

**MTA POLITIKAI TUDOMÁNYOK INTÉZETE
ETNOREGIONÁLIS KUTATÓKÖZPONT**

**MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont
Munkafüzetek 98.**

Károlyi Júlia – Simon Dávid (szerk.)

Romológia és szociális kirekesztettség

(Szociálpolitikai és szociálpedagógiai tanulmányok)

**MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont
Budapest, 2006.**

Regionális tanulmányainkat azzal a céllal adjuk ki, hogy segítsék az új tudományos eredmények vitáit és terjedését. A publikációk a szerzők véleményét tartalmazzák, amelyért maguk a szerzők vállalnak felelősséget. E tanulmány megjelenését az EXNOTA kutatási program, az ELTE BTK Szimbiózis Alapítványa, valamint az MTA Politikai Tudományok Intézetének segítségével tette lehetővé. Kiadásához az OTKA T 035241 számú kutatási keret biztosított további anyagi háttérrel.

© **Károlyi Júlia – Simon Dávid szerk. Budapest, 2006.**

© A.Gergely András, Farkas László, Horváth Kata, Horváthné Pozsár Beáta, Hős Hajnal, Károlyi Júlia, Kovai Cecília, Labodáné Lakatos Szilvia, Simon Dávid, Tesfay Sába, Török Zsuzsa. Második, javított és bővített kiadás.

Szaklektor: Prónai Csaba

Sorozatszerkesztő: A.Gergely András

Kiadni, másolni csak a szerzők engedélyével és az MTA Politikai Tudományok Intézetének hozzájárulásával lehet.

Tárgyszavak: cigányság, roma pedagógia, asszimiláció, szocio-kulturális életvilág, szociális helyzet, oktatás, kirekesztettség, kulturális antropológia, romológia, szociológia, akkulturáció, Magyarország, kutatómódszertan.

ISSN 1416-8391
ISBN 963 7372 04 0
ISBN 978 963 7372 04 9

**Kiadja
az MTA Politikai Tudományok Intézete
Budapest, 2006.**

TARTALOM

Károlyi Júlia – Simon Dávid: **Bevezető** 4. p.

Károlyi Júlia: **A Kaszárnysátság** 7. p.

A.Gergely András: **Összehasonlító? Európai? Cigánykutatások?** 32. p.

Prónai Csaba: **Stewart példája** 59. p.

Horváthné Pozsár Beáta: **Csobánka** 63. p.

Hős Hajnalka: **A beregszászi cigánytábor** 102. p.

Horváth Kata: **„Cigányosan beszélünk”.**

A „cigányos diskurzus” mint elméleti keret egy magyar cigány közösség nyelvhasználatának értelmezésére 112. p.

Kovai Cecília: **„Férj és feleség egymás mellett fog”.**

Identitások és stratégiák a gömbaljai cigányoknál 119. p.

Károlyi Júlia – Simon Dávid: **A magyarországi cigányok a közoktatásban a nemzeti alaptanterv változásának tükrében** 132. p.

Labodáné Lakatos Szilvia – Romsits Anita: **Utak a cigány gyermekekhez...**

Felzárkóztató programok a cigány/roma gyerekek oktatásában 140. p.

Farkas László: **Roma közélet és civil szervezetek Magyarországon** 154. p.

Tesfay Sába: **Gábor viselet az identitás tükrében** 168. p.

Károlyi Júlia: **„Ha lesz belőle miniszter, lesz belőle – ha nem lesz, akkor is az én gyerekem”.**

Három interjú cigány családdal 184. p.

Török Zsuzsanna: **Határeset.**

Tanulmány egy Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei kistérség etnikai viszonyairól és identitásáról 196. p.

Bevezető

A változatosság gyönyörködtet. Ez a latin szentencia nyugodtan lehetne a mottója jószerével bármilyen kisebbségi kultúrával foglalkozó kötetnek, annak az elgondolásnak a jegyében, hogy valamennyi kisebbség létezése gazdagabbá teszi az adott társadalom egészét. Úgy gondoljuk azonban, jelen kötet nem csupán azzal érdemelte ki a fenti mottót, hogy a benne csokorba szedett írások a Kárpát-medencében élő egyes cigány közösségeknek, illetve a magyarországi cigányság egészének valamilyen szempont szerinti bemutatását tűzték ki célul, hanem azzal is, hogy maga az általuk alkotott csokor is igen sokszínűnek és változatosnak mondható. Az itt közölt tanulmányok (szinte) mind fiatal társadalomkutatók tolla alól kerültek ki, akik azonban eltérő tudományterületek képviselőiben, más-más nézőpontból, sőt, talán azt is mondhatjuk, más-más társadalom- és kultúrakoncepció jegyében értelmezik az általuk tapasztaltakat, illetve ezek a tapasztalatok már önmagukban véve is különféle jellegű, léptékű, megközelítési módú és célú kutatások nyomán keletkeztek.

Török Zsuzsanna írásában a szabolcs-szatmár-bereg megyei Uszka községben csaknem négy éve zajló antropológiai kutatómunka eddigi eredményeit ismerteti, különös tekintettel a több mint 70%-ban cigányok által lakott kistelepülés interetnikus viszonyaira. Az etnikai arányokon túl a kialakult együttélési modellt a kutatók három további tényező mentén vizsgálják alaposabban: a gazdasági viszonyok, a Szabadkeresztény Gyülekezet, illetve a település politikai vezetőinek szerepe a község életében. Mindezen tényezők nyomán, hipotézisük szerint, létrejött egy sajátos uszkai identitás, amelynek mibenléte a kutatás egyik központi kérdését képezi. A terepmunkát alapos levéltári kutatás is megelőzte, a munka következő fázisában pedig az alkalmazott antropológia szellemében a kutatók igyekeztek eredményeiket a kutatott közösség számára is hasznosíthatóvá tenni.

Horváthné Pozsár Beáta tanulmányát szintén kiterjedt, többéves kutatómunka előzte meg, amelyet a szerző Csobánkán végzett, ahol a helyi általános iskola pszichológusaként az általa megismert cigány gyerekek jövőképe keltette fel érdeklődését. Írásában áttekinti a régóta soknemzetiségűnek számító település demográfiajának alakulását valamint a cigányság meghatározásának, körülhatárolásának problematikáját, illetve részletesen foglalkozik általában a cigányokra és azon belül tapasztalatai szerint a csobánkai cigányokra jellemző gazdasági tevékenységekkel. Kutatásának fókuszában azonban a cigány gyermekek szocializációja áll, így legrészletesebben az otthon és az iskola mint két eltérő szocializációs közeg viszonyát vizsgálja. A cigány gyermekek iskolai sikertelenségének okai között a szegénységet, az egészségkárosító tényezőket, a szegregációt, az előítéletességet, a továbbtanulási perspektíva hiányát, illetve az otthon és az iskola közötti nyelvi, értékrendbeli, elvárásokbeli különbségeket azonosítja. Ez utóbbiak közül különösen részletesen vizsgálja azt a jelenséget, amelyet „szabadságra nevelésnek” nevez, majd ezen keretek felvázolása után ismerteti a cigány gyerekekkel készített, jövőjükre vonatkozó interjúk tapasztalatait.

Hős Hajnal a beregszászi cigánytáborban másfél éve zajló terepmunkájának eddigi tapasztalatairól számol be. A szerző a Kárpátaljai Magyar Református Egyház égisze alatt zajló egyik romaprogram keretében dolgozik a beregszászi cigány közösségben, és jelen tanulmányában a cigánytábor lakásszociológiai leírására vállalkozik. A kérdés háttérének szükséges felvázolása keretében röviden ismerteti Kárpátalja mint régió helyzetét Ukrajna egészén belül, beleértve a térség etnodemográfiai mutatóinak alakulását, valamint összefoglalja a beregszászi cigánytábor történetét, majd kitér a ma jellemző családszerkezetre és jövedelmi viszonyokra. Megállapításokat tesz az általa vizsgált közösség értékrendjére, vallási és öltözködési gyakorlatára, gazdasági tevékenységére vonatkozólag, ezután pedig részletes leírást nyújt a cigánytábor

térbeli szerkezetéről, infrastrukturális ellátottságáról (ellátatlanságáról). A lakásszociológiai fejezetben a szerző maga által is önkényesnek minősített kritériumrendszer alapján három kategóriába sorolja a tábor házáit: elhanyagolt, igyekvő, illetve jobb állapotú lakásokat említ, valamint felsorolja ezek általa jellegzetesnek talált berendezési tárgyait.

Horváth Kata tanulmánya antropológiai terepmunkán, az általa Gömbaljának nevezett település egyik cigány közösségében végzett résztvevő megfigyelés tapasztalatain alapul, ám kérdésfelvetése ezúttal elméleti jellegű. Írásában kihívást intéz annak a diskurzusnak a képviselőihez, amely a nyelvet tekinti az elismerhető etnikus identitás egyik fő differenciálspecifikumának, azonosítja a nyelvvesztést a kultúravesztéssel és ebben a szellemben nyíltan vagy burkoltan megkérdőjelezi a magyarországi cigányság legnépesebb csoportját alkotó magyar-cigányok önálló identitásának létezését. Mint rámutat, mondhatjuk ugyan, hogy a magyar-cigányok „magyarul” beszélnek, pontosabb lenne azonban az a fogalmazás, hogy „cigányosan beszélnek”, hiszen a magyar nyelvnek egy olyan nyelvváltozatát használják, amely nyilvánvaló módon rendszerszerű, csak erre a csoportra jellemző eltéréseket mutat a magyar nyelv többi változatától. Ezek a különbségek azonban a nyelv fonetikailag, szintaktikailag vagy lexikálisan megragadható rétegén túl a nyelvi viselkedésnek egy olyan, a szerző által „nyelvi ethosznak” vagy „nyelvi ideológiának” nevezett általánosabb jelenséggöréhez tartoznak, amelynek megragadásával a kutatóknak lehetőségük nyílna olyan állításokat tenni a magyarcigány kultúráról, amelyek visszaadják annak élő, dinamikus és összetett mivoltát, amelyek a „nincs” helyett a „van”-ra helyezik a hangsúlyt.

Labodáné Lakatos Szilvia és Romsits Anita írásukban olyan oktatásügyi kezdeményezéseket mutatnak be, amelyek cigány gyermekek felzárkóztatását tűzték ki célul és amelyeket a szerzők ezen a téren példaértékűnek tartanak. Áttekintik a cigány gyermekek iskolai sikertelenségének okait és két nagyobb kategóriába sorolják őket: a hátrányos társadalmi-gazdasági helyzetből fakadó, illetve a család és az iskola közötti értékrendbeli különbségekre visszavezethető okokat különítik el. Az általuk vázolt megoldási javaslatok között különösen nagy hangsúlyt kap a pedagógusok attitűdjeinek megváltoztatása: sürgetik olyan tantárgy kötelező bevezetését a pedagógusképzés egész rendszerében, amelynek keretében a jövő pedagógusai ismerkedhetnek a cigányság kultúrájával, kézzelfogható segítséget kaphatnak az interetnikus kommunikációhoz és saját és mások előítéleteinek kezeléséhez. A szerzők ezt követően beszámolnak négy, általuk sikeresnek ítélt kezdeményezésről az oktatás különböző szintjeiről és színtereiről: egy általános iskolai, egy középiskolai, egy délutáni foglalkozásokat nyújtó és egy felnőttképzéssel és fiatalokkal foglalkozó intézményről illetve szervezetről.

Farkas László tanulmányában arra vállalkozik, hogy átfogó képet nyújtson a magyarországi cigányság jelentősebb civil szervezeteiről és politikai-közéleti szerveződéseiről. A fontosabb szervezetek történetének és jellegének leírásán túl a szerző teret szentel azoknak a jelenségeknek is, amelyeket problematikusnak, kevésbé hatékonyak talál, különös tekintettel a kisebbségi önkormányzatok világszerte egyedülálló ám több ponton is kritizálható rendszerére. Az általános érdekképviselő felvállaló kisebbségi önkormányzatokon túl sok olyan civil szervezet van, amelyek egy-egy adott témára vagy területre koncentrálnak kívánják javítani a magyarországi cigányság helyzetét. A szerző a szociális helyzetre, a jogvédelemre, a fiatalok helyzetére, az oktatásra, a kultúrára és a nyilvánosságra fókuszáló szervezeteket mutat be, majd röviden kitér a roma politikai szerveződések és az egyes pártok közötti együttműködés egyes eseteire is.

Kovai Cecília szintén a gömbaljai antropológiai kutatás nyomán született tanulmányában azt vizsgálja, hogyan konstituálódik meg a „férfi” és a „nő” mibenléte a mindennapok beszédhelyezeteiben az adott magyarcigány közösségben. Az elméleti keret felvázolása során kritikával illeti azokat a szerzőket, akik a nemi szerepeket vizsgálva különböző cigány közössé-

gekben férfidominanciájú társadalomként írják le a megfigyelteteket vagy más szempontból esszencialista módon viszonyulnak a „férfi” és „nő” kategóriáihoz. Értelmezésében a férfias és nőies viselkedés mibenlétére vonatkozó állítások az általa megfigyelt közösségben nem önmagukban állnak, hanem (szinte valamennyi más megnyilatkozáshoz hasonlóan) részét képezik a megnyilatkozók azon stratégiáinak, amelyekkel saját közösségben elfoglalt helyüket definiálják, pontosabban minduntalan újradefiniálják – már csak ezért sem tekinthetők valamiféle kőbe vésett előírásoknak. A szerző résztvevő megfigyelés során gyűjtött bőséges példaanyaggal is illusztrálja azt a mechanizmust, ahogyan „Gömbalján a beszédben történnek a dolgok, az hozza létre őket”, vagyis a beszédben rajzolódik ki és át, ki kihez képest kicsoda.

Tesfay Sába egy marosvásárhelyi oláh cigány kelderás csoport, a gáborok körében végez antropológiai terepmunkát. Ennek első eredményeiről ad számot itt közölt tanulmányában, amelyben a gáborok öltözködésének sajátosságaival kíván foglalkozni, minthogy tapasztalata szerint a jellegzetes gábor viselet nem csupán szembetűnő módon beazonosíthatóvá teszi viselőjét, de (részben ennek a ténynek köszönhetően) a gábor identitás kifejezőjeként, sőt egyik fontos megtartóerejeként tartják számon maguk a gáborok. Minthogy a tanulmányozott közösség az adventista egyház követője, a szerző azzal is foglalkozik, milyen szerepe van a vallásnak a gáborok öndefiníciójában, különös tekintettel arra, hogy az imaház, a piachoz hasonlóan olyan hely, ahol cigányok és magyarok egy térben vannak, így az öltözködés különösen fontos szerephez jut az etnikai hovatartozás meghatározásában – a gáboroknak a két helyszínen tanúsított önreprezentációs gyakorlata azonban gyökeresen eltérő. A szerző kitér arra is, milyen különbségeket mutat az öltözködés mint szimbolikus rendszer működése a férfiak és a nők esetében, illetve hogyan változnak át a nem cigányoktól beszerzett ruhadarabok a használat során jellegzetes gábor viseletté, sőt a gábor identitás kulcsfontosságú hordozójává.

Mint a fentiekben igyekeztünk bemutatni, az említett tanulmányokból összeállt kötet egyik legalapvetőbb jellegzetessége a sokszínűség, a képviselt értelmezési keretek és megközelítési módok sokfélesége. Azzal a reménnyel nyújtjuk át az olvasónak, hogy ez a sokféleség gondolkodásra, további olvasásra – esetleg kutatásra –, főként pedig a leegyszerűsítő, monolit magyarázatot nyújtó leírások és értelmezések elvetésére ösztönzi majd, hiszen megbocsáthatatlan tiszteletlenséget követnénk el a dinamikus, rugalmas és végtelenül változatos cigány kultúra képviselőivel szemben, ha beérnénk társadalmuk bármiféle lecsupaszított modelljével: ha (kötetünk egyik szerzőjével szólva) „...pontot tennék az állítás kedvéért egy olyan beszéd végére, aminek éppen az a jellegzetessége, hogy sosincs vége.”

Károlyi Júlia

A Kaszárnyatelep

Bevezetés

Az alábbi munka egy kutatás tapasztalatait foglalja össze, amelynek keretében egy kelet-magyarországi város cigánytelepén élő közösségben végeztünk terepmunkát – változó intenzitással – másfél éven keresztül.¹

Magyarországi cigány közösségek antropológiai kutatása

A kutatás kontextusának felvázolásához megkísérlem röviden összefoglalni, mi történt eddig és mi történik jelenleg a kulturális antropológiai cigánykutatás terén Magyarországon. Ehhez részben saját ismereteimre, elsősorban pedig Prónai Csaba vonatkozó publikációjára hagyatkozom (Prónai 2003).

Az antropológiai cigánykutatások kezdete Magyarországon Michael Sinclair Stewart brit antropológus munkásságához köthető. Stewart 1984-85-ben végezte kutatómunkáját, amikor családjával együtt 15 hónapra beköltözött az általa Harangosnak elnevezett Heves megyei város egyik cigánytelepére. 1987-88 során megjelent írásaiban, majd *Daltestvérek – Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon* (Stewart 1994) című kötetében terepmunkája tapasztalatai nyomán felvázolja a vizsgált közösség ethoszát és kulturális rendszerét, illetve levéltári kutatásaira támaszkodva igyekszik egy tágabb társadalmi-történeti perspektívában is elhelyezni a harangosi cigányokat, különös tekintettel arra, milyen mechanizmusok segítségével tudott a közösség fennmaradni a szocialista állam keretei között. *The Time of the Gypsies* című későbbi könyvében tágabb elméleti és regionális kontextusba helyezve elemzi korábbi terepmunkája tapasztalatait. (Stewart 1997)

Horváth Kata és Kovai Cecília kulturális antropológia szakos hallgatókként három hónapot töltöttek egy romungró közösségben, ahová azóta is visszajárnak. Munkájuk azért is úttörő jelentőségű, mert ők az elsők, akik magyar anyanyelvű cigányok között végeztek antropológiai szemléletű kutatást. Számos rövidebb publikáció mellett eddig közreadtak egy nagyobb lélegzetű esettanulmányt, amely az MTA Kisebbségkutató Intézet évkönyvében jelent meg (Horváth 2002, Kovai 2002).

Hajnal László Endre fotóművész és kulturális antropológus, aki egy jómódú budapesti oláh cigány közösség körében végzett résztvevő megfigyelést, majd amikor az általa kutatott cigányok egy része Kanadába ment, az International Organization of Migration támogatásával maga is elkísérte őket. Szem előtt tartva az antropológia holisztikus szemléletmódját, igyekezett a migrációt a vizsgált közösség kultúrájának kontextusában vizsgálni (Hajnal 2000, 2002).

¹ A földrajzi- és személyneveket nem adjuk meg vagy megváltoztattuk. Ezt egyrészt az indokolja, hogy a terepen végzett megfigyelések a mindennapi élet olyan intim részleteit is érintik, amelyeket nevesített közreadása sérthetné az érintettek emberi méltóságát és személyiségi jogait; másrészt egy marginalizált helyzetben lévő kisebbség életét vizsgálva olyan viselkedéseknek is nagyobb eséllyel lehetünk tanúi, amelyeket a többségi ideológia stigmatizál vagy kriminalizál és így nyilvánosságra hozataluk hátrányt jelenthetne adatközlőink számára.

Járóka Livia és Fran Deans a londoni University College PhD ösztöndíjasai, akik magyarországi cigány közösségekben végzett terepmunka alapján írják disszertációjukat, témavezetőjük pedig Michael Stewart.

Az ELTE Kulturális Antropológia Tanszék égisze alatt jelenleg is több cigány közösségben zajló kutatás folyik. Koronczi Barbara budapesti zenész cigányok között végez kutatást, Pálos Dóra egy Zala megyei beás közösségben dolgozik, Puskás Balázs egy vegyes romungró és oláh-cigány településen szerzett tapasztalatairól számolt be, Nagy Péter pedig a bagi cigánytelepen végzett négyhónapos terepmunkájának eredményeit dolgozza fel jelenleg is. Horváth Henriett szintén a bagi cigányokról írta felvételi dolgozatát kulturális antropológiából. Hargitai Dávid vizuális antropológiával foglalkozik, tavaly benyújtott szakdolgozatához romungrók egy csoportját tanította fényképezni.

Egyes rokon szakterületeken, a szociológia, a nyelvészet és az etnomuzikológia terén is születtek és születnek olyan munkák, amelyek bizonyos mértékig antropológiai látásmódról árulkodnak, mint Fleck Gábor, Durszt Judit, Neményi Mária, Réger Zita, Kovalcsik Katalin vagy Kertész Wilkinson Irén egyes írásai, illetve az MTA Kisebbségkutató Intézetében jelenleg zajló, az oláh-cigány nyelvi asszimilációval foglalkozó kutatás, amelynek előkészítésében Prónai Csaba személyében antropológus is részt vett.

I. Eszköz és módszer

1. A kutatók

Harmadéves antropológia szakos hallgatóként kezdtem a terepre járni, férjemmel, aki akkor végzős szociológus volt. Ez a tény több szempontból is jelentőséggel bírt: házaspár mivoltunk természetesen befolyásolta a közösségben elnyert státusunkat, míg eltérő de mégis rokon elméleti háttérünk befolyásolta a kutatás fókuszának, illetve preconcepcióinknak a ki- és átalakulását. Az első kérdéssel egy későbbi alfejezetben kívánok bővebben foglalkozni, az alábbi 2. pontban azonban áttekintek egyes előfeltevéseket, amelyekkel a kutatás során éltünk és amelyekre bevallottan jelentős hatást gyakorolt a magyarországi cigánysággal foglalkozó kortárs szociológiai diskurzus.

2. Definíciók és előfeltevések

„Egy hiteles etnográfiai munka beszámolójában a szerzőnek a kezdet kezdetén közölnie kell azt, hogy miről szándékozik értekezni, melyik embercsoportról, valamint a helyről, ahol ez az embercsoport él. Az általa kutatott embercsoportot meg kell neveznie, és a továbbiakban ezen a néven kell rá hivatkoznia” (Piasere 2002:215).

Fentebb azt állítottam, hogy ‘cigányok’ között végeztünk terepmunkát, nem kezdek el azonban beszámolóm érdemi részét anélkül, hogy érinteném az itt felmerülő definíciós problémákat: ki minősül ‘cigánynak’ és egyáltalán ki az, aki megmondhatja, ‘minek’ minősül valaki.

Az etnikai besorolás egyes módszertani kérdései

Az etnikai hovatartozás megállapításánál meg kell különböztetnünk az önbesorolást és a külső besorolást. Az előzőn azt értjük, amikor egy egyén vagy közösség maga nyilatkozik arról, milyen etnikai csoporthoz tartozónak vallja magát, míg a második esetben a besorolást a kívüljáró végzi el. Ez utóbbi a cigány csoportok esetében a gyakorlatban háromféle dolgot szokott jelenteni: a kutatást végző személy az adatfelvétel részeként etnikus címkével látja el a

kutatás alanyait; vagy a kutató a mintavétel módszerének meghatározásakor eldönti, milyen ágensek besorolására fog hagyatkozni a továbbiakban, amennyiben 'cigányokat' kíván vizsgálni. „A harmadik lehetséges megközelítés szerint cigány az akit a cigány közösség cigánynak tart. Ez a megközelítés eddig egyetlen országos kvantitatív kutatásban sem szerepelt, néhány regionális példát azonban találtam (Ózd és környéke, Bács-Kiskun megye), ahol a mintavétel leírásából arra következtettem, hogy gyakorlatilag ennek a definíciónak megfelelően jártak el a kutatás tervezői (Delphoi Consulting, 1999, Hajdu, 1992).” (Simon 2002:15).

Az elmúlt évtizedek szociológiai jellegű kutatásai között mind a külső, mind az önbesorolásra találunk példát. A Kemény István és munkatársai által vezetett két országos reprezentatív cigányvizsgálat esetében a 'környezet' véleménye érvényesült: „Az 1971-es kutatásban azokat a személyeket soroltuk a cigányok közé, akiket a nem cigány környezet cigánynak tekint. Ugyanezt a mintavételi elvet követtük az 1993–94-es adatfelvételben is” (Kemény 1997:645). Egy 2000-ben zajlott, hat országra kiterjedő szegény- és cigányvizsgálat során a kutatás első és második fázisában a kérdezőbiztosoknak kellett nyilatkoznuk arról, cigánynak tartják-e a megkérdezettet. (Csepeli és Simon 2003:9). A 2001-es magyarországi népszámlálás kérdőívének kitöltési útmutatójában pedig ez állt: „az összeírt személy *minden befolyástól mentesen* ... azt a nemzetiséget jelölje meg, amelyhez tartozónak érzi, *érzései alapján vallja magát*” (KSH 2002:8, kiemelés az eredetiben).

Könnyen belátható: azt, hogy egy adott kutatás kit vagy kiket, illetve a megkérdezettek mekkora hányadát minősíti cigánynak nagyban függ attól, melyik módszer mellett kötelezik el magukat a kutatók, mivel azok mindegyike más-más módon fogja befolyásolni (torzítani?) a válaszokat. A külső besorolás esetében mindenképpen problematikus azoknak a markereknek a meghatározása, amelyek alapján egy-egy címke odaítélésre kerül, és további indoklásra szorul, hogy *n* számú 'cigányság-marker' vizsgálata esetén hány marker meglétekor minősül valaki cigánynak. A külső besorolás problematikus mivoltának legpregnánsabb példái minden bizonnyal azok, amikor az szembekerül az önbesorolással, vagyis a kutató vagy kérdezőbiztos saját kritériumrendszere alapján (a konkrét esetről maradva) 'cigánynak' minősít valakit, aki azonban magát nem minősíti annak.

Az önbesorolás esetében a bizonytalansági tényező elsősorban abból adódik, hogy amikor egy stigmatizált csoportról van szó, egy adott egyén számára nyilvánvalóan bizonyos fokú (legalábbis pszichológiai) kockázattal jár az, ha a csoporthoz tartozónak vallja magát, így nagyobb eséllyel tagadja meg a csoporttal való azonosulást (Barany 2002:8; Csepeli és Simon 2003:6). Ezt figyelembe véve érthető, ha például a magyarországi 'cigány' népesség számának megbecslésénél jelentős eltérés mutatkozik az egyik, illetve a másik módszerrel kapott adatok között, a külső besorolás javára: az önbevalláson alapuló népszámlálási kérdőívek adatai alapján a „Mely nemzetiséghez tartozónak érzi magát?” kérdésre összesen 190.046 fő jelölte meg a „cigány (roma, beás, romani)” rubrikát (KSH 2002:28), míg viszont Kemény István az 1993–94-es kutatás nyomán a magyarországi „roma népesség számát 457 ezer főre” becsülte (Kemény 1997:648).

Mindezek alapján látható, hogy ha azt állítjuk, hogy egy 'cigány' közösségben végeztünk terepmunkát, a címke használata legalábbis indoklásra szorul. A fent említett lehetséges kategorizációs szempontok közül mi az önbesorolást tartjuk az adott kutatás kereteinek kijelölésénél a leginkább relevánsnak. A Kaszárnyatelepen lakók közül mindazok, akikkel kapcsolatba kerültünk ismételt és változatos kontextusokban egyöntetűen alkalmazták magukra és a telep lakóira általánosságban a 'cigány' megnevezést (a kontextus jelentőségére a későbbiekben még visszatérek). Másodszorban mi magunk mint nem-cigány külső megfigyelők hétköznapi tapasztalataink és szakirodalmi ismereteink alapján a 'cigány' címke alkalmazását teljességgel indokoltnak éreztük, így a továbbiakban ezt az elnevezést használtuk.

3. Gaining Access

Későbbi házigazdánkat, Misit akkor ismertem meg, amikor a roma² pedagógiai asszisztensek munkájának koordinálására szerződtette őt az az esélyegyenlőséget elősegítő oktatási programokat működtető alapítvány, ahol tolmácsként és fordítóként dolgozom. A szakmai továbbképzések szüneteiben sok időt töltöttem a pedagógiai asszisztensekkel, megtudták rólam hogy antropológiát tanulok és szeretnék terepmunkát végezni egy cigány közösségben – így történt, hogy amikor Misi egy alkalommal feleségét, Marit is magával hozta az egyik tréningre és ismét szóba került a terepmunka, Mari meghívott magukhoz.

4. A kutatás fókusza

A kutatás tervezésénél két olyan témát jelöltem meg, amellyel alaposabban foglalkozni kívánok és amely köré rendezni szeretném majd a közösség életével kapcsolatos tapasztalatainkat. Ezek egyike a szocializáció, vagyis mindazok a mechanizmusok, amelyek során a felnövekvő gyerekek elsajátítják a közösség normarendszerét, a másik pedig a női szerep – mindaz, amitől nőnek lenni mást jelent az adott közösségben, mint férfinek. A témák kijelölésénél személyes preferenciáim jelentették a döntő szempontot. (Tagadhatatlan, hogy maguk a témák is tükröznek bizonyos implicit előfeltevéseket: azzal, hogy a kutató megnevezi a kutatás tárgyát képező területeket óhatatlanul állást foglal abban a kérdésben, mi tekinthető releváns, érvényes kategóriának az adott ismerethalmaz kezelésénél. Ez akár megalapozatlan, önkényes gesztusnak is tűnhet mindaddig, amíg maguk az adatok ki nem termelik azt a kategóriarendszert, amelyben valóban helye van az eredetileg felvetett területeknek).

5. Módszerek

Résztevő megfigyelés

„Az antropológia a különböző népek és népcsoportok kultúráját és társadalmi szerveződését empirikus, azaz tapasztalati tények alapján kutató tudomány” (Borsányi 1988:53). „Differencia specifikája /megkülönböztető jegye/ és sine qua nonja /elengedhetetlen feltétele/, fő anyaggyűjtési módszere az ún. résztvevő megfigyelés (Tax 1977:7; vö. Crapo 1993:9; Peacock 1991:10)” (Prónai 1995:32).

Az antropológiai kutatás tehát per definitionem résztvevő megfigyelésen alapul, azaz feltételezi, hogy a kutató beköltözik a vizsgálni kívánt közösségbe és részt vesz annak mindennapi életében – mi is ezzel a céllal vágtunk bele a munkába. A résztvevő megfigyelésnek megvannak a maga (módszertani, technikai, pszichológiai, stb.) nehézségei, ezek megtárgyalása azonban nem fér meg a jelen dolgozat keretei között, így a továbbiakban csak a konkrét terepmunka során felmerült problémákra fogok kitérni: az adatrögzítés nehézségeire és saját közösségbeli státusunk alakulására.

Időtartam

A terepmunka kezdete 2001 májusára tehető, ekkor jártunk először a telepen, ahol akkor három napot töltöttünk egy keresztelő alkalmából. 2002 decemberéig még hat ilyen 3-4 napos látogatásra került sor, amelyek többnyire valamely kiemelkedő eseményhez kötődtek. 2002 nyarán kerültem a legközelebb ahhoz, hogy valódi terepmunkát végezzek: ekkor két hetet

² Az eddigiekben a ‘cigány’ megjelölést használtam, az idézőjellel próbálván érzékeltetni annak problematikus mivoltát. A ‘roma’ címke használatát ebben a mondatban az indokolja, hogy maga az alapítvány saját kiadványaiban tudatosan ezt használja, mert kerülni akarja az általuk pejoratívnek, nem politikailag korrektnek tartott ‘cigány’ kifejezést.

töltöttem a telepen, majd megbetegedtem és haza kellett jönnöm. Tervezett visszatérésem előtt egy nappal Mari felhívott és elmondta, hogy a másik városban lakó nővérét a hét folyamán kilakoltatták, gyermekeit pedig állami gondozásba fogják venni ha nem sikerül őket a családban elhelyezni, így a gyerekek közül hárman egyelőre náluk, Mariéknál fognak lakni, így azonban nekem már nem jut hely. Ez a helyzet aztán a nyár végéig fennmaradt, miközben próbáltam tapogatózni, nem lakhatnék-e közben valamelyik másik családnál, ezek a próbálkozások azonban nem jártak sikerrel. Miután megkezdődött a tanév már nem volt lehetőségem hosszabb terepmunkát tervezni, így az őszi és téli folyamán továbbra is három-négy napos látogatásokat tettünk csak a terepen.

Az antropológiai kutatás lényegét képező a terepmunkának azonban bizonyos időtartambeli követelményeknek is meg kell felelnie. Ebben nincs valamiféle abszolút, általánosságban megszabható minimális határ, a közösségtől és a kutatótól egyaránt függ, mennyi idő alatt lép túl a kapcsolat a kezdeti, felszínes szakaszon. Egyértelmű elvárásként annyi fogalmazható meg, hogy a terepmunkának elég hosszúnak és intenzívnek kell lennie ahhoz, hogy a kutató kilépjen a 'vendég' szerepéből és beilleszkedjen a közösségbe annyira, hogy már annak egy tagjaként, nem pedig külső megfigyelőként vegye ki részét a mindennapokból. Ez egyben azt is jelenti, hogy a mégoly sok és mégoly gyakori látogatás sem válthatja ki az egybefüggő, hosszabb időt felölelő terepmunkát, mivel a közösségbe történő ismételt belépés majd kilépés minden alkalommal a vendég státushoz rendelt viselkedésmintákat hívja elő és így nincs esély a valódi betagozódásra.

Dokumentáció

Az adatok rögzítése a résztvevő megfigyelés természeténél fogva szintén tartogat technikai nehézségeket és etikai dilemmákat. Ez utóbbiak a nyári terepmunka idején különösen kellemtelen konnotációkkal rendelkeztek a nem sokkal korábban kirobbant besugási-megfigyelési botrányok nyomán; legalábbis én nehezen tudtam magam függetleníteni ezektől, ha a Misiékkal való kommunikációban a kérdés nyíltan nem is került elő. A rövidebb látogatások esetében azt a módszert alkalmaztuk az adatok rögzítésére, hogy a helyszínen egyáltalán nem jegyzeteltünk, hanem hazafelé a vonaton, illetve közvetlenül érkezés után leírtuk az elmúlt napok tapasztalatait (én időrendben, férjem inkább tematikusan felfűzve). Természetesen sok fényképet is készítettünk, nagyrészt beállított csoportképeket és portrékat –, spontán pillanatképeink főleg a gyermekek és fiatalok tevékenységéről vannak. A mellékletben közölt családfa adatainak felvétele a teljes nukleáris család részvételével történt, két egymást követő, igen jó hangulatú estén.

6. A kutatók státusa a közösségben

„A résztvevő megfigyelés nemcsak az antropológia legsarkalatosabb pontja, de valamennyi ismérv közül a legkevésbé tanítható. Az, hogy a megismerésben milyen messzire jutunk el, annak a függvénye, hogy milyen emberi kapcsolatot sikerül kialakítanunk (v.ö. Babbie 1995:331)” (idézi Prónai 1995:36).

Tagadhatatlan, és saját élményeinkre nézve is mindenképpen érvényesnek érezzük, hogy az antropológiai terepmunka: érzelmileg mélyen involváló szituáció. Már pusztán az összesség, az intenzív együttlét is feltételezi és egyben meg is teremti a szoros kapcsolatot azokkal az emberekkel, akiknek a vendégszeretetét élvezzük, akik megosztják velünk ételüket, fekhelyüket, ruhatárukat; akiknek belelátunk mindennapi életébe, betolakodunk személyes terébe, beleütjük az orrunkat családi viszonyaiba, gazdasági kapcsolataiba, vallási képzeibe. Eközben magunk is sok tekintetben kitárulkoztunk öelőttük – a mi életünk is minden percben az ő szemük előtt zajlik, ahogy az övék a mi szemünk előtt. Mi vagyunk a betolakodók, ám ez

azt is jelenti, hogy mi vagyunk idegenben, hátrahagyjuk saját világunk biztonságát, ennek minden kognitív és affektív kockázatával. „Kijönni valakikkel idegtépő vállalkozás, amelyben csak igen-igen halvány a siker reménye” (Geertz 2001:206). A közösségbe való beilleszkedés azt is jelenti, hogy a kutatónak sikerül felöltenie egy olyan szerepet, amely valamelyest felelteti helyzetének természetellenes mivoltát és a belőle mindkét fél számára származó pszichológiai nehézségeket.

Amikor egy idegen megjelenik a közösségben, a közösség tagjainak el kell őt helyezniük saját univerzumukban, be kell illeszteni a rendelkezésre álló kategóriákba. Az egyik alapvető koordinátarendszer, amelyben egy új ismerőst el kell helyezni az az életszakaszok és a hozzájuk tartozó családi állapotok rendszere. Életkorunknál és házaspár mivoltunknál fogva esetünkben a ‘fiatal, még gyermektelen házaspár’ volt a kínálkozó kategória, a címke azonban nem illett ránk tökéletesen és ez minden bizonnyal zavarba ejtette némileg mindazokat, akikkel kapcsolatba kerültünk. Az általunk személyesen vagy hallomásból megismert telepiek közül szinte mindenki legkésőbb húszas éve elején megházasodott és huszonöt éves korára legalább két gyermeke volt. Ehhez a mintához képest megmagyarázhatatlan és botrányos az, hogy két huszonötödik évét betöltött ember, akik ráadásul több mint két éve házasságban, de már nyolc éve párként tartják számon magukat, még mindig gyermektelen és ezt nem éli meg szégyellnivaló tényként vagy megoldásra váró problémaként. A megszámlálhatatlanul sok öltözködésbeli, nyelvi, viselkedésbeli markerrel együtt, amelyek szintén minduntalan és reménytelenül jelezték másságunkat ez a tény is alapvető demarkációs vonalként működött, miközben mi igyekeztünk a tőlünk telhető módon láthatatlanná válni. Az alábbiakban ennek két példáját (egy sikertelent és egy sikeresebbet) szeretném ismertetni.

Egy alkalommal Misiéknél összegyűlt vagy tíz 12-16 éves unokatestvér és távolabbi rokon, fiúk-lányok vegyesen, mi lányok ruhákat próbálgattunk, a fiúk pedig csapták a szelet. Az évődés rám is kiterjedt, mivel a jelenlévők többsége csak látásból ismert, férjem pedig nem volt a közelben. Egy ponton az egyik lány megkérdezte, jegygyűrű van-e a kezemen, és innen már nem lehetett visszahozni a helyzetet: rövid úton kiderült, hogy nem jegyben járok, hanem férjem van és nem 17 éves vagyok, mint eddig gondolta, hanem 25. A fiatalok döbbenetben kérdezték, hogyhogy nincs még gyerekem, és a továbbiakban már nem vehettem ki a részem az ő időtöltéseikből, idegen test lett belőlem az ő közegükben.

Előfordultak persze olyan szituációk is, amelyekben sikerrel rugaszkodtunk el a magyarokra vonatkozó sztereotípiáktól. Második látogatásunk alkalmával történt, hogy Misi egyik unokatestvérének a kisfiát baleset érte: belenyúlt az éppen működő centrifugába és nyílt karcsonttörést szenvedett. A hírt, mint a híreket általában, a gyerekek hozták, a jelenlévők természetes reakciója pedig az volt, hogy azonnal a kétutcányira lévő helyszínre siettek. A mi ottlétünknek annyiban volt a helyzet szempontjából jelentősége, hogy férjem abban az évben szerzett orvosi diplomát és akkor még elsősorban mint félig-meddig orvost tartották számon a telepen, és most is elsősorban ebben a minőségében számítottak a segítségére. A hír bent a házban, kávézás közben ért minket, az pedig fontos szabály, hogy a házba belépve le kell venni a cipőt, mezítláb voltunk tehát. Férjem, hogy ezzel is időt nyerjen, mezítláb szaladt a helyszínre a többiekkel együtt (mint utóbb kiderült, ezt ő maga észre sem vette). Számunkra ennek a momentumnak nem volt jelentősége és el is felejtettük volna, ha nem válik másnap, harmadnap, sőt legközelebbi látogatásunk alkalmával is újra meg újra említés tárgyává, mint olyasmi, ami bizonyítja, hogy mi nem olyanok vagyunk, mint a többi magyar, mert hát melyik magyar futott volna végig a fél telepen mezítláb, hogy hamarabb odaérjen segíteni.

A beilleszkedésnek tehát voltak egyfelől technikai akadályai: egyszerűen nem töltöttünk elég hosszú időt a terepen ahhoz, hogy vendéglátóinknak (és nem véletlenül használom ezt a szót) lehetőségük legyen szemet hunyni az élet minden területén megnyilvánuló másságunk felett.

Másfelől azonban a mi részünkről is működtek olyan mechanizmusok, amelyek miatt sok helyzetet és sok megnyilvánulást saját kommunikációs stratégiáink kudarcaként éltünk meg és idővel úgy gondoltuk, semmivel sem kerültünk közelebb a közösség életének megismeréséhez, mint a kutatás kezdetén – bár visszatekintve ez nyilvánvaló túlzásnak tűnik. Itt alapvetően két olyan momentumra gondolok, amelyekről más, cigány közösségekben terepmunkát végző kutatók is beszámolnak.

A kutatással párhuzamosan volt alkalmunk megismerni Horváth Kata és Kovai Cecília számos értékes tapasztalatát és meglátását arra vonatkozólag, hogy a nyelvi megnyilvánulások és ‘valóság’ viszonya az általuk kutatott cigány közösség diszkurzív univerzumában máshogyan alakul, mint a sajátunkként számon tartott kommunikációs rendszerekben (Horváth és Kovai, szóbeli közlés). Mindez sokban egybevágott azzal az általunk nehezen megragadhatónak és megfogalmazhatónak de ugyanakkor rendkívül kínzóan érzékelt állandó ‘kommunikációs bizonytalansággal’ (mi, jobb híján, így neveztük), amit akkor még hajlamosak voltunk saját hibánkként elkönyvelni és csak most, bizonyos üledési idő elteltével tudjuk helyi értékén kezelni mint olyasvalamit, amivel egy cigányokkal foglalkozó antropológusnak alighanem meg kell tanulnia együttélni.

Az minden terepmunkát végző kutató számára megemésztésre vár, hogy „amikor az érvek egy idegen nyelven, egy idegen társadalmi környezetben közvetítettek, akkor az a szembeállítás, amely a mi angol igaz/hamis kettősségünkkel együtt jár, sokkal bonyolultabbá válhat, mintsem azt Arisztotelész logikája sugalmazhatja” (Leach 1996:20). Ami minket leginkább próbára tett, az a kimondott szó tökéletes illékonyasága, következmények nélkülisége volt. Ez az állítás nyilvánvalóan pontosításra szorul a későbbi tapasztalatok tükrében, számunkra egyelőre még differenciálatlan módon csak annyi látszott, hogy a jövőre vonatkozó tervek és ígérek elhangzása semmiféle biztosítékot nem jelentett arra nézvést, hogy amire vonatkoztak, az valóban be fog-e következni.

Horváth Henriett Bagon készített kutatási dolgozatában számol be arról a kívülállóként/kutatóként percipált személyekkel szemben megfogalmazódó elvárásról, hogy a cigányoktól megszerzett információt – valamilyen formában – megfizessék. (Horváth é.n.) Az általa felsorakoztatott példákban ez megmarad a puszta ugratás, retorikai fogás szintjén, más cigánykutatókkal való beszélgetéseinkből azonban az derült ki, hogy ők is jól ismerik azokat a játszmákat, amelyek legtöbbször azzal végződnek, hogy a kutató pénzt vagy más javakat ad át. Ilyen játszmáknak magunk is sokszor részeseivé váltunk, és nem is annyira gyakorlati mint elvi kifogásaink voltak velük kapcsolatban, valamiféle homályosan értelmezett idealizmus nevében. Utólag visszagondolva azt mondom, akkor jártunk volna el a kutatás szempontjából konstruktívan, ha a szépelgést félretéve megpróbálunk egyenrangú kereskedelmi partnerként résztvenni ezekben a tranzakciókban és általunk mind erkölcsileg, mind anyagilag elfogadható módon helytállni bennük, ahelyett hogy görcsösen próbáljuk saját magunk előtt is eltagadni azt, hogy itt igenis árucseréről van szó.

Lehet, hogy ha ezen a két momentumon sikerül hamarabb és rugalmasabban túltennünk magunkat, akkor a terepmunka időbeli keretei is szerencsésebben alakultak volna (nem betegszem meg a pszichológiai teher miatt és jobb tárgyalási pozícióból indulva talán sikerül elérnem, hogy akadjon számomra hely egy másik háztartásban).

II. A helyszín

1. A Kaszárnyatelep

A Kaszárnyatelep annak a ténynek köszönheti nevét, hogy az épületegyüttest eredetileg valóban laktanya céljára építették, még a Monarchia idején. Ennek megfelelően a telepen kétféle típusú épület található: a tiszti szállásnak épült kétszintes, sáttortetős házak, illetve a hosszú, egyszintes sorházak, amelyekben a legénység a lovakkal közösen kapott helyet annakidején. Ezeket utólag belső falakkal 10-10 szoba-konyhás lakásra osztották fel, amelyek egyenként mintegy 30 négyzetmétereseek és általában egy-egy nukleáris családnak adnak otthont.

A telep nem csupán építészeti jellegzetességeinél fogva különül el a város többi részétől, hanem azáltal is, hogy egyik oldalról a vasútállomás környékét behálózó sínpárok, a másiktól pedig a város szélén található ipari létesítmények választják el a lakott területektől (v.ö. Michael Stewart harangosi cigányokról szóló filmjének címe: *A síneken túl /Across the Lines/*). A telep hosszanti tengelye mentén, középen terül el egy gyárépület-komplexum, a telepet hátulról pedig a laktanya határolja. Mindkettőt kerítés zárja el a telep irányából (amint a telepet kívülről is végig kerítés veszi körül), amelyen több sor szögesdrót is feszül, így ha valaki a gyárat hátulról megkerülve akar átmenni a telep egyik feléből a másikba, egy százszázötven méter hosszú, négy-öt méter széles, szögesdróttal határolt folyosón kell végigmennie. A gyárban magyarok dolgoznak, akiket reggel és délután buszok szállítanak, amelyek csak a gyár kerítésén belül állnak meg, így a dolgozóknak egyetlen métert sem kell maguknak megtenniük a telep területén, annak ellenére, hogy a gyár valódi enklávé, azaz minden oldalról a telep veszi körül.

Lélekszám

A telepen élők lélekszámára vonatkozó hivatalos adatot nem találtunk; házigazdáink több külön alkalommal 700-800 fő körülire tették a Kaszárnyatelep népességének létszámát, amit saját kalkulációink alapján reálisnak tartunk. A városban nemcsak itt élnek cigányok, hanem a vasútállomáshoz közeli lakótelepen, illetve a kertvárosban is, ott azonban a többségi lakossággal vegyesebben. A Kaszárnyatelep helyzete annyiban mindenképpen speciális, hogy itt térben világosan elkülönülve él egy populáció, amely szinte teljesen homogén módon 'cigányokból' áll. (A címkét itt, miként a bevezetőben is, egyrészt mi magunk mint külső megfigyelők alkalmazzuk az általunk tapasztalt testi és életmódbeli jegyek alapján; másrészt átvesszük telepi adatközlőinktől, akik maguk is többen többször megerősítették, hogy a telepen szinte csak 'cigányok' laknak saját magukat is beleértve; harmadrészt átvesszük városi adatközlőinktől – boltosok, taxisok, járókelők –, akikkel ugyan csak sporadikus kapcsolatban voltunk, ilyenkor azonban ők is úgy utaltak a telepre, mint ahol csak 'cigányok' laknak.)

Infrastruktúra

A Kaszárnyatelepen ki van építve a víz- és csatornahálózat, minden lakásban van gáz és villany, olyan azonban előfordul, hogy egy-egy háztartást közüzemidíj-hátralék miatt lekapcsolnak a rendszerről, vagy tönkremegy a lakás vízvezetékrendszere és utána már a kútról kell hordani a vizet. A telepen több szabadtéri „kék kút” található, amelyeket elegendően használnak rendszeres vízhozásra ahhoz, hogy a közösségi élet fontos helyszíne váljon belőlük, ahol akkor is érdemes elüldögelni, ha éppen nincs vízre szüksége az embernek, mert sok információ cserél itt gazdát.

A városvezetés részéről a 90-es évek folyamán megfigyelhető volt az a törekvés, hogy kialakítsa a Kaszárnysatelep saját ellátórendszerét. Ennek jegyében a telepnek van saját általános iskolája, ahová a helyi gyerekeken kívül csak a szomszédos lakótelepről járnak (többnyire szintén cigány) gyerekek; saját óvodája; közösségi háza; élelmiszerboltja; buszmegállója és legújabban már rendőrorse is. Nemrég felmerült egy saját orvosi rendelő létrehozásának lehetősége is, ez azonban eddig nem valósult meg. Misi többször is kifejtette, hogy a maga részéről ezekben a lépésekben az önkormányzatnak azt az igyekezetét látja, hogy teljesen elszigetelje a telepieket, akiknek lehetőleg minél ritkábban kelljen felmenniük a városba – más alkalommal viszont szemrehányással illette a városvezetést, amiért nem létesítenek a telepen orvosi rendelőt, pedig ahol ilyen sok ember él együtt, ott mindig történik valami, és a járványveszély is nagyobb.

Misi és mások is beszámoltak ugyanakkor olyan tapasztalatokról, amikor a szolgáltatásokat végző magyarok nem szívesen jöttek ki a telepre. Egy példával magunk is találkozunk. Novemberben Mari sógornőjének, Katinak a 17 éves lánya nyolcadik hónapos terhes volt. Egy reggel a szokásos felülvizsgálat alkalmával bent tartották a kórházban, mert rendellenesnek találták a magzat szívhangját. Kati megígérte neki, hogy estére visz be neki a pacalpörköltből, amit Mari napok óta tervezett aznapra főzni. Mivel a buszok este 9 körül már ritkán járnak és elég hideg is volt, kocsival szerettek volna felmenni a városba, de bátyjuktól, Andortól egy akkoriban kulmináló kisebb konfliktus miatt éppen nem lehetett elkérni az autót, ahogy pedig Kati eredetileg szeretne volna. Úgy döntött, hogy akkor taxit rendel és majd ő, Mari és én összedobjuk a viteldíjat. Felhívta az egyik taxivállalatot, amikor azonban a diszpécser meghallotta, hogy a Kaszárnysatelepre kellene kocsit küldeni, kerek perccel megmondta, hogy ezt nem vállalják, csak a telep bejáratáig hajlandó kijönni a taxis. Így azonban át kellett volna mennünk az aluljárón, ahol sötétedés után a prostituáltak szoktak strichelni, ezért a telepi asszonyok férfi kíséret nélkül nem járnak arra ilyenkor, nehogy rossz hírbe keveredjenek. Felhívtuk tehát a városban működő másik taxivállalatot, akik kiküldtek egy kocsit – a sofőr, egy középkorú férfi, mindvégig tegezte a két, harmincas éveiben járó cigányasszonyt, akik őt magázták.

A telep térbeli szerkezete

A Kaszárnysatelep összességében 24 nagyobb lakóépületből áll. A kétszintes házakból öt-öt található a gyárterület két oldalán, egymás mögött. A hosszú egyszintes házak szintén két sorban helyezkednek el, 7-7 húzódik belőlük egymással párhuzamosan az emeletes tömböktől jobbra és balra. Elöl közepén, rögtön a telep (eredetileg szemlátomást nagy, kétszárnyú kapuval lezárt) bejáratánál áll egy négyemeletes épület, ebben rendezték be az iskolát. Az emeletes épületekben lévő lakások jóval nagyobb, mintegy 50 nm alapterületűek, és Mari legalábbis úgy emlegeti őket, mintha nagyobb presztízszt jelentene ilyenben lakni – ahogy korábban ők is tették, amíg két éve le nem kellett költözniük az egyszintes sorra, mert nem győzték fizetni a lakbért és a rezsit.

Az óvoda, a rendőrorse és a közösségi ház a hosszú egyszintes házak valamelyikében kaptak helyet, míg az élelmiszerbolt egy különálló, szintén földszintes épületben található, az iskola háta mögött. Az előtte elterülő nagy, füves térségen nemrégiben focipályát kerítettek körül és néhány mászókéből álló játszóteret alakítottak ki.

2. Térhasználat

A kutak környékéhez hasonlóan a közösségi élet fontos színtere az élelmiszerbolt előtti térség. A boltban mindenki megfordul: az asszonyok, akik soha nem vásárolnak több napra előre, hanem naponta veszik meg az éppen szükséges alapanyagokat; a gyerekek, akiket

anyjuk, nagyanyjuk, nővérük vagy nagynénjük elküld egy-egy elfelejtett hozzávalóért és cserében kedvük szerint költhetik el a visszajáró pénzt; illetve a férfiak, akik munkába menet vagy üzleti ügyben járva beugranak egy féldecit meginni. Nem csoda hát, hogy itt alakult ki az az agóra, amely bizonyos szempontból talán elkülönül a környező, hétköznapi tértől mint „A” nyilvánosság színtere: itt fizetik vissza a nagyösszegű adósságokat; itt békülnek ki a vitázó felek; itt verbuvál munkásokat az, akinek a fülébe jut, hogy valahol munkaerőre van szükség. (Mi csak ez utóbbinak voltunk tanúi, az előző két funkciót csak elmondásból ismerjük.)

A lakáson belüli terek funkciójára vonatkozóan az általunk meglátogatott mintegy harminc háztartásnál azt tapasztaltuk, hogy a társas tevékenységek színhelye általában a konyha, kivéve a formálisabb alkalmakat, és/vagy ha valami miatt olyan sok ember gyűlik össze, hogy már csak a szobában férnek el, mint történt ez például a halottvirrasztás alkalmával. Egy otthon esetében láttunk olyat, hogy a szoba-konyhás lakásból a szobát semmilyen hétköznapi célra nem használták, hanem tisztaszobaként funkcionált, ahová csak a magas presztízsű látogatókat vezették be – ez azonban egy atipikus gyermektelen házaspár, ahol az asszony cigány, a férfi pedig magyar. (Ők olyan szempontból is eltérnek a telepi standardtól, hogy haszonállatot tartanak: kiscsirkéket és kislibákat nevelnek eladásra).

III. A közösség

A bevezető mondatban megfogalmazott keretek közül eddig megvizsgáltam, mennyire megalapozott az az állításunk, hogy ‘cigányok’ között végeztünk terepmunkát; az a munka, amit ott folytattunk mennyiben minősíthető kulturális antropológiai kutatásnak; illetve jogos-e ‘telep’-nek nevezni, azaz földrajzi értelemben elkülöníthető egységnek tekinteni az általunk Kaszárnyatelepnek elnevezett területet. Kérdés azonban az is, milyen alapon nevezzük közösségnek a telepen lakó emberek csoportját.

A jelen munka keretei között, úgy vélem, elfogadható, ha a ‘közösség’ fogalmának azzal a hétköznapi mondható definíciójával fogok élni, amely szerint ez egy olyan embercsoport, amelynek tagjai valamilyen rendszerességgel kommunikációs kapcsolatban állnak egymással és információkkal rendelkeznek egymás életének eseményeiről. (Ebben az értelemben tehát közösségnek tekinthető egy internetes fórum látogatóinak csoportja, noha személyesen még soha nem találkoztak; míg viszont nem alkotnak közösséget egy lakótelepi panelház lakói, akik a köszöneten túl nem kommunikálnak egymással, hiába a szoros térbeli közelség.) Tapasztalatunk szerint a Kaszárnyatelepen élők eleget tesznek ennek a kritériumnak, amennyiben ha nem is ismer effektíve mindenki mindenkit (bár látásból valószínűleg igen), de a) valószínűleg mindenki kapcsolatban van legalább egy-egy olyan kulcsfigurával, aki viszont nagyon sok mindenkivel kommunikál rendszeresen, b) a csoport tagjai tájékozódnak azokról az eseményekről is, amelyeknek a szereplőivel nincsenek a köszönőviszonynál mélyebb kapcsolatban (és ebben az információáramlásban kulcsszerepet töltenek be a gyerekek).

1. Etnikai összetétel

Amennyiben tartjuk magunkat ahhoz az előfeltevéshez, hogy a telepen ‘cigányok’ élnek, a következő felmerülő kérdés arra vonatkozik, hogy milyen cigányok. Piasere fentebb idézett bevezetőjének következő mondata rávilágít, hogy erre a kérdésre még nehezebb egyértelmű választ adni. A kutatónak tehát „/a/z általa kutatott embercsoportot meg kell neveznie és a továbbiakban ezen a néven kell rá hivatkoznia. Számunkra ez jelenleg még nem ilyen egyszerű. Ahhoz, hogy a vizsgált embercsoportok nevét közölni tudjuk, számos oldalra lesz

szükségünk.” (Piasere ibid.) A fenti megállapítás az olaszországi helyzettel kapcsolatban hangzik el, az etnonímák kérdése azonban nálunk sem egyszerű.

Nyelvileg egy hármas tagolódás vázolható fel, amennyiben figyelmen kívül hagyjuk az elenyészően csekély létszámú magyarországi szintókat illetve vend cigányokat. A Kemény István által szerkesztett *A magyarországi romák* című kiadvány szerint: „A magyarországi cigányok/romák három nagy nyelvi csoporthoz tartoznak. Ezek: a magyarul beszélő magyar-cigányok, romungrók (akik magukat zenész, muzsikus cigányoknak mondják), a két nyelven, magyarul és cigányul beszélő oláh-cigányok (akik magukat romának, romnak mondják) és a két nyelven, magyarul és románul beszélő román cigányok (akik magukat beásnak mondják).” (Kemény 2000: 25) Számos további forrást is lehetne idézni, amelyek esetleg a fentitől eltérő módon használják ugyanezt a terminológiát illetve további etnonímákat, valamifajta hármas tagolódás meglétében azonban minden szerző egyetért. Az idézett szövegrész esetében fontosnak tartom, hogy felvillantja (ha nem is rajzolja meg részletesen) a külső és belső etnonímák rendszerének összetettségét és a tudományos terminológia tisztázatlanságát, ezért választottam éppen ezt a kínálózó összefoglalások közül.

Nem áll módomban belebocsátkozni a három csoport egymáshoz viszonyított számaránya vagy a nyelvhasználat és csoporttagság közötti megfeleltetés problematikájának elemzésébe, de úgy vélem, a kutatás kereteinek kijelöléséhez óhatatlanul hozzátartozik, hogy foglalkozzak azzal a kérdéssel, melyik csoporthoz tartoznak az általunk vizsgált közösség tagjai. Mint sok más esetben, itt is elsősorban vendéglátóink szóbeli közléseire hagyatkozhatom, elismerve az ebben rejlő bizonytalansági tényezőt.

A terepmunka során gyűjtött adatok elemzésénél fontos különbséget tenni a ténylegesen megfigyelt viselkedések és a cselekedetekre vonatkozó szóbeli beszámolók között („látom, amint X ezt és ezt teszi” vs „X azt mondja, ezt és ezt szokta tenni”) (vö. Malinowski 2000:43-57). A résztvevő megfigyelés egyik nagy előnye éppen abban áll, hogy lehetővé teszi ezt a különbségtételt, tehát a kutatónak alkalma van a kultúra hordozóinak saját cselekvéseikre vonatkozó kijelentéseit a gyakorlatban is tesztelni – amire egy kérdőíven vagy interjú-készítésen alapuló kutatás nem ad lehetőséget. A különbséget jól érzékelteti az a Stewart által ismertetett eset, amelynél a Csenyéten kutató szociológusok szóbeli közlésen alapuló adataira rácafélt a résztvevő megfigyelés: „(...) amikor Kovalcsik Katalin népzene-kutatót azzal bízták meg, hogy gyűjtsön anyagot egy tankönyvhöz, amelyet a helyi iskolában felhasználhatnának, a kutatók közölték vele: a roma népi kultúra helyben már régen kihalt, és inkább másutt kellene gyűjtést végeznie, ahol a cigányságot „nem zúzták össze teljesen”. Két nappal azután, hogy Kovalcsik beköltözött egy csenyétei roma családhoz, rájött, hogy a kutatók miért nem hallottak soha történeteket; ezek ugyanis hajnalban hangzottak el, a betegvirrasztás során, amikor a szociológusok még aludtak” (Stewart 2001:86).

Az önbesorolás esetében felmerülhet, hogy ez a különbségtétel kevésbé markánsan érvényesíthető, de csak amennyiben feltételezzük, hogy az etnikus (és egyéb) címkék felvállalása kizárólag nyelvi aktus, amit így nehéz a cselekedetek szintjén ellenőrizni. Ez a feltételezés azonban figyelmen kívül hagyja, hogy a csoporthoz való tartozás kifejezésének létezik számtalan nem nyelvi markere, amelyek talán kevésbé egyértelműek vagy kevésbé tettenérhetőek, hatásuk azonban nem marad el a nyelvi eszközöké mögött.

A konkrét esetben a nehézséget inkább az a mechanizmus jelenti, amit tapasztalataink alapján „identitásjátéknak” neveztünk: nem ritkán előfordult, hogy ugyanaz az adatközlő más és más címkét alkalmazott ugyanarra a személyre, adott esetben akár saját magára is. Örölnék, ha az előző mondatot lehetőségem lenne valahogy úgy folytatni: „... attól függően, hogy...” – sajnos azonban egyelőre nem rajzolódott ki számunkra valamiféle egységes mintázat az etnonímák

használatának kontextusára vonatkozólag, de ez mindenképpen olyasmi, amit a további kutatás során vizsgálni kell.

Azt nyilvánvalóan mi sem gondoljuk, hogy egy adott egyénnek márpedig kutya kötelessége egyértelmű, egyszer s mindenkorra érvényes, ellentmondásoktól mentes válasszal szolgálnia arra kérdésre, mely etnikai csoport tagjának tartja magát, és itt most többről van szó, mint a fentiekben kifejtett definíciós problémáról, avagy arról, hogy „attól függően, hogy a tagság kritériumát hogyan határozzuk meg, egyetlen személyt mint egyidejűleg több különböző társadalom tagját vehetjük figyelembe” (Leach 1996:30). A válaszok ugyanis nemcsak attól függően változnak, hogyan tesszük fel a kérdést, hanem a kontextustól függően is, amelyben elhangzanak: nemcsak az számít tehát, hogy az adott állítást ki mondja, hanem az is, kinek, kiről, mikor, kinek a jelenlétében és milyen kategóriarendszer birtokában. Ezért a további kutatás során célszerű azokra az identitás-modellekre koncentrálni, amelyek nem statikus, egyén- és csoportszinten egyaránt stabil jellemzőként kezelik az etnikai identitást, hanem azokra, amelyek dinamikus, szituatív/kontextuális, rugalmas, mindig az adott helyzetben konstituálódó identitással számolnak.

Cigány csoportok esetében több szerző is foglalkozott részletesen annak vizsgálatával, milyen változók mentén alakul egymásról tudomással bíró közösségek autonómiáinak és heteronómiáinak rendszere. Leonardo Piasere részletes elemzést szentel az általa kutatott olaszországi szlovén romák etnikai terminológiájának, amelyben egy rendkívül komplex rendszer bontakozik ki. „A szlovén romák felfogásában a romák összessége meghatározott csoportokra oszlik, és ezeket *racáknak* (egyes szám: *raca*, többesszám: *race*) nevezik. A *racák* egységet alkotnak – ők a romák –, ami taxonómiai jellemzők alapján strukturált, vagyis különböző szintekre tagolódik, amelyek bizonyos mélységűek és közöttük átfedések vannak” (Piasere 2002:245). Patrick Williams a *Cigány esküvő*-ben az etnonímák kifinomult szempontrendszeren alapuló sokrétű rendszerét vázolja fel, „amely a „párizsi *rom* cigányok” vagy még pontosabban a párizsi külváros egyik *rom* közösségének – amelynek tagjai *rom parizsoszónak* nevezik magukat – megfigyelésén alapszik, kizárólag e közösség *rom* cigányaira és a világban szétszóródott hozzájuk hasonló *rom* cigányokra vonatkozik” (Williams 2003, oldalszám nélkül, kiemelés tőlem). Horváth Henriett a bagi cigányok és magyarok egymásra hivatkozó terminusait foglalta táblázatba aszerint, kit, illetve kiről kérdezett meg (Horváth 2003, oldalszám nélkül).

Visszatérve az általunk hallott kijelentésekre és a tapasztalt nem nyelvi markerekre: adatközlőink a telepről általánosságban úgy nyilatkoztak, hogy az ottlakók többsége ‘magyar cigány’, náluk kevesebben vannak az ‘oláh-cigányok’, akik közül az idősebbek néhányan beszélnek is cigányul, és 2-3 család erejéig képviseltetik magukat a ‘teknősök’ (a Kemény által fentebb ‘román cigánynak’ illetve ‘beásnak’ nevezett csoport egy másik foglalkozásra utaló elnevezése). Az azonban korántsem volt egyértelmű számunkra, hogy azok a családok, amelyekkel mi kapcsolatba kerültünk a két előbbi csoport közül melyikhez tartoznak. (Csak azt állíthatjuk biztonsággal, hogy nem ‘teknősök’.) Mint említettem, a szóbeli utalások (akár adott A személy adott B személyre vonatkozó két, más-más időpontban elhangzó kijelentése) sokszor ellentmondtak egymásnak, a tárgyi markerek konnotációira vonatkozólag pedig találgatásokra vagyunk utalva.

Mari egy alkalommal azt mondta, hogy az ő családja magyar cigány, az apja „tud hegedülni, gitározni, tangóharmonikázni, még a régi időkben az uraságoknak is játszott”; Misiék anyja ezzel szemben „ilyen batyuzós oláh-cigány, nem lelte a helyét sehol” és fiatalasszonyként igen keserves is volt Mari számára megtanulni mindazt, amit az anyósa elvárt tőle, holott ő otthon másképp tanulta. Ilyen volt például a ‘réteges öltözködés’ – ez a derék alatti és derék fölötti részek elválasztását jelenti az öltözködésben, amit Misi anyja elvárt volna tőle, de neki jó

kibúvót jelentett, hogy Misi nála egy évvel fiatalabb húgától, Katitól nem várta el az anyja ugyanezt. „Mikor anyósom szidott, mindig Katival takaróztam, hogy annak mér nem kell – mondta anyósom, hogy mer a még kislyány”. Misi anyja a fejkendőviseléshez is ragaszkodik, legalábbis ő maga soha nem mutatkozik nyilvánosan fedetlen fejjel – talán egyes rituális aktusokat leszámítva; legalábbis Mari felidézett olyan alkalmakat, amikor az anyósa veszekedett az urával és „levette a kendőt a fejéről, úgy átkozta”.

Misi ezzel szemben még ugyanezen látogatásunk alkalmával azt állította, hogy ő meg a testvérei magyar cigányok, magyarnótákon nőttek föl, náluk mindig Bangó Margit szolt otthon (csak az anyai nagyanyja ismerte az oláh cigány zenét, azt énekelte gyönyörűen, fel is van véve tekerceses magnóra).

A tárgyi markerek körében is van ellentmondás: Misi anyjának szobájában található egy szövött faliszőnyeg, amely lefelé szőve lovakat ábrázol és szinte a teljes, a szoba bejáratával szemközi falat befedi. Ugyanőt hallottuk is lovakat emlegetni olyan kontextusban, ahol nem tartom valószínűnek, hogy olyan valaki is ezt tette volna, aki számára a ló nem mindennapos, hétköznapi tapasztalat. Misiék kislánya, Marika kérte hogy menjen fel vele a városba a plázába, de ő arra hivatkozott, hogy az messze van, amit Marika azzal tromfolt le, hogy negyedóra alatt oda lehet érni – „Persze, ha lóháton megyünk” – hangzott a válasz. Amikor azonban Misi olcsón hozzájutott egy leseleztezt hegedűhöz, azt kiakasztotta a szoba falára.

Fentebb, a magyarnóta-hallgatás esetében már támaszkodtunk arra, hogy etnikai markernek tekinthetők a zenei preferenciák is. A kép azonban itt sem mentes az ellentmondásokról. A telepen létezik egy hagyományörző együttes, akik tradicionális oláh cigány zenét játszanak – ennek egyik tagja Misi egyik unokatestvére, míg egy másik unokatestvére hagyományos oláh cigány táncot tanít be a gyerekeknek az iskolában néptáncfoglalkozások keretében. Misi fiai szintén szoktak zenélni, de nem a hagyományosan muzsikás cigány attribútumként számotartott hangszereken játszanak, hanem kannáznak (amit itt ‘kupának’ neveznek), illetve szájbögzőznek.

Mari apjának, Papónak a muzsikás mivoltáról többször is volt alkalmunk meggyőződni, amit most nem elsősorban úgy értek, hogy hallottuk zenélni (noha ilyen is volt, amikor a kedvünkért elővette a tangóharmonikát és játszott egy-két számot), hanem többször hallottuk őt olyan történeteket mesélni, amelyekben ifjúkora zenészi sikereit idézte fel.

2. Gazdaság

Kereskedelmi tevékenységek és szolgáltatások

A telepen belül zajló kereskedelmi tevékenységek közé tartozik a ruhaneműk árusítása, aminek két konkrét példájával találkoztunk: egy középkorú asszony a városban a kínai üzletekben vásárolt cipőket és ruhaneműket árulja saját lakásában azoknak, akik hallomásból értesülnek róla. Egy Misiékkal távolabbi rokonságban álló 15 éves lány egy városi butikból hozzájut azokhoz a márkás címkékkel ellátott ruhadarabokhoz, amelyeket kisebb hibák, rongálódások miatt a butikban leselezteznek és ezeket terjeszti a telepen, elsősorban a tizenévesek és a fiatalabb asszonyok között. Ha egy-egy érdeklődő üzen neki, házhoz is viszi a kívánt darabot, vagy egy nagyobb kollekciót.

Misiék szomszédjában lakik két idős magyar asszony, sógornők, akik süteményeket sütnék otthon. Rendelésre készítenek egy nagyobb adagot egy-egy konkrét háztartás számára is, akár hitelben is – Mari süttetett például velük egy-egy tepszi zserbót Misi születésnapjára júliusban, illetve szilveszterkor – egyébként pedig a napközben kisütött tésztafélét esténként árulják, jó időben az utca végén ülve, további édességekkel együtt. Ilyen alkalmi édességes standokat

telepi cigányasszonyok is felállítanak a meleg tavaszi és nyári estéken egy-egy utca sarkán, de ők gyári termékeket árulnak, nem saját készítésűeket. A standok körül mindig kialakulnak kisebb-nagyobb körök, ahol a környező házakban lakó asszonyok kicserélik a híreket, mellettük játszanak és futkosnak a gyerekek, időnként pedig feltűnik egy-egy fiatalember is hogy két üzleti megbeszélés, kártyaparti, udvarlói vizit vagy rokonlátogatás (vagy ezek bármilyen kombinációja) között elszopogasson egy nyalókát, vegyen egy csokit a körülötte kavargó rokon gyerekeknek, eldicsekedjen egy-egy jól sikerült üzleti húzással és belehallgasson a friss hírekbe.

Egy harmincas éveit végén járó gyermektelen férfi azzal szerzett hírnevet magának telep-szerte, hogy autodidakta módon megtanult festeni és azóta rendszeresen készít portrékat, csendéleteket, tájképeket és zsánerképeket, részint megrendelésre, részint saját kedve szerint. Misi lelkesen gyűjti ezeket a műveket, főleg a cigány témájúakat, illetve rendelni is szokott ilyeneket. A Misiéknél található képek mennyisége és elhelyezése eddig minden ottjártunkkor más és más volt, legutóbb, szilveszterkor már mintegy harminc Kolompár-kép volt látható a konyha és a szoba falán. Második látogatásunk alkalmával Misi megajándékozott bennünket a gyűjtemény egyik darabjával, egy barnás tónusokból építkező csendélettel. Számomra különös jelentőséggel bír az a festmény, amelyet a telep festője a Szuhay Péter által szerkesztett fényképgyűjteményben (Szuhay – Barati 1993:39) található egyik századeleji fotó alapján készített (*ld. melléklet*). A festő vállal szobafestést és mázolás is, felesége pedig takarítást, így nyáron Mari őket hívta el kifesteni a lakást majd kitakarítani a festés okozta felfordulást. A fizetség egy részét természetben rótták le: a házaspár megtarthatta a maradék festéket további felhasználás céljára. Decemberben Misiék galériát építettek a konyhában, ennek kivitelezéséhez szintén segítségül hívták a festőt.

Októberi látogatásunk alkalmával gyakran felmerülő téma volt a téli tűzifa kérdése. Amikor Mari végiglátogatta velem hűgait, sógornőit, anyukáját és anyósát, illetve a szomszédasszonyokat, szinte mindenhol elhangzott a kérdés: hát te megvetted már a fát télire? mennyiért? kitől? Mari ekkor maga még nem vett fát, csak tájékozódott arról, mi az adott időszakban a reális árfolyam és kinél érdemes megrendelni a fát.

Másnap a reggeli vásárlás alkalmával a bolt előtt áll a szomszéd utcában lakó egyik cigány a fával megrakott lovaskocsijával. Mari megkérdezi, mennyiért adná az egész szekérderekyt, 16 ezer az induló ár, de az árus hozzáteszi, hogy 12-ig hajlandó lemenni. Mari csak legyint és hátat fordít. „Mennyit érne meg neked?” – szól utána az árus. Mari azt feleli, ötezer forintja van csak a háznál, illetve 12 még éppen lenne, csak hát enni is kell. „Ó, drága szép húgom, hát ötezerért nem tudom adni, annál nekem is többre van” – feleli az árus, és az üzlet végül nem jön létre.

Természeti erőforrások kiaknázása

Nyáron egyik nap Papó (Mari apja) átjött egy nagy vájling friss gombával, amit aznap reggel gyűjtött a telep határában. Már előző nap a rizsában (a rizscsomagoló üzemben, ld. alább), a munka szünetében szóba került, hogy másnap készül gombászni, hogy nekem is alkalmam legyen megkóstolni, milyen jól el tudja készíteni Mari a gombát. Az aznapi ebédhez azonban már elő volt készítve a hús, a gomba így félnap állás után diszkréten kidobásra ítéltetett.

Bérmunka

Mint már említettem, Misit a négy különböző városban tevékenykedő roma pedagógiai asszisztensek munkájának összehangolására szerződtette az az oktatásfejlesztési alapítvány, amelynek én is dolgozom. Ennek keretében rendszeresen látogatnia kellett a négy helyszínt, beszámolókat kellett írnia a pedagógiai asszisztensek és a pedagógusok közötti együttmű-

ködésről és segítenie kellett a közöttük zajló információáramlást. Mari azonban mindinkább rossz szemmel nézte, hogy az ura ilyen sokat eljár a telepen, sőt a városon kívülre (ahol tehát már nem érvényesül a közösségi kontroll). Sokat nyomott a latban az is, hogy mind a négy pedagógiai asszisztens nő volt, csakúgy, mint az alapítvány vezetésének az a két tagja, akik Misi közvetlen főnökei voltak. Mari később azt mondta, egyre többet hallotta vissza a telepen, hogy nem lenne szabad eltűnnie, hogy az ura ilyen sokat hagyja egyedül, hogy mindenféle másutt lakó cigányasszonyokat látogasson meg és magyar asszonyokkal kocsikázzon a fél országon keresztül kettesben. Nem tudom, valóban Mari kiborulása miatt vagy más okból, de Misi végül másfél év után otthagyta az alapítványt.

Mari már korábban is dolgozott az iskolában takarítónőként, amit nekem azzal indokolt meg, hogy amíg mindhárom gyereke odajárt, szerette közelről a tanítónőkön tartani a szemét. Amikor a kisebbik fiú is befejezte az általános iskolát és már csak a kislány, Marika járt oda, Mari otthagyta a takarítónői állást, de miután Misi kilépett az alapítványtól újra visszament, ezúttal csak hatórás állásba.

Az elmúlt nyár folyamán Mari öccse, Bandi elszegődött egy helyi vállalkozóhoz, a rizscsomagoló üzembe betanított munkásként. Amikor az üzemmenet megkívánta, a vállalkozó felhatalmazta, hogy további dolgozókat verbuváljon. Ilyenkor a közvetlen rokonság élvezett elsőbbséget, Bandi Misiéket, illetve másik nővérét, Szilvit kérdezte meg először, akarnak-e a rizsába menni.

Egy alkalommal úgy tűnt, kevesebb a jelentkező, mint a hely (ritka eset), így hosszas rábeszélés után én is velük tarthattam. Heten alkottuk aznap a brigádot: Misi, Mari, Bandi, két fiatalasszony és egy fiatal férfi a telepről, meg én. Nyolctól fél hatig tartott a munkaidő, kétóránként tíz perc cigiszünettel és egy félórás ebédszünettel. Az üzemben nem volt senki más, csak mi – a ‘nagyfőnök’ vagy a ‘kisfőnök’ 2-3 óránként benézett egy gyors ellenőrzésre. Érkezőkor mi nők összesöpörtük az előző napról maradt kiszóródott rizst, amíg a férfiak betöltötték a csomagológépbe a fóliát. A feladatkörök a gép mellett is nemek szerint alakultak: a férfiak etették a két csomagológépet, vagyis felülről töltötték bele a rizst, mi pedig lekapkodtuk a szalagról a leforrasztott kilós csomagokat és húsz darabjával nejlonszákokba tettük őket. A huszas zsákokat aztán megint a férfiak pakolták át a másik helyiségbe. A pozíciók cserélődtek ugyan a délelőtti folyamán, de a nemek szerinti felosztás nem változott. A cigarettaszünetben kiültünk a bejárat elé rágyújtani – az épületben a fokozott tűzveszély miatt ez tilos volt. Az ebédet a szomszédos kisebb irodaépületben költöttük el: a brigád valamennyi tagja hozott magával kenyeret és valami kenyérrevalót, ezeket most betettük a közösbe, amiből mindenki igény szerint evett. A munka második fázisában a korábbi napon bezacskozott csomagokra kellett ráütni a lejárat dátumot és utána huszasával zsákokba pakolni őket, a zsákokat pedig raklapokra halmozni és lefóliázni. A nap végén a nagyfőnök Bandi kezébe adta a fizetséget egy összegben, ő osztotta ki (még a főnök jelenlétében) a brigád tagjainak.

Misi egyik sógora, Jani a telep szomszédságában lakik egy tornácos parasztházban, magyarok között, de mindennapos kapcsolatban van a telepi rokonsággal, és nagyobbik lánya gyermekének apja is a telepről való. Jani sikeres üzletemberként emlegetik a családban, illetve olyan emberként, aki gyakran szerez alkalmi munkalehetőséget építkezéseken, karbantartásnál. Misi és Bandi ottlétünk alatt is többször mentek vele egy-egy ilyen munkahelyre.

Pénzügyi tranzakciók

Misi egyik bátyja, Andor gazdag (tehát szerencsés) ember hírében áll telep-szerte. Mindig van autója, amit gyakran cserél ugyan, de másokkal ellentétben nem azért, hogy gyorsan pénzhez jusson; lakásukban a falakat teljesen elfedik az olajfestmények; bútoraikat nem használtan veszik, hanem kifizetik újonnan a valódi bőr kanapét és a koloniál garnitúrát – hogy csak

néhány, számunkra is feltűnő markert említsek. Andor vagyonának eredetére vonatkozólag kétféle magyarázattal találkoztunk, adott esetben akár ugyanabból a forrásból is: kereskedőként főleg régiség és bútor forog a keze között, de hallottunk példát arra is, hogy lovat vásárolt és adott tovább (!); az így képződő tőkéből pedig kölcsönöket folyósít, elsősorban a telepen belül.

Hallottunk egy olyan pénzszerzési módszerről is, amikor valaki közvetítőként jár el egy ügyletben és valójában az információért és a befektetett időért kapja a fizetségét. Az illető megtudja, hogy valaki szeretne olcsón mondjuk tévéhez jutni, és tudja, kinek van eladó tévéje. Felkeresi a potenciális vevőt (miután tájékozódott az irányár felől az eladónál), és felajánlja, hogy x összegért tud neki tévét szerezni. Szerencsés esetben illő alkudozás után megegyeznek egy olyan összegben, ami a vevőnek még megéri, de annnyival magasabb az eladó által megadott árnál, hogy még a közvetítő is megtalálja a számítását. Ez abban különbözik a fentebb leírt kereskedelmi tevékenységektől, hogy a közvetítőnek nincs szüksége előzetes tőkére, hanem a vevőtől kialakult összegből veszi meg a tévét és tartja meg a különbözetet.

Nagyjából tízéves kortól a családalapításig a fiúk közül sokan kártyáznak rendszeresen egymással. Ez már önmagában is gazdasági tevékenység, minthogy tétre játszanak és a nyereményt nem feltétlenül a játékba forgatják vissza, hanem más célokra is felhasználják, előfordul azonban olyan is, hogy valaki tisztán pénzkereseti eszközként folyamodik a kártyázáshoz, méghozzá nem is játékosként hanem szponzorként, illetve befektetőként. Andor egyik fia, a 11 éves Robi tehetős apja révén általában rendelkezik befektethető tőkével, míg unokatestvérei közül ezt sokan nem mondhatják el magukról – köztük viszont van, aki egy időre legalábbis ügyes és szerencsés kártyázó hírnévre tesz szert (amíg el nem pártol tőle a szerencse), maga Robi viszont nem jó kártyás hírében áll. Így aztán felajánlja a rendelkezésére álló tőkét mindig annak az unokatestvérének, aki éppen a legsikeresebb, a nyereményen pedig megosztoznak.

3. Politika

A tágabb közösségen belüli hatalmi viszonyokról egyelőre kevésbé sikerült képet alkotni, a mintegy száz-százötven főt felölelő Horváth családon belül azonban elvitathatatlanak tűnik Andor (gazdasági befolyáson alapuló) hatalma. Amióta apjuk 2001. márciusában meghalt, Andor számít a család fejének, első számú döntéshozónak. Noha nem ő a legidősebb a fiúk közül, üzleti sikerének és ettől elválaszthatatlannak érzékelt szerencséjének köszönhetően olyan aura veszi körül, amely szimbolikusan is megtámogatja azt a nagyon is praktikus nyomásgyakorlási lehetőséget, ami abból adódik, hogy igen sokan tartoznak neki kisebb vagy nagyobb pénzüsszegekkel.

A hatalom szimbolikus kifejezésének (és – ezáltal – megteremtésének) több példáját láthattuk azon a videófelvételen, amely Andor és Misi egyik öccse, Gyuri lányának 2002. nyarán tartott esküvőjét örökíti meg. Az egymillió forint körüli költségeket nagyrészt Andor állta, cserében azonban a ceremónia számos pontján érzékeltette, hogy mindez nem jöhetett volna létre az ő hozzájárulása nélkül. Ő volt az, aki a menyasszonyt lesegítette a hintóról (amely szintén Andoré volt, az eléje fogott lóval együtt), majd bevezette a terembe. A menyasszonytánc során egy-egy családtag általában egyszer, néhány közeli rokon kétszer kérte fel a menyasszonyt, egy-egy ötezres (távoli rokon esetében ezres) ellenében – Andor ezzel szemben hathét alkalommal tett a kalapba egy-egy tízezrest, és minden alkalommal jó hosszan táncoltatta az unokahúgát. Úgy vélem, mindezeknek a lépéseknek elsősorban az volt a funkciója, hogy demonstrálják Andor szerencsés mivoltát és ezzel tovább erősítsék a többiekben a vezetői rátermettségébe vetett hitet, illetve hogy pusztán a láthatóságon, a hangsúlyos jelenlétén

keresztül azt a benyomást keltse a jeles alkalomra igen nagy számban egybegyűlt rokonokban, hogy ő aztán „nagyon ott van, nem lesz könnyű dolga annak, aki el akarja tőle vitatni a vezető pozíciót.

4. Jog és etika

A közösség életének bűnnel és büntetéssel kapcsolatos aspektusaira vonatkozólag kevés közvetlen megfigyelésünk van, hallomásból szerzett információk alapján pedig két esetet tudtunk valamilyen mértékig rekonstruálni.

Misi elmondása szerint volt egy család a telepen, amely állandóan konfliktusba keveredett a szomszédaival, és kötözködő, agresszív viselkedése miatt telep-szerte nagy népszerűtlenségnek örvendett. A helyzet végül odáig fajult, hogy felmerült, hogy egyszerűen elűldözik őket, de ekkor akadt valaki, aki felelősséget vállalt értük, kockáztatva ezzel, hogy ha továbbra sem viselkednek elfogadhatóan, neki magának is el kell hagynia a közösséget.

A másik eset családon belül történt és egyes epizódjainak magunk is tanúi voltunk. Mari legfiatalabb húgának, Csurinak négy gyereke van, három különböző férfitől – az első férjét elhagyta, a második börtönbe került, ő pedig újra terhes lett és összeköltözött a születendő gyerek apjával, Tónival. Tóni azonban a három mostohagyereke (négy-, nyolc- illetve tízévesek) egybehangzó állítása szerint kegyetlenül bánt velük, verte őket, éjszakánként pedig felkelt, hogy szellemnek öltözve riogassa őket. Amikor Csur családjának, illetve rajtuk keresztül Misi családjának ez a fülébe jutott, nyomozásba fogtak: többen, több különböző alkalommal és környezetben is tapintatosan kifaggatták a gyerekeket mostohaapjuk viselkedése felől, illetve váratlan időpontokban ellátogattak hozzájuk (egy ízben velünk együtt). Amikor elegendőnek ítélték a felhalmozódott bizonyítékok mennyiségét, a két család tekintélyes férfi tagjai (Misi, Papó, Bandi, sőt még talán maga Andor is) elmentek Tóniékhöz és választás elé állították Csurit: vagy otthagyja Tónit és közös gyerekeiket és a három nagyobbikkal beköltözik a telepre (ahol szülei, nővérei és sógornői rajta tudják tartani a szemüket), vagy ottmarad Tónival és a kicsivel, de akkor a három nagyot elveszik tőle és a továbbiakban a nagyszülők (Papóék) illetve Misi és Mari fogják nevelni őket. Csur az utóbbi változat mellett döntött, így a három gyerek Papóékhoz került, akiket egy idő után a gyámügyi hatóságokkal sikerült hivatalosan is gondviselőként elismertetni, de a legkisebb, Vivike az idő nagy részét keresztzüleinél, Misiéknél tölti.

5. Vallás

Rítusok

Az alább ismertetendő két rítust nem az utalja a vallási tevékenységek körébe, hogy közreműködnek bennük egyes intézményes vallások hivatásos képviselői – az ő szerepük kifejezetten marginális. A besorolást véleményünk szerint az indokolja, hogy mindkét esemény nyilvánvalóan ritualizált cselekvések köré épül, amelyek mögött (hipotézisünk szerint) a közösség világképének, ideológiai rendszerének bizonyos sarkalatos pontjai húzódnak meg.

a) Keresztelő

Mint említettem, első látogatásunk egy keresztelőhöz köthető: Mari húga, Anita felkérte Misiéket keresztszülőnek fél éves kislánya, Dzszenifer számára. A keresztelőt megelőző napon autóval átmentünk Anitaékhoz, akik akkor még a telepen kívül, a kertvárosban laktak, hogy elhozzuk tőlük a másnapi ebéd hozzávalóit. Az este folyamán megtisztítottuk a zöldséget a húsleveshez, illetve apró kockákra vagdostuk a mintegy ötkilónyi disznóhúst a töltöttkáposz-

tához (ez volt az eljárás a többi töltöttkáposztakészítésnél is, amelyben résztvettem Marinál, más családtagoknál, illetve a szomszédasszonynál).

Reggel hét körül megérkezik Mari anyja, Csuris és a gyerekei (ekkor a legkisebb még épp nem született meg), illetve Anita férjének, Karcsinak a három eladósorban lévő unokahúga vidékről. Később megjön Karcsi is, az esemény tiszteletére ideutazott nagybátyjával és nagynénjével (szülei már nem élnek). Mind átmegyünk a közösségi házba, ahol a rokonság többi része gyülekezik, majd ahányan három autóba beférünk (Karcsi, Misi és Mari mint leendő keresztszülők, a három vidéki unokahúg és mi ketten) elmegyünk Anitaért és a kisbabáért. Mielőtt kilépnénk a házból, Mari átveszi a kisbabát a húgától és amikor a küszöböt átlépi vele, azt mondja: „Pogányt viszek, keresztényt hozok”. Tíz körül érünk a városba, csaknem egyórás késéssel a megadott időponthoz képest, de emiatt (kettőnkön kívül) senki nem izgul.

A katolikus templom szinte üres, a vasárnapi mise már véget ért, a sekrestyéstől megtudjuk, hogy a pap elment egy közeli faluba, de kis idő múlva megjelenik és alig negyedóra alatt megejti a keresztelest. A Dzenifer nevet nem hajlandó anyakönyvezni, kissé ingerülten megkérdezi a keresztanyát, neki mi a neve, és Máriának kereszteli a gyermeket, majd megjegyzi: „Dzenifer nevű szentet még nem ismer az egyház, de ha jól nevelik ezt a kislányt, ő lehet az első”.

A közösségi házban időközben összegyűlt vagy hatvan rokon és a káposzta is megfőtt, illetve a kókuszgolyók is elkészültek. Először a férfiak és mi, vendégek ülünk asztalhoz, utána az asszonyok és a gyerekek (meg a későnjövő férfiak). Elhangzik jópár tóoszt a kisbaba, a szülők és a keresztszülők egészségére – bár fogy sör és bor is, a tóosztok mindig tömény italokhoz társulnak. A tóosztok után megkezdődik a tánc, felváltva szól oláh cigány zene (Kalyi Jag, Ternipe), Nagyecsed Fekete Szemek, illetve diszkó és rap.

Mint a jelenlévők számának alakulása és a pap által megjelölt időpont figyelmen kívül hagyása mutatja, a rítus érdemi része nem a templomi ceremónia volt, hanem a közösségi házban zajló események. Felmerülhet a kérdés, hogy akkor mi szükség van egyáltalán a nem cigány világ bevonására, miért nem intézi el a közösség az új tag felvételét ‘saját hatáskörében’. Az általunk tapasztaltak szinte minden részletig megegyeznek a Stewart által a harangosi oláh cigányok keresztelezőjéről írottakkal – egy újabb momentum, amely azt sugallja, hogy a rítus résztvevői oláh cigányok, vagy legalábbis érvényesnek tartják magukra nézve az oláh cigány ethoszt. Most nincs módomban ismertetni a rituális tisztátalanság fogalmának értelmezését és a bináris oppozícióknak azt a rendszerét, amelyre az oláh cigány világnézet felosztja a világot – alábbi értelmezésünk szempontjából (amely lényegében Stewart gondolatmenetét követi) annak a ténynek van jelentősége, hogy ebben a rendszerben tisztának minősül a cigány és tisztátalannak a nem-cigány, illetve tisztátalannak minősül az újszülött, aki a születés aktusa által beszennyeződik. (Részletesen ld. Sutherland 1975:24-287; Gropper 1975:90-96; Okely 1983:77-104; Stewart 1994:210-239).

A keresztelező éppen azt a célt szolgálja, hogy az új jövevényt megtisztítsa és ezáltal lehetővé tegye, hogy a közösség teljes jogú tagjává váljon. Az újszülött tisztátalansága azonban a közösség többi tagjára is veszélyes, mivel ha valaki tisztátalan szubsztanciával kerül kapcsolatba, maga is beszennyeződik, ezért a szennyezettség eltávolítása kockázatos feladat. Szerencsére a definíció szerint amúgy is lemoshatatlanul tisztátalan nem-cigány társadalomban van egy olyan vallási specialista, aki (a saját ideológiai rendszerének merőben más alapokra épülő tisztaságkonceptióiból fakadóan) fel van hatalmazva egy olyan rítus elvégzésére, amelynek során az újszülött megtisztul, célszerű tehát őt megbízni ezzel a veszélyes feladattal. Nem tudni, az ő tisztátalansága fokozódik-e az aktus által, de ennek a cigányok szemében nincs is jelentősége. Ez azonban még nem jelent megoldást arra, hogy a közösségnek egyúttal be kell fogadnia az új tagot – a kívülálló által elvégzett szertartás nem helyettesíti, csak kiegészíti

illetve lehetővé teszi a befogadás aktusát, amit magának a közösségnek kell végrehajtania. Erre szolgál a rítus másik, érdemi része: a közösen zajló evés, ivás és tánc, amit az új jövevény tósztok formájában történő gyakori emlegetésével tesznek specifikusan az ő ünnepévé. (Az oláh cigány kommenzalizmus és együttes éneklés közösségépítő, -kifejező és -megtartó funkciójáról ld. Stewart 1994:167-190).

b) Virrasztás, temetés és halotti tor

2002. decemberében váratlanul meghalt Csuri második férje, két gyermekének apja, Anti. A halál napjától a temetés napjáig a rokonok folyamatosan virrasztottak a halottas háznál (a jelenlegi közegészségügyi előírások értelmében már nem lehet háztól temetni, így a holttest mindez idő alatt persze nem ott volt, hanem a kórházban). A legközelebbi rokonok, az elhunyt anyja és testvérei gyakorlatilag a virrasztás teljes egy hetét a halottasháznál töltötték, a távolabbi rokonok pedig annyi időre csatlakoztak hozzájuk, amennyire ildomosnak tartották – hasonlóan ahhoz, ahogyan a rokonsági fok és a kapcsolat intenzitása megszabja, ki mennyi pénzt dob a kalapba a menyasszonytáncnál.

Minthogy mi csak igen marginálisan kapcsolódtunk az elhunyt családjához, Misiék sajnos mindössze másfél-két órára vittek át a halottasházhoz a temetés előtti nap estéjén. Ottlétünk alatt a háziak szendvicsekkel, üdítővel és kávéval kínálták a mintegy húsz-huszonöt egybegyűltet (persze állandó volt a fluktuáció), akik halk hangon beszélgettek, és ez éles ellentétben áll a más helyzetekben használt tekintélyes hangerővel. A témák szigorúan az elhunyt személyéhez kapcsolódtak: felidéztek, mi mindent szeretett, mivel foglalkozott, milyen jó kereskedő volt (zöldséget árult a piacon); többször is elsorolták, hogyan töltötte utolsó napját és aznapi szavai, cselekedetei mit sugallnak, vajon érezte-e előre hogy meg fog halni. A jelenlévők gondos mérlegelés után arra jutnak, valószínűleg igen. Csuri sápadtan és szótlanul ül, emésztli a büntudat amiért elhagyta férjét amíg börtönben volt – ezt onnan tudom, hogy pár nap múlva, szilveszter éjjelén elmeséli, hozzátéve, hogy Anti halála óta egyfolytában sokat rágódik rajta, jól döntött-e, de akkor úgy érezte, fontosabb, hogy a gyerekek ne legyenek apa nélkül.

A másnapi temetés koreográfiája sok tekintetben hasonlít a fent leírt keresztelezéshez, amennyiben a hivatalos (ezúttal református) ceremónia mintha megint nem játszana fontos szerepet az érintettek számára. A ravatalozóban zajló istentisztelet alatt a gyászolók többsége inkább kint álldogál a bejárat előtt a mínusz tíz fokos hidegben, és halkán kommentálja az eseményeket illetve szidja a hideget. Mari és Marika azzal indokolják nekem kívülmaradásukat, hogy nem akarják látni az egyelőre nyitott koporsóban fekvő halottat, mert aztán hetekig rosszat álmodnának tőle. A sírnál a lelkész elénekel két-három zsoltárt és párperces beszédben méltatja az elhunytat, majd egy miatyánkkal zárja a szertartást. Sajnos a halotti torra már nem voltunk hivatalosak, így arról nem tudok beszámolni, de fenntartom azt a hipotézist, hogy a rítus lényegi részét a virrasztás és a tor jelenti, nem pedig a temetés.

Kisegyházak a Kaszárnyatelepen

Arról nincsenek ismereteink, milyen szerepet játszanak a telepen élők világképének, a természetfölöttihez való viszonyának alakulásában a bevett vallások, és a közösséggel kapcsolatban álló kisegyházak. Az alábbiakban ezért csak a rögzítés kedvéért ismertetem azt a két megfigyelésünket, amely a kisegyházak jelenlétét dokumentálja.

A közösségi házban heti rendszerességgel tart istentiszteletet a helyi pünkösdisták gyülekezet, ilyenkor mintegy harminc ember gyűlik össze. A lelkész nem cigány és nem is a telepen lakik, ennél többet azonban nem sikerült megtudnunk sem róla, sem a közösségben betöltött szerepéről.

Nyáron egyik este futva hozták a hírt a gyerekek, miszerint „itt vannak az afrikaiak”! Mint kiderült, egy autóbusznyi koreai egyetemista érkezett a Timóteus Társaság képviselőjében, akik nagy transzparensseikkel, énekelve végigvonultak a telep két főutcáján és tört magyarsággal mindenkit szívélyesen invitáltak esti műsoruk megtekintésére. A telepről mintegy százötvenen gyűltek össze megnézni a néptánc- és harcművészeti bemutatót és egy komikus pantomim-előadást, amelynek az volt a tanulsága, hogy az önző ember pórul jár. Végezetül a koreai fiatalok a közösségi házban levetítették a *Jézus élete* című filmet, majd felszálltak a buszra és elmentek. A látványosságot még napokig emlegették a telepen, de más hatása rövid távon aligha volt az eseményeknek.

Kapcsolat a halottakkal

Mari egy alkalommal hosszú beszámolót tartott nekem azokról az élményeiről, amikor halottak lelkeivel és más természetfölötti ágensekkel találkozott. Arra kifejezetten büszke, hogy az apósa a halála előtt a népes családból senki másnak nem küldött jelet, csak neki. Az történt, hogy a mosógép működés közben egyszer csak elemelkedett a földtől, Mari megnézte, nem csak azért billeg-e, mert alákerült valami, de egyértelmű volt számára, hogy a mosógép valóban lebeg. Rögtön telefonált is az anyósának megkérdezni, ki van bent a kórházban az apósánál, mert éppen most küldött neki jelet – másnap hajnalban azután meg is halt. Már lánykorában is történtek vele hasonló dolgok, aztán amikor a lányával terhes volt, újra rendszeressé vált, hogy olyan dolgokat látott, amelyeket körülötte mások nem és amelyeket a halottakkal hoztak összefüggésbe mindazok, akiknek beszélt róluk.

9. Az idő

Napi időbeosztás

Mivel a napi tevékenységek köre némileg más férfiak és nők esetében, másképpen alakul a napi időbeosztás is. Mari és Misi napjait megvizsgálva az alábbi mintázat rajzolódott ki számunkra, amit a rokonság és a szomszédság tagjainak életébe bepillantva nagy vonalakban rájuk is érvényesnek találtunk.

Mari hat és hét óra között kel, lefőzi a kávé, kiül a bejárat előtti lépcsőre meginni, egy szál cigi kíséretében. Felébreszti Misit és a gyerekeket, de ez nem kötelező érvényű, ha még nem akarnak felkelni, aludhatnak tovább. A délelőtti folyamán Mari kisöpri a konyhát, elmosa az esetleges előző napi mosatlant és elmegy a boltba megvenni az ebédnek valót. Itt elbeszélget a többi asszonnyal, oda- vagy visszaúton benéz hűgáihoz, anyjáiékhöz, anyósához vagy sógor-nőihez, vagy ahová még beinvitálják. Hazaérve nekilát az ebédkészítésnek, ami szinte kivétel nélkül azzal jár, hogy még legalább egyszer el kell menni további hiányzó, vagy időközben pont kifogyó hozzávalókért – vagy vissza a boltba, vagy valamelyik szomszédasszonyhoz vagy rokonhoz kölcsönkérni. Az elkészült ételből bevisz egy-egy adagot a szobába azoknak, akik éppen otthon vannak, a többit pedig a konyhában hagyja, Misi vagy a gyerekek bármikor szedhetnek belőle vagy felszólíthatják őt hogy vigyen be nekik egy adagot a szobába. A délelőtti és a délutáni folyamán egyaránt érkeznek is látogatók, legalább Csuris gyerekei személyében, de nagy valószínűséggel benéz Mari anyja is, kisebb rendszerességgel valamelyik hűga vagy sógor-nője is. Ha férfitendég jön, ami szintén gyakori, amikor Misi otthon van (bár jóval ritkább, mint a nők látogatása), az Marit csak annyiban érinti, hogy be kell vigyen neki egy kávé és egy tányér ételt, egyéb interakció nincsen köztük (kivéve az apját, aki mindig leül egy időre a konyhában is beszélgetni vele, csak azután megy be Misihez). Az este során további látogatásokra kerül sor – ha éppen nem jön senki, akkor Mari megy át másokhoz, vagy valamilyen konkrét üggyel vagy anélkül. Tíz óra körül Misi, Mari és Marika általában

otthon vannak és nem számítanak további látogatókra, így megágyaznak és valamivel több figyelmet szentelnek a tévének (ami reggel óta be van kapcsolva) mint a nap folyamán.

Misi esetében kevesebb szabályosságot mutat, hogy mikor kel fel. Attól függ, mikor megy el otthonról, hogy van-e valamilyen elintéznivalója a telepen belül vagy (kisebb rendszerességgel) azon kívül, illetve hogy átjön-e vagy üzen-e neki valamilyik másik férfi (esetleg az anyja), hogy lenne valamilyen tennivaló – ezek azonban semmilyen időbeli strukturáltságot nem mutatnak. Marihoz hasonlóan, amikor elmegy otthonról, Misi is sok helyen megáll beszélgetni, természetesen férfiakkal, de ez mintha nagyobb részt a szabad ég alatt zajlana és ritkábban úgy, hogy bemegy valamilyik lakásba. Hasonlóképpen, amikor otthon van, sokkal kevesebb férfi jön hozzá, mint ahány nő jön Marihoz, és amikor jön is, többnyire csak elfogyasztja a kávé és az ételt, majd távozik és többnyire Misit is viszi magával.

A gyerekek felnőttek által megszabott tevékenységei

Ezt a témát azért az időgazdálkodással foglalkozó fejezetben tárgyalom, mert ez tükrözi saját kutatási témámmal kapcsolatos egyik prekonceptiómat. Saját kultúrámban a gyerek státus egyik velejárója a viszonylag kisebb önállóság, ami magában foglalja azt is, hogy a gyermekek idejét jelentős részben a felnőttek strukturálják – minél kisebb egy gyerek, annál inkább, a kamaszkor környéki szülő-gyerek konfliktusok egyik fő forrása pedig éppen az önálló időgazdálkodásra való áttérés. Amikor azt próbálom megragadni, mi is az, amitől az általunk vizsgált közösségben élő gyerekek élete gyökeresen eltér a saját családomban, baráti, ismeretségi körömben élő gyerekektől és az általam olvasott, mainstream kultúrára szabott fejlődéslélektani művekben felvázolt modellektől, az egyik markáns különbséget éppen az időgazdálkodásban vélem felfedezni.

A gyerekek időbeosztása még a felnőttekénél is kötetlenebb, ami nem azt jelenti, hogy ne lennének velük szemben elvárások, ezekhez azonban nem társulnak időbeli keretek. A gyerekek idejének jelentős részét töltik ki olyan tevékenységek, amelyeket a felnőttek elvárásai és instrukciói alapján tesznek, ezeket azonban a legritkább esetben érzékelik kötelezettségként. Minden 6-7 évesnél idősebb gyerektől elvárják, hogy felszólítás nélkül szemmel tartsa, lekösse és szükség esetén vigasztalja, átöltöztesse vagy hazavigye a körülötte lévő nála kisebb gyerekeket, teljesen függetlenül attól, milyen fokú rokonságban vannak egymással. Ez azonban nem olyasmi, ami az adott gyereket lefoglalná vagy akadályozná abban, amit amúgy éppen csinál – egy 6-7 éves gyerek már kitűnően képes mind testét, mind figyelmét megosztani a gondjára bízott kisebb gyerek és a külvilág egyéb ingerei között.

A gyerekek rengeteg kisebb megbízást is kapnak a felnőttektől: a rokonsági foktól szintén lényegében függetlenül elszalajtják őket a boltba, vagy valamilyik rokonhoz valamit kölcsönkérni, vagy tárgyakat és híreket hozni-vinni. Ezeket a kéréseket azonban ellenszolgáltatás nélkül nem kötelesek teljesíteni, amihez tökéletesen elfogadható hivatkozási alap azt mondaniuk „nincs kedvem” vagy „most mást csinálok”. Ami az ellenszolgáltatás meghatározását illeti, az éppolyan alku formáját ölti, mint bármilyen egyéb, közösségen belül zajló üzleti tranzakció. Ezekben a tárgyalásokban a gyerek teljesen egyenrangú partnere a felnőttnek és csak a saját ügyességétől függ, mit tud megkapni cserébe egy szolgáltatásért, amire a felnőtt éppen rászorul.

A gyermekfelügyelet, a háztartások közötti állandó átjárás, az egyenrangú félként történő alkudozás alapvető jelentőségűek a szocializáció szempontjából, mivel ezek mindegyike a közösség értékrendjének bizonyos kulcsmomentumait közvetíti: a közösségi támogatás szilárd tudatát, ami abból adódik, hogy egy kisgyerekre mindig odafigyel valaki; a szolidaritást és az együvé tartozást, aminél fogva természetes, hogy a javak és információk folyamatosan cirkulálnak; illetve az üzleti rátermettség, a jó tárgyalókészség, az aszertivitás fontosságát.

A nem cigányok által strukturált idő

A fenti ismertetésben nem véletlenül nem említettem azt az időt, amit a felnőttek bér munkával, a gyerekek pedig az iskolában töltenek. Mindkét esetben a külvilág által szabályozott tevékenységekről, a nem cigányok által strukturált időről van szó, amely szükséges rosszként mindenki életében szerepel ugyan, de egyik intézményrendszer elvárásai sem kerültek be a közösség értékrendjébe. Nem lesz valaki attól jobb cigány (tehát jobb ember), hogy több rizst zsákol be egy óra alatt vagy jobb jegyeket kap irodalomból – ellentétben azzal, ahogy mondjuk Átány falusi magyar közösségében a jó paraszt (tehát jó ember) fokmérője „a munkában mutatott szorgalom és erőfeszítés” (Stewart 1994:195), vagy ahogyan egy középosztálybeli családban a „jó gyerek” az, aki jól tanul.

„A cigányokkal foglalkozó antropológiai irodalom számos esetben kiemeli a cigányoknak (mindig az adott csoportnak) a bér munkával szemben tanúsított ellenállását (pl.: Okely 1983:49-56; Piasere 1985:145; Formoso 2000:57-66; Stewart 1994:23-24), és a „cigány kategóriáját” gyakran a bér munkás fogalmával szembeállítva tartja megmagyarázhatónak” (Horváth 2003: oldalszám nélkül). Horváth Kata azonban az általuk vizsgált közösség bér munkához való viszonya és arról szóló diskurzusa alapján árnyalni kívánja ezt a képet: „Az elmondottak alapján állíthatjuk, hogy a bér munka és a cigány munka általános szembeállítása nem helytálló. A cigányok számára úgy tűnik, nem az az elsődleges szempont, hogy a bér munka világán kívül maradjanak, hanem, hogy bármilyen tevékenységet folytassanak is, a munkával kapcsolatos bizonyos elvárásaik érvényesülni tudjanak. Ahogy elveiknek – legalábbis a szakirodalomból úgy tűnik – az sem nem mond ellent, hogy boldogulásuk érdekében időről időre gádzsót játsszanak (sőt, ez stratégiájuk lényegévé válik), úgy a bér munkában való részvétel sem áll szemben feltétlenül a saját cigányságukról vallott elképzeléseikkel. Amennyiben az eredetileg gádzsó környezetet „meg tudják szelídíteni”, cigánnyá tudják változtatni, létre tudják benne hozni egy cigány világ képét, a bér munkában való részvétel nem jelenti a munka cigány módon való megélésének halálát” (Horváth 2003: oldalszám nélkül).

Az általam fentebb ismertetett rizscsomagolóüzem-beli bér munka, úgy vélem, sok szempontból megfelel ennek a kritériumnak: a brigád csak cigányokból áll, méghozzá rokoni-ismeretségi alapon verbuválódik; a munkavégzés ideje alatt a magyar főnök nincs jelen, amikor pedig megjelenik, akkor is a cigány közvetítőn/brigádvezetőn keresztül kommunikál a cigányokkal; a cigaretta- és ebédszünetek időtartama meg van szabva, időpontja azonban a brigádtagok közmegegyezésének függvénye; főleg pedig a közös cigarettázás-ebédelés során megvalósulhat az a kommenzalizmus, amely a közösségi ideológia fontos kifejezője-újratermelője (v.ö. Stewart 1994:167-190).

Paradox módon, az iskola belső életével kapcsolatban egyáltalán nincs tapasztalatom, körvonalazódik azonban előttem az a hipotézis, miszerint ott is működésbe lépnek olyan mechanizmusok, amelyek segítségével a helyzet elsöprő számbeli fölényben lévő cigány szereplői Horváth Kata szavaival élve „meg tudják szelídíteni az eredetileg gádzsó környezetet”. Annyi már az eddigiekben is kiderült, hogy a Kaszárnysáti iskolaiban folynak cigány zenei és táncfoglalkozások, kérdés azonban, hogy a feltételezett megszelídítési mechanizmusokat az ilyen formális keretek között kell-e keresnünk – az nyilvánvaló, hogy nem kizárólag. Ezt a kérdést a további kutatás során érdemes lesz alaposabb vizsgálatnak alávetni.

Éves ciklus

Az éves ciklus jeles napjainak némelyikéről személyes tapasztalataink vannak, másokról csak elmondásból értesültünk. Az előbbiekre tartozik a halottak napja és a szilveszter, amelyek megünneplésében magunk is részt vettünk, de most bővebben nem kívánok rájuk kitérni. A húsvét és a karácsony ünneplésével kapcsolatban szóbeli beszámolókra tudunk csak

hagyatkozni, csakúgy mint az augusztus 15-i Mária-nap esetében, amelynek az a jelentősége, hogy Misiék lehetőleg ellátogatnak a máriapócsi búcsúba.

Életút

A fentiekben már említettem az életút három nagy fordulópontjához kötődő átmeneti rítusokat: a keresztelőt, az esküvőt és a halálhoz kötődő szertartásokat. Talán ebbe a kategóriába tartozik Misike ballagása is, aki 2002-ben fejezte be az egészségügyi szakközépiskolát (pontosabban elballagott, de eztán nem érettségizett le). Erről azonban szintén csak videófelvételt láttunk, és erősen kérdéses számunkra, van-e nagyobb jelentősége ennek a szertartásnak a család számára, vagy csak azért mutatták be nekünk az iskola által megbízott hivatásos fotós által készített felvételt, mert úgy gondolták, a mi szemünkben az fontos.

10. Megjegyzések a családfához

A Függelékben közölt családfa Misi és Mari szüleit, nagyszüleit, testvéreit, azok házastársait és gyermekeit, illetve saját gyermekeiket tünteti föl. Mari családjának grafikusán mintegy alárendelt, Misi családfájába beillesztett ábrázolását (a Horváth-család számbeli fölényéből adódó praktikus megfontolásokon túl) némileg az is indokolja számomra, hogy Mari volt az, aki szülővárosát elhagyva 18 éve beköltözött a Kaszárnyatelepre, ahová szülei, két húga és egyik öccse csak az elmúlt két év folyamán költöztek utána, míg két bátyja és nővére továbbra is tőle távol élnek. Ezt a helyzetet saját maga interpretálta többször is úgy, mint kisebbségi létet egy enyhén ellenséges többségi közegben, ahol folyamatosan meg kell küzdeni a környező világ jóindulatáért – ami bizonyos mértékig nyilván az eltérő etnikai háttérnek tudható be (ha elfogadjuk azt a feltételezést, hogy Mari családja magyar cigány, Misié pedig oláh cigány).

IV. Összegzés

Írásom első részében megkíséreltem felvázolni azt az elméleti kontextust, amely az általunk végzett kutatás háttéréül szolgál, illetve ismertettem a kutatás főbb technikai és módszertani jellemzőit és problémáit. A második részben leírtam a kutatott közösség otthonául szolgáló helyszínt és valamelyest igyekeztem azt is megvizsgálni, hogyan befolyásolják egyes topográfiai, történeti és infrastrukturális tényezők a közösség életét. A harmadik rész elején röviden kitértem az etnikai kategorizáció problematikájára, ezt követően pedig a fejezet tematikus tagolásánál a néprajzi és antropológiai monográfiák által használt kategóriákat követtem, míg a kutatás fókuszaként megjelölt két témáról külön végül egyáltalán nem ejtek szót. Összegzés helyett az alábbiakban erre a döntésre szeretnék reflektálni.

Mint a bevezetőben említettem, szándékom szerint a szocializációra és a női szerepre szerettem volna koncentrálni a terepmunka során. Ez annyiból mintegy automatikusan adódott is, hogy nőként eleve csak a női szférába volt bejárásom, a nők között mozogva pedig szinte minden pillanatban tanúja voltam olyan aktusoknak, amelyeknek jelentőségük van a gyermekek szocializációja szempontjából – ami majdnem mindenről elmondható, ami gyermekek jelenlétében történik, a gyermekek pedig gyakorlatilag mindenhol jelen vannak. Ez a látszólagos könnyebbség azonban nehézséget is jelentett a látottak értelmezése és feldolgozása szempontjából. A hagyományos kategóriák (gazdaság, jog, politika, vallás) alá besorolható, aránylag csekély mennyiségű ismereteinket még nagyjából ki tudtam szűrni a terepjegyzetek tömegéből, pontosabban tudtam a terepjegyzetek bizonyos részeit ezek alá a címszavak alá rendezve lényegében nyers formában (értelmezési kísérlet nélkül) közreadni – de attól tartok, írásom érdemi részében ennyit tettem és ennél ritkán többet. A fenti kategóriák használatát ezen felül azért is éreztem hasznosnak, mert segítettek számunkra végiggondolni, mik az

életnek azok a területei, amelyekre vonatkozóan a legelemibb alapadatokat tetszőleges közösség vizsgálatának kezdetén célszerű felvenni.

A női szerep és a gyermekek szocializációja ezzel szemben olyannyira mindenütt jelenlévőnek, mindent áthatónak tűnik fel számomra, hogy azokra akár az összes többi tapasztalatunkat is fel lehetne fűzni, ez azonban az adatoknak olyan rendszerezését és szintetizálását jelentené, ami ilyen csekély mennyiségnél, ilyen rövid és sporadikus tereptapasztalat esetében nem tűnik járható útnak.

A tereptapasztalat velejárója, hogy az előzetesen központinak vélt témák súlya a terepen olykor megkérdőjeleződik, helyükbe újabb kérdések lépnek. „Sok esetben a találkozás előtt még fontosnak vélt területek elvesztik jelentőségüket, mivel a megélt és megfigyelt hétköznapi világában nehezen lehet a nyomukra bukkanni, más dolgok, melyek az előzetes felkészülés során talán fel sem igazán vetődtek, hirtelen a középpontba kerülnek” (Kovai 2002:272). Természetesen a terepmunka tapasztalatai alapján bennünk is felmerültek további kérdések, kutatandó témák. Ezek egyike az általunk ‘kommunikációs bizonytalanságnak’ elnevezett jelenség, ‘beszéd’ és ‘valóság’, ‘akció’ és ‘dikció’ viszonyának számunkra szokatlan alakulása, különös tekintettel arra, hogy ez lehetőséget nyújtana az összevetésre Horváth Kata és Kovai Cecília más közösségben, de hasonló témában (is) folyó kutatásának eredményeivel. Másrészt, főleg a szociológiai diskurzusban otthonosabban mozgó férjem számára nyert a terepmunka során mind nagyobb jelentőséget a tárgyakhoz való viszony kérdése, ami az egyik sarkalatos pontjává vált a szakirodalomban folyó szociológiai vitának arról, tekinthető-e önálló etnikus kultúrának a magyarországi cigányok kultúrája, vagy besorolható a szegénykultúra és így a társadalmi rétegződés kérdéskörébe. Noha tölem, mint leendő antropológustól, teljességgel idegen a kérdés ilyen formában való felvetése, úgy gondolom, a tárgyakhoz való viszony antropológiai megközelítéssel is haszonnal vizsgálható – ahogy egy közösség életének bármelyik aspektusa.

Nyilvánvaló, hogy továbblépés csak egy hosszabb időtartamot felölelő terepmunka nyomán képzelhető el. Ennek során az eddigieknél fókuszáltabban kell foglalkozni a témául választott két területtel, pontosabban meg kell próbálni találni egy (vagy egy-egy) olyan vezérfonalat, amelyre felfűzhető az egyelőre még elemezhetetlen totalitásként érzékelt élmény. Ennek egyik alapvető eleme, hogy meg kell fogalmazni a témára vonatkozó hipotéziseket és a gyűjtött adatokat aszerint rendezni, milyen szerepet töltenek be a hipotézisek tesztelésében.

