatját látja benne. Úgy véli, ez a jelentősége abból származik, hogy a cigányokhoz hasonlóan az emberi társadalom peremén, a város és a vadon között él, és védelemre rendezkedett be. Egy mese, amelyet a magyarországi romák többsége ismer, és amelyben a lenézett sündiszó cigány herceggé változik, azt mutatja, hogy a romák legalábbis nem tagadják az analógiát.⁵

> Vendéglátás és mulatságo

Nem egyszerűen az ételek bizonyos fajtáit tartják jellegzetesen cigánynak, hanem az étkezés módját is. A *romnyi*, ha nem kell munkába mennie, minden délelőtt főz, és az ételt nagy tálban szolgálja fel a szoba közepén a földön, vagy néha egy kisszéken. A férfiak körbeülik a nagy tálát, ki-ki saját, magával hordott késével és jobb kezébe fogott kanállal eszik. A nők vagy egy másik tálból esznek, vagy később látnak hozzá ugyanahhoz a tálhoz.⁶

Ha egy cigány belép egy házba, ahol másvalaki eszik, mindenképp étellel kínálják: „Gyere, egyél!” (*Av, xa!*) Még ha esetleg vissza is utasítja előszörre a kínálást, a háziak csodálatra méltó kitartással addig ismétlik újra meg újra, míg végül a vendég nekilát. Sőt, ha a házigazda úgy látja, csak ímmel-ámmal fo-

4 Szerbiai párhuzamához ld. Petrovic (1939: 24-34.)

5 Az, hogy a sündiszót a titokzatos, sok problémát felvető tobzoska – a két, eltérő környezet határán élő, tüskés rovarevő, amely menekülés helyett összegömbölyödik – szimbolikus megfelelőjének is tekinthetjük, noha nem rokonok, azt sugallja, hogy a képzet jelentőségének magyarázata szélesebb körben keresendő; ennek azonban nem kizárnia, hanem inkább magába kell majd foglalnia Okely elemzését.

6 Amikor azonban *gázsókat* hívnak meg roma házhoz ebédre, a romáktól külön, az asztalon tálalnak nekik. Így az első néhány esküvőn, amelyre meghívást kaptam, engem is valamiféle díszvendégnek tekintettek, és nagy bosszúságomra elirányítottak a cigányok által körülült asztaltól, és külön szobában terítettek nekem.

gyaszt, addig folytatja a noszogatót, míg foganatja nem lesz. A rom ugyanis nem tudja elviselni, hogy egymagában egyen, míg a másik csak ül és nézi. Minthogy a társadalmi státus folytonosan nyitott kérdés a romák számára, a közös étkezés pedig az egyenlőségnek és a romák összetartozásának mélyen átélt jele, a vendéget addig unszolják, míg vagy kereken vissza nem utasítja, vagy el nem fogadja a vendéglátók kínálását. Aki elmulasztja megkínálni a vendéget, azt könnyen a zsugoriság vádjá éri. Ugyanezért senkit sem szabad sürgetni, míg eszik: ha néha türelmetlen voltam a gyerekeimmel, mindig nyomatékos figyelmeztetésben volt emiatt részem.

Ünnepélyes alkalmakkor, de akkor is, ha ritkán látogatott háznál van az ember, általában elfogad egy kevés ételt, „csak hogy ne mondd, nem akarok nálatok enni” (*te na phenez, te csi xav tumende*). Ezzel mutatják ki, hogy nem tartják tisztátalannak az ételt (lásd a 8. fejezetet), és hogy egyenrangú romának tekintik a háziakat, testvéreknek, akikkel egy tálból esznek (l. Yoors, 1967: 150). Ezért fontos az is, hogy olyan helyre tegyék az ételt, ahol mindannyian egyidejűleg hozzáférnek, ahol nyomatékosává válik a közös étkezés jelentősége, és ahol senkinek sincs elsőbbsége a másikkal szemben. Erre ugyan lehetőség nyílna az asztal mellett is, a romák inkább hajlanak a földön való étkezésre, mert így mindjárt látják, ki az, aki hajlandó cigány módra csatlakozni hozzájuk. Köztudomású, hogy ezt például *gázso* vendégek nem teszik meg.

Mivel a közös evés a résztvevők egyenlőségét fejezi ki, a nőktől elvárják, hogy a férfaitól elkülönülve, együtt egyenek, és az új menynek gyakran meg kell várnia, míg anyósa, sőt gyakran azt is, míg sógornője is befejezi az evést. A *gázso*k kategorikusan elutasítják a romákkal való közös étkezést, mivel szennyesnek tartják az ételt, félnek, hogy kitudódik, cigányokkal ettek együtt, és attól tartanak, hogy viszonzniuk kell a vendéglátást. Ezért tehát fontosnak tartottam kimutatni, hogy nem „szégyellem magam”, mint amazok, és amíg ennek híre el nem terjedt, elképzelhetetlen volt számomra, hogy visszautasítsam az ételt, ha valahol látogatóban voltam. Amikor aztán ez köztudomásúvá vált, a romák már maguk bizonygatták szabadkozásom esetén, hogy tudják, nem „szégyellem magam”. A romák kifogyhatatlanok voltak az efféle viselkedés kommentálásában, és vendégeimet is részben annak alapján ítélték meg, mennyire készségesen ültek le cigány ételt enni romák társaságában.

Ha tudni lehet, hogy alkohol is van a háznál, az étel mellett azzal is meg kell kínálni a vendéget.⁷ Az evéshez hasonlóan az ivás is szabályozott, és ilyen értelemben megkülönböztetett tevékenység. A megkülönböztetés részben azt jelenti, hogy mereven ragaszkodnak az italok bizonyos fajtáihoz. Hajnalban vagy nagy ünnepek – esküvő, keresztelő – elején gyümölcspálinkát (*rátyija*) vagy más erős szeszt isznak, mivel az égetően erős *rátyija* megtisztítja az ember belsajét, akárcsak a piros paprika. Az első pohárból egy keveset a földre öntenek, „hogy [a halottak] igyanak” (*te pen*). Napközben hangulattól és kívánságtól függően bort vagy sört isznak. A sörök közül egyedül a gyenge (és igen olcsó)

7 A romák ezért nem szerzik be az alkoholt előre az ünnepekhez: ez idő előtti lerészegedéshez vezet, mint magam is megfigyeltem, amikor romák társaságában „kereszteltem” meg a fiamat, és már néhány nappal előre bevásároltam a *multságóra*. Williams ugyanilyen „villámszervezésekről” tesz említést (1984: 205).

kőbányai világos jöhet szóba, állításuk szerint minden más, erősebb sörfajta fejfájást okoz a romáknak. A borok között nincsen ilyen megkülönböztetett típus, noha a száraz házi borokat jobban kedvelik a boltban kapható, édesebb fajtáknál, és csak a fehér bort tartják fogyaszthatónak.

Terepmunkám során mindig meglepett, mennyire kötött a cigányok ízlése effajta dolgokban, és mennyire nem hajlandók pótszereket elfogadni, ha egy mód van rá. Bármennyire kedvelik is az alkoholt, az erős sörök felbontatlanul maradtak utánuk, még amikor minden más elfogyott is.

A vendéglátás etikája, amely a hétköznapokban a vendégeknek nyújtott ételben és italban nyilvánul meg, a leginkább látványos és nyilvános módon a *mulatságónak* nevezett összejövetelekben fejeződik ki. A szó, amely a magyar *mulatni* (önfeledten, élvezettel szórakozni) igéből származik, a romák számára azt az eszményt sugallja, hogy vagyontukat osztják meg roma testvéreikkel a közös ivászat és éneklés során, amely napokig is tarthat. Nincsenek rá kifejezett szabályok, mi számít *mulatságónak*, elméletileg még egy távolabb fekvő kocsmáig megtett út is lehet *mulatságo*, kivált ha énekléssel is összekapcsolódik. Így például, noha alkalmi kocsmázásnál csak annyit mondanak, „menjünk, igyunk” (*zsasz te pasz*), a fizetésnap kártyázás után hosszan tartó ivászatot már „kis *mulatságónak*” (*cinno mulatságo*) nevezik. Ugyanezt mondják a vásár után is, ha sikerült jó üzletet nyélbeütniük.

A legnagyobb *mulatságókat* keresztelőkor (*bolimo*, szó szerint 'forduló') és a közösség férfi tagjainak érkezésekor vagy eltávozásakor rendezik. Ilyenkor összegyűlik a városka vagy a település valamennyi férfia. A cigányok legnagyobb találkozója a lakodalmak, de ezeket *bijávnak* és nem *mulatságónak* nevezik, részben azért, mert ilyenkor nők is jelen vannak.

A *mulatságo* az ideális állapotot jelenti a romák számára, és saját maguk egyik legfontosabb jellemzőjeként tartják számon, hogy ők a *gázsókkal* szemben készek mindent odahagyva részt venni az ilyen alkalmakon. A *mulatságo* ugyanis a közösségi élet etikájának egyidejűleg több fontos elemét is felvonultatja. Kulcsszerepet játszik ezek között, hogy a romáknak készségesen meg kell osztaniuk dolgaikat egymással (l. a 6. fotót).

> *Osztozás és segítségnyújtás*

Ez a mindennapokban leginkább a kisebb javak és szolgáltatások egyes háztartások közötti állandó áramlásában figyelhető meg. Az emberek gyakran hangoztatják a rászoruló rokonok megsegítésének (*zsutil* 'segít') szükségességét, és a település mindennapi gyakorlata nagy részben annak következményeként magyarázható, hogy az emberek úgy érzik, senkinek sincsen joga elfordulni nélkülöző rokonaitól. Érdekes módon a segítséget a legtöbbször nem felajánlják, hanem kérésre nyújtják egymásnak.

Az asszonyok gyakran fordulnak egymáshoz a háztartásban szükséges apróságokért. Az ilyen kéréseket ritkán utasítják vissza, mert ez kellemetlen következményekkel járna a kapcsolatokra nézve. Így például ottlétünk során a *Párizson* élő egyik családnak egész idő alatt nem volt keféje, és nagyszerűen megvoltak úgy, hogy nap mint nap a közvetlen szomszédjaiktól kértek kölcsön kefét.

A kölcsönadó ugyan nem nézte jó szemmel, hogy minduntalan magának kell érte mennie, másként nem kapja vissza, de ezt nem mondhatta meg egyenesen a szomszédjának, mert tartott tőle, hogy zsugorisággal (*bokhálo*, szó szerint 'éhes') fogják megvádolni.

Jó darabig eltartott, amíg Szegő Judit és jómagam hozzászoktunk a kölcsönös osztozásnak ehhez a rendszeréhez. Egy ideig megpróbáltunk konzervekkel és fűszerekkel tele kamrára és mindenféle jóval feltöltött hűtőszekrényre berendezkedni. Így aztán gyorsan híre ment, hogy jól el vagyunk látva, és egymás után jöttek hozzánk különféle apróságokért. Egyre inkább úgy éreztük, hogy könnyen kihasználható baleknek tartanak minket, de nem engedtünk szabad utat egyre jobban felgyülemelő mérgünknek, részben mert nem akartunk jelenetet rendezni, részben pedig mert valahogy úgy éreztük, el kell fogadnunk ezt az egyenlőtlen helyzetet. Mindazonáltal egyre kevésbé pótoltuk a kifogyott készleteket, és csak amikor ezzel párhuzamosan a romák is felhagytak a kölcsönkéregetéssel, akkor jöttünk rá kezdeti tévedésünkre. Nem arról volt szó, hogy elvárták volna, hogy ingyenes vedd-és-vidd-szolgáltatással viszonzozzuk a romák vendéglátását. Egyszerűen bárkitől, aki valamiből nagyobb mennyiségre tesz szert, a többiek kisebb adagokat kérnek, amit nem lehet visszautasítani. Saját tudatlanságunk áldozatává váltunk, mert nem ismertük az osztozás logikáját.

Az osztozásnak ezt az etikáját azért nem mindig tartják be olyan magától értőddően. Egy alkalommal családi botrány tört ki, amikor egy fiú arra hivatkozva követelt valami szívességet az apjától, hogy néhány nappal korábban ő is hozott neki ennivalót. Ezen hosszan vitatkoztak: ha valaki ételt kap, még csak meg sem szokta köszönni, hiszen ez természetes. Mindazonáltal, ideológia ide vagy oda, nemcsak a fukar *gázsók* szoktak mások igényein felháborodni, ahogyan ez néhány cigány asszony megjegyzéséből kitűnik. Cunna panaszkolta el egyszer Szegő Juditnak: „A szomszédasszony miatt nem hagyok elől a konyhában semmit. Semmit, még egy kanalat sem.”

A romák a szénát is egymástól kérik kölcsön – vannak, akik sosem vettek még szénát, hanem mások takarmányán tartják állataikat –, de éppen a kölcsönkérők miatt csak kicsi szénaboglyát raknak. Noha előnyös lenne nyáron beszerezni az egész évre szükséges takarmányt, valamennyi cigány, akit Harangoson ismertem, csak épp annyit vásárolt időről időre, amennyiről elmondhatta, hogy neki magának is szüksége van rá.

Nagyon észnél kell lennünk, ha sikerrel akarjuk visszautasítani egy *rom* kérését. Az egyetlen járható útja ennek az, hogy az ember felvonultat valami legyőzhetetlen akadályt, azután megátkozza magát. Hónapokig tanácstalanul álltam, sőt gyakran dühbe is gurultam, amikor az emberek nem voltak hajlandók válasznak tekinteni egy egyszerű „nem”-et, amivel valamilyen segítségadást célzó kérésüket akartam elutasítani. Ilyenkor mindig az újabb kérések és az azokra adott újabb elutasítások ördögi körében találtam magamat, mert újabb és újabb személyek próbálkoztak meg ugyanazzal a kéréssel abban a reményben, hogy nekik tán csak sikerül majd meggyőzniük engem. Végül aztán rájöttem, hogy az egyedüli kiút az, ha mindent egy lapra föltéve megátkozom magam, sőt még inkább a saját gyerekeimet. Ha például az elutasításhoz hozzátettem: „Haljon meg a fiam [ti. ha hazudok], nem tudok elmenni” (*Te merel muro sav, nastig zsav*), az már elégséges oknak számított. Ha valaki még ekkor is tovább unszolt

volna, az azt jelentette volna, teljesen hidegen hagyja őt a gyermekeim sorsa. Ha csak az én személyes akaratomról van szó, azt tromfolja az az elv, hogy segítenem kell a többi romának. Ha azonban megátkozom magamat, azzal a saját akaratom kérdését a problémán kívül helyeztem.

Szinte bármilyen állítást követhetnek a jól ismert átok-formulák, amelyek a beszélő őszinteségének alátámasztására szolgálnak: „Haljak meg rögtön / vigyenek kórházba” (*Te merav rögtön / t'ingren ma ando korházo*), „Egyen meg a fekete gyász / a rák / a pusztulat” (*Xal ma o kalo gyász / ráko / pusztija*) és hasonlók. Egy olyan társadalomban, ahol mindenkitől elvárják, hogy nyitott legyen a többiek kívánságai iránt, ahol bárkit érhet a fősvénység vádja, vagy azé, hogy nem a roma ideák szerint él, az átok révén valami mindennapos helyzetet lehet megoldani. Ha a beszélő körülbástyázza magát ezekkel a verbális formulákkal, amelyek sok más formális szóláshoz hasonlóan a hallgató kérdéseinek és kételyeinek vannak hivatva útját állni, a konkrét segítség megtagadása nem jelenti többé azt, hogy az illető általánosságban is megtagadná a segítségnyújtás ideáját és ezzel a romák közötti testvériséget (l. Bloch, 1974).

Ne gondoljuk azonban, hogy a romák folyvást kényszerítenék egymást az adásra és az osztozásra. Nemcsak felszólításra segítenek egymásnak. Az asszonyok minden különösebb számontartás nélkül is bevásárolnak egymásnak vagy vigyáznak egymás gyerekeire. A férfiak is segítenek egymásnak ló patkolásakor vagy rúgós ló betörésében, szénát vásárolni, besegítenek a vásárban az alkudozásba, és mindezért nem várnak közvetlen viszonzást. Mind a férfiak, mind a nők készségesen hazudnak (*xoxavel*) egymás érdekében a *gázsó*knak. Az asszonyok az apróbb vásári lopásokban egymás kezére játszanak anélkül, hogy részt kérnének a zsákmányból.

Az elv, hogy egymáson bizonyos helyzetekben segíteniük kell – például a *gázsó*kkal folytatott alkudozás esetén – észrevétlenül megy át az osztozás etikájába. Így például a *gázsó*kkal közösen megkötött szerencsés alku után a nyereséget egyenlően osztják szét a résztvevő romák között. A javak végtelen házról házra vándorlása is elmosza a határokat a háztartások között. Vannak ugyan ennek bizonyos korlátai, főtt ételt például csak az első fokú rokonságnak küldenek, de a nyers ételek és az édességek már szélesebb körben is utat találnak.

A férfiak a széna vagy más takarmány megosztásával vesznek részt a források e nagy kiegyenlítődésében. A férfiöltözék több darabja szintén csere (*paruvasz* 'cserélünk') tárgya a romák között, és ahogyan a segítségkérést nem lehet visszautasítani, ugyanúgy a kért ruhadarabot is oda kell adni, ha a csere igazi, azaz tisztességes. Az ilyen, csere formáját öltő adásvételről szólva a romák hangsúlyozzák az ügylet ideális egyenlőségét, és szinte minden ilyen esetben nagyon fontos, hogy hasonlót adjanak hasonlóért, a látványos értékkülönbségeket készpénzzel egyenlítve ki. A ruhák körforgásának másik jellemzője, hogy szimbolikusan elmosza az egyes férfiak közötti távolságot, és azt a benyomást kelti, mintha mindannyian ugyanazon, közösen megosztott forrásokból merítenék az élethez szükséges javakat.

Az „osztozás” legszembeötlőbb megnyilvánulásait a gyermekekkel való bánásmód szolgáltatja. Bármely felnőtt bármely telepi gyermeket elküldhet a boltba, vagy házimunkát végeztethet vele, ugyanígy a felnőttek felelősséget vállalnak mások gyerekeinek felneveléséért is. Felnőttként a romák hálásan emlékeznek

arra a neveltetésre is, amelyet nem szüleiktől, hanem más felnőttektől kaptak. Az állami intézetekben felnőtt gyerekekről köztudott, hogy hiányzik ez a fajta neveltetésük, nem nőttek bele a roma szokásokba, és sajnálják is őket ezért a hiányosságukért.

Ennek legfeltűnőbb jele a gyermekek „kiadása” rokonokhoz. Az iskolai szünetek alatt sok gyermek hetekre is elmegy más faluban lakó rokonaihoz, és akkor jönnek vissza, amikor jólesik. Néhány gyermek a Párizsról legalább annyi időt tölt a Gödörben lakó valamelyik nővére családjánál, mint a saját szüleinél. Az egyik asszony egy kivételével valamennyi első házasságából származó gyermeket anyja gondjaira bízta. Világosan megmondta, nem azért teszi, mintha új férje nem szívelné őket, hanem mert az anyja maga körül szeretné tudni az unokákat. A férfiaktól elvárják, hogy a sajátjukként szeressék mostohagyermeküket, és valamennyi gyermeküket egy fészekaljának tartsák. Mindezekben az esetekben az informális adopció résztvevői szülőként, illetve gyermekként tekintenek egymásra (*dád, dej / sáv, sej*).⁸ Általában nem várják el a gyermekektől, hogy bejelentsék szüleiknek, hová mennek, és korlátozás nélkül járhatnak telepről telepre a városban. Néha az idősebb rokonok tréfából „elrabolják” a gyermeket, magukkal viszik őket néhány órász utazásra anélkül, hogy szólnának a szülőknek (jól tudva, hogy valaki biztosan látta őket az indulásnál, és meg fogja nyugtatni az aggódó szülőket).

Nem térhetek ki a gyermeknevelésre. Itt csupán annyit jegyzek meg, hogy visszariadnak a gyermekkel szembeni fizikai erőszak mindenféle formájától; noha a romák általában ritkán avatkoznak egymás dolgába, egyik alkalommal láttam, hogy egy férfit, aki meg akarta ütni nyafogó lányát, a körülállók fogtak le.

Az élet útjának másik szélső pontján ugyanezt tapasztaljuk: a romák mindenképpen igyekeznek elkerülni, hogy idős hozzátartozóik magukra maradjanak. Haragosan két olyan öreg volt, aki saját házában élt, de hozzájuk is beköltözött egy vagy két unokájuk. Arról pedig már beszéltem, miként fejezik ki a romák egymás iránti felelősségüket az öregkoron túl, haláleset alkalmával, amikor a szegény családokkal többen is megosztják a virrasztás és temetés költségeit.

Úgy vélem, az eltartottak gondozásán való osztozásban az a vágy munkál, hogy átjárhatóvá váljanak az egyes háztartások falai, hogy megnyíljanak a zárt, elemi családok, és hogy ezáltal kiderüljön, a romáknak a háztartási kötelekektől függetlenül nyitottaknak kell lenniük egymás iránt. A romák mindazonáltal alapvetően különálló háztartásokban élnek, így a romák örökösen ide-oda ingadoznak az egymást önzetlenül segítő, illetve a rokonok megsegítésének költségeit filléres kicsinyességgel számon tartó romakép között. Ha most arra vetünk egy pillantást, miként segítik egymást pénzzel a romák, ugyanez a kettős minta még nyilvánvalóbbá válik.

8 L. ehhez még Sutherland (1975: 159).

> Az osztozás határai: a pénz

A romák gyakran kérnek kölcsön pénzt egymástól, ami, legalábbis a potenciális donor számára, kellemetlenségekkel és bonyodalmakkal terhes. Az alapelv persze az, hogy ha egy *romnak* pénze van, azt készségesen kölcsön kell adnia rokonainak. Egy ismerős öregember elmesélte, hogy ezer forintot (nyugdíja egyharmadát) azzal adott oda kártyára egy fiatal rokonának: „mire kell nekem az a pénz?” (*szoszke man gade love*)? Nem mindenkit ér ilyen szerencse. Dilo a lakásfelújítási kölcsön utolsó részletére várva feleségestül felkereste annak bátyját, hogy segítse ki, míg a bank ki nem utalja a pénzt. Körülbelül 10 000 forintra, havi fizetése kétszeresére lett volna szüksége. Noha váratlanul érkezünk meg sógorához, azonnal étellel kínáltak minket, mi pedig kinyitottuk a magunkkal hozott sört. Evés után nem sokkal rá is tértünk jövetelünk céljára. Korri mindjárt a következőket mondta a bátyjának: „János, tudni akarod, miért jöttünk. Tudd meg, nemcsak azért jöttünk, mert szeretünk téged, hanem azért is, mert szükségünk volna néhány napig a segítségedre.” János kifejezte, mennyire szeretne segíteni, és emlékeztette őket, hogy mindig készségesen segített nekik; mit tehet tehát értük? Amikor Cunna előadta a dolgot, János arca megnyúlt: igazán szeretne segíteni, Dilo tudja, mindig készségesen segített neki, valahányszor bajban volt, de a pénze éppen most le van kötve a bankban, még hozzá olyan feltétellel, hogy ha a kötvény lejártáig bármennyit is felvesz a tőkéből, elveszíti az előző év során felgyűlt teljes kamatot.

Noha szóba sem jöhet, legalábbis Harangoson, hogy cigány a cigánynak kamatra adjon kölcsön pénzt, mindazonáltal úgy sem lehet kölcsönt kérni, hogy a másikat ezáltal veszteség érje.⁹ Így aztán Dilo úgy vélte, nem erőltetheti tovább Jánost. Korri azonban még kitartott egy darabig, és megkérdezte, hogy János egy másik sógora, aki onnan néhány száz lépésre lakott, nem adna-e kölcsön ennyi pénzt Jánosnak. Átvittem az illetőhöz Jánost, aki nem túl buzgón igyekezett eleget tenni feladatának. Sógora előadta, hogy akárcsak János, ő is minden készpénzét lekötötte hosszú lejáratú banki kölcsönre. Amikor János ezt bejelentette Dilónak, induláshoz kezdtünk készülödni, de semmi keserűséget nem tapasztaltam Dilóék részéről. Dilo egy itatra invitálta Jánost, János viszonzta ezt, és megígérte Dilónak, hogy a következő hét végén elmegy segíteni neki a ház felújításában. Dilo és Korri hangulata csak később fordult meg, amikor engem kifaggyatva kiderült, hogy János nem elég intenzíven kérte a sógorát, és főként hogy János nem a maga számára kérte a pénzt. Igaz, ez bizonyos mértékben szégyenletes lett volna János számára, de úgy látszik, ez a szégyennek még olyan foka, amelyet az egyik sógor elvárhat a másiktól.

János nem az egyetlen, aki pénzét a bankban helyezi biztonságba rokonai elől. Az egyik *romnyi* teljesen őszinte volt, amikor elvette férje pénzét, és Szegő Juditnak adta át, hogy rejtse el azt. A férje pénteken disznók eladásából jutott pénzhez, és az asszony tudta, hogy még hétfő előtt, amikor betehetné a bankba, az egyik fiatal fiú átjön, és kölcsönkéri, mégpedig kártyára. Azt is tudta, hogy

⁹ Úgy értesültem, hogy ez nem áll a budapesti munkásszállókon lakó ingázó munkásokra, ott szokás a kölcsönre kamatot számítani. De kamatot csak olyan romáktól kérnek, akiket nem ítélnék „igazi”-nak, „magunkfajta”-nak.

ha a pénz a férjénél volna, az nem tagadhatná meg a rokon kérését. Ha azonban odaadja másnak, tiszta lélekkel állíthatja, hogy nincs pénze.

Milos kevesebb szerencsével járt. Novemberben eladott egy lovat körülbelül 34 000 forintért. Az év végén már egy fillére sem volt a vételárból. Igaz, még azon melegében malacokat vásárolt takarmányostul, de a többi pénzt, körülbelül 25 000 forintot kölcsönökbé kellett ölnie. Az egyik kölcsönt gondosan tervezte meg, és idejében visszakarta, de az egyik testvére által váratlanul kölcsönként 6000 forintja hónapokkal tovább kötődött le, mint ahogyan számított rá. Az ilyen pénzt pedig csak akkor lehet visszakérni, ha a tulajdonos maga is megszorul, vagy ha a kölcsönvevőt váratlan szerencse éri. Egyéb esetekben ez pénzsóvárságnak tűnik, és a pénz elátkozásához vezethet, amitől az többé nem hajt hasznot tulajdonosának.

Néhány hónappal később Milos maga is bajban volt, és szüksége lett volna néhány ezer forintra, hogy ki tudja fizetni az ügyvédjét. Anyjával együtt elvittem őt egy anyai rokonához, aki a felesége révén sógora is volt, és akinek Milos' több mint egy évvel azelőtt körülbelül ötezer forintot adott kölcsön. Amikor megérkeztünk, Milos nem a kölcsönadott pénzt kérte vissza, hanem saját nehéz helyzetét ecsetelte, és általánosságban megemlítette, hogy pénzre volna szüksége. Sógora sajnálkozását fejezte ki afölött, hogy éppen most költötte el az apja sírkövére minden pénzét, beleértve azt is, amit apja hagyott rá. Milos csalódottan távozott, de nem haragosan.

A romák közötti pénzügyekkel kapcsolatos nehézségeket jól jellemzi az az eufemisztikus fordulat, ahogyan a romák egymással szemben fennálló adósságaikról beszélnek: (*kamav tuke love*) – akarok/szeretnék neked pénzt (adni), – akar/szeretne nekem pénzt (adni). (Ez nyelvtanilag megfelel egyébként az angol „I will to you...” [’rád hagyok...’] szerkezetnek.) Ilyen módon kizárják a nyereszkeskedő célú csereügylet bármiféle asszociációját, és a legintimebb emberi köteleket idéző „szabad” adással mossák egybe. Ezt az értelmezésünket támasztja alá az a pénz kölcsönzésekor szokásos gesztus is; a két fél, még ha nem is rokonok, szájon csókolják egymást; pedig ezt a gesztust egyébként olyankorra tartogatják, amikor rokonok ki akarják fejezni, hogy közel állnak egymáshoz.

> *Az osztozás határai: az asszonyok*

Az osztozás logikájának kiterjesztése további akadályokba ütközik a nők esetében. Nem egészen tisztázott számomra, milyen szabályok szerint házasodnak az egyik roma család leányai a másiktól való férfiakkal. Noha a romák tréfából úgy beszélnek a nők csereberéjéről, akár a lovakéről, amikor azonban rákérdeztem, szoktak-e két család tagjai kölcsönösen a másik családból házasodni, azt válaszolták, ilyesmi sosem fordul elő, sem egy generáción belül, sem generációk között.

A legtöbben egyszerűen annyit mondtak, ez nem szokás a romáknál, de egy férfi ennél kimerítőbb magyarázattal is szolgált, amelyet később mások is megerősítettek. Azt mondta, a dolog ugyanúgy áll, mint a komák (*kirvo*) esetében. Ha ugyanis „elmegyek hozzád” (*zsav tuke*) *kirvónak*, én már nem kérhetlek téged, hogy „gyere” (*te avesz*) el te is egyik gyerekm *kirvójának*. Ehhez hason-

lón, hogy két család lányainak kölcsönös cseréje is szigorúan tilos. Noha az eljárás értelme az lenne, hogy szélesítse a romák közötti rokoni kapcsolatokat, a valóságban ez nem működik, legalábbis a romák megítélése szerint az utóbbi időben nőtt az unokatestvérek és más közeli rokonok közötti házasságok aránya. Hogy ez valóban így van-e, nem tudom megmondani, mert informátoraim mindig zavarba jöttek, ha ráébredtek, hogy az aktuális rokonsági kapcsolatok a közeli házasságok nagy gyakoriságát mutatják. Lehetséges, hogy bizonykodásuk: „valaha” (*varekana*) nem ez volt a gyakorlat, csak a szégyen enyhítésére szolgált, amit feltételezett reakciókra érezniük illett. Másfelől ettől függetlenül is úgy látszik, hogy a romák bizonyos mértékig valóban szégyellik a közeli rokonok közötti házasságokat. Azt mondták nekem, ezek „nem jók” (*naj lase*), mert csak torzszülött vagy halva született gyermekek származhatnak belőlük (l. Sutherland, 1975: 207 az ellenkező felfogásra), és hogy ezek a párok mindig valamilyen félelemmel várják a gyermek születését.

Ezektől az érzésektől eltekintve nincs meg körükben mind az egy generáción belüli cseréhez, mind a generációkon át megvalósuló házassági egyensúly vagy reciprocitás ideológiája. A párválasztásban inkább az endogámia igénye válik meghatározóvá, hogy a roma ne lépjen ki a romák köréből. Ezen a körön belül elméletileg bárki számításba jöhet. A megkötött házasságok azonban azt bizonyítják, hogy a tényleges házassági rokoni kapcsolatok igen szűk körre korlátozódnak. Sőt, hogy az egymást 'testvérnek' (*phral*) nevező családok gyermekeinél milyen erős tendencia az egymás közötti házassodás, az 1. ábrából világosan kitűnik.

A „csere” kifejezés kerülése jól érzékelhető azokban a leírásokban is, amelyek az ünnepélyes leánykérésről (*mangalyipo* vagy *mangimo*) sikerült összegyűjtenem. Sajnos sosem volt alkalmam *mangalyipón* személyesen is jelen lenni, de az erről felvett beszélgetések során legtöbbje tartalmazta egy esemény lefektetését, amelyről úgy beszéltek, mintha a *mangimo* lényege volna, vagy legalábbis mint ami kívülálló számára a *mangimo* lényegét fejezi ki. Íme a következő leírás:

„Hát mi, amikor indulunk lánykérésbe... A fiannak, megyek a fiannak menyasszonyt kérni. Ha leány, leány! Nem tömték még meg. Szalaggal megyünk megkérni. Piros szalaggal, azt az üvegre kötjük. (Ha már asszony volt, fejkendőket kötünk az üvegre.) Értesz engem? No, szóval ha leány, megyek, viszem a kezemben az üveget meg a szalagot: valami erős ital, gyümölcspálinka vagy más, de *mindig rövid ital* [ti. van az üvegben], érted-e? Többen megyünk megkérni, a mieink. Ez is jön, az is jön, sokan vagyunk, mire odaérünk. Az egyik roma így kéri meg, a másik úgy. Az emberek nem egyformák. Na most elmondom az egyiket, aztán majd elmondok még százket másik leánykérőt.

„Istennel találak benneteket! Drága testvérem, nem sértelek-e meg, hogy erre jártam és felkerestelek? Hosszú útról jöttem, nem mentem (másfelé), míg csak ide el nem értem. De a bárányom nyomai, a báránykám nyomai idáig vezettek, az én házamtól el egészen eddig a házig. Testvérem! Az én juhocskám itt van nálad! Vissza kell adnod! Bármit is mondanál, bármilyen követelésed is van velem szemben, hajlandó vagyok, testvérem, kiváltani (ti. az őrizetedből). Mert ő az enyém, az én egyetlenem. Tudom jól, vigyáztál rá, őrizted, mindentől védted. Légy szerencsés,

testvérem! És ha szólni akarna testvérem... vagy ha nem, nem is tudom, hogy itt van-e vagy sem.”

„Itt van a juhocskád, testvérem.”

„Légy szerencsés!”

„Bivaj, Bivaj!” (azaz Hurrá, hurrá! A kiáltást csak esküvő kihirdetésekor használják). Éljenek soká!”

„Éljenek soká!”

Érted-e? No, amikor befejezte a beszédét a roma, hogy ez az ő báránya itt, akkor megkérdezik a lányt.

„No te lány, mit szólsz hozzá? Tetszik-e a fiam?”

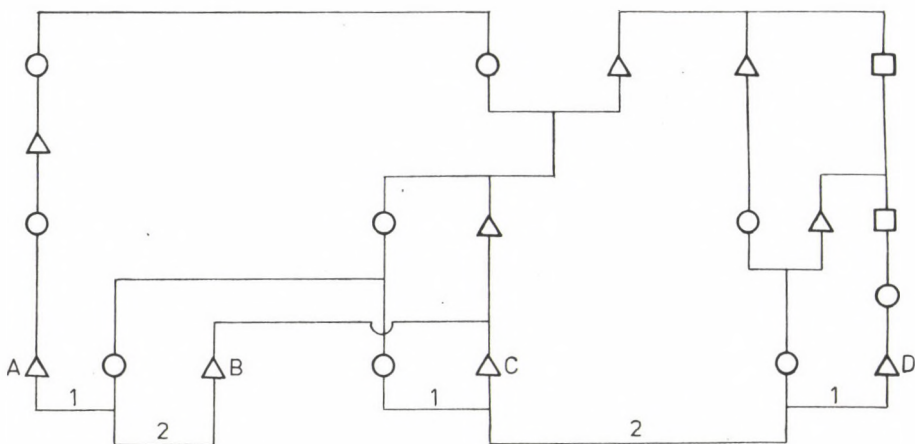
No persze nem mond semmi olyat egy lány se, hogy „hozzámegek” vagy „ne vegyél el”. Legföljebb mosolyog. Semmi egyebet. Akkor az apja odaadja, és elveszi a pántlikás üveget.*

Patrick Williams könyve ragyogó leírással indul, amelyben bemutat egy egész *mangimót* (1984: 27–76), így hát ahelyett, hogy a beszélgetésekből adódó apró részletek elemzésébe bocsátkoznék, és mivel az üveg szimbolikája jobban illik a nemekről alkotott cigány felfogást általánosabban tárgyaló 8. fejezetbe, itt most csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy magát a kérést nehezen előadhatónak tartják, és amíg csak lehet, kerülnek nyílt kimondását.

A romák mindenfélet csereberélnék egymással, beleértve legdrágább és legfontosabb vagyonukat, a lovat is, de azt mondják, lányaikat nem cserélhetik. A *mangimo* részben annak megoldására tett kísérlet, miképpen kerüljön át a leány az egyik családból a másikba. A romák körmönfontan előadják, hogy tulajdonképpen csak a „testvérük” iránti tisztelet hozta őket, mintha ezzel akarnák az egyik „testvér” által a másiknak adományozott leány tényét háttérbe szorítani. A *mangimo* alkalmával mondott szöveg tagadni látszik bármiféle cserét – egyszerűen kijelenti, a leány mindig is a „miénk” volt. Egy másik általam rögzített változat a leányt virágnak mondja, amelyet az egyik kertből átültettek a másikba (a „jelenlegi” apjába), és amelyet most a vőlegény apja visszakér. És abban az értelemben, hogy a leány *romnyi*, azaz a „miénk”, és nem az „övék”, a *gázsóké*; abban az értelemben, hogy a roma testvére a romának, és hogy az egyik roma feleségről gondoskodik a másik roma fia számára, ez az igény valószerűen cseng a romák számára.

Az esküvő költségei rendszeresen 50 000 forintra rúgnak, ami, ahogyan a romák nyíltan ki is mondják, egy jó ló ára. A pénzt vagy ennek természetbeni ellenértékét a menyasszony házában tartott esküvő előtt adják át a menyasszony apjának. Bár azt mondják, a vőlegény apja állja az esküvő költségeit, illik a menyasszony apjának is valamivel hozzájárulnia, és ennek mértéke gyakran eléri a vőlegény apjának hozzájárulását is. Ha a vőlegény apja illendően járt el minden előkészületet illetően, el is várják az egyenértékű hozzájárulást, bár ismertem valakit, aki annyira sértve érezte magát a vőlegény apjának magatartása miatt, hogy azt mondta, ő egy árva csirkét sem ad a lagzihoz. Mindez abból is következik, hogy a pénzt az esküvőkor az apa tiszteletére adják, nem pedig a lány

* Az eredeti cigány szöveget az 1. sz. mellékletben közöljük.



3. ábra: Férfiak korábbi házasságokból fakadó rokonkapcsolatai

ellenértékeként. Az esküvőhöz nyújtott költségben az ő tisztelete fejeződik ki különböző módokon, de semmi köze a lány átadásához.

Azon túl, hogy a *mangimo* során kerülnek a csere említését, az esküvőn is egyedül a menyasszony apja áll az ünneplés középpontjában. Ő fogadja és üdvözlözi a vendégeket és ő a ceremóniamester is. Ez az ő napja: minden arra vall, az esküvő inkább annak ünneplése, hogy felnevelte a menyasszonyt (ahogyan a fenti leánykérő szöveg is mondja), semmint egy személy két család közötti cseréjének ünnepélyes megpecsételése. Apatársa szinte észrevétlenül tűnik el a vendégek koszorújában. Az esküvő szimbolikájának elemzése már meghaladja jelen témát, de azt még megemlítem, mennyire meglepődtem rajta, hogy a vőlegény családjának megérkezése és a nekik szóló különleges üdvözlés után milyen kevés különbséget tesznek a két fél között. Az esküvőn nem kerül sor a leány ünnepélyes átadására. Az ünnepség csúcspontja éjfélkor következik el, amely hagyományosan a szüzességi/termékenységi próba időpontja volt, most azonban a menyasszony csupán fényes vörös ruhára cseréli föl fehér menyasszonyi öltözékét (l. a 16. fotón) és „menyasszonytáncot” járnak, amelynek során a vendégek pénzt ajándékoznak az ifjú párnak.

Így gondolom tehát, hogy noha a romák nem cserélik leányaikat, de szinte „osztóznak” rajtuk. Ez következik legalábbis az endogámia ideológiájából és a menyasszonykérés során elhangzó jelképes szövegből. Ezen túlmenően a válások nagy aránya, különösen a fiatalok között, és az ismerős asszonyokkal kötött házasságok tendenciája önmagában véve is olyan helyzetet teremt, amelyben a férfiak, ha nem is egyidejűleg, de „osztózni” látszanak egymás feleségein. Így például A-t és B-t, valamint C-t és D-t egyaránt olyan nők kötik össze, akikkel valamikor házasságban éltek (l. a 3. ábrát). Az előző házasságok említésének

férfiak és nők számára egyaránt szigorúan kötelező tabuja azt sugallja, hogy a romák tudatában vannak a helyzetnek, de nyilvánosan hallgatni kívánnak róla.¹⁰ Azonban az, hogy a valóságnak egy annyira fontos részét, mint a feleség előző házassági kapcsolatait, el kívánják tussolni, azt mutatja, hogy a romák tisztában vannak ugyan házassági gyakorlatuk következményeivel, de megkísérelnek nem venni tudomást róluk.

> *Fivérek, fiúk és a roma identitás*

Az imént a romák közötti kölcsönöket említettem. Amikor azonban a romák bőkezűségükkel akarnak dicsekedni, azt nem a rokonoknak juttatott kölcsönökkel teszik. Sokkal inkább *mulatságo* rendezésével a többi roma számára, ahol ünnepelnek, esznek és isznak. Azáltal, hogy vagyonukat romatársaik között osztják szét, nem gondolva a közvetlen megtérüléssel, a romák társadalmi, presztízs- és nem magáncélokra fordítják pénzüket. A *mulatságo* során, akárcsak más olyan alkalmakkor, amikor a férfiak segítenek egymáson, a csoport egysége a testvériség (fivérség) jelszavában fejeződik ki. Egy *mulatságón* mondták nekem, egyet se féljek, mert „minden roma testvér itt” (*szakon phral kathe*). A *mulatságón* az egyes romák legáltalánosabb megszólítása: „testvérem!” (*Muro phral!*). Bizonyos alkalmakkor a szó a *mulatságo* kontextusán kívül is használatos. Amikor a *Párizs* vagy a *Kolónia* egészére vonatkozó kérdéseket tettem föl, a romák emlékeztettek arra, hogy ott mindenki testvér.

A mindennapi életben meglepett, milyen gyakran látni, hogy sógorok (*sogoro*) kísérik egymást, együtt mennek vásárra vagy szénát venni. A vér szerinti fivérek felnőtt korban inkább valamiféle állandó ellenségeskedésben élnek egymással, amelyet csak a *mulatságo* alkalmára függesztenek fel, ahová mindenkit elvárnak. Azt azonban gyakran hallottam a *mulatságókon*, hogy férfiak *sogoró*-jukat „testvérem”-nek (*muro phral*) nevezték. Ez persze gyakran alkalmi, metaforikus használat csupán, nagylelkű gesztus. Mindössze arra szeretnék kilyukadni, hogy bármi legyen is együttműködésük „valódi” rokoni tartalma, a férfiszolidaritást és céljaik közös voltát a „testvéri”, „fivéri” viszony jegyében fogják fel.¹¹

A kívülálló szemszögéből nézve a „fivérek” alkotta ideális világnak számos különös vonása van. A romák számára a szó az egyenlőség képzetét hordozza. Nincsen külön szavuk a báty vagy öcs fogalmára, sőt ezenfelül jelentősebb társadalmi szerepek sem kapcsolódnak a relatív szenioritáshoz. A település életében az apák nem sok tekintéllyel bírnak fiaik fölött, és senki nem botránkozik meg a fiún, aki visszabeszél hatalmaskodó apjának. Egy ilyen apáról kritikusan megjegyezték: „mindenkinek parancsolgat” (*szakoneszke parancsolgatil*).

A férfiak, ha felelevenítik fivéreikkel együtt töltött serdülőkoruk emlékeit, a

10 Gibson tárgyalt egy ilyen esetet (1986: 84-88.)

11 Terepmunkám során az egyik fiatal roma úgy magyarázta szoros együttműködését sógoraival, hogy ezek számításból fakadnak, mert ha nem kapnának morális tartalmat ében tartásuk révén, akkor elhalnak, míg a testvérek mindig kéznél vannak – ez Bloch (1972) népies verziója. Az illető fiatalember egyébként minden más románál hajlamosabb volt a társadalmi szokások ilyenfajta utilitárius magyarázatára.

közös hőstettekről beszélnek, arról, hogyan húzta ki egyik a másikat a bajból, a közös csínytevésekről; olyan alkalmakról, amikor segítettek egymáson és amikor együtt harcoltak, akár *gázso* fiatalok bandái, akár más romák ellen. A testvériség eszményéhez tartozik, hogy a fivér alkalomadtán életét is készségesen adja testvéréért, és ha az egyik testvér haragjában megüti a másikat, az áldozat nem üthet vissza, csak szóban tiltakozhat. Az egyik viszály, amely Harangoson otlélétem alatt kitört, azért keltett különösen nagy visszhangot, mert olyan embereket fordított egymás ellen, akiket „testvérekként” tartottak számon.

A fivérek világában nincsenek generációk sem. A család méretéről beszélve, amelyben felnőttek, az emberek nem azt tartják számon, hány gyermeke született szüleiknek, hanem azt, hány fivér élt együtt. Nem esik szó generációkról sem. A roma elbeszélésekből néha az a benyomás támad, mintha kizárnák a nőket vagy a nők révén létesült kapcsolatokat, hiszen a fivérek alkotta társadalom csak nehezen tudja a nőket „befogadni” tagjai sorába. A fivéreknek természetesen közösek a nővérei is, a nővérekkel pedig per definitionem nem lehet házasodni. A roma rokonsági terminológiában nincsenek kategóriák a házassági rokonokra a sógoron (*sogoro*) és az apóson (*szokro*) kívül. Mindkét kategóriába többnyire olyan férfiak tartoznak, akik már előzőleg testvérnek nevezték egymást, és nem is törekszenek házassági rokoni kategóriájuk kialakítására. Erre a problémára, mint előzőleg láttuk, megoldást kínál a *mangimo*, amely olyan módon tagadja a leány cseréjét a két család között, hogy a befogadó család előzőleg átplántált vagy elvesztett részének mutatja be őt. A roma élet kulcsfontosságú ünnepi alkalmain, ideértve a *mangimot* is – de nem számítva az esküvőt –, asszonyok nincsenek is jelen a „fivérek” között. Ilyenkor a „sógor” megnevezést a „fivérre” cserélik fel, a rokonságot a vérrokonságra, mintegy lebecsülve ezáltal a nők közvetítésével létesített rokoni szálakat. Ezek alapján megérthetjük, miért használják a romák, ha egyszerre többekhez szólnak, a „fiúk!” (*savale!*) megszólítást. A *savo* megnevezést használva a *rom* helyett a romák olyan férfiaknak tekintik magukat, akiknek még nem volt dolguk nőkkel. Ennek párját az ellenkező nemnél is megtaláljuk: bármilyen korú nők között elfogadott megszólítás a „lány!” (*sej*). A „nővér” fogalmának viszont nincs olyan nagyobb társadalmi csoportokat felölelő jelentése, mint amivel a „fivér” fogalmánál találkozunk. Nők érezhetnek ugyan nagy vonzalmat nőtestvérük iránt, de nincs vagy legalábbis alig van alkalom arra, hogy ezt az érzést nyilvánosan is kimutassák, úgy, ahogyan a fivérek testvérisége a roma társadalmi rend alapjává válik.

A generációk devalvációjának egyik következménye a „leszármazás” jelentéktelensége. A magyarországi romák identitásukat nem csupán szüleiktől és múltjukból eredeztetik, hanem legalább annyira, ha nem még inkább azokból a kapcsolatokból, amelyek a velük együtt felnőtt testvéreikhez fűzik őket. Ez két módon mutatkozik meg: a személynek egy „nemzettel” (*nemzeto*) való összekapcsolásában és magának a személynek a megnevezésében. Elsőként az egyén megnevezését fejem ki, de még mielőtt rátérek, hangsúlyoznom kell: mindez nem valamiféle szociológiai személyiségfejlődés-elméletet szeretnék adni,

bármilyen közel áll is ez néhány itt kifejtett gondolathoz, pusztán néhány társadalmi folyamat résztvevői modelljét nyújtom.¹²

A romáknak életük bármely szakaszában egyszerre több nevük is van. Van egy „magyar nevük” (*ungriko anav*), amelyet a *gázsók* használnak, és amelyet a legtöbb roma nem is ismer. Az első „cigány név” (*románo anav*), amelyet a gyermeknek adnak, nem hosszú életű. Már a totyogó gyermekre is ráragadhat egy új név, amely valamilyen különleges szokásából vagy vonásából fakad. Amikor aztán a gyermek bekerül a többi csemete társaságába, és személyes elismerésre tesz szert, a ráragadt név is megváltozik, és ez még számos alkalommal megtörténik élete folyamán. Ilyen módon az is lehetséges, hogy egy férfit más néven ismernek Csókán és másként Harangoson. A párizsi romákról írja Williams: „A romák között a személyek nevei nem állandóak. Az egyének gyerekorától kezdve számos neve van... A romák, úgy látszik, nem tesznek különbséget név és gúnynév között.” (1984: 156–157), és ugyanez elmondható a magyarországi romákról is. Mindez azt jelenti, hogy a személy neve nem olyasfajta identitásjel, amely az illető aktuális viszonyhálóján kívül is létezhetne (mint az apai ág vagy egy „ház” neve), hanem egy-egy helyhez kapcsolódó, gyakran komikus megjelölés. Egyetértek Williamsszel abban, hogy a név komikuma az általa jelölt dolog vagy viszony esetlegességéből fakad.¹³

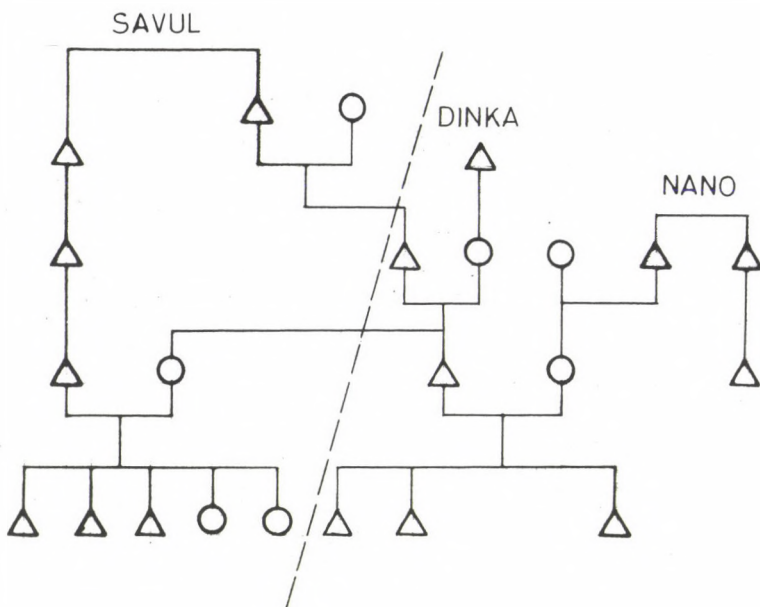
Hasonló viszony tapasztalható az egyes emberek és a *nemzeto* néven ismert kategóriák között. A terminus többé-kevésbé minden olyan embercsoportra alkalmazható, amely közös kulturális jellemzőkkel és esetleg közös biológiai sajátosságokkal is rendelkezik. A romák azt mondják, minden roma tagja egy *nemzetónak*, a *nemzeto* fogalmát pedig úgy magyarázták nekem: „olyan, mint a ti nemzeteitek”, azaz közös nyelvi, rituális, stilisztikai és temperamentumbeli vonásokat mutat. A férfiak a *mulatságo* alkalmával emlegetik ugyan az „én népemét” (*muro nepo*) is, de ez nem valamilyen jól körülírható csoport. A „nemzetekként” definiált egyes roma csoportok közötti eltérések viszonylag csekélyek. A romákat a *gázsóktól* elválasztó különbségek már egészen más nagyságrendűek, noha talán ezek sem áthidalhatatlanok.

Fontosnak tartom, hogy a romák minden egyéb csoportmegjelölés helyett a „nemzet” fogalmát használják, minthogy ez, miként Anderson kifejti, lehetőséget ad a csoport identitásának „természetesítésére”. (1983: 133)

12 Ebben az összefüggésben lásd pl. Dumont-t, aki a dravida rokonsági terminológiáról szólva megjegyzi: „a rendszer egyszersmind az olyan típusú házasság szociológiai elméletének is illusztrációja, amelyet a generációk egymásutánját követő intézményként fognak fel” (1953: 39).

13 Az egész fejezet során nagy segítséget nyújtott nekem Patrick Williams beszámolójának olvasása a párizsi romák osztályozási elveiről. Amikor a terepen szembesültem a problémával, még nem olvastam a könyvet, de nagyon hasonló következtetésekre jutottam a leszármazási ideológia hiányáról és a romáknak arról az eszméjéről, amely a jelenben megélt kapcsolatokhoz köti az identitást. Mindamellett a könyv megismerése azzal járt, hogy meglátásaiból óhatatlanul sokat beépítettem fejtegetéseimbe, amire csak időnként, egyes részek idézésével tudok utalni.

A gúnynevek használata az okvetetlenkedő megfigyelő ellen is irányulhat. Vekerdinek egy mesemondó azt állította, hogy Tubáknak hívják, sőt Tubák hercegnek. Amikor Vekerdí a magyar nevét kérdezte, a valószínűtlen és nyilván ugratásnak szánt Ludoviko Barátyéri választ kapta (ami angolban mondjuk az Abelard Friendovitch-csal ér fel). Végül a *nemzetőjára* rákérdezve a tréfás kedvű roma „Angol indiai, brit indiai vagyok” válaszal hőkentette meg a sótlan néprajzost, aki ezt „értelmetlenségnek” minősítette, sőt annak jelét látta benne, hogy az informátor „pszichikailag nem volt teljesen beszámítható”! (Vekerdí 1985: 13–14, 233–234 angolul).



4. ábra: Dinkestye és szavulestye „nemzetek”

Az ilyesfajta csoportokra alkalmazott más roma terminusok, mint a *vica* ('gyeplő', ti. egy kordée) és a *cerha* ('sátor'), kevésbé elterjedtek Magyarországon, mint más európai romák között, de ezek is a nyitott, társadalmilag meghatározott csoport képét idézik, amelyhez elvileg csatlakozni lehet vagy ki lehet lépni belőle, ellentétben más társadalmaknak leszármazáson alapuló csoportjaival. Ugyanakkor az emberek számon tartják azokat a *nemzetókat* is, amelyekbe beleszülettek. Az általam ismert romák többsége gyakran hangoztatja, és mások is úgy tekintik őket, hogy két *nemzetóhoz* tartoznak: apjuk és anyjuk legfontosabb *nemzetójához*.

Vegyünk példának egy olyan családot, amelyet egy *dinkestye nemzetó*ból származó apa és egy *nanestye nemzetó*hoz tartozó anya házasságán alapul. Gyerkeik általában azt mondják, ők is *dinkestyéek*. Ha azonban nagyon erőltetjük, kijelentik: „Nano vagyok anyámról.” (*Nano szim pala muri dej.*) A mindkét ágon számon tartott leszármazás elfogadott dolog a romáknál. Így például a szóban forgó apa ugyancsak két *nemzetóhoz* tartozik, mivel anyja *dinkestye*, apja *szavulestye* volt. Noha ez alapján *szavulestye* ágon is levezethetné származását, mégis mindig nyomatékosan *dinkestyének* mondja magát (l. 4. ábra), mert apja Ürömfüről, ahol a *szavulestyéek* élnek, átköltözött Harangosra, anyja családjához, akik jobbára *dinkestyéeként* tartják számon magukat. Azáltal, hogy a *dinkestyéek*-hez csatlakozott, inkább hozzájuk vált hasonlóvá.

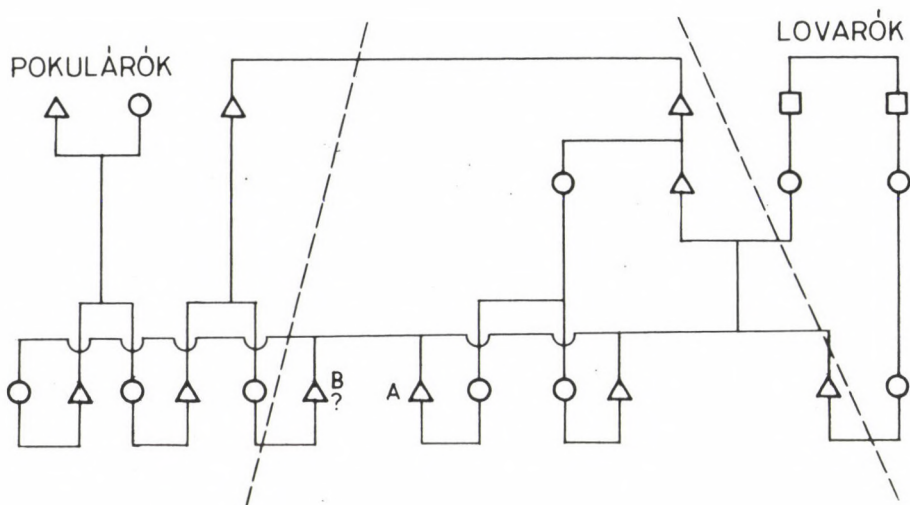
A *pokularókkal* kapcsolatos viták még inkább fényt vetnek az identitás formálódásának folyamatára. Az általam ismert romák egy része, különösen az ürömfüviek, azt állították, hogy a *pokularók* nem igazi *másárok*. Harangoson és Csókán azonban a *pokularók* között határozott tendencia volt, hogy lányaikat

a nagyobb tiszteletnek örvendő *szavulestyék*hez adják feleségül. Amikor erre rákérdeztem, olyankor – a *Pokul* név említésekor mindig megfigyelhető zavartól eltekintve – mindenki tagadta, hogy asszimilációs kísérletről, felfelé házasodásról volna szó, noha örömfűi informátoraim szerint ez egyértelműnek mondható. Annak az ideológiának az alapján, hogy akik valamiképpen együttműködnek, együtt élnek, esznek, beszélnek egymással, és mindenekelőtt házasodnak egymás között, azok egyenlőek, testvérek, az ilyen házasságok sora lehetővé teszi a *pokularók* számára, hogy *másárónak* nevezzék magukat. Ilyen esetekben a *dinkestyék* nem tiltakoztak, mint például Észak-Indiában, hogy a nőági rokonságnak nincsen ugyanolyan identitásformáló ereje, mint a vérrokonságnak (I. Parry, 1979: 302). Így Csókán és Harangoson manapság már ritkaságnak számít (ha ugyan valaha is másnak számított), hogy valaki szégyellje magát *pokularo* származása miatt, sőt elismerik, hogy ők a leggazdagabb (azaz legszerencsésebb) cigányok Harangoson. Semmiféle olyan kísérletről nem tudok, hogy az érintettek megváltoztatnák genealógiájukat. Az ilyesfajta felmenő ági anakronizmusnak gondolatát sem ismerik, mivel a romák számára a múltbeli események általában nem adhatnak igazolást jelenbeli cselekedetekre és kapcsolatokra.

Más példákkal is szolgálhatok arra, hogy a *nemzeto* adta identitást a cigányok sokkal inkább a jelenbeli kapcsolatokra alapítják, semmint az „öröklött” tulajdonságokra. Említettem, hogy Örömfűn *szavulestyék* élnek, ebből adódóan a romák a helységet általában az ott élő *nemzetó*hoz kapcsolják. Fontos azonban, hogy ez nem jelent semmiféle erősebb ragaszkodást egy adott területhez. Az általam ismert romák általában nem sokat törődnek pontos térbeli elhelyezkedésükkel, sem egyénileg, sem közösségileg. Életútjuk felvázolásakor azokat az embereket hangsúlyozzák, akikkel együtt éltek, de a helyet, ahol ez történt, gyakran kihagyják az elbeszélésből. Amikor rákérdeztem, melyik fiú építette egy ház bizonyos toldalékát kb. húsz évvel azelőtt, a romák többnyire nem emlékeztek rá. A romákat közösségileg sem aggasztja, például a *Párizs* lakóit, ha a tanács ötéves terve máshol jelöl ki nekik helyet a városban: azt mondják, ha majd költözni kell, egyszerűen felkerekednek és odamennek.¹⁴ Úgy látom, hogy például a magyar parasztoktól eltérően a romák nem is kísérlik meg, hogy az idő folyamán kapcsolatokat építsenek ki azzal a területtel, amelyen élnek. Egy helynek egy *nemzetó*val való azonosítása pusztán annyit jelent, hogy egy-egy *nemzeto* több tagjának jelenléte egy adott településen sajátos morális jelleget kölcsönöz az érintett helynek, jobbat vagy rosszabbat. Így például Harangosról köz tudomású, hogy tele van *pokularókkal*. Amikor néhány nem *pokularo* származású harangosít rajtakarta valamin Örömfűn, ottani barátaim azt mondták, nem is lehet jobbat várni olyanoktól, akik *pokularókkal* közösködnek, és nekem is azt tanácsolták, jobb lesz Harangosról odébbállnom, valami jobb fajta romákhoz.

Patrick Williams nagy hangsúlyt fektet a házasságra, mint a romák szemében az egyetlen igazán fontos identitás meghatározó kapcsolatra. Azt írja: „...a csoportot az endogám tendencia formálja... A *vici* (a *vica* többes száma)... csoportjában az egyének a csoporton belül házasodnak.” (1984: 339) Néhány sorral később: „Azoknak az egyéneknek, akik strukturálisan közel állnak hozzám, nagyon hasonló házasságuk révén gyakorlatilag az enyémmel azonos identitásuk

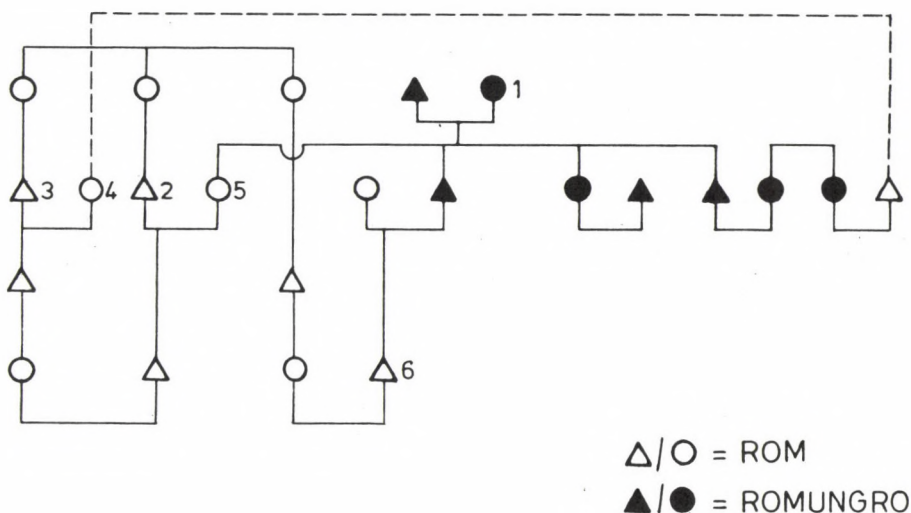
14 Havas hasonló esetet említ (1982 d: 182–183).



5. ábra: Pokuláro „nemzetek”

van...” (1984: 340). Saját tapasztalataim is azt mutatták, hogy a házasságnak igen fontos szerepe van a kapcsolatok és az identitáskép kialakításában. A házasság és az adott csoporton belüli „köztük élés” együttesen olyan változási folyamatot indítanak el, amely a beszédben, az öltözködésben, a külső megjelenésben, az ételek megválasztásában és a stílusban is megnyilvánul. Harangoson például sajátos énekek és előadásmód járja, másfajta jellemzők Csókára, míg az ürmöfűiek köztudomásúan egyáltalán nem tudnak énekelni. Dongó lakosainak részleteiben különlegesen kidolgozott és hosszadalmas temetési szertartásaik vannak, és így tovább. Ezek a különbségek mind beleépülnek az ott élő *nemzeto* képébe, javára vagy hátrányára és az ahhoz csatlakozó egyének fokozatosan maguk is hozzájuk hasonlókká válnak a vélekedés szerint. Így például hallottam, amint egy apa bírálta a felesége családjához költözött fiát, mert az hasonlóvá lett amazokhoz a babevésben (*fosuj* – a harangosi romák szerint a szegények eledele), s egyáltalán úgy beszélt róla, mint aki a felesége *nemzetőjéhez* tartozik. Egy másik esetben az 5. ábrán A-val jelölt férfit sosem említik *pokularó*nak, míg a B-vel jelöltet nagyon gyakran. Az ok nyilvánvalóan az, hogy A szoros kapcsolatot tart számos testvérel, akik ünnepélyes alkalmakkor többé-kevésbé egységes csoportot is alkotnak. B ezzel szemben távol tartja magát testvéreitől, ehelyett felesége rokonaihoz húz, amivel a házassága révén megszerzett identitását erősíti.

Úgy vélem, az identitás ilyen jellemzői nemcsak a *pokularók* és *dinkestyék* viszonylag jelentéktelen identitáskülönbségére, hanem a romák által *nemzetőkba* sorolt valamennyi kategóriára vonatkoztathatók. Így például úgy ismertem meg a város egyik leggazdagabb emberének feleségét (előbbi 2. utóbbi 5. számmal jelölve a 6. ábrán), mint köztisztviselőként álló *romnyit*. Ez az asszony rendszeresen részt vett a harangosi esküvőkön és temetéseken, és soha fel sem vetették, hogy



6. ábra: Romungro és roma házassági kapcsolatok

ne volna *romnyi*. Így hát amikor anyja (1.) meghalt, felajánlottam, hogy elviszem a temetésre a helybelieket, akik a 3. ágon rokonaik voltak. A 4. számmal jelölt asszony azonban azt mondta, ne vigyek senkit, mert a temetésen csupa „csóró romungro” (*csorre romungre*) lesz jelen. Nem értettem, miért, és rákérdeztem: nem *romnyi*-e az 5. számú asszony, mire azt mondták, már hogyan volna az.

A temetésen valóban nagy számú *romungro* vett részt a városból, de ott volt az asszony lányának férje is egész családjával és mások is, akiket „igazi roma-ként” (*csacse rom*) ismertem. Amikor aztán családfájukat összeállítottam, kiderült, hogy az 1. asszony többi gyermekét *romungro*ként ismerik, ők pedig *magyar cigánynak* nevezik magukat. Ellenőriztem: nem két különböző szülőről volt szó, és azt is megerősítették, hogy az 5. asszony valóban a vér szerinti anyját gyászolja. Sőt mi több, vezetékneve is megegyezik a város egyik ismert *romungro* vezetéknevével. Ez azt jelenti, hogy két vér szerinti nővér a cigányok két különböző „csoportjához” tartozik, jobban mondva két különböző csoport tagjaiként tartják őket számon, mivel az egyik, aki romához ment feleségül és roma feleség (*rományi romnyi*) módjára élt vele, ezáltal maga is *romnyivá* vált. A 6. számmal jelölt férfi már „megkérdőjelezhetetlenül” *rom*, mégis énekelt a temetésen (noha a felesége kérte, hogy ne tegye), mivel apai ágon volt rokon.

Egy másik eset azt a benyomásomat erősíti meg, hogy az identitás nem annyira formálható, mint inkább felcserélhető. Élt Harangoson egy öregasszony, akit számos testvérével együtt kutatási területemen mindenütt jól ismertek, és akikről köztudott volt, hogy anyjuk nem cigány. Sőt mi több, egyik fivérének a felesége sem volt cigány. Ez utóbbinak több gyermeke olyanokkal házasodott össze, akiket jól ismertem, de soha egyikükről sem hallottam, hogy azt állították volna, felmenőik miatt valamiképpen kevésbé romák, mint bárki más. Ellenkezőleg, amikor megkérdeztem, vajon *romnyi*-e az öregasszony, azt mondták, ter-

mészteres az, noha az anyja állítólag zsidó volt. Fivérének *gázso* nővérét pedig egy magyar asszony hagyta a romáknál, aki azt mondta, néhány nap múlva visszajön érte, de többé nem jelentkezett. Az otthagytott gyermek pedig roma nyelvet beszélve, cigányként nőtt föl.¹⁵

Valószínűleg fontos, hogy mindkét esetben nők integrálódtak a romák világába. Vajon ha egy férfi vett volna cigány nőt feleségül, a gyermekei romák lettek volna-e? Túl kevés tapasztalatom van erről ahhoz, hogy határozott választ adhassak a kérdésre. Különös módon éppen a fent említett „zsidó” nő egyik lánya ment feleségül egy magyar férfihoz. Ennek a lánynak azonban hosszú ideig a létezéséről sem tudtam, mert minden kapcsolatot megszakított a családjával még az esküvőjekor, ahová egyetlen családtagot sem hívott meg. Ez az asszony semmilyen értelemben nem *romnyi*, nem is úgy öltözik. Másrészt viszont ismertem két olyan asszonyt is Dongón, akik *gázso* férfihoz mentek feleségül, miután első férjeik – mindketten romák – otthagyták őket. A férfiak mindkét esetben feleségükhöz és azok gyermekeihez költöztek, és velük éltek a cigánytelepen. Egyiküknek sem voltak saját gyerekei, de a helyiek azt mondták, ha lennének, azokat romáknak tekintnék.

Végül egy *romungro* férfi esete is valamelyest engem látszik igazolni. Ez a jómódú férfi a városközpontban, modern tanácsi lakótelepen lakik. Mindig romaként emlegették, és folyékonyan beszélt romául. Két másik sikeres roma volt a legjobb barátja, ezek mindketten a városban laktak. Egyszer véletlenül kezembe került egy fénykép az anyja temetéséről, ahol sok harangosi *romungro* is jelen volt, mire rákérdeztem a felmenőire. „No igen, *romungro* – mondták –, „de roma fiú, romául beszél; ne haragudj, Misi, de jobban beszél, mint te: mindennap együtt van a romákkal.” (*Romungro-j, de románo savo-j, zsanel romá-nesz; te na xolyajvesz, Misi! Majfeder zsanel, szar tu: szako gyesz phirel le romenca.*)

Noha a romák az identitás alakulásában a jelenbeli kapcsolatok és elkötelezettség szerepét hangsúlyozzák, ugyanakkor kifejezésére felhasználják a rokonság, a természet szerinti összetartozás terminusait is. Saját asszimilációmát az egyik háztartásba rokonsági terminusok alkalmazása kísérte családom és vendéglátóink között.¹⁶ Az ürmfüiek megjegyzései, miszerint a *pokularók* nem *másárok*, szintén olyasfajta ideológia jelei, amely az identitás gyökereit a múltban keresi. Ám ha a kategóriát meghatározó múltbeli vonás pusztá tréfa (mint

15 Ez ellentétben áll azzal, ahogy Kaminski állítása szerint az egykor lengyel, ma svéd *kaldérésok* a nem oláh-cigány feleségeket kezelik; ezeknek még múltja is állandó pletyka és híresztelések tárgya. Annyi biztos, hogy ha nem romaként házasodik be valaki roma családba, nagy hátránya, hogy nincsen saját családja, és így számos esetben, különösen viták során, elszigetelődhet. Ebben az értelemben nemigen akad rá példa, hogy valaki, aki maga válik romává, mindazokkal a lehetőségekkel rendelkezne, amelyekkel egy roma bír. A gyermekei azonban már kétségkívül mindezzel rendelkezni fognak.

16 Házigazdám számára nem is volt könnyű a rokonsági terminológia használata. Röviddel azután, hogy odaköltöztünk, „fiam”-nak szólított, aztán ezt „testvérem”-re cserélte föl, majd hozzátette: „Én nem tudom, minek nevezzetek, fiannak, testvérenek vagy minék!” Ha testvérének nevezett, azzal viszonyunk kölcsönös egyenlőségét, tőle való függetlenségemet hangsúlyozta, ugyanakkor figyelmen kívül hagyta a kettőnk közötti igen jelentős kor-, sőt generációs különbséget. Ha fiának nevez, azzal valamiképpen fennhatóságát jelezte volna. Még nagyobb problémát jelentett számára Szegő Judit helyzete, akit lányának, sőt néha, különösen amikor valami alkalmi szolgálatot tett nekik, például megfőzött a vásárból hazatérők számára, menyének nevezett.

a *pokularók* egykori étkezési szokásai), mennyire vehetjük komolyan az ilyen állítást?

Figyelmet érdemel továbbá, hogy a romák ritkán használják a „természetesítő” kifejezéseket egymás közötti kapcsolataikra. Ami szó esett a *nemzetokról*, azt többnyire vásárban vagy vásár után hallottam, amikor egymást ritkán látó romák futottak össze. Az ilyenkor elhangzó vádakat, például hogy valaki „csóró *pokularo*”, pusztán ugratásnak szánták: ezeknek annyi erejük sem volt, hogy a hallgatóságot meggyőzzék a címzett valódi hovatartozásáról, pusztán egy nyilvános nevetésre futotta belőlük a vásártéren.

> *Ostromállapot mentalitás*

A romák a magyar társadalom peremén élnek, és a *gázsók*hoz képest sem vagyonnal, sem hatalommal, sem befolyással nem bírnak. Dalaikban a romák gyakran emlegetik a börtönt vagy a szabadság elvesztésének hasonló képeit, míg más dalaik a szegénységükre emlékeztetnek, ugyancsak azt panaszolva, mennyire nincs hatalmuk a saját életük irányítása fölött.

