

Prónai Csaba



**Fejezetek
a kulturális antropológiai
cigánykutatások
első ötven évének történetéből**



Prónai Csaba

**Fejezetek a kulturális antropológiai cigánykutatások
első ötven évének történetéből**

Patrick Williams emlékére

Prónai Csaba



FEJEZETEK
A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI
CIGÁNYKUTATÁSOK
ELSŐ ÖTVEN ÉVÉNEK TÖRTÉNETÉBŐL

Budapest, 2024

A kiadvány megjelenését az ELTE Oktatási és Képzési Tanács
2022. évi tankönyv- és jegyzettámogatási pályázata támogatta.

Szerző:

Prónai Csaba

Szerkesztő:

Osvát Anna

© Prónai Csaba 2024

ISBN 978-963-489-774-3

ISBN 978-963-489-775-0 (pdf)

DOI 10.21862/Kulturalisantropologia/2024/7743



ELTE | EÖTVÖS
KIADÓ

Az ELTE hivatalos könyvkiadója



ELTE | TáTK

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KAR

eltebook.hu

Felelős kiadó: az Eötvös Loránd Tudományegyetem

Társadalomtudományi Karának dékánja

Projektvezető: Egresi Nóra

Kiadói szerkesztő: Fodor Zsuzsa

Tipográfia, borító: Balázs Andrea

A borítókép forrása: Fortepan / Urbán Tamás

Tördelés: Katona Csaba

Nyomdai kivitelezés: Multiszolg Bt.

TARTALOMJEGYZÉK

1. A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK JELENTŐSÉGE	7
1.1. A „piszkos” cigány példája	8
1.2. Az „élősködő” cigány példája	11
1.3. A „nevelhetetlen” cigány példája	16
2. A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELSŐ ÖTVEN ÉVE (Összefoglaló vázlat)	22
2.1. Bevezetés	22
2.2. Az „elődök”	23
2.3. A „kezdetek” (1950-es és 1960-as évek)	28
2.4. Az „áttörés” (1970-es évek)	30
2.5. A „virágzás” (1980-as évek)	42
3. AZ EURÓPAI KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELŐFUTÁRAI	51
3.1. Wlislöcki Henrik reneszánsza Nyugat-Európában	51
3.2. Az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások első előfutára: Sigismondo Caccini	55
4. A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELSŐ FRANCIAORSZÁGI EREDMÉNYEI	61
4.1. Az 1960-as évek: Philippe Lemaire de Marne antropológiája	61
4.2. Az 1970-es évek: Marie-Paul Dollé és Aparna Rao antropológiája	64
4.3. Az 1980-as évek: Patrick Williams, Bernard Formoso és Alain Reyniers antropológiája	78



5. A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELSŐ OLASZORSZÁGI EREDMÉNYEI	171
5.1. Bevezetés	171
5.2. Leonardo Piasere antropológiája	175
6. A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELSŐ MAGYARORSZÁGI EREDMÉNYEI	182
6.1. Bevezetés	182
6.2. Az Elbától keletre... ..	189
6.3. Michael Stewart antropológiája	191
7. ÖSSZEFOGLALÁS	204
HIVATKOZOTT IRODALOM	209

1. fejezet



A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK JELENTŐSÉGE

Földünkön a kultúrák igen sokfélék, mégis valamennyiben igaz – többek között – az, hogy az emberek fogalmaikkal valamilyen rendet hoznak létre, egy kozmológiát teremtenek. Azzal, hogy szavainkkal értelmet adunk a világban lévő dolgoknak, egyúttal osztályokba is soroljuk őket. Így jönnek létre például olyan bináris oppozíciók, mint: nyers/főtt, ehető/ehetetlen, tiszta/tisztátalan, stb. Ennek a mechanizmusnak a segítségével alakítjuk ki világainkat.

Nincs ez másképp a cigány kultúrák esetében sem, még ha az a nem-cigányok felől nézve esetleg a rendezetlenség benyomását kelti is. Könnyebb azt hinnünk, hogy a cigányok világa egy minden logikát nélkülöző, a mi világunkból *ad hoc* építkező, szedett-vedett „lenyomat”, mint aprólékos, résztvevő megfigyelést végezni több hónapon át annak érdekében, hogy az a rendszer, amely az adott kultúra sajátossága, a maga működésében táruljon fel előttünk. A kulturális antropológusok ez utóbbira vállalkoztak, amikor beköltöztek azok közé, akiket szerettek volna megérteni, akikről szerették volna megtudni, hogy vajon mit miért csinálnak.