Hivatkozott és felhasznált irodalom

Barany, Zoltan 2002 *The East European Gypsies – Regime Change, Marginality and Ethnopolitics*. Cambridge University Press

Csepeli György – Simon Dávid 2004 „Construction of Roma identity in Eastern and Central Europe. Perception and selfidentification”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol 30, No. 1:129-150.

Geertz, Clifford 2001 *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest

Gropper, Rena C. 1975 *Gypsies in the City*. The Darwin Press, Princeton, New Jersey.

Hajnal László Endre 2000 „Nagyvárosi cigányok”. In Kemény István (szerk.) *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest.

Hajnal László Endre 2002 „Romák Kanadában. Kivándorlás Magyarországról az 1990-es évek második felétől”. In Kováts András (szerk.) *Roma migráció*. MTA Kisebbségkutató Intézet – Nemzetközi Migrációs és Menekültügyi Kutatóközpont, Budapest.

- Horváth Henriett 2003 „*Meg vagyunk mi áldva velük...*” *A Bagon élő cigányok valósága 2003. márciusában és áprilisában*. ELTE Kulturális Antropológiai Szakcsoport. Kézirat.
- Horváth Kata 2002 „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!”. In: *Tér és terep – tanulmányok az etnicitás és identitás köréből*. Az MTA Kisebbségkutató Intézet Évkönyve 1. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Horváth Kata 2003 „Cigány munka” – „gázdzó munka”. Kézirat, megjelenés előtt.
- Kemény István (szerk.) 2000 *A magyarországi romák*. Press Publica, Budapest.
- Kovai Cecília 2002 „Az átokról. „Cigány beszéd” a gömbaljaiak között”. *Tabula*, 2002, 5 (2):272-290.
- Leach, Edmund 1996 *Szociálanropológia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Malinowski, Bronislaw 2000 „A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái”. *Café Babel*, 2000, 36:43-57.
- Okely, Judith 1983 *The Traveller-Gypsies*. Cambridge University Press.
- Piasere, Leonardo 2000 „Mare Roma – az emberek osztályozása és a társadalmi szerkezet. Adalékok a cigányok etnológiájához”. In Prónai Csaba (szerk.) *Cigányok Európában 2. Olaszország – válogatás Jane Dick Zatta, Leonardo Piasere, Francesca Manna, Elisabeth Tauber, Paola Trevisan tanulmányaiból*. Új Mandátum, Budapest.
- Prónai Csaba 1995 *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport, Budapest.
- Prónai, Csaba 2003 „The Present State of Cultural Anthropological Gypsy Studies in Hungary.” In Sheila Salo and Csaba Prónai (eds.) *Ethnic Identities in Dynamic Perspective – Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*. Minority Studies Institute of the Hungarian Academy of Sciences, Budapest.
- Simon Dávid 2002 *A magyarországi cigánykutatás módszertani problémái*. Szakdolgozat, ELTE Szociológiai Intézet.
- Stewart, Michael S. 1994 *Daltestvérek – az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. T-Twins, MTA Szociológiai Intézet, Max Weber Alapítvány, Budapest.
- Stewart, Michael S. 1997 *The Time of the Gypsies*. Westview Press, Boulder.
- Stewart, Michael S. 2001 Depriváció, romák és „underclass”. *Beszélő* 2001:7-8: 82-94.
- Sutherland, Anne 1975 *Gypsies – the Hidden Americans*. The Free Press. New York.
- Szuhay Péter – Barati Antónia 1993 *Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből*. „A világ létre, melyen az egyik fel, a másik le megy”. Néprajzi Múzeum, Budapest.
- Williams, Patrick 2003 *Cigány esküvő*. Új Mandátum, Budapest.

Összehasonlító? Európai? Cigánykutatások?

Bevezetés

A közelmúlt évek kisebbségpolitikájában számos „megoldás” keresése, széles társadalmi tömegeket kielégítő egyensúlyok kialakítása, állam és társadalom alkufolyamatainak etno-specifikus változata volt soron – hol közmegegyezés, hol közbotrány-okozás alakjában végződő „eredményekkel”. A székesfehérvári, Rádió-utcai riadalom, a Strasbourgba induló roma „honkeresők” és megannyi más sajtóhír-értékű történet arról tanúskodik, hogy a növekvő társadalmi tömegű népességgel sem idehaza, sem Közép-Európában másutt, sem a „keleti csatlakozás” feltételeiről alkudozó Nyugaton nem sikerült megfelelő megegyezésre jutni, s még kevésbé sikerült bátorítónan rendezni a kisebbségi joghelyzetből következő jövőkép bizonytalansági hátterét.

Ha a közember, az „átlag állampolgár” vagy az „adózó politikai szereplő” szólalna meg bennem, elégedetlen volnék az állam alkupolitikájával, formális megoldásokra törekvő stratégiáival, időhúzási, szociálpolitikai, kisebbségvédelmi és etnikai-kulturális beállítottságával. Ha azonban a társadalomkutató szólhatna belőlem, elsősorban azt állítanám, hogy nem ismerjük eléggé azokat a kulturális, etnikai, kommunikációs stratégiákat, nyelvezetet, érintkezési felületet, amelyen egyáltalán meg lehet szólítani a hazai kisebbségeket, határon túli (nemegyszer igen problematikus helyzetű) magyarságot, az Európa egységesülését éppúgy áhító vagy ellenző alávettetteket és a nagy, korszakos átalakulásban a maguk egzisztenciális sikerét csoport-szinten kiküzdő etnikai csoportokat. Köztük a cigányságot. (Hogy az összetett leírásból melyik vonatkozik éppen a közép-európai romákra, ezt az olvasó józan ítéletére bízom).

Mindenesetre tény, hogy a dicsőséges bevonulást az EU tagjai közé semmiképpen sem úgy képzelik a vonulók és a befogadók, hogy most aztán jön majd velük a szociális, etnikai, kulturális problematika is... Holott volt, van és lesz is elegendő elégedetlenség az etnoszférában ahhoz, hogy az „elegáns” bevonulás ne legyen „problémamentesnek” ítéltető. Ami nem baj, így van ez rendjén, de mindannyiunk számára megnyugtatóbb volna, ha jobban ismerhetnénk a kor folyamatait, ezek várható hatásait, jövőnk feltételeit. Európáét is, a magunkét is, a kisebbségeket, s köztük a roma kisebbségi többségét is.

Mintegy két esztendővel ezelőtt kormányzati és kisebbségi közalapítványi kutatás szintjén fogalmazódott meg elementáris igénye a hazai cigányság (tovább immár nem halogatható) mélyebb megismerésének. A kutatás tervében a cigányság jogi státusát és társadalmi egyenlőség-igényét körülölelő kérdések elemzése, az Európai Unió illetve Közép- és Kelet-Európa romológiai vizsgálatainak tanulságaiból kielemezhető problémapontok feltárása fogalmazódott meg, a képzelt kutatás terveiben kiegészítve ezeket az EU államaiban tapasztalható roma kisebbségi politikák, sztereotípiák, hétköznapi reprezentációs mintákkal, az esélyek és megértési-megismerési lehetőségek összevetésével. A kutatás a szabott, igen rövid idő alatt fölöttébb elvont, elméleti szintű összegzésre vállalkozhatott csupán, s arra sem minden hiányérzet nélkül. Nem lenne érdemes minderről hosszasan beszélni, ha nem tükrözte volna az egész vállalkozás a párbeszéd hiányát, romák és kutatók, politikusok és romák, politikusok és kutatók „egymás mellett elbeszélő” stratégiáit... – de ma már úgy ítélem meg: éppen e megértéshiány lehet beszédes, s szolgálhat alapul a mélyebb megértéshez.

Meglehetősen kevés olyan társadalomkutatási eredmény születik, amely azzal a végkövetkeztetéssel zárulna, hogy *a kutatás nem sikerült*. Nem szokás, nem illendő, sőt nem is ildomos ezt bevallani, hiszen folytonosan fennállhat a félelem, hogy a támogató legközelebb nem ad forrásalapot a további kutatásokhoz. /Megjegyzem: így is történt, már félúton lemondott a kutatások hosszabb távú támogatásától, s mivel másfél hónap alatt nem kapott fél évtizednyi kutakodást igénylő témazáró összefoglalást, azóta *e dialógus is megszakadt*/. Ezért aztán általában a kutatási eredmények között igen gyakran a részeredmények és résztapasztalatok „feltudományosítását”, felturbózását találjuk meg, s őszintén úgy érezhetjük, hogy ilyesfajta összegzésre mi magunk, civilek, nem-kutatók is képesek lennénk, sőt, ilyesmire pénzt áldozni fölösleges, szimpla „paraszti ésszel” is meg lehetett volna mondani a nagy tudományos hókuszpókusz végeredményét.

A tervezett összehasonlító cigánykutatások eredeti tervében a cigányság jogi státusát és társadalmi egyenlőség-igényét körülölelő kérdések elemzésére vállalkoztunk, ezen belül az Európai Unió illetve Közép- és Kelet-Európa romológiai vizsgálatainak tanulságaiból kielemezhető problémapontok feltárására, meg arra, hogy kiegészítjük mindezt az EU államaiban tapasztalható roma kisebbségi politikák, sztereotípiák, hétköznapi reprezentációs minták lenyomataival.

Összehasonlítani a társadalomkutatások eszköztárával olyan társadalmi jelenségeket lehet, amelyek vizsgálatában, elemzési módszertanában és értékelő szempontjai között egymásnak megfelelő vagy rokon paraméterek alapján kezelt információk állnak a kutatók rendelkezésére.

A magyarországi cigánykutatások még korántsem állnak ezen a koordinált szinten, de még a kelet-európaiak, a nyugatiak, és a keletet a nyugathoz viszonyító elemzések sem.

Az összefoglaló elemzés kiindulópontja ezért szükségképpen az lehetett csupán, hogy bár fölöt-
több szükséges lenne, még sincs olyan, az „egységes cigány kultúrát” szakszerűen áttekintő, és minden részletkérdés fölött álló, univerzális megközelítési szemponttal „felülbíráló” tudományos értékelés, amely a cigány kultúrára „távrolról tekintve” vagy térségünk cigány népességére vonatkozóan érvényes igazságokat tárhatna föl „verifikálható” szinten. Az csupán fokozza a feladat nehézségét, hogy a cigány kultúra semmiképp sem egységes. Így – vagyis ilyen elvárások mentén – az összehasonlító cigánykutatások terén jelen időszakban elvileg képtelenség érvényes téziseket és okadatolt tapasztalatokat megfogalmazni. Úgy is föllátható a tétel, hogy egész egyszerűen a nemzetközi cigánykutatás még nincs abban a készenléti állapotban, hogy összehasonlító elemzésekre bárki vállalkozhatna. Az illusztráció kedvéért: miközben a kilencvenes években nekilendülni látszik a cigányokkal kapcsolatos kutatások szakembergárdája, és sorra jelennek meg a ma már alapműnek mondható (pl. Stewart, Liégeois, Piasere, Wlislöck, Schenk, Okely, Kenrick, Hohmann, Erich, stb.) kötetek, valamint a közelmúlt legfontosabb tanulmányai (pl. Bódi, Csemer, Kertesi, Havas–Kemény, Kovalcsik, Póczik, Prónai írásai), összességében mintegy több tucat kötet és ugyanennyi fontosabb tanulmány, ezenközben a magyarországi kisebbségek sajtóirodalmát közlő jegyzék 610 tételt tartalmaz egyedül az 1994-es évben. Ismeretes a hazai cigány sajtó anyagát magán-szorgalomból gyűjtő kaposvári szakember bibliográfiája, amely több mint 11.000 tételes... Egyszóval a cigányság mint közéleti téma igen intenzíven körülírt, de tudományos szinten „meg nem írt” problematika.

Az expozíció lerövidítése kedvéért itt most leegyszerűsíttem a tapasztalatok összességét: a cigányság európai csoportjait áttekintve – adott esetben akármely nagyfokú módszertani és kutatásméleti megfontolás alapján – nincs olyan adatbázis vagy kontextuális elemzés, sem mérőeszköz, sem szemléletmód, amely egészében véve „feldolgozná”, vagy akár csak „leírná” a mai helyzetet. A társadalomtudományok széles körén belül azonban, s elsősorban a

szociálpszichológiához, etnopszichológiához, folklór-tudományhoz és kulturális antropológiához közel állóan évtizedek óta sajátos megközelítések, felfogásmódok érvényesülnek, amelyek alapján valamiféle áttekintés talán mégiscsak elvégezhető. Az érvényes összképet kétségtelenül nehezíti, hogy a tudományos érdeklődés mellett, s persze attól korántsem függetlenül, a társadalmi közfelfogásban is sajnálatosan keverednek a tudományos érvek a publicisztikai felhangú megközelítésekkel, a normatív szociálpolitikai elgondolások a tisztán erőpolitikai elgondolásokkal, valamint a rasszizmustól és előítéletes kezelésmódtól a romafóbiáig terjedő érzelmi skálán megfogalmazott publicisztikai értékelésig. Folytonosan keveredik ismeret és vélemény, tény és előítélet, adminisztratív eljárás és kisebbségjogi érdekreprezentáció, s például a kilencvenes évek elején a magyar társadalom fele-kétharmada értékeli a cigányság helyzetével összefüggő bármely megközelítést a „cigánykérdés” újramegjelenéseként (Tomka 1991:8-12), tehát magának a kérdésnek kutatását is intoleráns, tudományellenes légkör veszi körül, amelyben minden szuverén tapasztalat, érzékeny érv vagy alapszintű általánosítás is pártálláspontokat, kormányzati politikát, kisebbségi jogokat és közpolitikai érzékenységet érint. Ebben persze európai szinten sem állunk kivételes helyen – akár ha itáliai, francia vagy belga példáit vesszük az előttünk álló „mintáknak”.

A cigányság hazai – és általában véve európai – kutatásában minduntalan fel-felsejlik a primitív társadalmak kutatóival kapcsolatos évszázados értetlenség is, amely a „csodabogár” kutató és az „egzotikus népcsoport” találkozására, kettejük megértő együttműködésére vagy kételkedéssel fogadható egymásra-találására vonatkozik. Maguk a kutatók is érzékelik „témaválasztásuk” kényes jellegét, így egyéni megítélésen alapuló distanciát tartanak a választott téma és annak megismerési folyamata, kutatásmódszertana és vizsgálataik lebonyolítása terén. A kutatási eljárás módok között számos változat van, ezek egyike sem ad teljes képet a kutatás „tárgyáról”, már csak azért sem, mert az maga is változik, „mozog”, éli életét, cseréli megélhetési stratégiáit és módosítja önképét, meg a magáról kialakítani kívánt ideálképet is. Még bonyolultabb a helyzet, ha nem az antropológiai-etnológiai szintű elemzésekre, hanem a nagy, súlyozott mintavételekre épülő tudományos megközelítésmódokat tekintjük át. Ezek a modern mérés- és elemzéstechnikákra épülő feldolgozások éppenséggel már arra a szintre redukálták eredményeik forgalmazását, hogy részletekbe menő szakmai vitába kavarnak magukat a vizsgálat „tárgya”, alanya, esetünkben a cigány népesség létét, definiálhatóságát, létszámarányát, társadalmi önmegjelenítési technikáit és környezeti elfogadottságát érintő kérdésekben (ld. Szelényi, Ladányi, Kertesi, Szuhay, Sik, Kemény, Havas vitáját az utóbbi esztendőket vezető társadalomtudományi folyóirataiban, vagy éppen a 2000. nyári-őszi ÉS-vitában).

Konkrétabbra fordítva a szót: amennyiben „a cigány” definíciója sem alakítható ki operacionálizálható hitelességgel, hogyan is lehetne nemzetközi összehasonlításban elvégezni a kutatások egybevetését...?

Ám, mielőtt az olvasó várakozásainak megfelelő összegzést készítem az elvégzendő és elvégzett kutatások szemlézése alapján, szükségképpen illendő meghatározni a szóbanforgó kutatások jellegét és sajátosságait, hogy legalább azt láttathassuk, *miből nem sikerült* a komparatív technikával kezelt összegzést elkészíteni.

A roma kutatások módszertana és szemléletmódja

Mint azt az európai cigánykutatások publikált anyagai is bizonyítják, a kutatómódszertanban – s nyilván az ennek során elvégzett munka eredményeinek, mélységének és minőségének dimenzióiban is – alapvetően háromféle taktika van, melyek kiegészülnek ennek praktikus megismerési kísérletek kombinációival:

- 1). a leggyakoribb az elméleti előmunkákat kiegészítő terepmunkamódszer, amely a „*rövid vizit és menekülés*” metódusával próbál (ezt nevezi Leonardo Piasere „*harapj és fuss!*”-módszernek) egyszeri vagy több helyi anyaggyűjtés alapján „teljes értékű” információkészletet szerezni, majd ennek feldolgozásával és tudományos piacra vitelével kíván érvényeset mondani;
- 2). ugyancsak gyakori a (részint saját lakókörnyezetben, részint résztvevő megfigyelési folyamatban) hosszabb ideig helyszínen tartózkodás, mint a kutatást hitelesítő megoldás. Ennek folyamatában a nehézségekkel küszködés, az önelfogadtatás, a „baráttá vagy pártfogóvá válás”, illetve a „*betelepedés és kiválás*” eszköze az, amely legitimálja a kutatást, s utóbb rendszerint arra készíti a kutatót, hogy terepmunka-gyakorlatát a „munka tárgyára” vonatkozó felelősségvállalásnak, önfeláldozásnak és hitelképes elkötelezettségnek állítsa be;
- 3). már ritkább, de a terepkutatásnak és a párhuzamos elméleti kontroll megteremtésének egyaránt megfelelő megoldás, hogy a kutató a kiválasztott helyszín peremén, mintegy „*ellenőrző közegként*” tart állandó kapcsolatot a vizsgált közeggel, de magánéletét, munkán kívüli perszonális világát, kutatói vagy oktatói státusát nem áldozza föl a vizsgálódás érdekében. (A három tipikus módszertan báját és képtelenségeit lásd bővebben Piasere 1997:124-134).

A cigányság helyének, szerepének, s a vele kapcsolatos konfliktuskezelés lehetőségeinek megítélése korántsem egységes a közvélemény és a „cigány ügyekkel” foglalkozó közalkalmazottak felfogásrendszerében, sőt a kutatók körében sem. Történetileg, mondjuk félv-százados múltra visszatekintve például a magyar kutatások is elárulják, hogy értékelésükben a kívülről diktált, hatalmi és többségi szempontú közhelyek dominálnak (Bindorffer 1992:106-107), ugyanakkor még mindig hiányoznak a *térbeli komparativitásból* a szisztematikus cigány/nemcigány csoportközi elemzések, értékorientáció-összehasonlítások (Erős 1993:127-128), sőt korántsem kellő számúak a cigány kultúra egészére és működésének hogyanjára vonatkozóan érvényesnek tekinthető leírások (Csongor – Szuhay 1992:236). A hazai cigánykutatások szemléletmódjára ráadásul a hatvanas évek eleje óta rányomta bélyegét a „békén hagyás” és a „szükséges felemelés” gesztusa (Erdős 1963, 1989) közötti dilemmázás, amelyben nem volt tisztázott viszony a cigányság társadalomtörténeti helye, szerepe, mozgása, statisztikai reprezentáltsága és értéknormái tekintetében éppúgy, mint a vele összefüggésben tárgyalható hazai rurálszociológiai, város- vagy lakótelep-kutatási, ipargazdaság-tervezési és munkaerő-gazdálkodási döntésekre vonatkozóan sem (ld. Bokor 1987; Csalog 1993; Hann 1982; Havas 1989, 1994; Kemény 1976; Kertesi 1994; Ladányi 1989; Matolay – Vekerdi 1970; Szegő 1983).

A nyugati kutatók (így pl. Michael Stewart, Leonardo Piasere, Bernard Formoso, Jean-Pierre Liégeois) sincsenek megegyező véleményen a kutatómódszertan, a tipológiák és az általánosítható következtetések terén (ld. Prónai 1995, Piasere 1997:123-165; Ladányi – Szelényi 1998). Amit az összehasonlító kutatások áttekintő elemzéséhez kínálnak, az az esetek java részében inkább „sűrű leírás”, mint egyetemesen érvényes szisztematikus összefoglalás.

Az összehasonlító elemzéseknek mindennek ellenére mégis megvan a maga inherens logikája, mégpedig az *egymásra vetített tartalmak* alapján. E téren lényegében három főbb összetevő alkalmas a komparatív áttekintés bázisa lenni:

- a). a megközelítésmódok alapján elemezhető a szóbanforgó népesség önképe, az *identitás* belső dimenzióinak tartalma, az önértékelés és az önreprezentáció módja – ez már magában véve is lehetőséget kínál bizonyos mértékű összehasonlításokra;

- b). az érintett populáció külső megítélése alapján tesztelhető a külső (*étikus*) és belső (*émikus*) megközelítések tapasztalati anyaga, e kettő különbsége ugyancsak elemezhető, de például a jogi státusz és az egyenlőség/egyenlőtlenség skálán elfoglalt hely megállapítása még így sem lehetséges;
- c). a két relatív kép egymásra vetítése vagy tükrözése segítségével az *interszjektív* dimenzióban kialakítható valamifajta értékelés, amely azonban szükségképpen korlátozott érvényű, s éppúgy elvetheti belülről nézve és kívülről szemlélve mindkét megfigyelő.

Ezekben a metszetekben mindegyik megjelenített tartalom bír:

- a). időleges érvényességgel;
- b). relatív időtállással;
- c). változások közbeni részleges vagy teljes átalakulással;
- d). sajátos árnyalódással;
- e). megszűnéssel vagy karakteres megerősítéssel;
- f). kölcsönhatásokkal.

Maguk az összehasonlítási elemzési szempontok is erőteljesen metszik egymást, egyfelől a kutatómódszertan oldaláról, másfelől a helyi (nemzeti, regionális, lokális) tudományos és politikai közgondolkodás szempontjából.

Külön kísérletként értékelhető – de ebbe az összefoglaló megközelítésbe ez most nem illeszkedhet, amúgy pedig elvégzett munkáról van szó, melyet nem tisztem itt felszínesen minősíteni –, amit a Kemény István vezette 1971-es kutatásból és annak húsz évvel későbbi megismétléséről (Havas – Kemény 1995), vagyis az *időbeli komparativitás*ról lehetne elmondani. Jelen esetben az összehasonlító cigánykutatások áttekintésére irányuló figyelem nem ad alkalmat az időbeli változásvizsgálatra, még az erre való reflexiók szintjén is csak alig. Ugyanakkor – megítélésem szerint – idői és térbeli teljesség nélkül semmiféle kisebbségről, semmilyen etno-történelemről és mentális szféráról nem lehet, nem is érdemes beszélni. Persze, „politikailag nyilatkozni” lehet, csak kérdés, milyen érvényességgel...

Összegzésem szemléleti bázisa

Megközelítésmódom a fenti okfejtés alapján inkább a „centripetális” (vagy peripatetikus) felfogásmódot követi, azaz (Leonardo Piasere nyomán) *egyes konkrét közösségekre* helyezi a hangsúlyt és e közösségek által kialakított társadalmi-kulturális életviteli gyakorlatból von le következtetéseket, azt sem feledve, hogy a történeti, politikai, gazdasági kényszerek és szocializációs minták milyen háttérként szolgálnak magukra a tényleges csoportokra nézve, illetőleg hogyan befolyásolják magukat a terepmunkát végző kutatókat. Ez mindjárt meg is nehezíti az összehasonlító kutatóelemzést, illetve szűkíti az összehasonlíthatóság bázisát, merthogy az állandóan *változó* valóságban történő öntevékeny cselekvést emeli ki az *állandóság* látszategységéből, illetőleg relativizálja mind a kutató émikus/étikus értékelő gyakorlatát, mind pedig magáról a kutatás alanyáról megfogalmazható narratívákat.

Léven szó transznacionális kisebbségről – amely vizsgálható ugyan csoportszintű megjelenésformáiban egy nemzeti térben is, de ezzel csupán az egyedi esetek összehasonlításához gyűjthetünk alapanyagot –, így a lokális, regionális és nemzeti-kulturális határokat átívelő fenoménokról és folyamatokról lehet csupán olyasmit elmondani, aminek érvényessége valamilyen formában az *európai összehasonlító kutatásokat* segítheti. Ugyanakkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy az egyes európai országokban élő, igen eltérő létszámú, kulturális környezetű és történetű cigány népesség fölöttébb gyéren elemzett és még azonos csoportok

(pl. a szintók) esetében is rendkívül ritkán összehasonlított. Az alábbi áttekintésben adható összegzés ezért legfőképpen olyan specifikus kérdéskörök elemzésére koncentrálható, amelyekben egyáltalán lehetséges a territoriális összehasonlító módszer alkalmazása. Ezenfelül nem tudom és nem fogom pótolni a Kemény-Havas-féle nagy projekt, valamint a már elkészült számos szociálpolitikai, kisebbségszociológiai, kriminálpolitikai, szociálpszichológiai vizsgálat hiányosságait – de ezek figyelembevételével, s az újabb kutatási irányzatok alapján fogalmazom meg az alábbiakat.

Mind az elkészült és ismeretessé vált kutatások értékelésénél, mind pedig a frissiben megkezdett elemzések szemléleti alapjaként szükségesnek tartom kiemelni azt a két *feltárási struktúrát*, amely magukat a témaelemzéseket és megközelítésmódokat is meghatározta, vagyis olyan kiindulópontot adott, ahonnan már a funkcionális elemzések is osztályozhatóknak tűnnek.

- 1). *Hipotézisként kezelem egyfelől, hogy az emberi viselkedés, a döntések, ismeretek, hitek és hagyományok mindennapi formáiból rendszer, összetartozó és kölcsönhatásokból építkező egész érthető meg (ez a **holizmus** szemléletmódja), s ezt egészítheti ki az ő szemükkel látva és egyúttal a környezetük véleményét is megértve álláspontot kereső **relativizmus**, amely nélkül a kutatások végkövetkeztetéseit korláatosnak gondolom.* A relativizmus a sajátosan öntörvényű kultúra értékelési módszere, melyben intézmények és megközelítési aspektusok jellegzetes kulturális egésszé kapcsolják össze a jelenségeket (ez a holizmus perspektívája is), melyeket ennek révén csak egy másik kulturális rendszerhez viszonyítva, relativizálva lehet magyarázni.
- 2). *Másfelől nézve pedig átmeneti (pontosabban átjárási) lehetőséget keresek az **émikus** és az **étikus** szemléletmód között, a deskripció szintjét tekintve az első eszközének, s az interpretációt a második eredményének.* Így az elkészült konkrét elemzéseket, amelyek egy közösség „benszüllöttjei” által kínált valóságértelmezés lejegyzései inkább, átvezettem a kutatóra jellemző magyarázó-elemző diskurzusokba, s tettem ezt úgy, hogy beleértettem a kutató személyének interszubjektív beavatkozását is ebbe a folyamatba, amelyben a mentális reprezentációk és a tárgyi reprezentációk szintjét a kutató szükségképpen a maga „átértelmező” reprezentációjával egészíti ki, így narrációja csupán *egyfajta lenyomat*.

Mindez nem pusztán episztemológiai probléma, hanem egy alapvető (és széles körben elfogadott) nézet esszencialista tárgyalásmódjának megoldása is kívánt lenni. Ha ugyanis már a cigánykutatások kezdetén beleütköztünk abba a módszertani kérdésbe: ki tekinthető cigánynak, sosem jutunk semmiféle (pláne nem összegző!) eredményre. A „hogyan definiálható” és egyáltalán „mi egy etnikai csoport?” kérdésekre hipotetikusán és pragmatikusan is keresett válaszban az *etnoszociológia* és a *kulturális antropológia* által elfogadott álláspontot fogadom el. Ez ugyanis nem a „hogyan jött létre?” kérdéssel fordul a kutatandó etnikai vagy társadalmi-kulturális közösséghez, hanem a *mindennapi élet intézményes színterein, kommunikációs csatornáin, élmény- és eseményközeli folyamatain át árnyaltabban megérthető szituációs elemzéssel próbálja leképezni az empirikus valóságot*. Mindezt pedig nem a leltárkészítő néprajzos szemlélettel teszi, hanem minduntalan ellenőrzi az etnicitás megjelenésmódjait, változatait, kölcsönhatásait, az önbesorolási és önreprezentációs megoldásokat, a beszédesemények és a hétköznapi valóság-átbeszélés etnokulturális dimenzióit is.

Az összehasonlító cigánykutatások jelen összegzésében tehát egyrészt egy *integrált rendszer*-ről (egyszerűsítve: „cigány kultúráról”) van szó, amelyet komparatív technikákkal kiegészített vizsgálatnak vetek alá, másrészt olyan, egymással való kapcsolatokban létező (tétélezett) kultúráról, amely pontosabban szólva egy *kultúra-egész*, s ennek elemi részeként értelmezhető mind a közösség belső elrendeződése, kommunikációs rendje, kapcsolathálózati szerveződésmódja, mint pedig a külvilággal, a környezettel való szakadatlan kölcsönkapcsolata. Az

összehasonlító kutatást tehát úgy értelmezem, mint interpretációk és narratívák rangsorát, teoretikus rendjét, melyet kiegészíthetünk az életvilágok empirikusan leképezhető megnyilvánulásaival, s ebből vonhatunk le kínálkozó következtetéseket.

Ebből a szempontból – bár ezt konzekvens elméleti pozícióval nehéz lenne alátámasztani – különböző szintű, mélységű és hangoltságú kutatástípusokkal találkozunk (így ezek összehangolása kétségtelenül önkényes, alkalmi és a további elemzések során revízióra szoruló).

- 1). Felhasználtam *konkrét közösségvizsgálatokat*, esetleírásokat, résztémákról készült empirikus adatfeldolgozásokat, falutanulmányokat, s különféle cigány közösségek (lényegében egyazon szempont alapján össze sem vethető) önreprezentációs megnyilvánulásait, interjúanyagokat, kutatási projektek beszámolóit.
- 2). Értékelés alá vontam a *tisztán elméleti* jellegű és igényű közlésmódokat, amelyek bár cigány közösségekről értekeznek, nélkülözik az identifikációs minimumként ellenőrzésre szoruló önbesorolás, etnikai identitásvállalás és életvilág-értékű életesemények anyagát.
- 3). Figyelembe vettem az utóbbi években készült számos olyan társadalomkutatási, kisebbségsszociológiai anyagot, amelyek nem specifikusan a roma társadalmat vizsgálták, de amelyeknek a nemzettudat és *nemzeti identitás* felmérésében, jelen szakaszának szociológiai eszközökkel feltárható mélységéig hatolón (számos kérdésblokk, táblázat, összehasonlító ábra alapján) képes volt bemutatni a magyarországi (és kelet-európai) cigánysággal kapcsolatos *attitűdök* releváns jegyeit. Ezek összességükben nemcsak kontrasztot mutattak, nemcsak a „cigányhelyzet” mai társadalmi felfogásmódját és beágyazottságát írták le érvényesnek tekinthető mutatók alapján, hanem érzékelhetően jelezték a cigányokkal kapcsolatos intolerancia, előítéletesség kondícióit, iskoláskori generációkban kialakuló formáit és a mássággal kapcsolatos intolerancia mai hazai változatait is. Ennek a metodológiai szinten mögöttes- vagy háttérelmezésnek nevezhető egységnek azért emelném ki a fontosságát, mert a hazai cigánykutatások meghatározó bázisaként kezelt Kemény (-Havas-Solt-Demszky)-féle alapvizsgálat is abból indult ki, hogy kiket minősít környezetük cigánynak, s kevésbé foglalkozott azzal, kik és miért minősítik magukat annak, kik zárják be magukat a cigányság virtuális egységébe és kiket zárnak be gettószerű elgondolás alapján ebbe a társadalmi státuszba. Amennyiben pedig *narratívákról* van szó, a kizárási és bekebelezési technikák, a befogadási és önreprezentálási események egyaránt meghatározóak lehetnek – mint erről a politikai és a kulturális antropológia számos eredménye bizonykodik.
- 4). Szükségképpen irányult érdeklődésem az európai cigánykutatások elhíresült szerzőinek írásaiban annak összehasonlító elemzésére, hogy a nyugati társadalmakban megerősödő intolerancia, rasszizmus, cigányellenesség, migrációpolitika és mentális hagyomány által kondicionált más attitűdök miképpen függenek össze az európai egységesülési folyamatban várhatóan felszínre kerülő *etnikakulturális konfliktusokkal*, vagyis mi várható Magyarország európai csatlakozásának társadalompolitikai és etnikai-regionális dimenzióiban a cigányságot érintő határépítési gyakorlat szempontjából.

A folyó kutatások néhány tanulsága

A kutatási és összehasonlító tartalomelemzési szinteken tehát a *konkrét* közösségek, az „*elméleti* közösségek”, a nemzeti közösségeken belüli *lokális* közösségek és az *európai* léptékű közösségfogalomban periferikus helyre szoruló identitáscsoportok másságát vetítettem egymásra.

Ezek alapján az első és legfontosabb megállapítás kétségtelenül az kell legyen, hogy nincs ma még egységesnek, konzekvensnek tekinthető, európai tudástárra alapozott tudományos

modell, amely kezelési mintaként lenne használható a földrész országainak nemzeti tudományosságában, s még kevésbé a fölvetődő kisebbségkutatási kérdésekben. Nincs sem egységes megközelítésmód, sem egyeztetett szempontú megoldáskeresés, sem a „cigányproblémát” tematizáló tudományos vagy politikai attitűd, sem „európai cigányügyi állásfoglalás”, amely valamiféle „EU-kompatibilitás” látszatát keltene. S nemhogy általánosságban nincs, de nincs sem a vándorló, sem pedig a letelepült vagy ideiglenesen letelepített romákra vonatkozóan, még kevésbé van a félasszimilált vagy sikeres keveredést megvalósító, de mentális mintáiban cigány kultúra-elemeket hordozó típusra érvényesen sem. Európában éppúgy, mint itthon, ellentmondásos a cigányság „felemelésének”, iskoláztatásának, átkulturálásának célrendszere és az ebben érdekelték törekvése, alávetettségük és kényszerítettségük mértéke, a rájuk nehezedő asszimilációs terhek és kihívások nagysága. Továbbá a kutatói körökben, vagy éppen érdekképviseleti-politikai testületek tevékenységében is egymás közt vitatott az alkalmazott eszközrendszer, a célok és feltételek egyensúlya, a társadalmi-hatalmi-politikai beavatkozás „megengedett” vagy tolerált mértéke is.

A kultúra a mindennapi életben a közelmúltból örökölt jelenségek lehetséges mintájaként *a jelen értelmezési szükségleteit* rejti: a cigányság esetében a kultúrában megjelenő nyilvános jelentés és szertartásos jelentésség, a státuszteremtés formális és kulturális modellje, valamint a kelet-európai társadalmak kisebbségjogi gyakorlata egyfelől sajnálatosan mereven jelöli ki a „formális kultúrateremtő intézmények” rendszerét, a fogyasztható (és etnospecifikusan rendezett) javak-termékek készletét, illetve az ehhez rendelhető anyagi források elosztásában is *diszkriminatívan* érvényesül. Másfelől viszont a cigányság esetében éppúgy előfordul, mint a strukturálisan hátrányos helyzetbe kényszerített migrációk és populációk egyéb történeti példáiban is, hogy a társadalmi jelentőségű státuscsoportok rendi és térbeli elhelyezkedésére sincsen tekintettel a nyíltan-rejtetten *asszimiláló szándék*. A modern fogyasztóiség konfliktusos találkozása a hátrányos helyzetű, periferizálódott cigányság lehetőségeivel, éppen a jelen korszakban válik olyan etnokulturálisan meghatározó jelenséggé, amely a kulturális identitás felületén a megállapodás vagy a további lecsúszás, az asszimilálódás vagy a csoport-autonómia kivívása közötti döntést kényszeríti ki a cigány népességből. S ez különösen érvényes az átmeneti társadalomfejlődési korszakokban, mint amilyen a rendszerváltó kelet-európai változások időszaka. A társadalmi csoportautonómiák átalakulása közben, s ennek nyomán a belülről létrehozott és tradícióvá formált csoportkultúrában csakis autoriter beavatkozások formájában jelenhetnek meg olyan szervezeti és hálózati hatások, amelyek pl. a társadalmi szocializációs mintákat, a pszichokulturális vagy épp a politikai aktivitást meghatározzák. Ráadásul *egysíkú identitásfogalom* használata nehezíti az európai (s főként a kelet-európai) cigányság köznapi és tudományos megértését: vagy kisebbségi, vagy többségi társadalmi identitásformációkban gondolkodunk, a legkevésbé sem lévén tekintettel arra a kettős identitásra, amely pedig a régió kisebbségeit a nemzetállamok kialakítása óta hagyományosan jellemzi, illetve amely a kontinuuasan diaszpórában vagy belső mozgásban élő népességre szükségképpen jellemzővé válik.

A készülő elemzések és az ismert források leegyszerűsített összegzése alapján az identitásról mint *versengő kulturális diskurzusról* lehet beszélni. A cigányság és a környezet viszonyában (a csíkszeredai KAM egyik kötetcímét elorozva) az „egy más mellett élésről” lehet nyilatkozni, vagyis olyan élet- és beszédesemények formájában kifejeződő közös interkulturális gyakorlatról van szó, amelyben korántsem a konfliktusosság a jellemző jegy, de amellyel kapcsolatban hangos diskurzusokban és verbális kiélésekben nyilvánul meg a legtöbb érintkezés.

Ebben a felületi találkozási kisülésben rendszerint főszerepet kap a cigányság által kifejlesztett *közösségi tevékenységi eszköztár* (csoportos lét, nyitott terek, látszólag áttekinthetetlen mozgások, szerzésre alapozott gazdasági tevékenység, csereviszonyokban intézményesülő belső hierarchiák, rokonsági-testvériségi kapcsolatháló, stb.), amely a mindennapi élet vitelé-

ben (a mindennapi tudásban) megjelenített „cigányos” felfogásmódot tükröz, a *közös életgyakorlathoz* való ragaszkodás révén olyan sajátos jelentésrendszeren belüli szimbolikus mező kialakításával egybekötve, amely a *lokális összetartozásnak és a közösség belső felépítettségét szervező ismérveknek bonyolult rendszerét formázza*. Ebbe éppúgy beletartozik a magátólértetődően közösen elfogadott és kivitelezett tevékenységek sora, mint az életteralakítás és térhasználat komplex rendszere, a nyelvi-szociális identifikáció specifikusan felfogott módja és a mikrokulturális szinten kifejezésre jutó latens xenofóbia (pl. más cigánycsoportok leértékelése, az úrcigány mentalitás megbélyegzése, a konfliktusvállaló mentalitás kritikai felülbírálása, stb.).

Az egymás mellett élés helyetti „más(ok) mellett élés” vállalása és társadalmi térbe kivetítése nem minden tekintetben nélkülözi a *társadalom más rétegeihez való viszonyinak konfliktusos vagy aszimmetrikus megformáltságát*. A roma identitás-állapot elemzésénél szembeszökően karakteres identitásmezők elkülönítésére van mód (melyek persze nem állandóak, nem okvetlenül legitimek, nem is egykönnyen felismerhetők – s főképp nem a cigányság által ilyen módon definiáltak).

A teljesség igénye nélkül érdemes felsorolni a legkarakteresebb identitásmezőket, melyek egyfelől az összehasonlító cigánykutatások életmódra koncentráló vizsgálatainak számára fontos csomópontok, másfelől pedig a társadalmi közgondolkodás számára jelentenek olyan fogódzókat, melyek segítségével a megismerés és megértés gyakorlata elvégezhető. Az identitásmezők talán legszélesebb és legkarakteresebb eleme 1). a *saját szervezeti felépítés*, amelynek belátása, megismerése nélkül csak kivételesen sikerülhet a megértés alapjainig eljutni. E szféráról az európai szakirodalom könyvtára valószínűleg írt, részletekbe menni ehelyütt szükségtelen volna; 2). szintúgy lényegi elem a *javakhoz jutás* és az elosztás mechanizmusa, a kulturális elhatárolódásban és *határépítési* gyakorlatban kifejeződő zártság, és a kooperációs partnerválasztás szintjén állandósuló informális *ellenőrzés* szintje. Itt kulcsszó az *informalitás* is, hiszen a formalizált, instrumentalizált jelenségektől ódzkodás az ellenőrizhetőség csökkenését, az uniformizálódás veszélyét rejt, s ekként a tranzakció a spontán rutinokkal kezelhetetlen nyilvánosságszintre kerülhet, ahol a sztenderd megoldások esetén a kapcsolati szintű üzletlehetőség esélye nagymértékben csökken; 3). még szinte a saját határépítés és szimbolikus tökékezés területéhez tartozik, de önálló identitástérben is megjelenik az a *szimbolikus érdekérvényesítés*, amely abban nyilvánul meg, hogy a kulturális formájú csoportelhatárolódás egyúttal a nagyobb közösség védelmében zajlik és a környezettel való kapcsolat során *szimbolikus alkukban* kap tartalmat. Az idegen, a rajtuk kívül álló számára nehezen átlátható kulturális minták mintegy ésszerűtlennek, inkonzisztensnek tűnhetnek, elemei nemcsak összeférhetetlennek látszhatnak, hanem disszonánsnak is, ezért a környezet az életviteli, értékrendi, mentalitásbeli, morális vagy más megnyilvánulások alapján az elesettség, a „szerencsétlenség”, a szálnalmasság vagy a bűnelkövetés bélyegével hajlamos minősíteni a cigányság szociokulturális megnyilvánulásait; 4). „*politikai*” *identitásvállalás* szempontjából a stigmatizált roma csoport mintegy átéli hátrányos helyzetét, elszenvedti hátrányos megkülönböztetését, joggal reklamálja többszintű érdekképvisellete megoldatlanságát, s a mindennapi interakciók szintjén így egykönnyen előfordul, hogy a sikeresebb önérvényesítés reményében deklarált vagy (alkalmilag) választott identitása nem felel(het) meg valódi hovatartozástudatának. (Gyakori eset a népszavazások, statisztikai adatfelvételek és más, adminisztratív körülményfirtatások esetében a cigány populáció sajátos számváltozása, ugyanakkor más esetekben, pl. előnyszerzés, támogatás-osztás, lakáskiutalás reményében az etnikai túlreprezentálódás). Az alulkommunikált és az interperszonális szinten szituációfüggő, túldimenzionált identitás legalábbis annak világos tudását rejt, hogy ezek alakításának esélye a diskurzusban résztvevő szereplőktől függ. Egyebek között ennek egyértelmű jelei mutatkoznak meg az 5). *identitástér kitágítását* célzó tevékenységben, az identitásminták közül célszerűen megválasz-

tott *etnikus identitás* hangsúlyozásában, amely a nyilvánosság felé közvetített mentális és szokásrendi jegyek reprezentálásából, sőt fölerősítéséből származik. Csupán jelzésszerűen elég itt utalni az etnokulturális térben megjelenített *interperszonális kölcsönösségre* (segítségnyújtás, rokonsági kapcsolat hangsúlyozása, nyelvi azonosságtudat megmutatása, sajátosan cigány ismeretkincs megfogalmazása, etnospecifikus stílusréteget kialakító tevékenység – pl. muzsikálás, tánc, öltözködés, főzés, ünnepcentrikus létfelfogás, stb. –, a mindennapi tudást az ünnepnapival alkalomszerűen fölcserélő gyakorlat, és így tovább), amelyek nemcsak az élettér-alakítás elemei, hanem a cigányság által kifejlesztett interperszonális konszonancia lényegét is alkotják.

Ezek a látványos, karakteres identitásjegyek részint a viselkedésbeli (kulturális) etnicitás, részint az ideológiai etnicitás körében jelennek meg, s áthatják a csoportviselkedés privát térben zajló cselekvésrendszerét, illetőleg kitágítják a disszonanciáknak azt a körét, amely a társadalmi közviselkedés szintjein formálódik ki. Bonyodalmassá magát az éppen domináns identitást az teszi, hogy a nyilvános társadalmi térben folyó „cigányozás” enyhén szólva is eltér a romák körében konszolidáltnak minősített önmeghatározástól. Kutatási tapasztalatok alapján e két identitás-határolásnak a társadalom felől nézve a megkülönböztetés „objektív” oldala az alapvonása, a cigányság számára a csoportbesorolás gyakorlata viszont csak azt ismeri el cigánynak, aki maga is annak tartja magát (Okely 1983). Mindkét társadalmi kör számára a cigány identitás léte és minősítő eszköz volta olyan társadalmi tény, amely nem mérhető kvantitatív eszközökkel, nem használható „független elemzési kategóriaként” és nem mentes azoktól a konnotációktól sem, amelyek az etnográfiai konvenciókon alapulnak (Fosztó 1997; Ladányi – Szelényi 1997; Havas – Kemény – Kertesi 1998).

A mai kutatások számára, melyekben javarészt a dogmatikus és pragmatikus *etnikumfelfogás* már háttérbe szorult, s átadta helyét a kontextusfüggő elemzésnek, az *émikus* (önminősítő) besorolási kategóriáknak és a kulturális antropológiától kölcsönzött komplex kultúravizsgálatnak, immár nem annyira a tárgyi (néprajzi, szociológiai) reprezentáció a meghatározó, mint inkább a *mentális önmegjelenítés*, amely a közviselkedésben konvencionálisnak számító megnyilvánulások (gesztusok, nyelv, kommunikációs eszköztár, metakommunikáció, stb.) szintjén fejezi ki a hovátartozás-minőségeket. Egyszerűbben szólva *identitásként azt a metszéspontot tekinthetjük, amelyen az egyéni szocializáció és a regionális, kulturális, életviteli rendszerek találkoznak, s ahol társadalmi közfelfogás, erkölcs és értékrend leli meg közös nevezőjét.*

A kutatások mai állása és a publikációk ismerete alapján úgy fest, mintha egyfajta kulturális újfundamentalizmus legitimálná a *mások*, az *idegenek* kirekesztését a posztkommunista társadalmakban, egyfajta olyan „fajnélküli rasszizmus”, amely a nemzeti különbség rasszizmusa, s amelyben az a gyökértelen idegen, aki nem *asszimilálódott*. S bár a magyarországi cigányság java része régtől fogva él betelepült népcsoportként, a demográfiai, munkaerőpolitikai, migrációs, iparosodási és modernizálódási trendek mentén, a kirekesztő és eltávolító (vagy gettósító) megfontolások a köznapi politizálás szintjén a nyílt cigányellenességről tanúskodnak. Az újfundamentalizmus azonban a hagyománykötött, konzervatív és tradicionalista közgondolkodásban jelenik meg, ahol pedig a modernizációs (autonomista) irányzatokkal kerül szembe, de oly módon, hogy a hagyományosan magyarországi etnokulturális csoportok közül csak az kaphatja meg a pozitív közmegítélés kegyelmét, amelynek szerepe nem a tegnapi-mai állapotok konzerválásában fejeződik ki, hanem a holnap *„sikerképesség”* előzetes igazolásában. Márpedig a kelet-európai cigányság erre a fajta „modernizációs útra” még nem térhetett rá, s alighanem sosem is fog, így társadalmi „fejlődés-visszahúzó” hatása akkor is nyilvánvaló, ha a cigányokkal kapcsolatos előítéletek ereje és dühödtsége éppenséggel mérhetően csökkent (Postma 1998:122-125) a léthelyzetük romlásával kapcsolatos felismerések hatására.

A résztémák kutatása alapján kimondható immár, hogy a látszólag egységes „cigány-problematika” nem szokványos áttekintést igényel, s ezt nyilvánvalóan csak a kutatások szélesebb és időben is mélyebb köre fogja majd tudni nyújtani. Ami már ma is áttekinthető, az a cigányság társadalmi helyzetében meglévő kondíciók egy viszonylag széles köre, amelynek történeti kontextusú vizsgálata sajátos kontrasztot mutat. A cigányság létmódjában és egzisztenciális önreprezentációjában egyértelműen tetten érhető két, egymásba kapcsolódó vonás: a *dinamikus külső* hatásoktól való meghatározottság és az *interaktív* együttműködésre épülő tevékenységdinamika (ide értve a mulatozási hajlandóságot, a zenélést, az osztozkodás szokását, stb.), amelyek együttese elméletileg a társadalmi kategorizáció és az identifikáció tisztázatlanságának problematikájához vezet. A társadalmi kategorizációs hajlandóságban egy *tradicionális* vonás volt, a cigányság fölötti és alatti társadalmi réteghelyzetben élők megkülönböztetése, ami erősíthette a cigányok „mi” és „mások” közti különbségtételét, valamint a „mások” elhatárolódásának jogát. A rendszerváltás folyamatában (szerényebb becslések szerint is) korábbi létkörülményeikhez viszonyítva legalább háromszor-ötször olyan nehéz helyzetbe kerültek a cigányok, mint amúgy is a társadalom alsó harmadában élők, így a korábbi léthelyzetüket keretező szociális háló szétszakadozása miatt megnövekedett a *szimbolikus határvonalak* jelentősége, vagyis az olyan mentális eszközeik, mint a kifejezés bátorsága, a kommunikáció, a tudás és az ellenőrzés eszközei, valamint a morális belső rend, fokozottan veszítenek jelentőségükből, s egyre kevésbé fogják át a mindennapi élet egész terrénumát. A cigányság önképéhez egykor hozzátartozott a parasztsággal kapcsolatos attitűdinális szembenállás (ld. ehhez Stewart alapján Prónai 1995:128-129), ezt azonban a rendszerváltás korszakának vad újrapolgárosító és haszonelvű folyamatában felgyorsította és eldurvította a nagytömegű munkanélkülivé válás és egzisztenciális helyzetromlás. *A cigány ma = a sem paraszt, sem ipari munkás figurájával, sőt ezeknek karakteres ellentétpárja lett* (Stewart 1994a:24; Szuhay 1993:42). Mégpedig oly módon, hogy a mai magyar cigányság szegénysége, hiánygazdálkodása, versenyképtelensége életforma-alkotó súlyosságú következményekkel járt, alkalmazkodásuk az adottságokhoz egyben védekezési modell és előny-szerzési stratégia érdek-alapja is lett (Prónai 1995:124-125).

Mindez azért lényeges, mert az identitásválasztás és az életvitel-átalakítás dinamikája visszahat a létfelfogás egészére, korlátozza a (fentebb jelzett) identitásmezőket és beleszól azokba a *versengő kulturális diskurzusokba*, amelyek centrumában a cigányság kívülről meghatározott formája áll. E folyamatban nem a cigány-identitás lesz erősebb, hanem a *kívülről* jövő meghatározás: cigány az, akit a (nem cigány) környezete annak tart. Vagyis a kulturális kölcsönhatások terén a hajdani, nem látványosan komplex, de legalább nem is előítéletesen kizáró feltételek helyett egy olyan új besorolás kap prioritást, amely szerint a cigányt a környezete teszi cigánnyá. Ebben a felfogásmódban adott esetben nem az a baj, hogy a kategorizáció teljességgel a külső ismérvek alapján képződik meg, hanem hogy azoktól függetlenül már aligha engedi a mai „népcsoportmeghatározást”.

Ennek az identitás-firtató tevékenységnek még tisztes szakmai előzménye volt a Kemény István és kutatótársai által definiált cigányfogalom, mely szerint cigány az, akit a környezete így minősít. Ámde ennek a besorolásnak egyfelől nem a kvalifikáció az alapja, mert *maga a „cigányminősítő” eljárás is kvalifikál*, jöllehet inkább azt, aki alkalmazza; másfelől nézve viszont a környezet által minősített identitás-alap nem az életformacsoporttal kapcsolatosan kínálkozó belső megértésből fakad, hanem a „cigánykérdés”, a „réteggkérdés”, a „szegénységkérdés” az alapja, s a belülről való ismeret helyett a sematikus definíciót részesíti előnyben. Minthogy pedig a cigányságot Európa-szerte eltérő lakóhely, lakás, tárgykultúra, szokásrend, rítusok, családi-társadalmi szervezeti formák, nevelés, beállítottság, környezeti ellenőrzés, stb. jellemzi, így minden cigány csoport egészében tér el a környezete más társadalmi rétegeitől (bővebben Kemény 1976, 1990, 1994a; Prónai 1995:124-125). E mikro-szintű vagy lokális

másság, ha összevetjük az elvileg ugyancsak cigány másságokkal, például nyugat-európai helyzetekkel, akkor még karakteresebb. Csupán néhány példa:

- a). az angol eset (a mintegy 50-100.000-re becsült cigány lélekszámra vonatkozóan) történetileg tekintve a javak megszerzésének módjában önellátásra berendezkedő, a bér munkát kerülő, földtulajdonnal nem rendelkező és a gázsová válástól ódzkodó, a XVI. század óta *vándorló* populációról vall (Fraser 1996);
- b). a francia változatban például a párizsi külvárosban *megtelepedő* romák egy „láthatatlansági stratégiát” alakítottak ki, melynek célja a „lusta cigány” sztereotípiával való szembeszállítás, de ezt csupán fortélyos személyiség-rejtési technikákkal tudják megoldani, kialakítva esti és nappali kultúrát, hétköznapi és hétvégi identitás-megnyilvánulásokat, továbbá nem fogadva el a hierarchizáló társadalmi struktúrát (Williams 1982a:322-323; Boglár 1992), vagyis megkülönböztető szembeállítások rendszerén keresztül élik meg saját kultúrájukat (Liégeois 1983:64-65);
- c). az olasz határ mentén települő csoportok, amelyek számára a territoriális viselkedés része a *határátjárás*, egészen más lakókörszet-védelmi fogalmakat alakítanak ki (a maguk 410 km hosszú bázis települési körzetük lényegében lefedi az Északkelet-Olaszország kelet/nyugati tengelyét), s csak akkor válnak „utazóvá”, ha a maguk rezervátumait nem sikerül legitimálni a községi szintű kulturális önvédelemmel szemben...

A példák és eseteírások sokasága is csupán arról győzi meg az elemzőt, hogy már pusztán a térbeli viselkedés és a környezettel kialakított állandó/ideiglenes/átmeneti kapcsolat eltérései, vagy a lokális önérvényesítés szerint tipizálva is tévedés lenne kategorizálni az európai cigányok kisebb és nagyobb, tömbszerűbben vagy szétszórtabban élő csoportjait. Az elmélyült elemzésben persze nem kerülhető meg a térbeliség vizsgálata: a társadalmi és nemzeti tér egyes pontjaihoz rendelt léthelyzet definitív tartalmú a gazdasági, kulturális, munkaerőpiaci, kisebbségi önkormányzati önérvényesítés szempontjából, de ennek alapján nem lehetne kimutatni sem Európa „cigányzónáinak” hasonlóságait, sem pedig Európa eltérő régióinak térségi-regionális telítettségét – dacára annak, hogy igen fontos lenne az *időbeli és térbeli metszet* az európai cigányság migrációs trendjeiről és az Európai Közösség országaira vetített bevándorlási adataiból. Ennek értelme elsősorban a cigányságra jellemző *tradicionális mobilitás* mai, 1990 utáni trendjeinek vázlatozását felmérendő lenne, illetőleg annak jelzésére szolgálna, milyen típusú vállalkozásképeség motiválja a régió országainak cigány népességét az „európai csatlakozás” elfogadásában vagy elutasításában.

Ugyanezt a térbeli „denzitást”, a sűrűsödés pontjait és a migrációs mozgások funkcióját kellene elemezni ahhoz, hogy egy harmadik dimenzióban a *jogi, szociális helyzet és diszkrimináció* elemzését elvégezhessük. Az európai kisebbségjogi törvénykezés és emberjogi védelem normatívái szerint Magyarország készségesen megfelelne annak az elvárásrendnek, amely az Unió országaiban konszolidált kisebbségi állapotokat garantál. Sőt, számos értékelés szerint teljességgel EU-konformak vagyunk e téren, szemben olykor több olyan állammal, amelyekben a menekültkérdés és a migrációs trendek nem igazán érintik a térség cigány lakosságát vagy más, pozitív diszkriminációt élvező kisebbségét. De valójában, míg a törvényi védelem, a formális képviselet és a politikai társadalom toleranciája látszólag konfliktusmentessé teszi a hazai cigányság helyzetét, a többségi társadalom látens rasszizmusa leginkább a cigányság mint nonkonform minoritás ellen irányul. Ennek a jelenségnek azonban országokénti összehasonlítása még több nehézségbe ütközne, mint a faji konfliktusok megjelenésének bizonyítása és értelmezése a nyugati társadalomtudomány eszköztárával. Ha az összehasonlító kutatásokat úgy értelmeznénk, hogy – azonos szintű társadalmi szervezethez véve – a konfliktushelyzeteket analizálnánk, vagy azt kutatnánk, miféle társadalmi anómiák fejeződnek ki a kultúrák közötti (helyi) konfliktusokban, akkor kénytelenek lennénk rájönni, hogy

az összehasonlítás mércéje, léptéke egészen másfajta, nem pedig az interkulturális érintkezés szituációi leírhatatlanok. Például európai összehasonlításban tekintve nincs multinacionális (svájci típusú) szövetségi államrendszerünk; nincs területi (pl. dél-tiroli típusú) autonómia alapján szerveződő döntéshozatali-részvételi rendszerünk; nincs egyszerű helyi-személyi, funkcionális autonómián alapuló működő modellünk sem... Nálunk a kisebbségekre vonatkozó államszervezeti kezelési modell a helyi-települési autonómia deklarálását és a civil-társadalmi kezdeményezések rendszerét, a kisebbségi önkormányzatiság intézményét tekinti megfelelő eszköznek, beleértve a kisebbségi jogok elismerésének törvényileg szabályozott-biztosított normatív rendszerét, kiegészítve ezt a pozitív diszkrimináció feltételeivel. Ebben a sajátos hazai modellben *a kisebbségként megmaradás ellentétes a társadalmi és politikai, gazdasági és kulturális integráció céljaival*. A döntéshozatali eljárások, továbbá a kisebbségi önkormányzatok finansziális részesülése, az általuk képviselt kisebbség érdekeinek elsődleges érvényesülését célzó egyetértési-, véleményezési- és döntéshozatali jogok érvényesíttetése is mennyi nehézségbe ütközik (pl. a kisebbségi önkormányzati képviselők tájékozottságának, anyagi támogatottságának, presztízsének terén – ld. Bertalan 1997; Farkas 1997). Röviden: a magyar rendszerben a cigány kisebbségi érdekérintettség és érdekreprezentáció egyensúlya teljességgel hiányzik, vagy nagymértékben függetlenedett egymástól. Külön is kutatásra lenne érdemes, hogy a településnagyság szerinti megoszlás milyen módon tenné indokolttá a más és más struktúrájú önkormányzati testületek felállítását a községi, a városi és a fővárosi típusok lakosság-arányai esetében (a magyarországi cigányság kb. 60 %-a él falusi-telepi, 30 %-a városi és 10 %-a fővárosi társadalmi térben). Más történeti hagyományú, más térbeli tagoltságú és más cigánynépesség-arányú államokban (pl. Nagy-Britanniában az 56 milliós lakosságból cca. 100.000 cigány – ez csupán 2 ezrelék –, a becslést adatok szerint Magyarországon viszont 5-8 % a cigány népesség) az asszimiláló politika is más, a konfliktushelyzetek aránya és felülete is eltérő lehet, ezért a cigányság létkörülményeinek kérdése és érdekmegjelenítésének technikája is teljességgel összevethetetlen a nyugati adatokkal. S ha a Hollandiában 35 ezres, Oroszországban mintegy félmilliós, Romániában pedig kétmilliós létszámot vesszük, a pusztán számadatokkal még nem jelezhetjük a nemzetállami keretbe szorult cigányság belső tagoltságát, települési osztódását, kulturális és gazdasági túlélésért folytatott küzdelmének esélyeit, s nem hasonlíthatjuk össze az alkalmazkodás modelljét, az autonómia mint érték megkívánt szintjeit, a gazdasági racionalitás és a javak megszerzésének helyi módjai közti hasonlóság és különbség példáit... – és folytatható még a felsorolás, mely az összehasonlítás első szintjén nyilván inkább a különbségek végtelen tömegét fogja először megnevezni, s csak azután a megszámlálható hasonlóságot.

S még ezek mellett is megfontolandó az a szempontrendszer, amelyet a cigánykutatások „megrendelői” szintjéről vagy a kutatóműhelyek magasából aligha látni, mert annak momentumai bár elméleti szinten is megfogalmazhatók, az elméletek háttérében meghúzódó empirikus tapasztalatok sokkal indokoltabbnak láttatják némely javaslat végiggondolását, mint azt a politikai ügyintézés képes lenne követni, felfogni vagy elfogadni. Konkrét terepkutatási adatok alapján itt arra is elég utalni, hogy a cigányokkal kapcsolatos politikaelméleti szintű megfontolások között ma már nem is oly ritka az a nézet, hogy a kisebbségpolitika tevékenységi körében voltaképpen nem a kisebbségek jogait kell megvédeni, hanem az etnikai (nemzeti) többséget kell dekonstruálni, a nemzeti önrendelkezés önellentmondásra épülő illúzióját kell fölszámolni. E felfogásmód abból indul ki, hogy amennyiben a jogiasult állami mechanizmusok nem képesek a kisebbségi konfliktushelyzeteket megoldani, s amennyiben ezt kísérő jelenséggé a társadalmi többségben kisebbséggellenes averziók fogalmazódnak meg, akkor nem a kisebbség asszimilálására kell fokozott állami energiát áldozni, hanem a kisebbségvédelmi felfogásmód változtatásával az állam túlhatalmának csökkentését, korlátozását (ha nem mindjárt önkorlátozását) kell szorgalmazni inkább. E spekulatív elmélet mögött egyébiránt jól felismerhetően az a (látszólag képtelen, valójában igen megfontolandó)

feltételezés rejlik, hogy amennyiben az állam alig több, mint egységeinek szimpla összelete, akkor a kisebbségi önkormányzatiság nem más, mint legitim lehetőség arra, hogy a cigány kisebbségi politizálás a nemzetállam fölszámlását célozza meg vagy legalábbis ezen a téren érjen el eredményeket...

A légből kapott teóriákon túl van azonban még egy korántsem mellékes szempont, amely szerint félreértése a cigányság helyzetének, hogy folytonosan az alávetett, elszegényedő, nyomorult népekként beszélnek róla. Aki ugyanis ezt teszi, főképp azon bucsálódik, hogy félreérthetetlenül növekszik a gazdasági-életszínvonalbeli szakadék a hazai (és/vagy kelet-európai) cigányság meg az európai fejlődésfolyamatban előrébb igyekvő polgárosult népesség között (Bertalan 1997:184-186; Farkas 1996:4-5; Kerékgyártó 1996:21), ami – ha nem is a Huntington-féle törésvonalakkal fenyeget, de – nehezen föloldható konfliktusokhoz vezet, illetőleg kontinuitást teremt a „szovjet korszak” ama nevezetes asszimiláló politikája és a mai proletarizálási szándékok között, melynek csak egy erős kulturális identitástudattal és autonómia-biztonsággal rendelkező cigányság tud ellent állni (Stewart 1994a:250).

Kétségtelenül kevésbé belátott, s még kevésbé elemzett az a hipotézis, amely Magyarország európai csatlakozásának és az európai kisebbségpolitikai gyakorlatnak abból az ellentmondásából indul ki, hogy a cigányság esetében (majd’ minden államban és majd’ minden roma szubkultúrára érvényesen) tételeznek egy olyasfajta dezintegráltságot és egy nagymértékben „aszociális” attitűdöt, amely a *többségi társadalom kínálta minták elutasítását reprezentálja* (Stewart 1992a:102-110). Egy távolságtartó nézőpontból azonban – úgy tűnik –, belátható, hogy a magyarországi cigányok nem-tradicionális nemzeti kultúra-alkotási folyamatban való részvétele azért lehetetlen, mert nem illeszkedik azokba a nemzetalkotási modellekbe, amelyek a történelem folyamatában nemzetközivé váltak... (Fosztó 1997:1-5.). E felfogás alapja az, hogy a nemzeti kultúra voltaképp normatív kulturális tőke, célja a képzelt közösség szintjén kommunikáció és közös alap létrehozása, amely hasonló viszonyulásokat és cselekvési példákat teremt. E kulturális tőke hatása a kisebbségekre kapcsolatteremtő szándékú, de észrevétlenül homogenizál is, „beadusztálja” a kisebbségeket egy olyan nemzetalkotási folyamatba, melynek kimeneti energiáit a „nemzetállami célok feláldozása árán” az Európai Unióba felvett Magyarország a magával vonzott kisebbségektől (államalkotó erőitől) vont el, de azoknak vissza már sosem adja, hisz képzelt közösségüket ezután már nem a hazában, hanem a földrészben kell keresniök (bővebben erről ld. A.Gergely 1998; Fosztó 1997:1-5). Így az a kérdés, hogy a kelet-európai népeknek (és főképp kisebbségeknek) miféle érdekelt-ségük volna a közös európai identitás kialakításában, arról az álláspontonról válaszolható meg elutasítóan, mely szerint korántsem bizonyos, hogy az egyetlen és legjobb mai stratégia az egységesülés, amely mint terv ugyan egy kézenfekvő nemzetközi ideológiát követ, ám a kisebbségek számára más kultúraépítési stratégia is van, s csöppet sem nehezményezhető, ha nem vágnak az EU virtuális egységének oltárán áldozni a maguk kiküzdött, nehezen megvédett közösségi-kulturális autonómiáit. Az ilyesfajta ellenvetések ugyanis abból indulnak ki, hogy számos kortárs felfogás szerint az európai cigányság csoportjai diaszpórákban élnek, szétszórattak, hontalanok, vagy legjobb esetben nemzetiségi létben keresik boldogulásukat. Stewart viszont közli erre válaszul: cigányai nem érzik magukat szétszórátott népnek, s bár igaz, hogy hontalanok, de boldogok, ez pedig az előbbinél fontosabb (Stewart 1996). Judith Okely szerint pedig annyi kulturális koherencia és erő van bennük, amellyel könnyedén életmódjukba építenek megannyi hatáselemet, amelyek között a „hátrányos helyzet” és a nélkülözés, helyváltoztatás-kényszer is jelen van, de a maguk számára kialakított világot nem okvetlenül a magaskultúra formájára kívánják berendezni (Okely 1994).

A „cigány nemzeti közösség” konstruálása persze képzelt mese, főképp, ha figyelembe vesszük Stewart teóriáját, illetőleg azt a világos elképzelést, amely szerint a tipikusan (és Európában következetesen) cigány foglalkozásként számon tartott kereskedő tevékenységet a

cigányság nem csupán a javak megszerzéséhez való tipikus viszony, hanem a fennmaradást garantáló kényszer miatt is vállalja, akkor tudomásul kell venni azt is, hogy a gazdasági racionalitáson túl a kereskedés-gyűjtés-elosztás a cigányok közötti testvériség-kialakításnak is fő eszköze, sőt alkalmat kínál a rituális együttlétre, és a kollektív identitás megerősítését is éppúgy szolgáló tevékenység. Nem utolsósorban pedig olyan szimbolikus érdekérvényesítő eszköz, amely a paraszttól, a munkástól és a társadalom más strukturális vagy munkavégzés-csoportjától is elhatárolódást biztosít, segítve a túlélés mechanizmusait, a kötődéshiányból fakadó adaptív értékek reprezentálódását (Stewart u.o., Prónai 120-127).

Szükséges lenne erről az identitásképződési mechanizmusról többet tudni, annál is inkább, mert az adaptációs készségek nem pusztán örökségként megnevezhetők, nem adhatók át hasznavehető eszközként a generációk között és nem mérhetők a helyi, konkrét, történelmi időben kiterjedő készletként. A cigányság mindennapi kultúrájában és életértékei között koránt sincs akkora jelentősége a nemzettudatnak, nemzeti kereteknek vagy állampolgári státusnak, mint az feltételezhető lenne. Sőt, fennálló teóriák szerint a múlttal való törődés, a múltból legitimált jelen éppenséggel nem a cigányok hivatkozási stratégiája, hanem az őket befogadó, körülvevő többségi társadalomé. Mindazonáltal kétségtelenül vannak társadalmi és történelmi meghatározók az önreprodukciós folyamataiban, s vannak idiomatikusan helyi változatai a kiszolgáltatottság okozta identitás-megtartásnak. Egyebek között például azoktól a szociokulturális és életforma-csoportoktól való távolság „definiálásában”, amelyek osztálylétükben alávetettek, s azoktól a hatalmi csoportoktól való distancia megtartásában, amelyek folytonosan fölébük kerülnek. Ebben az értelemben a cigány életmód, adaptációs képesség, *túlélő mechanizmusok* és az autonómiáról (szabadságról) kialakított kép egyfajta *alternatív válasz* részükről mindazokra a kihívásokra, amelyek csoportszinten érik őket. Mindezen életmód- és életminőség-alakító technika végső soron arra is szolgál, hogy a „mások képe” mellé odakopírozódhasson az ideális önkép, amely egyúttal *összehasonlítási alap* és *konfrontációs felület* is, de mint a romák és gádzsók közötti szimbolikus határfenntartás mechanizmusa sokszor a gazdasági kényszereknek és politikai „megszólíttatásnak” is keményen ellenállni képes helyzettudat alapja (Prónai 1995:124-127).

Zárszóként

Mindent összevetve: számos bizonyosság, érdemi tapasztalat és megannyi empirikus helyszíni gyűjtés kínál romológiai tudást – mégis kevés feldolgozott adat van arról, miképpen strukturálódik a hazai és a kelet-európai cigányság belső, saját világa, s még kevésbé ismerjük a kulturális szokásjog, a normarend, az értékvilág alapján elkülönülő nyugati cigány csoport-kultúrákat. Ezek összehasonlító elemzése egy sor részkérdés egybevetését igényli, amilyenek pl. a test- és egészségfelfogás, az identitásban tükröződő önkép, az önreprezentációs stratégiák és modellek cigány/nemcigány változatai, a saját csoporttudat formálását szolgáló minoritás-imázs, a származási vagy rokonsági rendszer szerinti cserekapcsolati rendszer, stb. A kutatás későbbi fázisa több ilyen irányú terepmunkát foglal magába, illetve különböző kutatások egymásra vetíthető tapasztalati anyagának összegyűjtését körvonalazza – ezek révén pontosabb kép kapható majd arról is, mely cigány csoportok „EU-kompatibilitása” várható kényszerű átkulturálódás nélkül, melyeknél várható konfliktusos cselekvésképtelenség vagy migrációs folyamatok indulása, melyekre lesznek hatás nélkül az európai változások, s melyek formális vagy tényleges asszimilálódása mehet végbe a kisebbség-politika látható vagy láthatatlan folyamatai mentén.

Tekintettel az idő rövidegére és a kutatások köztes állapotára, jószerivel alkalmi összegzés, tehát korántsem teljes kép az, amit ezúttal adhatunk és minden tekintetben érvényes cselekvési programjavaslat sem várható anélkül, hogy a kutatást idővel kiteljesítenénk számos nyitva maradt kérdés tisztázásával.

/A tanulmány elkészítéséhez az OTKA T 022600-as kutatási támogatás és az Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítványának segítsége is hozzájárult./

Irodalom

- Andor Mihály** szerk. 1982. Cigányvizsgálatok. „Műhely” sorozat, Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Asséo, Henriette** 1994. Les Tsiganes – une destinée européenne. Gallimard, Paris, 160 p.
- Bertalan Péter** 1997. A cigányság politikai érdekérvényesítésének lehetőségei és korlátai Magyarországon. In: Beszteri Béla – Mikolasek Sándor szerk. A kisebbségek helyzete Közép-Kelet-Európában és Magyarországon. Tudományos konferencia 1997. április 29., Komárom, VEAB, 183-186. p.
- Bindorffer Györgyi** 1992. Ha Önre bízna a magyarországi cigányság ügyét, mit tenné? =Szimbiózis, 1. sz., 97-109. p., ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék.
- Bódi Zsuzsanna** szerk. 1994. Cigány néprajzi tanulmányok 2. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest
- Boglár Lajos** 1992. A túlélés mechanizmusához: adaptív értékek. =Szimbiózis, 1. sz., 26-28. p., ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék.
- Bogschütz Zoltán** 1997. Az angliai cigányságról. In: Magyarországi Cigányokért Közalapítvány 1996-1998. /Ismerető füzet/, Budapest, 1998. április, 56. p.
- Bokor Ágnes** 1987. A hagyományos szegénység szigetei: a cigány telepek. In: Utasi Ágnes szerk. Rétegződés-modell vizsgálat, VIII. Peremhelyzetek. Társadalomtudományi Intézet, Budapest, 238-267. p.
- Cristea, Octav – Latea, Puiu – Chelcea, Liviu** 1997. Egy roma közösség etnikai megőrzettség. =Antropológiai Műhely, 3-4. sz., Csíkszereda, KAM., 47-57. p.
- Csalog Zsolt** 1993. A cigányság a magyar munkaerőpiacon. =Szociológiai Szemle, 3. sz., 29-33. p.
- Csemer Géza** 1994. Habiszti. Cigányok élete – étele. Almanach, Budapest.
- Csemer Géza** 1997. Mit veszített – mert veszített – a cigányság? =Barátság, 1. sz., 35-39. p.
- Csongor Anna – Szuhay Péter** 1992. Cigány kultúra, cigánykutatások. BUKSZ, 4. sz., 235-245. p.
- Daniel, W. W.** 1968. Racial Discrimination in England. Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England. 283 p.
- Erdős Kamill** 1958. A classification of Gypsies in Hungary. =Acta Ethnographica, 6. (3-4), 449-457. p.
- Erdős Kamill** 1963. Four Lamentations. =Journal of the Gypsy Lore Society, 3. ser. 42. sz, 53-58. p.
- Erdős Kamill** 1989. Cigánykutatások. In: Vekerdi József szerk. Erdős Kamill cigánytanulmányai. Gyulai Erkel Ferenc Múzeum, Békéscsaba, 129-137. p.
- Erős Ferenc** 1993. Pszichológiai szempontok és problémák a magyarországi cigányság helyzetére vonatkozó kutatásokban. In: A válság szociálpszichológiája. T-Twins, Budapest, 126-146. p.
- Erich, Renata M.** 1994. Roma in der ehemaligen kommunistischen Staaten Ost- und Südosteuropas. In: Heinschink, Mozes F. – Hemetek, Ursula hrsg. Roma. Böhlau, Wien-Köln-Weimar. 29-48. p.
- Farkas Flórián** 1996. Interjú F.F.-al. =Lungo Drom, szeptemberi szám, 4-5. p.
- Farkas Flórián** 1997. A cigány kisebbség. In: Tabajdi Csaba – Barényi Sándor szerk. Kisebbségi érdekérvényesítés, önkormányzatiság, autonómiaformák. Osiris, Budapest, 131-134. p.
- Fábián Zoltán – Erős Ferenc** 1996. Autoritarizmus és társadalmi tényezők a cigányellenesség magyarázatában. In: Erős Ferenc szerk. Azonosság és különbözőség. Tanulmányok az identitásról és az előítéléről. Scientia Humana, MTA, Budapest, 182-200. p.

- Formoso, Bernard** 1986. Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société. L'Harmattan, Paris.
- Fosztó László** 1997a. A/egy cigány nemzeti kultúra megalkotása? (kézirat, a kutatás dokumentációja számára átadva), 6 p.
- Fosztó László** 1997b. A formalizáció folyamata az interetnikus kapcsolatban: esetelemzés egy cigány-magyar egymás mellett élés példáján. =Antropológiai Műhely, 1. sz., 65-81. p. Csíkszereda, KAM.
- Fosztó László** 1997c. Interetnikus kapcsolat Székelyszáldoboson. Cigány – magyar egymás mellett élés. In: ACTA 1997. A Székely Nemzeti Múzeum Évkönyve. 233-249. p.
- Fosztó László** 1997d. Pünkösdistá beáscigányok Háromszéken. =Keresztény Szó, VII. évf. 4. sz., 25-28. p.
- Fosztó László** 1998. Örök: cigánytelep a gettóvá válás útján. /Kézirat, ELTE Minority Studies, MA program/, 6 p.
- Fosztó László** 1998b. Kultúrák találkozási terepe. Módszertani adalékok a szociokulturális interferencia antropológiai tanulmányozásához. Kézirat, előadásként elhangzott az „Együttélési modellek erdélyi falvakban” c. konferencián; megjelenés előtt, 23 p.
- Fleck Gábor – Virág Tünde** 1998. Hagyomány vagy alkalmazkodás, avagy Gilvánfa kívül-belül. Etnoregionális munkafüzetek, MTA PTI, Budapest, 97 p. Részlet =Szociológiai Szemle, 1. sz., 67-91. p.
- Frankenberg, Ronald** 1969. Communities in Britain. Social Life in Town and Country. Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England. 313 p.
- Fraser, sir Angus** 1996. A cigányok. Osiris, Budapest, 336 p.
- A.Gergely András** 1998. Kisebbségek és az integráció. In: Kulcsár Kálmán – Hülvely István – Galló Béla – A.Gergely András: Az *integráció: történelmi kihívások és válaszkísérletek*. Európa tanulmányok 2. Szerk. Kulcsár Kálmán. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest, 125-160. p.
- Gheorghe, Nicolae – Acton, Thomas** 1996. A multikulturalitás problémái: kisebbségi, etnikai, nemzetiségi és emberi jogok. =Replika, 23-24. sz., 207-218. p.
- Gordos Ágnes** 1998. Fehéren feketén: esélyek és zsákutcák, avagy a cigányság oktatásával és foglalkoztatásával kapcsolatos kérdések. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest, Munkafüzetek 36.
- Gyenei Márta** 1995. A cigányság közérzete a rendszerváltás éveiben. =A Falu, téli szám, 25-40. p.
- Hann, C. M.** 1982. Kisüzemi gazdálkodás Tázláron a hetvenes években. =Ethnographia 93 (1), 33-72. p.
- Havas Gábor** 1989. A cigány közösségek történeti típusairól. =Kultúra és Közösség, 4. sz., 3-17. p.
- Havas Gábor** 1994. A megélhetési módok és a többségi társadalomhoz fűződő viszony változásai a magyarországi cigányok különböző csoportjaiban. Kandidátusi értekezés. Kézirat, MTA Könyvtára.
- Havas Gábor – Kemény István** 1995. A magyarországi romákról. =Szociológiai Szemle, 3. sz., 3-20. p.; valamint In: Csepeli György – Örkény Antal – Székelyi Mária szerk. Kisebbségsszociológia. Minoritás Könyvek 4., ELTE Kisebbségsszociológiai Tanszék, Budapest, 153-169. p.
- Havas Gábor – Kemény István – Kertesi Gábor** 1998. A relatív cigány a klasszifikációs küzdőtérén. =Kritika, 3. sz., 31-33. p.
- Hohmann, Joachim S.** 1994. Leben am Rande der Zeit. Der „Zigeunerforscher”. In: Wlisslocki, Heinrich von ed. Zur Ethnographie der Zigeuner in Südosteuropa. Peter Lang, Frankfurt am Main, 9-53. p.
- Kalla Éva – Soproni Ágnes** 1997. „Írják le a sóhajtásomat!”. Milyennek lehet cigánynak lenni? Magvető, Budapest, 303 p.
- Kaltenbach Jenő Dr.** 1998. A kisebbségi ombudsman jelentése a kisebbségek oktatásának átfogó vizsgálatáról. 65 p.

- Kemény István** 1976. A magyarországi cigányok helyzete. Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó, 1971-ben végzett kutatásról. MTA Szociológiai Intézet kiadványa, 9-67. p.
- Kemény István** 1990. Munkakultúra és életforma. In: Velünk nevelkedett a gép. Vita Kiadó, Budapest, 75-169. p.
- Kemény István – Gábor László** szerk. 1994. XXX. (1963-ban alakult meg a Szociológiai Kutatócsoport). MTA Szociológiai Intézete – MTA TKKK, Budapest. Kézirat gyanánt.
- Kerékgyártó T. István** 1996. A politikai nosztalgia veszélyessége. =Lungo Drom, szeptemberi szám, 21. p.
- Kenrick, Donald** 1994. Irish Travellers. In: McCann, May – Ó Siocháin, Séamas – Ruane, Joseph eds. Irish Travellers: culture and ethnicity. The Institute of Irish Studies. Belfast, 20-35. p.
- Kertesi Gábor** 1994. Cigányok a munkaerőpiacon. =Közgazdasági Szemle, 11. sz., 991-1023. p.
- Kertesi Gábor** 1996. Két cigányvizsgálat. =Szociológiai Szemle, 1. sz.
- Kertesi Gábor** 1995. Cigány foglalkoztatás és munkanélküliség a rendszerváltás előtt és után. =Esély, 4. sz., 19-52. p.; valamint In: Csepeli György – Örkény Antal – Székelyi Mária szerk. Kisebbség-szociológia. Minoritás Könyvek 4., ELTE Kisebbség-szociológiai Tanszék, Budapest, 119-152. p.
- Kertesi Gábor** 1998. Az empirikus cigánykutatások lehetőségéről. =Replika, 29. sz.
- Kertész Nóra** 1997. Tisztaház. Egy cigány család lakberendezésének elemzése. Kézirat, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék, 8 p.
- Kovalcsik Katalin** 1995. A tanulás mesebeli kalandja. =Iskolakultúra 5., 96-101. p.
- Ladányi János** 1989. A lakásrendszer változásai és a cigány népesség térbeni elhelyezkedésének átalakulása Budapesten. =Valóság, 32. (8), 73-89. p.
- Ladányi János** 1996. Romák Közép-Kelet-Európában. =Társadalmi Szemle, 4. sz., 27-41. p.
- Ladányi János – Szelényi Iván** 1997. Ki a cigány ? =Kritika, 12. sz.
- Ladányi János – Szelényi Iván** 1998. Az etnikai besorolás objektivitásáról. =Kritika, 5. sz., 33-35. p.
- Ladányi János – Szelényi Iván** 1998. Még egyszer az etnikai besorolás „objektivitásáról”. =Replika 30., 179-181. p.
- Lemon, Aliana** 1996. A romák megjelenítése és képviselete. =Replika, 23-24. sz., 203-206. p.
- Lemon, Aliana** 1996. Forró Vér és Fekete Gyöngy: a cigány eredetiség paradoxona a szocializmus idején és azután. =Replika, 23-24. sz., 243-259. p.
- Liégeois, Jean-Pierre** 1983. Tsiganes. Paris, La Découverte\Maspero. 64-65. p.
- Magyarországi Cigányokért Közalapítvány** 1996-1998. /Ismerető füzet/, Budapest, 1998. április.
- Matolay Magda – Vekerdi József** 1970. Cigánytelepek. =Valóság, 12. sz, 38-49. p.
- Miletics Péter – Pál Viktor** 1998. A közép-európai tér fejlődésének kérdései. =Földrajzi Értesítő, XLVII. évf., 2. sz., 217-233. p.
- Münzel, Mark** 1981. Zigeuner und Nation. In: Münzel, Mark – Streck, Bernhard hrsg. Focus, Giessen, 13-63. p.
- Noszkai Gábor** 1995. Nemzet ? Értelmiség ? Értelm ! Nemzetiség ! =BUKSZ, 4. sz., 402-406. p.
- Okely, Judith** 1983. The Traveller Gypsies. Cambridge University Press.
- Okely, Judith** 1994. Constructing Difference: Gypsies as „Other”. In: Anthropological Journal on European Cultures, 2. sz., 55-74. p.
- Pállinkás Ildikó** 1998. Kutatás a turai cigányok körében. Kézirat, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék.

- Piasere, Leonardo** 1997. A ciganológusok szerelmei. (Válogatott tanulmányok). Cigánytanulmányok 2. ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest. 189 p.
- Postma, Koos** 1998. A cigányokkal szembeni előítéletek alakulása Magyarországon. =Regio, 1. sz., 109-127. p.
- Póczik Szilveszter** 1999. Cigányok és idegenek. Felsőmagyarországi Kiadó, Miskolc, 341 p.
- Pons, Emmanuelle** 1995. Les tsiganes en Roumanie: des citoyens á part entière ? Coll. Pays de l'Est. L'Harmattan, Paris, 142 p.
- Pozsár Beáta** 1997. Többségben lévő kisebbség. /Kézirat, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék/, Budapest, 42 p.
- Prónai Csaba** 1995. Cigánykutatás és kulturális antropológia (rövid vázlat). Kulturális Antropológiai Cigánytanulmányok 1. ELTE BTK – Csokonay Főiskola, Budapest – Kaposvár, 191 p.
- Roma in Eastern Europe and the U. K.** Refugee Council, Factsheet, London, 1996. jan.
- Sághy Erna** 1996. A magyarországi cigányság története a Holocausttól az 1961-es párthatározatig – a politika tükrében. /Szakdolgozat, ELTE BTK, Új- és Legújabbkori Magyar Történeti Tanszék/. 113 p.
- Schenk, Michael** 1994. Rassismus gegen Sinti und Roma. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Stewart, Michael** 1994. Daltestvérek. Az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon. T-Twins – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány, Budapest.
- Stewart, Michael** 1996. Nép – nemzet nélkül I-II. =Cigányfűró, 2-3. sz.
- Szabó Ildikó – Örkény Antal** 1996. A 14-15 éves fiatalok interkulturális világgépe. In: Terestyéni Tamás szerk. Többség – kisebbség. Tanulmányok a nemzeti tudat témaköréből. Osiris – ELTE, Budapest, 161-235. p.
- Szegő László** 1983. Cigányok, honnét jöttek – merre tartanak? Kozmosz, Budapest.
- Szilágyi Imre** 1996. A horvátországi romák helyzete. =Regio, 3. sz., 69-80. p.
- Szilágyi Zsuzsanna – Tésics Róbert** 1998. A foglalkoztatási helyzet távlati fejlesztésének lehetőségei egy önkormányzati társulás esetében. =Földrajzi Értesítő, XLVII. évf., 2. sz., 249-260. p.
- Szuhay Péter** 1993. Ki az ember ? Az 1992. évi kétegyházi „etnikai háború”. =Regio, 4. sz., 31-54. p.
- Szuhay Péter** 1995. Cigány kultúra: a magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról. =BUKSZ, 3. sz. (ősz), 329-341. p., valamint (tél) 406-407. p.
- Tomka Miklós** 1991. Gazdasági változás és a cigánysággal kapcsolatos közvélemény. In: Utasi Ágnes – Mészáros Ágnes szerk. Cigánylét. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest. 8-36. p.
- Trumpener, Katie** 1996. A cigányok ideje: egy „történelem nélküli nép” a Nyugat narratíváiban. =Replika, 23-24. sz., 219-241. p.
- Tuza Tibor** szerk. 1997. Roma pedagógia 1. /Tanulmánykötet/. Kölcsey Ferenc Református Tanítóképző Főiskola, Debrecen. 208 p.
- Vajda Róza** 1998. Roma culture in the making. The management of culture and ethnicity by Roma intellectuals in Hungary. /Kézirat/. 12 p.
- Várnagy Elemér** szerk. Tanulmányok a romológia köréből X. JPTE Bölcsészettudományi Kar, Pécs. 217 p. /Elektronikus változat a Magyar Elektronikus Könyvtárban megtalálható/.
- Williams, Patrick** 1982. The invisible of the Kalderash of Paris. In: Salo, Matt T. ed. Urban Gypsies. /Special issue of Urban Anthropology/. 315-346. p.
- Wlislocki, Heinrich** von ed. 1994. Zur Ethnographie der Zigeuner in Südosteuropa. Peter Lang, Frankfurt am Main.

Döntésselőkészítési témajavaslat

**Készült Fleck Gábor, Fosztó László, A.Gergely András, Gordos Ágnes,
Pálinkás Ildikó, Oláh Sándor, Virág Tünde elemzései alapján,
az Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítványa részére,
1998. szeptemberében**

A Közalapítvány támogatásával készülő, illetve elkészült elemzések valójában nem adnak alapot messzemenő döntésselőkészítési projekt megfogalmazására. Erre számos szakosodott intézmény, szervezet, szövetség, önkormányzati-igazgatási testület, alapítvány van amúgy is. Azonban az összegezhető tapasztalatokból ténylegesen is kikívánczik néhány javaslat, amelyek egyfelől jó alapot kínálhatnak politikai döntésselőkészítési területeken, másfelől úgy értékelhetők, mint az eddig valamilyen oknál fogva elmaradt kutatások vagy kimerítőbb tájékozódás háttéranyaga.

A gyakorlati felhasználásra szánt döntésselőkészítési javaslatok – lett legyen bármily célracionális a megfogalmazás módja és tárgyköre – nem lehetnek fölszerelve minden szükséges tudományos kellékkel. Mivel pedig az általunk elkészített elemzés szükségképpen csak meghatározott számú kutatásra épül, a gyakorlati megvalósítás előtt kézenfekvően szükséges lehet a politikai igazgatási, kisebbségpolitikai, képviseleti intézményrendszer érdekelt képviselőinek véleményezését kikérni.

A döntésselőkészítési témajavaslat öt kiemelt – és komplex módon értelmezendő – kérdéskörben tartalmaz javaslattételt. Ezek:

- 1). a társadalmi és politikai képviseleti területre figyelve;
- 2). a nyilvánosságot érintő politikai térre vonatkozóan;
- 3). a gazdasági szektorra érvényesen;
- 4). az etnikakulturális-oktatási szférát tekintve; és
- 5). a kutatási-tudományos megközelítésmódokat alapul véve fogalmazódnak meg.

1). A társadalmi és politikai képviselet területe

A most megindult és az ezideig ismertté vált cigánykutatások tartalom- és háttérelmzése alapján úgy látjuk: miközben a kisebbségi érdekképviseleti, a politikatudományi vagy éppen településgazdasági megfontolások a hazai cigányság helyzetének munkaerőpolitikai és önkormányzati-képviseleti megoldásain fáradoznak, meglehetősen kevés olyan jól kialakított cigány kisebbségi önkormányzati intézmény működik, amely hatékony képviselite lehetne a cigányságnak, s amely ellensúlyt támaszthatna a helyi önkormányzatokkal és a kormányzattal szemben, vagy érdemben szolgálná a közvetlen részvételi mechanizmuson alapuló civil-társadalmi kezdeményezéseket. Ha nincs parlamentáris szintű beleszólási-véleményezési vagy lobbizási lehetősége a hazai cigányságnak, akkor mint legnagyobb kisebbség a kisebbségben lévők többségét nem képviselheti konkrét ügyekben. Korlátozandó azonban a döntéshozatali képviselet azon a módon, ahogyan azt a kisebbségi törvény adta lehetőségek engedik, vagyis célszerűnek látszik, hogy „etnikai párt” alapon ne lehessen parlamenti obstrukciós joga a cigányságnak, de lehessen és legyen mindenkor alapszinten is kikért véleménye az őt átlagosnál súlyosabban érintő kérdésekről – ha másért nem, legalább azért, mert a számszerűen legnagyobb társadalmi háttérbázist felmutatni képes érdekképviselet.

Számolni kell azzal, hogy az európai csatlakozásunkat előkészítő (főként külföldi, nemzetközi képviseleti) döntéshozók egyre fokozottabban fognak figyelni a magyarországi kisebbségpolitikai kezdeményezésekre, s mivel a döntéshozók számára a deklarált jogegyenlőség csupán az esélyegyenlőség előfeltétele, így a hazai cigányság erős és sokszínű önazonosságának megőrzését érdemes legalább olyan fontos teendőnek tekinteni, mint az őket terhelő munkanélküliség arányának növekedését ellensúlyozó intézkedéseket, az emberi jogaik védelmére és iskolázottsági mutatóik javulására tett erőfeszítéseket. Ha lehet állami bankot százmilliárdért konszolidálni, valószínűleg lehet egymillió társadalmi termelőt is rehabilitálni a vállalkozások, a természetvédelem, a köztisztaság, a bűnmegelőzés, a lakásépítkezések, a földprivatizáció, a roma kárpótlás, a kollektív marginalizálódást gátló, állami és helyi kezdeményezéseket segítő tevékenységterületeken kínáló alkalmaztatásban is.

Ugyanakkor érdemes lenne a közgondolkodást sokoldalúan befolyásoló szemléletű nyilvános diskurzusokat kezdeményezni a cigányság mélyebb megismertetése érdekében. Olyan fogalmi tisztázásra gondolok például, amelyből az evidensnek gondolt politikai-kulturális szemléletmódok vagy a priméren előítéletes gondolkodás megváltoztatására nyílik lehetőség. A példa kedvéért hivatkozni érdemes a cigánykutatásoknak (s főként Michael Stewartnak) arra a tapasztalatára, amely szerint a cigánytársadalom nem a gádzsók bürokratikus hatalmi formáját használja az uralmi viszonyokat illető elgondolásaiban (ez a Max Weber-i jogi-rationális legitimáció), hanem az ún. karizmatikusát. A cigányság gondolkodásában, s így a politikai szinten őket képviselők körében is élhet egy másfajta uralomviszonyt körvonalázó, etnospecifikus felfogásmód arról, milyen társadalmi vagy etnikai képviselet tudja-tudná megtestesíteni, politikai szinten reprezentálni a cigányság érdekeit. A bürokratikus uralom viszonyai azonban mintegy „leolvasztják” a karizmatikus személy hatalmát, saját erejéből többé nem meríthet legitimitást, csupán jogi szabályokat követhet, nexusokat építhet ki, vagy „beállhat” az állandóan sértett ellenzéki szerepkörébe. Egyszóval a cigányság érdekképviselője viszonylag hamar elérvénytelenedik a mai politikai csatározásokban, mintegy hitelét veszíti mindkét partnere előtt. Az egyetlen viszonylat, amely megmarad körülötte, az a személyközi kapcsolatoknak ama szférája, ahová nem hatol be a törvénykezés, s ahol továbbra is a karizmatikus hatalomgyakorlás marad érvényben. Ennek a politikai attitűdnek, ami kisebbségi képviseleti szinten egyúttal a romáknak a gádzsók fölötti hatalomgyakorlását is perspektivikus kérdésként veti föl, szükségképpen redukálódik arra a cselekvési körre, hogy perszonális szálakon keres érdekérvényesítési utakat, ami éppenséggel ellentmond a demokratikus berendezkedés alapstruktúrájának. A helyi politizálás szintjén ez a cigányok és nemcigányok közti viszony olykor arra egyszerűsödik le, hogy a cigányságra alapvetően jellemző tradicionális munkafelfogás olyan területeken nyer megfogalmazást, amelyek a gádzsók szemében a munka nélkül szerzett jövedelmek kategóriáihoz esnek közel (ilyenek például az életmód- és életvitel hétköznapi formái, ilyen a jószágkereskedelemben a lóvásár, ilyen a zöldségpiacon megszerzett pozíciók és monopoljogok köre, a játékautomaták vagy az autópiacon háttérben kialakult cigány érdekeltségek, stb.). Vagyis a vélt és valódi közmegítélés, mint a közpolitika egyik megjelenési formája a tájékozatlanság pozíciójából nyer (szimpla előítéletek alapján) győztes csatákat.

A kisebbségi képviseleti részletkérdések vagy a parciális érdekkörök bemutatása nem lehet itt feladat – de annak megfogalmazása mindenképp, hogy a cigány politikai részvétel formái, módjai, intézményei és a nemzeti politikai gondolkodás (vagy mégannyira a pártpolitikai érdekküzdelmek szintje) korántsem kerültek, s jószerivel nem is kerülhetnek összhangba. Ugyanis a két érdekeltségi szféra közötti kooperáció lehetősége szigorúan ki van téve a roma és a gádzsó gondolkodás által kondicionált magatartásoknak, értéktartalmaknak, s amennyiben a partner mentális struktúráinak megismerésére egyik fél sem hajlandó többlet-energiákat befektetni, akkor a pusztán parancsuralmi, formáldemokratikus és hangos nyilvánosságkereső magatartás marad megoldásként. /Az már korántsem kétséges, hogy minkét oldali merevség

elvileg föloldható lenne a két érdekcsoport között átjárási technikákkal rendelkező szakemberek, érdekközvetítők, kulturális menedzserek segítségével/. S mindehhez végül a politikai nyilvánosság szintjeinek érdemi befolyása is hozzájárulhat, kölcsönös kompromisszumképességet intézményesítve a társadalom és a politikai közviselkedés mértékadó csoportjai között...

Szembeszököen hiányzik a kormányzati és kisebbségpolitikai szintű döntésekből egyes problémakezelő intézmények kialakítása. Szükség lenne egy egyetemi-főiskolai vagy népjóléti-belügyi összefogással kialakítható „EU-stage”-ra, az európai csatlakozást előkészítő, ebben a cigányság szerepét, nehézségeit nyilvánosan és világosan végiggondoló oktatóközpontra, a toleráns nyugati minták alapján megtervezett kisebbségcentrikus felfogásmód népszerűsítésére, nyugat- és kelet-európai tapasztalatcserékre is. Kellenének konfliktus-megelőző és -kezelő területi irodák, probléma-előjelző monitoring-intézmények, s olyan ad hoc csoportok, amelyek konkrét területi konfliktusokban jogszerűen és megértően, de szakértelemmel járnak el – éppúgy, mintha a bankrendszer egy számítógépének vagy egy mozdony meghibásodásának hibaelhárító szolgáltatásáról volna szó.

2). A nyilvánosságot érintő politikai tér

A politika porondján az imázssteremtés a kampányok „varázslata” és a média-üzenetek következetes alkalmazása révén alakul ki, ha a politikai személyiség képes elfogadtatni a nyilvánosság előtt a maga hitelességét. A hazai „cigánypolitika” esetében is lehetne ez ugyanígy, de ha a napi politikában az uralmi érdekek dominálnak néhány ezres pártok képviselőjében, s közben 500-800 ezres vagy egymillióس kisebbségi tömeg marad méltó képviselő nélkül és egy hamis imázs által körülvéve, akkor valahol alapvetően sérült már a képviselői demokrácia, sérült a modern politikai nyilvánosság emberképe, és európai aspirációinkhoz méltatlan helyzet kezd körülfekni a hazai cigányságot.

A pozitív diszkrimináció nálunk alkalmazott elmélete ugyanakkor épp a flexibilis alkalmazkodási modellben gondolkodó kisebbségi csoporttörökvéseket szorítja olyan „privilegizáltan hátrányos helyzetbe”, amelyben a megkülönböztetés előnyei karöltve járnak a stigmatizáció élményével. A hazai médiapolitikában a cigányság imázsa rikítóan végiggondolatlan. Miközben közalapítványi-kormányzati szinteken azon törnek a fejüket, miféle segélyprogramokat kellene-lehetne indítani a cigányság helyzetének javítását célozva, feledésbe merül az a lehetőség, hogy a „tájékoztatókat tájékoztassák” a cigányság egzisztenciális és kulturális ügyeiről, s így a közszolgálatosság jegyében elsősorban azt érintik felszínesen, ami közbotrányt keltve „hírértékkel” bír. /Egyszóval a médiamenedzserek képzésére igen komoly iskolázási, továbbképzési elgondolásokat kellene kifejleszteni, etnikulturális oktatási anyagokat kellene készíttetni, tájékoztató szolgáltatást kellene bevezetni/.

Mind a média terén, mind a cigányság-imázs szélesebb körű társadalmi revíziója terén érdemes lenne politikai befektetéseket tenni, akár „vissza nem térítendő hitel” alakjában is. Ennek része lehetne intézményesen megoldott formában a kisebbségi önkormányzati tisztségviselők képzése, erre alkalmas tanfolyamok, média-menedzsment kialakítása, oktatókaszetták forgalmazása, szöveggyűjtemények készítése, képzés és politikai szintű kérdések kezelésére alkalmassá tévő „beavatás” is. Szorgalmazni kellene az eddigieknél komolyabban a pályázatokkal támogatott, cigányokért tenni kívánó társadalmi szervezetek és alapítványok megjelenítését a nyilvánosság eszközeivel. Szisztematikusabban fel kellene használni az egyre gyarapodó közösségi bázisházakat arra is, hogy a cigányság önképe közelebb kerüljön önnön valóságához – ebben a médiahatalom éppoly érdekelt, mint a társadalmi és mentális tőkét kezelő számos más politikai ügybonyolító.

3). A gazdasági szektor

A cigányság mint periferizált, stigmatizált réteg, amely gyakorta reménytelenül hiába törekszik a – jobbra mások számára fenntartott – biztos munkamegosztási pozíciókat megszerezni, ezek kihasználásából s az ezekkel élés gyakorlatából már csak azért is ki van rekesztve, mert szociokulturális vagy etnokulturális munkamegosztásban kialakult tradíciói alapján a gazdasági átmenet jelensége számára meglehetősen nehezen értelmezhető, ráadásul a legitim munkaerőpiacon való érvényesülés technikáinak ismerete javarészt hiányzik vagy maga a munkavállalás piaci módja is leértékelődik körükben.

A cigánykutatások tapasztalata alapján – ha egyáltalán megindult valami, a cigányság végletes lecsúszását meggátolni próbáló törekvések formájában – éppen a gazdasági szféra az a terület, amelyen a kezdeményező intézmények és az érdekelt cigány társadalmi csoportok a legtöbb felületen találkoznak. Amiről a kutatások is egyértelműen vallanak, az a politikai döntéshozás által szorgalmazott (és részben kezdeményezett) támogatási rendszer jótékony hatása – ugyanakkor azonban még fogyatékos volta.

Egyértelműen szükség lenne az eddigieknél fokozottabb mértékben a roma vállalkozások támogatására központi finanszírozású forrásokból: így pl. a mezőgazdasági farmertevékenység (szőlőművelés, háztáji lábasjószág tartás, stb.) szélesebb körűvé tételére, a fémgyűjtés, vályogvetés, közszükségleti cikkek gyártása és árusítása termelői áron, családsegítő és gyermekvédő cigány központok létrehozása, betegellátás, háziipari szakmai tanfolyamok és foglalkoztatók, kisvállalkozásokra vonatkozó fejlesztési-üzembehelyezési kezdő segélyek pályázatait, egzisztenciateremtő családi vállalkozási modellek kidolgozása és oktatása, méhészet, erdőlés, patakok és vizek karbantartása, ásványgyűjtés... és számos egyéb foglalkoztatási terület további fejlesztésére, megkülönböztetett dotációk, extra hitelek és kamatmentes kölcsönök följárására kellene gondolni – akár önkormányzati pótf finanszírozási formában, akár pályázati feltételekkel, akár intézményes közvetítők (pl. munkaerőhivatalok, vállalkozásmenedzserek, NGO-k, kisebbségi alapítványok, stb.) révén.

4). Az etnokulturális-oktatási szféra

Megannyi oktatási és felnőttképzési program létezik a hétköznapi gyakorlatban, amely az identitás megőrzését (vagy megtalálását és megtartását), a cigány kultúra komplex jellegének elfogadását és továbbadását tűzi célul. Ha elsősorban kulturális antropológiai, kisebb hányadában politikai szocializációs vagy kisebbségsszociológiai megközelítésben értelmezzük a kisebbségjogi státusz és a kisebbségi reprezentáció kérdéseit, azt tapasztaljuk, hogy a kisebbségi/többségi viszonyrendszerben a hátrányos megkülönböztetés, a diszkrimináció sajátos formái, valamint a társadalmi mobilitáson, munkaerőpiacon, közösségi-politikai önérvényesítésen igen nagy mértékben múló *szocializációs mechanizmusok* egyfelől a szegregációt segítik, másfelől a beilleszkedés, önfeladás, életút-váltás kényszerét szabják meg. Mindezek kivételes mértékben teszik inadekváttá, érvénytelenné a kisebbségi közérzetet. A cigányság esetében a térbeli és társadalmi eloszlás, a többféle cigány nyelv és szubkultúra nemzetközi vagy nagytáji egységének standardjait átadó kulturális törekvés, valamint a társadalmi többség felől érkező erőteljes asszimilációs elvárásrend univerzális modellként kezelhető formája egyaránt hiányzik, s emiatt a cigányság a saját kultúrájával való azonosulást kénytelen a legpriméresebb módon mint kisebbségi helyzettudatot átélni, kénytelen a maga kulturális- és érdekmegoszlását privát kudarcként tudomásul venni, s kénytelen egész habitusát olyanra formálni, hogy abba a társadalmi térhasználat, az önállóság- és szabadságfogalom, a lokális és rokonsági rendszerbeli szervezettség belső tartalmai éppúgy beférjenek, mint a tőlük idegen társadalmi elvárásrend egyes momentumai.

Ennek az etnoszociális-kisebbségi mentális struktúrának megváltoztatása – a kutatások alapján – egyértelműen nem kívánatos, sőt gyakran drámai következményekhez is vezethet. A cigány „másság” elfogadása vagy elfogadtatása állami tolerancia-program – ehhez döntéshozatali javaslatokat legfőképpen csak elméleti síkon érdemes megkockáztatni.

Amennyiben a gyakorlati téren is érvényes lépéseket keressük, erősen kínálkozik egy (rétegcentrikus, „célzott beszélgetésként” funkcionáló) roma rádiócsatornát üzembe állítani, és a mindennapi életet leképező, közbefolyásolásra alkalmas tévéműsorokat, roma helyi sajtót és nagyobb városi körzetekben roma stúdiókat kellene finanszírozni az eddigieknél nagyobb mértékben. Mégpedig nem a „kegyelemtámogatás” alakjában, hanem a multikulturalizmus szellemében. Érdemes példaként venni a magyar kormányzat gesztusait a zsidó holocaust kérdésében, s rögtön világossá válik, miféle teendőkre volna igény a roma holocaust ügyében (az emlékülésen, néprajzi múzeumi roma kiállításon túl is). El kellene gondolkodni azon, hogy a hazai kultúratörténet jellemző korszakaiban a XX. században is számos helyen az volt/lett a múlttal való leszámolás egyik szimbolikus módja, hogy „muzealizálták”, „szkanzenizálták” egy-egy kulturális térség anyagát – fölmerül a kérdés, hogy nem lehetne-e a terv szintjén már létező roma múzeum megvalósításával, az egyes térségek-régiók cigány kultúrájának szisztematikus feldolgozása és utazókiállítások támogatása révén megvalósítani ilyen „roma kulturális legitimációt”...?

Megannyi praktikus javaslat hámozható ki – ha nem is a roma kutatásokból, de az azokat körülvevő társadalmi értéktér vallomásaiból –, melyek tálalása, kidolgozása nem lehet e kutatásunk feladata. Csupán jelezni mégis érdemes azonban olyan intézményesült megoldásokat, amilyen például a szeretetszolgálat, egyfajta Roma Vöröskereszt kialakításának lehetősége, vagy kisebbségi népfőiskola rendszeresítése, hozzárendelve átképzési modellek, kiemelt ösztöndíjak rendszerét, vagy köztársasági kormánytámogatás megpályázási lehetőségét a felsőoktatásban a (saját) cigány környezetben vállalt misszióért, stb. Intézményesen kellene gondoskodni a cigány politikusképzésről, a közéleti szerepvállalás elősegítéséről, a politikai menedzsment kialakításán belül kifejezetten cigánypolitikusok felkészítéséről is. Indokolt lenne a komplex feladatkörű bázisházak kiemelt támogatása (szociális, kulturális, egészségügyi, vallási, szabadidős, szolgáltatási és családsegítő funkcióval), hatékonyak lehetnének a közösségfejlesztők speciális programjai, cigány középértelmiség kialakítása céljával, vagy kisebbségi menedzserképzés, antropológusokkal és szociálpszichológusokkal az oktatógárdában. Kellene mentális segélyhely (főleg cigány nők, gyermekek, munkanélküliek alkalmi és intézményszerű segítésére, tanácsadással, költségmentesen hívható krízistelefonnal), erősítendő és támogatandók lennének további cigány óvoda- és iskolaprogramok, óvónőképző és tanítóképző specifikációk is kialakíthatók lennének nagyobb számban, valamint az ehhez már kezdeményezésformán kialakított roma pedagógia módszertana is kiépíthető lenne magasabb és árnyaltabb szinten.

5). A kutatási-tudományos megközelítésmódok lehetőségei

Valószerű, hogy nem egy döntéshozatali javaslatsorban kellene kidolgozni a cigánysággal kapcsolatos tudományos és kutatási lehetőségek, igények hosszútávú tervét. Nemcsak azért nem, mert a napjainkra részben ismét „divatos” vált, részben a társadalmi létállapotok romlásából következően kihívásformán jelentkező szociális problémák miatt a korábbihoz képest kutatótabbá is vált a cigányság jelen helyzete, s a kutatások szisztematikus folytatása vagy kiteljesítése szélesebb körű együttműködést kíván, mint amilyent egyetlen rövid kutatási periódusban egyetlen kutatócsoport felmutathatna. Hanem azért sem ez a helye a cigány-kutatások szisztematikus programját vázolni próbáló javaslatnak, mert föltehető, hogy ezt megelőzően maguknak a kutatóknak kellene s lehetne teoretikus alapokat tisztázva megvitat-

nia, miről is szólhatna az összehasonlításra alkalmas cigánykutatások programja. Kutatásunk kialakításakor röviden vázoltunk egy szisztematikus tagolási rendszert, mely nem kíván kvalifikáló szándékú lenni, de a kutatásban részt vevő kutatók közös témaválasztékát és a relatíve jól ismert szakirodalom klasszifikáló-osztályozó opuszait egybevetve is csupán egy első ránézésre kétellyel fogadható feltárási-megközelítési tipológia alapvonalait sikerült összehozni (ld. a mellékletben), melynek jószerivel minden sora, fogalma úgy vitatható, ahogy van. Vitathatók az egyes elemek, a kereső-osztályozó szempontok kiterjedési tartományai, vitára ingerlő maga a besorolás alapjául szolgáló értékszemlélet, s végső soron az a „valóságkép” is, amely nélkül azonban még az elemi kutatásokat sem lehet elindítani.

A cigánykutatások akadémikusan „tudományos” rendszerét eddig kétségtelenül nem sikerült kialakítani – nemcsak Magyarországon nem, hanem Nyugaton és Keleten sem. Alighanem maga a cigánysággal való kiemelt, elkülönített, „címkézett” foglalkozás is erősen vitatható. Pierre Bourdieu-val szólva, nem a különböző etnikai csoportokat, hanem a történelmi szituációk által meghatározott strukturális terekben cselekvő egyéneket és a közöttük folyó klasszifikációs küzdelmet kell „objektív valóságnak” tekinteni – vagyis azt az empirikus valóságot, amely például a mai magyar társadalomra nézve csak akkor lesz érvényes, ha operacionalizált kutatás jól kialakított adatbázisa gondoskodik arról, hogy a többszáz cigány önkormányzat, a cigány kultúra intézményei, a hazai cigányság jellegadó csoportjai és értelmiségi képviselőik egyaránt legyen érdekeltek egy relatíve teljes összkép kialakításában.

Könnyen lehet még az is, hogy politikai intézményrendszerünk „etnizálódásának” veszélyétől tartva egyáltalában nem szabadna kiemelt programként foglalkozni egyetlen hazai etnikai-kulturális-kisebbségi csoporttal sem. Magát a politikai döntéshozást ugyan ez nem segítené, de legalább a társadalomtudományi kutatásoknak nem lenne olyan összképe, melynek alapján minden eddigi vizsgálódás ellenére több kérdést fogalmaznak meg, mint amennyi állítást megkockáztatnak. Arról már nem is szólva, hogy az operacionalizált kutatások sem lennének képesek egy iramban földeríteni és „leírni” a hazai cigányság helyzetét, mivelhogy az a legalaposabb vizsgálatnak is ellenáll a maga túlélő racionalitása értelmében. Ami még talán megkockáztatható lenne, az a mentális szerkezetek, kulturális reprezentációk megfogalmazása a kulturális antropológia és a szociálpszichológia eszköztárával. Erről azonban ma még több a kétely, mint az elfogadott bizonyosság, s maguk a társadalomtudományok (valamint politikatudományok) művelői állítják, hogy mindez nem fontos kérdés...

Más felfogások alapján persze a fontos társadalomtudományi kérdés éppenséggel az, hogy ha a cigányság gondolkodási és hétköznapi életvilág-struktúrájában kialakult mentális térképek különböznek egymástól (például az értékrendi, az identifikációs logikákat tekintve, vagy a klasszifikáció, kizárás és befogadás fogalmai terén), akkor e különbségeket mennyire tudhatjuk megmagyarázni a klasszifikátorok szociális helyzetének és érdekeinek eltéréseivel, a feltárási időszakában uralkodó mentális közállapotokkal, a közhiedelmekkel, az intoleranciával, stb. Az etnikai minősítés és önminősítés mechanizmusai nem teljesen stabil rendszerként működnek, a kisebbség/többség közötti különbségeket rendszerint különböző kizárási stratégiák igyekeznek felnagyítani és megmerevíteni, így magától az etnospecifikus önreprezentációtól is nagymértékben függ, hogy az érző és gondolkodó roma mennyire véli eredményesnek a magabízó vagy a kiszolgáltatott szerep nyílt vállalását...

A távolabbi célok és kételyek mellett persze vannak konkrét és közelebbi programlehetőségek is. Elemi szükség volna a Havas–Kemény-féle kutatások teljes anyagának publikálására, nagymértékben segítséget jelentene maguknak a cigány közösségeknek, csoportoknak, önkormányzatoknak és területi szervezeteknek, ha elkészítenék a maguk helyzetéről megformálható saját képüket, s ezt összevethetővé tennék más települések és csoportok képével. A terepmunkák finanszírozásában érdekeltséget találhatnának nemcsak akadémiai kutatóhelyek,

kormányzati szervek, ágazati minisztériumok, hanem a nonprofit és az üzleti szféra szereplői is. Képtelenség még az sem lenne, ha magukkal a cigány közösségekkel, írástudóikkal, képviseleti szerepet vállaló érdekközvetítőjükkel íratnának meg önelemzéseket... Végző soron nemcsak róluk szól ez a történet, de általuk is változik...

Záró momentumként szükségesnek látjuk megemlíteni, hogy bár az összehasonlító cigány-kutatások témakörére szánt alapítványi támogatás (az idő rövidegére tekintettel) még nem volt a *remélt* végeredménnyel végződő teljeskörű vizsgálódás „szülőatyja”, a kutatások elindulása és az elkészülő elemzéseköl származó, közreadásra érett dolgozatok publikálásra bizonynyal olyan folyamatot indított el, amelynek végeredménye nagymértékben hozzájárulhat ahhoz, hogy *legyenek* összehasonlító cigánykutatások. Mindemellert az is kétségtelen, hogy ilyen munkára késztető támogatásoknak a belátható jövőben kell a megkezdett munkát további eredményekhez segíteni – ebben mind a kutatók, mind az érintett népesség, mind pedig a hazai és nemzetközi tudományosság éppúgy érdekelt, mint a Közalapítvány maga.

Melléklet

Egy konkrét feltérzési-megközelítési metodológia vázlata

A rendszerezett (és összehasonlító kutatásra alkalmassá tehető) hazai, valamint kelet-európai cigánykutatások strukturális tipológiája, avagy a cigányság „osztályozásának” kemény paraméterei:

A. Származási csoportok (csoportkultúrák, etnikumok) szerint:

- 1). magyar cigányok /kb. 70 %/ – magyar nyelvűek
- 2). oláh cigányok /kb. 22 %/ – cigány nyelvűek
- 3). beás cigányok /kb. 8 %/ – román nyelvűek

B. Társadalmi beilleszkedés (szociokulturális integráció) szerint:

- mobil - megtelepedett - beolvadó

C. Lakóhelytípus szerint:

- 1). Városi: gettó, diaszpóra, asszimiláns
- 2). Falusi: belterületi, külterületi, beékelődött, vegyes
- 3). Telepi: integrált, dezintegrálódott
- 4). Vándor: időszakosan mozgó, folytonosan mozgó, definiálatlan

D. Életmód szerint, létforma alapján:

- hagyományos - rurális - urbánus - mobil

E. Munkaerőpiaci helyzet szerint:

- 1). Van munkája: megélhetési forrásként szolgál; bizonytalan jövedelmű; csak kiegészítő keresete van;
- 2). Nincs munkája: volt; képes rá; időlegesen nincs; alkalmiból él;
- 3). Volt munkája: megszűnt; átképzős; megél és keres valahogyan; improvizál; aluliskolázott;
- 4). Sosem volt munkája (munkaadója): gyűjtögető; tehetős; nőnemű.

F. Társadalmi szervezetségi rendszer alapján:

- a). családi kötelékben él;
- b). rokonsági rendbe tartozik;
- c). szinguláris;
- d). érdekcsoportba tartozik (önkormányzat, presztízs-réteg, illegális).

G. Társadalmi térhasználat alapján:

- 1). Kívülről szabályozott térben él (privát terének horizontja egybeesik a társadalom szabta külső határokkal);
- 2). Saját határalakító, határátlépő (tényleges, szimbolikus „disszidens”).³

³ A tematikus elemzési szempontok belső összefüggéseit e vázlatban nem jeleztük, s a rendszerező tagolás semmiképp sem az egyetlen használható eljárásmodot tükrözi.