A romák természetesen tisztában vannak azzal a stigmával, amit a cigány lét jelent Magyarországon. Tudják, hogy a *gázsók* lenézik őket, hogy nehezen viselik a cigányok jelenlétét Harangoson. Itt is és máshol is állandó vád a *gázsókkal* szemben, hogy *gőgösek*, vagy „nagyfejűek” (*barimaszke* ’nagyzolók’), amit bizonyít a *gázsók* lakóhelyi elkülönülése a romáktól a városban, és az, hogy a környező falvak lakói nyíltan hangoztatják, mennyire büszkék rá, hogy náluk egyetlen cigány sem él. Bell azt írja, a hagyományos kultúrájú Láposon a parasztok büszkén mondták neki, hogy náluk nincsen „se cigány, se koldus, se zsidó” (1984: 284). Én magam is több olyan esetről hallottam, amikor az ország különböző pontjain a helyi tanácsok arra biztatták a cigányokat, költözzenek más faluba, ahol rokonaik élnek (Havas Gábor személyes közlése).¹⁷

A romák éles szemmel figyelték a *gázsók* „gőgösségének” minden apró jelét, és keserűen bírálták a *Párizs* olyan *gázso* látogatóit, akik ott kényszeredetten viselkedtek. Egy bátoratlan magyar kollégám magatartását, aki egész látogatása alatt alig mondott egy-két szót, a romák utólag „nagyfejűségnek” értelmezték. A nyílt beszéd, a készséges kitérőbeszéd különbözteti meg a rendes embert a „nagyfejű”-től.

A romák tudják, hogy a társadalom, amelyben élnek, elvileg minden embernek egyenlő státust kínál, és ezen az egalitáriánus alapon gyakran azzal vádolják a *gázsókat*, hogy nem tekintik őket embernek. „*Mi is emberek vagyunk*” – ez a kijelentés gyakori érvként szolgál a *gázsókkal* szemben. Sokszor a nyilvánosság előtt hozzák vele zavarba a *gázsókat*. Egy vasárnap, amikor éppen takarmányt vásároltunk az egyik parasztháznál, választékosan és különlegesen kiöltözött paraszt lépett be az udvarra, mellén virágokkal, kezében hosszú bottal. Az egyik család *násznagyaként* járta körbe a falut, és egy küszöbönálló esküvőre

¹⁷ Egy harangosi, a gyermekgondozással foglalkozó tisztviselő mondta nekünk, hogy a városba költöző cigányok nem kapnak állandó, csupán ideiglenes letelepedési engedélyt, hogy a tanács a hivatalos statisztikákban így tarthassa alacsonyan a túlzásúftolt cigánylakásokban lakók számát.

invitálta az embereket. Az egyik roma, akivel voltam – népe múltjára és méltóságára érzékenyen ügyelő férfi – megkérdezte, ő is meg van-e hívva. A násznagy kissé meghökken, és hallatlanra vette a kérdést, de a *rom* tovább makacszkodott, sőt hozzátette, hogy a romákat egészen biztosan szívesen látják az esküvőn. Az idős paraszt feszélyezetten azt mondta, szívesen látnak, bár tudta, nem fogunk beállítani, vagy ha mégis, kinéznek onnan minket. Míg én azt éreztem, hogy a parasztot egyszerűen zavarba hozta a cigány rámenős követelése, a roma számára világos volt az ügy. A *gázsók* új világról beszélnek, amelyben nincsenek „előítéletek”, a romák a tévében és rádióban folyton az állampolgári egyenlőségről hallanak, miközben mindennapi tapasztalataik mást mutatnak. A romák ilyesfajta csipkelődéssel hányják a *gázsók* szemére képmutatásukat.

Néha, ha már semmi egyebet nem tehetnek, a romák megpróbálják hasznukra fordítani a cigányság stigmáját. Egyszer egy Pipás nevű középkorú cigány megkért, vigyem el egy közeli faluba, hogy takarmány után nézzen a lovának. A parasztnak azonban, akihez mentünk, még nem állt szándékában eladnia a szénát. Ráér még, nincsen megszorulva, hogy idő előtt el kelljen adnia, magyarázta fölényesen. Pipás behízelt modora gorombára váltott, és ahogy kiléptünk a házból, az útról még visszakialtott: „Rosszabb vagy a cigánynál!” Pipást, aki a magyarok meggyőződése szerint maga is *cigány*, semmi sem feszélyezte a szónak ebben az elítélő használatában – nem érezte ugyanis, hogy az órá is vonatkozna. Az eset jól jellemzi a romák helyzetének nehézségét, mert míg egyetlen roma sem tagadná roma voltát, azt többjük is tagadja, hogy *cigány* lenne.

A romáknak azt az érzését, hogy a hatalom a *gázsók* kezében van, az is erősíti, hogy a telepen kívüli világot fenyegetőnek és veszélyesnek tapasztalják a romákra, főként a roma férfiakra nézve. A *romnyik* könnyebben kerülnek kapcsolatba és tárgyalnak a *gázsókkal*, s a romák „hivatalos” üzleteinek nagy részét ők intézik.¹⁸ A cigány univerzum hatalmas fenyegetőerőkkel terhes. A legkisebb rossz lépésből is nagy bajok származhatnak. Így például a cigány nők a telepen kívül sehol sem tudják igazán biztonságban férjeiket. Ha egy romát odakinn magára hagynak, abból szörnyű dolgok származhatnak. A kapatos cigányt mindig hazakísérik, akármilyen fáradtságos feladat is ez, mert, ahogy a romák mondják, ha nem ők viszik, viszi majd a rendőrség. Amikor az a veszély fenyeget, hogy ha a romák nem lépnek közbe, megteszi majd helyettük a hatóság, olyankor a romák minden esetben számíthatnak egymás mindennemű segítségére. Ha útközben romát láttunk, akinek lerobbant a kocsija, vagy akármilyen más baj érte, a velem lévő romák azonnal megállítottak, még ha nem is ismertük az illetőt, és megkérdeztük, tudunk-e valamit segíteni. Ha megkérdeztem, miért, a romák egyszerűen annyit mondtak: „roma” (*rom-i*), se többet, se kevesebbet.

Noha a *gázso* hatóságoktól való félelem általános, mégis kiemelten vonatkozik a *gázsók* világának bizonyos pontjaira: a kocsmára, a kórházra, a börtönre, és – kisebb mértékben – a kaszányára. Nem azért, ami a kocsmában történik, hanem amit az ital kiválthat – kártyázás, verekedés, letartóztatás, kórház –, azért aggodnak az asszonyok odahaza. Így aztán időről időre átküldik a kocsmába a

¹⁸ Okely elemzi, hogy a cigány asszonyokat milyen módon segíti a *gázsóknak* a róluk alkotott képe az ilyen helyzet kezelésében (1983: 205–6; 1975: 71).

gyermeket a részegesként ismert férfiak után, hogy nézzék meg, nem kerültek-e bajba.

A kórház veszélyes hely, ahol a romáknak elkerülhetetlenül el kell szakadniuk hozzátartozóiktól, de amennyire csak lehet, megpróbálják enyhíteni az elszakadást. A kórházban fekvő hozzátartozók látogatása a település kalendáriumának szerves része, és a közeli rokonok mindig szép számmal állják körül a beteg rokon ágyát. A hivatalos látogatási időben a betegágy körül kirajzolódik a roma közösség ünnepi képe, ami leginkább a férfiaknak és a nőknek a szoba két oldalán való felsorakozásában, a csoport érkezésekor és távozásakor váltott legünnepélyesebb köszöntésekben, valamint a magukkal hozott italban nyilvánul meg. A romák ugyan jól tudják, hogy az ital és a gyógyszer kizárják egymást, de azt is tudják, milyen erős jelképe az ital a romák testvériségének, és hogy emellett mennyire tisztítja a testet is.

A börtönörökön nem fognak a romák apró csúszópénzei, a látogatásokat szigorúan szabályozzák. A roma akkor áll leginkább a közösségi figyelem középpontjában, amikor börtönbe viszik. Jóval megrázóbb esemény ez, mint a kórházba szállítás. A magyar büntetőrendszerben némelykor előfordul, hogy a büntetés végrehajtása az ítélethez képest időben eltolódik, és a börtönben való jelentkezés előtti éjszakán valamennyi rokon összegyűlik, együtt virraszt, iszik, beszélget és énekel a romák nyomorúságáról. Ezek az érzelmek kimutatásának kiemelkedő alkalmai, és mindaddig tartanak, amíg a börtönajtó be nem csukódik az elítélt mögött és a zokogó romák előtt. A sorozás hasonló érzelmeket vált ki, mint a *gázsók* közötti kényszerű tartózkodás egyéb formái, noha ez újabb keletű fejlemény: csak az 1979-es kormányrendelet óta kell a roma fiataloknak legalább egy év katonai szolgálatot teljesíteniük.¹⁹

A szorongatottság, a szegénység, az elhagyatottság és „árvaság” érzése (a románi „*csorro*” kifejezés egyszerre jelent szegényt és árvát) együttesen hozzák létre a cigány település életének legfeltűnőbb – és számomra, aki a nagyvárosi lakások privátszférájához szoktam, egyben a legkimerítőbb – vonását: nincsen kertkapu, és az ajtót sem zárják, amíg bárki is otthon van. Reggel hat órától egészen sötétedés utánig bárki bejelentés vagy előzetes jelzés nélkül beléphet bárki más házába, noha odabent már mindenkit az illendő formulák szerint kell üdvözölnie. Sohasem láttam, hogy egyetlen roma is éreztette volna a másikkal, nem jókor jött. Egyszer, amikor jóval éjfél után vittem vendégeket valahová, a házigazda kikelt az ágyból, és percekkel megérkezésünk után már itallal és kávéval kínált minket.

(A kávé, az megható számomra. Nem tudom, miért: talán mert nagyon megszokott, otthonos, tudom, mit jelent kávé főzni és kávéval kínálni – az itallal ellentétben. Elképzelem, amint egy ilyen szegényes házban a házigazda az ágyból kikelve kávéval kínál, mint Erdélyben. Talán az is belejátszik a meghatódásba, hogy a kávé nagyvárosi dolognak gondolom, azt hiszem, mintha nem tudnák igazán, mit is tesznek ilyenkor, csak utánoznak egy szokást, egy szokásomat, a kedvemért.) Az ilyesfajta állandó nyitottság jelentősége annál nagyobb a cigányok számára, mivel állandó ellenpéldával szolgálnak a közöttük élő ma-

19 3301/1979. minisztertanácsi rendelet. Lásd az Új Tükör (35.) 1985. IX. 29-i számát.

gyarok. A Párizsra települt magyarok például kulcsra zárják a kaput, amikor elmennek, és zárva tartják az ajtót, ha otthon vannak.

A kórház, a sereg és a börtön tapasztalatai arra tanítják a romákat, hogy a gázsók között mozogva elszigetelt, védtelen egyéneknek tekintsék magukat. A Párizson vagy más cigánytelepen élő cigányok számára mindennapos tény, hogy a városban vagy a telepen élő gázsók rossz szemmel nézik jelenlétüket. Az, hogy egy nagyobb hatalommal bíró és gyakran ellenséges érzelmű népesség veszi őket körül, azt az érzést kelti a cigányokban, amit Luc de Heusch képével „ostromállapotnak” nevezhetünk. (De Heusch, 1966: 34–49) Tom Gibson elemzése szerint a Fülöp-szigeteki buidok, amelyet fosztogató keresztény törzsek vesznek körül, politikai védekezésként az osztozás ideálját tették kötelezővé. Úgy gondolom, a cigányok hasonlóképpen válaszolnak a gázsók részéről rájuk nehezedő nyomásra (Gibson, 1986: 225-6).

Az ellenállás egyik jellemzője a tevékenységek homogenizálása. Amíg romák ugyanazt teszik, ugyanúgy nézik a világot, ugyanazt eszik, addig testvéreknek és egyenlőknek látszanak, még ha szegények és elesettek is. A Párizson például szinte mindenki ugyanazt főzi egyazon napon. Ez részben a magyar húsellátás sajátosságával magyarázható: nem minden húsféle kapható egyszerre, így hát többnyire mindenki ugyanazt a néhány fajtát veszi meg, főként ha ugyanattól a hentes-től vásárolnak. De többről van itt szó, nemcsak lehetőségről és takarékos-ságról. Ez a fajta utilitárius szempont nem ad magyarázatot például arra, miért jön haza az egyik szombaton szinte minden asszony káposztával a piacról, ami pedig aznap ugyanannyiba került, mint az előző napon. És nemcsak a napi étrendet, hanem a ruházkodást, az italt, a gazdasági tevékenységeket (mint például a disznótartást), a lakások díszítését, mindent uniformizálnak. Dívathullámok söpörnek végig a telepen vagy a városon, majd néhány hét vagy hónap múlva nyomtalanul eltűnnek: az egyik télen mindenki bantamkacsát vásárol, máskor a galambtartás válik általános szenvedéllyé. Az egyik héten valaki sódert terít el a kertjében, a következő héten már minden kertet sóder borít. És így tovább.

Ha az anyagi élet egésze minden családban egyforma (vagy legalábbis egyformának látszik), akkor a közösség valamennyi része azonos lesz a többivel, egyik egység a másikkal kölcsönösen felcserélhető. Ez megfelel a testvériség képzetének, hiszen a romák egyenlő testvéreként – eszményük szerint – azonos helyet foglalnak el a világban. A különbségek, sajátosságok és egyéni vonások mind értelmezhetők különállási törekvésként is, mintha valaki le akarná hagyni a testvéreit. És mivel a meggazdagodás együtt jár azzal, hogy az ember jó kapcsolatokat alakít ki a hatalmon lévő gázsókkal, a kevésbé szerencsés romáknak gyakran úgy látják, mintha a megtollasodottak fel akarnák számolni a romákhoz fűződő köteleiket. Így például a romák megvetéssel nézik a *romungro* származású cigány zenészeknek az elitstátus iránti igényét, mert úgy vélik, hogy a *romungro*k csak addig adják a cigányt, amíg az valamiképpen hasznukra van, de tüstént megtagadják származásukat, amint ennek révén a romákkal vennék őket egy kalap alá.

Mivel a roma testvériség a tevékenységek homogenizálását kívánja meg az emberektől, akik tagadhatatlanul egyediek és egyéniek, a roma lét megköveteli a „cigány szokás” iránti elkötelezettség folytonos megerősítését. A *románész* azt kívánja a romáktól, hogy mind ugyanazt az utat járják. A valóságban az egyének

és egyéni háztartások nagyon különbözőképpen viszonyulnak a *gázsók* világához, és ennek változatai elkerülhetetlenül vagyoni és komfortbeli egyenlőtlenségekre vezetnek a romák közösségén belül. A romák közösségük fennmaradását próbálják meg elérni azzal, hogy megkövetelik az egymás iránti töretlen testvéri érzés szabályos időközönkénti nyilvános kimutatását.

Tény, hogy a romák a homogenizációt nem egyértelműen szemlélik. Bizonyos emberekről azt mondják, „mániáik” vannak, amelyeket nemhogy nem tartanak károsnak a közösségre nézve, még kifejezésre is juttatják elnézésüket érte. Az emberi egyéniséget és személyes képességeket pedig ünneplésben is részesítik. Ennek apró jeleként említém meg, hogy Harangoson a felnőtt romák között egyetlenegy sem akadt, akinek cigány neve azonos lett volna valaki máséval. Ugyanennek azonban negatív oldala az, hogy a barátságok néhány hétig virulnak, két férfiről úgy tűnik, a nap minden percét együtt töltik, aztán az egyik úgy nyilatkozik, hogy a másik tiszteletlen volt vele szemben, és nem látni őket többé egymás társaságában.

Olykor ez a radikális individualizmus, a sértéssel szembeni elképesztő érzékenység messzemenően bomlasztó hatású lehet. Karácsonykor, újévkor és húsvétkor *mulatság*ót tartanak, de a közösség egyik családja sem kínálkozik olyan természetes gyűjtőpontként, amely valamennyi romát maga köré tudná gyűjteni. Noha ilyenkor egy család valamennyi fivérének össze kellene gyűlnie, ez mégis ritkán történik meg. Mintha a *romnyik* akadályoznák ezt meg, mert minden egyes családi otthon, ahol a feleség vagy az anya vacsorát főz, versenybe száll a többivel, hogy az ünnepség központja legyen. Ezeket a már-már nyugósen sértődős embereket szinte lehetetlen együvé összehozni, mert mindig akad egy-egy „testvér”, aki számon tart valami sérelmet valamelyik jelenlévő részéről; és az alsóbbrendűség elfogadásának veszélyével jár, ha elmegyek valakinek a házába, és részt veszek az általa rendezett *mulatság*ón, mert kiteszem magamat annak, hogy a rendezvény házigazdája esetleg nem fogja viszonzni a látogatást.

> *A romák jövedelme: a gázsókra utalt megélhetés*

Ahogy a rokonsági rendszeren belül a testvérek azonos helyzetben vannak az apával szemben, úgy elvileg valamennyi roma azonos helyzetben van a *gázsókkal* szemben. A dolgozat elején láttuk, hogy a bérmunka teremtette függőségi viszonyokban valóban ilyen helyzetben vannak, noha szántsándékkal alábecsülik a bérmunka szerepét megélhetésükben. A jelen fejezetben azt próbáltam bemutatni, hogyan kísérlik meg a romák felépíteni saját, testvérekből álló közösségüket. E közösség tagjaiként számon tartják a vagyonszerzésnek olyan módjait is, amelyeket szívesen emlegetnek, amelyekre közösségileg is nagyobb előkészületeket tesznek, és amelyekre maguk is büszkék. Ezek során a romák megkísérlik a *gázsókkal* szembeni általános alárendelt viszonyukat megváltoztatni, vagy legalábbis kedvezőbb, elviselhetőbb színben feltüntetni. Bizonyos helyzetekben a romák olyannak tűnnek föl, mint akik képesek a *gázsókat* irányítani: függetlennek, a maguk urának.

A romák többnyire a *gázso* paraszti változatát próbálják meg befolyásuk alá vonni. Néhány sikeres roma ugyan bejutott a városi piacokra is, és seprük vagy

autók eladásából él, de ez nagy ügyességet és a hatóságokkal fenntartott igen jó kapcsolatokat igényel (l. Havas, 1982 d: 185), így az általam ismert romák többsége beéri azzal, hogy a falusi magyarokkal áll kapcsolatban. Ellentétben a bérmunkára való ráutaltságuktól, a romák nyíltan „beismerik” a gázsók mezőgazdasági ciklusától való függőségüket. Büszkék is ilyenfajta ismereteikre, amelyeket részben olcsó bérmunkásként sajátítottak el, amikor a parasztoknál és a téeszekben dolgoztak tizenöt-húsz évvel ezelőtt. A romák a vidéket járva is minduntalan megjegyzéseket tettek a földek állapotára. Attól függően, hogy mik a gázsók szándékai, a cigányok sok módját ismerik, hogyan húzzanak abból hasznot.

Az évszakok közötti átmenetnek a háztartásban is van bizonyos jelentősége. A tavasz beköszöntével a romák kinyitják az ajtókat, a tél által rájuk kényszerített elszigeteltség egy csapásra feloldódik. A *romnyik*, mintha még siettetnék is a változást azzal, hogy már jóval a nyári meleg beállta előtt kiviszik a kályhát a házból. Ez a lókereskedés és az esküvők, a mozgalmas élet és a társadalmi változások időszakának a kezdete.

A romák olykor teljes nyíltsággal beszélnek arról, hogy milyen fontosak a gázsó parasztok a roma életvitel szempontjából. Magam is tanúja voltam, amikor egy, a Párizson élő férfi elmesélte lányának a következő történetet (amelynek most a cigány folklórgyűjtő, Mészáros György által közzétett változatát idézem. (Mészáros, 1974: 100, tőle idézi Bari, 1985: 37).

Kana o szunto Del osztílasz gyív le gádzsenge, akhárdsz vi le romen te del. De le romenge nasz góno, ke csorre szasz. Kana phende le roma le Szunte Dévleszke: Szuntona dévla, amenge de ande gádzsengo góno! Taj o szunto Del mérílasz o gyív ande gádzsengo góno. Pala kodo le gádzse csi kamle te den o gyív, hiába mangle le kodo. Azír csóren le roma kathar le gádzse.

Gabonát osztott egyszer az Isten a magyaroknak (a nem cigányoknak). Hívta a cigányokat is. A cigányoknak azonban nem volt zsákjuk, mert szegények voltak.

– Add csak, jó Isten a magyarok (nem cigányok) zsákjába! – mondták. A jó Isten bele is mérte a cigányokét is, de később a magyarok (nem cigányok) nem adtak a cigányoknak, hiába kértek. Ezért lopnak a cigányok a magyaroktól (nem cigányoktól).

Ahogy a történetből kitűnik, a gázsók a parasztok, akik a megtermelt gazdagsággal rendelkeznek. A cigányoknak az a szerep jut, hogy különféle fondorlatos módokon biztosítsák létfenntartásukat, szemben a parasztokkal, akik a földeken termelik meg a megélhetésükhöz szükséges javakat. Egy alkalmi átok, „Haljanak meg a gázsók, ha hazudok”, ugyancsak a függőség elismerését bizonyítja, mert ahogy magyarázták, mi lenne a romákból, ha a gázsók meghalnának? Ha a romák alkalomadtán el is ismerik, hogy nagyobb szükségük van a gázsókra, mint a gázsóknak órájuk, mindazonáltal igyekeznek a vagyonszerzés valamilyen módját úgy állítani be, hogy az nagyobb méltóságot jelent számukra, mint a gázso gazdáknál végzett bérmunka.

A cigányok által büszkén emlegetett és kifejezetten sajátjuknak érzett munkák közé tartozik a gyűjtögetés, a koldulás, az üzletelés és a lopás. Ezek közül a gyűjtögetés és az üzletelés a legfontosabbak. Gyűjtögetésen azt értem, hogy

nyersanyagokat vagy kiselejtett termékeket gyűjtenek össze és adnak el a gáz-sóknak vagy használnak fel maguk. Magyarországon több helyütt a romák agyagot ásnak és azt árulják fazekasoknak, vagy libatollat gyűjtenek, amelyeket aztán az államnak adnak el, de Harangoson ezek nem ismeretesek, helyettük a hulladék anyagok gyűjtése dívik.²⁰

A Párizs családjainak bevételeiből úgy becsültem, hogy a hulladék anyagok gyűjtésének legfontosabb formája a műszálás fonalak és a gumikesztyűk gyűjtése, amelyre a Budapest környéki nagy ipari szeméttelpeken nyílik lehetőség. Az összegyűjtött anyagot a gázsóknak adják el, akik azt a szőlőtermesztésben használják fel. A roma asszonyok utazásaikról gyakran hoznak magukkal letépett könyvbortókat vagy posztereket is, amelyekkel házaik falait díszítik, de a főváros határába vezető utazásaik legfontosabb hajtóereje a műanyag fonalakkal való kereskedés reménye. A legtöbb asszony a Párizsról és máshonnan évente többször is megteszi és utat a „szemétdöörhöz”. Hat párizsi asszony rendszeresen ingázik oda, az legalább tizenöt harangosi asszony vesz részt aktívan ebben a kereskedelemben.

Ezek a cigány asszonyok naponta árulják árujukat a harangosi piacon és nyaranként az egész szőlővidék hét végi piacain. Néhány romungróval ellentétben, akik a harangosi piacon bérelt külön standon árulnak gombát, ezek a romnyik a piac közepére állnak zsákokra terített műanyag fonalaikkal, és igyekeznek megúszni a helypénz kifizetését. A romnyi bevétele a kereslettől függően változik, de általánosságban elmondhatjuk, hogy 2000 forint jönnek, 500 forint pedig rossznak számít egy egynapos utazás és három vagy négy piacon töltött délelőtt után (l. a 8. fotót).

Ami a nőknek a műanyag fonalakkal folytatott kereskedés, az a férfiaknak az ócskavasgyűjtés. Négy, a Párizson élő nyugdíjas férfi rendszeresen lovas kocsival járja a várost egy vagy két nagyfiú kíséretében, és a begyűjtött vasat a MÉH Vállalatnál adja le. A férfiak bevétele inkább heti néhány száz, mint néhány ezer forintra rúghat, de költőpénznek ez is megteszi az öregeknek. Egyvalaki él meg a Párizson az ócskavasból, egy olyan cigány, aki a tanácsi hivatalnokokkal fenntartott kitűnő kapcsolatainak köszönhetően monopóliumot szerzett a fémhulladék elszállítására az ipari hulladéktelepekről, és az ott összegyűjtött fémet ugyancsak a MÉH Vállalatnál adja le. A naponta délelőtt végzett munkából származó heti keresete jóval meghaladja népes családja fenntartásának költségeit. Két másik cigány is él Harangoson, az egyikük egy nő, akik ugyancsak aktívan űzik ezt a mesterséget, noha a párizsi rom biztos jogosítványa nélkül.

A műanyag fonállal és ócskavassal folytatott üzlet ipari termékek begyűjtését és újra eladását jelenti, de megvan annak is a módja, hogyan lehet mezőgazdasági terményekhez jutni a gázsóktól. A harangosi romák minden évben, betakarítás után kiözönlenek a földekre tallózni, vagyis a földeken aratás után otthagyt szemetek összegyűjteni – ez a lehetőség hagyományosan a falu szegényeinek volt fenntartva (Fél és Hofer, 1969: 297). A tallózás idején a romák egész napokat töltenek el intenzív munkával, amelynek szinte ünnepi hangulata van, mivel a romák csapatostul vagy lovas kocsival járnak a földeket, azt vizslatva,

20 Ennek legelterjedtebb formáit Havas írja le (1982 d: 184–9).

mit vet elébük a szerencse. Ilyenkor korán reggel italt vásárolnak a telepen, és az üvegek körbejárnak a családok között, mielőtt útjukra indulnának.

A tallózásnak nagy szerepe van abban, hogy a romák ingyenes takarmányhoz jussanak lovaik részére: erre májustól augusztusig vagy szeptemberig folyamatosan van lehetőség. A kukoricaföldeken végzett tallózás során ingyenesen jutnak hozzá ahhoz a takarmányhoz, amely egyébként luxusszámba megy, és amellyel csak eladás előtt táplálják az állatot, hogy jobban nézzen ki. Egy-egy férfi ősorán tízszer vagy még többször is kivonul családotul tallózni. Harangoson az így begyűjtött kukorica karácsonyra már rendszerint elfogyott. Csókán viszont a *romnyik*knak még januárban is volt egy-két hónapra való belőle. Harangoson abban az évben a cukorrépa kivételesen jól ütött ki –, a romák egy hatalmas földdarabra akadtak, amelyet a csósz figyelő szeme előtt fosztottak ki – és akkora fölöslegeik voltak belőle, hogy zsákszámba küldtek át csókai és ürömfői rokonoknak, amiért kukoricát kaptak cserébe.

A családok lovas kocsival járnak krumpliért, dinnyéért és szőlőért. Ezek közül csak az utóbbit lehet pénzért eladni. 1985-ben a legtöbb családnak sikerült néhány mázsa krumplit begyűjtenie, ami elég volt az év végéig.

A dinnyét a cigányok maguk is eszik, a rothadtját pedig a csirkékkel etetik föl, amelyek kimondottan kedvelik ezt a gyümölcsöt. A szőlőt évente tallózzák, nem túlságosan nagy eredménnyel. Abban az évben azonban, amikor Harangoson voltam, nagyon rossz szüret volt, és a termés jó részét otthagyták a téesz munkásai, épp amikor a parasztok a préseléshez láttak. A romák villámgyorsan felismerték a magánosoknak történő szőlőeladásban rejlő nagy lehetőséget, és a bortermelő parasztoknak árult szőlő ára kilónként húsz forintnál kezdődött. Néhány nap múlva, amikor a kínálat megnőtt, az ár már közelebb volt a kilónkénti tíz forinthez, de ez még mindig azt jelentette, hogy egyetlen *rom* egy napi munkával megkeresett legalább 300 forintot, feleségestül és gyerekestül pedig akár 1000 forintot is. A konjunktúra időszaka volt ez, és a legtöbb család, akit ismertem a városban, napokon át kinn volt a szőlőhegyen, és számolatlanul töltötték kinn a munkaórákat. A legsikeresebb család körülbelül 4000 forintot szedett össze öt nap alatt; ez több mint felét jelenti a bérnek, amit két felnőtt dolgozó kap egyhavi munkájáért.

Más időszaki gyűjtögetéssel is lehet pénzt keresni, például kamillagyűjtéssel, amelynek eredményét a Herbária kirendeltségei veszik át. Noha az ország más részein a kamilla kínálta bevétel egész családokat térít el a téeszekben végzett munkájuktól, Harangoson csak a gomba biztosít rendszeres bevételt néhány *romungro* család számára. A városban élő egyik roma halászni jár (a tilosba) családja számára, de őt még az egyébként toleráns romák is bogarasnak tartják.

A húst döghús formájában takarítják be, különösen a téli hidegek beálltával, amikor a kivetett hús nem rothad meg és nem lepik el a legyek. Egy-egy sikeres út a dögyveremhez akár egy egész disznóval is jutalmazhatja a próbálkozókat, ezt odahaza a ház fölé akasztják száradni és puhulni. 1984-ben és 1985-ben sok ilyen kiruccanásra került sor karácsony előtt, így bőségesen volt hús az ünnepekre.

A gyűjtögetés és a szerzés más formái, a koldulás vagy lopás között nem húzódik éles határvonal. A javakhoz hozzá lehet jutni koldulás vagy lopás révén, legálisan vagy illegálisan is. A lényeg az, hogy olyan áron szerezzék be javaikat

a gázsóktól, ami már jó vásárnak tűnik a romák számára. Ez rugalmas stratégiához vezet, amint azt a cigányokkal foglalkozó más szerzők is megjegyezték (pl. Acton, 1974: 250, 262; Okely, 1983: 56–7; Salo, 1981: 77–84). Egyszer egy roma, akit elkísértem alkudozni egy lóra, észrevett három traktorakkumulátort egy ponyva alatt, amelyet megvizsgált. A lovat ugyan nem kapta meg, de a három akkumulátor már kiegyenlítette taxiköltségét a paraszthoz sőt.

Egy böngészve összegyűjtött szőlővel kapcsolatos történet ennek a hajlékony-ságnak, a készségnek, hogy a gázsóktól remélhető nyereséget minden fillérral növeljék, egy másik, némileg különböző példáját szolgáltatja. Azokon a napokon, amikor egy roma család 1000 forint készpénzt keres, némelyek nem átalának néhány liter vizet önteni a szőlőt tartalmazó műanyag zsákokba, hogy megnöveljék a súlyt és ezzel a család jövedelmét körülbelül 60 forinttal. Nem csupán ez az összeg jelentéktelen, hanem így járva el a romák annak a veszélynek is kiteszik magukat, hogy a paraszt az egész üzletet visszamondja, mert a vizes szőlő nem erjed rendesen.

Sok cigányasszony bizalmas kapcsolatban van egyes piaci kofákkal, akikről így megkapja a romlott vagy más miatt eladhatatlan árut. Ezek a parasztasszonyok néha engednek az árból is, valamennyire lehet velük alkudni, vagy koldulni is tőlük. Szomszédasszonyunk gyakran jött haza egész kosár összeválogatott zöldséggel, amelyet a piaci ár töredékéért szerzett be. Az ilyesmivel elnyeri a *gázso* a „jó” vagy „könnyű” címet (*lásó gázso*), de természetesen a „bolond” (*dilo*) jelzőt is.

A férfiak is megpróbálják ápolni a kapcsolatokat azokkal a gázsókkal, akik olyasfajta javak fölött rendelkeznek, amelyekre a romáknak szükségük van. Közéjük tartoznak a tisztviselők, akik a tallózáshoz szükséges engedélyeket adják ki, vagy akik beleegyezésétől függ a termelészövetkezetben a takarmányfölösleg eladása, nemkülönben a munkahelyi *gázso* főnök, hiszen a vele való viszonytól függően a esetleg könnyebb munkára oszthatják be a romákat, bár a romák ennek határt szabnak a brigádvezetői állásnál – legalábbis ezt mondták. A gázsókkal fenntartott kapcsolatok a kereskedelemben, az adásvétel minden formájában alapvető fontosságúak, és a legnagyobb lókupecek, akiket ismertem, mind társadalmi, mind földrajzi értelemben sokkal szélesebb kapcsolatrendszerrel rendelkeztek, mint a romák többsége. Az a *rom*, akinek sikerült jó kapcsolatot kiépíteni egy gázsóval, gyakran dicsekszik is vele: „nem minden romának vannak olyan kapcsolatai, mint nekem”, és gyakran történeteket mesél, amelyekből kiviláglik a többi romát meghaladó műveltsége és tájékozottsága.

A romák úgy látják, hogy a gázsóktól remélhető legnagyobb jóindulat is korlátozott, és ahhoz, hogy egy gázsóval kapcsolatot teremtsen, a romának meg kell őt győznie arról, hogy nem olyan, mint a cigányok többsége. A gázsó korántsem tartanak minden cigányt „rendesnek”, és ha az egyik roma nem győzi meg őt arról, hogy rászolgált erre a címre, majd meggyőzi őt egy másik. A romák gyakran emlegették a velük kapcsolatban álló magyarokat „az én gázsóm”-ként, vagy hogy „találtam” egy gázsót. Gyakran, ha üzletelni vittem romákat gázsókhöz, az előbbieket arra kértem, hazatérve ne mondjam meg az út valódi célját a többi romának. Aggódtak ugyanis, hogy ha mások tudomást szereznek a dologról, beleköpnek a levesükbe.

Thulo például jó viszonyban volt több Harangos környéki gázso főnökkel.

1984-ben ezek adták neki a fülest, hogy melyik napon nyitják meg a tallózók előtt a közeli krumpliföldet. Aznap egyedül ment ki, és krumplival megrakott lovas kocsival tért haza. Másnap már kora reggel az egész Párizs ott tolongott a krumpliföldön: a legtöbben közös lovaskocsit szereztek; az élelmes utcaseprők hatalmas gurulós szeméttartályokat töltöttek meg krumplival. A tallózás során többen dinnyét loptak a szomszédos földről, emiatt összetűzésre került sor a romák és a termelőségvetkezet munkásai között. Thulo magából kikelve fogadta a hírt, mert úgy érezte, a többi roma lejáratja őt, és ha nem tudja magát tisztázni, a következő évben nem fog idő előtti hírekhez jutni.

Az ilyesfajta önálló gazdasági tevékenységekben a romák a „bolond gázsókkal” szembeni felsőbbrendűségüket igyekeznek láttatni. A nagyhatalmú gázso tisztviselőkkel szemben azonban, akiknek nem sok szükségük van az egyes romákra, nehezen lehet fölényeskedni, a valóságban ez a viszony a gázsókhöz igazodással jár. A gázsó fölötti nyilvánvaló uralmat csak azokban az esetekben érik el, ha olcsó gázso munkaerőre tesznek szert, így fordítva meg a függőség hagyományos irányát. Több vagyonos roma szinte szolgaként alkalmaz együgyű, gyakran alkoholista gázsókat, akik többnyire munkakerülökként, elvonóban végzik. A munkamegosztásnak ebben az intézményében – amely hasonló az Okely által az angol cigányoknál megfigyelt „dosser” vagy „slave” intézményéhez (1983: 62) – a gázsót mindeneként alkalmazzák olyan munkákra, amelyeket a romák nem szívesen végeznek. Az egyik ember, akit így foglalkoztattak, a ház bizonyos részeit javította, az istállókat és a disznóólakat takarította, és más alantas munkákat végzett. Egy másik embert nehéz fizikai munkákra tartottak. A romák békés természetű bolondokként kezelik az ilyen embereket, noha az egyik roma bizonygatta nekem, hogy ő jobban bánik a „gázsójával” mint a parasztok a maguk cselédjeivel és a romákkal, mivel ugyanazt adja neki, amit ő maga is eszik (noha nem ugyanabban a szobában), nem pedig csak a maradékot. Az ilyesfajta gázsó fölötti uralmi viszonyok révén a gazdag romák kiélhetik aziránti vágyukat, még ha jobbára csak fantáziáikban is – tekintve ezeknek az embereknek a valódi státusát a külvilágban –, hogy az életüket szorongató hatalom és ellenőrzés megszokott viszonyait ellenkezőjükre fordítsák.

A legtöbb gázso több hatalmat gyakorol a romák fölé, mint a társadalomnak ezek a kitaszítottjai. Azokat a gázsókat, akik megtagadják vagy nem elég bőven mérik javaikat, a romák zsugorinak vagy egyszerűen rossznak (*nászul*) nevezik, szemben a „jó” vagy „könnyű” gázsókkal. Legendák keringenek a környező bortermelő falvak egyes parasztjainak gazdagságáról, akik mindazonáltal egyetlen pohár ingyen kóstolót sem adnak. A gázsó zsugoriságáról szóló történetek vándoranekdotákként keringenek a romák között. Valaki azt mesélte, hogy gyermekkorában, iskolába menve kapott egy szelet kenyeret egy helybéli paraszt-asszonytól, de az olyan zsugori volt, hogy a messze lévő Mátra átlátszott a kenyéren, ha átnéztél rajta.

Néha a romák azzal teszik próbára a gázsó fösvénységét, hogy egy-egy üzletkötés végén apróbb adományokat kérnek tőlük. Egyszer, amikor egy parasztháznál bort vásároltunk, az egyik fiatal roma kenyeret kért a paraszt-asszonytól, mondván, annyira éhes, hogy fáj bele a gyomra: nem kaphatna egy szelet zsíros kenyeret? Amikor az asszony kihozta, a fiú reklamált: ekkorától egy macska sem lakna jól. Nemhogy hálás lett volna, de szándékosan leszólta

az asszony készségességét. Én nagyon zavarba jöttem barátom viselkedése miatt, de a roma még csak nem is szégyellte magát: tudta, egy *romnyi* ilyen esetben egész tál ételt hozott volna ki.

Ha a tallózás és a gyűjtögetés nem lehetségesek, a romák gyakran lopáshoz folyamodnak. A takarmánylopás az évnek két szakaszában gyakoribb, mint más-
kor: először betakarítás idején, amikor a takarmány kinn hever a földeken, majd később tavasszal, amikor már szinte képtelenség takarmányt vásárolni. Nyáron a takarmányt erősen őrzik, és szinte játékos kapcsolat alakul ki a lopni igyekvő cigányok és a termelészövetkezet munkásai között, akik ilyenkor kinn alszanak a földeken. Tekintve, hogy akit lopáson érnek, legalább 500, de gyakran még 2000 forintot is fizet, a legtöbben úgy vélik, nem éri meg próbálkozni vele. A parasztok ellenben, akikkel erről beszéltem, inkább bosszantónak, mintsem valóban súlyosnak ítélték a kárt.

A másik időszak, amikor néhány cigány lopásra szánja el magát, a tél vége vagy a tavasz kezdete, amikor az árak a legmagasabbak, és a takarmány nagy része már rosszabb minőségű. Ez időből való terepjegyzeteim heteken át sikertelen takarmányvásárlási kísérletekkel vannak tele. Végül legtöbbször sikerült kisebb mennyiségeket vásárolni, valaki pedig, akinek nagy szüksége volt rá, hatvan kilométerről volt kénytelen szénát hozni teherautóval. Mások elemeltek néhány felgöngyölt szénabálát a közeli termelészövetkezeti földekről. Ennek azonban jó harmadát el kellett dobniuk, mert megázott, megdohosodott, és csak annyi maradt, amennyin két lovat néhány hétig el tudtak tartani. A lopás egy másik formája a dinnye vagy apróságok elemelése a vásárban: ennek pénzben kifejezve ugyan nem sok, de szimbolikusan annál nagyobb értéke van.

A Harangoshoz hasonló városkákban a romák szerint nagyon nehéz jó kapcsolatot tartani a *gázsókkal*. Még ha valakinek sikerül is, más romák belepofátlankodnak, és mindent elrontanak. Irigykedő történeteket fűznek hozzá az előbb mondottakhoz roma családokról, akik egyik-másik faluban egymagukban vagy másod-harmadmagukkal élnek a parasztok között. A romák folyton tervezgetik, hogy maguk is olyan faluba költöznek, ahol ők lesznek az egyedüli cigányok, és így monopóliumuk lehetne a *gázsók* jóindulatára. Nekem azt mondták, a *gázsók* nem bánják, ha egyetlenegy cigány család megtelepszik közöttük. A romák azt tartották a dolog másik előnyének, hogy végre nem járnak majd át a szomszédok ezt-azt kölcsönkérni, hogy aztán soha többet ne hozzák vissza.

Az ilyesfajta hiedelmeknek tápot adott, hogy egy család a *Krakkó*ról egy ötven kilométerrel távolabb fekvő faluba költözött, ahol húsz évet töltött egyedüli cigány családként, és annyira meggazdagodott, hogy Harangosra visszatérve nagy házat épített. Noha ez a magyarázat első pillantásra valószínűnek látszott, úgy gondolom, volt benne egy jó adag a „szomszéd rétje zöldebb”-tünetből. Csoda dolgokat meséltek például egy másik faluban élő cigány családnak *gázso* szomszédaival fenntartott kapcsolatáról, amelyet később meg is látogattam, s amely már egy szociológiai kutatásnak is tárgya volt (Babus et al. 1982). Mind a magyar kutatók, mind pedig én arra a következtetésre jutottunk, hogy az itteni romák élete semmivel sem könnyebb, mint a másutt élőké. Mindazonáltal a „ha elmehetnék a telepről, mennyivel könnyebb lenne” vágyálma együtt él az osztózás, a testvérek megsegítése ezzel tökéletesen ellentétes etikájával, és a romák szüntelenül ingadoznak a világról alkotott két felfogásuk között.

V. fejezet

A kemény üzlet

„Mert más dolog ám, ha lovat lóért cserél valaki, őrizze az ördög, ha tudja. Meg megint más, ha a dollár cserél gazdát. Pláne ha jön egy idegen, és az kezdi zsebből zsebbe vándoroltatni a készpénzt, olyan ez, mintha betörnének a házádba, és a betörő, noha magának nem tart meg semmit, szétszórja a holmidat mindenfelé. Ettől nagyon meg tud bokrosodni az ember. Vagyis nemcsak arról van itt szó, hogy Beasley Kemp lovát vissza kell származtatni Pat Stampernek, hanem arról, hogy Pat Stamperből ki kell vágni valahogyan Beasley nyolc dollárját.”

W. Faulkner: Tanyán, 39. o. (Papp Zoltán fordítása)¹

> A roma és a ló

Magyarok és romák egyaránt úgy tartják, hogy a lókereskedés hozzá tartozik az „igazi cigányélet” romantikájához. A gázsók szemében a cigányok vonzódása a lovakhoz kifejezi a „rendes” társadalomtól való különállásukat, míg a romák számára a lovak (*le graszt*) egyedülálló lehetőséget kínálnak a gázsókkal való üzletelésre. A parasztok a cigányokat tekintik a lovak *forгатóinak*. A romák számára a lovak a *gázso* társadalomtól való függetlenségük szimbólumai, sőt mivel általuk annak egy részét manipulálni képesek, a felülkerekedés eszközei is.

A parasztok a lócsiszárokat lelkiismeretlen csalóknak tartják, ahogyan Kiss Lajos magyar etnográfus is feljegyezte 50 évvel ezelőtt:

„Talán egyetlenegy foglalkozás sincs, amelyik felérne a lócsiszárságnak minden hájjal megkent fortélyával, csalafintaságával. A cigányok foglalkoznak különösen nagy előszeretettel a lócsiszársággal... mert ahhoz nem kell egyéb, mint egy jó ostor” (Kiss, 1939: 277).

Manapság a cigányok Budapesten inkább a használtautó- és régiségpiacon tettek szert nagy hírnévre, de vidéken, ahol a legtöbb cigány lakik, a cigány lókupec alakja még mindig élő sztereotípa. A lókereskedés jelenti a presztízstevékenységet sok olyan romának is, akik főként másból élnek. Ez az egyetlen olyan kenyérkereső foglalatosság, amelyet a roma dalok és így a *mulatságók* is ünnepelnek. Amikor a romák először kértek meg rá, hogy fotózzam le őket,

¹ Itt köszönöm meg David Lannek, hogy megismertetett ezzel a regénnyel.

főleg férfi családtagjaikat, gyakran lovaikkal pózoltak. Akiknek például tehenük volt, soha nem álltak azzal együtt a gép elé.

A cigányok lótarításáról vezetett tanácsai nyilvántartás adatai félrevezetőek, mivel a cigányok mindig kevesebb lovat vallanak be. Egyrészt azért, hogy így elkerüljék az adózást, másrészt pedig attól tartanak, hogy ismét megkísérlik elkobozni a cigányoktól a lovakat. Megfigyeléseim szerint 1985 nyarán a harangosi roma férfiak közel fele, kb. hatvanan tartottak lovat. A Párizson 34 felnőtt házasember közül 22 tartott lovat valamikor az év során, és tizenkettőnek volt legalább egy lóva egész évben. Csak két férfinak volt egynél több felnőtt lóva, de négy másiknak is volt egyszerre két csikója vagy egy kancája csikóval. A Kolónián a hat felnőtt férfi közül csak kettő nem tartott lovat, és mindkettő éppen házépítéssel volt elfoglalva. Az idősebbek közül mindegyiknek legalább kettő volt egyszerre, az egyiknek egyenesen kilenc. A *Krakkó* központjában élő férfiaknak szintén fele tartott lovat (néhányik többet is) az év valamely szakaszában. Más, a városban vagy a város szélén egyedül élő cigány családok, ahol erre módjuk nyílt, szintén tartottak lovat, de a két nagy gettószerű telepen negyven vagy ötven férfiből csak kettőnek volt „helyben” lóva, egy-egy elhagyott lakásban, két másiknak pedig *párizsi* rokonaik istállójában. Csókán és Dongón, amikor három alkalommal egy-egy gyors számlálást végeztem, mindannyiszor legalább a felnőtt házasemberek felének volt lóva.

A cigányok négy célból vesznek lovat: hogy eladják, hogy befektessék pénzüket, hogy dolgozzanak vele, vagy hogy húsállatként hizlalják. Az első megoldás a legáltalánosabb: túladni rajta, amilyen gyorsan csak lehet, általában még cserével is javítani az esélyeken, mindezt félórán belül, egyugyanazon vásártéren. Az ember nem öncélúan vesz jó lovat, hanem mert az mindenekelőtt a *rom* üzleti képességeit mutatja. A romák „alkuszok” és nem „termelők”. A vásárolást dicsőítő roma dalok valamennyien az adásvételről és a cseréről énekelnek, és nem az állat tenyésztéséről és felneveléséről, ezt teljes egészében átengedik a *gázsóknak*.² Amikor valaki hazatér a frissen vett lóval, a romák kitódulnak, vizsgálják, ajánlatokat tesznek rá, és ha ezek megközelítik a tulajdonos elvárásait, akár ott helyben meg is köthetik az üzletet. Noha a romák azt hangoztatják, milyen iramban forgatják a lovakat, a legtöbb férfi mégis csupán egyszer vagy kétszer üt nyélbe adásvételt egy nyáron, és többen csinálnak rossz boltot olyan módon, hogy a nyáron vásárolt ló, minthogy a vásárszezon végéig nem találtak rá vevőt, a nyakukon marad, és el kell tartaniuk egész télen át.

A romáknak a lótarítás jó befektetés is, egyik lehetséges módja a pénz kivonásának abból a szférából, amelyről az előző fejezetben szoltam, vagyis a rokoni pénzkölcsönzési igények köréből. 1985 őszen például vásárba vittem két férfit, akik azzal a kifejezett szándékkal vettek fiatal csikókat, hogy kiteleltessék és tavasszal eladják őket. Ilyenkor a romák egész idő alatt istállóban tartják a lovakat, amelyek alig-alig látják a napvilágot. Amikor megemlítettem, hogy a lovak esetleg elunják magukat és rossz istállószokásaik alakulnak ki, fölényesen leintettek.³ Amúgy eléggé ritka a lovaknak ilyenfajta bankbetétszerű használata.

2 Piasere szintén megemlíti, hogy mennyire nem használják ki az állatok minőségének feljavítása iránti érdektelenséget (1984: 153).

3 Fél és Hofer hasonló magatartásról számol be magyar lókupecsek között (1969: 234).

A Párizson például csak két férfi tartott lovat egész éven át, egyikük csak azért, mert nem tudott túladni rajta, a Krakkón pedig nem volt példa ilyesmire.

Harangoson csak egyetlen roma tenyészt lovat, aki betanítja őket aztán kikölcsonzi a parasztoknak az év során. Az ilyen lovak „cigány nevet” kapnak, és a romák úgy beszélnek róluk mint „cigány lovakról” (*románo graszt*). Máskor azonban a romák valamiképpen gázsónak tekintik a lovat – magyar nevük van, magyarul szólnak hozzájuk, és a gázsók nevelik, idomítják és dolgoztatják őket.

A Párizson és a Krakkón is mindössze egy-egy család fogja munkára a lovat, ócskavasgyűjtéshez. Mindkettő száználmas vén pára, amelyre teljesen illik a magyar *gebe* (roma nyelven *bogo*) kifejezés. Az eladásra tartott lovaktól eltérően, amelyek egész nap zárt istállóban vannak, ezeknek fedetlen karámban kell állniuk, sőt egyiküknek még ezt is meg kell osztania egy kocával. Mindkét család több éve használja őket, s azt mondják, most már addig dolgoztatják őket, amíg össze nem esnek.

A ló tartás negyedik lehetséges célja az, hogy szerződésre hízalják, majd leadják a külföldi piacra szállító húskereskedő cégeknek. Noha néhány *rom* megkísérli és a leadási határidő előtt néhány héttel veszi meg a leadandó lovat parasztoktól, és ezen néha még néhány ezer forintot keres is, általában tanácsos, legalábbis kívánatos lenne néhány hónapig tartani a lovat leadás előtt. Úgy vettem észre, a romák az utóbbi esetekben valamelyest másként viselkedtek az állatok átadásakor.

A romára komoly pénzbeli terhet ró, ha nem sikerül eladnia a lovat, vagy ha jószántából dönt a megtartása mellett, még ha a ló egyik napról a másikra kevés figyelmet igényel is, csupán rendszeres etetést és itatást. Egy ló tartása szűles takarmányon (szénán vagy egyeben) általában heti 300 forintot jelent szeptember és május között. Ha valakinek ez idő alatt, azaz 32 héten át végig el kell tartania a lovát, csak a takarmány mintegy 9000 forintjába kerül. Ha a lovat egyébként nem fogják termelő munkára, a fenti kiadás nagy része nem fog megtérülni, mert igaz ugyan, hogy ősszel az árak valamennyit esnek, de a tavaszi áremelkedés jóval kevesebbet jelent, mint amennyibe az állat kiteleltetése kerül. A romák többféle megoldással próbálkoznak, például azzal, hogy télen egyáltalán nem tartanak lovat. Másvalaki lucernát termeszt, ami három hónapig eltart, ismét másvalaki két-három hónapra elegendő takarmányt lop, megint mások pedig egyszerűen kihasználják a testvéri kötelezettségek adta lehetőségeket, és a tehetősebb rokonok nyakán élősködnek. Nagy problémát jelent a szegény romáknak az istállózás, ami pedig a keservesen kemény magyar teleken elengedhetetlen. Vett úgy Párizson több *rom* lovat, hogy nem volt istállója, a rokonok szívességére számítva.

A romák kevés dologról beszélnek olyan szenvedéllyel, mint a lovakról. A férfiak nap nap után újabb üzleti terveket kovácsolnak egy-egy eladó lóval kapcsolatban, és megvitatják az adásvétel legkisebb részleteit, az alku legapróbb gesztusait is. Mintha minden egyes *rom* előtt folytonosan a Nagy Üzlet lehetősége lebegne, valami eget-földet megrengetően nagy vásár, hatalmas nyereséggel. A tények azonban azt mutatják, hogy a legtöbb általam ismert férfi számára a lóüzlet olyasfajta kártyajáték volt, amely inkább vitte, semmint gyarapította a romák pénzét. Valaki az egyik héten 13 000 forintért vett egy lovat, amelyet néhány héttel később ugyanennyiért adott tovább, miközben közel ötszáz forintot

költött takarmányra és fuvarra. Pipás, akinek esetét később elmesélem, pontosan ugyanannyiért adta el a lovát, amennyiért egy évvel azelőtt vásárolta. Néha látványosan nagy bukásokra került sor. Az egyik ember lova „elvadult”, míg a keze alatt volt, és kilenc hónap után 15 000 forintot veszített rajta. Egy-két vagyonos lókupecnek azért sikerült pénzt csinálnia. Egyikük körülbelül 40 000 forintot keresett egy olyan üzletsorozaton, amelyet két jó igásló vásárlásával indított, 110 000 forintért. A legtöbben azonban csak a mészárszékeknek való eladáskor látnak pénzt. Néha a romák maguk is belátják ezt; ilyenkor azt mondják, azért tartanak lovat, mert nem tudnak mit kezdeni a pénzüikkel, vagy egyszerűen csak „szenvedélyből” (*mánia*). A romák a lókereskedésről szólva többnyire nem adják jelét, milyen bizonytalan jövedelmet jelent ez a foglalkozás az átlagos roma számára. A formális közgazdaságtan szempontjából tehát a romák lókereskedése anomáliának számít. Hogy mégis megértsük, miért olyan fontos ez a romák számára, vessünk egy pillantást a romáknak a lovakról alkotott elképzeléseire, valamint arra, milyen kapcsolatban állnak a romák a lovakon keresztül a gázsók társadalmával.

> *A ló mint szimbólum*

A romák életében a ló olyan szerepet is betölt, amelyet „kulturálisnak” vagy „szimbolikusnak” nevezhetünk. Elégedetlen vagyok ezekkel a kifejezésekkel, mert olyasmit sugallnak, mintha saját gazdasági életünk egyik-másik meggyökeresedett eszméje gyakorlatiasabb volna, kevésbé szimbolikus vagy kultúrafüggő, mint a cigányoké. Ha mégis élek velük, azért teszem, mert segítségükkel kényelmesebben taglalhatom a romák képzeletét erről a varázslatos tárgyról.

A romák akaratot és értelmet tulajdonítanak a lovaknak. Egy lóról szólva, amelyik magától hazatért a legelőről, öregember beszélgetőpartnerem, azt a megjegyzést tette: „akár egy ember” (*szar ek manus*). A lovak és az emberek jellemzőit általában szívesen hasonlítják egymáshoz az említett módon. Van továbbá egy másik vonulat, a lovak egészen nyilvánvaló eszmei társítása a nőkhöz és a gázsókhoz, ami a beszédben és a mindennapi életben alkalmazott metaforikus helyettesítések révén fejeződik ki. Először az alábbihoz hasonló tréfák halatán figyeltem fel a lovak és a cigány nők közötti képzetársításra:

Kérdés: „Mi az, aminek két orra van, négy szeme, négy szája és nyolc lába?”

Válasz: „Egy asszony és egy ló.”

Aki lovat cserélni megy a vásárra, útközben azon élcelődik a többiekkel, hogy feleséget megy cserélni, és a lovakról ilyenkor előadott történetek incselkedő témája elárulja, hogy „valójában” nőkről szólnak.

A lovakkal foglalkozva a romák a világra hatnak, így próbálják meg alakítani a világukat, kapcsolataikat a gázsókkal és a többi romával. Így hát természetes, hogy úgy vélik, minél előbb tanul meg egy fiú a lovakkal bánni, annál jobb. Szegő Judit a gyermekfejlődéssel kapcsolatos munkája részeként több felvételt készített arról, hogyan gyűgögnek a felnőttek az egészen kicsi gyermekekhez. Amikor kisfiú az illető, elsősorban a lovakat emlegetik, és ahogyan beszélnek róluk, érezni, hogy a lovakkal való bánni tudás a kisfiú növekvő férfiasságának

és érettségének alapja. A következő példa, ahol egy anya és nyolcéves lánya beszélnek a hat hónapos kisfiúhoz, szépen illusztrálja ezt a tételt.⁴

Az anya egyszerre beszél a fiához közvetlenül és harmadik személyben. A „Hő te!”, amit a szájába ad, a cigányok rosszállását fejezi ki a ló viselkedését illetően. Dénest úgy képzelik el, mint aki egész lófogatnak parancsol. Dénes nővére, Grana is bekapcsolódik, és szerencsét kíván öccsének, ahogyan az a kereskedés sikerességéhez megkívántatik.

Mária: Megfogod a gyeplőt, hajtod a lovat, a kiscsikót. Felül a fiam a bakra. Megfogja az ostort. „Ugye rácsapsz a lóra, fiam?” Elindul a ló, és azt mondod neki: „Hő te!”

Grana: Ugye, Dénes?!

M: Hogyne, fiam!

G: Dénes! Légy szerencsés, fiam!

Most Mária azt emlegeti, hogy a fia elhagyja őt, másfajta kapcsolatot keres majd a nőekkel, ahogyan az itala is sör lesz majd a tej helyett. Távozása ugyan csak kapcsolatban áll a lovakkal.

M: Ne igyál sört, fiam, inkább az enyémet, inkább ezt (a mellét nyújtja neki). Jön majd a menyem és azt mondja neked: „Gyere, hozok neked egy kis sört, egy kis bort vagy valamit...” Majd mondom: „Dénes, menj el tőlem, ne ülj mindig itthon, Dénes. Menj, adjál-vegyél, cseréljél nekünk, fiam!”

Azután mintegy a fiú helyett beszél, két helyzetben is egyszerre: először mint az apja előtt büszkélkedő fiú, másodsor mintha szégyenkezne az apja előtt, amiért nem látta el rendesen a lovakat.

M: „Menj be az istállóba és hányd ki az almot!” Jön majd az apád haza a munkából, s akkor majd: „Nézd csak meg, apám, kialmoztam az istállót. Adtam neki vizet, adtam neki enni. Mert már felnőtt vagyok. Nem vagyok én már kisfiú.” ... „Jön majd apám haza és veszekszik velem, hogy nincs fű a lovaknak.”

Azután Mária visszatér a gondolatra, hogy fia elhagyja őt, most már kifejezetten a kereskedés miatt. Büszke rá, hogy a fiának két vagy három ló van a keze alatt, másfelől fáj a szíve az induláskor, mert tudja, hogy elkerülhetetlenül el fogja őt hagyni. Fájdalmát csak az mérsékli, hogy apja az, aki magával viszi a fiút.

M: ...Fiam! Elmegy a fiam, ugye, fiam? „Hová mégy, Dénes?” „A nagy vásárra, visszük a lovakat.” „Hány lovat viszel, Dénes?” „Kettőt vagy hármat.” „Majd meglátom, ha jönnek a romák a vásárra, elmegyünk, ha nem jönnek, nem megyünk.” „Hát majd akkor megyünk... megyünk apámmal; ketten, eladunk, cserélünk, veszünk kiscsikókat.”

Az utolsó mondatok megint Dénes képzelte szavai. A lovak most már részét képezik anyja családi világának, minthogy Dénes kedveskedő, atyai gesztust tesz kisöccsei felé.

⁴ Szegő Judit egy kiadatlan felvételének legépelt változatából. A felvétel egy példányát az MTA Nyelvtudományi Intézetében helyeztük letétbe.

M: „Hát mit csinálsz velük, Dénes?” „Hát én szeretem a kiscsikókat! Majd megyek, befogok a szekérbe és felszedem a sok apró gyereket a szekérré, én meg hajtom.”⁵

A szöveg bizonyos mértékben önmagáért beszél: a lovakkal való foglalatosság szorosan hozzátartozik ahhoz, hogy mit tesz jó fiúnak, növekvő ifjúnak és családos embernek lenni. Éles ellentétben áll ez az anya, az otthon és a lányok világával, akikhez sohasem beszélnek így. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a fiúk azok, akiket a lovak fölötti uralomhoz társítanak, és bár a nőtlen fiúk még nem kereskednek velük, már-eljárnak a vásárba és őrzik idősebb rokonaik lovait, mialatt azok megalkusznak róluk. Míg a fiúk azáltal válnak férfivá, hogy hatalmat szereznek a lovak fölött, a lányokat, mialatt nővé serdülnek, szimbolikusan magukkal a lovakkal kapcsolják össze.

Sokféle módja van a nők és a lovak közötti képzettársításnak. Számos gesztussal teremtenek kapcsolatot a nöstény lovak és a nők között. Egy fiatal kanca sörényét tulajdonosának fia egyik oldalon végig befonta. Máskor, amikor lovas kocsival mentünk esküvőre, a tulajdonos a kocsi elé fogott nagy fehér kanca fejére a felesége kendőjét (*dikhlo*) kötötte kétoldalról. Amikor megálltunk, a felesége leoldotta a lóról a *dikhlot* és a saját fejére tette.

A csődörök nevei – Dollár, Csibész vagy hasonlók – nem tartoznak az emberi nevek közé, a kancákéi viszont általában női nevek: a Jutka például kitűnő kancanév. Távoli rokonságot éreznek a lovak farka és az asszonyok haja között. Az előbbit sohasem szabad levágni, az utóbbit pedig kendő fedi és ugyancsak nem vágható le, kivéve közeli rokon halálakor. A lovak farka eltakarja anusukat és (kanca vagy kancacsikó esetében) vaginájukat is, amelyek a *romnyinál* is a tisztátalanság forrásai. Talán az is ide tartozik, hogy a lovak többsége erőteljesen tiltakozik, ha farkát meghúzzák, vagy akár csak játszanak vele, ahogyan erre gyakran engem is figyelmeztettek.⁶

A dolog iróniája azonban, hogy a lószőr különösen alkalmas hegedűvonónak, és emiatt egyszer nagy veszekedés robbant ki a *romungrók* és a romák között. Az egyik férfi mesélte, hogy amikor egy *romungro* zenész néhány szílat kért tőle a lóva farkából, megfenyegette, hogy azonnal agyonüti. „Szégyentelennek” nevezte a *romungrót*. Nagyon megfogott, hogy reakciója ugyanaz volt, mintha a lányának vagy a feleségének gázoltak volna a becsületébe.

A lovak és a nők között érzett hasonlóságnak egy másik, nem verbális kifejezése rámutat, milyen mélyen él ez a képzet a romákban. Amikor eladó lónak veszik hírért, a romák úgy tekintik, mintha nem volna „ura”, mintha férfi nélküli nőről volna szó, és mind azt forgatják a fejükben, hogy „megpróbálkoznak vele” (*zumavel*). Egyszer, amikor lovat venni készültünk egy férfival, többen is a ház elé gyűltünk, hogy lefoglalják az autó következő fordulót, ha az első vevőnek nem sikerülne a dolog. Végül a házigazdám, hogy le ne főzzék, nagy hangon kijelentette, hogy majd maga megy el, pedig addig nem is állt szándékában lovat venni. Amíg valaki „próbálkozik”, ha csak egy lónál is, senki másnak nincsen

5 Az eredeti cigány szöveget az 1. sz. mellékletben közöljük.

6 Piasere említi, hogy az újonnan vásárolt lovak sörényébe és farkára piros szalagot kötöttek a szemmelverés ellen. Ugyanílyen piros szalagot kötnek az újszülöttekre is (1984: 149).



9. Megvadult ló megfékezése



10. Makacskodó ló „hajtása”

11. Rendőrségi ellenőrzés





12 a. Alku

12 b. Alku





12 c. Alku



13. „Lassan és nyugodtan”

joga beleártania magát. Ha ez vásáron történik, azonnal *kriszit* („bíróság”) hívnak össze, és ez az elsőként jelentkezett vevőnek ítéli a vásárlás jogát, ha élni kíván vele, amelyet az kárpótlás fejében másnak is átengedhet.⁷ Ebben az egész lovak körül forgó világban a romák „hangvétele” lepett meg leginkább: hogy minden férfi úgy tartja, egészen kivételes üzleti képességekkel rendelkezik, amelyek révén könnyedén a maga oldalára hajlíthatja a szerencsét. A romák ugyanazzal a fajta magabiztossággal állítják ezt, mint ahogy azt is, hogy csak inteniük kell egy *gázso* nőnek, és az készségesen szétrakja a lábát.

A nők és lovak közötti kapcsolatok magukban foglalják azt is, hogy a nőket illetően is, akárcsak a lónál, fennáll annak veszélye, hogy kicsúsznak a férfiak ellenőrzése alól. A vásárok mindig újabb példákkal szolgálnak a lovak kiszámíthatatlanságára, sőt a tréfásabb kedvű emberek ezt maguk provokálják ki, odahaza pedig gyakran kelt pánikot a megvadult ló (l. a 9. és 10. fényképet).

Szinte minden héten megtörtént, hogy egy-egy ló elszakította a pányváját, és fel-alá nyargalászott az udvaron. Egyik ilyen alkalommal, amikor én is jelen voltam, az elszabadult ló kirúgta az itatót a helyéről, amellyel a vele párba állított állatot két fa közé szorította be. A nagyszámú jelenlévő nő tüstént sikítózni kezdett, attól félve, hogy odalesz a ló, és vele több ezer forintnyi befektetés. Az udvar végébe menekültek, és engem küldtek a férfiakért, hogy tegyenek valamit. Ketten meg jöttek is, és pillanatok alatt kirángatták a rúgkapáló állatot farkánál fogva. Feszült percek voltak ugyan, de nem annyira a toporzékoló lovak, mint inkább a fejüket vesztett asszonyok keltették a pánikot.

Hogy kinek mennyire sikerül uralma alatt tartania a lovat, az sok tényezőtől függ. Az egyik magyarázat, amit a ló viselkedésének megváltozására adni szoktak, az, hogy a tulajdonos nem ura a saját feleségének. Kalo vásárolt egy lovat, amiről azt tartották, hogy az a *Párizs* legjobb lova: magas, sima szőrű, szinte arabs külsejű kanca. A vásárlás után néhány hónappal Móni veszélyesen elvadult. Kalo háta mögött egyhangú volt a vélemény, hogy Móni kezelhetlensége összefüggött Kalo és felesége megromlott viszonyával. Az utóbbiról ugyanis az hírlett, hogy viszonya van egy gazdag és befolyásos budapesti romával.

A lovak csökönységét többek között veréssel kezelik.⁸ Egy férfi, miután átmulatta a hétvégét, megpróbálta megülni odakint legelésző lovát. Az állat, talán megérezve gazdája állapotát, az úthoz érve többé megmoccanni sem volt hajlandó, mire a mégeregbe gurult tulajdonos ütni-verní kezdte, először kézzel, majd bottal. Néhány perc múlva a húga vagy a sógora kiabáltak ki neki, hogy ne legyen már ennyire idióta. Aztán egész csapat férfi próbálta meggyőzni őt,

7 A *kriszi* intézményét a jelen munkában nincsen módomban részletesebben ismertetni. Amellett mindössze kétszer volt alkalmam látni, bár hallottam, hogy többször is sor került rá kutatásom ideje alatt. Ez a romák „bíróága”, ahol a „bírók” köztiszteletben álló, semleges idősebb férfiak. Az öregek javaslata nem kötelez senkit, és a *kriszi* csak akkor jelenti a vita eredményes lezárását, ha az „ítélet” mindkét fél elfogadja. Vekerdi azt állítja, hogy ma már nem tartanak *kriszit* (1983: 95), de rosszul tájékoztatták, akár szándékosan, akár más okból.

8 Nem lenne szerencsés a naiv moralitás alapján ítéletet mondani efölött, vagy egyszerűen cigány vonásnak tartani, mert úgy tűnik, aki állatokkal dolgozik, általában kevésbé gyöngéd velük, mint ahogy azt az otthoni kedvenceiket dédelgető britek helyesnek vélnék. Lásd ehhez Fél és Hofer (1969: 129) vagy Lawrence (1982: 61).

hogy menjen haza a maga lábán, végül az egyiknek sikerült. Általában azonban nem szívesen lépnek közbe, mert minden férfinak magánügye, mit tesz a lovával.⁹

A lovakat és a női nemet, illetve a női szexualitást még nyíltabban is együtt emlegetik. A fiam még nem volt egyéves sem, amikor a romák már faggatni kezdték Szegő Juditot újabb terhessége felől. Miután néhány hónapig tagadó választ adtunk, Judit egy közeli barátnőjének a férje azt mondta neki, hozzátéve, hogy ne adja nekem tovább, hogy „*be kéne fogni egyesbe*” (mármint engem), azaz hogy csak egy ló húzza a szekereket. Az tűnik számomra a szólás legvalószínűbb magyarázatának, hogy csak a feleségemmel kellene „járnom”, és nem tartanom szeretőt is a szekér túloldalán, ahogyan feltételezték rólam. A szekér rúdja ilyen módon hatalmas falosz képévé válik, amely szoroson tartja a lovat, és irányítja mozgását.

A nőket és a lovakat egymáshoz kapcsoló jelképeket tekintve nem meglepő, hogy bizonyos hiedelmek és nézetek távol tartják a nőket a lovakkal való foglalkozástól. Néha ugyan megesik, hogy ha nincs más odahaza, a tulajdonos felesége vagy anyja is kihozhatja vagy beviheti a makrancos lovat az istállóba, de általában nem kedvelik az ilyesmit, és teljes hozzá nem értésem ellenére is előfordult, hogy ha kéznél voltam, megkértek, én segítek nekik. Válságos pillanatokban, ahogyan említettem, a nők tüstént sikoltozva tágulnak a lovakról, akár otthon, akár vásárban. Olyat is hallottam, hogy a nők „megbolondíthatják” (*dilyare!*) illatukkal a csödöröket, így távol kell őt tartani tőle.¹⁰

Az is elő van írva a nő számára, hogy a vásár előtti napon jelképesen távol kell tartania magát mind a férjétől, mind a lovaktól, noha sok férfival, aki vásárra hozza a lovát, vele jön a felesége is, akár a saját ügyeit intézni, akár csak rokonaival találkozni. A férfinak nem szabad a vásár előtti éjszakán együtt hálnia feleségével, sőt annak ruhái, kiváltképpen az inge sem érhetnek hozzá. Sok roma szívesebben tölti a vásár előtti éjszakát a vásártéren, mintha így kívánná kifejezni elkülönülését az otthontól és annak minden női vonatkozásától.

A vásár előtt a roma gondosan megmossa arcát, hogy szerencsével járjon. Felesége nem segíthet a lovat szekérbe fogni, sőt át sem haladhat a befogott ló előtt, még ha ez minduntalan nagy kerülővel jár is. Ha a nő bármi módon beavatkozik vagy közbeszól az üzleti tárgyalás során, tönkretelheti férje szerencsét. A romák állítása szerint ugyan most már nem tartják be annyira ezeket az előírásokat mint régen, folyton modernségüket hangsúlyozzák a kívülálló előtt, miközben a gyakorlatban másként járnak el. Egy csendes természetű, idős ember rettenetesen dühbe gurult, amikor felesége beleavatkozott az udvarukon folyó alkudozásba. Amikor Szegő Judit vagy én a tilalmak okát tudakoltuk, a nők rendkívül zavarba jöttek, és nem voltak hajlandóak addig tovább beszélni, amíg a szobában vagyok. Juditot pedig megkérték, ne adja nekem tovább, amit erről a szégyenletes „női ügyről” megtud tőlük.

9 Lásd ehhez Fél és Hofer (1969: 139), akik ugyanezt mondják a parasztokról és fiaikról.

10 Az angol cigányok állítása szerint a csödörök menstruáló asszony láttán megvadulnak (Okely, 1983: 100).

> A szocialista lóvásár

Ha Magyarország helyett akármelyik másik szocialista országban folytattam volna a kutatást, engem is meglepett volna, hogyan létezhet a lóvásár intézménye egy olyan gazdaságban, amely már huszonöt éve végbevitte a mezőgazdaság kollektivizálását, és amelyben így végképp nincs helye olyan „primitív” társadalmi képződményeknek, mint az állatvásár, nem beszélve arról, hogy a vásár főként magáncélokot szolgál. Azt gondolhatnánk, semmiféle lóvásár nincs manapság, hiszen azt olvashatjuk, hogy hivatalosan tilos volt lovat tartani a háztáji földön 1977-ig (Swain, 1985: 73). Én azonban többek között azért Magyarországon kezdtem el cigányokat tanulmányozni, mert 1968 óta, különösen pedig a 70-es évek második felétől viszonylag nagy szabadságot élveztek itt a vállalkozók. Manapság pedig a háztáji parcellák változatlan jelentősége és a mezőgazdasági magántermelés más, kevésbé tőkeigényes formái (I. Hann, 1980 és Swain, 1985), valamint a mezőgazdasági területeken ismét erősödő magánfuvarozás (l. pl. Domán, 1984: 124) még inkább szükségessé teszik az élőállat-piac valamilyen formáját.