A cigánykutatások vonatkozásában ez (már ti. a kulturális antropológiai megközelítés megjelenése) döntő fordulatot jelent (ld. erről pl. Prónai 1995: 12; 1997: 729; 2000a: 14; 2000b: 176; vö. Lockwood – Salo 1994: 7).

Az antropológusok – azáltal, hogy huzamosabb ideig együtt éltek egy-egy cigány közösséggel és tanulmányaik előterébe a cigányok nézőpontja került, azáltal, hogy a kultúrát a hétköznapi értelemben felfogott kategóriánál tágabban értelmezték, valamint azáltal, hogy elemzéseik során a komparativizmus mellett a holista szemléletet követték – alapvetően új felismerésekkel gazdagították a cigány kultúrákra vonatkozó ismereteinket. És itt nem csak arról van szó, hogy például



empirikus bizonyítékokkal szolgáltak arra vonatkozóan, hogy a „cigány” elnevezés esetében egy pluri-etnikus, nem-homogén kategóriával van dolgunk. A kulturális antropológia „programjának” a lefuttatása a cigány kultúrák új konstrukcióit hozták létre, a „cigány” kategóriát új tartalommal töltötték meg, alapjaiban ingatva meg mindazokat a vélekedéseket, amelyek a cigányokra vonatkozóan a többségi társadalom legtöbb tagjában korábban éltek és mind a mai napig élnek.

Három példán fogom ezt a továbbiakban e kötet bevezetéseként szemléltetni.

1.1. A „PISZKOS” CIGÁNY PÉLDÁJA

Donald Kenrick és Grattan Puxon *The Destiny of Europe's Gypsies* című könyvükben (1972: 39) azt állítják, hogy a cigányokra vonatkozó egyik leggyakoribb és legkevésbé cáfolt többségi előítélet a mocskos és a betegség terjesztésének a vádja. Leonardo Piasere *I popoli delle discariche* (A szeméttelpek népe) című tanulmányában (1991a: 183) azt írja, hogy akkoriban, amikor a járványok lefolyásáról annyiféle vélemény volt, ahány orvos, abban mindenki egyetértett, hogy a cigányok a felelősek értük.

Viorel Achim (2001: 75) hívja fel a figyelmünket arra, hogy amikor a pestis első tünetei megjelennek Bukarestben, akkor a szokott módon, első intézkedésként a cigányokat lakoltatják ki fejedelmi rendelettel. A cigányok gyanúsak voltak, hogy vándorló életmódjukkal és nyomorúságos életkörülményeikkel elősegítik a járvány terjedését.

Az olasz kutató, Campigotto (1987: 12–19) egy sor olyan, a modern korban Bolognában kiadott cigányellenes rendelkezést idéz, amelyek közegészségvédelemre ösztönöznek és amelyekben a cigányokat „szabályosan” azok között említik, akik a fekete halál potenciális közvetítői.

Annak igazolására, hogy a nem-cigányok többsége mind a mai napig tart a cigányok „piszkosságától”, következzen itt néhány példa.

Piasere – már említett tanulmányában (1991a: 185) – beszámol arról, hogy amikor meghívott előadóként iskolákban a cigányságról beszélt, sokszor látta az iszonyat jeleit a tanítók arcán akkor, amikor azt tanácsolta nekik, hogy látogassák meg cigány tanítványaikat az otthonaikban. Az egyik tanítónő elmondta neki, hogy „nem azért berzenkedik ettől, mert fél, hogy kirabolják, hanem a betegségektől tart”. Egy másik pedig bevallotta, hogy fél megérinteni a gyerekeket az osztályban, nehogy AIDS fertőzést kapjon.



Piaseréhez hasonlóan ítélik meg a nem-cigányok többségének vélekedését a cigányok tisztaságára vonatkozóan más nyugat-európai kulturális antropológusok is (ld. pl. Reyniers 1982a: 34; San Román – Garriga 1983: 22; Gay y Blasco 1999: 21). És nem különbözik ettől a magyarországi helyzet sem.