Prónai Csaba

Stewart példája

1984–85-ben Michael Sinclair Stewart, angol szociálintropológus feleségével, Szegő Judittal és gyermekeivel tizenöt hónapot élt egy általa „Harangos”-nak nevezett, 20.000 fős település (Heves megye) egyik cigánytelepén. Ennek a terepmunkának köszönhetően születtek meg azok a művek, amelyek egy magyarországi cigány csoport életét elsőként mutatják be – a klasszikus értelemben vett – antropológiai szemlélettel.

Az a kérdés, amire az angol szociálintropológus műveiben választ keres, a legegyszerűbben így summázható: kik ők? Kik a harangosi oláh cigányok? Mi által lesznek/lehetnek a harangosi oláh cigányok oláh cigányok? Hogyan lehetséges, hogy oláh cigány kultúrájukat továbbra is fenn tudják tartani? Milyen társadalmi folyamatok, feltételek eredményezték ezt?

Stewart az oláh cigány identitás fennmaradásának „három erőforrását” állapította meg. Szerinte a „más kulturális csoportoktól” való elhatárolódást: a. a sajátos szervezeti felépítés, b. a javak megszerzéséhez való sajátos viszony, valamint c. a közös nyelv és a közös dalok ereje teszi lehetővé.

A továbbiakban elsősorban e három szempont szerint fogunk haladni. Majd egy negyedik, összefoglaló jellegű pontban (d.) tárgyaljuk a „tisztaság” kérdését.

a. A harangosi oláh cigányok szerint az a személy, aki a cigány életmódot feladja, többé már nem számít cigánynak, ugyanakkor pedig az a nem-cigány (az ő kifejezésükkel élve: „gázsó”), aki cigánnyal házasodik össze és követi a „romanesz”-t, cigánnyá válik. Ennek az – akár egy nem-cigány által is elsajátítható – identitásnak az egyik eleme a közösség szervezeti felépítésében rejlik, amely az „osztzkodás”, a „segítségnyújtás”, valamint „az igazi roma élet” (öltözködés, konyha, vendéglátás) eszméjén keresztül valósul meg.

Michael Stewart „elmeséli”, hogy – a cigánytelepen élve – hogyan tárult fel előtte (és felesége előtt) ez a közösségi élet etikájában kulcsszerepet játszó rendszer:

„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 kiszámítható baleknak tartanak minket (...) 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 viszonyozzuk a romák vendéglátását. Egyszerűen bárkitől, aki valamiből nagyobb mennyiségre tesz szert, a többiek kisebb adagokat kérnek, amit nem lehet visszatartani. Saját tudatlanságunk áldozataivá váltunk, mert nem ismertük az osztzkodás logikáját”.

b. 1989 előtt az harangosi oláh cigányoknak a független életmódot leginkább a lókereskedelem jelentette. Ez számukra egy sajátos – a környező nem-cigányokéval, de különösen a parasztokéval ellentétes – munkamódot jelenít meg. „Parasztember a cigányt kevesebb értékűnek tartja magánál azért, mert nem dolgozik, ha pedig keres, elissza”. Az állandóan robotoló parasztról viszont a cigány nyilatkozik megvetéssel.

Stewart több írásában is bebizonyítja, hogy a harangosi oláh cigányok számára is van a munkának egy sajátos éthosza, és ez szorosan kötődik a „piacozás”-hoz, különösen pedig a lóvásárhoz.

A lóvásár a cigány férfi számára azért vonzó, mert az üzletelés révén „győzelmet arathat a gőgös parasztok felett”. És ami talán még fontosabb szempont: mivel a kereskedésből származó pénz – „nyeremény”, és nem kereset, ideális eszköznek tekintik a más cigányokkal való testvériség kialakításához. A kereskedelmen keresztül a cigányok – bizonyos mértékig – „irányításuk alatt tartják az őket körülvevő világot, vagy legalábbis visszautasítják azt az ellenőrzést, amit a külső erők igyekeznek rájuk kényszeríteni. Ugyanakkor pedig az a pénz, amit a cigányok a lóvásáron keresnek, jó alapot teremt a rituális együttlétekre (evésre, ivásra, közös éneklésre), amely során megerősödik a cigány testvériség, a közösség legfőbb összetartó ereje”.

c. Ami az előbb említett „evészetek és ünnepek rendszerét” illeti, ehhez kapcsolódik az úgynevezett „multságok” bemutatása, amely esemény – fontosságát illetően – Stewart munkásságában (és valószínűleg a romák életében is) a lóvásár mellett, vagy talán még annál is inkább központi helyen áll.

„A dalok arra tanítanak, hogy a testvérekkel együtt énekelni a cigányság legsajátabb jegye”, írja Stewart. Nem az teszi ezt azonban olyan meggyőzővé szerinte, „amit erről mondanak, vagy ahogyan azt mondják, hanem az, 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’ ”.

d. Stewart a harangosiak mibenlétét elsősorban az őket körülvevő, nem-cigány kulturális csoportokkal való kapcsolatában, „egy dinamikus társadalmi rendszeren belül” értelmezi.

Az oláh-cigányok minden nem-cigányt egyetlen kategóriába sorolnak, még ha azok különbözőek is. Minden nem-cigány: gázsó. Lehet olasz, német, francia, földműves, bér munkás vagy éppen egyetemi tanár. Ez a jelenség nem a „cigányság” specifikuma, hanem a kategorizáció és az identifikáció általános problémája. Hasonlóan jár el például minden nem-cigány is, amikor egyként csak „cigány” névvel illet Magyarországon minden beás-, oláh-, magyar- valamint szintó cigányt. Alapvető kérdés az, hogy milyen az a másik kultúra, amellyel szemben megfogalmazódik az oláh cigányságnak az az ellentétes morális rendje, amely átfogja a mindennapi élet minden területét.

A mai Magyarországon – Stewart szerint – a „cigány” a „paraszt”-tal, illetve manapság a mezőgazdasági és ipari munkással szemben értelmezendő. Sőt, talán megkockáztatható, hogy hazánkban az oláh cigány kultúra elsősorban a „paraszt morál” pandantja (párdarabja).

Mind a cigányok, mind pedig a parasztok újra és újra megfogalmazzák saját ideális önképüket. Amíg a paraszt csak a fizikailag fárasztó, nehéz, önmegtagadó és gondos munkát tartja munkának – amit az apjától örökölt földön végez! –, addig a cigányt a „vásárolás” vagy a „hulladékgyűjtés” teszi cigánnyá.

A romák és a gázsók közötti szimbolikus határok fenntartásában a tisztasággal kapcsolatos szokásoknak és tiltásoknak legalább akkora szerepük van, mint a munkáról kialakított, eltérő felfogásnak.

Stewart részletesen bemutatja azokat a „tisztasági elemeket”, a viseletre és viselkedésre vonatkozó előírásokat, amelyek a harangosiak mindennapjait rendkívüli módon, mondhatni már-már rituálisan megszabják.

Csak néhány példa:

- a mosogatás és a mosás gyakorlatának technikai szétválasztása;
- az „arctörülköző” és a „testtörülköző” megkülönböztetése;
- az asszonyoknak kötelező kendő és kötény;
- férfiak sortban nem mutatkozhatnak;
- a nők haját rendes körülmények között semmiképpen sem szabad levágni, sem mások előtt fésülni;
- a mosdás aktusát meglehetősen titkolózás övezi;
- a férfiak a nőket a vécé felé még menni sem láthatják;
- tabu övezi a termékenység minden biológiai megnyilvánulását.

Az angol tudós leírásai alapján most már azt is megérthetjük, hogy az oláh cigányok felől nézve minden gázsó legalább annyira tekinthető piszkosnak, mint amennyire a gázsók számára a romák. Hiszen a magyarok például „ugyanabban a vízben mossák meg a teljes testüket, és egy és ugyanazon törülközővel törlik meg a nemi szervüket és a szájukat. Emiatt bűzlik (khandel) egyes gázsik háza”, mondja Stewartnak egy roma.

Az antropológus a saját „tévedésével” ábrázolja, milyen nehéz ennek – a nem-cigányok által „egyébként” oly piszkosnak tekintett – népcsoportnak a „tisztasági törvényeit” egy gázsónak elsajátítani, még akkor is, ha az illető a lényegüket már jól megértette.

„Borzasztó hibát követtem el (...) Egy délután egy cigányasszonynak segítettem a mosógépet megjavítani. Ki kellett a vizet merni belőle, és meggondolatlanul a kezem ügyébe eső legközelebbi edény, egy vizeskancsó felé nyúltam. Az asszony elakadt lélegzettel, döbbenten kapta ki a kancsót a kezemből, majd előhozta a ruhamosásra szolgáló lavórt az ágy alól”.

[Ha az angol kutató a kancsóval merte volna ki a vizet az elromlott mosógépből, azt a harangosi romák soha többé nem használták volna, valószínűleg kidobták volna – P. Cs.]

Stewartnak az előbbihez hasonló, megszégyenítő élménye ahhoz a reggelhez fűződik, amikor másik városba való romák látogatták meg őket váratlanul.

„Épp a mosdást fejeztem be, és egy szappant a tűzhely szélén hagytam gondatlanul. Miután a vendégek (...) eltávoztak, ‘apám’ [egy cigány férfi, aki Stewartot a terepen ‘befogadta’ – P.Cs.], aki szemmel láthatóan fel volt háborodva, hátramaradt, hogy szóljon nekem. Rámutatván a bűnös szappanra, fájdalommal teli hangon kérdezte meg tőlem, hogy nem tudom-e más helyen tartani”.

A roma és a gázsó közösség kulturális különbségét Stewart – ahogy erre már korábban utaltunk – két eltérő, a „paraszt”-hoz és a „cigány”-hoz társított etika konfrontációjával magyarázza. Ezeket az alábbi ellentétes orientációkból vezeti le:

| | |
|------------------------------------|----------------------------|
| (paraszt) | (cigány) |
| a föld formálja az embert | nincs kötődés a helyhez |
| „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. |

Stewart értelmezésében mindkét világ egy nagyobb rendszer része, vagyis „alternatív feleletek arra a világra”, amely mindkét kulturális csoport számára – bizonyos értelemben – egyformán adva van. Az angol kutató érdeme az, hogy Közép- és Kelet-Európában elsőként mutatta meg, hogy egy cigány közösség a maga kultúrájával éppen úgy ellenállt a „szocialista” állam életvilágba történő behatolásának, mint a parasztság, noha annál jóval kiszolgáltatottabb helyzetben volt. A harangosi romák éppen azért romák, mert kultúrájukat a történelmi folyamatok jellegzetes hatásai érték. A harangosi oláh cigányok önálló csoportot alkotnak a magyar társadalmon belül, és miközben bizonyos vonásaikat (nyelv, ünnepek, a halálhoz vagy betegséghez való viszony, szokások stb.) tekintve elkülönülnek attól, addig egy hosszú „közös” társadalmi dráma szereplői is. Ennek során az a közép-európai társadalom, amelyben éltek és élnek, többször is meg-, illetve újjászerveződött: a feudalizmustól – a kapitalizmuson át – a szocializmusig. Írásaiban Stewart megmutatta, miként öröklődött és öröklődik át a roma identitás a más társadalmi csoportokkal – a „parasztokkal”, illetve a „munkásokkal” – való szembenállással.

Horváthné Pozsár Beáta

Csobánka

Köszönetnyilvánítás

Köszönettel tartozom mindazoknak, akik megtiszteltek bizalmukkal. A gyerekeknek, akik többször próbának vetettek alá – remélem megfeleltem, és továbbra is segíthetem, támogat-hatom őket. A szülőknek, akik képesek voltak átlépni kezdeti gyanakvásukon, és személyes kapcsolatot tudtunk kiépíteni. A tanároknak és az igazgatónak, akik megengedték, hogy bepillantassak a „színpalak mögé”.

Hálával tartozom Prónai Csabának, aki segített eligazodnom a szakirodalom útvesztőjében, mindvégig bátorított, és elgondolkodtató kérdéseivel jelentősen hozzájárult a dolgozat létre-jöttéhez. Itt ragadom meg az alkalmat, hogy kifejezzem örömemet és köszönetem taná-raimnak, akik az antropológia látásmódját átadva új lehetőségeket nyitottak meg számomra mások megértésében.

Végül, de nem utolsó sorban nagyon köszönöm családom támogatását, lányom megértő türelmét, férjem éjjeleit, amiket nappallá változtatott, valamint az összes nagyszülő segítségét.

Bevezetés

Kezdetben az antropológusokat a távoli, egzotikus népek kultúrája vonzotta (pl.: Malinowsky a Trobriand-szigeteken, Radcliffe-Brown az Andaman-szigeteken, Róheim Géza Ausztráliá-ban, M. Mead a Szamoa-szigeteken kutatott). Több évtized kellett ahhoz, hogy szembenéz-hessünk saját társadalmunk antropológiájával, és észrevegyük a köztünk élő „egzotikus” embereket, így például a cigányokat is. Az antropológia fejlődése párhuzamba állítható a személyiség kialakulásával, amit Piaget, Klein, Erikson és mások írtak le. A különböző elméletek egyetértenek abban, hogy először az én és a külvilág határolódik el egymástól, majd folyamatos kölcsönhatás tükrében bontakozik ki az énkép, de valójában csak a serdülőkorban irányul a figyelem az én felé (szinte kizárólagosan), reális énkép, integrált személyiség pedig csak a felnőttkorra csiszolódik ki.

Jelen tanulmány is – a szigorlati dolgozatomhoz hasonlóan, melyre többször utalok majd – a Magyarországon élő legnépesebb kisebbségről, a cigányságról szól. A helyszín Csobánka, ahol 1998 óta élek családommal, s az emberekkel, akik megelevenednek egy-egy történetben, párbeszédben, nap mint nap találkozom. Látván életüket és olvasván a róluk szóló tanulmá-nyokat felfigyeltem arra, hogy mennyire hiányzik a jövőbe tekintés /nem számítva azokat az – általában politikával átitatott – cikkeket, melyek a cigányok követeléseit és kéréseit tartalmazzák/ sokkal jellemzőbb a cigány kultúrkincsek (zene, tánc, mese) számbavétele, vagy a cigányság, mint probléma (kulturális, gazdasági, társadalmi, oktatási, történelmi, etnikai, kriminológiai) elemzése. Arra gondoltam tehát, hogy megkérdezem őket magukat, hogyan képzelik el a jövőjüket. Ez az egyszerű kérdés számos problémát vetett fel (főleg módszer-tanit), legelőször azt, ki a cigány s ki nem az.

Ki a cigány?

Minden kutató, aki nemzetiségekkel foglalkozik, szembesül azzal a problémával, hogy ki sorolható az adott csoporthoz, de talán nincs még egy olyan éles, mégis szinte megfoghatatlan határvonal a „beletartozók” és a „kívülállók” között, mint a „cigányok” és a „nem cigányok” között van. A felméréseket általában kétféleképpen hajtják végre: vagy önkéntes bevallás alapján, tehát az egyén eldöntheti, milyen nemzetiségűnek vallja magát, de a cigányok esetében igen nagy eltérés mutatkozott a statisztika és a becsült adatok között (vö. Keményfi R., 1989.), illetve „társadalmi minősítés” alapján (pl. Kemény István 1974.), amikor „az adott közösségekben élőket a faluközösséget jól ismerő, idősebb lakosok, értelmiségiek (pap, polgármester) az együttélés folyamán szerzett saját tapasztalataik alapján nemzetiségileg minősítik” (Keményfi R. 1999. 141. o.). Az idézett cikk szerzője az etikára hivatkozva ez utóbbi módszert is elvetette, és egy újabbat javasolt: azokat sorolta a cigány etnikumba, „akiket olyan cigányok, akik magukat romának vallják (!), különböző ismérvek (életmód, antropológiai jelleg, családi leszármazás) alapján cigánynak tartanak” (143. o.). Az ötlet megfontolandó, bár további elemzéséből kiderült, hogy az elvetett és az általa javasolt módszer ugyanarra az eredményre vezetett: a felsoroltak név szerint megegyeztek egy adott településen.

A kérdést tovább bonyolítja, hogy cigánynak nevezik (pl. Nyírségben saját megfigyelésem) azokat a nem cigány származású embereket, akik a cigányokhoz hasonló életmódot folytatnak, bár őket a romák nem tartják maguk közül valóknak.

Azokat a jellegzetességeket, melyek meghatározzák identitásukat, Prónai Csaba (1995) számos szerző alapján 7 szempont köré csoportosította:

„A. a természetes odatartozás;

B. a rituális tisztaság szabályainak betartása;

C. a roma nyelv ismerete;

D. a roma társadalom elvárásainak való megfelelés mind a nemi és életkori szerepek, mind a rokonsági kötelezettségek, házassági „törekvések”, vallási szokások, stb. terén;

E. a független munka, ami viszonylag nagy szabadsággal jár, és a „gázsó” környezetben rejlő lehetőségek kiaknázásán alapul;

F. a fizikai megjelenés, a nem-verbális viselkedés és a paralingvisztikai kritériumok;

G. és végül a vizuális jelek komplex rendszere, úgy mint például az öltözködés, a díszítés, az autó stb., ami jellemzően cigánynak számít”.

Néhány megjegyzés ezen kritériumokhoz:

B. a Hajdúságban több háztartásban, és Tolna megyében is találkoztam olyan nem cigány családokkal, akik a romákra jellemzően élesen elkülönítették a „felső” és „alsó” testrészt meg tisztítását, amit leginkább a két törölköző használata: arc törölő / láb törölő mutatott;

C. a magyarországi romáknak kb. 89%-a magyar anyanyelvű (Keményfi R. 1999) és tettenérhető tendencia a nyelvcserére, bár a csobánkai óvodában a nem cigány gyerekek közül sokan folyékonyan beszélnek romául, egy-két szót pedig mindenki tud, hiszen a gyerekek egymás között gyakran használják pl. órán, ha azt akarják, hogy a tanár ne értse őket – ennek következtében, bár egyetlen cigány óvónő vagy tanárnő sem dolgozik itt, mégis, aki néhány évet már eltöltött közöttük, szintén megért egy-két gyakrabban használt kifejezést;

E. a rendszerváltást követően számos nem cigány ismerte fel és használta ki a különböző szabályozási hézagokból adódó lehetőségeket, pénz és vagyonszerzési stratégiáik a romákéhoz voltak hasonlatosak; másrészt a nagyarányú munkanélküliség és a piac szerkezete sok

gázsót kényszerített arra, hogy rugalmas legyen, illetve (főképp az értelmiség körében) sokan törekedtek arra, hogy függetlenek maradjanak – ezek alapján felmerül a kérdés, vajon mennyiben alkalmazkodnak a romák lakóhelyük gazdasági lehetőségeihez és mennyiben változik a gazdaság a cigányok igényeinek megfelelően;

F. és G. bár a visszafogottságot értékelő európai normához kevésbé alkalmazkodnak a cigányok, megfigyelve azonban a fiatalabb generációkat (főleg a serdülőket), látható, hogy öltözködésük jelentősen átalakult: elmaradtak a virágmintás bő szoknyák, a fejkendők, a fiatalok a legújabb divatot követik (pl. megveszik a NIKE pulóvert és a sztreccs nadrágot akkor is, ha a villanyszámlát nem tudják kifizetni – amint ez nem egy családnál előfordult), a lányok inkább nadrágban mutatkoznak, mégis, öntudatlanul reprodukálják az öltözési szokásokat a váltakozó divathullámokon keresztül is, hiszen ugyanúgy megtartják a „felső és alsó” testfelek elválasztását, továbbra sem hordanak egybeszabott ruhát.

Formoso (2000), aki a nevelés szerepét is hangsúlyozta a kultúra kialakulásában, és ezzel J. Okelyhoz (1983) hasonlóan nagy lépést tett a romák megértésének irányába, a gondoskodás és kérlelés diszpozíciók fontosságát emelte ki az identitásukban, ami az egymás közt tanúsított gondoskodás, és az egymás közt nem tanúsított, kizárólag a gázsóknak szóló kérlelés viselkedésbeli különbségét jelenti.

Egy másik jellegzetes folyamat az önmeghatározáson kívül az elhatárolódás, ami hozzájárul a roma identitás kialakulásához. Történelmük során újabb és újabb népekkel találkozva mindig újra kellett definiálni magukat, s az egyik néptől átvett kultúrelem továbbmenve megint differenciáló jeggyé válhatott. A többség előítélete mellett egy aktívan fenntartott, hagyományozódó ellenségkép ill. „veszélyben vagyunk” mentalitás (Stewart 1994:65) kölcsönösségből épített erős fal választja el a cigány és nem cigány embereket.

Ami pedig szinte lehetetlenné teszi a cigányság leírását vagy meghatározását, az az, hogy ez gyűjtőfogalom, mely számos különböző kultúrát rejt magában. A cigányság heterogenitását többen leírták már (pl. Formoso 2000; Fraser 1996; Prónai 1995; Piasere 2000 etc.), különböző csoportokból áll, s az ugyanazon csoportokhoz tartozók szokásai is nagyban eltérhetnek egymástól, lakóhelyüktől függően.

Magyarországon három nagy csoportot szokás elkülöníteni (Diósi Á. 1988; Kemény I. 1999), a beás cigányokat, akik a balkán felől érkeztek, az oláh cigányokat, akik csak a múlt század közepén érkeztek Magyarországra Románián keresztül és a többségi társadalom szemében leginkább ők őrizték meg kultúrájukat, illetve a legrégebben itt élő ún. magyar cigányokat vagy romungrokat, akiknek anyanyelve már a magyar, ők a leginkább asszimilált, illetve asszimilálódó csoport.

A leírásokból azonban kiemelhető két fontos vonás, mely a cigányság egészét jellemzi: az *alkalmazkodás* és a *rugalmasság*, bár így a végletekig leegyszerűsítve már nem elég a meghatározáshoz.

Egy epizód jól illusztrálja, hogy nem csupán a kutató küzd azzal a kérdéssel, ki a cigány, de a roma is megpróbálja besorolni az idegent. Egymást, a közösségen belül egyértelműen el tudják helyezni – vagy mégsem? Él egy család Csobánkán, ahol az anya nem cigány, az apa cigány, és három gyerekükkel az apai nagyszülők házának udvarán építkeztek. A házasság előtt nagy ellenállásokkal kellett megküzdeniük mindkét szülőpár részéről, de mára már mindenki megbékélt. Az anya látja el apósát és férje egyik testvérét, miután anyósa meghalt. 1999 tavaszán az olvadásokat követően nagy árvíz pusztított Csobánkán, de összefogással sikerült szippantós kocsit szerezni, mely elvitte a roma családok házából a vizet, és – ha már ott járt – a szennyvizet is. Ez az anya később panaszkolta, hogy mindenkihez bementek, csak hozzájuk nem, azért „mert őket nem tartják cigánynak”. Ez a történet már csak azért is érde-

kes, mert más alkalmakon egyértelműen romaként kezelték őket a többiek, és a gyerekeket is cigányoknak tartják. Ha elfogadjuk az anya magyarázatát, felmerül a kérdés, hogy vegyes házasságok megítélése szituációfüggő-e, vagy eme történetre sokkal egyszerűbb magyarázat adódik.

A csoporton belül a látható, antropológiai jegyeken kívül segíti a meghatározását, hogy ismerik az adott egyén családfáját, rokonait, látják viselkedését, életmódját... – mindez egy idegen esetében rejtve marad. Jelenlétem kapcsán is szembesültek ezzel a problémával. Biztos vagyok benne, hogy a tanároknak is felmerült a kérdés: cigány vagyok-e, hiszen barna a szemem, hajam, kreol a bőröm, és ami a legfeltűnőbb, ezzel a témával foglalkozom – ők mégsem kérdezték meg egyszer sem. Nem úgy a gyerekek, akik nyíltan rákérdeztek, és az egyik alkalommal kitérő válaszomra közölte egy 7. osztályos lány:

„– Maga biztosan cigány, hogy is hívják, Horváth?

– Horváthné Pozsár Beáta.

– Akkor maga, vagy a férje biztos cigány, mert a Horváth, Oláh, Toldi, Vastag mind cigány név!” – és ment tovább.

Csobánkáról és a kezdetekről

A festői szépségű Csobánkát már az őskortól kezdve lakták – a régészeti leletek alapján kelta, majd római népek telepedtek itt le, akiket a honfoglaló magyarok és avarok szorítottak ki. A történelem során többször elnéptelenedett (török hódítások, kuruc-labanc háborúk), ez azt is jelentette, hogy népessége kicserélődött, kiegészült, s már az 1700-as években kialakult többnemzetiségű arculata. Szőlőtermesztéssel, állattartással foglalkoztak az itt lakók. Csobánkán 1760-ban tűnnek fel először a cigányok egy összeírásban (kovácsok és muzsikások), de valószínűleg kovácsként már ezt megelőzően is dolgoztak itt. Már 1730-ban Pest-Pilis-Solt vármegye a következő határozatot hozta: „Elhatározták továbbá, a szolgabíró urak keményen publikálják, hogy mind a csavargók, mind a cigányok, akik állandó lakhellyel nem rendelkeznek csavarogni semmi módon ne merészeljenek, hanem a vármegyéből kiutasíttassanak. Azokat pedig, akik állandó lakhellyel rendelkeznek, a helyi bírák kóborolni ne engedjék, egyébként magukat a csavargókat befogadó bírák 100 botütést, sőt a csavargást megengedők is 100 botütést kapnak. (Horváth L. 1996:56.). Mivel a későbbi összeírások általában a földdel rendelkező lakosokat ill. a mesterembereket foglalták magukba, cigányok jelenlétére továbbra is közvetetten, határozatokból, peres iratokból lehet következtetni.

A második világháborút követően a németek kitelepítése alapvetően megváltoztatta Csobánka nemzetiségi arculatát. 1946. március 15-én és 19-én 1309 svábot vittek el a vonatok Németország felé. Ezenkívül 21 szlovák kívánt áttelepülni Csehszlovákiába. Helyükre otthonukból elűldözött magyarok, „belső nincstelenek” érkeztek.

A Rákóczi-szabadságharc alatt Csobánka fokozatosan megüresedett, majd a szatmári békét követően az elmenekültek visszaköltöztek, 1724-ig szintiszta rác település volt. Ezt követően telepedett le számos sváb család, s e két nemzetiség számbeli és hatalmi fölénye egészen a II. világháború végéig jellemző volt. 1725-től magyarok is dolgoztak itt kovácsként és molnárként, majd 1736-tól néhány szlovák család is beköltözött.

A szerb családok közül is néhányan a 40-es évek folyamán Jugoszláviába költöztek, az ittmaradtak körében pedig sokan asszimilálódtak az immár magyar többségű Csobánka lakosságához. Egy összeírás alapján, mely 1946. március 31-én látott napvilágot, a következő állapítható meg az itt élők anyanyelv szerinti megoszlásáról:

511 magyar/ 74 szerb/ 1 bolgár/ 177 egyéb;
nemzetiség szerinti megoszlásáról:

640 magyar/ 64 szerb/ 1 bolgár/ 58 egyéb.

A nemzetiségek felsorolása nem tartalmazott sem német, sem szlovák, sem cigány rubrikát, ez magyarázza számok eltérését. „Ezek a nemzetiségi mozgások egyedül a cigányságot nem érintették, a történelem mintegy a fejük fölött zajlott” (Horváth L. 1999:21).

Ez utóbbi mondatot talán úgy lehetne pontosítani – tudván pl. a fasiszta cigánypolitikát –, hogy a csobánkai cigányok közössége át tudta vészelni a történelem viharait a XVIII. századtól napjainkig. Egy külön dolgot lehetne e témának szentelni, vajon hogyan, milyen stratégiákkal éltek túl a változásokat, de talán jelenlegi életüket bemutatva leírtakból is következtetni lehet erre.

Mindezek előtt egy kis módszertani kitérő következik: megfigyeléseimet 1998. szeptembertől végeztem, amikor felvettem a kapcsolatot Völgyes József igazgatóval az együttműködés reményében. Iskolai jelenlétem 1999 novemberétől intézményesített keretet nyert: pszichológusként kezdtem dolgozni, immáron az új igazgató Csúzi István mellett, aki helyet és lehetőséget biztosított számomra, bár szakmailag a Felzárkózunk Regionális Fejlesztő Alapítvány szárnyai alá tartoztam. Ezáltal intenzívebbé váltak találkozásaim a gyerekekkel, s rajtuk keresztül a felnőttekkel, családokkal is, valamint – természetesen – a tanárokkal is. Megjelenésem nem aratott osztatlan sikert, sokan előítélettel, gyanakvással fogadtak, de ők jóval kevesebben voltak, mint amennyit előre jósoltak, s számuk egyre fogy a személyes kontaktusnak köszönhetően. A leggyakoribb ellenvetés a szülők részéről így szólt: „nem hülye az én gyermem, minek neki pszichológus” – vagy ennek az ellentéte egy gyerekszájból – „én idegbeteg vagyok, rajtam már úgysem tud segíteni”, ill. „nekem ilyen ideges a természetem, maga sem változtatja meg”. Másrészt számos szülő és tanár lelkesen fogadott és segítséget kért tőlem. Az elérendő és a megtisztelő bizalom okán nem ragadtam tollat s papírt (vö. Stewart 1994), nem használtam jegyzetfüzetet, kénytelen voltam utólagos lejegyzéseimre és a memóriámra támaszkodni. Kivételt képeznek ez alól az egyéni és csoportos foglalkozások alatt vagy után született jegyzőkönyvek, melyeket az etikai szabályok betartása mellett jelen dolgozatomban is felhasználok, ill. a jövőképpel kapcsolatos interjúk.

Mivel a munkám nagyobbik része az iskolához kötődik (kisebbik része az óvodához, ahol egyéni terápiákat folytatok), és a megszólaltatott gyerekek is ide járnak, szóljunk néhány szót róla. Az állami iskola már 1901-ben megnyitotta kapuit a gyerekek előtt, s 3 tanteremmel, 149 fővel komoly konkurenciát jelentett a vallásos (katolikus 1763 óta) oktatással szemben. Ennek következtében fokozatosan bővítésre szorult, jelenleg 9 tanteremmel működik. A tanulók létszáma az 1945/46-os tanévben 376 volt, közülük 233 diákot telepítettek ki, így látható, hogy a falu mellett az iskola is elveszítette sváb többségi jellegét, az 1946/47-es tanévet 190 gyerek kezdte meg, melyből 15 tanuló szlovák tagozatos volt. Az 1974/75-ös tanévben viszont bevezették a német nyelvet, mely ma is nagyon népszerű – a rajz-, számítógépszakkör, és a zene tanulása mellett. A beiratkozott tanulók létszáma az 1999/2000. tanévben 131, ebből 95 diák cigány. Jól látható, hogy ebben az iskolában egy kisebbség van többségben. Hogyan alakult ez ki, és hol van a többi kisebbség? Valószínűleg fokozatosan alakult ez így a II. világháborút követően. Azt biztosan megállapíthatjuk, hogy az iskola ily módon nem reprezentálja a település lakosságának összetételét, Csobánka továbbra is magyar többségű, és a történelmi nemzetiségek is jelen vannak. Jól látható ez a képviselőtestület összetételében, hiszen 3 nemzetiségi képviselő is helyet foglal benne: cigány, német és szerb.

Manapság a lakosság nem etnikai, sokkal inkább gazdasági dimenziók mentén tagolt (kivéve a romákat). Ezt a térképen is élesen el lehet különíteni (I. sz. melléklet). Az „öslakosok” házai

leginkább a falu középpontjában, és a két nagy (Pilisvörösvárra és a falu végére, a Plandics térre vezető) út mentén találhatóak. A cigányok a Plandics tér környékén és a Szabadság-hegyen, míg a „gazdagok” a Hanflandon laknak, eme két területet a Kovácsi, más néven Dera patak választja el, mely szó szerint vízválasztó. Külön réteget alkotnak a hétvégi ház tulajdonosok, az „üdülők” (akkor is, ha már több évtizede tulajdonosok, hiszen a közösségi életben nem vesznek részt, és érdekeik néha ellenkeznek az állandó lakosok érdekeivel – pl. szemétkonténer elhelyezése). Ezek a nyaralók többségében a Hubertusz üdülőtelepen vannak, ill. a Kevély-hegy lábánál. Egyre többen költöznek ki ide, vagy eladják olyanoknak, akik Csobánkán akarnak letelepedni – előnyös fekvése és természeti szépsége miatt Csobánka egyre népszerűbb.

A Hanfland részt 1988-ban sajátították ki, és mára pazar villákkal beépített domb lett, mely éles ellentéte a vele szemben elterülő ún. „cigánytelepnek” – mindenesetre ezzel a parcellázással gyakorlatilag Csobánka „megtelt”, az új rendezési terv előkészületben van, mely valószínűleg újabb felparcellázott részeket is jelent válaszul a nagy keresletre és a növekvő telekárakra.

Látható tehát, hogy a cigányok nincsenek akkora arányban a településen, mint ahogy azt az iskola sejtetné. Mi történt? Természetesen van olyan szerb szülő, aki a gyermekét pomázi iskolába viszi, ahol szerb tagozatra járhat, de sokkal inkább az a jellemző, hogy a tehetősebb családok Pomázra, Békásmegyerre vagy Szentendrére íratják gyermeküket, ill. munkahelyük közelébe (hiszen nagyon sokan ingáznak Budapestre), s ebben egyrészt szerepet játszik a szabad iskolaválasztás, figyelembe véve az iskola által nyújtott pluszokat (szakkörök, nyelvtanulás, sport...), másrészt tagadhatatlan, hogy sok szülőt éppen a cigány gyerekek nagy száma riasztja el. Ennek is tudható be a tanulók létszámának folyamatos csökkenése. Mivel a cigány családok általában nehéz anyagi körülmények között élnek, számukra megoldhatatlan a gyerekek utaztatása, ennek köszönhetően kirekesztődnek az iskolák közötti válogatásból. Tegyük még hozzá az igazság kedvéért, sokan ha tehetnék sem mennének másik iskolába, hiszen több tanár helybéli, személyes jó ismerősük, és gyakran a gyerek tanára a szülőket is tanította. (Az iskola – szülő viszonyát lásd alább.)

Az iskola rövid bemutatása után térjünk vissza a csobánkai élet hétköznapijaihoz

Autonómia a gazdaságban

A cigányság öndefiníciójából adódóan már érkezésükkor sem tagozódtak be a feudális társadalmi rendbe. Földdel nem rendelkeztek és a letelepedésük is évtizedeket, évszázadokat váratott magára. Mindemellett gazdaságilag bekapcsolódtak a falusi és városi életbe, méghozzá hiánypótló szerepet töltöttek be – ahogyan manapság is (vö. Piasere 2000.) a hagyományos cigány mesterségek, pl. teknővájó, kosárfonó, drótostót, lókupec... szerepe 1945-től rohamosan csökkent, 1955 után a romák proletarizálódási folyamata felgyorsult, majd a rendszerváltást követően nagyarányú munkanélküliség vált jellemzővé körükben (Kemény J. 1997). A szocializmus alatt számos rendelet született, melyek a cigányok foglalkoztatását célozták meg (vö. Stewart 1994.), nem sok sikerrel. A „láthatatlan munkanélküliség” elkendőzte azokat a folyamatokat, melyek 1989 után nyilvánvalóvá váltak. A munkahelyekről elsőként bocsátották el a cigányokat (vö. Liskó 1996). Elkezdődött a magyar társadalom erőteljes rétegződése, ami az alulképzett, sok gyermekes cigány családokat fokozottan érzékenyen érintette, nagyszámú roma csoport sodródott a társadalom perifériájára.

Póczik Szilveszter (1999) adatai jól mutatják, hogy ezt a csapást a mai napig nem sikerült kiheverni, hiszen a nem roma népességnek csupán a 30%-a számít szegénynek, míg a romák – durva becsléssel – teljes létszámban a szegények között szerepelnek.

Magyarország össznépessége 10.000.000 fő (100%)

| | | | |
|-----------|----|---------|----------------------|
| Nem roma | % | roma | % |
| 9.500.000 | 95 | 500.000 | 5 |
| Szegény | | | |
| 3.340.000 | 30 | 500.000 | Összes szegény 15%-a |

Mégis minek köszönhető, hogy átvészelték ezt a viharos korszakot? Annak a képességnek, mely a cigányokat végig kísérte történelmük során, és sokan (Prónai 1995.) ezt tartják a leginkább jellemző vonásnak, az alkalmazkodásnak, mely magában foglalja a rugalmasságot, a helyi viszonyok maximális kihasználását és a változásra való képességet. Ez Csobánkán általában a következő foglalkozásokat jelenti:

- ahogyan korábban utaltam rá, a település igen népszerű a Budapestről kiköltözők körében, így nagyszámú építkezés indult a '90-es években, ami az életbe lépő új rendezési terv következtében új lendületet kap – ez vonzza a különböző, időszakos munkákat, pl. kőműves, lakatos, tetőfedő mesterek melletti segédmunka, parképítéshez és a kertek rendben tartásához munkaerő...;
- a házak mellett az utak és a közüzemek is fejlesztésre kerülnek (régóta megoldatlan probléma a szennyvízelvezetés), a munkálatokban sok roma vesz részt;
- a Polgármesteri Hivatal is foglalkozat cigányokat a közterületek karbantartására, utak szórására, vagy akár hivatali levelek kézbesítésére (számos üdültulajdonost csak munka-időn kívül, hétvégén lehet elérni egy-egy ajánlott levéllel);
- a fuvarozás is kedvelt szakma a helyi romák körében, ritkán jelent ez állandó munkaviszonyt, inkább egy-egy adódó lehetőség kihasználását;
- kevesek tehetik meg, hogy saját vállalkozásba fogjanak, de ilyen pl. a koszorú készítő család, vagy megemlíthetjük a két cigánykocsmá üzemeltetését a Plandics téren, ahol a karon ülő gyerekektől a 80 évesekig mindenki megfordul, aki roma (nem roma ritkán teszi be ide a lábát: egyszer Pomáztól hazafelé felvettünk egy közismert cigány férfit, aki hálából meghívott engem és férjemet egy koccintásra. Amikor beléptünk, mindenki meglepődött és kíváncsian szemlélték minket, mégis jóakarónk szólt, hogy ne hagyjunk semmi értéket az autóban, mert „sok itt a rossz ember”);
- sokan bejárnak Budapestre vagy a környező településekre (Pomáz, Szentendre, Pilis-vörösvár) dolgozni vagy pénzt keresni;
- a kereskedelem hagyományosabb formái is fennmaradtak még, pl. a fémhulladék gyűjtése;
- a nők vagy az egész család gyakran használja ki a természet és a mezőgazdaság adta lehetőségeket is, gyűjtenek gombát, szednek almát, barackot, körtét, cseresznyét... (legálisan vagy illegálisan) saját használatra és eladásra is;
- számtalan család használja ki az állam adományait: gyes, gyed családi pótlék, gyermekgondozási segély, közüzemi hozzájárulás..., illetve az óvodában és iskolában a gyermekeknek járó támogatásokat;
- a szürke, sőt a fekete gazdaságban is részt vesznek egyes cigány családok (a faluban köztudottak a családok nevei, a családtagok közül többen büntetett előéletűek, vagy visszaesők), nagy csábítást jelentenek a tolvajok számára a télen magukra hagyott nyaralók;
- néhányan kisebb-nagyobb munkákat vállalnak, szívességeket tesznek egy-egy jómódú háznál, vagy időseknél, ezzel egészítve ki a megélhetésüket.

A paletta persze sokkal szélesebb, de a teljes választékot lehetetlen felsorolni, azért is, mert némely munkákról nem szívesen nyilatkoznak, sőt, elkendőzik, és azért is, mert hihetetlenül sok eszközük van a pénzkeresésre, ill. a kiadások csökkentésére.

Az egyik kisfiúval játék közben alkudoztunk és cseréltünk tárgyakat, élőlényeket ábrázoló képeslapokat. Mindegyiknek az adta meg az értékét, hogy melyiket lehet szinte azonnal, a lehető legnagyobb nyereséggel pénzzé alakítani. Sanyi (8 éves) azzal az ötlettel lepett meg a kötelet ábrázoló kártyánál, hogy „a kötéllel felmegyek a hegyre, befogok vele egy kutyát és eladom”.

Ebben és más játékban is felbukkant az alkudozás, amit Formoso (2000.) a cigány gazdasági élet egyik legjellegzetesebb vonásának tart. Ő a francia chine (ejtsd: sin) szót használta, mely magában foglalja a helyváltogatás, kérés, keresés, alkudozás mozzanatokat is (sajnos ennek nem találtam igazán jó magyar megfelelőjét, mely lefedné a felsoroltakat, ezért kényszerűségből továbbra is a francia szót használom, illetve annak magyar kiejtését: sin, ahogyan Prónai Cs. /1999/ is javasolta). Stewart szerint „A cigányok által büszkén emlegetett és kifejezetten sajátjuknak érzett munkák közé tartozik a gyűjtögetés, a koldulás, az üzletelés és a lopás” (1994:132), és még hozzáteszi: „a cigányok dicsérték azoknak az eszét, akik „rendszeres munka nélkül gazdagodtak meg” (u.o. 96).

A fentebb leírt sűrűbben előforduló munkák is alátámasztják Formoso (2000), Stewart (1994), Okely (1983) és mások által kiemelt cigány jellemzőket a munkában. Először is hosszú távú, állandó munkaviszonnyal kevesen rendelkeznek, inkább a nők körében általános, bár a fiatalok sokáig otthon vannak a gyerekekkel, akiket a 3 éves kor betöltése után általában óvodába adnak, majd iskolába, mégis szívesen maradnak otthon háztartásbelinek, vagy végeznek otthoni munkát (pl. koszorúkészítés, varrás, bedolgozás...). Igaz, hogy Stewart (1994) azt írta: „Manapság Magyarországon a cigányok jelentős többsége – beleértve a roma nyelvet beszélő oláh cigányokat is – generációk óta bér munkából él” (i.m. 99), és mind a mai napig valóban dolgoznak munkásként cigányok, de a rendszerváltás alaposan átalakította a magyar gazdaság arculatát. Számos kis- és középvállalkozás alakult (sokszor az állami vállalat feldarabolása által), ahol foglalkoztatnak romákat is, általában a korábbi ismeretség alapján. Sajnos, a magánszektorban az előítéletek gyakran megjelennek, sok helyre nem vesznek fel cigányokat pusztán a származásuk miatt.

Másrészt nem is szívesen helyezkednek el bér munkásként. J. Okely (1983) szerint a cigányok a feudalizmus végén földdel nem rendelkeztek, viszont bér munkát nem vállaltak, mert akkor elveszítették volna a tevékenység fölötti ellenérzésüket. Formoso (2000.) a *függetlenség és autonómia* elve mellett kiemeli egy másik lényegi vonást a romák munkavállalásában, mégpedig a *mozgás* szerepét. Már a nyelvi fordulatok, kifejezések is ezt mutatják, hiszen a szintó férfi azt mondja: „Dzsává te mángáv ándr’o foro” (megyek kérni a városba), vagy „Dzsává te rodáv” (megyek keresni, keresek valamit), vagy „Dzsává te keráv” (megyek és megcsinálom), míg a kalderás férfi: „Phiráv ándo gáv” (megyek a faluba házalni), vagy „Phiráv áj keráv” (járok egyet és megcsinálom) ... A csobánkai cigányok gazdasági életére is jellemző a mobilitás egyrészt kényszerűségből, mivel helyben igen korlátozott a munkalehetőség, másrészt belső indíttatásból. Formoso (2000) ezt a vándor életformából eredeztette, és szerinte a rugalmasságot, mozgékonytágot a nevelés és szocializáció során mint tartós diszpozíciókat örökítenek tovább az egyes generációk. Tény, hogy szinte minden család rendelkezik autóval (néhányuknak még lovas szekere van, amivel pl. fémhulladékot gyűjtenek), általában sokéves Ladával vagy Zsigulival, a gazdagabb családoknak Mercedes-ük vagy BMW-jük van. Tizen-nyolc éves korára már a legtöbb roma fiú tud vezetni, és minél hamarabb megszerzik a jogosítványt. Az előírások szerint ehhez kell az általános iskola befejezése, így nagy motivációt jelent a tanuláshoz. Nemrég félévi vizsgára érkezett az egyik tizenhat éves tanuló autóval, és

arra a kérdésre, hogy van-e jogosítványa, ezt felelte: „nem jogosítvánnyal megy az autó, hanem benzinnel”. Természetesen a fiúk elsőbbsége ezen a területen is látszik, elsősorban ők ülnek a kormány mögött, de előfordult az is, hogy egy ötödik osztályos lány azzal büszkélkedett, hogy ő már vezetett autót, s röviden be is mutatta. Az autó tehát fontos része a romák gazdasági életének, így még nagyobb és még több lehetőségük nyílik a pénzkeresetre. A környékbeli (csobánkai, pomázi, szentendrei, vörösvári, szentkereszti) lomtalanítások idején kiürülnek az utánfutó kölcsönzők, és a romák kibővítve ezáltal a rakodó felületet, versenyeznek egymással fürgeségben és éleslátásban. Összeszedik a mások által kiselejtezett bútordarabokat, műszaki cikket, háztartási gépeket, amiket kis átalakítással, de nagy haszonnal eladnak.

A vevők pedig gázsó, hiszen a romák gazdasági életének harmadik jellemzője, hogy egymás körében ajándékoznak, adományoznak, míg a gázsókkal üzletelnek úgy, hogy a lehető legkisebb befektetés a lehető legnagyobb hasznot hozza. Ezt a világ összes cigány közösségéről leírták mint jellemzőt (igaz, a távol-keleten más névvel illetik a hasonló jellegű népeket), ezért is javasolta Aparna Rao (1987) a „peripatetikus közösség” kifejezést a romákra – amit olyan csoportokra alkalmaznak, „akiknek legfontosabb megélhetési forrását más emberi populációk jelentik. A peripatetikus életforma nem csupán egyfajta speciális termelési mód, hanem inkább sajátos létfenntartási forma” (in Prónai 1995:91), melynek jellemzői a következők:

- elsősorban nem élelemtermelők (bár egyes csoportok némely tagjának lehet földje, állata) – mint ahogyan a csobánkai cigányok között is sokan tartanak lovat, disznót, tyúkot;
- endogámok (a nemzetségen vagy csoporton belüli házasság kötelezettségét betartó csoportok) – a csobánkai cigány családok kilencven százalékának Horváth, Oláh, Toldi vagy Vastag a vezetéknéve;
- vándorközösségek (a mobilitás mértéke változó lehet) – a csobánkai romák már generációk óta letelepedettek, de bizonyítható, hogy elődeik vándor életmódot éltek (lásd Horváth L. 1996);
- olyanok, akik megélhetése főként kereskedelemről és bizonyos, többé-kevésbé speciális szolgáltatásokból áll a helybéli lakosság és/vagy más vándor csoportok számára – az itteni romák megélhetésében szerepet játszik a rendszeres vagy alkalmi munkából származó fizetés, a szociális juttatások, de tény, hogy a kereskedelem és a szolgáltatások is;
- etnikai egységet képeznek, és bárhol is legyenek, kisebbséget alkotnak.

M.S. Stewart (1994) ezért azt a párhuzamot javasolta, hogy „gázsó : természet = cigány: gázsó” (vö. Piasere 2000), ami azt jelenti, hogy a cigányok úgy aknázzák ki a környezetükben levő emberi erőforrásokat és egyéb lehetőségeket, mint a nem cigányok a természet adta erőforrásokat. Ezért is nagyon fontos számukra az elhatárolódás, az éles elkülönülés, ennek egyik formája hogy nem kapcsolódnak be bér munkásként a termelésbe. Stewart (1994:24) ezt így fogalmazza meg: „Azt állítom, hogy a romák azért állnak ellent a munkának, mivel ennek aktusa lehetővé tenné a gázsó romává való átalakulását és ennek fordítottját is” – ezt alátámasztja az előzőleg leírtakban, hogy a Nyírségben cigánynak tartják azokat a nem cigány származású embereket, akik nem dolgoznak rendszeresen, illetve „cigány módon élnek”.

Az elhatárolódás a gazdasági viselkedésben jól látszódik: míg egymás közt osztozkodnak – s ennek máig élő gyakorlatára lehet következtetni Sanyi (8 év) játékaiból, ő ugyanis minden alkalommal egyenlő mértékben szétosztotta a kisautókat, a bábokat, a házakat, az állatokat ... minden játékszer, különös figyelmet fordítva arra, hogy igazságos legyen, s egyúttal kihasználva minden adódó alkalmat, amit saját előnyére fordított (pl. páratlan számú játék) –, addig a gázsókkal üzletelnek, bevetve az összes lehetőséget a haszon növelésére. Talán ez az egyik legalapvetőbb forrása az irányukba megnyilvánuló előítéletnek.

A másik forrása a cigányokkal szembeni ellenszenvnek, a lopás. Formoso (2000) szerint a cigányok közül valóban többen lopnak, de ugyanígy a gázsók közt is számosan művelik ezt a műfajt, így ő egy vonás kiragadásának és eltúlzásának tartja azt, hogy a közvélekedésben a lopást szorosan társítják a romákkal.

Róheim Géza (1984:232) a lopás analitikus magyarázatát adja, mely szerint testi destrukciós fantáziáról van szó: „A kisgyermek fejlődésének preödipális vagy orális fázisában nagy és erőszakos agresszióval válaszol minden frusztrációra: arra vágyik, hogy szétszakítsa az anya testét, és kiszakítson belőle minden értékes testi tartalmat, azaz a tejet (a táplálékot), a testvéreket, az apa péniszét, a féceszt; mindezek egymással felcserélhetők, és a fejlődésnek ebben a fázisában nem különülnek el élesen egymástól. Ennélfogva úgy látom, a lopott dolgok mágikus értéke annak köszönhető, hogy a lopás a testi destrukciós fantáziából származik, és az a szorongás, ami ahhoz kapcsolódik, hogy valamit odaadunk a házból, ezeknek a fantáziáknak a megtorló vonatkozásából ered”. „Ha a tolvaj valóban a gyermek, aki kiszakítja az összes „jó dolgot” az anya testéből, amit az élet nem adott meg neki, akkor megérthetjük, hogy a cigányok szerint miért a szopós kisgyermek az, aki mindenkinél jobban meg tudja találni a tolvajt. Valamit elvettek, a gyermeket megfosztották valamitől (az anya szeretetétől), és ennek a veszteségnek a pótlására a kényszeres lopás a módszer”.

Alátámasztja ezt az értelmezést Sanyi (8 év.) esete, aki nem akarván beletörődni, hogy végét ért a foglalkozása, dühösen berohant a mosdóba, majd elégedetten elszaladt – csak éppen a fogkrém tűnt el közben.

Szerintem a lopás a legtisztább formája a minimax elvnek, vagyis ez az a tevékenység, melynél a legkisebb befektetés mellett a legnagyobb nyereség kecsegtet.

Természetesen van etikai korlátja, viszont a romák nem ítélik el a kényszerűségből elkövetett lopást (Formoso 2000:142). Mivel egymás között elkérhetik azt amire szükségük van, a lopás – ugyanúgy, mint a kéregetés vagy az üzletelés – a gázsókkal kapcsolatban történik. Alátámasztja ezt Loss Sándor és Szilágyi István (1997) kutatása is. Arra lettek figyelmesek, hogy a polgári perekben szereplő cigányok mindig alperesek, ebből pedig egyrészt az következik, hogy a gázsók számos esetben feljelentik őket – a vizsgálat szerint olyan helyzetekben is, amikben nem cigányok feljelentésétől tartózkodnának; másrészt egymást nem jelentik fel. Az adatok szerint főképp romungrok vannak jelen a bíróságokon, e szerint a hagyományos közösségekben működik egyfajta társadalmi kontroll. Valószínűleg nem zárhatjuk ki a cigányok egymás közötti tolvajlását (ami közösségi elbírálás alá esik), mégis döntő többségében a gázsókkal szemben követik el. Az egyik történet szerint valamely alacsony presztízsű cigány család fiataljai a temetőben a sírokról (roma, gázsó) összeszedték a virágokat, hogy eladják. Nem lehet tudni ennek mennyi az igazságtartalma, mindenesetre ezt követően az érintett család tagjait még inkább megvették és kiközösítették.

Jellemzően, szinte minden itt élőknek van a tarisznijában egy-két anekdota arról, hogy őt vagy ismerőst hogyan lopták meg a cigányok, és beköltözők is magukkal hozzák előítéleteiket: egy friss háztulajdonos, aki még nem költözött ki, így nyilatkozott: „ha csak meglátom, hogy a házam körül cigányok ólálkodnak, hozom a puskámat”. Ezzel szemben a védőnő szerint a cigányság kérdése osztársadalmi probléma, és „természetes is, hogy lopnak, hiszen mit látnak: a rendőrök, bírók megvesztegethetők, a politikusok lopnak, csálnak, a hivatalnokok sikkasztanak... – hiszen egyfolytában ez megy a tévében –, inkább azon kell csodálkozni, hogy még vannak becsületes emberek”.

Amíg egy sikeres lopással egyszeri haszonra lehet szert tenni, addig egy jó kapcsolat hosszútávon sokkal gyümölcsözőbb lehet. Tudják ezt a cigányok is, ezért legfőbb tőkéjüknek a mobilizálható kapcsolatokat tartják. A legértékesebb és leghasznosabb ismeretséget azok jelentik, akik közvetlenül pénzhez vagy pénzszerzési lehetőséghez juttatják a romákat, illetve

azok, akik a hivatalokban dolgoznak. Az egyik közismert roma azzal akart elkápráztatni, hogy előhúzott a pénztárcájából(!) egy fényképet, ahol ő és egy másik férfi állt, és közölte, hogy a barátja a megye legfőbb nyomozója, nyomatékosítás végett elővette a férfi kétnyelvű névjegykártyáját.

A rendszerváltás után különösen felértékelődtek ezek a kapcsolatok. Korábban a férfiak brigádjai a Hajógyárba, míg a nők a budakalászi Lenfonóba jártak, ám a dolgozók közül elsőként a cigányokat bocsátották el, pedig Bartha Gyula csobánkai képviselő szerint a helyi cigányok kitűntek dolgozóságukkal a többiek közül. Végül a gyárak is megszűntek. Az óriási munkanélküliségben szinte kizárólag ismerősök útján lehetett munkát szerezni. Azok a romák akiknek személyes kvalitásai és informális valamint információs lehetőségei jobbak voltak, nemhogy elszegényedtek, de kihasználva az amúgy is kaotikus állapotokat jelentősen meggazdagodtak. Csobánkán is laknak szép számmal kifejezetten gazdagnak számító cigány családok. Közülük néhányan elköltöztek, de többségében a régi helyükön, a rokonok között építették fel minél nagyobb házukat. Egyes családok viszont hiába laktak továbbra is a „cigánytelepen”, a többi, szegényebb családtól elszigetelődtek, egymást ugyan maximálisan támogatták, mégis elvesztették a közösséghez tartozásukat. Kapcsolataikat a többi cigánnyal fokozatosan leépítették, ezzel párhuzamosan igyekeztek ismeretséget kötni nem cigányokkal. Ők az asszimilálódás rögzös útján járnak, megszenvedik a köztes lét néhány előnyét és számos hátrányát. Kérdés az, hogy a következő generációk akarják-e folytatni ezt az utat.

A csobánkai cigányok között is megfigyelhető az a jelenség, amit Hajnal László (1999:100) így írt le: „Ez azt jelzi, hogy a hagyományosan férfiégységen alapuló cigány társadalmon belül megjelenik a presztízsre és az erős gazdasági háttérre támaszkodó *személyes hatalom*, amely a közösségi tekintélyt csorbíthatja, esetenként a közösségi ítéleteket – melyeket hagyományosan a „bíróság”, a cigánykriszi fogalmaz meg – megkérdőjelezheti vagy szembeszegülhet velük”.

Azonban, ha a család nem rendelkezik jelentős anyagi tőkével, viszont gyermekeinek jó képességei vannak, nyitva áll előttük még egy út a felemelkedésre, mégpedig az iskola, a tanulás. Csobánkán a tavalyi évben végzett nyolc cigánygyerek közül heten továbbtanultak, csak egy (túlkoros) diák állt be rögtön dolgozni. Ráadásul a nyolc év során lemorzsolódott tanulók közül is volt, aki munka mellett folytatta tanulmányait. Hasonló folyamatot írt le Fleck Gábor, Orsós János és Virág Tünde (1999:80, 82.) a partosi beás közösségekben: „A négy fiatal közül hárman ugyanabból a családból valók, testvérek. Ebben a családban, amely az utcában a legszegényebb, a tanulás igen komoly értékévé vált az utóbbi két-három évben. Az általános iskolába járó gyerekek szülei a továbbtanulást mint kívánatos célt fogalmazzák meg. Ez korábban egyáltalán nem volt jellemző, sőt, az utca családjainak többsége ma sem tartja igazán fontosnak vagy elérhetőnek a továbblépésnek ezt a módját”. Ebből pedig azt a következtetést vonhatjuk le, hogy „az anyagi tőke gyarapításának lehetetlensége a szimbolikus javak felhalmozódását implikálja”. A szegény családok gyermekei viszont csak állami vagy magán támogatás mellett tudnak továbbtanulni, ami gyakran nem ér el hozzájuk.

Ezzel el is érkeztünk az oktatás témaköréhez.

Függetlenség az iskolában

„Gyerekként kezdtem dolgozni, önállóságra neveltek, szólni nem lehetett. Kevesen vannak, hogy cigányok közül továbbtanultak, de én megfogadtam, hogy a gyerekeimet nem fogom elengedni ilyen messze [az anya szülei Szabolcsban laknak], tanuljon csak, fontos, hogy legyen egy családi fészek, ahova mindig vissza jöhet” – vallotta egy csobánkai anya, akinek fia, Zoli (15 év) a végzős osztály egyik legjobb tanulója, és jó esélye van a továbbtanulásra.

Az, hogy a szülők mennyire tartják fontosnak az iskola folytatását, számomra abból derült ki, hogy amíg a nyolcadik osztály korábbi szülői értekezletein csupán ketten-hárman vettek részt, addig a félévi értekezleten, ahol a továbbtanulási papír kitöltését mutatta be az iskola igazgatója, Csúzi István, kettő kivételével az összes család képviseltette magát.

Régebben nem a továbbtanulás, de az elemi iskola elvégzése volt az alapvető kérdés, ahogy erre Kemény István (1999:10) rámutatott a statisztikai adatok tükrében: „Az első világháború előtt az iskolába nem járó gyerekek aránya a magyarcigányoknál 60 százalék, az oláh-cigányoknál 90, a beásoknál 100 százalék volt. A két háború között ezt az arányt a magyarcigányoknál 40, a másik két anyanyelvi csoportnál 70 százalékra sikerült szorítani. Nagyobb változás következett be a második világháborút követően. Az 1957 után iskolaköteles korba lépőknél az iskolába nem járó gyerekek aránya a magyarcigányoknál 6, a beásoknál 10, az oláh-cigányoknál 17 százalék volt. Az iskolába járás azonban a legtöbb cigánygyereknél nem volt rendszeres, és csak néhány évig tartott.” A csobánkai tanköteles korú cigány gyerekek mindegyike beiratkozott iskolába, a védőnő közlései alapján. Sajnos, ez nem jelenti azt, hogy mindenki járna oda. Az egyik módszer, amivel a roma diákokat az intézmény keretén belül tartják, de gyakorlatilag kihullanak az oktatásból, a magántanulóság. A magántanulónak nem kötelező az órákon jelen lenni, csak vizsgáznia kell. Így fordulhat elő, hogy valaki tizennégy éves és papíron harmadik osztályos. Az érintettek gyakran el sem mennek vizsgázni, ezért „buknak meg” olyan sokszor, majd a tanköteles korhatárt elérve, törlik nevüket a naplóból. Néhány esetben magántanulónak minősítenek olyan gyerekeket, akik nem tudnak lépést tartani osztályukkal, a szülők viszont nem hajlandók speciális tantervű általános iskolába vinni őket. Gyakoribb azonban, hogy fegyelmező eszközként használják, tehát a rendbontók, a beilleszkedni nem tudó, általában túlkoros diákok válnak magántanulóvá. A csobánkai iskolában öten magántanulók.

Egy másik módszer: a cigány tanulók folyamatos alsóbb osztályban tartása. Szerencsére ebben az iskolában tisztában vannak a tanárok azzal, hogy ezzel semmit nem oldanak meg, ennek ellenére kilenc fő túlkoros (kettő vagy több évvel idősebb a legfiatalabb osztálytársától), és tavaly kilencen buktak meg. Összehasonlításképpen az országos átlag olyan községi iskolákban, ahol a cigány tanulók aránya 22 százaléknál magasabb csupán 6,59 (szórás 3,31) (vö. Kertesi G. – Kézdi G. 1996:87).

Sokszor a nagyszámú hiányzás okoz gondot, előfordul, hogy emiatt válik a diák osztályozhatatlanná. Igaz, hogy az iskola mára része a csobánkai romák mindennapjainak, a rendszeres óralátogatás alól azonban (főleg a felső tagozaton) megpróbálják kivonni magukat. Vajon nem ugyanazon okok állnak ennek hátterében, mint amiért bér munkát sem vállalnak? Nevezetesen a szabadságvágy, függetlenségre való törekvés, a kötöttségek elől menekülés. Az egyik óralátogatásom során éppen Petőfi Sándor Kutyák dala és Farkasok dala című verseit hasonlították össze a tanulók.

A KUTYÁK DALA

Süvölt a zivatar
A felhős ég alatt
A tél iker fia
Eső és hó szakad.

Mi gondunk rá? mienk
A konyha szöglete,
Kegyelmes jó urunk
Helyeztetett ide.

A FARKASOK DALA

Süvölt a zivatar
A felhős ég alatt
A tél iker fia
Eső és hó szakad.

Kietlen pusztaság
Ez, amelyben lakunk,
Nincs egy bokor se, hol
Meghúzhatnók magunk.

S gondunk ételre sincs.
Ha gazdánk jóllakék,
Marad még asztalán,
S mienk a maradék.

Az ostor, az igaz,
Hogy pattog némelykor,
És pattogása fáj,
No de: ebsont beforr.

S harag multán urunk
Ismét magához int,
S mi nyaljuk boldogan
Kegyelmes lábait!

Pest, 1847. [január]

Itt kívül a hideg,
Az éhség ott belül,
E kettős üldözőnk
Kínoz kegyetlenül;

S amott a harmadik:
A töltött fegyverek.
A fehér hóra le
Piros vérünk csepeg.

Fázunk és éhezünk
S átlőve oldalunk,
Részünk minden nyomor...
De szabadok vagyunk!

Pest, 1847. [január]

Tanárnőjük, miután számba vették mindkét állat életének előnyös és hátrányos oldalát, megkérdezte a gyerekektől egyenként, ha lehetne választani, ki melyik szerepet választaná. A jelenlévő öt cigány tanulóból négyen farkasok akartak lenni, míg a nem cigányok egyöntetűen a kutya életét választották volna.

A másik szembeötlő jelenség, amely ehhez kapcsolódik, a cigány gyerekek körében elterjedt viselkedés, aminek lényege, hogy a helyzetből vagy feladatból adódó korlátokat tágítsák, határokat átlépjék, s ha ez nem sikerül, illetve egy probléma megoldása nem megy, gyakran egyszerűen kilépnek a helyzetből. Ezt, a pszichológiai szakzsargonból kölcsön vett szóval, acting outnak lehetne nevezni. Működésem kezdetén, amikor a tanárokat kérdeztem meg osztályuk problémás tanulóiról, a magatartási gondok címszó alatt százával hoztak példát az acting outra: „Képzeld el, amikor egy tizenakárhány éves gyerek nem bírja végigülni az órát. Egyszer csak fogja magát, felpattan, kimegy inni, vagy odamegy a haverjához a másik pad-sorba”. „Gézával az a gond, hogy ha valami nem úgy van, ahogy ő elképzelte, rájön a bolond-óra, hisztizik csapkod, üvöltözik, nem lehet bírni vele” ... Később, a foglalkozások során saját bőrömmön tapasztaltam ezt: azon kevés szabályt, amit a legelején megbeszéltünk, a gyerekek minden adandó alkalmat kihasználva megpróbálták megváltoztatni, átlépni.

Mielőtt tovább lépnénk, tisztázni kell, hogy az acting out (pszichológiai jelentése szerint a belső lelki történések cselekvésbe fordítása, amikor a feszültség gyorsan levezetődik, miközben változás nem történik) mögött ebben az értelemben két mechanizmus áll, amit szét kell választani. Egyrészt a korlátok szét törésére, a határok átlépésére irányuló törekvés, amit jól mutatnak a fentebbi példák. Másrészt kilépés a frusztrációs helyzetekből. Mindkét jelenség a szocializációban gyökerezik, mindkettőre jellemző a mozgásos reakció, de míg az előbbi a szabadságra neveléssel (vö. Formoso 2000) van összefüggésben, addig az utóbbi a frusztrációs tolerancia kialakulási folyamatával áll kapcsolatban. (Ezekről bővebben lesz szó a nevelésről szóló fejezetben).

A csobánkai általános iskola másik jellemzője – ami egybevág az országos tapasztalattal (vö. Radó 1995) – sajnos az, amit az egyik képviselő enyhe pesszimizmussal így fogalmazott meg: „A szülők nem hozzák ide a gyerekeiket azért sem, mert a továbbtanulási esély gyakorlatilag nulla”. Ez természetesen túlzás, hiszen éppen a napokban büszkélkedett János, az egyik nyolcadik osztályos tanuló egy budapesti középiskola válaszlevelével, melyben szüksézávan közölték, hogy felvételt nyert. A fentebb említett tavalyi végzős osztály kimagaslóan jó eredményt ért el ebből a szempontból. A választások között elsősorban szakmunkásképzők, szakközépiskolák állnak, nagyon kevesen adják be jelentkezési lapjukat gimnáziumba. Csobánkán nincs középiskola, így a sikeresen felvételizők jelentős többletköltséget rónak a

büszke családra, ezért is részesítik előnyben a környékbeli, elsősorban szentendrei és békás-megyeri iskolákat. Radó Péter (1995) arra hívta fel a figyelmet, hogy nem a rossz iskola miatt nagy a bukások, kimaradások, évismétlések száma a cigány gyerekek körében, hanem pont fordítva, ezek az adatok rontják le az adott iskolák teljesítménymutatóit.

Mi áll ennek a hátterében? Ez az a kérdés, amit általában vizsgálni szoktak a cigányok-iskola relációban. Szerencsére egyre több tanulmány jelenik meg, mely nem pusztán az okokat akarja feltárni, de megoldást is keres vagy ajánl a problémákra.

1. Szegénység

Az okok között szerepel a szegénység. Minden roma családban megtalálható a szegénységről szóló, ahhoz kötődő mítosz. Azon cigányok is, akik meggazdagodtak, egykori legendás szegénységükről egymást túllícitálva mesélnek. Azok viszont, akik a mai napig nyomorognak, nem szívesen beszélnek a szűkösebb időről. A rendszerváltást követő munkanélküliség nyomán sok helyen kérdéses volt a mindennapi élelem megszerzése. Mostanra már javult a helyzet, viszont téli hónapokban, amikor az alkalmi pénzkereseti lehetőségek lecsökkennek, és a természeti kincsek forrása is elapad, bizony kevesebb jut a konyhára.

A cigány családok a nem cigányoktól jelentősen eltérően súlyozzák a pénzköltést. Amíg ez utóbbiak gyakran a számlákat (víz, gáz, villany, telefon ...) egyenlítik ki lehetőleg először, vagy félretesznek a későbbi kifizetésre, addig az előbbiek ha nagyobb összeget kapnak kézhez, szívesen vesznek meg maguknak, vagy a gyerekeknek egy-egy divatos ruhadarabot, cipőt, videót vagy egyéb vágyott dolgot, és természetesen meghívják a többieket egy „felesre”, fizetnek egy kört mindenkinek, és aki ebben nem vesz részt, az súlyosan elmarasztalják (vö. Stewart 1994). Amiről viszont a szakirodalomban ritkán olvashatunk, az a romák takarékoskodása, pedig már Stewart (1994) is leírta, hogy amikor kölcsönt akart kérni az egyik férfi a rokonától, az nem tudott adni, mert lekötötte a bankban, és ha kiveszi elesik a kamatokról. Ugyanígy az előrelátásuk bizonyítéka, hogy egyre több házban jelenik meg fagyasztóláda, vagy fagyasztószelektény – amint ezt a megfigyelést a védőnő is alátámasztotta –, mely segít átvészelni a szűkösebb időket.

Mindezekkel együtt a csobánkai romák életszínvonala elmarad a gázsókétól, számos család nagyon szegény, nem meglepő tehát, hogy mind az iskolában, mind az óvodában a cigány gyerekek teszik ki a veszélyeztetett és a hátrányos helyzetű gyerekek listájának 90-95 százalékát. Az intézmények támogatásokkal segítik a roma fiatalokat, hiszen hiába ingyenes az oktatás, mégis a tanszerekre, tankönyvekre, füzetekre, napközire... egy vagyont kell fizetni. A különböző osztályokat át meg átszövik a rokoni szálak, a felszerelések, ruhák gyakran öröklődnek. Az egyik lány részletesen elmesélte, mi mindent küldtek neki a német testvér-városból, Wertheimből hozzájuk látogató gyerekek. Az ajándékokat nagy becsben tartja, egy dobozban vannak, ahol gyakran megnézi őket. A képeslapot kitette az ágya mellé, de játékautókhoz nem nyúl. Elvirának (10 év) még három fiútestvére van, és amikor elővettem a játékokat, megjegyezte, hogy neki egyetlen babája sincs. Csobánkán nem csak a cigány családok szegények, de maga az iskola is. Amikor 1901-ben megnyitotta kapuit, még elegendő volt 3 tanterem, amit később többször kibővítettek. Ez most is folyamatban van, de különböző akadályok miatt nem lehet tudni, mikor készül el. Jelenleg nincs technika terem, nincs egyetlen szertár sem, a könyvtár és a számítógépes oktatás kénytelen osztozni egy termen, nincs hely, amit ki lehetne jelölni a dohányzók számára, így az egész tanári szoba dohányzó övezet, tehát a füstmentes tanárok kénytelenek együtt szívni kollegáikkal a cigarettákat. Az épületen belül nincs tornaterem, télen-nyáron vándorolnak a gyerekek az iskolából a Községi Ház udvarán lévő ütött-kopott terembe, majd vissza. A helyhiányon kívül az eszközhiány (kevés az írásvetítő, a tévé...) is aggasztó, nem beszélve a szemléltető eszközökről.

Mivel a cigány kultúra alapvetően nem írásos, ezért különösen a roma tanulók számára lenne fontos a szemléletes oktatás. Szeretném leírni, pl. a kémia órákon is a kísérletek töredékét végzik el, pedig azok által közelebb kerülnének a megértéshez. A kutató és fejlesztő programok révén kifejezetten a roma diákokat megcélzó tananyagok készültek, melyeket az iskolában nem használnak fel.

Az otthoni szegénység által nem teremthetők meg a tanulás optimális feltételei, ráadásul az iskola is anyagi gondokkal küzd, ezért a cigány gyerekek iskolai kudarcában a szegénység duplán is szerepet kap.

2. Egészségkárosító tényezők

A szegénységgel gyakran párosulnak az egészségtelen életkörülmények, vizes, dohos falak, levegőtlen, sötét szobák, betegségek, járványok... Sok szülő említette például, hogy gyermekei krupposak vagy asztmásak. Szerencsére a nehéz körülmények megedzik a gyerekeket. Számtalanszor láttam télen roma gyerekeket egy szál pulóverben vagy kigombolt, rövid dzsekiben dideregni. A kicsik egy részét valóban acélossá teszik a megpróbáltatások, másik részük viszont születésétől kezdve sokat betegeskedik, gyakran van kórházban. Különösen ki vannak téve ezen veszélyeknek a koraszülöttek, ami a cigányoknál gyakori. Ennek hátterében többek között a várandós anyák dohányzása, maguk az egészségtelen körülmények, és az endogámia áll. (A felsorolás nem teljes, de a legkiemelkedőbb rizikófaktorokat tartalmazza).

A dohányzás az iskolában is nagy gond, különösen azóta, hogy az 1999./XLII. számú egészségügyi rendelet kifejezetten megtiltotta, hogy a tanulók cigarettára gyűjtsanak. A diákok véleménye élesen megoszlik ebben a kérdésben. Egyik részük aktív dohányos, általában 5. osztálytól kezdődően, amikor idősebb társaik bevonják őket (szép szóval, vagy erőszakkal), így az iskola befejezésére a függőség kialakul náluk. Ők többnek és vagányabbnak érzik magukat a cigi által. Különösen amióta a tilalom életbe lépett, s a felnőttekkel való beszélgetés közben vagy órák alatt folyamatosan utálnak rá. Az eladók 18 éven aluliakat nem szolgálhatnak ki, ezért a gyerekek megkérlik egy-egy rokonukat, ismerősüket, hogy vegyenek számukra cigarettát – nem megy ez másként a „cigány kocsmákban” sem.

A gyerekek másik része viszont elítéli, egészségtelen és buta dolognak tartja a dohányzást ilyen fiatalon. A két tábor megoszlása nem etnikai alapú, valószínűleg nagy szerepe van a vélemény kialakításában az otthoni mintának, a példaképeknek.

A másik ok, az egészségtelen körülmények, melyek fokozottan érzékeny kismamákra különösen nagy veszélyt jelentenek.

Az egészségtelen életkörülmények és egyéb kapcsolódó rizikótényezők hatása számszerűen kimutatható, ha megnézzük a cigányok várható életkorát (vö. Stewart 1994), mely évekkal kevesebb, mint a nem cigányoké.

3. Szegregáció

Kertesi Gábor és Kézdi Gábor (1996:11) statisztikai adatokkal támasztotta alá a cigánygyerekek országsszerte megfigyelhető szegregációját: a cigány tanulók több mint 70 százaléka olyan iskolába jár, ahol arányuk meghaladja a 10 százalékot, míg a nem cigány tanulók kétharmadának iskoláiban a cigányok aránya kevesebb, mint 1,5 százalék. „Összességében ez azt jelenti, hogy a nem cigány gyerekek nagy része az iskolában nem lát maga körül cigány gyereket, a cigány gyerekek túlnyomó többsége pedig iskolai tapasztalatai alapján – tévesen – azt gondolhatná, hogy az országban nagyjából minden negyedik ember cigány származású. Egy minden tekintetben látványos helyzetű etnikai kisebbség esetében az ilyen mértékű etnikai elkülönülés okvetlenül káros”.

A csobánkai emberek vélekedésében is megfigyelhető ez a szemlélet, főképp amikor a község „elcigányosodásáról” beszélnek. Különösen jellemző ez azokra a szülőkre akiknek a gyermekei az általános iskolába járnak, ahol a cigány többség kevésbé köszönhető a roma diákok számbeli szaporodásának, sokkal inkább az arányok eltolódásának.

A tavaly végzős osztályt alsó tagozatban teljes mértékben cigány tanulók alkották, míg ugyanazon az évfolyamon működött egy párhuzamos osztály, ahol a nem cigányok tanultak. Elérve a felső tagozatot, a két osztályt összevonták, aminek következtében az utóbbi gyerekek egyszerűen másik iskolába mentek, a szülők nem voltak hajlandók „cigányok közé” adni gyerekeiket. A roma szülők természetesen többször tiltakoztak az elkülönítés ellen, mindhiába. Nem csak önérzetükben sértették őket, de attól is féltek, hogy gyermekeik kevésbé színvonalas oktatásban részesülnek. Ambrus Péter (1994) megállapítása szerint „A „tantervi minimum” oktatás leple alatt a 8. osztály után gyakorlatilag képzetlenül bocsátja ki” az iskola a diákjait. Csongor Anna (1991) szintén a cigánygyerekek iskolán belüli szegregációjára hívta fel a figyelmet.

Az elkülönülés több szinten megfigyelhető. Az osztályba érve, első ránézésre feltűnő az ülésrend: egyik oldalon a roma tanulók, másikon a gázsó diákok; vagy elől ülnek a nem cigányok, hátul a cigányok. Alsó tagozaton még nem ilyen éles az elhatárolódás. Sok mindent elárulnak az osztály szerkezetéről azok a feladatok vagy játékok, ahol egymást választhatják a gyerekek. Ezen esetekben jellemzően és következetesen a romák romákat, a gázsók gázsókat választanak. A felső tagozaton ehhez egy másik „osztályozási elv” is társult: a fiúk-lányok dimenzió. Kevésbé látványosak azon ellentétek, melyeket a gyerekek maguk között oldanak meg, vigyázva, hogy egy felnőtt se legyen szemtanú. Ilyenkor általában a cigányok megvernek egy-egy nem cigány gyereket, amiről szóbeszéddek szólnak. Ezek a szóbeszéddek sajnos nem alaptalanok. (Gyakran adódnak nézeteltérések a roma diákok között is, amit verekedéssel intéznek el, de az előbbivel szemben ez – általában – nem etnikai alapon nyugvó ellentét).

A roma és gázsó gyerekek elkülönülése-elkülönítése elevenen élő probléma nem pusztán a csobánkai iskolában, hanem országszerte. Kozma Tamás (1993) négyféle iskolatípust írt le:

1. olvasztótégely,
2. kétnyelvű oktatás,
3. internacionalista,
4. multikulturális.

Ezek mindegyike az együttélés egy-egy lehetséges formáját nyújtja, különböző szemléletmódokat tükröz. Amilyen mértékben a romák elveszítik kultúrájukat, oly mértékben az ország is szegényedik. Az iskola ebben a folyamatban akarva-akaratlan szerepet vállal – a kérdés az, hogy mi mellett teszi le a voksát.

4. Szocializáció

Az iskolaérettség alacsony voltát az otthoni környezetben szokás keresni, az pedig tény, hogy a roma gyerekek iskolaérettsége átlagosan elmarad a nem romákétól. Amíg Várnagy Elemér 1970-ben arról írt, hogy nagyon kevés roma gyerek jár óvodába, mára ez már csak az alföldi hagyományos közösségekre igaz. Csobánkán például 1996-ban 30 gyerek született, akik mostanra kiscsoportosok lettek. Az említett csoportba 31-en járnak, ebből – az óvoda adatai szerint – 20-an cigányok. Első ránézésre ez meglepő, hogyan lehetnek többen, mint ahányan születtek. A választ abban kell keresnünk, hogy a csoportok korosztályok szerint nem homogének, számos gyerek, aki nagy valószínűséggel évet fog ismételni, inkább a kicsi vagy a középső csoportot járja kétszer, mint a nagycsoportot. Érdekesebb tehát a három évet összevontan kezelni és eszerint hasonlítani össze a születések számát az óvodások létszámá-

val: amíg az 1994–95–96-os esztendőben összesen 112-en születtek, addig az óvoda három csoportjába 88 gyerek van beíratva. Ha figyelembe vesszük, hogy Csobánkán ez az egy állami óvoda van, de már nyílt magánóvoda is, és többen vállalkoznak gyerekefelügyeletre, és néhány bejáró szülő inkább a munkahelyéhez közelebb fekvő óvodát választja gyermeke számára, akkor ezek alapján elmondható, hogy a 3-6 éves korosztály szinte minden tagja jár óvodába Csobánkán. Az egy másik kérdés, hogy igaz-e az óvodai foglalkozások minőségére is az, amit Ambrus Péter (1994) az iskolákkal kapcsolatban megfogalmazott. Mégis az óvodák jelentőségét támasztja alá Keresztesi G. – Kézdi G. (1996:99), hiszen az iskola sikertelenségét legkevésbé az óvodákba járók nagy aránya segíti elő ($r=-0,47$).

Az intézmények hatását azonban nem érdemes túlbecsülni. Különösen ebben a korban az otthon szerepe a meghatározó a gyerekek életében. A roma kicsinyek szocializációja számos vonásában lényegesen eltér a gázsókétól.

A hagyományosan orális kultúrákban felnövekvő cigánygyerekek nyelvi fejlődését régebben úgy írták le, hogy „az otthoni kommunikációs lehetőségek mennyiségi és minőségi szempontból elégtelenek”, hiányoznak a megfelelő beszédminták, aminek következtében „nyelvi deficit” alakul ki náluk. Réger Zita (1991, 1995) nyelvész hívta fel a figyelmet arra a gazdag vokális ismeretanyagra, amiben a cigánygyerekek születésüktől kezdve részesednek. Amíg a nem cigány kisgyerekek általában csak a szűk családdal (apa, anya, testvérek), esetleg a nagyszülőkkel van szorosabb kapcsolatuk, addig a cigány gyerekek kommunikációja szerteágazó, a közösség és a rokonság körbeveszi őket. Amíg az anya-gyerek diádikus viszony a nem roma gyerekeknél az óvodába lépésig meghatározó, és azt követően is nagy jelentőségű, addig a roma gyerekek, miután megtanultak járni, a közösség határain belül szabadon mozoghatnak (Formoso 2000), az anyán kívül több rokonnal igen szoros kapcsolatot tart fenn, vendégek érkeznek hozzájuk és vendégségbe mennek (Stewart 1994) stb.

Amiből mégis hátrányuk adódik, az abból ered, „hogy a gyerekek számára elérhető, otthon elsajátított nyelvi mintából az írott nyelvvel, az írásbeliséggel való kapcsolat rendszerint hiányzik” (Réger 1995:103). Ez megmutatkozik egyrészt a tárgyi kultúrában, azaz nem sorakoznak kötetek a polcokon, illetve az úgynevezett „írás-olvasás élménnyel” (literacy event) is ritkábban találkozunk a cigány gyerekek. A könyvvel való ismerkedés számos készséget fejleszt ki, mely az iskolában kamatoztatható, s amitől a roma gyerekek elesnek, ilyen annak a természetessége, hogy az írott szöveg beszédre, a beszéd írássá alakítható, vagy a könyvek kezelésében alapvető szabályok megismerése, például a lapozgatás, a direkcionáltság, vagy annak a tudása, hogyan válhatunk hallgatóvá, és mely kérdésekkel lehet az írott szöveg lényegét kideríteni. Annak ellenére, hogy ma már tömegesen végzik el a 8 általánost a cigányok, Ambrus Péter 1994-ben még mindig 90 százalékra becsüli a funkcionális analfabetizmust. Talán ezért is volt olyan nagy sikere az iskolaigazgató tájékoztatójának a felvételi űrlapok kitöltéséről. Nem arról van szó, hogy a szülők ne tudnák elolvasni a szöveget, sokkal inkább arról, hogy az értelmezéssel kapcsolatban merültek fel kérdések. A részletes megbeszélés ellenére számos lapon szerepeltek tévesztések.

A nyelvi szocializáció mellett nyelvi probléma is megfigyelhető a csobánkai iskolában. Amíg az előbbi magában foglalja „a közösségben érvényes, szociálisan és kulturálisan meghatározott nyelvhasználati módokat is” (Réger 1995:102), addig az utóbbi kifejezetten a nyelvismertet, jelen esetben a nyelv nem ismeretét jelöli.

Országosan megfigyelhető tendencia a nyelvcsere, „a beás és cigány anyanyelvről a magyar nyelvre való áttérés, ami ennek a kétnyelvűségnek a keretében zajlott és zajlik” – írja Kemény István (1999:11). A nyelvészet előmozdította – Csobánkán is –, hogy a cigányok a telepekről beköltöztek a faluba (igaz, csak rábeszélésre), a munkavállalás során, vagy hivatalos ügyekben csak a magyar nyelvet használhatták, ugyanígy az egészségügy vagy az igazságügy dol-

gozóival kapcsolatban is. A legnagyobb hatást azonban valószínűleg az óvoda és az iskola gyakorlata, ahol egy-két kivételtől eltekintve az óvónő, a tanító, a tanár egy szót sem tudott cigányul vagy románul (Kemény 1999:11). A felmérések szerint a különböző cigány csoportok különböző anyanyelvűek, és nyelvcseréjük üteme is eltérő.

Anyanyelv szerinti megoszlás

| év | magyar | beás | cigány | egyéb |
|------|--------|------|--------|-------|
| 1971 | 71 | 7,6 | 21,2 | 0,2 |
| 1993 | 89,5 | 5,5 | 4,4 | 0,6 |

Megfigyelésem szerint a roma tanulók szinte mindegyike beszéli a cigány nyelvet, főleg otthon, magyar szavakkal keverten. A diákok gyakran használták ki, hogy a tanárok és óvónők között egyetlen cigány származású sincs, saját nyelvükön beszélve meg a „titkokat”, vagy egy-egy poént elmondva. A nem roma osztálytársak a cigány nyelvet inkább értették, mint beszélték, bár akadt köztük, aki folyékonyan megtanulta roma barátaitól. Ugyanígy a régebben közöttük levő tanítók és óvónők is megértettek számos dolgot, beszédben viszont soha nem használták.

| Az iskolában eltöltött évek | létszám | |
|-----------------------------|---------|---|
| 0 – 3 | 4 | (A táblázatban nincs feltüntetve a német és a zenetanár, akik félállást vállaltak.) |
| 3 – 5 | 2 | |
| 5 – 10 | 5 | |
| 10 – 15 | 2 | |
| 15 – | 3 | |

Amint azt a számok is megmutatják, a tanárokat három részre lehet osztani, vannak, akik rövid időt töltenek ebben az iskolában, ők általában pályakezdők, és visszariadnak a megpróbáltatásoktól. Vannak, akik már elég hosszasan (5-10 év) ezen falak között tanítottak, és ha valami nagy változás nem következik be saját vagy az iskola életében, valószínűleg csatlakoznak a harmadik csoporthoz, akik már több, mint 10 éve tanítanak itt. Megismerték már az embereket, sőt, már a második generáció kerül ki a kezük alól.

Számtalanszor előfordult, hogy hallottam, amint a roma gyerekek helytelenül ragoztak, s ezért a jelenlévő felnőtt – többé-kevésbé megalázóan – javította ki. Néhány diáknak, akik otthon inkább a cigányt beszélték, sokszor olyan egyszerű magyar szavak nem jutottak eszükbe, mint az „ablak” vagy a „kabát” – hogyan lehetne elvárni tőlük a választékos kifejezőmódot? Különösen teljesítmény-helyzetekben jöttek elő ezek a gátak: dolgozatíráskor, feladatmegoldáskor...

A nyelvi problémák mellett Csongor Anna (1991) kiemelt néhány jellemző konfliktust:

- tornaórán a lányok nem vetkőznek le,
- nincs ébresztőórájuk, így gyakori a késés,
- viháncolással leplezik szorongásukat, amit gyakran pimaszságnak vélnek a tanárok,
- latencia korban az iskola gyerekként kezeli a roma diákokat, míg otthon már felnőttként tekintenek rájuk (a kimaradásoknak, lemorzsolódásoknak ez az egyik oka).

Ezen problémák rámutatnak néhány szocializációs sajátosságra, melyek hozzájárulnak a roma gyerekek iskolai kudarcához.

Nagyon sok gond származik az utolsóként említett konfliktusból, nevezetesen abból, hogy az iskola továbbra is gyerekként kezeli a serdülő roma diákokat, otthonukban pedig már felnőttként tekintenek rájuk. Erzsébet még csak 7. osztályos, mégis fejlett, nőies teremtmény, nem véletlen, hogy máris megkérték a kezét. (Tudván, hogy a lányok szüzessége milyen fontos, gyakran 13-14 évesen férjhez mennek, gyermeket vállalnak a cigánylányok). Erzsébet is az általános iskola befejezése után szeretne gyereket, „jó sokat, vagy tízet”, akiknek ellátására máris alkalmas. Vele ellentétben barátnője, Vera egyáltalán nem akar gyereket szülni, nem akar nyakába venni ilyen nagy felelősséget, „mert a gyerekkel annyi gond van, nem csinálhatom, amit akarok” – érvelt.

Az iskola pedig nem alkalmazkodik érdeklődésük megváltozásához, nem készíti fel őket eljövendő életükre.

Gyakran hiányzásuk abból ered, hogy szüleiknek kellett segíteni a munkában, vagy kisebb testvérükre kellett vigyázni. Szilviát (13 éves) évekkal ezelőtt elhagyta az apja, anyja gyakran beteg, így gyakorlatilag ő neveli öccsét, gondozza anyját. Emiatt tavaly sokat hiányzott, mégis be tudta fejezni az évet. Most kevesebbet volt távol az iskolából, mégis több tantárgyból bukásra áll. Tanára két malom közt őrlődik, egyrészt megérti a lány nehéz helyzetét, másrészt osztályoznia kell őt, a tantervi minimumot számon kell kérnie. Amíg mások Szilvia örökös „lógására”, „utcán tekergésére” hivatkozva elítélték a lányt, tanára megvédte őt, mondván: „akárhányszor náluk jártam, Szilvi vagy főzött, vagy mosott, mindig csinált valamit”. Sajnos „az iskolák nincsenek felkészülve a kulturális különbségek tolerálására” – állapította meg Radó Péter (Felcsúti J., <http://romapage.hu>).

Amíg a roma közösségekben a gyerekek joga van részt venni a megbeszéléseken, addig az iskolában számtalanszor hoznak a „feje fölött” döntéseket őt érintő kérdésekben. Amikor a roma diák jogaira hivatkozik vagy nyíltan hangot ad véleményének, azt számtalanszor szemtelenkedésnek, pimaszkodásnak vélik, elfeledve a mögötte meghúzódó kulturális gyakorlatot.

E. Chambers (1985) és munkatársai a „kulturális illeszkedés” kezelésében segédkeztek egy általános iskolában. Hamarosan fölfedezték, hogy ez nagyrészt az adott tanár megfigyelésén alapul, valamint azon, mit tart „kulturális viselkedésnek”.

Egy másik jellemzője a roma kultúrának, hogy egészen más a fiúk és a lányok státusza. Stewart (1994:209) így fogalmazta meg: „A fiúk korán megtanulják, hogy a lányokkal szemben minden területen érvényesítsék előbbrevaló voltukat”. Ha belegondolunk, hogy a tanári szakma mennyire elnőiesedett, felmerül a kérdés, befolyásolja-e ez a tanár-diák kapcsolatot roma tanulók esetében.

Végül ide kívánczik az a vonás, mely áthatja a roma anyák nevelését, a szabadság eszménye. Azok a roma gyerekek, akiket otthon nem korlátoztak, szükségleteiket azonnal kielégítették, az iskolába lépve ennek szöges ellentétét tapasztalják. Ezzel nem tud megbirkózni minden diák, vannak, akik passzivitásba menekülnek, vannak, akik devianciába. Mindenesetre ez is alapvetően hozzájárul az iskolai sikertelenséghez.

5. A család és az iskola közötti rossz viszony

A roma emberek alapvető bizalmatlansággal közelítenek minden gázso intézmény felé, s ilyen az iskola is. Általában saját iskolai kudarcuk ezt még inkább megerősíti. Sikertelenségük negatív attitűdöt alakít ki, melyet örökítenek gyermekeiknek (Radó 1995; Liskó 1996; Formoso 2000). Akadnak vizsgálatok, melyek a tanulást a roma szülők által megbecsült értéknek mutatják be, pl. a fentebb idézett Fleck G., Orsós J. és Virág T. (1999), vagy J. Ogbu 1974-es vizsgálata, mely szerint a tanári vélekedéssel ellentétben a cigány tanulók szüleinek nagy része pozitív véleménnyel volt gyermekük képességéről és előmeneteléről.

Ebben a témában is, mint általánosan, megfigyelhető a romák és a gázsók közti kommunikáció hiánya. A szülők nem keresik fel az iskolát, a tanárok – akik között nincsenek romák – ritkán látogatják meg a családokat. Legalábbis ez az országosan megfigyelhető gyakorlat (vö. Csorba J. 1993). Ebben a tekintetben a csobánkai iskola kilóg a sorból. Az osztályonkénti kettő-három szülői értekezleten az alsó tagozaton a szülők szinte teljes létszámban jelen vannak, bár ez a felsőbb osztályokban már kevésbé igaz. A tanárok gyakran felveszik a kapcsolatot a diákok szüleivel, különösen probléma esetén. Ugyanígy, a másik oldalon is megnyílt a kommunikáció: a roma anyák veszik a fáradságot, és bemennek az iskolába, ha valami olyan dologról kapnak hírt, ami nekik nem tetszik. A gyerekek gyakran kiszínezik a történeteket, előfordul, hogy túl élénk színekkel. Legutóbb például az egyik kisfiú feldagadt szájjal ment haza. Otthon azt mondta, hogy az egyik tanár leállította verekedés közben, és akkora pofont adott neki, amitől feldagadt a szája. Valószínűleg a fiú nem gondolta végig, hogy egy ilyen történet milyen következményekkel jár. Anyukája méltán felbőszült, és azonnal az igazgatóhoz sietett. A „szembesítés” során kiderült, hogy a tanár valóban megfékezett egy bunyót, ahol a főszereplő fiú ütlegelt lelkesen egy nálánál jóval fiatalabbat. A sérülés viszont nem akkor keletkezett, hanem még előtte, szünetben, amikor az udvar jegén csúszkált társaival, és véletlenül elesett. Így felszínre került az igazság, az anyuka is megbékélt, az iskoláról sem keringtek tovább téves információk, egyedül a fiú érezte kicsit kényelmetlenül magát, de valószínűleg gyorsan túllépet rajta. Ez egy nagyon látványos, pozitív kimenetelű példa volt, de számtalanszor nem sikerül ilyen egyszerűen tisztázni a kérdéseket és „rövidre zárni” a kommunikációs láncot.

Egy másik esetben az osztályfőnök személyesen telefonálta körbe az érintett gyerekek szüleit, hogy a csoporthoz beleegyezésüket adják. A tanár szavában hittek a szülők. Erre azért került sor, mert én még ismeretlenül meghívót küldtem számukra, de a találkozóra nagyon kevesen jöttek el.

Magyarországon az általános tankötelezettséget már 1868-ban bevezették, de még az 1970-es évekig nagy gondot jelentett a beiskolázás. A szocialista rendszer három fő célt tűzött ki maga elé a cigányokkal kapcsolatban:

1. a telepek lerombolása, a cigányok integrált letelepítése;
2. a cigányok munkába állítása,
3. és a roma gyerekek beiskolázása (Choli D. J., <http://romapage.hu>)

A telepek lerombolása által számos közösség széthullott. A juttatások miatt és a büntetéstől való félelem következtében a romák nagy része elhelyezkedett valahol, de általában váltogatták munkahelyüket, vagy előfordult, hogy csak papíron volt nyoma ottlétüknek, a valóságban nem dolgoztak. Ugyanígy az iskolák is nagy feladatot vállaltak magukra azáltal, hogy az oktatást a szülők kezéből kiragadva, a tantermek falai között próbálják megoldani – máig sem sok sikerrel. Bár a folyamatos iskolába járás a 90-es években gyakorlattá vált, sőt, a tanulás motívuma 60-as, 70-es években még a közösségi mesélésekbe is beépült (Kovalcsik 1995), a tananyag egyáltalán nem közelített a romák igényeihez.

6. Elméleti vagy gyakorlati élet

„Most éppen a mértékegységek átváltását tanuljuk. Egy hétig gyakoroltuk, aztán mást vettünk. Ma újra elővettük és megint nem tudták, pedig nem igaz, hogy mennyire a szájukba rágtam, mert amikor tanuljuk, akkor jó, bemagolják, de miért érdekelné őket, hogy 1 dm^3 hány cm^3 , ha még nem tudják, mire jó?” – panaszkolta az egyik osztályfőnök.

Choli Daróczi József (<http://romapage.hu>) is azt hangsúlyozta, hogy ha iskolai sikert akarunk elérni a gyerekeknél, akkor alkalmazkodni kell a roma értékekhez, és az oktatást a cigányok szükségletei köré kell építeni. Szerinte a szülők három ok miatt adják gyermekeiket iskolába, (1.) félnek az állam által meghatározott, kiszabható büntetéstől, (2.) nem akarnak elesni a támogatásoktól és segélyektől, és végül (3.) az iskolát gyermekmegőrzőnek tekintik. Számukra sokkal fontosabb az, mivé válik a gyermekük, és hogy a közösség aktív tagja legyen. Régen a lányoknak még azt sem engedték meg, hogy a 8 elemi elvégezzék, elég volt az, hogy írni-olvasni megtanultak. Formoso (2000) által bemutatott életutak mindegyikében a mesterséget mimetizmussal sajátították el. Még gyermekkorukban elkísérték szüleiket, rokonaikat üzletelő, gyűjtögető útjaikon, így tanulva el a munkák csínját-bínját, iskolába egyikük sem járt. A foglalkozás ennek következtében gyakran hagyományozódott. A való élet és az iskola követelményrendszere viszont gyakran nincs összhangban. „A saját kultúrájukban értelmes, talpraesett, tehetséges gyerekek maguk is tisztában vannak azzal, hogy amit ők tudnak, annak az iskolában értékesíthető tudáshoz semmi köze sincs...” (Diósi 1985:39).

A roma kisgyerekek hamar kezdenek el egyedül járni, mozgásfejlődésük gyors, ügyesen, gyorsan mozognak. Általában nagyon jó ritmusérzékkel rendelkeznek. Mégis grafomotoros képességük az átlagosnál gyengébb, hiszen kultúrájuk alapvetően orális. Hiába veszik ki a részüket a házi munkából már 6 éves koruktól, és hiába tudnak főzni, mosni, kisebb testvéreiket ellátni, ha a tananyag ehhez nem kapcsolódik, ismeretük értéke elvész. Freinet, a híres reformpedagógus felismerte ezt a problémát még a századelőn, és megoldásként kidolgozta módszerét, melynek lényege az volt, hogy az alapvető ismereteket munka és produktív tevékenységek keretében sajátították el a diákok.

Nem csak az oktatás tartalma, de a formája sem alkalmazkodik a cigány gyerekekhez. „A magyar iskolarendszer kizárólag a frontális ismeretközlésre épít, s ez is hozzájárul a cigány tanulók sikertelenségéhez. A cél ugyanis a tanulók tárgyi tudásának növelése, az individuális személyiségfejlesztés, a gyerekek közötti együttműködési készség, a kreativitás kialakítása – a nyugati pedagógiai elvekkel ellentétben – teljesen háttérbe szorul” – nyilatkozta Radó Péter (Felcsuti Judit, <http://romapage.hu>). (Szerinte a megoldást az jelentené, ha az óvodában és az általános iskola 7.-8. osztályában jól szervezett roma kisebbségi oktatás folyna, míg 1.-6. osztályokban cigány és nem cigány gyerekek együtt tanulnának).

A frontális oktatás ugyan a legelterjedtebb a csobánkai iskolában, viszont az egyik osztály megtette az első lépést: padjaikat összetolva, félkör alakban helyezkedtek el a tanári asztal körül. Természetesen vannak, akik a frontális elrendezésben a leghatékonyabbak, lényeg az, hogy a tanár hiteles legyen. Mégis lényeges változás ez, alternatívát mutat fel az egyébként is eszközhiánnyal küszködő iskolában.

7. A továbbtanulás hiánya

A csobánkai iskola 8. osztályának minden tanulója beadta a jelentkezési lapját valamely középfokú tanintézetbe. Legtöbbször a szentendrei Petzelt József Szakképző Középiskolába kívánnak járni, ahol ipari szakmunkásokat képeznek, pl. kőművest, szerszámgépszerelőt, stb. Gyakran a gyerekek szülei foglalkozását választják, így fordult elő az, hogy egy kőműves apuka fia már évek óta segédkezett az építkezéseken, tőle tanulta meg a mesterséget, az iskolába csak a „papír” miatt járt.

A tanulók felvételi esélyeiről megoszlanak a vélemények a tanárok és a diákok között is. Sajnos az országos adatok nem túl biztatóak: az 1985/86-os tanév eredményei szerint a beiratkozott cigány első osztályosok 44 százaléka fejezte be a nyolc osztályt. A roma tanulóknak ötvenszer kisebb az esélyük arra, hogy leérettségizzenek (1%), és hatszor kevesebben (13%) szerzik meg a szakmunkás bizonyítványt, mint nem roma társaik (Liskó 1996:101). A számok

ugyan növekvő tendenciát mutatnak, mégis a növekedés mértéke elmarad a nem cigányok között megfigyelhető növekedéstől, így végeredményben a romák leszakadása továbbra is folytatódik. Ma már a legtöbb munkakör betöltéséhez legalább érettségi bizonyítvánnyal kell rendelkezni, amire, mint láttuk, a cigány tanulóknak elég kevés esélyük van. Ha el is végeznek valamely középiskolát, általában képesítésük olyan ágazatot érint, melyre a piaci kereslet egyre kevesebb, így a tanultabb roma fiatalok is potenciális munkanélküliek. Csobánkán sok családnál vannak otthon a huszonéves fiatalok, mert nem tudtak elhelyezkedni. Ilyenkor a mindennapi betevő falatot hagyományos cigány munkákkal teremtik elő, pl. fémhulladék gyűjtés, gyűjtögetés, néha a lopásra is rákényszerülnek. A városi cigányok körében elterjedt kereskedés arany-ékszerrel, műtárgyakkal, antikvitással, az itteniekre nem jellemző. Mindkét roma csoport a közvetlen környezete adta lehetőségeket aknázza ki, bár a csobánkaiak Budapest közelségéből és Szentendre idegenforgalmából is profitálnak. Ezen ügyeskedésekhez pedig nem az iskolapadokban szerezték meg a tudást. Látva ezeket, a cigányok általában nem serkentik továbbtanulásra a gyerekeket. Régen is az apáktól-anyáktól lesték el a megélhetési módokat a kicsik – sokszor ma sincs ez másképp. Talán már csökkent a bizalmatlanság a tanárokkal, tanítókkal szemben, az iskola nyújtotta tudást mégsem értékelik úgy, ahogyan azt a nem cigányok teszik.

Choli Daróczi József (<http://romapage.hu>) arra hívja fel a figyelmet, hogy a sok jó szándékú támogatás, amit az oktatásba, egészségügybe, közigazgatásba öltek a cigányok megsegítésére, ablakon kidobott pénz. A megoldást az jelentené, ha hitelesen és meggyőzően be tudnák mutatni, hogy érdemes gázsóként élni. A roma diákok kevésbé motiváltak a tanulásban. Ha valaki mégis szorgalommal elvégez egy-egy főiskolát, egyetemet, ott már eleve nem cigány barátok veszik körül, egyre inkább elszakad gyökereitől, és gyakran a diploma megszerzése után hátat fordít származásának. Az asszimilációt felgyorsítja ez a folyamat.

Egyrészt a cigány tanulók a felsőoktatásban rendkívül kevesen vannak (1%), másrészt a nagyobb presztízt élvezők gyakran nem elfelejtik a múltjukat, nem vállalják föl népük ügyét, ennek következtében a gyerekek számára nincsenek sikeres, magas pozícióban lévő cigányok. Modell híján a roma gyerekek nem is iparkodnak értelmiségivé válni. Choli szerint a hetvenes évektől kezdődően léptek föl először cigány entellektüellek és művészek. Ők alkották a cigány politikusok magvát. Céljukként az életszínvonal emelését, a kultúra megőrzését tűzték ki. Általában a meglévő rendszer hatékonyságát kívánták fokozni a finanszírozást növelve, vagy a változásigény hangsúlyozása mellett megoldást a kormánytól vártak. Hiába mondják – teljes joggal – hogy még több cigány diplomásra, főként tanárra és óvónőkre lenne szükség, akik át tudnák adni a gázsó értékrendszert a gyerekeknek, egyenlőre ők nagyon kevesen vannak, s ahogy elnézem az általános iskolát befejezőket, ez még sokáig így is marad. Ha valamely roma diák továbbtanul, akkor inkább a „jól kereső” szakmákat választja.

Sajnálatos módon éppen a szakközépiskolákban figyelhető meg velük szemben nagyfokú előítéletesség.

8. Előítélet

Amióta a cigányság megjelent Európában, az előítélet azóta övezi, sőt megelőzi őket. A leggyakoribb cselekedetek, amiket a cigányokhoz szokás kapcsolni, az a lopás, csalás, nyereszkedés, követelőzés, erkölcstelenség, és még számos negatívum, melynek alapot ad a cigányok felülreprezentáltsága a börtönökben, az igazságügyben (Póczik 1999) – hosszú múltját igazolja a levéltárak iratai –, amíg másrészt látni kell azt is, hogy gyakran a cigányokat olyan esetekben is feljelentik, amikben a nem cigányokat futni hagynák, éppen az előítéletesség miatt. Ez tehát egy ördögi kör, egymást erősítő tényezőkkel, és nem lehet tudni, mi volt előbb, a tyúk vagy a tojás. A másság, az idegenség gyakorta szül bizalmatlanságot. Az egyetlen módszer, amely ezt orvosolja, a megismerés. Ennek pedig a kommunikáció az alapja. Ez az, ami mindkét fél részéről, romákéról ugyanúgy, mint a gázsókéról gátolva van. Az „előítélet”

rendkívül találó szó, benne van a jelenség lényege: előre, még mielőtt lehetőség lenne bemutatkozni, ismerkedni, megérteni a másikat, eleve adott egy ítélet. Az egyik lány az iskolában (nem cigány) egy cigány lánnyal barátkozik (aki mellesleg nagyon rendes, nagylelkű, jószívű), anyukája elítéli ezt a kapcsolatot, megtilt minden közeledést a roma lány felé anélkül, hogy személyesen találkozott volna vele.

A tanárok részéről is tetten érhető az előítéletes viselkedés: személyes tapasztalataim egybeestek az Amerikai Egyesült Államok Polgárjogi Szövetsége felmérésével, mely kimutatta, hogy a tanárok többször vették fel a kapcsolatot, illetve gyakrabban kommunikáltak angol-angol gyerekekkel, mint mexikói-angol gyerekekkel (in Gage – Berliner 1984), a csobánkai iskolában is a roma tanulók általában a hátsó padokban ülnek vagy az egyik szélső padsorban foglalnak helyet, miközben köztudott, hogy a kérdés-feleletek meghatározó többsége a középső padsor elején ülőket érinti, így már a tanárok mozgása is sokat elárul, még ha verbálisan nem is utalnak a gyerekek származására. Forray Katalin (1989) kérdőíves felmérésében is gyakran szerepelnek előítéletességre utaló kijelentések. A megkérdezettek háromnegyede a cigány gyerekek iskolai sikertelenségét a „cigány attitűdöknek” tulajdonította, mely a kötelességtudat hiányát, hanyagságot, lustaságot jelent az ő értelmezésükben. A tanárok részéről talán még kevésbé jelenik meg az előítélet, mint a falu többi lakosa felől. Sok szülő eleve nem íratja be gyermekét ebbe az iskolába, s ennek oka kevésbé titkolt, a cigány gyerekek nagy aránya, pedig egy ilyen hátrányos helyzetű kisebbség iskolai szegregációja egyáltalán nem kívánatos, nemhogy elősegítené, de hátráltatja beilleszkedésüket a többségi társadalomba, ahogy ezt Mester Zsuzsa szociológus is megfogalmazta (Felcsúti J., <http://romapage.hu> 7.). szerinte „a cigányokban óriási a vágy az integrálódásra, de egy kisebbségnek nincs módja változtatni a többség hozzáállásán”. Még ha nem is értünk egyet teljesen ezzel a kijelentéssel, a cigány gyerekek integrációja az oktatásban valóban létkérdés számukra.

Szabadságra nevelés

A szocializáció elsődleges helyszíne mégsem az iskola, hanem a család. Itt sajátítja el a gyermek közössége alapvető értékeit, ítéleteit, vélekedéseit, ami később viselkedése alapjául szolgál. Azt, hogy mennyire akaratlan és észrevétlen ez a folyamat, jól példázza Aranyiné Rózsa Szeréna (in Fodor M., <http://romapage.hu> 4.) vallomása: „mint a legtöbb fiatal, én is nagy lázadó voltam. Azt mondtam, hogy én majd nem szolgálom ki a férjemet, majd ráveszem, hogy többet segítsen. Aztán férjhez mentem, van egy hatéves kislányom, és azt veszem észre, hogy ugyanúgy viselkedem, mint az édesanyám.”

Choli Daróczi József (<http://romapage.hu> 6.) a legfőbb roma értékeket a következőkben határozta meg:

1. szoros kapcsolatok családon belül, különösen az anya-gyerek viszony nagyon közeli, általában több generáció él együtt, és az időseket megbecsülik, hiszen ők hordozzák az összes fontos roma szabályt; nagyon erős a közösség összetartozás érzése;
2. osztozkodás, a javak elosztása, melyből az következik, hogy senkit nem hagynak tönkre menni, egymás kölcsönös gazdasági segítése jellemző;
3. mesélés, a roma kultúra alapvetően orális, mégis a hagyomány eme pozitív része egyre inkább kikopik az európai világból;
4. a cigány gyerekek nagyon ügyesek, motoros képességük számos területen felülmúlja nem cigány társaikét. Ez megjelenik pl. a főzésben, hiszen az élet praktikus részét hamar megtanulják, ellentétben pl. a grafomotoros képességekkel. Tekinthetjük a mozgásfejlődést is, számos gyerek anamnéziséből nyilvánvalóvá vált, hogy hamarabb kezdenek el mászni-járni, mint a gázso gyerekek.

A fentiekén kívül még számos értéket közvetítenek a felnőttek – elsősorban a szülők – a gyerekek felé. Nem tananyagszerűen sajátítják el, hanem modellkövetés, utánzás útján, mely a gyerekek legfontosabb tanulási mechanizmusa.

Már az elsőként említett érték, a szoros kapcsolat jelentősége magában hordozza a gyermek, mint érték viszonyulást. Alátámasztja ezt Gropper (1975) megjegyzése, mely szerint a cigány családokban a sokgyermekes minta a jellemző, s ennek egyik legfőbb oka az, hogy az első gyerek születésekor a család új státust foglal el a közösségben, és minden újabb gyerek növeli presztízsüket. Valószínűleg az asszimiláció jele az is, hogy a mostani fiatal anyák közül kevesen vállalkoznak egy nagy család alapítására, inkább 2-4 gyermeket terveznek. (Sőt, a nyolcadikosok között akadt olyan is, aki egyáltalán nem akart gyermeket szülni az azzal járó kötöttségek és lemondások miatt).

A gyermekek születési adatai jól mutatják ezt:

Csobánkán született gyermekek száma

| év | összesen | cigány | százalék |
|-----|----------|--------|----------|
| 94. | 38 | 14 | 37% |
| 95. | 44 | 16 | 36% |
| 96. | 30 | 11 | 37% |
| 97. | 34 | 8 | 23% |
| 98 | 41 | 14 | 34% |
| 99. | 45 | 9 | 20% |

Amint látható, a cigány gyerekek születése inkább csökkenő tendenciát mutat, és az is megfigyelhető, hogy a betelepülők döntő többségében magyar nemzetiségűek.

A szemléletmódban is alapvető változás következett be. Régebben a sok gyermek (a nagy gyermekhalandóságot figyelembe véve) az öregkori megélhetés záloga volt. Manapság is a gyerekek utáni juttatások és kedvezmények jelentős részt tesznek ki a családi kasszában, mégis anyagi szempontból inkább „ráfizetés” a gyermekvállalás. Egy fiatal roma anyuka így fogalmazta meg: „minden meg van nekik [gyerekeknek] adva, nem úgy, mint régen; a férjem 11-en voltak testvérek, örültek, ha volt mit enni, de most, ha veszünk az egyiknek cipőt, rögtön hármat veszünk, hogy mindegyiknek jusson, ruhából, játékból is, szóval mindent megadunk nekik, ami tőlünk telik”.

Természetesen, a fiatalok továbbra is gondoskodnak szüleikről, így az idézett anya is egy udvaron lakik apósával és férje sérült testvérével, akikre – anyósa halála óta – főz, mos, takarít.

A roma szokások szerint serdülőkortól kezdve, amikor a fiatalok már nemzőképesek, őket felnőttnek tekintik. Ennek megfelelően viszonylag fiatalon szülik meg első gyermeküket a roma lányok, s a házasságok is korán kötődnek. A védőnő leginkább a cigarettázó kismamákra panaszkodott: „sok dohányos terhes, hiába tudja, hogy káros, nem hagyja abba”. A dohányzást sokan az általános iskolában kezdik, és szüleik generációjától is ezt látják. A cigi népszerűségének egyik magyarázatát adta egy fiatal roma férfi: „Tudja, már megszoktam, tizenkét éves koromban kezdtem – no meg az idegesség, ha tiszta ideg vagyok, egyikről a másikra gyújtok, még el sem alszik az egyik, azzal gyújtom meg a másikat.”

Egy másik tényező, ami az utóbbi években jelentősen megváltozott, az a szoptatás. A csobánkai csecsemők legtöbbször kórházban vagy anyaotthonban született, az apák kint izgulhatták végig a szülést. Egy fiatal négy gyermekes roma anya így emlékezett vissza: „A férjem

nem jött be a szülésre, ő nem olyan, nem bírja az ilyesmit. Az elsővel, a fiúval nem nagyon foglalkozott, ne értse félre, nagyon örült, nagyon – de ezzel a kicsivel más a helyzet. Talán azért is, mert ő a legkisebb, meg minden, de ő a mi boldogságunk, ragyogásunk, az apja is megy oda hozzá, játszik vele, megfogja, egészen más, mint az elején”. A cigányok, akik hagyományosan hosszú évekig szoptatták gyerekeiket – gyakran párhuzamosan többet is – most áttértek a tápszeres táplálásra. A védőnő becslése szerint a roma anyák 60 százaléka nem szoptatja csecsemőjét, vagy korán abbahagyja a szoptatást. A szilárd táplálékra való áttéréskor pedig sokan a bébikonzerveket választják a saját készítésű étel helyett. Tudván, hogy az anyatej milyen fontos szerepet tölt be az új szervezet védekezésének kialakításában, és számos más előnnyel is jár (pl. a gyermekorvos szerint „az anyatejes babák nyugodtabbak és megelégedettebbek szoktak lenni a tápszeres babáknál”), ez a változás minden bizonnyal negatívan érinti az újabb generációkat.

A gyerekeket általában születésüktől fogva nagy szeretet övezi, a roma anyák mindaddig, míg kicsinyük járni nem kezd, szorosan a közelükben tartják őket, kívánságaikat lehetőleg azonnal kielégítik, cselekedeteiket alig korlátozzák. Formoso (2000) így összegzi tapasztalatait: „A cigány gyermek nevelésének elveit leírva bemutattuk, hogy a szülők a gyermek minden fizikai szükségletét kielégítik, hiszen nem kényszerítenek rá sem meghatározott időpontot, amikor ennie kell, sem amikor ágyba kell mennie”. Tapasztalatai egybeestek H.M.G. Grellmann, M. Karpati, I. Gustafsson, J. Okely megfigyeléseivel. A csobánkai romák sem kivételek ez alól. Elvira (10 éves) elmesélte élete egy napját. Rákérdeztem, mikor szokott lefeküdni, ő pedig csodálkozva válaszolta, hogy attól függ, mikor álmos, vagy mi van a tévében. Gyakran előfordul, hogy késő este vetítenek egy filmet, amire kíváncsi és megnézi, majd utána bújik az ágyba. Ugyanígy jártam az evéssel: akkor szokott enni, amikor éhes. Hét közben más a helyzet, mivel napközis, a tanórák vége és az ebédlő rendje meghatározza, hogy a többiekkel együtt mikor induljon ebédelni. Ez két, egymással szöges ellentétben lévő tapasztalat jól megfér Elvirában. Tudja, hogy az otthoni és az iskolai szokások különbözőek, anélkül, hogy átgondolná, hogy e mögött a roma és a gázso értékek eltérése húzódik meg.

A roma étkezési szokások ellen kikelt a védőnő: „Nagyon helytelen a táplálkozásuk, szinte mindig húst esznek, még a legcsóróbbak is, folyamatosan disznót vágnak – nem igaz, hogy néha ne lehetne egy kis főzeléket készíteni, egy kis gusztusos salátát, vagy ilyesmit”. Ugyanezt írta le M.S. Stewart (1994:107) más nézőpontból: „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 zöldségféléket, mivel nézete szerint ezek nemcsak hogy nem erősítik, de még el is gyengítik a férfit”.

A roma konyha másik jellegzetessége, hogy zsírosan főznek. A fenti könyvben ugyanott ezt olvashatjuk: „A romák hasukat csapkodva szokták illusztrálni, milyen kedvezően hatnak a test terebélyesedésére a zsírban forgatott ételek”. Mégis, érdekes, hogy több csobánkai roma szülő említette már a vezető óvónőnek, hogy gyermekeik jobban szeretik az óvoda főztjét, és kérték anyukájukat, hogy ne főzzenek zsírosan. Ugyanúgy, ahogy a magyar „paraszt konyha” is nagy változáson ment – és megy keresztül, talán a roma konyhába is befújhat a reformtáplálkozás szele.