Történelmi léptékben a lovak egyre csökkenő szerepet játszanak a magyar életben – a lóállomány 35 éve egyre apad, így 1981-re már mindössze 120000 ló volt az országban.¹¹ Az egyes megyéket tekintve változik ugyan a csökkenés mértéke és kezdetének időpontja, de ez láthatólag mindenütt összefügg a mezőgazdaság kollektivizálásának újraindításával az 1950-es évek végén, az állatállomány többé-kevésbé erőteltett bevitelével a termelőszövetkezetekbe, valamint a gépesítés miatti ottani fölöslegessé válásával. Harangoson a teljes állomány az 1962-es 471-ről 1981-re 88-ra csökkent, a szám a földművelő Csókán ugyanabban az időszakban 147-ről 36-ra esett, Dongón pedig 227-ről 40-re.¹²

A lótartás abszolút csökkenésével egyidejűleg jelentős változás történt a lótulajdonosi réteg összetételében is, minthogy az 1960-as évek közepétől sok kisparaszt tett szert lóra. Az egyholdas vagy annál kisebb, sőt semmi földdel nem rendelkező lakosság birtokában lévő lovak száma az 1964-es 17 971 darabról 1966-ban 34 723-ra, és 1969-ben 55 441-re emelkedett.¹³ Ez a szám 1981-ben 40 000 volt.¹⁴ A növekedés azonban nem mutatott egyenlő eloszlást az országban. Így Heves, Szolnok, Tolna, Veszprém, Somogy, Győr-Sopron, Fejér és Békés megyében szinte nem volt változás, vagy még inkább visszaesés tapasztalható (l. a 3. sz. térképet). Főként Bács-Kiskun, Csongrád, Pest és Szabolcs-Szatmár megyékben következett be fellendülés a magánszektorban. Míg

11 Az adatok forrása a *Mezőgazdasági Statisztikai Adatgyűjtemény, 1870–1970: Állattenyésztés, 2. Megyei adatok, 3. Lótenyésztés és egyéb állatfajták*, KSH, Budapest, 1973, *Mezőgazdasági összeírás*, 1981. KSH, Budapest, 1981.

12 *Mezőgazdasági Statisztikai Adatgyűjtemény, 1870–1970: Állattenyésztés, 3. Községi adatok, 3. Lóállomány*, KSH, Budapest, 1973.

13 *Mezőgazdasági Statisztikai Adatgyűjtemény, 1870–1970: Állattenyésztés, 2. Megyei adatok*. KSH, Budapest (1973: 23).

14 *Mezőgazdasági összeírás*, 1981. KSH, Budapest (1981: 21–27).

Heves megyében a kistermelők a megye loállományának csak egyharmadát birtokolták, Bács-Kiskunban és Pest megyében kétharmadát.¹⁵

3. térkép: Fontosabb lóvásárok, amelyekre a harangosiak járnak



Úgy látszik, kialakult az egy- vagy kétlovas parasztok széles rétege. Ők töltik meg a vásárokat, ők vásárolják a cigányok által eladásra kínált lovakat, és nem meglepő, hogy a legnagyobb vásárok Nagykőrösön, Nyíregyházán, Monoron és Debrecenben vannak, míg a Harangos környékiek jelentéktelenek. A Jászberényben tartott szombati vásáron nyár közepén csak húsz körül volt a lovak száma, míg a következő héten a nagykőrösi vásárra több száz lótulajdonos jött el. A felhajtott lovaknak körülbelül 70%-a lehet cigány kézen.

Eleinte azt gondoltam, hogy a cigány tulajdonosok számának növekedése és lovaik jó minősége a lovak értékének viszonylagos csökkenésével függhet össze. Húsz évvel ezelőtt kevés harangosi cigány családnak volt lova, és a városi állatorvos szerint ezek is nagyon rossz állapotban voltak. Az állatorvos azt is mondta, hogy ha Harangoson vásárt tartottak, kevés cigány hozott oda lovat. Többnyire az történt, hogy a vásár hajnalán néhány férfi összedobta a pénzét, kora reggel vásároltak olcsón egy lovat – a tulajdonos örült, hogy ilyen gyorsan vevőt talált rá –, és kicsivel később, még aznap túladtak rajta. Amikor azonban

¹⁵ Megjegyezzük, hogy a fenti adatok nem a háztáji földeken (azaz a téesz által a téesztagoknak osztott parcellákon) használt lovakra vonatkoznak, amelyek aránya (legalábbis hivatalosan) a mondott időszakban jórészt változatlan volt. Sozán (1983: 129) azonban figyelmeztet rá, hogy igen sok téeszföldet félig törvényesen és egyáltalán nem hivatalosan magántulajdonosok művelnek, így a hivatalos statisztikák nem tükrözik a magánszektorban valójában használt állatok arányát.

a cigányok emlegették a múltat (*varekana*, szó szerint „valamikor”), azt mondták, akkoriban több férfinak együtt volt egy lova, másoknak meg kocsija. Manapság sem minden ló nagyszerű, több igen rossz bőrben lévő állatot is láttam, noha már nem ez az általános.

Arról, hogy vajon csökkent-e a lovak más árukhoz viszonyított értéke, nem sikerült adatokat találnom, míg egy öreg magyar lókereskedő és fuvaros meg nem oldotta a problémámat. Azt mondta, hogy amíg ő aktívan folytatta a kereskedést, egy kiváló állapotú igásló ára körülbelül két hektoliter bor volt; ez függött a lovak kínálatától is. Ez az arány ma sem változott. Úgy gondolom, a cigányok fokozott részvétele a lovak adásvételében inkább annak a fellendülésnek köszönhető, amit az elmúlt húsz év jobb bér munka-lehetőségei és a disznótartás eredményeztek, ahogyan ezt az első és harmadik fejezetben röviden jeleztem.

A piac (*foro*) ideiglenes mikrokozmosz az árucserén alapuló társadalmon belül. Egyfelől mindenki saját céllal jött ide. Mindenki független szereplőként áll szemben a másikkal, hozza döntéseit, köti üzleteit. Mégis, a vásár egészének is megvan a maga ritmusa, hullámzó atmoszférája és működése, amely nem egyszerűen a jelenlévők százainak egymástól független tevékenységéből adódik össze, hanem valamiképpen olyan különleges rendet jelent, amely ott áll minden egyén cselekedetei. Ez a ritmus látványosan megy át a kaotikus tevékenység pillanataiból – amikor a fiúk felvezetik a lovakat, és a nézők figyelmeztető kiáltásokkal adnak helyet, majd tömeg verődik össze és záródik szorosra a kiáltozó, kezét rázó és olykor pénzt számoló kereskedők körül – a hirtelen beálló nyugalomba, amikor nincs többé gyűjtőpont a figyelem számára, a tömeg szétoszlik, mindenki megy a maga dolgára. Ilyenkor mondják, hogy „*áll a vásár*”.

Az egyes állatokat elkülönülten árulják, így a disznóknak, marháknak és lovaknak külön területük van a vásáron, a disznó- és marhavásár hangulata nagyon különbözik a lóvásáráétól. A disznó- vagy marhaügyleteknél egyáltalán nem vagy kevéssé találkozni a lókereskedelem sok apró lépésével. A disznókat kora reggeltől árulják, a vásárt gyorsan nyélbeütik, minden körülményeskedés és hosszadalmas alkudozás nélkül, és ugyanígy történik a marhavásáron is. Az élő állatok mellett van még *kirakodóvásár* is, ahol iparcikkeket kínálnak, valamint bódék gyors étkezésre (*lacikonyhák*), amelyek a magyar vásár elmaradhatatlan intézményét alkotják.

Az emberek különböző kategóriái, romák és magyarok, vagy romák és romák között az üzleteket a napnak más-más szakában bonyolítják le. A nap végén, ez szinte íratlan törvény, a romák csapatostul járják a vásárteret és a kocsmákat, hogy még az utolsó pillanatban, mielőtt a lovakat felvezetnék a teherkocsira vagy elhajtánák a vásártérrel, egy utolsó üzletet kössenek egymással. Többször láttam, amint egy-egy teherautó visszafordult, és levezették róla a lovat, hogy a vásárázás perceiben még megmutassák egy lehetséges vevőnek.

Az egész vásárnak mindehhez teátrális, nagyszabású hangulata van, és mindig akadnak jelentős személyek a téren, akik nagyobb tömeget vonzanak maguk köré, mint mások. A cigányok teljes odaadása az üzlet iránt, végsőkéig való kitartásuk az alkudozásban kivívja a parasztok csodálatát, akik körbe állva elbűvölten és elbódultan figyelik a cigányok alakításait. Úgy vélem, hogy a cigányok viselkedése nem az olyanfajta üzleti megfontolás eredménye, amely valamiféle

„helyes viselkedésről” vallott felfogástól eltérő, feltűnő magatartás révén remél még egy kicsivel több hasznot. Hogy megértsük a vásár logikáját, mélyebben kell megismernünk a vásározók kultúráját.¹⁶

> *Az alku*

Képzjük el hogyan tölti a reggelt egy cigány a vásárban. Ha az illető lovat hozott eladásra, valószínűleg már előző nap eljött otthonról, és a vásártéren éjszakázott. Sátrat vertek, és minden család a maga külön tűzét üli körül; a lovak ugyanis nem festenek jól, ha fáradtak, verejtékeznek, és kelletlenül produkálják magukat. Noha a lóüzlet a férfiak dolga, az asszonyok is gyakran elkísérik férjüket, hogy a fonal vagy más eladását intézzék, és rokonokkal találkozzanak. A fiúk vagy idősebb férfiak esetén az unokák is a családdal mehetnek, néha a lányok is, bár fiatal lányokat ritkán látni a vásártéren.

Mások hajnalban, teherautóval indulnak a vásárra. Az óriási nagykörösi havi vásárra még pirkadat előtt érkeznek meg a budapesti kereskedők, hogy lefoglalják a kapu környékén a legjobbnak tartott helyeket. Teherautóik között széles folyosót hagynak, ahol „futtathatják” a lovakat. Mások nem sokkal azután futnak be, hogy fölkelt a nap, még télen is a legtöbb eladó már nyolc órakor a helyszínen van.

Amikor a piac éledni kezd, a *romnyik* a bódék közé állnak fonalat árulni, vagy felkutatják rokonaikat, és leülnek csevegni velük a lovaskocsi árnyékába. Férjük, először lehetőleg egyedül, körbejárja a vásárt, hogy meglássa, milyen lovakat hajtottak föl aznap. Ebben az időszakban elsősorban a *gázsók* által kínált lovakat figyeli.

A legtöbb vásárra érkező kereskedőnek már van valamilyen képe arról, miféle lovat is keres. A parasztoktól eltérően, akik földjeik minőségéhez és a megkívánt munkához viszonyítva vizsgálják az állatokat, a cigányok úgy tekintenek a lovakra, mint további lehetséges adásvételek tárgyára. Ennek kapcsolataik köre és a különféle piacokról szerzett ismereteik szabnak határt. A hegyesebb észak-magyarországi vidékeken a *gázsók* nehezebb és erősebb lovakat keresnek, és ugyanaz áll a Jászságra is, míg a Tisza mentén, legalábbis Fél és Hofer itteni kutatása idején, inkább a könnyebb, kevésbé erős állatokat lehet eladni (1969: 352).

Szembeszökő a „meleg” és „hideg” vérű lovak közötti különbség, ami az állat fajtáján, tüzeségén, vagyis irányíthatóságán múlik. A legtöbben egy bizonyos keverék fajtát keresnek. Fontos szempont a ló neme is. A csődör erősebb, jobb munkás ló, mint a kanca, amely viszont azzal ellensúlyozza gyengeségét, hogy az ellés révén évi 15-20000 forint tiszta hasznot hajt. Noha a romáknak nincs okuk válogatónak lenni, jobban hajlanak a kancák és a kancacsikók felé, és a „bárcsak kanca lenne” gyakori kifogás egy-egy lóról lemondásra. Minthogy maguk nem tenyésztnek lovat, nem az ilyen módon megszerezhető jövedelem

16 Úgy gondolom, perspektíváim nem alternatívát, hanem kiegészítést jelentenek Alexander és Alexander (1987)-hez. Az általam tapasztaltaknak köze lehet ugyan pénzügyi megfontolásokhoz, de azt gondolom, az ő elgondolásaik értékét nem csorbítaná, ha figyelembe vennék az üzlet tárgyának kulturális jelentőségét.

teszi szemükben a nőstényeket vonzóbbá. A túlságosan feltűnő nemi szervekkel rendelkező csődöröket sosem romák vették meg. Egy pásztói vásáron, ahol a paraszt által eladásra kínált csődör péniszze félig meredten himbálózott, a romák megjegyzéseket tettek rá, milyen csúnyán néz ki, és azt mondták, rossz jel.

A legtöbb roma választási lehetőségeit anyagi helyzete szabja meg. A lovakat áruk szerint nagyjából a következőképpen lehet osztályozni: az öreg és olcsó lovak 20000 forinton alul kaphatóak, miként az egyéves csikók is; 20–35000 forint között már csúcsformába lendülő fiatal állatokat és a „csúcsot” csak nemrégiben maguk mögött hagyott idősebbeket lehet kapni, míg a legjobb lovak 35–50000 forintba kerülnek. Efölött a romák szerint nem érdemes vásárolni, hacsak nem összeszokott párost, amelyért a parasztok 60–60000 forintot is megadnak.

Ha a vásárt járva a cigány vásárlók valahol rokonra vagy barátira bukkannak, sűrű tiltakozások közepette meghívják egy italra egymást a *lacikonyhák* melletti italmérések valamelyikénél. Két-három *feles* (5 centiliter) lecsúszik ilyenkor valamelyik gyümölcspálinkából, bár senki sem akar lerészegedni, jól tudván, hogy nem egy ittas fővel kötött üzletet megbántak már azok, akik csak kijózanodva vették észre az állat valamilyen nyilvánvaló hibáját. A romák a talponállóban más rokonokkal is összejönnek, akiket szerencsés reggelt (*Baxtalyi detehara*) kívánva üdvözölnek, a közeli férfi rokonok szájon is csókolják egymást. Meghallgatják, mit hoztak fel mások, ki „miben jár”. A rokonok, többnyire a sógorok, gyakran meg is ígérik, hogy figyelni fogják az egymás érdeklődésére számot tartható lovakat, meginvítálgják egymást, hogy vizsgáljon meg a másik is egy ígéretes lovat.

A ló szemrevételezése nagy tudást, jó szemet és türelmet igénylő feladat. Mind a parasztok, mind a cigányok a ló két testrészét vizsgálják meg főként: a száját és a lábait, noha további fontos támpontokat kínálnak a sörény, a nyak és más testtájuk is.¹⁷

A legfontosabb tudnivaló az állat kora, mert ebből állapítható meg, milyen munkára fogható, ami a romák számára egyúttal a további eladás lehetőségét is jelzi. A 3–8 év közötti ló élete virágjában van, és ha semmi nem jön közbe, szilárdan tartja árát ezen idő alatt. Nyolcéves kora után az ár fokozatosan ereszkedik, bár a lovat számos esetben még tizenhét évesen is munkára lehet fogni. A lóhoz közeledve a tulajdonos már rutinosan előre közli annak életkorát, megvan azonban annak a módja, hogy ezt a kor némi szépítésével tegye. A magyar nyelvben például mondhatunk négyévesnek egy lovat akkor is, ha csak a jövő tavasszal tölti be a negyedik évét. Tanúja voltam annak is, hogy egyesek ilyenkor szégyentelenül hazudtak mindaddig, amíg valaki a ló fogainak megvizsgálása után rájuk nem pirított.

Ahogy a közmondásból kitűnik – „Ajándék lónak ne nézd a fogát” –, a ló korát elsősorban fogaiból lehet megállapítani. Az egyes fogak megjelenésének eléggé szabályos menetrendje van, miután pedig az állat teljes fogsora kinőtt – úgy ötéves kora körül –, attól fogva kopottságuk és ferdeségük válik a becslésben irányadóvá. Noha a parasztok és a cigányok többsége szerint 11 éven túl már nem lehet biztosra menni, néhány öreg roma a ló általános jellemzőiből még ilyenkor is megközelítően megállapítja korát. Művészet ez, amely nagy tiszteletet

17 Egy alapos szemrevételezés teljes leírását lásd Dománnál (1984: 125).

szerez mestereinek, és a romák gyakran saccolgatják a lovak korát csak azért, hogy azt azután a tulajdonostól is megkérdezve próbára tegyék ítélőképességüket.

A kor megállapítása után a vevő a ló legfőbb értékét, a lábát ellenőrzi. Ezt ránézéssel is meg lehet tenni, de a vevő meg is tapogathatja a megfelelő részeket, az elülső lábakon az inakat, a hátsókon az állat bokáját, majd feljebb vizsgálódik, nincsenek-e a lábon duzzanatok, nem pókos-e, ami beszédes jele az állat túl-eröltetésének a munkában. Máshol több adásvételben is túlvannak már annyi idő alatt, míg egy-egy komolyabb szemrevételezés lezajlik a ló munkaképességét illetően.

Ha minden rendben van, a *rom* egy gesztussal jelzi az eladónak, hogy az állat kétségkívül teljesen vad, amire az eladó hangosan tiltakozik: dehogyis, egy csöppség is nyugodtan sétálhatna a lábai között. Ha a vevő nem fél, ilyenkor megemeli a ló lábát, ami akkor jár eredménnyel, ha az állat ellenáll, sőt rúgni próbál. Ha egy ló nem engedi a lábát megemelni, nem lesz könnyű megpatkolni, és valószínűleg más feladatokat is bajos lesz vele végezni. Ha az eladó jól ismeri lovát, válaszul ő maga emeli meg annak lábát, és ha minden jól megy, sikerül a térdén vagy karján megtartani, hogy így szemléltesse, milyen könnyű az állattal bánni. És ahogy az eladók kiáltozásából kitűnik, „csak ez számít”.

Ha a tulajdonos megbízik a lovában, bemászhat hátulsó lábai, nemi szervei alá, vagy ha kancáról van szó, felemelheti a farkát és nekidőlhet vaginájának és anusának. Csak a legbékétűrőbb lovak nem reagálnak hevesen a kettő közül bármelyikre, az utóbbi esetben általában levizelik a tulajdonost, és vadul próbálják felrúgni.

Nincsenek rá szabályok, mikor kezdődhet az alkudozás: bármikor lehet ajánlatot tenni vagy kérni. Ha mindkét fél szándéka komoly, „futtathatják” (*traden la*) a lovat, vagy „próbát csinálhatnak” (*zumaven la*) a meggyőzés végett. A futtatás abból áll, hogy egy fiú a zablára akasztott kötélben többször fel-alá futtatja a lovat, hogy a vevő lássa, hogyan mozog. Ilyenkor derül ki egy-egy másképpen gyönyörű lóról, hogy rossz a mozgása, vagy egyenesen sánta.

Nagy erőt és önbizalmat kíván a fiúktól, hogy gyors vágatásban fel-alá vezessék a majd hétméteres dühörgő állatot a tömegben. Dolgukat még meg is nehezítik a körülállóak, akik oda-odaszóznak ostorukkal a ló hátsó lábára, hogy megugrik-e, vagy más módon teszik próbára az állat türelmét és a fiú erejét. A ló nagyon ritkán szabadul el, de ha mégis, a tömeg szétszórul, a nők sikítoznak, a férfiak „hó!”-t kiáltoznak. A ló futtatásához az erőn felül jó ritmusérzék is kell, mert a fiúnak egy lépésben kell haladnia vele, ha könnyű és kecses járást kíván tőle.

A „próba” (*zumavipo*) nagyobb erőfeszítést igényel a lótól, és csak akkor lehet elvégezni, ha szekér is rendelkezésre áll. Ez a ló valódi próbája, és távolabbi vásárok alkalmával, ahová már nem lehet szekérral eljutni, a férfiak legyintenek: nem is éri meg elmenni rá. A „próba” lényege, hogy lánccal vagy kötéllel lekötik a szekér egy vagy több kerekét. Először az első kerekeket rögzítik, mert a hátsókon van kézzel vagy lábbal működtethető fék. Kivételes esetekben láttam két, sőt több kerék lelángolását. A cél, hogy megnézzék, milyen talajon milyen könnyen hajlandó a ló elhúzni a kocsi.

Nem öncélú mutatvány ez. Magyarországon a fuvarosok gyakran húsz mászásával vagy még többel is megrakják a szekeret, s a próba mutatja meg, elviszi-e majd a ló ezt a terhet a keréknyomok szabdalta sáros úton. A próbát azzal is

lehet nehezíteni, hogy a lovat emelkedőnek hajtják, vagy hogy egy kört kell megtennie a leláncolt kerekű szekérral. A kókai vásáron mindjárt a vásár fölött kezdődik egy meredek lejtő, és a roma fiúk a délelőtti nagy részét azzal töltik, hogy egymás után fuvaroztatják fel a lekötött szekereket, ilyen módon bizonyítva rokonaik lovának erejét és saját ügyességüket. A férfiak gyakran fogadnak is a próba eredményére. „Nem csinálja meg” mondja egy magyarul, hogy mindenki tudja, mi következik (vagy *csi biril te kerel la*, roma nyelven): ha az eladó tovább ágál, a vádat emelő előhúzza a pénzét, és a tulajdonos tenyerébe csapja. Minthogy a „próba” a tulajdonos kereskedői és férfiúi szavahihetőségének próbája is, nagy érzelmi töltete van. Talán a dolog óriási nyilvánossága és teatralitása teszi, hogy főként fuvarosok és cigányok mutogatják ilyen módon állataikat, akár kérétenül is. A parasztok, az volt a benyomásom, sokkal kevésbé hajlamosak ilyen feltűnő szerepet játszani.

A két próbát megelőzően, vagy még korábban, ha a vevő áttekintette már a vásár kínálatát, szó esett már a vételárról, noha senki nem lép szívesen elsőként, mindkettő a másikat biztatja: „Mondjon egy árat!”, vagy ha cigányok: „Mennyit készsz?/Mennyit engedsz?” (*Szode mangesz? Szode sinesz?*)

Nem egyszerű dolog az első ajánlatot megtenni. Ha az eladó kezdi, olyan árat akar mondani, ami jóval felülmúlja ugyan a ló értékét, de nem annyival, hogy elriassa a vevőt. Gyakran ki kell mutatni az alkura való hajlandóságot (*kamel te mitiszarel* „alkudni akar”), különösen ha két cigány áll szemben egymással. Ha valaki abszurd módon magasra tartja az árat, a válasz abszurd módon alacsony ár lesz, annyira alacsony, amelyet józan ésszel senki nem gondolhat komolyan.

Az ajánlattétel színészi gesztussal jár: az eladó bal kézzel megfogja a vásárló kezét, és jobbájjal belecsap: „Adjon 45-öt” (mármint 45000 forintot), majd széles lendülettel feje fölé rántja vissza a kezét, aztán leengedi csípőmagasságba, tenyérrel felfelé, várva a másik „bemondására”. Minden „bemondás” hatalmas, messzire elhangzó csattanással jár, mintegy jelezve az arra járóknak, hogy itt akármelyik pillanatban pénz is ugorhat. Ezt a teátrális mozdulatot az alkudozás során mindkét fél többször is megismételheti, jelezve, hogy kész az alkut folytatni, vagy hogy még mindig alkuképesnek tekinti a helyzetet. Ha pedig az egyik fél folytatásra akarja biztatni a másikat, előhúzza annak kezét a zsebéből vagy a háta mögül, s belecsap (l. a 12.a, b, c fotót).

Az alku második fordulójában, amikor már a „próbákat” számos itallal együtt maguk mögött tudják, a hangulat felfűtötté válik. A körülállók tömege, nem zavartatva magát, gyűrűvé záródik össze a két fél körül, újabb próbákban reménykedve. Aki nem hajlandó ilyenkor alakítani, sosem érezheti otthon magát a vásárban. Volt pl. néhány általam is ismert nem cigány, akik csak az érdeke-sebb lovak felkutatásáért járták a vásárt, és aztán otthonában látogatták meg az eladót, hogy személyesen és nyugodtan tárgyalhassanak vele.

A vásárban mindkét fél tudja, nagy ereje van a jól eltalált kiszólásoknak, a másik felé kimutatott jóindulatnak, a nagyvonalúság látszatának. A nyilvános tréfálkozásból át lehet váltani békés csevegésbe, miközben az ember megőrzi heveségét, sőt agresszivitását a másikkal szemben.

Az eladó részletezni szokta, hol vette a lovat, hogyan használta, és hogyan kímélte, hogyan eszik, és így tovább. Az eladó egészen tényszerű közlésekkel

együtt rendszerint hihetetlen dolgokat is állít az állatról, temperamentumáról, erejéről, étkezési szokásairól, amelyeket a vásárló kétségbe von, így sarkallva az eladót az állattal végzett újabb próbákra. A romák meglepően állhatatosan érvelnek, és sosem fogadják el véglegesnek a parasztnak elutasítását. Az egyik parasztnak, miközben a lovat vizsgálta, négy cigány monoton ritmusban egyre azt darálta a fülébe, hogy fogja csak be a lovat a szekérbe, és tegye csak próbára az erejét, majd meglátja. Újra és újra megkérdezték, miért nem akarja befogni, ösztökélték, hogy tegye már meg, és egyáltalán nagyon nyers, familiáris, noha nem sértő modorban kezelték. A romák a *gázsókkal* való tárgyaláskor a formális magázást használják, amely tiszteletet és távolságot fejez ki a magyarban. Ugyanakkor egy percre sem hagyják a parasztnak eladót vagy vásárlót békében, hogy maga döntsön, hanem egyfolytában ott legyeskednek körülötte és megpróbálják ráerőltetni a maguk véleményét.

Cserbo, a nagy roma kereskedő, aki minden vásárt ural, ahol megjelenik, gyakran megjártssza a részegét, és fizikailag is bántalmazza a tárgyalófelet, nekilöki az állatnak, rábődül a fiára, hogy „futtassa” a lovat, aki belerohan vele a tömegbe, hogy az utolsó pillanatban hirtelen visszafordítsa, így keltve pánikot, de egyúttal annak érzését is, hogy az eladók urai a helyzetnek. Cserbo szeretné tudni, mi baja van a vevőnek a lóval; miért nem fogadja el a vevő az általa mondott árat; miért nem tesz maga ajánlatot; és még ugyanarra a lélegzetvételre megesküszik a saját életére is, hogy egyetlen becsületes ember sem találhat semmi hibát az állatban. Fia pedig ezalatt ócsárló megjegyzésekkel fűszerezi az adásvételt. Ha a vevő habozik, Cserbo nem hagy neki időt a mérlegelésre, hanem rákérdez, miért is habozik, és miután eléggé frusztrálttá tette, végül kijelenti, ennek az embernek most már nem is hajlandó eladni a lovat, és egy másik érdeklődőnek kiált oda, hogy a tömeg előtt alázza porig a vevőt. Ha azonban az eladók valamelyike túlzásba viszi az ilyesfajta kettős játékot, a másik észhez tér, s a *gázso* pártját fogja, megbékíti azt az előző durvaságért.

Az a fura a lóvásárban, hogy mindenki odavan az alkudozásért. Ezért verődik össze akkora tömeg, és Cserbo minden eszközt felhasználva fejt ki nyomást a vevőre, hogy tegye meg a döntő lépést, ne hiúsuljon meg a vásár, s ne látsszék ügy, mintha Cserbón múltott volna annak sikertelensége.

> *A vérbeli kupec*

Míg a parasztnak azért jön a vásárra, hogy eladja a lovat, vagy vegyen egy másikat, amelyre szüksége van a munkájához, a cigányok és a *kupec*ek mint a lovak *forogatói* jelennek meg. A cigányok szerepét legtisztábban a *cincár* testesíti

meg (amit talán a „kamatszédő” kifejezéssel lehetne fordítani).¹⁸ A másik kifejezés, amivel illetik őket, a *közvetítő*. Kiss Lajos szerint aki a vásári közvetítő mesterségét ki akarja tanulni, az „a cigányokkal cimboráskodik, azoktól tanulja el a magasabb cincári tudományt, mert hiába, a cigányok ebben a főmesterek” (1934: 277). Kiss sztereotíp kupec-figurája olyasvalaki, aki nagyot „kaszál” pusztán csak azáltal, hogy egyik helyről a másikra közvetíti a lovat; nyereszkes alak, aki olcsón vesz és drágán ad, aki mások tudatlanságán tömi degeszre a zsebé.

A magyarok többségének, megfigyelésem szerint, nem ilyen egyértelmű a véleménye a cincárról. Bármennyire utálják is némelyek a lóalkuszt mint közvetítőt, aki más verejtékén gazdagszik meg, ugyanakkor sokszor elismerik, hogy ha ő nem hozta volna össze a két felet, azok maguktól nem találtak volna egymásra. Magyar kifejezéssel ő az, aki *szenesíti* (etimológiája ugyanaz, mint az angol „sanctions” fordításáé) vagy *megáldja* a vásárt. Ami neki jut, az a *körösvíz ára* vagy az *áldomás* költsége.

A cincár szerepét nem kell feltétlenül cigány játssza: alkalomadtán, ahogyan alább még visszatérek rá, egy *gázso* is cincárként ténykedhet a romák számára. Romákat pedig láttam már cincárként közreműködni mind romák és *gázsó*k, mind pedig tisztán *gázsó*k közötti alkuban. Noha a romák egymás között is közvetítenek, a közvetítőre ilyenkor nem alkalmazzák a *cincár* megnevezést, és amennyire tudom, pénz sem jár neki ilyen alkalommal. A romák közötti közvetítés a segítség kategóriájába esik, amelyről az előző fejezetben beszéltem.

Júniusban Lolo azzal a 12 000 forinttal érkezett a pásztói vásárra, amelyet előző hétfvégén kapott egy csikóért. Választási lehetőségeit ez rendkívül behatárolta, mindazonáltal sikerült megfelelő lóra bukkannia, egy sovány, fekete pöttyös fehérre („mákos”-ra, magyarul *almásderesre*). Egy darabig nem bocsátkozott alkuba: segített néhány másik férfinak, közben időnként oda-odanézett a „saját” állatára. A délelőtt közepe táján aztán megérdeklődte az árát is a tulajdonostól, aki 16 000-t mondott – Lolo szerint elképesztően sokat. Lolo „hetel” vagy „nyolcat” ajánlott, mire a dolog annyiban is maradt, noha Lolo később még néhányszor visszament, és kicsit emelt az ajánlaton, de nem eleget. A vásár végén Lolo még egyszer utoljára visszament, néhány másik férfi kíséretében, akik megpróbálták rávenni a mogorva öreg parasztot, hogy adja el a lovat 11 000-ért. Kérdeztették, minek jött a vásárra, ha nem akar eladni, végül Lolo kivágott egy utolsó, 12 000 forintos ajánlatot, meglöbögatva kis köteg bankóját, de a paraszt közölte, nem adja el a lovát sem Lolónak, sem más cigánynak.

Ritkán hangzik el nyilvánosan ilyen gorbán ellenséges kijelentés cigá-

18 Az ötletet, hogy az elnevezés a német *Zins* (kamat) szóra mehet vissza, Sárkány Mihálynak köszönöm. A *Magyar Néprajzi Lexikon* szerint a *cincár* név a Balkán déli részén élő román csoportot jelöli, akik a 19. században Budapesten is kolóniát alkottak. Hagyományosan kőművességgel, aranyművességgel és kereskedelemmel, Magyarországon a mézárós mesterség mellett főleg juhkeresedelemmel és közvetítő kereskedelemmel foglalkoztak. A kifejezés mai használata talán ez utóbbi jelentésének kiterjesztéséből származik. [A *cincár* szó eredetéről egy ebéd közben beszélgettünk a szerzővel, akinek javasoltam, hogy több, különböző lehetőséget vizsgáljon meg, akár a német *Zins* fogalom bekapcsolását is. Magam, aki nem vagyok nyelvész, azt tartom a legvalószínűbbnek, hogy a perzsa eredetű, arab és olasz közvetítésű, a magyarban is meghonosodott, alkusz értelmű *sensale*=szenzál szóval rokonítható – Sárkány Mihály.]

nyokkal szemben, és a körülálló magyarok és cigányok egyaránt hangot adtak nemtetszésüknek. A romák „rossznak” nevezték a *gázsót* (*nászul gázso-j*), majd Lolo visszavonult fivérével együtt egy kocsi árnyékába, ahol testvéreinek egy magyar *haverját* rábeszéltek, „próbálkozzon” ő az eladónál. Lolo leszámolta neki a 12 000 forintot, aztán egyedül hagyták a fiatal *gázsót* (*rakhlo* ’nem-cigány fiú’) a porondon. Minden *romnak* meg lett mondva romául, hogy hagyják békén az öreg *gázsót*, aki perceken belül eladta a lovat – hite szerint – a magyar fiúnak, ugyanazért az összegért, amelynek hallatán a cigányt még elutasította. A romák között gyorsan elterjedt: „odaadta” (*dasz la*), és mosoly jelent meg az arcokon annak hírére, hogy ezúttal túljártak a „rossz *gázso*” eszén. Atballagtunk a vásártér túlsó sarkába, ahová a „tulajdonos” kötötte a lovat. A fiú kapott 500 forint „cincárpénzt”, felét annak, amit megtakarított Lolónak azáltal, hogy 11 000 forintra lealkudta az árat az öregnél. Hallottam, amint az ott állók egyike, egy magyar megkérdezte egy paraszttól: „mit csinálnak?”, mire a válasz az volt: „Az a cincárpénz. Most adják oda.”

Máskor *rom* a *cincár*. Odahaza, a Párizson április végének egyik szombatján Pipás bejelentette, hogy eladó lovat tud a szomszéd faluban, és meghívott, menjek vele, keressek én is egy kis pénzt. Mujo éppen akkor cserélte el a lovat 3000 forintért meg egy ijesztően csúnya állatért. A szembejövők némelyike ezt egyszerűen csak macskának (*muca*) nevezte, és 11 000 forintot kínált a kancáért, amelyikbe Mujo 13 000 forintot ölt. Pipás is hasonló ajánlatot tett, de Mujo kiatartotta a 16 000 mellett. Mujo felesége teljesen összeomlott, amikor meglátta, mit hozott haza Mujo, és azzal fenyegette, hogy otthagya, ha így pocskéolja a pénztét.

Így aztán Mujo kapva kapott Pipás ajánlatán, hogy menjen, és tüstént cserélje tovább a lovat. Pipás azt is hajtogatta, hogy nekem és két másik fiatalembernek velük kell mennünk és „segítenünk” (*zsutil*) kell a csereberében. Mujo *romnyija* azt mondta, ne menjünk ennyien, mert csak felidegesítjük a *gázsót*, de Pipás csak csitítgatta, hogy nem lesz semmi probléma. Amikor odaértünk, úgy nézett ki, igaza lesz a *romnyinak*, mert a *gázso* egyáltalán nem örült nekünk, néhány percig még az otlétünkről sem vett tudomást, és Pipás bizonykodása ellenére, hogy bármilyen kárért megfizet, még az udvarára sem engedte be a lovat. Többször odaszólt nekünk, hogy ne kiabáljunk, mire Pipás is figyelmeztetett minket, hogy nem vagyunk a cigánytelepen.

A paraszt úgy viselkedett, mintha a lócsere érdekelné legkevésbé a világon, Pipásnak valahogy mégis sikerült megtalálnia vele a hangot, és rábírnia, hogy fogja be Mujo lovát a kétfogatú kocsijába. Ez némi nehézséggel járt, a „mi” lovunk ugyanis szemmel láthatóan egyfogatú kocsihoz szokott. Am miután végre befogták, elhúzta a kocsit, még úgy is, hogy annak egyik kereke le volt kötve. A paraszt kételkedett benne, hogy ugyanezt félórás fuvar után is meg tudná tenni, így hát Pipás kivitte őt egy „rövid menetre” a falu körül. Nagyon sokáig elvoltak, és már aggódni kezdtünk, nem érte-e őket baleset. Közben mi az úton ültünk Mujóval, és néhány paraszttal társalogtunk, akik ismerték az öreg *romot*, és tréfálkozva figyelmeztették a paraszt feleségét, ne kössön üzletet cigánnyal.

Amikor Pipásék visszatértek, Mujo kijelentette, beéri 4000 forinttal meg a paraszt lovával – egy, az övénél kisebb és fiatalabb állattal. A paraszt csak nevetett, és azt válaszolta, így nem lesz ebből üzlet, hiszen még Mujónak kellene

fizetnie. Az egyik *rom* azt mondta, a paraszt nem komoly ügyfél, és javasolta, hagyjuk ott. Pipás azonban félrehúzta az öreget a kert végébe, és vagy tíz percen át tárgyalta vele. Amikor visszajöttek, a paraszt csöndesen följánlott 3000-t Mujónak, amire az zokszó nélkül ráállt. Pipás megpróbálta áldomásra invitálni a parasztot, de az nem akarta őrizetlenül hagyni a házat. Befogtuk az új lovat a kocsiba, és Pipás kezébe vette a gyeplőt. Mindaddig megőrizte nyugodt, józan modorát; amint azonban befordultunk a sarkon, vadul felugrott a bakra, és szitkozódva vágára csépelte a lovat. Így száguldottunk keresztül a falun, egészen a kocsmáig.

Mujo cincárpénzként egy ezrest adott Pipásnak, amelyet az tüstént fel is váltott, mert ő állta az első kört. Addig nógatott, míg mindhármunknak, akik vele jöttünk, el kellett fogadnunk 200 forintot, noha semmi érdemünk nem volt az üzletben. Pipás rendkívül büszke volt magára, és azt hajtogatta: „Király vagyok!” (*Kraj szim*), miközben már ötödször emlékeztetett rá engem, hogy szétosztotta a cincárpénzt. Azt állította, bárki „meg tudja csinálni” a cincár szerepét, „ha megvannak a szavai” (*te szi lesz i vorba*).

Rászedte vajon Pipás a parasztot? Vagy addig csürte-csavarta a beszédet, amíg bele nem kényszerítette az alkuba? Ahogy a kocsmá előtt ültünk, megérkezett a paraszt is, és megkínált minket egy üveg sörrel. Azt mondta, csak azon aggódik, elég jámbor-e az új lova, merthogy a feleségének kell ellátnia, mialatt ő munkában van. Pipás megnyugtatta, hogy a hatéves kisunokája is nyugodtan játszhatna a lábai között. A paraszt akkor megemlítette, most első ízben, hogy a csikó, amit eladott Mujónak, „egy kicsit játékos”, és ezért akart túladni rajta. Mujo, a paraszt őszinteségén felbátorodva, maga is bevallotta, hogy ő is aznap reggel látta először a lovat, mindazt érvénytelenítve ezzel, amit Pipás a lóról előadott. De hozzátette, hogy kezeskedik mindazért, amit mondott róla. Ebben az esetben a cincár szavai nyilvánvalóan csak nyugodtak és meggyőzőek voltak, és nem félrevezetőbbek mint azokéi, akiket üzletfélé tett.

Máskor a cincárnak nagyobb szerepet kell alakítania. Júliusban, a hatvani vásáron a nap első nagy attrakciója az a párbaj volt, amelyet egy igen behízelgő modorú, nyilvánvalóan profi, középkorú roma folytatott egy paraszt vásárló érdekében egy másik cigánnyal. A vásár mindaddig döglött volt, érdektelen. A cincárnak tízpercnyi rettenetes átkozódásába, üvöltözésébe és egy kemény *próba* kikényszerítésébe került a megállapodás. Amint ez megtörtént és a pénz gazdát cserélt, áldomásra invitálta a feleket; ahogy áttört a tömegben, mindenki jött utána, ő pedig tudatában volt, hogy figyelmük és bámulatuk tárgya, és mindenki tudni akarja, kinek vette a lovat, és mennyit keresett (ezer forintot, azt hiszem) ezen az ügyleten nagyszerű teljesítményével.

> *A lókupec hatalma*

Megkíséreltem most a fentiek összefoglalásául értelmezni azt, miért becsülik olyan nagyra a cigányok a cincár szerepét. A cincár dolga az, hogy másokat összeszervezzen, meggyőzzön vagy manipuláljon annak érdekében, hogy üzletet kössenek egymással. Feladata tehát az emberek irányítása. Erre utalt Pipás is, amikor azt mondta, bárki lehet cincár, akinek „megvannak hozzá a szavai”, az

a meggyőző stílus, amellyel az embereket rábírja, hogy megváljanak a pénzüktől vagy a tulajdonuktól, és „üzletet kössenek”.

A roma izgatottsága a hatvani vásáron vagy Pipásé a parasztnál teljes mértékben jellemzőek voltak a roma hangulatára, aki sikeresen tető alá hozott egy üzletet. Olyanok voltak, mint akik valamilyen kockázatos akcióba kezdtek, majd a szokásosnál különül viselkedtek, olyan energiát és önbizalmat sugároztak, amely egyébként hiányzik belőlük. És bár a cincár tevékenysége ámitásnak tűnhet a paraszti származású ember előtt, amilyen Kiss is, a romák szemében ez maga a művészet. A romák egyik legnagyobb gyönyörűsége, ha nyilvánosan megmutathatják, képesek hasznot húzni abból, ahogyan a szavaikat forgatják. Azt gondolom, ez az ügylet létesítésével járó élvezeti érték a remélt haszonnal legalábbis egyenrangú szerepet játszik abban, ha a roma cincárságra adja a fejét.

Az igazi nagy kereskedők állandóan éreztetik jelenlétüket, mint Cserbo, akit szinte mindenki kedvel és csodál, ha másért nem, azért, mert dörgő hangjával, véget nem érő kiáltásával és produkcióival érdekessé teszi a vásárt. A vásár első percétől az utolsóig a színen van, bármelyik percben felbukkan valahol egy lóval és fiával, aki „futtat” neki; nagy hangon egy kis figyelmet kér, megszólítja az ismerősöket, újra és újra alkut provokál, „csinál”, ahogy mondják. A szenvedély és az odaadás, amellyel a cigányok az alkudozást folytatják, olyan vonás, amely különösen komikussá teszi őket a magyarok előtt, és nem tudom, nem éppen a cigányok viselkedésére adott reakció-e az, hogy a parasztok annyira unottan, flegmatikusan vesznek részt az alkudozásban.

A cincár olyan ember, aki „tud bánni a szavakkal”. A romák számára ez azt jelenti, hogy minden fizikai erőfeszítés nélkül húz hasznot a gázszókból. A legtöbb *rom* feltűnően anakronisztikus öltözéke, amelyet az előző fejezetben írtam le, ékesen kifejezi, hogy hogyan képzelik a romák, milyen viszonyban állnak a gázso paraszttal.

Úgy vélem, ezzel az öltözködéssel a romák a hajdani módos gazdát utánozzák, vagy a földesurat, akinek nem kellett „dolgoznia” földjén a megélhetésért. Uraságnak öltözve a romák olyan emberek egyenruhájába bújnak, akiknek élete mások – szolgálók – „irányításával” telt. Fél és Hofer írják a hagyományos falusi közösségről, hogy ott a parasztok úgy emlegették a nemeseket, mint akiknek „vérükben van a falu ügyeinek intézése... a nemesember választékosabban beszélt, jobban ki tudta fejezni magát” (1969: 280). Öltözködésükkel a romák szimbolikus kifejezését adják annak, hogy ugyanilyen hatalmuk van a parasztok fölött. Manapság, amikor a parasztok valódi urai a téveszelnők, a tehetősebb roma kereskedők némelyike már a megfelelő zöld kabátban, oldalán aktatáskával jelenik meg a vásárban.

A romák viselkedésének ezt az értelmezését támasztja alá az is, amit a ló szerepéről tudunk a paraszti társadalomban. Fél és Hofer, akik etnográfusok, néhány meglepő adatot közölnek arról, mekkora szerepet játszik a lótarítás és a lovak ismerete a „valódi” magyar parasztok identitásában. Ahogyan idézik: „Mi, igazi parasztok ismertük a lovakat; mi neveltük a legjobb csikókat. Meg lehetett ismerni az igazi, született parasztagdát arról, ahogy végighajtott a falun: ahogy az ostort a kezében tartotta” (1969: 380). Az ostor használatának kifinomult etikettje közel húsz oldalt tesz ki a szerzők terepnaplójában (1969: 380)! Az átányi parasztok végletesen beosztó módon éltek, de a lovakkal kapcsolatban

akárhányszor „szertelen költekezésre ragadtatták magukat, minden közvetlen haszon reménye nélkül” (1969: 275). A lovakhoz való viszonynak ez az egyáltalán nem utilitárius alapvonása (amely a 18. század végéről, nem pedig a nomád ősmagyar múltból datálható, 1969: 44) részben valószínűleg a lónak és a szarvasmarhának az európai gondolkodásban kialakult szimbolikus jelentőségére vezethető vissza.¹⁹ Lehetséges, hogy a lovakhoz fűződő nemesi és katonai asszociációk is megtették ebben a tekintetben a magukét.

A romák szemszögéből fontos tehát, hogy az igazi paraszt lovakat tarthat uralma alatt, eltérően a föld nélküli napszámostól, aki csak az ökörrrel való munkához szokott. Azzal tehát, hogy uralják a lóvásárt, és kimutathatják (véleményük szerint fölényes) ismereteiket és hozzáértésüket ehhez az állathoz, a romák mintegy a *gázsók* fölötti uralomra igyekeznek szert tenni.

A *rom* fölötté áll a *gázsók* iskolázott adottságainak, és maguknak a *gázsóknak* is, hiszen kereskedőként jóval nagyobb átlátással rendelkezik a piac fölött, jóval szélesebb körű kapcsolathálóval, mint a paraszt, akinek csak egy-két helyi piacról vannak ismeretei. Így amikor egy-egy informátor azt mondta, ha lovat akarok venni, csak szóljak neki, egyúttal részletesen elsorolta mindazokat a vásárokat, ahol kapcsolatai vannak, ahol szívesen látják. Ez a sajátosság, hogy a helyi és túlságosan egyedi viszonyok „fölött” állnak, szintén a cigányok felsőbbrendűségi érzését táplálják a földhözragadt *gázsóval* szemben.

> „Csere” és „eladás”

Közvetítőnek lenni nem csak annyit tesz, mint két ember között kapcsolatot teremteni: fontos nyilvánosan is kifejezésre juttatni, hogy az illető hasznot húzott a javak cseréjéből. Ezen a ponton azonban bizonyos ellentmondások lépnek föl a romáknál, akik számára a kereskedésnek két kategorikusan ellentétes formája létezik: a „csere” (*paruvasz* 'cserélünk') és az „eladás” (*bikinasz* 'eladunk'). Ezek szinte tautológiaszerűen, kizárólagos módon vonatkoznak egyfelől a romákkal, másfelől a *gázsókkal* kötött ügyletekre. A *gázsókkal* az ember a haszonért kereskedik, míg a romák között, akik ideálisan egymás testvérei, a kereskedés sokkal kevésbé haszonelvű ideológián alapul.

A *gázsónak* azért *ad el* az ember, hogy a végén pénzben kifejezhető nyereséghez jusson. Minden egyes lóban a romának valamennyi pénze „benne” fekszik. Így például ha a *rom* 13 000-ért vett egy lovat, azután elcserélte és adott még mellé 4000-t, majd azt is elcserélte pénz forgása nélkül, akkor azt mondja, 17 000 forintja van az új lóban. Ha pedig ezután eladja egy *gázsónak*, mindenképpen többet akar érte kapni 17 000-nél. A *roma* tehát cserébe is belemehet a *gázsókkal*, ha ezt ő maga és elképzelése szerint majd a többi *roma* is jó üzletnek ítéli, de hogy ez valóban így áll-e, az majd csak akkor dől el, ha végül az állatot eladva kezében lesz a vételára.

Míg a csere per definitionem a hasonlót hasonlóért elv alapján történik, és mindkét fél számára egyenlőnek kell látszania, az adásvételnek mindkét felet

¹⁹ L. ehhez Lawrence (1982) brilliáns etnográfiai elemzését a lovas ember képéről a mai Amerikában.

kielégítő módon kell lezajlania, de nem kell feltétlenül „egyenlőnek” lennie. Josephides szerint ha két különböző dolog gazdát cserél, mindig fennáll az egyenlőtlen csere lehetősége (1986: 152). A magyarországi romák éppen így tekintik az üzletet, éppen ezt a lehetőséget kihasználva hangsúlyozzák az eladásból származó hasznot, ha *gázso* volt a másik fél, illetve az üzlet nonprofit jellegét, ha *roma*.²⁰

Míg a *rom* akkor csaphatja be a *gázstót*, amikor csak akarja, a másik *rom* visszaadhatja neki a lovat, ha kiderül, hogy az üzlet hazugságon vagy legalábbis bizonyos információk elhallgatásán alapult. Természetesen előfordul, hogy a cigány becsapja a cigányt, ilyenkor azonban mindig lehet a *kriszhez* folyamodni, sőt legtöbbször erre nincs is szükség. Kalo például a kókai vásáron elcserélte vad lovát egy másik cigány fiatal csikójáért. Ez kitűnő üzlet volt Kalo számára; a másik fél ráadásul olyan családból származott, amelyikkel az ő családja már több mint egy éve haragban volt valamiért. Öt percen belül vissza kellett azonban adnia a lovat, mert valaki megmondta a csókai cigánynak, hogy Kalo lova rúg. Kalo természetesen előzőleg nem említette ezt, azaz becsapta a romát, de nem is csinált jelenetet, amikor vissza kellett csinálnia a boltot.

A romák közötti kereskedelem lényege, hogy itt a csere elveinek kell érvényesülniük. Ezt persze nem kell szó szerint venni. Pénz is gazdát cserélhet ilyenkor, a ló értékének egy része vagy akár teljes összege, és ez többnyire nem is elkerülhető, hiszen ritka dolog, hogy két ló pontosan ugyanannyit érjen. A lényeg az, hogy egyik roma sem húzhat hasznot az üzletből a másik kárára. Ez az eszmény teszi a romák közötti ügyleteket olyannyira fárasztó és bonyodalmas eseményekké.

Az ilyen ügyletek ugyancsak próbára teszik az előző fejezetben ismertetett ideológiát, miszerint a cigányoknak, még a teljesen idegen cigányoknak (*sztrejina rom*) is segíteniük kell egymást. Különösen élessé válik a helyzet a társadalmi kontinuum két szélső pontján. Egyfelől a valódi testvérek közötti üzletelés jár igen sok bajjal, és a romák szerint kerülni is kell az ilyesmit. Másfelől azok az ügyletek, amelyekbe az egyes roma a társadalmi univerzumának határán álló romákkal, különösen egykori haragosokkal bonyolódik, ugyancsak veszélyeket rejthetnek magukban. A testvériség ideológiája „egyenlő” üzletet kíván a romáktól, nem pedig a másik megvágását. A lovakat, mint mondtam, úgy tekintik, mint a nőket, és a romák nem könnyen jelentik ki két ló egyenértékűségét vagy kínálják fel lovukat egy másik romának. Különösen így van ez, ha a szóban forgó romák között ténylegesen kevés vagy semmi szolidaritás nincsen, mégis úgy érzik azonban, hogy lennie kellene, vagy legalábbis úgy kell tenniük, mintha lenne.

A romák közötti ügyletek igen érzékenyen érintik a becsület kérdését. Cserbo tisztességes árat kínált Sata lováért, de az harsányan kijelentette, hogy az egész vásár hallja: „Nem adom neked, Cserbo, akármennyit fizetsz is.” (*Csi dav la tuke, Cserbo, akarszo potyinesz*), mire a nagy csiszár valami ilyesmit válaszolt: „Nem tudtam, hogy ilyen vagy, Sata.” A szóváltás, amelyet magyarul is megismételtek, hogy az egész vásár megértse, arra szolgált, hogy nyilvánosan meg-

20 Dumont hasonlóképpen érvel a *Homo Aequalisban* (1976).

alázzák egymást, és hogy elszakítsák az őket összefűző roma kereskedőszolidaritás szálait – legalábbis egy időre.

Az év elején a monori vásáron láttam egy tipikus esetet, amely megmutatta, milyen problémákkal jár az üzlet az ellenséges viszonyban lévő romák között. Őt férfival mentem, négyen közülük lótulajdonosok, és ezek öt lovat vittek eladásra. Monor az egyik legnagyobb vásár, amely a nagy lóállományú Pest és Bács-Kiskun megyék között található, de barátaim nem sok szerencsével jártak. Az egyiknek ugyan sikerült már kora reggel eladnia csúnya hátsólovát, amivel néhány ezer forint tiszta haszonhoz jutott még úgy is, ha leszámította a két előző, eredménytelenül felkeresett vásár költségeit. A többiek azonban, akiknek 40–60 000 forint közötti nehéz ígáslovaik voltak, hiába vártak vevőre.

Egy idő múlva felfigyeltek néhány lóra, amelyek „idegen romák” kezén voltak. Amazok ugyancsak kinézték maguknak a harangosi romák állatait, de ennél több nem történt egészen addig, míg vagy hatórányi álldogálás után meg nem érkeztek a rendőrautók, ami biztos jele a vásárrzársnak. Addigra már a lovakat fuvarozó magyar teherautó-sofőr is türelmetlenül sürgette az indulást.

Csak ekkor jöttek oda néhányan az „idegen” romák közül, akikkel tüstént hosszadalmas és szenvedélyes alkudozás alakult ki. A romákat minden ló érdekelte a „mieink” közül, és miután megvették Lajikáét, amelynek „párja” Pipás tulajdonában volt, újabb vásárlásokra is elszánták magukat. Az alkudozás nem folyt valami barátságosan, és amikor Buló visszautasította az óriási ígáslováért cserébe felajánlott lovat és 20 000 forintot, amazok azzal vádolták, nem is akar eladni: „Nem akarsz te vásárt csinálni!” (*Csi kamesz te keresz foro!*) A roma kereskedés kontextusában ez igen agresszív sértést jelent, amit Buló maga is szörnyű esküdözéssel utasított vissza. Amikor aztán egy másik lovat ajánlottak fel neki egy egyéves csikóval és néhány ezer forinttal együtt, belement az üzletbe. Úgy ítélte, körülbelül 55–60 000 forintot kaphatott a lováért, amelyet „ötvenötért” vett, és ráköltött talán „még ötöt”: jó csere volt, nagyon meg volt elégedve.

Pipás lova volt még hátra, de ő megmakacsolta magát „negyvenöténel”. Nem akart engedni, noha Lajika is erre biztatta, és az ellenpárt is felemelte ajánlatát „harmincöttről” „harmincnyolcra”. Ebben a helyzetben Pipás is engedett valamicskét. Egy perccel később megint úgy látszott, nem lesz az egészből semmi, a másik fél távozni készült. Aztán visszafordultak, tiszteletlenséggel vádolták Pipást, szemére hányták, hogy nem viselkedik „jó” emberként: „Nem vagy jó most” (*Csi szan laso akanak*), és valaki közülünk már a vasvillához nyúlt, hogy kéznél legyen, ha harcba kell bocsátkoznunk. Az igazi baj az volt az egészben, hogy a két roma csoport rokonai valamiért haragban voltak egymással, és most mintha a régi sebek fakadtak volna fel. Pipás később bevallotta, egész nap azon aggódott, hogy csak ez a *téma* elő ne kerüljön valahogy. Ám azután Lajika közvetítőként lépett fel, megint megkezdődött az alku, amelynek eredményeként a romák 40 000-ért megkapták az állatot, ugyanannyiért, amennyit a másikért fizettek. A két lóért együtt már 90 000-t is megkaphatnak, de Pipás azt mondta, örül, hogy nem kell újra vásárra vinnie a magáét.

A megpecsételt alku következő lépéseként az eladó azt mondja: „Hozd a pénzed!” (*An tje love!*), és a vevő előhúzza a pénzt, vagy előhossa azt a felesége, aki addig őrizte. Először a vevő számol le minden bankót egyenként, aztán az

eladó is leszámolja egy rokona kezébe, másodszeri ellenőrzésképpen. A tömegből több férfi hangosan együtt számol a felekkel, általában romául, de vitás esetben magyarra fordítják a szót, mintegy valami független mértékrendszerhez való fellebbezésként. A pénz átadása után a ló is gazdát cserél, és odavezetik a vevő kocsijához. Az új tulajdonos ilyenkor szokta megkérdezni a nevét.

Az alku megfelelő befejezéseként felhangzik a felszólítás: „Fiúk! Gyerünk! Igyunk!” (*Savale! Aven! Pasz!*) Az imént leírt alkudozás után senki nem hívta meg a másikat itatra, egyszerűen szedték a sátorfánkat. Az a fajta bizalmas kapcsolat, ami a közös *mulatságon* részt vevő „testvéreket” jellemzi, nem létezik az „idegen” romákkal, így hát a velük való kereskedelem sem része semmiféle morális viszonynak.

A társadalmi kapcsolatok skálájának másik végpontján, a legközelebbi rokonságon belül a romák ugyancsak kerülnek az egymással való üzletelést. Azt mondták nekem, nem tisztességes dolog, ha az ember elkéri a testvérétől a lovát, mert amaz nincs abban a helyzetben, hogy megtagadhassa a kérést. Az alább bemutatott két kivétel közül az egyik pozitívan, a másik negatívan mutatja meg a „testvéri” szellem lényegét. Az első esetben a vevő fiát „elrabolták”, ahogyan a romák tekintik azt, amikor a szociális ügyeket intéző hatóságok intézetbe visznek valakit, feleségét pedig lecsukták, mert megtámadta a tanárt, akinek része volt a gyermek elvitelében. A csapásoktól sújtott romának ráadásul nem volt pénze. Szüksége lett volna egy lóra, hogy valami nyereségre tegyen szert a nyári hónapokban, de meg presztízszokokból is. A fivére beleegyezett, hogy odaadja neki az egyik lovát, és a fizetéssel is vár egy hónapot. A pénz, amit a roma végül kifizetett, pontosan megegyezett azzal, amennyibe a ló a testvérének került, aki így egy fillért sem keresett a dolgon, és aki ebbe nyilvánvalóan azért ment bele, hogy kimutassa szolidaritását és segítőkészségét szerencsétlen fivére iránt. Nekem legalábbis úgy adták elő a történetet, mint a testvéri viszony szép példáját.

A másik esetben egy Lapos nevű férfi visszautasította a testvérét, Dilót, amikor az üzletelni akart vele. Az egész dolog rendkívül kínos volt minden érintett számára. Laposnak volt egy fiatal csikója, amelyet kb. 25 000 forintért vett a nyár elején. Dilo most valamennyi pénzhez jutott, és meg akarta venni. Lapos nagyon meghökkent. Nem akart egyenesen nemet mondani a testvérének, úgy-hogy valaki másnak adta elő a háza előtt összegyűlt tömegben, hogy nem áll szándékában eladni; ráadásul fennhangon mondta, remélve, hogy eljut a címzetthez. Dilo, mintha meg sem hallotta volna, előrefurakodott, és megkérdezte Lapos, mit kér a lóért: „harminchármat”, volt a válasz, egy fillérrel sem kevesebbet. A ló ugyanis jóval a vételáron fölül kelt volna el még a nyáron, ezért nem akarta Lapos azon nyomban eladni.

Az ügy hosszasan húzódott, mert Lapos újra és újra elmondta, hogy nem akarja eladni a lovat. Dilo még engem is megkért, segítsek neki. Lapos apósa Dilo oldalára állt: nem tenne jót a hírének, ha ellene lenne a vásárnak, magyarázta nekem később. Végül Lapos engedett egy ezrest, és azt mondta, belemegy „harminckettőbe” is, noha, mint mondta – persze csak félre, apósának, de jól hallhatóan – kétli, hogy fivérének lenne annyi pénze. (*Naj lesz kattyi.*) Ahogy szándékozta, Dilo el is értette, és kénytelen volt bevallani, hogy csak a következő hónapban tudja kifizetni a teljes összeget. Az ilyesfajta késleltetett fizetés meg-

lehetősen szokásos a romáknál, ugyanakkor gyakran válik rettenetes veszede-
sek forrásává, mert az egyik testvér mindig talál valami ürügyet a halasztásra,
a kölcsönadó pedig szégyelli sürgetni a visszafizetést. Ebben az esetben Lapos
kereken megtagadta ezt a lehetőséget, amivel le is zárta az ügyet. Vissza is
vonultunk, anélkül, hogy akár egy keveset is maradtunk volna még beszélgetni,
inni vagy más effélét, így hangsúlyozva a testvéri kapcsolatban beállt törést,
amelyet a füstbe ment üzlet okozott.

A romák egymás közötti üzleteinek többsége valahol a két véglet között
játszódik le – olyan emberek között, akik ismerik egymást, és akiket a rokonság
különféle szálai is összefűznek: sógorok, vagy olyan férfiak, akik össze akarják
házasítani egymással gyermekeiket. Az ilyen ügyleteket kötelezően italozás zárja
le mindig, amelyet az fizet, aki a pénzt kapta.

A felek, akár romák, akár gázsók, az üzletet lezáró együttes ivással fejezik
ki jóhiszeműségüket. A romák azonban a maguk közötti ivással azt is kimu-
tatják, hogy nemcsak az üzlet, nemcsak haszonelvű kötelékek fűzik őket egy-
máshoz. Ivás előtt „*T'avesz baxtalo ande tyo graszt*”-tal ('Légy szerencsés a
lovaddal!') illetve „*T'avesz baxtalo ande tye love*”-vel ('Légy szerencsés a pénz-
zeddel!') formulával köszöntik egymást. Az együttes ivással a romák megmu-
tatják, hogy képesek arra az ideális vendéglátásra, amelyről az előző fejezetben
beszéltem, valamint hogy a gázsóktól eltérően számukra nem a pénz halmozása
az üzlet célja, hanem az öröm megosztása testvéreikkel. Így azt a romát, aki
cincárként működik közre egy gázso és egy roma közötti üzletben, nem éri vád,
hogy kizsákmányolja roma testvérét, hanem dicsérik érte, hogy minden romát
meghív egy italra a kocsmában. Azáltal, hogy megköti a nap első üzletét, és
ezzel fölporgeti az egész aznapi kereskedés sebességét, valamint hogy az így
szerezett jövedelmet ilyen nemes célra fordítja, a cincár kettős szolgálatot tesz
testvéreinek.

> *Kereskedés teszi a romát*

A romák, ha alkudoznak, minduntalan esküdzésekkal verik vissza a másik
által támasztott igényeket: „*Ne lássam soha a feleségemet meg a gyerekeimet*”
(*soha te na dikhav mura romnya taj mure savoren*); „*Sose lássak többet pénzt*
(*love*)”; „*Sose legyen többet szerencsém*”; „*Temessék el a fiamat még ma*” (*te*
praxon mure savesz agyesz), hogy a szokásosabb formulákat („*haljak meg*”, stb.)
most ne említsük. Az egyik ember bevett figurája az, hogy a földre esik, kezeit
az ég felé emeli, hogy így erősítse meg mindannak igazát, amit elmondott. A
másik felrántja az ingét, és a hasát verdesi, miközben azt kiáltja: „*a rák egye*
meg a beleimet!” (*o rako te xal muro perr*).

Noha az esküvések a legutolsó ajánlat véglegességét vannak hivatva bizo-
nyítani, az ajánlat változni szokott, sőt változnia kell. Ha az egyik fél enged, a
másiknak is engednie kell. Ha valamelyikük nem viszonzza a másik engedé-
kenységét, az azt jelenti, hogy nem gondolja komolyan az egész alkut. Ilyenkor
azt mondják rá, nem is akar üzletet kötni. Ebben a fázisban szokott közbelépni
egy harmadik fél, mint Lajika a monori vásáron, hogy újraindítsa az alkudozást,
megragadja a csökönyösködő kezét, és unszolja, hogy emelje meg vagy adja

alább a mondott összeget. Akárcsak az esküdözés, amelynek révén az illető személytelenné teszi a saját akaratát, ez a gesztus is lehetővé teszi a kereskedőnek, hogy úgy tegyen, mintha nem az ő szándéka lenne mérvadó. Enged a harmadiknak, mert így elkerüli azt a sokkal megalázóbb helyzetet, hogy magamagától engedett az ajánlatából.

A ló értékének megállapítása, mint elmondtam, igen bonyolult ügy. Igen nehéz és kockázatos dolog pénzt fektetni egy lóba. Végül is csak a „piac” mutatja meg, helyesen becsülte-e fel a cigány az állat értékét, vagy sem. A lovak központi jelentőségét tekintve a romák életében, valamint figyelembe véve, hogy a férfi státusa szorosan összefügg azzal, milyen lovakat ad és vesz, a romák kiktartanak a maguk állata mellett, és nem szívesen ismerik el annak hibáit. A kereskedés azonban legalább felerészben abból áll, hogy a felek feladják bizonyos pozícióikat, elismernek bizonyos tényeket, kompromisszumokat kötnek, és ráadásul mindezt azért, hogy közelebb kerüljenek olyasvalaki álláspontjához, aki fennhangon és a romák nagy nyilvánossága előtt állítja a maga igazát.

A roma kereskedő „főnökként” viselkedik a *gázsók*kal szemben – csoportosan együttműködve megpróbálják teljesen elködösíteni a *gázsót*, hogy végül belekeressék az üzletbe –, és ennek a szerepnek egyes gesztusai egymás között is fel-feltűnnek, mintha a romák „parancsogatóknak” egymásnak. Egy roma számára azonban semmi sem sértőbb, mint amikor egy másik roma próbál főnökködni fölötte, és ilyenkor gyakran van szükség egy harmadik félre, aki egy saját magára mondott rettenetes átokkal teszi lehetővé az egyik félnek, hogy ne a másiktól, hanem az átok következményeitől való félelmében engedjen a másíknak. Ebből lesz aztán az az egetverő hűhó és paláver, ami az alkudozással jár a vásárban, és amin a parasztok olyan nagyszerűen szórakoznak.

A romák akkor látnak pénzt, ha *gázsónak* adják el a lovat. A lovak arra való, hogy végül eladják őket a *gázsóknak*. Az emberek egyértelműen kijelentik: az a vásár, ahol nincs *gázso*, nem jó vásár, mert nem jó a cigányokkal üzletelni – abból nem lehet hasznot húzni.²¹ Ám ha a *gázsók* nem akarnak vásárolni, a romák csak egymással üzletelhetnek. A legtöbb lókupec a vásár végére halasztja a cigányokkal folytatandó alkut, nyilván abban a reményben, hogy *gázso* vevőt talál az állatra. Ezért van az, hogy a vásár végén, amikor a parasztok már vagy egy órája mind elmentek, a cigányok még lázasan futkosnak és kiáltozva alkudoznak egymással.

A romák kereskednek a lovakkal, a *gázsók* munkára használják őket. Elképzelhető, hogy egy ló, amelyet 40 000-ért vettek, az ország legnagyobb részén esetleg 45 000-t ér. Ideális esetben a roma úgy vágja ki magát az ilyen helyzetből, hogy továbbadja a lovat egy másik romának 45 000 mínusz x forintért, ahol az x azt a hasznot jelenti, amelyet a második cigány remél egy *gázsónak* történő továbbadásból. Ha azonban egy cigány már hónapok óta tartogat egy lovat, és még mindig nem sikerült rá vevőt találnia, többnyire olyannyira szeretne már túladni rajta, hogy kész egy ugyanolyan értékű lóért is elcserélni annak reményében, hogy az üzleti sebességváltás kihat a további ügyletekre is, s az új állat már biztosan megnyeri valaki tetszését.

21 A romák állítása szerint ilyenkor a rendőrség is jobban zaklatja őket, mint a nagy lóvásárokon. Kevés saját tapasztalatom azt sugallja, ebben a romáknak alighanem igazuk van.

A romák kereskedői tapasztalatukból a boltosokéhoz hasonló következtetéseket szűrnek le, jóllehet valószínűleg nem ugyanolyan oknál fogva: annál jobb a bolt, minél gyorsabban forognak a lovak. A roma a lebonyolított üzleteknek csak egy részén lát hasznot, így minél többször ad és vesz, annál több lehetőséget ad a szerencsének, hogy neki dolgozzon. Példa erre Mujo esete, aki a telepen vette meg egy másik férfi lovát. A ló hetekig volt a telepen, a városban is dolgoztak vele, de eközben senkinek sem keltette fel az érdeklődését. Mujo végül elment vele valahová, ahol részegen elcserélte egy rosszabb lóért meg háromezer forintért. Ahogy hazajött, Pipás szeme tüstént megakadt az új állaton, és kihasználta a lehetőséget, hogy elcserélje érte a saját igáslovát.

Egy másik alkalommal egy fiatalember cserélt el egy körülbelül 40 000 forintot érő lovat, amelyet egész télen át tartott, két másikért meg 10 000 forintért. Az egyik állatot („egy vén gebét”) húsz percen belül már tovább is adta 13 000 forintért. Kisvártatva a megmaradt állatot 15 000 forinttal együtt odaadta egy olyan lóért, amely a legtöbb ítésként szerint megért 45 000 forintot is. Ez azt jelenti, hogy „harminckettője” volt a lóban, de az annál „tizenhárommal” többet ért. Ez alatt a félórányi üzletelés alatt a *rom* lázban égett, energiától duzzadt, mindent bevetett, hogy meglovagolja váratlanul jött szerencséjét, és a vásár után róla beszélt mindenki a *Párizson*.

A csereberének ez az igézete teszi a lókereskedést a parasztok és a cigányok szemében egyformán „könnyű” életformává. A lókupec ahelyett, hogy fizikai munkával keresné a kenyerét, képes pusztán úgy pénzt csinálni, hogy azt lovak formájában, időben és térben forgatja. Legalábbis így szeretik látni ezt a romák. A megszerzett pénzzel pedig *mulatság*ot rendeznek testvéreik számára. A javak felélésének erről a közösségi formájáról számolok be a következő fejezetben.

VI. fejezet

Daltestvérek

*Wenn nur ein Traum das Leben ist,
Warum dann Müh und Plag?
Ich trinke, bis ich nicht mehr kann,
Den ganzen lieben Tag.¹*

> *Mulatságo*

Mint mondtam, a romák hajlandóak *mulatságonak* tekinteni bármilyen, énekléssel és ivással egybekötött összejövetelet. A legnagyobbakra és legünnepélyesebbekre azonban csak kivételes alkalmakkor kerül sor: névnapon, a hadseregbe vagy börtönbe indulás előtti napon, a hazatérés napján. A résztvevők ilyenkor olyan különleges magatartást tanúsítanak, amelyben az emberi viselkedés ideális, noha a mindennapokban tarthatatlan formája fejeződik ki.

Lássunk erre egy példát, egy *mulatságó*val eltöltött tipikus estét.

Bakrót behívták katonának, és felvirradt a bevonulás előtti utolsó nap is. Másnap reggel, a hajnali vonattal kell indulnia, de nem ússza meg egy „kis *mulatságo*” nélkül, ahogyan ironikusan mondta. Felesége, Mari két kacsát ölt, anyja pedig két csirkét adott az alkalomra. Délben Mari megsütötte a kacsákat, levest főzött, és paprikást csinált a csirkékből. Bakro, szomszédjával együtt, aki egyúttal fiának keresztapja is volt, már korán reggel felkereste az egyik helyi szeszfőzdét, ahol rengeteg pálinkát vett. Azután bement a városba, egy darabig elbeszélgetett a férfiakkal a piactéren, majd hazament, és a délelőtti hátralévő részét apósával és nagypapjával töltötte az árok partján, amely a *Párizson* az egyes házsorok előtt húzódik. Egy időre más arra járó romák is letelepedtek melléjük. Délután Bakro aludt egy kicsit.

Késő délután a telep valamennyi férfia átment Bakro házába, ahol a konyhán keresztül – itt néhány asszony üldögélt Marival beszélgetve – egyenesen a „tiszta szobába” tessékelték őket. Itt a közben újjászületett Bakro tüstént sört nyitott nekik. Előzőleg ugyanis beszerzett tíz láda sört és számos üveg pálinkát. A *párizsi* férfiak ital nélkül érkeztek, akik azonban más faluból jöttek, többnyire hoztak magukkal sört. Nyolc felé már ott volt az egész *Párizs*. A szomszéd szobában asszonyok gyülekeztek: Bakro anyósa és Bakro feleségének barátnői, valamennyien jelenlévő férfiak feleségei, akik jóban voltak Marival is. Amikor Bakro legközelebbi ismerősein kívül már mások is szép számmal jelen voltak, Mari behozta az immár kihűlt ételt, és letette a férfiak közé, a szőnyeg közepére. A tál mellé egy tálcan kanalakat is tett. Bakro evésre szólította fel a jelenlévőket, és maga is csatlakozott hozzájuk; a férfiak a tál köré kuporodtak. Evés után Bakro beszólította Marit, hogy vigye ki a maradékot.