A szocialista rendszer egyik legjellegzetesebb tevékenysége volt a cigányok – nem-cigányok által vélt – „piszkossága” ellen irányuló ún. „kimosdatás”. Hazánkban egészen az 1980-as évek közepéig – a szocialista tanácsi politikai gyakorlat részeként – a KÖJÁL (Közegészségügyi-Járványügyi Állomás) minden nyáron kétszer „kimosdatta” a cigányokat (ennek dokumentálását ld. Bernáth 2002). Michael Stewart (1994a: 80) világított rá először arra, hogy a tisztviselők anélkül beszéltek a cigánytelepek „förtelmes bűzéről”, a „piszokról” és a „cigányok hajában lévő tetvekről”, hogy – éppen saját bevallásuk szerint – egyetlen cigány háznak a küszöbét valaha is átlépték volna. A „megtisztítás gesztusát” valójában az a képzet szülte, amely szerint „a cigányok mocska beszennyezi a tiszta magyarokat” Stewart (1994a: 81).

Talán igaz, hogy a rendszerváltást követő helyzet nem annyira „horrorisztikus”, mint a szocialista korszakban, a jelenlegi antropológiai kutatások mégis azt mutatják, hogy a magyar környezet – a munkán kívül – elsősorban a tisztasághoz való viszonyuk alapján fogalmaz meg negatív ítéleteket a cigányokkal kapcsolatosan (Horváth – Prónai 2000: 33).

A nem-cigányok „piszkos” cigány képében valójában az a fenyegetettség tükröződik, amelyet a többségi társadalom egy másik, az övétől eltérő világgal szemben érez. Hiszen könnyen belátható, hogy a „piszkosság” fogalma az emberi társadalmakban már azelőtt létezett, hogy a kórokozó organizmusokat felfedeztük volna. A szabad szemmel nem látható mikroorganizmusokat elsőként Antonij van Leeuwenhoek – saját készítésű mikroszkópja segítségével – pillantotta meg. Ha hihetünk az angol Royal Societynek írott 18. levelének, ez először 1675-ben történt meg vele. A holland posztókereskedő hosszú élete során számtalan baktériumot fedezett fel és írt le a világ számára, arra a felismerésre azonban, hogy bizonyos fertőző betegségekért ezen parányi lények valamelyike lenne a felelős, majd csak Leeuwenhoek halála után 39 évvel (1762-ben) jut az osztrák Marc von Plenciz (Friedman – Friedland 2001: 48). Több, gyakoribb betegséget okozó baktériumnak a létezéséről a 19. század végéig sikerült meggyőződnie, a francia Louis Pasteurnak, a német Robert Kochnak és követőiknek köszönhetően (Duin – Sutcliffe 1993: 59).



Mary Douglas 1966-os *Purity and Danger* című könyve mindannyiunk számára megmutatta, hogy a „piszok” olyan „társadalmi tény” (vö. Douglas 2003: 77), amely az általunk elképzelt vagy „vágzott rendet” megzavarja (Douglas 1989: 2). A piszok (a szenny, a mocskok, a tisztátalan) összeköt olyan dolgokat, amelyeknek nem kellene összetartozniuk, és elválasztja azokat, melyeknek össze kellene tartozniuk (Douglas 1989: 113; vö. Turner 1974: 97) – mindenképpen zavaró tényező.

Ebből a logikából egyenesen következik, hogy az, hogy mit tekintünk tisztának vagy piszkosnak, kultúránként akár különböző is lehet (Douglas (2003: 78).

Kulturális antropológiai kutatásból származó empirikus adatokkal ennek relevanciáját a cigány kultúrák esetében először amerikai kutatók kezdték feltárni. Rena Cotten (1951: 18) – férjzett nevén mint Rena C. Gropper (1975) –, Carol Miller (1968, 1975), Anne Sutherland (1975b) és Carol Silverman (1981b) munkái az Egyesült Államokban élő cigányok körében folytatott részt vevő megfigyelések alapján bizonyították, hogy a cigány kultúrákban is létezik tisztaság. Judith Okely (1983) ehhez angliai példával, Matt T. Salo és Sheila Salo (1977) kanadaival, Martti Grönfors (1977b, 1985) és Anna Maria Viljanen (1978, 1981, 1994: 157–160) finnországgal, Ignacy-Marek Kaminski (1982, 1987), Andrzej Mirga (1987) és Lynette Nyman (1997) lengyelországgal, Marie-Paul Dollé (1972), Aparna Rao (1975b), Patrick Williams (1984a: 370–371, 430–431) és Alain Reyniers (1988b) franciaországi és belga, Caterina Pasqualino (1998: 100), Paloma Gay y Blasco (2006) és Teresa San Román Carmen Garrigával (1983: 24–25; vö. San Román 1997: 117) spanyolországi, Jane Dick Zatta (1989) és Francesca Manna (1997: 25–27) olaszországi, Katrin Goldstein (1975; később mint Goldstein-Kyaga 1990 is) svédországi példákkal járult hozzá.