A roma gyerek napirendjét tehát személyes ritmusa határozza meg – nem pusztán az alvás és az evés esetében, de mozgásában is. Az önálló járás kezdetével a kisgyerek cselekedeteit minimálisan korlátozzák, inkább elérhető távolságon kívülre helyezik a fontosabb vagy törékeny tárgyakat. Megnövekedett mozgásszabadsága egyúttal a szoros anyai kapcsolat lazulását is jelenti, ezzel együtt megnő a testvérek, rokonok, szomszédok szerepe a gyerek épségének biztosításában. Csobánkán szintén megfigyelhető az a tendencia, amit Formoso (2000) leírt a házak elhelyezkedéséről, nevezetesen azt, hogy lehetőleg közeli rokonokat választanak

szomszédnak, így a házak között létrejön egy bensőséges terület, ahol a kicsik korlátozás nélkül játszhatnak. Az idő előrehaladtával ez a tér egyre tágul. Valóban nem jellemző a romákra a magány: a gyerekek együtt játszanak, később csapatokba verődve sétálnak. Különösen megnő a jelentősége a barátok társaságának, ha a „cigánytelep” határát kell átlépnie valamelyik gyereknek, bár ez érvényes a felnőttekre is. Az asszonyok soha nem mennek egyedül vásárolni a főtéren levő zöldség-gyümölcsöshöz illetve a mellette lévő kis boltba, mindig ketten-hárman indulnak el, babakocsikkal, gyerekekkel együtt. Az egyik lány, aki egyéni foglalkozásokra járt hozzám, az első alkalommal kijelentette, hogy ő egyedül nem jön, csak ha a barátnője is vele lehet. Számára a barátai olyan fontosak voltak, hogy nem talált szavakat, leírni az érzéseit: „ők olyanok nekem..., olyanok, hogy azt maga el sem tudja képzelni. Jobbak, mintha a testvéreim volnának, mindent megosztunk egymással, mindent. Mindent megbeszélünk, á, ezek nagyon jók”.

Nem emlékszem, előfordult-e, hogy találkoztam egyetlen roma gyerekkel, aki egyedül ment haza az iskolából. Ezeket a kis csoportokat nem pusztán az erős közösségi érzés tartotta össze, hanem a félelem is. A falu lakosai félnek a cigányoktól, amit csak megerősít, ha így bandába verődve, hangos beszélgetést, viccelődést, lökdösődést mutatva találkoznak velük. Másik részről viszont ott van az a félelem, amit M.S. Stewart (1994:130) „ostromállapot mentalitásnak” nevez: „A kórház, a sereg és a börtön tapasztalatai arra tanítják a romákat, hogy a gázsók között mozogva elszigetelt, védtelen egyéneknek tekintsek magukat. Az, hogy egy nagyobb hatalommal bíró és gyakran ellenséges érzelmű népesség veszi őket körül, azt az érzés kelti a cigányokban, amit Luc de Heusch képével „ostromállapotnak” nevezhetünk (de Heusch 1966:34-49). Az állandó fenyegetettség érzését a közösségi mesélések során különböző anekdotákkal erősítik. Sanyi (8 éves) például elmondta, hogy a magyarok el akarják pusztítani a cigányokat, hiszen a nagy árvíz idején (1999) egy szegény féllábú romát a folyóba dobtak, hogy megfulladjon. Meg is halt volna, ha nem vették volna észre a többi cigányok és ki nem húzzák. Amikor e történet eredetéről kérdeztem kiderült, hogy ő személyesen nem látta, sőt arra sem emlékszik, ki mesélte neki, de „ezt mindenki tudja, kérdezzen csak meg bárkit”. Ez a mítosz – hiszen joggal nevezhetjük így – több fontos dologra világít rá: egyrészt újabb példáját adja annak, hogy az elnyomott és szegénységben élő romák állandó fenyegetettségnek vannak kitéve, s ez egyben fel is jogosítja őket, hogy megvédjék magukat. Sanyi is számtalanszor keveredett verekedésbe, nagyrészt gázsókkal. Szerinte – és tapasztalataim alapján nagyon kevés kivétellel szinte az összes roma fiú szerint – az ököl az egyetlen érdekérvényesítési mód, a vitás ügyeket is csak így lehet tisztázni (hozzáteszem, a gyerekek között). /A kivételt képező fiúk általában vallásos családi háttérrel rendelkeznek/. Másrészt a történet szép példázata az összefogásnak, egyben azt is sugallja, hogy „mi cigányok csak egymásra számíthatunk, túlélésünk egyetlen esélye, ha a külső fenyegetettség ellen közösen lépünk fel”. Van még egy csavar a történetben, ugyanis a féllábú roma a háború idején veszítette el végtagját, amikor a hazáért harcolt, a Magyar Hazáért.

Érdekes, hogy az agresszió ennyire meghatározó tényező a gyerekek életében, mind a rangsor kialakításában – ami minden csoport sajátja –, mind a kérdéses dolgok megválaszolásában, amikor a barátoknak kötelességük megvédeni vagy megbosszulni egymást. Nem állnék itt meg – hiszen természetes dolog ez a gyerekeknél, fejlődésük velejárója –, ha nem tudnám, mily kevés szerepe van az agresszióknak a nevelésben. Azok a fiatalok, akiknek otthon szinte mindent szabad, akiket nem parancsokkal és utasításokkal, sokkal inkább tanácsokkal és figyelmeztetéssel irányítanak, vajon egymás között miért alkalmazzák oly gyakran?

Több anyukával és gyerekkel beszélgetve, valamint saját megfigyeléseim is egybeestek a szakirodalomban leírtakkal (pl.: Formoso 2000; Stewart 1994) leírtakkal. A szülők gyakran felemelték a hangjukat, de tettelegességre nagyon-nagyon ritkán került sor, anélkül is tiszteletben tartották őket gyermekeik. Ez a feltétlen tisztelet a tanárok esetében már egyáltalán nem

volt ilyen evidens. A roma diákok nap mint nap reprodukálták az iskolában az otthoni helyzetet. Ugyanúgy beleszóltak a feladatokba, elmondták a véleményüket, mint a szülői házban, de gyakran az a hangnem, amit a szüleik egyáltalán nem tartanak sérelmesnek, gázso mércével nagyfokú tiszteletlenségnek számít, így a tanárok is gyakran rákényszerülnek a kiabálásra. Amikor pedig valóban tettelegességre került a sor, megítélésében a helyzet és a tanár-diák viszony meghatározó szerepet játszott. Amíg az egyik esetben rögtön panasszal fordult az igazgatóhoz a szülő, a másik esetben éppen az érintett anyuka biztatta a tanárokat, hogy „érdemes volna egyszer-kétszer odacsapni nekik, úgy mint régen”. Ám hiába minden, az iskola és az oktatási rendszer még nem készült fel arra, hogy a roma szülői ház megengedő stílusát megpróbálja összeegyeztetni a tanítással.

Az alig korlátozó nevelés a személyiségfejlődésre nézve komoly következményekkel jár, különösen az önkontroll kialakulásában. P. J. Piaget (in: M. és S. R. Cole 1997) két fejlődési szakaszt különített el, az elsőt heteronóm moralitásnak nevezte, amikor a gyermek viselkedését külső korlátokhoz igazítja, azon az alapon, hogy kötelessége a felnőtteknek engedelmeskedni. Később, elsajátítván a jó és rossz cselekedetek megítélésének képességét, szabálytudata már belülről irányítja viselkedését, ezt a szakaszt autonóm moralitásnak nevezzük, ami körülbelül nyolc éves kortól kezd megjelenni.

A jó és rossz fogalma, a szabályok, amiket a gyerek internalizál, erősen kultúrafüggő. Én is többször tanúja voltam olyan helyzetnek, amikor a roma és gázso értékrendszer egymással ellentétbe került. Egyszer az egyik osztály néhány tanulója szétszerelte a tanteremben lévő karnisokat, amit tanárunk saját pénzén vett. Az osztályfőnök nagyon mérges lett, és számon kérte, kik tették – ezzel válaszút elé állítva a tanulókat, kihez legyenek lojálisak. Egyrészt érezték, hogy a tanárnak kára keletkezett, és ezt nem helyeselték, másrészt, mint barátok nem árulhatták el egymást. A közösségi érzés győzedelmeskedett, amiben nagy szerepet játszott az, hogy a romák nagyra értékelik az összefogást, egymás védelmét. A helyzetet végül az oldotta meg, hogy az érintettek önmaguk jelentkeztek.

Ha a gyermek azt tapasztalja, hogy kívánságai teljesülnek, de ki kell mondania azokat, valószínűleg a későbbiekben is így fog tenni (vö.: Formoso 2000.). Ha cselekedeteit kevésbé akadályozzák, önmagát is kevésbé fogja korlátozni. „Az emberi kultúrában nem képzelhető el olyan környezet, amelyben a fejlődő gyermek cselekvései ne ütköznének korlátokba” – írja Mérei Ferenc és V. Binét Ágnes (1997:66), ám ennek mértéke általában jelentősen eltérő a roma és a gázso családoknál. Ugyanitt megfogalmazták, hogy „ha egy szükséglet kielégítése akadályokba ütközik, ha a szándék ellenállásra talál, s ezért nem jut el a célig, ha egy vágy külső akadály folytán nem teljesül, akkor az élőlényben bizonyos feszültség keletkezik. Ezt a feszültséget nevezzük frusztrációnak... Ez a feszültségnek jellegzetes konfliktusa, szükségsszerű velejárója”. A gázso gyerekek szigorú korlátok között számtalanszor átélik ezt a feszültséget – amelyet a szeretett személy iránti érzések tompítanak –, s az idők folyamán, személyiségérésük előrehaladtával megtanulnak (többé-kevésbé jól) kezelni. A roma gyerekek először az óvodában, majd az iskolában, később a munkahelyükön találkoznak a gázso világ szigorúbb szabályozásával, amire nincsenek felkészülve. A sorozatos frusztrációkból – általában a legkönnyebb utat választva – egyszerűen kilépnek (acting out). Természetesen feszültségkezelésük idővel finomodik, differenciálódik, mégis úgy vélem, frusztrációs toleranciájuk feladathelyzetekben alapvetően alacsonyabb, mint nem roma társaiké. Ebből számos gond fakad az előbb említett intézményekben. Egy csoportos foglalkozáson Viktor (13 éves) megkérdezte tőlem: „Miért van az, hogy mindig a cigány gyerekekkel van a baj?”. Ez az egyszerű kérdés nem hagyott nyugodni, és a szálak természetesen a szülői házba, az első tapasztalatokhoz, az első kapcsolati mintákhoz vezettek vissza. Bár az óvodába szinte minden roma gyereket beíratnak, és iskolába is jár a döntő többségük, mégis az alapvető személyiségük, a magstruktúra még három éves kor előtt kialakul, és sokáig a szülőkkel való kapcsolatuk a meghatározó

életükben. Édesanyjuk, aki szinte minden kérésüknek eleget tesz, a közösség, ahol egymás kölcsönös segítése, ajándékozása a gyakorlat. Azonban általában több generáció él együtt, amiből mindig adódnak súrlódások. Formoso (2000) hangsúlyozta, hogy a ház belső terét a külvilágra nyitottan építik meg, és összezőrdülések esetén gyakran kimennek onnan. „A kamaszok pedig, amikor a lakhelyen belül összevesztek szüleikkel, egy pillanat alatt elhagyták a lakást. Szinte kimondatlan törvény volt, hogy így jelzik elégedetlenségüket... Ha a fiatalok eltűntek, haragjuk elpárolgott”. „Végeredményben feltételezhetjük, hogy a gyermekek és felnőttek szabad ki-bejárása (a személyhez szabott életritmus elvéhez kapcsolódva: akkor esznek és alszanak, amikor akarnak), lehetővé teszi, hogy szűkös helyen több személy együttéléséből adódó súrlódásokat csökkentse, és kibírhatóvá tegye ezt a helyzetet” (Formoso 2000:77-78).

A gyermekek tehát azt látták, hogy feszültség esetén az érintettek kiléptek a helyzetből, sőt, a házból is, valószínűleg ez az alapja annak a viselkedésnek, amit korábban acting outnak neveztem el. Ez a problémát nem oldja meg, pusztán az indulat elvezetésére szolgál.

A másik mechanizmus, amely az acting out hátterében van, a szabadságra törekvés, ami abban nyilvánul meg, hogy a roma gyerekek megpróbálják a szabályokat módosítani, számukra előnyösebbé tenni, a kereteket kitágítani, a határokat átlépni. Viselkedéses szinten hasonlóan nyilvánul meg, mint a feszültség nem tűrése, az okok is ugyanoda vezethetők vissza, az otthonukba. A tárgykapcsolat elméletek hívták fel a figyelmet arra, hogy a legelső kapcsolat, az anya-gyerek viszony az alapja minden további, későbbi kapcsolatnak. Ezt az irányzatot olyan nevek fémjelzik, mint Bálint Mihály, Melanie Klein, Winnicott, Stern etc.

A roma anyák bátorítják gyermekük önállóságát nagy mozgásteret biztosítva számukra. A cigányok gyerekkoruktól kezdve hozzászoknak ahhoz, hogy viszonylag kevés korlátozó tényező akadályozza törekvéseiket. Az evés, az alvás, a lefekvés, és gyakran a felkelés időpontját is saját igényük szerint alakíthatják ki, a szabad idejükkel is önmaguk rendelkeznek. Az óvodában valamennyire megvalósul ez, de az időrendet szigorúan az óvónők határozzák meg. Az iskolában még több kötöttséggel kell szembenéznük, ami ellen – természetesen – láznak. Gyakran tapasztaltam, hogy az óra kezdését jelölő becsengetés után még néhány percre el kellett telni ahhoz, hogy a roma tanulók megjelenjenek a teremben. A kicsengetés viszont mindig a felszabadulást jelentette, amit rögtön akció követett. A tanulók megpróbáltak mindent alku tárgyává tenni: nem csak a dolgozatírás időpontját, a felszerelés mennyiségét, hanem magát a tanulás tényét is. A csoportfoglalkozásokon újra és újra el kellett ismételni az első foglalkozáson megbeszélte kereteket: mettől meddig tart, ki vehet részt rajta, mikor van szünet, illetve a titoktartás.

A törekvés, hogy megszabaduljanak a szabályoktól természetes abban a közösségben, ahol oly nagyra becsülik a szabadságot. Ez a motívum a munkavállalásukban is nagyon szembeötlő, amint arról korábban már szó esett. Nem csak a romák értékelik nagyra a szabadságot és függetlenséget, hanem általában azok a közösségek, akik nem raktároznak nagy élelmiszerkészleteket. Berry, Child és Bacon 1959-ben publikálták vizsgálatukat (in Atkinson 1997:375). Hat társadalomban mérték fel az élelmiszerraktározás szintje és a gyermeknevelési szokások közötti kapcsolatot. Feltételezésük alapján a földművelő társadalmakban, ahol nagymértékű az élelem raktározása, inkább a felelősséget és az engedelmisséget tartják kívánatosnak a gyermekek viselkedésében, hiszen minden újítás veszélye az, hogy csak később derül ki az, vajon a termelés fokozásához vagy inkább pusztulásához járul-e hozzá. Ezért ragaszkodnak inkább a hagyományokhoz, tehát a gyerekektől is ezt várják el. Ezzel ellentétben a vadászó, halászó, és – tegyük hozzá – sinelő-gyűjtögető társadalmakban (ahogyan Formoso nevezte a roma kultúrát lásd: Prónai 1999:213) az egyéni kezdeményezés azonnali hatása érvényesül az élelemszerzésben, így ezekben a közösségekben a szülők bátorítják gyerme-

küket a függetlenségre, önállóságra. A következő táblázat a kutatás eredményét mutatja (Atkinson 1997:375 nyomán).

| A nevelésben hangsúlyozott tulajdonságok | Korreláció az élelemraktározással | |
|--|--------------------------------------|--------|
| | fiúk | lányok |
| Felelősség | + 0,74 | + 0,62 |
| Engedelmesség | + 0,50 | + 0,59 |
| Gondoskodás | - 0,01 | - 0,10 |
| Teljesítmény | - 0,60 | - 0,46 |
| Önállóság | - 0,21 | - 0,46 |
| Függetlenség | - 0,41 | - 0,11 |

A hipotézis tehát igazolódott. Berry 1967-ben kiegészítette ezt egy másik vizsgálattal, mely az egyének konformitásának mértékét vetette össze az ételkészlet raktározás mértékével. Ez alapján elmondható, hogy „a különböző társadalmak ténylegesen az általuk értékelt tulajdonságokkal rendelkező egyéneket hoznak létre”. A közvetítő láncszem a gyermeknevelés, melynek mintázata generációról generációra száll, így öröklődnek és termelődnek újra azonos kultúrkörön belül az életstílusok, a hasonló személyiség vonások, például az alacsony frusztrációtolerancia, vagy a szabadságvágy, s az ezekből fakadó acting out viselkedés.

Régóta megfigyelt és kísérletekkel is alátámasztott tény, hogy a frusztráció agresszióhoz, vagy regresszióhoz vezet. Valószínűleg a kismértékű frusztráció tűrés szintén hozzájárul a gyerekek között megfigyelt agresszióhoz, és ahhoz, amit általában idegességnek neveznek. Számos roma felnőtt és gyerek panaszkodott, hogy sokszor ideges: „majd szét vet az ideg”, vagy „tejesen beidegülök”, esetleg „én idegbeteg vagyok, megmondhatják a többiek is” – és más, hasonló kijelentések vetik fel ezt a kérdést. Szintén a gyerekekneveléshez és az önkontrollhoz vezetnek a szálak. „Mindenfajta önkontroll kialakulásának az alapja az a képesség, hogy egy adott helyzetben le tudjuk gátolni kezdeti indulatainkat és vágyainkat, hogy ezzel egy helyénvalóbb cselekedet lehetőségét megteremtjük” – írja M. és S.R. Cole (1997:392), és hozzáteszik még E. Maccoby kategóriáit. Ő négyféle gátlást különít el, melyeket a gyerekeknek el kell sajátítaniuk, miközben kiépítik az önkontrolljukat:

1. mozgások gátlása (a kisgyerekeknek egyszerűbb egy új cselekvésbe kezdeni, mint a folyamatban lévő leállítani);
2. érzelmek gátlása (az érzelmek kimutatásának illetve intenzitásának akaratlagos szabályozását jelenti);
3. következtetések gátlása (amit egy szóval lehetne megvilágítani; gondolkozz, mielőtt beszélsz);
4. választás gátlása (ami a késleltetés képességére utal, lemondás egy rövid távú jutalomról egy hosszú távú cél érdekében).

A cigány kultúrában sajátosan alakulnak az elvárások eme gátlásokkal kapcsolatban.

1. A roma kisgyereket általában jóval kevesebbet fegyelmezik, figyelmeztetik, így ritkábban van rákényszerítve, hogy tevékenységét megszakítsa.
2. Serdülőkortól az intim érzések kimutatása valóban tilos, és gátlás alá esik (igaz, több ízben tanúja voltam ellenpéldának is, amikor a szexuális vágyat ugyanolyan nyíltan fejezték ki némely serdülők, mint bármely más), ellentétben például a barátsággal, együttérzéssel, vagy más érzelmekkel, melyeket illik látványosan, nagy gesztusokkal, mimikával kifejezni.

3. A romákat gyerekkoruktól kezdve arra ösztökélik, hogy mondják ki kéréseiket, fejezzék ki igényeiket, később, mikor már felnőttek tekintik őket, szintén arra biztatják, hogy mondják ki véleményüket. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy ne gondolnák meg mondanójukat.
4. Az elsőhöz hasonlóan ez is kevésbé jellemzi a cigányok kultúráját. Szemléletmódjuk alapján inkább a mának élnek, nem a bizonytalan holnapnak. Gyakran egy kisebb, de kéznél lévő ajándék választása a nagyobb, de késleltetett jutalommal szemben (ami a kísérleti helyzet volt) sokkal inkább megfelel a praktikus gondolkodásnak, és nem a választás gátlására való képtelenséget jelenti.

Mindezeket figyelembe véve elmondható, hogy a nevelési stílus és a mögötte meghúzódó értékrendszer nem erősíti teljes mértékben az önkontroll kialakulását. A kevésbé kontrollált személyiség gyakran válik bizonytalanná, feszültté azért, mert fél, hogy érzelmei elsodorják, és nem lesz ura sem saját magának, sem ezáltal a helyzetnek. A cigány gyerekeket is gyakran éri az a vád, hogy nem tudnak viselkedni, könnyen elveszítik a fejüket, nem tudnak uralkodni magukon. A fentebbiekből kiderül, hogy gyakran nem a tudáson, hanem az akaráson van a hangsúly: vajon akar-e uralkodni magán, hiszen számos helyzetben, amikor a gázsó világ fegyelmezettséget követel meg, ugyanabban a szituációban a roma szokások épp az ellenkezőjét, heves érzelmek kimutatására készítetik a cigány gyereket. Nemrég vers- és prózamondó verseny volt az iskolában, melynek keretében egyéni és csoportos jelenetek, mesék és versek kerültek a színpadra. Az eredményeket megtudták a gyerekek még a hét folyamán, pénteken pedig Gálaműsor keretében a szülők és érdeklődők is megtekinthették a műsorszámokat. Egy-egy roma gyerek előadását a közönség tapsa és barátai, rokonai gratulációja követett, ami iskolai mércével már-már fegyelmezetlenségnek hatott, pedig intenzitásával a roma elvárásoknak felelt meg.

Elmondható, hogy a cigány gyerekek – mint bárki más – személyiségének alapvető vonásai, magatartását meghatározó főbb értékek a szülői házban alakulnak ki, az intézmények szerepét azonban nem szabad lebecsülni. Míg Várnagy Elemér (1970) a hetvenes években arról panaszkodik, hogy alig fordul meg cigány gyerek az óvoda falai között, addig a kilencvenes évek végén, az ezredfordulón az tapasztalható, hogy Csobánkán majdnem minden gyerek jár óvodában (legalább a kötelező egy évet, az iskola előkészítő nagycsoportot), még ha akadnak is olyanok, akik nem nagyon rendszeresen. Az általános iskolában is mindenkit beíratnak, és döntő többségük több-kevesebb hiánnyal szintén részt vesz a tanulás folyamatában, melynek során nem csak a kötelező tanmenet, de a „rejtett tanterv” (lásd: Szabó L. T. 1988) is megvalósul, vagyis nem pusztán a tananyagot, de viselkedési mintát is közvetítenek a tanárok a diákok számára. Formoso (2000) megemlíti, hogy a fiatalok már nem lelkesednek a házalásért, nincsenek a technika birtokában sem, és az iskola nyomán új kapcsolatot alakítanak ki a környezetükkel, gázsókkal is barátságokat kötnek, ezáltal fogékonyabbá válnak a gázsó viselkedési normákra, pl. a tartózkodásra, vagy ugyanúgy öltözködésük is inkább a divatot követi, mint a hagyományokat. Otthon viszont, egymás közt ugyanúgy viselkednek, a rokonoktól ugyanúgy kérnek, és ugyanúgy adnak, illetve szívességet tesznek, mint szüleik és nagyszüleik. Később, családot alapítva a gyermeknevelés során szintén a közösség értékrendjét adják át szüleik mintája alapján, így a kultúra továbbélése, a nevelés hagyományozódása figyelhető meg.

A kérdés az, ha a családi és az iskolában megtapasztalt értékek nagyon eltérőek, és válaszút elé állítják a diákokat, vajon melyiket vállalják fel. Newcomb a Bennington kollégiumban végezte híres vizsgálatát 1935–39-ben (in Atkinson 1997:377). A diákok több mint kétharmada konzervatív családból származott, akik a választások során a republikánus pártot támogatták. Az iskola légköre viszont liberális volt, mind a tanárokat, mind a felsőbb éves diákokat tekintve. Az 1936-os elnökválasztáson a szülők 66 százaléka szavazott a republikánus

Landonra, az első éves tanulók 62 százaléka, a másodévesek 43, a harmad-negyed éveseknek pedig csupán 15 százaléka tett ugyanígy. „A liberalizmus választása a legtöbb diáklány számára az iskola és a család közötti tudatos választást tükrözte. Sokuk eleinte csak gyakorlati és nem intellektuális okból vette át az iskola normáit”. Ám az attitűd változása később az értékrendet is átalakította, tartós személyiségváltozást hozva létre. 25 évvel a vizsgálat után ismét felmérték a szavazatok arányát, az 1960-as elnökválasztás során a benningtoni öreg diákok 60 százaléka támogatta a demokrata Kennedyt, míg összehasonlítva a hasonló társadalmi státusszal és iskolázottsággal rendelkező nőknél ez az arány kevesebb, mint 30 százalék volt.

A nagymértékű és tartós személyiség változáshoz hozzájárult az is, hogy akkoriban az amerikai társadalom is a liberalizálódás útján haladt, valamint az, hogy a vizsgálatot egy középiskolában végezték, azt a korosztályt érintve, amely önmaga és a világ megismerése felé talán a legnyitottabb, amely a saját útját is keresi.

Nem valószínű, hogy a csobánkai, vagy bármely más általános iskola ilyen nagy hatással lenne a gyerekekre, mindenesetre elgondolkodtató, milyen mértékben járulhatnak hozzá a roma gyerekek identitásának és világképének kialakulásához a tanárok által képviselt értékek, vélekedések. Nem számszerű adatokra törekedtem, sokkal inkább tájékozódó jellegűnek szántam kérdéseimet, melyeket az iskola tanulóinak tettem fel a jövőjükkel kapcsolatban – a továbbiakban e válaszokról lesz szó.

Jövőkép

Talán meglepő, hogy a dolgozat címéhez csak az utolsó fejezetben kapcsolódom közvetlenül, ez a téma sajátosságából adódik. Nevezetesen abból, hogy a jövő a jelen és a múlt ismerete nélkül nem értelmezhető. Ahhoz, hogy a gyerekek elképzeléseiben a változásokat és az azonosságokat észrevegyük, viszonyítási alapot kell teremteni, mely nem más, mint jelenlegi életük, élményeik, ezért került bemutatásra gazdasági életük, iskolai és otthon tapasztalataik.

Az adatokhoz többféle úton jutottam: személyes beszélgetések, csoportos és egyéni foglalkozások, interjúk során. Az interjút azért emelem ki, mert a pszichodráma eszközeit használva (belső hang, hasonmás) – amire a gyerekek nagyon fogékonyak mutatkoztak – sokkal hatékonyabban jutottam releváns információkhoz. Gyerekekről lévén szó, gyakran irreális, nagyzas fantáziák jelentek meg elképzeléseikben. Az is jellemző, hogy a pénzt és a kapcsolati tőkét nagyították fel: „gazdag leszek, milliomos, akkora házam lesz, csak a negyede fért a lapra [ugyanis az egyik csoportfoglalkozáson egy jövőben készült fényképet rajzoltak le magukról], jönnek hozzám a barátaim, aztán elmegyünk együtt szórakozni”.

Alapvetően arra voltam kíváncsi, hogy a tradicionális cigány közösségek hogyan változtak meg lakóhelyük szétrombolása és faluba telepítésük, az iskolapadba kényszerítésük és munkába állásuk következtében. Azt a három fő területet emeltem ki, melyek az utóbbi 50 év során gyökeresen megváltoztak, és amelyek általában egy csoport létének sarokpontjai: élőhely, utódok, élelemszerzés.

A megkérdezett gyerekek mind iskolások, sőt, már szüleik generációja is többségében rendelkezik általános iskolai végzettséggel. Ritkán háznak, inkább szezonális az ilyen jellegű munkájuk, pl. nyaranta bekopognak a nyaralókban, lakóházakba gombát, cseresznyét, almát, barackot kínálva, de a házalás, kéregetés, egyszóval *sinelés* technikájának, mesterségbeli fogásainak már nincsenek birtokában. Az iskola révén új kapcsolatokat alakítottak ki a gázsókkal, nem pusztán üzletit, mint régen, amikor utaztak faluról-falura, hanem ismeretséget, néha szoros barátságot kötöttek a nem cigány gyerekekkel, igaz, hogy ez ritka volt, mégis az

ismeretlenség, az idegenség választotta el a romákat és gázsókat, így szabva határt az alkudozás és az adományozás között, s most ez a választóvonal halványodott el.

Formoso (2000) szintén megfigyelte ezt a jelenséget és feltette a kérdést, vajon milyen irányba fejlődik majd a fiatalok kapcsolatrendszere és kérlelő-gondoskodó viselkedése, ha az idősebbek már nem lesznek képesek a család fenntartására, vagy inaktívvá válnak. Válaszában kiemelte, hogy a fiatalok ugyan nem házalnak, mégis a romákkal kapcsolatban a kérés és adás természetes magatartási forma, másrészt a volt Jugoszláviából nyugatra települt *horahanókat* hozta fel példaként, akiknek otthonukban megtiltották a házalást, de új helyre költözve újra folytathatták azt.

A roma gyerekek elképzeléseiben gyakran markánsan jelent meg a cigányokra oly jellemző gazdasági viselkedés egy-egy vonása. Ilyen például a meggazdagodás vagy egyszerűen a megélhetés módjáról vallott nézet, amit az egyik 14 éves fiú a következőképpen fogalmazott meg:

„– Argentínában fogok élni, kereskedő leszek.

– Mivel fogsz kereskedni?

– Mindennel, nagykereskedő leszek, a legnagyobb. Jön egy áru, megveszem ötszázért, eladom ötezerért olyanoknak, akik még tovább adják.

– Mit gondolsz, meg fogják venni? Ki lesz az, aki megveszi?

– Megveszik, persze, hogy megveszik, majd annak adom el, aki megveszi, majd Európába küldöm, ott adom el”.

Ebből a rövid részletben sűrítve benne van a romák tevékenységének számos jellemzője. Megfigyelhető a *mozgás*, a *rugalmasság* – a fiú nem határozta meg, milyen árura specializálódik, tudja, a piac diktál, ahhoz kell alkalmazkodni. Nem kötelezte el magát egyetlen cikk mellett sem, így nyitott tud maradni minden ajánlatra, ki tudja választani a számára előnyös üzletet. A mozgás mind az üzleti tranzakciókban (export), mind a magánéletében (elköltözik Argentínába) szerepet játszik.

Maga a *tevékenység*, (*üzletelés*) is jellemzően roma pénzkereseti megoldás. Nem a tőzsdén akar nagy nyereségre szert tenni, nem is igazgatóként (tehát bér munkásként) akar nagy fizetést, hanem a szabad életet választja, ő a „legnagyobb üzletember”, tehát nincs főnöke, maga dönthet a saját dolgaiban. Ellenben beosztottakat sem említ, mintha egyedül bonyolítaná le az üzleteket, valószínűleg ez inkább utal a roma szokásjogra, az *osztzkodásra*, mintsem arra, hogy egyedül viszi végbe azt.

Üzleti terve, 500-ért megvenni, 5000-ért eladni szintén jellemző a romák gazdasági szemléletére: *a kiadások minimálisra csökkentése úgy, hogy a nyereség a maximális legyen*. Olyan árucikkekbe fektetni a pénzt, amihez olcsón hozzá lehet jutni, lehetőleg nem igényel plusz munkát, vagy csak minimális átalakítást, és nagy haszonnal, minél hamarabb túl lehet adni rajta.

Ezt a minimax elvet nem a rokonaikkal szemben alkalmazzák, hanem a *gázsókkal szemben*. Jól szimbolizálja ezt a különbséget az a távolság, ami Argentínát Európától elválasztja. A roma fiú azonosult a Dél-Amerikában élőkkel, akiknek szintén Európa jelenti a gazdag fehéreket, a tőkeerős vásárlóréteget, akiket ki lehet használni. Nem véletlen, hogy a fentebbi üzleti stratégiát nem országon belül, sőt, még csak nem is azon a kontinensen alkalmazta. A latin-amerikaiak, akik szintén „színes bőrűek”, jelen esetben a többi romát jelenítik meg, az Argentínában élők a szűkebb csoportnak, a közvetlen rokonoknak felelnek meg, míg a kontinens lakói a tágabb értelemben vett romákat fogják, foglalják össze.

Egy másik, 13 éves fiú a cigányok részvételére utalt a *szürke- és feketegazdaságban*:

„Brazíliában fogok élni, milliomos leszek. Kokót fogok termesztetni, azt eladom. Ha lecsuknak kamból találok pénzt a cellában, fogom a pisztolyom, kiszökök. Elmegyek a haverokhoz a diszkóba, együtt mulatunk, verekedünk.”

Nincsenek adatok, ezért nehéz meghatározni a fekete kereskedelemben aktívan közreműködő romák számát, mindenesetre a börtönben lévő cigányok magas aránya következtetni enged arra, hogy számos családnál létezik ez a fajta bevétel. A cigányok gyakran kiszorulnak a munkaerőpiacról, így más választásuk nem lévén, lopással, kisebb betörésekkel egészítik ki a családi kasszákat. Póczik Szilveszter (1999) adatai szerint a szabálysértésekben és a kisebb bűncselekményekben valóban jóval több roma vesz részt, mint gázsó, a gyilkosságokat és súlyosabb bűncselekményeket viszont fordított arány jellemzi; ez is a szociális indíttatás hipotézist támasztja alá. Babos Béla a Cigány Hírlap (Romano Zhurnalo) 1996 január 15-i számában ezt írta: „Az lenne a kormány érdeke is, hogy egy ésszerű lehetőséggel garanciákat biztosítva a romáknak foglalkozási és szociális gondjaik megoldásához. Ez lenne az igazi segítség a válságkezelő programban, nem a 3-4000 forint segély. Vajon mikor lesz az, hogy a cigányok nem tartanak igényt a szociális segélyre, mert biztosítottak a megélhetési forrásaik?!”

A gyerekek jellemzően azokat a foglalkozásokat említették, melyeket *szüleik is végeznek*:

„– 15 évesen kijárom az iskolát, megyek gimnáziumba és keresek állást. *Géplakatos* leszek, apám is volt géplakatos.”

„– A barátom pincér lesz, meg kocsikat vezet, elviszi a homokot, földet, nagy *kocsikkal* fog jární.”

„– *Virágos* leszek Pesten, majd öntözöm a virágokat, ha jönnek az emberek, locsolom a virágokat.”

„– A feleségem *szakács* lesz Vörösváron.”

„– A feleségem dolgozik majd, *takarítónő* lesz egy nagy házban, fölmos, meg ilyenek.”

„– *Kőművesnek* tanulok Szentendrén, 20 évesen dolgozni fogok, házat építek, ahol kell, majd hívnak az emberek.”

„– Az iskola befejezése után szakmát választok, *hentes* leszek, ott tanulom majd, ahol az apukám testvérének a fia jár.”

Ebből a rövid felsorolásból reális képet kapunk a Csobánkán élő romák foglalkozásairól. Legtöbbször a kőműves munkát és a fuvarozást említették. Több fiú is úgy képzelte életét, hogy *a felesége nem fog dolgozni*, pl. „csak akkor, ha akar, de nem engedem őt, elmegyek egy jó szakmának, keresek pénzt, neki nem kell, hazajön fáradtan, még a gyerekeket is... hülyeség”. A megkérdezett fiúk mindegyike értékelte a nők otthoni munkáját.

„– Mit fog csinálni a feleséged?

– Főzni, mosni, takarítani, a gyerekeket ellátni, elég az.”

„– Megeteti, megitatja a gyerekeket, lemossa az edényeket, van otthon munka, viszi a gyerekeket oviba, iskolába.”

A jövőző családokban a férfiak mint fenntartók, a nők gyakran eltartottként jelentek meg. Nem így volt ez, ha a lányok nyilatkoztak. Ők ritkán képzeltek el életüket szakma vagy munka nélkül. Mindegyikük tervezte a továbbtanulást és a munkába állást, mégis az idő múlásával többen visszavonultak a háztartásba.

„– [30 évesen] a két gyerekem oviba jár, én takarítok, főzök, mosok, segítek a szüleimnek, már nem dolgozok. Néha boltban dolgozok, besegítek.”

Jellemző, hogy egyetlen fiú említet csak számítógépes munkát, amit a jövőre felesége végez majd egy cégnél, de valószínűleg adminisztrációra gondolt ez alatt. Vagyis *senki nem lesz értelmiségi* az elmondottak alapján, hiába tervezte minden roma gyerek a továbbtanulását. Ha valamelyikőjük megemlítette a gimnáziumot, később vagy a tanulással párhuzamosan munkát végzett, és gyakorlatilag egytől egyig szakmunkásképző vagy szakközépiskola padjaiban tudták elképzelni magukat. Az reménykeltő, hogy a gyerekek fontosnak tartják a tanulást – többször leendő gyermekeik jellemzésénél kiemelték, hogy „jó tanulók, csak négyeseik és ötöseik vannak” –, többen felismerték az érettségi jelentőségét, mégis leginkább a kenyérkereső szakmákat becsülték meg. Ebből arra lehet következtetni, hogy tíz-húsz éven belül nem változik meg alapvetően a romák leszakadása a társadalom egészétől az iskolai végzettség tekintetében. Csobánkán nincs roma értelmiségi, aki példaként állhatna a diákok előtt, van viszont sok ügyes üzletember vagy munkás, aki meggazdagodott, s ennek leglátványosabb jele egy óriási ház építése. A gyerekek is azzal jelezték hogy tehetősek lesznek, hogy nagy házuk lesz:

„– Budapesten a Petőfi Sándor utca 9-ben, a belvárosban saját házuk lesz, két emeletes, lesz benne lépcső, két szoba a gyerekeknek, nappali, konyha, folyosó, mi szobánk, két fürdőszoba. Majd elmegyek dolgozni és emeletes házakat építek.”

„– Jó nagy házat építek, lesz benne padlás, pince, fürdőszoba, külön vécé, szekrény, bútorok, videó, magnó, kazetták, szerszámok, garázs, külön szobában lesz a lány, a fiú, veszek nekik játékot, amit a tévében mutatnak.”

Még a házak elhelyezkedése is sokatmondó:

„– a focipálya környékén fogunk lakni”

„– a Hanfland felé lesz a házam”.

Igaz, hogy szomszédnak mindig barátokat, rokonokat választottak, mégis úgy, hogy közben Csobánka kifejezetten gazdagok lakta részéhez csatlakoztak. Ez tekinthető asszimilációs törekvésnek, legalábbis gazdasági értelemben.

Sokan tervezik, hogy elköltöznék Budapestre, Szentendrére, vagy irreálisan messze: Argentínába, Brazíliába, esetleg Skóciába. Természetes, hogy a fiatalabb generáció lépni akar, fejlődni, több lehetőségre, esélyre vágyik, amit Csobánka, kis település lévén nem tud megadni. Érdekes lenne 20-25 év múlva megkeresni a megkérdezett gyerekeket, vajon valóban elköltöztek-e, vannak-e olyanok, akik tényleg nem tértek vissza Csobánkára.

A munka mellett – vagy inkább előtt – a *családtervezés és a szülőkről való gondoskodás* is nagy szerepet kapott a gyerekek elképzeléseiben. Érdekes módon csak egyetlen fiú négy gyermekes apa lenni, általában kettő-három gyermeket terveztek, sőt, volt aki egyet sem. A fentiekben már említettem azt a lányt, aki minél több gyermeket szeretne, így a hagyományos *nagycsaládos* modell is tovább él, de jellemzően már a mostani fiatal szülők generációjában is kevésbé kívánatos. Kivételt képeznek ez alól a vallásos családok (pl. Jehova tanúi), ahol tilos az abortusz.

Az elmondásokból nyilvánvalóvá válik, milyen fontosak a gyerekek a roma családokban. A leendő apák és anyák szeretnék mindent megadni nekik: a tévében hirdetett játékokat, mozit, videót, játszóteret, szórakozást – olyan dolgokat, amelyeket ők talán nem kaphatnak meg. A hagyományos *anyaszerep* is tovább él a jövőképekben. Mindkét nem egyetértett abban, hogy a nők dolga a gyereknevelés, neki kell a házimunkákat elvégezni, a gyerek szükségleteit kielégíteni, elkísérni, majd hazahozni az óvodából, iskolából. Az egyik kislány úgy gondolta,

hogy (30 évesen) az élettársával, aki sokat utazik, megromlott a viszony, és hazaköltözött a szüleihez két gyermekével együtt. Tetten érhető ebben az elképzelésben *a család és a közösség* megtartó ereje. A szülői ház, ahova mindig visszamehetnek, a gondoskodás, ami segít egy egyedülálló anyának felnevelni és ellátni gyermekeit – valószínű, hogy a lányka saját maga is (talán éppen aktuálisan) megtapasztalta ezt. A kölcsönös segítségnyújtás gyakorlata, amit Formoso (2000) is kiemelt, a példákön át beépül és tovább él a roma gyerekekben is.

Az előbbieken a továbbtanulás iránti igényt hangsúlyoztam, emellett szinte minden gyerek megemlítette, hogy a választott mesterséget *anyjától vagy apjától tanulta* el, sőt, két fiú már azt is látta lelki szemei előtt, ahogyan átadják fiaiknak a szakma fortélyait:

„megtanítom vezetni, 20 évesen szakmát tanul, de még előtte, 11 évesen [amennyi most a nyilatkozó fiú] tanítom szerelésre”;

„a legnagyobb 19 éves, keres munkát, olyat mint én, mert megmutattam neki, hogy kell géplakatosnak lenni, csinál lakatokat és hozzá kulcsokat”;

„géplakatos akarok lenni, de ahhoz tanulni kell, előtte apámmal tanulok, mert ő is volt géplakatos”;

„20 évesen takarítok, dolgozok: varrok ruhákat, pulcsikat előkelő hölgyeknek, uraknak..., anyukám tanította, ő is varr, az unokatestvérem is segít neki”.

A hagyományozódó mesterség nem mindig találkozik az egyéni érdeklődéssel, ezt az egyik fiú a következőképpen oldotta meg:

„géplakatos akarok lenni, 21 évesen kijárom az iskolát, Apukám is géplakatos, erdőben dolgozik, messze. 30 évesen ugyanott dolgozok, de biztos kilépek, ha unni fogom, akkor kilépek, elmegyek óraszerelőnek. Nagyon szeretek szerelni, mindig megcsinálom az elemes puskát, a távirányítót, a játékhajszárítót ...”

A foglalkozás választásában többen *a szabadság, a kötöttségektől viszonylag mentes* munka mellett döntöttek:

„házakat fogok építeni, oda megyek ahova hívnak. Együtt megyünk a barátaimmal, már régóta ismerjük egymást, együtt építünk”;

„kint lesz a telefonszámom a kapun, vagy elkérik a címemet, és rendelnek ruhát”;

„hajnalban, korán elmegyek, oda megyek dolgozni, ahol kell, falakat rakok fel, házakat építek”.

Olyan gyerek is volt, aki látta a *munkahelyi kötöttségek és a viszonylag szabad élet között felmerülő ellentétet*, amit Csongor Anna (1991) a szocializációból eredő konfliktusnak nevez:

„– feleségem már nem jár dolgozni, kirúgták, mert elhanyagolta a munkát, mindig késett, mert túl korán kellett kezdeni”.

Ugyanez a probléma már az iskolával kapcsolatban is felbukkant. A nevelés által nem pusztán viselkedésmintákat, de értékeket, vélekedéseket is elsajátítanak a gyerekek. A fiúk például a jó feleséget ilyennek képzelik:

„– rendes, szorgalmas”;

„– szép, elegáns”;

„– szép, ne igyon, ne cigizzen, ne járkáljon mások után, tudjon főzni, takarítani, vigyázni a gyerekekre”;

„– szép, kedves, okos, intelligens, tudjon főzni, mosni”.

Mint látható, a hagyományos értelemben „rendes feleség” kritériumai mellett megjelennek olyan elvárások, melyek minden bizonnyal századunk vívmányai: „intelligens, elegáns”. A

személyes tapasztalat szülte a „ne igyon, ne cigizzen, ne járjon mások után” jellemzőket, hiszen az egzisztenciális bizonytalanság és az anyagi gondok alatt sok család és sok ember megroppant. Számos balladába illő családtörténet van Csobánkán, gyakran tragikus végkifejlettel. Az egy emberre méretezett teher néha túlsúlyosnak bizonyul, és ilyenkor fordulnak az emberek az alkohol felé, ilyenkor választják a devianciát. Sajnos, az általános iskolában számos veszélyeztetett gyerekkel találkoztam. Örömdetes látni, hogy a romagyerekek jövőképeben az idealisztikus elemek dominálnak.

A lányok a következőképpen képzelik el jövőbelijüket:

„– szép, erős ügyes, szeret engem”;

„– okos, szép, rendes, megüünk szórakozni, fizeti a számlákat, megveszi, amit akarok”;

„– gazdag, szép, okos, törődik velünk”;

„– rendes, nem iszik, jó, persze néha a többiekkel koccint, de nem úgy, hogy nem látom józanon, foglalkozik velem, nem a szomszéddal, meg a többi nővel..., nyugodt, visszafogott, én azt imádom, ha valaki olyan szerény”.

A hagyományosan státuszkülönbségen alapuló férfi-női kapcsolatról is megváltoztak a gyerekek elképzelései, a lányok nem csak az erőt és a pénzügyi alapok megermentését várják el leendő férjüktől, de a hűséget, a törődést, a kedvességet is, mintha emancipálódásuk útján haladnának. Recskó Mariann így vallott Fodor Máriának (<http://romapage.hu> 4.): „A cigányfiú úgy bánik a nővel, mint egy ronggyal. Állandóan parancsolgat. Mindenben. Megköveteli, hogy úgy öltözzek, ahogyan akarja, úgy viselkedjek, úgy beszéljek.” Azok a lányok, akik most még csak általános iskolások, és tapasztalatom szerint fiú osztálytársaiktól sem tűrik el ezt a hangnemet, vajon férjükkel hogyan fognak viselkedni? Fodor Máriának (<http://romapage.hu> 4.) egy roma fiatalasszony arról mesélt, hogy „nagy lázadó” volt, mégis, amikor férjhez ment, és gyereke is született, azt vette észre, hogy kezd ugyanúgy viselkedni, mint az anyukája.

A technika vívmányai (tévé, videó, hifi...) is bevonultak a roma családok mindennapjaiba. Az egyik 11 éves fiú így képzelte el egy átlagos napját, amikor majd 30 éves lesz:

„Felkelek fél ötkor, kávé főzök, ülök egy kicsit, aztán felkeltem a feleségem: „Megyek dolgozni, a kávé ott van.” Elmegyek, a kocsikulcsot ott hagyom. A feleségem kelti a gyerekeket, hétkor oviba mennek. Aztán hazamegy, mos, takarít, elmegy a gyerekekért. Fél négy-fél öt körül hazaérek, együtt vacsorázunk, videót vagy tévét nézünk, aztán a gyerekek fürdenek, és mennek aludni. Mi iszunk valamit, tévét nézünk, aztán mi is megüünk aludni. Máskor elviszem őket szalonnát sütni, moziba megüünk, barátokhoz.”

Hasonlít ehhez a többiek története is, bár mások nem gondolták, hogy ilyen korán kelnek majd fel. A tévé nézéssel kapcsolatban megoszlottak a vélekedések: egyesek engedték a tévézést korlátok nélkül, legfeljebb annyit kötöttek ki, hogy a kisebb gyerekeknek, a három-négy éveseknek korábban kell lefeküdniük, a nagyobbak viszont addig és azt nézhetnek, amit csak akarnak. Mások sokkal szigorúbban húzták meg a határokat: „A gyerekek kicsit nézhetik a tévét, azt, amit én mondok nekik. Nem nézhetnek karatés filmeket, abban megerőszakolják egymást – mert én nem arra akarom tanítani őket, hogy rosszak legyenek” – mondta egy 9 éves kisfiú. Az ellentmondásból arra lehet következtetni, hogy a cigány családok nevelési stílusa eltérő, ugyanúgy, mint bármely más közösségben. Van egy jellegzetes cigány életmód, kapcsolódik hozzá egy szocializációs folyamat, amiben némileg különböző nevelési stílusok jól megférnek egymás mellett, ha az alapértékekben a szülők megegyeznek.

A gyerekek elképzelt jövőképei nagyon hasonlítottak egymáshoz, számos ponton összecsengetek. Abból a szempontból is hasonlóan viselkedtek, hogy konkrét kérdések vagy rávezetés nélkül nagyon ritkán hozták szóba elképzeléseiket. Az egyik nyolcadikos fiúval a középiskolai felvételijéről beszélgettünk a csoporton, és arra a kérdésre, mi lesz vele, ha vélet-

lenül nem vennék fel, csak a vállát vonogatta: „Na és akkor mi van, attól változik valami? Tudok csinálni valamit? Nem. Akkor az van. Majd lesz valahogy.”

A jövő számára kiszámíthatatlan, tőle független erők alakítják élete feltételeit, művészete inkább abban rejlik, hogy az adott helyzethez mesterien tud alkalmazkodni – s ez nem csak erre a fiúra, de az egész cigányságra jellemző. Formoso (2000:143-147) ugyanezt tapasztalta, valamint felhívta a figyelmet a nyelvi sajátosságokra: „A szinto dialektusokban nincs olyan igeidő, amely a jövőt fejezné ki. A roma dialektusokban ugyan létezik jövőidő, azonban a feltételes módot (múltban vagy jövőben) egyetlen igemód sem jelzi”. A romák gazdasági viselkedését – azt, hogy nem jellemző rájuk a felhalmozás, hogy bőkezűen adományoznak és gátlástalanul kérnek – összekapcsolta azzal, hogy nem fordítanak figyelmet a jövőre, nem terveznek előre. Mindezek háttérében Formoso az anya bőkezűségét, a gyermekkori tapasztalatokat látja. Szerinte a cigányok azért nem aggódnak a jövőjükkel kapcsolatban, mert gyermekkorukban is minden kívánságukat kielégítette anyjuk, s „a természetet jótevő anyának tekintik”. Párhuzamba állítja ezt a viselkedést az ausztrál bennszülöttek életével, amit Róheim Géza a pszichoanalitikus etnológia képviselőjeként az 1920-as években írt le, bevezetve az „orális optimizmus” fogalmát. Róheim (Freud nyomán) szintén visszavezette a bennszülöttek tulajdonságait („nagylelkű adományozó” és „orális optimista”) gyermekéveik tapasztalatára, arra, hogy anyjuk mindent megadott nekik jószívvel, akkor szoptak, amikor akartak. Ebben a biztonságos légkörben felnövekedve a bennszülöttek „orális optimistákká” váltak, ami azt jelenti, hogy nem aggódtak a jövőjük miatt, biztosak voltak abban, hogy szükségleteik kielégítésre találnak. Orálisnak azért nevezhető, mert az anya szoptatási időszak alatti viselkedéséből ered. Az ausztrál és a cigány anyák hasonló magatartása hasonló személyiségvonásokat eredményez.

Összegzés

„Illyés Gyula: ‘nem az a fontos, hogy honnan jövünk, hanem az, hová tartunk’”. A cigányságra ez a mondás nemigen vonatkoztatható, mivel boldogabb jövőbe jutásának akadályai megoldatlan jelen” – írta Pusztai Ervin az *Amaro Drom* 1997. márciusi számában. A cigányság írásbeli történelemmel nem rendelkező, önmagát leginkább az adott környezettől való elhatárolódással definiálta. Európai megjelenésük óta a társadalmak inkább többé mint kevésbé agresszív módon próbálták asszimilálni az akkor még vándorló roma csoportokat (vö. Kemény 2000). Az évszázadokon át fel-felbukkanó erőszakos rendeletek részben meghozták a várt eredményeket: Magyarországon gyakorlatilag már nincs vándorló roma csoport, a felnőttek jelentős része bér munkából él, a lókereskedéssel, a teknővájással, az üstfoltozással és még számos hagyományos mesterséggel felhagytak vagy csak elvétve üzik egy-egy településen, a gyerekek döntő többsége jár óvodába, iskolába, a továbbtanulók száma egyre nő, a „cigánytelepek” a helységek határain belülre kerültek, egyre többen beszélik a magyar nyelvet, és egyre kevesebben használják a cigány nyelvet, öltözködésükben, szokásaikban egyre inkább hasonlítanak nem roma társaikhoz. Csupa olyan jellemző, mely az asszimilálódásra utal. Ám ezek mind külső jegyek, a személyiségvonásokról, az értékrendszerről nem sokat vallanak. A gyerekek jövőképében azonban továbbélnek azok a vélekedések és viselkedésminták, melyek a romák identitásának meghatározó részét alkotják. Piasere (2000) strukturális összeférhetetlenségről beszél, ami azt jelzi, hogy a cigányok és a többségi társadalom közti konfliktus feloldhatatlan. Az együttélés kényszerűsége azonban megoldás keresésére serkenti a romákat és nem romákat egyaránt. Soros György (1997) a következő úttravalót adta a Balaton-parton nyaraló cigány gyerekeknek: „De igazi változás csak akkor lesz, ha a romák kezükbe veszik a saját sorsuk irányítását. És ezt a gyerekeken, a jövő nemzedékén keresztül lehet elérni”.

Hivatkozott és felhasznált irodalom

- Ambrus P. 1994 Cigányság és iskola. *Iskolakultúra*, 1994. IV./8.
- Atkinson, R. L. – Atkinson, R. C. – Smith, E. E. – Bem, D. J. 1997 *Pszichológia*. Osiris, Budapest
- Babos B. 1996 *Cigány Hírlap*, Romano Zhurnalo, 1996. január 15:7.
- Chambers, E. 1985 *Applied anthropology. A practical guide*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Choli Daróczi J.: <http://emc.elte.hu/research/roma.html>
- Cole, M. – Cole, S. R. 1997 *Fejlődéslélektan*. Osiris, Budapest.
- Csongor A. 1991 Cigány osztályok Magyarországon. *Phralipe*, II/10.
- Csorba J. 1993 Jegyzet: Cigányok helyzete az oktatásban. *Educatio*, II/2. Nyár.
- Diósi Á. 1988 *Cigányút*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest.
- Felcsuti J.: <http://emc.elte.hu/research/roma.html>
- Fodor M.: <http://emc.elte.hu/research/roma.html>
- Formoso, B. 2000 *Cigányok és letelepültek. Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Új Mandátum Kiadó, Bp.
- Forray K. 1989 Cigány fiúk és lányok iskolai motivációi és etnikai identitása. *Kultúra és közösség* 4.
- Fraser, S. A. 1996 *A cigányok*. Osiris, Budapest
- Gage, N. L. – Berliner, D.C. 1984 *Educational Psychology*. Houghton Mifflin 6., Boston.
- Gropper, R. C. (1975.): *Gypsies in the City*. Princeton, Darwin Press.
- Fleck G. – Orsós J. – Virág T. (1999.): Megélhetési stratégiák a partosi beás közösségekben. *Regio* 1999./1.
- Hajnal L. (1999.): Nagyvárosi cigányok az új városi környezetben. *Regio* 1999./1.
- Horváth L. (1996.): Csobánka története. Csobánka Község Önkormányzata.
- Kemény I. (2000.): A Magyarországi romák. Változó világ 31., Press Publica.
- Kemény I. (1999.): A mai cigányság szerkezete a nyelvi változások tükrében. *Regio* 1999./1.
- Kemény I. (1997.): A roma kutatásokról, *Amaro Drom*, 1997. február.
- Keményfi R. (1999.): Etnikai besorolás és statisztika. *Regio* 1999./1.
- Kertesi G. – Kézdi G. (1996.): Cigány tanulók az általános iskolákban. *Educatio Füzetek* 3., Educatio Kiadó, Budapest.
- Kovalcsik K. (1995.): A tanulás mesebeli kalandja. *Iskolakultúra* V./24.
- Kozma T. (1993.): Etnocentrizmus. *Educatio* II/2.
- Liskó I. (1996.): A cigány gyerekek szakképzésének támogatása. *Educatio Füzetek* 3., Educatio Kiadó, Budapest.
- Loss S. – Szilágyi I. (1997.): A „cigány per”. *Amaro Drom*, 1997. augusztus
- Mérei F. – V. Binét Á. (1997.): *Gyermeklélektan*. Medicina, Budapest
- Ogbu, J. (1974.): in: Chambers: *Applied Anthropology*, 1985.
- Okely J. (1983.): in: *The Traveller – Gypsies*. Cambridge, Cambridge U.P.
- Piasere L. (2000.): Válogatott tanulmányai. *Cigányok Európában 1.: Nyugat-Európa*, Új Mandátum Kiadó, Bp.

- Póczik Sz. (1999.): Etnikai hátrányok és a roma kisebbség kriminológiai szemmel. Belügyi Szemle 1999./7-8.
- Prónai Cs. (1999.): Menyeruwa, Tanulmányok Boglár Lajos 70. Születésnapjára. Szimbiózis 8., A Kulturális Antropológia Tanszék Évkönyve, Bp.
- Prónai Cs. (1995.): Cigánykutatás és kulturális antropológia. Kulturális Antropológiai Cigánytanulmányok I., Bp. – Kaposvár.
- Pusztai E. (1997.): Amaro Drom 1997. március.
- Radó P. (1995.): A cigányság oktatásának fejlesztése. Iskolakultúra V/24.
- Rao, A. (1987.): ed: The other nomads. Peripatetic minorities in cross-cultural. Perspective. Köln, Böhlau.
- Réger Z. (1991.): Orális kultúra és nyelvi szocializáció magyarországi cigány nyelvi közösségekben. In: Barna G. – Bódi Zs.(1993.): Cigány Néprajzi Tanulmányok. Magyar Néprajzi Társaság, Bp.
- Réger Z. (1995.): Cigány gyerekek nyelvi problémái és iskolai esélyei. Iskolakultúra V/24.
- Róheim G. (1984.): Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata. Társadalomtudományi Könyvtár, Gondolat, Bp.
- Soros Gy. (1997.): Balatoni beszélgetés Soros Györggyel. Amaro Drom 1997. augusztus.
- Stewart, M. S. (1994.): Daltestvérek. Az oláh-cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon. T-Twins Kiadó.
- Stewart, M. S. (1992.): Romanes: Cigány módra élni I., II., III. Phralipe III/9.,11.,12.
- Szabó L. T. (1988.): „A rejtett tanterv”. Magvető, Bp.
- Várnagy E. (1970.): In: Formoso: Cigányok és letelepültek, 2000.

Hős Hajnal

A beregszászi cigánytábor

Bevezetés

Jelen dolgozatomban azt a kérdést szeretném megvizsgálni, hogy a vallásnak, egyházaknak, hitnek van-e, lehet-e szerepe a romák asszimilációjában, illetve integrációjában. Mindezek tárgyalásához egy, a beregszászi cigánytáborban végzett empirikus kutatás adná az alapot, mely konkrétan a beregszászi cigányok és a református egyház viszonyát vizsgálja. (A vizsgálatba adott esetben be szeretném vonni néhány olyan kárpátaljai cigánycsalád életét, akik más táborban laktak, jelenleg azonban az asszimiláció útját választva néhány éve beköltöztek a magyar közösségbe).

A témaválasztás oka

- A magyarországi történelmi egyházak általános, a romák helyzetével kapcsolatosan tanúsított „érdektelenségével” szemben a Kárpátaljai Magyar Református Egyház munkáját, romaprogramjait példaértékűnek tartom.
- A kárpátaljai magyar cigányok helyzete egyedülálló és különleges, s egyben halmozottan hátrányos, ugyanis ők: kisebbség a kisebbségben.
- A kiválasztott terület mindeztáig – tudomásom szerint – kutatás szempontjából érintetlen terület.

Abban a szerencsés helyzetben vagyok, hogy másfél éve közelebbről is ismerem a beregszászi cigányokat, a gyermekeknek vasárnaponként gyermek istentisztelet tartunk, illetve írni, olvasni és bármilyen meglepően is hangzik, játszani tanítjuk őket. A gyermekeken keresztül közelebb kerülhetünk szüleikhez, illetve jól ismerjük a cigánygyülekezet tagjait. (Beregszászon ugyanis, csakúgy, mint 5 másik településen, Kárpátalján a református cigányoknak külön cigánytemplomuk van, mivel a magyar reformátusok nem fogadták el őket saját templomukban, valamint az istentisztelet jellege, felépítése is teljesen különbözik a két közösségnél).

A kutatás jelenlegi állása

Az elmúlt másfél év, amit a beregszászi közösség közelében töltöttem az ún. „beépülési” időszak volt. Erre azért volt szükség, mert a beregszászi cigánytábor lakói zárt közösségben élnek. A közösség szerkezetéből, vagy talán az elmúlt idők politikai helyzetéből kifolyólag a romák alapvető bizalmatlansággal fogadnak minden idegent, bizalmukat megnyerni, bármilyen információ meg tudni tőlük igen nehéz. Sokszor nehezíti a kommunikációt, hogy a kívülállókkal való kapcsolatban csupán anyagi lehetőséget látnak. Nem csoda tehát, hogy a közöttük eltöltött másfél év egyáltalán nem számít hosszú időnek a „beépülési folyamatra”.

Jelenleg a beregszászi cigánytábor közjogi helyzetének, Beregszász városával való kapcsolatának megismerése folyik, miközben természetesen a cigánytáborban végzett munkánk kapcsán egyre nagyobb betekintést nyerünk a Református Egyház cigánymissziós programjaiba.

Alább olvasható az eddigi legösszefogottabb eredmény a kutatással kapcsolatban, mely a beregszászi cigánytábor lakásszociológiai körülményeit mutatja be, egy kis történeti bevezetővel.

A beregszászi cigánytábor településszociológiai jellemzői

1. Bevezetés

Jelen dolgozat tárgyát a beregszászi cigánytábor vizsgálata képezi, különös tekintettel a tábor településszociológiai és lakásszociológiai jellemzőire. Mivel a terep mindezidáig kihasználatlan kutatási terület, nem rendelkezünk rá nézve konkrét statisztikai adatokkal, írott tanulmányokkal. Jelen dolgozat forrása ezért főként saját kutatás eredménye.

A kutatás módszere a „kívülálló megfigyelés”, valamint a „mélyinterjú” készítése volt. A kívülálló megfigyelés során a dolgozat írójának főként a beregszászi református cigányközösség volt segítségére, amelynek életében egy-kéthetes rendszerességgel szokott részt venni a gyermekfoglalkozások alkalmával. A mélyinterjúk során a legjelentősebb adatközlő a Szabó bandából való Kálmán volt, aki tulajdonképpen a tábor cigány közösségi vezetője (a vajda elnevezés nem nagyon használatos Kárpátalján).

A bevezetésben szintén magyarázatot kell adnunk a dolgozat szerkezetének egyenlőtlenségére. Ennek legfőbb oka, hogy a dolgozat több része – a szerző reménye szerint – egy későbbi PHD dolgozatnak is részét fogja képezni, így a dolgozat írója inkább egyes részek kifejtésére törekedett, azok szerkezeti arányossági szempontból való megrövidítése helyett.

2. Ukrajna és Kárpátalja

Beregszász városa Ukrajna keleti határa mentén elterülő kárpátaljai település. A város közelebbi vizsgálatához érdemes néhány szót szólnunk Ukrájnról. Az ország a szó-szoros értelmében határország, hiszen egyfelől az Európa és Közép-Ázsia közötti területen fekszik, kelet és nyugat határán, másfelől a Baltikum és a Fekete-tenger közötti térség, azaz észak és dél határa, ugyanakkor az „Ukrajna” szó önmagában is azt jelenti, hogy „határterület, határország”. Határterület jellegéből adódik kultúrájának sokszínűsége, s az is, hogy történelme során megannyi harcnak, háborúnak, fegyveres összecsapásnak volt színhelye. Területe állandóan változott, egyes részei korábban Lengyelországhoz, Litvániához, Csehországhoz, Magyarországhoz tartoztak, míg más részei török, tatár, vagy Habsburg fennhatóság alatt álltak. Az Ukrájnnak először 1918-ban, a cári hatalom összeomlása után nyílt lehetősége arra, hogy önálló államalakulat legyen, de a körülmények nem kedveztek a függetlenségi törekvéseknek (t.i. a belső egység, egyetértés hiánya, a kommunizmus szele, a II. világháború kitörése, majd a szovjet államalakulat). Végül 1991 augusztusában, a Szovjetunió bukása után alakult meg az önálló ukrán állam. Bár napjainkra viszonylagos gazdasági stabilitást sikerült elérnie az országnak, mégis óriási szociális különbség észlelhető a különböző társadalmi rétegek életszínvonala között. Mivel a demokrácia még gyermekcipőben jár, a maffiának igen nagy szerepe van a gazdasági élet megannyi területén.

Az ország területe 603.700 km², lakossága 50 millió fő, népessége jelenleg erősen csökkenő tendenciát mutat. A lakosság 72%-a ukrán, 22%-a orosz, a maradék 6%-ot magyar, cigány, zsidó, belorusz, moldáv, bolgár, lengyel, ruszin és román etnikai csoportok alkotják (Ver Berkmoes – Haywood – Kokker – Leff – Possehl-Swaney – Williams – Noble – Humphreys – Selby 2000:727).

Egészen másképpen alakul azonban egyes területek, mint például Kárpátalja etnikai összetétele. Kárpátalja alatt Ukrájnnak azt a területét értjük, melyet keletről a Kárpátok hegyvonulatai, nyugatról pedig a Tisza kanyargós folyama, valamint Magyarország határol, s mely először az első világháború utáni békekötés során vált önálló közigazgatási egységgé, Magyarország következő 6 vármegyéjének részeit ölelve magába: Ung, Bereg, Ugocsa, Máramaros, Szabolcs és Szatmár vármegyék. A trianoni döntés után Csehszlovákiához tartozott,

1939 és 1944 között pedig Magyarországhoz csatolták. Rövid csehszlovák kormányzás után 1945-től azonban Kárpátalja szovjet befolyás és elnyomás alá került, s a Szovjetunió szerves részévé vált. A kommunizmus bukása után Ukrajnához csatolták a mintegy 12.800 km²-nyi területet, 1 millió 260 ezer fős lakosságával együtt (Horváth – Kovács 2002:9). Jelenleg közigazgatásilag 13 járásra és 4 területi jogú városra osztható, lakosságának 39%-a városban él (Horváth – Kovács 2000:10-11). Kárpátalján, csakúgy, mint Ukrajna többi területén megdöbbentő különbség van az egyes társadalmi rétegek életszínvonala között, jelentős a szegénység és a munkanélküliség. Ha Ukrajnára a „határterület” jellemzőt használjuk, még inkább megtehetjük ezt Kárpátaljáról beszélve. A magyar-ukrán határt átlépve rögtön szembe-tűnik, hogy nyugat és kelet határához érkezünk, s bár az utóbbi időben Kárpátalján is jelentős beruházások, fejlesztések zajlanak, az Európai Unió bővülésével automatikusan markánsab-bak lesznek az elválasztóvonalak Kárpátalja és Magyarország között.

3. Cigányok, magyarok és más nemzetiségek Kárpátalján

Nagyon nehéz pontos és megbízható adatokat találni Kárpátalja nemzetiségi összetételéről. Egyrészt, mert csupán a 20. század elején vált önálló közigazgatási egységgé, s területe azóta is több változáson ment keresztül. Másrészt azért, mert a különböző felmérések különböző módszerekkel készültek, attól függően, hogy Kárpátalja melyik államhoz tartozott éppen, s természetesen az adatok mindig az adott állam érdekeinek megfelelően lettek manipulálva, adott esetben – például a Szovjet uralom alatt – titkosítva. Horváth és Kocsis szerint Kárpát-alján összesen 75 nemzet képviselőit találjuk, az 1989-es hivatalos népszámlálási adatok 78,4% ukrán-ruszin, 12,5% magyar, 4% orosz, 2,4% orosz, 1% cigány, 0,6% szlovák, 0,3 % német, 0,2% zsidó és 0,6% egyéb nemzetiségről beszélnek (Horváth-Kocsis 2002:11). Az ukrainai cigányok mintegy egynegyede él Kárpátalján (Tur 1996:17).

Mindezeket szem előtt tartva, vegyük most sorra a kárpátaljai cigányok számára vonatkozó fellelhető adatokat, hiszen dolgozatunkban ezzel a nemzetiséggel foglalkozunk részlete-sebben. Összehasonlításként használjuk a magyar és ukrán nemzetiségre vonatkozó adatokat is (Csernicskó 1998:24).

| | 1880 | 1910 | 1921 | 1930 | 1941 | 1959 | 1970 | 1979 | 1989 |
|----------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|---------|---------|---------|
| Magyar | 102219 | 184789 | 111052 | 116975 | 233111 | 146247 | 151949 | 158446 | 155711 |
| Ukrán | - | - | - | - | - | 686464 | 808131 | 898606 | 976749 |
| Cigány | - | - | - | - | - | 4970 | 5902 | 5586 | 12131 |
| Összesen | 401280 | 602774 | 612442 | 734315 | 850589 | 920173 | 1056799 | 1155759 | 1245618 |

Kárpátalja lakossága anyanyelv, illetve nemzetiség szerint (1880-1989) (abszolút számokban)

A népszámlálási adatokból jól látható, hogy először az 1959-es első szovjet népszámlás során tüntették fel külön nemzetiségként a cigányokat, addig valószínűleg anyanyelvük alapján tartoztak a magyar, illetve egyéb nemzetiségekhez. Az 1970. és 1979-i évi népszámlálási ada-tok a magyar népesség növekedéséről tanúskodnak, majd az 1989-es népszámlálás erőteljes magyar népességsökkenést mutat. A magyarok kivándorlása mellett ennek a csökkenésnek nagy részben oka az, hogy sok olyan cigány, aki korábban magyar anyanyelve miatt magyarnak vallotta magát, az 1989-es népszámlálás alkalmával vállalta nemzetiségét, így a cigányok statisztikákban kimutatott száma szinte megduplázódott (Csernicskó 1998:27).

A kárpátaljai cigányság nyelvi összetételéről az 1989-es népszámlálási adatok alapján a következőket tudjuk: a 12.131 cigány közül 2.491 főnek volt azonos az anyanyelve és nemzetisége, 1.487 fő volt ukrán anyanyelvű, 119 fő vallotta magát orosz anyanyelvűnek, 7.973 pedig magyar anyanyelvűnek (Csernicskó 1998:28).

A cigányok számára vonatkozó adatok, természetesen nem egységesek. Van, aki 30.000-re teszi a kárpátaljai romák számát, s mintegy 13.000-re becsüli a magyar anyanyelvű cigányokat (Bartha 2000:31).

Kárpátalja nemzetiségeinek egyik legtipikusabb településszociológiai jellemzője, hogy a nemzetiségek egymástól elkülönülten élnek. Bár egyre kevesebb a tisztán egy nemzetiségből álló település, az egy-egy faluban együtt lakó nemzetiségek külön tömböket alkotva élnek. Ez természetesen legkevésbé a városokra jellemző.

A cigányok jellemző együttélési közössége Kárpátalján az ún. „cigánytábor”, mely a cigányok kunyhóinak együttesét jelenti a városok, illetve falvak szélén, elkülönülten. Van olyan falu, illetve város, amelyhez több cigánytábor is tartozik. Ilyenkor ezeket jelzővel különböztetik meg egymástól, mint pl. „a déli-tábor”, „a templomos tábor” stb.

A romák Kárpátalján is a társadalom legszegényebb rétegét alkotják, a kommunizmus bukása utáni „peresztrójka”, azaz átépítés a romákat az addiginál is kilátástalanabb szociális, társadalmi és kulturális helyzetbe juttatta. Mindezekről még sokáig lehetne általános megállapításokat sorolni, mivel azonban a dolgozat tárgyát egy konkrét cigánytábor vizsgálata képezi, az általánosságok helyett inkább a konkrétumokkal szeretném bemutatni a romák életét, valamint életkörülményeit.

4. Beregszász és a beregszászi cigánytábor

Beregszász az ukrán-magyar határtól mindössze néhány km-re fekvő kárpátaljai város, mely sokak szemében a kárpátaljai magyarok fővárosa, hiszen ez az egyetlen olyan város, mely mind a mai napig magyar többségű. (Bár természetesen ez is attól függ, hogy ukrán, vagy magyar érdekeltségű kutatás eredménye alapján állapítjuk meg etnikai összetételét.) A szinte kizárólag magyarok által lakott falvakkal körülvett város 1271 óta Bereg vármegye központja, bár nevét a közeli Nagyberég község nevééről kapta. A várost valószínűleg II. Géza idejében ide telepített flamand marhatenyésztők, arany- és sóbányászok alapították a 12. század körül, s a tatárjárás után gyors fejlődésnek indult város hamarosan olyan virágzó településsé vált, hogy Nagy Lajos édesanyjának, Erzsébetnek udvartartása volt itt (Horvát – Kovács 2002:62-64). Az 1989-en népszámlálás adatai szerint Beregszász lakossága 29.221 fő, s 51.7%-a magyar. (Az 1941-es adatok 19.373 lakosról beszélnek, s 92.5%-uk volt magyar, lásd Csernicskó 1998:35). A városban mintegy 3.000-3.200 cigány él (Bartha 2000:38), akik közül általában 2000 fő tartózkodik otthon, a többiek koldulókörúton vannak valamelyik ukrán vagy orosz nagyvárosban.

a) A cigánytábor története

Mivel a cigányok általában nem rendelkeznek írott történelemmel, ennek a tábornak a története is csupán az idősebb romák elbeszélése alapján rekonstruálható. A öreg közösségi vezető elbeszéléséből az derült ki, hogy a cigányok a 30-as években költöztek a mai tábor területére. Fedák Sári színésznő ajándékozta a város szélén lévő területet a cigányoknak. Korábban lóversenypálya volt. Az várostól részben elszigetelt lakóhely egyrészt önállóságot engedett a cigányoknak közösségi életük tekintetében, ugyanakkor a város közelsége megélhetést biztosított a főként tekővájó mesterséget folytató romáknak. A harmincas-negyvenes években körülbelül 30-40 családból állt a cigánytábor.

A negyvenes évek rémségei itt sem kerültk el a cigány népet. Köztudott, hogy a hitleri diktatúra a zsidók kiirtása mellett/után a cigányok kiirtását tekintette elsődleges céljának. A beregszászi romák is korlátozva voltak a társadalmi életben való részvételükben, (pl. ki volt jelölve egy meghatározott kocsmá, ahova csak ők járhattak), a német csapatok viaszorulása

előtt pedig kigyűjtötték őket a tábor szélére (körülbelül 100 embert) azzal a céllal, hogy gránátokkal majd felrobbantják őket, azonban az ellenséges orosz csapatok már olyan közel jártak, hogy a németeknek nem volt idejük végrehajtani ördögi tervüket.

Nem sokkal később, a Kárpátalját megszálló 4. ukrán front 1944. november 13-i 0036. számú parancsa értelmében a szovjet hadsereg minden 18 és 50 év közötti magyar, illetve német férfit ún. „málenkij robotra” hurcolt Szovjetunió belső területeire. Ez a gyakorlatban úgy történt, hogy a férfiaknak 3 napos munkát ígértek, munka helyett azonban sztálini lágerekbe hurcolták őket. Mivel ebben az időszakban nem tettek különbséget magyar és magyar anyanyelvű cigány között, a cigány férfiakat is elhurcolták a málenkij robotra. Hozzávetőleges számítások szerint Kárpátalja területéről és Szabolcs-Szatmár-Bereg megyéből mintegy 40-60 ezer férfit hurcoltak el, akiknek csupán egynegyede élte túl a táborokat (Csernicskó 1998:26).

Az 1947-es év keserű emlékü év egész Ukrajnának, hiszen éhínség és ezzel összefüggésben járványok sújtották az országot, s a beregszászi cigánytábort is.

A II. világháború után, a Szovjetunió megalakulása a cigányoknak egyrészt könnyebb életet hozott, másrészt megindult a cigány közösségek szétrombolása. A romák az 1947–95-ig tartó időszokról úgy emlékeznek meg, mint „arany évek”-ről. Ez részint annak köszönhető, hogy a szovjet uralom alatt mindenkinek kötelezően volt munkája, a munkavégzés minőségére való tekintet nélkül, a rendszerváltás után az összeomlott ukrán gazdaság azonban többé nem tudja megoldani a munkanélküli cigányok szociális körülményeinek javítását, ezért a romák gyakorlatilag nyomorban élnek. A jelenlegi állapottal szemben a szovjet uralom alatt a cigány férfiak többsége utcaseprőként, szemetesként, vagy téglagyári munkásként helyezkedett el, illetve továbbra is üzte a vályogvetés mesterségét, míg a nők napszámba, vagy koldulni jártak, illetve a háztartást vezették. Az 1950-es évek végétől kezdve férfiakat verbuváltak, s velük együtt egész családokat vittek a Szovjetunió belsejébe, ahol a férfiak vályogvetésből tartották fel családjukat. A közösség szétbomlása, átalakulása folytatódott, munkára természetesen a legéletképesebbeket, a legerősebbeket, legegészségesebbeket vitték el, akik ilyen körülmények között könnyen elveszítették helyi gyökereiket. A táborban lassan felülreprezentáltak lettek az elesett, idős és magatehetetlen, vagy az egyéb okból hátrányos helyzetű romák.

b) Vallási, kulturális, értékrendbeli, valamint családszerkezeti jellemzők

A hagyományos cigány mesterségek – mint amilyen például a vályogvetés – közös jellemzője, hogy az ilyen foglalkozásokkal nem lehet nagy értéktöbbletet felhalmozni. Ez nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy a romák a rövidtávú élettervezésre vannak berendezkedve, továbbá meghatározza a cigány közösségek életszínvonalát, valamint a számukra elérhető tulajdonviszonyok jellegét. A hagyományos családszervezetekben a magántulajdon helyett a köztulajdon játszott jelentős szerepet, s így az egész közösség magáénak érzett minden házat, szekeret, lovat a táborban. A lopás fogalma így értelmetlen volt. A közösséget legerősebben összetartó tényező a szolidaritás volt. Ha valaki beteg volt, biztos lehetett benne, hogy családtagjairól gondoskodik a közösség. A közösségi gyökerek elvesztésével, s a hagyományos közösség felbomlásával a hagyományos értékek nagy része kihalt, azonban azok nyomai mind a mai napig megtalálhatóak a cigánytábor életében.

A közösség alapegysége a cigányoknál is a család. A beregszászi (és általában a kárpátaljai) cigányok „bandának” hívják a nagyobb családi egységeket, nemzetségeket. Mindenki meg tudja mondani, melyik „bandába” tartozik. (Van például Horvát, Szabó, Danó, Gerics, vagy Tót banda).

A közösség legtekintélyesebb tagja a közösségi vezető. A tisztség apáról fiúra öröklődik. (Mivel a tábor túl nagy, a dolgozat szerzőjének még nem állt módjában meggyőződni arról, hogy a közösségi vezető hatalma az egész táborra kiterjed-e.) Szintén nagy tiszteletet

élveznek a közösségben az idősek. (Régen nagy hatalma volt a romákon a csendőröknek, ispánoknak, bíróknak, földesuraknak is.)

A házasságkötés több formáját gyakorolják jelenleg a beregszászi cigánytáborban: az egyik a hagyományos szöktetés, a másik a lakodalom. A lakodalom állhat önmagában, vagy történhet a jegyző előtti esküvel kiegészítve, és egyre gyakrabban van arra is példa, hogy templomban házasodnak össze a felek. A Szovjetunió idején államilag támogatott forma volt a jegyző előtti eskü (t.i. csak azt a családot vitték el az ország belsejébe dolgozni, amelyikben a szülők jegyző előtt összeiratkoztak).

A cigányság eredeti vallására vonatkozólag nincsenek megbízható, tudományosan alátámasztott adatok. A romák nagy része istenhívő, de nem él vallásos életet, általában többségi környezetük vallásához alkalmazkodnak. Hisznek a babonákban, kuruzslásokban. Vallásosságuk lényegében az Isten létezésének elismerésében, az attól való félelemben, és a hozzá való fohászkodásban nyilvánul meg, a vallások tiltó parancsait nem ismerik, saját szokásaik alapján élnek. Figyelemreméltó változáson ment át vallási szempontból Kárpátalja cigánysága a szovjet uralom megszűnése óta eltelt időkben. Több felekezet is cigánymisszióba kezdett. A Református Egyház 10-20 cigánytáborban kezdett munkálkodni, négy táborban cigánytemplom is épült. Az egyik „templomos tábor” a beregszászi, ahol 1995 áprilisában alakult a gyülekezet. A Református Egyház többretű tevékenységet fejt ki a hátrányos helyzetben lévő közösség megsegítésére: segélyszállítmányok kézbesítése, hittanoktatás, istentiszteletek tartása, utcagyerekek ékeztetése, református gyógyszertár, gyermektáborok, esketések, temetések szervezése mind-mind fontos részét képezik a tábor életének. Nagy kérdés, hogy az oktatás, a zenei talentumok kihasználása, és a foglalkoztatás elősegítése mellett vajon az egyházaknak, vallásoknak mekkora szerepe lehet az értékrendszerüket és közösségi gyökereiket elveszített, társadalom legalján elhelyezkedő, diszkriminált roma közösségek integrációjában, illetve asszimilációjában.

c) Szociális és életmódbeli jellemzők

Az összeomlott szovjet birodalomtól az önállóságot nyert Ukrajna megrendült gazdasági struktúrát örökölt. Épp ezért az országban a „cigányprobléma” nem jelenik meg különálló problémaként, mint Magyarországon. A cigányok megdöbbentő szociális helyzete nem kérdés akkor, amikor az ország vidéki lakosságának nagy része rossz szociális körülmények között él, nemzetiségre tekintet nélkül. Ez a tény természetesen mit sem változtat a roma táborok helyzetén, sőt, így még reményük sem lehet arra, hogy a közeljövőben állami segítséggel talpra állnak. De mit is értünk „megdöbbentő szociális körülményeken”?

A beregszászi cigánytelepen élő közel 3500 ember napról-napra él. A romákra amúgy sem jellemző közép- vagy hosszútávra szóló élettervezés teljességgel kizárt. Munkalehetőség nincsen, az emberek napszámmal, koldulással, a szerencsésebbek cigarettacsempészettel keresik meg mindennapi betevőjüket. A „kacsnisak”, azaz vándorló életmódot folytató orosz cigányokkal szemben magukat mindig is letelepedett cigánynak valló beregszászi romák családosan járnak vonattal Ukrajna és Oroszország nagyobb városaiba koldulni, esetleg napszámos munkát vállalni. Amikor úgy gondolják, hogy elég pénzt gyűjtöttek össze, visszatérnek a beregszászi táborba, és addig maradnak otthon, ameddig kitart a pénzük. Amint elfogy, ismét felkerekednek. Ezek a vándorutak általában több évig tartanak. Így az eredetileg 3000-3500 fős táborban általában egyszerre 2000 fő van otthon, 1500 pedig „vándorol”.

Egy családban átlagosan 3-12 gyermek van. A gyermekek alig járnak iskolába (erről számszerű, pontos adataink sajnos nincsenek), s akik járnak, azok is korán kimaradnak, mivel a tanárok hozzáállása, valamint az otthoni környezet nem segíti őket az eredményes tanulásban. Sok gyermek segít a család anyagi terheinek viselésében és már egész kicsi korától kezdve koldulni jár.

A tábor egészségügyi helyzete siralmas, a romák lakókörnyezete melegágya a különböző fertőzéseknek, járványoknak, betegségeknek. (Különösen a bőrbetegségek szembetűnők a külső látogató számára). Az emberek nem tisztálkodnak, nem táplálkoznak és nem ruházkodnak megfelelően, ami hozzájárul egészségi állapotuk romlásához. A betegellátás a cigányok számára nagy anyagi terhet jelent, s gyakran elérhetetlen. Kárpátján az orvosoknak a gyakorlatban fizetni kell a betegellátásért, ha valaki kórházi kezelésre megy, magának kell megvennie a kezeléséhez szükséges gyógyszereket, s gyakorlatilag mindent, amire a kórházban szükség lehet (pl. altatószer, géz, gyógyszer, ágynemű, étel, stb.) Nem csoda tehát, hogy mint általában a szegény sorban élők, a cigányok valódi koruknál sokkal idősebbnek látszanak.

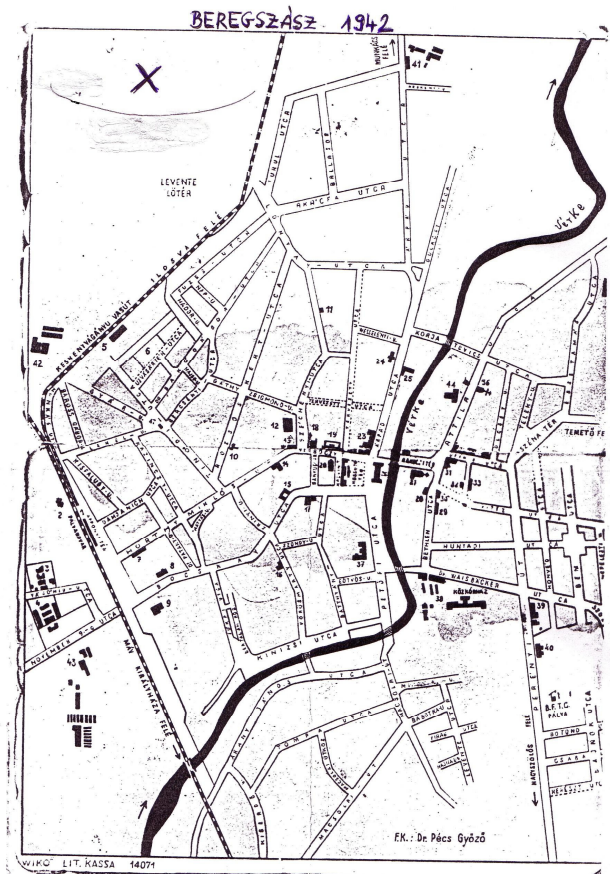
A romák ruhatárát a külföldi segélycsomagok tartalma adja, kedvelik az élénk, kihívó színeket. A gyermekek mezítláb, félmeztelenül vagy vékony, lenge öltözetben koldulnak telente a fagypont alatti hidegben. Érdekes jelenség, hogy a nagy szegénység ellenére a hajfestésnek nagyon nagy szerepe van a táboriak életében, s gyakran már az 1-2 éves „pulyák”, azaz kisgyermekek haját is vörösre festik.

Az alkoholizmus, rendezetlen családi viszonyok, a deviancia mind összefüggő velejárója a rossz szociális körülményeknek, s így a tábor jellemzői közé sorolható.

d) Településszociológiai és infrastrukturális helyzet

A beregszászi cigánytábor Beregszász városának észak-nyugati peremén helyezkedik el. Hozzá legközelebb a város ún. „hetedik kerület”-e esik, ahová több, az átlagnál kicsit tehetősebb, roma család beköltözött. (Ezzel egyidőben természetesen több magyar és ukrán család elköltözött a kerületből.) A város és a cigánytábor közötti üres területen van a református cigánytemplom, a tábortól meglehetősen elkülönülve.

Az alábbi 1942-es Beregszász térképen X-el jelöltük a cigány tábor helyét.



A cigánytáboron első pillantásra látszik, hogy kialakulásánál semmiféle tervezési elv nem vezérelte a házak építőit. A kunyhók elhelyezkedésében semmiféle rendszert, vagy rendezettséget nem lehet felfedezni, utcák nincsenek. Pontosabban egyetlen utcaszerűség van, mely a városból kivezető, a táborba bevezető útnak a folytatása. Természetesen ez is földút. A kunyhók közötti viszonylag kis területeken, melyeket nyáron agyagos föld borít, ősszel, az esőzések után, illetve télen szinte lehetetlenné válik még a gyalogos közlekedés is a pocsolják, agyagos sár, hó, illetve jég miatt. Ehhez kapcsolódó kedves történet, hogy a táborban van egy férfi, akinek az a foglalkozása, hogy mikor kedvezőtlen az időjárás, és temetés van, a falu szélén várja a lekipásztort (aki nem éppen kis termetű ember), s a hátán viszi a halottas kunyhóig, ugyanis Kárpátalján még a háztól temetés van szokásban. Hiába próbált a lelkész tiltakozni ez ellen az eljárás ellen, a férfi nem engedett, hiszen neki ez a foglalkozása, tiszte, s erre a pozícióra nagyon büszke.

A tábor egész területe sivár, növények, fák nem élnek meg itt. Annál több azonban a szemét, a kóbor kutya, esetleg macska.

Infrastrukturális szempontból szintén kedvezőtlen helyzetben van a falu: vízvezeték-, illetve csatornázási rendszer nincs. A táborban egy kút van, amiből csöpög a víz (vízpumpa nincs hozzá), de ez a kút is gyakran befagy télen. Ez a kút hivatott arra, hogy a több mint 3000 fős cigánytáborat ellássa vízzel.

A gáz szintén nincs bevezetve a táborba, a családok – anyagi helyzetüktől függően – gyűjtött, illetve vásárolt fával, fűreszporral vagy marhaganéjjal oldják meg a tüzelést.

Az elektromos áram be van vezetve a táborba, azt azonban gyakran kikapcsolják, mivel a romák nem tudják fizetni a villanyszámlát. Jelenleg 20 kunyhóban van villany, a többi családnál tartozásaik miatt nincs áramszolgáltatás.

A szemétszállítás sem megoldott a táborban, bár igazán nem is nagyon van felesleges szemét. Ami éghető, azzal tüzelnek, ami nem éghető az általában az utcáknak nem nevezhető házak közötti területen köt ki, remek táptalajt nyújtva a legkülönbözőbb fertőzések terjedésének.

Minden helyhatósági választás alkalmával ígéretet kapnak a cigányok, hogy szavazataikért cserébe, az új városvezetés gondoskodik a táborba bevezető út javításáról, a tábor áram- és vízellátásról, stb. Ezek az ígérek általában ígérek is maradnak.

e) Lakásszociológia

A beregszászi romák vályogból készült kicsiny kunyhókban laknak. A tető vagy néhány deszka, sárral betapasztva, vagy pár bádoglemez egymás mellé illesztve. Sok olyan ház van, ami beázik, és amin átfúj a szél. A lakásokba kicsiny ablakokon jut be a fény, az üveget általában átlátszó nylon helyettesíti. A szobákban így meglehetősen sötét homály van. A kunyhók mérete különböző. A legtöbb helyen egy szoba van (egy szoba 12 m² nagyságú), néhány helyen egy szoba és egy kis konyhaszerű helyiség. Ezekben a kunyhókban élnek az 5-15 tagú családok. Nyáron kint főznek, illetve tüzelnek a ház mellett. A legnagyobb nyári kánikulában is talál az ember egy-két tűzrakást a táborban.

A házakban nincs mellékhelyiség, az emberek a dolgukat a ház mellett végzik, ami higiéniai szempontból szintén megengedhetetlen lenne.

Belső berendezés alapján a kunyhók nagyon különbözőek. A különbségek elsődleges oka természetesen a családok pénzügyi helyzete, de sokat vet a latba a család rendszeretete, szorgalma, tisztasági igénye is. A kunyhók részletesebb bemutatása előtt le kell szögeznünk, hogy a táborban minden ember lakik valahol, senki sem hajléktalan. A romák egyik legpozitívabb általános jellemzője, hogy szolidárisak egymás iránt, befogadják, kisegítik egymást.

Önkényes csoportosítás alapján 3 kategóriába tudjuk a cigánytábor kunyhóit sorolni: 1. az elhanyagolt 2. az igyekvő 3. a jobb állapotú lakások.

1. elhanyagolt kunyhók

vályogkunyhó, 1 szoba (15 m²), döngölt padló, néhol lyukas vályogfal (nincs meszelve), a tető helyén néhány bádoglep (az eső beesik, a szél befúj), ajtó nincs, (télen fából eszkábálnak egy torlaszt a helyére), 1 kis ablak (üveg nincs benne, azt nylon helyettesíti)

sötét, nincs elektromos áram,

vályogkályha, melyre bádogot tesznek, azon főznek

használt ágy, matrac, esetleg szénából vagy pokrócból készített fekvőhely

egy hokedli, nincs asztal, nincs szék, régi pokrócok és szemét hever a földön

2. igyekvő családok kunyhói

vályogkunyhó, 1 szoba, döngölt, de felsepert padló, bádogtető, esetleg sárral betapasztott deszkatető, használt régi ajtó, 1 kis ablak (csak a kitört üveghasábok vannak nylonnal helyettesítve)

homály, nincs (vagy csak kivételes esetben van) elektromos áram, fűledt levegő

vályogkályha vagy vaskályha (tűzhely és kályha egyben)

régi rongyszőnyeg a szoba közepén, 1-2 ágy (a kitört, hiányzó ágylábat farönk helyettesíti), otthon készített ülőalkalmatosságok, 1 asztal, 1 régi kazettás magnó

a falon néhány régi családi fotó és szakadt poszterek (pl.: Britney Spears, vagy szexmagazin poszter)

3. jobb állapotú kunyhók

vályogkunyhó, palatető, 1 nagyobb szoba (20-25m²), az ajtó előtt kisebb, nyitott előszoba (itt téli tüzelőt, cipőket, szemetet tárolnak), az ajtó hőszigetelését egy felfüggesztett pokróc erősíti, rossz minőségű meszelt fal, 1 ép üvegű ablak, függöny nincs

van áram, egy villanykörtés lámpabúra nélküli világítás

vaskályha és tűzhely egyben

régi szőnyeg vagy felszakadozott linóleum padló, (nincs felmosva, de fel van söpörve) egy franciaágy, régi tulipánosláda tiszta ruhával, 1 asztal, 2-3 szék, az asztalterítő nylonnal van lefedve, rajta egy régi, kazettás magnó, régi TV, néhány macska, giccses művirág

a falon néhány régi családi foto, sok rossz minőségű poszter, olcsó reklámmatricák

5. Utószó: Kilátások

A beregszászi cigánytábor részletes bemutatása után, mintegy összegzésként önkéntelenül felvetődik az emberben a kérdés, hogy milyen kilátásai vannak ennek a tábornak, ennek a közösségnek a jövőre nézve? Tekintettel a romák rövidtávú élettervezésére, Ukrajna jelenlegi gazdasági helyzetére, a helyi többségi társadalom – akik tulajdonképpen maguk is kisebbségnek számítanak – hozzáállására, véleményére és segítőkészségére, valamint a romák változtatás iránti igényének hiányára, nehéz pozitívan nyilatkozni a kilátásokról. Igazából nem lehet megmondani, hogy a politikai és társadalmi viszonyok alakulása elő fogja-e segíteni a beregszászi cigánytábor nyomorának enyhülését, s a közösség belső összetartó erejének megszilárdulását. Addig is érdemes újabb és újabb lehetőségeket, módokat keresni az integráció elősegítésére, s elhithetni mind a többségi társadalommal, mind a romákkal, hogy ha minden ember csak egy kis követ vesz fel és visz odébb, az egész közösség együtt hegyeket képes elmozdítani helyéről.

Hivatkozott és felhasznált irodalom

Bartha Attila 2000 A cigánymisszió feladatai, lehetőségei és problémái Kárpátalján az ezredfordulón. Szakdolgozat. Kézirat, 31.

Csernicskó István 1998 *A magyar nyelv Ukrajnában (Kárpátalján)*. Osiris Kiadó, Budapest, 24-31.

Horváth Zoltán György – Kovács Sándor 2000 *Kárpátalja kincsei*. A Szent Korona öröksége sorozat. Masszi Kiadó – Romanika Kiadó. Budapest, 9-11.

Ver Berkmoes – Haywood – Kokker – Leff – Possehl – Swaney – Williams – Noble – Humphreys – Selby 2000 *Russia, Ukrain&Belarus*. Lonely Planet Publications. Melbourne – Oakland – London – Paris, 727.

Tur, Jevgenyij 1996 *Karta nacionalnyosztej* Ukrajnyi ili Nacionalnaja Karta, 17.

Horváth Kata

„Cigányosan beszélünk...”

A „cigányos diskurzus”, mint elméleti keret egy magyar cigány közösség nyelvhasználatának értelmezésére

„Mit jelent egy cigány számára az, hogy a «saját nyelvén beszél»? És mit jelent, hogy a «mások nyelvét beszéli?» (vö.: Williams 2000:252). Mit jelent, ha egy „egynyelvű” közösség mégis kétféle beszédet különböztet meg? És a másik oldalról: mit jelent a ciganológus számára, hogy a saját nyelvén kell, hogy beszéljen, amikor a cigányokról akar valamit mondani? Lefordítható-e a cigányok beszéde, és le kell-e, le szabad-e egyáltalán fordítanunk?” (Horváth 2002:241).

„Több etnográfiai és folklorisztikai munkában felismerhető az a hierarchikus szemléletmód, amely a cigányság csoportjait az etnográfiai tények hiteles és nem hiteles hordozóiként különbözteti meg. Ebben a megközelítésben a kutatás tárgyát azok a csoportok képezik, amelyek egyfelől cigány nyelvűek, másfelől hosszan megőrizve a vándorló életmódot, csak a legutóbbi időkben telepedtek meg. Így leértékelődik, illetve tárgyalásra sem méltó a rég letelepedett, magyar anyanyelvű cigány közösségek kulturális rendszere...” (Szuhay 1993:340). „Az utóbbi évtizedekben az etnográfiai (...) kutatásokat alapvetően a hagyományosnak tekintett oláh cigányok érdeklik. Ebből következően aztán az sem véletlen, hogy a cigányságról szóló egyre újabb kézikönyvek, oktatási segédletek néprajzi jegyzetei rendre az oláh cigányok kulturális rendszerét írják le mint általában vett cigány kultúrát” (Szuhay 1997:666).

A Magyarországon élő, cigánynak mondott csoportok osztályozásának múlt századi hagyományával szakítva – amely a vándorlás vagy a letelepedés mértékét tekintette rendező elvnek –, az Erdős Kamill-féle (1959-ben megjelent), egyébként igen differenciált osztályozási rendszer beszél először magyar anyanyelvű cigányokról (Erdős 1989:43) mint külön csoportról. Róluk a következőket írja: „Ők a kárpáti és az oláh cigányok – cigányul már nem beszélő – »összekeveredett« utódai (...) akiket az oláh cigányok romungrónak hívnak (...) és, akik az oláh cigányok szerint »szolgalelkű« tagjai lettek a fehér emberek társadalmának” (1989:49). Az azóta „cigány témában” született munkák az Erdős Kamill-féle osztályozási rendszert nagyrészt elfogadják és ismertetik is, viszont a magyar cigányokról való beszéd azóta is említés-szerű, és kimerül annak a kérdésnek a megvizsgálásában, hogy mit gondolnak ők a többi cigányokról, és hogy az oláh cigányok mit gondolnak róluk (lásd: Szuhay 1993:340-341, 1997:672-673, 1999:35-36), illetve ennek kapcsán, hogy milyen a viszonyuk a magyar környezethez. A szakirodalom nagy része ez utóbbival kapcsolatban azon az állásponton van, hogy a magyar cigányok, akik számára az elmúlt évtizedekben a paraszti kispolgári értékrend volt a mintaadó, valahol félúton vannak magyarság és cigányság között, „egyfajta senki-földjén élnek, amit a paradox magyar cigány vagy romungro megjelölés is kifejez” (Stewart 1994:30). Fel kell tennünk azonban a kérdést, hogy valóban, amint ezt a szakirodalom sejteti, egy kulturális zsákutca-e az ő útjuk – hiszen „a környező lakosság még nem vette be őket maga közé, a cigányok pedig már nem veszik be” (Erdős 1989:49), és hogy ők valóban azok lennének-e, „akik a roma nyelvet beszélő oláh cigányok többségétől eltérően »nem büszkék arra, hogy cigányok«, de akiket a magyarok sem fogadnak el magyaroknak” (Stewart 1994:30) – vagy pedig (és én inkább hajlok erre) esetükben is egy speciális cigány kultúrával találkozunk, a sokféle cigány kultúra között.

Ha elhelyezzük ezt a csoportot egy a tradicionális életmódtól a teljes asszimilációig tartó történetben, akkor ezzel felidézzük azokat az elgondolásokat is, amelyek a „cigányság végét” jósolják, és velük kapcsolatban széteső közösségekről beszélnek. Egy ilyen típusú történet, amelyben a gömbaljaiak mondjuk félúton tartának cigánynak maradás és magyarrá válás között, kétféle értelmezési lehetőséget is kirajzolhatna számunkra. Az egyik szerint elképzelhetjük úgy ezt a magyar cigány kultúrát, mint egy dinamikus, de mindig egy irányba (az asszimiláció felé) haladó, unilineáris folyamat egyik állomását, a másik verzió szerint, ezt a magyarokhoz és oláh cigányokhoz viszonyítva félútnak nevezett helyet, egy statikus állapotnak kell tekintenünk, ahova elérkezve már nincs lehetőség a továbblépésre. Ez lenne az a bizonyos „senkiföldje”, ahol a „hagyományos cigány szokások” (és ide sorolódik a cigány nyelv ismerete és használata) már nem élnek, viszont a magyar módon való élet is elképzelhetetlen, hiszen a többségi társadalom egyértelműen cigánynak tekinti őket. Ezekben az értelmezési modellekben azonban túl kevés szerepet kap a jelen, amit ismerni vélünk, és hozzá képest túl hangsúlyosan jelennek meg olyan fikciók, mint a múlt és a jövő. A múltat azért nevezem éppúgy fikciónak, mint a legfeljebb megjósolható jövőt, mert azt általában csak a hivatali bejegyzésekből ismerjük. Esetünkben az oral history a beszéd sajátos jellegzetességei miatt (elsősorban annak erőteljes jelen- és szituáció-orientált tulajdonságaiból következően) legalábbis abban az értelemben nem létező műfaj, amennyiben abból a múlt eseményeihez való szubjektív viszonyulásokat akarjuk kiolvasni. Így ezekben a modellekben a hiányzó, a múltra és a jövőre vonatkozó tényeket az értelmezés hozza létre, és a jelenbeli megfigyelések is egy utólagos értelmezési séma szerint konstruálódnak meg. „Elutasítani a történelmi módszert viszont azt jelenti, hogy ez esetben az antropológiai módszerre hagyatkozunk” (Mausst idézi Dumont 1998:149). Feladatunk tehát az elkövetkezőkben nem az lesz, hogy a közösséget nyelvhasználatára alapján egy történelmi folyamatban elhelyezzük, és ez alapján esetleg állást foglaltunk cigányságuk vagy magyarságuk mellett, hanem az, hogy megmutassuk: a „cigányos beszéd”, mint gyakorlat és mint ideológia, hogyan hozza létre ezt a gömbaljai közösséget, mint mindennapos gyakorlatok sorát, mint folyamatot, és mint a közös ideák világát...

A két, látszólag egymástól független tényből: hogy (1) a különböző cigány csoportokat a tudományos diskurzus elsődlegesen az anyanyelv kritériumát alapul véve különbözteti meg egymástól, illetve hogy (2) helyzetüket általában a többségi társadalomban kialakult pozíciójuk szempontjából értékeli, az következik, hogy a magyar cigányokkal kapcsolatban elterjedt *kultúravesztettség koncepció felállítása és a nyelvvesztés megállapítása inherensen összefonódnak, egymás indokaiként és következményeiként kezdenek működni.*

Előző tanulmányainkban arra tettünk kísérletet, hogy az általunk kutatott magyar cigány közösség példáján keresztül cáfoljuk a – konkrét kutatások híján, inkább elméleti síkon megfogalmazott, és a romungro csoportokkal kapcsolatban igen elterjedt – kultúravesztés elgondolást. Tettük ezt oly módon, hogy létrehoztuk néhány kitüntetettnek tűnő kulturális gyakorlat pozitív, antropológiai interpretációját, vagyis megpróbáltuk értelmezni azokat a jelentéseket, amiket a kutatott közösség tagjai különféle cselekedeteikkel létrehoznak. A két korábban vizsgált téma – „a munka”⁴ és „a tisztaság”⁵ kérdéskörei – egyértelműen olyan területeknek

⁴ A munka kérdése, bár különböző aspektusokból, de a cigányokkal kapcsolatos diskurzusokban gyakran központi jelentőséget kap. A róluk a köztudatban élő sztereotípiák (miszerint a cigányok lusták, nem szeretnek és nem akarnak dolgozni, esetleg, hogy a cigányok lopásból élnek) éppúgy, mint a néprajzi könyvek (amelyek a hagyományos cigány mesterségeket írják le), vagy a szociológiai szakirodalom (melynek kedvelt témája a cigányok munkahelyi szegregációja, az informális szektorba való szorulása, stb.) gyakran foglalkoznak a „cigányok munkájával”. Természetesen az antropológiai szakirodalom is központi jelentőséget szentel ennek a témának (talán azért is, mert az antropológia célja mindig a külső vélemények belső szempontból történő elbizonytalanítása volt),

mondhatók, amelyek lehetővé tették az említett konstrukciók megingatását, és egy olyan interpretációs keret létrehozását, amelyben a magyar cigányok egy speciális kultúrát valósítanak/jelenítenek meg a sokféle cigány kultúra között.

Hasonló cél – vagyis a magyar cigányok kiemelése a számukra eddig fenntartott diskurzusból – vezet minket most is, amikor az általunk kutatott közösség nyelvhasználatával, illetőleg nyelvi ideológiáival kezdünk el foglalkozni. Hogy ezt megtehessük, szemben kell hogy haladjunk számos olyan megrögzött és nagy hagyománnyal bíró elgondolással, amelynek állításai mentén létrejön az a narratíva, amiben „nyelvvesztés” és „kultúravesztés” jelenségei mind általánosságban, mind a cigányokkal kapcsolatban, oly evidens módon összekapcsolódnak.

Ilyenek például (a nyelvet a politikum szempontjából felértékelő) „egy nép egy nyelv” vagy „egy nemzet egy nyelv” elgondolások, amelynek teoretikus tarthatatlanságát talán a kétnyelvűség kutatók bírálják a leghevesebben (vö.: Bartha 1999:13) felhívva a figyelmet például nyelvek, nyelvváltozatok, dialektusok elkülönítésének nehézségeire. Ugyanakkor ez az elképzelés a 19. századtól kezdve a „nyugati gondolkodásban” annyira familiarizálódott, hogy jónéhány helyen szállóigék fogalmazták meg evidenciáját: „Egy nép saját nyelve nélkül fél nemzet”, „Breton nélkül nem létezik Bretagne”, „Ha nincs nyelv nincs ország” (Edwardst idézi Bartha uo.).

Ezekben a vélekedésekben a különféle közösség- (nemzet-, nép-, ország-, kultúra-, etnicitás-, identitás-) konstrukcióknak a nyelv kihagyhatatlan alkotóeleme, egy olyan építőkő, amely nélkül építmény összedől, vagy pedig romosnak, csonkának, pusztulásra ítéltnek kell tekintenünk. Ezek szerint a kultúra egy olyan állandó entitás, amelyet a benne élők saját eszközeikkel (és az egyik legfontosabb ilyen eszköz lenne a nyelv) újra és újra reprodukálnak, az eszközök hiányában viszont csak valamiféle tökéletlen torzóját tudják létrehozni, vagyis a kultúra fokozatosan elveszik. Ezen vélekedésekhez kapcsolódóan, ráadásul létezik egy történeti szemléletmód, amely a nyelvek és a kultúrák/civilizációk „életét” egymással összekapcsolódva, az emberi biológiai léthez hasonlóan, úgy gondolja el mint ami leírható a biológiai ciklusok – születés, fejlődés, virágzás, hanyatlás, halál – terminusaiban.

A nyelvészeti antropológia szöveg-hagyománya, már a kezdetektől fogva az egy nyelvhez kapcsolódó, egy kultúra jellegűen leírt folyamatok szétválaszthatósága mellett érvel. Boas 1911-ben az amerikai indián nyelvekről írott könyvének előszavában, a történeti iskolák következtetési logikáját megcáfolandó, példákat sorol a nyelvi – kulturális – faji állandóságok és

gyakran felvetve a bér munkának való ellenállást, mint úgynevezett cigány specifikumot. Eszerint az elképzelés szerint a bér munka a gádzsó világ része, és az ebben való részvétel a cigány identitás elvesztéséhez vezethet. Tanulmányomban ezt a gondolatot szeretném továbbvinni, és bizonyos pontokon cáfolni konkrét tapasztalataim alapján, amelyek azt mutatják, hogy adott esetben a bér munka is lehet cigány-munka. Ez a kérdés már csak azért is fontos lehet, mert a magyar szakirodalomban erőteljesen jelen van egy olyan gondolat, miszerint a magyar cigányok „már kevésbé lennének cigányok”, mint a többi csoport, és ezt egyebek mellett a bér munkában való erőteljesebb részvételük is bizonyíthatja. Vagyis a munkára való antropológiai szempontú rákérdezés a magyar cigányok „pozíciójáról” kialakult elképzeléseinket is nagy mértékben befolyásolhatja...

⁵ „Feladatunk tehát az elkövetkezőkben nem az lesz, hogy a közösséget tisztaságkonceptiói alapján egy történeti folyamatban elhelyezzük, és ez alapján állást foglaljunk cigányságuk vagy magyarságuk mellett, hanem az, hogy a «rendes cigány» elképzelést a tisztaság oldaláról megközelítsük, vagyis, hogy megkíséreljünk választ találni arra a kérdésre, hogy a tisztasági elképzelések közösségünk esetében miként adnak jelentést mind a külső, mind a belső társadalmi határvonalaknak” (Horváth – Prónai 2000:36)

változások különféle típusaira (1974:14-19)⁶. A második nagy irányzatnak (a beszélés néprajz által meghatározott nyelvészeti antropológiának) pedig már explicit törekvése, hogy szakítson a közkeletű felfogással. „Ez a megközelítés már a kezdet kezdetén szakít az egy nyelv – egy kultúra elképzeléssel. Elsődleges kutatási tárgyunk a világ jó részén valóban nem is esik egybe az egyes nyelvekkel”(Hymes 1975:106) ...

Hymes példája amellet, hogy a nyelvvesztés–kultúrávesztés folyamat összekapcsolását cáfolja, azt is megmutatja, hogy a csoport integritása szempontjából nem biztos, hogy éppen a „nyelvmegőrzés” kritériuma az elsődleges: „A braziliai fulnio indiánok három évszázadon át megőrizték csoport-identitásukat, feladva területeiket, hogy megőrizhessék nyelvüket és főbb szertartásaikat. A venezuelai guayqueri indiánok viszont tulajdonviszonyaikat fenntartva őrizték meg csoport-identitásukat, s nemzedékek óta nyoma sincs eredeti nyelvüknek és vallásuknak” (Hymes 1975:116-117). Vagyis Hymes, nem megy bele a kulturális állandóság és kulturális változás bonyolult problémájába, hanem a közösség fogalmát állítja szembe a nyelv megőrzésének vagy elvesztésének kérdésével...

Ugyanezt teszi a cigánykutató Patrick Williams, és a következőt mondja: „Egyetlen fogalom állja meg a helyét a nyelv megőrzésének vagy elvesztésének kérdésével kapcsolatban, a közösség fogalma. Amikor olyan cigányokról szoltunk, akik használják saját nyelvüket, mindig azt figyelhetjük meg, hogy élnek közösségi életet élnek. Ez majdhogynem közhely: valakivel mindenképpen kell beszélni, és a beszélgetéshez alkalmakra van szükség. Akkor sem elszigetelt családokról vagy egyénekről volt szó azonban, amikor olyan cigányokról beszélünk, akik már nem beszélnek a nyelvüket. A szintók⁷, a mánusok⁸, a jénisek⁹ és a voájázsörök¹⁰ esete bizonyítja, hogy egy közösség anélkül is továbbélhet, hogy beszélne egy cigány nyelvet. Az egyetlen szabály, amit felállíthatunk, a következő: egy cigány nyelv fennmaradásához nélkülözhetetlen a közösségi élet, azonban egy cigány közösség továbbéléséhez nem szükséges, hogy saját nyelve legyen” (Williams 2000:251). A szöveg egyéb helyeiből kiderül, hogy Williams itt a „cigány nyelv”-et, és a „saját nyelv”-et szűk (hagyományos) értelemben veszi, és alatta a románai dialektusokat érti. Állítása a következőkben épp az lesz, hogy ha a „saját nyelvet” nem így, hanem mint a cigány identitást hordozó

⁶ Egyik példája: „the Magyar of Europe”, „akik megőrizték régi nyelvüket, de összekeveredtek indo-európai nyelveket beszélő más népekkel” (Boas 1974:15)

⁷ „Franciaországban a szintó dialektust néhány öregember és néhány Nizza-környéki család kivételével már csak elvétve beszélnek. A piemonti szintók ugyan még mondanak egymásnak eredeti nyelvükön néhány fordulatot és egy pár mondatot, ami megkülönbözteti őket mindazoktól, akikkel megosztják a «voájázsör» argó használatát” (Williams 2000:246)

⁸ „A mánusoknál a nyelvhasználat egyenlőtlenül oszlik meg. Vannak, akik általánosan használják (...) mások viszont (...) csak abban az esetben használják, ha nincs jelen idegen fültanú. Több hetes megfigyelések eredményeképpen kiderült, hogy a mánusok annak ellenére, hogy mindvégig azt állították, hogy nem beszélnek a nyelvüket, mégis tökéletesen használják azt. Megint mások csak hétköznapi esetekben használják, és amint valami bonyolultabb téma kerül elő, átváltanak franciára. Egyes családok már csak a «voájázsör» argót beszélnek (...)” (uo.).

⁹ „Néhány szerző szerint a jéniseknek hajdan saját dialektusuk volt, amely a német «rotwelsch»-ból eredt, és hatottak rá a cigány nyelvek, valamint a jiddis is. Ez az idioma valószínűleg kiveszett a Franciaországban élők körében. Bizonyos maradványai talán ma az általuk beszélt «voájázsör» argót gazdagítják” (uo.)

¹⁰ „A voájázsör argót nyilván máshogy használják azok, akik csak ezt az egy nyelvet beszélnek, mint azok, akiknek van egy másik – elsősorban cigány – nyelvük is. A két esetben nem ugyanaz a nyelv kiterjedése (...) A voájázsör argó (...) sok esetben alig különbözik a populáris franciától. Nincs megkülönböztető szerepe, csak azok esetében, akik nem beszélnek más nyelvet.” (uo.)

diskurzusokat¹¹ értjük, akkor azok a közösségek tudnak továbbélni, amelyek egy ilyen értelemben vett saját nyelvvel rendelkeznek Ezt a diskurzust nevezi ő a „románész beszédnek”: „Azok, akiket mi «cigánynak» tartunk, nem azt mondják, hogy «mi cigányul beszélünk» vagy hogy «mi a cigányt beszéljük». Ehelyett, ha romák, azt mondják, hogy «a romák módján beszélünk» (2000:252), ha pedig magyar cigányok, akkor azt mondják, hogy „cigányosan beszélünk”. E románész beszéd legfőbb tulajdonsága, hogy szemben áll a „gádzsikánész beszéddel”, vagyis a nem cigányok (gádzsók) módján szólással (vagy a mi esetünkben a magyaros, azaz „kényes” beszéddel), és nem pedig az, hogy adott dialektusokban valósulhatna csak meg, adott dialektusok hozhatnák csak létre. „A románész beszéd – ha ezalatt a cigány identitást hordozó diskurzust értjük – lehet nem cigány nyelv is” (Williams 2000:252). Például szolgál erre a beások esete, akik bár romániai tartózkodásuk során cigány nyelvüket elveszítették, és „akkori” románul kezdtek beszélni, majd ez a nyelv, mint saját diskurzus, saját „cigány nyelv” kezdett el működni a magyarországi környezetben történő használat során¹². Sőt az is előfordulhat, hogy a románész diskurzus, a „cigányos beszéd” látszólag ugyanazon a nyelven folyik, mint amit a környező társadalom is használ¹³.

Ez a gondolatmenet feltételezi, hogy létezik egy sajátos „kulturális stílus”, ami alapján a világ számos pontján élő, más és más nyelveket beszélő, magukat egymástól eltérő módon (és a lehető legritkábban cigányként) megnevező csoportokat cigánynak mondhatjuk. Vagyis feltételez egy cigány diskurzust, amely hasonló módon építi fel az akár egymástól nagyon különböző körülmények között élő, nagyon különböző tevékenységeket folytató, nagyon eltérő szokásokat tartó, sőt, akár nagyon különböző etikai elveket szem előtt tartó, és nyelveken megszólaló (nyelvekben gondolkodó!) embercsoportok a világát.