¹ Köszönöm Maurice Blochnak, hogy felhívta a figyelmemet Mahler „Das Lied von der Erde”-je ötödik dalának, a „Der Frunkene im Frühling”-nek erre a részletére. A német verzió maga is egy kínai versnek, Li Taj-po egy költeményének változata.

Bakro búcsúmulatságója különösen sikeres volt, amennyiben sikerült összehozni a telep valamennyi férfiát: közel negyvenen ültek a szobában, körben a fal mentén. Ritkán történik ilyesmi, és a mostani *mulatság*on is világosan láthatóak voltak a kisebb társadalmi csoportok közötti határok: azok a férfiak, akik általában együtt töltik idejüket, itt is együvé ültek. Időről időre egy-egy beszélgetés valamennyi jelenlévő figyelmét lekötötte néhány percig, ilyenkor megemelkedett a hangerő, ahogy többen is megpróbálták hozzászólni. Néhányan kiabáltak, rövid ideig teljes volt a káosz, aztán amikor nem sikerült egyetértésre jutni, engesztelő köszöntésekkel – „*T'avesz baxtalo*” (Légy szerencsés) – mindenki ismét szomszédjával való beszélgetésbe merült.

Kilenc óra körül autó állt meg odakint, Csókáról érkezett egy csapat ember, közöttük Bakro keresztapja, komája és két másik rokon. Bakro néhány héttel azelőtt említette a vásáron, hogy be kell vonulnia; a rokonok most spontán módon felkerekedtek, és eljöttek Harangosra, hogy támogatást nyújtsanak ebben a nehéz órában. Bakro nagy gondot fordított rá, hogy kifejezze háláját, és hogy a vendégekkel illően bánjanak. Visszahozta az ételt, és maga is letelepedett az újonnan jöttek mellé. Mások ugyancsak tiszteletteljes megszólításokkal éltek a vendégekkel szemben. Ahelyett, hogy nevükön szólították volna őket, ahogyan egyébként az alkalmi találkozás során teszik, rokonsági terminusokat használtak. Pipás Dudust „*Szokro!*”-nak („Apósom!”) szólította, sógorát pedig „*Sogoro!*”-nak. Mintegy azért, hogy méltó módon válaszoljanak a megtiszteltetésre, mindkét férfi „testvérem”-mel (*muro phral*) viszonyozta a megszólítást. A jelenlévők többször is tettek ilyenfajta általános kijelentéseket néha valamennyiüknek, néha Bakrónak címezve: „minden testvér itt van ma” (*szakon phral kathe-j agyesz*), vagy „Ne félj! mind testvérek vagyunk itt!” (*Na dara! Szakon phral-i kathe!*), így erősítve meg újra és újra a kölcsönös bizalom képzetét.

Nem minden *párizsi* férfi volt ott a tisztaszobában. Egyetlen magyart sem hívtak meg, és még a másik faluból jött vendégek magyar sofőre is kinn maradt a konyhában a cigány asszonyokkal, ahol megvacsoráztatták, és nyitott magának egy sört. A cigány gyermekek azonban nem voltak kirekesztve, időről időre behozták őket, vagy maguktól is bejöttek apjukat keresve. Mindannyiszor üdvözölték, körbehordozták, a közeli rokonok végigcsokolgatták, az idősebbek pedig ugratták őket apjuk vagy anyjuk állítólagos ilyen vagy olyan viselkedése miatt. Eközben elvárták tőlük, hogy visszavágjanak, és sértéssel torolják meg a sértést. Amikor belefáradtak, a gyermekek visszavonultak az asszonyokhoz a szomszéd szobába.

A csókai vendégek érkezése után nem sokkal, amikor a társaságban több részre szakadva folyt a társalgás, Bakro keresztapja átkiáltott a szobán keresztfiának, és általánosságban a jelenlévőknek: „*T'aven baxtale savale! Engedelmo mangav te phenav tumenge jekh vorba!*” (Legyetek szerencsések, fiúk! Engedelmet kérek, hogy mondhassak nektek egy beszédet!) mire Bakro válaszolt: „*Phen tyi vorba!*” (Mondd a beszéded!), és mások is hozzátették: „*Kész*” (már-mint az engedély). A legtöbben abba hagyták a beszélgetést, vagy legalábbis lehalkították a hangjukat. Dudus ekkor belefogott egy történetbe, amelynek az volt a tanulsága, hogyan képes a roma egymagában megélni a *gázsók* világában. De nem jutott messzire, mert valaki megszakította, hogy helyreigazítsa a saját változatával. Dudus hallatlanra vette a közbeszólást, de a csend már megtört. Egye-

sek megjegyzéseket tettek a mellettük ülőknek a közbeszólás helyességéről, mások folytatták az imént megszakított beszélgetést. Dudus ingerülten megemelte a hangját, és többször is elismételte a köszöntést. Végül aztán, amikor nem sikerült magára fordítania a figyelmet, előrántotta a kését, fenyegetően megsuhogtatta a levegőben, és félelmetes gesztusokat tett, miközben a „tisztelet” (*patyiv*) hiányáról kiáltozott. Többen most a védelmére siettek, mondván, meg kell engedni az „öreg romának” (*le phure romeszke*) hogy befejezze a történetet, hiszen az egy jó roma történet volt. De hiába. Dudus most már nem lett volna hajlandó újra belekezdeni, csak ha kifejezetten kérik, de nyilvánvaló volt, hogy erre senki sem vállalkozik.

Egy perccel később az egyik idősebb férfi, Kannye, ugyanazzal a formulával, mint Dudus, engedelnyt kért beszédre. Egy történet elbeszélése helyett azonban a „saját” énekébe fogott: az ének több, búcsúzásról szóló formulából állt, amelyeket úgy adott elő, mintha a saját fia mondaná neki. (A kiemelt részek mondott vagy kiáltott közbevetések.)

T'aven baxtale, savale!
Engedelmo mangav te phenav
tumenge jekh csacsi vorba!

Devlesza mukhav tut,
de Phuro Kannye, Devla!

de Mange szi te zsavtar,
de Vagy kamav vagy nicši.

de Dur drom szi te zsav me,
de Khatar muro nepo.

Legyetek szerencsések, fiúk!
Engedelmet kérek, hogy igaz
beszédet mondhassak.

Itthagylak Istennel
de öreg Kannye, Istenem!

de El kell mennem most,
de Vagy akarom, vagy sem.

de Hosszú útra megyek,
de Messze a népemtől.

(A dal egy változatának kottáját l. a 2. sz. melléklet 2. példájában.)

A szobából többen is csatlakoztak, az éneklés eltartott néhány percig. A többi versszak az első szövegét variálta; mindegyiket az előénekes vezette be „Még egyszer!” (*inke jekhvar*) felkiáltással. Amikor végül befejezték, az énekes ismét üdvözlést mondott: „Legyetek szerencsések és egészségesek!” (*T'aven baxtale taj szaszte!*) Tüstént utána egy másik férfi, Bakro fiának keresztapja is engedelnyt kért és belekezdett egy dalba. Az előző énekes mondandóját folytatta, és Bakro szájába adta a dal szavait.

apol Zsavtar mange, mamó,
de Lungone dromenca, mamó hej
de Lungone dromenca,
ke Bare gindonenca. (?)

apol *Devlesza mukhav tut*
Phrala thaj romale,
phenel „Mange szi te zsavtar,
ke Vagy kamav vagy nicši.”

akkor Elthagylak most, anyám,
de A hosszú úton,
de A hosszú úton,
mert A nagy gondokkal.

akkor Itthagylak Istennel,
Testvéreim és romák,
mondja „El kell most mennem,
Vagy akarom vagy sem.”

*Csi kamav te zsav, mamo,
de Khatar muro nepo,
Na rov!
Khatar o dadoro,
Khatar i dejori.*

*Devlesza rakhav tumen,
Muro dad taj muri
dej-tej-ej-ej-ori,
Jaj ke dad thaj phrala. (?)*

*Csi dikhlem tumen jaj,
ke Avilasz tumaro savo,
de na jaaaj,
apol
„Fiam, t'avesz szaszto!”*

T'aven baxtale szavorazsene!

T'avesz baxtalo!

Nem akarok elmenni, anyám,
de Messze a népemtől,
Ne sírj!
Messze az apámtól
Messze az anyámtól.

Istennel találak benneteket
Apám és anyám,

Jaj apám és fivérem!

Nem láttalak benneteket, jaj
De most megjött a te fiad,
de jaj,
akkor
„Fiam, légy egészséges!”

Legyetek mindannyian szerencsések!

Legyél szerencsés! (Többen válaszolják az énekes szerencsekívánatára.)

(Az ének kottáját 1. a 2. sz. melléklet 3. példájában)

Körülbelül egy óra hosszat egymást követték az énekek, amelyekbe hol többen, hol kevesebben kapcsolódtak bele. A daloknak legalább a fele az elvá-lásról szólt, és a fenti két éneknek több változatát is elénekelték néhány-szor. De nem minden előadás zajlott olyan simán, mint a két első esetben. Sok próbál-kozás úgy ért véget, mint Dudus kísérlete az elbeszéléssel: az énekesnek az első egy-két sor után fel kellett adnia, mert körülötte nem szakították félbe a beszél-getést. Végül azonban legalább ugyanennyi dalt végigénekeltek, mint amennyit abbahagytak.

Míg a férfiaktól eltúrik, ha meghiúsítják az éneklést, a nőktől annál kevésbé. Egy idő után a konyhából beszűrődő zaj olyan hangossá vált, hogy néhány férfit arra indított kiabáljanak ki az asszonyoknak, maradjanak csendben: „A beszédét mondja!” (*Phenel peszki vorba!*), mint ami nem kíván egyéb magyarázatot. Az asszonyok elcsöndesedtek. Időnként a férfiak között is elapadt az ének és fel-erősödött a beszélgetés moraja. A dalnak és a beszélgetésnek ez a ritmikus vál-takozása, amelyet időnként ivás központosított, valamint a konyhából beküldött, körbehordott kávé, egész éjszakán át tartott.

Éjfél előtt egy félórával a csókai magyar „taxis” rákezdte, hogy menjenek már haza. Bakro személyesen ment ki beszélni vele, és némi fizetség árán rábírta, hogy maradjon még. Éjfél után kinyitották a pálinkásüvegeket, és kis poharakban körbekínálták a pálinkát. Azután egy óra felé a már rendkívül ingerült sofőr kíséretében útnak indultak a csókai vendégek, akik azon sopánkodtak, hogy mi-vel másnap dolgozniuk kell, nem küldhetik haza a sofört, hogy ők csak akkor mehessenek, amikor kedvük tartja. Távozásuk után nem sokkal a *mulatságo* kis híján megszakadt, mert két férfi valamin összeszólakozva felújított egy régi vi-szályt. Noha ekkor sokan verekedéstől tartva elköszöntek, még mindig elég férfi

maradt. Hajnalban azután Bakro felszállt a vonatra; a Párizs legtöbb lakója kíséerte őt az állomásra, többen könnyekkel a szemükben. Sokan egészen a kaszárnya kapujáig elkísérték Bakrót, és egész úton ittak és énekeltek.

Két hét múlva Bakro hazaérkezett hét végi eltávozásra, mire ismét egy kis *mulatság*ot tartottak a tiszteletére.

Az elmondottakhoz hasonló *mulatság*óra a vendégek szóban meghívást kapnak. Bakro is körbejárt a *mulatság*o napján minden házat, és meghívta az ott lakókat. Ha valakit nem invitálnak meg egy *mulatság*óra, az illető azt mondja, nem alázza meg magát azzal, hogy elmegy. Ám ha egy cigány beállít valahová, ahol éppen *mulatság*ot tartanak, rendes körülmények között mindenképpen beinvitálják, és ő, már csak udvariasságból is, elidőzik egy keveset.

A *mulatság*ón a férfiak státusát mindenekelőtt az határozza meg, mennyire készségesen vesznek részt a közös ünneplésben, nem pedig a presztízs szokásos mutatói. A „fiúknak” ez a figyelemre méltó egyenlősége a *mulatság*ó-ban azonban nem terjed ki a cigány asszonyokra. Sem a nők, sem a *gázsók* rendesen nem vehetnek részt a vendégségben, és az asszonyok jelenléte a konyhában csak még inkább hangsúlyozza, hogy ki vannak zárva a *romok mulatság*ójából.

A cigány férfiaknak ez az elkülönülése feleségüktől egyike azoknak a jeleknek, amelyek látható módon kiemelik a *mulatság*ót a dolgok szokásos rendjéből. Az olyasfajta tabuk, amelyek a nőknek a férfiak körüli mozgását vagy vécéhasználatát szabályozzák, a mindennapi életben csak csekély korlátokat jelentenek; szellemük akkor erősödik fel igazán, amikor a férfiak *mulatság*óra gyűlnek össze. Adott esetben felmentést lehet kapni a korlátozás alól. Van például egy népszerű és jómódú férfi, aki csak akkor hajlandó énekelni a *mulatság*ón, ha a felesége is jelen van. A kérdéses asszony azonban, már jóval túl jár az ötvenes évein, és legfiatalabb gyermeke is tizenhat évvel ezelőtt született. Mivel tehát szexualitása és termékenysége már nem fontos része társadalmi személyiségének, jelenléte nem csökkenti az elv erejét, miszerint az asszonyoknak általában nincs itt keresnivalójuk.

A *romok* hangsúlyozták nekem, mennyivel jobb így, mennyire nem szeretik ilyenkor az asszonyokat maguk körül, és igyekeznek ezt az állapotot kiterjeszteni az egész éjszakára – a *mulatság*o ideális időtartamára. A férfiak néha elalszanak, de a fontos az, hogy a „fivérek” együtt maradjanak egész éjszaka. Más szóval, a férfiak nem térnek haza *romnyíj*aikhoz, hanem ez egyszer elutasítják a családi kört és a feleségükkel megosztott közös ágyat.

Mindezek ellenére a nők elfogadják, sőt kifejezetten tisztelik a férfiaknak ezeket az összejöveteleit. Azt mondják, „a férfiak így szeretik, azért csináljuk így” (*gade kamen le rom, azir kerasz gade*), vagy annak magyarázatául, miért nem szabad valaminek megtörténnie, egyszerűen azt hozzák fel: „a férfiak nem szeretik”. Mintha csak a férfiak lennének a társadalom középpontjában, mintha egyedül az lenne döntő a roma lét szempontjából, amit ők tesznek, s ezt nem szabad megzavarni a nők sokkal jelentéktelenebb ügyeivel.

A cigány férfiak a *mulatság*óról szólva három dolgot hangsúlyoznak: „Eszünk, iszunk, beszélgetünk.” (*Xasz, pasz taj vorbinasz.*) Az egyik férfi így nyilatkozott a *mulatság*óról: „Olyankor össze akarok jönni a testvérekkel. Eszünk, iszunk és beszélgetünk... finoman, megadom a tiszteletet. Ha valaki nem viselkedik tisztelettudóan, nem szeretek vele együtt mulatni.” (*Atun kamav te besav le phra-*

lenca. Xasz, pasz, vorbinasz... finoman, dav patyiv. Te csi del gado murs patyiv, csi kamav te mulatij gadalesza!) Ezt az érzést, és a *mulatságo* alkalmával tanúsított *patyiv* (tisztelet) fontosságát minden általam ismert roma megerősítette.

A *mulatságókra* rettenetes mennyiségű ételt főznek, jóval többet, mint amit a vendégek meg tudnak enni. A ház *romnyija*, akinek néha anyja is segít, főként a negyedik fejezetben leírt cigány ételeket (*románo xaben*) készíti.² Nem sokkal azután, hogy a férfiak összegyűltek, minden ételt felszolgálnak (ha este van, hidegen), és szőnyegre vagy pokrócra teszik le a férfiak közé, akik azután együtt esznek a közepén lévő tálból. Néha, különösen este, ha nyilvánvaló, hogy senki sem éhes, kórusban jelentik ki: „Mikor iszom, nem eszem” (*kana pav, csi kamav te xav*), ekkor az ételt visszaviszik, és csak később hozzák be újra. De ha a férfiaknak enni támad kedvük, mindannyian együtt esznek. Nem fordulhat elő, hogy valaki ilyenkor különféle kifogásokkal kimaradjon az evésből, például hogy vacsorázott már. Az, ahogyan a férfiak egymás hegyén-hátán helyet foglalnak a *mulatságón*, és ahogyan nők társaságában sosem ülnének, szintén azt mutatja, milyen fontos eleme a „cigány szokásnak” a készség az én és mások közötti határok, különbségek és távolságok eltörlésére.

Másfelől azonban a férfiak közötti határok ilyesfajta kötelező eltörlésének korlátai is vannak. Így például ritkán nyúlnak a felszolgált leveshez, ami szerintem összefüggésben áll a cigányok azon nézetével, hogy a piszok és fertőzés a víz közvetítésével terjed. A disznózsírnak ugyanakkor nincs ilyen közvetítő-képessége, így a pörkölt már alkalmas médium az asztalközösség létrehozására.

Ahogyan az evés közösségi aktussá válik, úgy inni is minden *rom* egyfajta szeszes italt iszik *mulatságo* alkalmával. Az együttlét elején felhangzó „sört iszunk ma” (*bere pasz agyesz*) felkiáltás a romák ideális egységét fejezi ki; ezen a helyzeten kívül azonban az uniformitás megítélése már sokkal kevésbé egyértelműen kedvező. Gyakran hallottam férfiakat panaszkodni, például a *mulatságo* utáni napon: „mind sört ittunk tegnap. Én nem szeretem. Inkább a bort.” (*Bera paszasz aratyi. Csi kamav la. I mol majfeder.*) Az ital legnagyobb részének, ha nem egészének előteremtése a házigazda feladata, és a *rom* rendszeren közel félhavi fizetését rákölti a Bakróéhoz hasonló *mulatságóra*. Minden pohár italt tóoszt előz meg, amelyet mindenki viszonzoz és mindenki iszik rá. Elvileg senki nem iszik az egyes tóosztok között. A köszöntők megegyeznek a napközbeni köszöntésekkel: „Legyetek szerencsések”, bár más formák is használatosak: az „Adjon nekünk Isten egészséget és szerencsét” (*Baxt, szaszyipe te del amen o Del*) például igen kedvelt formula.

Az ivás jelentősége részben abból a hitből fakad, hogy az alkohol „tisztá” (*vuzso*), „megtisztítja” a férfiakat, egészséget és erőt ad nekik. Emiatt, megítélésem szerint, az alkohol szimbolikusan a víz ellentétpárja, és a kettőt semmiképpen sem szabad keverni, sem pedig az egyiket a másik után inni, hacsak nem hányt valaki. Az ivásnak így morális aspektusa is van, amelynek még fontosabb része az, hogy olyan hangulatba hozza a férfiakat, hogy készek legyenek aktívan részt venni a *mulatságóban*. Az ivás révén a férfiak a *vojának* nevezett állapotba kerülnek, amely a *mulatságo* ideális állapota. Aki nem akar inni, nem

2 A férfiak leginkább az általuk „hagyományosnak” tartott roma ételeket kedvelik ilyenkor, mint a bárányt, ez azonban Magyarországon ma általában beszerezhetetlen.

is megy *mulatságóra*; a *mulatságón* csak az mentheti ki magát az együttes ivás kényszere alól, aki gyógyszert szed.

Informátoraim egy harmadik, látszólag magától értődő tevékenységet is említettek a *mulatságóval* kapcsolatban: a beszélgetést. Ahogyan az evés és az ivás aktuusa is érezhetően szabályozott vagy legalábbis keretek között zajlik a *mulatságón*, ugyanúgy tapasztalható egyfajta törekvés a beszéd formalizálására is ilyen alkalmakkor.³ Nyilvánvaló ez a rokonsági terminológia alkalmazásában, amelyet az imént említettem. A rokonsági terminusok taktikai használata (Bloch: 1971) nyilvánul meg abban is, ha a romák rokonaikat *nano* ('bácsi') illetve *fala* ('néni') terminussal szólítják meg, amelyet csak a *mulatságo* során vagy más nem mindennapos helyzetekben használnak. A romák azt mondják, hogy akkor élnek velük, ha „nagy tiszteletet” (*bari patyiv*) akarnak kifejezni, így gyakran egyetlen beszédet is teletűzdelnek ezekkel. Tipikus például, hogy egy férfi, amikor fel akarja kelteni a másik figyelmét, „*muro nano*”-nak szólítja, majd pedig, ha már sikerült, „testvérem”-nek (*phrala!*).

A közvetlen megszólítás ilyen változó formájától eltekintve is különös hangsúlyt fektetnek az üdvözlésre a *mulatságo* alkalmával. Noha a mindennapokban is ragaszkodnak ezekhez a formulákhoz – amelyek a közvélemény szerint a „cigány szokás” központi elemei –, de a *mulatságón*, ahol annyi roma összegyűlik, egészen nagy jelentőségre tesznek szert. Nem egyszer tanúja voltam, mennyire megsértődtek ilyenkor emberek, ha a másik elmulasztotta az illendő formulával üdvözölni őket. Egyszer egy csapat férfi, akik egész éjszaka utaztak, hogy egy esküvőre odaérjenek, a megérkezés után néhány perccel már ott is hagyta az egész lagzit, mert a házigazda nem törődött velük eléggé, sőt állítólag nem is üdvözölte őket.

A *mulatságón* tanúsított viselkedés ünnepélyes jellegét nem csak a résztvevők megérkezésekor elhangzó köszönések jelzik, hanem azok is, amelyekkel minden egyes ki- és belépésükkor üdvözlik őket: „*Devlesza mukhav tumen*” (Istennel hagylak benneteket)/„*Zsa Devlesza*” (Menj Istennel) – és a visszaérkezéskor: „*Devlesza arakhav tumen*” (Istennel talállok benneteket)/„*O Del andasz tut*” (Isten hozott téged). Elképzelhetetlen, hogy valaki ezek nélkül a köszönések nélkül hagyja el a szobát akár csak egy percre is, különösen amikor vizelni megy. Ennek értelme ismét csak a *mulatságo* kulcsának számító *patyiv*, a tisztelet, amelynek kimutatására a helyes köszöntés a legfontosabb eszköz.

> *Vorba*

A köszöntések helyes használata a *finom* viselkedés része. A „finomság” azonban leginkább az előadott beszédekben mutatkozik meg, amelyeket „igaz beszédnek” (*csácsi vorba*) neveznek. A *vorba* „szót” vagy „beszédet” jelent, de a *dumával* ('csevegés' vagy 'szóbeszéd') szembeállítva a *vorba* kifejezetten az üdvözléssel bevezetett, formalizált beszédre vonatkozik. A bevezető üdvözlések azt jelzik, hogy a beszéd valamennyi résztvevő javára hangzik el, és nem csupán

³ L. Bloch (1974). Mindazok számára, akik ismerik, nyilvánvaló, milyen sokkal tartozom ennek az írásnak.

magánbeszélgetés része. Néha az üdvözlésbe valamelyik jelenlévőnek szóló dedikációt is beleszőnek, máskor valamennyiüknek egyszerre ajánlják. Az előbbi esetben a címzett az éneklés végéig egyenesen az énekes szemébe néz, és csöndesen mosolyog.

A *vorba* lehet mese, tréfa és találós kérdés, de mindenekelőtt dal. Ha a *multságón* egy férfi kijelenti, hogy „*vorbát akar mondani*”, alig kétséges, hogy éneklésre készül.⁴ A *vorba* legelső követelménye, hogy köszöntéssel kezdődjön és záruljon. A dalt három állandó formulával szokták bevezetni: „*T'aven baxtate*” (Legyetek szerencsések), „*Devlesza arakhav tumen*” (Istennel talállok benneteket) és az „*Engedelmo mangav szavorezsenendar, sa jerton ma, te phenav tumenge jek csácsi vorba*” (Engedelmet kérek mindenkitől, bocsássatok meg, hadd mondjak nektek egy igaz beszédet) valamilyen változatával.

A köszöntés valójában felszólítás a csendre, de mivel köszöntésként és nem felszólításként hangzik el, nem lehet visszautasítani. A legrosszabb esetben hallatlanra lehet venni, és folytatni a megkezdett beszélgetést. De ha megvan az engedély (amit a magyar „*Kész*” szóval jeleznek), csöndnek és nyugalomnak biztosítva kell lennie az egész ének alatt. Az ilyen előkészítő üdvözlésre nincsen előírt válasz, de ha valaki nem figyel rá és folytatja a társalgást, vagy ami még rosszabb, kimegy a szobából, azt kockáztatja, hogy tiszteletlennek tartják; a tiszteletlen ember pedig maga sem várhat senkitől tiszteletet.

Ezeknek a mondatoknak kényszerítő erejét egy *multságón* tapasztaltam meg először, ahol az egyik férfi a bevezető köszöntés után dalba kezdett. Egy másik férfi közbevágott, mert fel akart köszönteni egy különösen tisztelt vendéget. Azzal kezdte: „Várj, Istennel talállok benneteket...” (*As-ta, Devlesza arakhav tumen...*), de az énekes félbeszakította: „Bocsáss meg” (ti. hogy folytatom) (*Sa jertosz ma*). Valaki más is közbeszólt, az énekesre utalva: „Azt mondta: Legyetek szerencsések” (*T'aven baxtate phendasz*). Az első közbeszóló visszavonult: „Na, az más”, mondta magyarul. Semmi egyéb nem kellett az elhallgattatásához, ha egyszer a megfelelő formula már elhangzott; noha azzal, hogy magyarra váltott, talán nemtetszésének adott hangot.

Ebben az esetben, hogy Austin (1962) terminológiájával éljünk, a kijelentések „illokúciós” jellegének lehetünk tanúi, hiszen az idézethez hasonló mondatok többre „késztetnek”, mint amit „mondanak”. Ezért olyan nehéz őket lefordítani, mert használatukkor olyan egyértelmű hatást gyakorolnak a hallgatókra, amelyet semmiféle fordítás, bármennyire evokatív erejű legyen is, nem tud visszaadni. Amikor a romák azt mondják: „Istennel talállok benneteket”, nem teológiai jellegű kijelentést tesznek, hanem létrehozzák, megteszik a kapcsolat első lépését. A férfi, aki az éneket bevezető köszöntéssel megtöri a társalgás addigi folyamatát és csendet kér, megpróbálja „megemelni” a beszéd szintjét és minőségét, és

4 A romák számára nem létezik olyasfajta éles megkülönböztetés, amelyet mi teszünk a beszéd és az ének között. Mind a terminust, mind pedig az éneklést magát tekintve, amelyben a felkiáltások, a félig énekelt szavak és a teljes dallammal kiénekelte sorok egyetlen kontinuummá állnak össze, a romák nem alkalmazzák a mi kategorikus megkülönböztetéseinket (lásd Bloch, 1974: 70). Így a hosszú, beszéd-szerű köszöntések, amelyeket fentebb említettünk meg és a negyedik fejezetben idéztünk, mind nyelvtani formájukat, stílusukat és lexikális elemeiket tekintve valahol a köznapi beszéd és az ének között állnak. Az ilyesfajta üdvözlések valójában nem az alkalomtól függőek, hanem olyan formulák személyes választékából állnak, amelyek a formalizált roma beszéd legtöbb típusára, így az énekre is jellemzőek.

ezáltal az összegyűltekek közötti kapcsolat minőségét is. A banális, erőtlen, mindennapi beszédből (*duma*), amelyben a másokra gyakorolt hatás egyetlen eszköze az átkozódás, megkísérel átlépni az „igaz beszédbé” (*csácsi vorba*), azaz a dalba – a magától értetődő igazságba, amelynek nincsen szüksége arra, hogy rákényszerítse magát másokra. Ha valaki nem akarja ezt meghallgatni, maga utasítja el az éneklésben benne lévő kapcsolatot.

A *vorbával* kapcsolatos más konvenciók többet is elárulnak arról, mi történik ilyenkor. A *vorbának* roma nyelven (*románesz*) kell elhangzania. Ha pedig, ahogy az időnként megesik, valaki rágyújt egy magyar nótára, lehurrogják: „Mondd romául!” (*Románesz phen la!*). Ha pedig nem teszi, egyszerűen nem figyelnek rá, folytatják a beszélgetést. A *románesz* a magyarok által lenézett nyelv, így használata a *mulatságon* különösen jelentőségeltel gesztus, mellőzését pedig olyasminek élik meg, mint ami alapjában fenyegeti a roma létet. Ezzel rokon az az elv is, hogy a dalokat „cigány módra” (*románe*) kell előadni. Sok dalt egyformán lehet énekelni magyarul és romául is, de a *mulatságon* csak az utóbbira figyelnek oda, noha vannak kivételek. Az egyik férfi kedvenc nótája egy népszerű magyar sláger, noha emiatt a bogara miatt a háta mögött, sőt szemtől szembe is kinevetik. Az egyik *mulatságon* például elénekelték ugyan az „ő” nótáját, de a végén mindannyian nevetésben törtek ki; ilyet máskor nem tapasztaltam. Más énekek ugyancsak nem *mulatságra* valók, így például a következő gyászdal, amelyet az egyik férfi kezdett el (történetesen éppen magyarul):

Ha meghalok, temetőbe vigyenek,
Naj laso, Bandi! (Nem jó, Bandi!)
A fejfámhoz fakeresztet tegyenek,
NAJ LASO! (most már kiáltva)
A síromra ne boruljon senki se...

Az énekes ennél a pontnál feladta. A dal kétszeresen sem volt odaillő: egyrészt mert magyarul, másrészt mert a halálról szólt. Ha valaki halálról és gyászról énekel, az csak *romnyi* lehet...

A legérdekesebb és leginkább összetett a harmadik konvenció, hogy az éneknek „igaznak” (*csácsi*) kell lennie. Rendkívül nagy erővel ért ez a felismerés, amikor egy *romnyi* a *Krakkóról* beállított hozzám, és azt kérte, hogy töröljek le egy dalt, amelyet előzőleg magnóra énekelt nekem. Az énekben az alábbi két, általánosan ismert sor szerepelt:

Minek mange kado trajo
Kana naj man boldogságo?

Mire való az életem
Hogyha nincsen boldogságom?

A férje ugyanis azzal gyötörte, mondja meg, miért érzi ezt. Hiába védekezett azzal, hogy csak a felvétel kedvéért énekelte ezt el nekem: egyetlen módon bizonyíthatta be, hogy nem így gondolja – ha megkér, hogy töröljem le a dalt a kazettáról.

Közvetlenül azelőtt, hogy eljöttem a terepről, a fenti házaspárnál tapasztalt probléma megismétlődött, és a családtagok először éreztek készletét, hogy nyil-

vánosan közbeavatkozzanak. Egy kisebb családi *mulatság*on a házigazda öccse egy férfiről énekelt, akinek el kellett hagynia a feleségét és a gyerekeit, mert a felesége kurva volt. Az öcs, miután befejezte az énekét, tüstént kiment a szobából, több másik férfival együtt, akiket a szókimondó dal szemmel láthatóan zavarba hozott. Kisvártatva visszahívták őket, és látták, amint a házigazda a durva kőfalhoz verdesi magát; maga ejtette sebeiből vér csöpögött. A báty fájdalma, hogy szégyene nyilvánossá vált, a dal által „igazzá lett”, megsejtethet valamit a romáknak a dal természetéről vallott, a miénktől nagyon eltérő felfogásáról.

Egy másik alkalommal egy dalról mondták, hogy vizsályt keltett, amelyet néhány férfi egy kurvára vonatkoztatva énekelt el. Valaki más ezt a feleségére tett célzasként értelmezte, és verekedni kezdett az énekesekkel. A dolog azonban így nem simult el, és amikor alkalom adódott rá, családostul hamis vallomást tett a rendőrségen egy ügyben, miáltal rács mögé juttatta az egyik énekest.⁵

> *Rományi gyili, cigány dal*

Ezeknek a daloknak a szövege általánosságban a roma élet sztereotíp vagy ideologikus módon hangsúlyozott pillanatait jeleníti meg. A szomorúságról szólnak, az árvaságról vagy a börtönről, a cigány anyák fájdalomáról az elváláskor, arról, hogyan vágnak vissza a romák a nyomorúságnak, amikor az evés-ivás révén megfordítják testvéreik kedvét, a vásári alkuról, a cigány nőkről és arról, hogyan csalják meg a férjüket. Hangulatuk szomorú, és a férfiak gyakran közbekiáltanak, az élet „nagy szomorúságát” (*bari briga*) emlegetve. A dalok gyakran szó szerint sírásba fulladnak, és könnyekre fakasztják a romákat is.

A legtöbb ének dallama négyesoros, ereszkedő, egy oktávnál nagyobb hangterjedelemmel, dúr vagy moll hangnemben. Teljesen egyszólamúak, noha a *mulatság*on többnyire nem szólóban, hanem közösen éneklik őket a férfiak egész csoportja. Ritmikájuk kötetlen, *parlando rubato*, azaz az élőbeszédet követi, és tele vannak tűzdelve félig énekelt közbevetésekkel; ezeket az átírásokban mindig kiemeléssel közlöm. A romák dalaikat „lassúaknak” nevezik (*loki gyili*), amivel az előadás visszafogott stílusára utalnak. Hangulatuk a beletörődésé, az elfogadott nyomorúságé. Ellentétük az életvidám, energikus táncnóta (*khelimaszki gyili*), amelyben a férfi és női táncos konfliktusa mindig az előbbi győzelmével oldódik meg.⁶ A „lassú dalok” egyik fontos jellemzője sajátos befejezésük: a sor utolsó hangját szinte csüggedten hagyják abba vagy nyelik le egy pillanatnyi szünet után. (L. az 1–3. példákat a 2. sz. mellékletben.)

Hadd idézzek most hosszabban egy dalból, amelyet egy kisebb *mulatságo* alkalmával vettem föl.

5 Lásd többek között Basso (1985: 67–69) hasonló fejtegetését az igaz elbeszélő formákról és az illuzórikus hétköznapi beszédéről.

6 A jelen dolgozatban nem is foglalkoztam a táncsal több oknál fogva, leginkább azért, mert igazán érdemleges tárgyalására ennek keretei nem nyújtanak lehetőséget. Másrészt a *mulatság*on, amiről írok, igen ritkán hallani táncnótát. A tánc szexuális versengést bemutató képei egy másik, noha rokon világhoz tartoznak, mint az itt tárgyalt *loki gyilik* („lassú dalok”). A tánc legfontosabb alkalmait a romák számára az esküvők jelentik, és néha a karácsony, amikor férfiak és nők együtt rendeznek *mulatságo*t.

Savale, romale,
phenav „Sza pilem e love”,
Savale, romale,
Jaj, te merav!
haj Love te n’asen ma.

Savale, romale, jaj,
phenav „Sza pilem, sza xalem”

Phralam, mure love, jaj,
apol Love te n’asen ma.

Phrala, jaaaj,
apol Me szim laso savo,
Korán detehara, phralam, jaj,
Kaj kircsima rakhesz,

Savale, megalasi
Kerav, he na jaj,
apol Phrala, mang mol
mang mol
E bute romenge, mama, jaj.

apol Dikh kaj dili romnyi
Sza pala ma phirel,
phralam, jaj,
Haj csi del ma pacsa
Le bengeszki daki, jaj.

haj Apol de ma pacsa, kurva,
Na phir pala mande,
de kurva, jaj,
Jaj!

Pala ma phiresza,
Opre potyinesza,
apol Opre potyinesza.

Haj pol Sza pilem, sza
xalem, jaj,
Savo, mure love, jaj,
Haj so phendem, mo?!
apol Love te n’asen ma,
Lajos!
V’atuncsi szim savo, jaj.
Haj szo phendem, mo?!

apol Khuren me te tradem,
Savale, romale, jaj,
Korán detehara
Po foro te tradav, jaj.

Fiúk, cigányok,
mondom „Elittam minden pénzem”,
Fiúk, cigányok,
Jaj, haljak meg [ti. ha hazudok]
És nincs több pénzem

Fiúk, cigányok, jaj,
mondom „Mind elittam, mind
elettem”
Testvérem, a pénzem, jaj,
akkor Nincsen több pénzem.

Testvérem, jaaaj,
akkor Jó fiú vagyok én,
Korán reggel, testvér, jaj,
A kocsmában találsz.

Fiúk, megállok
Ott, he na jaj,
akkor Kérj bort, testvér,
kérj bort
A sok romának, mama, jaj.

akkor Nézd a bolond asszonyt,
Folyton utánam jár,
testvér, jaj.
És nem hagy engem békén,
Ez az ördög anyja, jaj.

és Hát hagyjál békén, kurva,
Ne járkálj utánam,
jaj,
Jaj!

Hogyha utánam jársz,
Mégfizetsz te ezért,
akkor Mégfizetsz te ezért.

akkor Mindent elittam,
elettem, jaj,
Minden pénzem, jaj,
És mit mondtam, barátom?!
akkor Ha nem marad pénzem,
Lajos! [egy jelenlévő rokon]
Akkor is legény vagyok, jaj,
És mit mondtam, barátaim?!

akkor A csikóim kivezetem,
Fiúk, cigányok, jaj,
Korán reggel
Kivezettem a vásárra, jaj.

*haj Bikinav, paruvav,
E voja te kerav, phrala,
jaj,
De régi nóta!
haj Te kerav e voja,
phrala Le bute romenca, jaj.*

*Te bisztrav i briga,
phrala,
Mo!
haj Zsavtar 'tuncsi, zsavtar
Lumasza, savale, de jaj,
apol Zsav me la lumasza,
te Reszav mura gazsa, jaj.*

*T'aven baxtale taj szaszte!
Te del o Del szasztyipe taj zor!*

és Eladok, cserélek,
Voját csinállok, testvérek
jaj,
De régi nóta!
és Voját csinállok,
testvér, A sok romával, jaj.

Elfelejttem minden bánatom,
testvér,
Barátom!
és Elmegyek, elmegyek
Világgá, fiúk, de jaj,
akkor Elmegyek a világba
Megkeresni a feleségem, jaj.

Ezek a szentimentális frázisok, vagy inkább formulák, amelyek nekem első hallásra banálisnak, érdektelennek tűntek, mélyen felkavarják a romákat, fájdalmasan megtapasztalt élményekre emlékeztetik őket.

Az első, énekelt köszöntés („Fiúk! Cigányok!”) után az énekes arról panaszkodik, hogy nincsen pénze, és őszinteségének bizonyosságául megátkozza magát („Haljak meg!”). Nem arról van szó, mintha az énekes valami gargantuai kielégíthetlenséggel teletömte és agyonitta volna magát odahaza, hanem arról, hogy *mulatság*ót rendezett a romák társaságában. És az a tény, hogy eközben elfogyott a pénze, rávilágít arra, milyen ember is ő: olyasvalaki, aki mindenét testvérei mulattatására költi, aki olyan hosszan kitart mellettük, amilyen hosszan csak lehet: egy igazi roma. Ezért bukkan fel ez a mondat: „Akkor [is] jó fiú vagyok én” ebben az összefüggésben. Míg a *gázsók* számára az ilyen feltűnő fogyasztás nem más, mint a szűkös források értelmetlen pocskékolása, addig a romák előtt nem szégyen a szegénység, ha efféle nagylelkűség okozza.

A következő motívum („Korán reggel”) már a lóvásárra vezető utat idézi, amikor a romák a kényszerű éjszakai elválás után ismét összegyűlnek. Az ünnepevényes formális szerencsekívánatok után bátorságot merítenek egy-egy adag szíverősítőből, majd útnak erednek a hajnali ködben. A vásárt idéző motívumok gyakoriak a roma dalokban, és néhány sornyi elkalandozás után ebben a dalban is visszatérnek. A kereskedő figurája ezekben a dalokban olyan férfit mutat, aki nem függ kényszerítő körülményektől, aki maga teremti meg a saját lehetőségeit, aki befolyással bír mind a *gázsókra* („eladok”), mind a romákra („cserélek”). A befogott lovak hajtásának képe, ami szintén sok dalban előfordul, „hajtsál lassan, *csendesesen*” (*lokesz te tradesz, taj csendesesen*) a légiés mozgás szabadságából fakadó kegyelmi állapotot, valamint a lovak fölötti uralom adta hatalom érzését idézi fel (l. a 13. fényképet).

A dal azonban azt is hangsúlyozza, hogy a vásárban lenni nem pusztán személyes ügy, hogy az autonómia nem az egyetlen vonás, amelyet a *romnak* ki kell nyilvánítania, hiszen a kereskedelem társadalmilag elfogadott célja nem a meg-

gazdagodás, hanem a többi romával rendezett *voja*. A *voja* fogalma itt olyan felfokozott állapotra utal, amelyben a „valódi testvérekkel” (*csácse phrala*) való közös éneklés hangulata, sőt sürgető késztetése uralkodik el a román. Ez az állapot részben az italból, részben a jólétnek és a külvilágtól való függetlenségnek a roma társaság adta érzéséből, részben pedig a közösség szemében való sikeresség tudatából fakad. A *voja* olyan állapot, amit a „kegyelem” vagy az „emelkedettség” kifejezésével illethetnénk: a *mulatságo* alkalmával ideális esetben elérhető állapot ez; amikor a férfiaknak *vojája* van, dalra fakadnak.

A vásárról szóló másik népszerű dalban hasonló képek bukkannak fel:

Aba detehara
Lungon' dromesza zszasz,
Xutyil andre, hajtsál
Maskar le phralora.

Xutyil, phrala, andre
Mre khure bik'maszke-j,
Mri csorri pal' mande-j,
Tradav ando foro.

Reggel van már,
 Hosszú útra megyünk,
 Fogj be és hajts
 A testvérek között.

Fogj be, testvér,
 Eladók a csikóim,
 Szegény feleségem
 A vásárra hajtok.

A dal befejezése pedig azt erősíti meg, amit az alkuról elmondtam:

Kan'aba kher reszlem,
phenel Aba muri romnyi:
 „Szo kerdan, tu csorro,
Kaj suttan tye khuren?”

So phenes tu?

Na pus mandar, gázsi,
Bikindem, parudem,
Bikindem, parudem,
haj Me but love andem.

Amikor hazaérek,
 Azt mondja a feleségem:
 „Mit csináltál, te csóró,
 Hová tetted a csikóidat?”

Mit mondasz erre te?*

Ne kérdezz, gázsi,
 Eladtam, cseréltem,
 Eladtam, cseréltem,
 És sok pénzt hoztam.

[*Egy másik férfi kiáltja közbe]

Ez a dal általában azzal ér véget, hogy a férfi *voját* teremt a testvéreinek. Itt azonban még „jön” az asszony kérdése. A férfi azt válaszolja, ne kérdezősködjön, a vásár nem az asszonyok dolga, de aztán megenyhülten mondja, amit a nő hallani akart: hogy tudniillik hozott haza készpénzt. A dal így negatív formában erősíti meg, hogy a roma testvérei *vojájának* kedvéért kereskedik, és nem a háztartás gazdagítása végett, mivel a felesége és nem a testvérek számára jó hír a hazahozott pénz.

Az énekes a *voját*, amely a számolatlanul elköltött pénzből származik, a testvérekkel csinálja, és nem a feleségével. Az utóbbit kifejezetten nem cigány nőnek, gázsinak nevezi. Ilyen minőségében az asszony fenyegetést jelent a romák lovakkal való kereskedésére és testvéreivel töltött közös ivászataira nézve. A férfi testvéreivel megy a vásárra, feleségét otthon hagyja. A nőt az első ének a férfibeszámolókból máshonnan is ismerős, zsémbes feleségfigurának állítja be,

aki „folyton utánam jár”. A nő mint feleség a pénz otthoni felhalmozásának képzetét idézi, amely összeférhetetlen a testvérekkel teremtett *voja* munkaellenes etikájával. Azzal pedig, hogy a férfiak akkor „jók”, ha minden pénzüket testvéreikre költik (és nem családjukra), a dalok tagadják annak fontosságát, amit a *romnyilgázi* annyira erőltet.

Néhány ének egészen nyilvánvalóvá teszi ezt a konfliktust. Így például a következő:⁷

*Eladom a bőrkabátom,
Visszaszerzem a családom.
Ajhaj Devla, szo te kerav,
Panzs-so sela kaj te rodav?*

*Panzs-so sela kaj te rodav?
Taj vi pav le le phralenca,
Taj vi pav le le phralenca,
Taj le lase sogorenca.*

*Mindjar aba me te merav:
De panzs-so sela naj but love!*

Eladom a bőrkabátom,
Visszaszerzem a családom.
Jaj Istenem, mit csináljak,
Öt-hat százast hol keressek?

Öt-hat százast hol keressek?
Eliszom a testvérekkel,
Eliszom a testvérekkel,
És a jó sógorokkal.

Mindjárt haljak meg [ha hazudok]
De öt-hat százast nem sok pénz!

Az énekesnek nincs pénze (valószínűleg kártyán veszítette el), és most elvezítette a családját is. Hogy visszaszerezze őket, azt gondolja ki (magyarul), eladja státusszimbólumát, a lókereskedői bőrkabátját. Megbánása nem sokáig tart: mindjárt utána az éneklő romául, hogy ha megszerzi a pénzt, azt elissza a testvérekkel, végül pedig rámutat, milyen kevés, amit akar: milyen abszurd lenne, ha tartogatná.

Előbb említettem egy férfit, akinek egy magyar sláger volt a nótája. Ennek szövege tisztán mutatja a pénzügyítés kapcsolatát a *gázso* értékrenddel.

Hogyha nékem sok pénzem lesz,
Felülök a repülőre,
Úgy elszállok, mint a fecske,
Fel a magas levegőbe.

Amerre én járok,
Bámul a világ,
Irigyel a sok nép,
Aki engem lát.

Én a sok pénzt nem sajnálom,
Csak te légy a kicsi párom.

Nem egyszerűen a sok pénzzel való törődés az, ami megvetést hoz a fenti dalt éneklő romára. „Frivol” melódiájától eltekintve, ami olyannyira ellentétes a cigány „beszéd” szomorú dallamával, a dal szereplője a pénzt önmagára költi. A világ nem nagylelkűsége és bőkezűsége miatt bámulja, hanem felhalmozott

⁷ Az éneket a Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézetének archívumából jegyeztem le, de változatai ismertek Harangoson és az általam Ürömfűnek nevezett faluban is.

gazdagsága, „pénzhegyei” miatt. És ha egyáltalán elkölti majd, akkor sem testvéreire költi, hanem sóvár módon valami ócska kis nőre.

Az iménti dalok már felvillantottak valamit a cigány nőről (*romnyi*) mint feleségről alkotott képből. Él azonban egy másik kép is a cigány nőről: a *mamo*, az anya képe. A nők anyaként elsősorban az elválás alkalmával jelennek meg a romák dalaiban.⁸

*Ke zsaltar o savo,
La mamako raklo,
Na rov, mama, na rov
Na rov, keservesen.*

*Avri rovesz, mamó,
Tye duj kale jakha.
ke Zsavtar aba, mamó,
Haj me aba rovav.*

*Maj avasza, de jaj,
Anda luma bari.*

Elindul a fiú
Az anya fia,
Ne sírj, mama, ne sírj,
Ne sírj, keservesen

Kisírod, mama,
Két fekete szemed,
Mert elmegyek,
És már én is sírok.

Visszajövünk majd, jaj,
A nagy világból.

Itt a cigány nőt mint a gyermek egykori megszületőjét, mama, ünneplik, ám éppen abban a pillanatban, amikor anyai szerepe átváltozik nagyanyaivá, mert fia elhagyja őt, elmegy a nagyvilágba és így férfivá lesz. Vannak dalok a „fiú” (*savo*) visszatéréséről is anyjához, de ilyenkor már azért jön, hogy *voját* teremtsen a családban, és már feleséget is hoz magával.

*Ustyí opre, mamó,
Phabar... (?)
ke Kher'avilas, mamó,
Mamó, tyo savoro!*

*Andre phirdem, mamó,
E luma e bari,
Paro me csi rakhlem,
mamó La lumake aba!*

Kelj, fel mama,
Gyújts...(?)
Mert megjött, mama,
Mama, a kedves fiad!

Bejártam, mama,
A nagy világot,
Nem találtam párját,
Mama, ennek a világnak!

De most, hogy a fiatal roma már „a világban” van, anyja nem tud többé segíteni neki, mint az alábbi dal is mutatja:

*Mure dake Devlesz,
Pale bajba pelem,
M'ande pelem, mamó,
Haj csi zsanav, szosztar.*

„Pale bajba pelem,
Le ma avri, mamó,
Szo zsanesz le Devlesz!”
„Nastig lav tut avri,

Az anyám Istenét, [esküforma]
Bajban vagyok, megint,
Elbuktam, mama,
És nem tudom, miért.

„Bajban vagyok megint,
Segítsél ki, mama,
Hogyha Istent ismersz!”
„Én nem tudlak segíteni,

⁸ Ez a dal szintén az Akadémia gyűjteményéből származik.

*But szi le melale,
Naj ma tehetségo.”*

Olyan sok a mocsok [rendőr],
Nincsen tehetségem.”

Egy másik dal elmondja, hogyan bolondul a fiú egy fiatal *romnyi* után:

*Taj anen ma, gázsi,
Tyire kale jakha!*

Csábít engem, *gázsi*,
A fekete szemed!

Am annak (az anyától eltérően?) fekete szemei megcsalják, és a fiatal roma románca *romnyijával* rövid életűnek bizonyul:

*Kana loli mol pav,
Terna romnya kamlem,
Kana parni mol pav,
La romnya mudarav.*

Amikor vörös bort iszom,
Szeretem az ifjú *romnyit*,
Amikor fehér bort iszom,
Megölöm a *romnyit*.

A fehér bor tisztítja az elmét, és akkor a fiú annak látja a *romnyit*, ami: kurvának. A romák között nem járják a romantikus szerelem dalai, a viszonzatlan szenvedély keservei: a szeretőket többnyire megátkozzák, szembeállítják a „tisztá” anyával, aki mindig vár, aki mindig hú. A fenti dal folytatásában a roma megígéri:

*Kinav take, mamo
Tiszta lolo phanri,
Te na mezis csorri,
Taj te mezis raji!*

Veszek neked, mama,
Tiszta vörös selymet, [ti. ruhát]
Ne nézz ki szegénynek,
Nézz ki úrinőnek.

Azt mondja, hogy a fiatal nők vörös öltözékét veszi meg neki (és nem a saját *gázsijának/romnyijának*). Fordított helyzetben azonban, amikor a *romnyinak* van kifogása férje kinézete ellen, harag vegyül a dalba:

*de Minek mange, mama,
de Gado csorro trajo, de jaj,
de Minek muro trajo,
Kana naj man boldogságo?!
Szosztar?*

Minek nekem, mama,
Ez a csóró élet, de jaj,
Minek az életem,
Ha nincsen boldogságom?!
Miért?

*ke Csi kamel ma e romnyi,
ke Naj ma nevi kalca,
Nevi kalca t'al ma,
ke Majfeder kamla ma!*

mert A *romnyim* nem szeret engem,
mert Nincsen új nadrágom,
Hadd vegyek új nadrágot,
hogy Hadd szeressen jobban!

Ezt a közismert dalt egy olyan férfival vettem magnóra, akinek felesége köz-

ismerten halmozta a drága holmikat. Ennek a dalnak az előadásával a férfi a feleségét is ugratta, sőt talán bírálta is.⁹

Amit végül a dalok újra és újra elismételnek, mint a fiatal roma tapasztalatát a nőekkel, az a megcsalás, a szexuális hűtlenség veszélye. Ez akkora szégyen a romára nézve, hogy azt kívánja, bárcsak a szégyenérzet *locusa*, a szeme veszne el. A *romnyi* ezáltal egészen extrém formában teszi tönkre a testvérek életét: kivonja az egyik testvért a társadalmi életből.¹⁰

oj Dile, muri dile,
ke Szoszt' man muro trajo?
haj Cs'asav la romnyasza,
haj Mur' romnyi buzsangli.*

*taj Butendar zumade,
haj Phrala haj romale!*

*Gode zsavtar lumasza,
taj Csi trajij la kurvasza,
ke Muri romnyi putardi,
Xal la, phrala, e pusztija!*

*o Phand' andre mu'jakha,
Te na dikhav le savoren.*

[*Dile a „feleség” szinonímája is]

Oj, bolondom, bolondom,
Mire való az életem?
Nem maradok a feleségemmel,
A feleségem ravasz.

Sokakkal megcsalt,
Testvérek, cigányok!

Elmegyek világgá,
Nem élek a kurvával,
Mert a *romnyimat* „megnyitották”
Egye meg, testvérek, a
pusztulat.

O, kösd be a szememet,
Hogy ne lássam a gyermekeket.

> „Igaz beszéd”

A dalok igazsága sztereotíp és általános, ezt a bemutatott néhány példa is nyilvánvalóvá teszi. A bennük szereplő cigányok sematikus típusok, akárcsak a helyzetek; az alapvető mozzanatok elemiek – a férfi választása aközött, hogy feleségének vagy a „testvéreknek” tegyen kedvére; a fiú elválása anyjától; a férfi megcsalása a felesége (vagy néhány dalban testvérei) által és hasonlók.

Ezek a formulák azonban nem az élet valamilyen régi, általánosított képét nyújtják. Amikor a romák azt mondják, hogy a *multságón* előadott énekeknek „igazaknak” kell lenniük, nem úgy értik, hogy akármilyen igaz szó megteszi. Egy dal, amit a romák nem akarnak meghallgatni, „igaz” lehet az egyéni énekes számára, de ettől még nem lesz „igaz beszéd”. A következő eset is ezt igazolja. Amikor egy roma egyszer arról énekelt, hogy *gazdag (barvalo)* lett, valaki ug-ratásképpen közbekiabált: „mindig hazudik!” (*sza xoxavel*), és maga az énekes is eltréfálkozott rajta, milyen jó lenne gazdagnak lenni. A dalokban az emberek

9 Lehetséges, hogy a romák az énekkel üzenetet tudnak közvetíteni, amelyet a hallgató vagy vesz, vagy mint általánosságra oda se fülel. Devereux és Le Barre hasonló esetet írnak le, ahol az előadó szintén kihasználja a dalban rejlő közvetett szemantikai vagy konceptuális kommunikáció lehetőségét (1961: 369).

10 Ezt a dalt – amely szintén az Akadémia gyűjteményéből származik – annak idején kézzel jegyezték le, így nyelvtani hibák vannak benne.

nem gazdagodnak meg: ez a dalok egyik „igazsága”. A cigány anyákról és feleségekről szóló „igazságok” ugyanide tartoznak. Ez abból fakad, hogy a roma dalokban megénekelte helyzet korlátai nagyon erősek.

A való életben a romák néha tényleg meggazdagodnak, de a dalokban mindig „szegények” (*csorre*) maradnak, mert mindig testvéreikre költik a pénzüket. Ugyanígy nagyon sok időt és energiát fordítanak a háztartásra, és a férj és feleség közötti együttműködést is nagyra becsülik, a dalok ezeket a tetteket mégis leértékelik, sőt mint nem roma vonásokat gorombán el is utasítják. Hogyan lehetséges, hogy a romák mégis „igazságként” fogadják el a valóságnak ezeket a torz és korlátolt ábrázolásait? Hogyan történhet, hogy a dalok szabhatják meg számukra, milyen a romák élete?

A választ abban látom, hogy a dalok egyensúlyt teremtenek az egyszeri, személyes tapasztalat és az általános, formulákban történő kifejezés között abban a pillanatban, amikor a *romok* a közös éneklés gesztusával megélik testvériségük érzését és erre módjuk van több más alkalommal is. Hogy ezt érthetőbben megmagyarázhassam, először a dalok esztétikai sajátosságait, majd előadásuk körülményeit veszem részletesebben szemügyre.

A magyarázat első felét a dalok mint szövegek jellegzetes megformálása adja: az a mód ugyanis, ahogyan a cselekményt előadják, megfellebbezhetetlenül „igazzá” teszi őket. A mindennapi tapasztalat értelmezését olyan egészen sajátosan erőteljes és megkérdőjelezhetetlen formában tárlják és annyira elkerülhetetlennek állítják be az eseményeket, hogy a dal magától értőden igaznak tűnik. A magyarázat másik fele pedig abban rejlik, hogy a dalok lehetővé teszik az egyéni tapasztalatok nyilvános kifejezését a közösségi előadás során.

Az elkerülhetetlenség érzése olyan fix pontoknak, a bánat és az öröm olyan állandó képeinek használatából származik, amelyek elkerülése nem is csak lehetetlen, hanem egyszerűen nem is merül fel kérdésként. A legtöbb dalban kevés a narratív szándék. A cselekményt nem motivációk és kényszerúségek oksági összefüggésébe állítják, amelyben azután megvizsgálhatóak a hős választásai. A roma dalokban a cselekmény motivációi és körülményei (a romák élete a *gázások* között) ismertek, csupán a cselekmény sorsszerű gesztusait kell újra feleleveníteni. Azt az érzést, hogy a dolgok rendje rögzített és változtathatatlan, amelyet más kultúrák és más kifejezési formák az istenekkel, a világosan megértett végzetel vagy egyéb természeti erővel indokolnak, a cigány dalok a cselekmény motívumának és kontextusának elhagyásával.¹¹ Figyeljük meg például a következő dalt, amelyet a Csenki testvérek gyűjtöttek körülbelül harminc évvel ezelőtt (Csenki és Csenki, 1980: 116–117, Csenki Imre fordítása):

11 Amikor Víg azt mondja: „hiába keressük ezekben a szövegekben a cselekménynek bármiféle logikáját, hiszen nem a szöveg értelme, hanem az előadó pillanatnyi hangulata és érzelmei határozzák meg, improvizatív módon, a versszakok pillanatnyi sorrendjét” (1976), rossz oldalról fogja meg a dolgot. Akárcsak Vekerdi József, aki a Csenki-gyűjteményhez írt bevezetőjében (Vekerdi, 1980: 77) azt állítja, hogy az egyes formulákat a „hangulat” fűzi össze, nem pedig a logika. A cigány dalokban azonban az ész és az érzelem, a *raison* és a hangulat nem állnak egymással karteziánus ellentétben. Inkább csak más a cselekmény logikája: a dalok ideológiájának szerves része, hogy nem számít, ki mit tesz, milyen sorrendben zajlik a cselekmény – a roma mindig roma lesz, a *gázso* mindig *gázso* marad.

Ávri trádav mure khúresz
Po zeleno báro rito,
Taj phagylasz leszko punro,
Mure sukáre khúreszko.

Leszko gazda te dikhela,
Zeleno zubáno sinla,
Zeleno zubáno sinla,
Megyeháza man peila.

Megyeházate besela,*
Kaj la robija andr'avla,
Kaj la robija te besla,*
Mure savoren mukhela.*

[* L. a 10. sz. jegyzetben mondottakat.]

Az események úgy követik egymást, mintha a sors rendeléséből következ-
nének be. Még ha a hős látszólag tesz is gesztust az elkerülhetetlen ellen, akkor
sem tör ki az ördögi körből, mint azt az utolsó két versszak egy változatában
látjuk:¹²

Kana kodi gazda sundasz,
Morcsuno zobuno sindasz.
Potyin phrala pánzs só sela
Te na hal tu e robija.

Szár me phrala te potyinar,
Inkább pav le le phralenca,
Le phralenca le butenca,
Haj le láse manusenca.

Kihajtottam csikóimat
A nagy rétre, a zöld fűre.
Legszebb csikóm de megjárta:
Legelt és a lábát törte.

A gazda ezt hogy meglátta,
Zöld kabátját elcibálta.
Mérgében kabátját tépte,
S a börtönbe vetett érte.

Megyeházán amint ültem,
Megnyílt a börtön előttem.
Fekete börtönben laktam,
Fiaimat árván hagytam.

Mikor gazdám meghallotta,
Bőrkabátját elszaggatta.
Fizess, testvér, öt-hat százat,
Hogy ne lásd meg a fogházat.

Már én, testvér, hogy fizetném?
Azt inkább mind megiszom én
A testvérral, a komával,
Aj meg a sok jó pajtással.

Noha a testvére figyelmezteti, fizessen a gazdának, akinek lovát kipróbálta
a vásártéren, a roma kihívja maga ellen a sorsot. Tudja pedig, hogy esetleg, sőt
ha így tesz, minden bizonnyal a börtön várja. Mindössze annyit mond azonban,
hogy kapcsolata a roma testvérekkel sokkal fontosabb számára, mint a vásár
törvényes kööttségeinek a betartása: mintha azt mondaná, roma ő és nem *gázso*.
Így nézve a dalnak csöndes, tragikus kicsengése van: pontosan testvérei iránti
odaadása, azaz igazi romasága miatt fog börtönbe jutni.

A dolgok elkerülhetetlen rendjének ez az érzése teszi egyfelől, hogy a romák
„híhetőnek” találják dalaikat. A másik ok pedig az, ahogyan a dalok képesek
az egyéni tapasztalatokat közösségre elfogadható formában kifejezni. A *mu-
latság*on valaki elkezd egy éneket, és ha sikerül felkeltenie „testvérei” figyelmét,
többen vagy mindannyian csatlakoznak hozzá, „segítenek” (*zsutin*) neki. Ilyen
módon kerül egyensúlyba a dal egyéni és közösségi aspektusa.

Minden egyes énekes ad valami egyénit az énekléshez. Ha egy dalt gyakran
elevenít fel ugyanaz a személy, a dalt az „ő nótajaként” kezdi számon tartani.

12 Csenki és Csenki. 1980: 116–117; Csenki Sándor fordítása.

A romák szerint minden férfinak „van egy nótája”. Az, amelyik úgy kezdődik, „Istennel talállok/hagylak benneteket” (*Devlesza rakhav/mukhav tumen*), Patié; a „Vasárnap reggel” (*Kurke detehara*) Sosojé, és így tovább. Mindez nem azt jelenti, hogy az illetőnek bármiféle különös jogai volnának a dalra, csupán annyit, hogy inkább az ő személyéhez fűzik, és hogy ő is gyakrabban éneklizt, mint más dalokat.

A dalok személyessé tételének egy másik formája az improvizálás, mind a szövegben, mind a dallamban. Noha van néhány balladaszerű dal, amelyben az elemek (formulák) sorrendje eléggé kötött, a népszerű dalok nagy részében kevésbé kell az előadónak tartania magát az alapváltozathoz. A cigány daloknak ez az általános vonása gyakran meglepi a kívülről: „A cigány népdalok kezdő gyűjtőjét kínos meglepetés érheti, ha egy szép cigánydal első elhangzását nem rögzítette, és adatközlőjével ismételtetni akar; az énekes, ha vállalkozik az ismétlésre, ismétlés címén egész mást énekel” (Sárosi, 1971: 27). Ha a cigányokkal foglalkozó írásokban oly gyakori irodalmi túlzást leszámítjuk is, még mindig marad valami igazság a dologban. A dalok formája nem teljesen rögzített; még egyetlen előadó egyetlen dalán belül is sor kerül dallamváltoztatásokra (l. 2. Melléklet 1. példa).

Mint korábban utaltam rá, a romák valamennyien hangsúlyozzák az egyéniséget és a felnőtt férfiak autonómiáját. A romáknak nagyon kevés intézményes eszközük van egymás kontrollálására. A kiemelkedő személyiségek, akik nagy hatást tudnak gyakorolni a többiekre, akik jól és szórakoztatóan tudnak beszélni, és gyorsabban vágnak vissza, mint ahogyan őket érik a tréfás támadások, az ilyen emberek sokkal nagyobb tiszteletnek örvendenek a csendes, visszahúzódo típusnál, amelyik beleolvad a tömegbe. Ez is ösztönzi a *romokat* arra, hogy egy-egy dalt minden alkalommal újabb, sajátos módon adjanak elő.

Pusztán az, hogy valaki bizonyos módon adott elő egy éneket, elegendő ok a másoknak, hogy ő másképp csinálja, és egyúttal bebizonyítsa, hogy az ő változata jobb. A romák nem látják értelmét, hogy csak azért énekeljenek egy dalt egy adott módon, mert mindenki így énekelte azelőtt. A *rom* úgy érzi, szabadon kifejezheti magát, meg kell mutatnia, hogy sem a dalban, sem másban nem parancsol neki senki.¹³ Az improvizációknak így virtuóz hangulatuk van, és az

13 Ezért különböznek egymástól annyira az egyes romákkal készített felvételek. Az improvizációra való törekvés mértéke szintén helytől és időtől függően változik. Hallottam egy erdélyi férfiről, aki a *románész* dialektusairól beszélve ott helyben egy dalt rögtönzött a tárgyról (Kovalcsik Katalin személyes közlése). Ha lehetősége van rá, a tehetséges erdélyi cigány mindenről tud énekelni, amihez csak kedve van. Tapasztalataim azt mutatják, hogy Magyarországon nem általános ez a rugalmasság. Itt a rögtönzés az utalások és formulák eléggé rögzített köréből való válogatást jelent, és inkább a táncnótákban fordul elő, mint a *loki gyűlő*ben. Az elmondottakkal összhangban áll, hogy a Kovalcsik Katalin által szlovákiai romáknál gyűjtött balladaszerű, azaz narratív és igen személyes dalokat egy magányos asszony énekelte neki. Amikor társaságban készített felvételeket romákkal, a „lassú dalok” ismerős készlete került elő (Kovalcsik, 1985).

énekes a maga által rögtönzött részekre arcjátékkal is figyelmezteti hallgatóságát.¹⁴

A *multságón* azonban dallam- és szövegbeli korlátai vannak annak, mennyire térhet el a roma attól, amit a közösség dalnak fogad el. Így például egy gazdag roma nem énekelhet arról, hogyan jutott a gazdagságához. A szerelmes roma nem énekelhet szenvedélyéről. Ismert dalok éneklése ugyancsak korlátokat állít az improvizáció elé. Mint mondtam, a roma lét követelménye a „tisztelet” (*patyiv*) a többi roma iránt, és ezt legtisztább formában a közös éneklés révén lehet kifejezni. Ahogy azonban a roma dalok világképe korlátozott, féloldalas, úgy a közös éneklés sem lehet sikeres anélkül, hogy el ne fojtana valamit abból, amit az egyes roma kedvesnek tart a maga számára. Így az igazi roma léthez óhatatlanul hozzátartozik, hogy nem fejezhetik ki önmaguk egyéni valóját a maga teljességében.

A rom egyéni autonómiája visszaszorul ott, ahol a homogenizált férfiak, a cigány terminológia szerint testvérek világa kezdődik. A közös világ megteremtése megkívánja mindenki részvételét és minden egyén alárendelését a közös gesztusok készletének, a csoport ritmusának. Így aztán ahogy a romák együtt esznek és isznak, úgy az éneklés értelme is az a *multságón*, hogy valamennyi roma együtt, egy szövegben énekel. A teljesen egyéni, mások által nem ismert daloknak nincs itt helyük, nem is hallgatják őket végig. A nagyobb szöveg- vagy dallambeli változtatások, a feltűnő cifrázások is megbontják a kórushangzást.

Az éneklés személyes összetevői, a dal kiválasztása, az énekes egyedi vonásai, az egybegyűlt romák körében elismert vagy el nem ismert státusa együttesen minden egyes előadást kockázatos kalanddá tesznek, és azt eredményezik, hogy jóval több dal vetődik fel, mint amennyit befejezni is sikerül. A köznapi társalgás kimondatlan konvenciói jól illusztrálják ezt a helyzetet. A mindennapi társalgás során az egyén annak a kimondatlan ígéretnek az alapján igényel figyelmet a maga számára, hogy a szereposztás fordultával ő is figyelni fog addigi hallgatójára. Nagy társaságban a beszédre való hajlam gyakran felülmúlja a figyelemre való hajlamot, mindenkinek sürgős mondanivalója van. A dal elvileg ezt a „normális” állapotot fordítja meg. Azzal, hogy engedelmet, bocsánatot kér a többi romától, az énekes annak látszatát szeretné elkerülni, hogy ráerőlteti magát a többiekre. Az így teremtett kereteken belül pedig kifejezheti tiszteletét (az éneklés által), úgy, hogy közben maga is tiszteletet kér (azaz figyelmet vagy részvételt). A dalok képeinek (formuláinak) kollektív természete, személyek fölötti jellege pedig lehetővé teszi az egyéni énekesnek, hogy tapasztalatainak legalább egy részét közösen megosztható képekben foglalja össze.

A „De régi nóta!” felkiáltás a fenti hosszú dalban ugyanerre utal: a dalt a közösen megosztott, személytelen múlthoz köti. Minden roma dalt „réginek” (*dulmutano*) tartanak, noha valójában a legtöbb dal nem hosszabb életű egy

14 Volland jegyzi meg a spanyol cigány táncdallamokkal kapcsolatban: „a *buleria* előadóinak arcjátéka is megmutatja, hogy örömmel ellenpontozzák spontán módon a többi előadót” (1985: 155). Sok hasonlóság van a magam és Volland által a zenei előadásmódról szerzett tapasztalatok között (ami kétértelműen „párhuzamos fejlődésnek” és nem a „közös ősi kultúrincsnek” köszönhető). A „verbális bátorítás szakadatlan folyamata” (1985: 55), a közbevetések, a hallgatóság aktív részvétele mind szoros párhuzamot mutatnak a magyar romák viselkedésével.

generációnál.¹⁵ A *mulatságo* valamennyi résztvevője által ismert daloknak, még ha az előadással némi személyes jelleg is tapad rájuk, jó esélye van arra, hogy az egész társaságnak tetszeni fognak és így végighallgatják őket. A közös éneklés élménye azt jelenti, hogy minden egyéni hang a homogén egésznek rendelődik alá, minden férfi egyöntetűen csatlakozik a dalhoz.

A legtöbb, amivel az előénekes kiemelheti saját szerepét az éneklésben, a visszhangszerű két szótagú formulák a dallam minden négy (vagy két) sora után. Ezek a részek gyakran elmaradnak az egyéni előadásból, csak közös énekléskor szokta betoldani őket az előénekes. Az egyéniség megnyilvánulásának kerülése részben azt is magyarázza, miért nincsenek hangszerek is a roma *mulatságon*. A muzsikás fölébe kerekedhetne a csoportnak, és visszavonhatatlanul vezető szerepre tenne szert. Mivel a *mulatságo* célja az, hogy a résztvevők testvérekként viselkedjenek egymással, ilyenkor nincs helye hivatásos zenészeknek.¹⁶ Emellett az, ahogy a romák a „lassú dalokat” éneklik, nem ad módot sem ellenpontozásra, sem többszólamúságra, sem bármi más formára, amely lehetővé tenné az előadók nagyobb mértékű strukturális önállósulását. Ahogyan Schutz mondja, a többszólamú zenében „minden szólamnak saját, egyedi jelentése van... mindegyik önálló zenei események sorozatát jelenti” (1964: 173). Épp ez az, amit az általam ismert romák kerülni akarnak. Az egyszólamú éneklés résztvevői ezzel szemben a zenének egyetlen, homogén dimenziójában mozognak.¹⁷

A dalok sikeres előadása olyan pillanat, amelyben a mindennapok negatív egyenlősége, annak folytonos visszautasítása, hogy bárki is jobb roma lenne a másikinál, átadja a helyét egy pozitív, megélt egyenlőségnek. Míg a hétköznapiokban a telep férfiai folytonos versenyben állnak egymással, és féltékenyen ügyelnek minden apró jelzésre, amelyet a másikkal való alárendeltségüként lehetne értelmezni, a *mulatságon*, az éneklés által a romák túllépnek egyéni mivoltukon és kívánnak, elbocsáttatnak az autonómia és presztízs fenntartásáért vívott vég nélküli küzdelemből.

Amikor az egyén alámerül egy „igaz” dalban, és ugyanekkor a „rég” dal is „igazzá” válik azáltal, hogy egy élő személyre vonatkozik, olyankor meghaladja marad az egalitáriánus és az individualista etika közötti konfliktust. Egy dal éneklése során a férfi „magáévá teszi” azt, ugyanakkor a dal is magáévá teszi a férfit. Azáltal, hogy „igaz beszédben” nyilvánul meg, az előadó „igaz romának” (*csácso rom*) vagy „igaz testvérnek” (*csácso phral*) nyilvánítja magát.

Az előadásnak és az igaz romaság megtapasztalásának összekapcsolása, az előadás jellege és kontextusa egészen különös módon meggyőzővé teszi a dalok mondanivalóját. A dalban lehetségesnek látszik, hogy az ember „szabad”, mással össze nem téveszthető egyéniségként éljen, és ugyanakkor alárendelhesse magát

15 Lásd Sárosi, 1971: 27.

16 A romák emellett le is nézik a *romungro* zenészek becsúgyát, akik a *gázso* fogyasztóknak zenélnék hangszeren. A harangosi romák még a *muzsikás* kifejezést is általános sértésnek használják két-színű vagy sznob alakokkal szemben. A szembeállítás okán a harangosi romák elutasítják, hogy bármiféle hangszeren játszanak.