Magyarország vonatkozásában kezdetben csak a rom cigányok esetében olvashattunk egy sajátos tisztasági koncepció meglétéről (Stewart 1994a; Wilkinson 1997: 23–29). Horváth Kata tanulmánya (ld. Horváth – Prónai 2000) volt az első, amely ezt egy magyar anyanyelvű cigány csoport esetében is feltárta.

A cigány kultúrák tisztaságra, illetve tisztátalanságra vonatkozó elképzeléseiről már az antropológiai kutatásokat megelőzően is léteztek etnográfiai leírások.

Judith Okely (1983: 207–210) például Thomas William Thompsonra (1922, 1929) hivatkozik, aki 1922 és 1930 között a *Journal of the Gypsy Lore Society*-ben, egy tanulmányorozatban mutatta be a közép-angliai vándorcigányokat (ld. még Thompson 1923, 1924, 1926–1927, 1930). Thompson írásai (köztük a női



tisztátalanság fogalmáról szólók is) talán az egyik legteljesebb etnográfiai felmérést jelentik, amit abban az időben egy Európában élő népességről készítettek (Piasere 1991b: 113), igaz, módszere nem részt vevő megfigyelésen alapult és a cigány nyelvet sem ismerte, adatközlőivel tolmács segítségével beszélgetett.

A Lengyelországban kutatást végzők Jerzy Ficowskit (ld. pl. 1951) idézik előszeretettel, aki már 1951-ben külön tanulmányt szentelt a témának.

Magyarországon Erdős Kamill az 1950-es években írt le a cigány tisztasággal kapcsolatos megállapításokat (magyarul 1957-ben, angolul 1958-ban), és ezeket Michael Stewart is figyelembe veszi.

Az említett korai leírások nélkülözik a „klasszikus antropológiai kereteket”, és ez még arra az Engelbert Wittich-re is igaz, aki „valódi” résztvevő megfigyelés alapján valószínűleg elsőként írt egy cigány kultúra sajátos tisztasági és tisztátalansági elképzeléseiről, már 1911-ben (!), amire azért is érdemes felhívni a figyelmet, mert erre közel száz évig egyetlen antropológus sem hivatkozott (holott tanulmányát 1927-ben átdolgozva újra kiadták!).

1.2. AZ „ÉLŐSKÖDŐ” CIGÁNY PÉLDÁJA

Leo Lucassen (1993: 75) szerint a cigányok gazdasági tevékenységére vonatkozóan a többségi társadalom tagjaiban élő, szintén elterjedt nézet, hogy ez a népcsoport „lusta parazita”, amely mindig megpróbál kibújni a nehéz munka alól, és hogy csak egyik napról a másikra él.

Az említett holland történész, kollégájával, Wim Willemsszel – miután végignézték a holland enciklopédiákat 1724-től 1984-ig – meggyőzően bizonyítják a nem-cigányokban élő képnek a meglétét, amely szerint a cigányok leginkább a semmittevést, a henyélést kedvelik (Willems – Lucassen 1990: 34). Azt állítják, hogy ennek a negatív nézetnek a 18. századtól kezdődően széles körben való elterjesztéséért Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann (ld. pl. 1787: 80) a felelős, akinek 1783-as *Die Zigeuner* című könyve nemcsak a korszak tudományos ismereteit foglalta össze, hanem meghatározta a cigányokról való gondolkodást a 19. század teljes egészében (vö. Willems – Lucassen 1990: 42).

Grellmann *Die Zigeunerja* olyan szerzők írásainak szabta meg az irányát – mondja Willems (1997: 22) –, mint például Ferdinand Bischoff (1827), Friedrich Christian Benedict Avé-Lallemann (1858), Richard Liebich (1863), Hans Gross



(1894), Alfred Dillmann (1905), Hermann Aicheke (1912). Grellmann könyvén alapult például August Friedrich Pott kétkötetes *Die Zigeuner in Europa und Asien*je (1844–1845) is, továbbá olyan szerzők munkássága, mint például Franz Miklosich, Wlislöck Henrik, Herrmann Antal és Habsburg József főherceg (Magyar 1998: 18).