Látszólag nagyon merész állítást teszünk, hiszen egy csoportról, amely „magyarul” beszél, állítjuk azt, hogy nyelvhasználata közelebb esik egy olyan „kulturális stílushoz”, amely bár számos különböző nyelven valósul meg, de az esetek nagy részében semmi köze nincs a magyar nyelvhasználatokhoz. Ugyanakkor, ha nem abból indulunk ki, hogy létezik A Magyar Nyelv, amelynek a beszélők különféle változatait beszéljük, hanem inkább úgy próbáljuk elgondolni, hogy magyar nyelvek vannak, és ezt az állítást komolyan is vesszük – mondjuk éppen csak annyira, amennyire nyelv és világnézet kölcsönösen egymást konstruáló viszonyát vettük komolyan – akkor felvethető a kérdés, hogy *mennyiben specifikus ez az egyik magyar nyelv, ami történetesen a „cigányos beszéd”, a többi magyar nyelvekhez képest?* És erre a kérdésre a válaszok nem a dialektológiai jellegzetességek tetten érésében lesznek kijelölhetőek, nem a fonetikai sajátosságok, és a fel-felbukkanó cigány szavak megmutatásával válnak leírhatóvá, hanem sokkal inkább egy olyan, ebben a magyar nyelvben speciálisan létrehozott ethosznak (nyelvi ideológiáknak) az elmondásával, amelyet a mindennapi beszédgyakorlat implicit módon megvalósít, és amelyet a nyelvről való reflexiók explicite meg is fogalmaznak.

Ez a magyar nyelv cigányos diskurzusként lesz értelmezhető. Erről a cigányos diskurzusról pedig, mint sajátos „nyelvi ideák” megvalósulásairól, mint valamiféle sajátos „nyelvi tudat” beszédbe kerüléséről tudjuk talán megfogalmazni állításainkat. Végeredményben ezt teszi Williams is: egy olyan alapvető nyelvi ideált keres, amit a különböző nyelveken beszélő

¹¹ Williams itt valószínűleg Habermas diskurzus fogalmára utal (vö.: pl. Habermas 2001:66-70).

¹² Williams itt a zsitánok példáját hozza, akiknek esete sok tekintetben hasonlít a beásokéra (2000:246-247), akiket egy későbbi tanulmányában említ is (Williams 2004).

¹³ „Franciaországban egyes utazók nem, vagy már nem rendelkeznek cigány nyelvvel, de van egy meghatározásuk a *francia romanesz használatáról*: ez a nyelvhasználat kijelöli a közösség határait és lehetővé teszi, hogy tagjai felismerjék egymást” (Williams 2004).

cigánynak mondott csoportok megvalósítanak, amikor románész beszélnek. Szerinte a két-nyelvűség az, ami a cigányok nyelvi ideáljának középpontjában áll: „a túlélés igénye a környezet nyelvének használatát követeli meg, az önálló lét igénye pedig egy saját nyelv, vagy a környezet nyelvének egy sajátos használatát igényeli. A «románész» ideál az e két szükséglet közötti játékban nyilvánul meg” (2000:254)

Egy látszólag ettől igen távol eső téma kapcsán, a gömbaljai cigányok tisztasági szokásairól szóló tanulmányunkban (Horváth – Prónai 2002:33-45), meggyőződésünk szerint ugyanerről beszéltünk. Azt állítottuk, hogy ezeknek a cigányoknak a legfőbb törekvése félúton maradni „retkesek” és „kényesek” között. Ez a „félúton maradás” nem egy megtalált, statikus helyhez való stabil ragaszkodásként írható le, hanem sokkal inkább egy olyan, az életük minden területén és minden helyzetében létrehozott szélsőséges oppozíciók között való folyamatos mozgásként, újra és újra „színre vitt játékként”, amelyben magukat egyrészt, mint a gádzsóktól, másrészt, mint a náluk cigányabb cigányoktól különbözőeket teremthetik meg. A „tisztaság” folyamatos színrevitele egyrészt természetesen a cigány közösség saját eseménye, másrészt viszont mindig egy gádzsó világon belül is zajlik, annak kereteit szem előtt tartva és folyamatosan magyarázva, szabályait egyfolytában értelmezés tárgyává téve. „A tisztaság területén a magyaroktól való eltérés, nem magyarázható a tisztaságfogalmak különbözőségével, hiszen ugyanazt a tisztaságideát tartja szem előtt mind a két csoport, esetünkben inkább ugyanannak a tisztaságnak a más módon való megvalósításáról és megéléséről lehet szó. Tehát az alkalmazkodás esetükben azt jelenti, hogy átveszik a tisztasággal kapcsolatos gádzsó értékrendet, a cigánynak maradás pedig, hogy azt saját módon valósítják meg, és a magyarok megvalósítási módját lenézik”).

Mi is úgy gondoljuk, hogy ez a két-nyelvűség-idea alapvető a gömbaljai cigányok számára saját világuk felépítésekor, ugyanakkor számos más (nyilván ehhez is kapcsolódó) „ideája” is van a „cigányos beszédnek”, amelyek létrehozzák ezt a sajátos diskurzust... Vagyis elgondolásunk szerint a „cigányos beszéd” értelmezésének kulcsmomentumaként valóban valamiféle nyelvi ethosról, ideáról, tudatról kell beszéljünk. A magyar cigányokról a „cigányos beszéd”, mint nyelvi ideológia terminusaiban tudunk megfogalmazni a hagyományostól eltérő állításokat...

Hivatkozott és felhasznált irodalom

Bartha Csilla 1999 *A két-nyelvűség alapkérdései*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest

Boas, Franz 1974 (1911) „Introduction to the Handbook of American Indian Languages”. In: *Language, Culture and Society: a book of readings*. Ben G. Blount. (Ed.) pp.12-32. Winthrop Publishers, Cambridge.

Dumont, Louis 1998 „Marcel Mauss, egy leendő tudomány”. In: *Tanulmányok az individualizmusról*. Tanulmány Kiadó, Pécs.

Erdős Kamill 1989 „A magyarországi cigányság.” In: *Erdős Kamill összegyűjtött írásai* Vekerdi József (Szerk.) pp. 42-53. Gyulai Erkel Ferenc Múzeum, Békéscsaba.

Habermas, Jürgen 2001 *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Új Mandátum, Budapest.

Horváth Kata 2002 „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!” Epizódok egy falusi magyar cigány közösség életéből. Antropológiai esettanulmány. In: *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Kovács Nóra – Szarka László (Szerk.).

Horváth Kata – Prónai 2000 „Retkesek” és „kényesek” között. Egy magyar cigány közösség tisztasági szokásairól. *Café Babel* (38)4:33-45.

Hymes, Dell 1975 „A beszélés néprajza”. In: *Társadalom és nyelv*. (Szociolingvisztikai írások). Pap Mária – Szépe György. (Szerk.) pp. 91-147. Gondolat, Budapest.

Stewart, Michael 1994 *Daltestvérek – Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. T-Twins Kiadó – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány, Budapest.

Szuhay Péter 1993 *Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből*. Néprajzi Múzeum, Budapest.

Szuhay Péter 1997 Akiket cigányoknak neveznek – akik magukat romának, muzsikusként vagy beásnak mondják. *Magyar Tudomány* 6:656-674.

Szuhay Péter 1999 A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája. Budapest: Panoráma.

Williams, Patick 2000 A cigány nyelv. A „románész játék”. In: *Cigányok Európában I. Nyugat-Európa* Prónai Csaba. (Szerk.) pp. 239-274. Új Mandátum, Budapest.

Williams, Patick 2004 *A tökéletes nyelv keresése a kalderás romák kultúrájában*. Megjelenés alatt.

„Férj és feleség egymás mellett fog”.

Identitások és stratégiák a gömbaljai cigányoknál

Pár gondolat a nemekről és a hatalomról

2000-ben Horváth Katával, csoporttársammal három hónapig éltünk az egyik gömbaljai cigánytelepen. Gömbalját magyarcigányok lakják, számarányuk körülbelül a falu teljes lakosságának 15%-a. Egy-két kivételtől eltekintve szinte mindenki a négy cigánytelep valamelyikén él. Ezek egyikét látogattuk meg 1999 telén. Ekkor másodéves egyetemista voltam, azzal meggyőződéssel, hogy a terepen eltöltött három hónap tapasztalataiból fogom majd felépíteni elkövetkezendő éveim karrierjét. Mindössze három hónapom van tehát arra, hogy mindent összegyűjtsék: „véleményeket”, „szokásokat”, „eseményeket”, „történeteket”. Ebben az állapotban mi sem okoz nagyobb örömet annál, mikor a cigányok tesznek valami kijelentést magukról, például kifejtik nemekkel kapcsolatos vélekedéseiket. Valósággal vadásztam a fenti jellegű kijelentő mondatokat, véleményeket.

Csak hallgattam, mit beszélnek a cigányok egymás közt, és figyeltem, ahogyan beszédhelyzetéről beszédhelyzetre megtagadják magukat gondosan összegyűjtött állításaim. Kifejezetten idegesített mikor egy asszony, aki egyik percben még fenn hangoztatta, hogy az ő *lyánya bizony ne járjon úgy, hogy a fél p...a kint van, hogy ozt még a pirittyóba is beszéljék, hogy ki b...a meg befele*, (a faluba), következő pillanatban már a „*hadd öltözködjön csak azért fiatal*” elvet hirdeti ugyanolyan erőbedobással. Minden kijelentés „elértéktelenedett”, amit tőlük szereztem, azokból a beszédekből, amelyekben „*a hazugság kategóriája utólagos, az elhangzottak igazságtartalmát csak egy következő beszédhelyzetben vetheti fel, a kimondás pillanatában minden igaz és úgy is kell rá válaszolni*” (Horváth 2002:243). Én mégis elvártam az asszonytól, hogy „következetes” legyen és ne húzza ki a talajt leendő koncepcióim alól, amelyeket pont az ő hasonló kijelentéseire is fogok építeni, ne változtassa pillanatról pillanatra véleményét, mint akit semmi nem köt a nemrégiben elhangzott állításaihoz. Aztán a pillanatról pillanatra helyébe a szituációról szituációra került, résztvevőkkel és köztük lévő viszonyokkal, amelyekhez az asszony szavai igazán kötődnek, amelyek figyelembe vétele nélkül a gömbaljai beszédek folyton elbuktatják magukat az „igazi vélemény” kereséséért folytatott küzdelemben. A „cigány-beszéd” e szituáció függősége mintha minden más kérdést megelőzne, hiszen ez az a hely, ahol az olyannyira keresett kijelentések születnek, és abszolút érvényességei megdőlnek, e beszédnek jellegzetességeiben kezdtem hát keresni, hogy miről szólnak az asszony oly változékonynak tűnő véleményei.

A 2000. óta eltelt négy évben a gömbaljai cigányokkal való kapcsolatunk egy folyamattá vált, mind a terepmunkát, mind az írást tekintve. Az évek alatt a gömbaljai véleményeket tekintve ez a folyamat az állítástól a kérdésig haladt, vagyis minden állítás mögül felmerült a kérdés: vajon a beszélő hogyan és mire használja kijelentéseit. Ez a szöveg az elmúlt négy évem szinte minden részéből őriz bekezdéseket, mondatokat, igaz, egy mai gondolatmenetem szolgálatába állítva...

A gömbaljai cigányéletben a két nem közötti különbségeket és a hozzájuk tartozó viselkedésformákat inkább a különböző beszéd- és élethelyzetek teremtik meg, mintsem valami szerepekben életre kelt, rögzült férfi és női tulajdonságok. Nehezen tudnék a gömbaljai férfiakról, vagy nőkről úgy írni, mint ahogy Paloma Y Blasco teszi a Madrid környéki cigá-

nyokról, akik jó „esszencialista” módjára a nemiséget a személyiség testben megnyilatkozó osztatlan lényegének vélik (Blasco 1997:134). Persze Gömbalján is léteznek olyan vélemények, hogy aki férfi létére takarít, vagy nő és ennek ellenére sokat jár kocsmába, az „csira”¹⁴ (buzi). De ezeket a véleményeket, meg is puhíthatják egy „*had csinálja, ha jól esik neki*” érveléssel, vagy örökérvényűvé emelhetik egy arra alkalmas helyzetben. Például, ha a „házi-asszonykodó” férfi feleségével több szálon futnak a problémák. Ez a helyzet Balogh Oszi eseténél, akit a Balogh „testvérek” folytonos aggodalommal figyelnek, hogyan válik Oszi, a felesége családjának, a „*Bodárok rabszolgájává*” míg „*saját családját semmibe nézi*”. Elég, ha egyszer látja meg valamelyik testvér Oszit teregetni, már kész az általános vélemény: „*Ez az Oszi már tiszta csira lesz azoknál, hát nem csira? Férfi, azt még ő mos*”. Ezt a férfias viselkedésről alkotott véleményt a Balogh testvérek eszköznek használják föl arra, hogy bebizonyítsák a többi cigánynak, Oszi mekkorát veszít családja elhanyagolásával, hiszen mikor „behódol” a Bodároknak, egyben férfiasságáról is lemond. A férfias és nőies viselkedésről vallott nézetek általában nem csak önmagukról beszélnek, hanem valamely közeg szülöttei, amelyekben bizonyos típusú viszonyok uralkodnak. Így a fenti vélemény aligha látható át és érthető meg a rokonsági viszonyok ismerete nélkül. Mivel bizonyos állítások jelentései mindig az adott szituációban lévő kapcsolatok függvényei, elég ritka, sőt szinte ismeretlen a beszédnek az a módja, hogy úgy hivatkoznának egy előző helyzetben született kijelentésre, hogy azoknak valami szituációktól független igazságtartalmát hívnák segítségül. Vagyis ahogy Horváth Kata írja: „*A történet hitelességét, náluk nem az elmondott események tételezett tényszerűsége, vagyis egy beszéden kívül eső, azt igazoló referencia adja, hanem az magában az elmondásban jön létre*” (Horváth 2004:6). A fentiek miatt helytelenül tenném, ha elfeledkezve a „cigány-beszéd” e tulajdonságáról, a nemekkel foglalkozó írásomban túl erősen használnám érvelésként a témában megfogalmazott kijelentéseket, kiragadva őket a jelentésüket adó kontextusból. Olyan módon hivatkoznék egy beszéd elemeire, ahogyan annak nem sajátja a hivatkozhatóság. Úgyhogy azt hiszem, az ilyen vélemények megértésekor kialakulásuk módozatait érdemes vizsgálni, és azt, hogy az őket létrehozó közeg megváltozásával, hogyan emelkednek ki és süllyednek el az egyes férfias vagy nőies viselkedésre vonatkozó megállapítások. Gömbalján minden elhangzó vélemény stratégia is egyben, a nyilvánosság irányítására szolgál egy cigány vagy cigány csoport számára, amelyben mozognia kell, és fenn kell tartania saját pozícióját. Mikor a cigányok Balogh Oszi esetét megvitatta hosszasan fejtegetik, hogy egy férfiembernek nem szabadna asszonyi munkákkal „megalázkodnia”, akkor inkább a Balogh család küzdelméről van szó, amellyel meg akarja védeni magát az „idegenektől”, és nem egy olyan ideológia megfogalmazásáról, amelyre aztán tanulmányt lehetne építeni a nemek közötti munkamegosztásról. Ha esetleg mégis ezt tenném, azt a hibát követném el, hogy olyan módon használnám fel „cigány beszéd”-ben születő kijelentéseket, ami ötöle idegen. Vagyis pontot tennék az állítás kedvéért egy olyan beszéd végére, aminek éppen az a jellegzetessége, hogy sosincs vége, amíg a cigányok együtt vannak, addig a szituációk és pozíciók folytonosan változnak, ahogyan az ő irányításukért érvényesülő vélemények is.

„*A társadalmi nemek mai újraértelmezései elutasítják a rejtett szerepelméletet, s a beszédbeli nemi különbségek létrejöttének és fennmaradásának mélyebb megértését ígérik. Amellett foglalnak állást, hogy a társadalmi nemeket sokkal inkább kulturálisan konstruált hatalmi viszonyok rendszerének érdemes tekinteni, melyet a férfiak s nők közti interakciók hoznak létre újra és újra*” (Susan Gal 2000:164). A nemekről való gondolkodásnak van egy olyan mélyre nyúló hagyománya, amely a nemek közötti kapcsolatot egyfajta hatalmi viszonyban rendezi el. A nemekről megfogalmazott állításokat pedig olyan ideológiáknak látja, amelyek a

¹⁴ Elnézést a durva kifejezésért, de stilisztikailag ez a pontos fordítás.

hatalmi viszonyokat tartják fenn. A feminista kritika például ilyen, mint ahogy azok az írások is, amelyeket kritizál, legalábbis ilyené válnak az ő olvasatában (lásd Evelyn Reed Lévi-Strauss bírálatát, ami tipikus példája annak, hogyan lesz a kritikából ideológia, hogyan veszíti el élet azáltal, hogy saját visszájára fordult, magára haragítva így a kritikával élők újabb és újabb csoportjait). Pierre Bourdieu *Férfiuralom* című írása is része ennek a hagyománynak. Miközben arra figyelmeztet minket, hogy a nemekkel kapcsolatos vizsgálódásunkban nehoggy összemoszuk a megismerés eszközéül használt kategóriákat a megismerés tárgyaként kezelt kategóriákkal, tehát nehoggy „*az objektív társadalmi struktúrába és a szubjektív gondolkodási struktúránkba*” oly mélyen bevésődött kategóriáink és előfeltevéseink vezessenek minket vakon önmaguk bizonyítása felé, ő maga is belesétál a hatalom diskurzusába, amelyben a nemek csak mint elnyomók és elnyomottak tudnak létezni. Még akkor is, ha ez elnyomás cselekvő részét nem tartja fönn egyik nem kizárólagos szerepének sem, hiszen „*az elnyomó is elnyomott, mégpedig tulajdon elnyomásának áldozataként*”. Ez az elnyomás nem igazán a férfiktól származik, hanem abból a habitusból, ami a „társadalmi tudattalanból” nyeri erejét, amelyet a férfiak és nők cselekvéseikkel minduntalan újratermelnek. És talán ő maga is ezt teszi, mikor belekényszeríti a férfiak és nők minden cselekvését az elnyomó és elnyomott szerepének értelmezési kereteibe, megfosztva őket így attól, hogy ne csak egy hatalmi diskurzuson belül létezhesse és értelmezhesse önmagukat.¹⁵

Az antropológiai cigánykutatások egy része is rímél erre a hagyományra, Aparna Rao például néha olyan kijelentéseket tesz, amelyek igencsak lesarkítottak, és már-már hasonlítanak egy, az arab világról szóló hollywoodi játékfilm szemléletére: „*Gyakorlatban azonban a cigány nő alá van rendelve az apjának, a férjének vagy a fivéreinek*”, tehát a vele rokoni kapcsolatban álló bármely férfinak (Rao 1996:73). Majd pedig a cigány nőn keresztül eljut ún. „egyetemes kulturális kategóriákig”: „*A cigány nő saját társadalmára nézve megerősíti, amit Ortner mint egyetemes kulturális kategóriaként posztulált: Mint nőnemű lényt a társadalmában a férfiak a természeti területhez sorolják*” (Rao 1996:74). Amikor egy jelenség az „egyetemes kulturális kategória” magaslatára lép, kiszáll abból a kontextusból, ami életre hívta, (jelen esetben egy spanyolországi cigány közösség) és önmagát kezdi magyarázni, nem tudom, ezek után mire lehet használni egy ilyen kategóriát egy esettanulmány megírásakor. Thomas Laqueur kétszázötven oldalon keresztül bizonygatja nekünk, hogy az olyan dichotómiák, mint természeti-kulturális, maguk is bizonyos társadalmi, politikai, történeti stb. viszonyok függvényei, így egy társadalmi konstrukciót egyetemes kulturális kategóriává tenni felér a legvadabb esszenzializmussal. Hiszen a „lényegi” azt jelenti, hogy rá már nem vonatkoznak kérdések, csupán válaszként vagy magyarázatként használatos, tehát kivonja magát a rákérdezés lehetőségéből. Judith Okely is „*férfi dominanciájú cigány társadalomra*” talált az angliai cigányok között, viszont nagy hangsúlyt ad a „női perspektívának”, és konkrétan kimondva szakít azzal az antropológiai hagyománnyal, ami alapvetően az események férfi értelmezését tekinti központinak. Sőt elég megtisztelő helyre rakja a cigány nőt, a két „etnikai csoport” (cigányok és gádzsók) közti határvonalra, ahol a „cigány nőt” a „másokkal” való érintkezés, elhatárolódás és kapcsolattartás határozza meg (Okely 1996:76-91).

Az antropológiai cigánykutatás nemekkel foglalkozó írásai főleg az oláh-cigányok kulturális rendszerével foglalkoznak, és ezen belül értelmezik a nemek szerepét, ami egy többé-kevésbé másmilyen keret, mint amit én tudok használni. Ők többnyire a tisztaságról és tisztatlanságról alkotott elképzelésekkel összefüggésben tárgyalják a nemek kérdését, egy olyan osztályozási rendszer részeként, amelyben a nemek is kategóriákká válnak. Ahol ezeknek a

¹⁵ Bár Bourdieu olyan zseniálisan szikár világot épített, amelyben a fenti érvelés is csak a hatalom egy legitimációs eljárása lenne, hiszen az ő rendszerében az ezekről való beszéd, a tudattalan hatalmi mechanizmusok tudatosítása felé visz, amely segíti azok kényszerítő erejének feloldását.

kategóriáknak az átlépése egy férfi vagy nő számára morális értelemben vett szennyezettséget eredményez. Közülük néhányan, mint például Michael Stewart megfogalmaznak olyan állításokat, amelyek szerint ez egy alapvetően férfidominanciájú társadalom, megint mások, és én ezekkel tudtam jobban együtt gondolkodni, még ha egyet is értettek a fenti állítással, több hangsúlyt fektettek a nézőpontok sokféleségére, behatóan tárgyalva a nők élethelyzetét és stratégiáit, amelyekkel résztvesznek a közösségük életében (pl. Okely, Sutherland stb.).

Érdekes összehasonlítani Michael Stewart és Ann Sutherland (Stewart 1994:207-233; Sutherland 1986:103-114) értelmezését a tisztátalanságról alkotott képzetek és a nemek közti viszony kapcsolatáról. Pontosabban nem magát az értelmezést hasonlítom össze, hanem azt a pozíciót, ahonnan tapasztalataikat gyűjtötték. Hiszen Ann minden kétséget kizáróan nő, Michael pedig férfi, így személyiségük egyéb bonyodalmaira, vagy a cigányokkal kialakított ágas-bogas viszonyaikra nincs is szükségem ahhoz, hogy beleolvassam szövegeikbe e konstruáló pozíciót.

Mindketten a test határaitól indulnak el, hogy feltérképezzék azt a világot, amelyben a romák minduntalan romák maradnak, egy általuk nem romaként meghatározott környezetben. Bár Sutherland szövege explicitebb módon, de alapvetően Stewart írása is arra a feltevésre épül, mely szerint a romák tisztátalanságról vallott nézetei metaforái annak a paradox tapasztalatnak, hogy a nem cigányokkal való érintkezésen át kell cigánynak maradniuk. Mind a harangosi, mind az amerikai romák megkülönböztetik a test alsó (tisztátalan) és felső (tiszt) részét, ezek bárminemű keveredése, érintkezése szennyezettséget jelent. Mivel a nem cigányok nem ügyelnek erre a különbségtételre, és cselekedeteikkel folyton semmibe veszik a kettő közti határt, ők a romák szemében tisztátalannak bizonyulnak. A test határai társadalmi határokat fejeznek ki. Tisztátalannak lenni pedig tulajdonképpen e választóvonalak összemosását jelenti, nem tenni különbséget alsó (tisztátalan) és felső (tiszt) között, összekeverni a romát a gádzóval. A nemiség szintén határterület, férfi és nő olyan kategóriák, melyekben a dolgok azok, amik különböznek a másiktól. A tisztátalanság inkább a női nemhez társul, veszélyét ők testesítik meg, mozdulataikkal, viselkedésük hétköznapi gyakorlataival mind azt kontrollálják, nehogy e veszedelmes női tulajdonság kilépve önnön magából beszennyezze a férfiakat. A nő összeszorított lábbal ül, szoknyája bokáig ér, nem lép át a férfi ruhája fölé, nem mossa együtt a szoknyát az inggel, nem vesz részt a romani krisben és nem alkudozik a lóvásáron, nem keveri össze magát a férfival, vigyáz rá, nehogy beszennyezze és ezzel elvegye szerencsáját. Legalábbis így beszélnek a női viselkedésről alkotott ideológiák. De kinek az ideológiai ezek?

Egy rendszerező elméjű kutató rögtön képletet alkothat a fent leírtakból, megoldandó feladattá változtatva a „roma kultúra” tapasztalatát: tiszta-tisztátalan, felső-alsó, férfi-nő, mint ahogy Michael Stewart teszi, aki a harangosi romák hatalmi viszonyaira rákérdezve férfiakat és nőket egy fölé-alárendeltségi kapcsolatban látja. A nőkhöz társított tisztátalanság pedig e viszony újratermeléséhez szükséges ideológia lesz. Sutherland amerikai „cigányai” is mesélnek a nők alacsony státuszáról, politikai döntéshozataltól megfosztott szerepéről, olyan ideológiákról, amelyek igen hasznosak egy roma férfinak a presztízsért folytatott küzdelemben. Mint Sutherland írja, a cigányok tisztátalanságról alkotott képzeikkel fejezik ki viszonyaikat, a „tisztátalanság” vádjá alacsony presztízzsel jár, míg egy befolyásos családfőt valószínűleg tisztának mondanak a cigányok. Így a „női tisztátalanság” felelősséggel járó tulajdonság lesz, amivel a nők a maguk módján tudnak részt venni a pozícióért folytatott küzdelemben, hiszen azok a mindennapi cselekvések, amelyekben a tisztaságra vonatkozó képzetek életre kelnek pl. a háztartás vezetése, a nőkre hárul. Tehát a nő nemcsak beszennyezheti a férfit, hanem felel is tisztaságáért. Míg Michael inkább az elsőre fekteti a hangsúlyt, addig Ann főleg az utóbbira, Ann felelősséget ad a nőnek, míg Michael hatalmat a férfinak. Más

antropológus nők is nagy hangsúlyt fektetnek a nők mozgásterére, szétrobbantva így a hatalmi diskurzus kereteit (Miller, Silverman).

Michael megfigyelve a feminista kritika férfiideáljának, kissé valóban „totalitáriusabb”, „semiből érkező hódító tekintet”-ével (Haraway 1994:127) a „roma kultúra alapvető problémáit” kutatja, egy olyan „egészt” feltételez, amelynek működési alapelvei feltárhatóak, és amelyben a nemek viszonya egy hatalmi diskurzusban elhelyezve eme alapelvek egyike, a megfejtés kulcsa lesz. De mintha csak egy nézőpont uralná az egész érvelést, mintha a „férfi-dominancia” minden más nézőpontot elnyelne: „Mintha csak a férfiak lennének a társadalom középpontjában, mintha egyedül az lenne a döntő a roma lét szempontjából, amit ők tesznek, ezt nem szabad megzavarni a nők jelentéktelenebb ügyeivel” (Stewart 1994:171). Ennek megfelelően egy olyan szituációt – a „mulatságot”, „amelyet bizonyos antropológusok rítusnak” neveznek – tesz a „roma lét szempontjából” megkülönböztetett jelentőségűvé, amelyből a nők ki vannak zárva.

Gömbaljára tekintve a fenti hatalmi diskurzusok még szorongatóbbá válnak, számomra legalábbis mindenképp, hiszen én magam inkább kedveltem a férfiak társaságát, mint a nőké, szívesebben mentem vízért vagy fáért, mint főztem vagy mosogattam volna, és a kocsmai félrészig férfi társalgások jobban lekötöttek, mint a nők közötti beszélgetések.¹⁶ Lehet, hogy rajtam is eluralkodott a Judith Okely által az imént megtagadott antropológiai hagyomány, és a férfi-értelmezéseket valahogy fontosabbnak ítélt meg. Nem tudom. Mindenesetre igyekeztem minél átjárhatóbbnak látni és átjárhatóbbá tenni magam számára a nemek közötti határokat. Sutherland több nézőpontból gondolkodó írása nyilvánvalóan közelebb állt az én gömbaljai terepemhez. „A cigány kultúrában a férfi és nő, mint kategóriák a kulturális erőforrások különböző „csomagjaihoz” tudnak hozzáférni” írja (Sutherland 1978:112), viszont nem tudom, hogy Gömbalján a nemeket lehet-e ezen egymástól különálló kategóriaként kezelni, amelyeket más és más ideológiák határoznak meg, különböző mozgástérrel, különböző stratégiákkal. Mint fentebb írtam, a férfias és nőies viselkedésről alkotott nézetek, ahogyan más állítások használt dolgok is, nem egyebek, mint stratégiák, amelyekkel a cigányok viszonyaikat alakítják, újratermelik vagy éppen módosítják azt.

A nemekről alkotott vélekedések nemcsak egy bizonyos közeghez kötődnek, hanem ahhoz a beszédhez is, amellyel a cigányok kijárják maguknak azt az utat, amin a viszonyok sűrűjében menni akarnak, ebben az értelemben „használt dolgok”. A nemekkel kapcsolatos ideológiákról sokszor hallhatunk vagy olvashatunk úgy, mint amelyekre „határkijelölőként van szükség” (Csabai 2003:238). Tehát használatosak más kategóriák megerősítésére. Judith Okely fejtegeti, hogy az angliai cigányok tisztátalanságról alkotott fogalmai (amelyek, mint főntebb Stewartnál és Sutherlandnél kifejtettem, a nemek közti határokról is szólnak) alsó-felső, külső-belső test megkülönböztetése a cigányok és gádzsók közti etnikai határok kifejezésére és fenntartására szolgálnak. De ne maradjunk a cigányoknál, térjünk vissza Csabai Mártához, aki Laqueur könyvéről írt recenziójában sokszor hivatkozik egy Ludmilla Jordanova nevű szerző a nemiség XVIII–XX. századi orvostudomány-beli ábrázolásairól szóló könyvére, amelyben Jordanova „azt fejegeti, hogy a hagyományos dichotómiák – természet/kultúra, egészség/betegség, nyilvános/személyes stb. – olyannyira bizonytalanok és ambivalensek, hogy a nemi dichotómiákra „határkijelölőként” van szükség” (Csabai 2003:238). A gömbaljai cigányokkal kapcsolatban én inkább határmódosítást mondanék, ami folytonosan zajlik a cigányok beszédeivel együtt, hogy újra és újra eldöntse a „ki kikhez tartozik” kérdését, akár a nemekről alkotott ideológiák segítségével, ahogy Balogh Osi eseténél láthattuk. Ahhoz viszont, hogy ez a kérdés felmerülhessen, elengedhetetlenül

¹⁶ Ma már egyébként nem így van, azóta ugyanolyan örömmel vetem bele magam a gömbaljai cigány nők társasági életébe is.

szükséges egy olyan viszony, aminél Gömbalján talán nincs biztosabb: egy férfi és egy nő kapcsolata, vagyis, hogy Oszti és Renáta egy pár, férj és feleség (1). Ez az a nézőpont ahonnan feltehető Oszti és gyerekei hovatartozásának kérdése, miközben az ő összetartozásuk Renátával megkérdőjelezhetetlen marad. E tekintetben kevés viszony természete különbözik annyira egymástól, mint a „házasoké” és a még csak együtt járó pároké.

A házasság és egyéb viszonyok

Mikor én bekapcsolódtam a történetbe, 2000 tavaszán, Osztinak és Renátának már volt egy kisfia és pár hét múlva várták a következőt, tehát bőven kiléptek már abból az időszakból, mikor az együtt járó kamasz párt más sem köt le jobban, minthogy az őket széthúzó viszonyok ellenében együtt tartsák magukat. Kevés olyan szituáció akad, amit egy fiatal fiú és lány közötti szerelmi kapcsolat határoz meg, amiben hozzájuk képest konstruálnának a viszonyok. Mikor például a kamaszok bandába verődve töltik együtt az időt, a fiúk kevés lehetőséget hagynak barátnőiknek, hogy azok bármilyen módon kifejezzék összetartozásukat párjukkal. Egy fiú csapat együttléte legtöbbször szexuális jellegű beszélgetésekkel és gesztusokkal telnek, amelyek között a barátnő nehezen találja meg a helyét, főleg mikor ezek őt veszik célba. Nem könnyű jól kijönni egy ilyen helyzetből. Nemrégiben nekem is gondot okozott egy hasonló szituáció. A fiúk a Katalin presszóban azt játszották, hogy egyikük mellém állt, majd a többiek cinkos pillantásával kísérve egyre közelebb húzódott, míg már a vállunk összeért. Először úgy tettem mintha észre sem venném a dolgot és pár lépéssel arrébb mentem, de ő levakarhatatlanul jött utánam. Bár nem fűz szorosabb érzelmi szál egyik fiúhoz sem, mégis elég kellemetlenül éreztem magam. Ezek után mély együttérzéssel figyeltem Anitát, amint tehetetlenül téblábol a fiúk körül és próbál megbeszélni valami randevút másnapra szerelmével. A fiú vagy tudomást sem vett róla vagy csak ennyit mondott: *„Mi van, he?! Há’ jól van, majd találkozunk...!”*. Hazafelé a lányokkal megbeszéltük Anita és barátja, Feri dolgait és persze szóba került az az ügy, ami már hetek óta foglalkoztatta a párhoz közel állókat: *„Még ezt a mulya lányt – háborgott Anita unokatestvére Zita – a Feri csak teszi magát a Gysziéknak, meg a múltkor is ott állunk a téren, ott a Feri az Anita szemibe mondja, ott ő előtte, mink is ott voltunk így az egészen az Adélék meg Kálmánkáék, ott a Feri meg mondja, hogy a Szandra őt leszopta kin a Pirittyóba, ott az Anita meg csak nevet, he, hát nem mulya? Ott jól teszi a Feri akkor...”*. Ehhez hasonló történetek bármikor lábra kaphatnak egy együtt járó pár körül, megfűszerezve a megcsalást elkövető vallomásaival, miszerint nem is szerette soha igazán barátját vagy barátnőjét. Mindenféle beszélni kezdik a történetet különböző változatokban, míg már nem marad olyan beszédhelyzet, amiben a pár szerelmét evidenciaként kezelnék. Az ilyen időszakok nem feltétlenül vezetnek szakításhoz, vagy ha esetleg mégis, a fiatalok kis idő elteltével, mikor a beszélgetések más fele veszik az irányt, újra egymásra találhatnak. A legtöbb pár átél jó néhány ilyen időszakot. Feri és Anita például a mai napig együtt vannak. A cigányok közt van egy nagyon népszerű, sokszor idézett bölcsesség miszerint *„az első szerelemtől nincs erősebb, az sose megy ki a szivedből”*. A kérdés csak az, hogy melyikből lesz az első szerelem. Sokszor hallgattam végig már több gyerekes férjtől vagy feleségtől a házasságukhoz vezető út, Anitaékhoz hasonló, viszontagságos történetét, csajozásról, féltékenységről és minden egyéb nehézségről, de mindegyik ugyanazzal a kijelentéssel zárult, mintegy tanulságként, hogy *„nem adnám már az én asszonyomat/emberemet senkiér oda”*. Kíváncsi vagyok, hogy öt év múlva vajon Feri is ezekkel a szavakkal zárja-e majd történetét.

Sokat gondolkodtam rajta, hogy valóban megesett-e a dolog ott kinn a Pirittyóban, és tényleg vannak-e még ehhez hasonló szándékai Szandrának, mint ahogy a többiek mondják. Már csak azért sem tudtam elfogadni ezt kételkedés nélkül, mert Anita akkoriban váltig bizonygatta, hogy Szandra az ő legjobb barátnője, unokatestvérei közül őt szereti legjobban, gyakran

járáltak a faluban kéz a kézben. Szandrát, szemben Anitával, több típusú kapcsolat köti Ferihez, egyrészt (nem vérszerinti) rokonok, másrészt egy helyen laknak a Pirittyó nevű cigánytelepen. „*Szandi tesó mindent elmond nekem...*” – mondogatta Anita, mindent, amiből ő úgy érezheti a fent említett viszonyok hiányában kimarad, olyan hírek keletkezéséből, ami Feri nőügyeiről és érzelmeiről szólnak. Feri „birtoklásához” más viszonyok uralásán keresztül vezet az út Anita számára. Ő maga lesz az oly fontos hírek forrása, mikor Szandival és a többiekkel megosztja Ferivel töltött szerelmes óráinak minden részletét, hogy aztán a róluk szóló beszédek mind azt hirdessék, hogy ők elválaszthatatlanul egy pár.

Szandra és Feri kis ügyének története viszont pont ez ellen szól, és Anita bármerre ment, ebbe a történetbe ütközött, sőt otthon hallgathatta meg legtöbbször anyjától mosás főzés vagy éppen takarítás közben: „*Már így kell mondjam lányom meg vagy bolondulva a faszér teljesen, az egész cigány beszél mindenfele, csak te nem látod!? hogy a Szandika a Ferivel van!? ozt téged csak használgat, lefektet csak erre kellesz neki, ozt mindenfele a Szandikával járkal, mikor ide kigyön, a Szandika is gyön utána ozt együtt is mennek el, csak te nem látod!?*” Anita teljesen egyedül maradt azzal a meggyőződéssel, hogy Ferivel ők összetartoznak, Szandi és Feri orális románcának története szinte minden kapcsolatából kiüldözte. „*Csak az ideg van rajtam egész nap – hajtogatta nekem – az ideget hozzák belém, ozt egyszer már nem nézem mit csinálok az idegbe...! Csak mikor a Feri mellre hajtom a fejem, ozt úgy ölel, csak akkor... ozt kiszáll tőlem minden ideg, ozt valahogy úgy bírok csak megnyugodni*”. Úgy tűnt, Anita érzelmeinek Feri iránt szinte sehol máshol sincs helye, mint Feri karjaiban, röpke találkáikat hosszú ölelésekkel töltötték, ahol nem vetődhet fel semmi, ami megkérdőjelezné érzelmeiket. Az érintés, a testek közti határok elmosódása az egyetlen cáfoló válasz azokra a fent leírt beszédekre, amik lankadatlanul hangsúlyozzák a Feri és Anita közti távolságot. A testek használata a szavakhoz hasonlatos stratégia, amely a viszonyok természetét alakítja.

Mintha az ölekezés lenne az egyetlen módja a kamasz párok együttlétének, amelybe nem furakodnak bele egyéb meghatározóbb viszonyaik és az ezekből született beszédek, szétszedhetőségük fájdalmas tapasztalata: talán ez a bizonyosság egyetlen pillanata. Egy kamasz pár együtt töltött idejének oroszlánrésze szól a testi érintkezésről, amikor pedig a fiatalok baráti körben beszélnek szerelmükkel töltött idejükről, szintén a testi kapcsolatokon van a hangsúly. Ezzel szemben a felnőtt, már „házas”, tehát együtt élő férfi vagy nő esetében a konkrét szexuális élményekről szóló beszámoló a bizalmasabb közlés kategóriájába (2) tartozik. Körülöttük egyre ritkábban élednek fel Szandiéhoz hasonló történetek, ha pedig mégis, akkor egészen más hangsúlyokkal. Lényegesebb lesz, hogy ki terjeszti és mik a szándékai. Talán szemet vetett az illető a férfire vagy a nőre? És ha igen, akkor a pár hogyan viseli ezt? „megfélti-e” a férj a feleséget, a feleség a férjet? Ezekről beszélnek a cigányok, folyton figyelve, hogy mennyire kezdi ki a pár bizalmát a hűtlenségről szóló híresztelés. De hát ki kételkedne két olyan ember együttlétében, akik minden éjjel együtt fekszenek le és utána együtt is alszanak el, majd hamarosan ennek bizonyítékképpen két-három gyerek szaladgál körülöttük. Anita mostanában folyton a teherbeesés gondolatával játszik...

Mielőtt a fiatalok összeköltöznének és gyerekük születne, vagy éppen fordítva, hiszen sokszor a lány teherbeesése adja meg az összeköltözés lehetőségét, nem együtt vannak jelen a viszonyok hálójában, ami lényegbe vágó kérdés, mivel, amint Patrick Williams írja: „*az egyén társadalmi identitása megfelel a kapcsolathálóban elfoglalt helyének*” (Williams 2000:274) Williams ugyanebben a tanulmányában leírja, hogy a kalderás egyén identitását a szülők házasságának nagyszülők által kialakított feltételei alakítják. A hajdani viszonyok, amelyekben a nagyszülők „kiházásítási” stratégiáikkal keresték maguknak a legmegfelelőbb pozíciót, az egyén identitásán át válnak jelenné, vagyis inkább az identitás hajlíthatóságán keresztül, hiszen ezek adják meg azt a teret, amelyen belül az egyén mozoghat: „*Az identitás*

„hajlíthatósága” nem változtatja meg a viszonyok rendszerét, játéktere a viszonyok rendszerén belül marad. A játékban résztvevők azokkal a feltételekkel játszanak tovább, amit nagypapáik fektettek le, amikor a szülei egybekeltek” (Williams 2000:281). Bár Gömbalján a múlt viszonyai nem nyúlnak bele a fentihez hasonló módon a jelenbe, és a gyerekek kiházasítása sem ilyen markáns stratégia a pozíciókért folytatott küzdelemben, mégis az identitás és stratégia egymástól való meghatározottsága Gömbalján is döntő fontosságú. A „ki vagyok” kérdése egyet jelent azzal, hogy honnan beszélek, melyik az az elfoglalt pozíció, ahol állításaim otthon vannak, testvér vagyok-e vagy sógor, valakinek a lánya vagy a veje stb., de ezek a viszonyok mind egy házasságból adódnak. Valaki mindig valakié is egyben. Ha egy cigány jól beszél, mindig fölismeri magának azt a helyet a viszonyokban, ahonnan szavainak ereje van, ahonnan mozgatni tudja a beszédeket. A pozíció nyújtotta biztonság tehát hatalmat ad egy cigánynak.

Gömbalján a beszédben történnek a dolgok, az hozza létre őket, a beszéd minden cigány kezében eszköz arra, hogy úgy irányítsa az események értelmezését, ahogy neki éppen megfelel. *„a belső (cigányok közti) beszédnek igazából sosincs vége, mindig előlről lehet kezdeni, más és más céllal jöhetnek benne elő ugyanazok a történetek”* (Horváth 2002:243). A „célok” a beszédhelyzetekhez igazodva változhatnak, amelyekben a kapcsolatok minduntalan újrarendeződnek, esetenként új pozíciókat kínálva a beszélőnek, ahonnan irányítani tudja az eseményeket. Ezek a helyek azonban legtöbbször a házasságok révén keletkeznek. A „ki kihez képest kicsoda?”-típusú kérdésekben a házasságok nyújtanak fogódzót. A meg nem talált pozíció a szavak elvesztésével járhat, azzal a védtelenséggel, hogy az illető nem felismerhető a viszonyokban.

Ennek a kockázatát magamon is éreztem egy rosszkor tett kijelentésem miatt. Terepmunkánk idején sokat lógtam együtt egy fiatal cigány fiúval, Gyurival. Pár hét után az „egész gömbaljai cigány” mirőlünk beszélt, mint szerelmespárról, akik egy percet sem bírnak egymás nélkül. A „jövendőbelim” eredetileg nem gömbaljai volt, Egerből költöztek a faluba, néhány évvel ezelőtt, három testvérén és a szülein kívül egyetlen rokona sem akadt Gömbalján. Így házigazdám is „idegenként” tekintettek rájuk. A fiú szülei, úgy látszott, ezen nem is akarnak változtatni, féltve őrizték magukat a gömbaljai cigányoktól. Gyuri volt az egyedüli a családból, aki egész nap nem volt otthon, minden idejét házigazdájánál töltötte, nagy örömmel vetette bele magát a gömbaljai életbe. Valóban szinte családtag volt nálunk, hiába laktak ők is ugyanazon a telepen, szüleivel alig találkoztam. Egyre szorosabb viszonyunk azonban egy idő után kényes kérdéseket kezdett feszegetni. Ha kapcsolatunk komolyabbra fordul, akkor előbb-utóbb a Gyuri családjában találom magam, eredeti házigazdám, Rudi és Rita családjában pedig „idegenné” válok. Mikor az ebből adódó feszültségek már az elviselhetetlenségig fokozódtak, hazautaztam Pestre egy napra. Visszaérkezésemkor Rudiék felháborodva fogadtak, egymás szavába vágva mesélték, hogy távollétem alatt majdnem összeverekedtek a fiú apjával, az öreg Gyuri bácsival, mivel az engem minden kis pesti drogos kurvának lehordott. A döbbenettől szólni sem tudtam... Estefele nyugodtabb körülmények között Rudi nővérével és annak gyerekeivel beszélgettünk a dologról, többször kiemelték a történetből, hogy Rudi és az egész család kiállt mellettem, mintha „testvérük” lennék... Én azonban inadekvát módon nem „testvérként” folytattam a beszélgetést, hiába szidtam Gyuri bácsit kellőképpen, mégis kimondtam, amire gondoltam, hogy valamennyire megértem az öreg gyanakvását, hiszen nem tudhatja, hogy miért csöppentem bele ilyen hirtelen családjába életébe, hova csábítgatom onnan az ő fiát. Soha nem felejttem szavaim hatását, egy darabig csak furcsálkodva méregettek, mutatva, hogy egyáltalán nem tudják hova tenni kijelentésemet, majd Rudi nővére csak ennyit mondott: *„hát Cili, haljak meg, ha értelek...”*.

A Gyuri és az én kapcsolatomhoz hasonló bizonytalan viszonyoknál, amelyeknél még egyáltalán nem tiszta, hogy a pár összetartozása milyen más viszonyulásokat fog átfogalmazni,

gyakran lépnek fel a fentihez hasonló történetek, amelyek alkalmat adnak a szereplőknek, hogy kifejezzék, kihez tartoznak, melyik pozícióból beszélnek. Férj és feleség viszont, ahogy a cigányok mondják, mindig „*egymás mellett fog*”, ami azt jelenti: kiállni a másik mellett minden szituációban, bizonyossá tenni a házasság szoros együttlétét, ahonnan beszélve viszonyuk visszakapja azt az erejét, amit pont ő adott a szavaiknak. Ha a házaspár valamelyik tagja férjként vagy feleségként beszél, tehát mondjuk nem testvérei mellett áll ki valamilyen ügyben, azzal nemcsak saját házasságát teszi megkérdőjelezhetetlenné, hanem az összes többi viszonyt is, ami ennek révén keletkezett. A házastársi kapcsolat ereje pont abban van, hogy más egyéb kötődések is általa születnek, egy új házasság pedig új viszonyok lehetőségének kezdete.

Gömbalján szinte minden mást felülír az a törekvés, hogy egy férfi meg egy nő együtt maradjon. Mintha az én környezetemben dülő, oly szomorú evidencia, miszerint „a szerelem elmúlik” ott nem fejtené ki hatását. Mikor olyan pesti barátaim érzelmi életéről tartottam beszámolót, akiket ők is ismernek, és egy-egy szakítást próbáltam a szerelem elmúlásával indokolni, hozzáteszem nem túl sok sikerrel, Savanyú hosszasan elgondolkodott, majd megkönnyebbülve kijelentette: „*De jó, hogy ez a szerelem belőlünk valahogy nem megy ki sose*”. Mintha minden helyzet, amiben a férfi férjként, a nő pedig feleségként van jelen, az folytonos egymásra találás színtere lenne, biztosítaná, hogy soha ne veszítsék el egymást. (3)

Előfordulnak olyan esetek mikor valamelyik fél, általában a feleség, drasztikus módon szakítja ki magát otthoni kapcsolataiból, fogja magát és akár a gyerekeket is hátrahagyva elszökik „urától”. Ilyenkor rendszerint valamelyik másik faluban élő testvérénél húzza meg magát rövidebb időre. Savanyúnál is vendégeskedett jó pár hétig ilyen okokból az egyik Sályban élő testvére, Anett, aki hirtelen hozott döntésének kábulatában még három gyermekét is otthon hagyta. Teljesen feldúltan érkezett Gömbaljára, férjéről mesélt rémtörténeteivel hamar megszerezte magának a gömbaljaiak együttérzését. Savanyú, ahogy csak tudta, irányítása alá vette Anett ügyét, széltében-hosszában híresztelte, hogy a sógora egy állat és nem is tudja, hogy lehetett ennyi eddig kibírni egy ilyen ember mellett. Húgától nem tagadott meg semmit, főzött rá, bevonta kisebb-nagyobb pénzkereseti lehetőségeibe, és éjszakára még gyereket is adott mellé az ágyba, hogy anyai fájdalmait enyhítse. Savanyú férje, Rudi sem tiltakozott ezek ellen, tudomásul vette, hogy mostantól nem heten, hanem nyolcan lesznek a háztartásban. A frissen lett családtag azonban, úgy tűnt, hosszabb tartózkodásával igencsak felkavarja Gömbalján az érzelmeket, főleg az asszonyokét. Egyre másra érkeztek a féltékenységből született hírek sokat mondó pillantásokról, melyekkel Anett illetett bizonyos férfiakat, vagy gyanús találkákról, gyanús helyeken, ahol valaki meglepte Anettet másvalakinek a férjével. Savanyú testvéri kötődése nem volt elég ahhoz, hogy helyet biztosítson húgának a gömbaljai viszonyokban, aki amúgy is elég türelmetlenül kezdte viselni helyzetét. Pár hét múlva, talán mindenki megkönnyebbülésére, Anett visszament férjéhez, és azóta két újabb gyermekük született. Mielőtt a nem közölt információk túl nagy teret hagynának az olvasó fantáziájának, és az „elszökött asszony” házasságának háttértörténetét mindenféle rémségekkel színeznék ki, elmondom, hogy bár valóban egy kissé heves természetű párról van szó, mégis szerelmükhöz nem fér kétség, ők az egyik legszimpatikusabb cigány pár, akit ismerek.

Volt szerencsém egy fentihez hasonló történetet más szempontból végignézni, vagyis az asszony Gömbaljáról szökött el, és oda tért vissza pár hét után. A cigányok többször megtárgyalták az eseményeket, mindenkinek volt pár szava a dologhoz. Mikor több férfi volt jelen, akkor az asszony hűtlenségére fektették a hangsúlyt: „*nem kéne ám egy asszonynak így tennie az urával, ha már tíz évig mellette fekiüdt*”, ha pedig a nők inkább maguk közt beszélgettek, a férfi alkoholizmusát emelték ki a történetekből: „*még ilyen embert nem a gyerekeit nézi csak az italt*” – mondták. Az asszony azonban nem sokat váratott magára, hazatérése után lépten-nyomon hangoztatta a cigányoknak, hogy a másik faluban élő testvérei, akikhez

menekült, folyton éreztették vele idegenségét, „*még a csöpp levest is kinézték a számból*”, mesélte. Történeteiből lassan kiszorult férje alkoholproblémája, hogy átadja a helyét annak az beszédnek, amelyben közli: sógorait tekinti testvéreinek, és Gömbalját az otthonának. De ezeknek egyetlen feltétele van, ha mindenekelőtt önmagát feleségként határozza meg, és természetesnek vegye, hogy a többiek is ekként viszonyulnak hozzá. Míg az asszony nem volt Gömbalján, hiányával szabad utat adott a különböző értelmezéseknek. Mikor visszajött, ő is beleszólhatott a róla szóló beszédekbe, irányíthatta a különböző véleményeket. Ottlétének módja, az, hogy visszatért abba a pozícióba, ahonnan beszélve szavaiból mindenki ráismerhet, volt az egyetlen hatalom, amivel valamennyire uralkodni tudott a többi cigányon.

A cigányok beszéde tulajdonképpen az identitásra való rátalálás folyamatos aktusa, egy állandó alkalmazkodás a szituációhoz, a többi cigányhoz, ahol minden résztvevő számára a helyzet uralása a tét. Úgyesen alkalmazkodni, lavírozni a beszédek közt, általában a célra vezetőbb stratégia, a vita szituációja majdnem hogy ismeretlen, mivelhogy az állandó álláspontokat feltételez. Ezért minden ellentmondásnak jelzésértéke van, üzenet a cigányok felé, az ellentmondó nyíltan kifejezi közösség vállalását a mellett, vagy azok mellett, akit/akiket megvédett. Nem kevésbé fontos kérdésekben nyilváníthatja ki ilyen módon a szándékát, mint hogy melyik családhoz tartozónak érzi magát, testvéreihez, vagy sógoraihoz. Ekképpen, egy cigány férj vagy feleség, mikor az „ura/asszonya mellett fog” bizonyítja szerelmét, hűségét, a párjának, testvéreinek, sógorainak, apósának, anyósának és az összes többi cigánynak. Ha nem így tennének, főleg a fiatalabb, gyermektelen párok esetében, a cigányok olykor rossz hírbe keverő híresztelése, folytonos beszédei hamar szétzüllesztenék a kapcsolatot. Ismerek olyan esetet, ahol pont azzal vívta ki a fiatal fiú leendő anyósának, apósának tiltakozó ellenszenvét, hogy egy fontos pillanatban nem állt ki a lány mellett, hanem helyette saját családja mögé bújt. „*Ha most se áll melletted lányom, mi lesz később, ez hagyja, hogy szétszedjenek a cigányok*” – mondta az anya.

Az a férj vagy feleség, aki kiteszi párját a cigány beszédek kénye-kedvére, az saját férfi/asszonyi mivoltán ejt csorbát, és kevesebb eséllyel számolhat a cigányok közt örökké dúló presztízsharcban, hiszen „*milyen ember az, aki nem áll ki az asszonya mellett*”. A beszédek felügyelete közös ügye a párnak, közös „igazságaikkal”, amelyek: „*csak az adott beszéd-szituációban élnek, akkor azonban abszolútnak tűnnek*” (Horváth 2002:246), igyekeznek azokat irányítani.

Identitás és stratégia a beszédben határozzák meg egymást, valakiként szólni a beszédek fölötti felügyelet lehetőségét adja meg, úgy hogy közben a beszélő újra és újra megtalálja magát abban a viszonyban, ahonnan szavai hatalmukat kapják, a házastársak tehát egymásban.

A hatalom nem a nemek közötti határokat jelöli ki, mint a feminista irányultságú írásokban olvashatjuk, hiszen megszerzésének képessége pont házastársi viszony révén kerül egy cigány kezébe. Mind a férfi mind a nő egymás hiányával az önazonosságát kockáztatja, hiszen aki senkié, az szinte senki, őhöz nem fordulnak a cigányok viszonyítási pontot keresve mikor az a kérdés, hogy ki kicsoda, azaz ki kihez tartozik.

Test és tulajdonlás

Amint Mary Douglas óta tudjuk „a test a társadalom mikroszkopikus mása”, és ez a feltevés az antropológiai cigánykutatásoknak igencsak sokat kamatozott. Stewart, Sutherland, Okely, Blasco, hogy csak azokat említsem, akiket ebben a dolgozatban már idéztem, mind ebből a gondolatból kiindulva építették föl föntebb már valamennyire ismertetett nézeteiket.

Ők mindannyian a test felosztásából (alsó-felső, Okely angliai cigányainál belső-külső test) olvassák le, hogy a nemek között hogyan húzódnak a határok. Gömbalján nem választják szét

a testet alsó-felső részre, tisztátalanra és tisztára. Viszont a testek közötti határok eltolódásával élük meg a számukra oly fontos viszonyaikat, amelyekben a felek szinte „egymáséi lesznek”, úgy, hogy eltűnnek közülük testük határai. Paradox módon a tulajdonlás az, ami az enyém vagy tiéd választóvonalát semmissé teszi a testek között. A cigány anya és gyereke közti első évek bensőséges testi kapcsolatát sokan említik, Formoso a szükségletek kielégítésére való neveléssel magyarázza ezt a jelenséget: „*a cigány anya tehát nem válik meg csecsemőjétől, mégpedig – úgy tűnik – azért nem, hogy annak szükségleteit gyorsan kielégíthesse*” (Formoso 2000:80). Gömbalján az anyák szintén szoros testi kapcsolatban vannak kisgyerekeikkel, néha három-négy évig is szoptatják őket, a nap nagy részét a kisgyerek anyja karjaiban tölti, majd éjszaka egy ágyban alszik vele. A szükséglet, amit az anya, közte és gyermeke közti „éjjel-nappal fennálló bensőséges egység”-gel kielégít, ő maga. Minden családban az éppen legfiatalabb gyerek részesül abban a kiváltságban, hogy legszorosabb viszonya az érintésen át egységgé válik. Legközelebb ezt már csak felnőttként, házasságától kapja meg.

Minden viszony tulajdonlás, bár kétségtelenül a házasság ennek a leglecsupaszítottabb formája, ahol a felek közé nem élkelődnek más kapcsolatok saját birtoklásaikkal. Még a testvérek sem képezik e kapcsolat létrejöttének feltételeit, bár háboroghatnak fivérükön, hogy az saját családjá kárára adja oda magát feleségének és az ő rokonainak, nem láttam még példát arra, hogy egy ilyen indulat megsemmisített volna egy házasságot. A tulajdonlás aktusa nem osztja fel a benne résztvevőket birtoklóra és birtoklottra, valakiének lenni nem passzív állapot, mint a „tárgy”, akin kiélheti magát a cselekvő. Egymás testének tulajdonlásában nincs hatalmi aspektus.

Mikor a cigányok valakit a testével azonosítanak, akkor egyszerűen nemi szerveivel nevezik meg, vagyis az identitás az illető nemével lesz egyenlő (vö. Blasco 1994). Egy férfi és nő közti érzelmek minden változatát ezekkel beszélük el. „*Meg vagy bolondulva a faszér*” summázza lánya érzelmeit Savanyú, „*de az asszony picsájánál ül az az ember*” szokták mondani a feleségéhez, más kapcsolatai kárára kötődő férfiről, a féltékeny pedig egyszerűen csak „*faszfélő*”, vagy „*picsafélő*”. Egy pár hónapos csecsemő körül tolongó szülőknek és egyéb rokonoknak mind van egy-egy kedves szavuk a kicsi nemi szervéhez, „*hogy szijjam ki a lyukad*” szokták mondani a kislányoknak. A szülők és közelebbi rokonok egyik első kérdése a kicsihez tulajdont csinál a testből: „*kié a faszod?*” – kérdezi az anya pár hónapos kisfiától, majd válaszol gyereke helyett: „*anyáé a faszod, hát anyáé!*”. Később aztán a feleségéé lesz, aki veszekedések alkalmával kedve szerint „*osztogathassa*”, „*az uram faszával szórakozzál, gyere ide megbaszatlak én az urammal*” szokták kiabálni az asszonyok feszült helyzetekben. Ha az asszonyok férfivel veszekednek, akkor a feleségének kínálgatják „*az uruk faszát.*” Eleinte antropológus társammal, Katával sokat húztuk az asszonyokat azzal, hogy milyen lelkesen ajánlgatják vitás helyzetekben ellenfeleiknek azt, ami számukra döntő fontosságú, és mit szólnának, ha az illető elfogadná a kihívást. A cigányok is jól szórakoztak ezen, pedig ők csak használják, ami az övék, miközben az „*itt az uram fasza, ha kell*” jellegű dühös felszólítások minden konfliktust arra vezetnek vissza, hogy az ellenfél nyilván csak azért kötözködhet, mert megkívánt valakit, aki már másé.

Egy délután lehetőségem adódott végignézni egy kamasz pár szerelmes civódásait, ami nem olyan különös, hiszen a kamasz pároknak napközben nem sok alkalmuk akad elvonulni, így a család és a ki-be járkáló tágabb rokonság előtt élük érzelmi életüket. Így volt ez azon a délutánon is, amikor Feri és Vivien egymásba gabalyodva feküdtek az ágyon, persze ruhában. Feri minduntalan a Vivien mellei után vágyakozott, de a lány folyton ellökte onnan a fiú kezét. „*Dik, há' kié a csecsed?*” kérdezte háborogva a fiú, majd gyorsan válaszolt is magának „*Há' csak az enyim!*” „*Hát! A tiéd?! Úgy, úgy..! még a tiéd?*” – incselkedett a lány „*mér, tán más embered van, ozt azé?*” gyanakodott Feri „*Nincs nekem más emberem!*” – nyugtatgatta a

lány, rövid csend következett mintha a Feri más megoldásokon gondolkozna, majd kis idő után rátalált: „Hát? Tán anyádé? Nem is anyádé, ez az enyim” – hozta meg a végső döntést. Nehezen álltam meg, hogy ne osszam meg velük feltevésemet, miszerint a lány melle esetleg lehet a saját magáé is, de ez a megoldás rajtam kívül úgy látszik senkinek sem jutott volna eszébe. A testük határai az egymásévá válásban tűnnek el, hogy majd megszülethessen az, aki véglegesen formát ad együttlétüknek.

A két nem egymásban teljesedik ki a harmadik szereplő, a gyerek által, aki nélkül Gömbalján a férfi nem válhat férjjé, a nő, pedig feleséggé. A nemek közti viszony nem két résztvevős, hanem három,¹⁷ és minden olyan paradigma, amely két szereplővel gondolkodik, Gömbaljáról nézve hiányosnak tűnik, csak úgy, mint a nő a férfi nélkül és a férfi a nő nélkül. Érdemes átgondolni, hogy mit is jelent a „gyermekközpontúság” fogalma, amit oly sok írás a „cigány kultúra” egyik jellemvonásának tart (Formoso, Réger). A nyelvi szocializáció témájában például a cigányokat ebbe a kategóriába sorolják. Gömbalján ritkán hallani olyan történeteket, amelyek egy személy tulajdonságairól szólnak. Apák és anyák ritkán nyúlnak vissza múltba eseményekért azért, hogy már felnőtt gyerekük jellemének csíráit csodálják bennük. A történetekben nem „személyiségek” konstruálódnak, hanem viszonyok. A gyerek valóban központ, de nem mint kiteljesedésben lévő személyiség, hanem akihez képest a viszonyok átalakulnak, nővérekből feleségek, idegenekből sógorok, fiakból vejek lesznek, de mindig más, mint ami eddig volt.

A hatalmi harcok, amelyek olykor szövegeinkben dűlnak e témában, és újra olvastatják velünk a „nagyokat” Freudtól Lévi-Straussig, Gömbaljáról gondolkodva elcsitulnak. Egy hosszú tavaszi szünetet töltöttem ott legutóbb, de ahhoz elég rövidet, hogy későn fekvő alkatomat megtagadva, átvegyem az ő időbeosztásukat. Tíz körül már elcsendesedik a cigánytelep, egy-két órára még be lehet ugyan ülni valakikhez, beszélgetni, alvóhelyeket kreálni, „hiperaktív” gyereket altatni, de utána menthetetlenül bekövetkezik a csönd. Majd tanulok, gondoltam. Már jó előre felszerelkeztem egy-két kötelező olvasmánnyal, egy éjjel éppen Nancy Chodorowot olvastam. *„Mead állítása szerint a lányok születésük pillanatában megkezdhetik a női identitás elsajátítását az anyával való azonosuláson keresztül, ezzel szemben a fiúk számára a férfi identifikáció a megkülönböztetés folyamatán alapul. A természetes azonosulás azzal a személlyel, aki hozzá közelebb áll, és akitől a leginkább függő helyzetben van, a kulturális értékek értelmében természetellenes, és a stabil férfi identitás elsajátításának ellenében hat...”* ...ekkor azonban felpillantottam, és észrevettem, hogy házigazdám fia is fent van, hason fekvé nézi a tévét. *„Te – mondom – Sanyi, fönt vagy?” „Hát! Fönn vagyok még”* – feleli. *„Kérdeznék valamit”* – mondtam bizonytalanul. *„Na, mi az?”* Nagy nehezen belekezdtem: *„Figyelj! Van egy férfi meg egy nő. Magyarok. Mindkettő mást mond...”*, ekkor röviden, igen lesarkítva elmeséltem Freud „pénisz-irigység” elméletét, összevetve a fenti Margaret Mead elképzeléssel, majd kifejtettem, hogy mind a férfi, mind a nő úgy határozza meg a másik nemet, hogy az valamiben hiányt szenved az egyikhez képest. Mikor monológom végére értem megkérdeztem: *„Na, mit gondolsz, igazuk van? Vagy akkor már melyik mondja jól?”* *„Nem tudom, akkor már a férfi, de hülyeség az is”* – felelte. *„De miért?”* – kérdeztem várakozva. *„Hát, hát mert, mindkettő hülyeség. Na, most ha az embernek fasza van, az asszonynak meg picca, ozt mit érnek magukba. Akár milyen nagy fasza is van az embernek, az asszony nélkül kinek csinál gyereket, meg az asszony is az ember nélkül, az egyik kell a másikhoz, hogy gyerek legyen, hogy meg legyen az a gyerek”*. Akiben testet ölt szüleinek együttléte, az a kötődés, amiben a cigányok ráismerhetnek egymásra és önmagukra.

¹⁷ Gondolatmenetemben, az elemi családban felnövő gyerekek sokaságát egy absztrakcióvá gyúrom össze, hiszen a fenti állításokban nincs jelentősége annak, hogy egy házaspárnak hány gyereke van, egy a fontos: „a” gyerek.

Jegyzetek

1. A házasság a cigányok kategóriájában azt jelenti, hogy egy férfi meg egy nő összeköltözik és gyerekeik lesznek.
2. Bár a szex gyakran téma, főleg poénkodás tárgya, sőt a viccelődés szinte minden formájában benne van, de ezek nem a személyes élményekről szólnak, hanem különböző viszonyok metaforái.
3. Az ilyesfajta szökök általában nem vezetnek váláshoz. A válás meglehetősen ritka módja a problémák kezelésének, de előfordul. Nem voltam tanúja egy olyan folyamatnak sem, ami ezzel végződött, de ismerek két asszonyt és egy férfit Gömbalján, akinek vége szakadt a házasságuknak. Egyetlen eset sincs viszont, ahol mindkét felet ismerném – úgy tűnik, mintha ahhoz, hogy a válás megtörténhessen az egyik félnek teljesen el kéne tűnnie a képből, mintha nem is lett volna, hogy egy újabb férfi vagy nő teljes értékkel betölthesse az ő volt szerepét. Ez mindhárom esetben megtörtént.

Felhasznált irodalom

- Blasco, Paloma 1997/4 A different body? Desire and virginity among gitanos. *Journal of Anthropology*. London 523-533.
- Bourdieu, Pierre 1994 Férfiuralom. In *Férfiuralom*. Szerk. Hadas Miklós. Replika könyvek, 10-59.
- Chodorow, Nancy 2000 Férfi és női szocializáció kultúraközi összehasonlítása. In: *Feminizmus és a pszichoanalitikus elmélet*. Bp., Új Mandátum Kiadó, 32-56.
- Formoso, Bernard 2000 Cigányok és letelepedettek. In Prónai Csaba szerk. *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Bp., Új Mandátum, 80-133.
- Haraway, Donna 1994 Szituációba ágyazott tudás. In *Férfiuralom*. Szerk. Hadas Miklós. Replika könyvek.
- Gal, Susan 2000 Beszéd és hallgatás között. *Replika* 162-172.
- Horváth Kata 2002 Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerhessük egymást. In: *Tér és terep*. Szerk: Szarka László és Kovács Nóra 275-354. Bp., Akadémiai kiadó.
- Horváth Kata 2004 „Cigányosan beszélünk” Egy magyar cigány közösség nyelvi ideológiáinak nyelvészeti antropológiai értelmezése. Kézirat.
- Miller, Carol 1988. Girls go home: Status of the Machvanka daughter-in-law. In: *Papers from the eight and ninth annual meetings*. Szerk: C. Desilva-Joanna Gumet 95-104. New York.
- Okley, Judith 1996 Woman Perspectives. In *Own or Other Culture*. 76-98 London and New York.
- Rao, Aparna 1996 Nő a cigány kultúrában. *Magyar Lettre Internationale*, 21:71-72.
- Reed, Evelyn 1998 *Sétáló Agyak*. Bp., Kijarat Kiadó.
- Silverman, Carol 1976 Pollution and power: Gipsy women in America. In *The american kalderash*. Ed. Matt T. Salo 55-70, Hackettstown, N. Y. Gipsy Lore Society.
- Stewart, Michael 1994 A romnyiban lakó gádzsi. In *Daltestvére*, 207-233. T-Twins Kiadó – MTA – Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány, Budapest.
- Sutherland, Ann 1986 Gipsy Women, Gipsy Men. In *Papers from the sixth and seventh annual meeting of the Gipsy Lore Society*. Szerk. Joana Gumet. New York, 104-113.
- Williams, Patrik 2000 Struktúrák vagy stratégiák? Házasság a kalderás romáknál In: *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Szerk. Prónai Csaba, Bp., Új Mandátum kiadó, 274-286.

A magyarországi cigányok a közoktatásban a nemzeti alaptanterv változásának tükrében

A magyarországi cigányság és a magyar oktatási rendszer kapcsolatát már számos kutató számos szempontból megvizsgálta, akár önálló kutatás keretében (Halász, Kertesi, Forray), akár kiterjedtebb kutatások részeként (Szuhay, Kemény). Az újonnan elfogadott Nemzeti Alaptanterv és az EU-csatlakozás azonban alkalmat adhat annak az eddig nem vizsgált aspektusnak végiggondolására, hogyan írható le ez a kapcsolat a tantervi szabályozás dokumentumainak tükrében. Az alábbiakban a helyzet rövid általános áttekintése után egy ilyen vizsgálat néhány lehetséges szempontjára teszünk javaslatot.

A magyarországi cigányság és az oktatási rendszer

A rendszerváltás óta számos új kezdeményezésre, új megközelítésre láthattunk példát a cigányság esélyegyenlőségének és integrációjának elősegítése terén az oktatási rendszer legkülönbözőbb szintjein. A teljesség legcsekélyebb igénye nélkül példaként említhető a Lépésről Lépésre program szerint dolgozó óvodák és általános iskolai osztályok hálózata, a marcali Hétszínvirág Általános Iskola, a Józsefvárosi Tanoda, a Gandhi Gimnázium; a kutatás és tananyagfejlesztés terén jónéhány tanulmánygyűjtemény és monográfia, több cigány népismereti tankönyv és CD-ROM, vagy a Gandhi Gimnázium gondozásában megjelenő kiadványok; a főiskolai-egyetemi szintű romológiai képzések beindítása (Zsámbék, Pécs); a cigány témájú stúdiumok megjelenése a pedagógusképzésben pl. az ELTE vagy az egri EKF által kínált kurzusok között. Mindazonáltal úgy a hazai kutatók mint a külföldi szakértők továbbra is számos súlyos problémára és hiányosságra mutatnak rá, szintén a rendszer valamennyi szintjén.

A kritikákat talán úgy lehetne legáltalánosabban megfogalmazni, hogy a cigányság számára az oktatás nem képes akár megközelítőleg is olyan hatékony módon mobilitási csatornaként működni, mint a többségi társadalom esetében; ami hozzájárul a meglévő esélyegyenlőtlenség újratermeléséhez. Ismét csak említés-szinten és a teljesség igénye nélkül essék szó néhányról e hatékonytalanság okai közül.

A cigány gyerekek alacsonyabb arányban és rövidebb ideig vesznek részt az óvodai nevelésben, mint a magyarok (Pik 2000). Ebben szerepe lehet gazdasági tényezőknek is, a jelenség okai azonban elsősorban talán inkább az attitűdökben keresendők, illetve a cigány családok, az óvodapedagógusok és az érintett magyar szülők értékrendjében, viszonyrendszerében, kommunikációjában. Az, ha a cigány gyerekek nem járnak óvodába önmagában nem feltétlenül jelentene hátrányt, hiszen (a vonatkozó kulturális antropológiai kutatások és saját tereptapasztalataink tanúsága szerint) a nem óvodában töltött időt általában a nagyfokú érzelmi biztonságot és stabilitást nyújtó, a csoportidentitás és a harmonikus személyiség-fejlődés szempontjából döntő fontosságú szocializációs terepként működő családi közösségekben töltik. Bizonyítottnak tűnik azonban, hogy jelenleg Magyarországon az általános iskolai oktatásban való sikeres részvétel a kezdetektől előfeltételezi olyan típusú kognitív és társas készségek meglétét, amelyek leginkább vagy az óvodában sajátíthatók el, vagy olyan családi környezetben, amelynek az értékrendje nagy átfedést mutat a középosztály értékrendjével.

Ha tehát az általános iskolában a cigány tanulók átlagosan rosszabbul tudnak megfelelni a követelményeknek, annak egyik lehetséges oka az, hogy akik nem jártak óvodába, azok eleve hátránnyal indulnak, egy másik pedig maga az iskolai és az otthoni értékrend között mutatkozó diskrepancia. Míg egy középosztálybeli család gyermekei azt tapasztalják, hogy az iskolában elvárt viselkedésformák nagy vonalakban az otthoni közösség tagjainak helyeslésével is találkozhatnak, addig sok cigány gyermek talán naponta azzal szembesül, hogy gyökeresen mást várnak el tőle a kétféle közegben. Ez a kettősség pedig gyakran lefordítódik mindennapos döntéshelyzetekre: egy gyereknek adott esetben aközött kell választania, leckeírással tölti-e a délutánt vagy csatlakozik anyjához, aki végiglátogatja a rokonokat és szomszédokat, hogy ápolja társas és gazdasági kapcsolatait; egy serdülőnek aközött kell választania, hogy családot alapít és ezzel jelentősen növeli presztízsét és befolyását saját közösségben vagy továbbtanul a 'társadalmi felemelkedés' homályos, ellentmondásos és erősen bizonytalan ígéretét szem előtt tartva. Az 'ellentmondásos' jelző arra utal, hogy éppen az állandó érték-konfliktusok és kompromisszumot nem kínáló döntéshelyzetek miatt egy továbbtanuló cigány fiatalnak esetleg olyan gyakran vagy olyan súlyosan kell megsértenie saját közösségének szabályrendszerét, hogy azzal kockára teszi, majd esetleg fel is adja odatartozását, csoporttagságát, miközben a többségi társadalom esetleg mindvégig elutasító és ellenséges marad vele szemben. Nem nehéz belátni, hogy az adott élethelyzetben melyik döntés tűnik célravezetőbbnek és hosszú távon megbízhatóbban előnyösnek.

Az általános iskoláról szólva nem mehetünk el említés nélkül a magyar oktatási rendszer mind a mai napig meglévő (bár szerencsére mind többet kutatott és bíralt) azon sajátossága mellett sem, hogy az alacsonyabb tantervi elvárásokkal dolgozó ún. kiegészítő iskolák és kiegészítő osztályok diákpopulációjában a cigány gyerekek minden racionális módon indokolható mértéken túl felülreprezentáltak (Loss 2001). Bizonyos esetekben a jelek egyértelműen arra utalnak, hogy ez a rendszer egyszerűen ahhoz szolgáltat jogi kereteket, hogy a cigány gyerekeket a magyaroktól elkülönítve, szegregáltan lehessen oktatni. Ha azonban élünk a jóindulatú feltételezéssel, miszerint a kiegészítő oktatás célja valóban az adekvát gyógypedagógiai ellátás biztosítása, a cigány gyerekek felülreprezentáltsága akkor is számos kérdést vet fel az elhelyezési vizsgálatok megbízhatóságára vonatkozólag; aminthogy az sem egyértelmű, hogy az enyhe fokú szellemi fogyatékosok esetében nem hasznosabb-e a gyógypedagógiai foglalkozásokkal kiegészített integrált oktatás mint a csoportos elkülönítés.

Mindezek tudatában az sem meglepő, hogy a középfokú, de különösen a felsőfokú oktatásban részt vevő cigány tanulók aránya messze elmarad az adott kohorszban képviselt létszámarányuktól; és az egyetemen, főiskolán továbbtanulók is elsősorban néhány intézménytípusban, szakon koncentrálnak, megoszlásuk közel sem egyenletes. Sokszor, sok fórumon elhangzott már, hogy a cigányság társadalmi integrációjáról nem beszélhetünk mindaddig, amíg nem jön létre egy arányában a többséggel összemérhető középosztály illetve értelmiségi réteg, ami azt is feltételezné, hogy a cigányok előtt valamennyi szakértelmiségi pálya egyenlő eséllyel nyitva áll – egyelőre azonban nem ez a helyzet. Mint talán a fentiekből is látható, a jelenlegi szituáció okai részint az oktatási rendszer egészének sajátosságaiban keresendők, részint messze túlmutatnak azon.

Az oktatási rendszerben keresendő okok mégoly vázlatos áttekintésénél nem feledkezhetünk meg a pedagógusképzésről sem. A vonatkozó felmérések adatai („A pedagógusok előítéletességéről” 1-4.) sajnos arra engednek következtetni, hogy a magyar pedagógustársadalom a kisebbségekkel kapcsolatos előítéletesség terén semmivel sem mutat szívderítőbb képet, mint az átlagnépesség. Az ő esetükben ennek a ténynek azonban súlyosabb, a rendszer egészére kiható következményei vannak, mivel a pedagógus és a (többszire szintén tanári végzettségű) iskolaigazgató sajátos hatalmi-döntéshozói pozícióban van az adott mikroközösségen belül. Ezért ha egy pedagógus viszonyul előítéletesen a cigányokhoz, annak akár

egészen hosszú távú, kézzelfogható következményei lehetnek azoknak a gyerekeknek és családjuknak a további életére nézve, akikkel pályája során kapcsolatba kerül.

Az egyik kínálkozó megoldás természetesen a leendő pedagógusok attitűdjeinek átgondolt, nem csupán felszínes politikai korrektséggel megelégedő befolyásolása, aminek valamennyi pedagógusokat képző intézmény programjában kötelező módon helyet kellene kapnia. Egy másik, ennél átfogóbb reformokat feltételező megoldási stratégia annak biztosítása, hogy minél több cigány fiatal válhasson maga is szakmailag jól felkészült pedagógussá, anélkül azonban, hogy az oktatás kereteinek rugalmatlansága miatt fel kelljen adnia cigány értékrendjét, identitását. Egy újkeletű kezdeményezés például ezt olyan módon próbálja elérni, hogy az oktatás egy része távoktatás formájában zajlana, az internet segítségével. Kifejezetten cigány pedagógusok képzését tűzi ki célul a Tessedik Sámuel Főiskolán a jövő tanévtől beinduló roma tanító- és óvóképző program is.

A pedagógusok előítéletességének csökkentése és a jelentősebb számú cigány pedagógus képzése egyúttal azt is elősegítené, hogy az oktatási rendszer ne csak mint mobilitási csatorna működjön a cigány fiatalok számára, hanem legyen képes saját életük szempontjából releváns, a világban való boldoguláshoz valóban hasznos tudást nyújtani – tehát teljesíteni elsődleges és legfontosabb feladatát is: a személyiség komplex fejlesztését, az életre való felkészítést.

A cigányok és a tantervi szabályozás – potenciális elemzési szempontok

Első közelítésben a kérdést talán érdemes aszerint kétfelé bontani, a többségi oktatási intézmények számára készült tantervekről vagy pedig a kisebbségi oktatás dokumentumairól van-e szó. Vizsgálható tehát egyfelől az, hogyan jelenik meg a cigányság történelme, kultúrája a többségi tantervekben és milyen változásokat hozott ebben a 2003-as Nemzeti Alaptanterv 1995-ös elődjéhez képest; másrészt összehasonlíthatók egymással a többségi tantervek és a kisebbségi oktatási intézményekre vonatkozó szabályozó dokumentumok. Értelemszerűen a vizsgálódást érdemes leszűkíteni az 'Ember és társadalom' (és esetleg az 'Anyanyelv és irodalom') műveltségterületekre. A továbbiakban a vizsgált dokumentumokra az alábbi rövidítésekkel fogok utalni: NAT 95, NAT 03, illetve MKM 97 (32/1997. (XI. 5.) MKM rendelet a Nemzeti, etnikai kisebbség óvodai nevelésének irányelve és a Nemzeti, etnikai kisebbség iskolai oktatásának irányelve kiadásáról).

A NAT 95 és NAT 03 esetében többek között meg lehet vizsgálni az alábbiakat:

hogyan és milyen mértékben jelenik meg a konkrét követelmények felsorolásánál a bevezetőben általános célként megjelölt „más kultúrák megismerése és elfogadása” és van-e ez konkretizálva a cigányság kultúrájára

megjelennek-e a témák, fogalmak felsorolásánál a kisebbségi lét sajátosságai

hogyan szerepelnek a kisebbségek, eltérő kultúrájú társadalmi csoportok a magyar történelem tárgyalásában (integráltság, szerep, ellentmondások, érdekkülönbségek és azonosságok)

hogyan jelenik meg az elvárások között a Magyarországgal, a magyar nemzettel kapcsolatban létrejövő/létrehozandó azonosságtudat

tartalmaz-e a dokumentum olyan előírásokat vagy ajánlásokat, amelyek potenciálisan konfliktusban lehetnek egy cigány közösség értékrendjével

tartalmaz-e a dokumentum olyan megfogalmazásokat, amelyek alkalmasak lehetnek a többségi társadalomban a cigánysággal kapcsolatosan élő sztereotípiák és előítéletek fenntartására, erősítésére.

Az MKM 97 esetében hasznos szempont lehet:

hogyan illeszkedik a NAT 95-höz és a NAT 03-hoz

milyen prekoncepciókat tükröz azzal kapcsolatban, milyen egy 'valódi', 'ideáltipikus' nemzetiség

milyen prekoncepciókat tükröz a cigánysággal kapcsolatban (pl. homogenitás / heterogenitás)

felmerül-e az eltérő tartalom mellett az eltérő módszertani keretek lehetősége vagy szükségessége (pl. időgazdálkodás, kommunikáció, számonkérés)

hogyan kapcsolódik a helyi közösséghez.

Ha a fenti szempontok közül valamennyit következetesen érvényre szeretnénk juttatni az elemzésben, az messze meghaladná a jelenleg rendelkezésre álló terjedelem korlátait. Ezért a továbbiakban csak egyes olyan szövegrészeket igyekszem idézni a vizsgálandó dokumentumokból, amelyek a felsorolt szempontok alapján relevánsak lehetnek. Az MKM 97 alapos összehasonlítása a többségi tantervekkel önmagában külön tanulmányt érdemelne, így a fenti néhány potenciális szempont felvetésén túl jelen írásban erre nem fogok a továbbiakban kitérni.

NAT 95: értékluralizmus és etnocentrizmus

Már a NAT 95 bevezetőjében szerepel általános fejlesztési célként a toleranciára nevelés. Az egyes korosztályokhoz vagy tantárgyakhoz tartozó követelmények felsorolásánál azután visszatérő momentum az értékluralizmus, a relativizmus elfogadtatása. Ennek talán legáltalánosabb megfogalmazása: *„Tudja, hogy ugyanarról a dolgról többféle elképzelés létezhet”*. Máshol ez konkretizálódik aszerint, mi az, aminek a relativista szemléletéről szó van: *„Értse, hogy az emberek az eseményeket és a változásokat különbözőképpen érzékelik és értékelik. Értse, hogy bizonyos intézmények és eszmék más szerepet töltenek be különböző helyeken és korokban. Legyen tudatában annak, hogy az egyes emberek vagy közösségek számára előnyös események mások részére hátrányosak lehetnek. Tudja, hogy az emberek mást és mást tartanak jónak és rossznak, valamint azt is, hogy sokféle értékben és normában megegyeznek. Erkölcsi normák alakulása különböző korokban, kultúrákban, vallásokban, társadalmi rétegekben, szakmákban, különböző életkörülmények között”*. Mint a „sokféle értékben és normában megegyeznek” kitételből látható, a szöveg alkotói azt is fontosnak tartották, hogy az értékek és érdekek sokféleségének hangsúlyozása mellett bizonyos 'általánosan emberi' normák létezése mellett is állást foglaljanak. Ez lehet ugyan vitatható, illeszkedik azonban megfogalmazások sorába (ld. alább), amelyek az emberek és társadalmi csoportok közötti egyenlőséget hangsúlyozzák és ilyen módon érvelnek a tolerancia mellett.

Egyes pontokon a sokféleség létének pusztán ismeretén, megértésén és elfogadásán túl „aktívabb”, „alkalmazott” toleranciára is találunk felszólítást: *„Legyen képes a többségi és kisebbségi vélemény összehasonlítására és értékelésére, a kisebbségi vélemény figyelembevételére. Legyen képes elfogadni az egymás mellett élő erkölcsi felfogások értékeit, s érvelni ellenük vagy mellettük”*. Több helyen már maguk a címszavak is utalnak a pluralizmusra azáltal, hogy többes számban szerepelnek olyan kulcsfogalmak, mint *„Értékrendek és értékrendszerek. Szokások, hagyományok, normák, világnézetek. Erkölcsök és etikák. Világképek és világnézetek”*.

Ennek fényében némileg ellentmondásosnak tetszik, hogy a fejlesztési célok között számos olyan pont is akad, amelyek markánsan értéktelítettek és korántsem evidenciának tekinthető „alapértékek” elfogadására szólítanak föl. Azt bizonyára túlzás lenne állítani, hogy ezek mögött a megfogalmazások mögött vállalt etnocentrizmus vagy asszimilációs törekvés húzódik meg – inkább két emberileg nagyon is érthető, bár ettől még nem feltétlenül elfogadható gondolati mechanizmus érhető tetten bennük. Egyrészt, valószínűleg vannak olyan normák, amelyeket a tanterv szerzői olyannyira alapvetőnek tartanak, hogy nem is reflektálnak rájuk, valójában nem is tudatosul bennük, hogy ezek deklarálásával éppen azt az etnocentrizmust gyakorolják, amelytől a fentiekben óvtak. Másrészt, a tantervírás nyilvánvalóan normatív tevékenység, azaz feltételezi bizonyos értékek elfogadását és számonkérését, más értékek elutasítását és tiltását. Ezzel továbbra sem azt állítom, hogy a szerzők tudatosan egy konkrét, megnevezhető (vagy akár csak általuk „odaértett”) társadalmi csoport értékrendje ellen foglalnak állást – tagadhatatlan azonban, hogy markánsan állást foglalnak bizonyos értékek ellen, minden bizonnyal anélkül, hogy tudnák, azok esetleg részét képezik egy koherens, kerek egésznek alkotó kulturális rendszernek. Annak eldöntésére nem vállalkozom, hogy az alábbi (nyilván nem teljes és nyilván több ponton vitatható) lista melyik eleme melyik gondolkodási mechanizmus eredményeként került a NAT 95 szövegébe, arra azonban talán alkalmas példák, hogy illusztrálják a fenti gondolatmenetet.

- *„Tudjon érvelni az élet kereteinek értelmes kitöltése, a hosszabb távú célok kitűzése és az akarat edzését szolgáló, rövid távú célok megvalósítása mellett. Az élet értelme és az értelmes élet. Az életszínvonal, az életmód, az élet minősége. Egyenlőség és egyenrangúság. Munka és alkotás. Munkavégzés, szabadidő, életszínvonal, életminőség”.* Az idézett követelmények akár Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című művéből is származhatnának, olyan jellegzetes példáját nyújtják egy bizonyos fajta, de egyetemesnek semmiképpen sem mondható értékrendnek és időszemléletnek. A szerzők aligha gondolkodtak el azon, mennyire relatív, mit tekint egy-egy kultúra „az élet kereteinek értelmes kitöltésének”, helyes életmódnak, megfelelő életminőségnek, a munka és a szabadidő ideális arányának és egyáltalán definíciójának. Noha a jelen írásban nem adottak a keretek a hasonló állítások megfelelő alátámasztásához és így nem elegáns ilyen általánosításokat megfogalmazni, mégis megkockáztatnám azt a kijelentést, hogy legalábbis az oláh cigány kultúrában nem tartozik a fontos elvárások közé a hosszú távú célok végiggondolása és megvalósítása; és semmi alapunk nincs arra, hogy ezt bármilyen szempontból hiányosságnak tekintsük (Stewart).
- *„A jövedelmek elköltési módjai. Létszükségleti kiadások – szabad rendelkezésű jövedelmek. Fogyasztás, „beruházás”, megtakarítás a háztartásban. A megtakarítás formái. Szükségletek, preferenciák, a szükségletek rangsorolása. Tudjon határozni a családi szükségletek kielégítési sorrendjéről.”* Éppen a hosszú távú tervezés csekély jelentősége miatt egy oláh cigány közösségben megtakarításra nincs igazán szükség, illetve az olyan módokon valósul meg, amit a nem cigányok minden bizonnyal nem tekintenek megtakarításnak vagy egyáltalán pénzügyi műveletnek. Megfigyelhetők például a javak kölcsönadásának és kölcsönvételének kiterjedt és gondosan szabályozott stratégiái; ami eleve kizárja a felhalmozást, biztosítja viszont az anyagi biztonságérzetet azáltal, hogy mindenkinek mindig van kitől kölcsönkérni, ami éppen szükséges. A kölcsönzési aktusokban való részvétel tehát befektetési stratégiának, önszegélyező rendszernek tekinthető, melynek elsajátítása viszont az iskolai szocializációtól függetlenül megtörténik.
- *„Legyen képes értékként kezelni a kíváncsiságot, a kérdezést”.* Az a fajta, a világ dolgaira való reflektálást elősegítő kíváncsiság, amelyre a szerzők feltehetőleg gondolnak nem számít különösebben elismerésre méltónak egy oláh cigány közösségben. A viselkedéskultúra

fontosabb eleme az emberi kapcsolatokra, érzelmekre vonatkozó kíváncsiság és folyamatos rákérdezés – ezt azonban a nem cigányok inkább tolakodásnak tekintik.

- „*A kapcsolatcultúra legfontosabb erényei (alkalmazkodóképesség, becsület, hűség, önzetlenség, őszinteség, szolgálat, szolidaritás, tisztelet, türelem, udvariasság, vezetőképesség). Konfliktuskezelés. Legyen képes megfelelő formában érvelni, vitatkozni, társai beszámolóit objektíven értékelni, bírálni*”. Minden kulturális rendszernek van saját kapcsolatcultúrája, a társas viselkedést szabályozó normarendszere, amelynek azonban nem feltétlenül ezek a legfontosabb erényei, illetve akár ugyanezek a fogalmak másként definiálódnak. A meggyőző érvelés képessége, a jó vitakészség a legtöbb oláh-cigány közösségben kifejezetten kívánatos tulajdonságnak számít, ennek ismérvei azonban jelentősen különböznek a többség által „megfelelő formájú érvelésnek” nevezett retorika szabályaitól.
- „*Nemiség (az állat és az ember nemisége, homoszexualitás). Nemi érettség, a szerelemre érettség. Szerelem (nemiség és szerelem; tisztaság, szüzesség, önmegtartóztatás és önkielégítés)*”. Anélkül, hogy a szexuális viselkedés normái terén tapasztalható különbségekre kitérnénk, annyit már a téma pusztá felvetése kapcsán is meg kell jegyeznünk, hogy a nemiségről nyilvánosan beszélni igen súlyos tabusértésnek minősül, különösen akkor, ha férfiak és nők (fiúk és lányok) egyetesen vannak jelen. Ezzel nyilván nem azt akarjuk mondani, hogy azokban az osztályokban, ahol akár csak egy oláh-cigány tanuló is van, egyáltalán ne kerüljön elő a szexuális felvilágosítás. Elvárható azonban, hogy erre átgondoltan, maximális tapintattal, a vonatkozó tabuk figyelembevételével kerüljön sor (mondjuk négy szemközti beszélgetések formájában).
- „*Hasonlítsa össze olvasmányok, képek alapján egy-két hazai és külföldi család, település életét, a különböző kultúrkörökhöz tartozó emberek mai életmódját (afrikai törzsek, eszkimók, indiai földművesek, arab kereskedők, amerikai üzletemberek)*”. Bár ezt a részt akár a pluralizmus elfogadására nevelés kategóriába is sorolhatnánk, a példák felszínes, közhelyes megválasztása miatt inkább megerősíti mint lebontja a sztereotípiákat – szerencsére itt csak javaslatokról van szó, tehát a tanár jó esetben választhat akár a célnak jobban megfelelő példákat is.

Az emberi jogok, a kisebbségek és a cigány kultúra szövegszerű említései

A bevezetőben foglalt törekvésekkel összhangban, a NAT 95-ben úgy a társadalomismeret, mint a történelem tantárgy keretén belül több helyen előkerül a kisebbségek és konkrétan a cigányok történelme, kultúrája; az emberi jogok; a társadalmi csoportok közötti egyenlőség kérdése; az előítéletesség problémája.

„Magyarország lakói, nemzetiségek, etnikai csoportok, határokon túli magyarok. Hivatalos nyelv – anyanyelv. Társadalmi tagoltság Nemzeti-nemzetiségi, etnikai csoportok. A cigányok Magyarországon. Tudja, hogy a különböző társadalmi csoportok egyenjogú tagjai társadalmunknak. Legyenek tisztában azzal, hogy valamennyi magyar állampolgárt megilleti a védelemhez és a jogorvosláshoz való jog. Tudja, hogy az élethez, az emberi méltósághoz, a személyes szabadsághoz való jog az embernek olyan veleszületett, emberi mivoltához tartozó joga, amelyet senki és semmi, még az állam sem vehet el. Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata. Az Emberi Jogok Európai Egyezménye. Előítélet és előítéletes viselkedés Az ország nemzetiségi összetételének változásai (Mária Terézia uralkodása alatt – S.D.). A (második világ)háború pusztításai és áldozatai, koncentrációs tábor, Holocaust, Auschwitz, népiirtás. Népesedési és nemzetiségi viszonyok a háború után (emberveszteségek, ki- és áttelepítések)”.

Ezek közül nyilván van olyan momentum is, amelyik magában foglalja annak lehetőségét, hogy hozzá kapcsolódva az órákon szóba kerüljön a cigányok kultúrája, de nem teszi ezt egyértelműen kötelezővé. Vannak ezenkívül olyan kapcsolódási pontok mind a történelem, mind a társadalomismeret tantervében, ahol könnyen és szervesen be lehetne illeszteni egy-egy további ilyen utalást, például Luxemburgi Zsigmond uralkodása vagy a Balkán 19. sz. végi történelme kapcsán. Mivel azonban alapvetően keretjellegű dokumentumról van szó, ezek a hiányosságok aligha kérhetők számon.

Az új NAT

A NAT 03 markáns újításai közé tartozik, hogy az ismeretekkel szemben nagyobb hangsúlyt kapnak a kulcskompetenciák, illetve kimaradnak belőle a részletes követelmények. Ezért a szöveg eleve lényegesen kevesebb olyan megfogalmazást tartalmaz, amellyel kapcsolatban a felsorolt szempontokat érvényesíteni lehet. E hangsúlyeltolódás miatt valójában a kerettanterv képezhetné a fentiekben kijelölt elemzés tárgyát, erre azonban a jelen keretek között nem vállalkozhatunk. Arra azonban valóban fontos felhívni a figyelmet, hogy a NAT és a kerettanterv kompatibilitása éppen azon a ponton szenved csorbát, hogy „a nemzetiségi és roma népszokások, a hagyományos mesterségek tanítása nincs explicit módon előírva a kerettantervekben” (Knausz html 1.).

A NAT 03 bevezetője alapján azt mindenesetre leszögezhetjük, hogy az általános alapelvek és célkitűzések között még annál is hangsúlyosabb lett az emberi jogok tiszteletben tartására, a toleranciára és a pluralizmus elfogadására nevelés, mint amilyen a NAT 95-ben volt. Ezen felül a bevezetőben külön is említésre kerül a nemzetiségek és kisebbségek identitástudatának megőrzése és az, hogy a hazai kisebbségek kultúrájával, közös történelmünkkel az oktatás minden szintjén, minden gyermeknek meg kell ismerkednie – a cigányokról azonban nem esik szó konkrétan.

A későbbiekben, az egyes kompetenciák esetében felsorolt fejlesztési célok között is számos esetben előkerülnek ugyanezek az elvek, akár abban az általános formában, hogy ugyanazt a dolgot több nézőpontból is lehet nézni, akár ennél konkrétabban. Jelzésértékű az is, hogy a témák sok esetben kérdés formájában kerülnek megfogalmazásra (pl. Miért vannak szegények és gazdagok? Vannak-e abszolút erkölcsi értékek?), ami önmagában is azt érzékelteti, hogy nem az egyértelműen eldönthető dolgok, deklarálatok „nagy igazságok” tartományában járunk.

A tartalmi kulcselemek felsorolásánál a cigányok mindössze egy alkalommal kerülnek említésre, a 9-12. évfolyamos követelményeknél, az alábbi kontextusban: *„Legyen alkalmuk a tanulónak arra, hogy további ismereteket szerezzenek a magyar állam és a magyar nép történetének fontosabb fordulópontjairól, megismerkedjenek a magyar történelem kiemelkedő személyiségeivel; további ismereteket szerezzenek az európai történelem jelentős állomásairól és legalább egy Európán kívüli civilizációról; ismereteket szerezzenek a határon túli magyarok történetéről és kultúrájáról, ismereteket szerezzenek a magyarországi nemzeti és etnikai kisebbségek – köztük a romák – történetéről; ismereteket szerezzenek a magyarországi zsidóság történetéről”.* Érdekes azonban, hogy „a NAT szerkesztő bizottsága által leadott szöveg és a NAT végső hivatalos szövege eltér egymástól a roma kultúráról való beszédmód vonatkozásában” (Knausz html 2.) – a szerkesztőbizottság által készített változatban még az 1-4., 5-6. és 7-8. osztályos követelményeknél is meg vannak nevezve a romák. A döntéshozók bizonyára úgy érezték, az általánosabb kategória („magyarországi nemzeti és etnikai kisebbségek”) elégségesen lefedi a cigányságot is, amellyel kétségkívül bennefoglaló logikai viszonyban van. Ez az érv logikailag kétségkívül helytálló, másrésről azonban a cigányság történelmét, kultúráját és nem utolsósorban lélekszámát tekintve olyan jelentősen különbözik a hazánkban élő többi tizenkét nemzeti és etnikai kisebbségtől, hogy az véleményem szerint indokolná, hogy a NAT valamennyi korcsoportban külön is említést tegyen róla.

Összefoglalás

A NAT 95-höz képest a NAT 03 még nagyobb hangsúlyt helyez a toleranciára, miközben öröndetesen kiküszöbölte elődjének azon momentumait, amelyeket – a tiszteletreméltó szándékok és alapelvek ellenére – etnocentrizmus jellemzett. Ez azonban még nem feltétlenül megnyugtató, hiszen a két dokumentum jellege, szerepe teljesen más, az utóbbi lényegesen decentralizáltabb rendszert feltételez, azaz a tartalmi kérdésekben tágabb teret enged az iskolai szintű döntéshozásnak. Ez viszont a konkrét esetben azt is jelenti, hogy tágabb teret enged akár az intoleráns, etnocentrizmussal vádolható tartalmi elemek megőrzésének-beemelésének, főleg pedig az elhallgatásnak, hiszen aminek az említését nem írja elő tételesen, az nem feltétlenül fog az órákon elhangzani. Figyelembe véve a társadalom egészének és azon belül a pedagógusoknak az előítéletességét, ez kétségtelenül veszélyes lehet, főleg ha hozzávesszük a történelemtanítás erősen hegemon hagyományát: „A történelemoktatás mai formája a kiegyezés után alakult ki. A tárgy bevezetésének akkor kimondottan az volt a célja, hogy az etnikailag roppant heterogén társadalom számára egységes kulturális hagyományt teremtsen: megalapozza a nemzeti összetartozás érzését, erősítse az állampolgári lojalitást. (...) A 19. század végén a társadalmi homogenizáció érdekében szisztematikusan összemosták a magyar nép és a magyar állam (a politikai és a kultúr-nemzet) fogalmát” (Jakab). Kétségtelen azonban, hogy ez a veszély nem áll arányban a decentralizálás által nyújtott előnyökkel és kiküszöbölésének lehetőségét nem is valamiféle visszaközpontosításban kell keresni, hanem a társadalom egészét átható előítéletek csökkentésében.

Hivatkozott és felhasznált irodalom

A pedagógusok előítéletességéről:

http://www.obh.hu/nekh/hu/beszam/2001/2_33.htm

<http://www.sulinet.hu/tart/cikk/fb/0/14025/1>

<http://www.oki.hu/cikk.php?kod=Jelentes97-hatter-Rado-Nemzeti.html>,

<http://www.szochalo.hu/ajanlo/szemezget/lapszemle/heti022.htm>

Forray R. Katalin: A cigány etnikum újjászületőben. Tanulmány a családról és az iskoláról. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

Halász Gábor: A cigány tanulók oktatása. In: Halász G., Lannert J. (szerk.): Jelentés a magyar közoktatásról 2003. OKI, 2003.

Jakab György: A történelem tanítása, Népszabadság, 2003. június 12.

Kemény István (összeállító): A cigányok Magyarországon – MTA Budapest, 1999.

Kemény István (szerk.): A magyarországi romák. Változó Világ 31.

Kertesi Gábor: Cigány gyerekek az iskolában, cigány felnőttek a munkaerőpiacon. In: Andor Mihály (szerk.): Iskola és társadalom – Iskola- és oktatásszociológiai szöveggyűjtemény. Wesley János Lelkészképző Főiskola – Új Mandátum Kiadó, 1998., 389-435. o.

Kertesi Gábor: Cigányok és iskola. Cigány tanulók az általános iskolában. Helyzetfelmérés. Egy cigány oktatási koncepció vázlata. Educatio, 1996.

Knausz Imre: <http://web.axelero.hu/knauszi/etkompar.rtf>

Knausz Imre: <http://web.axelero.hu/knauszi/roma.html>

Loss Sándor: Egy csapásra. A cigány gyerekek útja a kisegítő iskolába. Beszélő, 2001. január

Pik Katalin: A cigány gyerekek és az óvoda esete. in: Horváth Ágota, Landau Edit, Szalai Júlia (szerk.): Cigánynak születni Tanulmányok, dokumentumok, Új Mandátum Kiadó, Budapest, 2000.

Stewart, Michael: The Lilies of the Field: Marginal People who Live for the Moment, ed. M. Stewart, S. Day, E. Papataxiarchis, Boulder, Co.: Westview

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

Utak a cigány gyermekekhez...

Felzárkóztató programok a cigány/roma gyerekek oktatásában

„Orbán Viktor a zámolyi romák strasbourgi menekülésének kapcsán kijelentette, hogy a romák felemelkedése a tanuláson és a munkán keresztül vezet, érzékeltetve, hogy ha ezt ők is belátnák, nem lennének ilyen nehéz helyzetben. Az idevágó kutatások egy része viszont azt bizonyítja, hogy az akarat megvan a cigányokban, az iskola és a foglalkoztatási rendszer viszont sokat tesz azért, hogy se tanulni, se dolgozni ne tudjanak” (Kende 2000).

Többek között e sorok megjelenése késztetett bennünket arra, hogy dolgozatunk témájául Magyarország legnagyobb számú „nemzeti kisebbségének”¹⁸ egyik marginális problémakörét, az oktatást válasszuk. Közös tapasztalataink szerint az egyre növekvő lélekszámú cigány/roma¹⁹ kisebbség hatalmas problémákkal küzd a többségi társadalomhoz képest, annak ellenére, hogy az elmúlt évtizedben (és főleg az Unió csatlakozás kapcsán) jócskán országunk érdeklődésének fókuszpontjába került.²⁰

Nem gondoljuk, hogy a fenti idézetben állást kellene foglalnunk, célunk csupán az, hogy objektív képet adjunk néhány olyan kezdeményezésről, amely teret képes biztosítani azon romák számára, akik Magyarországon képzelik el a jövőjüket, és olyan életet szeretnének élni, amely többre hivatott, mint amit jelenleg a roma társadalom élethelyzetéről és életstratégiáiról és jövőképeinek lehetőségeiről tudhatunk.

A tapasztalat azt mutatja, hogy egyelőre csak azok a cigány származású fiatalok képesek megfelelni a magyar közoktatási rendszer igényeinek, akik rengeteg külső segítséget kapnak – azaz anyagilag és szellemileg is támogatva vannak „közösségükön kívül is”. Gondolunk itt elsősorban arra, hogy a hagyományos, tradicionális cigány közösségek „másképpen működnek”, más értékeket közvetítenek; olyanokat, amelyek igen kevésbé motiválják a gyermekeket

¹⁸ 1997. évi XC. törvény a Magyarországi Nemzetiségek Jogairól.

¹⁹ Ezen kisebbségi csoport tudvalevőleg nem egységes, éppen ezért elnevezése is „nehézkés”, hiszen nem lehet, és nem is szabad ezt a csoportot csak romáknak vagy csak cigányoknak nevezni. A **roma** szó a romani nyelvből, a lovári nyelvjárásból származik, jelentése: cigány ember. Ezt a szót a tradicionális oláh cigányokra szokás használni. A beás (teknővájó) cigányok mind nyelvükben, mind pedig származásukban – fogadjuk el itt e megállapítás helyességét, megjegyezvén, hogy e tények bizonyítása még várat magára – eltérnek az oláh és a romungró cigányoktól, így „megnevezésük” is eltér; ők magukat **cigány**oknak nevezik, számukra sértő kifejezés a „roma”. Amikor tehát erről a nemzetiségről beszélünk, leghelyesebb a cigány/roma elnevezést használni, ám úgy gondoljuk, hogy e kérdéskör tisztázása után egyszerűbb és elfogadhatóbb, ha mindkét kifejezést külön-külön, és nem következetesen használjuk.

²⁰ Itt kell megjegyeznünk, hogy e sorok írói merőben más szociokulturális háttérben nevelkedtek. Egyikük hagyományos, tradicionális roma közösség születtként találkozott az iskolában azokkal az előítéletekkel és nevelési módszerekkel, melyeket e dolgozat – néhol bevallottan szubjektív módon – tárgyal. Másikuk a többségi társadalom „gyermeke”, tapasztalatait a cigány gyermekek oktatásával, valamint a cigányság általános megítélésével kapcsolatban – szűkebb és tágabb környezetében nap mint nap résztvevő megfigyelőként szerzi. E kettőség azonban reményeink szerint nem befolyásolja a dolgozat egységességét – származásunk különbözősége éppen tapasztalataink és megítélésaink hasonlóságát erősíti.

a tanulásra. Ám a motiváció hiánya csak egy a sok olyan ok közül, amely a gyerekek „alulteljesítését” implicálja.

Elsőként ezeket a problémákat szeretnénk felvázolni, majd pedig olyan stratégiákat mutatunk be, amelyek ezekre a problémákra megoldást tudott találni – egyelőre azonban csak egy szűk réteg számára elérhető módon.

A cigány gyerekek tanulási nehézségeinek hátteréről

A rendszerváltás után a cigányok korábban sem „fényes” életszínvonala hatalmasat zuhant. A munkaképes romák csaknem 90%-a vesztette el munkáját, s ebben elsősorban szakképzetlenségük, iskolázatlanságuk volt a fő ok. Ennek a ténynek a fényében rengeteg kutatás és vizsgálódás kezdődött, amelyek mind-mind az iskolai sikertelenségek hátterét próbálták megvilágítani. A következő eredmények születtek:

A szakirodalmat felhasználva két dimenziót különíthetünk el e kérdéskör kapcsán: a hátrányos társadalmi-gazdasági helyzetet, és az eltérő családi szocializáció szempontját. (Forray R. 1999.) Ezekkel a szempontokkal sok tekintetben összefügg a pedagógusok munkája, hiszen pontosan ezekre hivatkozva magyarázzák ők maguk is cigány tanítványaik alulteljesítését az iskolában. Véleményünk szerint azonban ez sokszor csupán a felelősség áthárítása. Ezeknek a fiataloknak az iskolai élményeit, s ezáltal iskolai motivációit sokszor pontosan ezeknek a pedagógusoknak a hozzáállása, tudása, „példamutató” munkája sodorja még inkább hátrányos helyzetbe. Saját, általános iskolai tapasztalatainkat a Forray R.–Hegedűs szerzőpáros kutatásai (1998) is megerősítették. Így bátran merjük vállalni elképzeléseinket, miszerint a pedagógusok felelőssége a hátrányos szociokultúrával rendelkező gyermekek esetében még nagyobb. Odafigyelő magatartásukkal ők azok, akik sok tekintetben segíthetnék, illetve bizonyos szempontból akár biztosíthatnák is a cigány gyermekek „felemelkedését” a többségi társadalomba; azaz munkájuk által lehetőséget adhatnának a hátrányos helyzetben lévő cigány gyermekeknek a továbbtanulásra, s ezáltal – a nemcsak gádzsó²¹ értelemben vett – normális, boldog családi, és biztonságos anyagi életre.

A kisebbségcentrikus megoldások a rendszerváltás óta, de főleg az utóbbi néhány évben természetesen elszáporodtak. Ennek oka elsősorban abban keresendő, hogy Magyarország Európához kíván csatlakozni, melynek alapkövetelménye a „cigánykérdés” megoldása. Társadalmunkat minősíti az az általános, többség által preferált hozzáállás, miszerint „semmi közünk hozzájuk” és „mindenki oldja meg a saját problémáját”. Közömbösségük és elutasításunk a cigányság iránt nyílt, hiszen a 90-es évekre általánossá vált globalizációs piaci értékek mentséget adnak a társadalomban és a gazdaságban „felül elhelyezkedő” emberek intoleranciájára. Hiszen „saját rendszerüket” védjük, amikor kirekesztjük a társadalomból a piac követeléseinek eleget tenni nem tudókat (Lengyel László).

A cigányok feleslegessé váltak – él a köztudatban rengeteg más sztereotípiával együtt. Ezen előítéletek feloldása most az ország vezetőinek dolga, hiszen az Európai Unióhoz való csatlakozás ezt megkívánja. Történnek is, történnek is folyamatosan kísérletek arra, hogy a problémákat megoldják. (Kisebbségi törvény, speciális projektek és így tovább). Ám még mindig kevés az „érintett ember”, még mindig kevés a motiváció ahhoz, hogy tényleges eredmények szülessenek.

Kutatási eredmények bizonyítják, hogy a 60-as évekhez képest ma már jóval nagyobb arányban végzik el az általános iskolát a cigányok. Ám középfokú végzettséget még mindig elenyé-

²¹ A gádzsó szóval nevezik meg a romai nyelvben a nem cigány embereket.

sző számban szereznek ezek a fiatalok. Üdvözljük azokat a speciális megoldási projekteket, amelyek kifejezetten a roma gyermekek középfokú iskolázását illetve szakképzését tűzték ki célul, s amelyekről később részletesen is szólnunk. Szükségességük nem kérdéses, számuk remélhetőleg tovább gyarapodik. Működésükhöz azonban a létalapot az általános iskolákban kell megteremteni! A cigány gyerekeket ott kell továbbtanulásra buzdítani, s a tanulás fontosságát az alapfokú intézményekben kell megértetni ezekkel a gyerekekkel.

Ma, Magyarországon még nincs meg az az alapvető nevelési és oktatási rendszer, amely figyelembe venné, hogy társadalmunk mintegy 8 %-át²² egy olyan kisebbség teszi ki, amely jelentős gazdasági és szociális hátránnyal rendelkezik a többséghez képest. Az iskolai nevelésben a magyar állampolgárokat a magyar értékekre, erkölcsi normákra, történelemre és irodalomra tanítják. A cél a minél több tárgyi tudás felhalmozása mellett a magyar értékrend és kultúra megismertetése. Ennek érdekében az iskolában haladni kell, nincs sem idő, sem pedig türelem az elmaradottakkal foglalkozni, hiszen az a többséget visszatartja a fejlődésben. Márpedig lenne kit felzárkóztatni, hiszen köztudomású, hogy a cigány gyerekek jelentős hátránnyal indulnak az iskolában a többséghez képest – hiszen más az anyanyelvük, más viselkedésnormákat követnek stb. – s ez a hátrány az idők folyamán csak egyre nagyobb lesz. Hátrányuk abból is adódik – többek között – hogy az iskola „előzményeként” működő *óvodai nevelésben* ezek a gyerekek általában nem vesznek részt. Miért is vinnék őket óvodába, mikor otthon is emberek közt vannak, azaz közösségben. Ráadásul „védett” környezetben vannak, s nem kell féltetni gyermeküket azoktól az atrocitásoktól, amelyek cigányként támadhatják őket. Pedig az óvodai nevelésnek beszoktató szerepe van. Olyan tevékenységek elsajátítására sarkallja a 3-6 éves gyermekeket, amelyek fontos szereppel bírnak majdan az iskolai nevelésben. Az alapvető viselkedési normákat is itt sajátítják el a gyerekek (Forray R. 1999).

A cigány gyerekek szüleinek általában rossz tapasztalataik vannak a nevelőkkel szemben, mert azok sokszor negatívan diszkriminálják őket. Ezek a roma gyerekek sokkal érzékenyebbek, náluk a szeretetteljes környezet fontosabb, mint általában a többségnél. Így ha a gyerek járt is óvodába, már találkoznia kellett a diszkriminációval. Ha pedig nem, akkor úgy kerül iskolába, hogy nem sajátított el alapvető közösségi-társadalmi normákat, de még azt sem, hogyan kell a ceruzát fogni. Természetes hát, hogy hátránnyal indulnak a többi gyerekekkel szemben, s ez az általános iskolában csak tovább gyűrűződik. Nem képesek haladni a társaikkal. A *tanítók, tanárok* pedig – amellet, hogy fásultak, túlterheltek, alulfizetettek – gyakran már képtelenek a segítségre, türelmetlenek, s a lehető legegyszerűbb megoldási stratégiákkal fordulnak a „problémás” gyerekek felé. Beskatulyázzák őket, nem fordítanak rájuk plusz időt nem úgy, mint a szerényebb képességű, magyar gyerekekre. A pedagógusokban sokszor ugyanúgy élnek a sztereotípiák a „lusta, koszos, naplopó, bűnöző” cigányokkal szemben. Csakhogy ez sokkal veszélyesebb, mint ha bárki másban élnének, hiszen ők azok, akik egy kisebb közösségben – főleg, ha egy falusi közösségről beszélünk – fontos „pozícióban” vannak. A közvélemény fontos alakítói ők, szaktekintélyek, akik sok-sok szülővel és a felnővekvő nemzedékkel egyaránt kapcsolatot tartanak. Véleményük tehát nem magánügy ebben a kérdésben, hiszen „közéleti személyiségek”, akik példát mutatnak magatartásukkal és hozzáállásukkal.

Ezért tartjuk rendkívül fontosnak, hogy a pedagógusok, akik nevelő- és társadalomformáló szereppel bírnak – tájékozottak legyenek minden kérdésben, többek között a cigányokkal kapcsolatban is.

²² A cigányság pontos számát csak megbecsülni tudjuk. Helyesen talán a magyar társadalom lélekszámának 5-10% közötti értékre becsülhetjük azt.

A problémák feloldásainak lehetőségeiről

„A cigányok, mint a legnagyobb magyarországi etnikai kisebbség története, tradíciói, struktúráltasága, a cigányokra vonatkozó múltbeli és jelenbeli politikai döntések sora a magyar társadalom többsége számára ismeretlen, mindmáig nem képezi iskolai tananyag tárgyát. Mindenképpen szükségesnek tartjuk, hogy valamennyi, a humán szolgáltatással kapcsolatos pályára készülő személy képzésébe, illetve ilyen pályán működő személy továbbképzésébe kerüljön be a roma kisebbségre vonatkozó történeti, antropológiai, szociológiai, demográfiai ismeretek oktatása” (Csepeli–Neményi 1999).

Az idézett részlet tulajdonképpen egy megoldási lehetőség – jó perspektíva arra, hogy az előítéletes gondolkodást legalább az értelmiségi pályára készülő egy részéből sikerüljön eltüntetni. A fent említett ismeretek elsajátítása nélkül ugyanis nem lehet elvárni a másságról való másfajta gondolkodást. A magyar iskolarendszer alapvető hiányossága az is, hogy a gyerekeket nem készítik fel a „társadalom sokszínűségére”, illetve ennek elfogadására és tolerálására. Persze nem is várható mindez addig, amíg a nevelők sem képesek a toleranciára. A különbözőségekről konkrétumokat kell tudniuk mind a nevelőknek, mind pedig a diákoknak: a cigányság történelméről, nyelvéről, egészségi állapotáról, gazdasági- és társadalmi helyzetéről, eltérő családi és szexuális életükről, hiszen így egészen más szemszögből láthatják a másság kérdését.

Amíg erre a kérdésre nem alakul ki konkrét órakeret, addig az osztályfőnöki órák keretében lehetne erről beszélni. A gyerekek akár önállóan is feldolgozhatnának bizonyos kérdéseket, s azokat kiselőadás formájában oszthatnák meg társaikkal. Tapasztalataink azt mutatják, hogy 7-8. osztályban már fogékonyak lehetnek a diákok a másság kérdésre, bizonyára szívesen beszélgetnek róla. Ezáltal megvitathatják saját pozitív vagy negatív tapasztalataikat, sőt, esetleg felülbírálhatják az otthonról hozott előítéleteiket is. Ez csak egy lehetséges „feldolgozási forma”, a gyakorló pedagógusok bizonyára ennél leleményesebb megoldásokat is kidolgozhatnak.