17 Hajdú azt mondja, hogy a párizsi romák (akik Oroszországból jöttek, ahol elterjedt a többszólamú éneklés), több szólamban énekelnek (idézi Williams, 1984: 449–451). Érdekes, hogy ennek kedvéért feláldozzák a szöveget és az általa közvetíthető mondanivalót. Ezeknek a daloknak a „szövege” ugyanis többnyire egyetlen frázis sokszori ismétléséből áll.

a roma társadalom szigorú egyenlősítő és homogenizáló normáinak. A közös éneklés így a roma létnek egy élhető formáját mutatja fel.

A beteljesült *communitas* rövid pillanatát az elnyújtott előadásmód révén próbálják meg minél hosszabban ízlelgetni. A romák még a normális, lassú előadás során is rászólnak egymásra: „Lassan! Ne siess!” (*Lokesz! Na szigyar!*). A dal egyes sorai között pedig hosszú szüneteket hagynak, tökéletes csendben, amelyekben a férfiak egysége és egymás iránti kölcsönös tiszteletük tökéletesen, teljes békességben átélhető. Ezek mutatják meg, hogy az éneklés „finom” és nem „erőltetett”, hogy senki sem kényszerül „mindent beleadni”.

A romák szerint az ember a „beszédben” (*vorba*) válik romává. Az olyasfajta kérdésre: „mi teszi az igazi romát?/hogyan válhatok romává?” a válasz: „Ha megtanulsz „*finoman*” beszélni a társaságban” (*te szityosz te vorbisz finoman le romenca*). Arra az általánosan ismert találós kérdésre: „Mikor jó az ember?” a válasz: „A beszédben” (*Kana laso-j o manus*? *Andi vorba*.)

Ez a *vorba* azonban kirekeszti a roma lét tapasztalatainak egy részét. Ahogy mondtam, a testvériség jegyében felfogott csoport nehezen tudja elismerni a nőknek mint feleségeknek a létét, így a dalok lehetőleg kerülik a *romnyi* említését. Ugyanígy a dalokban az apa figurája sem bukkan fel, a *savónak* csak anyja van. A romák mint asszonyok nélküli testvérek az ivás és „igaz beszédek” képében jelenítik meg önnön újratermelésüket. A *multságón* a testvériség jelenik meg a *gázsók* világában való lét egyetlen élhető formájaként, és ennek fenntartása a nők létének tagadását igényli.

Ez a tagadás azonban nem vihető át a gyakorlatba, mert a való életet tagadja meg. A *romnyira* szükség van gyermekek nemzéséhez, akiket a *romok* szenvedélyesen szeretnek. A meggazdagodás vágya minden roma családfőt szüntelenül foglalkoztat, és ehhez képest a *multságón* megteremtett testvériség szükségszerűen rövid életű. Emlékezzünk csak, hogy amikor a fejezet bevezetésekképpen leírt sikeres *multságón* viszály tört ki, amely verekedéssel fenyegetett, több férfi is hazamenekült, otthona és felesége biztonságába.

Az említett találós kérdés azt mutatja, mintha a romák maguk is tisztában lennének a kettősséggel. „Mikor jó az ember?” kérdezik, és bölcsen azt felelik rá: „A beszédben.” A válasz elsődleges értelme mellett mintha jelen lenne egy ironikus második értelem is: hogy tudniillik a romák csak a beszédben jók. A cselekvésben, egyik napról a másikra a romák egy másik arcukat mutatják.

Ezzel azonban nem akarom felújítani az „ideális” és „reális” közötti idejétmúlt megkülönböztetést. A „beszédben” (beleértve azt is, amit mi dalként különböztetünk meg) olyan jelentősége van a romák számára, ami számunkra nem létezik: ők ugyanis így társadalmuk újratermelését jelenítik meg. A zenei kommunikáció sajátos természetéből fakadóan pedig ez a megjelenítés mindenképpőlt realissá válik.

A zenei eseménnyel kapcsolatban Schutz megjegyzi: „kétségtelenül jelentéssel bír mind az előadó, mind a címzett számára, de a jelentés struktúráját nem lehet konceptualizálni; a jelentés a kommunikáción alapszik, de *elsődlegesen* nem valamely szemantikai rendszeren...” (1964: 159). A zene Schutz számára olyasvalami, mint a szimbolizmus Sperber (1975) számára. Eszerint a szöveg összekapcsolása egy dallammal átalakítja az előzőt, és megváltoztatja az egyedi, konkrét tapasztalathoz fűződő viszonyukat.

Így például, minthogy egy bizonyos dallam minden újbóli előadása ugyanazt az összegezzhetetlen tapasztalatot közvetíti az előadó számára, mint amit ugyanannak a dallamnak az előző előadása is közvetített, a zenének abba a „belső idejébe” enged belépést, amelyet csak ebben a dalban lehet megtapasztalni, ezért a „múlttal” való „szimultaneitásnak” egyfajta sajátos érzését biztosítja (1964: 171). A romák állítása a dallamok „régiségéről” így bizonyos mértékben a zenei előadás öntörvényű természetében gyökerezik, amely, Schutz szerint, az idő másfajta megtapasztalását idézi elő. A dalok arra tanítanak, hogy a testvérekkel együtt énekelni a cigánység legsajátabb jegye. Nem az teszi ezt azonban olyan meggyőzővé, amit erről mondanak, vagy ahogy azt mondják, hanem azzal, amit zenei cselekvésként „tesznek”. Az együtt létrehozott zenével, az egyszólamú énekléssel válnak a romák a leginkább „cigányszerűvé”. Amit a dalok mondanak és amit „tesznek”, egy és ugyanaz: így válnak a romák a „dalban testvérekké”, a „dal gyermekeivé”.

A *mulatságo* így azok közé a reflexív vagy konstitutív események közé tartozik, amelyet egyes antropológusok rítusnak neveznek.¹⁸ A dalok mondanivalója az, hogy a romák megosztóznak a javakon, együtt isznak és énekelnek: olyan szilárd rendről tanúskodnak, amelyben a cigányok szegények, az asszonyok csalfák, az anyák várnak, a romák pedig romák maradnak. Már maga az a tény azonban, hogy a férfiak egybegyűlnek énekelni, azt mutatja, hogy a testvériség állapota valójában olyasmi, amit létre kell hozni. Bár a férfi a testvériség elérése révén válik igazán romává, ez mégis úgy nyilvánul meg számukra, hogy együtt énekelve nem tesznek semmi mást, mint kifejezik azt, ami roma természetükben rejlik. Amit valójában elérnek, az a dolgok rendje szerint valónak, eleve adottnak látszik, és ez az ének révén következik be.¹⁹

Ám a dolog ironiája éppen az, hogy mert a *mulatságo* „bemutatása” hiteles, valóban átélt (és nemcsak képek sorozata, egy „ideológia”), a sikeres éneklés csak tovább örökíti, életben tartja a folyamatos konfliktust az individualizmus és az egalitarianizmus között. Amíg az egyenlőségnek ez a formája megtapasztalható, amíg a dal valóban létezővé teszi a testvériséget, addig maga az éneklés ad tápot az értékek közötti küzdelemhez a mindennapok világában, ahol az egyéniség és az egyenlőtlenség az élő tapasztalat, ahol az egyik hang a másik fölébe kerekedik. A telep hétköznapijaira jellemző üvöltözést és civakodást éppen az váltja ki a férfiakból, hogy a mindennapi életben nem képesek a *mulatságon* megtapasztalt kölcsönös tisztelet szintjén élni.

18 Lásd Bloch (1986), Ahern (1981) sőt Lienhardot is, aki a rítus „igazságáról” beszélve megjegyzi: „a szertartásról gondolják, hogy újáteremti annak a szituációnak az igaz voltát, amelyet bemutat” (1961: 249–250).

19 Volland is fontosnak tartja a részvétel és az individualizmus kettős hangsúlyának kombinációját. A *gitano* táncban a spanyol cigány társadalom „strukturális modelljét” látja (1985: 162). Ide kívánczik Williams egy rövid megjegyzése is: „Ezek a dalok, ezek maguk a kalderások” (1984: 449). „Elmondja a dalt: elmondja, hogy ő roma. Nem kell hozzátennie semmit, a dal ő maga” (451). Williams Vollandhoz hasonlóan vélekedik, amikor a *mangimoszban* (az esküvő szertartásában) a roma társadalom képét látja, azt a pillanatot, amikor a társadalom „közszemlére teszi magát”. Ezen a ponton saját perspektívám nyilvánvalóan különbözik mindkét szerzőétől.

VII. fejezet

A kereskedés mágiája

„Legendás alakká vált, pedig élt még... nagydarab ember volt, drága, széles karimájú, világos Stetson-kalapja alatt úgy villogott a szeme, mint a vadonatúj balta éle, sátoros kocsiban, teljes tábori felszereléssel és egy néger lócsiszárral járta a vidéket, és úgy játszott ki lovat ló ellen, mint kártyások lap ellen lapot, és nemcsak haszonért, hanem a gyönyörűségért is, amit egy méltó ellenfél legyőzése jelentett, a néger lócsiszár meg úgy volt művész, ahogyan egy szobrász az: ha kezére adtak egy virslinek valót, amiben pislákkolt még némi élet, és elvonulhatott vele egy üres istállóba vagy fészerbe, mindegy, csak bezárkózhasson, mint egy igazi bűvész, úgy tért vissza a jószággal, hogy még a szoptatós anyja sem ismert volna rá, nemhogy jelenlegi tulajdonosa...”

W. Faulkner: Tanyán, 35. o. (Papp Zoltán fordítása)

> *Önellátás kemény munkával*

Az előző három fejezetben megkísértem képet adni arról, miképpen építik fel a romák közösségeiket és miképpen próbálnak meg fölébe kerekedni a gázsóknak. A cigányok által mintának tekintett életformát azonban nem érthetjük meg, ha csak önmagában szemléljük, hiszen a romák nem társadalmi és kulturális elszigeteltségben élnek, hanem többé vagy kevésbé tudatosan az őket körülvevő magyarvilágban megtapasztalt eszmékkel és gyakorlattal szemben építik fel a „cigány szokás” képét. A bevezetőben már említettem, hogy a Leach (1954) és Okely (1983) által is használt strukturalista modell alapján dolgozom, s így azoknak a társadalmi kapcsolatoknak a hálójában is elhelyezem a cigányokat, amelyeket különféle nem cigányokkal alakítanak ki. Okelyhez hasonlóan úgy vélem, hogy a magyarországi cigányokat legjobban egy dinamikus társadalmi rendszeren belül más csoportokhoz fűződő viszonyukból érthetjük meg. Ahogyan Okely írja: „A cigányok... egy nagyobb gazdasági rendszertől függenek, ebben mozogva nyújtanak javakat, szolgáltatásokat és alkalmilag munkaerőt” (1983: 49), így „a cigányok elképzeléseit nem szemlélhetjük a tágabb társadalomtól függetlenül” (1983: 78).

A cigányok „alkalmazkodásával” kapcsolatban sokat írtak rugalmasságukról az általuk betöltött gazdasági „úr” jellegét illetően, és találékonyságukról, amellyel felfedezik a helyi gázsóknak szükségleteit, és azután hasznot húznak belőlük (így Sutherland, 1975: 96; Salo, 1981: 84–94; Silverman, é. n.; Gmelch, 1986: 309–310). Én azonban úgy látom, hogy nem csupán a gázsókkal fenntartott cserekapcsolatok tartalma (azaz a gazdát cserélő dolgok) ad képet a cigányok

sajátos integrálódásáról az őket körülvevő társadalomba, hanem legalább ennyire a kapcsolatok formája is, mert ezek tanúskodnak arról, miképpen határozzák meg magukat a romák a *gázsókhoz* viszonyítva.

A ciganológusok úton-útfélen rámutatnak a romák és *gázsók* közötti ellentétre, de nagyon ritkán fordítanak rá figyelmet, mit is jelent a *gázso* egy-egy adott összefüggésben. A *gázso* általánosan elfogadott fordítása: „nem cigány” (vö. pl. Sutherland, 1975: 8), ám a magyarországi romák ennél valamivel konkrétabbak, amikor, ha magyarra fordítják a szót, *parasztot* mondanak helyette.

Ez az utalás részben a parasztok tényleges jelentőségére is rávilágít a jelenkori magyar népességen belül, mindenekelőtt ők a népességnek az a része, amellyel a harangosi romák találkoznak. 1952-ben Magyarország népességének még 52%-a a mezőgazdaságban dolgozott, amely a nemzeti jövedelem kétharmadát adta (Berend és Ránki, 1985: 255), és a magyar gazdaságban azóta végbement szocialista átalakulás nem tüntette el a mezőgazdasági egyoldalúságot. Így tehát még mindig beszélhetünk magyar parasztságról, és nem csupán a „tető nélküli gyárban” foglalkoztatott agrárproletariátusról (Hollós és Maday, 1983: 19). Noha Hann-nak kétségkívül igaza van, amikor megállapítja, hogy „a föld birtoklása elvesztette alapvető státusmeghatározó szerepét” (1980: 31), számos régi paraszti életelv még mindig motiváló erőt jelent az ország „új”, félig iparban dolgozó parasztsága számára (vö. pl. Bell, 1983: 160–164). Ahogy Jávor kifejti, ezek „a nem mezőgazdaságból származó jövedelmükkel megkísérlik újjáteremteni a paraszti életmód külsőségeit” (1983: 300).

Nem valószínű azonban, hogy a nem cigányokkal létrejött interakciók statisztikai arányai határoznák meg egyszerűen a *gázso* szó jelentésére. A romákat egyáltalán nem befolyásolja, hogy a *gázsók/parasztok* nagy része nem földműveléssel foglalkozik. Az egyik harangosi fuvaros és lókereskedő például romákkal tárgyalva hiába jelentette ki, hogy ő nem „parasztember”, ahogyan a romák többször is szólították őt; amazok nem zavartatták magukat: „De csak az vagy!”

Azt gondolom, helyénvaló itt egy pillantást vetni a parasztok önreprezentációjára, különösen a föld, a munka és a „jó élet” kapcsolatáról alkotott képükre. Ebben teljesen más etnográfusok munkáira támaszkodom, elsősorban Fél és Hofer műveire (1961, 1969), akik elismerten a legalapvetőbb néprajzi leírását adták egy magyar falusi közösségnek (l. pl. Hann, 1986: 142).¹

Noha Fél és Hofer az ötvenes években végezték kutatásaikat, leírásuk Átányról – amely számomra szerencsés módon igen közel fekszik Harangoshoz – a szocializmus előtti falu életének rekonstrukciója.² A kutatók arra a rétegre fordították leginkább figyelmüket, amelynek tagjait „korrekt parasztoknak” nevez-

1 A képből, amelyet Fél és Hofer alapján rajzolok a parasztokról, elkerülhetetlenül ki kell zárnom a Hann (1980) által leírt típust, amely már igen korán integrálódott a kapitalista piactudományba. Hann azonban maga ismeri el elsőként (1983: 69), hogy az „ő” faluja kivételnek számít. Tázláron például nem volt földhiány (1980: 18). Hann azt is megjegyzi, hogy még „ezt a rendszert is olyanok hozták létre, akik a vidéken máshol egyre inkább terjedő tőke következményei elől menekültek ide” (1980: 17), noha Tázlár sajátos körülményei között a „normálisabb” paraszti közösségek, mint Átány „önellátó” etikája keveset jelent.

2 Természetesen bele kell számítani, hogy a parasztok ebben az időben különösen kedvezően vélekedtek a kollektivizálás előtti múltjáról.

ték³, mert „nem kétséges, hogy a társadalom középpontjában a »korrekt parasz-
tok« álltak, ők voltak Átányon a hangadók” (1969: 381). Ez a kis létszámú
csoport (1935-ben a népességnek kevesebb mint 20%-a, 1949-ben kevesebb mint
15%-a) a *gazdákból* állt, azokból a parasztokból, akiknek tizenöt hold vagy annál
több földjük volt – azaz amennyin „egy jó (ti. kellőképpen népes) család... már
meg tudott élni” (1969: 233).

Noha kisebbségben voltak, mégis a gazdák életformája volt az az ideál,
amelynek elérésére a falu kevésbé sikeres lakói is törekedtek. A „korrekt pa-
rasztozok” számára „a föld többet jelentett pusztán termőföldnél, birtoknál” (1969:
56), ahogyan a néprajzosoknak ki is fejtették: „a földet nem csak megművelni,
szeretni is kell” (1969: 57). A „korrekt parasztozoknak” személyes kötődésük volt
falujuk „élő földjéhez” (1969: 317), amelyet összességében *határnak* neveztek.
A *határ*, amely a *hatni* szóval, és így a hatalommal is rokonságban áll, azt a
területet jelölte, amelyet egy csoport megművel, s ezáltal rajta hagyja személyi-
ségének lenyomatát; olyan földdarabot, amelynek peremén a tulajdonjog és min-
den más jog megszűnik. A földhöz való kötődés részben misztikus jellegű volt
– ha valaki úgy tett esküt, hogy csizmájára saját földjéből tapadt a sár, az be-
csületességének biztos jele volt (1969: 40) – és így „a pontos határ megállapítása
és fenntartása vallásosan szentesített morális kötelesség volt” (1969:40). A falu
lakóit saját határukon belül kellett eltemetni, és akiket nem lehetett, mint az
idegenben elesetteket, azoknak jelképes temetést rendeztek odahaza, a szertar-
táson szerepeltetve valamilyen személyes tulajdonságukat (1969: 301).

Akik a határ műveléséből éltek, azokat ez a tény sokféleképpen fűzte egy-
máshoz. A határ természetes javai, mint a kamilla vagy a betakarítás utáni tal-
lózás, csak a falu lakóit illették meg. Azokról, akik elhagyták a falut, még ha
csak egy szomszédos tanyára költöztek is, úgy vélekedtek, mintha a morális
közösségből léptek volna ki (1969: 294). Mivel az iparosoknak nem volt földjük,
nem integrálódhattak teljesen a falu társadalmába (1969: 244–245), ugyanígy a
pásztorok sem, akiknek „életformája nagyon különbözik [még] a fogat nélküli
parasztoktól [is]” (1969: 240). Ezek „nem tartoztak a földhöz” (1969: 227),
ahogyan a cigányok sem.

A falusiak morális besorolásában a *földműves*, „*korrekt paraszti*” és *beleszü-
letett paraszti* kategóriák voltak a legfontosabbak. Noha a fogalmakat elméletileg
el lehet különíteni, a gyakorlatban annyira össze voltak fonódva egymással, hogy
lehetővé tették bizonyos személyek kizárását abból a morális közösségből, amit
Átány jelentett. Földművesnek lenni annyit jelentett, mint saját földtulajdonnal
bírnunk. Így a napszámosok, akármilyen szoros családi szálakkal kötődtek a falu-
hoz, és akármilyen hosszú idő óta művelték is a földet, nem számítottak föld-
művesnek (1969: 230). Nem volt elég a birtokon élni, hogy valaki földműves
legyen, a birtokot örökölni kellett. Így az Átány közelében fekvő tanyák tulaj-
donosait különcöknek tartották, és nem minősítették „földművesnek”, mivel csak
„befurakodtak” (1969: 57) azáltal, hogy megvásárolták házukat.

Az „újonnan jöttek” kizárása azt is jelzi, hogy a parasztozok fontosnak tartották
saját helyüket az idő genealógiai és történeti áramában. Amikor a paraszti házat

3 Hofer Tamás adta az információt, hogy ezt a kifejezést fordították „proper peasant”-ként angolra.
A magyarban a „rendes paraszti” terminust használjuk. A szerk.

épített, az „első sarokba” egy üveget helyezett el az építés időpontjával, a tulajdonos nevével, és gyakran az abban az évben előfordult jelentősebb történelmi vagy természeti esemény megemlékezésével (1969: 81). Ebbe a sarokba állították a nagy asztalt, a ház rituális központját. A „valódi” parasztok így a házhoz és a földhöz való kötődés révén nagyon konkrét és személyes viszonyt fejezték ki a társadalmi és családi háttérükkel, noha a múlt felmutatása a jelenben a család társadalmi státusától függően láthatóan változott – minél alacsonyabb volt ez, annál kevésbé jelenítették meg nyilvánvaló formában a múltat (1969: 280).

Ha a *földműves* kategória csak az (ideálisan falubeli) földtulajdonosokra korlátozódott, a „korrekt paraszt” még ezen belül is csak azokat jelentette, akik tudtak bánni a lóval, és nem csak ökörrrel művelték a földet. Az „új gazdákról” szólva, akik az 1945-ös földosztáskor jutottak birtokukhoz, egy régebbi gazda megjegyezte: „Mi, rendes parasztok... a lovak mellett nőttünk fel; ezek az új gazdák, még ha van is fogatuk, abban ökör van; két tehénnel szántanak, nincs merszük a lóhoz” (1969: 272). Az „új gazdák” azelőtt „gyalogemberek” voltak: saját erejükből művelték a földet, nem értettek az ígásállathoz.

A „korrekt parasztnak” földje és lovai révén önellátónak kellett lennie, és ha a terményfölösleg eladásából pénzhez jutott, azt újabb földek vásárlásába kellett fektetnie (1969: 281). Ha elegendő földje van, a parasztember elkerülheti a szégyent, hogy más földjén kelljen dolgoznia, s elég ételmezt tud termelni ahhoz, hogy ne kelljen a készpénzét megapasztó boltba mennie. Az igazi paraszt „soha életében nem vásárolt egyetlen szál takarmányt, egyetlen szem búzát sem” (1969: 48), és a búzát, különösen lisztként, a kenyér közvetlen alapanyagának formájában, sosem adták el, hacsak nem voltak nagyon megszorulva (1961: 25).

A vásárlással szembeni ellenszenv metonimikusan testesítette meg az abszolút személyes autonómia iránti vágyat, amely a szomszédok közötti kölcsönzés szabályozásában is megjelent. A parasztok úgy tartották, mindenkinek „kerülnie kell a kölcsönkérést”, mindenkinek „meg kell legyen mindene”, noha belátták ennek kivihetlenségét (1969: 174). A leginkább a fontos termelőeszközök kölcsönkérésétől tartózkodtak, és minden kölcsönzött tárgyra fix „bérleti díjat” állapítottak meg. Így vágtak elébe annak, hogy a felszaporodó szívességekkel kötelező erejű kapcsolatok alakuljanak ki, amelyek csökkentenék a művelet valamelyik résztvevőjének függetlenségét.

Ideális esetben a parasztcsalád generációk óta önellátó volt, így a családfőnek kötelessége volt az ősi birtokot megtartani a családban, pontosabban a férfiágban, amely a család nevét viselte a jövőben (1969: 114). Az egyik férfi, aki úgy érezte, eleget tett ennek, így nyilatkozott a szerzőknek: „sosem voltam tékozló; megőriztem mindent, amit rám hagytak” (1969: 116). A folytonosságot az örökség szétosztása révén minduntalan a felaprózódás veszélye fenyegette: így ha hozományként földet adtak egy lánynak, annak mindig vásárolt földnek, nem pedig az ősi birtokból kihalásítottak kellett lennie.

Ideális esetben a férfiak munkájuk révén nemcsak megtartották, de még gyarapították is az örökséget. Kizárólag az önmegtartó fizikai erőfeszítés révén szerzett vagyonnak volt igazi morális értéke. „Az önmegtartó, a gondos és hatékony munkát tartják nagyra...” (1969: 274), míg „a hirtelen jött jómódra gyanakodva néznek, és többé-kevésbé rendellenesnek tartják” (249). Történetek járták roszhírű emberekről, akik mágia révén bukkantak elásott kincsre. Ugyan-

ezek voltak azok is, akik elvárásolták más falubeliek teheneit, hogy távolból megszerezzék tejüket (1969: 249).

A munkában mutatott szorgalom és erőfeszítés ellenpárja a fogyasztásban tanúsított önmegtartóztatás volt. Az adatközlők beszámoltak némelyekről, akik „egész életükben nem mertek egyszer sem jóllakni” (1969: 253). Mások azt mondták a vagyon megtartására vagy gyarapítására végzett erőfeszítéseik eredményéről: „Megvonjuk a szájunktól” (1969: 253), és ugyanők nap mint nap a legrosszabb ruhákban jártak (1969:274). A fogyasztás így a termelőmunkának nem célja, hanem ellentéte volt.

Míg a férfiak a határba jártak ki dolgozni, a nők munkája a ház körül összpontosult (1961: 124). A háztartáson kívül legfontosabb feladatuk a disznók és baromfiak gondozása, valamint ezek és termékeik árusítása volt (1961: 107, 119). A lányokat, ha mód volt rá, otthon tartották, vagy legalábbis könnyű munkára fogták a szőlőben és szénagyűjtéskor (1961: 130). Az egyes családokban a feleség a mindennapi fogyasztáshoz szükséges javak előállítására fordította erejét.

Átányon az önellátás képzelete nemcsak az egyes paraszti háztartásokhoz, hanem a falu egészéhez is kapcsolódott, amely két, ideálisan önellátó „vég”-ből állt.⁴ Pontosan a szimmetrikus falu közepén, így a határ szívében állt Isten temploma, ahol a két „vég” hetente egyszer találkozott. Átány népi kozmo-geográfijában Magyarország volt a világ közepén. Magyarország közepén feküdt Átány, és ennek a közepén gyűltek össze a parasztok – de a cigányok és pásztorok nem – Isten színe előtt (1969: 17). Átány az emberek számára a „házát” jelentette, azaz otthont és anyaföldet, és azok a népek, mint a cigányok és a zsidók, akik sem a *házába*, sem a *nemzetbe* nem illettek bele, nem voltak részesei a falu társadalmának.

> *Megélhetés munka nélkül*

A paraszti sorból kilépőknél felfedezhetünk néhány vonást, ami a cigányokkal rokonítja őket. Így például van valami ismerős abban, ahogy „korrekt parasztok” a paraszti lócsiszárokat nézték. Ez utóbbiakat „hazardjátékosoknak” tartották, s „vakmerő és agyafúrt tevékenységüket idegennek tekintették a falusi gazdálkodás mindennapjaitól” (1969: 233). Mások, akik ugyancsak nem kemény munkával keresték betevőjüket, szintén gyanúsak voltak, így például a pásztorokról, akik „az ostorból élnek”, azt tartották, hogy összeadják magukat a tolvajokkal és a rossz nőkkel. A pásztorokat a cigányokhoz hasonló erkölcsi tulajdonságokkal ruházták fel, a paraszti lókupeczek pedig gyakran úgy viszonyultak állataikhoz, mint a cigányok.

Az igazi parasztgazda tenyésztette és nevelte a lovakat, a potenciálisan vad lovakat szelídített teremtményekké formálta át. „A *gazda* büszke volt rá, hogy apjától egy bizonyos lófajtát örökölt, és hogy ugyanazt hagyta a fiára” (1969: 281–282). Szokás volt az ilyen állatokat családi bélyeggel megjelölni. A szegény

⁴ Egyáltalán nem minden faluban van a parasztnak ilyen meghatározó szerepe (Fél és Hofer, 1969: 27, 342).

gazdák csupán egy vagy két évig dolgoznak a lóval, azután kénytelenek eladni. Mivel nincs saját bélyegük (1969: 282), minden munkájuk, amit az állatba öltek, feledésbe megy, legalábbis nem nyer nyilvánosan elismerést.

Azonban míg a kevés földdel rendelkező szegény paraszt legalább törekedett rá, hogy egykor maga is gazdává váljon, aki saját lovakat tarthat, addig a cigány lókereskedő, akinek nem volt földje, nem tudja dolgoztatni a lovakat, és meg sem próbál beszállni ebbe a játszmába. Rendes körülmények között nem áll érdekében bélyeget sütni az állatokba, inkább már betanított *gázso* lovat vesz, és miután megforgatja a vásárokon és a vevők körében, végül haszonra tesz szert.

Míg a valódi paraszt a munkával szerzett vagyont becsüli, a cigány a szerencséjére hagyatkozik. Kiss Lajos nem tévedett nagyot, amikor azt állította, hogy a lókereskedésbe belevágni elég egy jó ostor meg az öblös hang (1939: 277). Ahogyan egy öreg roma magyarázta nekem, miért ölték meg a nyilasok a zsidókat és a cigányokat a háború alatt: „Mi nem dolgoztunk. Aadtunk-vettünk. Vásárolásból éltünk.” (*Csi keraszasz butyi. Kinaszasz taj bikinaszasz. Keraszasz foro.*) Ma is, amikor az emberek egy-egy nagyobb lókupec vagyonáról beszélnek, azt mondják: „*Csi kerel butyi*” (Nem dolgozik).

Ha a kupec nem „dolgozik”, mit csinál? A cigányok azt, amivel foglalkoznak, a magyar „cserebere” kifejezéssel jelölik, vagy az „üzletet” jelentő *sefta* szót használják. Ezt gyakran egy gesztussal is kísérik: az egyik kéz ujjával könnyedén megérintik a másik tenyerüket, majd villámgyorsan megfordítják kezüket, úgy, hogy most a „fogadó” kéz van fölül, így jelezve a dolgok cseréjét a két kéz között. Az érintés könnyedsége és a gyorsaság, amellyel a két kéz helyet cserél, jelzi azt a könnyedséget, sebességet és hatékonyságot, amellyel a kereskedő „forgatja” a javakat ügyfelei között.

Azt mondhatnám, hogy a romák számára az az ideális üzlet, amelyben nem kell erőfeszítést tenniük a ló valamely tulajdonságának megváltoztatására. Nem „dolgoznak” rajta, a szó szűk, paraszti értelmében. A parasztok azt a fizikai változást hangsúlyozzák, amit kemény munka révén visznek végbe a puszta anyagon. Számukra a „munka” csak a nehéz, fizikailag kimerítő, izzasztó, eget-földet megmozdító erőfeszítést jelenti (l. például Bell, 1984: 170). Az ilyen büntetésszerű erőfeszítés révén teszi magát a paraszt „rendes” emberré, és szerzi meg a független élethez szükséges eszközöket a maga számára.

A romák a kereskedéssel ugyanarra törekednek, de ők a parasztokkal ellentétben erőfeszítés és munka nélkül szaporítják a pénzt. A vagyon forrása, úgy mondják, a szerencse (*baxt*). Ettől fial a pénz, ahogy a romák tartják: a kevésből ez csinál sokat. Ez az a mechanizmus, amelynek révén éppen egyvalakihez és nem máshoz pártol a siker: „*naj lesz baxt*” – „nincs szerencséje”: ez a szokásos magyarázat a sikertelen vásárra. Puszta szerencse volt, mondják, hogy vasárnap reggel, ahogy a vásárra értünk, mindjárt kiszúrtuk a két legjobb lovat, és még nagyobb szerencse, hogy a gazdájuknak gyorsan s így olcsón kellett túladnia rajtuk. Szerencse kérdése, hogy ha munka után járok, én kapom-e meg vagy valaki más. Ha valaki kidobott, de még használható holmit talál, szerencsés volt. Szerencse dolga, lesz-e kinn éjjel paraszt, hogy lefüleljen, amint takarmányt lopok, szerencse dolga, talállok-e kenyeret a kukában, vagy egy másik *romnyi* már bejárta a területet előttem.

A romák legáltalánosabb köszöntése: „Légy szerencsés” (*T’avesz baxtalo*), amit az üzlet minden fázisában többször kívánnak egymásnak. Ha valaki le akarja zárni az alkudozást, csak annyit mond: *T’avesz tuke baxtalo!* („Hát legyen csak szerencséd”), a hangsúllyal jelezve, hogy nem érdekli az ügy; ugyanígy a beleegyezést is lehet egy végső *T’avesz baxtalóval* jelezni. Az ivást is szerencsét kívánó köszöntők előzik meg. Ha egy férfi *baxtalo*, dől hozzá a vagyon. A *baxtalo* férfi „boldog”, legalábbis a romák a magyar *boldog* szót a *baxtalo* megélésének kifejezésére használják. A *baxt* jelei közé tartozik, hogy az ember gazdag, hogy kövér, hogy fiai vannak. Azok a férfiak, akiknek nem sikerül hatalmuk alatt tartani feleségüket, elveszítik szerencséjüket és a *prikezsija* (nyomorúság) és a szerencsétlenség eszi meg őket.

Ha jól meggondoljuk, a szerencse igen különös fogalom. Amikor a romák azt mondják, aki *baxtalo*, az gazdag lesz, akkor mintha azt állítanák, nem a kereskedő ügyessége számít, nem a kapcsolatai és a modora, hanem leginkább a belső állapota és a külső körülmények véletlen egybeesése. Ha ez rendben van, a romához dől a pénz, és meggazdagszik. Egy olyan világban, ahol a szerencse határozza meg a gazdagságot, a roma bármiféle befektetett erőfeszítéstől függetlenül lát pénzt.

Az elv alól, hogy a romák nem fektetnek semmit a lovakba, három kivétel van, de mindhárom csak erősíti a szabályt. A romák szívesen vesznek rúgós lovakat, hogy megpróbálják megváltoztatni a természetüket. Van továbbá két ló kategória, amelyet a romák „átalakítanak”, de viselkedésük, amikor ilyenek eladására kerül sor igen különbözik attól, amikor a lovakat könnyedén forgatják, mint ahogy a „kártyás keveri a lapokat”.

Gyakran hallottam, hogy a romok tudják, hogy kell kidolgozni a lóból a rúgós természetét, de sosem láttam még, hogy ezt sikeresen végbevitték volna. Egyszer néhány férfit vittem egy hozzánk közel eső cigánytelepre, hogy megnézzünk egy veszélyesnek mondott lovat. Odafelé menet a férfiak arról beszélgettek, hogyan bánnának az állattal. Valakinek az volt a receptje, enyhén be kell rúgatni a fülébe öntött alkohollal, azután hosszan nyargalni vele, hogy kimerüljön. Azután felemelik a lábait, mintegy precedenst teremtve, megalapozva annak jogát, hogy ezt máskor is megtehessék. A romák végül is nem vették meg a lovat, így nem tapasztalhattam meg, valóban használ-e a kúra.

Néhány hónappal később azonban tanúja lehettem valami hasonlónak. Andro egy pompás kinézetű, kétéves kancacsikót vásárolt, amely remek kilátásokkal kecsegtetett. Amikor azonban megvette, még nem tudta, annyira veszélyes, hogy be sem lehet fogni. Amikor erre rájött, egy csapat fiatalemberrel együtt megpróbálta betörni. Először hosszú szíjakon betonrudat kötöttek a hámjához, hogy így szoktassák a teher húzásához, majd sikerükön felbuzdulva befogták és négy-szer-ötször körbekocsikázták vele a telepet. Amikor visszatértek, az egyik fiú, aki segített betörni, felpattant a hátára, hogy így pecsételje meg a sikert. Engem is kihívtak, hogy fényképen örökítem meg a „hódítókat” a legyőzött állat mellett.

Sajnos a siker rövid életű volt: néhány napon belül megmutatkozott, hogy a ló semmit sem veszített rúgós természetéből. Andro kivitte a hatvani vásárra, és talált is rá vevőt, de amint éppen azt magyarázta, milyen jó, békés állat ez, a ló hirtelen felágaskodott és kettérepesztette a mögötte álló kocsi lábartóját.

Andro zavartalanul tovább magyarázott, megpróbálva meggyőzni a *gázsót*, hogy ez csak múló szeszély, hogy mindez csak azért van, mert a fia nagyon rosszul bánt aznap reggel a lóval; de a vevő otthagya Androt, aki még akkor is azt kiabálta: „nem fog találni ennél békésebb állatot az egész vásáron!”

Andro apja még egy „csodakúrát” ajánlott, amely abból állt, hogy szárított gyógyfüvek éjszaka vízbe áztatott oldatát öntötték a ló fülébe – a lovagnál és kutyáknál használt egyfajta kényszerítés ez. Meg is tették ott tüstént, a nyilvánosság előtt, a vásártéren, de nem jártak sikerrel. Andro, miután beismerte, hogy legyőzték, bement a városba és szerződést kötött az állatra a vágóhíddal – ahol jóval kevesebbet kapott annál a 23000 forintnál, amelyet fizetett érte.

Ez az eset nem mond ellent a munka nélküli kereset eszményének, hiszen az állat betörési kísérletei csupán rövid, látványos sokkokat jelentettek, egy csapásra próbálták őt jobb útra téríteni.⁵ Ezt az értelmezést támasztják alá azok a történetek is, amelyekben a romák olyan beteg lovakat gyógyítottak ki, amelyekről a *gázsók* már lemondtak: itt is szabályos, huzamos erőfeszítés nélküli csodás kúra képzetével találkozunk. Van ugyan rá példa, hogy romák több hónapos munkával neveltek át lovakat, de ezekről nem kelnek szárnyra legendák.⁶

A másik kivétel azon általános szabály alól, hogy a romák nem nevelnek vagy hizlalnak lovakat, más módon erősíti meg a szabályt.⁷ Azokról az esetekről van szó, amikor a romák azért tartanak lovat, hogy a vágóhídra adják el: a dolog célja az lenne, hogy egy sovány állatot kövérre hizlaljanak, saját értelmezésem szerint átalakítsák az állapotát, azaz valamiképpen erőfeszítésük nyomát viselje. Az ilyen lovakat azonban jórészt a leadás előtt néhány nappal szerzik be a parasztoktól, akiknek nincsen szerződésük a vágóhíddal.⁸

Az átadásra érkezett romák viselkedése sokatmondó volt. Mielőtt az állatot leadták volna, a helyi szénteleg mérlegén is lemérették, és aztán nagy hangon dicsekedtek, mennyivel gyarapodott az állat gondozásuk alatt. Azután pedig, ahelyett, hogy másnap reggel teherkocsival mentek volna a Harangostól néhány kilométerre fekvő falusi vasútállomásra, ahol a mészárszék alkalmazottai átveszik a megfelelő állatokat, a *romok* az éjszakát a lovakkal együtt töltötték az állomáson, a tűz körül. Reggel valami ürüggyel elnéztem arrafelé, noha semmi dolgom nem volt ott. A romák nagy része, hogy az időt elüsse, átment a lovához, és azzal ingerelte, hogy a hátsó fertályát csapkodta ostorral, majd elugrott a

5 Ez nem csupán a romák sajátossága. Lawrence leírja, hogy az amerikai cowboyok ugyanilyen „egyszer s mindenkorra” módon török be az állataikat (1982: 62), és az erőszak nagy szerepet játszik az állatok fölötti uralom elérésében uralmukban. Más tekintetben (mindenki mindenkinek a testvére) is helyénvaló lenne a cowboyok és cigányok összevetése.

6 Domán említ egy ilyen esetet (1984: 126-7). Egy harangosi férfi is arról volt nevezetes, hogy a háború végén több, a fronton talált ló életét megmentette, és azután bérbe adta őket parasztoknak.

7 Meglepetve tapasztaltam, hogy két férfi még ezt is minimális befektetés révén kísérlete meg elérni. Meglehetősen tipikus módon a vágóhídra vitel előtt néhány nappal vettek egy zsák kukoricát. Nem akarták hosszan hizlalni az állatot, valószínűleg tudván, hogy nem fizetődne ki a befektetés. A dologgal csak annyit akartak elérni, hogy a lónak egy kicsit jobb kinézete legyen, hogy ezáltal jobb „osztályba” sorolják a kifizetésnél.

8 Piasere szerint az észak-olaszországi szlovén romák rettenetes balszerencse jelének tartják, ha az ember a mészárosnak kényszerül eladni a lovát (1984: 149). Ezt a különbséget azonban, akárcsak a cigányok egyes csoportjai közötti más eltéréseket is – például hogy néhol tabunak, máshol viszont különleges csemegének számít a lóhús –, jórészt strukturálisnak, azaz helyzetfüggőnek tartom.

kiprovokált rúgás elől. Egy igen kicsi öregember, akinek két hatalmas igáslova volt, abban lelte örömét, hogy mindannyiszor sértetlenül tért ki, valahányszor a lovak *kurva anyját* szidta, és ostorral megcsapkodta a lágycukát. A fiatalabb férfiak „futtatták” (*tradel*) a lovaikat, mások eközben a lovak hasát csiklandozták, hogy meglássák, le tudja-e fogni a futtató az állatot.

Ennek a viselkedésnek a magyarázatára Gose egy friss tanulmányából (1986) meríték ösztönzést, amelyben az Andokban gyakorolt áldozati erőszakot írja le. Gose azt állítja, hogy az áldozat annak bizonyítéka, hogy „a nemesfémek elidegeníthetetlenek az ember testétől, s így egyiknek a birtoklása a másikét is jelenti” (1986: 309). Az Andok bányászai személyiségük részének tekintették a fémek előállításába ölt munkát, miként az is valószínűnek látszik, hogy a magyar parasztok az általuk termelt élelemben érezték megtestesülni magukat. A romák a legtöbb esetben nem fektetnek különösebb munkát a lovakba, és miután úgyszólván csak érintőlegesen volt közük hozzájuk, könnyen is vesznek búcsút tőlük, mindössze egy jót húznak a tomporukra, hogy csattanjon. Felmerül azonban a kérdés, hogy az állatok ütlegetésével, dühkitőzésre ingerlésével a romák nem saját személyiségük beléjük investált részét követelik-e vissza. Az állat erőszakos bosszantásával mintha szimbolikusan elszakítanák őt maguktól, ismét *gázsó* lóvá tennék, amelyet már egyszerűen vissza lehet adni a *gázsó*knak, és nyugodtan elvenni a pénzt, amelyet kapnak érte.

Ezt a mesterkéltnek ható magyarázatot talán valószínűbbé teszi a munka nélküli pénzkereset alóli harmadik kivétel: a „roma ló” (*románo graszt*) néven számon tartott állatok példája. Személyesen csak egyetlen ilyenrel „találkoztam”, de többről is beszámoltak, sőt egyet a vásáron is mutattak nekem. A *románo graszt* legfontosabb jellemzője, hogy romák tenyésztették és nevelték fel. Azt mondják, egy ilyen ló születése után a romák megölik és megeszik az anyját. Azután beviszik a csikót a házba, ahol az együtt eszik és alszik velük. Az első néhány hónapban a gazdája saját kezével, üvegből eteti őt.⁹ Az ilyen ló „csak romául beszél”, nem ért magyarul. Amikor egy ilyen kancát láttam, a *rom*, akivel voltam, „próbát” akart vele tenni, és amikor a ló megugrott, meg akarta ütni. A gazdája azonban odaszólt: „Ne üsd meg. Roma ló. Tud romául.” (*Na mar la, rományi-j. Zsanel románesz.*) Másszóval a romák nevelte lovat nem kell veréssel irányítani. Ez igen éles ellentétben áll a legtöbb férfi viselkedésével, akik akár otthon, akár a vásáron habozás nélkül rávernek a macacskodó állatra. Olyankor mintha a *gázsót* látnák a lóban, a magyart, aki nem akar engedelmessé válni, és akit a cigány erővel próbál akarata alá gyúrni.

Ha helyesen interpretáltam a hizlalt lovak esetét, amelyek olyan szorosan kötődtek a romákhoz, hogy erőszakkal kellett elidegeníteniük maguktól őket, feltételezhetjük, hogy a kevés maguk által nevelt „cigány lovat” (*románo graszt*) sosem adják *gázsók* kezére. Valóban így áll a dolog. Viszont két más módját hallottam, miként lehet a *románo graszt* révén pénzhez jutni. Az egyik az, hogy a roma a ló hátáról köt fogadást a járókelőkkel arra a kérdésre: „kitől származik a ló?”. A szerencsétlen járókelő a könnyű kérdésre azt a természetes választ adja: „az anyjától”, mire a roma, elmagyarázza, hogy ez attól a romtól van, aki

⁹ Az ilyen lovat többek között egészen különlegesen fehér zápfogairól lehet megismerni: az üvegből adott tej teszi ilyené.

felnevelte, és megnyeri a fogadást. A másik „módszer” az, hogy eladják egy gázsónak, aki későn veszi észre, hogy bár az állat a vásáron remekül szerepelt, rá nem hallgat. Mivel a vevő nem tud románul, a ló pedig magyarul, nem találhatnak egymásra. A gázso kénytelen visszavinni a gazdájához, aki féláron visszavásárolva az állatot csak annyit mond: ő „lovat” adott el, nem pedig „lovat és kocsit”, amitől a gázso persze nem lesz okosabb.¹⁰

Ezek a (szinte mitikus) történetek is hangsúlyozzák, hogy a cigány lovak a roma társadalom szerves részei. Megölték és megették az anyját, amit áldozati lakomaként írhatunk le, így magukévá tették a kanca termékenységét és potenciálisan a csikóét is. A csikó pedig romaként és nem gázsóként nő fel. Együtt él velük, üvegből táplálják. A romák az anya elfogyasztásával az utódot szó szerint rokonukká tették, és olyan elidegeníthetetlené, amennyire az egyik roma testvér elidegeníthetetlen a másiktól. A roma testvérektől eltérően azonban, akiket elvisznek a hadseregbe, a kórházba vagy legrosszabb esetben a börtönbe, a *románo graszt* eszményt testesít meg, hiszen csak rövid időre távozik el a romától, s tüstént visszatér, ahogy a gázso megállapítja, hogy nem tudja hasznát venni. A velük való kereskedés során valójában nem mondanak le róluk, nem szolgáltatják ki őket, hanem mágikus módon, erőfeszítés nélkül pénzt keresnek velük.¹¹

Azáltal, hogy semmi szín alatt nem adják el az „igazi” lovakat, amelyekbe jelentős munkát fektettek, a romák szinte ellentétükbe váltanak át, és hirtelen maguk is a „korrekt paraszt” etikáját, az erőfeszítés általi önellátást vallják. A cigányoknak azonban nincs földjük, nincs termelőeszközük, ezért csak az üzlet révén tudják megalapozni autonómiájukat, még hozzá ebben az esetben olyan üzlet révén, amelyben, paradox módon, a roma fél semmit sem ad.

A romák rendes üzleteit leginkább Ricardo árucseré-formulájával lehetne leírni: pénz-áru-pénz. Ebben a formulában a kereskedő pénz (P) ellenében árut (Á) vásárol, amelyet több pénzért (P1) ad tovább, mint amennyit eredetileg fizetett érte, így a pénzből csinál pénzt. A vásáron, a lovak forgatásával a romák pontosan erre törekszenek. A vagyonszerzésnek ez a módja a pénz fetisizálásával is jár (Marx, 1967:74), amit a cigányok teljes szívvel meg is tesznek: az alku végén szerzett pénzt a roma tenyerébe veszi, ráköp, és azt mondja: *Apád, anyád ide jöjjön!*¹²

Néha még közvetítő tárgy nélkül is lehet pénzből pénzt csinálni. Noha Magyarországon magánembereknek tilos kamatra pénzt kölcsönözni, mindazonáltal lehet olyan szerződést kötni, melyben a kikötött kamatot a hitelezett tőke részeként tüntetik fel. Hallottam olyat is, hogy egy alkalommal egy nagyon megszorult gázsónak 25%-os kamatot is felszámoltak, de a hír hitelességéért nem ke-

10 Ezt az információt már azután kaptam, hogy eljöttem a terepről, és a fenti modell alapján arra következtettem, hogy a romák nem adják el az ilyen lovat, vagy ha mégis, semmiképpen sem gázsónak. Írtam Magyarországra, újabb információkat kérve a romákról.

11 A lovakat tenyésztő *rom* bérbe adja azokat a parasztnak, és azon van, hogy ne kelljen eladnia őket.

12 Ebben a kontextusban a roma „seprős” figuráját is összevethetjük a gyűjtőgetőkével, mert ez abból él, hogy parasztnak keres fel a hegyekben, akik készségesen kötnek seprűt akár a roma által átadott botokból és gallyakból, akár a magukéból. A roma azután piacot talál a munkájuknak: ő „csak” átfogatja máshová azt, amin mások dolgoznak.

zeskedem. Terepmunkám során azonban többször tanúja voltam, hogy kevésbé uszorajellegű kamattal, de valóban adtak kölcsönt *gázsóknak*.

A roma lókereskedés modellje lehetséges magyarázatot kínál arra is, miért lelkesednek a romák a gyűjtögetésnek olyan formáiért, amilyeneket a negyedik fejezetben leírtam. A tulajdonszerzésnek mindezekben a formáiban a romák olyasmit tesznek magukévá, ami a természetben vagy legalábbis *in situ* eleve adott, majd erre piacot keresve, rábeszélve valakit a megvételükre, pénzzé teszik ezt. Így aztán ami a *gázsóktól* jön, az visszatér a *gázsókhoz*, miközben pénzhez juttatja a romákat.¹³

A paraszt és a roma közötti szimbolikus szembenállás különösen elevenen nyilvánul meg a kenyérral kapcsolatos ellentétes magatartásukban. A paraszt számára a föld, a személy és a morális rend szimbolikus kapcsolata öltött testet abban a képzetben, hogy az örökölt földön termett gabonából, a háziasszony munkájával (a dagasztással) és a ház kovászának hozzáadásával (amelyet a háziasszony még saját szülőházából hozott) süített kenyeret ettek. A kenyér az önellátás ideálját testesítette meg, szimbolikus összefoglalását jelentette mindazoknak a folyamatoknak, amelyek során a paraszt a természet termékenységét erőfeszítése révén a saját megélhetésére fordította. Az igazi parasztok szerint „ha pénzért veszed a kenyeret, sosem eszel eleget” (1969: 48), és a férfiak, akik Budapestre jártak dolgozni, otthon süített kenyeret vittek magukkal, mintegy az autonómia régi eszményének képeként.¹⁴ Csak pénteken, a halál napján volt tilos kovászos kenyeret sütni. Ilyenkor a parasztok különféle kovásztalan lepényeket ettek.

A cigány, akit semmi sem köt a földhöz, aggályok nélkül koldul vagy vásárol boltban kenyeret. Van azonban cigányasszonyok által süített kenyér is, a *bokolyi* vagy „cigány kenyér” (*románo manro*), amelyről azt állították, ez az egyetlen valóban laktató kenyér. Azáltal, hogy kihagyják belőle az élesztőt, a romák egyúttal elutasítják a liszt átalakításának, ehetővé tételének élesztővel történő, *gázso* módját, elvetik a *gázsók* elképzelését az életet adó tevékenységről. Ha a *romnyi* ételt készít, ideális körülmények között nem utánozza a termékeny természet átalakító folyamatait, ahogyan a tárgyakat is csak összegyűjti és azután pénzért továbbadja, anélkül, hogy dolgozna rajtuk. A sütésnek azonban olyan szimbolikus jelentősége is van, ami a mindennapos gyűjtögetésnek nincs, így például a menstruáló nőnek tilos *bokolyit* sütnie. Ahogy a menstruáló asszony

13 Ez a magatartás magyarázza véleményem szerint azt is, miért nem fordít figyelmet a legtöbb roma a kertjére, miért hagyja a gyümölcsöt a fán rothadni. (Az egyetlen *romot*, aki Harangoson művelte a kertjét, széles körben „a *gázso*” néven emlegették.) Ugyanez magyarázza azt is, miért tartanak a romák olyan sok bantam-kacsát. Ezt a baromfifélet csak nemrégiben honosították meg Magyarországon, de máris nagy népszerűsége tett szert a cigányok között, valószínűleg sokat túró természete és szokatlanul nagy szaporasága miatt: a cigányoknak szinte semmi gondjuk sincs vele. Noha gyakran mondogatták nekem, milyen finom levest fognak főzni belőle, valamiképpen erre sosem került sor. Azt hozták fel ürügyül, milyen nehéz napközben megfogni őket, vagy azt mondták, most alig van hús rajtuk, de arra gyanakszom, a halogatás valódi oka az volt, hogy nem evésre tartják őket, hanem látványnak: az erőfeszítés nélküli bőség illusztrációjaképpen.

14 Pina-Cabral meggyőző elemzést ad az Észak-Portugáliában szokásos kenyérsütésről mint a „férfi és női princípium tiszta együttműködéséről” (1986: 44). Nem lévén adataim, nem tudom, vajon az átányi parasztok is hasonlóképpen képelték-e el a folyamatot.

képes megrontani a férjének lovakkal végzett pénzkeresetét is, ugyanúgy tönkretenné a cigánykenyér átalakítástól mentes sütését is.¹⁵

A romák még szélesebb körre is kiterjesztik ezt a szimbolikát. A hús a romák számára a *par excellence* étel, de a döghús, az aztán maga a *par excellence* hús. Ez a fel nem áldozott hús senkihez sem tartozik. A dög kihajítása révén a *gázso* szimbolikusan eltávolítja magától a saját termékét, és felszabadítja azt a romák számára. Mivel a hús ilyen módon *gázso*któl mentes, a romáknak semmit nem kell feladni magukból a megszerzéséhez.

A lét fenntartásához szükséges eszközök megszerzésének minden ilyen formájában, amikor nem adnak hozzá önmagukból semmit, van valami mágikus, legalábbis így látják mind a romák, mind a parasztok. A cigányok több kutatója is hangsúlyozza, hogy „az eszkükből élnek” (Gmelch, 1986: 313–314). Ez, ahogy Gmelch állítja, egy adatközlő véleménye. A harangosi romák is hangsúlyozták előttem, hogy a *gázso*k „ostobák” vagy „bolondok” (*dilo*), és hosszan mesélték a történeteket, amelyekben az agyafúrt (*buzsanglo*) roma túljárt az eszkükön. A parasztok maguk is úgy beszélnek a romákról, mint akik mágikus erőkkel bírnak, és ezek között is legelső a zenei tehetség. A leírások, amelyeket a cigány hedűsökről adtak, szinte kivétel nélkül a veleszületett képesség, az örökölt virtuozitás és „ritmusérzék” toposzai köré szövődtek, amelyekkel „ez a fajta” meg van áldva.¹⁶

A lókereskedésbe ugyanígy mágia vegyül. Amikor magyarok előtt beszéltem munkámról és a harangosi romák lóügyeiről, csakhamar kialakult a nézet, hogy kitanultam a „*cigány csalafintaság*” minden csínját-bínját, azaz a rossz lovak megszépítésének mesterségét. A romák ugyancsak büszkék azokra a fortélyokra, amelyekkel, mint mondták, rászédtek a *gázso*kat. A cigányokat kutató néhány amatőr néprajzos nagy teret szentel az effajta félrevezető praktikák leírásának (pl. Domán, 1984: 134–137; Erdős, 1959: 1–6). Valóban igaz, hogy a romák örömmel vezetik félre az ismeretlen *gázso*kat, vagy ha tudnak, előnyös üzleteket kötnek az ismert, de részeg *gázso*kkal is.¹⁷ Mindazonáltal sokáig kellett várnom, míg Harangoson magam is tanúja lehettem ilyen fortélyok kitervelésének és előadásának. Néhány hónapos ottlét után láttam csak romákat, akik „megragasztották” egy ló lábát, azaz eltüntették az ott éktelenkedő sebesülést. A *gázso* érdeklődő azonban végül is nem vette meg a lovat, amely később egy olyan cigányhoz került, aki tudott a láb dolgáról. Máskor a romák megszelídíthetetlen lovakat próbáltak eladni parasztoknak úgy, hogy az állatokat előzőleg valami szerrel elkábították, de sose sikerült senkit rászédniük. Máskor a *gázso* bolonddá tevésének kísérlete többnyire csupán lényegtelen dolog volt, vagy incselkedés, hogy kiderüljön, milyen „bolond” a *gázso*. Egyszer egy *gázso*t lóvátettek néhány

15 A cigányok és a parasztok szembenállásának mértéke szembeszökő ezen a ponton. Ami a halál kenyere a *gázso* számára, az az élet kenyere a romának. A szimbolikus ellentét végtelensége fiam brit iskolájának fekete diákjait juttatja eszembe, akik az „átkozott” (*wicked*) szót használják az „átkozottul jó” (*wickedly excellent*) kifejezésére.

16 Sok magyar, akivel beszéltem, ezt a tulajdonságukat a „feketékéhez” hasonlította.

17 A magyar törvény rendelkezései szerint a ló olyan hibái, amelyek nem láthatóak, és amelyekre az eladó nem figyelmeztette a vevőt, alapot szolgáltatnak a vételár visszaköveteléséhez. A látható vagy nyilvánvaló hibák, mint például a sántaság, nem indokolják a kárpótlást a törvény értelmében, amelynek nincsenek a tudatlanokat vagy hozzá nem értőket védő rendelkezései.

ezer forint erejéig azzal a történettel, hogy a ló, amelyet a *gázso* előző nap eladott, az éjszaka megbetegedett. Az illetőnek nem akaróztott elmenni a *Gödör*-be, hogy személyesen nézzen utána a dolognak, így sosem jött rá a csalásra. Ehelyett inkább visszafizette a pénz egy részét, amit a saját lováért kapott.

Egyéves otltélem alatt azonban ez volt az egyetlen nyilvánvaló, valódi trükk. Piasere úgy véli, a romák hajlamosak eltúlozni ezen a téren elért sikereiket. Hozzáfűzi, igen nehéz manapság olyan parasztot találni, aki hajlandó lenne megvenni egy kehes lovat (1984: 167), és nincs okunk azt gondolni, hogy a parasztok a múltban rosszabbul értettek volna a lovakhoz. Véleményem szerint a történetek célja inkább az, hogy a dolgok elintézésének roma módját hangsúlyozzák. A vásárral kapcsolatosan, ahol elvileg minden adásvétel korrekt, sőt „egyenlő” (és nemcsak a romák között), ahol ideális esetben senki nem vásárol egy lovat értéke fölött, ezek a rászedéstörténetek azt az érzést erősítik, hogy a romák mindazonáltal mégis képesek hasznot húzni a *gázso*kéból.

Ezt a hangulatot sikerült megfognia William Faulknernek abban a kétszer is idézett regényben, amelyben leírja, hogyan tette tönkre Ab Snopes helyi farmert Pat Stamper lókereskedő. Snopest az vezette, hogy „Pat Stamperből ki kell vágni valahogyan Beasley nyolc dollárját”, hogy győzelmet arasson az *outsider* fölött, aki „helyi pénzt” léptetett meg. Az én esetemben a cigány *outsider* a magát próbálja visszaszerezni, de a történet alapvető szerkezete ugyanaz. A parasztok között azért élnek olyan szívósan tovább a cigányok ravaszságát példázó történetek, mert a roma pontosan az a fajta ember, aki képes végbevenni, amit Pat Stamper „néger szolgája” tett. A romák múltbeli kovácsmestersége is nagy részben abból állt, amit mi „üstfoltozásnak” nevezünk: már-már mágikus újjávarázsolása valaminek, ami valójában régi. A lovakkal űzött „mágiájuk” is valójában ennyi és nem több.

A romák mágiája természetesen kiterjed a jóvendőmondásra is, amelyet a magyar romák szerint a második világháború végéig űztek. Amennyire tudom, a mai Magyarországon a romák már nem mondanak jóvendőt, mert ez mint népi babona be van tiltva, de a cigány átokba vagy áldásba vetett hit, úgy látszik, nem veszett ki teljesen. Egyik nap átvittem egy romát egy éppen Átány mellett fekvő faluba, egy paraszthoz, aki eladott neki egy lovat, és a ló aztán lesántult. A cigány visszakövetelte a vételár egy részét, és amikor a helyzet világossá vált, a paraszt felesége sírva fakadt, s nagy hangon panaszkodott, nem érti, hogyan történhetett meg ez, hiszen, mint mondta, „*mindig adtam a maguk fajtájának. Sohasem tagadtam meg*”, amivel, ha jól értelmezem, azt akarta mondani, hogy irgalmasságának a cigányok áldását és nem átkát kellett volna a fejére hoznia.

A parasztasszony szavai azt sugallják, hogy a *gázso*któl való koldulás nem egyoldalú üzlet, a cigányoknak viszonzniuk kell a kapott javakat. Az adás révén valamiféle morális kapcsolat jön létre a *gázso*val, de a cigányok éppen ezt szeretnék elutasítani vagy elkerülni. Ennek egyik módja az, hogy megvetően emlegetik a *gázso* rászedhetőségét, és tagadják, hogy az áldásnak bármilyen hatása volna. Véleményem szerint ezért hangsúlyozzák a romák annyira, hogy nem hisznek az átokban vagy a jóvendőmondásban, amire megkérik őket: annak tagadásával, hogy bármit is adnának a *gázso*knak, egyúttal a fennálló kapcsolatokat is tagadják ugyanúgy, ahogy más összefüggésben a parasztok tagadják le a ci-

gányokkal valóban fennálló kapcsolataikat.¹⁸ A gázsókkal fennálló kapcsolat morális vetülete tagadásának másik módja, hogy meglopják őket, miközben koldulnak tőlük, vagy hogy becsapják őket, miközben alkudoznak velük. Valamit a gazdája tudta nélkül elvenni azt jelenti, hogy a tárgyra az illetőnek semmiféle árnya nem vetül. Ez magyarázza azt is, miért tér vissza unos-untalan az ellopott, majd gazdájának ismét eladott ló története: a lókupec ebben megvalósítja azt, amit többnyire csak fantáziájában élhet meg, pénzt csinálni a pénzből a kereskedő legkisebb hozzájárulása nélkül.¹⁹

Bizonyos helyzetekben a romák úgy állítják be magukat, mint akik függenek a *gázso* parasztoktól. Ez a veleje a roma tolvajlás eredetéről szóló, általánosan ismert történetnek is, amelyet a negyedik fejezetben idéztem. A romák úgy tekintik a *gázsókat*, mint korlátozott javakat, és ha megpróbálnak egyiknek vagy másinak a kegyeibe férkőzni, azzal a *gázso* termékeit próbálják lefőlni a maguk számára. Anélkül teszik ezt azonban, hogy bármit is kiadnának saját magukból, és ezzel a *gázsót* a romák világának részesévé tennék.²⁰

Ilyen formákban mutatják be a romák a munka nélküli vagyonszerzés módjait. Ismerős vágy, nemde? A romák a kereskedés során próbálják meg, ahogy mások másutt, visszaszerezni és megragadni „az elillanó percet, amikor még úgy hihettük, elkerülhetjük a csere törvényeit, hogy adás nélkül vehetünk, hogy megosztás nélkül juthatunk élvezethez... [hogy olyan] világban [élhetünk], amelyben *beérhetjük önmagunkkal*” (Lévi-Strauss, 1969: 497).

18 L. pl. Groppert (1975: 42–44), aki megemlíti: „a cigányok mindig meglepődnek ügyfeleik ostoba viselkedésén” (43), és „a tenyérjósást a gázsók teljes mértékben csalásnak tartják; ha a jövőmondó a művelet alatt úgy érzi, valóban látott valamit az ügyfél jövőjéből, zavarba jön; általában nem közli látomásait az ügyféllel” (44). Hozzátenném ehhez, hogy a *romnyi* körültekintő módszere a „bolond *gázso*val” szemben nem annyira a *gázso*, mint inkább önmaga „védelmére” irányul.

19 Faulkner maga is ehhez a történethez fordul a Stamper és Snopes közötti alkudozás csúcspontján, amikor az utóbbi, tudtán kívül, aznap eladott lovát vásárolja vissza (1956: 36–43).

20 Vajon nem triviális párhuzama ennek, hogy az elegánsabb angol éttermek francia akcentusú pincéreket alkalmaznak egy hasonló probléma „második legjobb” megoldásaként? Ha már egyáltalán ki kell szolgálnak, eközben legalább ne a saját munkásosztályunkat juttassák eszünkbe.

HARMADIK RÉSZ

A ROMA A GÁZSÓK
VILÁGÁBAN

VIII. fejezet

A romnyiban lakozó gázsi*

„Nézd a bárgyún mosolygó hölgyet: arca szinte
Havat jósol a combjai tövébe,
Erényt fitogtat, s elfordul, ha csak
Nevét hallja a kéjnek. S a görény
S a sárló kanca nem rohan neki
Mohóbban, mint ő. Centaurok alul,
Bár asszonyok különben. Csak övig
Bírják az istenek: mi azon alúl van,
Az mind az ördögé: ott a pokol,
Ott a sötétség, ott a kénygödör,
Mely forr és ég, ott bűz van és enyészet.
Huj, Huj! Pihál!”

Lear király, IV. felvonás 6. kép
(Vörösmarty Mihály fordítása)

> *Rom és Romnyi*

Disszertációm első részében arra törekedtem, hogy a cigányokat viszonylag tehetetlen, alárendelt, s olykor – mondhatni – elnyomott csoportként ábrázoljam, amely olcsó vagy „piszkos” munkát végez a többségi magyar népesség számára, amely között él. Az alábbiakban – ezzel szemben – azokat a különféle képeket tárgyalom, amelyet a romák alkotnak arról a társadalomról, amelyben élnek, és amit legáltalánosabb szinten így lehetne összefoglalni: kísérlet az „elzárkózásra”. De a mitológiai történetekhez hasonlóan, amelyekre Levi-Strauss utal, a romák

*Az egész munkából ezzel a fejezettel vagyok a legkevésbé elégedett, különösen áll ez arra a részre, ahol azt bizonygatom, hogy a gyári munka igen megfelelő a nők számára. Ma már egyáltalán nem hiszem, hogy ez igaz. E helyütt arra tettem kísérletet, hogy megmagyarázzam, miért iktatható ki sikeresen a bérmunka fontossága a cigány identitás kialakításából. Azóta, hogy cigány férfiakkal dolgoztam együtt egy gyárban (1988-ban), világos előttem: a gyári munka újraértelmezéséért folyó szimbolikus küzdelemnek nem a műhely a terepe, ahol a szakmunkásoktól eltérően a cigányoknak nincs lehetősége a termelés körülményeinek befolyásolására, hanem az otthon, és a fegyver a munkával megkeresett bér. Így hát a fogyasztás szférája az, amelyben a munka értékét (a bér felhasználása révén) átértelmezik, ezáltal lesz fenntartója és nem aláaknázója a cigány életvitelnek. Ebben a szférában támad konfliktus a nemek között: a férje és gyermekei számára otthont teremtő „jó feleség” és a többi férfival együtt lakomázó és ünneplő „jó testvér” közötti konfliktus.

eszményi világa egy szinte elérhetetlen aranykort testesít meg. Ebben a fejezetben azt a módot kívánom feltárni, ahogyan a romák összekapcsolják saját világuk két nyilvánvalóan különálló részét; vagy pontosabban, hogyan gátolják meg, hogy az élet „valós körülményeiről szerzett tapasztalataik” ne uralkodjanak el az azokhoz fűződő „képzelt viszonyok” fölött (Althusser, 1971: 153).

A legtöbb közösségi étellel, kereskedelemmel, ünnepekkel foglalkozó elemzésből észrevehetően hiányzik a cigány nő, a *romnyi*. Én nem akartam értekezésemből kizárni a cigány asszonyokat. A *romák* elbeszéléseiből azonban – amelyekben egymás „fivéreinek” mondják magukat – kitűnik, hogy ők maguk azok, akik eltiltják asszonyaikat a lovakkal való foglalatosságtól és a legnagyobb roma közösségi eseményeken, a „*mulatságókon*” való részvételtől.

A cigány nő alárendeltsége a férfinak nem csupán a társadalmi élet formális mozzanataira szorítkozik. A lány társadalmi státusa születésétől kezdve lehetlenné teszi, hogy a roma társadalmi életnek ugyanolyan teljes és megkérdőjelezhetetlen résztvevője legyen, mint a fiú. Leánygyermek születése az apák egy részéből semmilyen vagy éppen ellenséges reakciót vált ki. Az egyik ismerős fiatal férfi sírva fakadt, amikor meghallotta, hogy a felesége lányt szült. Kijelentette, hogy nem tudja elviselni az én csecsemő fiam látványát, mert olyan nagy fájdalmat okoz neki. Hónapokkal később, amikor az anyja felesége elhagyására bátorította, arra is emlékeztette fiát, hogy felesége csupán egy lányt és nem fiút szült. Egy másik, ötgyermekes apa tragikus körülmények között vesztette el egyetlen fiát, s azt mesélték nekem, hogy fájdalma azért volt különlegesen nagy, mert csak egy gyermeke volt.

A fiúk korán megtanulják, hogy a lányokkal szemben minden területen érvényesítsék előbbrevaló voltukat. A fiatal fiúk rendszeresen több zsebpénzt kapnak édességre vagy szerencsejátéokra: az idegenből hazatérő apa sokkal bőkezűbb ajándékokat hoz fiának, mint lányának; a fiút soha nem dorgálják meg azért, hogy elveszi a játékot a lánytól, akármennyira indokolatlan is a lány szórakozásának semmibevétele. A szülők büszkék, ha a lányuk keményen tud dolgozni, noha szívesebben mesélnek fiúk hőstetteiről vagy hódításairól. Az esküvőkön, amikor mindkét nembeli fiatal romák egész nap táncolnak, a nyolcéves fiúk abszolút magabiztossággal és hatalmuk tudatában vezetik a kétszer annyi idős lányokat. A kapcsolatoknak ez a formája a felnőttkorban is folytatódik, amikor – mint ezt az első fejezetben felvázoltam – a nők a háztartás ellátásához szükséges munkákat végzik, a férfiak pedig a nyilvános és látványosabb üzletelésben vesznek részt. Ha egy cigány pár együtt megy városba, a feleség férje mögött baktat, és az asszony az, aki hatalmas csomagot cipel a hátán anélkül, hogy férje segítsen neki. S ha valamelyikük nem akar sáros lenni, amikor át kell kelniük a *Párizst* egész télen beborító sártengeren, a nő az, aki a hátán átviszi a férfit, és nem fordítva. Otthon a férj eszik, mosakszik elsőként, és a legtöbb dologban övé az elsőbbség. Az alkalmi „*perekben*” (*krisz*) csak a férfiak vesznek részt, tesznek javaslatot a viták megoldására. És végül – miután egész életén keresztül a nő társadalmi személyisége kevésbé juthat nyilvános kifejezésre – az asszony halála sokkal kisebb közösségi traumát okoz a romák számára, mint a férfié.

Nem akarom kétségbevonni a nők egymás közötti kapcsolatainak fontosságát, ami az anyaságban, az anya-lány viszonyban és a lánytestvérek közötti kapcsolatokban nyilvánul meg (a közös kifejezés erre a *sej* – „valakinek a lánya/hajadon

lány”). Azt sem állítom, hogy a cigány nők ne lennének fontosak a roma életben, vagy hogy a *rom*mal való kapcsolatuk, mint lányuk, feleségük, lánytestvérük vagy anyjuk, egyszerűen a női függőség mindent felölelő címszava alá lenne sorolható. A *rom* (cigány férfi/férj) és a *romnyi* (cigány asszony/feleség) az egész egymást kiegészítő részei is. Amikor egy ismerős középkorú férfi felesége meghalt, ő és mások egyaránt azt mondták nekem, hogy a férfi élete ezután már nem ér semmit: „mit ér az élet *romnyi* nélkül?” (*te szosztar muro trajo te naj ma romnyi?*) Egyre több időt kezdett tölteni az előző házasságából származó lánya házában, és felajánlotta exfeleségének (akit 20 évvel azelőtt hagyott el), hogy visszatér hozzá. Amikor egy másik férfi felesége börtönbe került, a férj első dolga az volt, hogy találjon egy nőt, aki vezeti a háztartást. Végül legidősebb lánya hagyta ott a férjét azért, hogy betölthesse anyja szerepét.

De még ebben a helyettesíthetőségben is benne rejlik az egyenlőtlenség, ami a férfiak egymás közötti kapcsolataiban nincs jelen. Egy idősebb asszony több alkalommal elhagyta összeférhetetlen természetű, időnként kötekedő férjét, és lányához, unokáihoz költözött. A harmadik „kísérlet” alkalmával néhány hétig békén hagyták, majd fiai bírálni kezdték viselkedését. Arról a szegényről panaszkodtak, amit anyjuk tette a családban okozott. Egy napon azután fiai elhátározták, hogy hazaviszik, de csak odavitték a lovas kocsihoz és ott lefogva tartották. Ellenállása bizonyos értelemben szimbolikus volt, hiszen tudta, hogy valójában nincs más választása, mint hogy hazatérjen, ha nem akar egyedül élni. Kezdetben sok *rom* és *romnyi* szimpátiáját kivívta, de két héttel később még a vele leginkább együttérző tanácsadók is elvesztették türelmüket hajthatatlansága miatt. Néhányan nyíltan szemrehányást tettek neki a harangosi piactéren, hogy az ő helye *romja* és nem a lánya mellett van.