A *Die Zigeuner* első kiadása a cigányok kannibalizmusáról szóló történeteket is közölt. Éppen abban az időben folyt ezzel a váddal per 150 cigány ellen Magyarországon, a könyv pedig részletesen beszámolva követte a magyar és német nyelvű újságírók szenzációhajhász kommentárjait. „A Hont vármegyei [ma Szlovákia] cigányok közül azt a negyvenegyet, aki a kínzások hatására beismerő vallomást tett, különböző módszerekkel végezték ki (lefejezés, akasztás, keréketörés, felnégyelés), állítólag többek közt kannibalizmus bűne miatt” (Fraser 1996: 181).

Két megjegyzést kell ehhez feltétlenül fűznünk:

Egyfelől meg kell említeni Grellmann munkásságának pozitívumait is. Hatására vált széles körben elfogadottá – többek között – a cigány nyelv indiai eredete, valamint az, hogy a cigányságot etnikumnak tekintsék.

Másfelől hozzá kell ehhez tennünk, hogy a cigányokról általa is képviselt negatív nézetek korábról származnak.

Már a cigányok európai megjelenéséről először hírt adó krónikákban – a 15. században, például Hermann Cornerius dominikánus szerzetesnél (Gronemeyer – Rakelmann 1994: 14) – felbukkannak azok a sztereotípiák, előítéletek, amelyek a nem-cigányok jelentős többségében ezzel a népcsoporttal kapcsolatosan még napjainkban is élnek (Magyar 1998: 13; Willems 1997: 304). És a cigányokról tudományos igénnyel először író szerzők – akik mind a 17. század humanistái (!) voltak – művei sem különböznek ettől.

Például Jacobus Thomasius lipcsei filozófiaprofesszor disszertációjában – amelyet 1652-ben olvasott fel, és amely nyomtatásban 1671-ben jelent meg latinul, németre 1702-ben fordították le (Magyar 1998: 14) – azt állítja, hogy a cigányok „minden elképzelhető gonoszságra képesek [...], ezért az egyetlen megoldás: összefogdosni és a világ másik felére küldeni őket” (Fraser 1996: 174). Ashaverus Fritschius von Mellingen titkos tanácsos, 1660-as *Történeti-politikai diatribé a cigányok eredetéről és szokásairól* című értekezése szerint „a cigányok egyetlen bünbandát képeznek, amelybe a különböző országokból verbuválódtak a dologtalan cinkosok”.



Nem csoda, hogy mind Thomasius, mind Fritsch írása „a cigányüldözés szellemi igazolásává” vált. Abban a társadalomban ugyanis, amelyben éltek, megbecsült, befolyásos embernek számítottak, a közvélemény tehát hallgatott a szavukra (Fraser 1996: 174). Jacobus Thomasius (Lipcse, 1922 – Lipcse, 1684) egyetemi ember volt, 1653-tól az erkölcsfilozófia (!) tanára, 1656-tól a dialektika, 1659-től az ékesszólás professzora, később rektor; több mint száz jogi, filozófiai, filológiai és természettudományos művet írt (Magyar 1998: 15). Ahasverus Fritschius von Mellingen (Freiburg, 1629 – Lipcse, 1702) 1661-ben Jénában szerzett jogi doktorátust, majd magas politikai tisztséget (titkos tanácsos) töltött be (Magyar 1998: 16).

Olasz (pl. Piasere 1985a: 136–137), francia (pl. Williams 1984a: 425; Formoso 1986b: 105), spanyol (pl. San Román – Garriga 1983: 22; Gay y Blasco 1999: 21) és magyar (pl. Horváth 2002: 267) kulturális antropológus cigánykutatók szinte egyöntetű véleménye, hogy a „nem dolgozó”, „élősködő” cigány képe a nem-cigányok többségében napjainkban is tovább él. Ritka kivételnek számít az olyan antropológiai tanulmány, amely nem-cigányok és cigányok hangsúlyosan pozitív munkakapcsolatát mutatja be (ld. Bordigoni 1998). A Calavonba idénymunkára érkező zsitánokat kifejezetten örömmel fogadják a francia parasztok a cseresznyeszedés idején. A nem-cigányok ilyen típusú cigány képe azonban egyedülállónak tűnik.

A nem-cigányok igen gyakran hangoztatják azokat a nézeteket, amelyek szerint:

- a cigányokkal az a „baj”, hogy egyik napról a másikra élve tartják fenn magukat, azaz nem „becsületes” és „hasznos” foglalkozást űznek (Formoso 1986b: 105);
- nem is bírják a „rendes munkát” (Horváth 2002: 167);
- egyfajta „pszichológiai instabilitásuk” miatt képtelenek bármely munka folyamatos végzésére (Piasere 1985a: 136).