Először azonban az alapokat kell megteremteni: azaz, a mi generációnkat, a mostani képzésben részt vevő leendő óvodai és iskolai pedagógusokat kell előítéleteiktől megfosztani, s a fontosabb ismereteket a cigányokról velük elsajátíttatni.

A pedagógusoknak általában nehézséget okoz a cigány gyerekekkel való kommunikáció. Sokszor nehéz egyáltalán szót érteniük. Érzik, tudják, hogy másfajta hozzáállásra és pedagógiai munkára, más tanítási módszerekre lenne szükség, de nem tudják, pontosan mit és hogyan kell tenniük (Menyhért 1999). Marad a nem értés, a bizalmatlanság és a diszkrimináció. Ez az eddigi kísérletekből is világosan látszik:

„Nem ismerjük eléggé a cigányokat. Ebbe az iskolába azért nem jönnek a pedagógusok, mert félnek a sok cigánytól, nem ismerik őket. A cigányok is félnek, bizalmatlanok, mindenkitől tartanak. Pedig nem olyan nehéz velük. Csak nem szabad a hívásukat, a kedvességüket vissza-utasítani.” (...) „Sajátos bánásmódot igényelnek, sajátos hangot. A személyiségükben soha nem szabad megsérteni őket, nem szabad hivatalosan viselkedni. Ha én közeledek hozzájuk, mindig pozitívan közeledek. Barátságos, meggyőző hang, őszinteség – csak így lehet velük eredményt elérni” (Forray R. – Hegedűs 1998).

A jelenlegi, segítőkész, érzékeny pedagógusok tanácstalanok és bizonytalanok. Empatikus készségük az egyetlen, amellyel segíteni tudnak a cigány tanítványaiknak. A felnövekvő tanár nemzedék azonban többet is tehet. Mindössze meg kell velük értetni, hogy rájuk kulcsfontosságú szerep hárul abban, hogy a cigányság a magyar társadalomba minél előbb integrálódni tudjon, s hogy a többségi társadalom is nyitott legyen feléjük. Ehhez lenne szükséges az, hogy az Óvónő- és Tanárképző Főiskolákon a meglévő pedagógiai tárgyak mellé (Didaktika,

Neveléstan, Nevelépszichológia, Szakmai szocializáció stb.) egy olyan tárgy is kerüljön, amely a cigánysággal foglalkozik. Ennek kapcsán a hallgatók lehetőséget kapnának, hogy megismerjék ezt az etnikai kisebbséget: hallanának történelmükről, sajátos mendikációs közösségükről, nyelvükről. Ismereteket szerezhetnének észjárásukról, öntörvényűségük okairól és következményeiről, kultúrájukról, szokásaikról. Rendkívül fontos egy jó tanár-diák viszonyhoz, hogy ezekkel a nevelő tisztában legyen. Tudja, hogy a cigány közösségben milyen értékrend dominál, milyen nemi – és családi szerepek uralkodnak, hiszen ezek hiányában csak félreértések születnek. A jelen nevelőnemzedéke nem tudhatja, a gyerek miért nem jár iskolába, vagy hogy egy 14 éves cigánylány miért nem akar szakmát tanulni. Pedig ezek egyszerűen és jól érthető problémák, ha tudunk arról, hogy a családi-közösségi igények hogyan alakulnak a cigányoknál, s hogy milyen fontos szereppel bír már 12-14 éves korban a nemi hovatartozás. Ezek a „gyerekek” már felnőttek számítanak, feladataik vannak a családban. A cigányságnak, mint nemzetiségnek, mint etnikumnak minden egyes vonása, mássága hátrányként jelenik meg a közoktatásban. Gondolni kell itt az írásbeliség hiányára, az orális kultúra jelentőségére, a kétnyelvűsége, a hagyományok másságára, a higiénia „másképpen” való felfogására vagy akár a – fent már említett – családban betöltött korai „felnőtt-szerepre”. Más a családfelfogás, a közösségi igények, mások a társadalmi szerepek is a többségi társadalomhoz képest. Más az értékrendszer – nincs motiváció a gyerekekben arra, hogy az oktatás részeseivé és a tudás hasznosítóivá váljanak, hiszen szüleik nem elsősorban ezeket az értékeket közvetítik számukra. Életstratégiájuk más értékeket követelnek, szüleik is iskolázatlanok, munkanélküliek.

Ezekkel a problémákkal korán szembesülnie kell a roma gyerekeknek, és nyilvánvalóan nem ösztönzőleg hat rájuk, hanem éppen ellenkezőleg – ha lett volna motivációjuk, az is korán kiveszik belőlük folyamatos iskolai sikertelenségeik miatt. Mivel a többségi társadalom számára a roma kultúra és „életmód” nem számít értéknek, így a cigány gyermek számára is inkább megtagadandó tény a mássága. Úgy gondolom, hogy addig, amíg ilyen hozzáállással taníthatnak a pedagógusok, mint most, addig nem is fognak nagyban változni a romák iskolázottsági mutatói. Maradni fog a szokásos két út: speciális (volt „kisegítő”) általános iskola elvégzése után 2-3(!)-féle szakma elsajátításának lehetősége illetve az általános iskola „végigbukdácslása”, és nagyfokú szakképzetlenség.

A „harmadik lehetőségéről”

Szerencsére létezik már pár éve „harmadik lehetőség” is, ám ez a szűkös anyagi keretek és a lelkes pedagógusok hiánya miatt csak a roma gyerekek töredékének számára hozzáférhető. Gondolunk itt azokra a programokra, amelyek főleg „külső pénzekből”, alapítványi keretekből működnek – tanodák, alapítványi vagy magániskolák, egyesületek, kollégiumok, vagy olyan általános iskolák, amelyeket nagyrészt vagy teljesen roma gyerekek látogatnak. Ezek az intézmények jórészt abban is különböznek a közoktatási intézményrendszer elemeitől, hogy olyan emberek vállalnak itt munkát, akik hajlandóak a cigánygyerekek másságát figyelembe venni, és oktatásukat maximálisan megpróbálják felvállalni.

A „hagyományos” általános iskolai felzárkóztató programok már nem számítanak ritkaságnak, hiszen a normatív támogatás bevezetésével ezek kötelező jelleggel jelen vannak (?) azokban az iskolákban, ahol nagy számban tanulnak roma gyerekek. Megvalósulásuk természetesen más-más keretek között, s változó eredménnyel történik, hiszen nem mindenhol fektetnek hangsúlyt továbbra sem a gyerekek felzárkóztatására. Általában „korrepetálásként” működnek, sikerességük inkább „megkérdőjelezendő” – bár konkrét kutatási eredmények egyelőre nem állnak rendelkezésre.

Azokról a kezdeményezésekről szeretnénk inkább szólni – természetesen a teljesség igénye nélkül –, amelyek a maguk nemében egyedülállóak és példaértékűek voltak, s eredményességük alapján az ország több pontján is „követőkre” találtak vagy találhatnak.

Elsőként egy általános iskolai példát, majd egy középiskolai modellt mutatunk be. Ezután az iskolán kívüli projektek következnek: egy tanoda és végül egy egyesület működését kívánjuk felvázolni. Ezekben a programokban sok-sok közös vonás figyelhető majd meg, hiszen a célok azonosak, és a megvalósítás is hasonló úton történik – alapvetően megegyezik minden projekt abban, hogy a gyerekeket úgy próbálják meg felkészíteni a felnőtt életre, hogy nem asszimilációra, hanem integrációra készítik őket. Azaz megtanítják őket arra, hogy máságuk érték lehet, és érték kell, hogy legyen a többség számára is – tehát nem kell megtagadniuk származásukat, sőt, ellenkezőleg, identitástudatukat megpróbálják maximálisan megerősíteni.

Az edelényi példa – egy általános iskolai modell

Edelény Borsod-Abaúj-Zemplén megyében található; Miskolc környéki kisváros, lakóinak mint egy 12%-a roma származású, a munkanélküliség 26%-os. A városban négy általános iskola, négy óvoda és egy közép fokú intézmény működik. A 90'-es évek elején egy „kisegítő” iskolával is rendelkezett a város, ahol egy lelkes pedagógusgárda megpróbálta felvállalni a cigánygyerekek oktatásának problémáját. Olyan koncepciót dolgoztak ki, amelyet akár az általános iskolákban is hasznosítani lehetett volna, ha a város vezetésénél kedvező fogadtatásra lel a gárda kezdeményezése. Ám ahelyett, hogy máshol is alkalmazták volna a programot, a tanárokat szélnek eresztették, és megszüntették az iskolát. A tényen felbuzdulva, a szülők segítségével létrehoztak egy alapítványt a pedagógusok, és az 1992/93-as tanévet már mint „új iskola” kezdhették el. Az Alapítványi Óvoda és Általános Iskola 30 enyhe és közép fokban sérült értelmi fogyatékosslal indult, mint „munkaiskola”. Az elnevezés arra utal, hogy a tananyag elsajátítása mellett praktikus gyakorlati munkafoglalkozásokon (háztartási-, mezőgazdasági-, egészségügyi ismeretek) is részt vettek a gyerekek, ezzel is felkészíteni igyekeztek őket az önálló, felnőtt életre.

Az iskola a 94/95-ös tanévtől többfunkciós intézményként működik: 9 osztályos lett, és normál általános iskolai képzés is folyik, elsősorban roma gyerekek számára. Ekkor már 71 gyermek látogatta az intézményt, és a „volt kisegítő” épületben, nagyon rossz körülmények közt folyt a munka. Ezen szorító körülmény hatására az alapítvány iskola-építést kezdeményezett, amely sok-sok szülői segítséggel és 30 millió forint pályázati pénzből 1996 őszére el is készült. (A támogatók a következők voltak: Népjóléti Minisztérium, Művelődési és Köznevelési Minisztérium Kisebbségi Főosztálya, Soros Alapítvány, Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal, Együttműködő Holland Alapítványok Közép- és Kelet Európáért magyarországi képviselője). Az iskola 3300 négyzetméter nagyságú, tartozik hozzá egy nagy telek is. Fenntartása gyakorlatilag most is az állami normatívából és etnikai támogatásokból történik, igen nehézkesen. Ennek ellenére ma már 196 tanulót oktat 30 pedagógus, 2 „turnusban”. A gyerekek az oktatás mellett naponta 3-szor kapnak ételt, nyáron ingyen táborozhatnak.

A tantestület évek óta megfeszített munkatempóban dolgozik, hogy munkájuk minél eredményesebb legyen. Programjukban „semmi különleges” nincs abba az értelemben, hogy céljuk a köznevelési neveléssel és célokkal azonos. A különlegesség itt a módszerekben van: komplexitással dolgoznak, mindig a megfelelő tudásszint fényében. Frontális tanítás csak ritkán fordul elő, mert a kiscsoportos munka és az egyéni oktatás eredményesebbnek bizonyult. A gyerekek oktatása közösen folyik, tehát nincsenek úgynevezett osztályközösségek, sokkal inkább létezik egy nagy „iskolaközösség”, amely a „Házban” él és munkálkodik nap mint nap. Gyakran előfordul éppen ezért, hogy az óvodáskorú gyermek is bepillantást nyer a

nagyobbak munkájába és viszont. A legfontosabb irányelv pedig mindig az adott gyermek tudásszintje – így az is előfordulhat, hogy egy 10 éves gyermek éppen a 6. osztályos matematikát tanulja, mert ebből a tárgyból „már ott tart”, viszont magyarból még csak kortársaival együtt képes haladni. Ebből a rugalmasságból adódóan a gyermeknek sokkal több sikerélmény jut, hiszen mindennek a középpontjában ő és az ő tudása van, nem ő alkalmazkodik a többiekhez, hanem mindenki alkalmazkodik mindenkihez!

A tantestülettől természetesen ez a típusú oktatás rengeteg kreativitást igényel, hiszen nincs megadott tanmenet, amelyet évek óta „csak lemásolni kell”. Mivel minden ott, az iskolában alakul ki, szükség van arra, hogy a tanárok ehhez a munkához maximálisan képzetek legyenek. A tantestületben mindegyik pedagógus többdiplomás, és a továbbképzés az iskola közös érdeke. Emellett olyan szociális érzékenységgel rendelkeznek, amely ritka a hagyományos iskolai kereteken belül. A tanároknak gyakorlatilag nincs „hatalmi pozíciójuk”, még egy osztályközösség fölött sem. Ők azok a „felnőttek”, akiktől a gyerekek segítséget, tanácsot kaphatnak, akiktől a gyermek biztonságérzete származik, ám nem ők a főszereplők. Ez egy sokkal visszafogottabb, szerényebb szerep és helyzet, mint az eddig megszokott.

„A tantestület komplex személyiségfejlesztésen alapuló programjának irányelvei a következők:

- a nevelés (szociális tanulás, identitástudat, jövőkép)
- az oktatás (felzárkóztatás, integrálódás, sikerélmény-központú ismeretszerzés)
- a szociális gondoskodás (családias, otthonos környezet, megfelelő higiénés szokások és normák, naponta háromszori étkezés)
- család- és gyermekvédelem (prevenció).

A pedagógusok toleranciája a másság elfogadásán túl a másság kezelését is jelenti, mely a nevelés és oktatás keretein belül magában hordozza a szocializációt és integrációt elősegítő helyzetek megteremtését. Feladatuk:

- a halmozottan hátrányos helyzetű tanulók iskolai szocializálódásának elősegítése, a hozott hátrányok pótlása személyiségfejlesztő felzárkóztatással;
- a cigányság hagyományainak megismertetése, kultúrájának elfogadása,
- egészséges én-kép kialakítása, identitástudat.

Céljuk:

- a rendszeres, pontos, fegyelmezett feladatvégzés szokásainak kialakítása;
- a munkakultúra megalapozása;
- a tanulók lemorzsolódásának megakadályozása,
- lelkiileg egészséges gyerekek kerüljenek ki az iskolából, akik majd a társadalomban aktív egyénekké válhatnak,
- az emberi munka „értékteremtő” szerepének megbecsülése;
- kötelességtudat fejlesztése;
- a testi egészség iránti igény felkeltése, megismerése, tudatosítása;
- helyes napirendre, étrendre szoktatás;
- szabadidő hasznos eltöltése.” (Kiss 2000).

Úgy gondolom, hogy ezek a célok nem különböznek sokban azoktól a nevelési stratégiáktól, amelyek a közoktatási rendszer irányelveit is jellemzik. A különbség csupán abból adódik,

hogy itt ezek a célok valódi célok, és minden egyes apró kitűzött célért közösen dolgozik az egész „Ház”. Egyedülálló és példaértékű a pedagógusok azon munkájának eredménye, amely a szülőkkel való kapcsolattartást jellemzi. Ebben a kisvárosban a szülők egy emberként fogtak össze ezért a tantestületért; ezt a „Házat” rengeteg társadalmi munkával tudták csak létrehozni; ez az iskola az, ahová nem szégyen a szülőknek bejárni zuhanyozni (!); ez a tantestület az, aki a lekvár-főzés idején gyerekekkel és szülőkkel együtt dolgozza fel munkájának gyümölcsét; ebben az iskolában a szülők is megtanulták a veteményezést és a konyhakert rejtjelmeit – tudásukat saját kertjükben hasznosítják.

S bár kezdetben senki sem örült a „cigányiskolának”, az évek folyamán sikerült létjogosultságukat az egész városnak, sőt, a régióknak is bebizonyítani.

Ma már a szakképzést is megpróbálja felvállalni az iskola, mégpedig úgy, hogy a hiányszakmákra próbál orientálódni. Kezdetben olyan szakmák oktatását vállalták, amelyhez nem volt szükség ÁNTSZ-engedélyre; így most virágkötészetet, fodrászatot és textilkészítést tanulhatnak a lányok, a fiúk pedig az amúgy is nagy érdeklődésre számító számítógépes tanfolyamokra iratkozhatnak be. Az iskola úgy tervezi, hogy két-három évente „cseréli” majd a szakmákat, hiszen semmiképpen sem szeretne munkanélkülieket képezni. Emellett az iskola-épület bővítésével tanbaltok létrehozására is lehetőség lesz, így majd saját termékeiket értékesíthetik a gyerekek.

Az edelényi iskola még egy szempontból fontos és követendő példa: felvállalta ugyanis a pedagógusképzést is; a Nyíregyházi Pedagógiai Főiskola gyakorló iskolájaként lehetőséget nyújt arra, hogy a leendő pedagógusok kapcsolatba kerüljenek olyan „másfajta” stratégiákkal is, amelyek hasznosak lehetnek cigánygyermek oktatása kapcsán. Partneri kapcsolat működik továbbá a Debreceni Egyetemmel és az egeri Eszterházy Tanárképző Főiskolával. Úgy gondoljuk, ez egy nagyon fontos eredmény, hiszen, mint említettük, a sikertelenség egyik oka a roma gyermekek kapcsán a pedagógusok „hozzáállása”- ez pedig egyfajta út lehet annak megváltoztatására.

Hasonlóan az Edelényi Alapítványi Iskolához Baranya megyében Magyarmecskén, illetve szintén Borsod-Abaúj-Zemplén megyében Csenyétén van általános iskolai képzés cigány gyermekek számára.

A szolnoki példa – egy középiskolai modell

A szolnoki „Roma Esély” Alternatív Alapítványi Szakiskola, Középiskola és Kollégium alig 7 éves múlttal tekinthet csupán vissza, ennek ellenére eredményei egyedülállónak mondhatóak. A ma már „Hegedűs T. András” néven működő iskola megálmodója és megvalósítója az iskola igazgatója, Csillei Béla. Ő volt az, aki – lévén maga is pedagógus – látta éveken keresztül a cigány gyermekek folyamatos lemorzsolódását egy szakmunkásképző intézetben, Szolnokon, s Ő volt az, aki abban a térségben felvállalni kényszerült a már esélytelennek látszó állapotokat, amely a cigány fiatalok tanulási esélyeit jellemezte. A történet 1996-ban kezdődött. Csillei igazgató úr pedig nem bízott semmit sem a véletlenre: munkáját kezdettől fogva ismerték azokon a helyeken, ahol az szükségeltetett. Alapítványát jórészt PHARE-pénzekből hozta létre, de folyamatosan mind szakmailag, mind pedig anyagilag élvezhette/élvezheti a Művelődési és Köznevelési Minisztérium, az Országos Kisebbségi Cigány Önkormányzat, a PTE Romológia Szeminárium (ma már Tanszék) és a Budapesti Műszaki Egyetem szociális doktorandusz-képzésének bizalmát. Iskolájáról a média is gyakran szól, programját folyamatosan szakértői team-ek, tudományos tanácsok értékelik és segítik. Ebből a szempontból nyilvánvalón jobb helyzetben van, mint sok ehhez hasonló kezdeményezés, hiszen iskolája több szempontból is az érdeklődés középpontjában áll. Ez annak az

egyedülálló „önmenedzselésnek” is köszönhető, amelyet az iskola igazgatója nyíltan és joggal felvállalt. Hitvallása a következő:

„A „Roma Esély” felfogás az, hogy mindenki számára biztosítani kell az iskolarendszeren belül egy újabb esélyt az érvényesüléshez. Amennyiben tehát a fiatal eltávolodott az iskolától, az iskolának kell közelítenie hozzá. A kialakuló új viszonyokat már kognitív tárgynak tekintik, ahol a szellemi tevékenység felértékelődik, az érvényesül jobban, aki többet tud, és azt tudja, ami az életszakaszban és társadalmi szituációban anyagiakra váltható” (Csillei 2000). Ennek fényében lássuk, hogyan is működik a szolnoki iskola.

Az iskola nem csupán a romák iskolája; minden olyan fiatal előtt nyitva áll, aki az általános iskolát befejezte, ám a középiskolából vagy kibukott, vagy oda be sem került, mivel tanulási nehézségekkel/zavarokkal küzd. Kezdetben valóban jórészt csak cigány gyermekek látogatták, és sok olyan fiatal elutasította a társadalomban működő előítéletek miatt, akinek szintén erre az iskola-típusra lett volna szüksége. Ma már azonban a sikereknek köszönhetően egyre több olyan hátrányos helyzetű gyermek érdeklődik az iskola iránt, aki nem tartozik a romák közé, de szociokultúrája, tanulási problémái hasonlóak.

Induláskor 60 fő látogatta az iskolát, ma már több, mint 300 gyerek jár az „Esély” falai közé. Megszületett a régen várt nagy eredmény is: 2000. júniusában 24 roma gyermek érettségizett itt le sikeresen! Ilyen arányú eredmény az országban csupán még egy helyen érhető tetten: Pécsen, a Gandhi Közalapítványi Gimnáziumban.

Az önállóan gazdálkodó intézményt 1999-ben érte az a megtiszteltetés, hogy kiemelten közhasznú tevékenységet végző intézménnyé „nevezték ki”.

Az iskola olyan hiányosságok bepótlására kényszerült, amely az általános iskolai képzés során a gyermekekben nemhogy csökkent, hanem tovább nőtt. Így az iskola struktúrájában fontos szerepet kap a 9. osztály, amely a felzárkóztatás, a beszoktatás időszaka. Ekkor a készségek megerősítése, a képességek felismerése mellett az önazonosság, az identitástudat kérdése a legfontosabb. A gyerekek tanulásmódszertant tanulnak, és a manuális készségek fejlesztése mellett az önismeret kapja a legnagyobb hangsúlyt.

A 9. évfolyam tantárgyai a következők:

„Emberismeret – Önismeret:

Egyéni és kiscsoportos foglalkozásokon az önismereti tréningek során a tanulók megismerik önmagukat, megtanulják azokat a mechanizmusokat, melyekkel gátlásaik leküzdhetők, vagy hatásuk csökkenthetők. A konfliktuskezelés, állóképesség javítás, koncentrációs képesség fejlesztése és a metakommunikációs viselkedés irányításának módszerei is ide tartoznak.

A foglalkozásokat szakértők vezetik.

Kommunikációs kultúra és tanulásmódszertan:

A gondolataikat, szándékaikat nehezen kifejezésre juttatóknak nyújt segítséget ez a beszéd-olvasás-írás képességét fejlesztő foglalkozás. A mások megértését és önmaga kifejezését megtanulni akaró tréningek, viselkedési formák gyakorlásával. Az önálló ismeretszerzés, mint kommunikációs tevékenység fontos a tanulás szempontjából. Ennek az egyéni módszereit segítik ezek a foglalkozások.

Interkulturális foglalkozások:

Célja megismertetni a cigány és nem cigány tanulókkal egyaránt a cigányság kultúráját, szokásait, életmódját, értékeit. Ezzel kívánjuk elősegíteni a toleránsabb magatartás kialakulását, az integrációra való törekvés elősegítését.

Életvitel és családi életre való felkészítés:

Csoportos foglalkozások középpontjában az egymás iránti felelősség, az együttműködés erősítése, a személyiség tiszteltetésének gyakorlása áll. Az életkori sajátosságaiknak megfelelő érdeklődés, nyitottság a társadalmi problémák iránt, illetve a családi életre való felkészülés, családi szerepek megismerése kerül.

Gazdasági és vállalkozási ismeretek:

Célja kialakítani a piactudatosságra jellemző gondolkodásmódot, melynek segítségével a tanuló eligazodhat a vállalkozások világában. Tréningyszerű gyakorlása az álláskeresési technikáknak” (Csillei 2000).

Ezek a tárgyak később sem tűnnek el a „tanmenetből”, csak természetesen a későbbiek folyamán másra helyezik az oktatók a hangsúlyt. A tehetséggondozó kollégiumi év után a 10. osztály következik. A gyerekek ekkor már szakmai tárgyakkal is megismerkedhetnek, emellett pályaaorientációt, baleset-és munkavédelmet, valamint gazdasági- és vállalkozói ismereteket is tanulnak. Ebben az évben történik a „kiválasztódás természetes folyamata” is: a gyerekek képességeikhez mérten két csoportra oszlanak; fontolva haladók és dinamikus haladók. Az első csoportba tartozók olyan szakmák tanulását kezdik meg, amelyhez nem szükséges alapvizsga (pl. parkgondozó), és főleg a kezűgyességen alapul. A dinamikus haladók az alapvizsga letétele után a 11-12. évfolyamban folytathatják tanulmányaikat, melynek végén érettségit tehetnek. Ekkor a számítógép-kezelő, a gépíró-szövegszerkesztő, a bolti eladó és a nyomdai előkészítő szakma áll a fiatalok előtt, mint lehetséges szakma. A listát természetesen tovább kívánja bővíteni az iskola.

Az iskola „különlegességeihez” tartozik az is, hogy a lehetőségekhez képest megpróbál roma származású pedagógusokkal dolgozni, ám alapvető követelmény inkább a kreativitás, a szociális érzékenység és a türelem. Mivel a cigányok kultúrájához hozzá tartozik a zene szeretete és ismerete, ezért a pedagógusok erre is építenek az oktatásban: a cigányok történelmét például „dalba írták”, énekelték, s úgy tanulták meg.

Az iskola működéséhez elengedhetetlenül fontos a kollégium léte is, hiszen a gyerekek gyakran 3 órát utaznak naponta azért, hogy ennek a közösségnek részesei lehessenek. Példamutató az igazgató úr törekvése: kezdetben saját autóján indult el reggelenként, hogy a gyerekeket iskolába vigye – a szülők ugyanis nem tartották olyan fontosnak a tanítást, hogy az utazást fedezzék. Mára már ezek a mindennapi „kis harcok” is szűnőben vannak. Az iskola és a kollégium jól működik, elismert az élet szinte minden területén. Programját „Roma Esély” néven bármelyik szakképző intézet megvalósíthatja – úgy gondoljuk, ez a legnagyobb eredmény, hiszen ennek köszönhetően már nem kell újabb módszert és struktúrát minden iskolában megálmodni és meggarcolni.

A Tanoda – felzárkóztatás „egy délutáni iskolában”

A korábbi „modellekhez” képest a Józsefvárosi Tanoda abban különbözik leginkább, hogy a gyerekeket nem „szegregálja”, nem veszi ki a hagyományos iskolai keretek közül, hanem mint délutáni iskola, megpróbál azzal közösen eredményesen működni.

„A Józsefvárosi Tanoda délutáni programot nyújt a kerületben élő felső tagozatos és már középiskolába járó cigány gyerekeknek és fiataloknak. Kultúraközvetítő iskolaként is felfogható, mely képességfejlesztő, értékközvetítő programjával az iskolai eredményességet kívánja növelni” (Szöke 1998).

A tanoda létrejöttét egy sajnálatos tény hívta életre: Budapesten, a VIII. kerületben 1995. szeptemberében egy kutatást végzett az Önkormányzat Önálló Cigány Kisebbségi Csoportja, melynek eredményeként kiderült: a középiskolák első osztályának végén 67%-os a lemorzsolódás a cigány gyerekeknél. Mivel ebben a kerületben is nagy számban él ezen kisebbség, elgondolkodtató volt, hogy az iskolázottsági mutatók miképp alakulnak majd, ha ezen a tényen nem próbálnak meg változtatni.

Ennek köszönhetően 1995-ben Bíró András vezetésével létrejött a Józsefvárosi Tanoda Alapítvány, és 1997-ben beindult az iskola is. Céljuk a fejlesztés, az ismeretbővítés, a felzárkóztatás és a „nemzeti program” működtetése volt; ám a legfontosabbnak mégis azt tartották, hogy a folyamatos délutáni programok kapcsán értelmes időtöltést és eredményes segítséget nyújtsanak az iskolán kívül is.

A tanoda célcsoportja tulajdonképpen 3 irányban teljeseedik ki; korosztályok szerint ugyanis más-más programok kerülnek előtérbe. Az általános iskolai 6-7. osztályosoknál a legfontosabb a felzárkóztatás, illetve az egyéb kulturális igények kialakítása és kielégítése. A 8. osztályosoknak a pályaválasztás megkönnyítése a cél, illetve fel kell őket készíteni a felvételi vizsgákra. A középiskolások korcsoportjaiban is hasonló elveken működik a bontás. (I-II., illetve III-IV: osztályosok). A tanodai nevelés tulajdonképpen két „színtéren” működik:

Egyrészt vannak tanulást-segítő programok, másrészt pedig a szabadidős tevékenységek. A tanulás-segítés is több irányban történhet:

a.) tanulószoba:

ez a lehetőség hétköznap 3-tól 5-ig áll a gyerekek rendelkezésére. Itt 6-7 fős csoportokban, tanári felügyelettel készülhetnek a diákok a másnapi iskolai órákra. Ekkor tanulás-módszertani ismereteket is átadnak a gyerekeknek, illetve egy nap matematika és magyar tanár is ügyeletet tart a tanulószobán.

b.) kiscsoportos és egyéni fejlesztés:

erre a lehetőségre akkor számíthatnak a tanulók, ha lemaradásuk van, amelyeket be kell pótolni ahhoz, hogy tovább tudjanak haladni; vagy nem elég kielégítő számukra az iskolai magyarázat; vagy sokat hiányzott valaki; vagy nem elég szorgalmas, ezért folyamatos ösztönzésre van szüksége; vagy kiemelkedően tehetséges; vagy felvételi vizsgára készül. Ekkor a kiscsoportos foglalkozásokon (2-4 fő) bármelyik tárgyból részt vehet a tanuló. Ez a foglalkozás alkalmat ad a differenciált fejlesztés mellett az egyéni problémák és hiányosságok kezelésére is. Egyéni fejlesztés többnyire házi tanítás formájában valósul meg, igény szerint heti egy alkalommal a tanuló otthonába látogat a tanító.

c.) projekt programok:

a projekt programok lényege az, hogy a diákok a tanárral együtt kiválasztanak egy témát (történelmi, irodalmi, művészeti stb.), rögzítik a célokat, meghatározzák az altémákat, a feladatokat, meghatározzák a helyszíneket, a tárgyi szükségleteket, majd együtt megvalósítják a projektet. Közben segítséget kérhetnek a vezetőtől, egymástól, és a végén munkájuk „gyümölcsét” az egész közösség megismerheti. Ez tulajdonképpen a probléma-központú oktatás megvalósulása a hagyományos módszer helyett, melynek eredményeképp a gyerekek újabb, színesebb utakon jutnak el a megszerzendő tudásig.

A szabadidős programok tulajdonképpen a kultúráközvetítést erősítik. Az iskola fontosnak tartja a cigány kultúra megismertetését és ápolását a gyerekekkel, ám ezt is inkább „gyakorlati” úton képzelik megvalósítani. A gyerekek saját családjukat, környezetüket kutatják, az „eredményeket” pedig mindenki számára elérhetővé teszik: újságot szerkesztenek. Emellett a többségi kultúra terjesztését is fontosnak tartják a tanodás nevelők: igyekeznek a megfelelő

pillanatban „megfelelő, érdekes” olvasmányt, színházi élményt nyújtani a gyerekeknek. A képzőművészet is fontos szerepet játszik a gyerekek életében: klubfoglalkozásaikra művészeket hívnak meg, akik nemcsak megismertetik alkotásaikkal a gyerekeket, hanem foglalkozásokat is tartanak nekik.

Működik a tanodában az úgynevezett tutori rendszer is: minden diák kiválaszthat magának egy nevelőt, akivel aztán közösen dolgozik. „Szerződést kötnek”: szülő, iskolai osztályfőnök, tutor és a gyermek. Ebben a szerződésben mindenki elmondhatja, hogy mit tud és mit kíván segítségképp nyújtani ahhoz, hogy minél eredményesebb legyen az együttműködés.

A Tanoda tehát úgy működik, mint egy iskola. A hallgatóknak be kell iratkozni, délutáni órarendet kell készíteni, amit aztán egy éven keresztül be is kell tartani. Ez akár szigorúnak is tűnhet, de mégsem az. A gyerekek szívesen járnak ide, hiszen a tanulás sokkal lazábban, és „érdekesebben” zajlik, mint a „rendes iskolájukban”. Itt figyelnek rájuk, az ő érdekeik szerint alakulnak a dolgok, ők van a középpontban.

A Tanoda egyébként normatív támogatásra nem hivatott, ezért eddig jórészt a Soros Alapítvány pályázati pénzeiből, illetve egyéb támogatásokból és adományokból működött. A jövőben a kormány „a cigányság élethelyzetének javítására” vonatkozó, középtávú intézkedéscsomagjára épít a Tanoda.

A Khetanipe Egyesület – érdekképviselet, „felnőttképzés”, tanulószoba

A Khetanipe Egyesületet 1999. márciusában hozták létre – roma egyetemisták és fiatalok Pécssett – azzal a céllal, hogy a romák mindeddig meghallgatatlan problémáit kezeljék önkéntes munkájukkal, lelkesedésükkel és tudásukkal. Az elnevezés romani nyelvű, jelentése: közösség, összefogás. Az egyesület munkája pedig teljesen alátámasztja a névből adódó elvárásokat. A közhasznú szervezet az elmúlt 4 évben nem tétlenkedett, és mára már 10 működő programmal büszkélkedhet, ami azért is dicsérendő, mert a maguk erejéből és lelkesedéséből jutottak „idáig”. Az oktatás szempontjából két projektjük példaértékű, ám a teljesség kedvéért a többi program is említésre méltó – kezdjük ezekkel!

- Szociális adminisztráció: a hozzájuk forduló embereknek szociális képviseletet nyújtanak; segítenek a kérvények megfogalmazásában; megkeresik a megfelelő fórumokat a problémák megoldásához.
- Utcai szociális munka: cigánytelepeken élők számára személyre-szabott segítséget nyújtanak.
- „Szipus” klub: Pécs peremkerületein sok olyan roma fiatal él, aki ennek a kábítószernak a rabja. Velük a hivatalosan drogfüggőket kezelő intézmények nem foglalkoznak, ezért az egyesület dolgozói vállalták el ügyüket. Klubbot létesítenek számukra, így legalább heti három alkalommal „értelmes szabadidős tevékenységet” biztosítanak számukra.
- Jogsegélyszolgálat: ingyenes jogsegélyszolgálat – heti egy alkalommal, illetve igény szerint „bármikor”.
- Női program: az országban egyedülállóan indított az egyesület klubot a roma nők számára. Itt elsősorban a közszereplésre készítik fel a nőket, de „egészséges életkezdés” címmel a fiatal terhes mamákkal is foglalkoznak.
- Táncház-program: a háromhetente megrendezett táncházak alkalmával a hagyományörzés a legfontosabb törekvés.
- Egyetemista klub: a Pécssett tanuló roma egyetemistáknak klubfoglalkozások mellett ingyenes nyelvtanulási lehetőséget is biztosítanak.

A korábban említett – oktatással kapcsolatos – két program is „széles rétegeket” mozgat meg. Tanulószoba-projektjük hasonlóan működik a Józsefvárosi Tanodával: heti négy alkalommal, napi két órában foglalkozik azokkal a roma gyerekekkel, akiknek tanulási nehézségei adódtak. A gyerekek ide is szívesen járnak, hiszen a tanulás mellett mindig akad idő kicsit beszélgetni, rajzolgatni, játszani is – emellett közösen készülnek az ünnepekre is: Mikulásra, Karácsonyra, Húsvétra, Gyermeknapra, Ederlezire.²³

A másik tanulási program már közel sem ilyen „direkten” iskolához kötődik. Az egyesület évente 10 – 15 roma fiataalt foglalkoztat a Baranya Megyei Munkaügyi Központtal és Pécs M.J.V. Önkormányzatával együttműködve. A fiatalok mindössze 8 általános végzettséggel rendelkeznek, 18-20 év körüliek, és ez az első munkahelyük. Mivel integrálódásuk a társadalomba még nem történt meg, ezért szerencsésnek mondható, hogy olyan környezetben találkoznak először „A munkahellyel”, amelyik ismeri a roma közösség szokásait, ismeri és elismeri a roma mentalitást.

A fiatalok itt 3 szakvezető segítségével dolgoznak, mindennapjaikat „az élet iskolájában” töltik. Itt tanulják meg a számítógépek használatát, a szociális munka alapjait, de a kommunikációt és a viselkedési normákat is. Mindegyikük egy-egy program működtetésében vesz részt, de emellett közös foglalkozásaikon helyes beszédet, helyesírást is tanulnak.

Úgy gondoljuk, hogy ez az életkor és élettapasztalat nagyon nehezen kezelhető, ezért a szakvezetőktől is rengeteg pedagógiai érzékre van szükség. (Több fiatalnak például már saját családja van, felnőtt ember, és bizony nehezen válik meg azoktól a szokásoktól, amelyekkel korábban bírt.)

A fenti kezdeményezések természetesen folyamatosan bővülnek, hiszen egyre több intézményben ismerik el, hogy valamit másképpen kell tenni ahhoz, hogy a cigányok is eredményesen kivehessék a részüket az ország problémáiból, javaiból, kultúrájából. Említhető még a mánfai Collegium Martineum, a kazincbarcikai Don Bosco Szakiskola, a Gandhi Köz-alapítványi Gimnázium, az Amrita Egyesület és még számos próbálkozás, amelyek munkája példaértékű lehet a cigány gyermekek oktatása kapcsán. A lehetőségek bővülése kapcsán fontos megemlítenünk a romológus szakemberek képzését is, akik segítő szándékukkal és megfelelő szintű tudásukkal szakmai háttérrel tudnak biztosítani a modellértékű intézmények működtetéséhez és tovább adaptálásához. Ezért tartjuk rendkívüli előrelépésnek a romológia stúdiumok jelenlétét a felsőoktatásban – Pécsi Tudományegyetem, Romológia Tanszék –, hiszen a problémák megoldásához szükségünk van olyan emberekre, akik szívügyüknek tekintik a romák „felemelkedésének” elősegítését.

Hivatkozott és felhasznált irodalom és források

Csepeli György – Neményi Mária 1999 „A toleranciára nevelés esélyei”. *Educatio*, 1999. nyár.

Csillei Béla Keletkezés éve? A „Roma Esély” program Szolnokon (kézirat).

Csillei Béla 2000 A „Roma Esély” Alternatív Alapítványi Szakiskola, Középiskola és Kollégium működése, feladatvállalása, interkulturális nevelési programja.

Forray R. Katalin – Hegedűs T. András 1998 *Cigány gyermekek szocializációja*. Aula, Budapest

Forray R. Katalin 1999 „Cigány kisebbségi oktatáspolitikai”. *Educatio*, 1999. Nyár.

Gúti Erika 2000 „Romák az oktatásban”. *Iskolakultúra*, 2000/12.

Hegedűs T. András 1993 „Motiválhatók-e a cigány gyerekek”. *Educatio*, 1993. Nyár

²³ Szent György-napi roma ünnep.

- Kende Ágnes 2000 „A kudarcok okai”. *Iskolakultúra*, 2000/12.
- A Khetanipe Egyesület 2002. évi szakmai beszámolója. Internet: <http://www.khetanipe.ini.hu/>
- Kiss Erzsébet 2000 „Roma gyerekek képzése a Kárpátok Eurorégió magyarországi területén”. *Iskolakultúra*, 2000/12.
- Lengyel László 2004 Fölöslegessé válni. Kisebbségkutatás, 4. sz.
- Menyhért Ildikó 1999 „Fiú foci – roma tánc”. *Educatio*, 1999. nyár.
- Pólya Zoltán 2000 „Kilenc év Csenyétén”. *Iskolakultúra*, 2000/12.
- Forray R. Katalin. (szerk.) 2000 *Romológia – Ciganológia*. Dialóg Campus Kiadó, Budapest–Pécs.
- Dr. Szőke Judit 1998 *A Józsefvárosi Tanoda*. Soros Oktatási Füzetek, Budapest.

Farkas László

Roma közélet és civil szervezetek Magyarországon

Bevezetés

Az elmúlt évtizedben sokszínű, sokféle érdeket megjelenítő, szükségletet kielégítő civil világ jött létre Magyarországon, és a civil, valamint a kormányzati szférában mind nagyobb számban találhatók roma aktivisták, szakemberek – még ha utóbbiban, illetve a nem kimondottan roma szervezetekben számarányuk messze el is marad a teljes lakosságban való arányuktól.

Az alábbiakban a roma és nem roma aktivistákból, politikusokból, kutatókból álló civilszférát leginkább foglalkoztató kérdések mentén kíséreljük meg ezt a sokszínű világot megmutatni.

Mint minden rövid előtörténetre visszatekintő szerveződés esetén, itt is nehézséget okoz, hogy mely szervezeteket minősítsünk jelentősnek. Működnek kis költségvetésű, ugyanakkor igen aktív, innovatív, országosan ismert szervezetek, valamint olyanok, amelyek jelentős összeggel gazdálkodnak ugyan, mégis keveset hallani felőlük. Vannak helyi szinten rendkívül aktív, országos szinten viszont kevésbé vagy egyáltalán nem ismert szervezetek. A roma szervezetek esetében is érvényesül a Budapest-központúság: az országosan ismert szervezetek jelentős része itt működik.

Áttekintésünk hangsúlyos szerepet szán annak, hogy az egyes támogatók prioritásai milyen mértékben befolyásolják e szféra alakulását (a roma civil szféra a közösségek felől építkezik-e, az alulról jövő üzeneteket közvetíti-e a hatalmi központok felé, vagy éppen fordítva: a hatalom üzeneteit a társadalom felé), illetve mennyire élő a roma ügyben tevékenykedő szervezetek/intézmények és a roma közösségek közötti kapcsolat.

Továbbá összehasonlítjuk a világon egyedülálló intézményrendszert, a kisebbségi önkormányzatokat, valamint a roma civil szervezeteket, illetve bemutatjuk ezek egymáshoz fűződő viszonyát, és néhány szervezet, program bemutatásával igyekszünk előbb – ám közel sem teljes – képet adni a roma közletről.

Történeti háttér: a szocializmus évtizedei

A szocialista Magyarország (több évszázados előképekre visszatekintve) erőszakos asszimilációs politikát folytatott a romákkal szemben. A roma közösség jelentős többsége (mára 80-90 százaléka) nyelvileg asszimilálódott, ám ennek ellenére ma is a magyar társadalom legkirekesztettebb kisebbsége. Annak ellenére, hogy a hivatalos politika évtizedekig a romákat nemzetiségként, vagy kisebbségként nem, csak mint egy társadalmilag marginalizálódott réteget ismerte el, a 60-as években viszonylag jelentős roma értelmiségi körök, valamint a roma kulturális mozgalomra érzékeny, új közösséget kereső roma munkásréteg alakult ki. „Munkásszállókra jártunk, és ott zenéltünk, és folyton kezdeményeztük, hogy ők is zenéljenek. Ez egy nagyon különleges helyzet volt. Az az el nem ismert, és ily módon tulajdonképpen elnyomott roma kultúra, amivel a többségi társadalom legfeljebb a fekete vonatokon találkozott, és valószínű akkor is úgy, hogy már megint gajdolnak és milyen hangosak, és egyébként se értjük, az egyszer csak az elit kultúra részeként színpadi előadásban jelenik meg. (...) Ez a roma emberek számára is más minőség volt. Értékként élhették meg saját cigányságukat. Tulajdonképpen ezeknek a fellépéseknek a hatására kezdődött el az együttes-alakítási mozgalom, mint olyan. Én 1978-ban kezdtem el a Népművelési Intézetben dolgozni, és a roma-kultúrával foglalkoztam, ugye ez ugyanaz az év, amikor megalapítjuk a Kalyi Jag együttest. Odakerülésem után gyakorlatilag két héttel elkezdtük az országjárást, és az autodidakta roma-képzőművészeket kezdtük összegyűjteni. 1979. májusában országos kiállítást szerveztünk 14 roma alkotóval.”

(Részlet a Daróczi Ágnessel készített interjúból)

Ugyanakkor a romák helyzete kiemelt témája²⁴ lett a társadalmi egyenlőtlenségeket, szegénységet kutató szociológusoknak. A Kemény István és munkatársai által végzett 1971-es vizsgálat hatalmas lökést adott ennek. Fontos itt még említeni a dokumentumfilmesek és szociofotósok munkásságát, akik e kérdéseket a társadalom szélesebb körei része felé is közvetítették. Az érdeklődést nem csupán a tudományos kíváncsiság váltotta ki, vagy a szegényekkel, kirekesztettekkel való szolidaritás, hanem sokak esetében a témában rejlő politikai töltet is – a szegénységről beszélni a szocialista országokban egyben rendszerkritikát is jelentett.

További jelentős tényező a 70-es években megszülető és ugyancsak nem teljesen ideológiamentes magyar táncház mozgalom, mely a roma mozgalom mintájául is szolgált, és ez nem csupán a hasonló szellemiségben nyilvánult meg, hanem a két mozgalom prominens alakjai közötti együttműködés tekintetében is. Fordulópontnak tekinthető a nyolcvanas évek közepére egyre súlyosabbá váló gazdasági krízis, illetve a rendszer megrendülése. Ez a folyamat általában is politikai engedményekhez vezetett, és a korábbi erőszakos asszimilációs politikák mellett a meginduló roma önszerveződésben rejlő lehetőségek „mederbe terelésével” és kontrollálásával számolt, főként kulturális vonalon engedve nagyobb mozgásteret.

Roma civilszervezetek

A roma önszerveződés szervezeti bázisának kezdete nagyjából 1990-es évek első harmadára tehető: ekkor kezdtek megalakulni a legkülönbözőbb helyi roma szervezetek. Ehhez elengedhetetlen volt a Soros Alapítványnak a 90-es évek első felében nyújtott támogatása, amely – a sok szervezetnek adott kisebb támogatások révén – egyfajta „expanziós” logikát követett: a támogatási lehetőségek révén minél több szervezet megalakulását elősegíteni. Főként ennek eredményeképpen az évtized közepére száznál több roma szervezet alakult, meglehetősen eltérő profillal és színvonalon dolgozva. Mindez azért is különösen fontos, mert „a roma kérdés” a legutóbbi időkig – ha a különböző területeken eltérő mértékben is – nemigen tematizálódott a nagyobb magyarországi civilszervezetek munkájában. A kérdésben mindeddig felmérések nem születtek, ám a ProjectR nevű, 2001 tavaszán indult program – amelynek keretében több találkozót rendeztek e szervezetek vezetőivel – tapasztalatai ezt igazolják.

Ugyanakkor e szervezetek túlnyomó többsége – a társadalom viszonylag alacsony civil aktivitása, a mecénások szűkös köre miatt – mindmáig támogatásokra szorul. A Világbank megbízásából 2000-ben a ‘90-es évek roma programjairól készült elemzés (Zolnay 2002)²⁵ szerint a költségvetési és magánforrásokból finanszírozott programok összehangolatlanok, az esetek döntő hányadában a szponzorok nem is kíváncsiak a támogatott projektek eredményére,²⁶ és a helyi roma civilszervezetek jó része ma is egy-egy projekt révén elérhető pályázati pénzekre és programokra alakul, többségük léte a támogatók által biztosított forrásoktól függ. Az elmúlt években néhány roma civilszervezet volt képes arra, hogy a helyi közösségek igényeire reagálva széles körű és működő kapcsolatot alakítson ki a helyi többségi intézményekkel – a munkaügyi központokkal, megyei pedagógiai intézetekkel, stb. – és ezek keretében újabb forrásokra tegyen szert.

²⁴ http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/magyarorszag_i_nemzetisegek/romak/eselyek_es_korlatok/pages/005_roma_kozelet_es_civil_szervezetek.htm

²⁵ A munka keretében egy, 1990 óta elindult – futó és lezárt – egészségügyi, oktatási, foglalkoztatási illetve lakhatási programokat tartalmazó adatbázis került kialakításra.

²⁶ A kormányzati szponzorok közül csak a Magyarországi Cigányokért Közalapítvány épített ki monitor rendszert, amely az egyéni vállalkozóknak nyújtott visszatérítendő támogatások kemény behajtásával párosul. A nem kormányzati szponzorok közül csak az Autónia Alapítvány monitorozza folyamatosan programjait. A többi esetben a programok illetve a pénzfelhasználás ellenőrzése csak szórványos, esetleges.

Ugyanakkor a kisebbségi önkormányzatok megalakulása (ld. lejjebb) nem egy helyen az alulról építkező roma civil szervezetek munkáját is megnehezítette.

Cigány Vezetők Szakmai Egyesülete (CVSZE), Debrecen

A CVSZE – az egyik legsikeresebb helyi szervezatként – az elmúlt években programok sorát indította el a munkaerő-piaci regisztrációs programtól, a jogvédő irodán, a roma szervezetek és szakemberek képzésén át a szakmaszerző tanfolyamokig. A szervezet képzési programjai mintegy 36 cigány kisebbségi önkormányzatra, és mintegy 40 roma civilszervezetre, és a korábban kiképzett 31 roma közösségfejlesztő asszisztensre irányulnak.

Ugyanakkor e kapcsolatok minősége nagy mértékben függ a többségi intézmények nyitottságától is. Mivel ezen intézményeknek egyeztetési és együttműködési kötelezettségük csak a kisebbségi önkormányzatokkal van, a szakmai együttműködést bizonyos területeken olykor „felülírják” a politikai kapcsolatok. Ennek egyik legmarkánsabb példája a korábban – munkaügyi központi pénzből képezett roma közösségfejlesztő asszisztensek későbbi foglalkoztatás-szervezőként való alkalmazásának kérdése. A képzésben résztvevő mintegy húsz fő egyharmada tudott elhelyezkedni később a településeken foglalkoztatás-szervezőként, annak ellenére, hogy képzésük során ez volt a később nekik szánt feladat. A Megyei Munkaügyi Központ azonban a foglalkoztatás-szervezők későbbi alkalmazása során nem a képzettséget, hanem a települési önkormányzat és az Országos Cigány Önkormányzat (OCÖ) hálózatba tartozó kisebbségi önkormányzatok együttes javaslatának engedte át a döntést. A CVSZE vezetője szerint *„a Munkaügyi Központnak az lenne az érdeke, hogy a korábban a képzésben résztvevők legyenek foglalkoztatás-szervezők, de nem vállalnak konfliktust a CKÖ-vel (Cigány Kisebbségi Önkormányzat), ma hatnak van munkahelye közülük, mert a megyei elnök körbe telefonált minden jegyzőt meg polgármestert a megyében”*. Eközben a megyében 34-35 ezer körül stagnált a munkanélküliek száma. A Debreceni Regionális Munkaerő-fejlesztő és Képző Központ úgy tűnik, másképpen reagál a helyzetre: a képzési igazgatóhelyettes szerint *„ez egy valós probléma, mi a legsikeresebb szervezettel, a CVSZE-vel kötöttünk megállapodást. Akarva-akaratlanul is belefutottunk ebbe az ügybe a foglalkoztatás-szervezők foglalkoztatása során. Engem az emberek érdekelnek, a programra most legalkalmasabb a CVSZE, el tudnak jutni a helyiekhez.”*²⁷ *Nem kellene, hogy ez a vita a szakmaiság rovására menjen*” (Bernáth 2000).

A roma civilszervezetek programjainak fenntarthatósága szempontjából lényegi kérdés, hogy gyakorlatilag teljesen ki vannak szolgáltatva a rendelkezésre álló támogatásoknak: mint a magyarországi civil szervezetek általában, túlnyomó többségük folyamatosan „túlvállalásban van”, és egyfajta „programexpanziós” logikát követ, nem utolsósorban azért, mert a támogatók legnagyobb része működési költségeket nem finanszíroz, így azokat új és új programok elindításából kell fedezniük.

A kisebbségi önkormányzatok

A roma civil szerveződés beindulásánál is nagyobb hatást gyakorolt azonban a roma önszerveződésre a kisebbségi önkormányzatok (CKÖ-k) megalakulása Magyarországon.

²⁷ PTE BTK Neveléstudományi Intézet, <http://nti.btk.pte.hu/rom/dok/Komp.pdf>

A kisebbségi önkormányzati rendszer sajátosan magyar konstrukció. Az 1993-ban hatályba lépett kisebbségi törvény²⁸ szerint mind a 13 elismert magyarországi nemzeti és etnikai kisebbségnek joga van ahhoz, hogy meghatározott törvényi feltételek között önkormányzatot válasszon, amely helyi szinten működik, és elsősorban a kulturális autonómia megvalósítása körében vannak feladatai.

A kisebbségi önkormányzatok csúcsszervei az országos kisebbségi önkormányzatok. A kisebbségi önkormányzati rendszer 1994-ben, a második helyhatósági választáson állt föl, az elmúlt évek tapasztalatai alapján a rendszer több ponton korrekcióra szorul, és a roma közösségek esetében pedig több problémát vet fel.

A kisebbségi ombudsman 1999-es jelentésében²⁹ leírtakra támaszkodva a következőképpen foglalhatók össze ezek a problémák:

1. miután a CKÖ-k működésükhöz meglehetősen kevés (akkor félmillió) összeget kapnak központi költségvetésből, csaknem teljes a kiszolgáltatottságuk a helyi települési önkormányzatoknak, amelynek a működésükhöz szükséges infrastruktúrát, és lehetőség szerint további működési forrásokat kellene biztosítania. Ez természetesen az esetek jelentős részében kódolja az önkormányzat felé lojalitásukat.
2. a kisebbségi önkormányzatok fő feladata a kisebbségi kulturális autonómia kiépítése, a magyarországi romáknak azonban jellemzően nem ezen a területen vannak a legnagyobb problémáik. Maguk a roma közösségek is túlzott elvárásokkal tekintenek a CKÖ-k felé és olyan – főként szociális – problémák megoldását várják tőlük, amelyhez sem eszközeik, sem jogosítványaik nem adóttak. Ugyanakkor több önkormányzat – törvénytelenül – is ilyen feladatok megoldása felé tereli őket, több településen például a segélyosztást próbálták feladatukul tűzni.
3. az Európa Tanács monitor jelentése a magyarországi kisebbségi önkormányzati rendszer problémáiról (Liégeois 1996) elsőként említi a kisebbségi önkormányzati képviselők tájékozatlanságát és felkészületlenségét.
4. a CKÖ-k többségének nincsenek megfelelő információik a különböző lehetőségekről, és az esetek egy jó részében ezeket az OCO-tól sem kapják meg.

Míg egyfelől a CKÖ-k a fentiek miatt komoly legitimitási gondokkal küzdenek a települések jelentős részének roma közössége előtt, addig a kormányzati-, önkormányzati szervek, valamint a többségi intézmények nagy része kizárólag őket fogadja el legitim partnernek minden, a romákat érintő szakmai kérdésben.

Felmérés a romák közéleti attitűdjéről Magyarországon

A kutatás eredményei

- A romák jelentős része (46,4%) elégtelennek minősíti a kisebbségi önkormányzat munkáját.
- A romák 40%-a nem bíz abban, hogy a kisebbségi önkormányzat teljesíti elvárásait.
- Az összes roma úgy vélekedik, hogy a helyi kisebbségi önkormányzat eredménytelen a törvény szabta (például kulturális) feladatok ellátásában.

²⁸ A kisebbségi törvény legfőbb elemei:

- a magyarországi nemzetiségek kijelölése, melyek között nemzetiségekkel azonos jogokkal rendelkező etnikai besorolást kapott a cigányság
- a szabad – akár többes – identitásválasztás lehetősége
- a kisebbségi képviseleti rendszer kialakítása, mint legfőbb képviseleti szerv.

²⁹ Beszámoló a Nemzeti és Etnikai Kisebbségek Országgyűlési Biztosának tevékenységéről – 1999.

- Nagy különbségek tapasztalhatók az öt helyszínen tevékenykedő kisebbségi önkormányzat munkájának eredményességében.
- A megkérdezett romák 90%-a ellenezné a kisebbségi önkormányzatok felszámolását.
- A roma kultúra, nyelv vagy történelem oktatásával szemben a romák inkább a munkaerő-képzés, a szociális segélyezés, a lakásellátás és a diszkriminációs esetek feltárásában látnák szívesen a kisebbségi önkormányzatot. Az egyetlen terület, ahol nem akarják a romák a CKÖ-k szerepének növekedését, az a települési önkormányzatok feladatainak ellátása. (például a szemétyűjtés, a víz- vagy áramszolgáltatás).
- A kisebbségi jogok érvényesítésénél a romák sokkal fontosabbnak tartják, hogy kisebbségi önkormányzatok gondoskodjanak a szociális jogok érvényesüléséről.”

Robert E. Koulsh: Mit akarnak a romák? 2000

A cigány kisebbségi önkormányzati elnökök gyakran a szociális bizottságok tagjai, adott esetben elnökei is. Ez a szerep állandó konfliktusokkal jár, s a kisebbségi önkormányzatok képviselőinek pozíciója gyöngye marad.

Segélyezésekben is részt vett a kisebbségi önkormányzat?

Hát olyan formájában, hogy én benne voltam a szociális bizottságban. Mert egyébként úgy önmagában a kisebbségi önkormányzat nem foglalkozott segélyezéssel. Semmilyen szakhatósági feladatot nem látott el, ami tiltva van. A segélyezésben, vagy annak az odaítélésében keményen érvényesítette a jogi szabályokat, mert akkoriban benne voltunk hárman is a szociális bizottságban.

Hányan voltak a bizottságban?

Öten.

Tehát a szociális bizottságban abszolút nektek volt döntési lehetőségetek.

Inkább az volt a probléma ott a bizottságon belül, a romák közötti szelektálás, ami kötelező, hogy megtörténjen, mert voltak olyan időszakok, amikor a mérleg úgy billent, hogy inkább egy család felé terelődött, és ezt ellensúlyozni kellett. Az első időszakban ez volt.

Nem láttatok veszélyt abban, hogy a szociális bizottságban, ami egy nagyon kényes bizottság olyan döntések születnek, amelyek aztán feszültséget hoznak?

Erre föl kellett készülni, ez egy olyan ütköző pont a romák meg a mi képviseletünk között, ahol keményen el kell viselni, el kell szívlelni, és meg kell magyarázni a döntéseket.

(Részlet Gallyas Lászlóval, a Hernádvécsei Cigány Kisebbségi Önkormányzat elnökével készített interjúból.)

Anyagi kiszolgáltatottság a települési önkormányzatnak

A több mint 800 helyi cigány kisebbségi önkormányzat egyenként 620 ezer Ft-ot kap a központi költségvetésből, ami természetesen nem elegendő tényleges működési költségeik fedezéséhez. Az életben maradáshoz tehát a települési önkormányzat támogatását kell megnyerniük, és ennek következtében kiszolgáltatottakká válnak a finanszírozó települési önkormányzatoknak, amelyek nem egyszer a helyi CKÖ lojalitásához kötik a támogatást. Mindez megnehezíti a dolgukat olyan helyzetekben, amikor éppen a települési önkormányzat egyes döntéseivel szemben kellene védeniük a helyi közösség érdekeit.

Jól jelzi ezt az elkülönített oktatás ellen tiltakozó kisebbségi önkormányzatok helyzete:³⁰ több helyi tanintézmény vezetésének megválasztásánál és oktatási programjának elfogadásakor

³⁰ Ld. Roma Sajtóközpont: Erőtlenek a cigány önkormányzatok – 2001. július 22.

figyelman kívül hagyták a helyi választott roma képviselő álláspontját. Bár a jogszabályok szerint a kisebbségi intézmények vezetőinek kinevezéséhez, illetve a helyi pedagógiai programok elfogadásához az érintett helyi kisebbségi önkormányzatok egyetértése szükséges, a felmérések mégis arról tanúskodnak, hogy a legutóbbi időkig kevesen éltek a lehetőséggel, a jogaikat érvényesíteni próbálók indítványait pedig legtöbbször félresöpörték a települések vezetői.

Kapcsolatok

Az MTA Regionális Kutatások Központja 1997-ben folytatott kutatást Baranya megyei kisebbségi önkormányzatok körében – egyebek mellett a kisebbségi önkormányzatok a helyi települési önkormányzattal, a helyi és az országos kisebbségi médiával, és az országos kisebbségi önkormányzatokkal való kapcsolatáról. A helyi kisebbségi önkormányzatok igen fontos szerepet tölthetnek be a kisebbségi közösségek tájékoztatásában, ugyanakkor a kutatásból az derül ki, hogy kapcsolatrendszerük korlátozottsága nagymértékben csökkenti ennek lehetőségét.

A kisebbségi közösségek életét erősen befolyásolja, hogy kisebbségi önkormányzataik mennyire tájékozottak a helyi döntésekkel kapcsolatban, és tartanak-e fent rendszeres, formális kapcsolatot a települési önkormányzatokkal. Ennek hiányában nem csak a kisebbségi közösségek kerülhetnek váratlan helyzetekbe, hanem a formális kapcsolatok hiányában kódolva van a többség és kisebbség közötti konfliktusok lehetősége is. A kutatás szerint „a kisebbségi önkormányzatok gyakran nincsenek bevonva a településsel kapcsolatos döntések előkészítésébe és meghozatalába. Ez a helyzet azért is [problemátikus], mivel a döntések hatása lényegesen gyorsabban és közvetlenebb módon tapasztalható a közösségek életében. Mindezek ellenére ez a helyzet mindkét fél részéről hallgatólagosan elfogadott. Valójában csak valamely probléma felbukkanása esetén keresik meg egymást a testületek”.

Ugyanakkor a kisebbségi önkormányzatok információ-ellátottságát befolyásolja az is, hogy amennyiben egy kisebbségi önkormányzat képviselője nem tagja az országos önkormányzatnak, úgy „lényegében nincs funkcionális kapcsolat a két szervezet között”. A mintában megkérdezett kisebbségi önkormányzatok közül a cigány kisebbségi önkormányzatoknál volt a legalacsonyabb (10%) ez az arány.

A jelentés szerint kisebbségi önkormányzatoknak a kisebbségi közösségekkel fenntartott kapcsolata is fejlesztésre szorul: adataikból az derül ki, hogy alapvetően informális úton történik a kisebbségi közösségekkel való kapcsolattartás, holott „a kétoldalú és kölcsönös kommunikáció érdekében – a helyi sajátosságoknak megfelelően – a kisebbségi önkormányzatnak törekednie kell arra, hogy rendszeresen informálhassa tevékenységéről, céljairól, döntéseiről a választóit. Az ilyen típusú kapcsolattartás szükségszerű formája lehet a formalizált keretek között történő kommunikáció”.

A választók

Végül meghatározó jelentőségű, hogy a kisebbségi önkormányzati képviselőkre a helyhatósági választásokhoz hasonlóan titkosan és azzal egy időben minden szavazásra jogosult magyar állampolgár szavazhat. Ez szélső esetekben akár a roma önkormányzatiság kontrollját is jelenheti.

Hajdúhadház

„A helyi kisebbségi önkormányzat, illetve helyi roma önszerveződés vezetője egyaránt úgy véli, hogy a helyi többségi lakosság azért szavazott be a kisebbségi önkormányzatba két nem cigány képviselőt, mert az emberek tartanak a város és az iskolák „elcigányosodásától”. A cigány önkormányzat egyik nem cigány tagja ugyanis a Földi János iskola tanára, aki az iskola és a város vezetése szerint segíti az együttműködést. A CKÖ elnöke ezt másként látja, szerinte a többségi képviselőt egyben többségi kontrollt is jelent és a CKÖ tag tanár több ízben is megakadályozta a kritikusabb határozatok meghozatalát.”

(Mohácsi Viktória – Bernáth Gábor: Keresztfogás: harc a helyi elitért és a romák oktatása – Hajdúhadházon)

Ugyanakkor a kisebbségi önkormányzatokkal olyan rendszer jött létre Magyarországon, amelynek keretében országsszerte több száz településen artikulálhatják vagy artikulálhatnák a roma közösségek saját érdekeiket. Erre jó példa a Teleki László vezette Nagykanizsai Cigány Kisebbségi Önkormányzat, amely egyedülállóan széles és sokszínű kapcsolati hálózattal rendelkezik, és amely körül egész intézményi és szolgáltató hálózat épült ki: köztük a Délnyugat-Dunántúli Cigány Közgyűjtemény Múzeum, Hétvégi Kollégium, Beás cigány nyelvi szakkör, Ifjúsági Teaház, hagyományörző együttes, versmondó kör, jogsegélyszolgálat. A kisebbségi önkormányzat tevékenységi köre a foglalkoztatás, könyvkiadás, ismeretterjesztés területét is érinti. (Teleki lokális sikere olyannyira ismertté vált, hogy 1999-ben az OCÖ alelnökévé választották.)

A kormány hosszú távú stratégiájában főként a kisebbségi önkormányzatokon keresztül képzelel el a roma közösségek bevonását a programba. „A roma közösségek képviselőinek jogszabályban biztosított joga és egyre erőteljesebb igénye is, hogy aktívan részt vegyenek a roma kisebbséget érintő, különböző szintű döntések meghozatalában. Támogatásuk, együttműködésük nélkül nem valósítható meg a stratégia, közreműködésükkel, részvételükkel azonban lehetővé válik a hosszú távú közös gondolkodás és cselekvés.” Kérdés, – amit egyebek mellett a kisebbségi törvény évek óta tervezett, ám húzódozó módosítása fog megválaszolni – hogy a magyarországi politikai elit mennyire lesz érdekelt abban, hogy e rendszert alkalmassá tegye erre a feladatra. A hosszú távú stratégia mindenesetre a törvény módosítása során konkrét, áttekinthető feladatkörök meghatározását, az önkormányzati képviselők képzését, szisztematikusabb képzési rendszer és szakértői hálózat kialakítását ígéri.

Fontosabb tematikák a roma önszerveződésben

Szociális programok

A Világbank számára készített adatbázis alapján a kilencvenes években támogatott roma projektek zöme foglalkoztatási és oktatási célokat kívánt megvalósítani, a lakhatási és egészségügyi támogatások aránya csekély volt. Mindez részben érthető, hiszen a roma kisebbség korábbi egzisztenciális létalapja az 1990-es évek elején drámai gyorsasággal összeomlott. A rendszerváltás utáni roma ügy szereplőinek többsége szerint a romákat sújtó problémákat esélykiegyenlítő programok segítségével kell orvosolni.

A szociális programok túlsúlya különösen a cigányság többségét kitevő szegény falusi közösségekre jellemző. Az itt működő civil szervezetek létrejöttét esetenként az motiválta, hogy bizonyos támogatásokhoz civil szervezetként juthattak csak hozzá. Ehelyütt mindenekelőtt a roma – főképp mezőgazdasági kisvállalkozások támogatásának programját kell említenünk, mely a civil szervezetek elterjedését meghatározó mértékben segítette elő. Az Autónia Alapítvány – amely a Soros Alapítvánnyal együtt a Világbank adatbázisában szereplő támogatások 30,2%-át finanszírozta – programja végül államilag támogatott programmá vált: ma már a Magyarországi Cigányokért Közalapítvány (MCKA) és az Országos Foglalkoztatási Alap (OFA) is rendelkezik hasonló pályázati programmal, a kormányzat hosszú távú roma stratégiája pedig a támogatások körének bővítését tervezi.

A Magyarországi Cigányokért Közalapítvány 1996-tól négy év alatt majdnem egy milliárd (984 437 ezer) forint támogatást osztott szét. Ebből 307 027 ezer forintot megélhetési programokra, 183 601 ezer forintot vállalkozói programokra fordított.

Az MCKA ugyanakkor olyan más civil támogatók mellett, mint az Autonómia Alapítvány és a Mediátor Alapítvány, közösségi házakat is támogat. A támogatási program abból a fölismerésből született, hogy a roma civil szervezetek valamint kisebbségi önkormányzatok többsége (különösen kistélepüléseken) nem rendelkezik megfelelő infrastrukturális háttérrel közösségfejlesztő tevékenységük ellátásához. A közösségi házak képzést, számítógépes ellátást, és különféle kulturális programokat nyújtanak, többségükben egyelőre még igencsak hiányos feltételek mellett (Lukács 2002).

Jogvédelem

Az elmúlt években főként magyarországi és külföldi magánalapítványok révén több civil jogvédő szervezet alakult Magyarországon. Külön megemlítenéd az 1994-ben megalakult Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Jogvédő Iroda (NEKI), és a Roma Polgárjogi Alapítvány (RPA). Előbbi évről évre a Fehér Füzet-ben, utóbbi a Polgárjogi Füzetekben publikálja ügyeit. A NEKI szigorúan vett jogi munkája mellett az RPA a jogvédelem egyéb eszközeit is hatékonyan alkalmazza: 1988-ban a miskolci kitelepítések ellen fellépő Gettóellenes Bizottság megalakításával országos hírnévre szert tevő, majd országgyűlési képviselő Horváth Aladár vezette szervezet erőteljes médiamunkát folytat, és folyamatosan próbál koalíciót építeni a szolidáris nem roma értelmiségi csoportokkal a roma ügyek köré. (2000-ben például nagyszabású tüntetést szervezett a szegények melletti szolidaritásért, és évek óta az RPA által kerül megrendezésre a Roma holocaust megemlékezés a fővárosban.)

1995 közepe óta működik a kisebbségi jogok országgyűlési biztosa Magyarországon. A diszkriminációval szembeni határozott föllépés mellett folyamatosan szorgalmazza a nemzeti-ségek parlamenti képviselőinek egyelőre megoldatlan ügyét.

Ugyanakkor tavaly ősszel megkezdte működését az Igazságügyi Minisztérium (IM) és az Országos Cigány Önkormányzat (OCÖ) közös országos jogvédő hálózata, amely az OCÖ megyei irodáiban kialakított regionális irodák lesznek, a költségvetésből fizetett ügyvédekkel.

A fiatalok szervezetei

A rendszerváltozás korában felnőtté váló generáció Budapesten a Romaversitas, a Kurt Lewin Alapítvány és a Bronz klub köré, Pécsen pedig a Gandhi Gimnázium és a Collegium Martineum alapításában kulcsszerepet játszó Derdák Tibor vezette Amrita Egyesület körül szerveződött. A Romaversitasban az egyetemisták, az Amrita Egyesületben pedig elsősorban a középiskolások számára kidolgozott oktatási program keretén belül zajlik a roma értelmiség új generációjának szerveződése. A Kurt Lewin Alapítvány a szociológia és szociálpolitika iránt érdeklődő fiatalok egyetemi felvételéhez nyújt segítséget. A Bronz-klub célja, hogy terepe legyen a roma fiatalok összejövetelének és vitáinak. Az ugyancsak pécsi székhelyű Khetanipe Egyesület jogvédő tevékenységet is folytat, fő tevékenysége azonban az általános iskolások felzárkóztatása, középiskolások felkészítése a továbbtanulásra, emellett a már a felsőoktatásban tanuló roma fiatalok szervezésében vesz részt. Ifjúsági szervezetek az említettek mellett szerte az országban működnek.

Oktatás

A rendszerváltás óta több modellértékű roma oktatási intézményt indított el a roma önszerveződés, hogy csak néhányat említsünk: Pécsen működik a világ egyetlen roma gimnáziuma,

a Gandhi Gimnázium, léteznek roma bölcsődei és óvodai kísérletek például Pécsen és a Csepeli Kovács Zoltán Nemzetiségi Óvoda keretében, a Józsefvárosi Tanoda délutáni iskolát szervez, és több alapítványi szakiskola is működik (ld. részletesebb az oktatásról szóló fejezetben). A civil modellkísérletek szempontjából – így például a civil támogatóknak való kiszolgáltatottságról – azonban itt is releváns, hogy ezen intézmények egy része az elmúlt évek alapítványi támogatása után – miután azokat a kormányzat a működésükhöz szükséges összegek töredékével támogatta – ma a megszűnés szélén áll. A modellkísérletekkel kapcsolatos kutatás (Orsós és munkatársai, 2001) többek között felhívja a figyelmet arra, hogy sérülhet az intézményekben folyó munka, az esetleg meg is szűnhet, ha az ezeket az iskolákat támogató, külföldi pénzeket is adományozó alapítványok, egyházak kivonulnak Magyarországról, s időben nem veszik át a szerepüket a hazai források. Ugyanakkor a roma gyerekekkel foglalkozó pedagógusok jelenleg legfőképpen a saját tapasztalataikra alapozhatják munkájukat, illetve programjaikat és pedagógiai módszereiket. Ezekben az intézményekben ugyanakkor olyan tudás halmozódott fel, amelynek a továbbadása az eddigieknél szélesebb körben lenne indokolt.

Kultúra

A roma kultúra sokáig nem is jelentett hivatalosan mást Magyarországon, mint a magyar műzene előadásmódját. Az áttörés e téren a hatvanas évek végén, de leginkább a hetvenes évek közepén kezdődött, s egybe esett a roma mozgalom beindulásával. Ez részben Bari Károly, Lakatos Menyhért írásainak megjelenéséhez köthető, valamint Daróczi Ágnes illetve a Romano Glaszo³¹ zenekar tevékenységéhez. A Romano Glaszo-nak az állami televízióban és rádióban is való fellépéseivel a szélesebb közönség a megszokottól teljesen eltérő roma kultúrával találkozhatott, sikere ösztönzőleg hatott és nyomában oláh cigány népzenei játszó zenekarok sora jött létre.

Ugyanakkor hozzájárult ehhez a cigány írók tevékenysége, Schiffer Pál cigányokról szóló megrázó dokumentumfilmjei, az oláh cigány zene, tánc és nem utolsósorban a cigány képzőművészek megjelenése.

Az 1979-ben megrendezett autodidakta cigány képzőművészek kiállítása volt az első jelentős alkalom, melyen a cigányság (és nem csak egy-egy alkotó), mint független etnikum reprezentálta magát, méghozzá egy olyan művészeti ágba, mely addig nem volt része a cigány kultúrának – a többség által – alkotott képnek. A festészet azóta is a cigány kulturális mozgalom meghatározó eleme maradt. (...) Korábban nem volt olyan, hogy egy nemzetiség csinált volna ilyen típusú képzőművészeti kiállítást. Én teljesen szándékosan csináltam roma képzőművészeti kiállítást. A kezdetektől azt gondoltam – mint ahogy erről már beszéltem is –, hogy vállalhatóvá kell tenni, hogy mi románok születünk. És ha valamivel, akkor ezt az értékeink felmutatásával lehet megcsinálni. Minthogy bölcsész vagyok, azt is tudtam, hogy leginkább a kulturális értékek azok, amelyek átvihetők a köztudatba. (...) Ez az első kiállítás föl vállalta, és meghirdette azt, hogy ezek nem egyszerűen alkotó emberek a maguk helyén, hanem ráadásul románok. Ily módon az a tény, hogy ők románok, az valamiféle érték, nem azért, mert az önmagában érték. Hanem azért, mert a munkájuk érték, és megbecsülésre érdemes, és ha vannak ilyen hősök, márpedig mi íme megmutatjuk nektek, hogy vannak ilyen alkotó hétköznapi hősök, akkor talán a többi ember is képes arra, hogy alkotson, hogy megbecsülésre érdemes legyen. Ugyancsak fontos esemény volt 1981-ben az első roma folklór találkozó, mely a roma népzenei mozgalom számára meghozta a társadalmi elismerést (úgy, hogy akkor még a cigány kultúrának hivatalos intézményei nem voltak, illetve a cigány kultúra létezésének a hivatalos elismerése is kétséges volt).

(Részlet a Daróczi Ágnessel készített interjúból)

³¹ Nem tévesztendő össze a jelenlegi Romano Glaszo együttesel, mely egy teljesen új formáció.

A Néprajzi Múzeum Roma Gyűjteménye mindmáig a legnagyobb gyűjteménnyel rendelkezik a roma kultúrával és történelemmel kapcsolatban, és komoly dokumentumfilm-készítő műhely is egyben. A főként Soros Alapítványtól érkező támogatás keretében festészeti gyűjteménye a Romano Kher mellett a legnagyobb mecénása a roma festőknek.

2001 talán legfontosabb roma kulturális eseménye – a roma rádió (Rádió C) beindítása mellett – Federico Garcia Lorca: *Vérnász* című darabjának bemutatása a Roma Parlament szék-házában. A magyar állami televízió az előadást teljes egészében sugározta.

Az ilyen látványos, és a roma kultúra szereplőit korántsem teljességében bemutató sikerek mellett, nem szabad elfeledkezni a helyi szinten zajló eseményekről. Az ország számos városában működnek roma kulturális egyesületek, és egy-egy hagyományörző zenei együttesnek sikerül országos vagy legalábbis is regionális ismertségre szert tennie. Roma zenészek, képzőművészek rendszeresen kapnak meghívást roma szervezetek, vagy kisebbségi önkormányzatok rendezvényeire, akik évente legalább egy-két alkalommal rendeznek kulturális eseményt.

Az elmúlt néhány év áttörést jelentett a nem roma fiatalok és középgeneráció megszólítására legalkalmasabb könnyűzenében is: például a hip-hop zenét játszó Fekete Vonat tagjai magyarul és lovári nyelven is énekelnek, szövegeikben állandó téma roma identitásuk. A fekete rap zenét nagy sikerrel adaptálták a józsefvárosi cigány „gettó” környezetbe. A Fekete Vonat Roma Polgárjogi Díjat nyert, és rendszeresen szerepel a díjat alapító Roma Polgárjogi Alapítvány programjain. Ugyancsak a lemezadási listák élén szerepel a Romantic együttes, valamint a Fekete Szemek is.

Magyarországon évről-évre egyre nagyobb számban jelennek meg cigány nyelvű könyvek – főként a Magyarországi Nemzeti és Etnikai Kisebbségekért Közalapítvány és a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma támogatásával. Ma Magyarországon hivatalos nyelvvizsgát lehet tenni lovári, valamint beás cigány nyelvből, ugyanakkor óriási a lemaradás az iskolai oktatás, segédletek, tankönyvek szintjén.³² Az Európa Tanács Miniszteri Bizottsága tavaly októberben közzétett ajánlásában kritizálta, hogy a Magyarországon beszélt cigány nyelvekre: a romanira és a beásra nem terjed ki a Regionális vagy Kisebbségi Nyelvek Európai Chartájában biztosított védelem, amely a hivatalos ügyintézésről az anyanyelvi és két tannyelvű oktatáson át az anyanyelvű kulturális termékek támogatásáig fontos feladatokat ró a kormányokra. Ma Magyarországon a romani nyelv egységesítését, használatát, és végeredményben a magyarországi kisebbségek mindegyikére kiterjedő rohamos nyelvvesztés lassítását megnehezíti, hogy alapvető intézmények hiányoznak annak ápolásához, és a cigány anyanyelv – főként az oktatásban – ráadásul hátrányt is okoz: Magyarországon ma a cigány népesség egy része tannyelvi diszkrimináció áldozata és ebből következően válik munkanélkülivé (Kontra 1997). A kormány hosszú távú stratégiája nem szól a Charta kiterjesztéséről a cigány nyelvekre, mindössze annyit mond: *„A cigány nyelvek anyanyelvi oktatásának feltételeit biztosítani kell az óvodai nevelés és iskolai oktatás, nevelés során. Bár a kisebbségi oktatás keretében a cigány anyanyelvi oktatás jogszabályi feltételei ma is adóttak, további erőfeszítések szükségesek e nyelvek ún. standardizálása, valamint cigány nyelveket beszélő óvodapedagógusok és pedagógusok képzése terén.”*

Végül meg kell még jegyeznünk, hogy Budapest nem csupán a magyarországi roma közélet, de bizonyos értelemben a közép-európai roma közélet központja is. Itt működik a European Roma Rights Center, a roma ügyet kiemelten támogató Open Society Institute (OSI) és az Autonómia Alapítvány Pakhív programja, mely a kelet-európai roma szervezeti vezetők képzését tűzte ki célként.

³² Roma Sajtóközpont: Európa Tanács – kritika a kisebbségi nyelvhasználat ügyében, 2001. október 12.

A nyilvánosság terei

A roma közösségek médiafogyasztásáról készült egyetlen felmérés (Bernáth – Messing 1998) szerint a sztereotipikus ábrázolások, a romák csaknem teljes hiánya a televízió szórakoztató műsoraiban, a roma újságírók hiánya a szerkesztőségekben, és nem utolsósorban az érintettek gyakori lesújtó véleménye ellenére számottevő, többségében tudatosan választó, és főként nagy-fogyasztású roma közönsége van a többségi médiának. A romákkal kapcsolatban a többségi média a tartomelemzések alapján ma is meglehetősen erőteljesen sztereotipizált keretekben gondolkodik, ugyanakkor az erősödő roma részvételre utal, hogy az 1995-ben elindult Roma Sajtóközpont eddig kiadott mintegy 1500 hírének 60%-a jelent meg legalább egy országos napilapban, a Független Médiaközponttal együtt szervezett rendszeres médiagyakornoki programjuk keretében pedig egyre több roma újságíró kap helyet a többségi médiában.

Magyarországon két kétharmados törvény szabályozza a média és a kisebbségek kapcsolatát: a 1993. évi LXXVII. törvény „A nemzeti és etnikai kisebbségek jogairól” (továbbiakban: kisebbségi törvény) és az 1996. évi I. törvény „A rádiózásról és a televíziózásról” (RTV tv, a továbbiakban: média-törvény). A szabályozás biztosítja a kisebbségek azon közösségi jogának biztosítását, hogy hozzáférhessenek az önazonosságuk, nyelvük és kultúrájuk megőrzéséhez szükséges tömegkommunikációs eszközökhöz (kisebbségi törvény), másrészt a kisebbségi csoportokról szóló médiumok tartalmát (médiatörvény).

A médiatörvény értelmében az országos közszolgálati médiumokban biztosítják a kisebbségi műsorok rendszeres sugárzását, (bár folyamatos a kritika a kisebbségek részéről azzal kapcsolatban, hogy meglehetősen alacsony nézettségű műsorsávokban sugározzák azokat), és az ORTT kedvezményekkel támogatja azokat a műsorszolgáltatókat, akik egyebek mellett (az ORTT által évente ellenőrzöttek) nemzeti és etnikai vagy más kisebbségi cél szolgálatát vállalja. Ez hangsúlyos szempont volt a helyi frekvenciák odaítélésénél is: előnyt élveztek azok a pályázók, akik kisebbségi műsort készítenek. Ugyanakkor a műsortervükben ilyen műsort is tartalmazó helyi rádió és televíziók többsége ígérete ellenére nem indított be kisebbségi műsort. (A kisebbségi ombudsman két éve tárgyalásokat kezdeményezett arról, hogy az ORTT mérje fel: teljesítik-e az adott műsorszolgáltatók vállalásaikat ez ügyben, elemzés azonban nem készült).

Ezentúl a roma médiát ma jelentős összegekkel, és a jogi szabályozásba épített kedvezményekkel támogatja a kormányzat.

Az írott sajtó

1998-ban nyolc roma lap jelent meg viszonylagos rendszerességgel, ezek mellett egy – országosan közvetített – televíziós és rádiós műsorból, továbbá egy internetes oldalból állt a roma média. Azóta némiképp változott a helyzet. Eltűntek és megjelentek sajtótermékek, beindult egy önálló, csak Budapesten sugározó rádióállomás, valamint újabb internetes portálok is.

Annak ellenére azonban, hogy a környező országokhoz képest is meglehetősen gazdag roma lappiac alakult ki Magyarországon, 1998-ban a három legfontosabb roma lapot – még ha minden olvasóját romának tételezzük is – a roma közösség kevesebb, mint egy százaléka vásárolta meg. E lapoknak igen nagy szerepe lehet a roma közélet belső nyilvánosságának megteremtésében. Ezért is aggályos, hogy a kisebbségi lapok megjelenését nagy részben támogató Magyarországi Nemzeti és Etnikai Kisebbségekért Közalapítvány (MNEKK) e pluralitást erőteljesen korlátozta tavalyi döntésével: a Lungo Drom és a Világunk című folyóirat – mindkettőnek Farkas Flórián, az Országos Cigány Önkormányzat elnöke a felelős kiadója – 14,5, illetve 15,5 millió forintot kapott a kisebbségi közalapítványtól, az Amaro Drom mindössze ötmilliót).

Ugyanakkor a három legjelentősebb roma szervezet lapjáról (Roma Parlament: Amaro Drom, Lungo Drom: Lungo Drom, Phralipe: Phralipe) 1997-ben készült elemzés³³ a politikai participáció kapcsán különösen felértékelődő világnézeti különbségekre is fényt derít: így például a kormányokhoz lojális és alapvetően az asszimiláció politikáját hirdető Lungo Drom a szociális problémák leíró jellegű közlésére helyezte a hangsúlyt és a roma politikai harcokkal, illetve általában a konfliktusokkal vagy a romákat érő diszkrimináció kérdésével nemigen foglalkozott. Ezzel szemben az Amaro Dromban központi helyet kapott a diszkriminációs esetek bemutatása, míg a Phralipét főként a politikai participáció kérdése foglalkoztatta.

Roma lapok támogatása a Magyarországi Nemzeti és Etnikai
Kisebbségekért Közalapítványon (MNEKK) keresztül

| | 1996 | 1997 | 1998 | 1999 | 2000 | 2001 |
|---------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|
| Amaro Drom | 2.500.000 | 9.240.000 | 9.646.000 | 6.550.000 | 7.038.816 | 5.000.000 |
| Lungo Drom | 10.000.000 | 10.380.000 | 10.836.000 | 12.457.000 | 11.972.442 | 14.500.000 |
| Phralipe | 2.500.000 | 5.300.000 | 5.533.000 | 4.000.000 | 1.000.000 | 0 |
| Kethano Drom | 5.500.000 | 0 | 0 | 0 | 1.995.442 | 4.200.000 |
| Cigány Hírlap | 9.000.000 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Világunk | 0 | 0 | 0 | 10.378.000 | 13.967.842 | 15.500.000 |
| Rom Som | 3.000.000 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |

Forrás: a MNEKK honlapja

A 2001-es év fordulópont a roma média történetében, hiszen – több éves próbálkozás után – ekkor kezdhetette meg adását a roma rádió. A többségében fiatal roma újságírókkal föllálló „Rádió C” 24 órán folyamatosan az egész budapesti roma közösséghez tud szólni, és mivel főként magyar nyelven sugároz, csatornázhatja a romák véleményét a többségi társadalom felé is. A műsorok a kereskedelmi rádióktól átvett könnyed és változatos stílusban próbálják minél hosszabb időn át lekötni a hallgatóságot.

Az internetes megjelenés

Ugyancsak bővült a roma média internetes megjelenése is, bár eléggé felemásan: az Országos Cigány Önkormányzatnak valamint a Lungo Dromnak a mai napig nincsen honlapja, de még komolyabb bemutatkozása sem a világhálón. Az MCKA honlapja minimális információt tartalmaz. A leghosszabb múltra visszatekintő RomaPage (www.romapage.hu) bőségesen és napi frissítésben szolgáltat híryanagot, kulturális ajánlókat és tanulmányokat, angol nyelven is jelentős mennyiségű információ található itt. A portált fenntartó Kurt Lewin Alapítvány úttörő vállalkozása volt a *Bevezetés a magyarországi cigányság kultúrájába* CD-ROM (1996) Megemlítenő a fiatal roma értelmiségiek által létrehozott Bronz Klub Egyesület honlapja (www.bronzklub.hu), amely rendkívül ízléses és visszafogott külsejével hívja fel a figyelmet magára. A site elsősorban kulturális és politikai híreket tesz közzé. „Az egyesület célja, hogy lehetőséget teremtsen a hazai roma értelmiség új generációjának arra, hogy politikai befolyástól függetlenül saját módján, elsősorban szakmai oldalról közelítve kapcsolódjon be a roma közéletbe” – olvasható a weblapon. Új kezdeményezés a Romacentrum A Mediátor Alapítvány jól szervezett honlapot hozott létre (www.romacentrum.hu), amely egyfajta intéz-

³³ Bernáth Gábor – Messing Vera 1998.

ményfejlesztő szellemi központ: helyet ad a roma közösségi házak honlapjainak, jogvédelmi ismereteket, gazdálkodási praktikákat mutat be, s céljául tűzte ki a romaszervezetek közötti kommunikáció intenzívvé tételét. Az Országos Cigány Információs és Művelődési Központ hivatalos honlapja (www.cigany.hu) művészetről, sportról, történelemről szól. Színvonalasnak mondható az Amaro Drom folyóirat web-oldala (www.amarodorm.hu).

Romaoldalak világszerte

Ausztráliától Norvégián és Spanyolországon át az Egyesült Államokig számos színvonalas, kezelésében, tartalmában és designjában felhasználóbarát, az olvasókat kiszolgálni igyekvő site található meg. Ilyen az Andalúz Romák Szövetségének weblapja (utopiaverde.org/foros-huelva/colectivos/fara), az ausztrál „Romani Union Australia” (www.homestead.com/australiaromani/) és a franciaországi „Balval” (cigányul „szél”) oldal (perso.wanadoo.fr/balval). Mindegyikük közül talán a legszínvonalasabb a Patrin (www.patrin.com) című, amely igen gazdag és naprakész gyűjteményt tartalmaz a kisebbségi jogokkal, a cigányok európai történetével, illetve a roma holocausttal kapcsolatban.

Romák a neten. (Internet Kalauz, 2001. 10.)

Politikai érdekképviselés

Az Országos Cigány Önkormányzat

A politikai döntéshozatalban való részvétel és a politikai reprezentáció a kilencvenes évek eleje óta célkitűzése a roma önszerveződésnek. Ennek egyik, több országban bevett módja a kisebbségek parlamenti képvisellete, amit – alkotmányos kötelezettsége ellenére – a magyar parlament mindeztidáig nem biztosított.

A roma önszerveződésnek a döntéshozatalban való részvétele szempontjából kulcskérdés a helyi kisebbségi önkormányzatok, és a képviselőik által megválasztott Országos Cigány Önkormányzat összetétele.

Magyarországon a roma politika a nyolcvanas évek közepén indult el a Hazafias Népfront keretei közt megalakított annak delegáltjaiból álló Országos Cigány Tanácsban (OCT), és a kulturális célokat kitűző, hasonlóan fölülről összeállított Cigányok Kulturális Szövetsége tagjai közül többen aztán az Országos Cigány Önkormányzat testületében folytatták politikai karrierjüket. A jelenlegi roma vezetők többsége is ekkor tűnt fel, vagy mint OCT tag, vagy annak ellenzékeként. A két irányzat személyi folytonossága ma is szinte változatlan, ám körvonalazódnak a mögötte meghúzódó világnézeti és stratégia megfontolások is: míg az OCT-ben politizálók (a többi között Farkas Flórián, Náday Gyula, Raduly József) a mindenkori hatalomhoz idomulva, lojalistaként vállalt akkor és ma is közéleti szereplést, a pártállam által „cigányradikálisoknak” kikiáltott értelmiségi kör (Horváth Aladár, Zsigó Jenő, Daróczi Ágnes, valamint az azóta az OCÖ-ben politizáló Osztójkán Béla) pedig vállalta a kitesztettséggyakorlat járó ellenzéki szerepkört.

„A Minisztertanácsban belül jött létre ez a bizottság. Nem a mienk volt, hanem egy ilyen Cigányügyi Bizottság. (...) Úgy döntött a Központi Pártbizottság meg a Minisztertanács, hogy tulajdonképpen engedni kell, hogy létrejöjjön egy Kulturális Szövetség. És akkor ennek a megszervezésével én lettem megbízva. És így hoztam létre 1974-ben a Kulturális Cigányszövetséget”.

(Részlet a Lakatos Menyhérttel készített interjúból)

1993-ra a helyi szervezeteknek három nagyobb, különböző világnézetű országos szervezete versengett a szűkös kormányzati pénzekért: a Roma Parlament, a Phralipe, és a Lungo Drom. Az első kettővel szemben a Lungo Drom a mindenkori hatalommal való lojalitás mellett érvelt annak reményében, hogy ezáltal több forrást tud kieszközölni a roma ügynek és mind a szocialistákkal, mind a konzervatívokkal jó kapcsolatot ápolt. A Lungo Drom a kisebbségi

önkormányzati választásokat megelőző évben egymaga nagyobb támogatást kapott, mint a két rivális országos szervezet. A kisebbségi önkormányzati választásokat a Lungo Drom nyerte, (1999-ben a Phralipével szövetségben immár másodszor) ők állíthatták fel az Országos Cigány Kisebbségi Önkormányzatot, és mind a jelenlegi, mind a korábbi kormányzat határozottan értésre adta, hogy kizárólag őket fogadja el legitim tárgyalópartnerként.

A politikai pártokkal való együttműködés

Az első szabad parlamenti választásokon mindkét oldal saját szervezettel képviseltette magát: az ellenzékiek által alapított, Osztójkán vezette Phralipe az SZDSZ-szel, a pártállami segítséggel létrehozott – az akkoriban egymással is csatázó – Nádayt és Farkast a soraiban tudó Magyarországi Cigányok Demokratikus Szövetsége (MCDSZ) pedig az MDF-fel kötött választási megállapodást. A választásokon az SZDSZ listáján szereplő Phralipe-s Horváth Aladár és Hága Antónia, majd két évvel később az MSZP színeiben induló Péli Tamás festőművész nyert mandátumot.

Az 1994-es parlamenti választásokon Hága Antónia az SZDSZ és Péli Tamás az MSZP színeiben nyert mandátumot. Jelenleg egyetlen magát romának valló képviselő sincs a 386 fős Országgyűlésben, a 2002-es választások előtt azonban a nagyközönség előtt először jelent meg a roma közösség mint politikai tényező – nem utolsósorban amiatt, hogy 2001 végén egy kutatás – a politikai elit csaknem általános vélekedésével szemben – a romák körében jelentős a választási hajlandóságot mért. A Szonda Ipsos ősszel közzétett, 1999. május és 2000. júniusi közötti időszakban 19 ezer fős mintán végzett felmérése szerint a nem romák körében a választási részvételüket biztosra mondók aránya 60 százalék, míg a romák körében ugyanez az arány hat százalékkal volt alacsonyabb (Ladányi 2001).

A Fidesz – ennek hatására is – választási együttműködési megállapodást kötött a Lungo Drommal, amelynek keretében összesen tíz roma politikust (hetet megyei listákon, hármat az országoson) indít a választásokon, ám közülük kettőnek van valós esélye a parlamentbe kerülésre. A megállapodás az őszi önkormányzati választásokra, kisebbségi bizottsági és fővárosi közgyűlési posztokra is kiterjed. Ezzel szemben az MSZP országos listájának „biztos befutó” helyére, a 34. helyére került az OCÖ – Farkas Flórián legnagyobb „házon belüli” riválisának tartott – alelnöke, Teleki László.

Az eddigi gyakorlathoz hasonlóan idén is több roma szervezet megpróbálkozik azzal, hogy saját erejéből, vagy más kis pártok szövetségeseiként célazza meg az ötszázalékos parlamenti küszöböt. A Roma Egységpárt három másik roma szervezettel szeptember óta működik együtt az Új Baloldallal, míg a Demokratikus Roma Párt vezette másik roma pártszövetség önállóan kíván képviselőjelölteket indítani mind a 176 körzetben. Azt egyelőre nem tudni, hogy mennyire reálisak a roma szervezetek reményei: az eddigi ciklusokban egyetlen etnikai alapon szerveződő pártnak sem sikerült a parlamenti küszöb közelébe jutnia.

A személyi kérdések mellett azonban valószínűleg lényegesebbek a pártok programjai és azok az alkuk lesznek, amelyek szorításában ezek megvalósulnak.

Gábor viselet az identitás tükrében

A kalap, az ezüstgombos lajbi és a zsebóra

A kutatást, melyre a tanulmányt alapozom, egy marosvásárhelyi oláh cigány, kelderás csoport köreiben, a gáborok³⁴ között végeztem 2003 augusztusától egy évig. Budapesten ismerkedtem meg azzal a gábor családdal, akiknek aztán rokonaival alakítottam ki szorosabb kapcsolatot Marosvásárhelyen és a környező falvakban, főként Hagymásbodonban.³⁵ Kint tartózkodásom alatt igyekeztem a gábor kultúra egészére kiterjedő kutatást végezni, melynek az alábbiakban egy részterületét, az etnikus identitás és viselet közötti párhuzamokat mutatom be.

Módszertan, feldolgozás

A kutatást a kulturális antropológia módszereivel végeztem. Ennek esetemben egyik módja volt az egyének illetve a csoport kulturális reprezentációjának résztvevő megfigyelése és mélyinterjúk készítése. Mindig az adott helyzethez igyekeztem alkalmazkodni úgy, hogy az éppen megfelelő és alkalmazható módszerrel végeztem adatgyűjtést. Mivel beszélgetőtársaim a magnófelvétel készítését gyakran ellenezték, azonban a videofelvételeket annál inkább kedvelték, ha volt rá alkalmam, ez utóbbira rögzítettem az interjúkat, ha nem, akkor a jegyzetelésre hagyatkoztam.

A téma kiválasztásában elsődleges szerepet játszott az, hogy a gáborok viselete markánsan megkülönbözteti őket más cigány és gádzsó³⁶ csoportoktól, melyet ők maguk is számos alkalommal hangoztattak. „Mi viseletünket nem változtattuk, egyáltalán ... a gáborok, ez ősi, ezek megvannak, mióta a gáborok...” – mondta az egyik idős gábor férfi. Erre alapozva öltözködési szokásaikat összetartozás-tudatuk egyik meghatározó szimbolikus elemeként fogadtam el, mely egyike azon feltételeknek, melyek mentén a csoport tagjai definiálják önmagukat. Ezt figyelembe véve azt próbálom meg bemutatni a jelen dolgozatban, hogy milyen a gábor identitás viszonya az etnikus viselethez, hogy hogyan tükröződik a viseletben a gábor öntudat és annak tartalmi változásai, milyen szimbolikus szerepe van a ruházatnak és mint médiumot, hogyan alkalmazzák.

Bevezetés – Kik a gáborok?

Mielőtt azonban rátérnék a feltett kérdések megválaszolására, kitérek a gáborok rövid bemutatására. Adva van egy transzkulturális csoport, mely számára ismerős gádzsó környezetben él. Éppen ezért kétfelől közelítem meg leírásukat, egyrészt kívülről, az őket befogadó és „eltartó” többségi társadalom szemszögéből, másrészt belülről, saját maguk öndefiníciójának megadásával, majd a későbbiekben rátérek kettejük kapcsolatára. A külső besorolás leírásával

³⁴ Gábor cigány csoport. Az elnevezés eredete vitatott, maguk a gáborok sem azonosan őrzik. Egy határokkal rendelkező etnikum elnevezése ez, egy etnonímia. Az „én gáborjaim” magukra ezt, illetve a „pirere” (edényes, edényekkel kereskedő) megnevezést használták.

³⁵ Hagymásbodon Marosvásárhellyel szomszédos falu. A falu fele gábor, másik fele magyar, és csak egy-két család román.

³⁶ Gádzsó. Nem cigányok cigány megnevezése, a gáborok is ezt alkalmazzák.

kezdve a gáborok egy oláh cigány, kelderás csoportot alkotnak, akiket főként Marosvásárhelyen és környékén, illetve más erdélyi és partiumi városokban és azok környékén találunk meg. Ezen kívül gyakran megfordulnak még más európai országok nagyobb városaiban is, ahova a kereskedelem³⁷ vonzza őket és ahol a legtöbben csak ideiglenesen tartózkodnak. Ennek még a dolgozat témája szempontjából jelentősége lesz, így a későbbiekben még bővebben kitérek rá. Azonban itt az elején meg kell jegyeznem, hogy a sűrű gazdasági érdekeket kiszolgáló utazgatások ellenére a közösség tagjai szorosan tartják egymással a kapcsolatot. A nagyobb társadalmi alkalmakra hazatérnek, és részt vállalnak a közösségi eseményeken. Az esküvők általában a téli időszakban köttetnek, mert ilyenkor térnek haza a legtöbben. A leánykérést és esküvői előkészületeket gyorsan elintézik, így az egész esemény körülbelül egy hétbe belefér. Az esküvők, temetések és a halottak napja közösségi események, melyeken a megjelenés a közösség iránti tisztelet kifejezése, mint ahogyan majd az öltözködés bemutatásakor is kitérek rá. Ezek kapcsán egyik beszélgetőtársam így fejezte ki magát: „Azt mondják az emberek, hogyha nem jön haza valaki világítani, hogy hát nincsen két milliója, hogy ne tudjon hazajönni?” Tehát egy szétszórt közösségről van szó, melynek tagjai legyenek bár messze egymástól, megőrzik identitásukat és szülőföldjükön tett látogatásaikkor olyan közösségi eseményeken vesznek részt, melyeknek a reprodukció és a közös származás, a családi és közösségi összetartás szempontjából fontos szerepe van. Másik fontos tényező, mely befolyással volt a gábor közösség életére, az adventista vallás megjelenése. Sokan a korábban különböző felekezetekhez tartozók közül mára már adventisták lettek. A vallás tanításainak megfelelően számos, általuk „cigányosnak” nevezett szokásukról lemondtak és „kiművelődtek”. Ez a változás, mely egyre több gábort érint, hatással volt és van önmagukról alkotott definíciójukra, identitásukra és másokhoz fűződő kapcsolataikra is. Ennek megfelelően fogom majd a későbbiekben kezelni ezt a témát.

Másfelől, a gábor közösség szemszögéből talán egy még jobban körülhatárolható csoportot kapunk, mely éles határokkal bír, endogám, és ennek megfelelően saját határait átjárhatatlannak tartja, pontosabban átlépésével az egyén megszűnik a közösség szemében gábor maradni. Ahogyan az egyik gábor asszony elmondta: „Tudja mindenki, hogy kihez tartozik. Mi mással nem párosodunk ... mindenki az ő nemzetjével”. Tehát a határ, melyet az endogámia szabályai tartanak fenn, és melyről Barth úgy vélekedik, hogy kitüntetettebb figyelem illeti meg, mint az általa körülölelt tartalmat, beleértve az identitást is (Barth 1996), kijelöli azon egyének csoportját, akiket gáboroknak nevezhetünk, és akik magukat gáboroknak nevezik. Ez a határ kizárja a gádszókat és a nem gábor cigányokat és olyan ismérveket fog közre, melyeket a csoport kisajátít, internalizál és olyan jelentéssel ruház fel, mely a másoktól való elhatárolódást szolgálja. Hogy melyek ezek a kisajátított karakterek, arra majd a későbbiekben térek ki, azonban bevezetésképpen elmondható, hogy némelyike nagyobb, némelyike kisebb jelentőséggel bír az identitáskonstrukcióban, folyamatos változásokat élnek át, mégis együtt a gábor etnikai identitás tartalmát adják. Ebből is következik, hogy ugyanúgy, ahogyan semmilyen más identitást nem tekinthetünk állandónak, a gábor identitás is egy képlékeny fogalom. Idő, hely és szituáció függvényében más és más alakzatával találkozhatunk. Az identitás szituatív megnyilvánulásaival és annak a viseletbeli tükröződésével kívánok a későbbiekben foglalkozni, vagyis Bindorffer Györgyi szavaival élve a csoport közös kultúrájának megőrzése és a határok fenntartása érdekében tett lépések csupán „végtermékével” (Bindorffer 2001:24).

³⁷ Ma már a legtöbben kereskedelemmel foglalkoznak, azonban hagyományosan üstkészítők, bádigosok. Ma már csak az idősebbek űzik ezt a mesterséget.

Viseleti szokások

De mielőtt bemutatnám etnikai identitás és viselet viszonyát, kitérek a gábor viseleti szabályok leírására. A férfiakkal kezdve, jellemző viseletük a széles karimájú kalap, a bő fekete nadrág, fekete zakó és ing. Megjelenésükhöz tartozik még a bajusz, barkó és az idősebbek körében az ezüstgombos lajbi³⁸ és ha lehet, az ezüstsebóra. A nőknél a rakott, színes szoknya, színes, mintás blúz, a szoknyával megegyező mintájú, szintén rakott kötény és az asszonyoknál a fejkendő. A kislányok hajába piros szalagot fonnak. Röviden talán így lehet jellemezni a viseletet, a lábbelit nem említettem, mert az akár nagyon változatos is lehet, bár a férfiak főleg fekete zárt cipőt viselnek, azonban a nők szandált, papucsot, csizmát és félcipőt is hordanak.

A lányok 9-10 éves korukig nem feltétlenül kell, hogy a gábor asszonyok viseletét, a rakott szoknyát hordják, azonban annál idősebb korukban már elvárják tőlük. Fiatalon, a házasság előtt és annak első éveiben, körülbelül 24-25 éves korukig világos színű, fehér, drapp, piros alapszínű szoknyákat viselnek. 25-60 éves koruk között az említett színeken túl már viselhetnek zöldes, lilás szoknyákat is, majd a kék és barna az annál idősebbeké. A fekete a gyász színe, azt más alkalmakkor nem viselik. Ezt a besorolást többen is elmondták, köztük fiatalok és idősebbek is. A lány esküvőjén felkötik a haját és kendőt kötnek a fejére, melyet attól kezdve visel, akkor is, ha már elvált. Egy jó módú, de nem túl gazdag asszonynak átlagban 8-10 rend ruhája van, melynek nagy részét akkor kapja, mikor megházasodik. Mindezt az elmondottak alapján írtam le, de megfigyeléseim is alátámasztották.

Azonban vannak bizonyos öltözködési szokások, melyek esetében az elmondottak nem támasztják alá a látottakat. Ezek főként az újonnan divatba jött, vagy az éppen letűnő ruhadarabokat érintik. Ilyen például a már említett papucs, melyről még adatközlőim egy része azt mondta, hogy nem viselik, azonban voltak, akik szóban is és tettben is az ellenkezőjét bizonyították. Vagy például a lajbi, melyet már nem készítenek, és, ahogyan majd a későbbiekben bemutatok, apáról fiúra száll, így nem mindenkinek jut belőle, mégis a férfíviselet egyik elengedhetetlen tartozékaént mutatták be. Vagyis a változások folyamatosan érintik a viseletet és a kimondott szabályokat a bevett szokások alakítják. Tehát a későbbiekben leírtakat sem szabad úgy tekintenünk, mint szigorú öltözködési szabályokat, hiszen azt az éppen aktuális szokások felülbírálják. Mindezen túl elmondhatjuk, hogy létezik egy ideális öltözködési kód, mely nem mindenben felel meg a kutató által is látottaknak. Az ideális főként a szavak szintjén van jelen és inkább csak arra szolgál, hogy leírható legyen az, ami létezik és folyamatosan változik. Ennek megfelelően az ideális viselet mindig egy lépéssel a szokás után kullog, így szép lassan az ideálisnak megítélt viseleti szokások tartalmi is változnak.

Hogy ennek az ideális öltözködési sémának a csoportidentitáshoz fűződő kapcsolatát körülírjam, előbb szükségét látom a csoport önmagáról alkotott öndefiníciójának bemutatását.

Gábor cigány öndefiníció

„Mi erdélyi kalapos gábor cigányok vagyunk” – gyakran hallhatjuk első körben, majd ezt kiegészítik további információkkal, mint például: „más cigányokkal nem házasodunk”, „adventisták vagyunk”, „nem iszunk, nem szivarozunk, nem lopunk”. Ezek az első bemutatkozás tartalmi, melyek az ideális, saját maguk által sztereotipizált gábor képet közvetítik a kérdező felé. Egyik adatközlőm szavaival: „Az ital köztünk már kiment, nem iszunk, nem szivarozunk ... a mi fajtánkból, nem az, hogy dicsekedjek, de látott már a tévében olyat, hogy

³⁸ Mellény. Erdély-szerte ismert elnevezés, női és férfi mellényekre, ujjatlan felöltőkre használják, azonban a gáborok elsősorban a férfi börmellényeket nevezik így.

vagy egy börtönben van? Nem, ugye? Ez nekünk szégyen, nagy szégyen, érti?” Fontos megemlítenem, hogy a legtöbb gábor férfi, akivel volt alkalmam kapcsolatba lépni, az említett csoportjelzőkkel illetve közösségét és azon belül önmagát, még olyan esetekben is, ha erre egy vodka mellett, kocsmában került sor. Tehát van egy idealizált csoportképünk, ami még tovább bővíthető a beszélgetések során elejtett megjegyzésekkel az öltözködésre és szokásokra vonatkozóan. Interjúimra és beszélgetéseimre támaszkodva elmondhatom, hogy e kettőre különösen nagy hangsúlyt helyeznek, mivel ezek azok az elemek, melyek véleményük szerint másoktól megkülönböztetik őket. Vagyis nem csak a közös származástudat tesz valakit gáborrá, hanem az azzal együtt jelentkező örökíthető normatív viselkedésminta és tradíciókészlet is (Bindorffer 2001). És bár a múlt interpretálása és a viselkedési normák idővel változhatnak, és ezzel együtt az általuk jelentőséggel felruházott, saját maguknak tulajdonított csoportjellemek cserélődhetnek, mégis mindez a gábor identitás leple alatt zajlik, vagyis a határok megtartásával történik, éppen ezért megkülönböztető szerepe az, ami elsődleges (Roosens 1990). Főként a *gyergyóiakról*³⁹ és más cigányokról folytatott beszélgetések alkalmával került a szokások és viselet megkülönböztető szerepe előtérbe, olyan esetekben, mikor fenn állt annak veszélye, hogy esetleg más cigányokkal összekeverheti őket a hallgató. A *gyergyóiak* viselete például nem sokban tér el a gáborokétól, a nők náluk is színes szoknyákat viselnek, néha rakottat, néha nem, vannak, akik egyrészes ruhát hordanak, míg a férfiak a gábor férfiakhoz hasonlóan bajuszt és kalapot viselnek. Ennek taglalásakor egyik beszélgetőtársam elmondta, hogy a *gyergyói* nők rakott szoknyái egészen mások, mint a gáboroké, mivel az előbbiek rövidebbek és a csipkék is mások. És valóban, mikor ezek után megfigyeltem, észrevettem, hogy ennek az asszonynak igaza volt, vagyis a gyakorlott szem valóban különbséget tud tenni, de nem a beavatatlan. Tehát a két csoport viselete hasonló, azonban mégis különböző. A gáborok a *gyergyóiakkal* közelebbi ismeretségben vannak, hiszen a környéken sokan élnek, mégis, a velem folytatott beszélgetésekben mindig negatívan mutatták be őket, mint például „koszosabbak minálunk”, „büdös van náluk, mert olyan ételeket főznek”, „más nyelven beszélnek”, „ha egymásra nézünk, megismerjük egymást”, „ők még tartják a szokásokat”, „nem olyan kiműveltek, mint mi”. Így saját maguk relációjában mutatták be őket, akik még „unokatestvérek között házasodnak”, „még az esküvők akár egy hétig is eltartanak náluk”. Tehát a *gyergyóiak* egy olyan stádiumot képviselnek, amit már a gáborok túlhaladtak, mely „civilizálódáshoz” vezető út végső szakasza az adventista egyház volt. Mert „amióta hívők vagyunk, nem világítunk halottak napján, nem eszünk disznóhúst, nem iszunk, nem hangoskodunk”, stb. Mely szokások elhagyásával a gáborok egy műveltebb közösségként mutathatják be magukat. Vagyis a *gyergyóiak* bár a gáborokhoz mind lakhelyüket, mind szokásaikat tekintve egy közel álló csoportot alkotnak, a gáborok mégsem kívánnak velük azonosulni, így másságukra öndefiníciójuk tartalmi szolgáltatnak bizonyítékot. Elhatárolják magukat tőlük, ugyanúgy, mint más cigányoktól, mely elhatárolódásnak a ruha vált talán leglátványosabb kifejező médiumává.

Viselet mint az elhatárolódás eszköze

Az a tény, hogy a fent leírt viseleti szokások minden gábort érintenek, és a csoport minden tagjának nemének és korának megfelelő viseletet illik hordania, egyben szemmel jól láthatóan kijelöli a csoport határait is. Tehát mindazon túl, hogy – gábor beszélgetőtársaim szavaival élve – „megismerjük egymást”, vagy „a gáborok mindenhol ugyanúgy beszélnek, a *gyergyóiak*, ők másképpen”, a ruhaviselet egy további megkülönböztető csoportjegy, mely azonban a

³⁹ A gyergyói csoport szintén oláh cigány csoport. Ma elsősorban kereskedelemmel foglalkoznak. A férfiak kalapot viselnek, és magukat gáborokként mutatták be minden alkalommal. Ennek ellenére az „én” gáborjaim elhatárolták magukat tőlük, és úgy mondták, „vannak, akik utánoznak minket”.

felsoroltakkal eltérően nem csak a belső tagoknak árulkodik egyértelműen a hovatartozásról, hanem a külvilág felé is egyértelműen elhatárol. Zatta megállapítása szerint ez a fajta cigány módra való öltözködés egyenlő az etnikai hovatartozás megvallásával (Zatta 2000:103). Ez a markáns elhatárolódás, és az etnicitás fokozott hangsúlyozása – Barth szerint – különösen kidomborodik olyan esetekben, mikor az egyének intenzív kapcsolatba kerülnek más csoportokkal (Barth 1969). Ennek hangsúlyozása különösen fontos a cigány csoportok vizsgálatakor, hiszen ők gazdasági berendezkedésükből és kisebbségi létükből adódóan rendszeresen a másság képviselőivel lépnek kapcsolatba. Ezen kapcsolatokon keresztül nyert tapasztalatokra építve alakítják ki az őket körülölelő „emberi természetről” vallott nézeteiket (Piasere 2002), és így definiálják önmagukat és húznak mély kontrasztot gádzsó és cigány között. Azonban ahogyan már fentebb említettem ezek a külső megkülönböztető karakterek az általam kutató gábor csoport esetében nem is annyira a gádzsóktól való megkülönböztetést szolgálják, hanem elsősorban a más cigányoktól való elhatárolódását. Mindezt saját sztereotipizált öndefiníciójuk, adventista hovatartozásuk (lásd későbbiekben) is bizonyítja. És nem szabad elfelejtenünk azt sem, hogy a csoport jóléte elsősorban a gádzsókkal folytatott kereskedelem sikerességétől függ, ezért megélhetése érdekében fontos, hogy pozitívan ítéljék meg környezetében és ne azonosítsák a cigány sztereotípiákkal. Más cigányoktól való elhatárolódásával nem kíván értük felelősséget vállalni, azonban saját csoportjáért annál inkább, ahogyan a fentebbi idézetek is erre utalnak.

Viselet és identitás

Az eddigiekben megkíséreltem bemutatni a gábor közösség öndefiníciójának tartalmait és azt, hogy ez hogyan segít a másoktól való elhatárolódásban. Hogy az önmeghatározáson belül a ruhaviseletnek az elhatárolódáson túl milyen szerepe van, azt egyik gábor férfi szavaival vezetem be: „Régebben mocskosan jártak, sokan aludtak egy szobában, egy tálból ettek – ezeket mind elhagytuk. Sok dologról lemondtunk. A ruháról nem mondtunk le”. Vagyis a viselet, mint az etnikus identitás kifejezője a régi időkbe nyúlik vissza, valami állandót képvisel.⁴⁰ „Mi viseletünket nem változtattuk, egyáltalán ... a gáborok, ez ősi, ezek megvannak, mióta a gáborok...”. „Mi mindig ilyen ruhát viseltünk. Én már 80 éve ismerem és az előtt is. A gáborok soha nem változtatták a ruhájukat, az mindig ugyanolyan volt, a kalap, a szoknya, mind megmaradt”.

A viselet állításaik szerint tehát nem változott, így ez a kontinuitást testesíti meg, míg az öndefiníciónak egyéb más tartalmai, melyek őket – példánknál maradva – a *gyergyóiaktól* megkülönböztetik, a közelmúlt termékei. Tehát megfigyelhetünk egyfajta múltba visszanyúló, öröknek lefestett, kontinuitást jelképező csoportjellemzőt, illetve más karaktereket, melyek megkülönböztető erővel bírnak, azonban nem a folyamatosságot, hanem a cigány múlttal való részleges szakítást jelképezik. E két ellentétesnek tűnő identitás-karakter azonban abban megegyezik, hogy a jelenben kulturális kohéziós tartalommal bírnak és másoktól megkülönböztetik hordozóikat. „Ezek a gáborok nem hagyják el a hős szokást, ebben különböznek más cigányoktól: nem hagyják el a bajuszt, nem veti le a kalapot, nem járunk rövidnadrágban, az asszony nem hord rövid szoknyát” – mondta az egyik idős gábor férfi. Tehát a viselet a gábor identitással egyidős. Amióta gáborok léteznek, állításaik szerint, azóta ezt a viseletet őrzik.

⁴⁰ Leírásokból tudjuk, hogy a cigány viseletek sok esetben a környező csoportok viseletéből eredeztethetők (Kogălniceanu 1975; Achim 2001; Piasere 1997). Egyik adatközlőm, aki azonban egyedül állt elő ezzel a válasszal, elmondta, hogy szerinte a „székiek” (háromszéki magyarok) viselték régebben azt a ruhát, amit most hordanak, sőt mutatott egy régi 40-50 éves női ruhát, melyet szintén „széki magyar” viseletnek nevezett.

Véleményük szerint míg jelentős változásokat éltek át, és főként az utóbbi időkben az adventista vallás hatására számos szokásuk megváltozott, a viselet mit sem változott.