Azért, hogy feltárjuk azokat a sajátos szerepeket, amelyeket a cigány asszonyok töltenek be a roma társadalomban, először is figyelembe kell vennünk a női nemről több vagy kevesebb határozottsággal kialakított képzeteket. Ahogy Strathern megállapította, az ilyen ideologikus képzetek a „nemek sajátosságait bizonyos társadalmi jellegű minőségek meghatározására” használják (1978: 173). Nem állítom, hogy a nemek formális ábrázolása helyettesítheti a férfiak és nők közötti kapcsolatok tanulmányozását, de kiindulásnak alkalmas lehet. Csakúgy, mint másutt, egyes nők „felülkerekedhetnek saját nemi szerepükön” (1978: 188), és a férfiak is viselkedhetnek bizonyos esetekben oly módon, amit a társadalom a nő számára tart megfelelőnek. A nemek alkati mintája azonban a devianciák ellenére változatlan marad, és nagyban-egészben azt a képzetet őrzi, hogy női nem : férfi nem = nők : férfiak.

Legtöbb esetben azokra az adatokra támaszkodom, amelyeket Szegő Judit és én magam gyűjtöttünk, és csak mellékesen hivatkozom irodalmi párhuzamokra. A rítusok tárgyalásának néhány pontján felhasználok más időben és helyen gyűjtött adatokat is, mivel az életfolyamatok – viszonylag zárt rendszerű – rituális megnyilvánulásainak elemzésekor ezt a módszert elfogadhatónak és tanulságosnak tartom.

> *Tiszta romnyik és piszkos gázsik*

Több különböző cigánycsoportról adott néprajzi leírás fontos része a tisztasággal kapcsolatos szokások és tiltások (valamint a romák és *gázsók* közötti szimbolikus határok fenntartásában betöltött szerepük) tárgyalása. Különösen Miller (1975), Sutherland (1975: 224–287) és Gropper (1975: 90–96) taglalja az amerikai roma *marimo*/*maxrimo* fogalmakat úgy, hogy nagy figyelmet szentel a roma test alsó (tisztátalan) és felső (tisztá) részei elválasztásának. Okely hasonló angolvándorcigány-tisztaságképzeteket elemez, és felfedez egy másik, a testen belüli/kívüli szimbolikát (1983: 77–104). Így kevésbé lepett meg, amit hallottam, amikor Szegő Judittal arra készültünk, hogy beilleszkedjünk a romák életébe, és tanácsot kértem egy fiatal roma férfitől – akit egy társaságból ismertem – arra nézve, hogy mi tetszene a harangosi romáknak, mivel tudnánk a legjobban kifejezni azt, hogy a szokásaikhoz alkalmazkodni kívánunk. Legelső tanácsa a tisztasággal kapcsolatos szabályokra vonatkozott ami, tekintettel a cigányoknál szokásos házi munkamegosztásra, elsősorban a nőket érinti.

Először is figyelmeztetett arra, hogy sohase keverjük össze a mosogatásnál és a mosásnál használt tárgyakat. A legfontosabb az, hogy a mosdásból származó vizet sosem szabad az ivásra és mosogatóra szánt vízzel összekeverni. A cigány asszonyok ezt úgy érik el, és valóban úgy is történik, hogy az evőeszközöket a főzőedényben mosogatják el, mert az effélét külön edényben kell kimosni. A legjobb az lenne, fűzte hozzá, ha két vizes vödörünk lenne, amivel jól érzékel-tethetnénk, hogy a mosás és mosogató szétválasztásának elvét megértettük. Ruhamosásnál a női és férfi ruhákat külön kell kezelni és az alsóneműt nem szabad jól láthatóan a szárítókötélre teregetni. A tanácsok sorát fiatal roma barátom a mosakodásra vonatkozó szabályokkal folytatta. Elmondta, hogy két törülközőt szokott használni: az egyiket az arca és a teste, a másikat a nemi szerve megtörlésére. Hozzátette, hogy a magyarok ugyanabban a vízben mossák meg a teljes testüket, és egy és ugyanazon törülközővel törlik meg a nemi szervüket és a szájukat. Emiatt „búzlik” (*khandel*) egyes *gázsik* háza – tette hozzá egy más alkalommal.

Annak ellenére, hogy azt hittem, e különbségtétel lényegét jól megértettem, még hónapokkal később is bosszantó hibát követtem el, ami jól mutatja, hogy milyen nehéz a tisztaságra vonatkozóan új tiltásokat és előírásokat elsajátítani. Egy délután egy cigányasszonynak segítettem a mosógépet javítani. Ki kellett, a vizet merni belőle, és meggondolatlanul a kezem ügyébe eső legközelebbi edény, egy vizeskancsó felé nyúltam. Az asszony elakadt lélegzettel, döbbenet kapta ki a kancsót a kezemből, majd előhozta a ruhamosásra szolgáló lavórt az ágy alól.

Harangoson élve még teljesebb képet kaptunk a romák tisztasági szokásairól. A mosdás teljes aktusát meglehetősen titkolódzás övezi. Ezért a romák lehetőség szerint a munkahelyükön zuhanyoznak, az öregek pedig akkor mosdanak, amikor egyedül vannak. A cigány nők még a férfiaknál is szégyenlősebbek: még a kislányok is, ha haját akarnak mosni, a „tisztaszobába” mennek és magukra zárják az ajtót. Néhány alkalommal megfigyeltem, hogy a nők a tetőtől talpig való mosdáshoz port vagy folyékony szert használtak – mintha csak el akarták volna kerülni, hogy a testükről származó kosz rátapadjon a szappanra, amit a kony-

hában tartanak. A férfiak nem ennyire szégyellősek. Bár egyetlen férfi sem mosdana meg szívesen egy nagyra becsült vendég előtt, a közvetlen családtagok jelenlétében már senki sem érez szégyent. Fiatal legények – eltérően nővéreiktől – mások szeme láttára fesztelenül mosdanak a konyhában.

A romáknál él az a hiedelem, hogy a mosdás potenciálisan legyengíti az embert. Ez megmagyarázza talán, hogy a kisgyermekeket, akiket egyébként is gyengének (*szlabo*) tartanak, miért nem mosdatják meg mindennap. A mosdás miatt, különösen kedden, vörös pettyek üthetnek ki rajtuk,¹ ami veszélyes lehet rájuk nézve – magyarázatom szerint azért, mert a bennük lévő már így is kis erőt vonja ki belőlük. A mosdóvízzel úgy bánnak, mintha az egyén egójának létfontosságú része lenne benne, és úgy öntik ki, hogy ne legyenek kitéve miatta természetfölötti támadásnak. A kiöntött mosdóvízen keresztül ugyanis különféle szellemek – közelebről egy lény, amelyet „A tisztatlan”-nak (*O bivuzso*) neveznek – támadhatják meg az embereket, főleg a csecsemőket, és legyöngíthetik vagy megbetegíthetik az áldozatot. A szellemek különösen naplemente után aktívak, így a romák rendszerint az esti szürkületben mosdanak le alaposan. Mihelyt a nap lement, egy cigány inkább a szék alá tolja a koszos mosdóvízes lavórt, semmint hogy megkísértcse a sorsot és kiöntse a szabadban. Ugyanezt az óvatosságot tanúsítják akkor is, ha azt a vizet kell kiönteni, amit a „szemmel vert” gyermekek „rontásának” az elhárítására használtak. Ezt olyan helyen öntik ki, ahol senki sem jár, vagy esetleg egy kutya fülébe töltik bele. A cél az, hogy ne érje a gyermeket semmi baj a kiöntött víz miatt.

A romák reggel mosnak kezet és arcot, lehetőleg még azelőtt, hogy valakihez szólnának, kivéve közvetlen családtagjaikat. Azután a szappant visszadugják a polcra, távol az evőeszközöktől, a vizet pedig a család egyik nőtagja – az anya vagy egy nővér – kiönti a ház mögé. A „tisztá” mosdólavórt a romnyik kiteszik a ház elé annak jeleként, hogy készek a látogatók fogadására, és ott is tartják egész nap. Ezután már nem mosdanak napközben, legfeljebb a szájukba vesznek egy korty vizet és a házon kívül a tenyerükbe köpik. Ha valakinek a keze zsíros valamilyen ennivalótól, megtörülheti egy száraz kendővel.

Az itt bemutatott tisztasági tabuk mögött minden bizonyosan kimondatlanul is az emberi test alsó és felső része közötti kategorikus különbségtétel húzódik meg, amit a romákról írva minden modern szerző hangsúlyoz. Ez a különbség majdnem tudatos volt adatközlőimnél akkor, amikor a mosdásra használt két törülközőről beszéltek. Ám mégsem fogalmazták meg absztrakt fogalmak, az „alsó” és „felső” jelző segítségével, és bizonyos értelemben véve a romák nem is ragaszkodtak hozzá mereven. Egy *romnyi* köténye (*ketrinca*) nem szennyező, ha tányérral vagy akár evőeszközzel kerül érintkezésbe, bár az alatta levő ing az, és a lábak látványa sem kelt senkiben szégyent, így nyilvánosan is moshatók.

Ugyanakkor bizonyos cselekedetek és gesztusok során a romák teljesen nyilvánvalóan az alsótest–felsőtest képpel operálnak. Az alsótest láthatóvá tételét mindkét nembeliek számára megszorítások szabályozzák, míg ugyanez nem áll a felsőtestre. Nyáron a férfiak koruktól függetlenül gyakran sétálnak meztelen

1 A keddi nap és a misztikus veszélyek társítása általánosan elterjedt ezen a vidéken. Masson szerint (1985: 90) nem volt szabad mosogatni és varrni kedden. Lást még Ortutay (1974: 115) a magyar párhuzamokra.

felsőtesttel, míg senki sem venne fel sortot magára még a legnagyobb melegben sem. Az 50-60 évesnél öregebb nők otthon és a házon kívül is zavartalanul lemeztelenítik felső testüket a nagy melegben.

A fiatalabbak már körültekintőek, de az anyák bárhol és bármikor megszoptathatják kicsinyeiket. Viszont az összes *romnyi* eltakarja a lábát a térdéig és csak nevettek *gázi* vendégeinken, akik széttárt lábakkal ültek.

A fej, azon belül főleg a száj a felsőtest legfontosabb és legtisztább része. Ha egy férfi lefekszik aludni, feleségének ügyelnie kell arra, nehogy saját ruháit a férje feje mellé tegye le, mert a férfi elveszítheti a szerencsését (*baxt*). A balszerencse kifejezésére használt jellemző kép a fej megevéését idézi fel (*xalo-j tyo sero*); azt, hogy valakit már nem becsülnék annyira, a „megették a szádat” (*xalo-j tyo muj*) kifejezéssel lehet tudtul adni; és a szájra adott csók a bizalom jele.

A tilalom, hogy ruhákat és edényeket együtt ne mossanak, szimbolikus úton biztosítja azt, hogy az alsótestről ne kerülhessen kosz a szájba. De az alsó- és felsőtest szimbolikus elválasztása nemcsak a mosáshoz kapcsolódó tiltásokban fejeződik ki. A cigány nők nyilvánvaló „öltözködési ösztöne” ugyanennek a gondolkodásnak az alapos rögződését tükrözi. Az alsó és felső testrészek illő elválasztását a romák a „cigány életmód” (*románesz*) egyik meghatározó elemének tekintik. A hosszú kabát, vagy az egybe szabott ruha nem minősül *románesznek*. Érdekes módon a nadrág is tilos, valószínűleg azért, hogy megőrizze a férfi és a női alsótest közötti különbséget.

Azért, hogy a test két részéről származó koszt lehetőség szerint külön kezeljék, a romák nem fürdenek. Egy este, nem sokkal azután, hogy Harangosra költöztünk, televíziót néztünk későbbi keresztkomáimnál. A képen egy asszony forróvízzel teli kádban mártózott meg. Irigyen felsőhajtottam. Vendéglátóm, aki megérkezésem óta szüntelen jóindulattal volt segítségemre, az önkéntelen undor miatt elfintorodva, kezét arca elé téve fordult a fal felé. Szerencsére egyedül voltunk. Egy másik megszégyenítő élményem egy reggelhez fűződik, amikor másik városba való romák látogattak meg bennünket váratlanul. Épp a mosdást fejeztem be, és egy szappant a tűzhely szélén hagytam gondatlanul. Miután a vendégek megkínáltak pálinkával, majd eltávoztak, „apám”, aki szemmel láthatólag fel volt háborodva, hátramaradt, hogy szóljon nekem. Rámutatván a bűnös szappandarabra fájdalommal teli hangon kérdezte meg tőlem, hogy nem tudom-e más helyen tartani.

Az alsó- és felsőtest érintkezését nemcsak fizikai értelemben kell elkerülni. Néhány férfi feltűnően kényes volt arra, hogy milyen színű sörösüvegből ivott. Azt állították, hogy a barna színűek gusztustalanok, mert hasonlítanak az ürülékhez. A különböző neműek között az alsótesti funkciókra való utalás szégyent okoz csakúgy, mint az, hogy másokat azok végzésekor meglátnak, vagy akár csak hogy alsó testrészeiket látják meg (vö. Sutherland, 1975: 257) Ezek a tabuk különösen a vécé használata során figyelhetők meg. Juditnak megmagyarázták, hogy a férfiak a nőket még a vécé felé menet sem láthatják meg. *Gázi* vendégeink viselkedése, akik áttatlanul a nyilvánosság előtt kérdeztek rá, hogy használhatják-e a vécét, csak megerősítette a szégyentelenségükről vallott nézeteket. Esküvőkön – a romák egyik olyan ünnepén, ahol a két nem képviselői nagy tömegben gyűlnek össze – a nőket zavarják leginkább ezek a tiltások, minthogy

a férfiak a lakodalmas ház melletti vécétt nyugodtan használhatják, míg a nőknek máshova kell menniük. Másrészt viszont az azonos nembe tartozók szívesen elkísérik egymást a vécére menet. Megesett, hogy a cigány asszonyok eleven védőpajzsot formáltak (meglepdött) *gázi* vendégeink körül, a férfiak pedig zavartalanul vizelnek, sőt (ha szükségük van) székelnék más férfiak társaságában. Csak a *multságók* során vigyáznak arra a férfiak, hogy elkerüljék a testi funkciók említését. Ilyen alkalmakkor a „testvérek” szobái elhagyásának illedelmes módja az, hogy rövid beszélgetésre hívják ki a másik férfit. (*Av avri! Kamav te phenav tuke vareszo.*)

> A szennyeződés szaga

Ha a romák nem tartják be az alsó és a felső rész elkülönítését, „beszennyeződnek”, vagy „piszkosak” lesznek (*melalo* vagy *maxrimo* – mindkettőnek a „piszkos” felel meg magyarul). Az alsó és felső összekeverése azáltal, hogy például ugyanabban a vízben mossa meg valaki az arcát és a nemi szerveit, „bepiszkítja” az illetőt. Amikor a harangosi romákkal egyetértésben a *melalo* és *maxrimo* kifejezéseket piszkosnak fordítom, tisztában vagyok azzal, hogy bevett hagyománnyal szemben teszem.² Sutherland közli egy amerikai roma fordítását, aki szerint a *melalo* „tisztességes” koszt jelent, szemben a *marime*, azaz szennyező kossal [1975:258]. Ez az angol „mess” és „filth” közötti különbségnek felel meg, vagy még pontosabban az angliai vándorcigányok által tett megkülönböztetésnek a *chikli* és *mochadi* között (Okely, 1983: 81). Csakhogy ezután Sutherland a *melalo*t beilleszti egy a *marimetől* a *vuzso*-ig ('tisztá') tartó kontinuumba, majd később a *melalo* és *vuzso* élelmet állítja szembe egymással (1975: 268). A harangosi romák a *maxrimét* néha „kurvaság”-nak fordították. A mindennapi beszédben azonban nem tettek éles különbséget *melalo* és *maxrimo* között, sőt a *melalo* kifejezés gyakoribb a visszataszító „piszok” megnevezésére. E szó moralizáló aspektusát jelzi az, hogy átvitt értelemben a rendőrök megnevezésére is használják (*e melale*).

A „tisztátlan” ház legnyilvánvalóbb jele az, hogy „bűzlik” (*khandel*). A cigány szó (a főnév *khan*) kibírhatatlan, undorító bűzre utal, olyasvalamire, amitől felfordul az ember gyomra. Igen fontosnak látom, hogy a szennyeződéshez társított érzékelés a szaglás, mert ily módon az alsótest által kibocsátott inger a szájon és az orron keresztül a felsőtestbe juthat. Ellentétben azzal, amikor valaki meglát egy ellenkező nembe tartozót ruha nélkül, vagy amikor őt látják meg, és ami egyszerűen csak szégyellnivaló, a *khan* már önmagában is szennyező. Így tudom legalábbis megmagyarázni azt az esetet, amikor egy fiatalember hirtelen kifordult a kocsmából, ahova épp csak hogy beléptünk, és odakint elhányta magát. Később elmondta, hogy „a helyiség úgy bűzlött, mint egy vécé” (*khandelasz szar ekh budivo*). Máskor a beszennyezettség bőrbetegségek (például

2 Sem Vekerdí (1983), sem Choli és Feyér (1984) nem adja meg a *maxrimo* meghatározását. Erdős azonban említ a használatát *maxriméként* (1957: 261), és Choli és Feyér a *marhil* jelentését „gyaláz, pocskondiáz, lealacsonyít” értelemben adja meg.

pöttyök és anyajegyek), magatehetetlenség vagy terméketlenség formájában „üthet ki” a testen.

A *khandel* szó elsősorban arra a bűzre utal, amely az alsótestből vagy más hasonlóan szennyezett tárgyakból ered, szemben a semleges „rossz szag” (*szung*) kifejezéssel. Egyszer egy köztisztelőben álló, gazdag, *gödör*beli asszonyról beszéltünk egy férfival. Felhoztam a védelmére, hogy másokkal ellentétben *vuzzi romnyi* (tisztá cigányasszony). Beszélgetőpartnerem azt válaszolta, hogy ha ezt komolyan gondolom, menjek csak közel hozzá, majd megérezem az altestéről felszálló bűzt (*khan*).

Mivel a *gázsók* nem tudják, hogy az alsó és felső testrészeket el kell választani egymástól, mindig van mód arra, hogy tisztátalannak tartsák őket. A *Páris*-on és más településeken vannak olyan *gázso* házak, amelyeket a romák elkerülnek, mert szerintük „bűzlenek”. Azt is állítják, hogy mielőtt egy korábban *gázsók* által lakott házba beköltöznének, azt először mindig kifertőtlenítik. Egyszer vétel céljából egy házat néztünk meg, amely valaha *gázsóké* volt, és az egyedüli kifogás, amit elsuttogni hallottam az volt, hogy bűzlik (*khandel*). A vásárló anyja azonban kijelentette, hogy a szag elpárolog, amikor a *romnyik* a házat a padlástól a pincéig kimeszelik és kifertőtlenítik. E tekintetben azonban a romák nem teljesen következetesek, mert a *Krakkó*ban voltak olyan *gázso* házak, ahol a romák gyakran ettek, és a telepen kívül is minden további nélkül szoktak enni a *gázso* vendéglőkben. Olyan *gázso* házakból, ahol a tulajdonost nem ismerték, nyers ételt elfogadtak, de főttet nem.

A „tisztátalanság” egyáltalán nemcsak a *gázsók* tulajdonsága lehet. A valóságban sokkal kevesebb megjegyzést hallottam a *gázsók* tisztasági normáira, mint más roma családokéra vonatkozóan. Ez utóbbiak szokásai rendszerint gúnyos megjegyzések céltáblái. A *gázsók* szokásait ugyanis adottnak tekintik, míg egymás előtt állandóan bizonyítékát kell adniuk annak, hogy saját normáik szellemében élnek. Egy egyosztatú putriban élő férfit például néhány társa szónokian kérdőre vont, hogy nővérei hol tudnak mosakodni. Egy másik házról, amelyben én éltem, azt tartották, hogy bűzlik, és néhány roma kijelentette, hogy nem fog ott enni, mert a ház asszonya beengedi a kutyákat és a macskákat. Ezeket az állatokat ugyanis tisztátalannak tartják, valószínűleg amiatt, ahogy mosdanak, saját szájukkal nyalva le a testükre tapadt koszt (l. Okely 1983: 95–97). Egy másik háznál tanúja voltam, amint egy levesestálat a szemétgödörbe hajítottak, mert egy macska belenyalt az ételbe.³

3 A macskákat a kutyákhoz hasonlóan általában félvad állatokként tartják a ház körül, amelyek ellátják magukat. Az ételmaradékokat vagy a csontokat nem szokták összegyűjteni a számukra. Amikor egy ilyen macska a gőzölgő leveseslábos közelébe ment, és attól tartottak, hogy bele is nyalt a levesbe, az egész lábost kidobták. Ugyanígy a kutyáknak is tilos a vizesvödörből inniük, bár a cigányok a lovak után minden további nélkül isznak abból. Amikor e macskák kicsinyeket hoztak a világra, a férfiak utálatuknak adtak kifejezést, és a nő férje bele is hajította rögvest a kiscicákat a közeli patakba. Egy este televíziót néztek a gyermekek. A filmben szereplő asszony felvett és megsimogatott egy macskát. A gyermekek felkiáltottak: Atyaúrsten, nézd csak! Felveszi a kezébe! Erdős (1957: 262) írja, hogy ha egy macska beleiszik a kiömlött anyatejbe, a csecsemő beteg lesz.

> A termékenység és a szexualitás különválasztása

Annak a hiedelemnek a logikája, hogy az alsótest anyagai nem érintkezhetnek a felsőtestével, akkor vált világosabbá, amikor Szegő Judit néhány öreg cigány-asszonnyal interjút készített arról, amit magyarul „babonaság”-nak neveznek. E beszélgetések során a *romnyik* azokat a lókupeckedéshez kapcsolódó tiltásokat sorolták fel, amelyek értelmében a nőknek bizonyos cselekedetek tilosak amiatt – és ebben mind a férfiak, mind a nők megegyeztek – hogy menstruálnak. Ha egy *romnyi* e tabukat nem tartja be, a férjének nem lesz szerencséje a kereskedés során.

Egyesek azt gondolhatnák, hogy e hiedelmeket „babonának” nevezve a *romnyik* talán azt akarták sugallni, hogy a cigányok „már nem hisznek” bennük. A valóságban azonban amikor Szegő Judit e beszélgetéseket magnóra vette, bele kellett egyeznie abba, hogy csak és kizárólag egy a Magyar Tudományos Akadémián dolgozó kolleganónknak mutathatók be – én, mint férfi, azonban nem hallhatom meg azokat. A menstruációt mint beszédtemát még a nők is kerülik, és a Szegő Judittal beszélgető lányok közül néhányan elmondták, hogy arról csak az idősebb lányoktól hallottak, mert anyjuk a velejáró „nagy szégyen” (*baro lazsave*) miatt meg sem említette nekik.⁴ A legtöbb iskolás korú lány azt mondja, hogy beteg, amikor menstruál, és utána egy hétig nem megy iskolába; de bizalmasan elismerik, hogy a nyilvános helyeket szégyenükben kerülik el.

Az asszonyok elmagyarázták Juditnak, hogy e szégyen miatt – ami tehát testi funkcióikból, a menstruációból fakad – kell a lányoknak a pubertás kortól kezdve kötényt (*ketrinca*) hordaniuk a szoknya fölött. Miután e tabuk betartásának a motivációja legalábbis részben az, hogy őrizték a látszatot, a legtöbb lány tulajdonképpen azért viseli a kötényt már kiskortól kezdve, hogy bizonyítsa mások számára: kész arra, hogy becsületes, felnőtt *romnyivá* váljék (l. a 15. számú fényképet).

Ugyanezen okok miatt nem ülhet egy nő közel egy férfi kalapjához. Egy alkalommal egy fiatal *romnyi* tüntetőleg ráült a kalapomra, majd nevetve átnyújtotta nekem, szabadkozva, hogy nem vette észre. Már akkor az volt az érzésem, látni akarta, hogy amilyen „bolond” *gázso* vagyok, visszatesszem-e a fejemre.

E szégyenérzetnek nincs megfelelője a férfiaknál. A *gecivo* szó (‘ondó’ a magyar geci szóból) esetlegesen használt, durva gyalázkodószó. A férfiak viselkedését azonban nem korlátozzák szexuális funkcióikat illető megfontolások. Nincs például a *romnyik* kötényének megfelelő férfiruhadarab.

Miért szégyellik a cigány asszonyok a menstruációt? Vajon a termékenység elvesztése, a kihagyott lehetőség, vagy pedig inkább a biológiai termékenység és a szexuális funkciók önmagukban való kifejeződése miatt? Egyes adataim arra mutatnak, hogy a *romnyik* elképzelése szerint a menstruációs vér bensőséges módon kapcsolódik személyükhöz. Egy asszony figyelmeztette Juditot, hogy soha ne égesse el a tamponokat, mert különben le fog fogyni és el fog sorvadni. A menstruációs vérrrel szembeni magatartást azonban nehéz ilyesmikből megítélni: végül is a hanyagul eldobott, vízben úszó szemét is hasonló veszélyeket

⁴ A „hivatalos” felfogás dacára mások nagyon is fellelkesültek attól, hogy menstruáltak. Egy lány külön azért jött Szegő Judithoz, hogy ezt elmondja neki.

rejt a cigányok számára. Harangosan a menszesz megnevezésére használt közismert terminus a *pela*. Ebben az értelemben a menstruációs vért úgy tekinthetjük, mint a nők potenciális termékenységet – csakhogy ez nem visz közelebb bennünket az elvesztésével kapcsolatos viselkedési formák megértéséhez. A menstruációs periódus megnevezésére használt másik közismert kifejezés már eufemisztikusabb: „virágom van” (*szi ma lulugyi*). A kép az asszociációk széles skáláját idézi fel a nőneműnek tekintett tárgytól egész magukig a rikító, színes virágokkal díszített nőkig. Egy harmadik kifejezés, a „közepemben vagyok” (*pe muri maskar szi ma*) első látásra érthetetlennek látszik (Erdős, 1958: 53).⁵

A nők kötényét, kendőit és gyakran ruháit is feltűnő virágminták díszítik. A legkeresettebb és legdrágább kötények maguk is virágra hasonlítanak, mivel széleik „cakkosak”. A romák házait hengerelt virágminták borítják és a „tisza szobában”, amelynek a díszítése a *romnyik* feladata, élénk színű műanyag virágok lógnak. Haláleset alkalmával az utóbbiakat leveszik, és a festett virágokat lemeszelik, ami azt a benyomást kelti, mintha a virágok az életet szimbolizálnák a romák szemében. A női nem és a virágok közötti képzettársítás a fiatal lányokba már korán bevéődik. Amíg a romák között laktunk, nap mint nap kislányok jöttek át hozzánk rajzolni. Minden egyes alkalommal ugyanazt a „cakkos” végű, gondosan kidolgozott virágmintát rajzolták meg – más egyéb témák mellőzésével. A hajadon cigánylányok saját testükön alakítottak ki virágokat: a homlokukra előrefésült frufrut „cakkos” alakúra vágták.

További asszociációk a táncdalokban fogalmazódnak meg. Ezekből idézek három példát:

*Te na mezsiz kalyi ratyi,
Te mezsiz lulugyengi raji!*

*E lulugyi loli szi,
Muri bori sukar szi.*

*Sor paji pe lulugyi,
Te na pharrol lako gyi,
Te pharrola lako gyi,
Cs'avla ame sukar bori!*

Ne hasonlíts a sötét éjszakára,
Hasonlíts a virágok asszonyára!

A virág piros,
Az én menyem gyönyörű.

Öntözd meg a virágot,
Hogy a gyije el ne száradjon,
Ha a gyije elszárad,
Nem lesz szép menyünk!

Az első részlet arra az elképzelésre emlékeztet engem, hogy a virág az életet jelképezi, méghozzá úgy, hogy a versben szembeállítódik az éjszakával, ami tipikusan az az idő, amikor szellemek (*mulo*) népesítik be a földet. A másik két lírai kép a „menyasszonykérés” (*mangimosz*) során elmondott beszédet idézi fel, amelyben a lányt a kertből leszedett virághoz hasonlítják, de gondolhatunk a csipkebogyó, azaz a vadrózsa termésének felidézésére is, amelyek a lány szexuális állapotának jelzésére szolgálnak a *mangimosz* során. A szorosan megkötött csipkerózsacsokor, amelyet cakkos levél fog körbe, a lány érintetlen állapotát szimbolizálják. A csipkebogyók belül szőrösök – ám ez olyan szőr, amit még senki sem „látott”. Abban a ritka esetben, amikor korábban már férjzett asszonynak tartanak esküvőt, fejkendő (*dikhlo*) kötnek egy üveg nyaka köré annak

⁵ Egyesek szerint e kifejezés jelentése „a derekamban van”, vagyis derékfájásra utal. (A szerk.)



14. Asszonyok a lóvásárban



15. Virágok



16. Eskivöi ruha



17. A nők külön ünnepelnek a férfiktól az esküvőn

jeleként, hogy szexuális állapotában már változás állt be. Amíg ugyanis a lány „még nincs felnyitva” (*te naj putergyi*), a haját nem tilos látni.

Ez azonban a hiedelmeknek egy olyan elemét érinti, amely arra látszik utalni, hogy itt többről van szó, mint a cigányok hiedelmeiben meglévő egyszerű alsó : felső = tisztátalan : tiszta szerkezetéről. Bár a szőr megnevezésére két külön szó van – *bal* a haj, a végtagok és a férfimellkas és *zar* a nemi szervek és a hónalj szőrzetére – bizonyos jelek arra utalnak, hogy a női haj legalábbis ambivalens jelentésű. A haj a cigányok számára már önmagában is a termékenységet és a bőséget idézi fel. A kisgyermek haját legalább egy évig vagy még tovább nem vágják le, mert akkor a gyermekek nem nőnének nagyra. Ha a romák sok emberről, nagy tömegről számolnak be egymásnak, az egyik leggyakoribb gesztus az, hogy összefognak egy csomó haját az üstökükön és így szólnak: „ilyen sokan voltak”. A haj megszámlálhatatlan volta az emberek sokaságát jelképezi. A női haj és a termékenység kapcsolata világosan kifejeződik húsvét hétfőjén, amikor – akárcsak egész Magyarországon és Kelet-Európában – a férfiak a szülőkorban lévő nők haját kölnivel locsolják meg és tojást kapnak cserébe érte.⁶

A nők haját rendes körülmények között semmiképp sem szabad levágni. A legtöbb fiatalasszonynak csípőig érő fekete haja van. Am sohasem hordják szabadon leengedve, hanem kontyba kötik, és az illetlen tekintetek elől kendővel fedik el. Ha fésülni akarnak, lehetőleg kora este teszik, a férfiak látótávolságán kívül. A kendőn ugyanazok a virágos minták vannak (főként rózsák), mint a kötényeken. Háromszögletűre összehajtva viselik úgy, hogy egyáltalán nem látszik ki alóla a hajuk.⁷ Ha férfi vendégek érkeznek, és a konyhában egy *romnyit* találunk, aki „házi használatra”, a nyaka köré letolt kendőben dolgozik – az első dolga az lesz, hogy a vendégek iránti „tiszteletből” felteszi a kendőt a fejére.⁸

A női haj vizsgálatából tehát úgy látszik, hogy a románknál nem csak a menstruáció, hanem a termékenység is tabu alá esik. Ha ezt elfogadjuk, akkor már csak egy lépés, hogy lássuk: a nők köré font virágképek segítségével a női termékenységet fejezik ki vér nélküli képekben. Az előbb bemutatott harmadik dalrészletben megöntözik a virágokat, hogy a gyjűk el ne hervadjon. Ha a gyi szót emberekkel kapcsolatban mondják, „szív”-et jelent (néha a *jilo* szót használják), de valószínűleg van általánosabb értelme is, azt a szervet jelöli, amely az élethez kapcsolódó folyadékokat keringeti. Így ha a víz : virágok = vér : nők, és a nőket a virágokhoz társítják, akkor a nők – közelebbről a meny, azaz az énekes unokái világra hozójának – termékenysége úgy ábrázolódik, mint ami ideális esetben elérhető a vérrel együttjáró szenny és szégyen nélkül.

Ez a gondolat, hogy a virágokon keresztül a romák a szennyeződés nélküli életerőt jelenítik meg, segít megmagyarázni azt is, hogy maguk a virágok vagy

6 A szerbiai cigány nyelvben a *zar* szó nem fanszőrzetet, hanem bajszot jelent, ami csak megerősíti a gyanúmat.

7 Rendkívül szellemes magyarázatot adott nekem erre egy adatközlőm, aki szerint ez a szokás abból az időből maradt vissza, amikor a cigánylányokat nem is volt szabad látni a házasságot megelőzően. A házasságtól kezdve viszont *dikhlót* viseltek. Tekintettel a gyermekek a priori tisztaságára, véleményem szerint ez a spekuláció hamis.

8 „Ha egyedül vannak, egy nő átléphet férje ruhái fölött... de rendkívül szégyellné magát, ha ugyanezt mások előtt tenné meg...” (Sutherland, 1975: 266).

az a háttér, amire a virágokat festik, miért piros mindig. A piros többé-kevésbé egyértelműen pozitív konnotációt hordoz a romák számára: a piros paprika és a piros ételek jószerencsét és egészséget hoznak; egy beteg csecsemőt piros ruhába öltöztethetnek, hogy visszanyerje az egészségét; hajába piros fonalat kötnek, hogy megvédjék a rosszindulatú szellemektől, különösen a halottaktól. A piros színt a fiatalsághoz és az élet termékeny periódusához kapcsolják, mivel elsősorban fiatal, szexuálisan aktív emberek viselnek piros és skarlátszínű ruhákat.⁹ A legények általában vörös inget, a lányok pedig mind felső, mind alsó ruházatukban vörös darabokat viselhetnek olyannyira, hogy néhány fényképen a *romnyik* egyetlen nagy vörös foltba olvadnak össze, a szem számára alig kivehetően. Öregebb *romnyik*, akiknek már unokáik vannak, fakó barna és kék színeket viselnek; a zöld is megjelenhet, vagy akár dominálhat is ruháikon. Zöldet fiatal asszony soha sem visel. A lányok rikító, nagy cakkosvégű virágos ruháit petrezselyemminták helyettesíthetik az ő ruháikon.

A roma színszimbolikának ezt az értelmezését, amelyben a piros a vér nélküli életet testesíti meg, alátámasztani látszanak az esküvői rítusokban beállott változások. A romák szerint egykor (*varekana*) a lakodalom alatt éjfél után sor került a menyasszony szüzességpróbájára, amelynek eredménye vérforrt lepedő volt. Ez természetesen a menyasszony szüzességét volt hivatva bizonyítani, de úgy is tekinthetjük, mint jövődó termékenységének a jelét.¹⁰ Manapság a romák azt vallják, hogy szégyellik ezt a rítust, és elmarad a nyilvános szüzességi próba. Mindazonáltal az ara még ma is átöltözhet éjfél után, a szombat esti fehéret a vasárnapi vörös ruhára cserélheti. A rítusbeli szelektív változás arra enged következtetni, hogy a romák meg akarják őrizni a termékenységre való utalást, miközben ki akarják iktatni a vért (l. a 16. fényképet).

Magyarázatom szerint a nők termékenységét a ruhájuk idézi fel, míg a termékenység biológiai, véres aspektusát a háttérbe szorítják. Ez egyben azt is jelenti, hogy a menstruációhoz kapcsolódó rituális szégyen nem a termékenység elvesztéséhez, hanem sokkal inkább a termékenység fizikai, biológiai kifejeződéséhez kapcsolódik. Ezt a magyarázatot nagymértékben alátámasztja véleményem szerint a romák terhességgel kapcsolatos magatartása. Ha a termékenységet egyértelműen pozitívnak tartanák, akkor azt várhatnánk, hogy a terhességet még akkor is megünnepelik, ha közben a menstruációt mint elvetélt termékenységet nem.

A valóságban azonban a romák terhességgel kapcsolatos magatartásában ismét a menstruáció alatti ambivalenciát tapasztaljuk. Mindazokkal, akikkel napenkénti kapcsolatban van, a terhes asszonynak tudatnia kell az állapotát, hogy így ne tagadjanak meg tőle semmilyen élelmet, amit megkíván. Ha egy ilyen kívánságot valaki visszautasít, a gyermek elbágyadhat, vagy az asszony akár el is vetélhet (l. ehhez Gropper, 1975: 125). Ez nemcsak amolyan közhiedelem. Tanúja voltam, amint egy férfi saját anyját káromolta, mert nem tett meg mindent azért, hogy kívánós menyét kielégítse. Egy másik alkalommal egy terhes asszony

9 Piasere (1984: 188 és 232) szerint a piros színt a rontás és a halottak elhárítására használják. Haragoson a gyermekeket pirosba öltöztették, ha betegek voltak.

10 Lásd még Sutherland (1985: 226) és Gropper (1975: 161), akinek a második házasságról szóló leírása megerősíti a hipotézisemet.

a tél közepén lett beteg. Tekintet nélkül az évszakra férje mindennap friss paprikát, paradicsomot és gyümölcsöt vitt neki a kórházba, amit méregdrágán vett a maszeknál. A romáknak kétségük sincs afelől, hogy a terhesség eredménye, a gyermek, egyértelműen „jó dolog”, s abban valami erkölcsileg felemelő van, ha valakinek nagy családja van. A magyaroknál manapság szokásos kisméretű családokat többször is lelki szegénységük példajaként hozták fel. Egy *romnyi* számára a terméketlenség átok. Az általam ismert egyedüli két elvált asszonyról, aki nem tudott újra férjhez menni, azt állították, hogy meddő. Bár a fiatal *romok* érdeklődésének a középpontjában álltak, senki sem akarta elvenni őket.

A roma férfiak kapásból elutasítanak minden olyan kísérletet, amely egy potenciálisan termékeny *romnyi* terhességét szándékozik megakadályozni. Az alábbi történetet a kijáró körzeti magyar védőnő – aki minden egyes cigányasszony után, akit el tud látni fogamzásgátlóval, jutalmat kap – mesélte nekem: egyszer az egyik házban, ahol épp a portékáját osztogatta, az asszony férje erőszakkal elvette tőle a nála lévő összes fogamzásgátlót és a tűzbe hajította. Férjük és családjuk haragjával dacolva azonban a cigány asszonyok titokban mégis beveszik a tablettákat – legalábbis ezt állították Szegő Juditnak.

Bár a terhességet nyilvánosan bejelentik, mihelyst a *romnyi* állapota közismert, többé nem tesznek rá utalást. Még a *khamnyi* ('terhes') szó használata is sértő bizonyos mértékig (lásd Erdős, 1958: 551). A terhes cigány nők oly sikerrel tudják egyre nagyobb hasukat a ruhájukkal elleplezni, hogy ott-tartózkodásom alatt többször is előfordult: egy nő szüléséről hallván még arról sem tudtam, hogy terhes volt, pedig nemegyszer találkoztunk. Gyakoribb volt azonban, hogy a terhesség hatodik-hetedik hónapjában jöttem csak rá a nő állapotára. Az asszonyok azt mondják, hogy nagyon csúnyának (*zungalyi*) érzik magukat és szégyellik (*lazsanpe*) a terhességüket. Nem is engedték lefényképezni magukat. De hogy a szülés tényét is el kell hallgatni a nyilvánosság előtt, azt a lehető legkellemetlenebb módon tanultam meg: egy nap egy fiatal asszony után érdeklődtem, akit kórházba szállítottak a szülés előtt – kérdezősködésemet fagyos csenddel fogadta a jelenlévő nagy csapat roma.

Ha igazam van abban, hogy a romáknál a termékenység biológiai megnyilvánulása tabu alá esik, ugyanakkor a következményeire mégis vágynak, azt várhatjuk, hogy a szexualitásra vonatkozóan is hasonlóan kettős elképzeléseik legyenek. A figyelmes szemlélő számára nem kétséges a *romnyik* szexualitásának az elfojtása. Bár egy apa büszke lehet a lányára azért, mert keményen tud dolgozni, mégis inkább féltékenysége, szégyellőssége fog igazán örömet okozni neki. Egy barátom nagy melegséggel mesélt hatéves kislányáról, aki olyan szégyellős volt, hogy nem mosdott meg előtte. Az, hogy egy lány hogyan viselkedik vendégek jelenlétében, mennyire van zavarban, mily kitaróan nézi a padlót – mind a potenciális menyek vizsgálja jövődő apósaik előtt. Bár a *gázso*kkal szemben elfogadott, sőt bátorítanak rá, a kihívó viselkedés a romák társadalmában nem kívánatos (l. Okely, 1975: 61). A szexuális önmeztagadás a *romnyik* jótulajdonosága, szemben a *gázso*kkal, akiknek szemérmetlensége közmondásos. Nyáron a roma legények eljárnak Harangoson a strandfürdőre, de egyetlen *romnyi* sem megy velük, mert mint elmondták, szégyellnek levetkőzni nyilvánosan – nem úgy, mint a *gázso*k, akik közszemlére teszik ki a testüket.

A cigányok szempontjából nézve mindez annak a mulatságos, sőt groteszk

jele, hogy a *gázsik* szemérmetlenül feslettek és promiszkuózus szexuális viszonyok uralkodnak náluk. E véleményt rendszeresen és nyilvánosan erősítette meg bennük egy *gázso* pár, aki a *Párizson* élt. E szerencsétlen emberpár időnként együtt szokott lerészegedni – amit egy *rom* és egy *romnyi* jóformán sohasem tesz kettesben –, majd utána a kertben szoktak táncolni a romák nagy mulatságára. Felnőttek és gyermekek, mint látogatók az állatkertben, összegyűltek a kerítés tövében, hogy megbámulják és kinevessék e két „őrült”-et (*dile*), miközben persze további kicsapongásokra ösztökélték őket.

A *gázsik* szexuális önkontrolljának hiányáról szerzett benyomásuk magyarázatul is szolgál egyben a számukra, hogy amazok miért nem szégyenkeznek, ha terhesek, és miért járnak-kelek egybeszabott ruhákban, amelyek kifejezetten kiemelik megvastagodott vonalaikat. Az esetek legnagyobb részében vendégeim gyarlóságai mulatságos megjegyzések forrásai voltak. Ám egy alkalommal, ott-tartózkodásom vége felé, amikor egy *gázsi* vendég meglehetősen lerészegedett, vendéglátóim igen egyértelmű szavakkal jelentették ki – mintegy jelezve, hogy erre előbb is rájöhettek volna – hogy minden budapesti *gázsi* „bárcás kurva” (*lubnyi-j*), akit el kell kerülni.

Részben azért, mert a nem cigányok viselkedésében és öltözködésében nem tükröződik szégyellősség és visszafogottság, a roma férfiak nem fogják magukat vissza a velük való viselkedés során, és nyílt szexuális célzásokat tesznek. Ha rosszkedvű voltam, minden további nélkül feltették nekem a kérdést, hogy „nem nyomta oda hozzád a fenekét tegnap éjjel” (*csi dasz laki bul aratyi*)? Miután nem vagyok cigány, szexuális életemet oly nyíltsággal tárgyalhatták meg, ahogy a sajátjukat soha nem tették volna. Szegő Judit szintén rájött néhányszor arra, hogy mielőtt megismerték volna, a férfiak róla is azt feltételezték, hogy „olyan, mint más *gázsik*”, és ezért meglehetősen nyersen próbálták meg rávenni arra, álljon kötélnek. Mivel nem cigány, azt gondolták, hogy örömmel „elmegey velük a bokorba” – ahogy azt egy férfi megfogalmazta. Amikor azonban visszautasította őket, rácáfolt az elvárásaikra, s a próbálkozások soha többé nem ismétlődtek meg.¹¹ Mindazonáltal számtalan olyan történetet meséltek nekem, amelyekben nem-cigány asszonyok elcsábításáról volt szó, és amelyekben külön kihangsúlyozták, hogy a *gázsik* milyen könnyen adják oda magukat a romáknak. E történetekben a *gázsik* sztereotípiászerűen élvezik a szexet, gyönyörüket lelik benne, és kikövetelik a folytatását. A férfiak rendszerint azt is hozzáteszik, hogy – a *romnyikkal* ellentétben, akik csak a szoknyájukat emelik fel, és az ágyban is ruhát viselnek – a *gázsik* meztelenre vetkőznek, ha szeretkezésre kerül a sor.

A paradox helyzet tehát az, hogy míg a (tisztátalan?) nem cigányokkal a testi szerelem elfogadható, sőt vonzó, addig a *romnyik* szexualitásának még a gondolata is tabu alá esik. Ugyanezt az elképzelést tükrözik a cigány házak díszítései is, amelyekben meztelen nők félpornográf képei mint a szexualitásra vonatkozó megannyi pozitív kijelentés lógnak a falon. Egy nap a *Gödörben* egy *rom* névnapját ünnepeltük és férfiakról, nőkről és lovakról beszélgettünk. Egyszer csak az egyik lehangosabb férfi, aki dicsekvő kiselőadásokat szokott tartani, rámutatott egy aktképre a falon, és kezét a fanszörzetre téve kijelentette, hogy ez a világ legfontosabb dolga. Eddig csak nagyon ritkán hallottam megjegyzéseket a

11 A fantáziának ezt a visszatükrözését Okely elemzi (1983: 201–2 és 212–4; valamint 1975: 79–82).

romnyik külsejéről és soha korábban ilyen egyenes célzást a szexualitásra. Most pedig íme itt egy *rom*, aki társaságban – ahol kötelező az illedelmes beszéd – kijelenti, hogy élete értelme a *szex*. Nem lehet véletlen, hogy a kép, amelyre a kezét tette – mint ahogy a cigány házak összes ilyen képe – egy fehér bőrű, nyilvánvalóan *gázso* nő képe volt.

A lenézett nem cigányokkal való *szex* dicsőítésénél talán még meglepőbb a cigány kisgyermek potenciális szexualitásának a becsben tartása. Amikor a még aprócska gyermekeket nagyapjukhoz viszik látogatóba, a felnőtt túlradó szeretetében gyakran nemiszervükön csókolja meg őket. A felnőttek, különösen öreg asszonyok, a csecsemőket becézve meglepően szabadszájúak. Abban a korban, amikor a csecsemő még szinte az anya személyiségével olvad egybe, a gyermek nemi szervei és feltételezett képességei nagy mulatság forrásául szolgálnak. Egy nagymama például így beszélt unokájához: „Lenyalom a fütyijét. Micsoda gyémánt! Tulipán! Lenyalom a fütyijét! Nézd, milyen gyönyörű, Istenem! Nézd csak, mi ez? (rámutat a nemi szervére). Egy valóságos kincs! Oh, gyermekem! Látod, a szemei a fenekemet [vagyis a vaginát] bámulják [szó szerint: belesznek, belebújnak]! Micsoda gyönyörű gyermek! Lenyalom a szeméit!”*

Ebben a korban tehát a gyermek szexualitása még örömet okoz. Házunk egyik visszatérő vendége el szokta hozni hozzánk egyéves kislányát. Miután egymás mellé tette őket, így biztatta a fiamat: „most megtömheted. Gyerünk, Gergely, csókolj meg a pináját!...Most majd a kislány bekapja a fütyijét!”**

Keresztapjánál kisleányát esténként annak öt éves kislányával szokták lefektetni, hogy „a fenekét oda tudja dugni a Gergőnek” (*te del lesz laki bul*). A Szegő Judit által gyűjtött „csecsemőbeszédben” a mindkét nembeli kisbabákkal való szexuális incselkedés egyike a leggyakoribb „témának”. A fiúgyermek – de nem a lánygyermek – jövőbeli promiskuitása az anyákat nagy örömmel tölti el, és annál büszkébbek, minél több nőt fog fiúgyermekük „megtönni” (*kurrel*).

A leírásomból kitűnik, hogy nyilvánvaló ellentmondás van egyrészt a szexualitás és a termékenység tabu alá helyezése, másrészt a dicsőített *szex* között. Azonban az a véleményem, hogy ez az ellentmondás az esetek egy részében csak lappangó, hisz a falon lévő félpornográf képek asszonyaival elképzelt *szex* és a kisgyermek szexualitása nem jár társadalmi következményekkel a romák számára. A *gázsi* „rossz” és ezzel a dolog le is van zárva. Sok *rom* legényt ismertem, akinek *gázsi* szeretője volt. Néhányukat még el is hozták magukkal haza, néhány napra, szüleikhez. Az viszont már ritka, hogy egy *gázsi*ből *romnyi* váljék, mert a *gázsi* szerető rendszerint nem szül gyermeket a *rom* számára – bár ha ezt megtenné, lenne esélye arra, hogy *romnyivá* váljon. Amiről a romák nyíltan beszélnek, az a gyönyört adó *szex*, de a nyilvánosság előtt csak roppant körülmenyesen tudnak szólni a gyermekáldáshoz vezető nemi érintkezésről. A szaporodáshoz kapcsolódó *szex* – eltérően a *gázsi*kkal folytatottól – az első része annak a transzformációs folyamatnak, amelynek során az alsótest folyadékaiból tisztá felsőtestű, valódi roma lesz. Ugyanez a logika szolgál magyarázatul arra, hogy a „csecsemőbeszéd” oly feltűnően szabados: a csecsemők képzelt szexu-

* Az eredeti cigány szöveget az 1. sz. mellékletben közöljük.

** Az eredeti cigány szöveget az 1. sz. mellékletben közöljük.

alítását ugyanis nyugodtan lehet dicsőíteni, hisz az többé-kevésbé természetlen szex. A felnőtt, termékeny, emberi szexualitás természetes jegyei még csak serdülőkor előtti, ártatlan formájukban vannak jelen. A valódi szexre csak homályosan utalnak azokon a szerveken keresztül, amelyeket a felnőtt cigányok nagy becsben tartanak (a *zar*, azaz fanszörzet például nincs közöttük).

A testről alkotott, fentebb tárgyalt képek fényében Miller magyarázata – amit mindenki átvett tőle – mely szerint a „*marime...* az alsó test beszennyeződésének az állapota...” (idézi Sutherland, 1975: 256) némi átértékelésre szorul. Adataim szerint a romák nem érzik úgy, hogy a szimbolikusan „alacsonynak” a szimbolikusan „alacsonnyal” való érintkezése, mint például a *gázsikkal* való szex, szennyező lenne. A férfiak kifejezetten tagadták, hogy a *gázsikkal* való szeretkezés után koszosnak érezték volna magukat, bár azt azért hozzátették, hogy utána meg szoktak mosdani. Csak nevettek azonban, amikor felvettem, hogy esetleg egy *romnyi* nem akarná őket, ha tudná, hogy volt már dolguk *gázsival*. Akkor azonban, amikor a szimbolikusan „alsó” szex célja az, hogy szimbolikusan „felső” lényeket, vagyis romákat hozzon létre, úgy látszik, hogy elővigyázatosabbak és bizonyos esetekben még az azzal járó fizikai folyamatokat vagy azok teljes jelentőségét is letagadják. Mint ahogy az alsó és felső kapcsolata szennyező, úgy a szexuális folyadékok átalakulása emberi lényekké is problematikus a cigányok számára – legalábbis a nagy nyilvánosság előtt nem esik szó róla.

> A szülési szennyeződés és a keresztelő

A terhesség alatt a cigány asszonyok keresztüljutnak a szennyeződésnek mindazon fokozataira, amelyek e folyamatra és magára a szülésre jellemzők. Az, hogy valaki „tisztá” (*vuzso*), azt is jelenti, hogy világosan elválasztja egymástól alsó- és felsőtestét. E két rész között a választóvonal a csípő (*maskar*, ami azt is jelenti egyben, hogy „között”), amit mindkét nembeli cigányok ruházata világosan hangsúlyoz. Az asszonyok terhesség alatti változó külsejét leginkább a köténnyel lehet elrejteni: szorosan a csípőre kötve szorítják le vele a hasukat. A terhesség előrehaladtával persze a kötény lassan felfele mozdul el, míg nem az utolsó hónapokban jóval a derék fölé kerül. A szüléshez közeledő *romnyi* külseje e ruházatkodás miatt egyre inkább csóalakra hasonlít, amelyben a „között” eltűnik, és az „alsó” és „felső” testrészek egybeolvadnak.

Maga a szülés a terhesség legszennyezőbb pillanata. Szennyező, sőt veszélyes még azokra nézve is, akik kapcsolatba kerülnek vele. Amikor Szegő Judit a kórházban való szülésről beszélgetett asszonyokkal, először a „piszkos” ápolónőkről halott élcélődéseket. Megkérdezte tőlük, hogy miért „piszkosak”, de a *romnyik* csak zavartan nevetgéltek a tudatlanságán. Amikor azután cigány nyelven készített magnós interjúkat a szülési rítusokról és tilalmakról, a dolog világgossá vált.

Bevezetésként e témához hallgassuk meg, amit egy 50 éves asszony mesélt minderről nővérének:

„A vajúdáskor?! Azt mondták, hogy a férfinak tilos volt bejönnie még az udvarba is! Amikor az asszony lebetegedett, még a férjét sem engedték a közelbe. Amikor a csecsemő megszületett, azonnal elvágták a köldökzsinórt és a kést eldobták. Amikor [kivágták?] a placentából, a kisbabát becsavarták egy ruhába. A placentát meg eltemették a ganajba.

A nő három napig nem hagyhatta el a házat. Nem mehetett a vízhez közel. Sehova. Csak a házon belül [maradhatott]. Szégyellte magát az a nő. Nem adhatott enni a férjének. Nem gyúrhatott tésztát. Nem főzhetett. Nem mehetett ki a házból. Nem adhatott ki semmit a házból. Ha valaki (vagyis egy asszony) bejött hozzá, amikor kiment, egy szalmaszálat vitt magával – tudod, az ágyból. Azért, hogy ne vigye el a gyermek *lindráját* („álom/lélek”) magával. Különbösen a csecsemő nagyon sírt volna.

Na aztán, amikor az asszony elment a templomba, amikor megkeresztelték a gyermeket, attól kezdve az asszony járhatott-kelhetett. És nem viselhetett „nadrágot” [vagyis buggyos, hosszú sortra emlékeztető női alsóruhát]. A szoknyájával törülte meg magát (azaz: törülte le a vért le magáról). Nem volt nadrág, nem volt vatta. Nem volt bugyi, csak a szoknyájába törülközhetett meg, ez volt minden. Nem tehetette ki a ruháját [este], hanem a feje alatt kellett tartania.

Amikor a csecsemő hat-hét hetes volt, meg lehetett nézni. Addig senkit sem eresztettek be. Főleg amikor fűrésztöttek, akkor nem. Azért, hogy [a látogatók] ne vigyék el az „álmát”, vagy „meg ne verjék a szemükkel”¹²

A fentiekben részletes leírást kaptunk arról, hogy a kórházak használata előtt a szüléshez kapcsolódó ritusok milyenek voltak. Az aktus általában a házon kívül zajlott le, egy cigány bába segítségével. A szülés négykézláb történt; a bába a gyermeket hátulról fogta. A szülés után a csecsemőt azonnal szalmára tették, majd megmosták. Ezt a vizet gondosan olyan helyen öntötték ki, ahol senki sem járt. A kisbabát a szalmán tartották egész addig, amíg meg nem keresztelték, azért, hogy az „álma” (*lindra*) vele maradjon a keresztelőig.¹³

A cigányasszonyok, elmondásuk szerint, a szülés után „piszkosnak” érzik magukat. Ez alkalommal ugyanis bizonyos értelemben elvesztik azt, ami egy *romnyit romnyivá* tesz: az alsó és a felső elválasztását. Ahogy mondják, a *romnyi* ekkor tisztátalan (azaz a *maxrimo* állapotában van), és ez az állapot ad magyarázatot számtalan szokásra. Úgy látszik, hogy a szülés olyan esemény, amikor a teljes női test szennyezetté válik. Szegő Judit adatközlőjének színes leírásából szemléletes módon derül ki ez. A szülés után a *romnyi* véres ruháit a feje alá, teste legtisztább része alá teszi, és így szándékosan visszajára fordítja a nők számára kötelező előírást, hogy altesti ruháit távol tartsa mások fejétől. Kivételes állapotát tehát látható módon fejezi ki. A szülés mindig az elvileg tiszta házon kívül történt. A szülésnél használt eszközöket, például a kést eldobták, a placentát magát pedig a háztól távol, a trágyadombban ásták el – abba a trágyába,

12 Az eredeti cigány szöveget az 1. sz. mellékletben közöljük.

13 A *lindra* kifejezést a román magyarul „álmoknak” adják meg. Lásd még Choli és Feyér (1984).

amit tavasszal és ősszel a *gázsók* vesznek meg és visznek el, akik azt (ironikus módon, gondolhatná az ember) földjeik megtermékenyítésére használják.¹⁴

Az anya szennyezettségét a vér folyásához társítják, ezért az anyát a szülést követő első napokban, a legnagyobb vérzés idején zárják el tökéletesen a férfiaktól. A szülés után a *romnyi* a vért kezeivel törli le magáról, így nem tud tiszta ételt főzni. Az asszonyok állítólag annyira szégyellik magukat a szülés után, amikor is intim kapcsolatban vannak a bensőjükből nemrég világra jött csecsemővel, hogy nem akarják, bárki is lássa őket a férfiak közül. Ezért napokig az ágyban maradnak, amíg csak lehet. A szülésből származó szennyezettség egy része akár hat hétig is eltarthat, de mihelyt megkeresztelték a gyermeket, az anya megkezdheti a normális életet. A vélemények megoszlanak, de néhányan azt állították, hogy a férfi hat hétig nem alhat a feleségével egy ágyban, különben a vele való érintkezéstől maga is szennyezetté válhat. Megfigyeltem, hogy voltak olyan férfiak, akik ennél sokkal tovább is külön aludtak. A keresztelőig a *romnyi* számára az is tilos, hogy megközelítse a vízforrást, amit a többiek is használnak, mert különben megfertőzi őket.

A romák legalább három generáció (45 év) óta igénybe veszik a *gázso* kórházakat. Ennek megfelelően bizonyos szokások, mint például a placenta elásása, megváltoztak. Úgy látszik tehát, miként azt Okley az angliai cigányok esetében kifejtette már (1983: 211), a legtöbb *romnyi* boldogan kiegyezik azzal, hogy az egyébként is bolond *gázsik* elvégzik helyettük a szüléshez kapcsolódó szennyes munkát.

A szülés estéjén a férj, legalábbis ha fia született, elmehet, hogy megünnepelje, és le is ihatja magát, de ilyen jellegű nyilvános ünnepség az anya számára nincs. Bár sok cigány asszony nem tölti ki a teljes egy hetet a kórházban, ha zártuk alkalmából nincs csinnadratta. Ebben az időszakban a figyelem középpontjában a gyermek áll, aki – úgy tartják – veszélyben forog, legalábbis amíg meg nem keresztelik. Amíg erre sor nem kerül, a házból nem szabad kivinni, mert egy szellem elragadhatná a lelkét (*lindra*). Különösen éjjel és a keresztutakon kell óvatosnak lenni. Még a keresztelő után is, az egész első év veszélyes periódusnak számít a gyermek számára: a csecsemőket anyjuk gyakran kezeli szemmelverés ellen (*maren lesz jakhasza 'szemmel verik'*).

A fő tiltások ebben az időben a kisbaba „álmának” (*lindra*) a védelmét szolgálják. Így például mihelyt az újszülöttet hazahozták, vagy a kinti szülés után bevitték, a házbeli összes tükröt letakarták, mivel a tükör (akárcsak az állóvíz) a másvilágra nyíló kapu, amelyen keresztül a romák szerint a csecsemő „álma” visszaszökhet oda. Ezt Szegő Judit fedezte fel véletlenül, amikor gyermekünkkel a kezében majdnem elment egy tükör előtt. Egy cigányasszony felkiáltott, és Juditot félrelökve keresztülszökött a szobán, hogy megelőzhesse, nehogy a kisbaba meglássa magát a tükörben. Néhány évvel korábban ugyanezen a helyen egy másik asszony megengedte a fiának, hogy megnézzze magát a tükörben, és a gyermek másnap meghalt. Később azt is hallottuk, hogy vendéglátónk lánya ugyanilyen módon vesztette el az egyik gyerekét.

A romok szerint az ember „álma” elhagyhatja a testet. Ha valaki álmos,

14 Piasere (1984: 117-118) írja, hogy a szlovéniai romák elégették a placentát, mint ahogy haláleset után elégették a lakókocsit is.

cigányul úgy mondják, hogy *lindralo szim*, és az alvást a halálhoz hasonlítják, mert alatta a *lindra* elhagyhatja a testet. Az ember meglehetősen ugyan *lindra* nélkül is, mivel a „szíve” továbbra is működik és pumpálja a vért körbe körbe, ám egy újszülött esetében a *lindra* elvesztése megmagyarázhatatlan, félelmetes síráshoz vezetne. Emlékezzünk csak arra, hogy a fentebb hosszán idézett *romnyi* adatközlő azt mondta, hogy a csecsemő *lindraja* elmege a távozó felnőtellel együtt, hacsak az nem vesz magához egy szalmaszálat a gyermek ágyából. A szalma tehát visszatartja a *lindrát* a csecsemőben, és nem engedi, hogy átmenjen egy felnőttbe.

Ugyanennek az asszonynak és nővéreinek további megjegyzései, amelyeket halotti rítusok és más, általam megfigyelt szokások kapcsán tettek, segíthetnek megmagyarázni mindezt. A halál beálltakor az elhunyt *lindrája* azonnal elhagyja a testet, és a rítusok közül jó egy-néhány azt célozza, hogy ne is térjen vissza soha. Ezért a holttestet szalmára fektetik, az ablakokat becsukják, a házat fehérre meszelik, a tükröket letakarják, a tüzet és a gyertyákat éjjel meggyújtják és más egyéb intézkedéseket tesznek, hogy a testbe visszatérni akaró *lindrát* elijesszék. A virrasztás és a halotti énekek éneklése útján „kihúzzák az erejét” (*cirden avri leszki zor*), és ily módon azt biztosítják, hogy a *lindrát* ne húzza vissza a szíve a halotthoz, ne térjen vissza hozzá a földre, szellem (*mulo*), vagy élő-halott képében.

Ezekből a megjegyzésekből úgy látszik, mintha a *lindra* oda kötődne, ahol erő van, és azért menne át adandó alkalommal egy csecsemőből egy felnőttbe. A csecsemő esetében a veszély, hogy elvesztheti *lindráját*, ahhoz kapcsolódhat, hogy valamilyen módon osztozik anyja tisztátalan állapotában. Roma adatközlőim hangsúlyozták, hogy az újszülöttről a vért a születés után azonnal le kell törölni. Ily módon megkezdik azt a folyamatot, amellyel elérik, hogy a gyermek „álma” (*lindra*) a személyéhez kötődjék. E folyamat egy későbbi, nagyon fontos állomása a keresztelő (*bolimo*, szó szerint „fordulat”). Minden cigány gyermeket megkeresztelnek három, sokukat pedig egy héten belül (l. Gropper: 12). Magyarútként azt hozták fel, hogy a gyermekek színe megváltozik utána, hogy azután kevesebbet sírnak, és hogy szépek (*sukar*) lesznek. Senki sem említett azonban bármiféle teológiai megfontolást a keresztelő indokaként.

A keresztelő maga kettős esemény a romák között. A *romnyikra* tartozik az a fele, amelyben a pap játszik szerepet, míg a férfiak saját *románo bolimójukat* tartják meg, amelyről a nők ki vannak zárva. Ha a keresztésülők fiatalok és még az a veszély fenyeget, hogy esetleg elválhatnak majd, a keresztapát külön felkérhetik, hogy vegyen részt a templomi szertartáson és tartsa a gyermeket – ily módon megerősítvén a gyermekkel való kapcsolatát. Máskor csak az anya, a keresztanya és a közeli nőrokonok mennek a templomba. A férfiak a legjobb esetben is csak a templom körül álldogálnak, és ha a *románo bolimo* otthon kezdődött meg, be se mennek a városba.

A keresztelő maga rövid. A legtöbb roma nem tudja az ide vonatkozó mondatokat, ezért helyettük a pap segít, egy öregebb „paraszt” (*gázso*) asszony mondja azokat. A templomban a cigányasszonyok szentelt vizet kérnek, azt egymásra fröcskölik, majd odahaza a lakásukat is beszórik vele, egészséget és „tisztaságot” (*T'avesz szasztyi taj vuzsi!*) kívánva egymásnak. Ez megvédi a

csecsemőt a „tisztátalan”-tól (*bivuzso*), ami ezeken a helyeken vagy személyeken esetleg ott lehet.

Megkockáztatom a magyarázatot, hogy a romák a papot a szülés általi szennyezés lerakataként használják, átadva neki mindazt a tisztátalanságot, ami a szülés biológiai folyamatán keresztül szükségszerűen hozzájuk tapadt. E magyarázat alátámasztására főként az a tény hozható fel, hogy csak a keresztelő után tér vissza a normális életmenet a *romnyi* számára. Sőt, ami ennél fontosabb, az újszülött a keresztelő után fizikailag is átalakulva tér vissza a pappal való találkozásáról. Azokat az embereket, akiket enyhén *maxrimónak* tekintenek, mindig „csúnyának” (*zungale*) nevezik, az újszülött viszont, amikor visszatér a paptól, „gyönyörű” (*sukar*). A keresztelő előtt az apa és a többi rokon alig ér a gyermekhez.

Azt is fontos tudnunk, hogy a romáknak a papokhoz való viszonya kétségbevonhatatlanul visszás. Távolról sem úgy gondolnak rájuk, mint Isten földi közvetítőire, akik a tisztaság őrzőiként erkölcsi példát nyújthatnának. Sokkal inkább buja, kicsapongó személyeknek tekintik őket. Reggel papot látni, az a menstruáló nőkhöz hasonlóan balszerencsét jelent, főleg lóügyletekben. Szám-talan viccet hallottam arról, hogy a papok milyen bonyodalmakba keverednek amiatt, hogy megpróbálják elcsábítani az egyházközösségükbe tartozó nőket. Széles körben elterjedt képzet az is, hogy a papoknak prostituáltakból álló háremekbe van bejárásuk. A papi eltévelyedésről az egyik legmulatságosabb történet, ami ottlétem alatt széles körben vált népszerűvé, arról szólt, hogy egy pap szeretője hogyan hozott a világra egy nyulat. De a szórakoztató mesék világán túl, ha egy papot nővel együtt látnak meg, azonnal feltételezik, hogy szexuális kapcsolat van közöttük. Egy temetésen például, amelyen én is részt vettem, egy öreg roma – az őt körülvevők legnagyobb megrökönyödésére – a pap felé köpött, azzal vádolva őt, hogy magával hozta a „hivatásos kurváit” (a női kántorokat) még a temetőbe is, majd megkérdezte tőle, hogy „nem bír várni”? Luc de Heusch a nyugat-európai lovári romák szokásairól írva számol be arról, hogy a pap nevének az említése tilos, és ha valaki pappal találkozik, elátkozza, hogy az alábbi három mód egyikén távozzon: „Tűnjön el az éjszakával” – azaz akkor, amikor a halottak és más szellemek aktívak; „Ne jelenjék meg az álmainkban”; és ritkábban, de sokkal ékesszólóbban „Tűnjön el, a menstruációs vérrel” (De Heusch, 1966: 105).

A cigány férfiak „fordulat” szertartását a nőktől szigorúan elkülönülve tartják meg, és tapasztalatom szerint arra sem törekednek igazán, hogy a gyermek jelen legyen rajta. A *románo bolimo* alatt a *rasaj* ('pap') szó szigorú tabu alá esik, és egyetlen nő sem léphet a szobába. A romák szerint a szertartás célja az, hogy a gyermeknek hosszú életet, erőt és egészséget, a szülőknek és keresztszülőknek szerencsét biztosítson, és az ivászat előtt elmondott jókívánságok e két célt hangsúlyozzák. A templomi szertartás szintén feltétele az egészséges életnek, de a cigány rítustól eltérő módon. A roma „fordulat”-ban, mint azt a VI. fejezetben bemutattam, a cigány emberek nemzésének egy másfajta, alternatív folyamatát ábrázolják, amelyben a férfiak azért énekelnek dalokat, hogy újratерemtsék a romákat, hogy generációról generációra továbbadják a „cigány életformát”, elkerülve ugyanakkor a szülés nőnemű és véres folyamatát.

> A romnyikban lakozó gázsí

Az egyik lehetőség, hogy tömören meghatározzuk a különbséget a *romnyik* és a *gázsík* között az, hogy szembeállítjuk egymással a *romok*, illetve a *gázsók* létrehozásában játszott szerepüket. Ám bizonyos összefüggésekben ez a strukturális szembeállítás sokkal bonyolultabb képzeteknek nyit utat. Mindez teljesen világossá vált számomra, amikor a terepmunkára való felkészülés során, még annak megkezdése előtt, az MTA Zenetudományi Intézete munkatársai által felvett cigányzenei felvételeket hallgattam. A zenében és a szövegekben előforduló számtalan talány egyike, amely különösen meglepett, az volt, hogy a romák úgy említik feleségeiket a dalokban, mint *muri gázsí* („én nem cigány asszonyom”), vagy *muri kurva* („én kurvám”, a magyar kurva szóból). Ritkábban egy asszony is nevezheti férjét *muro gázsónak* (‘én nem cigány férjem’). A romák tehát a megvetett idegenek nevével utaltak egymásra. Amikor azonban kollégámmal, Kovalcsik Katalinnal megkérdeztünk egy adatközlőt, aki épp egy hosszú mesét fejezett be, hogy a főhős miért hívta feleségét felváltva hol *muri romnyi*-nak, hol *muri gázsí*-nak, azt a választ kaptuk, hogy azért, mert nem tudta eldönteni, hogyan mutassa ki a tiszteletét. Más dalkutatók szintén beleütköztek ebbe a furcsaságba, de olyan archaizmusnak tartották, amit nem kell szó szerint érteni.¹⁵ Sok idő eltelt, míg végre megértettem e kifejezés értelmét és rájöttem, hogy – korántsem jelentéktelen kis pont lévén a cigány népdalban – egyenest a roma kultúra egyik alapvető problémájával szembesít.

Az a tény, hogy a romák a *gázsí* és a *kurva* kifejezéseket kölcsönösen felcserélik egymással, megadja a kulcsát ennek a paradoxonnak. A kurva olyan lény, akinek létét a szexualitása határozza meg. Kliensei számára annál inkább a pusztá szexualitást jelképezi, hogy termékenységi vagy szaporodási funkciója nincs. A *gázsík* ugyanilyenek a romok szempontjából nézve. Roma adatközlőnk hangsúlyozta, hogy a kifejezés egy *romnyira* alkalmazva tiszteletteljes. Magyarázatom szerint tehát a *romnyit* metaforikusan *gázsínak* nevezve az előbbinek úgy lehet udvarolni, vagy úgy lehet őt csodálni, mint szexuális vágyak gerjesztőjét – ám ugyanakkor a „valóságban” mégis *romnyi* marad, és mint ilyen a romok világának a része.

A *romnyik* duális kategorizálása duális fizikai természetüket tükrözi vissza. A *romnyik* alsó felére utalnak a romák, amikor *gázsínak* nevezik őket. Igaz ugyan, hogy a roma felfogás szerint a férfiaknak, nőknek egyaránt van alsó és felső felük. A férfi és a női szexualitás és vágy nyilvános kifejezésének azonban feltűnően aszimmetrikus magatartásformái vannak. Bár a cigány férfiak szexuális aktivitása – eltekintve a szexben való bátorságukra vonatkozó esetleges tréfás megjegyzésektől – nyilvánosan vajmi kevésszer nyer kifejezést, magához a férfiszexualitáshoz nem kapcsolódik negatív értékítélet. Ezzel szemben a cigány nők szexuális aktivitását társadalmilag bomlasztó hatásúként jelenítik meg. A romák felfogása szerint egy férfi akkor és úgy szeretkezzék nőekkel, amikor és ahogy csak kedve szottyán rá, ezzel szemben a nőknek várnuk kell vele, amíg

¹⁵ Lásd Víg megjegyzését a lemezborítón: „Az »ifjú asszony« durva, elmarasztaló megnevezése [azaz kurva] csak napjainkban hat ennyire vulgárisnak. A cigány dalszövegekben ilyen erős kifejezés lépten-nyomon előfordul...”. [1976, 1. lemez, A oldal, 1. dalhoz írt megjegyzés]

férjhez nem mennek, és akkor is kizárólag férjükkel lehet kapcsolatuk. Ezt a hozzáállást sok anya is osztja, akik fiaik szexuális hőstetteit éppúgy elősegítik, mint egy apa, esetenként bátorítva, vagy legalábbis elnézve nekik házasságon kívüli kapcsolataikat. A férfikkal kapcsolatban a *romnyik* lemondóan beletörődnek, hogy azok természetüknél fogva szoknyavadászok, és hogy „egy fordulóra elmennek” (*zumaven* ’próbálkoznak’). Még a hírhedt házasságtörőkről sem terjesztenek soha rémhíreket. Mind a férfiak, mind a nők véleménye szerint egyértelműen a nő feladata, hogy ilyen helyzetekben ellenálljon.