Egyesek odáig mennek, hogy nemcsak azt állítják, hogy a cigányok csak a szociálpolitikai juttatásokból élnek, hanem azt is, hogy kifejezetten ezek elnyerése érdekében vállalnak több gyereket, ezért vállalkoznak a szülésre (Durst 2001: 72).

Az ilyen nézetekkel szemben – amelyek az európai történelemben mélyen beágyazottak – a tudomány nehezen tudja felvenni a harcot. Még ha be is bizonyítja például, hogy ez utóbbi állítás matematikailag nonszensz, hiszen ahol több gyermek van, ott több a kiadás is, a többségi, nem-cigány társadalom vélekedési rendszere ettől nem változik meg.

A kulturális antropológusok azonban szüntelenül folytatják szélmalom-harcukat. E tudománynak már pusztán az alapvetése is romba dönti mindazon



korábbi elképzeléseket, amelyek a cigányokat olyan embereknek tekinti, akiknél nincsen valamilyen munkavégzés, hiszen egyetlen kultúra sem létezhet valamilyen gazdasági tevékenység nélkül.

Erdmann Doane Beynon – magyar származású, windsori pap, aki az Egyesült Államokban a Michigani Egyetemen lett szociológus (Huseby-Darvas 1991: 286) – már 1936-ban bemutatta, hogy hogyan alkalmazkodnak sikeresen a nem-cigány gazdasági környezethez zenészként a magyar cigányok Detroitban.

Az „elzárkózás” és a „rugalmas adaptáció” mint kulcsfogalmak megtalálhatóak szinte valamennyi antropológusnál, akik a legkülönbözőbb cigány csoportok gazdasági tevékenységeit elemezték. Például Rena Groppernél (1975) éppúgy, mint Anne Sutherlandnél (1975a; 1975b), a Salo házaspárnál (1977: 219; 1982), Matt T. Salónál (1981; 1986) és Carol Silvermannél (1982: 395) – Amerikára gondolva. És csak néhány szerző Európából: Bernard Formoso (1986b; 1994: 129), Miriam Kaprow (1982), Judith Okely (1975b; 1983), Leonardo Piasere (1985a; 1991c: 1), Alain Reyniers (1989: 85), San Román Teresa (1975), Michael Stewart (1994a) és Patrick Williams (1982a; 1994b: 177–178).

Leonardo Piasere (1985a: 181) kiválóan bizonyította, hogy az, ami a nem-cigányok szemében „boldog semmittevésnek”, „leküzdhetetlen lustaságnak” tűnik, nélkülözhetetlen a cigányok számára ahhoz, hogy ellenőrizhessék a munkavégzéshez szükséges kapcsolatok újratermelését egy olyan világban, amelyet folyamatosan a bizonytalanság és a felbomlás fenyeget a szétszóródás és a nem-cigányok miatt, akik el akarják tüntetni a cigányokat, vagy legalábbis „integrálni” kívánják őket (vö. Williams 1998a: 38). Érdemes ezt összevetni azzal, amit Martti Grönfors (1981: 13) ír, hogy ti. a cigányok munkához való hozzáállását minden esetben a családi és rokonsági kötelezettségeik háttérében kell értelmezni. Létfenntartó tevékenységeiket csak így lehet olyan bírálatok nélkül vizsgálni, amelyek többségi értékeken alapulnak.

Az antropológusoktól számtalan példát hozhatunk, ami azt igazolja, hogy a cigány kultúrák – ahogyan Maurice Bloch (1997: xiv) írja – a kirekesztettségre és a kizsákmányolásra válaszul létrehozták saját „felforgató” gazdasági elképzeléseiket. Elég, ha itt például a Patrick Williams (1982a) által leírt „láthatatlansági stratégiára” utalok. Vagy akár ennek éppen az ellentétére, azaz a láthatóságon – vagy legalábbis a nem-cigányok elvárásának megfelelő láthatóságon – alapuló stratégiára, mint például a Judith Okely (1996) által bemutatott jósnők esetében, vagy éppen a negatív szerep hangsúlyos eljátszására (pl. Hajnal 1999: 99; Gay y Blasco 2003: 217).