De vajon mit jelent számukra az, amikor azt mondják „...ezek megvannak, mióta a gáborok”? „Már ötszáz éve, hogy volt egy Gábor Pici, akinek volt négy fia...” kezdte egyik beszélgetőtársam a gáborok eredetét, amelyet egyébként maguk is Indiából származónak vélnek. Ennek alapján ötszáz éve ez a viselet öröklődött köreikben és azóta tartják, hogy léteznek gáborok. Azóta csak egymás között házasodnak, azóta tartják magukat gáboroknak. Azóta – mondják – van meg köztük az a szokás is, hogy az ezüstpohár⁴¹ és az ezüstgombos lajbi apáról fiúra száll. Továbbá az is, hogy halottak napján kijárnak a temetőbe: „ez így volt, már az apám is, annak apja és azé is itt volt eltemetve ... addig járunk ki amíg a világ világ lesz”. Ezzel a felsorolt néhány példával azt a kontinuitást próbáltam bemutatni, mely a gábor identitást jellemzi. Ebben a folyamatosságban tárgyak és szokások öröklődnek, melyet a gábor identitással összekapcsolnak és azóta létezőnek, azt kísérőnek vélnek.

De vajon mennyire tekinthetjük mi ezt a gábor identitást és vele együtt a viseletet állandónak, ha csak a jelenben megfigyelt viselkedésükre hagyatkozunk? A csoportok és azon belül az emberek a külső világ relációjában definiálják önmagukat. Minden csoport interakcióscsoportnak⁴² tekinthető, különösen igaz ez, ha cigány csoportokról van szó. Ha a körülöttük található világ változik, az megmutatkozik öndefiníciójukban, úgy, hogy mindezek ellenére az etnikus identitás megmarad, csak annak tartalmi változnak meg. Vagyis maga az identitás képlekeny és ezt a gáborok esetében a létező öltözködési variánsok is alátámasztják:

Marosvásárhelyi tartózkodásom alatt a gábor önkifejezés két ellentétes pólusú helyszínét találtam meg, attól függően, hogy milyen közegben jelentek meg. Az egyik az imaház, a másik a piac. Míg az imaházban a gáborok a gádsókkal egyazon oknál fogva, egyazon célokkal és egymás társaiként vannak jelen, addig a piacon a gáborok árulnak, a gádsók meg ennek ellenpárjaként, jó esetben vásárolnak. Tehát míg az egyik esetben egymás mellett, a másik esetben egymással szemben helyezkednek el. Ez fontos, hiszen ez a szituáció meghatározza a gáborok viselkedését mindkét helyen. Vegyük először az imaházat, ahol egyfajta gádsó-gábor közeledés figyelhető meg. Az általam megismert családok minden szombatra alaposan felkészültek, csütörtökönként és péntekenként nagymosást rendeztek, kitakarították a házat és ebédet készítettek szombatra. Gyakran kértek, hogy szombaton fényképezzem le őket, mert úgy mondták, olyankor minden „tisztá és rendezett”. „Imaházba tiszta szívvel kell menni, ruhád, tested legyen tiszta... ezt Isten miatt teszed, neki tartozol tisztelettel, mert akkor cserébe ő is ad neked sok jót...” – mondta az egyik asszony. Tehát, ahogyan az asszony fogalmazott, „tisztán”, felkészülve érkeznek meg az imaházba, ahol ugyan a gádsó hívőkkel együtt, de mégis külön padosorokban foglalnak helyet.⁴³ Így elhelyezkedésükből adódóan a kisebb csoportos feladatokat, a leckék megbeszélését egymás között folytatják le cigány nyelven. Ebben a felállásban bár a gádsókkal együtt, mégis csoportosan és nem egyénileg vannak jelen, az új információkat, elhangzottakat egymás között megvitatják és interpretálják. Vagyis a leírtak alapján véleményem szerint egy olyan folyamatról van szó, mely az egész csoportot

⁴¹ Ezüstpohár: a családfők, akik megengedhetik maguknak egy, vagy akár több ezüstpohár tulajdonosai, melyek aztán a legidősebb fiú, vagy esetenként az öt követő fiúk tulajdonába is száll. Ezt eladni nem szokták, csak ha nagyon nagy bajba kerül a család. Az értéke annál nagyobb, minél több generációra visszavezethető a családban.

⁴² Interakcióscsoport. A fogalmat Bindorffer Györgyitől kölcsönöztem (Bindorffer 2001).

⁴³ A marosvásárhelyi „B” gyülekezetben tett látogatásaimra alapozom a leírtakat. Az imaház két-nyelvű, román és magyar, az istentiszteletek fordítással zajlottak. A hívők megközelítőleg 30-40%-át gáborok tették ki.

érinti úgy, hogy a közösség identitását megtartva változáson megy keresztül, mind szokásait, mind kognitív sémáit tekintve. Azonban mindezt nem tekintem egy, a gádzsók világa felé mutató adaptációs iránynak, mivel nem annyira a gádzsókhoz, mint inkább a hívőkhöz kerülnek ilyenkor közelebb. Létezésük egy másik síkjának tekintem az imaházi életmódot azért is, mert ilyenkor a gádzsó hívőkkel együtt szerzett közös élmények, tapasztalatok és az azonos ismeretek alakítják beszélgetéseiket, ezzel egyetemben az etnikai hovatartozás mellett megjelenik a vallási hovatartozás élménye is, így a megfogalmazásokban a hívők lesznek a „mi”, míg a világiak az „ők”.

Az imaházi viselkedésről elmondottak szombatokon a legtisztábban megfigyelhetők, de azért hétköznapiakon is érezteti hatását az adventista vallás, így a disznóhúst a hívők nagy többsége már egyáltalán nem fogyasztja, alkoholt sem isznak és nem cigarettáznak.⁴⁴ De hogyan mutatkozik meg mindez az öltözködésben? Először is szombaton, az imaházi látogatásokra, ahogyan már említettem, tisztán felöltözködnek. Az egyik gábor asszony említette, hogy azért szeretik az imaházat, mert ott „úgy öltözködnek, mint mi”. Elmondta, hogy a nők ott is hosszú szoknyát viselnek, hosszú ujjú blúzt és kendőt hordanak. Az én figyelmemet is többször felhívták arra, hogy ne nadrágban, hanem szoknyában menjek imaházba. Tehát felfedeztek egyfajta hasonlóságot saját maguk és a hívők viselete között, melyet még jobban kihangsúlyoznak azzal, hogy ők maguk is viseletüket kicsit megmásítják szombatokon. Erre az egyik fiatal nő azt mondta, „azért szeretek imaházba járni, mert ott minden kicsit más”. Ilyenkor a magyar és román asszonyokhoz hasonlóan viselik kendőjüket, vagyis nem hátul, hanem elől kötik meg, sokan színes blúzok helyett inkább fehérrel öltönek és öltözköket kiegészítik a kistáskák, melyben elfér a Biblia, a papírzsebkendő és egy füzet. Más alkalmakkor az asszonyok szinte soha nem hordanak maguknál táskát, mert apróságaik elférnek a szoknya zsebében és zsebkendőt sem hordanak maguknál, mert helyette a szoknyakötényt használják. Tehát ezek apró, de mégis jelentős változtatások. A férfiak öltözeke csak annyiban tér el a hétköznapi viselettől, hogy ilyenkor ők is tiszta ruhát öltönek, és akik máskor nem, ilyenkor felteszik szemüvegüket és előveszik kis aktatáskájukat. Még úgyis, hogy tudjuk, hogy ezen változtatások egy része praktikus szempontokat elégít ki, a szombati viselet az imaházi alkalmazkodás egyik megnyilvánulásának tekinthetjük. Tehát ha elfogadjuk – ahogyan Michael Stewart is megjegyzi –, hogy a cigány viselet a cigány identitás kifejezője (Stewart 1997:95), akkor milyen identitást tükröz ez a fajta, ideiglenes viseletmódosítás?

Mielőtt erre válaszolnék, bemutatom az imaházi viselkedés ellenpólusát, a piaci viselkedést. A piac beszélgetőtársaim kifejezésével élve a „cigányos” viselkedés kifejezője. Itt a gábor piacozók hangoskodással, kiabálással hívják fel magukra a figyelmet, gádzsókkal nem nagyon folytatnak beszélgetéseket, csak ha árujuk értékesítéséről van szó. Velem szemben is, míg az imaházban kézenfogva mutattak be gádzsó és gábor ismerőseiknek, addig a piacon nem keresték velem a kontaktust. Ez utóbbi helyen inkább a gádzsó-gábor ellentét domborodik ki, nyoma sincsen az imaházban tapasztalt csendes, „gádzsó-barát” magaviseletnek. Ruhaviseletükről elmondható, hogy nem más, mint a hétköznapi viselet.

Tehát a fent leírt imaházi és piaci viselkedés tükrében, egyben válaszolva a feltett kérdésre is, elmondhatom, hogy az éppen aktuális helyzethez alkalmazkodva változik viselkedésük és azzal együtt öltözköket is. Míg az imaházban inkább az identitás elrejtése, addig a piacon az identitás kidomborítása kerül előtérbe, és ezt tükrözi a viseletben észrevehető enyhe változás

⁴⁴ A vallás tanításai között szerepel az egészséges életmódra való nevelés. Ezt a Szentírás szószerinti értelmezésével magyarázzák. Ennek megfelelően a disznóhús, disznózsír és alkohol fogyasztása és a cigaretta kerülendő. Mindezeket túl a hús teljes nélkülözését is támogatják, ennek következtében marosvásárhelyi tartózkodásom alatt két olyan gábor férfival is találkoztam, akik vegetáriánusoknak mondták magukat.

is. Fontos itt közbeszúrni, hogy a gáborok elsősorban a piacozásból tartják fenn magukat, a beszerzett árut a piacon értékesítik, éppen ezért ez fennmaradásuk, önmaguk megőrzésének záloga. Már csak ezért sem tekintem az imaházi viselkedést jellemző identitás változatot az adaptáció és akkulturáció első állomásának, hiszen a csoport gazdasági stratégiái erőteljesen önmaguk független megőrzésére utalnak. Tehát ezt figyelembe véve az adventista vallás felvétele és az, hogy nem egyénileg, hanem csoportosan lettek tagjai az egyháznak, inkább egy olyan változást tükröznek, mely a többi cigány csoport közül emeli ki őket. Ahogyan már korábban is bemutatam, minderre a „kiművelődés”, „civilizálódás” kifejezéseket alkalmazták, így egyfajta stratégiának tekintem arra, hogy hogyan határolódnak el más cigányoktól, akik esetleg – mint ahogyan a *gyergyóiak* – öltözködésükben, külső megjelenésükben hasonlítanak ő hozzájuk: „Mióta hívők vagyunk, sok minden változott. Azóta civilizáltabbak lettünk. Előtte sem loptunk, de akkor még volt, aki ivott, a Csabi is ivott, de akkor sokat veszekedtek a Gizivel. Hangosak voltak, de most már nem veszekednek. Civilizálódtunk. 30-35 éve már hogy vannak adventisták mi köztünk. De akkor még kinevettek valakit, ha hívő lett, mert nem értették. Ma már a legtöbben hívők”. „A *gyergyóiak* szőnyegekkel, és textilekkel kereskednek. Ők nem olyan kiműveltek, mint mi. Tartják még a szokásokat: az esküvők egy hétig tartanak náluk. Ők még unokatestvérek között házasodnak. Régen mi is unokatestvérekkel házasodtunk, de ma már szégyen”. Nem állítom, hogy egyszerűen ez lett volna megtérésüknek egyetlen motivációs ereje, de azt állíthatom, hogy nagy szerepe volt abban és azt is érdemes megemlítenem, hogy a közösség tagjai mind egyre többen térnek meg, és ma már egy adventista nem adja lányát nem adventistához.

Az imaházi és piaci viselkedés két szélsőséges magatartásnak tekinthetők. Közte helyezkednek el a hétköznapiak, mikor a viselet se nem gazdasági, se nem vallási szempontból nem bír kifejező erővel. Vagyis pontosabban, mikor például a gábor asszony otthon tölti egész napját és csak a boltba megy ki bevásárolni, akkor nem fordít különösebb figyelmet ruhájára, nincs tudatos közölnivalója vele. Ilyenkor az általuk hagyományosnak tartott öltözködéstől enyhén eltérhet a viselet. Az otthoni munkák végzésekor az asszonyok nem mindig viselik a rakott szoknyát, de mindig hosszú szoknyát hordanak, ami alá, ha hidegebb van, nadrágot, vagy harisnyát is felvesznek. A blúz viselése sem olyan megkötött ilyenkor, gyakran egyszerű pólót vesznek fel otthonra a nők, sőt, ha meleg van, egy szál melltartóban tartózkodnak. A felsőtest eltakarása nem olyan szigorúan előírt, mint az alsótesté, így esetenként férfiak jelenlétében sem takarták el felsőtestüket, de szoknya mindig volt az asszonyokon (vö. Gropper 1975). Az otthoni viseletre tehát elmondható, hogy ilyenkor a ruha funkció-értéke magasabb, mint jel-értéke, vagyis elsősorban nem hovatartozását, és azon belül korát jelzi vele az illető, hanem pusztán a test eltakarása a célja.

A fent leírt kötetlen viselet hétköznapiakon, nappal és otthon jellemző. Azonban estére, mikorra a férjek általában hazaérnek, az asszonyok szépen felöltözködnek férjeiknek. Ha a férfiak otthon voltak, az asszonyok általában az előírásoknak megfelelően viselték ruhájukat, az asszonyok haja fel volt kötve és kendővel eltakarva, ugyanakkor az én párom előtt nem ódzkodtak fésülni és melltartóban szaladgálni. Tehát az előírások a nők részéről főként a közösség férfi tagjai felé betartandók, a nők egymás között, az én és a párom jelenlétében már nem tartják be előírászerűen a viseletet. Így például, mikor kamerával érkeztünk és az egyik asszony elkezdett fésülni, mi nyugodtan jelen lehettünk, de kérték, hogy kamerára ne vegyük fel, mert az szégyen volna, ha mások, a férfiak is látnák. Az egyik fiatal, éppen megházasodott lány meg elmesélte, hogy ő, ha szüleinél van, nem foglalkozik azzal, hogy mit vesz fel, azonban, ha ott van a férje, vagy apósáéknál van, akkor hosszú ujjú blúzt vesz fel póló helyett, és rendesen megköti kendőjét. Tehát a csoport férfi tagjait tiszteli meg elsősorban azzal, hogy viseletét megtartja. Míg saját csoportjának férfi tagjai előtt betartandók a

viseleti szokások, addig egymás között, vagy a gádzsók előtt nem. Ez alapvetően meghatározza a nők viszonyát a viselethez (lásd lentebb).

Láttuk, hogy a nemi szerepek alapján elkülönül a viseleti szokásrendszer, ezt követően felmerül a kérdés, hogy egyazon csoport férfi és női tagjai hogyan élik meg saját viseleti szabályaikat. A nemenként megkülönböztethető identitáskonstrukciók más és más hozzáállást keltenek egyazon csoport férfi és női tagjaiban. A kutatott gábor közösségben a férfiak domináns szerepe számos területen megmutatkozik. A nőkkel ellentétben ők szabadabban mozoghatnak a gádzsó környezetben. A külvilág felé elsősorban a férfi reprezentálja a családot, ők hordják a kalapot, mely fontos szerepet kapott az identitás szimbólumai között, továbbá ők azok, akik az általuk hagyományosnak tartott üstkészítést űzik. Más szóval számos olyan kisajátított jelkép, mely kohéziós jelentéstartalmat hordoz, elsősorban a férfiakhoz köthető. Ezzel szemben a nők, bár viseletükben markánsabban eltérnek a gádzsó vagy más cigány asszonyoktól, mégis a csoport szimbólumrendszerében a női oldal jelképes tárgyai, kiegészítői, mint amilyen például a rakott szoknya és kötény, kisebb karakterizáló szereppel bírnak.

Ez a distinkció a viselethez fűződő viszonyban is tükröződik. A nők viszonyát az egyik asszony találó szavaival vezetem be: „képzeld el Sába, most hogyan néznénk ki ezekben a ruhákban, ha vékonyak lennénk? Mert nektek mehet olyan nadrág, de nekünk nem”. Erre már előtte is többször és többen utaltak, hogy a nőknek testeseknek kell lenniük, mert különben hogyan nézne ki rajtuk a ruha. Vagyis ő azt veszi alapul, hogy a ruha olyan, az adott és megmászhatatlan, és, ha azt akarjuk, hogy jól nézzen ki rajtunk, akkor testünket annak megfelelően kell alakítanunk. Ez van, akinek nem sikerül, közülük gyakran több réteg szoknyát öltenek. Vagyis a nők identitásuk által megszabott adottságként tekintenek viseletükre. Zatta szerint a nőknek ez a fajta megkülönböztető ruhája a cigány nők gádzsóktól való megőrzését szolgálja, mely a férfiakat segíti, hogy ellenőrzésük alatt tarthassák a másik nemet (Zatta 2002:103). Williams állítása szerint a nők a hagyományörzés megtestesítői, az állandóság képviselői (Williams 2000:191). Mindkét megállapítás megfelel az általam megfigyelteknek is. A nők viselete – mint ahogyan már említettem – nagyobb eltérést mutat a gádzsó öltözködéshez képest, mint a férfiaké, így identitásuk elrejtésére kisebb esélyük van. Például magyarországi ismeretségünk⁴⁵ alatt az egyik asszony elpanaszolta, hogy nincsen biztosítása, de mindenképpen orvoshoz kell mennie, viszont az orvos, mikor meglátta, kérte, hogy legközelebb ne színes rakott szoknyában jelenjen meg. Azért hozta szóba, hogy megkérdezze, véleményem szerint milyen szoknyát vegyen fel, mely legkevesbé árulkodik hovatartozásáról. Főként külföldi tartózkodásuk alatt a nők gyakran falba ütköznek viseletük miatt, ami viszont Marosvásárhelyen és környékén nem okoz gondot. A férfiak ezzel szemben elmondták, hogy ha olyan helyekre mennek, ahol jobb, ha nem veszik figyelembe cigány hovatartozásukat, kalapjukat levetik. Így elmondták, hogy a határon, magyarországi hivatalokban és külföldi piacokon nem hordják kalapjukat. Az egyik gábor férfi ezt úgy fejezte ki, hogy ő azért nem hordja külföldön kalapját, mert ott nem látják a cigányok és viselésével nehezebb helyzetbe kerülne. Tehát a megélhetés, jólét és a hagyomány kerül mérlegre ebben az esetben, ahol – ahogyan sok cigánykutató leírta már (lásd Piasere 1997; Stewart 1997; Zatta 2002) – a rugalmasság kerül fölénybe, és identitásuk megőrzése mellett alkalmazkodnak a környezet támasztotta feltételekhez. Önazonosságuk megőrzése, és gazdasági megélhetésük érdekében etnikai identitásuk külső jegyeit elrejtik. Barth szerint az ilyen és hasonló jelenségek valamilyen módon a társadalmi és gazdasági érdekek megvédése miatt jelentkeznek (Barth 1969). Ez a jelen esetre mindenképpen alkalmazható. A nő, aki nem cserélheti le

⁴⁵ A kutatást Budapesten kezdtem 2003 nyarán, majd számos délutáni látogatás után utaztam ki rokonaihoz Marosvásárhelyre.

ruháját, és ezzel a hagyományörző szerepét vállalja magára, ennek megfelelően külföldön otthon marad és nem vesz részt a piacozásban, az teljesen a férfiakra hárul, akik könnyedében elvegyülhetnek más etnikus csoportok között. Ebből adódik, hogy mindaz a cigányokra jellemző rugalmasság és hagyományörzés a férfi-női szerepek kiegyenlítődésén keresztül valósulhat csak meg. Más szóval, a szerepek elosztásával a csoport képes határait fenntartani, nem beolvadni a magyar vagy román többségi társadalomba, ugyanakkor alkalmazkodni a külvilág teremtette változásokhoz és elvárásokhoz.

A férfiak saját viseletükhöz fűződő kapcsolata továbbá abban is különbözik az asszonyokétól, hogy ők azt nem annyira adottságnak, mint inkább egy választható opciónak tekintik: „Mi a kalapot azért hordjuk, mert szeretjük. Nem olyan, mint a nőknél a kendő, mert a kendőt viselni muszáj. A Dzsitta is viseli a kendőt, pedig őt csak egyszer elvitte egy fiú Ákosfalvára, aztán hazajött, de azóta viseli a kendőt. Pedig nem aludtak együtt, de viselnie kell. A kalapot nem muszáj viselni. De bajuszt, amikortól elkezd nőni, hordjuk. Pajeszt is lehet hordani... Adidast nem viselünk, mert mit mondanának”. Tehát a férfi szabadabban éli meg viseletét és inkább csoportja iránti tiszteletének kifejezőjeként tekint rá.

A fentiekben felvázoltam, hogy a nemek szerint milyen különbségeket sorakoztathatunk fel a viselethez fűződő kapcsolatokra vonatkozóan. Leírtam, hogy míg a férfiak szabadabban viszonyulnak a viseleti szokásokhoz, a nők azt merevebben értékelik. Ennek kapcsán nem szabad figyelmen kívül hagynunk azt, amit már fentebb is említettem, hogy a nők döntési szabadsága nemcsak ezen a téren kisebb. A nőknek kisebb az esélye arra, hogy szabadon mozogjanak, ők azok, akiket jobban kötnek az otthoni munkák, a gyerekek, ezzel szemben a férfiak könnyedén napokat töltenek távol otthonuktól, akár hirtelen elhatározásból, hamar útnak indulhatnak. Ezentúl viszont azt is érdemes megemlítenem, hogy bár a férfiak szabadabban élik meg mind mindennapjaikat, mind a viseleti szokásokat, azért azok mégsem tekinthetők egyszerűen az egyéni akarat függvényének. Inkább a csoport érték- és normarendszere nyilvánul ilyenkor meg, a nemi szerepekre visszatérve azzal a különbséggel férfi és nő között, hogy a férfi a csoport akaratát saját akaratától függőnek tekinti, magát mint annak részét és alkotóját mutatja be, míg az asszonyok inkább annak passzív résztvevőjeként nyernek bemutatást. Hogy ezt példázzam, elsősorban elég visszautalnom a bemutatkozásra, mely csoportbemutatókat főként férfiaktól jegyeztem fel, és melyek mind többes szám első személyben hangzottak el. „Nálunk az a szokás...” kezdetű mondatok, az „adventisták vagyunk” megjegyzések mind a csoport férfi képviselőitől hangzottak el. Továbbá a „mi kalapos gábor cigányok vagyunk” ugyan az egész csoportra értendő, mégis a kalap férfiviselet, és így elsősorban a férfitagokon keresztül különbözteti meg a csoportot másoktól. Hogy soroljam a példákat, az adventista vallás is főként a férfiakon keresztül jutott el a családokig, a legtöbb család, akikkel beszélgettem és kértem, hogy sorra mutassák be, kik lettek tagjai az adventista egyháznak, mind férfitagokkal kezdték. Az általam jól megismert család is a még élő idős családfő legidősebb fia miatt költözött Kolozsvárról Marosvásárhelyre. Példáimmal tehát arra mutattam rá, hogy az egész csoportot, vagy annak csak részét érintő változások főként a férfiakon keresztül jutottak el nagyobb közönséghez, vagyis a nő inkább az alkalmazkodó szerepét vállalta magára.

A nemi szerepek már fiatalon, egészen kicsi korban jelentkeznek. Egy fiút szabadabban nevelnek, könnyedebben járhat otthonról és kevesebb otthoni feladatot adnak nekik, mint a lányoknak. Az egyik 14 éves fiú, akivel beszélgettem a viseletről, elmondta, hogy ő akkor veszi fel a kalapot, ha *neki úgy tetszik*, vagyis saját akaratán múlik. A fiú az általam jól ismert család fiatal tagja volt, így sokat találkoztunk, és elmondhatom, hogy valóban, utcán hol viselte, hol nem, azonban ha messzebb mentek, piacra, vagy az imaházba, akkor rendszerint feltette a kalapot. Ebből én arra következtetek, hogy vannak helyzetek, amikor illik a kalapot viselni, de arra az egyén mégsem szabályként tekint, hanem saját, szabad akaratából teszi fel.

Ezzel szemben mikor két fiatal lánnyal (12 és 14 évesek) és egy 27 éves fiatalasszonnyal beszélgettem, a lányok arról panaszkodtak, hogy anyjuk pár éve rájuk parancsolt, hogy nadrág helyett ennyi idősen már szoknyát öltsenek: „Ha nem hordunk szoknyát, az szégyen. Nálunk ez így van, mert mióta cigány az cigány”. Először azt mondta, hogy édesanyja elverné, ha még mindig nadrágot hordana, majd azt, hogy „szégyen”. Tehát fiatalon az egyén megtanulja, hogy mit szabad, és mit nem. Elsajátítja csoportjának értékrendszerét és azon belül a normatív öltözködési mintákat. Ez generációkon keresztül jut el a fiatalokhoz, akik ezt *szabad – nem szabad* oppozícióra bontják le. A fiúknak, mint ahogyan már utaltam rá, a közösség nagyobb mozgási teret engedélyez, így a szabad – nem szabad oppozíció idősebb korokban nem szabályozó rendszerként fog megjelenni a normatív viselkedésminták terén, hanem inkább mint egy kulturális repertoár, melynek elemei szabadon választhatók és alkalmazhatók.

Viselet és változások

Az eddigiekben a jelenben vizsgált öltözködési szokásokat és annak az etnikus identitáshoz fűződő viszonyát vizsgáltam. A továbbiakban főként a ruházat és kiegészítők régi és új elemeit kísérelem meg bemutatni, és azt, hogy ezekhez milyen képzetek társulnak. A dolgozat elején bemutattam, hogy bizonyos ruhakiegészítőknek nagyobb jelentőséget tulajdonítanak, és azt is, hogy vannak új elemek, melyekre mint szimbolikus elemekre kisebb vagy egyáltalán semmilyen hangsúlyt nem helyeznek. Ezt próbálom meg bemutatni, és azt, hogy miként nyernek az újabb elemek az elsajátítás folyamatában új értelmet. Fontosnak tartom azt, hogy erre kitérjek, hiszen a kulturális elemek internalizálása és azoknak bizonyos jelentéstartalmakkal való felruházása fontos szereppel bír az identitástartalmakban.

„Hagyományaik szerint a cigány közösségek kölcsönvesznek azoktól a kultúráktól, amelyekkel érintkeznek: ez valódi elsajátítási gesztus, mivel arról van szó, hogy különbözőek legyenek abban, ami azoknál megvan, akiktől különbözni akarnak. A kölcsönvett kulturális vonások leginkább átalakulnak abban a folyamatban, amelynek végére valami nem cigánnyá válik...” (Williams 2000:294). Az öltözködés vonatkozásában tisztán bemutatatható ez a folyamat. A ma már viselői által „cigányosnak” nevezett ruha valaha a környező csoportok viseletéhez tartozott.⁴⁶ Ma már azok a csoportok, jelen esetben a háromszéki magyarok nem viselik, viszont a gáborok azt sajátjukként, megkülönböztető viseletükként őrzik. Legjobb példa erre a lajbi, melyet főként az idősebb férfiak hordanak. Ez a fekete bőrből készült mellény a férfiak, általuk tradicionálisnak tekintett viseletéhez tartozik: „...ez ősi, ezek megvannak, mióta a gáborok... pitykés dolmány, viselték a magyarok, más nem viselte, csak a gáborok. Én ha meghalok hagyom Csabinak”. Saját szóhasználatukban a pitykés dolmány, vagy lajbi tehát a férfiak között apáról a legidősebb fiúra (Csabi beszélgetőtársam legidősebb fia) száll. Majd az hátrahagyja saját fiának: „A pipát és a gombokat az apámtól, az meg annak apjától örökölte”. A lajbi, mely a családon belül öröklődik, általában nagy méretű ezüstgombokkal díszített. Tehát vannak az öltözködéssel kapcsolatos tárgyak és kiegészítők, olyanok, mint a lajbi, az ezüstgomb, régebben a pipa, melyek értékkel bírnak és folyamatosságot fejeznek ki. Ilyen családi presztízs értéket kifejező tárgy még az említett ezüstpohár, mely szintén apáról fiúra száll. Ezek olyan értékek, melyek a ma élő gáborokat a múlthoz, saját felmenőikhez, saját ősikhez kapcsolják. És bár ezek ily módon a kontinuitást és öröklődést képviselik, mégis láthatjuk, hogy az öltözők a magyarok használatában is volt. Ennek ellenére sajátjukként tekintenek rá.

Hasonló szerepe van még ehhez a kalapnak. Az általában fekete, de nem ritkán barna vagy néha szürkés, drappos, széles karimájú kalap az előbb említettektől eltér abban, hogy az nem

⁴⁶ Lásd Kogălniceanu 1975; Achim 2001.

öröklődik apáról fiúra. A fiúk már fiatalon, tíz éves koruk körül megkapják saját kalapjukat. Állításuk szerint a zsidóktól vették át ennek a fajta kalapnak a viseletét, ezért „zsidókalapnak” is nevezik. Az egyik gábor férfi elmondta, hogy „...a zsidókat szeretjük, tőlük vettük át ezt a kalapot, amit hordunk. És tőlük loptuk a kereskedelmet. Régen tőlük vásároltunk fel árut reggel, vittük eladni és este kifizettük, amit eladtunk. Velük nem jó üzletelni, mert ugyanolyan ravaszak, mint mi. A zsidót nem lehet átverni. Azért olyan gazdagok”. Tehát megint egy olyan öltözködési elemmel találkozunk, melynek bár az eredetével pontosan tisztában vannak, mégis saját, megkülönböztető viseletüknek tekintik, olyannyira, hogy a „mi kalapos gábor cigányok vagyunk” rövid önmeghatározásban is szerepet kapott.

„Régen bársonynadrágot viseltünk, jó volt, ha koszos volt, de most már kiment a divatból” – mondta egyik beszélgetőtársam. A bársonynadrágot nem csak ő említette meg, mint a letűnt viselet egy jellegzetes darabját. Hasonlóan a mai férfiviselet elemeihez, régebben az adott megkülönböztető, egyen megjelenést a gábor csoport férfi tagjainak.

Továbbá míg ma a bajusz, addig régen a szakáll jellemezte a gábor férfiakat: „Három ember volt itt a gáborok között, akinek szakálla volt. Ők meghagyták, mert régen is úgy volt a mi szokásunk, hogy szakállat viseltek a férfiak, de ma már nem, mert járnak más országokba is, és akkor nem jó, hogyha hosszú szakálla van az embernek”.

A nők viselete a csoport önmeghatározásában ezzel szemben kisebb szerepet kapott. És bár a viselet határozottan más megjelenést biztosít a gábor nőknek más cigányokkal és gádzsókkal szemben, a csoportleírásokban mégsem hangsúlyozzák ki azt oly mértékben, mint a férfiak öltözködését. A női ruháknak nincsenek öröklődő elemei és megfigyeléseimre hagyatkozva leírhatom, hogy több új elemet sajátítottak el az utóbbi időkben, mint a férfiak. Egyik férfi beszélgetőtársam elmondta, hogy a nők régebben nem hordhattak alsóneműt, melltartót és papucsot sem viselhettek, mert megszólták őket. Azonban az elmúlt egy-két évben már a legtöbb asszony hordja ezeket a ruhadarabokat. Majd említette, hogy esernyőt még mindig nem illik hordaniuk.

Továbbá az adventista vallás megjelenése azon túl, amit már fentebb említettem, még egy változást hozott a viseletet illetően, mely azonban a már leírtaktól eltérően nem csak az imaházi napokon figyelhető meg, hanem hétköznapi napokon is. Ez a nőket érintő arany ékszerek elhagyása. Az adventista vallás tanai nem nézik jó szemmel az arany kiegészítők viselését. Ennek megfelelően az adventista asszonyok nem viselnek nagy arany fülbevalókat, ami viszont közkedvelt nem adventista gábor körökben.

Az imént leírtak sok mindent elárulnak a viseletről vallott nézetekről. Már fentebb említettem, hogy a viseletről úgy állítják, az nem változott, mióta vannak gáborok, mégis, ha jobban körülírjuk, számos újabb és újabb elem épült be a viseletbe az évek során. Vagyis a ruha változhat, ezzel szemben az ahhoz fűződő viszony, illetve a ruha szerepe az, ami állandó. A ruha megkülönböztet és elhatárol. Mindegy, hogy éppen milyen elemek alkotják, a szerepe nem változik. Tehát így lehet az, hogy az állandóan újabb és újabb elemekkel bővülő és a régi elemeket magából kilökő viselet a gábor identitásban állandónak mutatkozik.

A viselet sokrétű jelentései

A régi és új elemeket ötvöző, kontinuitást képviselő viselethez fűződő képzetekről már tettem említést, azonban mindez csak belülről értelmezhető. Arra is kitértem a fentiekben, hogy mit jelentenek a csoporton belül a viselet különböző variánsai, illetve mennyire eltérőek ezek a változatok. Ezen kívül azonban érdemes megvizsgálunk, hogy a viselet milyen jelentéseket szán kommunikálni a külvilág felé.

A viselet mind az azt belülről megélők, mind a külső megfigyelők számára a társadalmi hovatartozásról árulkodik. Egy kommunikációs eszköz és egyben etnikus szimbólum ez, melynek jelentései többféleképpen interpretálhatóak, attól függően, hogy mely nézőpontból tekintünk rá. Belülről elsősorban, mint már említettem, a nemi szerepektől függően különböző jelentései lehetnek a viselőinek. Kifejezi vele egyrészt együvé tartozását, tiszteletét csoportja felé, vagy a nők esetében inkább a csoportja felé történő megadást, elfogadást. Továbbá a ruha elárulja viselőjéről, hogy milyen korú és házas-e.

Egy külső szemlélőnek mindez más. Neki mindez azt fejezi ki, hogy az egyén ahhoz, az adott csoporthoz tartozik. Arról árulkodik, hogy az az egyén másféle. Továbbá nem csak hogy más csoporthoz, de külsője alapján könnyen körülhatárolható csoporthoz tartozik az illető. Ez utóbbi talán a legfontosabb a gáborok szemszögéből, hiszen – ahogyan a korábbi interjúrészekből is kiderül – a csoport nagy hangsúlyt fektet a külvilág felé közvetített kép pozitív megítélésére. Az adventista egyházhoz való tartozás és az azzal együtt megjelenő attribútumok – és mindezek együttes hangsúlyozása – mind erre a pozitív képre való törekvést támasztják alá. Tehát a cigány gyűjtőfogalom sztereotípiáira reflektál, mely fogalom negatív konnotációival nagyon is tisztában vannak: gyakran elhangzottak jelenlétemben olyan megjegyzések, mint „ne cigánykodjatok”, „ne úgy egyetek, mint a cigányok”. Ezek félig-meddig nekem szóltak és nem is annak a gyerekek, akiket ezzel közvetlenül megcéloltak. A „cigánykodást”, vagy „cigányos viselkedést” a rendetlen, hangoskodó magatartásra értették. Más, a cigány sztereotípiákkal szembeszálló megnyilvánulásként értelmeztem továbbá azt az esetet, mikor az asszonyok a szőnyeget az udvaron mosták, rendetlenség volt a ház körül, a ruhák a kerítésen és madzagokon száradtak. Ebben a helyzetben arra kértek, hogy ne rögzítsük azt filmen, mert az „olyan cigányos”. Tehát mindazok ellenére, hogy egy pozitív önképpel bírnak és magukat cigánynak vallják, vannak általuk cigányosnak megítélt jelenetek, melyeket nem akarnak rögzíteni, melyek kapcsán jelzik, hogy azért tudják ők arról, hogy az „cigányos”. Vagyis saját cigány létüknek ők más képet szántak, amit a gádzsó köztudatban is hangsúlyozni szeretnének. Ebben a viseletnek az a szerep jutott, hogy elhatárolja őket más cigányoktól és pozitív tartalmat közvetítsen.

Az eddigiekből, bár külön nem említettem, következik, hogy a viseletnek létezik egy szándékolt kommunikációs szerepe, melynél ugyanúgy, ahogyan már említettem, nem a ruhadarabok számítanak, hanem azoknak megkülönböztető funkciója.

„Külkapcsolatok” a viseleten keresztül

Most a viseletnek egy némiképp más aspektusára térek rá. Arra, hogy a ruhák miképpen kapcsolják a gáborokat az őket körülölelő világ etnikumaihoz.

A gáborok ruháikat gádzsóktól szerzik be. A férfiak kalapjaikat elsősorban Debrecenben, állításaik szerint 20-30 ezer forintért veszik meg. A nők ruhája hasonlóan nem olcsó, az anyagért akár 20-30 ezer forintot is kifizetnek, melyhez még hozzájön a varrás költsége, ami figyelembe véve azt, hogy általában 6-8 méteres anyagból készül, szintén pár ezer forintba rúg. Tehát ezeknek a ruhadaraboknak ára van, melyet a gádzsó beszerzőknek, varrónőknek juttatnak. A többi ruhadarab már olcsóbb, különösen úgy, hogy sokan a gáborok közül ruhakereskedelemmel foglalkoznak. Bálákban nagymennyiségű ruhát szereznek be, majd azt piacokon értékesítik. Ezek között a ruhák között főként a gyerekeknek gyakran akad egy-két darab. Így az, ami egyéb kapcsolataikról is elmondható, hogy a gádzsókkal fenntartott kapcsolatokon keresztül tartják fenn magukat, a ruhák beszerzésén és értékesítésén keresztül is követhető. Ugyanis egyrészt megveszik viszonylag magas áron a kis mennyiségben gyártott anyagot és a máshonnan beszerezett ruhákat más síkon értékesítik.

„Az csakúgy jön, ha mások azt hordják, mi is azt hordjuk” – mondta az egyik gábor asszony, arra, hogy milyen anyagokat részesítenek előnyben és azt honnan szerzik be. Általában egy gábor asszony nagyobb mennyiségű ruhaanyagot vesz, majd azt más asszonyoknak eladja. Az nem bír nagyobb jelentőséggel, hogy honnan szerzik be, de arról tiszta elképzeléseik vannak, hogy milyennek kell lennie egy nekik megfelelő anyagnak. Jöhet az a világ bármely részéről, ami fontos, az az, hogy „legyen olyan színes, amit hordani szoktunk, tudod...”. Ezt akkor mondták, mikor kérték, hogy édesapám szülőföldjéről, Afrikából kendőt hozzak, ami az említetteken túl még „legyen nagy”, és „ne legyen túl sötét”. Ilyen és hasonló esetekben, mikor ruhaanyagokról vagy más általuk használt dolgokról beszélünk, az asszonyok mind nagyon jól tudták, hogy „mi nekünk ez tetszik”. Gyakran mondták, hogy „mi ezt szeretjük”, „mi így főzünk” egész csoportjukra érve. Még ha csak egy-egy asszonnyal beszélgettem, akkor is gyakran saját szokásaira és preferenciáira a „mi” többessel válaszolt. Így ezekben az esetekben is a gábor kognitív sémára jellemző csoporttudat és hovatartozás tudata nyilvánult meg, úgy, hogy saját magát, mint a közösség részét jelenítette meg.

Már említettem, hogy sokan a gáborok közül ruhakereskedelemmel foglalkoznak, mégis ritkán ajánlottak fel nekem ruhákat otthonukban megvételre. Ezzel szemben sokszor adtak ajándékba olyan ruhákat, melyeket ők már valamilyen oknál fogva nem viseltek. Így kinőtt női felsőket, sálakat, mert arra azt mondták, hogy ők nem hordanak olyat, vagy például az egyik idős asszony kinőtt szveterét ajánlotta fel a páromnak mondván „ő hordhat olyat, de nálunk a férfiak nem hordanak olyanokat, nálunk szégyen, ha egy férfin sok ruha van”. Tehát tisztában vannak a gádzsó öltözködési szokásokkal is, amire a megszólalóknak szükségük is van, hiszen ruhakereskedelemmel foglalkoznak.

Befejezés

Bemutattam a gáborok viseleti szokásait, az ahhoz fűződő viszonyokat női és férfi vonalon. Mindezt összevetettem a gábor identitás egyéb külső megnyilvánulásaival. Leírtam, hogy milyen szerepet tulajdonítanak a ruházkodásnak, hogy az hogyan fejezi ki az összetartozást, az etnikus hovatartozást. Ezek után bemutattam, hogy milyen változások alakították és mind a mai napig alakítják a viseleti szokásokat. Mindezt igyekeztem úgy leírni, hogy rávilágítsak a viselet és identitás közt húzódó kapcsolatra, és hogy megjelenítsem milyen mértékben követhető nyomon az identitás tartalmainak változása az öltözködés terén.

Következőként levonható, hogy a gábor viselet az etnikus reprezentáció egyik meghatározó eleme. Egyes darabjai olyan jelentéstartalmakat hordoznak, melyek szimbolikusan a gábor szubjektív hovatartozás-tudattal vannak összefüggésben és hasonlóan a gábor identitás jelenségéhez, viselőik szerint múltba nyúló gyökerekkel rendelkeznek, így a kontinuitást képviselik. Ezeknek a daraboknak szerepe van a gábor csoporton belüli kulturális kohézió fenntartásában, ugyanúgy, mint a nyelvnek, a közös származástudatnak, viselkedésmintáknak és szokáserkölcsöknek. Mindezekkel együtt a kulturális kontinuitást biztosítják. Másrészt rámutattam arra, hogy férfi és nő egyazon közösségen belül más és más kognitív sémákat sajátít el és más és más határozza meg viszonyát a viseleti szokásrendszerhez. Továbbá a ruha az etnikus jegyek közt azért kap kitüntetett figyelmet, mert mint az identitás külső megnyilvánulása közül valamit a másikkal. Ennek az üzenetnek tartalma és értelmezése is változhat az idő és hely függvényében, ami viszont nem változik, és amíg az etnikum-viselet reláció fennáll, addig létezik, az a közlés aktusának megléte. Ezt próbáltam meg körülírni.

Lezárásképpen idézem az egyik gábor idős párt, azt, amit akkor mondtak el, mikor rákérdeztem, hogyan ismerik meg egymást és másokat:

Asszony: Tudja mindenki, hogy kihez tartozik. Mi mással nem párosodunk ... mindenki az ő nemzetjével.

Én: És a ruha?

Asszony: Nem a ruha, a ruhát lehet cserélni.

Férfi: De mi nem cseréltük ... ezek megvannak, mióta a gáborok...

Hivatkozott és felhasznált irodalom

ACHIM, Viorel 2001 *Cigányok a román történelemben*. Osiris, Budapest.

BARTH, Fredrik 1970 *Ethnic Groups and Boundaries*. George Allen & Unwin, London.

BARTH, Fredrik 1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Régió*, (1):2-25.

BINDORFFER Györgyi 2001 *Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban*. Új Mandátum, Budapest.

BOGLÁR Lajos 1996 *Mítosz és kultúra*. Szimbiózis, Budapest.

BOGLÁR Lajos 1995 *Vallás és kultúra*. ELTE-BTK, Budapest.

BOGLÁR Lajos 2001 *A kultúra arcai*. Napvilág Kiadó, Budapest.

CSEPELI György 1998 *Előítélet és antiszemitizmus*. József Műhely Kiadó, Budapest.

ERIKSEN, Thomas Hylland 2002 „Etnikai osztályozás: mi és ők”. *Kultúra és Közösség*, III/2:61-67.

FLÓRIÁN Mária 2001 *Magyar parasztviseletek*. Planétás Kiadó, Budapest.

FORMOSO, Bernard 2000 „Cigányok és letelepültek” In: *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Prónai Csaba (szerk.) Új Mandátum, Budapest.

GÁBORJÁN Alice 1985 *Magyar népviseletek*. Corvina, Budapest.

GROPPER, Rena C. *Nagyvárosi Cigányok. Kulturális minták és túlélés*. (magyar kiadatlan fordításban. Eredeti: Gropper, R.C. 1975 *Gypsies in the City*. Darwin Press, Princeton, New Jersey).

HAJNAL László Endre 2000 „Nagyvárosi cigányok”. In: *Romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Kemény István (szerk.) Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest.

HAJNAL Virág – PAPP Richárd 2004 „*Mint leveleket a vihar...*”. Forum Könyvkiadó, Szabadka.

KOGĂLNICEANU, Mihail 1975 *A parasztság sorsának könnyítése*. Kriterion, Bukarest.

PIASERE, Leonardo 1992 „Roma and Romá in North-East Italy: Two Types of Territorial Behaviour in the Same Larger Territory”. In *Mobility and Territoriality – Social and Spatial Boundaries among Foragers, Fishers, Pastoralists and Peripatetics*. Michael J. Cashimir and Aparno Rao (szerk.) Berg Publishers, Oxford, 271-292.

PIASERE, Leonardo 2000 „Leonardo Piasere válogatott tanulmányai”. In: *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Prónai Csaba (szerk.) Új Mandátum, Budapest.

PRÓNAI Csaba (szerk.) 1997 *Piasere: Ciganológusok szerelmei*. ELTE-BTK Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest.

- ROOSENS, Eugene E. 1990 *Creating Ethnicity – The Process of Ethnogenesis*. Sage Publications, London.
- SIIVONEN, Katriina 1999 „Outward Appearance as an Expression of Ethnicity and Otherness”. In *Ethnic Communities, Ethnic Studies, Ethnic Costumes Today*. Kodolányi, János (ed.) Hungarian Ethnographical Society, Budapest.
- SZILVÁSI József (szerk.) 1997 *A hetedik napot ünneplő adventisták hitelvei*. Advent kiadó, Budapest.
- STEWART, Michael Sinclair 1997 *The Time of the Gypsies*. Westview Press, Oxford.
- TURNER, Victor 2002 *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Osiris, Budapest.
- WILLIAMS, Patrick 2000 „Patrick Williams válogatott tanulmányai”. In: *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Prónai Csaba (szerk.) Új Mandátum, Budapest.
- ZATTA, Jane Dick 2002 „Cigányok, romák – a köztes határok kultúrája”. In: *Cigányok Európában 2. Olaszország*. Prónai Csaba (szerk.) Új mandátum, Budapest.

„Ha lesz belőle miniszter, lesz belőle – ha nem lesz, akkor is az én gyerekem”

Három interjú cigány családdanyákkal

1997-ben három interjút készítettem cigány családdanyákkal arról, milyen tapasztalataik vannak az intézményes oktatási rendszerről, milyen elvárásokat fogalmaznak meg az oktatási intézményekkel szemben és ezek mennyire teljesülnek, illetve arról milyen az adott családok gyermeknevelési gyakorlata: a gyermekek helye a családban, a velük szembeni elvárások, a fegyelmezési módszerek, a gyermekek leendő perspektívái ahogy az anyák megfogalmazzák őket. A három interjú egyikét Észak-Kelet Magyarországon készítettem, egy hétezer lelket számláló városban, kettőt pedig Budapest VII. kerületében.

Egy három interjúból álló sorozat még a „kutatás” nevet sem érdemli meg, legfeljebb ha „adatgyűjtésnek” nevezhető, így nyilván nem lehet célom az elhangzottak bármilyen csoportra való általánosítása. Az, hogy a beszélgetőtársaim által mondottakat nem teljes egészében adom közre, elsősorban műfaji-terjedelmi okokkal magyarázható: szívem szerint ezt tenném, az adott keretek között azonban kénytelen vagyok bizonyos elemzési szempontok szerint kiemelni és csoportosítani egyes megnyilvánulásokat és kihagyni másokat. Jelen írás jelentőségét így is elsősorban abban látom, hogy általa nyilvánosságot kapnak a három cigány anya által megfogalmazott gondolatok, és talán az elemzés szempontjai szerint mégoly önkényesen felszabdalt szövegből is életre tud kelni három egyéni hang, három személyes nézőpont.

A három családdanya – megélhetés, család, lakókörülmények

(A leírt adatok többségét az interjúk során tudtam meg maguktól az érintettektől. Amikor az információ más forrásból származik /óvónők, pszichológus, védőnő/, megjelölöm az adatközlőt. A lakókörnyezet leírásánál saját észleléseimet adom át a saját szavaimmal.)

Az első interjú Budapesten, a VII. kerületben készült, egy 26 éves fiatalasszonnyal, akinek négyéves kislánya középső csoportos óvodás. A kislány apjától elvált, most egy másik férfival él, akitől gyermeket vár. A pszichológus véleménye szerint enyhén értelmi fogyatékos, amit azért nehéz észrevenni, mert praktikus intelligenciája viszont igen magas.

Hajdú megyében született, állami gondozottként élt 14 éves koráig, majd kisállattenyésztőnek tanult a helyi állami gazdaságnál. Ezután egy évet családjával töltött, ahonnan 16 évesen megszökött, és egy évig alkalmi munkákból élt Budapesten. Még az intézetben rászokott az italra és a kábítószerre, ebben az időszakban azonban elvonókúrán vett részt. Azóta stabil munkahelye van: tizedik éve takarítónőként dolgozik a BKV-nál, a minimálbér körüli fizetésért. Elmondása szerint főnökei megbecsülik, megbíznak benne. Időnként biztonsági őrként is alkalmazták ugyanott, olyankor takarítónői fizetésének négyszeresét is megkeresi. Jelenleg táppénzen van mint veszélyeztetett terhes.

Családjával semmilyen kapcsolatot nem tart, nem is akar. Elvált férjével sem találkozik, akitől a láthatási jogot is megvonta a gyámhatóság. Élettársával és kislányával egy egyszobakonyha-fürdőszobás lakásban élnek egy körfolyosós bérházban. A szomszédban lakó idős (nem cigány) asszonyt tiszteletbeli anyukájának tekinti, kölcsönösen segítik egymást. (Mikor a folyosón szembetalálkozunk vele, utánakiabál: „Szeretlek!”. Az idős asszony visszakíált: „Én is téged!”).

A szoba berendezése jó állapotú bútorokból áll. Az anya panaszkodik, hogy nem tudnak kiságyat venni a születendő gyereknek.

A második beszélgetés egy északkelet-magyarországi kisvárosban lakó cigányasszonnyal és családjával készült. A család a város szélén, a vasútnál lakik, vályogtéglából épült putrikban. Abban az épületben, ahol a beszélgetés zajlott, a negyvenkét éves asszony és második férje laknak, kétéves kislányukkal és a férfi felnőtt fiával. Az asszony előző házasságából született, húsz év körüli lánya a szomszédos házban lakik férjével és három kisgyerekével, de a többi négy szomszédos putri lakói is mind unokatestvéri fokon rokonai egymásnak.

A húsvét vasárnap (és talán a látogató) tiszteletére összegyűlt az egész rokonság a szobakonyhás, döngölt padlós házba, amelynek szemlátomást csak az egyik helyiségét (a konyhát) használják rendszeresen, a másik a tisztaszoba, itt zajlik a beszélgetés. A konyhában nagy hűtőszekrény, gáztűzhely található. A beszélgetésből kiderül, hogy mosógéppel mosnak, még hozzá a gyerekek miatt igen sokat. A tisztaszobában nem márkás de jó állapotú hifitorony, később az interjú során ezt be is kapcsolják, cigányzenét hallgatnak.

A család alkalmi mezőgazdasági és kőműves munkákból, a betakarítás után a földeken maradt torma begyűjtéséből és segélyekből tartja fenn magát. Az negyvenegy éves asszony és öt testvére már itt születtek, az ő szüleik és azok rokonai telepedtek át erre a környékre Szabolcsból.

Harmadik beszélgetőpartnerem harmincas éveiben járó asszony, szintén a hetedik kerületből. Férjétől elvált, de csak papíron, valójában együtt élnek egy másfél szoba-összkomfortos, telefonos lakásban, két alsó tagozatos és egy óvoda kislányukkal.

Mint mondja, jövedelmük kb. 48 ezer forint egy hónapban, ebből kijönnek, de elég szűkösen. A szobában, ahol a beszélgetés zajlik bőr ülőgarnitúra, nagyképernyős színes tévé, padlószőnyeg, tapéta látható. Az óvodában azt hallom, a gyerekeket reggel nagy fehér autón viszik óvodába-iskolába – a férfi autókkel kereskedik. Az anyuka több munkahelyen dolgozott már, például irodában iktatóként, menzán konyhásként, jelenleg a háztartást vezeti.

Édesanyja vidéken lakik, de mind a nyolc gyereke Pesten él, ebből öten édestestvérek, a másik három lány csak az anyjukról. A többi testvér egymás közelében lakik, sokat van együtt a család, segítik egymást ruhákkal, munkával, gyerek-felügyelettel.

Az interjúszituáció sajátosságai

Interjúkészítőként státuszomat mindhárom helyszínen az jellemezte, hogy, ha közvetve is, de közöm volt az oktatási-gyermekgondozási szférához: vidéken nővérem, a helyi a védőnő, Budapesten pedig az óvoda pszichológusa ismerttetett össze interjúalanyaimmal. Ennek a ténynek minden bizonnyal volt hatása az elhangzottakra.

A beszédhelyzet egyik alapvető jellemzője volt a tartalmi-formai meghatározatlanság. Ennek az lett az eredménye, hogy az interjúk erősen strukturálatlanok és egymással is kevés tematikus átfedést mutatnak, ami megnehezíti az összehasonlító elemzést. Az azonban, hogy a beszélgetések kevésbé voltak irányítottak, egyúttal új szempontot is kínál: az is sokat elárul, hogy az adott helyzetben mi az, amit az interjúalany magától megemlít, mi az, amit a tágn megadott témakörrel (gyereknevelés) kapcsolatban fontosnak tart szóba hozni.

Módszertani szempontból talán nem érdektelen megemlíteni, hogy a kommunikáció során néha előadódott nyelvi nehézségek, mivel voltak bizonyos szavak, kifejezések, nyelvtani alakok, amelyek a felek nyelvi rendszerében különböztek egymástól. Az első interjú során ilyen volt például az általam eddig ismeretlen ‘dovi’ kifejezés, amivel arra utalt a házigazda,

hogy ideje lesz kivenni a teából a filtert mert nagyon erős lesz („*Mán dovi lesz, nem?*”). A második beszélgetés egy pontján egy rosszul megfogalmazott kérdésemet értik félre beszélgetőtársaim: „*Mesélni tetszik a gyerekeknek?*”, ami arra vonatkozna, mond-e mesét az asszony a gyerekének meg az unokáinak. Mivel azonban előtte a legutóbbi szüléséről, kórházi élményekről volt szó, úgy értem, azt kérdezem, szokta-e ezeket mesélni a lányának, aki most öt hónapos terhes. A válasz ezért „*Hát, a nagyobbknak mindig mondom. Mer, ugyi most ű van, most ötödik hónapos, negyedik gyerek jön.*” Ez az apró félreértés arra figyelmeztet, hogy a felek eltérő nyelvi háttére miatt nem biztos, hogy a kérdező mindig a feltett kérdésre kapott választ, jóllehet, a kommunikációs hiba észrevétlen maradt.

Fontos tényező még a diktafon használata, ami bizonyára szintén befolyásolta az interjúalanyok megnyilatkozásait, és amivel kapcsolatban el is hangzottak rövid metaszóvegek: „ezt nem a magnó miatt mondom, hanem mert így is gondolom”, illetve „elmondom én ezt magnóba is meg akárkinek”).

Három külön világ

Szerencsém volt abból a szempontból, hogy a három beszélgetést három egymástól igen eltérő miliőben, más-más háttérű családoknál rögzítettem. A közös momentum tulajdonképpen csak a cigány származás volt, és az, hogy mindhárom családban volt óvoda és/vagy iskolás gyermek.

A cigány származás megállapítása persze nem egyértelmű. Az elsődleges szempont ebben a kérdésben az önbesorolás, míg a külső besorolásnál számít a környezet véleménye, az életmód, a külső, esetleg a családnév. Ha arra kerülne a sor, valószínűleg nem tudnám meggyőzően igazolni, hogy valóban cigányokkal készítettem interjút.

Első riportalanyom kiválasztásakor csak én tételeztem fel róla, hogy cigány (testi jellemzői miatt), az óvodai dolgozók nem tartották őt annak (neve és életmódja alapján). A beszélgetés során később előkerült, hogy ő cigánynak tekinti magát, sőt, nem örömmel, de természetesnek veszi, ha környezete német nemzetiségű apától született, egyáltalán nem cigányos külsejű kislányát is annak tekinti „*általa*”. A vidéki család esetében mind az önbesorolás, mind az életmód, mind a környezet véleménye alapján egyértelmű volt a helyzet, míg azonban a családfő és előző házasságából származó fia, illetve a szomszédban lakó unokaöccse a fizikális antropológiai jegyek alapján korántsem „*tűntek*” cigánynak. Harmadik riportalanyomról az óvodai dolgozók egybehangzóan állították hogy cigány, külseje alapján is ez látszott bizonyosnak, a beszélgetés alatt viszont véletlenül sem hozta szóba, hogy annak tartaná magát vagy mások annak tartanák. Közvetlen módon erre nem szándékoztam rákérdezni, voltak azonban olyan kérdések, amelyeknél arra számítottam, hogy előkerül ez a szó.

Ha azonban a cigány származást közösnek vesszük a három esetben, akkor is a cigányság három igen eltérő életmódot folytató rétegéről van szó. A beszélgetések során más-más értékrend, más horizontok tárultak föl. A következőkben azzal szeretnék foglalkozni, melyek voltak azok a témák, amelyek egynél több helyen is előkerültek, akár kérdés kapcsán, akár spontán módon. Ilyenkor idézem vagy röviden összefoglalom az átfedésben álló szövegrészeket és helyenként megpróbálok valamiféle következtetést levonni az ismétlődés tényéből és mértékéből.

Több szempontból nagyobb az eltérés a két első családanya és a jobbmódú harmadik megnyilvánulásai között, mint a két első interjú eltérése egymástól: témáikban és a felsejlő attitűdökben több volt a közös vonás az első két interjúban, illetve a harmadik riportalany nyilatkozási stílusa is különbözött a két másiktól – ő az interjúhelyzetet több magabiztossággal kezelő személy benyomását keltette bennem.

Hasonlóságok, visszatérő momentumok

Egy tematikus motívum, amely az első két interjúalany által mondottakat összeköti egymással az a szegénység és a létbizonytalanság, valamint a fenyegetettség érzésének megfogalmazása. Mindkét interjú során teljesen spontán módon, kérdés nélkül merült fel a szegény-gazdag ellentétpár, amely, úgy tűnt, a beszélők számára éppolyan éles választóvonal, mint a cigány-magyar. *„Minél gazdagabb az ember, annál szemetebb a gyereke”*. mondja az első édesanya. Erre rímel a vidéki példa: *„Mondjuk egyetlen egy kislyány van aki kivítelezik, de azt meg hiába mondjuk az ovónőknak, nem foglalkoznak vele. Mondjuk olyan van, hogy lejönnek ebédelni. A kislyány a Katikát (az ő lányát) nem hagyja ebédelni. Mer ugyi az ű családjá nagy gazdag. Az ű családjai. Nagy gazdagok. Osztt akkó úgy mondja Katikának: Na tömöd má a kis fejed? Nem hagyja ebédelni a kislyányt”*.

A fenyegetettségérzet is explicit módon megjelenik mindkét beszélgetésben, bár az első esetben nagyobb hangsúlyt kap. Ott a kislánnyal szembeni elvárások, ambíciók között visszatérő elem az önvédelem képessége: *„Szóval Manó szeret verekedni. Ilyen, hogy valaki nagy, aztán elveszi a játékát mer úgy gondolja hogy az kisebb, attó el lehet venni, hát az mit le nem vág. Szóval megvédi ami a magáé”*. *„Tudom, hogy jó helyt van (az óvodában). Az a legfontosabb”*. *„Mos ha itt az iskolába esetleg majd úgy alakul hogy hát mittudomén van sportolási lehetőség, hát akkor menjen, de mindenféleképpen az önvédelem. Nem úgy hogy azért rajtunk adja ki, mer azért az nem üzlet. De ebbe a világba, amilyen szemét világ van... Ha most nem ijed meg az árnyékától hát később se ijedjen. Annyi sok szemét ember van”*. *„Mer a Manó nem néz ki cigánynak, de őrá is akármikor rászállhatnak”*.

A vidéki családban szintén büszkeséggel emlegetik a kisfiú óvodai verekedésekben aratott győzelmeit, ő maga is csillogó szemmel idézi föl: *„Mikor bemegyek az ovodába, meglátom Ricsit, Józsikának szólok, mán intézzük is. (A családtagok nevetnek). Egyszer úgy megvertem, hogy az orrából folyt a vér.”* A felnőtt mostohafiú elmondja, hogy a diszkóba nem tudnak felmenni ők, cigányok, mert a rendezők beléjük kötnek. *„Én hogyha bemegyek, nekem tíz perc múlva vagy itt repül az egyik rendező lába, vagy itt repül az egyik rendező keze. Hogyha tudom, kivédem, én adok neki egyet, hogyha nem, akkor ő ad nekem. Szóval nagyon ki vannak különítve a cigányok.”*

Hasonló mentalitásról számol be Michael Sinclair Stewart egy Heves megyei oláh-cigány közösségben szerzett tapasztalatai alapján: *„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”*. (Sinclair Stewart: Daltestvérek, 1993. p. 130)

A többség viszonya a helyi cigánysághoz többször is felmerül a második beszélgetés során. A diszkóról szóló beszámolót az imént idéztem. Nem kevésbé negatív élményként számol be az unokaöcs arról, ahogy a helyi iskolában kezelték: *„Itt a tanárok azt mondták hogy cigány vagy meg hogy hiába, hiába egész órán feleltél meg mondott valamit az ember, hiába elmondta az illető meg tudta kívülről a izé a feladatot, vagy mittom a házi feladatot, oszt aszonta hogy kettes. Vót olyan magyar gyerek hogy megszólalt kétszer aszonták neki ötös”*.

A már említett módon kapcsolódik össze cigányság és szegénység az alábbi rövid szóváltásban: *„Volt má a családbúl olyan gyerek, hogy izé olyan vót az agya mint a kompjúter”* (mostohafiú) – *„A családbúl? Mék vót az a gyermek, he?”* – *„Nem ebbúl a családbúl. Olyan alsórangú család, mint mi vótunk. Osztt olyan agya vót a gyerekeknek, mint egy kompjúter. Aszongyák hogy cigány és a gyerek az úgy vágott mindent, mint annak a rendje”* (mostohafiú).

Később ismét: „Csak épp van ám egy olyan baj mindenféle, mármint akár az ember tanulni akar szakmát, odamentél, aszongyák hogy cigány vagy, nincs pénzed, menj haza. Pedig ez egy rossz szokás a magyaroknál, mán elnézést kérek hogy egyszer ezt rád is értem”. (unokaöcs) – „Őrá nem értheted, ő nem szólt rád egy rossz szót se”. (mostohafiú) – „Nem úgy értem, hanem hogy rá értem hogy magyar, mer mán ők magyarok mineküink aszongyák hogy cigányok vagyunk, kész... Pedig lehet egy cigány többet tud sokszor mint némelyik magyar. Egynémelyik”. (unokaöccs)

Az első anyuka szintén spontán módon, kérdés nélkül számol be az előítéletekkel való találkozásról. „Elég nehéz kivívnia az embernek magát. Meg ugye a cigányok azok úgy el vannak ítélve sajnos, hogy... Persze amin nem is csodálkozom. Bár fáj néha, mer engem is elítélnek. Mer hát azért szerintem látszik rajtam. Meg hát mittudomén, szerintem lányomat is általam, de hát... inkább a német vér üt ki rajta”.

Különösen izgalmas megfigyelni azt, ahogy a beszélők a cigányságot mint csoportot jellemzik, egyszerre elhatárolódva tőle és belesorolva önmagukat. Ez a téma is többször visszatért az első két interjú során, és soha nem én hoztam szóba. A már idézett, önvédelmi sportról szóló részlet után meséli az anyuka: „Olyan szörnyű, múltkor jöttünk, láttam, gyerekek verekedtek, szörnyű volt. És hát ugye ezek mind ilyen cigányok voltak. Mer a Manó egyáltalán nem néz ki cigánynak, de őrá is akármikor rászállhatnak. Olyan szemét környék ez, hogy nagyon. Tele van cigánnyal. Nem is az a gond hogy cigánnyal, mer azok között is van rendes meg nem rendes, de hát ezek annyira el vannak durvulva ezek a gyerekek, hogy nekik a legszebb játék az ha pofán veri egyik a másikat”. Egy későbbi mondatánál nem tudom, szintén a cigányokra gondolt-e, de lehetséges: a kislány jövőjére vonatkozóan mondja, hogy „A legfontosabb, legyen becsületes. Ne lopjon mint a többiek. Itt van ez a két gyerek szembe, lopnak mint a szarka”.

Hasonlóan bizonytalan referenciájú megnyilvánulás a másik helyszínről: (az alább idézett „Hát a férjem az még büntetve sose vót..”. kezdetű szövegrész folytatása) „Úgyhogy mi nem olyanok vagyunk, mint a többiek. Hogy na most itt van egy olyan ház, megyek oszt akkó betörök, vagy innen meghalt valaki, menjünk csak oszt törjünk be”. Később azonban egyértelműbb a fogalmazás: „Na most, most, most tetűled mán csak megkérdezem, hogy hogyha Pesten má így teszefel ilyen romacigányok ha nem dolgoznak, szerinted azok miből élnek?” „Hát ki miből..”. (én) – „Legtöbben a lopásból. Lopnak, csalnak, hazudnak”. (férj) – „Hát most várjál, most Pesten nincs az a lehetőség mint mondjuk itt is...”. – „Nagyobb lehetőségük van!” (mostohafiú) – „Mér, fiam?” – „Hát a lopásra!” (mostohafiú) – „Ott se mind azért...”. (unokaöccs) – „Hát igen, ott is vannak kivételek meg mindenféle. De itt falun nagyobb a lehetőség a megélhetésre mint városon”. (férj)

Hasonló véleményt tükröznek az anya kismamaotthoni élményeit felidéző mondatai: „Mondjuk vót velem egy cigánynő, azzal má nem vótak olyan elnézőek mint énvelem. Avval nem úgy bántak, me a szemét vót. Hát mondjuk cigányok vagyunk, ű is, én is, de azért különböznek a cigányok is, mer van koszos, is, piszkos is, még piszkosabb is. Oszt ugyi az olyanokkal má nem úgy foglalkoznak. Vót különbség. Oszt odapiszkolt. Odapiszkolt. Hú de ideges vótak a doktorok is, kismamaszállón is csúnyán viselkedett, ott is összekent mindent, folyosótul kezdve mindent összekent. Úgyhogy azt el is különítették aztán mitűlünk”. Apróság, de sokatmondó, hogy amikor arról mesél, hogyan beszélte rá az orvost hogy ötnapos csecsemőjét inkubátor helyett inkább hadd próbálja szoptatni, nehogy aztán meg elmenjen a teje, így fogalmaz: „Nem cigánkodtam vele, nem veszekedtem vele, így mint ahogy most ülünk leültünk és szépen megbeszéltük”.

Az ismétlődés figyelemre méltó: a két első interjúalany elmondja, hogy a családnak hitele van a környékbeli boltokban, illetve a pesti asszonynak a főnökeinél is, azok hajlandók előleget

adni a fizetéséből. Mindkét esetben olyan a szövegkörnyezet, ami azt sugallja, hogy ez a tény a pozitív énkép fontos eleme a beszélő számára, a hitel annak jele, hogy megbíznak bennük, elfogadják őket. A kisvárosi családjának kifejező szembeállításal kijelenti (miután már több más olyan helyet felsorolt, ahol szintén van hitelük): *„De mondjuk itt van a bót, oda is elmegyünk, az is ad nekünk hitelt, meg akárhova elmegyünk, adnak hitelt. Há de csak ennek a családnak. Ennek a családnak. De má hogyha elmegyünk a tanácsho vagy a paphoz, na azok má ezt a családot nem segítik”*. (V.ö.: „mi nem olyanok vagyunk, mint a többiek”)

Szintén a kisebbség-többség problémakörbe tartozik a családok viszonya az egyes hivatalos szervekhez, intézményekhez. A vidéki interjú során az anya kérdés nélkül is fontosnak tartja megjegyezni: *„Hát a férjem az büntetve még sose vót, én se vótam. Úgyhogy mihozzánk a rendőrök még sose jöttek, hogy na most a Z. család ezt csinált vagy azt csinált”*. Nincsenek megelégedve a polgármesteri hivattal, mert mint mondják, az nem segíti őket semmiben. A konfliktus külön rétegét jelenti, hogy a város (akkor még nagyközség) a hetvenes évek elején jött létre két település összeolvadásából, amelyek közül vendéglátóim a kisebbikben laktak. (A továbbiakban két fiktív betűvel, B.-vel és P.-vel jelölöm a két részt, Bp.-vel a várost). Visszatérő panaszuk, hogy mivel a másik településfél, B. a nagyobb, ők foglalják el a hatalmi pozíciókat és saját pátriájuk cigányságával kivételeznek az ő rovásukra. A szavaikban érződő indulat azt sejteti, hogy ez az ellentét számukra éppolyan súlyú, mint a cigány-magyar. *„Olyat írtak a Bp.-i újságba, hogy aki kiejti azt a szót hogy ‘cigány’, azt 20 ezer forintba büntetik meg. De akkor a Bp.-i, tehát a P.-i romákat, tehát minket, ha felmegyünk B.-re, mért jelentik ki úgy, bent a hivatalban, hogy ‘a P.-i cigányok’ ?”* fakad ki keserűen a mostohafiú.

Egy másik intézményrendszer, amely az első két interjúban szóba került az egészségügy volt. A kórházhoz, orvosokhoz való viszony mindkét esetben ambivalensnek tűnt, tekintélytisztelet éppúgy jellemezte, mint engedetlenség. *„Nagyon meg van fázva, el kell vigyem orvoshoz. Jobb az elején elvinni mint a végén”*. *„Fél a Manó az orvostól?”* (én) – *„Nem. Ott azért eléggé el tudja szórakoztatni magát. Ott vannak játékok. Például az orvos az csipi, meg ő is csipi az orvost”*. *„Meg orvoshoz is állandóan kell járjak, megfigyelnek”* – mondja az első anyuka. Kiderül az is, nevelőanyja is orvos, vele máig jó viszonyban van, az ő férje, szintén orvos, látta el Manót kicsi korában. Mutatja a terhességi papírjait, elrendezve tartja őket egy dossziében, mindről tudja melyik micsoda. Közben megjegyzi, hogy kedden kellett volna kontrollra mennie, de nem ment, mert nem ért rá. Azt is megtudom, terhessége alatt többször beutalták kórházba, de mindig hazament, két napnál tovább még nem bírta *„a 24 órás infúziót”*.

A vidéken élő család többször szóba hozott panasza, hogy csak a gyerekeknek van tb-kártyája. *„Itt hogyha meghalnánk, itt a doktorok akkó se foglalkoznának velünk”*. Az anya hosszan és részletesen meséli szüléskor szerzett kórházi élményeit, majd a család többi tagjának kórházi tapasztalatait, melyekből szintén vegyes kép bontakozik ki az orvosokról és nővérekről. Fontos momentumnak érzem (ő maga is nagyon kiemeli), hogy bár nagyon fájdalmasan szült, nem jajgatott és nem kérte hogy segítsenek. *„Jobban szenvedtem, mint aki rendesen szült. /.../ Én szígyelltem azt is mondani, hogy maj hát segítsenek nekem vagy valami. Én szígyeltem hogy má ugyi ahhoz képest idős is vótam, tán egy se vót olyan idős a szülőszobán mint én. Most huszonnegyedikén tötöttem a negyvenegyét. Hát ugyi szígyeltem mondani. Jajgatni meg, óóó, tán ott haltam vóna meg a szülőágyon. Úgyhogy én nem jajgattam, csak egyszerűen megnízták a magzatvizet, mán kapcsolták is rám az infúziót me muszáj vót”*. . Később visszatér a szégyenkezés okára: hallotta, hogy a többi szülő nőnek mikor jajgattak *„a doktorok ugye*

izétek hogy 'na, akkó nem jajgatott?' Aszonták neki a doktorok, meg a szülésznő is aszonták 'Akkó nem jajgatott?'. Há mondom, ha nekem ezt mondják, hát én belehalok, mondom".⁴⁷

A harmadik beszélgetés során az egészségügy nem került szóba.

Értelemszerűen mindhárom helyen felmerült viszont az oktatási intézmény – család kapcsolat, mint az interjú fő témája. Forray és Hegedűs nyomán ennek vizsgálatakor külön szempontként kezeltem azt, mennyire ismeri a szülő gyermeke oktatási intézményét, mit tud annak nevelési céljairól, a pedagógusokról, a többi ott tanuló gyerekről. Az említett szerzők roma szülők iskolával kapcsolatos attitűdjeit vizsgálva mérőszámnak tekintették azt, hány pedagógussal volt a szülőknek személyes kapcsolata, hányat ismernek név szerint, illetve milyen gyakran járnak szülői értekezletre. A szerzők szerint ezek mutatják, azt, hogy a szülők mennyire tartják fontosnak az intézményt, az ott megszerezhető kulturális és szociális tudást. (Forray – Hegedűs: A cigány etnikum újjászületőben, 1990. pp. 33.-34.)

Az első interjúban elhangzik például az óvónőkről, hogy „Az a izéjük, hogy senkit nem égetnek le, nem hoznak kellemetlen helyzetbe”. . Ebből kiderül, hogy az óvodának sikerült az adott szülő felé nyíltan is jeleznie a bevezetőben említett toleráns hozzáállást és nyitottságot mint az intézmény programjának egyik alapértékét. Ugyanez az anyuka név szerint említi a kislányával foglalkozó felnőtteket, tudja, mi mindent csinál a gyerek az óvodában, mit eszik és mennyit. Szavaiból az derül ki, rendszeresen kommunikál az óvónőkkel, meghallgatja tanácsait. „Egy időbe az volt a mániája, hogy azért nem megy óvodába, mer a N. néni benyomja a fejét. De hát ilyet nem csinál”. „Nem csurizhattam be egy időbe a haját, mer az E. néni megtépi neki. Persze ez is az ő agyszüleménye” – ezek a kijelentések is azt mutatják, hogy az anya információi az óvodáról nemcsak a gyerektől származnak, hanem a panaszokat leellenőrzi, mielőtt hitelt adna nekik.

A vidéki családban magát az unokát kérdezik meg a jelenlétemben, tudja-e az óvónője nevét. „Neked hogy híják az óvónődet?” kérdi a férj. A kisfiú mond egy nevet és hogy „a többit nem tudom” . „Akkor buta vagy”. (férj) – „Aaaa, mán akkor buta vagy. Ha nem tudod, hogy hívják az óvónőt”. – „De most elfelejtettem. Tényleg tudom hogy híják, csak nem jut eszembe” – mentegetőzik a gyerek. A már idézett ebédelés körüli konfliktus kapcsán, mint kiderül, többször is beszéltek a kislány óvónőjével. (A jelenetre a szülők és az intézmény viszonya kapcsán még visszatérek).

Harmadik beszélgetőpartnerem árult el legnagyobb tájékozottságot az óvoda és iskola ügyeivel kapcsolatban. Mint elmondja, legnagyobb lánya első-második osztályban kiemelt osztályba járt, ami azt jelentette, hogy az első szintfelmérő időszak két első osztályából hármat csináltak, egy gyengét, egy normált és egy kiemeltet, lecsökkentve ezzel az eredeti harminckét fős osztálylétszámot. Harmadik-negyedikre aztán újra két osztály lett, de állítólag ötödiktől újra bontás lesz, mert a gyengék nagyon visszahúzzák a jobbakat. A követelményről megemlíti, hogy a szeptemberben induló elsősöknek novemberre folyékonyan kell tudniuk olvasni. A lányai két barátnőjéről azt mondja, ők a két legnagyobb kislány az osztályban, tehát valószínűleg sokukat látta már. A pedagógusokat ő is név szerint emlegeti, és név szerint felsorolja két nagyobbik lányának mintegy hat-nyolc osztálytársnőjét, barátnőjét is, mindezt külön erre irányuló kérdés nélkül.

⁴⁷ Talán erőltetett a párhuzam, de nekem erről Hemingway *Indián tábor* c. novellája jut eszembe, amelyben az indián férfi azért lesz öngyilkos, mert a feleségét ellátó fehér orvos részesévé válik a születés szentségének és segítő szándéka ellenére jelenlétével, beavatkozásával beszennyezi azt. Ráadásul esetünkben az orvosok élcélődése külön felerősíthette a kultúrák közötti távolság, a kiszolgáltatottság bizonyára amúgy is nyomasztó megtapasztalását.

A család, illetve a gyerek viszonya az intézményhez azon kevés dolgok egyike volt, amelyekre nyíltan rákérdeztem. (Szeret-e a gyerek óvodába/iskolába járni, könnyen beilleszkedett-e, vannak-e barátai, a szülők meg vannak-e elégedve az intézménnyel, volt-e konfliktus a pedagógusokkal). Mindezzel persze szorosan összefüggnek a szülők elvárásai az intézményekkel és saját gyermekeikkel szemben, ezeket azonban a későbbiekben külön, az ambícióval és a perspektívával egy helyen vizsgálom majd meg. Az első kérdésre mindegyik helyen az volt a válasz, hogy a gyerek szeret óvodába/iskolába járni – a vidéki családnál a kérdést továbbították az illetékesnek, az egyik unokának, ő válaszolt igennel.

Az első anyuka elmondja, hogy elrontotta a kislányát, mert nagyon sokat verte, minden ok nélkül, és az óvónők voltak azok, akik szóltak, hogy alighanem rosszul csinál valamit, mert nagyon agresszív a gyerek („...ők világítottak rá, hogy vagy féltékeny a kicsire, vagy azt csinálja, amit itthon lát”). Azóta is nagyon furdalja a lelkiismeret a dolog miatt, ez a leggyakrabban visszatérő témája az elbeszélésének. Az epizód azonban azt is mutatja, ténylegesen van együttműködés az óvoda és a szülők között.

A második család esetében már idéztem két konfliktust a pedagógusokkal, a fiatal felnőtt generáció gyerekkorából illetve a négyéves kislány életéből. Utóbbi esetben, mikor a család úgy érzi, az ő gyerekük rovására kivételeznek egy gazdag gyerekkel, hiába próbáltak segítséget kérni. *„Osz ha mondjuk az óvónőnek, aszongya az óvónő, hogy há Katika, há mér nem nékünk mondod meg. Há mondjad nékünk, ne otthon mondjad, hanem itt mondjad. Na osz hiába mondja. Osz micsinálnak vele, semmit”*. A már többször idézett fiúunoka viszont így nyilatkozik: *„Az én óvónénim szemüveges, de nagyon rendes”*.

A harmadik interjúalany szintén beszámol egy kisebb konfliktusról, amelynek során azt kérte számon nagyobbik lánya óvónőjén, hogy az intézmény nem készíti fel a gyerekeket az iskolára, túl sok a kötetlen játék. Az iskolai tanárokkal kapcsolatban is elégedetlenségről számol be: a napközis tanár ahelyett, hogy a leckét csináltatná a gyerekekkel nem csinál velük semmit, vagy kiviszi őket a ligetbe vagy a térre, így a gyerekek mikor 4-5 óra körül hazakerül, még neki kell állnia leckét írni, és ez nagyon fárasztó. Mint elmondja, ugyanez a tanár alkoholizál is, képes óra alatt előhúzni a laposüveget, a gyerekeknek meg azt mondja, kávé van benne, akik persze látják, hogy nem. A fentebb már említett lepatkányozás is ennek a tanárnak a nevéhez fűződik. A legnagyobb lány egy másik tanárjával sincs megelégedve: *„A Luca nénivel volt most kis gond, mert a fogadóórán csupa szépeket mondott az Ágiról, aztán meg lerontotta hármásra”*, nem értik, miért.

Az iskolai elvárások kapcsán vagy azoktól függetlenül, a beszélgetésekből sok minden kiderült a három család gyermeknevelési elveiről, fegyelmezési módszereiről is. Az egykori állami gondozott anyuka veréseiről már esett szó. Ez a téma szintén kérdés nélkül jött elő, rögtön a beszélgetés elején, hogy aztán még tízszer szóba kerüljön, mindig szinte azonos szavakkal, kis variációkkal. Az első változat így hangzott: *„...most volt egy kis gond, anyuci elszúrta a gyereket. Mähogy én elszúrtam. Aztán kifordult önmagából teljesen. Megverte a játékait, nekiment mindenkinek, csúnyán beszélt meg minden. De hát én rontottam el”*. Azt is többször hangsúlyozza, hogy most ezzel felhagyott, mióta az óvónők szóltak. *„Na jó, szoktam neki ilyet mondani, hogy ‘Szíjjelváglak’, de hát mosmá azért nem”*. A megvonásos büntetés lehetősége is felvetődik: *„Mikor iskolás lesz, má fogom tudni mivel büntetni, mer akkó nincs tévé, nincs ez, nincs az, nincs amaz. Meg eltiltom a barátaitól, mer hát majd ugye eljön az az idő, hogy hagy jöjjön ide a mittudoménkicsoda, ‘Jó kislányom, jöjjön.’, ‘Jó, anyuci’, de akkor ott a feltétel, hogy kislányom, tanultál? Hozta egyest, mer ha hozta, akkó nincs ízé”*. „Szóval ha esetleg meg fogja szeretni a sportot, az önvédelmet, evvel esetleg még tudom korrigálni őt. Nem tanultál, nem mehatsz. Vagy eleinte büntetés. Legyen akkor büntetés, oda kell menni, nincs mese”. Úgy tűnik, általában sokat tervez előre, azt is hosszan fejtegeti, miket gondolt ki,

hogy nagyobb gyerek ne legyen majd féltékeny a kicsire. Általános elveit is elmondja: „*Itt azért alkoholt nem lát, azért az nagyon fontos. Én is le tudnék zúdítni, de hát akkor vagy a pia, vagy a gyerek, döntsük el. Ahol gyerek van, nagyon meg kell gondolni mit csinál az ember... Ne lássa aztat, hogy itt alkohol folyik, mer azért az nem egy üzlet. Főleg neki*”.

A testi fenytésről a második családban így nyilatkoznak: „*Mi nem báncsuk. Mi csak rákiabálunk, de bántani nem báncsuk a gyerekeket. Mán amikor rácsapunk, akkó mán aztán nagyon ki vagyunk borúva. És ez a bajok, hogy nem szoktuk bántani őket, de mikor én kiáltok egyet, akkó menekülnek!*” . Megkérdeztem, mikor kell a gyerekeknek lefeküdni. „*Ők akkor fekszenek le, amikor álmosok. Mi nem szabjuk meg nekik, hogy na este van oszt takarodó, vagy eljött az idő. Mikor álmos, lefeküsznek, oszt alusznak. Megmosdanak és olyan szépen elalusznak maguknak. Hát a gyerekeknek pizsamájuk van, azt ha felveszik, akkó még az ágyba fennvannak egy kicsit, viháncolnak, utána elalusznak. Elalusznak. Ennek meg elég ha a kis szemét megmosom, rögtön elalszik. A tökök is elalszik hamar, igaz?*”.

A másik pesti anyuka mind megvonásos büntetésről, mind testi fenytésről beszámol. A megvonás vonatkozhat a tévére, bár azt úgyis csak péntek-szombaton nézhetik, hétközben nincs rá idejük: a leckeírás, vacsora és fürdés után ágyban a helyük. Ezenkívül eltilthatja őket a nagymamától is, akihez nagyon szívesen mennek. Legnagyobb lányát úgy szoktatta rá a szobatisztaságra, hogy 9 hónapos kora után nem tette többet tisztába, így hamar szobatiszta is lett, mert „*amikor először bepisilt, kicsípte a seggét és többet nem mert bepisilni*”. A rendszeretetre úgy szoktatja a rendetlenségre hajlamos középső kislányt, hogy minden péntek este lesöpri az íróasztalát, néha a ruhásszekrényéből is a földre szór mindent. Olyankor tévzés helyett rendet kell raknia. Elmeséli, hogy amikor a legnagyobb lánya két olyan kislánnyal kezdett barátkozni, akik neki nem tetszettek, mert rossztanulók voltak, nem tiltotta el tőlük, mondván hogy „*én magamból indulok ki és tudom, hogy amiket az én anyukám megtiltott, én rittig mindig azt csináltam*” . Ehelyett amikor a két kislány egyszer náluk volt és „*csak vihogtak és tényleg nagyon sehogyse néztek ki és a gyerek már látszott hogy szégyellte őket*”, ő csak annyit mondott: Na jól kinéznek, csak nézzél rájuk. Erre úgy el is szégyellte magát a kislány, hogy nem barátkozott többet azzal a két osztálytársával.

Végezetül arról szeretnék beszámolni, melyik szülő milyennek látja gyermeke boldogulási lehetőségeit az életben, milyen ambíciói vannak ezzel kapcsolatban, mely tulajdonságokat és képességeket tart ehhez fontosnak, illetve milyen elvárásokat állít gyermeke elé.

Az első beszélgetésnek egészen az elején elhangzott az a kijelentés, hogy „*Igy hát a Manó jó. Szóval sok minden érdekli szerencsére*”, később pedig „*Meg azért érdekeltségi köre van*”. Mindhárom beszélgetésből az derült ki, a szülők fontosnak tartják, hogy a gyerekek valamennyire már tudjanak írni mire iskolába kerülnek. „*Úgy azért az ábécéből pár betűt meg tud csinálni. Van pár betű amit megtud. Ez volt az érdekeltségi köre, hát ezt csináltuk*”, mondja a négyéves Manó anyukája. Nála a névadás is aszerint történt, hogy segítse a kislány boldogulását az életben: „*Bizonyos személyek által adom neki a nevet. Azok nagyszájúak, de a szívükbe jók, a Máriák. Ez ilyen nem is tudom, hogy mondják, jóslás vagy mi. Lényeg, hogy legyen helyin a szíve, becsületes legyen, a többi nem érdekes. Ne legyen bűnöző*”. Ez utóbbi is állandóan visszatérő motívuma a beszélgetésnek, most csak az egyik előfordulást idézem. „*Nem akarom, hogy alkoholistá legyen, nem akarom, hogy csavargó link legyen, a lényeg az hogy becsületes legyen, és akkó a becsületességbe bennevan minden... Ez a legfőbb vágyam, hogy nehogy megtörténjen vele ugyanaz ami velem vagy esetleg az apjával. Vagy annak családjával, vagy az én családommal. Például az én családom az olyan, hogy ha a lányom azt megismerné, azt az életmódot, akkó hű de ragaszkodna hozzá, mer hát ugye könnyű életmód. Hát az pedig nem üzlet. Ne a könnyű életmód legyen neki a legfontosabb hanem az amit ő elér saját maga. /.../ Lányom érjen el azt amit ő tud az ő kis agyával. Ha lesz belőle miniszter lesz*

belőle, ha nem lesz, akkor is az én gyerekem. Ha takarítónő lesz belőle, akkor is az én gyerekem, de becsületes legyen. Ha utcaseprő, akkor is. Munkával... hát a munka nem szégyen. /.../ Nem baj, ha az én lányom egy takarítónő lesz, de akkor is... Mer például ha miniszterasszony lenne belőle és szemét lenne, azt azért nem tudnám elviselni. Modjuk jó lenne, ha olyan helyre kerülne, ahol azért mittudomén másokat tud segíteni. Na nem ám az anyagi helyzetéből, mer azt maj fogok neki örülni ha engem segít, azt nagyon szeretem. Szóval például nagyon ügyes, jön nekem ablakot pucolni... Nagyobb korába már azért el fogom várni hogy ő is csináljon valamit, mer hát azért. Nem büntetésből, de mittudomén, szokjon hozzá. Ne menjen úgy férjhez, hogy mittudomén takarítani se tud”.

A házimunka kiemelt fontosságú tanulnivaló a másik két családnál is. „Mondjuk olyan is van mán, itt van e a kislány – felveszi a seprűt, sepreget. Az hogyha meglát valamit a földön, mán veszi a seprűt oszt sepri. Ez meg, ha főzők, vagy az anyja főz, még a fiu is odaáll. Ez má mosogatni is tud, söprögetni is tud, csak fésülködni nem akar, most kiárulom”. „A fiú mán az óvodából haza tunná a kisebbiket hozni. Haza tunná”. Nem lényegtelen, hogy mindez a „Mit szoktak játszani a gyerekek?” kérdésre hangzik el.

Az ősszel óvodába készülő kisfiú itt szintén „má a nagybetűket le tudja írni. Mán teljesen ír. Úgyhogy de csak a nagybetűkkel, a kicsiket hiába mutassuk neki, még azt nem akarja”. Az óvodától is azt várják, készítse a gyerekeket az iskolára. Miután az anya elmondja, hogy a nagylánya kisegítő iskolába járt, hozzáteszi: „Há most azért járassuk a gyerekeket is óvodába, hogy nehogya oda járjanak”. Az ő saját édesanyja még nem tudott írni-olvasni, pedig ha tudott volna, elhelyezkedhetett volna bábaként hivatalosan is, így is azzal foglalkozott. Kérdésemre a kisfiú azt feleli, rendőr szeretne lenni, mert, magyarázzák a felnőttek, megtetszett neki az egyenruha. „Még ki tudja, mi lesz még addig”. fűzi hozzá a férj. A mostohafiú szavaiból az iskolában szereshető ismeretek lebecsülése hallatszik ki: „Hát én másodikosan a szorzótáblát jobban mondtam, mint a tanár. Hamarabb”. Az anya erre megkérdezi: „Na oszt te is minek vetted izé...”. „Nem vettem hasznát. Tudom meg tudtam, oszt ott vagyok hogy megtanultam”. De közvetlenül ezelőtt ő emlegette azt a bizonyos gyereket, akinek olyan volt az agya, mint egy kompjúter.

A gyerekeket a harmadik családban is felkészítették az iskolára, az anya maga tanítgatta otthon a nagylányát számolni meg írni. A gyerekek több különórára is járnak: számítástechnika szakkörre, aerobicra, hittanra. A hittant a nagyobbik most abbahagyja, mert a család református, a hittan pedig katolikus, a középső kislány ennek ellenére továbbra is jár. A házimunka itt is fontos része a tantervnek, a nagylányról büszkén mondja az anyja, hogy beágyaz, felmos, mosogat, söpör, vigyáz a kicsire. Emellett kötelességtudó is, első nála mindig a lecke az első, míg a húga a fekete bárány, hazudozik, szétszórta, rendetlen, nem segít a háztartásban. Az óvodapszichológus, aki mindhárom lányt ismeri, elmondja, hogy a szülők nagyon sokat várnak a gyerekektől és szigorúan fogják őket. Kérdésemre az anya elmondja, hogy a legnagyobb lány sem tudja még mi akar lenni, igaz még csak negyedikes, de amikor bent járt vele az irodában, nagyon tetszett neki a titkárnősködés. Ő ezt nem így mondja, hanem hogy az lesz, ami az anyu volt. De a kicsivel is szeret bánni, úgyhogy az is lehet, hogy valami ilyen óvónő vagy gondozónő lesz, majd eldönti, amit akar, ő nem tervez helyette, mondja az anyja.

Következtetések helyett

Három interjú úgyszólván semmifajta következtetés levonását nem teszi lehetővé, leszámítva talán a módszertani tanulságokat, amelyek egy részéről a beszédhelyzet ismertetésénél már esett szó. A bevezetőben említett célon túl a fenti interjúrészletek közreadása talán annyiban lehet még hasznos, hogy ötleteket, támpontokat ad a további, térben vagy időben kiterjedtebb adatgyűjtéshez: újabb interjúk készítéséhez vagy egy-egy közösség hosszabb távú résztvevő megfigyeléséhez.

* * *

Köszönet Hűvös Évának és Tallódiné Károlyi Zsuzsának a sokoldalú segítségért.

* * *

Felhasznált irodalom

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

Neményi Mária: *Cigány anyák az egészségügyben*. Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal, Budapest, 1998.

Forray R. Katalin – Hegedűs T. András: *A cigány etnikum újjászületőben*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

Stewart, Michael Sinclair: *Daltestvérek – Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. T-Twins Kiadó, MTA Szociológia Intézet, Max Weber Alapítvány, Budapest, 1993.

Három interjú roma családdal

a hivatalos oktatással kapcsolatos tapasztalataikról és gyermeknevelési kérdésekről

A három interjúalany: **A)** 26 éves, állami gondozottként nőtt fel, első férjétől elvált, a tőle született kislánya most négyéves, középső csoportos. Takarítónőként dolgozik, értelmi fogyatékos élettársával a hetedik kerületben élnek, egyszoba-konyha-fürdőszobás lakásban. **B)** 41 éves, második férjével és annak felnőtt fiával, valamint kétéves közös kislányukkal lakik együtt, Észak-Kelet-Magyarországon, egy hétezer lelkes város szélén, putriban. Felnőtt lánya, aki negyedik gyermekét várja, a szomszéd házban lakik, a többi szomszéd is a családhoz tartozik, unokatestvéri fokú rokonok. A család alkalmi munkákból és segélyekből él. **C)** Harmincas éveiben járó asszony, elvált, de csak papíron, férje autókereskedő, ő jelenleg háztartásbeli. Óvodás és két alsó tagozatos kislányukkal a hetedik kerületben laknak, másfél szoba-összskomfortos telefonos lakásban.

A beszélgetések témája: A család eddigi tapasztalatai az intézményes oktatással kapcsolatban, az óvodával/iskolával szembeni elvárások, a gyermekek helye a családban és a velük szembeni elvárások, fegyelmezési módszerek, a gyermekek leendő perspektívái. A spontánul felmerült témák közül az alábbiakat vizsgáltam: a beszélő énképére vonatkozó kijelentések (viszony a többséghez és a többi cigányhoz, szegénység, konfliktusok a külvilággal), valamint a család viszonya a hivatalos szervekhez (önkormányzat, rendőrség, kórház/orvos, óvoda/iskola). Az óvoda/iskola témában szempont volt az intézmény munkája iránti érdeklődés, viszonyainak ismerete, illetve a kapcsolat a pedagógusokkal.

A) és **B)** megnyilatkozásai között több volt a közös pont. Ilyen pl. a szegénység-fenyegetettség motívum megjelenése: mindkét anya egy alapvetően ellenséges külvilággal szembeni védekezésre neveli a gyerekeket, a rosszindulat forrása nemcsak a többség, hanem a gazdagok szintén elérhetetlen világa is. Mindkét helyen beszámolnak olyan esetekről, amikor úgy érezték, a többség hátrányosan megkülönbözteti, megalázza őket. A cigányság egészét érintő megnyilatkozásokban megjelennek a többség által használt sztereotípiák: „a cigányok lopnak, csalnak, hazudnak”, „a cigányok koszosak, piszkosak”, de ilyenkor a beszélő elhatárolja magát az általa így jellemzett romáktól: „mi nem olyanok vagyunk, mint a többiek”. A pozitív énkép elemeként viszont mindkét helyen előkerül, hogy a családnak hitele van a környékbeli boltokban, a pesti fiatalasszonynak a munkahelyén is.

A vidéki család nincs jó viszonyban az önkormányzattal, úgy érzik, az nem segíti őket eléggé. A konfliktust mélyíti, hogy a település húsz éve még két külön falu volt, és a két fél között feszült a viszony. A család úgy érzi, kisebb falufélbéli mivoltuk miatt is hátrányok érik őket, a túlsó oldali romákkal pedig kivételeznek.

Az óvodai/iskolai életről mindhárom család részletes ismeretekkel rendelkezik, rendszeresen kommunikálnak a pedagógusokkal. Testi fenyítésről **A)** és **C)** anyuka számol be, előbbi szégyenkezve, utóbbi természetesen tartja. Mindhárom helyen fontosnak tartják, hogy a gyerek már kicsit tudjon írni mire iskolába kerül. A gyerekek pályaválasztása még távoli, nincsenek konkrét elképzelések, de a döntést a gyerekekre bízzák. A házimunkába való bekapcsolódást mindenhol kicsi kortól kezdve elvárják. **A)** anyuka, akinek vér szerinti családja lopásból élt, nagyon hangsúlyozza, hogy a lánya tisztességes, becsületes ember legyen és a maga erejéből érje el amit el tud. „*Lényeg, hogy legyen helyin a szíve, becsületes legyen, a többi nem számít. Ne legyen bűnöző*” mondja. **C)** anyuka szívesen látná, ha lányai titkárnőnek, ápolónőnek mennének és számos különórára járattja őket. Az interjúra mindhárman szívesen vállalkoztak, segítőkészen viselkedtek...

Török Zsuzsanna

Határeset

Tanulmány egy Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei kistelepülés etnikai viszonyairól és identitásáról

Előszó

A kulturális antropológia a legegyszerűbb – és talán a legegértelműbb – megfogalmazásban a kulturális másság tanulmányozása. Az idegenség, a másság fogalma általában „egzotikus”, írás nélküli társadalmak színes, vitális kultúrájának képzetét kelti, holott napjainkban a kulturális antropológia a saját társadalmunkban tetten érhető „idegenséget” éppígy vizsgálni hivatott. Sokan és sokféleképpen próbálták meg a „saját” és a „más” társadalomban való kutatás közötti különbséget leírni (vö. Scupin 1995:116-143; Peoples és Bailey 1997:86-104), leggyakrabban egyfajta „átmeneti rítus” (Clifford 1986:109) megélését illetve meg nem élését nevezve meg a kettő közti differenciaként. Az otthonlét és a távollét, az ismerőssé tett egzotikum és az eltávolított ismerősség problémaköre azonban sokkal bonyolultabb ennél. Saját terep-tapasztalataim arra engednek következtetni, hogy mind az „idegen” társadalomban való kutatáskor, mind a „saját” kultúrán belüli életvilág vizsgálatakor szembe kell nézni a bennünk létező mindennapi világ és a megfigyelt, derivátorként megjelenő, való világ (v.ö. Mezei 1997) közti különbségekkel, így az „átmenet rítusát” mindkét esetben meg kell élni. Az, hogy képes-e az antropológus felismerni ennek a rítusnak a szükségességét, hogy képes-e kezelni azt a pszichikai nyomást, ami egy terepmunka elején a kutatóra nehezedik, kulcsfontosságú a további vizsgálódás szempontjából. Jelen tanulmány is egy idegenség, egy kisebbségi létmód bemutatására vállalkozik, olyan másságot tár fel, ami a saját társadalmunk részeként van jelen.

Magyarországon a roma kultúra az, ami a többségi társadalom számára „más”-ként, „idegen”-ként, „egzotikus”-ként jelentkezik. A kulturális antropológia mindeddig mégsem helyezett elég hangsúlyt kutatására, annak ellenére, hogy feladata – legalábbis mióta megszűnt a távoli tájak bennszülötteit tanulmányozó tudomány lenni – éppen az ilyen típusú idegenség vizsgálata és leírása. A szerzők kevesen vannak, mert – valljuk be – nehéz kitörni abból a „láthatatlan szellemi gettóból” (Piasere, idézi Prónai 1995:55) melyet a tudomány a cigánykutatók köré vont. A megjelent művek és kutatások két szempontból közelítik meg a problémát, egyik típusuk a cigányok és nem-cigányok közötti kapcsolatokat helyezi előtérbe, a másik pedig a különböző roma csoportokat különálló egységként veszi nagyító alá. A két megközelítési mód közül egyik sem elégíti ki az antropológiával szemben támasztott igényt, nem tesz eleget a holizmus szóval jellemzett kritériumnak. Az első viszonyulás pusztán annak a kérdésnek a megválaszolására képes, hogy hogyan illeszkedik bele egy roma közösség az őt körülvevő társadalmi, kulturális és gazdasági környezetbe, a második pedig figyelmen kívül hagyja a roma önmeghatározás egy fontos tényezőjét, a társadalomhoz való kötődést vagy kötetlenséget, hermetikusan zárt, megmerevedett kulturális csoporttá téve a nyüzsgő, életteli közeget (v.ö. Prónai 1995).

E tanulmány célja egy Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei kistelepülés etnikai viszonyainak, egyediségének és átlagosságának vizsgálata. Uszván 72%-os többségben élnek roma nemzeti-ségűek és ez arány mellett sikerült a településen élőknek olyan interetnikus viszonyt

kialakítani, amely mindenképpen a figyelemreméltó jelzővel illethető. Ugyanakkor a dolgozat feltár egy élő, lélegző roma közösséget is, annak belső struktúráit, viszonyrendszerét vizsgálja. Ezáltal nem veti el a roma közösség önmagában történő vizsgálatát, de nem is emeli ki a csoportot társadalmi környezetéből.

A tanulmány egy lassan négy éve zajló primer kutatás eredményeiről és a levonható következtetésekről szól, amiből természetsszerűleg következik az, hogy előzőleg már kimondott tények, ismertetett adatok fognak újra napvilágot látni. A kutatócsoport több konferencián szerepelt már ezzel a kutatással, előadások, publikációk és OTDK dolgozat is született a témából. Az ezekre való hivatkozásoktól a dolgozat során eltekintek. Mindazonáltal szükségét érzem annak, hogy megjegyezzem, a rendelkezésemre álló információk, nyersanyagok, jegyzetek, hang- és videofelvételek nem kizárólag a saját munkám eredményei és egyúttal köszönetet is szeretnék mondani a kutatócsoport minden tagjának azért a négy éves munkáért, ami lehetővé tette a szakdolgozat elkészítését.

Uszka kis település. Mindössze 312 ember lakja, nincs iskolája, könyvtára, munkalehetőséget teremtő vállalkozása. Ez bizonyos szempontból „paradicsomi állapotnak” tekinthető, hiszen könnyebben lehet kiigazodni a kapcsolathálókon, nagyobb az esély arra, hogy a kutató személyes viszonyt alakítson ki a közösség minden tagjával. Ugyanakkor nehezebb „betörni” egy kis közösség mélystruktúráiba, nehezebb elfogadtatni a helyzetünket, szerepünket az ott élőkkel. Az antropológus feladata pedig „méltóvá válni arra, hogy valóban beszélgessenek, szót váltsanak velünk” (Kunt 1995:108). Erre a feladatra vállalkoztunk, amikor 1998-ban elkezdtük a terepmunkánkat Uszkán. Az elmúlt évek során többször jutottunk el odáig, hogy – mint azt Lévi-Strauss írja a „Szomorú trópusokban” – azon töprengtünk „ugyan minek jött ide az ember” (1979:494). Meg- és átfogalmaztuk hipotéziseinket, újra és újra elgondolkodtunk azon, hogy mi a célja és haszna – mármint ha egyáltalán megfogalmazható ilyesmi egy szigorúan tudományosnak tételezett munka esetében – kutatásunknak. Aztán válaszokat találtunk önmagunk kételyeire és felfedeztük, hogy az antropológus haszna, feladata és „értelme” abban rejlik, hogy valamit másként, más megközelítésben tárjon a nyilvánosság elé – legyen az egy szigorúan szakmai vagy akár egy „laikus” közönség – mint a társadalomtudósok többsége. Természetes kérdésként merül itt fel az, hogy mi teszi a társadalomtudományi kutatót antropológussá, mi az, amitől egy antropológus mást és másként vizsgál, mint a szociológusok, filozófusok, pszichológusok. A választ erre a kérdésre a módszertanban, a terepmunkában kell keresnünk. A „terepkutatás olyan az antropológiának, mint a vértanúk vére az egyháznak” (Lewis 1985:27), szükséges és elengedhetetlen. A terepmunka lényege és folyamata legjobban – Geertz segítségével – sakkjátékként írható le. A megnyitás: „elhelyezkedünk, vizsgálándó alanyokat találunk; aztán a középjáték komplex, kevésbé szabványosítható kombinációi következnek; az ember kezdeményez, erre-arra tapogatózik, és miután a figurák már kinn állnak a hadszíntéren, és ők is tapogatózni kezdenek, megpróbál kapcsolatokat létesíteni közöttük, végül pedig következnek a minimalista végjáték merevebb, formálisabb felszámolási eljárásai” (Geertz 1995:27). Létezik a kulturális antropológiának egy *differentia specificája*, a résztvevő megfigyelés. Változhat az antropológiában a problémák meghatározása, az antropológusokat izgató hipotézisek köre, a kutatás célja, a használt paradigma, egy elve azonban rendíthetetlen marad, hogy ti. az elsődleges adatgyűjtési eljárás a terepkutatás és a résztvevő megfigyelés.

Ezen elvek alapján készült el ez a kutatás és közvetve az azt bemutató tanulmány. A felhasznált adatok elsősorban az elvégzett terepmunkára, személyes beszélgetésekre, életút interjúkra, résztvevő megfigyelésekre épülnek. Ezek segítségével próbálom megragadni azt, ami Uszkát Uszkává teszi, megadni a legfőbb kérdésre a választ: miért van valami éppen úgy ahogy van?

I. A hipotézis megfogalmazása

Minden kutatás megkezdésének alapvető kritériuma, hogy megfogalmazzuk azt a hipotézist, mely a probléma elsődleges megragadásának igényével lép fel és amely szükséges a terepmunka orientálásához. Természetesen a jelen tanulmányban tárgyalt kutatásnak is egy ilyen előfeltevés szolgált alapjául, melynek ismertetése kiemelt fontosságú.¹

Az uszkai roma-magyar együttélési modell kialakulása négy tényező együttes hatásának köszönhető, melyek: a romák 71,8%-os többsége, a gazdasági viszonyok, a Szabadkeresztény Gyülekezetnek az életvezetésre gyakorolt hatása és a politikai vezetők magatartása. A fent nevezett négy faktor hatására konstruálódott az „uszkai roma” identitás, mely mind a község, mind a környező települések mentális struktúráiban fellelhető.

Természetesen, mint minden hipotézis, a fent megfogalmazott is félreértelmezhető a fogalmak konceptualizálása nélkül. Éppen ezért a következőkben egy egységes fogalomrendszer kialakítására törekedve meghatározom a benne foglaltak jelentéstartalmát, konnotációs mezejét. A romák az aterritoriális etnikumok közé tartoznak, hiszen nem rendelkeznek anyanemzettel. Csoportokba sorolásuk problematikus, máig viták tárgyát képezi (vö. Erdős 1989:42-51; Wlislöck 1994; Yoors 1967). Éppen ezért – elfogadva az uszkaiak önmeghatározását és nem bonyolódva elméleti vitába a kérdéssel kapcsolatban – Uszka községben romának a többségében romungro populáció számít. Mivel mindenfajta összehasonlító kutatás alapja az, hogy valamiképpen azonos kategóriákkal dolgozzunk, a magyar fogalmat is hasonló elvek alapján kell értelmezni. A szövegben a magyar szó egy lokális etnikai csoportot jelöl, nem hozandó kapcsolatba nemzettel. Magyarinak így az Uszkán élő, magát magyarinak valló lakosságot tekintendő. A fentiekből következően a roma-magyar együttélés címszó alatt két etnikai csoport egymás mellett élése, kapcsolathálózata (*network*) és kulturális mintázata kerül tárgyalásra. A modell szó bizonyos szinten értékjelzőnek is tekinthető, használatával pontosan ezt a pozitív értelmezés kerül előtérbe. Ez azért indokolt, mert a községben interetnikus feszültség csak mérsékeltten van jelen. Fontos a hipotézisben az együttes hatás kifejezés. A dolgozatban ismertetésre kerülő faktorok azért voltak képesek eredményesen befolyásolni az együttélést és az identitás alakulását, mert egyszerre, egymást nem kioltva hanem erősítve vannak, voltak jelen. Elsőként emelem ki a Szabadkeresztény Gyülekezetet, mely az Uszkán 1974-ben létrejött szabadegyházi vagy kisegyházi közösséget jelöli. Bővebben esik majd szó a tanulmányban arról, hogy hogyan és milyen mértékben gyakorolt a gyülekezet hatást tagjai életére, előjáróban csak annyit kívánok hangsúlyozni, hogy a közösség életében az egyház nemcsak mint vallási, hanem mint társadalmi-, szociális intézmény is elsődleges fontosságú. A tanulmányban vezetőként kerülnek definiálásra a mikropolitikai viszonyok közt meghatározó szerepet játszó személyek. Magatartásuk, tevékenységük a település mindennapi életére gyakorolt közvetlen vagy közvetett hatásukkal egyenlő. A gazdasági viszonyok fogalma az általában szokásosnál szélesebb konnotációban kerül tárgyalásra, vagyis egyaránt tartalmazza a megélhetési forrásokat, a munkaerő-piaci helyzetet, a gazdálkodási formákat és az egyéb pénzkereseti lehetőségeket is. Az identitás szó – akár egyéni, akár kollektív értelemben vizsgáljuk – viszonyrendszerként, a mi és ők, én és ő relációjában nyer értelmet. Az „uszkai roma” kifejezés egy olyan sajátos identitásmintát jelöl, melynek összetevői, elismertethetősége később kerül részletes kifejtésre. Az utolsó problematikus kifejezés a hipotézisben a mentális struktúra fogalom pár. Egy település mentális struktúrája az egy adott helyen a lakosok körében általánosan elterjedt gondolati rendszer, mely gondolati rendszernek szerves része az önmeghatározás, a másoktól való elkülönülés tudata és mások „másságának” tudatos felismerése.

II. Az elvégzett terepmunka módszertani jellemzői

A terepmunka az, ami a kulturális antropológiát megkülönbözteti más társadalomtudományoktól. A terepkutatás, a résztvevő megfigyelések, az interjúk elsődleges adatforrássul szolgálnak, ezek tesznek egy munkát empirikussá. Ez az állítás különösen helytálló abban az esetben, mikor a kutató rendelkezésére nem állnak már meglévő adatok, amikor az adott terepnek nincs megfelelő feltárása, vagyis amikor a szakirodalomban kevésbé vizsgált területre „téved” az antropológus. Uszkára vonatkozóan az egyetlen társadalomtudományi forrás amire támaszkodhatunk Demszky Gábor szociológiai, szociográfiai írása (Demszky 1987). Demszky 1980-ban végzett rövid szociológiai felmérést a községben, melyben elsősorban a második világháború hatásaival, a malenkij robotra elhurcolt férfiak életsorsával foglalkozott. Módszereiről keveset tudunk, esszéjében nem közöl erre vonatkozó információkat, adatainak forrását nem jelöli meg. Mégis szükséges megemlíteni kutatását, mert a szempontrendszer és szemléletmód kialakításában, valamint az adatok rendszerezésében a kiindulási pontot az általa 20 évvel ezelőtt rögzített állapotok megismerése jelentette. Demszky tanulmánya segítette át a kutatócsoportot a minden terepmunka alkalmával szükségképpen fellépő kezdeti bizonytalanságokon, támpontot adva a község lakóinak rokonsági rendszeréhez és kapcsolathálózatához.

1998-ban kezdődött el Uszkán a kutatómunka. A téma kiválasztása Prof. John A. Strong antropológus nevéhez fűződik, aki Fulbright ösztöndíjasként érkezett abban az évben Magyarországra. Ő vette fel a kapcsolatot Uszka polgármesterével – aki szintén Fulbright ösztöndíjasként tanult az Egyesült Államokban – Dr. Sértő-Radics Istvánnal, és szerezte meg a helyi önkormányzat engedélyét a kutatáshoz. Ezután 1998. november 17-én, a nagy tiszai árvíz tetőzése utáni napon érkeztünk meg a községbe. A polgármester támogatása és az árvíz okozta riadalom – Uszka a Batár patak partján fekszik, melyet akkor többszörösére duzzasztott a Tisza – tette lehetővé, hogy gyorsan kapcsolatot teremtsünk első informátorainkkal, akik máig kulcs-adatközlőink maradtak. Rendkívül hasznosnak bizonyult továbbá, hogy a terepfelmérés során elnyertük a falu mindkét vallási vezetőjének, Mursa Miklósnak a Szabadkeresztény Gyülekezet prédikátorának, és Szalay Kont református lelkésznek a bizalmát és támogatását.

A következő lépés arra irányult, hogy megszerezzük a településről a kutatás orientálásához szükséges alapadatokat, ezért felvettünk egy cenzust a teljes populációról (a census kérdéseit és összegzését az I. számú melléklet tartalmazza). Ezzel párhuzamosan megkezdtuk Nyíregyházán és Tiszabecsen a levéltári anyagok rendszerezését (az adatfeldolgozás mintája a II. számú mellékletben található). A census elkészítése és a levéltári munka megkezdése után strukturálatlan interjút készítettünk, melyek jegyzetfüzetben kerültek rögzítésre. Ezen beszélgetések határozták meg a vizsgálat dimenzióit és vetítették előre a kutatás során potenciálisan felmerülő problémákat. Az első öt strukturált interjút a terepfelmérés alkalmával már megismert adatközlőkkel vettük fel, ellenőrizve ezzel, hogy célravezető-e kérdéseink, megfelelő mennyiségű tétellel válaszol-e az interjúalany. Ezt követően további 42 irányított interjút készítettünk. Ezeknek az interjúknak a segítségével sikerült a település elsődleges gazdasági mutatóit, egészségügyi, oktatási jellemzőit megismerni, tájékozódni a megkérdezettek identitásáról, valamint – hólabda mintavételi eljárás segítségével – újabb és újabb személyekkel kapcsolatot kialakítani. A kutatásunk ezen szakaszát alapszakaszként definiálhatjuk, mert ebben a fázisban kaptunk teljesebb képet a településről, ekkor határoltuk körül pontosabban a kutatási témát és kerültünk személyes kapcsolatba a község tagjaival. A kutatás első, vagy alapszakasza során havi rendszerességgel jártunk el a községbe, három-öt napot töltve ott minden alkalommal. Az interjúk nemcsak adatokkal szolgáltak, hanem elkészítésük során mintákat adtak ahhoz is, hogy melyek azok az elfogadtatható kutatói

szerepek amelyeket a közösség ismer és relevánsnak vél, illetve, hogy ezek közül a szerepek közül mi melyiket tudjuk önmagunkra nézve érvényesnek tekinteni és a további kutatás során felvállalni. Mivel a településen többször megfordultak idegenek, például újságírók, a gyülekezet hírére odaseregglők, szociológusok, könnyűnek és célravezetőnek bizonyult társadalomtudománnyal foglalkozó egyetemistaként definiálni önmagunkat, és ezzel tenni magyarázhatóvá ottlétünket. Ehhez a szakaszhoz tartoznak még azok a megfigyelések, amelyeket Borsányi a feltűnést kerülő megfigyelések kategóriájába sorol (Borsányi 1988). Ezek a proxemikai megfigyelések, a gesztusok, metakommunikációs jelzések, az öltözködés és nyelvhasználat folyamatos figyelése. Természetesen ekkor még a jelek többségét nem tudtuk helyesen dekódolni, annak ellenére, hogy saját kultúránkban kutató antropológusként ez – legalábbis az elméleti munkák tapasztalata alapján – kevesebb problémát kellett volna jelentsen. Mindazonáltal rá kellett ébrednünk arra, hogy az eltérő szocializáció miatt a saját életvilágunk megszokott jelzései nem, vagy nem feltétlenül azonosak az Uszkán használt jelekkel. Nehéz lenne végleges választ adni arra a teoretikusok által régóta vitatott kérdésre, hogy miben különbözik a saját társadalmát kutató antropológus képessége a kulturális jelenségek megragadására a kívülről érkezettétől, és, hogy vajon melyiküknek „könnyebb” az adott társadalomban kutatni. A probléma egyik aspektusára azonban könnyedén megadható a válasz: nagyon hosszú időnek kell eltelnie ahhoz, hogy az empirikus kutatást végző képes legyen a folyamatosan érkező ilyen típusú információkat fogadni és pontosan dekódolni. Jelen munkára vonatkoztatva is elmondható, hogy csak a második szakaszban használt módszerek során kaptunk adatokat arra vonatkozóan, hogy hogyan, miképpen értelmezhető egy-egy gyakran használt kifejezés, gesztus vagy éppen térhasználati szabály. A kutatásnak ebben a második, vagy középszakaszában résztvevő megfigyeléseket végeztünk és életút interjúkat készítettünk. Az ezen tanulmányban leírtak nagy része ennek a kutatási periódusnak az adataiból született, csak ekkor kaptuk meg ugyanis a közösség „engedélyét” arra, hogy beletekinthessünk mindabba, amit egy kultúra mélystruktúráiként emleget a szakirodalom (v.ö. Bailey 1968; Barth 1966). Ez a második szakasz lényegesen több, terepen eltöltött időt igényelt, ezért ekkor két-három hetente jártunk Uszkára, illetve a 2000. év nyarán egy teljes hónapot a településen töltöttünk.