Ha a feleség házasságtörésre gyanakszik, bármilyen nyomás alá is helyezze otthon a férjét, nyilvános haragját nagy valószínűséggel a másik nőn fogja levezetni – hisz férje végtére is csak a természetét követte. Néhány esetben az asszony lánya segítségével „jól összeverte” (*mardasz la*) a nemkívánatos vetélytársat, hogy véget vessen a dolognak.

Bármit is gondoljon egy férfi a feleségéről vagy egy asszony önmagáról és lányairól, mindenki egyetért abban, hogy a *romnyik* uralma saját szexualitásuk, saját alsó testük fölött törekeny. A szülők még azt is elismerhetik, hogy nem tanácsos egy lányt házassulatlanul sokáig otthon tartani a pubertás után, mivel könnyen történhet vele „valami”. Ezért a legtöbb cigány lány tizenöt éves kora előtt férjhez megy. Tekintettel arra, hogy a férfiak hiedelme szerint a nők szexualitása a legjobb esetben is csak igen gyengén kontrollált, legtöbbjük hajlamos a féltékeny gyanúsítgatásokra. A házasságtöréssel való vádaskodás a romateleüléseken egyáltalán nem ritka, és a férfiak bizonyos helyzetekben szerfelett gyorsan képesek feleségeik hűségében kételkedni. Egy alkalommal tanúja voltam annak, hogy egy középkorú asszony fél órára eltűnt férje szeme elől a lóvásárban. Ez a férfit dühbe gurította, és követelte, hogy az asszony mondja meg, hol volt, kivel feküdt le. Bár a megvádolt asszonyok vehemensen tagadhatják bűnüket, és odahaza még ki is gúnyolhatják férjük fantazmagóriáit, ugyanaz az asszony teljesen másképp reagálhat, ha nem róla, hanem egy másik *romnyiról* van szó: ő maga is hozzátehet valamit a történetekhez, hogy „valamikor nagy kurva volt” (*bari kurva szasz varekana*), és hogy bizonyára mostanra sem változott meg nagyon.

A női természet és a fenyegető szexualitás mélyről fakadó asszociációját a romáknál azon mérhetjük le a legjobban, ahogy a kívülálló egy nő cselekedetének okait – meggyőző és ésszerű módon – a szexuális vágyainak számlájára írják. Különösen attól a perctől kezdve van így, hogy az asszonyt házasságtöréssel gyanúsítják – azzal, hogy szexuális vágyainak engedve a házasság kötelekét szétszakította. Emiatt aztán nem tudja ártatlanságát bebizonyítani, főleg amikor a vádak már széles körben visszhangozzák. Dongón tanúi voltunk egy ilyen rendkívül nyomasztó esetnek, amelynek egyik szereplője egy barátunk volt. Az illető bizonyos fokig „haladó” cigány volt, megtanult írni és olvasni, és folytathatta volna tanulmányait, hogy tanítónővé váljon, ha családja férjhez nem akarta volna adni – igazi vétó! –, ami viszont arra a lépésre kényszerítette, hogy a jelenlegi férjével elszökjön. Néhány évvel később, nem sokkal azután, hogy egy neolokális lakóhelyre költöztek – az elhatározást egyébként a férje szülei az ő nyakába varrták –, az a történet kezdett keringeni róla, hogy viszonya van egy másik városba való gazdag cigány férfival. E történetnek sok dongóbeli roma számára bizonyos ideológiai valószínűsége volt. A szóban forgó asszony

nem mindig viselte a *dikhlót* otthon, és néha egybeszabott ruhát is hordott, bár ilyenkor mindig kötényt vett fölé. Azt beszéltek róla, hogy ruha és bútor tekintetében igen költséges az ízlése – legalábbis extravaganciája feltűnt másoknak azután, hogy a hűtlenségéről keringő mendemonda lábra kapott. Azt mondták, hogy a férje nem tudja ellenőrzés alatt tartani. Ahogy a lány bátyja megjegyezte, ha a férje még ilyen dolgokban sem tudja kontrollálni, akkor nem csoda, hogy szexuális téren sem képes rá.¹⁶ Mihelyt meggyökereztek a vádak, akár boldog volt, akár boldogtalan, szexuális kielégültsége, vagy annak hiánya kifejezésének fogták fel. Mind a férfiak, mind a nők azt állították, hogy mivel minden nő „kurva”, ha valaki csak egy kis esélyt is ad nekik azzal, hogy hátat fordít nekik, az első férfival, aki feltűnik körülöttük, elmennek. A javasolt megoldás erre az, hogy a feleséget el kell verni. Ennek megfelelően aztán az apák, anyák, sőt a bátyok el is verik azt a lányt (vagy nővért), aki túl gyakran, és túl messzire kószál el otthonról. A *romnyik* testének képét kölcsönvéve azt mondhatnánk, hogy ilyenkor a *romnyikban* lakozó *gázsit* verik el.

Másfelől a *romnyik* is megkísérlik kimutatni elszántságukat többféleképpen a bennük lakozó *gácsi* leküzdésére vagy ellenőrzésére. Legalábbis így magyarázom azt a módot, ahogy a *romnyik* a szobáikat díszítik: a falak élénk virágmintás hátterén a pornográf képek Szűz Mária-ábrázolásokkal és családi fényképekkel viaskodnak a helyért. Ez utóbbiak között főleg olyanok vannak, amelyek gyermekek láthatók elsősorban. Fentebb azt próbáltam bizonyítani, hogy a női nem virágokhoz való társítása a véres biológiai folyamat nélküli tiszta élet eszményét rejti magában. A női nemnek ez a képe kapcsolatban állhat azzal az eszmével, amit a Szűz és szeplőtelenül fogant gyermeke sugall: a nemi kapcsolat nélküli szaporodással.¹⁷ A Szűzzel ellentétben azonban a *romnyi* szexuális úton szaporodó lény, és ezért nem győzheti le végérvényesen a szex és a szennyező szaporodás asszociációit – végül is az ő gyermekeinek képei vannak a falakon.

Mindenesetre a szexualitást *gázsiként* ábrázolva a *romnyik* azt sugallják, hogy az bizonyos értelemben idegen az ő roma világuktól. Azáltal, hogy a bennük lakozó (alsó) aspektusokat szigorú korlátok közé szorítják – ily módon elősegítve azt, hogy a romák romák maradhassanak – s ezt a felületet szimbolikusan *gázsiként* ábrázolják, a cigány asszonyok a „bolond” és „szégyentelen” *gácsi* nőktől való különbségüket hangsúlyozzák. Melyik *romnyi* állna végül is modellt ilyen pornográf fényképhez? A falon lévő képek szexuális vágyat és gyönyört gerjesztenek fel a férfiakban. Ám e képeken a *gácsi* nők gyakran teljesen meztelenek, és ez a romákban folyamatosan megerősíti a *gázsik* differenciálatlan állapotáról, egészében véve „alantas” természetéről vallott nézeteiket. A rendes *romnyik*, egyszerű *kurvák* tehát többféle módon is kimutatják, hogy nem olyanok, mint az igazi – és általában megvetett – *gázsik*: egyrészt úgy, hogy egy olyan rendszer résztvevői, amely biológiai termékenységüket degradálja; másrészt úgy, hogy személyiségük is bennefoglaltatik e folyamatokban.

A cigány nő viszont, akit *romnyiként* fognak fel, és a ház falán illendően,

16 Az ügy ironiája, hogy ennek a férfinak a lóvásárlás során pechsorozata volt, és több rendkívül rúgós lovat vett. Ezt általában annak a számlájára írták, hogy nem tudott ura lenni a feleségének.

17 A romák lakásaiban szinte egyáltalán nem találni felnőtt Krisztust ábrázoló képet.

cigány módra (*románesz*) öltözve ábrázolnak, szemben az önmagát mutogató *gázsíval*, nyilvánvalóan a romák világába tartozik. A szexualitás és a termékenység azonban a *romnyik* természetének is része. Természetüknek ezt a felét *gázsíként* ábrázolva tehát a romák azt akarják kifejezni, hogy a biológiai termékenység, és ezzel együtt mindaz, ami szimbolikusan *gázso*, nem szükséges ahhoz, hogy romának maradjanak meg. A cigány nőt romaként, vagy *gázsóként* is fel lehet fogni, de tabu alá esik és szennyezőnek vélt minden folyamat, amelyben szimbolikusan *gázso* szexualitása (szimbolikusan) „roma” emberek létrejöttére vezet. E kettőt szakadék választja el egymástól, amelyen a keresztüljutás *maxrimo* –, és ezt a szakadékot ábrázolják a romák házaik falain.

Amiatt, hogy a *romnyik*ban bennefoglaltatik az idegen *gázso* elv is, a cigány életben való teljesjogú szereplőként státusa gyakran ambivalens. Ezt a következtetést vonhatjuk le legalábbis abból a szokásból, hogy a „kurvám” (*muri kurva*) kifejezést használják a „feleségem” (*muri gázsi*) helyett. Ez azonban inkább lehetséges, semmint valódi magatartásukra utal, hisz amikor a romák „valódi”, itt és most jelenlévő, nem pedig potenciális értelemben vett kurvát akarnak mondani, akkor a cigány *lubnyi*, vagy a régies magyar „bárcás kurva” kifejezést használják – olyan nőt értve rajta, akinek a szexualitását szabadjára engedte és így lemondott a felső és alsó megkülönböztetéséről, aki a valóságban is elmegy és „bárcát” kap.¹⁸

Ahogy a *romnyik* túljutnak azon a koron, amikor gyermeket szülnek, bizonyos mértékig meghaladják természetüknek ezt a veszélyes kettősségét is, és a nők és a termékenység kapcsolatának elhalványulásával egyfajta szabadságban és tiszteletben lesz részük. Ez lehet az oka annak, hogy nagy melegben miért inkább az öreg, mintsem a fiatal asszonyok ülnek fesztelenül félmeztelenre vetkőzve. Az előzőekben bemutattam, hogy az asszonyok ruhája hogyan változik stílusában és színében. Vannak azonban még ennél is fontosabb, viselkedésbeli jelek, amelyek – véleményem szerint – azt tükrözik, hogy egy nagyanya korú asszony egyre inkább a férfiakhoz válik hasonlónak. Köztisztelőben álló öregebb nőket meghívhatnak, hogy vegyenek részt a *mulatságó*kon. Baráti összejöveteleken, ahol mindkét nem képviselői jelen voltak, tanúja voltam annak is, hogy a férfiak a nagyon öreg asszonyoktól udvariasan és eufémisztikusan megkérdezték, „nem akarnak-e félrevonulni és pihenni egy kicsit” – kifogást adva mintegy a szájukba, hogy elmehessenek a végére. Ez a viselkedés, amely fiatal, szexuálisan még aktív nővel szemben elfogadhatatlan lenne, az idő múlásával egyre inkább elfogadhatóvá válik, mert párhuzamosan azzal a ténnyel, hogy egy férjnek és feleségnek nem lesz több gyermeke, nemcsak termékenységük, hanem szexuális aktivitásuk – vagy legalábbis annak a nyilvánosság előtti kifejeződése – is elhalványul. Nem ismerek egyetlen olyan ötven éven felüli roma házaspárt sem, akik egy ágyban aludnának; legtöbbször azonos nemű unokáival osztja meg az ágyát. A férj és feleség eme végleges elválása között átmeneti periódus húzódik: legalábbis így magyarázom azt, hogy néhány még a harmincas éveit taposó, de már a nagyszülők generációjába tartozó férfi feleségével aludt ugyan, de „fejtől lábíg”.

18 A „bárcás kurva” kifejezés arra az időre utal, amikor még – a háború előtt – a prostitúció legális volt Magyarországon.

Az az átmenet, amely a szexuálisan reproduktív szülőségtől a nagyszülőségig tart, a romák szerint visszafordíthatatlan. Mindazonáltal két olyan nőt is ismertem, akik első unokájuk világra jötte után is szültek még gyermeket. A romák véleménye azonban egyhangúan elítélő és ellenséges volt. A szóban forgó asszonyokat gyalázatosan szemérmetlennek, egyiküket ráadásul még *maxrimónak* is tartották. Viselkedését „nagy kurvaságnak” tartották, mivel olyan nő volt, akinek már túl kellett volna lennie a biológiai reprodukción. Kell-e még más bizonyíték is szexuális telhetetlenségére, a benne lakozó *gázsira*? Ettől kezdve – az e szituációkra oly jellemző, saját maguk elvárásainak eleget tevő módon – minden cselekedetét úgy tárgyalták a nyilvánosság előtt, mint ami újabb és újabb bizonyítékkal szolgál önkontrolljának a teljes hiányára.

Az a tény, hogy a romák helytelenítik a nagyszülők generációjában való szülést, kapcsolatban áll a nagyszülők és unokáik közötti viszonytal is. Emlékezzünk arra, hogy a közösségi ideológiáját tárgyalva beszéltem öregedő romákról, akik miután gyermekeik saját családot alapítva mind elhagyták őket, unokáikat vagy más gyermekeket vesznek magukhoz. Egy öreg cigány férfi ágyában ezek a gyermekek váltják fel a feleséget. A fenti elemzés fényében megkockázatom azt a magyarázatot, hogy az adopció a nemi kapcsolat nélküli gyermekhez jutás egy másik, kézzelfoghatóbb módja. Ezek a gyermekek nagyszüleiket „anyámnak” (*muri dej*) és „apámnak” (*muro dad*) hívják és minden szempontból úgy kezelik őket, mint valódi szüleiket. Nagyszüleik lesznek azok, példának okáért, akik házasságukat is megszervezik.

A romák felfogása szerint a gyermekek és nagyszüleik kapcsolata rendkívül erős, néhányan még azt is állítják, hogy unokáikat jobban szeretik, mint saját gyermekeiket. Anne Sutherland Amerikában beszámolt arról, hogy „az adoptált unokák oly sok előnyt élveznek más gyermekekkel szemben, hogy felnőtt korukra gyakran igen befolyásos férfiakká és nőkké válnak” (1975: 160). Minthogy nekem is van egy mostohafiam, gyakran megkérdezték tőlem, hogy szeretem-e őt annyira, mint a saját gyermekemet, és meg kellett értenem, hogy a helyes cigány (*románesz*) válasz e kérdésre az, hogy „igen”. E tekintetben nem lényegtelen, hogy a gonoszmostoha-motívum teljesen ismeretlen abban a mesekincsben, amit én és mások gyűjtöttünk a cigányoktól. A leghíresebb lókupec, egy igen nagy tekintélynek örvendő férfi azon a vidéken, ahol én dolgoztam, maga is adoptált gyermek volt, és ezt a tényt gyakran hangsúlyozták a velem való beszélgetések során. Valószínűnek tartom, hogy az ilyen gyermekek iránt érzett érzelmek valamilyen módon kapcsolatban állnak azzal a ténnyel, hogy e gyermekek a természetes születéssel együtt járó szennyezés nélkül, kész romákként kerülnek hozzájuk – nem pedig szennyezett csecsemőkként, akiket még át kell alakítani majd igazi romákká.

A nagyanyai kora ellenére gyermeket szülő két asszony esete ugyanakkor figyelmeztetés a romák számára, hogy bár a legtöbb nő „alsó” természete az idő előrehaladtával elhomályosodik, teljesen sohasem győzhető le. Jóllehet a termékenység mulandó, még a gyermekszülési kort rég túlhaladt, öreg nők is lehetnek sikamlós szexuális tréfák tárgyai. Egyszer például egy ürmöfői idős *romnyi* kórházba került, és saját fia tréfálkozott fölötte, mondván, hogy terhes. Később ugyanezt az asszonyt féltékeny férje azzal vádolta egy vita során, hogy egy nála kétszer fiatalabb férfival flörtölt. A vitában nem érintett romák pazar

viccként fogták fel az egészet, és még hetekkel később is, amikor környékbeli romákkal találkoztam, azt kérdezték tőlem tréfálkozva: igaz-e, hogy az asszony terhes. A dühöngő férj azonban nem tréfált, és keserűen mondta nekem, hogy az ember sohasem lehet biztos a feleségében, sohasem tudhatja, hogy a háta mögött mikor bukkan fel egy másik férfi.

> *A nemek közötti munkamegosztás*

Strathern szerint (1978) a nemekről alkotott elképzelések sablonként szolgálhatnak ahhoz, hogy a nemek közötti viszonyokon kívüli szférák magatartásformáit is megértsük. Azáltal, hogy egyéneket, vagy csoportokat egyik vagy másik nemhez társítunk, azt sugallhatjuk, hogy bizonyos feladatok elvégzésére kevésbé, vagy jobban alkalmasak. E modellt nagyon hasznosnak tartom a *romnyik cigány* társadalmon belüli szerepének a megértése szempontjából. Ha ugyanis azt, ami az „alsót” „felsővé” alakítja át, és ezért potenciónálisan szennyező, nőneműként fogjuk fel, szemben azzal, ami ideálisan tiszta, „felső” állapotban létezik, és ezért hímnemű, akkor jó úton vagyunk afelé, hogy megértsük más magatartásformáknak a nemek közötti megosztását.

Az I., III. és IV. fejezetben rámutattunk egyes cselekedetek nemek szerinti megosztásának bizonyos elemeire. A guberálásról szólva kimutattuk, hogy a munkavégzés nagyjából megosztása a bennük szereplő tárgyak természetének felel meg. Kiderült, hogy „a társadalmi munkamegosztást megelőzi a munkavégzés tárgyainak a megosztása” (Humphrey, 1983: 257). A szeméttelpeken való guberálás például a női nemhez társul. A férfiak rendkívül zavarba jönnek, ha be kell ismerniük, hogy egyáltalán egy szeméttelep közelében voltak, bár az némelyiküknek pénzkereső munkájával jár együtt. Soha nem ismernék el azonban, hogy egy kukába belenéztek. Ugyanakkor egyáltalán nem jelent számukra problémát az, hogy a városban és a környékén kóborolva hulladék fémet vagy szénát szedjenek össze.

A tárgyak osztályozásáról szerzett benyomásoktól továbblépve látni fogjuk, hogy a nemek szerinti munkamegosztás azon is alapulhat, hogy az embernek e dolgok megszerzéséért mit kell tennie, illetve, hogy e dolgokkal mit csinál – vagyis az e tárgyakhoz társított társadalmi (és nem csupán technológiai) cselekedetek természetétől függ. A hulladék fémnek nincs nagyobb presztízse, mint a kukából guberált kenyérnek, vagy bőrcipőnek, de Harangos körül kószálni és mások szeméttelpeiben turkálni sokkal alacsonyabb rendű a *gázso* város roma lakossága szemében, mint kiguvadt szemmel hulladék fém után kutatni és rávenni a *gázso* tulajdonost, hogy megváljon attól. A hulladék fémet ugyanis alku útján szerzik és alku útján adják tovább, ami kifejezetten a férfiakhoz illő feladat. A kukákból való szerzésnek nincs pozitív társadalmi értékelése (nem nyilvánul meg benne a *gázso*kkal szembeni fölény, hacsak nem abban az értelemben, hogy kiderül belőle, mennyire bolondok, hogy nem használják ezeket a dolgokat). A hulladék fémből még aznap pénzhez lehet jutni, ami ha másra nem is, arra mindenképpen jó, hogy egy kevés italt vegyenek belőle, és azt megoszthassák a „testvérekkel”. A kukákból szerzett ruhák viszont csak otthoni használatra jók,

nincs szélesebb értelemben vett társadalmi értékük, akárcsak a disznók számára szerzett kenyérnek.¹⁹

A disznókkal való bánásmód igen sokat elárul erről, hiszen a hizlalásuk a *romnyik* feladata. Az állat megvásárlása azonban a *romok* dolga, mint ahogy ők építhetik az ólat is, ahol a disznókat tartják. Mégis, az állatok leszállításáig már alig törődnek többet velük. Ekkor, hallgatva a férfiak dicsekvését arról, hogy milyen jó kapcsolataik vannak a mázsálóban dolgozó beosztottal, aki majd az árakat „felszólja” azáltal, hogy néhány kilóval többet mér, vagy hogy a disznót jobb fizetési kategóriába teszi, mint amilyenbe ténylegesen való, azt hihetné az ember, hogy a disznókból való pénzszerzés kizárólag a férfiak dolga. Az állatokat a férfiak szállítják le, miközben feleségeik otthon maradnak, és ugyancsak ők azok, akik keresetükre áldomást isznak roma testvéreikkel.

A *romnyik* nélkül a *romok* nem tartanának disznót, ám e munka nem jogosítja fel a nőket arra, hogy a disznók fölött rendelkezhessenek. Egy *romnyi* panaszkodhat, ha úgy érzi, hogy munkája eredményét férje elfecsérel, de akaratát nemigen tudja rákényszeríteni. A termelési folyamatot magát ugyanis úgy tekintik, mint ami elsősorban a férjén múlik, hisz ő volt az, aki kölcsönkapta a pénzt, amiből a disznókat vették.

Magam tanúja voltam annak, hogy a feleségek kritizálták férjeiket, mert azok az asszonyok által nevelt disznókból származó pénzen rossz lóvásárt csináltak. De ezt csak az alku után tették, és ráadásul a megoldásra tett javaslat nem az volt, hogy a pénzt adják vissza a *romnyinak*, hanem az, hogy kapja vissza a *rom*, és alkudjon újra. Egy másik alkalommal egy *romnyi* sikeresen visszacsinalta az alkut, amelyben férje disznókat cserélt egy fiatal tehénre, arra hivatkozva – teljes joggal –, hogy férje részeg volt. Ám hogy ezt keresztülvigye, az asszonynak a házudvaron ülve, félig átkozódva, félig lamentálva kellett várnia arra, hogy a másik férfi felesége átjöjjön hozzá, és személyesen adja vissza neki az elcserélt állatokat. De mielőtt visszaadta volna, megátkozta azokat, hogy ne hozzanak többé szerencsét gazdájuknak.

A jogaiban sértett *romnyi* tehát csak az esemény megtörténte után tudott beavatkozni, akkor is indirekt módon úgy, hogy hangosan átkozódott; és ekkor is csak az alkut megkötő férfi felesége foglalkozott vele. A telepen lakó többi nő még így is igen rossz szemmel nézett rá emiatt, és amikor néhány héttel később a visszaadott disznók megdöglöttek, az volt az általános vélemény, hogy az átok megfogant.

Hasonló sémát figyelhetünk meg az állattartás más fajtáinak a nemekhez való kapcsolása során is, hiszen első látásra úgy tűnhet, hogy a lótartás a hímnemhez kapcsolódik, szemben a disznótartással. De a nők a lótartással együtt járó kisebb munkák közül nagyon sokat elvégezhetnek, mint például az itatást vagy a lovak fürdetését. A valóságban a feleségek és a gyermekek majdnem ugyanannyi időt töltenek a lovak gondozásával, mint férfi tulajdonosaik.²⁰ Csak amikor egy lovat le kell csendesíteni, vagy féken kell tartani, mint például patkolásnál, akkor távolítják el a nőket az állatok közeléből.

19 Ezeket a ruhákat többször kimossák és gondos tisztításnak és fertőtlenítésnek vetik alá, nem annyira amiatt, hogy honnan származnak, hanem hogy ki viselte őket.

20 Piasere (1984: 153) ugyanezt mondja a szlovéniai romákról.

A logika, amely az összes ilyen megkülönböztetés mögött rejlik, a következőképpen foglalható össze: *romnyi* : *rom* = munka : üzletelés

Ez egyben megmagyarázza azt is, hogy a nőket miért zárják ki a lovakkal végzett kereskedelmi ügyletekből. A lovakkal a romák a tiszta pénzkeresést képzelik el, amelynek során – munka híján – sem a romák, sem a lovak nem alakulnak át. A *gázso* lovak, amelyek „készen” jönnek a vásárba, és amelyek szaporításában a romáknak nincs szerepük, a vagyon létrehozásának legtükösebb, munka nélküli útját képviselik. Lovakkal üzletelve a romák újraképezik az újratermelés folyamatát, a munkával járó „szenvedés” nélkül. A nem-reproduktív lovak pénzt fialnak nekik azáltal, hogy továbbkerülnek a *gázsó*khöz. Ezt a pénzt, vagy ennek szimbolikus részét isszák el a romák a vásárban, hogy a férfiak a *voja* állapotába jussanak. Mint azt a VI. fejezetben láttuk, a *voja* olyan állapot, amelyben a testvériség érzése uralkodik a férfiak között, és amelyen keresztül a romák az „igazi roma” társadalmi reprodukciót jelenítik meg olyannyira, hogy egyenest azt állítják: ez az – nem pedig a szülés beszenyvező biológiai folyamata – aminek köszönhetően a roma élet tovább folytatódik. A lovakat szimbolikus *gázsó*kként használva a romák életet teremtő pénzt keresnek, és ezt „tisztán” teszik úgy, hogy visszaadják a *gázsó*knak azt, amit korábban átvettek tőlük, de közben profitra tesznek szert, és ily módon elkerülik, hogy magukat a *gázsó*khöz láncolják és a számukra végzett munka révén önmaguk egy részét adják át nekik. Tehát vagyont hoznak létre csere nélkül, és pénzt keresnek anélkül, hogy a *gázsó*kat magukba illesztenék.

Ha ezt úgy értelmezzük, hogy lovak : pénz = romák : gyerekek, akkor kitűnik, hogy legalábbis metaforikus értelemben véve a romák úgy tudnak szaporodni, hogy elkerülik az „alsó” biológiai átalakulását „felsővé”, hogy közben nem adják magukat át „másoknak”, és nem fogadják be magukba a „másikat”. A nőket így épp biológiai termékenységük jele, a menstruációs vér teszi veszélyessé a lókupecek számára, hiszen épp az ellenkezőjét képviselik annak, amit a romák a lovak révén próbálnak véghez vinni.

A lovak és *gázsó*k szimbolikus kapcsolatain keresztül azt fejezik ki, hogy a roma kupecek a vásárnapi vásárokon a *gázsó*kkal szemben fölényben vannak – ami a magyarokkal való kapcsolataik teljes körét nézve csak képzelgés. Mint azt az V. fejezetben láttuk, a lovakat metaforikusan a nőkhöz társítják, de fizikailag távoltartják tőlük. A lovakat mint szimbolikus nőket uralmuk alá hajtva a *romok* olyan viszonyokat akarnak „eljátszani”, amelyek aligha lennének megvalósíthatók valódi nőekkel való társadalmi viszonyaik során. Lovaikat uralva például a romák szimbolikus ellenőrzésük alatt tartják a *romnyikat* is. Ennek a jelentősége akkor lesz világos, ha emlékezetünkbe idézzük azt a módot, ahogy a *romok* egymással üzletelnek: a cserét.

A férfiak tagadják, hogy nővéreiket cserélnék egymással: a nővércsere tilos, sőt maga a csere szó is ki van zárva a lánykérésből, ahol kijelentik, hogy a kérő csak azt viszi el, ami egyébként is az övé. Fentebb úgy érveltem, hogy a „csere” szó mellőzése részben ahhoz az elképzeléshez kapcsolódik, hogy minden roma „testvérnek” számít, és hogy azért nem tudnak a cserére egy kifejezést találni, mert az szükségszerűen incestuózus kapcsolatot jelentene a „nővérekkel”. A romák között nagy nehézségembe került genealógiai adatok gyűjtése még akkor is, amikor jól ismertem a családokat, mert egy bizonyos ponton túl adatközlőim

kijelentették, mintha csak egy meglehetősen elfeledett tényt ismernének el, hogy az általam ismert romák mind „összevissza” házasodtak egymással. Néhány öregebb roma azt állította, hogy „egykor” (*varekana*) a romák nem házasodtak össze olyan közeli rokonokkal, mint az első- vagy másodunokatestvérek, de a néhány adat, amit a múltra vonatkozóan össze tudtam gyűjteni, nem támasztja ezt alá. Véleményem szerint inkább arról van szó, hogy a romák a „testvérség” ideológiája miatt többé-kevésbé elkerülhetetlenül az incesztus érzését élik át. A lovak formájában viszont a romák képzeletbeli (és nem nővér viszonylatú) metaforikus asszonyokat tudnak cserélni egymással, illetve egy olyan cserevilágot tudnak elgondolni, amelyben roma romának (és nem gázsónak) ad valamit, és mindkettő visszkapja azt, amit a másiknak adott.

Ezt támasztja alá, hogy amikor egy házasság, amit esküvővel (*bijav*) kötöttek meg, felbomlik, a vőlegény családja, amely az esküvőt fizette, kárpótlásként egy lóra tarthat igényt a menyasszony családjától (ha nem született még gyermekük). Amikor ugyanis a vőlegény apja az esküvő költségeit magára vállalja, a leány gyermekszülő képességét honorálja vele – azt, hogy fiának gyermekeket, magának unokákat remélhet. Ha azonban a lány elválik azelőtt, hogy gyermeket szült volna, a férfi az ezután következő legjobb dolgot kérheti cserébe, azaz egy lovat, amelynek segítségével pénzt keres – azzal pedig testvérei *voja* állapotát idézi elő.

Ezek után most már azt is megkísérelhetjük megmagyarázni, hogy a romák miért állítják, hogy a cigány lovak (*románo graszt*) anyaállatát megölték és áldozati állatként megették. Azáltal, hogy a ló anyját megették, szimbolikusan az anyjává váltak. Emlékezzünk csak a találós kérdésre: „kitől származik ez a ló” – kikerülve ezzel a szülés folyamatát. A ló a romáktól jön és mégsem tőlük, akárcsak a gyermekek is a romáktól jönnek és mégsem tőlük. Ez a paradoxon olyan kép, amely jól illik abba a folyamatba, amelyben a romákat szimbolikusan mint a gázsóktól elkülönülő lényeket konstruálják meg – hiszen ha tekintetbe vesszük a romák gázsóktól való nagyon is valóságos függését, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy kettőjük elválasztása nem valósulhat meg e paradox állítás nélkül. Ez a paradoxon a női nem egyedülálló prizmáján keresztül valósul meg; és mivel paradoxon, folyamatos megerősítésre szorul olyan állítások révén, amelyeket a romák naponta tesznek és várnak el másoktól is.

Most már végre abban a helyzetben vagyunk, hogy megkísérelhetjük megérteni: miként lehetséges az, hogy a romák továbbra is cigányként élnek, pedig bérmunkában dolgoznak. Dolgozatom első részéből nyilvánvalóvá vált, hogy az általam ismert oláh cigányok tökéletesen beilleszkedtek a szocialista ipari bérmunka körülményei közé. A Párizson lakó családok közül mindössze egy él kizárólag üzletelésből. Párizs e tekintetben nem számít kivételnek a városban, ahol mindössze egy tucat család él a szocialista bérmunka hatókörén kívül. Ugyanez áll az összes általam meglátogatott falura is.

Ha a magyar romák bérmunkát (*bútyi*) végeznek, hogyan magyarázzák azt? Hogyan fogalmazzák meg ezt a tényt, hogy a roma mivolt alapjait ne ingassák meg vele? A harmadik fejezetben láttuk, hogy a szocialista bérmunka végzésére nem tekintenek nagy büszkeséggel. Jóllehet bármilyen utalás arra, hogy egy férfi nem bírja a munkával járó megterhelést, sértő lehet (és ezért a gázsókkal való beszélgetésekben a romák nyomatékosan szokták említeni a munkakönyvükbe

bejegyzett hosszú időtartamot), mégsem büszke egyetlen roma sem arra, hogy a vasárnapi üzletelés után hétfőnként dolgozni megy a gázszókhoz. A kitaratást és buzgalmat bár nem nézik le, mégsem ezek azok a tulajdonságok, amelyek miatt egy *romot* dicsérni fognak. Ha „testvérei” közül kitűnik, sokkal inkább jó beszédképességének (*vorba*), nagylelkűségének (*romani bútyi* ’roma munka’, ahogy azt egy férfi megfogalmazta) és szerencsésének köszönheti. A *romnyik* helyzete azonban más. A jövődéli menyekben az egyik leginkább keresett tulajdonság a szorgalom. A lány „lustasága” rossz jel. Az előzőekben már bemutatam azt a valóban kimerítő napi rutinmunkát, ami egyes lányoknak osztályrészül jut. A *romnyik* felnőtté válva tovább végzik családfenntartó munkájukat. Épp az imént láttuk, hogy ők azok, akik a disznótartással kapcsolatos nehéz fizikai munkát elvégzik – azt a munkát, amit a parasztok mint „igazi munkát” írnának le – míg férjeik az adásvételt intézik.

Tekintettel arra, hogy a *romnyikat* a munkához társítják, és hogy a gázszók szimbolikusan romákká alakulnak át, aligha meglepő, hogy a romák a bérmunkát a nemi szerepek szempontjából a női nemhez illőnek tekintik. A bérmunka a romák számára olyan kapcsolatot jelent a gázszókkal, amelyre „természeténél fogva” alkalmasabb a *romnyi*. A harmadik fejezetben bemutatott statisztikai minta első látásra nem döntő ebben a kérdésben. 18 férfinak és 23 nőnek (akik közül 11-en voltak gyeseen az adatfelvétel idején) volt „állandó munkahelye”, de a statisztikákból nem olvashatók ki a motivációk. Ennél jóval többet mondó az, hogy alkalmi munkát 7 férfi végzett, míg a nők között senki sem, viszont a szóban forgó hét férfi felesége kivétel nélkül mind munkakönyvvel rendelkezett. Annak, hogy nem a *romok*, hanem a *romnyik* mentek dolgozni, véleményem szerint az az oka, hogy az általános felfogás szerint a bérmunka végzését inkább a *romnyi* kötelességének tekintik, mintsem a férfiénak. Emiatt egyetlen *romnyi* sem veheti olyan könnyen a bérmunkát, mint a férfiak.

A háztartás fenntartásában játszott szerepek nemekhez való kapcsolását illusztrálja a megkeresett pénz felhasználása is. A romák nyíltan kijelentik, hogy a *romnyiknak* kötelessége a pénzt a háztartásba hazaadni, míg a *romokat* semmi sem kötelezi arra, hogy a megkeresett pénzt odaadják feleségeiknek. Néhány fiatalember azt mondta nekem, hogy keresete nagy részét hazaviszi feleségének a fizetés napján. Bár nincs okom kételkedni ebben, mégis sok nő állította Szegő Juditnak, hogy saját fizetéséből él meg. Egy férfit, aki keresete nagy részét rendszeresen elveszti a kártyán, bizonyosan nem fognak nagy becsben tartani a szenvedélye miatt. Ám ha felesége egyáltalán nem dolgozik, sokkal kritikusabb megjegyzéseknek teszi ki magát, mert viselkedését kötelessége természetellenes elhanyagolásának fogják tekinteni, míg férjét legfeljebb sajnálni fogják.²¹

A nemek szerinti munkamegosztással a pénzköltés különböző magatartásformái járnak együtt. Míg a fizetés napját követően a nők beszerző körútra mennek, visszafizetik kölcsöneiket és más egyszeri kiadásaik vannak, a férfiak inni mennek és szerencsejátékot játszanak rokonaikkal. Említettem, hogy a nők a legkü-

21 Sutherland (1975: 194) írja, hogy „a barvale-i kalderások szerint elsősorban a nő felelős azért, hogy a családját és a férjét eltartsa”. Gropper (1975: 38) szerint „a nőtől várják el, hogy a napi kiadásokat fedezze”. Williams (1984: 194) pedig megjegyzi, hogy „a nők által keresett pénzt nagy általánosságban a napi kiadásokra ... míg a férfiak által megkeresett pénzt inkább kivételes kiadásokra fordítják”.

lönfélébb módokon próbálják elkerülni azt, hogy készpénzt kelljen költeniük a beszerző körútjaikon: akár úgy, hogy elbliccelik a jegyfizetést útban a szemételepekre, akár úgy, hogy nem fizetnek bérleti díjat a piacon, ahol fonalat árulnak, akár úgy, hogy kapcsolatot építenek ki azokkal a *gázszi* kereskedőkkel, akik olcsón adják áruikat. Ily módon a *romnyik* el akarják kerülni azt, hogy a pénz a *gázsók*hoz jusson. Ennek ellenére az az általános felfogás, hogy a *romnyi* kötelessége még a *romot* is pénzzel ellátni. Nemezszer láttam, amint fiatal *romok* – miután kifutottak a pénzükből a fizetés utáni hetekben – egyszerűen kimarkoltak egy kisebb összeget valamelyik idősebb nőrokonuk kötényéből. A férfiak szabadon költik a készpénzt akkor is, amikor a fizetésnap után rokonlátogatóba mennek a *gázsók* által vezetett taxival. A nők viszont néha megpróbálnak csellel ellenszegülni. Szegő Juditot többször is megkérték a *romnyik*, hogy a fizetés napján vegye magához a pénzüket. Így férjük rokonait, akik azért jelentek meg, hogy kölcsönkérjenek tőlük, őszintén tudták visszautasítani. Ha a pénz otthon lett volna, a *rom* nem utasíthatta volna vissza a „testvérét”.

Az egyik legjellegzetesebb mód, ahogy a férfiak a pénznek a nyakára hágnak, a szerencsejáték. Egy csoport férfi összegyűlik a város egyik kocsmájában, és a kora estét iszogatóssal tölti, amíg megfelelő partner – általában *romungrók* vagy *gázsók* – nem tűnik fel, bár néha a romák egymással is játszanak. Az idősebb *romokat* is meghívhatják egy italra, de – két középkorú férfi kivételével, akik gyári munkások még most is – az öregek általában hazatérnek, még mielőtt a fiatalabb, dolgozó *romok* már némileg kapatosan nekifognának játszani, ami aztán egész éjszaka, vagy még annál tovább is tarthat. A romák általában többen állnak össze és úgy alkotnak egy csapatot, amelynek egyik tagja kártyázik ténylegesen egy *romungróval*, míg a többiek fogadásokat kötnek rá, akárcsak a *romungrók*, akik ugyanígy tesznek. A játék mindig a huszonegyezés. A paklit minden alkalommal megkeverik, így jóformán csak a szerencse diktálja az eredményt. A fogadó felek minden menetnél („piros”) 100 forintosokat dobálnak az egymással szemben játszó kártyások közé. Ahogy előrehaladnak az éjszakában, egyre több sört isznak, és a tétek is nagyobbak lesznek: akár a „zöldhasú” 1000 forintosok is előkerülhetnek. Ha elég hely van, a férfiak a pénz kupacokban halmozzák fel maguk mellett, és e kupacok a szerencsétől függően apadhatnak vagy nőhetnek. A játék addig tart, amíg az egyik fél összes pénzt el nem nyerik, vagy legalábbis amíg úgy nem látszik, hogy ez bekövetkezett.

A „nyugdijas, de üzletelő” férfiak (lásd a harmadik fejezetet) nem járnak kártyázni. Magyarazatként mindnyájan ugyanazt a vándortörténetet mesélték el, amely szerint egy éjszaka 60 000 forintot vesztek el (többet, mint a legjobb ló ára) – olyan sok pénzt, hogy feleségeik *dikhló*jában kellett elhozni otthonról. Ezzel részükről befejezték a kártyázást.

A szerencsejátékban magában, és ebben a kvázi-mitikus történetben, amely a játékban eltöltött élet végét jelzi, az egyik leghangsúlyosabb elem a piros és zöld bankók, mint fizikai tárgyak brutális mennyisége. Nekem az a benyomásom, hogy amikor ez a nyersen anyagi jellegű, száraz papírpénz halom az egyik játszó féltől a másikhoz tolódik, teljesen függetlenül a játékosok ügyességétől, vagy akaratától – a romák szimbolikusan „eljátsszák”, hogy megsemmisítik az illető egyén személyiségének azt a részét, amit a bér munka során a pénz megkeresésére fordított. A munka – még a bér munka elidegenedett formájában is – cél-

tudatosságot feltételez, és a belőle eredő pénz ezt a jegyet magán hordozza, míg a szerencsejátékból származó pénznek nincs ilyesfajta piszkos „múltja”: a szerencsés véletlennek köszönhető. Ha igazam van abban, hogy a szerencsejáték lényege épp az, hogy a munkából fakadó szennyezést mossa le a pénzről, meg lehet magyarázni azt, hogy a romák a játéokban való vesztséget miért tekintik majdnem annyira elfogadhatónak, mint a nyerést, és hogy még mindig miért jobb, mintha valaki a játéokban részt sem venne. Éjfél felé egyesek bár megduplázhatták már a pénzüket, nem hagyják abba, s mennek haza megelégedve, hanem mindaddig játszanak, amíg az egyik fél el nem veszi az összes pénzét. Ahogy az estében előrehaladnak, a tétek megnőnek, a rombolás egyre látványosabbá válik, majd a potenciális megsemmisítés a valóságban is bekövetkezik. Egész elképesztő volt a számomra látni a férfiakat azután, hogy játszottak és vesztek: a dolgozó romák még hatalmas összegek (akár havi fizetésük négyszeresének) elvesztése után sem hagytak fel örökre a játékkal. A következő hónapban újra ott láttam őket a társaságban.²²

Amikor tehát rombolás útján, mintegy kitörülve magukból személyiségüknek azt a részét, amit a bérmunka során a pénz megkeresésére fordítottak, a romák végül is pénzt nyernek, akkor „boldogok” (*baxtalo*, ami „szerencsést” is jelent). Ezt a pénzt, amit nyertek és nem kerestek, társadalmilag elismert, fontos célokra használhatják és használják is. Néhányan esetleg megünnepelhetik az eseményt: az előző esti nyertesek felkeresik öregebb rokonaikat néhány üveg pálinkával; de ha a nyereség elég nagy volt, lovat vesznek rajta. A munkából (a *gázsóktól*) származó szennyes pénz a szerencsejátékon keresztül megtisztítva a férfiak most már beléphetnek a tiszta pénzkeresés szférájába: a lovakkal való kereskedésbe.

A vagyonteremtés folyamatának kettéosztása férfi és női, tiszta és tisztátalan szférákra a cigány nyelvben is kifejezésre jut. A harmadik fejezetben beszámoltam arról, hogy a romák a cigánytelep mindennapjai során a pénz használatától ódzkodnak. Sőt amikor cigányul beszélnek, nem használják a magyar „forint” kifejezést, annak ellenére, hogy sok magyar szó ment át a nyelvükbe. Ugyanakkor munkahelyükön, a *gázsókkal* érintkezve és a fizetésről beszélgetve, vagy a boltban, ahol pénzt költenek, vagy az OTP-ben, ahol határozott időre szóló takarékbetétkönyvet nyitnak, természetesen használják a „forint” szót. De önmaguk között a „forint” tabu alá esik, és a helyette használt kifejezéseknek széles skálája van. Ilyenek a *nyeve* és *xitya* (aprópénz), ha kis összegről, a *pengő* (a forint előtti magyar pénz), ha meghatározott összegről, és a *rup* (ezüst), ha általában a pénzről van szó. A papírpénzek színe, a „piros” (*lolo*) és a „zöld” (*zeleno*) is szolgálhat megjelölésképpen. Végezetül van még egy terminus, amely mára a magyar szlengben is ismertté vált, s amelynek nincs más jelentése tudomásom szerint: a *love* (egy-egy számban *lovo*, „pénz”).

Ha ezeknek a szavaknak a segítségével akarjuk összefoglalni az eddig elhangzottakat, akkor azt mondhatjuk, hogy a munkából származó „forintokat” kártyán számtalan „pengővé” alakítják át, amelyek aztán lovakká válva hozzák az „ezüstöt” a romák kezei közé. És a pénz mint szabadon folyó „ezüst” – olyan „ezüst”, amelyért nem kell erőfeszítést tenni – végső soron a romákat

²² Itt fejezem ki köszönetem Akis Papataxiarchisnak a szerencsejáték itt kifejtett értelmezésében nyújtott ötleteiért.

élteti azáltal, hogy lehetővé teszi számukra az ünneplést és azt, hogy a *voja* állapotba jussanak „igazi testvéreikkel”.²³

De a *rupban*, legalábbis annak materiális formájában, benne rejlik a *forint* is. A készpénz – mint hivatalos magyar pénz – nyilvánvalóvá teszi az ellentétet a felhalmozás és az elosztás etikája között, hiszen felhalmozható, elrejthető, és átalakítható nem megosztható javakra, például bútorra, lovakra és más egyébre. A vagyon a *gázsók* pénze, a *forint* formájában halmozódik fel. A romák, ha pénzt akarnak megtakarítani, átadhatják a körükben kutatást végző, sőt akár a bankban ülő *gázsónak* is, hogy az megőrizze a számukra. A *gázso* a pénzt természetesen (társadalmi) formájában, forintban őrzi meg. Ez elvileg minden roma számára érthető és elfogadható, de valahogy mégsem roma magatartás, ők ugyanis ritkán vagy sohasem dicsekednek azzal, hogy pénzt takarítottak meg. Ha ez utóbbit akarják tenni, a pénzt odaadják feleségüknek, akik azt egy pénztárcába teszik, és kötényük alatt, (tisztátalan) vaginájukhoz közel hordják. A teremtéshez, a transzformációhoz és a privát háztartáshoz társított *romnyi* így válik „testvériség”-ellenes pénzhordozóvá.²⁴

Másrésről viszont, mivel a *romnyik* maguk is a roma társadalom tagjai, ők is tagadják nyelvileg (lexikálisan), hogy a pénz elválasztja egymástól a romákat. Úgy ítélve meg, hogy a pénz „forint” formájában ugyan egyénileg halmozódik fel, de „ezüstként” a romák testvériségének a fenntartását szolgálja, a *romok* és *romnyik* ideális megoldást találtak a felhalmozás problémájára egy nyílt, az osztozás erkölcsét valló társadalomban. Ez az oka, amiért az asszonyok megengedik, hogy a fiatal férfiak elszedjék utolsó forintjaikat, és nehezen megkeresett pénzüket férjüknek adják, aki azután elkártyázza. Azt, hogy a formálisan szankcionált diszkurzusokban a cigány pénz csak egy magasabb cél elérésének eszköze, jól mutatja egy gesztus, amivel olyan férfiak szoktak élni, akik valamilyen vágyuk kielégítésében akadályoztatva vannak. Ha például azt akarják kifejezni, hogy semmilyen árat sem sajnálnak azért, hogy testvéreiket meglátogathassák mondjuk reggeli 3 órakor, akár „zöldhasú” bankjegyeket is széttéphetnek, vagy a tűzbe dobhatnak. A többiek megpróbálhatják megakadályozni őket ebben és elvenni tőlük a pénzt, amíg le nem csillapodnak, ám a gesztus miatt a szóban forgó személy nem szenved presztízsvesztéséget. Ellenkezőleg: ily módon mutatta ki, hogy személyében olyan *rommal* van dolguk, aki számára testvérei mindennél előbbrevalóak.

Befejezésként e részhez még csak annyit tennék hozzá, hogy a romák viselkedését a következő strukturális oppozíciók révén érthetjük meg jobban:

<i>romnyi</i>	<i>rom</i>
munka	üzletelés
felhalmoz	elköltség
háztartás	testvérek

A bérmunka nem bomlasztja szét végérvényesen a roma életmódot, mert a megszerzett pénz, a *forint*, a *gázsókkal* való, társadalmilag értéktelen kapcsolatot

23 Amikor mi „bérletről”, „haszonról”, „tőkéről”, „kamatról”, „adósságról” és más egyébről beszélünk, a pénzt mint társadalmi kapcsolatot fogjuk fel.

24 Lásd ehhez Gurevics (1974: 243–244), ahol a pénz „jó” és „rossz” felhasználásának középkori fogalmait elemzi.

testesíti meg, ami nem vezet sehova a romák szemében. A munkában szerzett pénz, mint olyan, pusztán arra jó és semmi másra, hogy a háztartásba tartozókat élelmezzék belőle. Ezt a bért munkából származó pénzt meg kell tisztítani, mielőtt a romák „élhetnének” vele. A roma munkások pontosan ezt teszik a fizetés utáni hétvégeken, amikor szerencsejátékot játszanak – amikor a kártyázás hazarder jellege szimbolikusan törli ki a pénzből az idegen céltudatosságot és a gázszók számára végzett munka más-irányultságát.

Összegezés

„Új magyarok” vagy „régi cigányok”?

> *Cigányok és nem cigányok változó történelmi viszonya*

Amikor Angliában cigányok között kezdtem dolgozni, meg voltam győződve arról, hogy egy nép, amely oly állhatatosan és sikeresen állt ellen az őt környező társadalomba való beolvasztási kísérleteknek, és el tudta utasítani annak domináns munkaetikáját, valami fontosat tud mondani a számomra. Amikor Magyarországra utaztam, azzal is tisztában voltam, hogy ebben az országban a cigányok élete nem lehet könnyű. Legalábbis papíron nem sok legális lehetőségük volt, hogy azt a vándorló, kereskedő életformát folytassák, amit a nyugati országokban oly nagy kedvteléssel űznek. Mindenki, szociológusok, cigányok és antropológusok megegyezett abban, hogy a cigányok nem szeretnek dolgozni, márpedig a „szocialista” Magyarországon minden állampolgárnak dolgoznia kell.

Az a régi magyar szólás, hogy „A munka megalázza az urat és a cigányt” jól összegezi a legtöbb nem cigány beállítódását. Valami ehhez hasonlót fejteget Okely, Sutherland és Silverman is, akik mind hangsúlyozták, hogy a bérmunka különböző úton-módon, de a romák *gázsóknak* való alávetettségét és a „kivül-állók”-kal való túl szoros kapcsolatuk kialakítását eredményezi. Piasere figyelmét a fizikai erőfeszítések elutasítására és a cigányok kapitalista mentalitására összpontosította, és arra a logikailag szükséges, de merészen megfogalmazott véleményre jutott, hogy: „A bérmunka nagyarányú elterjedése a romáknak, mint a *gázsóktól* különálló népnek a halálát jelentheti” (1984: 145).

A cigányokról írt több korai nyugati munka, miután alaposan kifinomított képet adott a stabil cigány társadalomról, azzal végződött, hogy felvázolták bennük a „cigányság végét”. Például Sutherland bemutatja az amerikai romák társadalmának integrált funkcionálását, de könyvét azzal a megjegyzéssel zárja, hogy „adaptációjuk mindig kétes értékű...mert az asszimiláció veszélyétől sohasem teljesen mentes” (1975: 289), majd így folytatja: „mihelyt a cigányokat hivatalosan el fogják ismerni, az a veszély fenyegeti őket, hogy nem fognak tudni megbirkózni az amerikai bürokráciával, s nem mindegyikük lesz képes alkalmazni azt az idők próbáját kiállt megoldást, hogy zöldebb legelőkre vándorol tovább” (1975: 290–291).

Tekintettel arra, hogy Sutherland a cigányság potenciális letűnésével fejezte be a munkáját, saját kutatásomat ezt a lehetőséget szem előtt tartva kezdtem meg. Épp ezért rendkívül ironikus volt, hogy alig adtam jelét a magyarországi cigányok kultúrája iránti érdeklődésemnek, azonnal szembetaláltam magam a cigányok adaptációja nyilvánvaló életterejének a jeleivel. Magyar barátaim szarkasztikusan megjegyezték, hogy nem is választhattam volna magamnak jobb

témát, „minthogy néhány éven belül a cigányok úgyis átveszik itt az uralmat”. Ez a megjegyzés sok magyar ama félelmére utal, hogy a cigányok, magasabb népszaporodási rátájuknak köszönhetően „elnyelik” a többségi nemzetet. A magyar intelligencia köreiből közismert egy történet. Eszerint egy fiatal roma költő – arra a széles körben osztott nézetre utalva, hogy a magyarok szét vannak szóródva a világon a mai Magyarország határain kívül, és még most is szóródnak – azt mondta, hogy „a cigányok meg fogják oldani a magyarok problémáját” úgy, hogy átveszik az országot. Olyan nép számára, amely már enélkül is bizonytalan annak megítélésében, hogy az „idegenek” milyen szerepet játszottak történelmében, az ilyen „alulról” jövő fenyegetések borzasztónak tűnnek. Az elmúlt években a magyarországi nagyobb városokban feltűnő falfeliratok: „Cigánymentes övezet”, vagy „Öld meg a cigányt” több mint ijesztő jelei annak, hogy egyre inkább tudatosul az emberekben a cigányok jelenléte.

Egy a magyar „parasztokról” szóló etnográfiai leírás (Bell, 1984) számos példával szolgál arra nézve, hogy a cigányok nemcsak a budapesti intelligencia köreiből tudatában játszanak ilyen kiemelt szerepet. Már idéztem Bell egyik adatközlőjét, aki azt mondta, hogy a cigányok kiszorították a magyarokat Lapos faluból. Egy másik adatközlő még epésebb megjegyzést tett: „az emberek [=magyarok] most [olyanok mint a] cigányok” (1984: 294), mivel a mai világban az érvényesülés „cigánykodáson” keresztül lehetséges. Bell ezt a következőképpen határozza meg: „a vezetőség kegyeinek a megnyerése, kétarcúság, a munkatársak elárulása, hízelgés, a panaszok visszafojtása, szexuális kegyekben részesítés, azaz, metaforikusan kifejezve »felfelé nyalás, lefelé rúgás« (Bell, 1984: 253–244). Azokról, akik a lapsi termelőségvetkezetet vezetik, azt mondják, hogy „nem dolgoznak semmit sem, csak a beosztottakat utasítgatják” (1984: 170). A termelőségvetkezet dolgozói meg vannak győződve arról, hogy a jobb munkák és a privilégiumok elnyerése attól függ, hogy „ki van közelebb a tűzhöz” (1984: 247). Bármilyen igaz mindebből (és Bell bemutatja, hogy a régi, korrupt elnököt felváltó új, szigorú tsz-elnök megváltoztathatja ugyan a magatartásformákat, de az nem szükségszerűen befolyásolja az ideológiai sztereotípiákat), általánosan elterjedt vélemény, hogy ebben a világban nem a munka, hanem a kapcsolatok segítik az érvényesülést. Ahogy azt egy mai magyar mondás tartja: „Nem érek rá pénzt keresni, mert túl sokat dolgozom”.

E helyzet egyik következménye az, hogy a termelőségvetkezetből lopni elfogadott dolognak számít a munkások között; el is keresztelték „szerezni”-re vagy „hozni”-ra (Bell 1984: 183). Ez a magyarok által „cigánykodásnak” nevezett viselkedésforma nemcsak a parasztokra érvényes. A gyári vezetés számára a nagyobb csapás, hogy a dolgozók a lehető legkisebb energiával dolgoznak munkaidőben, mert erejüket későbbre tartogatják, amikor a saját vállalkozásaikban dolgoznak (Marrese, 1981: 59-60).

Napi sajtóriportok, könyvek, sőt filmek szólnak a munkahelyi fegyelem hiányáról, a kollektív tulajdon rovására elkövetett lopásokról, és arról a morális züllésről, ami az élet minden szférájában meglévő ügyeskedésből következik. A teljes élet ugyan semmiféleképp sem jelenti ez utóbbit – sőt valószínűleg kevésbé, mint bármelyik másik kelet-európai országban – de mégis széles körben osztott nézet az, hogy a mostani magyaroknak a csencselés és az ügyeskedés jutott osztályrészül.

Gyakran hallani, hogy Magyarországon nincs „civil társadalom”, és hogy a párt a társadalmi élet egyedüli alapintézménye. Ennek következményeképp nagyon sokan érzik úgy, hogy saját társadalmukon belül a perifériára szorultak. A cigányok múltbeli állapotának fő jellemzője éppen a perifériáraszorultság volt köszönhető annak, hogy nem rendelkeztek a termelőeszközökkel, azaz nem volt földjük, ami nélkülözhetetlen belépőjegy volt a társadalmi életben való részvételhez. Most a párttagság játssza ugyanezt a szerepet, és ezért az emberek nagy része úgy érzi időnként, hogy a perifériára szorult a saját társadalmán belül. Sötétebb pillanatokban úgy tűnhet sokuknak, hogy a „cigánykodás”, a hatalmon lévőknek a körbeudvarlása, és privilégiumok kiügyeskedése az egyedül járható út, ha érvényesülni akarnak. Talán inkább úgy mondhatnánk, hogy míg a romák az élet szükséges, de alulértékelt oldalát mint „idegent” képviselik, addig a magyarok a valóságban ugyanazt csinálják. Az ügyeskedő mentalitást elfogadva ugyanakkor mégis felháborodnak időnként azon, hogy a cigányok manapság valódi „új magyarokká” váltak, akik „ingyenes” lakást, családi pótlékot és más (feltételezett), az állami támogatással együtt járó előnyöket élveznek. Míg a dolgozó magyarok egy nap két állást is ellátva „kihajtják a belüket”, az ügyeskedő cigányok – elképzeléseik szerint – kényelmesen üldögélnek és várják az alamizsnát.¹

> *Hogyan ériük be önmagunkkal?*

Nem szerencsés, ha a cigány és nem-cigány identitást úgy kezelnék, mint ami egyfajta állandósággal, jól körülhatárolt etnikai csoportokhoz kapcsolódik. Magyarországi tapasztalataim arra indítanak, hogy helyesebb, ha e két fogalmat és a hozzájuk kapcsolódó etikát olyasfajta történelmi viszonyban vizsgáljuk, amelyben a kettő kölcsönösen átalakulhat a másikba. Az etnikai viszonylatok Barth (1969) és Bromley (1980)-féle modelljeivel semmire sem megyünk itt. Leach, Okely és Verdery sokkal hasznosabb eszközt adott a kezünkbe akkor, amikor az identitást „szituacionálisnak”, helyzetfüggőnek tekintette, olyanak, ami más identitásokkal változó és egymást alakító viszonyban létezik. Ilyen értelemben véve azzal van dolgunk, amit úgy hívhatnánk, hogy a „cigányok kora” – olyan periódus Európa történelmében, amikor a „cigányszerűség” állandóan lehetségessé válik saját társadalmunk természete miatt: bizonyos emberek ugyanis azért szorulhatnak a perifériára, mert – nem lévén ellenőrzésük felette – elvesztik a saját életükről való döntés lehetőségét.

Mivel ezt a perspektívát elfogadtam, a bevezetésben leszögeztem, azt akarom bemutatni, hogy ami „az etnikai határ önkényes jelzője”-nek látszik, az a valóságban távolról sem önkényes, és csoportok közötti viszonyok gazdasági-társadalmi meghatározottságához kapcsolódik. Az alapvető különbség a „valódi parasztok” és a cigányok között az, hogy a parasztoknak földjük van, amelyen

1 E témáról nemrégiben Kenedi János írt [1987]. Cikkében különféle funkcionális okokat említ a cigányok bűnbakká való kinevezésére, és ír az ügyeskedés jellegzetes ambivalenciájáról. Nekem azonban az a benyomásom, hogy túlhangsúlyozza mindennek a magyar sajátosság voltát. Amennyire én tudom, a cigányok hasonlóan „szembeötlők” Romániában, Csehszlovákiában, sőt Oroszországban is.

létfenntartásukat biztosítani tudják. Így – ideális esetben és néha talán nagyrészt szimbolikus módon – a termelés és felhalmozás útján meg tudták teremteni az autonóm társadalmi cselekvés feltételeit. Ez a cigányokra csak annyiban állt, amennyiben zenélésből vagy fémművességből éltek. A „termelésnek” ezen (a mágikus jegyét magán viselő) formáitól eltekintve a termelőmunka a cigányok számára az elidegenedett munkát jelenti. A „forgalom” kézbe kaparintása és az abból való élés viszont olyan lehetőség volt, amely nyitva állt a cigányok előtt. Véleményem szerint ez a „cigány életmód” megértésének a kulcsa.

A VII. fejezetben a kétféle etika között ellentétek sorozatát vázoltam fel, amelyek e kétféle, egymással szemben álló orientációból fakadnak, s amelyeket a következő táblázatban foglalhatunk össze:

<i>paraszti</i>	<i>roma</i>
a föld formálja az embert	nincs kötődés a földhöz
munka	üzletelés
gürcölés	beszélgetés
kitartás	ügyesség
termelés	forgalom
világi tevékenység	mágia
autonómia:	autonómia:
a csere elkerülése	a munka elkerülése
fukarkodás	tékozlás
családi felhalmozás	testvérek közötti osztozás
a múlt szerepet játszik az életben	nem törődnek a múlttal

Véleményem szerint e két erkölcsöt (amelyek az etnikus különbségek alapvető jegyeit idézik elő) úgy kell felfognunk, mint az újratermelés szempontjából ideológiailag egyoldalú beállítódásokat. Újratermelésen a létfenntartási eszközök termelésének és forgalmának társadalmi folyamatát értem. Minden újratermelés magában foglalja e két elemet, és mindkettő értelmetlen és „nem-reproduktív” a másik nélkül (Vö. Marx, 1970: 196).

Sok társadalomban a termelés teljes társadalmi folyamata úgy jelenik meg, mint ami e két mozzanat egyikétől függ. A magyarok például majdnem egy generáción keresztül olyan újratermelési rendszerben éltek, amelyben a termelés és a forgalom el volt szakítva egymástól (azáltal, hogy a forgalmat a terv egyszerű technikai funkciójának tulajdonították). Ez gyakran azt eredményezte, hogy a javakat megtermelték, de forgalmukat (azaz a lakosságnak való szétosztásukat) már nem biztosították (Nove, 1983).² A mi társadalmunkban az újratermelés láthatólag a forgalmon alapul, ami a javak cseréjének formájában valósul meg. A kapitalizmusban a termelés csak akkor kezdődik, ha a javakat és a munkát (mint árucikket) előzőleg már megvették, és csak akkor folytatódik, ha az annak folyamán létrehozott javakat eladják. Antropológiailag jól megvizsgált eseteket

2 Nem használom itt a csere kifejezést, mivel azt fenntartom a forgalom speciális formáinak, például az ajándék és a javak cseréjének a megnevezésére, amelyek szemben állnak a javak megosztásával és a redistribúcióval.

ismerünk Melanéziából, ahonnan a kutatók a termelés és a forgalom mindent átható megkülönböztetéséről számoltak be, és ahol a termelés úgy jelenik meg, mintha az utóbbin alapulna [egyebek között Strathern, M. 1972, 1978; Strathern, A. 1971, 1979; Josephides, 1986]. Ez a kapitalizmustól természetesen annyiban különbözik, hogy a forgalom ajándékcsere, nem pedig árucserén alapul, bármennyire összeegyeztethetővé is válják egymással e kettő (Gregory 1980; Josephides, 1986: 221).

E melanéziai példák és a romák közötti hasonlóság azonnal nyilvánvaló. Például az a leírás, amit a romnyik disznótermelésbe fektetett munkájának elidegenítéséről írtam, emlékeztet arra, amit M. Strathern és L. Josephides írnak le Új-Guineából, ahol egy nő munkáját egy férfi „üzletkötő” elidegenítheti abból a célból, hogy a disznóért ellenértéket kapjon. De különbségek is vannak. Az új-guineai big-man-ek* valóban uralkodnak a termelők (férfiak és nők, de elsősorban a nők fölött [Strathern, 1978: 186–191]), míg a legtöbb magyar roma nem: csak egészen kivételes esetekben dolgoztatnak gázso csavargókat, és ez aligha lehet „kielégítő” ahhoz, hogy létfenntartásukat erre alapozhatnák. Rendkívül fontos ez, mert a romák bármennyire nem ellenőrzik is – vagy nem képesek ellenőrizni – a termelést és a forgalmat egyaránt, az ellenőrizhetetlen „termelési mozzanatot” valamilyen módon mégiscsak magukévá kell tenniük.

A cigányok nem tudnak (és valószínűleg soha nem is tudtak) a románész ideológia követelményei szerint élni. Korábban a parasztok, most pedig az állami gazdaságok és a gyárak számára szolgáltatók olcsó munkaerőt. Így roma identitásuk, mint kereskedőké, állandó veszélynek van kitéve. Nap mint nap férfiatlan és romához méltatlan dolgokat kell megtenniük. Az utolsó fejezetben azt fejtettem, hogy a bérmunkát „nőneműnek” tekintve a romák leértékelik, és bizonyos értelemben megtagadják életüknek azt a részét, amely nem egyeztethető össze romaságukkal. A nők fáradozásait és a cigányok újratermelésében való szerepét tagadva a romák továbbra is azt sugallják, hogy munka és gürcölés nélkül tudnak élni.

Hosszasan tárgyaltam a férfiak mint „testvérek” egyenlőségét, és leírtam néhány kiegyenlítő és homogenizáló tendenciát, amely a roma közösségekben érvényesül. Most azonban el kell mondani azt is, hogy ez az egyenlőség a romák és a romnyik közötti alapvető egyenlőtlenségen alapul. Sőt az is elképzelhető, hogy a roma ideológia szilárdsága magából az intézményesített egyenlőtlenségből fakad, ami lehetővé teszi, hogy a rom észre se vegye a lovakkal való kupeckedés során elszenvedett anyagi veszteségeit. A roma ideológia másik támasztéka maga az a tény, hogy a természeténél fogva ideológia, amit a hatodik fejezetben, a dalokon keresztül vizsgáltam. A dalokban kifejezett romaság hermetikusan el van zárva a mindennapos tapasztalat* kihívásaitól, mivel a dalok olyan feltételeket teremtenek, amelyekben az, amit állítanak, valóra is válik. A roma ideológia azonban nemcsak a mulatságok rítusszerű pillanataiban működik így. A lovakkal való kupeckedésről is elmondható, hogy „hasonló rugókra jár”. A romák azt mondják, hogy a kupeckedésből „ezüst” lesz. De még ha a szó „profit” értelmében nem is lesz belőle az, mindaddig, amíg a romák betérnek

* Szó szerint „nagy emberek”, akik személyes sikereik révén emelkednek ki a társadalomból. Pozíciójuk nem örökletes, és múlandó. (A szerk.)

egy itatra belőle a testvéreikkel, amíg a megkötött alku arra használgják fel, hogy a férfiak a *voja* állapotába jussanak, azt mutathatják, hogy „ezüst” lett, mert hisz a dolog természeténél fogva (tautologikusan) csak az „ezüst”, a roma pénz az, amit a romok arra szánnak, hogy *mulatságokra* költsék el. A lényeg az, hogy míg a kupeckedés során a *romok* a társadalmi boldogulást szolgálják, addig a nők termelő munkája csak saját családjuk és háztartásuk céljait szolgálja. Ezért azután bármilyen kis profitra is tegyenek szert, egy alku mindig „jónak” tűnik, egyszerűen azért, mert megkötötték: a sikeres alku bizonyítéka maga az ivás!

Mindazonáltal nemcsak a romáknak kell megbírkóznuk egy olyan valósággal, amit szeretnének letagadni, vagy magukévá tenni az újratermelésnek azt a felét, amit szégyenteljesnek és értéktelennek tartanak. A hetedik fejezetben tárgyalt parasztok nagy részének még kevésbé volt lehetősége arra, hogy őseinek földjén gazdálkodva önellátó lehessen. Bár Fél és Hofer nagy súlyt fektet a „korrekt parasztok” ideológiájára, abban a fejezetben, amit a „gazdagsághoz és szegénységhez vezető utaknak” szentelnek, elmondják, hogy nagyon sok gazdag család a földet egy vagy két generációval korábban vette meg (1969: 263–244, 268–270). Egy Átánytól néhány kilométerre fekvő faluról írva Bell ékesszóló bizonyítékkal szolgál a vagyon megszerzésének „nem rendes” módjaira: „Annak ellenére, hogy a *nagygazdák* rendkívül büszkéek gazdálkodási tudományukra és ismereteikre... a legtöbbjük, vagy közvetlen felmenőik nem úgy szerezték nagy földbirtokaikat, a legtöbbször úgy, ahogy gazdálkodtak, vagy jól művelték meg a kisbirtokokat. Néhány nagybirtokot Amerikában megkeresett pénzből vettek, vagy intenzív lótenyésztésből és kereskedésből. Másokat a két világháború utáni váratlan infláció segítette hozzá... A saját földön gazdálkodás nem volt a *nagygazda* státus elérésének általános módja” (1984: 511). Ezt a tényt azonban az igazi paraszt etikája nem ismeri el, és ily módon semmivel sem tükrözi vissza jobban az egész paraszti életet, mint a cigány ideológia a romák életét.³

A „korrekt paraszti” otthonon belül tehát „nem odaillő” cselekedeteket is el kellett végezni, például a javakat piacra kellett vinni. Ezt azonban „majdnem kivétel nélkül” az asszonyok végezték, akik saját munkájuk eredményét árulták a piacon (1969: 348). Az így megszerzett pénz nem létfenntartási célokra, hanem gyermekeik járulékos szükségleteinek a kielégítésére fordították, például ruhára, vagy a helyi kocsmában a cigány zenészek kifizetésére, akiknek fiaik tartoztak. A családon belül az asszony természetesen idegen volt (a magával hozott menyasszonyi láda ideális esetben a haláláig kitartott, így soha nem kellett házassági rokonai vagyonát felélnie azért, hogy ruházkodni tudjon (1969: 119). Ezért munkája a piacon értékesíthető volt önbecsülésük, vagy ami még fontosabb, a családi vagyon elvesztése nélkül.

Itt a romákét kiegészítő, de azzal ellentétes képpel van dolgunk. A cigány

3 Az eseményeknek ugyanezt a menetét látjuk Átányban is. E falu legalább a XVIII. századtól kezdve szorosan integrálódott a nemzeti árugazdaságba (1969: 248) és a kelet-nyugati kereskedelmi út mentén való fuvarozás legalább 1828-tól kezdve fontos jövedelmi forrása volt. A XIX. század második felében a földek bekapcsolása az áruforgalomba Átányt ugyanúgy érintette, mint az ország egészét. A csőd a XIX. század végén közönséges dolog lett (1969: 268), és sok paraszt tönkrement az 1880-as évek dekonjunktúrája során, amikor az olcsó amerikai búza elárasztotta az európai piacokat (1969: 269). Mások nagy kockázatot vállaltak és hatalmas kölcsönöket vettek fel, majd az I. világháború utáni inflációnak köszönhetően, ami tartozásuk nagy részét semmissé tette, megmenekültek (1969: 270).

nők dolgoznak, a paraszt nők kereskednek, de mindkét esetben a nők dolga annak a vagyonnak a megtermelése, amit ideiglenesnek, átmenetinek és társadalmilag értéktelennek ítélnék.

Am nemcsak a paraszt asszonyok voltak azok, akiknek a „másikat” magukba kellett illeszteniük. A sokgyermekes gazdacsaládokban az az ideál, hogy mindenkit ellássanak ha nem is földdel, de legalább a saját földön való munkával, a felnőtt kor elérésekor keresztülvihetetlen volt. Egyeseknek cselédként vagy bémunkásként kellett más gazdánál dolgozniuk legalábbis addig, amíg megkapták a saját földjüket. A „korrekt parasztok” ilyen fiainak a viselkedése furcsa módon megegyezett a cigányokéval. Példának okáért „nincs olyan férfi Átányban, aki [legény korában] ne lopott volna” (Fél és Hofer, 1969: 198), főleg gabonát a saját apjától (akinek a földjén, és aki részére az illető dolgozott). A legények nem azért loptak, hogy gazdasági terjeszkedésükhöz termelő bázist szerezzenek, hanem azért hogy a helyi kocsmában a hetenkénti dorbézolásaikhoz a cigány zenészeket fizetni tudják, hogy korosztályuk tagjaival együtt igyanak, majd később a falu másik „vég”-ének legényeivel összeverekedjenek. Vajon ez nem a cigány életforma, csak most a parasztok által, és rövid időre megjelenítve? Ezek a legények, akik a társadalomban perifériális szerepet játszottak, mert nem volt földjük, de mint felnőttek, elméletileg a társadalom teljes jogú tagjai voltak, a lenézett cigányok viselkedésének egyes elemeit vették át.

Paraszt identitásuk bizonytalansága azonban csak ideiglenes volt, mert egy – vagy néhány – év múlva bevonultak katonai szolgálatra. Onnan a magyar haza férfi tagjaiként tértek vissza, és mint ilyenek, készek arra, hogy teljes jogú tagként elfoglalják helyüket az átányi hazában – ez utóbbit a nemzet magvának és miniatűr képének tekintették. Ekkor, ha szerencsések voltak, földet kaptak, amin dolgozhattak, majd megházasodtak.