Azzal a nézettel szemben, amit például Rainer Hehemann (1987: 63) is állít, hogy ti. a cigányoknak nincsen munkaetikájuk, az antropológia felől éppen az az ellenvetés hozható fel, hogy minden embercsoportnak megvan a maga saját munkaetikája. És Michael Stewartnak (1994a: 244), Carol Silvermannek (1988: 263) és Jane Dick Zattának (1988: 78) köszönhetően akár táblázatban is megmutathatjuk a cigány kultúrák egy bizonyos típusának a morális rendjét, benne azt az elvárást, amit ők az általuk munkának tartott dolgokkal kapcsolatosan megfogalmaznak, és éppen úgy azt a morális rendet is, amivel például az szemben áll:

(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 osztózás
a múlt szerepet játszik az életben	„nem törődnek” a múlttal

1. táblázat

A cigányok dolgoznak, csak más formában, más típusú foglalkozásokban, kevesebb órában, kevésbé folyamatosan, írja San Román Teresa (1981: 73–74) spanyolországi kutatásai alapján. Csak egy másfajta etnokulturális típusból tekintve (mint például a földműveséből a kereskedőre) tűnik úgy, hogy nem képesek egyetlen olyan tevékenység végzésére sem, amely kiérdemelné a mesterség nevet (Formoso 1986b: 106).

Horváth Kata (2002: 267) írja, hogy a „parasztok” például a „csigázást” nem tartják munkának, pedig az abban a faluban, ahol ő a terepmunkáját végezte, számos cigány család számára a legfőbb megélhetési forrás volt.

Orsetta Bechelloni (1998: 31) egy bourgogne-i jénis közösség példáján mutat rá, hogy a francia bortermelők és kereskedők az ószeres tevékenységet



„alsóbbrendű csencselésnek tekintik”, következésképpen azt a pénzt, amit a cigányok keresnek, piszkosnak tartják, és ezáltal munkájuk – a gyűjtögetésen kívüli minden egyéb tevékenységükkel együtt – a nem-cigányok szemében negatív tartalommal telítődik. A föld megműveléséből élő szőlőtermelők számára érthetetlen, hogy a jénisek a lomtalanítási útvonalak követésével vagyonna tettek szert, hogy meggazdagodtak abból, hogy „mások kidobált szarjait” szedték össze, szemükben a gyűjtött holmi eladásával keresett pénz nem is minősülhet másnak, mint tisztátalannak (Bechelloni: 1998: 30).

Ha a nem-cigányok nem így gondolkodnának, bizonyára felborulna az a rend, ami számukra saját világképük harmóniáját biztosítja.

1.3. A „NEVELHETETLEN” CIGÁNY PÉLDÁJA

Az antropológia empirikus tényekkel igazolta, hogy a világban nemcsak csoportérdekek állnak szemben más csoportérdekekkel, hanem világok „birkóznak” világokkal (vö. Mannheim 1982: 275). Amikor Európában a cigányokat „azért ítélik el, mert elhanyagolják gyermekeik iskoláztatását” (Pasqualino 1999: 618), az valójában a nem-cigányok saját erkölcsi felsőbbrendűségükbe vetett hitét tükrözi (vö. Münzel – Streck 1981a: 5; Gay y Blasco 2003: 220). Jellemző, hogy ha saját kultúránkat tesszük más kultúrák vizsgálatának a mércéjévé, akkor a miénk tűnik automatikusan a jobbnak. Még a diszkrimináció ellen harcoló legtöbb teoretikus, politikus és a nemzetközi szervezetek hivatalnokai is magukban hordozák etnocentrizmusukat, és erről a legtöbb esetben egyáltalán fogalmuk sincs (Kaminski 1983: 320). Ennek a fajta vélekedésnek, amely nem hajlandó tudomást venni arról, hogy az övétől különböző világoknak is van (lehet) érvényességük, a gyökerei évszázadokkal korábbra vezethetők vissza (Geremek 1989).

Érdeemes itt felidéznünk – a már korábban említett – Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann erre vonatkozó álláspontját. Egyfelől „határozottan felszólalt a száműzés mint a cigánykérdés egyik lehetséges megoldása ellen, mivel hitt a cigányok jó útra térítésének a lehetőségében”. Másfelől szívből jövő örömmel fogadta „a Mária Terézia és fia által foganatosított intézkedéseket” (ld. Mezey 1986: 84–94), a göttingai egyetemi tanár szerint ugyanis az oktatás jelenti „a non-konformista életmód gyökeres kiirtásához vezető utat” (Fraser 1996: 182).