A terepmunka harmadik vagy végső szakaszát két – Magyarországon még kevésbé használt – kifejezéssel lehet leírni. Ezek: hatalomhoz juttatás (*empowerment*) és alkalmazott antropológia (*applied anthropology*). Munkánkban most jutottunk el abba a fázisba, amikor szeretnénk a közösség számára valóban „hasznosak” lenni, a kutatást az ő igényeikhez igazodva kívánjuk alakítani. Az antropológia alkalmazott tudománnyá tételének érdekében együttműködünk a polgármesteri hivatallal, az egyházakkal és a civil szervezetekkel, hozzáférést biztosítunk teljes kutatási anyagunkhoz. Így rendezték meg azt a kiállítást fotóinkból, melyet a kárpáti eurorégiós együttműködés keretében szerveztek, elkészült egy, Uszka bemutatását célzó, videó-anyag, valamint tárgyalások folynak egy kisebbségeket segítő intézet létrehozásáról és ebben való közreműködésünkről. Jelen pillanatban egy olyan integrált vidékfejlesztési program kidolgozásában is részt veszünk, amely – bár a Tiszaháti Településfejlesztési Önkormányzati Társulás keretében – reményeink szerint elsősorban az uszkaiak számára teremtené munkalehetőséget. További terveinkben szerepel a roma gyerekek iskolai lemorzsolódását csökkentő iskolai, napközi-otthonos foglalkozások lehetőségének megteremtése az uszkai, tiszabecsi és magosligeti önkormányzatok valamint a Ford Foundation és az AT&T közreműködésével. Ezt az együttműködést a továbbiakban is fenn kívánjuk tartani, segítve ezzel annak a közösség a boldogulását, ahol lassan négy éve dolgozunk.

III. A helyszín – Uszka – általános leírása

A kutatás erősen lokalizált, egy adott közösség speciális életformáját, társadalmi hálózatát és lakóinak önmeghatározását vizsgálja. Ebből kifolyólag szükségszerű magának a helyszínnak a leírása, bemutatása.

Uszka község Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében, a Batár patak mellett fekszik, mintegy 32 kilométerre Fehérgyarmat járási székhelytől, 120 kilométerre Nyíregyháza megyeszékhelytől. Közigazgatásilag a tiszabecsi jegyzőséghez tartozik. Területe 736 km², állandó lakosainak száma 2001. februárjában 312 fő.

A település neve szláv eredetű, jelentése szűk hely, mely arra utal, hogy egykor három természetes „határ”, a Szamos, a Túr és a Tisza közti területen alapították. Elsőként a XIV. század elején találunk említést róla, Wyzka néven,² a Gut-Keled nemzetség birtokjegyzékében, mint a család legészakibb birtokáról. A XV. századtól több Ugocsa megyei kismemesi család kapott az irtásos helyen épült falucskára királyi adományt, a mohácsi vész előtt pedig már a Rozsalyi/Rozsályi Kunok tulajdonát képezi. Tőlük kobozta el a király 1524-ben, és adományozta Dragffy Jánosnak. 1547-ben a község és a területén lévő hat porta ismét a Rozsalyi/Rozsályi Kunokhoz került, majd Kun István 1559-ben leányegyedben Kun Ilona gyermekeinek, a Bessenyeieknek ajándékozta. A XVIII. században a Forray, Márton, Longer, Szentpétery és Szabó családoké, a múlt században a Thury, Gál, Ari, Kardos, Szilágyi és Enyedi családok birtokába került (Forrás: Magyarország Vármegyéi és városai: Szatmár vármegye). Mostani helyén 1703-ban kezdett kialakulni.

Uszka mai helyzetére a magyarázatot a határrendezésekben is keresnünk kell. A történelmi „határkiigazítások” közvetlenül érintették a községet. Uszka területe háromszor változott, elsőként felére zsugorodott, majd a bécsi döntést követően öt éven keresztül ismét az eredeti területét kapta vissza és végül, a legutolsó határrendezés alkalmával, ismét elvesztette földjeinek 50%-át. A község számára elsősorban az jelentette a határrendezésből fakadó problémát, hogy leválasztották a hozzá legközelebb eső városi központról, Beregszászról. Ez mind a terményértékesítés, mind az egyéb árukereskedelem szempontjából érzékenyen érintette a települést, hiszen Uszka számára Beregszász vásárai jelentették az elsődleges árucserék központját. Ugyancsak a határrendezésekből következett az, hogy a település elvesztette a Batár jobb partján fekvő termékenyebb, jobb minőségű mezőgazdasági földeket, mintegy 700 katasztrális holdat. A határok megváltoztatásának Uszkat is érintő további negatívuma, hogy Magyarország megmaradt vasúthálózata nem érinti a községet, a közlekedés nehézkes, megoldatlan. A terület teljes mértékben kiszakadt korábbi környezetéből, nehezen alkalmazkodott új körülményeihez, adottságai rosszak, fekvése kiesőnek nevezhető.

A háborúk és a munkatáborok megtizedelték a lakosságot. A Fischer és Lebovics családok, Uszka legmódosabb gazdái, teljesen „eltűntek” a német koncentrációs táborokban, 1944 végén pedig 52 férfit hurcoltak el malenkij robotra, majd munkatáborokba. Közülük mindössze tizenegyen tértek vissza.

Uszka birtokstruktúrájára a kis- és törpebirtokok dominanciája volt jellemző, csak Dr. Baka Lászlónak és a Fischer családnak volt 100 holdon felüli földbirtoka (Éú.KK.No.1.) Az '50-es években Uszkan is létrehozták a termelőszövetkezetet, mely a tiszabecsi Új Élet Termelő Szövetkezet közvetlen felügyelete alatt működött. Uszka először önállóan próbált gazdálkodni a TSZ keretein belül, később azonban – felsőbb utasításra – a szomszéd községgel, Magosligettel egyesülve megalakították a MUTÉSZ-t, a Magosliget-Uszka Termelő Szövetkezetet, ahol uborkát, kukoricát és dohányt termesztettek és lovakat, szarvasmarhákat tenyésztettek. A termelőszövetkezetbe tömörülés sikertelennek bizonyult a községben, a zárszámadások 1-4 milliós deficitről szólnak. A község elnéptelenedése részben ennek is köszönhető. Uszka a

századfordulón volt a legnépesebb, ma 312 főt számlál, ami mindössze 58%-a az 1910-ben összeírt lakosságnak. Az elmúlt harminc évben nagyberuházásokra nem került sor, pusztán az 1970-es árvíz hatásaként indult meg valamiféle infrastrukturális fejlesztés: jó minőségű betonutakat építettek és néhány „CS” lakást, melybe azokat a romákat költöztették, akiket előző lakhelyükről, a Sárgödörnek nevezett helyről, „kiöntött” a Batár. Az elmúlt esztendőben, 2000-ben, megindult egy nagyobb arányú szociálpolitikai lakásépítési program, melynek köszönhetően hat család költözhetett október végéig az új, két-három szobás, vezetékes vízzel felszerelt házakba. Ezek a házak közvetlenül a Batár töltése mellett épültek, egy – a ‘70-es-hez hasonló – áradás nagy valószínűséggel tenné ideiglenesen vagy véglegesen lakhatatlanná ezeket.

Uszka életét alapvetően meghatározza a tiszabecsi határátkelő közelsége, a község lakóinak nagy része bír valamilyen ukrán érdekeltséggel. A megélhetési problémák miatt a cigaretta és gázolaj-csempészet kiterjedt hálózata alakult ki ebben a határmenti községben. Ezt a helyzetet szükségszerűen tovább rontja majd annak a – egyébként az uszkai önkormányzat javaslatára – Kispaládon tervezett határátkelőnek a megnyitása, mely teherforgalmat is bonyolítana, ellentétben a tiszabecsi határátkelővel, mely kizárólag személyforgalmat fogadhat. Ezt a tervezett határállomást Uszkán kívánták megnyitni, erre az ajánlatra azonban a polgármester, mérlegelve az ebből származó előnyöket – munkalehetőség, fejlesztések – és hátrányokat – illegális kereskedelem fellendülése, prostitúció, állandó átmenő forgalom –, nemet mondott.

IV. Előítéletek és a romák többségbe kerülése

Konfliktus-elméleti szempontból általánosan elmondható, hogy a feszültségek általában egy többség által gerjesztettek és egy kisebbség felé irányulnak. Ahogy Allport írja „ha a kisebbség kifejezést szó szerint vesszük, akkor csak olyan csoportokat kellene ide értenünk, melyek egy másik csoporthoz képest kisebbek... A szónak van azonban egy pszichológiai mellékíze is. Ez abban nyilvánul meg, hogy az uralkodó csoport sztereotipizált elképzelésekkel rendelkezik a lakosság egyik kis részét illetően, mely etnikai vonatkozásaiban különbözik a többségtől” (1999). A többségi társadalom, a „tömeg” nehezen tolerál mindenfajta másságot, esetleg devianciát. Ez nem foglalja implicit módon magába azt, hogy a másság bármilyen szinten deviánsnak tekinthető, pusztán arra világít rá, hogy ami szokatlan valahol, az gyakran ellenérzést kelt a többségben. Ez egyaránt megfigyelhető állami és helyi szinten, hivatalos pszichológiai magyarázata az, hogy az ismeretlen félelmet kelt és ez a félelem csap át agresszivitásba, a tolerancia elvesztésébe (Atkinson 1993:376-378). Ez a magyarázat nem teljesen kielégítő – különösen akkor nem, ha évszázadok óta egymás mellett élő közösségekről van szó –, helytállóbb azzal kiegészíteni, hogy az eltérő attitűdök, viselkedési formák okoznak feszültséget. Nem ennyire kiélezetten, de ez figyelhető meg a mai magyar társadalomban a romákkal szembeni viszonyulások kapcsán is. Nem ismerjük a kultúrájukat, szokásaikat, életmódjuknak értékeit, ezért „frusztrál” bennünket jelenvalóságuk, mindemellett a megnyilvánuló kulturális különbségek – például a magán- és csoporttulajdonhoz való viszony – is feszültséget szülnek.

Az életút interjúk során derült ki, hogy az előítéletek Uszkán is megnyilvánultak, legalábbis az elmúlt időkben. Több idősebb roma asszony beszél komoly, már-már véres etnikai konfliktusokról (Éú.MM.No2.; Éú.Bn.No10.; Éú.Mir.No17.)³. Allport az előítéletek kialakulásának és fenntarthatóságának okaként a következő tíz tényezőt emeli ki:

1. Sokrétű népesség
2. Akadálytalan vertikális mobilitás

3. Hirtelen társadalmi változás, melyet anómia kísér
4. Tudatlanság és a kommunikáció korlátai
5. A kisebbségi csoport relatív népsűrűsége
6. A közösség életbe vágóan fontos érdekeire épülő kizsákmányolás
7. Valóságos vetélkedés és konfliktus
8. Az agresszív bűnbakképzést szentesítő szankciók
9. Az agressziót életben tartó legendák és hagyományok
10. Kedvezőtlen attitűdök a beolvadással és a kulturális sokféleséggel szemben (1999:298)

A fenti tényezők közül nem mindegyik hatott Uszkára, de annak a néhány pontnak a vizsgálata, amely később közvetve oka lehetett az előítéletesség csökkenésének elsődleges fontosságú. Uszkán nem működtek az agressziót életben tartó hagyományok és a bűnbakképzést szentesítő szankciók, a népesség nem sokrétű, a roma kisebbség nem tudott olyan helyzetbe kerülni, mely a magyar lakosság kizsákmányolásához vezethetett volna és ugyanígy elképzelhetetlen volt gazdasági versenyhelyzet kialakulása a romák anyagi viszonyai, szakképzetlensége miatt. 1970 előtt a romák a település egy félreeső részében éltek – a Sárgödörnek nevezett helyen –, ahol külön közösséget alkottak. A magyar lakossággal csak akkor kerültek interakcióba, ha valamilyen ünnepi alkalmon muzsikáltak vagy valamilyen mezőgazdasági bér munkát végeztek. Számuk 25-30 főre tehető ebben az időszakban, ami az akkori népességszámnak mindössze 13%-a. A község magyar lakói elismerték vályogvetési, kosárfonási ismereteiket, szívesen hívták őket lakodalmakra, keresztelőkre zenélni, de egyébiránt elutasító magatartást tanúsítottak velük szemben. Ennek az attitűdnek a megszűnését a romák a szabadkeresztény egyház megjelenésében látják és abban, hogy életmódjuk a vallás hatására jelentősen megváltozott.

Ez az álláspont azonban önmagában nem ad magyarázatot a lejátszódott eseményekre, csak további tényezők beemelésével válik értelmezhetővé. Az egyik ilyen a patrónus-kliensi viszony megszűnése. Általánosan elmondható, hogy az olyan helyzetek, melyben egy adott népcsoportnak a másik etnikummal való kapcsolata következetesen egyfajta alárendelt viszonyt feltételez (kliens), akkor az az adott etnikai csoportban állandó feszültségeket kelt, mely feszültségek agresszió formájában manifesztálódhatnak. Uszkára – éppúgy, mint a magyar falvak többségére – a múltban jellemző volt, hogy a romák bér munkásként a magyaroknak dolgoztak, de ennek fordítottja soha nem állt fenn, a feszültségek szükségképpen emiatt is jelentkeztek. Mióta ez egyensúlyba került, vagyis mióta a romák nem vagy csak ritkán vállalnak bér munkát, kisebb a súrlódási felület a két etnikum egymás mellett élésében is. A másik fontos tényező a népesség etnikai arányának változása.

1970-ben a nagy tiszai árvíz felduzzasztotta a Batár patakot és a Sárgödörben lévő vályogházakat elmosta a víz. Ez megteremtette azt a kényszerhelyzetet, mely rászorította a hatóságot arra, hogy lakásokat biztosítson az otthon nélkül maradt romáknak. A '70-es években indult meg Uszkán a dinamikus csoportok elvándorlása is, amely két tényező együttesen indított el egy, lakosságcsere névezhető folyamatot. A fiatal magyar házaspárok, vagy egyedülálló férfiak elköltöztek Uszkából és az ország valamelyik nagyobb városában, elsősorban Budapesten vagy Székesfehérvárott néztek munka és lakás után. A községben maradt ingatlanokat valós árukon értékesíteni nem tudták, így az egyre lejjebb és lejjebb kúszó ingatlanárak lehetőséget teremtettek az alacsonyabb jövedelemmel rendelkező romák számára arra, hogy beköltözzenek az elhagyott magyar házakba. Ezáltal a kommunikáció kiszélesedett a két etnikai csoport közt. Az, hogy a romák szerves részeivé váltak a település mindennapjainak – bár a község elején található Rákóczi utcát még most is „cigánysorként” emlegetik –

gyakorlatilag „előkészítette a talajt” az előítéletek rohamos csökkenéséhez. Mint azt Kotics is kiemeli hasonló helyzetet leíró tanulmányában: „a cigányok a falu központi részébe költözésével a magyarok életvilágának közvetlen közelébe kerülnek, ahol is a kulturális idegenséggel való érintkezés során a saját világ és az idegenség közti határokat újra kell definiálni, miután az eddig érvényesnek tekintett minták elvesztik érvényességüket” (2001:85). A szegregáció térbeli megszűnése Uszkán is hasonló helyzetet eredményezett, mint amelyet a Zaboláról készített tanulmány leír. A magyaroknak és a romáknak a kialakult szituáció miatt újra kellett gondolni a kulturális határok fogalmát, megkezdődött az „egymáshoz csiszolódás”. Az előítéletek megváltozásával, csökkenésével kapcsolatban fontos kiemelni, hogy település magyarjainak ugyan megváltozott az uszkai romákhoz való viszonyulása, de hangsúlyozni kell itt az *uszkai* jelző kiemelt jelentőségét. A romákkal, mint Magyarországon élő etnikummal, társadalmi csoporttal szembeni előítéletek nem, vagy csak részben változtak. Mivel az uszkai magyarok társadalmi környezetére – és általában a magyarországi helyzetre vonatkozóan – jellemző az, hogy méltatlannak véli, esetenként meg is bélyegzi a romákkal konfliktusmentesen „együtt, nem csak egymás mellett élő” és ezt nyíltan hangsúlyozó magyarokat (v.ö. Túrós 1996; Oláh 1996), az uszkaiak igyekeznek saját megváltozott attitűdjeikre magyarázatot találni – mintegy önigazolásként. Cigány az, aki „koszos, trehány, rendetlen, lusta” – mondják az uszkaiak. Az etnikai hovatartozás helyett tehát inkább egy viselkedési forma vált a cigányság ismérvévé, ilyen szempontok szerint nézve pedig az uszkai romák már „nyugodt szívvel” emelhetők ki a cigány kategóriából. A csoportok közti határok újradefiniálása így magyarázhatóvá, igazolhatóvá válik, hiszen nem mint cigányokat, hanem uszkai romákat tartják őket számon. Ezt a gondolkodási sémát maguk az uszkai romák is átvették. Elhatárolják magukat a cigányoktól, ugyanazokat az előítéleteket működtetik, melyeket régen a magyarok is velük szemben. Az uszkai romák a szomszédos településeken élőkről, mint „ligeti cigányokról”, „becsi cigányokról” beszélnek és minden esetben felvonultatják a hagyományos romákkal szembeni előítéleteket.

Nemcsak a térbeli szegregáció megszűnése segítette elő Uszkán a két etnikum problémamentes együttélését, hanem a romák többségbe kerülése is. A lakáskörülmények javulása, a vallás miatt elutasított mesterséges születésszabályozás és az abortusz ellenesség a roma népesség számának erőteljes növekedésével járt együtt, mígnem kialakult a mai állapot: a község 72% roma nemzetiségűnek vallja magát. Ekképpen az addig marginalitásba „kényszerített” kisebbség többségbe került, immár ők alkotják a „tömeget” a megmaradt magyar kisebbséggel szemben.

A migrációs folyamat egyébként a mai napig a fentebb vázolt mintázat szerint folytatódik. A lakóhelyet váltók elsősorban fiatal magyarok, akik leginkább a fővárosba, illetve a térségi központba, Fehérgyarmatra költöznek. A beköltözők ezzel szemben többségében romák és általában házasságkötés révén kerülnek Uszkára. A polgármesteri hivatal kimutatásai szerint az Uszkára költözöttek kétharmada szociális ellátásra szorul, 80 százalékuk inaktív státusú.

V. Gazdasági erőviszonyok

A kistérségnek, melyben Uszka is fekszik, alapvető gazdasági tevékenysége a mezőgazdaságra korlátozódott. Jelentős számú ingázó járt el Uszkáról Nyíregyházára, Debrecenbe, vagy Budapestre dolgozni. Ez az ingázás a rendszerváltással gyakorlatilag megszűnt, a mezőgazdasági piacok elvesztésével, és a szövetkezetek felszámolásával pedig az agrártermelés esett vissza. Az egész térségre jellemző, hogy a zömében munkanélküli lakosság kevés esetben alapított vállalkozást, az országos, de még a megyei átlaghoz képest is nagyon kevés a vállalkozók száma. A létrejött magánvállalkozások alultőkésítettek, szakismeret híján eleve kudarcra ítélték. A kistérségben működő gazdasági kamarák nem tudták érdemlegesen

befolyásolni a gazdasági folyamatok alakulását, nem szervezték, alig informálták a gazdálkodókat, vállalkozókat. Ugyanígy tehetetlennek bizonyultak az önkormányzatok is, hiszen az alapvető infrastruktúra megteremtésén kívül a gazdasági élet intenzitásának növelésével nem tudtak foglalkozni.

A primer gazdaság a társadalmi kapcsolatok része (v.ö. Sahlin 1973:253). Ebből következik, hogy feszültségek gerjesztője lehet, éppen a szereplők pénzügyi helyzetében jelentkező különbség miatt. Uszka sem tekinthető gazdasági szempontból homogén közösségnek, vannak módosabb és kifejezettebben a nyomor szintjén tengődő családok is a községben. A rendszeres foglalkoztatottak száma 15-20 között mozog, a településen élők többsége azonban jövedelempótló támogatásokból, nyugdíjból, rendszeres szociális segélyből és gyermekvédelmi támogatásból, családi pótlékából tartja fenn magát. 1994-ben ugyan létrehozták a községben egy kavicsbányát, amely több munkalehetőséget is teremthetett volna, ez mégsem következett be. Az uszkaiak véleménye megegyezik abban, hogy az önkormányzati testület hibás döntést hozott, mikor a bánya területét eladta, illetve mikor nem rögzítette az eladás feltételeként azt, hogy uszkai lakosokat kell alkalmaznia a vállalkozónak.

A többihez viszonyítva mindössze három család anyagi helyzete nevezhető jónak. Közülük az egyik gazdálkodik, állatokat tart, földet művel, és főleg uborkát termeszt. A másik család tulajdonában van a község egyetlen vegyesboltja, amely az állandó hitelezés ellenére azért képes fennmaradni, mert a hozzá legközelebb eső élelmiszerbolt mintegy három kilométerre található, ahová – a 120 forintos buszjegy ár mellett – kevesen tudnak eljutni a napi bevásárlást elintézni. A harmadik család pedig a tiszabecsi határátkelő közelségét próbálja a maga javára fordítani. Mind a legmódosabbak, mind a legszegényebbek közt találunk magyar és roma családokat, az anyagiakban tehát nem figyelhető meg etnikai rétegzettség.

Hasonlóan igaz ez a gazdálkodás formáira. Uszka kis- és törpebirtokokon gazdálkodtak az emberek. A TSZ megalakulásával aztán ezek a birtokok állami tulajdonba kerültek, majd a feloszlás utáni földosztás alakította ki a mai viszonyokat. Ez a földosztás mind a mai napig konfliktusokat idéz elő a községben, mert a romákat – holott a TSZ-gazdálkodásban ők is tevékenyen részt vettek – egyszerűen kihagyták a termőföldek újraelosztásából. Erre két tényező is magyarázatot adhat. Egyrészt, hogy a roma családokat nem tájékoztatták az igénylőlapok kitöltésének szükségességéről, másrészt pedig, hogy a TSZ-ben a roma asszonyok általában férjeik neve alatt dolgoztak, ezért munkájukért később sem nyugellátásban nem részesülhetnek, sem a feloszláskor nem léphettek fel bármilyen igénnyel. Hasonló helyzetről számol be Kotics is Zaboláról szóló tanulmányában, ahol az 1989-es földosztás alapjául az 1962-es viszonyok szolgáltak, amikor is a romák még nem rendelkeztek földbirtokokkal. Ennek következtében nem is kaphattak '89-ben földet (Kotics 2001:77).

Uszka a kiosztásra került földek közül a legjobb minőségű területek is mindössze négy aranykoronásak, melyeken minőségi termelést folytatni nagyon nehéz és pénzigényes munka. Tovább rontja a helyzetet, hogy a településen nincs meg a lakosságnak az a tőkéje, amely szükséges lenne a földminőség javításához, az állandó trágyázáshoz. A trágyázás azért is gondot okoz, mert a község állatállománya baromfin és néhány hízón, kecskén kívül mindössze tizenhét szarvasmarhából áll, melyekből tizenhárom egyetlen gazdálkodó, Öry Sándor tulajdona. E helyzetből adódóan inkább konyhakerti gazdálkodást folytatnak az emberek, az uborka az egyedüli piacképesnek minősülő termék. A termelés tehát monokultúrás, az uszkaiak így teljesen ki vannak szolgáltatva az évi hozamnak, az időjárásnak, a természeti erőknak. Ez a bizonytalanság sokakat arra kényszerített, hogy teljesen felhagyjanak a földműveléssel, a piacra való termeléssel, ami a mezőgazdaság teljes leépülését eredményezte.

Végül, a tágabban értelmezett gazdaság egyik ágaként, említést kell tenni az illegális üzletekről is. Az ukrán határátkelő közelsége, a szociális rászorultság és a munkalehetőségek hiánya

miatt többen fogtak bele illegális tevékenységekbe, melyeknek összefoglalására a „háztáji gengszterizmus”⁴ kifejezés a legalkalmasabb. Az ukrán gázolaj és cigaretta árak kihasználása a Tiszaháti kistérség és ezen belül Uszka lakosainak esetében megélhetési bűnözésnek minősül, hiszen a családok többségének egyéb bevételi forrásai igen szűkösek.⁵

A gazdasági téren megnyilvánuló egymásra utaltság, a közösen megélt sors, fontos, de nem egyedüli katalizátora volt annak a folyamatnak, melyben az uszkaiak előbb az egymás mellett éléshez, majd később az együttéléshez szükséges mintázatot megtalálták és képessé váltak arra, hogy konfliktusaikat pusztán két egyén és ne két etnikai csoport ellentétéként kezeljék.

VI. Az uszkai Szabadkeresztény Gyülekezet

Mielőtt az uszkai szabadkeresztény gyülekezet kialakulásának körülményeiről, a romák életmódjára gyakorol hatásáról esne szó, fontos, hogy néhány gondolat erejéig elidőzzünk ennek a vallási irányzatnak az egyháztörténeti hátterénél. A protestáns egyházakban 1945 után jelentkezett az az „ébredési hullám”, mely hazánkban az ötvenes évek második felében érte el csúcspontját. A református hitűek ekkor két táborra szakadtak, egy tradicionális vonalat követő, a Bethánia nevű szervezetbe tömörülő és egy, az ébredési hullám által megérintett csoportra. A két tábor közti konfliktusoknak az állami egyházak vezetőinek az ötvenes évek végén hozott rendelkezése vetett véget, melynek alapján az ébredési mozgalom híveinek konferenciára való lehetőségét korlátozták és az ezt a vonalat követő papokat, lekipásztorokat elszigeteléssel sújtották. Ellenreakcióként ez a réteg a különféle szabadkeresztény egyházakba kezdett áramlani.

A kis- vagy szabadegyházak teológiai koncepciója és liturgiája több szempontból is egyezik a protestáns, ezen belül is főként a református egyházzal. A különbségek inkább a Biblia „használatában” mutatkoznak meg, hiszen a szabadkeresztény gyülekezetek tagjai igyekeznek életüket teljes mértékben a Biblia – és elsősorban az Újszövetség – tanításai által közvetített elvek szerint élni. Mint minden egyházban, a szabadkeresztényben is létezik egy szabadabb és egy szigorúbb irányzat, a kettő konfliktusa gyakran vezet egyházszakadáshoz, egyes csoportoknak a gyülekezetből történő kiválásához.

Visszatekintve az uszkai szabadkeresztény gyülekezet történetére, pontosabban annak 1974-es megalakulására, elmondható, hogy a gyülekezet mai formájában éppen egy ilyen szakadás „gyümölcse”. Létrejöttének másik oka az egyházkeresésben rejlik. A múltban a magyarországi történelmi egyházak helyi szintű működésére jellemző volt a romák „elutasítása”, elsősorban kultúrájuk sajátos vonásai, másodsorban pedig az egyházat rendszeresen látogató hívők körében tapasztalható ellenérzések miatt. Ez jellemző volt Uszkára is. A hetvenes évek előtt szolgálatot teljesítő református papok nem, vagy csak alig törődtek a település roma lakosságával, tevékenységük pusztán az egyházi anyakönyvek vezetésére terjedt ki. Néhány idősebb adatközlő még képes felidézni az egykori református lekipásztorok hozzáállását, visszaemlékezéseikben mindig keserűen nyilatkoznak az akkori egyházi gyakorlatról (Éú.Mir.No17. Éú.MM.No2).⁶ A romák egyházhoz viszonyulását passzivitás jellemezte, spirituális igényeik kielégítésére más formákat kerestek. Az elkészített interjúk során többen beszéltek arról az egyházkeresésről, melyet a roma asszonyok megéltek a Szabadkeresztény Gyülekezet megalakulása előtt (Éú.Bn.No.10.).⁷

Az uszkai gyülekezet alapjait Mursa Menyhért fektette le. Ő az egyházon belüli ébredési mozgalom híve volt, akárcsak az akkori református pap, Szász Tihamér, aki elődeinél felvilágosultabb nézeteket vallott, sőt maga is vezetett cigányok közé missziókat. Mursa Menyhért az ő hallgatólágos jóváhagyásával kezdett saját házában Biblia-magyarázó esteket tartani és kiterjedt rokonsága révén egyre szélesebb körben talált követőkre az uszkai romák

közt. Munkája Budapesthez kötötte, így Biblia-magyarázatait csak a hétvégeken tudta megtartani, a hét többi napjára eső felolvasásokat Kóczé Józsefre bízta. A romák vallásossága ekkor még a református egyház Biblia-tanítása szerint konstruálódott, mindaddig, amíg egy Uszkáról Németországba elszármazott asszony, Jósza Gizella vissza nem tért a községbe, magával hozva a szabadkeresztény egyház elveit. Ő értesítette aztán a közeli Kölcsén lakó Kopasz Jenő prédikátort arról, hogy Uszkán igény támadt egy gyülekezet létrehozására. Kopasz Jenő ekkor megalakította az uszkai gyülekezetet és annak vezetésével Kóczé Józsefet bízta meg, kirekesztve ezzel a vallási mozgalom elindítóját, Mursa Menyhértet a gyülekezet vezetőségének tagjai közül.

Kopasz Jenő tevékenységének megítélése a településen eleinte minden részről kedvező volt. A református templom akkori lelkésze igazi ökumenikus kapcsolatra törekedett az újonnan formálódó gyülekezettel, Mursa Menyhért elfogadta a nála tapasztaltabb prédikátor „tanácsait”, a roma lakosság körében pozitív visszhangot váltott ki, hogy egy „magyar ember” velük egy asztalhoz ül, beszélget velük és segíti őket (Éú.MM.No2.; Éú.Mir.No17.).⁸ Kopasz Jenő mindezt úgy közvetítette feléjük, hogy őt a „sövények mellé küldte prédikálni az Úr” (Éú.OG.No3.). Tevékenységének minden oldalról való helyeslése nem tartott sokáig, egyesek kezdték bírálni néhány hívővel való kivételezéséért, valamint sejteni, hogy az uszkai gyülekezet létrehozása számára az egyházi hierarchiában való előrébb jutást jelentette. A kép azonban ennél árnyaltabb. Kopasz Jenő a szabadkeresztény egyháznak a fentebb már említett szigorúbb, dogmatikusabb ágához tartozott, míg Mursa Menyhért a szabadabb, individuálisabb csoportot képviselte. Ugyanakkor az elkészített életút interjúk alapján világossá vált, hogy Kopasz Jenő – még leegeltetettebb hívei szerint is – uralkodó típusú személyiséggel rendelkezett és erre az „uralkodói” pozícióra kényesen vigyázott is. Mursa Menyhért ezzel szemben a saját személyes vallásosságával, hitének őszinteségével szerezte híveit és nélkülözötte egy hierarchiára törekvő szervezet felépítésének vágyát. Kopasz Jenő részben erre válaszul bízta meg a gyülekezet vezetésével Kóczé Józsefet, aki bár teológiailag képzetlen, de a Kopasz által bevezetett rend és fegyelem elkötelezett híve volt. Cigány Jóska – ahogy a faluban nevezték – bevezette a cigaretta és az alkohol teljes tilalmát, a korábban hierarchia nélküli, öröm-vezérelte kegyeleti életet lassan egyre szigorúbb szertartási rend és egy, a kultúrától idegen életforma keresése váltotta fel. Mursa Menyhért és családja ekkor vált ki a gyülekezetből. Ezután a környező falvakba Milotára, Magosligetre vagy akár Debrecenbe jártak istentiszteletekre és folyamatosan látogatták az uszkai református templom szertartásait. A gyülekezet megmaradt tagjainak körében ezután két egymással ellentétes tendencia jelentkezett. Először a roma kultúrától való teljes elszakadás igénye fogalmazódott meg a gyülekezetben. Kopasz Jenő szigorúan tiltotta az éneklést kísérő táncmozgás és ritmus „cigányosságot” (Éú.Bn.No10.), hangsúlyozta a másfajta – mind roma, mind magyar nem hívő – közösségektől való szeparálódás fontosságát, mely a teljes szórakozási tilalomban nyilvánult meg. E folyamat eredményeként a gyülekezet tagjai elvesztették minden kapcsolatukat korábbi roma identitásukkal, helyette azonban nem „kaptak” újat. A később lejátszódó, ezzel ellentétes folyamat Mursa Miklós 1980-as gyülekezetvezetővé választása után vette kezdetét.⁹ Ennek végpontja a sajátos „uszkai cigány” identitás kialakulása. Mursa Miklós visszahozta a táncot, a ritmust a szertartásrendbe, és – bár továbbra is tiltja a cigaretta és az alkohol élvezetét – engedélyezi a szórakozást, amennyiben az nem húzódik el túl sokáig és nem kíséri tánc. Prédikációiban hangsúlyozza, hogy „cigányok vagyunk és Isten szeret minket!” (résztvevő megfigyelés alapján). Szintén az ő lelkipásztorként való működéséhez kötődik az dicsőítő énekesek holland szereplése, a különböző külföldi találkozókra való részvételük és az is, hogy a gyülekezetnek, mint „uszkai cigány gyülekezetnek” van híre.¹⁰ Ugyanakkor Kóczé József hatása még mindig érzékelhető, mégpedig abban az éles, konfliktusokkal terhes viszonyban, amely a gyülekezet tagjai és az azóta elhunyt Mursa Menyhért hozzátartozói közt fennáll. A gyülekezeti tagok szerint „azok igazi cigányok, mi meg magyar cigányok vagyunk,

vagy inkább uszkai cigányok” (Éú.OG.No3.), Mursa Menyhért családja szerint pedig „ők már csak szőke cigányok, mi meg barnák vagyunk” (Éú.MA.No6.). A szabadkeresztény gyülekezet hatására bekövetkezett életmód-változás,¹¹ a roma kultúrától való lassú elszakadás a magyar-roma konfliktusokat csaknem teljesen megszüntette ugyan, a régen szoros rokoni szálakkal összefonódott roma közösségen belül viszont éles szakadásokat eredményezett. Az uszkai gyülekezethez, a szabadkeresztény vallási elvekhez hasonló egyházi szerveződést ír le Williams is, aki a franciaországi romák pünkösdistá mozgalmaiban tanulmányozta (Williams 2000). Ahogy az Uszkán is megfigyelhető, a francia romák pünkösdistá gyülekezeteinek kialakulásában jelentős szerepet kap a szétbomlás, az újraszerveződés és a rászerveződés. Azonos elem az is, hogy Uszkán, éppúgy mint a francia pünkösdistáknál, a romák kiválasztott népként tekintenek önmagukra, olyan népként amely Isten számára fontos és amelynek küldetése hirdetni az Igét. További analógia a Williams-tanulmányban foglaltakkal, hogy a gyülekezetbe vendégként jelenlévő magyarok elsősorban azért kerülnek meghívásra, hogy megállapíthassák és tanúsíthassák a romák „átalakulását”, életmódjuk megváltozását. Legtöbbször a politika „főszereplői” azok, akiket az uszkai gyülekezet meghív egy-egy istentiszteletre, az ő személyükön keresztül ugyanis – mivel a község egészére gyakorolnak befolyást – még inkább képesek saját helyzetüket legitimálni.

VII. Politikai vezetők Uszkán

A politika, mind társadalmi, mind lokális szinten erős befolyást gyakorol egy adott közösség életmódjára, önmeghatározására. Igaz ez Uszka esetére is, különösen akkor, ha politika címszó alatt nem szigorúan pártpolitikát, hanem pusztán hatalmi helyzetet, befolyásolásra való lehetőséget értünk. Uszkán politikai tényezőnek kell tekinteni a település polgármesterét, aki egyben a körzeti orvos is, az alpolgármestert, aki a Lungo Drom helyi irodájának vezetője, a vallási élet vezetőit, a község vegyesboltjának tulajdonosát és a két roma család „matriarcháját”.¹² Minden itt említett szereplő sajátos hatalmi körrel bír, befolyásuk kiegészíti, esetenként „átfedti” egymást. A következőkben ezen szereplők befolyása, annak határai, a vezetők egymáshoz és a közösséghez való viszonyában fellelhető normatív (nyilvánosan kifejezésre juttatott) és pragmatikus (nem artikulált) szabályok (v.ö. Bailey 1969) kerülnek vizsgálatra valamint az, hogy tevékenységük mivel és hogyan járult hozzá a hipotézisben feltételezett együttélési viszony és identitás kialakulásához.

Uszka polgármesterének politikai tényezőként való kiemelése vitathatatlan, csakúgy mint az, hogy befolyása a település életére nagyon jelentős. Néhány szóban említést kell tenni arról, hogy hogyan került a polgármesteri „székbe”, mert személyes tapasztalatai, „múltja” már önmagában magyarázatul szolgálhat arra, hogy hogyan végzi munkáját a községben. Dr. Sértő-Radics István neves kardiológusként dolgozott Budapesten, majd nyerte el a Fulbright ösztöndíjat és tanított az Egyesült Államokban. Elmondása szerint miután visszatért Magyarországra nem volt képes visszailleszkedni a magyar kórházi hierarchiába, forradalmi ötleteivel, szakmai tapasztalatot nem tisztelő hozzáállásával helyzete ellehetetlenült kardiológiai körökben. Ekkor költözött családjával Tiszabecsre és vállalta el a körzeti orvosi tisztséget. Ez idő tájt ismerkedett meg Uszkával, az uszkaiak életével és döntötte el, hogy az 1994-es választások alkalmával indul a polgármesterség elnyeréséért folytatott küzdelemben, melyet két szavazat különbséggel nyert Kenderesi Barnabással, a község boltosával szemben (Éú.SR/2.No13.). Dr. Sértő-Radics megválasztása alapvető változásokat hozott Uszka önkormányzati életében. A képzett politikus minden esetben megtalálta azokat a kiskapukat a rendeletek hálójában, melyek a település javára fordíthatók, megemelte például a közhasznú foglalkoztatottak számát, az addigi 7-ről 52-re, ami Uszka viszonylatában a település közel 17 százalékát jelenti, támogatásokat szerzett a kistérségi programok keretében, magaspolitikában

kiépített kapcsolatait felhasználva biztosított újabb és újabb előnyöket községének. Dr. Sértő-Radics kiváló menedzsernek is bizonyult. Ez legpregnansabban az elhíresült székesfehérvári Rádió utcai eset kapcsán nyilvánult meg. A média ekkor úgy állította be Uszkát, mint olyan magyar települést, ahová szeretettel befogadnának egy Székesfehérvárott „üldözött” roma családot. Beköltözésükre, bizonyos zavaros ingatlan-tulajdonjog és nem kis mértékben Uszka roma és magyar lakóinak tiltakozása miatt végül nem került sor, a község mégis jelentős állami elismerést kapott a magyarországi kisebbségekért való kiállásért. Uszkát szinte megrohamozták az újságírók, mire a település kollektív emlékezete oly mértékben módosult, hogy a lakosok büszkén kezdték el hangoztatni, hogy náluk valóban „paradicsominak” nevezhető etnikai állapotok vannak, hogy ebben a községben bárkit szívesen látnak, akit etnikai hovatartozása miatt máshol kirekesztenek. A média-visszhang segítségével a polgármester elérte, hogy a település lakóiban a kollektív identitás megerősödött, magukat „másokhoz” képest uszkaiként kezdték definiálni, mely jelző ezúttal nem pusztán lokalitást jelöl, hanem egyfajta pozitív értékítéletet is hordoz. A konfliktusmentes együttélés elérését célzó intézkedésnek tekinthető a polgármester azon döntése, hogy az alpolgármesteri tisztség betöltésére Borbély Lászlóné Orgován Gizellát kérte fel, akinek kiterjedt rokoni kapcsolatai miatt mind a romák, mind – férje révén – a magyarok közt szilárd helyzete volt. Dr. Sértő-Radics politikai játszmájának normatív és pragmatikus szabályai mögött nagypolitikai erők húzódnak. A normatív szabályok azonosíthatók a polgármesterekre általában jellemző településirányító és fejlesztő tevékenységekkel. Beosztottakkal dolgoznak, áll mögöttük egy önkormányzati testület, mely segíti döntéseiket. A pragmatikus szabályok ennél sokkal árnyaltabbak. Az 1994-es választások idején még nem esett szó róla, de ‘98-tól biztosan létezik az uszkaik és dr. Sértő-Radics közt egyfajta megállapodás, melyet mindkét fél hallgatólagosan elfogadott. A polgármester magaspolitikai karrier-álmokat dédelget, ehhez jelent számára kiindulópontot az uszkaik polgármesterség. Ahhoz, hogy ezeket az „álmokat” realizálni tudja, szükséges, hogy uszkaik tevékenységét mind a település lakói, mind a térség pozitívan ítélje meg. Nyilvánvaló, hogy ha pártjának pozíciója kedvezően alakul a következő választások után, akkor dr. Sértő-Radics elhagyja majd a községet és a parlamentben kamatoztatja tovább képességeit. Az uszkaik tudják, hogy polgármesterük minden támogatási formát, pályázati lehetőséget kihasznál annak érdekében, hogy a feladatra való alkalmasságát bizonyítsa, vagyis látható, kézzel fogható változásokat idézzon elő a községben. A „mi is jól járunk – ő is jól jár” elv alkalmazása az uszkaik számára ma már természetes, annak ellenére, hogy a választások utáni jövő bizonytalan.

A református lelkész, szerepe – már csak státusza miatt is – a polgármesteréhez képest nehezebben megragadható. Szalay Kont, „beszolgáló” lelkipásztor Milotáról, összesen hat községben teljesít szolgálatot. Ezért viszonylag kevés időt képes gyülekezeteire fordítani, gyakran előfordul, hogy az istentiszteletet lezáró ének alatt már el kell hagynia a templomot, hogy odaérjen a következő településen tartott szertartásra. Ennek ellenére igyekszik a hívek mindennapi életéről tájékozódni és tanácsait, keresztyényi útmutatásait beleszőni prédikációiba. Uszkán a község etnikai rétegzettségé a vallásban is megnyilvánul, a magyarok a református templomba, a romák a Szabadkeresztyény Gyülekezetbe járnak. Kivételt csak a fentebb már említett Mursa Menyhért családja képez, akik a magyarokkal együtt látogatják a református templom szertartásait. Az ő helyzetük, identitásuk a későbbiekben kerül tárgyalásra, mivel kivételnek számítanak azon általános tendencia alól, miszerint az etnikai rétegzettség teljesen nyilvánvalóan fellelhető a felekezetekben. Mint minden vallásos kisközösségben, Uszkán is jelentős a lelkipásztor szerepe, aki követendő példaként áll gyülekezete előtt, akinek viszonyulásait a közösség átveszi, magatartását beemeli saját életébe. Szalay Kont lelkészi szolgálata során ökumenikus együttműködésre törekszik a Szabadkeresztyény egyházzal, részt vesz az ott rendezett ünnepségeken, a nagyobb események alkalmával kisebb prédikációkra is vállalkozik az Imaházban. Ezzel elősegíti a magyarok és romák egymás felé való közeledését,

az ő hatására kezdtek el például a református presbitérium tagjai a gyülekezet szertartásain részt venni. A gyülekezetet látogatók körében szimpátiát kelt a fiatal magyar lelkipásztor, aki mindig megértésről, szeretetről, egymás segítségéről beszél.

Ugyanilyen mértékű együttműködési hajlam nem tapasztalható Mursa Miklós viselkedésében. A Szabadkeresztény Gyülekezet vezetőjének szerepe mégis jelentős a roma-magyar kapcsolatok szempontjából, hiszen a toleranciát és a saját identitás megőrzését ő is gyakran kiemeli prédikációiban, Biblia magyarázataiban. Ő az elsődleges „forrása” az „uszkai cigány” identitás létrejöttének, folyamatosan hangsúlyozza az egyediséget, a gyülekezet különlegességét. Terepmunkánk során több világi és egyházi ünnep alkalmával vettünk részt az imaház és a református templom szertartásain, de arra soha nem volt példa, hogy Mursa Miklós a református gyülekezet tagjainak prédikált volna. Míg Szalay Kont többször állt az Imaház szószékénél és intézett beszédet az egybegyűltekhez, addig Mursa Miklós prédikációi kizárólag a romákhoz szólnak, a magyarokhoz csupán a szertartás elején intéz néhány üdvözlő szót. Az uszkai gyülekezet cigány gyülekezet. Három évvel ezelőtt, elsősorban Mursa Miklós szorgalmazására, mégis a Szabadkeresztény Gyülekezet presbitériumának tagjává választották Öry Sándort, aki – bár bement a szertartásokba – nagyon ritkán látogatja a szertartásokat. Öry, a presbitérium többi tagjával ellentétben, nem vesz részt a gyülekezet missziós tevékenységében, nem tagja a dicsőítő énekkarnak, nem foglalkozik a fiatalok vallási nevelésével. A gyülekezet normatív szabályai szerint az egyetlen magyar tagot súlyos megrovásban kellene részesíteni és ki kellene zárni a presbitériumból. A gyülekezet érdekei – és itt lépnek be a pragmatikus szabályok – azonban azt diktálják, hogy a település egyik legmódosabb gazdája tag maradjon. Ez egyrészt elősegíti a szabadkeresztény közösség pozitív megítélését, másrészt anyagi előnyökkel is jár, hiszen Öry Sándor az, aki rendszeresen képes tizedet fizetni, sőt esetenként ezen túlmenő felajánlásokat is tenni. Hasonló ellentmondás a normatív és pragmatikus szabályok közt más téren is jelentkezik. A szabadkeresztény elvek szerint hitet csak szabad akaratból lehet választani, az istentiszteleteken való részvétel önkéntes, az Úr hívó szavának engedelmeskedő lelki szükséglet. Mursa Miklós is vallja ezt az elvet, gyakran hangsúlyozza, hogy a gyülekezet létszámának esetleges hullámváltozása természetes folyamat. A nyilvánosan kifejezésre juttatott szabályoknak megfelelően csökkenés esetén imával, lelki ráhatással próbálja visszahozni a „tévelygőket”. A gyülekezet híre és ezáltal a támogatások mértéke azonban erősen függ a tagok létszámától, így a prédikátor kénytelen más eszközökkel is ösztönözni őket. Bár elismeri ennek morális helytelenségét, ha tartósabb csökkenést észlel, akkor felveszi a kapcsolatot a szabadkeresztény közösségeket támogató szervezetekkel, gazdasági társulásokkal és adományt kér tőlük. Miután a felajánlások megérkeztek Uszkára, a prédikátor kihirdeti, hogy aznap este „csomagot oszt” az imaházban, minek következtében estére az megtelik „hívókkal”. Azok közül, akiket ezzel a módszerrel sikerült „becsábítani” a templomba, többen rendszeresen eljárnak az ilyen alkalmak után is az istentiszteletekre. Vallási szinten Mursa Miklós az, ahogy a polgármester a profán életben menedzsment-feladatokat lát el, ő alakítja ki közvetve azt a büszkeség-érzetet a gyülekezet tagjaiban, amit uszkainak, „uszkai hívő cigánynak” lenni jelent. Ezt az egyházszervezetben kiépített kapcsolatai révén éri el, ezeken keresztül juttatta el a dicsőítő csoportot például Hollandiába, ahol „a királynőnek énekeltek és gitároztak az uszkai romák” (Éú.OA.No14.). Mursa Miklós nem csupán külföldön igyekszik jó híret kelteni a gyülekezetnek, hanem Budapesten, Debrecenben is képviseli a kiségyház érdekeit. Az uszkai gyülekezet létszámán és etnikai összetételén kívül az ő munkájának köszönheti, hogy ismert és elismert lett a magyarországi szabadkeresztény közösségek közt.

A különböző politikai tényezők közti hatalmi harcokon évek óta sikerrel emelkedett felül az alpolgármester asszony, Borbély Lászlóné Orgován Gizella. Ő elsősorban nem képzettsége vagy karizmatikus egyénisége, hanem rokoni kapcsolatai révén gyakorol befolyást a

településre (genealógiai táblázatát a V. számú melléklet tartalmazza). Mind az uszkai, mind a környező településeken élő romák nagy része rokona, férje révén pedig a magyar családokhoz fűzik vérségi kötelékek. Házassága magyar férjével úttörő volt Uszkán, az első törvényes párkapcsolat az övék, melyet egy idő után a magyarok is és a romák is elismertek.¹³ Ez a saját életében is megtapasztalt egyensúlyi helyzetre törekvés jellemzi alpolgármesteri tevékenységét, mely során állandóan a romák és magyarok társadalmi közeledésén dolgozik. Mindez számára tudattalan, ösztönös döntés, a közösséget mégis erősen befolyásolja magatartásával. Gondolkodási rendszerében nem tesz különbséget magyar és roma közt, ami tetteiben, döntéseiben és verbális közléseiben is megnyilvánul. 2000 nyarán a Lungo Drom helyi szervezetének vezetőjeként beszélt egy pályázatról, amivel baromfi-vásárlásra szolgáló pénzt lehet nyerni. Azt mondta, ha sikerül megnyerni a pályázatot, akkor ennek és ennek a családnak vennének csirkéket. Kérdésünkre, hogy miért említ vegyesen magyar és roma családokat, azt válaszolta: „mert ők szorulnak rá legjobban erre a támogatásra” (strukturált interjú alapján). Ebből és több hasonló kijelentésből levonható az a következtetés, hogy – bár pontosan tudja, ő romungro – számára a roma és magyar kategória értelmetlennek tűnik, ő rászorulókat és kevésbé rászorulókat lát a településen. Azáltal, hogy rokonaival, barátaival szoros kapcsolatot tart fenn, hatékonyan segíti elő a két etnikum közti interakciót.

A fent tárgyalt négy „hivatalos” vezetőn túl jelentős befolyást gyakorol a település életére Kenderesi Barnabás, Uszka község vegyesboltjának tulajdonosa. Ő vezette egykor a ládagyárat és a fűrészüzemet, tíz évig volt tanácsstag, brigádvezetőként dolgozott és – ami talán legjobban mutatja személyének fontosságát – ő volt a TSZ felosztatását követően a földosztó bizottság elnöke. Autoritásának forrása kettős. Egyrészt múltban betöltött szerepe járul hozzá ahhoz, hogy most is véleményformáló hatással van a településre, másrészt pedig az, hogy monopol helyzete – a boltban vezetett számlák – miatt az uszkaiak nagy része pénzügyi tekintetben függ tőle. Kenderesi Barnabás igyekszik mindezt kihasználni abban a „hadjáratban”, amit a jelenlegi vezetőség ellen visel. Dr. Sértő-Radics és Kenderesi konfliktusa az 1994-es választásokra nyúlik vissza, amikor is ő volt a másik polgármester-jelölt. Különösen kellemetlenül érintette az a tény, hogy a választáson mindössze két szavazattal maradt le meg az akkori körzeti orvos mögött. A bolt vezetője kerüli ugyan a nyílt összetűzést a polgármesterrel, az üzletben viszont folyamatosan kezdeményez olyan beszélgetéseket, melyek a község vezetőségének hiányosságaival foglalkoznak. Nem zárható ki annak lehetősége, hogy ezeknek a beszélgetéseknek egyik kiváltó oka a Kenderesi Barnabás személyét ért vélt vagy valós sérelem, fontosabb azonban az, hogy a bolt tulajdonosa valóban szívén viseli a település sorsát. A község boldogulásáért folytatott küzdelmének egyik nagyon érzékletes példája a kavicsbánya ügye. A földosztáskor négy család – köztük Kenderesi Barnabásé is – részesült a község Tiszabecs felőli végén lévő földterületből, ezek a birtokok a jelenlegi sóderbánya területén fekszenek. Amikor szóba került, hogy sóderbányát lehetne kialakítani ezen a területen, mind a négy család lemondott az egyenként 16 aranykoronás földről a község javára, azzal a feltétellel, hogy a létesítendő bánya a község önkormányzatának tulajdonában marad és a befolyt hasznat településfejlesztésre fordítják majd. Bár a megállapodás így szólt, a terület mégis eladásra került, jelenleg is folyik a kitermelés, de egyetlen uszkai sem dolgozik a bányában. Az ügyhöz hozzátartozik az is, hogy a polgármesteri hivatalból eltűnt minden, az erre a földterületre vonatkozó irat. Kenderesi Barnabás – saját elmondása szerint – minden iratból másolatot őriz, és ezek segítségével próbálja a szerinte visszaélésekkel tarkított ügyletet felgöngyölíteni. Folyamatosan leveleket ír az illetékes hatóságoknak, a minisztériumnak, választ azonban eddig még nem kapott. Biztatására mára már a többi – egykori – tulajdonos is zúgolódni kezdett, a közvélemény egyre inkább a sóderbánya üzemeltetője – és közvetve az önkormányzat – ellen fordul. Ez az ügy jól példázza azt a befolyást, melyet a vegyesbolt tulajdonosa az uszkai közhangulatra és közvéleményre gyakorolni képes.

Végül arról a két asszonyról kell néhány szót ejteni, akiknek szerepe a településen a legdifferentiáltabb és legnehezebben megragadható: a két roma család matriarchájáról. Uszván egykor – Demszky Gábor írására és a saját szórványos adatainkra támaszkodva (Demszky 1980) – négy roma „nemzetség” élt. Mind Uszván, mind Magosligeten „Hamza nemzetről”, „Kanáros nemzetről”, „Mursa nemzetről” és „Orgován nemzetről” beszélnek az idősebb adatközlők.¹⁴ A négy „nemzet” mindegyike asszonyi ősoktól eredezteti magát, amire magyarázatul a zavaros, gyakran felbomló párkapcsolatok után az anyánál maradó gyermekeknek az „anyai nemzetséghez” tartozása szolgálhat. A gyerekeket ugyanis az anya és az anyai nagynénik, nagybácsik nevelték, ez a szokás maradhatott fenn a „nemzet” ilyenén való definiálásában. A „nemzetek” feje általában a legidősebb asszony volt, az ő szava döntőnek mutatkozott a háztartás, a nagycsalád életében, mint azt a mai napig hangsúlyozzák Uszván.¹⁵ A határrendezések miatt aztán a Hamza és a Kanáros családok Ukrajnába kerültek, a községben csak a Mursa és az Orgován „nemzet” maradt. A Mursa család jelenleg élő legidősebb női tagja Mursa Menyhértné, az Orgován családé pedig – sajnos immár múlt időben, mivel 2001. februárjában elhunyt – Orgován Andrásné volt. Figyelemreméltó, hogy mindkét nő „kívülről” került a családok élére, Mursa Menyhértné Magosligetről, a szomszéd község egyik oláh cigány családjából származott be Uszkára, Orgován Andrásné pedig, Mursa lány, Mursa Menyhértnek a húga. Ebből is kitűnik, hogy a valós szituáció sokkal bonyolultabb a „nemzetek” steril elhatárolódásánál, mégis szükségszerű a modell fenntartása, mert egyrészt ez ma így létezik a közösség mentális struktúráiban, másrészt pedig azért, mert különben elvesznénk a rokoni kapcsolatok szövedékében, melynek részletes elemzése nem célja ennek a tanulmánynak. Fogadjuk el tehát azt, hogy a két család mikropolitikai szintű vezetője Mursa Menyhértné és Orgován Andrásné. Mindkét asszony szerepe a család összetartásából, életvezetésének formálásából és a családtagok viszonyainak rendezgetéséből áll. Véleményformáló tényezőként való kiemelésük is releváns, többek között szerepük volt a kutatócsoportról alkotott kedvező kép kialakításában is. Nagyon nehéz konkrét példákon keresztül bemutatni, milyen hatást gyakorol a két idős asszony a település mindennapjaira, inkább csak jelenlétük az, ami érezhető, érzékelhető. A résztvevő megfigyelések, az interjúk és a több éves kutatómunka valamint a múlt állapotokról, az asszonyoknak a kultúrában betöltött szerepéről rendelkezésre álló források az intuíciókkal együtt teszik indokoltá a mikropolitika fontos szereplői közé sorolásukat.

A politikummal kapcsolatban előrejelzésekbe bocsátkozni lehetetlen feladat. Az azonban nem kíván különösebb jövőbelátó képességet, hogy kijelentsük: az eddig jól bevált rend szerint működő struktúrák változni fognak azáltal, hogy Dr. Sértő-Radics István elhagyja a községet. Ez viszont mindenképpen be fog következni, hiszen újabb ösztöndíjat nyert az Egyesült Államokba, ami után csak a 2002-es parlamenti választások kortes-hadjáratára érkezik majd vissza Magyarországra. Távozásával hatalmi harcok kialakulására, sőt nyílt ellenségeskedésekre és elégedetlenségre lehet majd számítani Uszván. Tanulmányai megkezdése előtt ki kell neveznie valakit, aki távollétében ellátja majd a polgármesteri teendőket, erre a posztra előreláthatólag Borbélyné kerül majd. Miután ő nem rendelkezik olyan kapcsolathálóval és rutinnal, elmaradnak majd a pályázatokból érkező kisebb-nagyobb pénzüsszegek, a szociális támogatások, a település közhangulata, morális értékrendszere pedig változni kezd: előreláthatólag jelentősen romlani fog. Ez a helyzet szükségessé teszi majd a politikai tényezők újradefiniálását, valamint a normatív és pragmatikus szabályok újbóli vizsgálatát is.

VIII. Elismertethető identitások Uszván

A következő fejezet talán a dolgozat legszerteágazóbb része, a fentebb vázoltak mintegy előképpül szolgálnak az identitás kérdéskörének tárgyalásához. Ebben az egységben elsőként az identitás, mint általános fogalom kerül vizsgálatra, majd szó lesz az uszkai romák önmeg-

határozásáról. Ezt követően kibontásra kerülnek a már többször említett „uszkai cigány” kategória mögöttes jelentései, végül pedig a „polgárosodó parasztság” (v.ö. Márkus 1996) kifejezésből kiindulva, a „parasztiasodó cigányság” fogalom jelenségvilága képezi az elemzés tárgyát.

Az identitás, mint kutatási téma, rendkívül nehezen megragadható. A fogalmat oly sokféle értelemben, megközelítésben tárgyalják a szakértők, hogy összes jelentés-árnyalatának megadására e dolgozat nem vállalkozhat. Ugyanakkor módszertanilag is nehézséget okoz az identitás kutatása, hiszen nem léteznek, nem is létezhetnek olyan kutatástechnikák, melyek biztos sikert ígérve képesek az önmeghatározást vizsgálni. Metodológiai az esetek többségében a résztvevő megfigyelések és az életút-interjúk bizonyulnak a legcélravezetőbbeknek ahhoz, hogy az identitás komplex és dinamikus természete megragadhatóvá váljon. Az interjúk és a résztvevő megfigyelések ugyanis kiegészítik egymást, ugyanakkor igazolják vagy éppen cáfolják a másik által „elmondottakat”. A terepmunka során többször fordult elő az, hogy az interjú alatt az önmeghatározásról vallottak nem egyeztek meg a résztvevő megfigyelések alapján levont következtetésekkel, ezért helytálló az a következtetés, hogy a két módszer cáfolhatja is egymás megállapításait. Természetesen az esetek többségében a két módszer által szerzett információk kiegészítik, kölcsönösen erősítik egymást.

Mit is jelöl tehát az identitás, mint általános fogalom? Taylor szavait felhasználva „nincs egyszerű azonosság, melyet nem jellemez különbözőség, de hasonlóképpen nincs olyan különbség, mely ne támaszkodnék valamilyen közös elismerésre” (Taylor 1992:29). Ebből kiindulva, mint azt már a fogalmak konceptualizálásakor felvetésre került, az identitás viszonyrendszerként ragadható meg, az önmeghatározás mindig úgy nyeri el értelmét, hogyha egy „mással” állítjuk azt relációba. Ez a definíció azonban ebben a formában még mindig nem teljes. Hogy közelebb kerüljünk ehhez a nagyon nehezen körüljárható fogalomhoz, először néhány alapkijelentést kell tenni. Az identitás attribútumokból épül fel. Attribútumként értelmezendő minden cselekvés, reakció, viselkedés, jellemvonás és jelző, amely bármilyen szinten kapcsolatba hozható az önmeghatározással. Az attribútumok halmaza az, amiből az identitás minden szituációban az adott helyzetnek megfeleltethetőt választja. Amikor például az uszkaiak az ukránok és önmaguk közti különbözőségről beszélnek, akkor mindkét halmazból az anyagi viszonyok kategóriáját húzzák elő és magukat gazdagnak titulálják. Ha azonban ugyanezt az attribútumot használják önmaguk meghatározására például budapestiekkel szemben, akkor a jelző szegényre változik. Az egyén saját önmeghatározása során az attribútumokat mindig más identitások megfelelő tulajdonság-rendszerével állítja relációba. Az $A=A$ képlet azonban csak akkor tartható fenn, ha a két entitás közt átfedés van, ha azok valamilyen szinten egymásnak megfeleltethetők. Mindezekből a jellemzőkből születik meg az identitásnak egy olyan definíciója, mely a fentebb idézett meghatározásánál árnyaltabban, jobban képes lefedni mindazt, amit ez a fogalom magába foglal. Az identitás tehát attribútumok rugalmasan változó halmaza, mely attribútumokat az önmeghatározás során más identitások annak megfeleltethető attribútumával állítjuk $n+1$ számú relációba, amely relációban a megfelelő attribútum kiválasztása az adott szituáció függvénye.

A komplex társadalomban élő egyén általában egyszerre határozza meg magát térbelileg (szülőföld), etnikailag és társadalmi osztálytartozás alapján. Ez alapján azt mondhatjuk, hogy léteznie kell Uszkan egy kollektív identitásnak, mely a romák és magyarok közös „élményeiből” származik, a megélt jelen történelemből építi önmagát. Ezt az önmeghatározási kategóriát az „uszkainak lenni” jelzővel lehet leginkább leírni. Uszkainak lenni azóta vált fontossá, mióta a politikai vezetők tevékenysége nyomán a külvilág a községet pozitívabban ítéli meg. A környező települések lakói irigységgel beszélnek arról, hogy Uszkan mindig vesznek fel közhasznú munkásokat, hogy ott több segílyt osztanak mint máshol, hogy ott a romák helyzete jobb, mint náluk. Az Uszkan lakók tehát közvetlen környezetük visszajelzései,

valamint a már említett székesfehérvári eset média-visszhangja alapján „ébredtek rá” arra, hogy nekik valamiért büszkének, öntudatosnak kell lenniük, pusztán azért, mert tagjai egy mások által térben elhatárolt csoportnak. Az „uszkai”, mint egy egyén identitásának szerves részét képező jelző, azonban csak kifelé, a település határain túlra mutatóan létezik, a községen belül nem, vagy csak nagyon halványan jut kifejezésre.

Ez az „uszkainak lenni” kategória felbontható a „magyarnak lenni” és a „romának lenni” csoportokra. Mivel a község magyar lakosai kisebbségben vannak a romákkal szemben, hagyományőrzésről, nemzetiségi öntudatról esetükben nehéz beszélni. Az idősebbek nosztalgiával tekintenek vissza arra az időre, mikor Uszka még gazdag falunak számított, mielőtt a határrendezések, illetve a malenkij robot gazdaságilag tönkre nem tette a települést. Az uszkai magyarok identitásában fellelhetők egyrészt azok az attribútumok, melyek az „uszkainak lenni” kategória tárgyalásakor kerültek leírásra, másrészt pedig az a „néma dac”, mellyel kisebbségbe kényszerülésüket vállalják. Ennek a megnyilvánulása például néhány magyar emberben a településfejlesztésre való igény. Bár a romák abszolút többségben vannak a településen, általában a magyarok azok, akik a közösségi épületek felhasználásában, a falu egészének érdekeit érintő intézkedésekben kezdeményezőbbnek bizonyulnak. Elbeszéléseikből és a terepen végzett megfigyelésekből az a következtetés vonható le, hogy a község magyar lakóinak identitását, annak megőrzését szolgálja például a református templom épülete és a II. világháborús emlékmű (vö. Sinkó 1989:58-75). Mint arra többek közt Löfgren is utal (Löfgren 1988), a nemzetiségi tudat, illetve a sorsközösség emotív alátámasztását nyújtják a műemlékek, szobrok, épületek. A templom és az emlékmű az, ami segít az uszkai magyaroknak is egyfajta világnézeti kohéziót létrehozni, olyan mítoszokat, elemeket, struktúrákat nyújtanak, amelyek alátámasztják, kiegészítik a közös tudat tartalmát. Az uszkai magyarok számára, éppúgy, mint a romák számára nagyon fontos a vallás. A reformátusság – ahogy a romáknál a szabadkereszténység – „magyarságot” jelent, az identitás egyik gyökere tehát a vallásban található. A másik fontos pont a történelem. A második világháború uszkai áldozatainak emlékére felállított emlékmű egy zokogó asszony köré félkörben felállított kopjafából áll, rajta az elhunytak nevével. Mindegyik név egykori magyar nemzetiségű uszkaiaiak emlékét őrzi, az idősebb adatközlők az emlékművel kapcsolatban gyakran megjegyzik azt, hogy „akkor még nem volt ennyi cigány a községben, akkor még mink voltunk csak, magyarok” (strukturált interjú alapján – Kiss Károly). Az ilyen és ehhez hasonló közlésekből vonható le az a következtetés, hogy az uszkai magyarok számára mind az emlékmű, mind a református templom nemzetiségi létük reprezentációja, mely így identitásuk egyik forrásává vált.

A másik elnevezés, „uszkai roma”, nem homogén közösséget takar, mindössze azért használható, mert a település cigány lakosságáról így beszél külső környezetük. „Uszkai romának” lenni azt jelenti, hogy „több segílyt kapsz, hogy nincsenek összetűzéseid a magyarokkal”, hogy nem csak létezni, de élni is képes vagy a saját faludban – legalábbis ezt állították a magosligeti, tiszabecsi, méhteleki romák az uszkaiai missziózása közben lejegyzett beszélgetésekben. Bár a körületekintőbb megfigyelő látja, hogy ez nincs így, ezek a jelzők nem húzhatóak rá a teljes uszkai roma közösségre, mégis, a tágabb diaszpóra így látja az uszkaiaiakat. A missziózók pedig nem akarják – valószínűleg nem is tudnák – a kialakult képet szétrombolni. Számukra ez az idea teljesen megfelelő, hiszen alátámasztja az ő szavaikat, miszerint a vallás elfogadásával az életminőségben is változások következnek be. Tény, hogy az uszkai romák anyagi helyzete kiemelkedő a környező települések viszonylatában. Éppen ezen idealizált gazdasági jellemzők miatt tekintik homogén közösségnek, ugyanakkor ők maguk tökéletesen tisztában vannak azzal, hogy a valóságban korántsem egynemű az a közösség, melyben élnek – bár a heterogenitás nem gazdasági mutatókra vezethető vissza.

A településen a szabadkeresztény gyülekezet megjelenése generált egy konfliktusokkal terhes viszonyrendszert Mursa Menyhért és családja valamint a Kóczé József vezette gyülekezet tagjai közt. A két csoport szétválásának vallási okai már ismertek, a feszültség további forrása pedig szorosan összefügg a „hívó család” másoktól elhatárolódásával. Az „ők szőke cigányok, mi meg barnák vagyunk” (Éú.MA.No6.) problémakör kiindulási pontja egy túlhangsúlyozott etnikai alapú megkülönböztetés. Mursa Menyhért szoros rokonságban állt a gyülekezet tagjaival, annak egyik legmarkánsabb egyénisége Mursa Menyhért húga volt. Mursa Menyhért egy magosligeti oláh cigány leányt vett feleségül, ami erős ellenérzéseket váltott ki családja körében, akik már akkor is romungrónak vallották magukat, és igyekeztek elhatárolódni a környező oláh közösségektől. Mursa Menyhért családjának „kiszakadása”, marginalitásba taszítása ennek is köszönhető. A velük való rokonságot olyannyira nem vállalják fel a hívők, hogy Borbély Lászlóné, a mellékletben csatolt genealógiájában nem tesz említést róluk, pusztán azt jegyzi meg, hogy Mursa Menyhért az ő édesanyjának testvére. Más – mind vérségi kötelékben, mind térben – sokkal távolabbi rokonait ezzel szemben igen pontosan képes megnevezni. Ezt a állapotot a résztvevő megfigyeléseken és interjúkon kívül alátámasztja a „hívó család” egy tagjának esete is, aki egy oláh cigány férfihez ment feleségül, melynek következtében pozíciója megrendült. Marginalitásba csak azért nem sodródott, mert a szóban forgó férfit a család nevelte fel,¹⁶ és párkapcsolatuk válással végződött. Mursa Menyhért családja a gyülekezet kettészakadása után elesett azoktól az anyagi juttatásoktól, melyekhez a közösség tagjai az egyházszerkezeten belüli karitatív tevékenység nyomán jutnak hozzá. A hívők a látszólagos életmódbeli különbségek miatt is elhatárolják magukat Mursa Menyhért leszármazottaitól, felróva nekik zavaros párkapcsolataikat, nyilvános helyen való alkoholfogyasztásukat, dohányzásukat és szabadszájúságukat, holott erre az ő családjukban is akad példa. A különbség mindössze annyi, hogy ők mindezt igyekeznek a külvilág elől elfedni.

A hívó család az, mely identitása szerint az „uszkai cigány” kategóriába beleilleszthető. Maga a megnevezés részben a külvilágban missziós tevékenységük nyomán kialakult képet jelzi, részben pedig a közösségen belülről származik, forrásának elsősorban Mursa Miklós tekinthető. A gyülekezet vezetője, mint az már a vallás kapcsán is felmerült, prédikációiban igyekszik erősíteni a hívőkben a közösségi szellemet, a megváltozott életmód iránti elkötelezettséget. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy Isten nem személyválogató, „minket cigányokat is épp úgy szeret, mint bárki más” (Éú.MMi/2No16.). Ezt az üzenetet közvetíti a kizárólag roma közösségekben missziós munkát végző uszkai dicsőítő csoport. A missziózás helyszínein a „Megjöttek az uszkai cigányok!” felkiáltás jelzi a közösség növekvő hírét és egyben identitásuk megerősítéseként is hat. Bár Mursa Miklós igyekszik az „uszkai cigány” identitást befelé, a gyülekezet belső struktúrájába illesztve erősíteni, mégis ez az identitásminta inkább kívülről generáltnak és kifelé hatónak tekinthető, mivel elsősorban a környezet határolta el a csoportot és elsősorban nekik, az uszkai cigány identitáson kívülre rekedteknek, szól az elhatárolódás. Ugyanakkor mára öndefinícióvá is vált az „uszkai cigány”, a hívó család tagjai kisajátították önmaguk számára ezt az elnevezést. Egyfajta kiemelésnek tekinthető ez, többszörösen, több oldalról megerősített kiemelésnek, mely teljes egészében a vallásnak, a mindennapokba integrált hitnek köszönhető. Mursa Menyhért leszármazottai számára, akik legalább annyira vagy talán még mélyebben vallásosak, a vallás, a hit nem vált identifikációs tényezővé. Nem érzik, és nem is érezhetik, magukat „uszkai hívó cigánynak”, ez az elnevezés ugyanis – az említett „kiszorítódsi” miatt – csak a szabadkeresztény gyülekezet tagságába tartozó romákat illeti meg. Erre válaszul a család a magyar közösséghez való tartozást próbálja erősíteni, ami spirituális igényeik kielégítésében is megnyilvánul. Ők ugyanis a helyi református közösségben élik ki és át, a vallást és reformátusságukat állandóan hangsúlyozzák. Mivel a magyar közösség sem tudja teljes mértékben elfogadni jelenlétüket, nem képes még a társadalmi határok ilyen mértékű újradefiniálására és mivel a „hívők” is kirekesztették őket maguk közül, Mursa Menyhért családjá abszolút marginalitásban él Uszkan.

A „hívó család” identitásának vallásos dimenziói hétköznapi életükben is szembeötlők, mind életmódról vallott elveikben, szóhasználatukban mind pedig lakásuk díszítő elemeiben megnyilvánul a hit. Többségi jelenlétük a község mikropolitikájának szintjén is érzékelhető, az öt fős önkormányzati testületből ketten e család tagjai.

A politikai életben való részvételük már annak a folyamatnak az eredménye, melynek legtalálhatóbb elnevezése az uszkai romák „parasztiasodási” tendenciája lehetne. Ennek a jelenségnek vannak akár az „idegen szem” számára is nyilvánvaló jelei. Ezek közé tartozik az, hogy a községben nincsen elkülönült roma enklávó, a településen elszórtan élnek a családok. Többségük foglalkozik konyhakerti gazdálkodással, néhányan pedig nagyobb arányú monokultúrás termelésbe fogtak, kozmetikai célra természetesen uborkát. A községben minden roma család tart aprójószágot, esetenként hízót és kecskét is (v.ö. Szuhay 1993). A fentebb leírtakkal szemben nehezebb tetten érni azt az identitásban jelentkező ambivalenciát, mely ennek a „parasztiasodási” folyamatnak a kísérője. Ennek oka az, hogy – bár az uszkai romák gazdaságilag és életmódjukban a magyar paraszti életmódhoz közelednek, származásuk miatt ez a réteg nehezebben fogadja be őket, mint tette azt korábban a zsellérek esetében. Ahogy arra Kotics is felhívja a figyelmet, nem magyarrá válásról van szó, inkább a paraszti értékrendhez való idomulásról (2001:89). Ennek legérzékletesebb példája Mursa Menyhért egyik lányának esete, aki bár magyarnak vallja magát, de – mivel felismeri azt, hogy ez a réteg nehezen fogadja be – gyakorta hangoztatja oláh cigány származását is a fentebb már említett „ők szőkék, mi meg barnák vagyunk” frázist használva. Ennek a folyamatnak a másik példája az a mindkét családra jellemző törekvés, hogy a leánygyermek magyar férjet vagy legalább élettársat találjanak. A vegyes házasságok, élettársi kapcsolatok ugyanis legitimációs tényezők, tovább segítik a társadalmi távolságok csökkentését. Ezen felül, elsősorban a „hívó családnak” rendkívül fontos az, hogy a település és a környezet magyar lakói hogyan ítélik meg őket. A kedvező vélemények kialakulásáért hajlandóak akár olyan, számukra érzelmileg fájdalmas döntéseket is meghozni, mint például a nem hívó és így más életmódot követő rokonokkal való kapcsolat megszakítása. Az „hívők” esetében nem beszélhetünk nyelvi hagyományőrzésről, az új generáció tagjai nem üzik a tradicionális roma foglalkozásokat, nem értik és nem beszélik a romani egyetlen nyelvjárását sem és eleddig nem hatott rájuk a nemrégiben megszervezett helyi Lungo Drom szervezet által szorgalmazott etnikai reneszánsz sem. Mursa Menyhért leszármazottait is hasonló mértékben érinti a kultúrávesztés, bár náluk néhány idősebb családtag még érti a környezetükben élő oláh cigányok beszédét. Ennek ellenére a Lungo Drom megjelenése ellenérzéseket váltott ki körükben, elsősorban azért, mert a szervezet helyi képviselőjét teljes mértékben a másik család tagjai látják el.

IX. Záró tézisek

A kutatás elején a következő munkahipotézis került megfogalmazásra:

Az uszkai roma-magyar együttélési modell kialakulása négy tényező együttes hatásának köszönhető, melyek: a romák 71.8%-os többsége, a gazdasági viszonyok, a Szabadkeresztény Gyülekezetnek az életvezetésre gyakorolt hatása, és a politikai vezetők magatartása. A fent nevezett négy faktor hatására konstruálódott az „uszkai roma” identitás, mely mind a falu, mind a környező települések mentális struktúráiban fellelhető.

Ahogy a problémakör egyre inkább letisztázottá vált az elemzés során, úgy változtak a tézisek is. A mélyebb betekintés kérdőjelessé tette azt, hogy pusztán erről a négy tényezőről kell beszélni a roma-magyar viszonyulások megváltozása kapcsán, valamint azt is, hogy az „uszkai roma” identitás kizárólagos vizsgálata lehet egy holisztikus látásmódra törekvő kulturális antropológiai munka tárgya. Szintén felülvizsgálatra szorul a modell szó alkalmazása,

hiszen modelleket mindig akkor állítunk fel, ha azok más helyzetben is érvényes megoldásokat kínálnak. Az itt elemzett pedig csak egy identikus vagy Uszkához legalábbis nagyon hasonló gazdasági, politikai, társadalmi szituációban lévő település esetében léphetne fel a megvalósítás igényével. A záró tézisek éppen ezért fogalmazzák szükségszerűen újra a hipotézisben foglaltakat is.

Uszka esetében a roma többség, az etnikumok közötti interakciók kiszélesedése, a gazdasági átalakulás és a patrónus-kliensi viszonyoknak az átalakulást kísérő átértékelődése, a térbeli szegregáció megszűnése, a Szabadkeresztény Gyülekezetnek az életvezetésre gyakorolt hatása és a mikropolitikai vezetők tevékenysége együtt járt egy olyan szabály- és normarendszer kialakulásával, mely újradefiniálhatóvá tette az uszkai magyarok és az uszkai romák közti társadalmi határokat, és ezzel elősegítette azt, hogy egymás mellett élésből együttéléssé változzon a két csoport napi kapcsolata. Ugyanakkor ezen tényezők hatására beindult egy „parasztiasszimilációs” folyamat, mely bár nem vezetett asszimilációhoz, bár közelítette a romákat a magyar paraszti értékrendhez. Szoros összefüggésben a fentiekkel alakult ki az a – minden elismertethető identitást magába foglaló – identitáshálózat, amely mind az uszkaiak mind a környezetük mentális struktúrájában fellelhető.

Zárszó

Lassan négy éve kutatok Uszkán. Ennyi idő alatt pusztán arra az örökérvényű igazságra mertem azt mondani, hogy biztosan igaz, hogy „azután már csupa teknős található lefelé” (Geertz 1994:196), vagyis, hogy egy kultúrának a leírása soha nem befejezett, mindig vannak újabb és újabb rétegek, amik felderítetlenül maradnak, amelyek fehér foltként világítanak. Milyen a jó antropológiai írás? Hitem szerint olyan, amelyik kérdéseket vet fel, az amelyik nem lép fel a tévedhetetlenség igényével. James Clifford leírt egy anekdotát egy Cree indiánról (Clifford 1999:501), aki elment Montrealba, hogy nyilatkozzon a bíróság előtt arról, hogy mi lesz vadászterületeinek sorsa, ha megépítik a tervezett vízierőművet a James-öbölben. Amikor esküt kellett volna tennie, az indián azt mondta: „Nem vagyok biztos abban, hogy el tudom mondani az igazat... Csak azt mondhatom, amit tudok”. Én is csak azt tudtam mondani, amit tudok. Részleges igazságokat, a saját interpretációm az arról, ami Uszkán történik, ami Uszkán van. A kultúrák azonban nem állóképek, nem maradnak változatlanok miközben az idő telik. Az antropológus, vagy „kultúra-író” rögzít valamit a saját szemszögéből, miközben igyekszik a lehető legmagasabb fokú objektivitást elérni. Az azonban, amit leírt, statikus és mindenképpen csak egy olvasata az eseményeknek. A terep nem laboratórium – sokan mondták már. Nincsenek „steril” helyzetek, nem tudhatjuk előre, hogy ha ebből a kémcsőből abba a kémcsőbe áttöltünk egy csepp folyadékot akkor ez és ez fog történni. Talán sehol máshol nem játszik akkora szerepet az „emberi tényező”, mint a kulturális antropológiai kutatásban. Lehetünk óvatosak és körültekintőek, haladhatunk előre módszeresen a kutatásban, mégis mindig ott kell hogy csengjen a vészcsengő a fülünkben: tévedhetünk. Hiszem, hogy nem tévedtem, amikor leírtam az uszkai helyzetet, amikor elemezni és értelmezni igyekeztem azt, amit ott tapasztaltam. Ha nem hinném, nem írtam volna meg ezt a tanulmányt és nem folytatnám tovább a munkámat. Azért hiszek ebben, mert szeretem Uszkát, mert úgy gondolom: nem csak értem, érzem is azt, ami ott történik. Hiszek azonban abban is, hogy kétkedni kell a kapott válaszokban, hogy nem lehet hátradőlni a székre és azt mondani: készen vagyok, nincs már mit leírnom, nincs már mit megismernem. Zárszót szeretnék írni, nem önvallomást, de nem írhatok zárszót, mert nem lehet lezárni azt, amit leírtam. Így egyszerűen befejezem egy idézettel, ami különösen kedves számomra, mert kifejezi azt a paradox viszonyt, ami a kultúra szöveggé tételében, és magában a kulturális antropológiai alaphelyzetben benne rejtezik:

„Amikor Hermész átvette az istenek hírnökének szerepét, megígérte Zeusznak, hogy nem fog hazudni. Azt viszont nem ígérte meg, hogy a teljes igazságot mondja. Zeusz ezt megértette. Az etnográfus még nem.” (Crapanzano 1999).

Jegyzetek

1. Mint minden kutatásban, ebben is a kutatók szubjektív álláspontja alakította ki a hipotézist és ezáltal a terepmunka orientációját. További, más kutatások tárgyát képező vizsgálati faktorok lehetnek a teljesség igénye nélkül: hagyományörzés és vallásosság a roma kultúrában, gyermekekhez és az iskolai oktatáshoz való viszony változása, az életkörülmények megváltozásának jelei a tárgyi kultúrában, a trianoni diktátum hosszú távú következményei, a malenkij robot demográfiai, társadalmi és gazdasági hatásai, roma egyházkeresés, gazdasági stratégiák régen és ma, a rokonsági rendszer és annak változásai.
2. Érdekeségképp szeretném megemlíteni, hogy a Vasi-hegyháton fekvő Oszkó község nevét etimológiailag szintén a Wyzka szóból származtatják, mely egyezés miatt a Gut-Keled nemzetség birtokjegyzékében hol Uszkát, hol Oszkót jelölik meg a család területeként. Jelen tanulmányban a nyíregyházi levéltárban feltárt anyagokra támaszkodva Uszkát tekintem a birtokjegyzékben említett településnek.
3. „Borzalmas volt az uram, a Bandi! Nekiment még a rendőrnek is, meg a fiúknak a korcsmába. Volt úgy, hogy Ű kapott ki, de volt úgy, hogy Ű megfenyegette a rendőrt is mer’ elvette tőle a rendőr a kést. Így éltünk mink” (Éú. MM. No.2.)
4. A háztáji gengszterizmus kifejezés definíciója a következő: olyan illegális tevékenység, elsősorban árucikkek csempészete, melyet nem „hivatásos” bűnözők folytatnak nem professzionális eszközökkel és nem nagy arányú haszonszerzés céljából. A jogsértők mögött nem áll bűnszövetkezet, a tevékenység közösségi megítélésében és folytatásában is a legális kereskedelemhez hasonló.
5. A tiszabecsi határátkelő közelsége az embercsempészetnek is „kedvez”, Uszka lakói több menekülttel is találkoztak már községükben. Nem egyszer fogadtak minket azzal a hírrel érkezésünkkor, hogy az utolsó ottlétünk óta „megint afgánok voltak Uszkában”.
6. „Iskolát kettőt jártam. Elemit egyet, kettőt ismétlőbe, egyet ágendáztam már a hit által. Nagyon szerettem Istenről beszélgetni, de hát nem vót hát kivel. Bárákárhova elmentem, nem beszéltek velem. Akkor tájon reformátusok vótunk, én is az vótam. De otthagytam a templomot, mer’ gyűlöltek minket. Mán a pap. Nem úgy beszét velünk, mint ember embertársával. Magyar népekkel jártunk a templomba, de elnyomottak vótunk. Amikor köszöntünk vót, hogy mondta a pap, hogy na, megjöttek a mórék! Hát Istennek választottja nem felelhet ilyen szót!” (Éú. Mir/1. No17)
7. Ahogy egyik idős adatközlőnk ezt megfogalmazta: „Mán akkor jártunk ide az egyik asszonyhoz, az Jehova Tanúja vót, oda járogattunk. Akkor onnan mentünk aztán Ligetre, az is Jehova Tanúja vót. Hát sehun nem találtam magamat, magunkat, mer’ vótunk vagy hatan asszonyok, csak így a Szabadkeresztényeknél”
8. Az akkor még gyermek alpolgármester asszony így emlékszik vissza erre: „Kopasz Jenő bácsi megjött ide, na mer’ még akkoriban mikor autó megállt az úttesten, a cigányok odarohantak, örültek neki, hogy mégis valaki megáll és még csak nem is cigány, hanem egy magyar ember és, hogy vajon mi is érdekelhetné egy magyar embert, hogy a cigánysoron megáll.”
9. „Én 1980-ban, úgy lettem gyülekezetvezető, hogy én is megismertem az Urat, azok előtt nagyon rossz életet éltem és az ige Kopasz testvéren keresztül megfogott, hogy igen nekem is szól az Isten ígéje, az elhívás és így öríztem a szívembe, hogy engem elhívott az Úr. Rá egy hónapra már a gyülekezet élére kerültem, mint segédlelkész, mer akkor Kóczé József volt a gyülekezet vezető. A gyülekezet utána úgy látta jónak, hogy Én legyek a lelkipásztor. Tehát három éve, hogy minősítettek lelki pásztorként. Azóta lelki pásztor vagyok, meg gyülekezetvezető, de ‘80 márciusa óta, már a gyülekezet élén szolgálók.” (strukturált interjú Mursa Miklóssal – 1999 november 28.)

10. Ifj. Orgován András szavai érzékletesen támasztják alá ezt a megállapítást. „Mikor Hollandiában voltunk, ott már vártak bennünket, na, hogy az uszkai cigányok. Estére már a háznak a tetején az a nagy házi mozi mutatott bennünk, mi voltunk az uszkai bradosz, ez volt a nevünk, hogy uszkai bradosz. Tudták, hogy hívők vagyunk”.
11. Az életmód változásról Borbély Lászlóné a következőképp nyilatkozott: „...olyan 15 taggal megindult a gyülekezet és minden este összeültek, tetszett nekik, hogy imádkoznak és – hogy mondjam – ezzel telt el az idő, nem azzal, hogy kiülnek az árokpartra. És akkor ez annyira hagyománnyá változott itt, hogy fokozatosan kezdtek a cigányok tisztálkodni, fokozatosan kezdték a lakáskörülményeiket higiénikusan megteremteni, hogy már a jövődöbeli gyerekek ne úgy éljenek ahogy mi.” (strukturált interjú alapján)
12. A matriarcha kifejezést valószínűleg nem teljesen helytálló Orgován Andrásnére és Mursa Menyhértre alkalmazni, hiszen nem világosan rögzített és körülhatárolt a család életében játszott szerepük. Annak, hogy mégis ezt a kifejezést választottam annak az oka, hogy a résztvevő megfigyelések, életút interjúk, strukturált interjúk elkészítése alatt számtalan olyan megjegyzést, gesztust jegyeztünk fel, ami a két asszonynak a családban betöltött kiemelt szerepét támasztja alá. A matriarcha kifejezés továbbá előhívja azt a roma társadalomra hagyományosan jellemző tiszteletet is, mellyel a legidősebb nőtágot kezelik.
13. Házasságukat eleinte mindkét részről ellenérzéssel fogadta a család, történetük az adatközlő szavaival élve a következő: „Anyuék tiltottak Lacitól, akkor a Laci anyukája tiltotta Lacit éntőlem, merthogy én cigány vagyok, meg, hogy két gyerekem van. Na de inkább a cigányság zavarta nagyon. Titokba mentünk el megesküdni...Nagyon sokat kapott Laci miattam...Egy olyan, két-három hónap múlva jött helyre az egész” (Éú.OG/2.No.3.)
14. „Itten mindenki Hamza nemzet volt, meg osztán Kanálos, Mursa és Orgovány. Egyik ment a másikhoz, a másik meg az egyikhez. Négy nemzetből. Négyből. Osztán kihaltak meg Oroszba kerültek. Mán csak Orgoványok meg Mursák vannak. Mán csak mink vagyunk.” (Éú.Mir/2.No21)
15. „Anyu, az nálunk a fő. Ő mondta meg mit csináljunk, ő mond meg mindent. Segít bennünk, nem parancsol, de segít bennünk. Apu is mondja, de ő ritkán. Na, hát ez van, a nők ugye jobban számítanak, övök a gyerek, ők nevelik, meg minden. Anyu mondja, náluk is így volt régen, meg mindnél. (Éú.OG/1.No.0.)
16. Lakatos József egy adminisztrációs tévedés folytán került Uszkára. Lakatos Józsefet, az uszkai születésű csecsemőt, állami gondozásba vették, majd néhány év múltán a család életkörülményei javultak és kiigényelték a gyermeket. Ekkor azonban egy másik Lakatos Józsefet kaptak meg, a szóban forgó oláh cigány férfit. A tévedésre csak tizenöt év múltán derült fény.

Hivatkozott irodalom

- Allport, Gordon W. 1999 (1954) *Az előítélet*. Osiris Kiadó, Budapest
- Atkinson, Rita L. – Richard C. *Pszichológia* Osiris Kiadó, Budapest
- Barth, Fredrik *Models of social organization*. Royal Anthropological Institute Occasional Paper 23. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Bailey, Frederick G. „Parapolitical Systems”. In: Local-level Politics: Social and cultural perspectives. Swartz, Marc J. (Ed.) Chicago, Aldine. *Stratagems and spoils: A social anthropology of politics*. Basil Blackwell, Oxford.
- Borsányi László 1999 „Megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában”. *Ethnographia* 99(1):53-82.
- Clifford, James 1986 „On Ethnographic Allegory = Writing Culture”. In: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Clifford, J. – Marcus, G.E. (Eds.) 98-122. University of California Press. Berkeley
- Clifford, James 1999 „Bevezetés: Részleges igazságok”. *Helikon. Irodalomtudományi szemle*, 4:494-513.

- Crapanzano, Vincent 1999 „Hermész dilemmája: A szubverzió álcázása az etnográfiai leírásban”. *Helikon. Irodalomtudományi szemle*, 4:514-539.
- Demszky Gábor 1987a „Kis magyar helytörténet”. *Beszélő*, 25:386-400.
- Demszky Gábor 1987b Cigányok a Batár mentén. *Beszélő*, 25:401-441.
- Erdős Kamill „A magyarországi cigányság”. In *Erdős Kamill cigánytanulmányai*. Vekerdi L. szerk. Gyulai Erkel Ferenc Múzeum, Békéscsaba, 42-56.
- Geertz, Clifford 1994 „Sűrű leírás”. In: uő. *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég Kiadó, 170-200.
- Geertz, Clifford A tények után. *Magyar Lettre International* (18):26-29.
- Kotics József „Integráció vagy szegregáció? Cigányok a háromszéki Zabolán”. In: uő. *Mások tekintetében*. Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológia Tanszék Könyvei 4, Miskolc, 73-95.
- Kunt Ernő *Fotoantropológia. Fényképezés és kultúrakutatás*. Árkádiusz, Miskolc/Budapest.
- Lewis, I. M. *Social anthropology in perspective*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lévi-Strauss, Claude *Szomorú trópusok*. Európa, Budapest.
- Löfgren, Orvar „Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről”. In: *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. Hofer T. – Niedermüller P. szerk. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest.
- Magyarország Vármegyéi és városai: Szatmár vármegye*. 1908 Országos Monográfiai Társaság
- Márkus István *Polgárosodó parasztság. A magyar társadalomfejlődés egy faluszociológus szemével*. Magyarország felfedezése sorozat – Dinasztia Kiadó, Budapest.
- Oláh Sándor 1996(1993) Cigány-magyar kapcsolatok. (A többségi magyarság cigányképének vizsgálata Homoródmáson. In *Egy más mellett élés. A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról*. Helyzet könyvek. Pro-Print Könyvkiadó. Csíkszereda, 181-195.
- Peoples, James & Bailey, Garrick *Humanity. An Introduction to Cultural Anthropology*. West Publishing Company, Minneapolis.
- Prónai Csaba *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. ELTE BTK – Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola, Budapest-Kaposvár
- Mezei Balázs 1997 „A fenomenológiai felfogás”. In Paul Ricoeur: *Fenomenológia és hermeneutika*. Kossuth Kiadó, Budapest.
- Scupin, Raymond *Cultural Anthropology. A Global Perspective*. Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Sinkó Katalin 1989 „Árpád kontra Szent István”. *Janus*, 1. (VI. évf.):58-75.
- Sahlins, Marshal D. „Törzsek”. In: *Vadászok, törzsek, parasztok*. Service, E.R.-Sahlins M.D. – Wolf, E.R. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 135-317.
- Szuhay Péter 1993 Utóparasztosodó cigányok az északkelet-magyarországi régióban. *Phralipe*, 1:3-7.
- Taylor, Charles *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton.
- Túrócs Endre „Magyarok, románok, cigányok: ki van a középpontban”. In: *Egy más mellett élés. A magyar-román, magyar-cigány kapcsolatokról*. Helyzet könyvek. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 165-181.
- Yoors, Jan *The Gypsies*. Simon and Schuster, New York.
- Williams, Patrick „A cigányok pünkösdisták mozgalmának tanulmányozása során felmerülő kérdések”. In: *Cigányok Európában I. Nyugat Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból*. Prónai Csaba szerk. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 286-297.
- Wlislocki, Heinrich von „Zur Ethnographie der Zigeuner”. In: *Süderuropa. Tsiganologische Aufsätze und Briefe aus dem Zeitraum 1880–1905*. Joachim S. Hohmann (Ed.). Peter Lang, Frankfurt am Main.

További felhasznált irodalom

- Action, Thomas A. *Gypsy politics and social change. The development of ethnic ideology and pressure among British Gypsies from Victorian reformism to Romany nationalism.* London/Boston, Routledge & Kegan Paul.
- Andor Mihály (szerk.) *Cigányvizsgálatok. (Műhelysorozat 3.)* Budapest, Művelődéskutató Intézet.
- Barna Gábor – Bódi Zsuzsanna (szerk.) 1993 *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században.* Budapest, Osiris Kiadó.
- Barth, Fredrik (szerk.) 1969 *Ethnic groups and boundaries. The social organization of cultural difference.* Boston. Little, Brown and Co.
- Barthelemy, André *Cigányország útjain.* Abaliget, Lámpás Kiadó.
- Beyon, Erdmann Doane 1936 *The Gypsy in a Non-Gypsy economy.* In *American Journal of Sociology.* 42 (3):358-370.
- Bódi Zsuzsanna (szerk.) 1994 *Az I. Nemzetközi Cigány Néprajzi-, Történeti-, Nyelvészeti és Kulturális Konferencia előadásai.* Budapest, Osiris Kiadó.
- 1997 *Cigány népismeret.* Kaposvár, Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola.
- Caulfield, Jon – Peake, Linda (szerk.) 1996 *City lives & city forms. Critical research and Canadian urbanism.* Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.
- Certeau, Michel de 1993 *Heterologies. Discourse on the Other.* Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
- Cohn, Werner 1973 *The Gypsies.* London, Adison Wesley.
- Cotten, Rena M. (= Gropper, Rena C.) *An anthropologist look at Gypsology.* In *Journal of the Gypsy Lore Society.* 3rd ser. 33 (3-4): 107-120.
- An anthropologist look at Gypsology.* In *Journal of the Gypsy Lore Society.* 3rd ser. 34 (1-2): 20-37.
- 1975 *Gypsies in the city.* Princeton, Darwin Press.
- Csalog Zsolt 1973 *Etnikum? Faj? Réteg? Adalékok a „cigányság” fogalmához.* *Világosság,* 14(1):38-44.
- Demeter Zayzon Mária 1994 *„Egy igaz történet, részletekben...” Cigány-magyar kapcsolatok határon innen és túl.* Budapest, Budapesti Köbányai Önkormányzat.
- Dick Zatta, Jane 1991 *Society name debated.* In *Newsletter of the Gypsy Lore Society. North American Chapter,* 14(4):3-4.
- Forray R. Katalin – Hegedüs T. András 1990 *A cigány etnikum újjászületében. Tanulmány a családról és az iskoláról.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Fraser, Sir Angus 1996 *A cigányok.* Budapest, Osiris Kiadó.
- Hohmann, Joachim S. 1988 *„Gypsology”: an instrument of persecution?* In *Newsletter of the Gypsy Lore Society. North American Chapter,* 11(3): 1,4.
- Horváth Ágota szerk. 1996 *Az elmesélt idő. Családtörténetek a huszadik századból I-II.* MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány – Kávé Kiadó.
- Jackson, Anthony szerk. 1987 *Anthropology at home.* London, New York, Tavistock.
- Kemény István 1976 *Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó; 1971-ben végzett kutatásról.* Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézet.
- Kenrick, Donald – Puxon, Grattan 1972 *The destiny of Europe's Gypsies.* London, Chatto-Heinemann.
- Krockow, Christian Graf *Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához.* In *Szociológiai Figyelő,* 6(2):63-74.

- Lewellen, Ted C. 1992 *Political Anthropology. An Introduction*. Westport, Connecticut, London, Bergin & Harvey.
- Mezey Barna – Pomogyi László – Tauber István 1986 *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban. 1422-1985*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Matolay Magda – Vekerdi József 1970 Cigánytelepek. *Valóság*, 13 (12):38-49.
- Mayala, David Gypsy-travellers is nineteenth-century society. Cambridge University Press.
- The making of British Gypsy identities, c. 1500-1980. In.: *Immigrants and minorities* 11(1):21-41.
- Peacock, James L. 1991 *The anthropological lens. Harsh light, soft focus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Robbins, Richard H. *Cultural anthropology. A problem based approach*. Itsaca, Illinois, F.E. Peacock Publishers.
- S. Gyurkovics Mária 1981 A hodászi cigánytelep. *Vigília*, 46 (10):680-683.
- Salo, Matt T. 1979 Gypsy ethnicity: implications of native categories and interaction for ethnic classification. *Ethnicity* 6 (1):73-96.
- Silverman, Carol Tina 1988 Negotiating „Gypsiness”: strategy in contex. In. *Journal of American Folklore*, 101 (401): 261-275.
- Stewart, Michail Sinclair 1987 *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest, T-Twins Kiadó – MTA Szociológiai Intézet – Max Weber Alapítvány.
- Sutherland, Anne 1975 *Gypsies: The hidden Americans*. New York: The Free Press.
- Szuhay Péter – Barati Antónia 1993 *Képek a magyarországi cigányság 20. századi történetéből. „A világ létra, melyen az egyik fel, a másik le megy”*. Budapest, Néprajzi Múzeum.
- Utasi Ágnes – Mészáros Ágnes 1991 *Cigánylét*. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete.
- Vajda Imre szerk. 1997 *Periférián. Roma szociológiai tanulmányok*. Budapest, Ariadne Kulturális Alapítvány.
- Vekerdi József szerk. 1989 *Erdős Kamill cigány tanulmányai*. Békéscsaba, Gyulai Erkel Ferenc Múzeum.
- Vincent, Joan 1990 *Anthropology and politics. Visions, traditions and trends*. Tucson, London, The University of Arizona Press.

A szerzőkről

A.Gergely András, tudományos főmunkatárs (MTA PTI), sorozatszerkesztő, egyetemi oktató /ELTE TáTK/

Farkas László – PhD-hallgató, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, *Multidiszciplináris Doktori Iskola*, Politológia szak

Horváth Kata – PhD-hallgató /Pécsi Tudományegyetem, BTK/, szerkesztő /AnBlok/, színházi szakember

Hős Hajnal – PhD-hallgató, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, *Interdiszciplináris Doktori Iskola*, Politológia szak

Károlyi Júlia – doktorandusz, fordító, szerkesztő, cigánykutatások munkatársa

Kovai Cecília – PhD-hallgató /Pécsi Tudományegyetem, BTK/, szerkesztő /AnBlok/, színházi szakember

Labodáné Lakatos Szilvia – PTE BTK Politológia PhD. hallgató, illetve a Khetanipe a Romák Összefogásáért Egyesület elnöke. Kutatási témái: a Dél-Dunántúli Régió roma civil szervezetei ill. a cigány kisebbségi önkormányzatiság.

Pozsár Betti – kulturális antropológus, fejlesztő pedagógus, családgondozó

Romsits Anita – PTE BTK Magyar – Romológia és Színház „C” szakos hallgató, valamint a Khetanipe a Romák Összefogásáért Egyesület pályázati referense és a tanulószoba-program koordinátora. Kutatási témakörei: a cigány gyermekek óvodai- és általános iskolai nevelése, modellértékű intézmények a roma gyermekek oktatásában.

Simon Dávid (Budapest, 1975): PhD, ELTE TáTK, Szociológia, egyetemi oktató

Tesfay Sába kulturális antropológus, doktorandusz, az ELTE TáTK Kulturális Antropológia szak oktatója

Török Zsuzsa egyetemi oktató, Miskolci Egyetem Kulturális és Vizuális Antropológiai Intézete

MTA Politikai Tudományok Intézete

Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetei

- 1) *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /I./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 53 1. 300,- Ft (29 oldal)
- 2) *A. Gergely András*: Kisebbségi tér és lokális identitás /II./ ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 54 X. 300,- Ft (29 oldal)
- 3/A) *A. Gergely András*: Forráselemzés: Kopács, táj- és népkutató tábor a Drávaszögben (1942). ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 55 8. 300,- Ft (28 oldal)
- 3/B) *A. Gergely András*: Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 56 6. 350,- Ft (35 oldal)
- 4) *A. Gergely András*: Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 57 4. 250,- Ft (24 oldal)
- 5) Szerk.: *A. Gergely András*: Rövid etnoregionális elemzések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 58 2. 450,- Ft (90 oldal)
- 6) *A. Gergely András*: Identitás és etnoregionalitás. A kisebbségi identitás történeti és regionális összefüggései Nyugaton és Kelet-Közép-Európában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 59 0. 500,- Ft (98 oldal)
- 7) *Szabó Ildikó*: Közösségszerveződési folyamatok a magyarországi románok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 60 4. 450,- Ft (45 oldal)
- 8) *A. Gergely András*: Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 61 2. 500,- Ft (72 oldal)
- 9) *A. Gergely András*: Tér – szimbólum – politika. Politika a térben, tér a politikában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 62 0. 450,- Ft (83 oldal)
- 10) *Boglár Lajos, Papp Richárd, Tarr Dániel, Tóth Bernadett*: Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 63 9. 400,- Ft (51 oldal)
- 11) *A. Gergely András*: Kisebbség – etnikum – regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 64 7. 500,- Ft (139 oldal)
- 12) *A. Gergely András*: Kisebbség – etnikum – regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon? ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 65 5. 500,- Ft (90 oldal)
- 13) *Bindorffer Györgyi*: Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 66 5. 450,- Ft (75 oldal)
- 14) *Szabó Ildikó, Horváth Ágnes, Marián Béla*: Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 67 1. 400,- Ft (40 oldal)
- 15) *A. Gergely András*: Közelítések az etnofilmhez. Retusált ösiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság: ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 68 X. 400,- Ft (43 oldal)
- 16) *Dudich Ákos, Gál Anasztázia, Molnár Eszter, Németh Rita, Pásztor Zoltán*: Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai-antropológiai dolgozatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 69 8. 450,- Ft (76 oldal)
- 17) *Nemes Nagy József*: Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 70 1. 550,- Ft (57 oldal)
- 18) *Kormos Éva*: Albánia: az emberélet fordulói. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 71 X. 350,- Ft (44 oldal)
- 19) *Veres Emese-Gyöngyvér*: Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 72 8. 450,- Ft (53 oldal)
- 20) *Bódi Ferenc*: Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 73 6. 450,- Ft (63 oldal)
- 21) *Horváth B. Ádám, Soltész János*: Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 74 4. 400,- Ft (46 oldal)

- 22) *Szabó Levente, Juhász Levente Zsolt, Király Ildikó*: Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 75 2. 400,- Ft (85 oldal)
- 23) *Utasi Ágnes*: Magyar hazától az amerikai otthonig. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 79 5. 450,- Ft (62 oldal)
- 24) *A. Gergely András*: Helyi társadalom – rendszerváltás közben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 80 9. 400,- Ft (53 oldal)
- 25) *Vörös Kinda Klára*: Otthon és itthon. Erdélyi menekült értelmiségiek magyarországi beilleszkedéséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 81 7. 450,- Ft (77 oldal)
- 26) *Hollós Marida*: Pszichológiai antropológia. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 82 5. 450,- Ft (67 oldal)
- 27) *Demetrovics Zsolt*: Drogkultúra, drogfüggés, társkapcsolatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 83 3. 400,- Ft (71 oldal)
- 28) *Páll Kinga Ágnes*: Alternatívák és félelmek. Magyar és román elképzelések a romániai magyarság helyzetének áértékeléséről. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 84 1. 450,- Ft (84 oldal)
- 29) *Benke József, Bindorffer Györgyi, Bódis Krisztina, Kézdi Nagy Géza, Papp Richárd*: Etnikai-antropológiai kutatómódszertan I. Empíria és elmélet találkozási pontjain. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 85 X. 450,- Ft (89 oldal)
- 30) *Laki László*: Periférián – az Alföld közepén. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 86 8. 450,- Ft (79 oldal)
- 31) *Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor* szerk.: Rendszerváltás, világmérváltozás, mellékutca. Tanulmányok a politikai antropológia és a világmérv-elemzések köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 87 6. 450,- Ft (105 oldal)
- 32) *Albert Réka*: Tájak és nemzetek. Kísérlet a „nemzeti táj” fogalmának antropológiai megközelítésére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 88 4. 400,- Ft (67 oldal)
- 33) *Papp Richárd*: Szakadékok és hidak. A magyar és a román egymás mellett élés lehetőségei és stratégiái Hargita megyében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 89 2. 450,- Ft (86 oldal)
- 34) *Heltai Gyöngyi*: Szocialista sematizmus. Sematizmus és komédia, definíciók és határaik. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 90 6. 450,- Ft (124 oldal)
- 35) *Szabó Ildikó – Lázár Guy*: Nemzet-koncepciók a mai magyar társadalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 91 4. 400,- Ft (49 oldal)
- 36) *Gordos Ágnes*: Fehéren feketén: esélyek és zsákutcák, avagy a cigányság oktatásával és foglalkoztatásával kapcsolatos kérdések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 92 2. 450,- Ft (100 oldal)
- 37) *Lányi Gusztáv*: Politikai pszichológia és politikatudomány. /A politikai pszichológia szemléleti sajátosságairól/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 13 2. 600,- Ft (151 oldal)
- 38) *Szabó Máté*: Védekező helyi társadalom. Tiltakozások Borsod megyében (1989-1995). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 14 0. 400,- Ft (50 oldal)
- 39) *Barabás Máté*: Közösségek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámoson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 15 9. 400,- Ft (40 oldal)
- 40) *Orosz Anett*: Menekültek és menedékesek helyzete a Debreceni Befogadó Állomáson. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 29 9. 400,- Ft (55 oldal)
- 41) *Bujdosó Judit*: Határ választ el... /Migrációs tanulmány/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 30 2. 350,- Ft (30 oldal)
- 42) *T. Kiss Tamás*: A kulturális intézmények állami rendszere Magyarországon az 1920-as években. Gróf Klebelsberg Kunó kultúrát szervező tevékenysége. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 8. 600,- Ft (187 oldal)
- 43) *A. Gergely András*: Államválság – régiók – civil társadalom I–III. /I. Államválság/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 36 1. 500,- Ft (98 oldal)
- 44) *A. Gergely András*: Államválság – régiók – civil társadalom I–III. /II. Régiók/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 37 X. 450,- Ft (75 oldal)
- 45) *A. Gergely András*: Államválság – régiók – civil társadalom I–III. /III. Civil társadalom/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 500,- Ft (90 oldal)

- 46) *Albert Árpád, Benke József, Gulyás Anett, Kovács Monika, Pásztor Zoltán, Sebestény Anikó, Veres Emese-Gyöngyvér*: Másság – idegenség – elmozdulás. Léhelyzetek az otthonosság és a sehollét között. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 61 2. 400.- Ft (57 oldal)
- 47) *Tasi István*: A vainsavizmus múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 63 9. 400.- Ft (62 oldal).
- 48) *Fejér Balázs*: Az LSD kultusza: egy budapesti kulturális színpad krónikája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 64 7. 600.- Ft (104 oldal)
- 49) *Járosi Katalin*: Identitásproblémák. Új identitás keresése a taszári repülőezred hivatásos állományánál. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 74 4. 400.- Ft (43 oldal)
- 50) *Farkas Attila Márton*: Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 59 0. 800.- Ft (142 oldal).
- 51) *H. Sas Judit*: „Az új apparátus”. Szomorújáték két részben a XXXIII. kerületi, Tó-városi Önkormányzatról (1990-1994). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 60 4. 800.- Ft (142 oldal).
- 52) *Fleck Gábor – Virág Tünde*: Egy beás közösség múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 81 7. 600.- Ft (112 oldal).
- 53) *Csanády Márton*: A politikai rendszerváltás társadalomlélektana – avagy szorongások és félelmek a XX. század végi Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 86 8. 450.- Ft (42 oldal).
- 54) *A. Gergely András szerk.*: Filozófiai, történeti és kulturális antropológia. Szöveg és szemelvénygyűjtemény, I/1. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 93 0. 2500.- Ft (261 oldal).
- 55) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, I. Mi a politikai pszichológia? ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 89 2. 700.- Ft (52 oldal).
- 56) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, II. Politika testközelben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 90 6. 800.- Ft (85 oldal).
- 57) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, III. Személyiség és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 02 2. 1000.- Ft (112 oldal).
- 58) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, IV. Politikai konfliktusok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 03 0. 1000.- Ft (99 oldal).
- 59) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, V. Politikai választás – politikai kampány. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 04 9. 1100.- Ft (118 oldal).
- 60) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VI. Tömeg(lélektan) és politika. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 06 5. 800.- Ft (74 oldal).
- 61) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VII. Politikai kultúra és politikai szocializáció. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 07 3. 1200.- Ft (118 oldal).
- 62) *Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk.*: Színház, kocsmá, légitársaság. Tanulmányok a kultúra antropológiája köréből. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 08 1. 750.- Ft (75 oldal).
- 63) *Bódi Ferenc*: Forradalom után – reform előtt. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 09 X. 950.- Ft (90 oldal).
- 64) *Fábián Gergely*: Munkanélküliség és munkanélküliek a régióban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 11 1. 500.- Ft (42 oldal).
- 65) *Bódi Ferenc – Fábián Gergely – Giczey Péter*: Még mindig örülten. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 12 X. 500.- Ft (45 oldal).
- 66) *Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk.*: Idegen az idegenben. (Kulturális antropológiai tanulmányok). Szerzők: Bansar Mohamed, Böszörményi Nagy Katalin, Csige E. Ibolya, Czingel Szilvia, Fülep Anikó, Hajdú Gabriella, Sipos Zsuzsanna, Szövényi Katalin. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 27 8. 1200.- Ft (109 oldal).
- 67) *Horkai Anita*: Screenagerek. A techno-kultúra megjelenési formái a mai Magyarországon. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 15 4. 650.- Ft (61 oldal).
- 68) *Csámpai Ottó*: Magyartanítás Zóborláján: egy szociológiai vizsgálat eredményei. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 18 9. 650.- Ft (61 oldal).
- 69) *Németh Ildikó*: A multikulturális nevelés és gyakorlatának elmélete – a magyarországi cigányság tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 24 3. 450.- Ft (43 oldal).

- 70) *Lux Éva*: A vallás kommunikációja, a kommunikáció vallása: a Krisna-vallás. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 31 6. 900.- Ft (94 oldal).
- 71) *Hajnal Virág*: A zentai „foglyok”. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 25 1. 900.- Ft (45 oldal).
- 72) *Mihályfi Márta*: Irányzatok a barcelonai meleg mozgalomban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 30 8. 750.- Ft (70 oldal).
- 73) *Horváth Gergő*: A Káli-medence „vidéke”, avagy a „vidék” közgondolkodásbeli átértékelődésének egy példája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 34 0. 600.- Ft (70 oldal).
- 74) *Bódis Krisztina*: „Nemzetek utáni” korszak? Szulejmán szultán emlékműve Szigetváron... ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 36 7. 600.- Ft (70 oldal).
- 75) *Böszörményi Nagy Katalin*: Az aszkézis mint liminális folyamat a jávai kultúrában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 40 5. 800.- Ft (75 oldal).
- 76) *Kárpát Ágnes*: Buddhizmus Magyarországon – avagy egy posztmodern szubkultúra múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 67 7. 500.- Ft (50 oldal).
- 77) *A. Gergely András*: Létmódok és kimódolt létek /politikai antropológiai tanulmányok/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 41 3. 1200.- Ft (130 oldal).
- 78) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, VIII. Politikai vezetők és arculatok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 47 2. 1200.- Ft (105 oldal).
- 79) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, IX. Választói magatartás és kampány-pszichológia. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 48 0. 1200.- Ft (92 oldal).
- 80) *Lányi Gusztáv szerk.*: Politikai pszichológiai tanulmányok, X. Politikai magatartásformák, szimbólumok és hagyományok. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 50 2. 1500.- Ft (134 oldal).
- 81) *Csanády András*: A Homoród-vidéki falvak gazdasági viszonyairól. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 56 1. 1700.- Ft (179 oldal).
- 82) *Holló Imola Dalma – Komjáthy Zsuzsa szerk.*: Jelen lenni és antropológiát írni: a kutatás és a szöveg talányos viszonya. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 70 7. 1800.- Ft (180 oldal).
- 83) *Korbai Hajnal*: Identitáskereső az ír szigeten. Szelídülhet-e a nacionalizmus nemzeti identitással? ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 59 6. 800.- Ft (74 oldal).
- 84) *A. Gergely András szerk.*: „Primitív” kultúrák, ősi hitek, modern genocídium. /Politikai antropológiai források/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 71 5. 800.- Ft (74 oldal).
- 85) *Angyal Mónika*: Euro-identitás Belgiumban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 73 1. 500.- Ft (47 oldal).
- 86) *A. Gergely András*: Tér, idő, határ és átmenet. (Politikai antropológiai esettanulmányok). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 72 3. 1500.- Ft (148 oldal).
- 87) *Szász Antónia*: Parázs. Az asszimilált magyar zsidóság útkeresése. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 64 2. 1300 Ft (123 oldal).
- 88) *Mund Katalin szerk.*: Átalakuló értékrendszerek. /A XXV. OTDK (2001) díjnyertes szociológiai dolgozatai/. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 65 2. 2400.- Ft (234 oldal).
- 89) *Szakál Gyula – Udvarhelyi Éva Tessza – A. Gergely András szerk.*: Eliték és piaci kultúraváltások. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 76 6. 1900.- Ft (185 oldal).
- 90) *Antos Balázs – Fiáth Titanilla*: Határsávok. Az identitás meghatározói egy nyugat-magyarországi faluban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 81 2. 1400.- Ft (138 oldal).
- 91) *Kárpát Ágnes*: A gyász szociológiája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 80 4. 900.- Ft (83 oldal).
- 92) *Fehérvári Marcell*: A nagyváros metafizikája. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 78 2. 450.- Ft (39 oldal).
- 93) *Kiss Enikő – Anwar Aimen – Csiszár Anita*: Az ISZLÁM Magyarországon és Közel-Keleten: ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 79 0. 900.- Ft (70 oldal).
- 94) *Vincze Kata Zsófia*: Tradíció, emlékezés, értelmezés. Az egyiptomi kivonulás-történet értelmezése a mai budapesti zsidóság vallásos jelenségeiben. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 XX X. (szerkesztés alatt).

- 95) Szűcs Balázs: A jelentések nyomában. Hermeneutika Clifford Geertz kései, teoretikus írásaiban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 90 1. 700.- Ft (54 oldal)
- 96) Biczó Gábor: Asszimilációkutatás – elmélet és gyakorlat. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 96 0. 800.- Ft (60 oldal)
- 97) Horváth Réka – A.Gergely András szerk. Szoft montázs. Elméleti közelítések az antropológiai filmhez. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 XX X. (szerkesztés alatt)
- 98) Károlyi Júlia – Simon Dávid szerk. Romológia és szociális kirekesztettség. Szociálpolitikai és szociálpedagógiai tanulmányok). ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 XX X. (szerkesztés alatt)

A munkafüzetek megrendelhetők:

MTA Politikai Tudományok Intézete

H – 1399 BP. Pf. 694/115. (Szabó Irén. Tel./fax: 224-67-24, E-mail: szaboi@mtapti.hu)

**Az Etnoregionális Munkafüzetek sorozatában eddig megjelent roma-tematikájú,
vagy a cigánysággal kapcsolatos kérdéseket tárgyaló kiadványok:**

36) *Gordos Ágnes*: Fehéren feketén: esélyek és zsákutcák, avagy a cigányság oktatásával és foglalkoztatásával kapcsolatos kérdések. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 92 2. 450,- Ft (100 oldal)

52) *Fleck Gábor – Virág Tünde*: Egy beás közösség múltja és jelene. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9098 81 7. 600.- Ft (112 oldal).

64) *Fábián Gergely*: Munkanélküliség és munkanélküliek a régióban. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 11 1. 500.- Ft (42 oldal).

69) *Németh Ildikó*: A multikulturális nevelés és gyakorlatának elmélete – a magyarországi cigányság tükrében. ISSN 1416-8391, ISBN 963 9218 24 3. 450.- Ft (43 oldal).

A munkafüzetek megrendelhetők:

MTA Politikai Tudományok Intézete

H – 1399 BP. Pf. 694/115. (Szabó Irén. Tel./fax: 224-67-24, E-mail: szaboi@mtapti.hu)