Azoknak a magyaroknak, akik e szerepet nem tudták végigjátszani, azaz a cselédeknek és a föld nélküli munkásoknak, sohasem volt reményük arra, hogy önellátók legyenek. Nem meglepő, hogy (a cigányokhoz hasonlóan) lustáknak tartották őket: ha szegények és földnélküliek, és alá vannak vetve gazdáik parancsainak, az azért van, mert lusták, és mert nem érznek késztetést arra, hogy státusukat megváltoztassák (Bell, 1984: 46-47) – pont úgy, ahogy ma a cigányokat írják le. Bell azt is megjegyzi, hogy „majdnem mindig a falun kívülről jönnek” (1984: 46), vagyis, ha Fél és Hofernek igaza van, szociálisan és morálisan periférikus helyzetűek a faluban. Kíváncsi vagyok, vajon az állítólagos cselédmagatartás milyen más jegyei mutatnak még hasonlóságot azzal, amit a cigányoknál láttunk.⁴

4 Martha Lampland a University of Chicago-ról a Dunántúlon egy egykori földesúri jobbágyfaluban végzett terepmunkát.

> *A szociológiai objektivizmuson
és az antropológiai kulturalizmuson túl*

Ha a cigány- és paraszti kapcsolatról felvázolt modellem helytálló, akkor van egy fontos elméleti implikációja, amely az etnográfiai leírást érinti. Mind a parasztok, mind a cigányok csak egyik felét veszik annak, ami egy egész, azt kikerekítik, majd az önállóságát, a saját csoportjukhoz való ragaszkodás és a másik csoport nélkül való élet ideológiájában hangsúlyozzák. Így azonban nem tudnak élni. Amikor kulturalista etnográfiai leírást adunk, megpróbáljuk a szóban forgó nép alapfogalmait lefordítani, de ha ezeket úgy tekintjük, mint a nép elképzeléseinek és cselekedeteinek a végösszegét, világuk és tapasztalataik nem kis részét figyelmen kívül hagyhatjuk.

Amikor magyar parasztokat vagy cigányokat írunk le, ugyanaz a veszély fenyeget bennünket, mint a melanézok kutatóit, akik a cselekvők saját magukról alkotott képét a valóságként ábrázolták. A. Strathern a csereügyleteket mint a vagyoni valódi forrását írta le először (1971), de később más magyarázatot adott, amelyben a termelésen van a hangsúly (1979). Ennek fényében az a véleményem, hogy Fél és Hofer túlhangsúlyozta az önállóság ideológiáját a piaci viszonyok „valóságával” szemben. A szereplők ideológiailag elfogult modelljét a leírásban eszközként használva a képnek csak egyik oldalát rajzolják meg, annak lényege pedig épp az ideológia által motivált cselekedetek, és az ideológia által alulértékelt, illetve tudomásul sem vett cselekedetek komplex interakciója kelene, hogy legyen.

Hasonló kritikával kell azonban illetnünk az antropológusok és szociológusok korábbi cigánytanulmányait is. Williams például a párizsi romákról írja, hogy a *mangimosz* (menyasszonykérés) olyan pillanat, amikor a roma társadalom „megmutatja magát”, az énekelt dalok pedig „a *kelderások* maguk” (1984: 451). Absztraktabb megfogalmazásban ez azt jelenti, hogy Williams szerint a *mangimoszban* és dalokban megnyilvánuló elképzelések megfelelő eszközt adnak a kezünkbe ahhoz, hogy a roma társadalmat általában leírassuk: az elképzelések nagyjából egy az egyben tükrözik a valóságot.

Elméleti szempontból nagyon hasonló a magyar szociológusok és szociográfusok hozzáállása, bár ők teljesen más végeredményre jutnak, mivel a cigány „ideológia” leírása helyett az ideológia által nagyrészt kirekesztett „objektív materiális valóságra” összpontosítják a figyelmüket.⁵ E szerzők közül a legérzékenyebb, Havas, a cigányoknak a szocialista ipari gazdaság által nyújtott, szűkre szabott társadalmi kereten belüli változó alkalmazkodási kísérleteit írta le. Kimutatja, hogy a „hagyományos” ismereteiket sikerült egyeseknek egyfajta új, „szerző-mozgó”, azaz vállalkozói életformává átalakítaniuk. Mások kénytelenek voltak heti ingázó munkássá válva elszigetelt cigány közösségeikből a fővárosba utazni. Egy harmadik, szerencsésebb csoport naponta ingázik az iparvidék periferiájáról a gyárakba. Erről az utóbbi csoportról Havas a következőket mondja: „E közösségek gyárba járó rétegénél erőteljes proletarizálódás indult meg,

⁵ A szociográfia a szociológia irodalmi változata, amely elsősorban a nagyközönségnek íródik – olyan művészet, amit Magyarországon több generáció óta magas fokon üznek.

amelynek következtében esetenként már átléphettek a kiszolgáló segédmunka és a gépi betanított munka között húzódó határvonalat is. Ez döntő mozzanat, mert a gépi betanított munka minden lélekölő és egészségre ártalmas következménye ellenére is egy újfajta viszonyt alakít ki a technikához, újfajta készségek elsajátítását teszi szükségessé, és jelentős változásokat eredményez a munkakultúrában és a munkához fűződő viszonyban” (1982,d: 199).

Havas munkájának rendkívül nagy íve mellett disszertációm szüklátókörfűnek tűnhet. A különböző társadalmi-gazdasági résekről és a cigányok azokba illeszkedésének természetéről vallott felfogása sokat fog át; az az elképzelése, hogy a cigányok és nem cigányok szorosan összekapcsolódnak, a kezdetektől fogva befolyásolta munkámat. Amikor azonban a cigány „kultúrát” akarja megmagyarázni – amit ő rendszerint feltételezett anyagi érdekek vagy szükségletek kifejeződésének tekint – modellje igen gyengévé válik. A „szerző-mozgó” cigányok között a felhalmozás hiányát például így magyarázza: „A garanciákkal nem kellően körülbástyázott, gyakran alkalmoszerű jövedelemforrások nem tesznek lehetővé tervezett, beosztó életet, nagyobb mértékű fölhalmozást” (1982,d: 187).⁶ A cigányok intenzív közösségi életét a „szerző-mozgóktól” megkövetelt gazdasági életvitel egy funkciójának tulajdonítja, amelyben a kockázat és a megtérülés nagy számú ember között oszlik meg (1982,d: 186). Mivel a cigány családi és közösségi kultúra a gazdasági szükségesség egy funkciója, amikor elfogadják, hogy „állandó vállalati munkaviszonyt létesítsenek... ezzel [megteszik] ... az első jelentősebb lépéseket az asszimiláció irányába” (1982,d: 188).

Havas érvelése itt jól egybevághat Kozák és mások véleményével, akik a jelenlegi, általában liberális kommunista kormánypolitika szószólói a „cigánykérdésben”. Az első részben kifejtettem, hogy nagyon sok hivatalos jelentés sémája az, hogy egyenes arányú viszonyt feltételez az iskolai eredmény, a munkakönyv, a javuló lakáskörülmények és aközött, hogy a cigányok a magyar társadalom alig megkülönböztethető tagjaivá válnak. Az uralkodó hivatalos modell szerint a „hagyományos, régi” cigány kultúrájának egy része – az, amelyről azt tartják, hogy a lumpenizálódásnak, illetve a termelés korábbi, osztályokon alapuló termelési módból kizártságnak az eredménye – el fog tűnni, mihelyt a cigányoknak munkát adnak. E szerint a modell szerint a rendes munkával és városi lakással rendelkező cigány „nem jelent különösebb problémát”. Amikor azután a cigányok letelepült bémunkásokká, és így a magyaroktól megkülönböztethetetlenekké lesznek, kultúrájuk (ruhájuk, dalaik és így tovább) folklórrá válik, a múlt színes emlékévé. Hétfőtől péntekig és az esetleges kommunista szombatokon a cigányok dolgozók lesznek, de vasárnap és ünnepnapokon újraélik majd múltjukat, egy napra ismét cigányokká válnak, akárcsak a magyar fiatalok, akik hétvégi estjeiket a városi táncházakban töltik, paraszt őseik táncait ropva.⁷

Ebben az érvelésben kimondatlanul is benne van, hogy az antropológusok, szociológusok és társadalomtervezők a cigányok életét egy leegyszerűsített modell segítségével írták le, és hogy annak csak egyik oldalára összpontosították a figyelmüket. A magyar szociológusokhoz hasonlóan magam is megpróbáltam

⁶ Lásd „Kiss: a könnyűszerrel keresett pénzzel természetesen könnyelmű életet él” (1983: 287).

⁷ A kommunista szombat olyan nap, amikor „önkéntesen” dolgoznak az állam számára, például szolidaritásból Nicaraguáért.

a cigányoknak a magyar társadalomba való tényleges anyagi integrációját – amit nap mint nap megfigyelhettem magam körül – figyelemmel kísérem. A legtöbb cigány magyarokkal él és dolgozik együtt, úgyhogy nem túlzás azt állítani a városbeli fizikai elkülönülésük is a nem cigányokhoz való viszonyuknak tekinthető. A cigányok magyar állampolgárok mind a polgári, mind a büntető törvénykönyv szerint, és kötelesek a szocialista termelési viszonyok részeseivé lenni. Még a roma közösségi élet ünnepeit is úgy időzítik, hogy egybeessenek a bérfizetések által rájuk kényszerített időrenddel. A magyar szociológusoktól eltérően én azonban megtanultam a romani nyelvet és megpróbáltam odafigyelni arra is, amit a romák a maguk életéről mondanak nekem. Munkám második részében erről számoltam be, és ez a rész olyan szerzőkhöz áll közel, mint Okely, Piasere és Williams.

A dolgozat e két része bizonyos értelemben egymással szemben álló két elméleti álláspontot képvisel a modern társadalomelméletben. Az első részben a cigány társadalmat „etikus”^{*} nézőpontból vizsgálom, és megkísérlem bemutatni tényleges anyagi újratermelését a történelem folyamán, míg a második részben e folyamat ideális modelljét tárgyalom, ahogy azt a cselekvők látják belülről. Antropológiai szóhasználattal élve az első részben strukturális-funkcionalista elemzőmódszerrel élek, míg a másodikban közelebb állok a strukturalizmushoz vagy inkább a kulturálizmushoz. Még másképp, marxista terminológiával élve, az első rész a termelési módnak olyan aspektusait írja le, amelybe a cigányok beleillesztődtek, míg a második rész a cigányoknak e termelési módról alkotott képét. A harmadik részben megkísérlem bemutatni azt, hogy a romák *gázsók*-nak való tényleges alávetettsége nem rombolja le a *gázsók* fölötti uralmuknak a kultúráját. Míg tehát a szociológusok, az antropológusok és a társadalomtervezők hajlottak arra, hogy a cigányoknak e „termelési módról” alkotott képét valóságosnak fogadják el – miközben abban már közelről sem értettek egyet, hogy e „termelési mód” valójában mi is – addig szerintem arra az időperiódusra, amelyre a dolgozatom vonatkozik, ez a feltevés nem áll, és segítségével nem tudjuk megmagyarázni a teljes folyamatot, vagyis a cigányok újratermelését. Ahogy Gellner már régebben leszögezte: „tévedés lenne azt állítani, hogy ha megértjük egy társadalom fogalmait úgy, ahogy tagjai értik e fogalmakat, akkor magát a társadalmat értjük meg. A fogalmak éppúgy elkendőzhetik, mint ahogy meg is világíthatják a valóságot, sőt lehet, hogy a valóság egy részének az elkendőzése épp a funkcióik egyike” (1974: 18).

A társadalomtervezők úgy érvelhetnek, hogy mindez ideiglenes jelenség és mihelyt hozzászoknak a cigányok a munkához, el fog múlni, mivel a munkabér a cigány közösségi ideológia holisztikus szövetében kérelhetetlenül érvényre juttatja majd megosztó logikáját. Érvelésük szerint a kulturális és gazdasági változás, az Alap és a Felépítmény átalakulása között „késés” van [lásd például Báthory, 1983: 9]. Ismerünk azonban olyan beszédes adatokat, amelyek arra utalnak, hogy a gyakorlat és az arról alkotott kép közötti részleges eltérés nem feltétlenül új jelenség. Abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy több olyan

* Utalás ez az amerikai kulturális antropológiában kidolgozott „etic” és „emic” megközelítés különbségére. Leegyszerűsítve az előbbi a kutató által alkalmazott, elvont tudományos kategóriákban leírást, az utóbbi a tanulmányozottak saját kategória-rendszerében leírást jelent. (A szerk.)

munka is van, ami a cigányokról szól: elsősorban Grellman híres műve, amely a XVIII. század végén íródott, abban az időben, amikor a császári udvar megpróbálta a cigányokat mint „új magyarokat” asszimilálni. 1775–76-ban a német nyelvű bécsi képesújságban, az *Anzeiger*-ben egy sorozat cikk jelent meg „H” aláírással. Ezek a cikkek, az arra beküldött reagálások és saját kutatásai szolgálták alapul Grellmannak műve megírásához.

Grellman először is a cigányok makacsságán lepődik meg: „Ami a leginkább megjegyzésre méltónak tűnik, az az, hogy sem az idő, sem a klíma, sem a jó példa általában véve nem eredményezett ez idáig semmiféle változást” e nép karakterében (1787: 9). Ugyan a cigányok indiai eredetében hisz, mégis azzal áll elő, hogy a cigányok sötét színe sokkal inkább a kosznak és a nap hatásának tulajdonítható, mintsem származásuknak (1787: 10), és meglehetősen magabiztosan állítja, hogy idegen kinézetük megszerzett és nem öröklött tulajdonság!⁸

Munkájának a legérdekesebb része „életmódjuk” leírása. Beszámol róla, hogy a cigányok kedvenc itala a pálinka, és hogy az ital és a ruházkodás az a két szenvedély, ami jövedelmük legnagyobb részét elviszi (1787: 18–19). A cigányok dohány iránti vágya „meghaladja a legmegrögzöttebb dohányosét is”, és még a nők is szoktak pipázni (1787: 16).⁹ Ruházkodásukról szólván említi, hogy „a zöld színt mindegyikük szereti, de a legkedveltebb mégis a vörös” (1787: 20). Az asszonyok fejüket befedik, és a legfeltűnőbb, az, hogy mindkét nem tagjai előszeretettel parádéznek egyetlen csillogó ruhadarabbal, míg a többi rongyokban lóg rajtuk. Gyermekeik 10 éves korukig meztelenül járnak (1787: 20–21). „Amikor a magyar vagy erdélyi vándorcigány hozzá tud jutni, lova is van” (1787: 23), de kupec kedvűre és csak ritkán tenyésztésre használja (1787: 30). Ha a cigányok szegények, az „lustaságuknak köszönhető és annak, hogy oly büszkéek kényelmükre” (1787: 27), mivel „iszonyodnak bármiféle munkától... és inkább éheznek és meztelenek, semmint hogy megerőltessék magukat...” (1787: 28). Ha egyáltalán termelőmunkát kell végezniük, az asszony tartja el a férjét és nem fordítva (1787: 33).

Grellmann további részleteket is átvesz az *Anzeiger* ismeretlen szerzőjétől.¹⁰ A gyermekek fiatalon házasodnak, mellőzve a hivatalos formákat. Nem sütnék kenyeret, hanem koldulnak, „vagy egy pogácsa [tehát kovásztalan kenyér] félét sütnék a hamuban”.

E leírások különleges jelentősége véleményem szerint abban áll, hogy az *Anzeiger* ismeretlen szerzője nem beszélt a román nyelvét. Az is világos, hogy sem ő, sem Grellman nem voltak tisztában annak jelentőségével, amit leírtak, így „vaktában” jegyeztek fel mindent. Annál inkább meglepő tehát, hogy az általuk festett kép mind a kisebb részletekben (a ruhák színe, pipázás, kovásztalan kenyér [minden bizonnyal a mai *bokolyi*] és döghús evése), mind az alap-

8 A kannibalizmusról folytatott eszmefuttatása azonban figyelmeztetés a számunkra, hogy nem szabad Grellmant sem teljesen megbízható útikalauzként elfogadnunk. Bár az adatok nagy részében kételkedik, azt állítja, hogy olyan nép esetében, mint a cigányok, ez is könnyen előfordulhat és figyelmeztet arra, hogy „ajánlatos a kormányoknak nagyon figyelmesnek lenniük” (1787: 12), mivel „a gyanúra mindig lesz elég ok” (1787: 15).

9 A pipák hosszúnyelűek, amelyeket üve kell szívni. E típus sokkal inkább a dzsentrik, mintsem a dolgozó osztályok kedvence.

10 Az itt következő rész Vekერი (1982: 6) átiratán alapul.

vetőbb dolgokban (a munkához és a pénzhez való viszonyuk, a nők szerepe a családi létfenntartásban) igen közel áll ahhoz, amit dolgozatom második részében vázoltam.

Itt azután ugyanaz az anomália tűnik fel, mint saját kutatásomban. Grellman elismeri, hogy bár a cigányok „állandó averzióval viseltetnek a mezőgazdaság iránt”, maga is látott cigány rabszolgákat és jobbágyokat, akik cigánynak maradtak meg annak ellenére, hogy ilyen munkát kellett végezniük (1787: 32). Azon a vidéken, ahol terepmunkámat végeztem, magam is találtam olyan dokumentumokat, amelyekből kiderül, hogy 1772-ben Egerben, Eszterházy püspök proklamációja idején (l. a második fejezetet) egy census szerint már a városban is voltak jobbágyi sorban lévő cigányok. A város „mezőgazdasági környékén” (*Territorio Agriculis De peribilium*) 18 ilyen család volt, amelyek közül négy sátrakban lakott. E *Zinganorum* mindegyike kovács volt, kivéve a sátorlakók közül kettőt, akik rézművesek illetve kolompárok volt. Ezek az emberek jobbágyi státusban éltek. Magában a városban (ami bizonyos helyhez való kötöttséget sugall) 33 család lakott, kovácsok és hegedűsök, akik közül néhányat a jobbágyok között soroltak fel. Ezek a cigányok minden valószínűség szerint a mai *romungro* cigányok ősei, akik a múlt század végén épp csak hogy az asszimiláció útjára léptek, így legalábbis elképzelhető, hogy jobbágyi sorok dacára magukat cigányoknak tekintették, vagy mások annak írták le őket.¹¹ Az „oláh” cigányok, akikről a dolgozatom szól, mielőtt nyugatra vándoroltak volna, Valachiában és Moldvában voltak rabszolgák századokon keresztül [l. Panaitescu, 1941]. És mégis, amikor az 1860-as években megjelentek Magyarországon, láthatóan és felismerhetően cigányok voltak.

Ha a második részben kifejtett tézisem a romák ideológiájáról igaz, akkor magyarázatom szerint a romaság ideológiája fokozatosan távolodhatott el az „anyagi valóságtól”. Ha volt olyan idő, amikor a cigányok egyszerűen kovácsok, zenészek vagy lókupecsek voltak, akkor ideológiájuk – amelynek értelmében a munkán keresztül nem foglalják bele a *gázsókat* az életükbe – többé-kevésbé pontosan tükrözhetette a roma valóságot. Ugyanakkor az is lehet, hogy az 1782-es censusban kovácsként felsorolt személyek más munkákat is végeztek a parasztok számára. Rendkívül valószínűtlen, hogy 1877-ben Harangos 40 főfoglalkozású cigány zenészt tartott volna el. Azt, hogy ki minek tartja magát, akkor sem állapították meg pontosabban, mint bármikor a későbbi cigánykutatások során. Hivatalosan ma a harangosi felnőtt férfiak 90%-a dolgozik teljes munkaidőben. Ám mindaddig, amíg a romák továbbra is úgy tudják beállítani, mintha az ideológiai szempontból „sűrű töltésű” pillanatokban, például a lóvásárban, a *gázsók* felett uralkodnának, vagy amíg a tiszta cigány élet folyamatosságát a „másik”, a szimbolikus szempontból *gázso* belefoglalása nélkül tudják ábrázolni, mint ahogy azt a *mulatságók* során a dalokban teszik – a „cigány út” újrateremtésének a lehetősége nyitva áll előttük.

Nem akarom azt állítani, hogy a romák csupán ideológiájuknak köszönhetően maradnak meg romáknak. Cigány létük tapasztalatai is motiválják őket abban, hogy ellenálljanak az asszimilációnak. Ezt a tapasztalatot részben maguk által

11 A XVII. század végén török cigányok is voltak Egerben, akik közül néhánynak szőlője is volt. (Sugar, 1978–79: 183–196).

alkotott fogalmak segítségével interpretálják, részben a cigányság már korábbról meglévő kulturális ideái segítségével. Az 1950-es és 1960-as évek reformerei azt hitték, hogy teljesen eredeti és soha nem hallott ajánlatot tettek a magyarországi cigányoknak. A történelemben először felajánlották nekik a lehetőséget, hogy a társadalom teljes jogú tagjaivá váljanak, annak az osztálynak a tagjaiként, amelyik névleg a termelést végzi. Az 1961-es határozat végrehajtásáról folytatott vitákat visszhangozva Mezey azt veti fel, hogy a XVIII. századi törvények azért voltak eredménytelenek, mert túl gyors és ezért túl erőszakos életmódváltozást kívántak meg (1986: 68-69). Ezzel egyben azt is feltételezi, hogy a jelenlegi politika sikeresebb lesz, mivel kevésbé erőszakos, óvatosabb és szélesebb körben, jobban megvitatott. De a rendelkezésemre álló adatok arra utalnak, hogy legalábbis amennyiben oláh cigányokról van szó, a reform nemcsak hogy nem sikerült tökéletesen – védelmezői jogosan vethetik ellenem, hogy hosszabb idő leforgása alatt még sikerrel járhat – hanem a valóságban az elérni kívánt eredményeknek épp az ellenkezőjét produkálta. Másként fogalmazva azt vallo, hogy a cigányok nemhogy a kiszorulás útján lennének, hanem inkább ugyanolyan eltökéltséggel reprodukálódnak a magyar gazdasági-társadalmi viszonyok közepette, mint korábban bármikor.

A második és a hetedik fejezet elemzésének egymás mellé helyezéséből adódó egyik következtetés az, hogy a kommunista állam átvette – ahelyett, hogy meghaladta volna azt – a munkának mint morálisan felemelő fizikai küszködésnek a paraszti képét, és megpróbálta ráerőltetni a cigányokra. Lehetségesnek tartom, hogy ez az egyik oka annak, amiért a romák továbbra is „parasztnak” nevezik a *gázsókat*: ők ugyanis a paraszti munkaetika követői. És mivel a cigányok épp ezzel az ideológiával szemben határozták meg magukat, nem meglepő, hogy most nehezükre esik megemészteniük azt.

Hogy ebben a tekintetben problémáik vannak, és hogy az oroszok bejöveteleire úgy utalnak, mint a cigányok szempontjából a jó élet kezdetére, annak köszönhető, hogy a szocialista bérmunka valóban jobb feltételeket nyújt, mint korábban a parasztnak. A szocializmus alatt a múlt „nagy szegénysége” *baro csorripe* megszűnt. Ez azonban nem vezet ahhoz, hogy a bérmunkát morális értelemben a cigányok úgy fogják fel, ahogyan azt az állam rájuk szeretné erőltetni; másrészt azok a cigányok, akikkel együtt éltem, a gyárakban szerzett tapasztalataik révén nincsenek meggyőződve arról, hogy a bérmunkás lét a legvonzóbb és a legjobb életforma. A cigányok kulturális tekintetben nem voltak „nagy senkik”, akik ölbe tett kézzel várnak arra, hogy „megkapják” a jobb lakást, az iskolát, a munkát, és arra, hogy „felnőjenek” és „civilizálttá” váljanak. Ellenkezőleg, a nekik tett „ajánlatokra” mindig aktív választ adtak, és a rossz lakásvizonyok valamint a szegénység által felvetett problémákra gyakran a saját megoldásaikat választották, élve az állami politika által nyújtott lehetőségekkel, kihasználva a magyarországi gazdasági fellendülést és a helyes életéről vallott saját elképzeléseikre is támaszkodva.

A kereskedés tehát továbbra is az eszménykép a roma fiatalok számára. Ha a tanulás fontos egyáltalán, csak annyiban, hogy például a vezetői jogosítvány megszerzéséhez iskolai bizonyítványra is szükség van. A roma kultúrától eltekintve is, a kereskedés pozitív értékelése mintegy tükrözi azt, hogy a „szocialista” Magyarországon milyen anyagi érvényesülésre van kilátás. A cigányok a

munkaerőpiacon segéd- vagy betanított munkásként jelennek meg és gyakran olyan feladatokat kapnak, amelyek a termelés fő folyamatában mellékesek. Egy szóval továbbra is olcsó munkaerőt szolgáltatnak a piszkos munkákhoz. Másrészt viszont, ha sikerül engedélyt kapniuk arra, hogy kisiparosok legyenek, a boldoguláshoz vezető út megnyílik előttük. Az összes olyan roma Harangoson, akinek autója van, ilyen engedéllyel rendelkezik, és vagyónát mint lókupec és kereskedő alapozta meg.

A hatalmon lévő kommunista pártok olyan ideológiát próbáltak meg elterjeszteni, amelyben a munkának pozitív társadalmi értéke van.¹² Magyarországon azonban legalábbis kétséges, hogy ezt valaha is sikerült elérniük. Maga az a tény, hogy léteznek olyan törvények, amelyek a munkát kötelezővé teszik, arra utal, hogy nehézségek vannak ezen a téren, és a törvény megerősítésére bevezetett kényszermunka a manuális munkáról alkotott képet csak még tovább ronthatja.¹³ Tekintettel arra, hogy a vadásztársaságok a mezőgazdasági és ipari vezetők számára lehetőséget nyújtanak a kötetlen körülmények között való találkozásra [Pünkösti, 1985] és arra, hogy a vadászattal együttjáró kultúrát nagyrészt egy megelőző korból örökölték, azon tűnődöm, hogy vajon Le Goff megállapításai nem érvényesek e a mai Magyarországra, ha nem is a hivatalosan ábrázolt, de a megélt viszonyokra: „Az ipari forradalom előtt és után a munka eredményeképpen felemelkedett társadalmi osztályok siettek megtagadni munkás gyökereiket. A munka valójában sohasem szűnt meg a szolgaság egyfajta jegyének lenni” (Le Goff, 1980,d: 121).

Ha a cigányok munkán keresztüli integrációja sikertelen volt, az volt kulturális és társadalmi integrációjuk is. Bár a Heves megyében élő cigány lakosság helyzetéről szóló beszámoló szerzői szerint arra a kérdésre, hogy szeretnének-e továbbra is cigánytelepen élni, a megkérdezett 400 családból mindössze nyolcan válaszoltak „igennek” (Beszámoló, Eger, 1984: 13), a romák továbbra is a Párizst választják lakóhelyükkül. Az utolsó ott eladott házra négy cigány potenciális vevő volt. A negyedik fejezetben említettem, hogy a romák néha arról álmodoznak, hogy a gázsók közé mennek lakni, és így megszabadulnak a telepi élet követeleményeitől – mivel azt hiszik, hogy ezúton gazdagokká válhatnak. Ugyanakkor bár vonzza őket valamelyes integráció gondolata, a harangosi romák továbbra is úgy gondolják, hogy legalábbis pillanatnyilag a roma életformának és a roma szokásoknak fenn kell maradniuk. Végül is azok a családok is, amelyek a magyar falvakban menedéket találtak, arra kényszerülnek, hogy továbbra is visszatérjenek rokonaikhoz, ha fiaiknak feleséget, lányaiknak férjet akarnak találni.

A cigányok tehát továbbra is újratermelik magukat, nem annak ellenére, hanem azért, mert a magyar szocialista társadalomba beilleszkedtek. A legrégebbi bérmunkások közül néhányan mélyen érdekeltek a lókereskedelemben, és sohasem adták fel magukban az eszményt, hogy ha lehet, felhagyjanak a bérmunkával. Még akkor is így tesznek, ha kilátásaikat sivárnak látják, márpedig nem is láthatják másként. Ez a kreatív válasz az új feltételekre, és ez az, amivel az

12 Tipikusan szovjet anyagra lásd például Humphrey (1983: 252–253).

13 A változtatást 1985 januárjában vezették be. Bár egy darabig úgy látszott, hogy jelképes változásról van szó, az utóbbi időben a rendőrség alkalmazni kezdte e törvényt az ország néhány részében [Havas, szóbeli közlés].

állam nem számolt, a kultúra és a társadalom, az alap és a felépítmény közötti túlságosan leegyszerűsített modellje miatt. Mihelyt túllépünk azonban a szociológusok egyszerű funkcionalizmusán, ahol a cigány képzetek pusztán az anyagi érdekek utilitárius kifejeződései, és mihelyt elfogadjuk (a kulturalista antropológusokkal szemben) azt, hogy a cigányoknak a saját világukról alkotott elképzelései nem elégségesek e világ megmagyarázására, akkor meg fogjuk érteni, hogy az újratermelés folyamatában végbement valódi változás miatt nem változtatja meg közvetlenül az elképzeléseket erről a folyamatról. Ha a romák kuppekedésről alkotott képei a romák vagyontöbbletjének valódi gyakorlatát ábrázolták, akkor a lókereskedés gazdasági fontosságának a csökkenésével párhuzamosan annak az elképzelésnek is gyengülnie kellene, hogy a romák lócsiszárok. Minthogy a romák képzeletén ideológiai pecsét van, ez nem következik be.

Az a tény azonban, hogy a képzetek és a gyakorlat között látható szakadék tátong, nem jelenti azt, hogy a romák minderről tudomást sem véve, boldog tudatlanságban élnek. Mivel az őket körbevevő világ általában semmibe veszi őket mint konkrét és egyedi személyeket, a cigányok azért küzdenek, hogy zaklatott és bánatos *bari briga* életüket megértsék, némi örömet merítsenek abból, és hogy eljussanak a *voja* állapotába. Nem lévén azonban képesek az újratermelés szétválasztott két felét újraegyesíteni, nem tudják ezért meghaladni a saját körülményeiket sem és stabilizálni a *voja* értelmét.

Ez irányú újévi erőfeszítéseik tipikusak. Ez az „ünneplés” azzal a rituális formával jár együtt, ami minden óévbúcsúztatásra jellemző: egész éjjel fenn kell maradni. Este 9 óra körül általában már mindenki a többi roma társaságában van. A *mulatság*októl eltérően, kivételes módon, férfiak és nők együtt vannak, ugyanabban a szobában. De televíziót néznek, mintha minden házaspár egyedül lenne odahaza egy téli estén. Az egyedüli különbség, hogy ma este isznak is. Mindkét alkalommal, amikor jelen voltam, az éjszaka előrehaladtával a hangulat érezhetően romlott. Azt mondták, hogy a tv-programok nem voltak jók, illetve hogy a jók rövidek voltak. Az embernek az volt az érzése, hogy senkinek sem volt mondanivalója a másik számára. Éjfél előtt a szobában rendet csináltak, és alacsony asztalokat hoztak be, rajtuk gyékénnyel. Középre virágot tettek és pezsgős üvegeket, amelyeket mindenki az újévre vesz. Ahogy az óra éjfél felé közeledett, a férfiak visszaszámláltak nulláig. Ekkor, ahogy a Himnusz hangjai megszólaltak a televízióban, a cigányok könnyekben törtek ki. Hangosan zokogva, vagy csöndesen szipogva álltak és megsóolták legközelebbi rokonaikat: a férjek először feleségeiket, majd szüleiket, végül testvéreiket. Ugyan elsősorban a nők sírtak, de a nyomorúságos érzés a férfiakra is átragadt.

Ahogy az idő előrehaladt, az asszonyok visszatértek otthonaikba, férjeik viszont együttmaradtak. A hangulat egyre inkább egy közönséges *mulatság*óra emlékeztetett. De a családokon belüli megosztottság, amit karácsonykor is éreztünk, ez alkalommal is megfigyelhető volt, azzal a különbséggel, hogy úgy látszik, újévkor a *romok* visszavágnak. Maca arról panaszkodott, hogy nincs egyetlen olyan újév sem, amikor *romja* össze ne törné a házban található poharakat. Mások üvegeket törnek, vagy pénzt tépnek széjjel. Mindezekkel a gesztusokkal a férfiak a *romok*ban lakozó *gázsónak* és a házukban rejtőző *gázsinak* támadnak neki az új év kezdetén.

Fiatalságuk éveit a bérmunka dominálja, de mégsem tudnak az ott eltöltött

időnek és energiának morális értéket tulajdonítani; alkalmanként tehát szerencsejátékban semmisítik meg mindezt. A pénzkeresés tiszta útját, és azon keresztül a közösség létrehozását a lókereskedés jeleníti meg a számukra, de kupeckedésükből a valóságban csak néhány férfi profitál. Hány roma érzi valóban azt, hogy „tisztá”? Mennyi alkoholt kell meginniuk ahhoz, hogy elérjék a tisztaság és *voja* állapotát, amelyre szomjúhoznak? A fundamentalista evangelisták – akik Kelet-Magyarországon már megvetették a lábukat – cigányok közötti sikere talán ehhez kapcsolódik: új típusú tisztulást nyújtanak a munka új világa számára (Tomka, 1981; S. Gyurkovics, 1981). A harangosi romákat ez a mozgalom még nem érintette.

Akárcsak mi magunk is, a magyarországi oláh-cigányok is „a Paradicsomból fújó vihar” foglyai, amely „ellenállhatatlanul röpíti őket előre a jövőbe” (Benjamin, 1973: 259). Az ő helyzetük azonban épp az ellenkezője annak, mint amit Benjaminszónál a csaknem mindenható Történelem Angyala mondhat magáénak. A cigányok arccal a jövő felé fordulnak. A cigány múlt „eseményeinek láncolata” feloldódik az időtlen „egykoron”-ban (*verakana*). Velük szemben a Nagy Szakadék, amiről álmodtak. A múlttól úzve a romák attól félnek, hogy a halottak felébrednek; azt kívánják, hogy ami egész, kettévágassék. Gyengeségükben szerencse, hogy a múltjuk nagy részét kitevő szemétdomb már mögöttük, és nem előttük magasodik.

1. melléklet: Hosszabb cigány szövegek

1. A negyedik fejezethez:

Ame, kana zszas te mangavasz, mure saveszke (zsav te mangavav). Te szi sej, sej! Csi kurdasz, csiptasza, csiptasza zszas te mangavasz – Loli csipta phandasz pe vojaga. Romnyi te szi, dikhlo zszas pe vojaga. Hatyaresz ma? No, no sej, atuncsi zsav, ande mure vaszta-j e vojaga la csiptasza, pherdo italo, ratyija vagy csi zsanav te szo, de csak rövidital ugye. Taj butzsene zszas, ugye te mangavasz, muro nepo. Kako, kuko haj butzsene reszsz kothe. Ugye jekh rom gade mangavel, o kaver gede mangavel, naj egyformávo. Akanak phenav ek kaver, maj phenav szel duj mangalyimata.

„Devlesza arakhav tumen! Muro drago phral, na faj tu pharo te rodem tut opre, avilem tute, dural avilem, csi gelem, mer avilem pe mura bakraki vurma haj mura bakraki vurma – de khatar muro kher zsika tyo kher e vurma kath'avel. Phrala! Kathe-j muri bakri! Tute. Szi te desz mura bakra palpale. Akarszoszko szalo (?) szi pe late vagy követelnivalovo te szi tu pe late, hajlandovo szim, muro phral, te valtíl avri mura bakra. Ugye gade gade, muri-j la. Jól van, hogy tu gondoziszasz la, grizszasz la, vediszasz la mindentül. T'avesz baxtalo, muro phral! Haj szi la vorba, phrala vagy naj la vorba, muro phral! Te szi kathe vagy naj, phen!”

„Kathe-j la, phrala, tyi bakri.”

„T'avesz baxtalo!”

„Bivaj, bivaj! Te trajin, te trajin!”

Hatyaresz? N'akanak dasz o rom peszki vorba, hogy kothe i bakri, leszki-j, atuncsi pusasz la se opre. La se. „No, sej? Szo-j tyo gindo? Faj tu khatar muro sav?” Na jó, csi phenel csi jekh sej, te „lav”, te „cs'avesz”. Majcsak mosojgil?? Taj ennyi, haj, ugye, dasz kothe lako dad te fogadil le vojaga haj pantlikáso.

2. Az ötödik fejezethez:

Mária: Asztaresz o szalavari, tradesz e graszteh, e cinne khureh. Besel muro sav ando ülés. Lel o bicso. Malavesz po grah, ugye, mokám! Indulil o grasz haj pheneh leszke: Ne te!

Grana: Ugye Dénes?!

M: Te na, muro sav!

G: Dénes! T'veh baxtalo, muro sav!

M: Te na pesz tu bere, muro sav, inke mange maj laso, inke gado! [meg-

szoptatja] Maj kana mi bori avla haj phenla tuke: 'Avtar, mangav tuke ek cira bere, bori vagy variszó.'... A phenav: 'Dénes, zsatar tu mandar, haj na bes aba khere, Dénes! Haj zse, bikin, paruv amenge! Muro sav!'

'Haj zsat'ando istalovo haj sudesz mange avri o gunoj!' Haj avela khere tyo dad andaj butyi, ha me: 'Avri sudem, tata, telaj grasz. Dem lesz paj, dem lesz te xal. Ke szim khere, me aba baro rom szim. Me csi szim aba cino savoro!'... 'Avla khere muro dad, haj xalape manca, hogy naj csar le grahten' ... 'Muro sav zsaltar, ugye, muro sav? 'Kaj zsah, Dénes?' 'Ando baro foro. Ingrah e grahten.' 'Szode graszten ingreh, Dénes?' 'Duj vagy trinen!'

'Haj dikhav, te javna e rom, zszasz ando foro, te n'avna, csi zszasz.' 'Ha maj 'kor zszasz... zszasztar mure dadesza; dujzsene, biknasza, paruvasz, kinasz cine khuren.' 'Haj szo kereh lenca, Dénes?' 'Haj me kamav e cine khuren!' 'Maj zsav, asztarav andr' ando vurdon, haj kidav opre e bute xurde savoren po vurdon, me pale tradav pe lesz.'

3. A nyolcadik fejezethez:

* Csarrel leszko kar. Kaszavo gyemanto! Jek tulipano! Csarro leszko kar! Dikh! Kaszavo sukar lo, jaj Devla! Dikh, szo-j godo? Jek cinno kincso! Jaj, muro sav! Dikh! Peszke jakha peren andi muri bul! Kaszavo sukar! Csarrav leszke jakha.

Saj kuresz la akanak. Zsatar Gergely, csumide laki mizs!...Atuncs xala leszko kar!

** Kana rakagyonasz le cinne! Phende, nasz szlobodo murs t'avel andrem még csi pe udvara. Kana vajlodilasz godi zsulyi. Nasz szlobodo csi lako rom te zsal intye! Leszasz, kana rakhagyonasz le cinne, mindjart sinasz o buriko, gode csuri sude' varba. Kana godo cinno thanoro... szasz ... o cinno phandeszasz lesz ande'k kotor. Sudasz lesz, praxonasz lesz ando gunoj. O thanoro.

Nasz szlobodo la zsulya trin gyesz t'avel avri anda kher. Nasz szlobodo pala pajeszte te zsal. Khatikaj! Feri ando kher. Lazsalszpe e zsulyi. Peszke le murs nasz szlobodo khancsi te delasz te xal. Nasz szlobodo te gyuril. Nasz szlobodo te kiravel. Avri nasz szlobodo te zsal. Anda kher nastig delasz avri khancsi. Kana varekon avlasz, sutasz andre jekh csomovo szulumí, ugye szasz ando lako pato. Te na ingrel le cinnehke lindri khere. Atuncsi nagyon rovelasz o cinno.

Haj kana ande khangeri zsalasz e romnyi, kana aba boldasz le cinesz, atuncsi saj zsalasz e romnyi. Haj nasz godi, hogy kalca te avel pe late, ande rotyate khoszlaszpe. Nasz kalca haj nasz vatta! Nasz bugyi, ferí ande peszki rotye khoszlaszpe. Nasz szlobodo god gada hogy te teregetil avri, hanem tela peszko sero suttasz le.

Kana ab' o savo szasz sove kurkengo vagy efa kurkengo, atuncsi szasz szlobodo te dikhen lesz. Addig csi mukhle khanyikasz andre. Pláne kana le savoren najarnasz, egyáltalán csi mukhlasz andre. Te na ingren csi senki lindri le cinnen, haj te na malaven lesz jakhate.

2. melléklet: Zenei lejegyzések

1. példa

Parlando



jaj de Naj ba- jo, naj ba- jo,



Pa- le ter-ne sa- ve, jaj,




Me zsav-tar, me zsav-tar,




Lun-go- ne dro- me- en-ca. T.f.

2. példa

Parlando



Zsav-tar mange, ma- mo,



Lun-gone dro- me- en-ca. T.f.

3. példa

Parlando



apol Zsavtar mange, ma- mo, de



Lungo- ne dro-men-ca, ma-mo hej, de



Lungo-ne dro-men-ca, ke



Ba-re gin-do- ne- en-ca. T.f.

Bibliográfia

- Acton, T. 1974. *Gypsy Politics and Social Change*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Ahern, E. 1981. *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge, Cambridge U.P.
- Alexander, J.-Alexander, P. 1987. Striking a Bargain in: *Javanese Market*. Man, (22), 42-68
- Althusser, L. 1971. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation). in: *Lenin and Philosophy and Other Essays*. 121-173. London, New Left Books.
- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.
- Andor M. 1982. *Cigányvizsgálatok*. Budapest, Művelődéskutató Intézet.
- Austin, J. 1962. *How to do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
- Babus E.-Gáti Z.-Mészáros A. 1984. A cigánység helyzete egy magyar faluban. *Szociálpolitikai Értesítő* (2) 80-126.
- Bán G.-Pogány G. 1957. *A magyarországi cigánység helyzetéről*. Budapest, Munkaügyi Minisztérium, Stencilezett szöveg.
- Bari K. 1985. *Tűzpiros kígyócska*. Gödöllő, Művelődési Központ.
- Barth, F. (ed.) 1969a. *Ethnic Groups and Boundaries*. London, George Allen and Unwin.
- Barth, F. (ed.) 1969b. Introduction. in: Barth [1969a], 9-38
- Basso, E. 1985. *A Musical View of The Universe. Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Pennsylvania, Univ. of Pennsylvania Press
- Bauer T. 1978. Investment Cycles in Planned Economies. in *Acta Oeconomica*, 21, 243-260.
- Báthory, J. 1983. A „cigánykérdés”. in: *Szegő* (szerk.) 8-24.
- Beck, S.-Gheorghe, 1981. From Slavery to Co-inhabiting Nationality: The Political Economy of Romanian Gypsies. Paper presented to the Symposium on the Social Anthropology of Europe I. U. A. E. S. Intercongress, Amsterdam.
- Bell, P. 1983. Social perception in a Contemporary Hungarian Rural Community. in: *Hollos-Maday* (szerk.), 145-180.
- Bell, P. 1984. *Peasants in Socialist Transition. Life in a Collectivised Hungarian Village*. Berkeley, University of California Press.
- Benjamin, W. 1973. *Illuminations*. London, Collins/Fonatana
- Beynon, H. 1973. *Working for Ford*. London, Allen Lane.
- Bencsik J. 1984. *A teknővájó cigányok*. Gyula, Erkel Ferenc Múzeum.
- Berend I. T.-Ránki Gy. 1974. *Hungary: A Century of Economic Development*. David and Charles, Newton Abott/Barnes and Noble Books, New York.
- Berend I. T.-Ránki Gy. 1985. *The Hungarian Economy in the Twentieth Century*. London, Croom Helm.

- Bettelheim, C. 1970. State Property and Socialism. in *Economy and Society* 2, (4).
- Bloch, M. 1971. The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms. *Man*, N. S. 6, 79–87.
- Bloch, M. 1972. The Long Term and The Short Term. in: J. Goody (szerk.) *Contexts of Kinship*. Cambridge, Cambridge U. P.
- Bloch, M. 1974. Symbol, Song, Dance and Features of Articulation. Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? in: *Archives Européennes de Sociologie*, XV, no. 1. 55–81.
- Bloch, M. 1986. From Blessing to Violence. Cambridge, Cambridge U. P.
- Bloch, M.–Parry, J. (szerk.) 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge U. P.
- Bokor A. 1986. Modern Poverty – Deprivation: The Case of Hungary. in: *Research in Social Stratification and Mobility*, 5. 245–260.
- Braverman, H. 1974. *Labour and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*. New York, Monthly Review Press.
- Breznay I. 1932. *Eger a XVIII. században*. Eger
- Bromlej, J. 1980. *Etnosz és néprajz*. Budapest, Gondolat.
- Bromlej, J. 1980. The Object and Subject Matter of Ethnography. in: Gellner (szerk.) *Soviet and Western Anthropology*, 151–160. London, Duckworth.
- Burawoy, M. 1985. *The Politics of Production*. London Verso.
- Clébert, J.-P. 1964. *The Gypsies*. London, Readers Union.
- Cliff, T. 1974. *State Capitalism in Russia*. London, Pluto.
- Coard, B. 1971. *How the West Indian Child is Made Educationally Sub-Normal in the British School System*. London, New Beacon.
- Cohn, W. 1973. *The Gypsies*. Reeding, Mass.
- Cole, J.–Beck, S. (szerk.) 1981. *Ethnicity and Nationalism in S. E. Europe*. *Papers on European and Mediterranean Societies*, No. 14. Universiteit van Amsterdam.
- Cole, J.–Beck, S. 1981. Introduction. in: Cole and Beck (szerk.) II–VI.
- Choli Daróczi J. 1986. Otthon voltam Indiában. in: Murányi (szerk.) *Egyszer karolj át egy fát!* 169–179. Budapest, TIT.
- Choli Daróczi J.–Feyér, L. 1984. *Romano–ungriko cino alavari. Cigány–magyar kiszótár*. Budapest, TIT.
- Cambell, J. 1964. *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford, Oxford U. P.
- Csalog Zs. 1976. *Kilenc cigány*. Budapest, Kozmosz.
- Csalog Zs. 1979. *Cigányfalu Baranyában – Jegyzetek a cigányság helyzetéről*. *Kritika*, 1979, (10).
- Csalog Zs. 1982. *Jegyzetek a cigányság támogatásának kérdéseiről*. *Szociálpolitikai Értesítő* 1984 (2), 36–79.
- Csenki S. és Csenki I. 1980. *Cigány népballadák és keszervek*. Budapest, Gondolat.
- Dankó I. A harangosi vásárok és piacok néprajza. in: *Egri Múzeum Évkönyve XI–XII*. 287–306.
- Demszky G. 1980. „Cs”. in: *Kritika*, 10. 18–21.
- Devereux, G.–La Barre, W. 1961. Art and Mythology. in: B. Kaplan (szerk.) *Studying Personality Cross-Culturally* 361–403. Evanston, Row, Peterson.
- Doman I. 1984. *A szarvasi cigányok. Kecskemét, Petőfi Nyomda*.
- Donáth F. 1979. *Reform and Revolution: Transformation of Hungary's Agriculture, 1945–1970*. Budapest, Corvina.
- Dumont, L. 1953. The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage. *Man* O. S. 54. sz. 34–39.
- Dumont, L. 1976. *Homo Aequalis*. Paris

- Dunn, S. 1975. New Departures in Soviet Theory and Practice of Ethnicity. *Dialectical Anthropology* 1. 61–70.
- Erdős K. 1957. A Classification of Gypsies in Hungary. *Acta Ethnographica*, VI, (3-4), 449–457.
- Erdős K. 1958. Notes on Pregnancy and Birth Customs among the Gypsies of Hungary. *Journal of the Gipsy Lore Society*. (37) Pt.1-2. 50–56.
- Erdős K. 1959. Gypsy Horse Dealers in Hungary. *Journal of the Gipsy Lore Society*. (41) Pt. 1–2. 113–124.
- Erdős K. 1960a. Le probleme Tsigane en Hongrie. *É.T.* (3) 1–10.
- Erdős K. 1961. Remarque sur le probleme Tsigane en Hongrie. *É.T.* (7) Pt. 2. 8–13.
- Faludi A. 1964. *Cigányok*. Budapest, Kossuth.
- Faulkner, W. 1956. *The Hamlet*. New York, Vintage. Tanyán. Budapest, Európa
- Fél E.–Hofer T. 1961. Az átányi gazdálkodás ágai. *Néprajzi Közlemények*, 6 (2. sz) 1–220.
- Fél E.–Hofer T. 1969. Proper Peasants. *Traditional Life in a Hungarian Village*. Viking Fund Publications in Anthropology, no. 46. Chicago, Aldine.
- de Foletier, V. 1961. *Les Tsiganes dans l’Ancienne France*. Paris, Editions de Connaissance du Monde.
- de Foletier, V. 1970. L’esclavage des Tsiganes dans les Principautés Roumaines. *É. T.* No. 9. 24–24.
- Forray K.–Hegedüs A. 1985. Az együttélés rejtett szabályai: egy cigány csoport sikerének mértéke és ára egy iskolában. Budapest, Országos Pedagógiai Intézet.
- Friedman, V. 1986. Romani Te in a Balkan Context. *Jezykowe Studia Balkanistyczne*, I. 39–48.
- Gál, B. 1984. A harangosi ipar fejlődése. in: *Tanulmányok Harangosról*, Szerk. Havassy P. és Kecskés P. Harangos, Harangos Múzeum.
- Gellner, E. 1973. Concepts and Society. in B. Wilson (szerk.) *Rationality*. 18–49. Oxford, Blackwell.
- Gellner, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell.
- Gibson, T. 1986. Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro. London, Athlone. (L. S. E. Monographs in Social Anthropology, No. 57).
- Gilliat-Smith, B. 1963. An Eighteenth Century Hungarian Document. *Journal of the Gipsy Lore Society*. Third series, XLII, (1–2), 50–53.
- Gilliat-Smith, B. 1964. Hungarian Edict Against Gypsies. *Journal of the Gipsy Lore Society*. Third series, XLIII, (3–4), 129–131.
- Gmelch, S. 1986. Groups That Don’t Want In: Gypsies and Other Artisan, Trader and Entertainer Minorities. *Annual Review of Anthropology* (15), 307–330.
- Görög V. (szerk.) 1985. Berki János mesél. *Hungarian Gypsy Studies*, No. 3. Budapest, MTA, Néprajzi Kutató Csoport.
- Gose, P. 1986. Sacrifice and the Commodity Form in the Andes. *Man*, N. S. 21, 296–310.
- Gregory, C. 1980. Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua. *Man*, (15), 626–652.
- Grellman, A. 1787. *A Dissertation on the Gypsies* (M. Roper fordítása a *Die Zigeuner*. Dessau und Leipzig, 1783 c. könyvről) London.
- Gronfors, M. 1979. *Finnish Gypsies and The Police: An Examination of a Racial Minority and its Relation with Law Enforcement Agents*. Unpublished Ph. D. Thesis, University of London.
- Gropper, R. 1975. *Gypsies in the City. Culture Patterns and Survival*. Princeton, N. J. Darwin Press.
- Gurevics, A. J. 1974. *A középkori ember világgépe*. Budapest, Kossuth.

- Guy, W. 1975. Ways of Looking at Rom: The Case of Czechoslovakia. in Rehfish (szerk.) 1975, 201–229.
- Guy, W. 1978. The Attempt of Socialist Czechoslovakia to Assimilate its Gypsy Population. Unpublished Ph. D thesis. University of Bristol.
- Gyurkovics M., S. 1981. A hodászi cigánytelep. *Vigilia* (10), 680–683.
- Hajdu A. 1958. Les Tsiganes de Hongrie et leur musique. *Études Tsiganes*, No. 1. 1–30. Paris.
- Hajdu, A. 1964. La „loki djili” des Tsiganes Kelderas. *Arts et Traditions Populaires*, XII, 139–177.
- Hann, C. 1980. Tázlár: A Village in Hungary. Cambridge, Cambridge U. P.
- Hann, C. 1983. Progress Towards Collectivised Agriculture in Tázlár, 1949–78. in: *Hollos and Maday* (szerk.) 69–92.
- Hann, C. 1986. The Politics of Anthropology in Socialist Eastern Europe. in: Jackson, A. (szerk.) *Anthropology at Home*. 139–153. London and New York, Tavistock.
- Hann E.–Tomka M.–Pártos F. 1979. A közvélemény a cigányokról. Budapest, M. Rádió Házinyomdája.
- Hartog, F. 1980. *Le miroir d’Herodote*. Paris Gallimard.
- Haraszi M. 1971. *A Worker in a Worker’s State*. London, Allen Lane.
- Havas G. 1982a. Késelés. in: Andor (szerk.) 1982, 9–14.
- Havas G. 1982b. A Baranya megyei teknővájó cigányok. in: Andor (szerk.) 1982, 61–140.
- Havas G. 1982c. Korábbi cigány foglalkozások. in: Andor (szerk.) 1982, 161–180.
- Havas G. 1982d. Foglalkozásváltási stratégiák különböző cigány közösségekben. in: Andor (szerk.) 1982, 181–202.
- Herczeg F. 1976. A MSZMP nemzetiségi politikája. Budapest, Kossuth.
- de Heusch, L. 1966. A la découverte des Tsiganes: Une expédition de reconnaissance, (1961) Bruxelles, Ed. de l’Institut de Soc. de l’Université Libre.
- Hollos, M.–Maday, B.(szerk.) 1983. *New Hungarian Peasants: An East Central European Experience with Collectivization*. East European Monographs Series, No. 134. New York, Brooklyn College Press.
- Hollós, M.–Maday, B. 1983. Introduction. in *Hollos–Maday* (szerk.) 1983, 1–24.
- Humphrey, C. 1983. Karl Marx Collective. Economy, Society and Religion in a Siberian Collective Farm. Cambridge, Cambridge U. P.
- Hübschmannová, M. 1972. What Can Sociology Suggest About the Origin of Roms? *Archiv Orientalni*, (40) pt.1, 51–64.
- Jávor K. 1983. Continuity and Change in the Social and Value Systems of a North Hungarian Village. in *Hollós és Maday* (szerk.) 1983, 273–300.
- Josephides, L. 1985. The Production of Inequality. Gender and Exchange among the Kewa. London and New York, Tavistock.
- József főherceg 1888. *Czigány nyelvtan*. Budapest, MTA
- Kaminski, I-M. 1979. There is no escape from Passing. *Anthropologiska Studia*, (28), 52–68.
- Kaminski, I-M. 1980. *The State of Ambiguity, Studies of Gypsy Refugees*. Gothenburg, Anthropological Research.
- Kardos L. 1982. Bontási terület. in *Andor* (szerk.) 1982, 45–57.
- Kemény I. 1976. A magyarországi cigány lakosság. *Valóság* (1), 63–72.
- Kenedi J. 1986. Why is the Gypsy the Scapegoat and Not the Jew? *East European Reporter*, 2, (1), 11–14.
- Kenrick, D.–Puxon, G. 1972. *The Destiny of Europe’s Gypsies*. London, Chatto-Heinemann
- Kiss L. 1939. *A szegény emberek élete*. I. Reprint kiadás, 1981, Budapest, Gondolat.
- Kornai J. 1980. *The Economics of Shortage*. Amsterdam, Oxford, North Holland Prs.

- Kósa L. 1982. Székelyek. *Néprajzi Lexikon* 5, 585–593. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Kovács F. 1986. The Working Class Today. *New Hungarian Quarterly* (27), No. 193, 183–194.
- Kovalcsik K. 1985a. Szlovákiai oláh cigány népdalok. *Vlach Gypsy Folk Songs in Slovakia*. Európai cigány népzene 1. Gypsy Folk Music of Europe 1. Budapest, MTA Zenetudományi Intézet.
- Kovalcsik K. 1985b. Oláh cigányok Londonban. *Zenetudományi Dolgozatok*, 167–186. Budapest, MTA.
- Kozák I. 1982. A cigány lakosság beilleszkedése társadalmunkba. *Társadalmi Szemle* (8–9), 57–67.
- Kozák I. 1983. A cigányok a társadalmi munkamegosztásban. in: Szegő (szerk.) 1983, 102–122.
- Kozák I. 1984. A cigány lakosság helyzetének javítása érdekében hozott központi határozatok végrehajtását akadályozó tényezők. *Szociálpolitikai Értesítő*, (2), 11–35.
- Kozák I. 1985. Új magyarok vagy régi cigányok. *Mogyoró K. interjúja K. I.-val*. *Mozgó Világ*, (6), 74–77.
- Ladó M.–Tóth F. 1985. A hivatalos szabályok árnyékában, *Tanulmány*. *Mozgó Világ* (1), 1–4.
- Lakatos M. 1977. A cigánykérdésről. *Kritika*, (6), 5–6.
- Lawrence, E. A. 1982. *Rodeo: An Anthropologist Looks at the Wild and the Tame*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Leach, E. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London, Athlone Press.
- Lee, R.–Kenrick, D. 1969. *Learn Romany*. London, Romano Drom.
- Le Goff, J. 1980. *Time, Work and Culture in the Middle Ages*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Lengyel G. 1982. Települési és társadalmi különbségek egy falusi cigány közösségben. in: Andor (szerk.) 1982, 141–157.
- Lesko, D. 1961. The Gypsies, a Sixteenth Century Index. *Journal of the Gypsy Lore Society*. (49) pt. 1–2. 65–67.
- Levi-Strauss, C. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. London, Eyre–Spottiswoode.
- Liégeois, J-P. 1986. *The Gypsies*. London, Al Saqi.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford, Clarendon Press.
- Macritchie, D. 1890-1. Scottish Gypsies Under the Stewarts. *Journal of the Gypsy Lore Society*. Ist series, (2) pt. 3, 73–81; pt. 4, 224–39; pt. 6, 334–363.
- Makkai L. 1975. 2–4. fejezet. in: *A History of Hungary*. Pamlényi E. (szerk.), 29–178. Budapest, Corvina.
- Markus, Gy. 1982. Western Marxism and Eastern Societies. *Dialectical Anthropology* 6, 291–318.
- Marrese, M. 1981. The Evolution of Wage Regulation in Hungary. in: Hare, Radice and Swain (szerk.), *A Decade of Economic Reform*. London, Allen and Unwin, 63–76.
- Marx K. 1967. A tőke I. *Marx és Engels Művei* 23. Budapest, Kossuth.
- Masson, D. 1982. *Les Femmes de Breb. Études et documents balkaniques*, No. 4. Paris.
- Mészáros Gy. 1974. Vallás, ünnepek és hiedelem. *Vigília*, (2), 92–103.
- Mezey B. (szerk.) 1986. *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban, 1422–1985*. Budapest, Kossuth.
- Miller, C. 1975. American Rom and the Ideology of Defilement. in: Rehfish (szerk.) 1975, 41–54.
- Mintz, S. 1974. *Caribbean Transformations*. Chicago, Chicago U. P.

- Nagy I. 1940. The Gypsies of the Sárret. *Journal of the Gypsy Lore Society*. 3.Ser. (19) pt. 1. 1–16; pt. 2. 67–77; pt. 3–4. 152–159.
- Okely, J. 1975. *Gypsy Women: Models in Conflict*. in: Ardener, S. (szerk.) *Perceiving Women*. London, Malaby.
- Okely, J. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge, Cambridge U. P.
- Ortutay Gy. (szerk.) 1977. *Magyar Néprajzi Lexikon I. A–E*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Ortutay Gy. (szerk.) 1979. *Magyar Néprajzi Lexikon II. F–Ka*. Budapest, Akadémia Kiadó.
- Ortutay Gy. (szerk.) 1982. *Magyar Néprajzi Lexikon V. Sz–Zs*. Budapest, Akadémia Kiadó.
- Pach P. 1986. A nemzettudatról napjainkban. *Társadalmi Szemle*, (1), 20–33.
- Panaiteacu, P. 1941. The Gypsies in Wallachia and Moldavia: a Chapter of Economic History. *Journal of the Gypsy Lore Society*. (20), pt. 2. 58–72.
- Parry, J. 1979. *Caste and Kinship in Kangra*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Petrovic, A. 1939. The Eating of Carrion. *Journal of the Gypsy Lore Society*. (18). pt. 1. 24–34. (Ez a cikk egy cikksorozat része, amely „Contribution to the Study of Serbian Gypsies” címmel jelent meg a *Journal of the Gypsy Lore Society*-ben 1935–40 között.)
- Piasere, L. 1984. *Mare Roma: Catégories Humaines et Structure Sociale. Une contribution à l’ethnologie Tsigane. These pour le Doctorat du 3.eme Cycle*. Paris. (Megjelent az *Études et documents balkaniques*, No. 6. számaként.)
- Pina-Cabral, J. 1986. *Sons of Adam, Daughters of Eve: The Peasant World View in the Alto Minho*. Oxford, Oxford U. P.
- Pünkösti Á. 1986. *Vadat, halat, s mi jó falat*. Budapest, Szépirodalmi Kiadó.
- Puxon, G. 1973. *Rom: The Destiny of Europe’s Gypsies*. *Minority Rights Group Report* no. 14.
- Rehfisch, F. (szerk.) 1975. *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London, Academic.
- Réger Z. 1978. Cigány osztály, „vegyes” osztály – a tények tükrében. *Valóság* (8), 77–88.
- Réger Z. 1984. A cigánység helyzetének nyelvi és iskolai vonatkozásai – Álláspontok és viták. *Szociálpolitikai Értesítő* (2), 140–173.
- Reisman, K. 1974. *Contrapuntal Conversations in an Antiguan Village*. in: R. Baumann–J. Scherzer (szerk.). *Explorations in the Ethnography of Speaking* 110–124. Cambridge, Cambridge U. P.
- Salo, M. 1981a. *Kalderas Economic Organisation*. in Salo (szerk.) 1981b. 71–97.
- Salo, M. (szerk.) 1981b. *The American Kalderas: Gypsies in the New World*. *Proceedings of a Symposium organised by the Gypsy Lore Society. North American Chapter*. Hacketstown, G. L. S., N. A. C.
- Salo, S–Salo, M. 1977. *The Kalderas of Eastern Canada*. *National Museum of Man, Canadian Centre for Folk Studies*, Paper no. 21.
- Samassa, J. 1911. *Projet de loi sur la régulation des Tsiganes vagabonds par les législations*. Budapest, Benkő.
- Sampson, J. 1907. *Gypsy Language and Origin*. *Journal of the Gypsy Lore Society*. 2nd Ser. (2) pt. 1.
- Sárkány M. 1983. *Economic Changes in a North Hungarian Village*. in: Hollos–Maday (szerk.) 1983, 25–56.
- Sárosi B. 1978. *Cigányzene*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Schiffer P. 1980. *Nemcsak róluk van szó*. *Kritika* (2). [Újranyomva a *Roma* című kiadványban, Budapest, Népművelési Intézet, 38–51.]
- Schutz, A. 1964. *Making Music Together: A Study in Social Relationship*. in *Collected Works*, vol. II. 159–178. The Hague, Martinus Nijhoff.

- Silverman, C. 1981. Pollution and Power: Gypsy Women in America. in: Salo (szerk.) 1981b. 55–70.
- Silverman, C. é. n. Negotiating Gypsiness: Strategies of Ethnicity in the American Context. Megjelenés alatt a Symbols and Situation in Ethnicity c.kötetben. Szerk.: J. Cicala és S. Stern. Wayne State U. P.
- Soulis, G. 1961. The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the Late Middle Age. *Dumbarton Oaks Papers*, 15. 143–165.
- Sozan, M. 1983. Domestic Husbandry and Social Stratification. in: Hollos–Maday (szerk.) 1983, 123–144.
- Sperber, D. 1975. Rethinking Symbolism. Cambridge, Cambridge U. P.
- Starkie, W. 1947 (1933). *Raggle Taggle. Adventures with a Fiddle in Hungary and Roumania.* Albermarle Library Edition. London, John Murray.
- Strathern, A. 1971. The Rope of Moka. Big Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea. Cambridge, Cambridge U. P.
- Strathern, A. 1978. Finance and Production Revisited: In Pursuit of a Comparison. *Research in Economic Anthropology*, I, 73–104.
- Strathern, M. 1978. The Achievement of Sex: Paradoxes in Hagen Gender-thinking. in: *The Yearbook of Symbolic Anthropology*, I. (Szerk.) E.Schwimmer, 171–202. London–Montreal, C.Hurst and Co., McGill–Queen’s University Press.
- Strathern, M. 1981. Self-Interest and the Social Good. Some Implications of Hagen Gender Imagery. in: S. Ortner and H. Whitehead (szerk.) *Sexual Meanings.* Cambridge, Cambridge U. P.
- Sugár I. 1980. A mohamedán vallásról katolikusra tért volt török alattvalók Egerben. *Egri Múzeum Évkönyve 1978/9*, 183–216.
- Sutherland, A. 1975. Gypsies: The Hidden Americans. London, Tavistock.
- Sutherland, A. 1975b. The American Rom: A Case of Economic Adaptation. in Rehfishch (szerk.) 1975, 1–39.
- Szapu M. 1984. Halotti szokások és hiedelmek a kaposszentjakabi oláh cigányoknál. *Ciganisztikai Tanulmányok – Hungarian Gypsy Studies*, 1. (szerk. Kriza I.) Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport
- Szapu M. 1985. Mesemondó és közösség Kaposszentjakabon. *Ciganisztikai Tanulmányok – Hungarian Gypsy Studies*, (szerk. Kriza I.) Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport
- Szegő L. (szerk.) 1983. Cigányok, honnét jöttek – merre tartanak? Budapest, Kozmosz.
- Szent-Györgyi K. 1983. Ranking Categories and Models in Two Villages of North Eastern Hungary. in: Hollos–Maday (szerk.) 223–244.
- Tálos E. 1980. Fonológiai kölcsönzés a cigányban. *Magyar Fonetikai Füzetek*, (5) 152–158. Budapest, MTA Nyelvtudományi Intézet.
- Tauber I. 1984. A cigánysággal kapcsolatos előítéletek problémái. *Szociálpolitikai Értesítő* (2), 174–188.
- Tomka F. 1981. Evangelizáció a társadalom peremén. *Vigilia* (10), 674–680.
- Tomka M. 1983. A cigányok története. in: Szegő (szerk.) 36–52.
- Tomka M. 1984. The Gypsy Craftmen of Europe. *Unesco Courier*, Oct. 15–17. (Különszám a cigányokról)
- Ulc, O. 1964. Communist National Minority Policy: The Case of Gypsies in Czechoslovakia. *Soviet Studies*, (20), pt. 4. 421–443.
- Vekerdi J. 1971. The Gurvari Gypsy Dialect in Hungary. *Acta Orient. Hung.* XXIV, (3), 381–389.
- Vekerdi J. 1972. Eltérő vélemények a cigánykérdésben. *Forrás* (6), 57–61.
- Vekerdi J. 1974. Nemzetiség-e a cigányság? *Napjaink*, (10), 1.
- Vekerdi J. 1977. Earliest Archival Evidence on Gypsies in Hungary. *Journal of the Gypsy Lore Society*. 4. series, I, (3), 170–172.

- Vekerdi J. 1980. Jegyzetek. in: Csenki és Csenki, 1980.
- Vekerdi J. 1981. Nyelvészeti adalékok a cigányság őstörténetéhez. Nyelvtudományi Közlemények, 81, (2), 409–421.
- Vekerdi J. 1982. A magyarországi cigány kutatások története. Debrecen, KLTE.
- Vekerdi J. 1983. A magyarországi cigány nyelvjárások szótára. Pécs, JPTE Tanárképző Kar, Tanulmányok VII.
- Vekerdi J. 1984. Nemzetiség vagy létforma? Forrás, XVI, (3), 44–65.
- Vekerdi J. (szerk.) 1985. Cigány nyelvjárási népmesék (Kétkötetnyi szöveg, romani és magyar nyelven, angol fordítással.) Folklor és Etnográfia, 19. Debrecen, KLTE.
- Verdery, K. 1981. Ethnic Relations and Hierarchies of Dependency in the Late Habsburg Empire: Austria, Hungary and Transylvania. in: S. Beck–J. Cole (szerk.) 1–27.
- Verdery, K. 1983. Transylvanian Villagers. Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change. Berkeley, Los Angeles, London. Univ. of California Press.
- Víg R. 1976. Kísérő jegyzetek a Gypsy Folk Songs from Hungary című lemezhez. Gyűjtötte és közreadja Víg R. Dupla lemezalbum. Budapest, MHV, Hungaroton.
- Volland, A. 1985. Bulerias: Form and Context of a Gitano Music-Dance Genre. in: De Silva et al. (szerk.) 1985, Papers from the Fourth and Fifth Annual Meetings of the Gypsy Lore Society, North American Chapter, 151–163.
- Wiener, L. 1910. Ismaelites. Journal of the Gypsy Lore Society. 2. series, IV, (2), 83–100.
- Williams, P. 1984. Mariage Tsigane: une cérémonie de fiancailles chez les Rom de Paris. Paris, l'Harmattan, Selaf.
- Winstedt, E. 1941. Some Transylvanian Gypsy Documents of the Sixteenth Century. Journal of the Gypsy Lore Society. 3. series, XX, (2).
- Wislocki, H. 1886a. Az erdélyi sátoros cigányok lakodalmi szokásai. Vasárnapi Újság 10. sz.
- Wislocki, H. 1886b. Az erdélyi sátoros cigányok keresztelési és temetési szokásai. Vasárnapi Újság 23–24. sz.
- Yoors, J. 1967. The Gypsies. London, Allen and Unwin.

Archív források és hivatalos dokumentumok

- Beszámoló Eger 1984: Beszámoló a Heves megyében élő cigánylakosság helyzetéről.
- Egri Levéltár Item a: Heves Vármegye alispánjának iratairól 1877–1927. IV – 404/a 3962.
- Egri Levéltár Item b: Csány Község testületének gyűléseiről felvett jegyzőkönyvek 1900–1916. V-215 2.
- Egri Levéltár Item c: Boldog Közgyűlési jegyzőkönyv 1926
- Harangosi Tanácsi Rendelkezések H. V. B. T. E. 3/1974
- Harangos V. B. T. E. 1651–1848 (Városi tanácsi határozatok és dokumentumok) Szerk. Kovács Béla. Eger, 1984.
- Kulturális Minisztérium 1977. Irányelvek és módszertani ajánlások a cigány lakosság elmaradott rétegeivel kapcsolatos közművelődési tevékenység szervezéséhez.
- Magyar Statisztikai Zsebkönyv, 1978.
- Országos Statisztikai Hivatal 1895. Magyar Statisztikai Közlemények. A magyarországi lakosságban 1893. január 31-én végrehajtott cigányösszeírás eredményei. Budapest, Orsz. Statisztikai Hivatal. Athenaenum.
- Statistical Pocket Book of Hungary 1984



Kedves Olvasóink!

Késedelemmel, de új formában jelentetjük meg és juttatjuk el Önökhöz a *Szociálpolitikai Értesítő* új számait. Szeretnénk megőrizni a sorozat eddigi hagyományait, de egyben arra is törekszünk, hogy a kötetek szélesebb körben ismertté és hozzáférhetővé váljanak, így kiadókkal – Az AIDS–GONDOLKODÁS és a DALTESTVÉREK esetében a T–Twins Kiadóval – közösen jelentetjük meg az egyes számokat. Reméljük, hogy ez a forma eddigi és jövőbeni olvasóink tetszését is megnyeri, és egyben módot nyújt az egyes témák, témakörök szélesebb körű megismertetésére.

Az átmenet a tervezettnél lassabban valósult meg, amiért olvasóink szíves elnézését kérjük.

A szerkesztők és a kiadó

A SZOCIÁLPOLITIKAI ÉRTEŚTŐ
KÖNYVTÁRA

T–Twins Kiadó
MTA Szociológiai Intézet
Max Weber Alapítvány



„Rendkívüli, bár mélyen felkavaró élmény egy másik nép életében részt venni, még ha időlegesen történik is ez, és remélem, hogy valamelyest érzékeltetni tudom a magyar olvasóval ennek az élménynek a felvillanyozó hatását. (...)

Magyarországon a cigányokról szóló legtöbb publikáció a »cigánykérdés« eszméjéből indul ki, vagyis elfogadja a többségi társadalom látásmódját, amely számára a cigányok mint különálló etnikus csoport léte valóban »kérdést« vet föl. Minthogy tizenöt hónapig roma nyelvet beszélő cigányok között éltem 1984–86-ban, én a cigányok szemszögéből írtam könyvet, és onnan nézve, ha egyáltalán »kérdés« merül fel, az a »gázsokérdés«. Magam azonban sem cigány, sem a cigányok szószólója nem vagyok, így hát »kívülről« is írtam a történetet, egy mind a cigányok, mind a magyarok világához képest kívülálló perspektívájából. A magyar olvasó ezeknek a nézőpontoknak a kombinációját és egymás mellé állítását találhatja a dolgozat sajátos jellegzetességének.”

(Részlet a szerző előszavából)

396 Ft

T-TWINS KIADÓ
MTA SZOCIOLÓGIAI INTÉZET
MAX WEBER ALAPÍTVÁNY