Grellmann ezen nézetei jól illusztrálják azt a fajta szemléletváltozást, amely a cigányokra vonatkozó sztereotípiák és előítéletek többévszázados történetében ekkor bekövetkezett. Korábban, a 17. században az iparosodás felé első lépéseket tevő Nyugat-Európa, amely „gazdasági diszfunkcionalitást” (Lucassen 1993: 76) kellett, hogy tételezzen ahhoz, hogy szociálpolitikai fegyelmezés tárgyává tehesse a „dologtalanokat” – mivel nagy szüksége volt a munkaerőre –, a cigányokban a „munkakerülőt” fedezte fel. Most, a 18. században azonban „új arcát mutatja”: a felvilágosodás a „nevelésre szoruló, hiányt szenvedő” cigány képzetét teremti meg (Gronemeyer – Rakelmann 1994: 19).

Ezt bizonyítja az is, hogy a cigányság már a *Die Zigeuner* első megjelenése előtt úgy szerepel a szakirodalomban, mint egy „neveléspedagógiai projektum” (Gronemeyer – Rakelmann 1994: 20) tárgya. Például ez jellemzi azt a cikksorozatból álló tanulmányt is, amely a cigányok első tudományos néprajzának is tekinthető, és amely 1775 és 1776 között jelent meg a *Wiener Anzeigenben*. Ezt az elnevezést Grellmann használta az „(Allernädigst privilegierte) Anzeigen aus sämmtlich-kaiserlich-königlichen Erbländern” című, német nyelvű, bécsi hetilapra (Willems 1997: 62). A névtelen szerzőnek – aki Wim Willems (1997: 63–64) és Viera Urbancová (1995a: 3 és 1995b: 89) szerint Augustini ab Hortis Sámuel (Nagy-Lomnic, 1729 – Szepesszombathely, 1792), szepes vármegyei (ma Szlovákia) evangélikus lelkész – az az álláspontja, hogy annak eredete, hogy „a cigányok hagyományos életmódja, a rendszeres munkálkodás hiánya ellenkezik a szervezett társadalmak szabályaival”: „neveltetésükben keresendő”. Szerinte „a szülők mértéktelen szeretetet tanúsítanak a gyermekeik iránt, de oktatásukat nem szorgalmazzák, és ezért mire a gyermekek felnőnek, már nem marad esélyük, hogy megváltozzanak”. Így jut el végül arra a következtetésre, „hogy legbölcsebb, ha »mindent elkövetünk, hogy a cigányokat emberi lényekké és keresztényekké formáljuk, majd hasznos alattvalóként az államban tartsuk«, de figyelmeztet, hogy ehhez sok türelemre és hatalmas erőfeszítésre lesz szükség” (Fraser 1996: 177–178).

A „műveletlen”, „nevelésre szoruló” cigány képe tovább élt a 20. században is.

Aparna Rao és Michael J. Casimir (1993: 121), akik a „Zigeuner” címszót 30, német nyelvű általános enciklopédiában nézték végig 1819 és 1986 között, azt találták, hogy a cigányokat valamennyi címszó egy fejlődésben rendkívül visszamaradt gyermekként festette le, a retardáció szintje pedig valahol a „primitív” és a „barbár” között mozgott.



Leonardo Piasere (1991d: 158), miután áttekintette az egyik leghíresebb cigány folyóiratnak, az olasz nyelvű *Lacio Drom*nak valamennyi írását 1965-től 1984-ig, arra a megállapításra jutott, hogy az olvasók majdnem két évtized során mindössze csak egyetlen egyszer kaptak igazolást arra vonatkozóan, hogy a cigány szülők készek jól nevelni a gyermekeiket.

Ugyanebben az írásában teszi kritika tárgyává azt a fajta pedagógiai túlbuzgóságot, ami azokat az első beiskolázási kísérleteket jellemezte, amelyek Nyugat-Európában (például Olaszországban és Franciaországban) az 1960-as évek elején elkezdődtek:

- „A cigányok társadalma még a gyermekkorban van”, el kell tehát vezetnünk őket a felnőttkorba, írja 1961-ben – szerzői aláírás nélkül – egy vallásos hölgy a francia nyelvű cigány szaklapban, az *Études Tsiganes*-ban (idézi Piasere 1991d: 161);
- A cigányok gondolatai „rendkívül szegényesek” (Karpáti 1962: 65), világképük „zavaros” (Karpáti 1962: 67), „kezdetleges” és „gyermeki” (Karpáti 1962: 89), olvashatjuk 1962-ben Mirella Karpátinak, az olaszországi beiskolázási mozgalom előmozdítójának abban a könyvében, amely „talán az első, cigányoknak szóló, pedagógiai témájú könyv volt”, és amely a korábbi cigánykép „kőke-mény folytonosságát szentesítette” (Piasere 1991d: 162–163);
- „A cigányok szeretik a gyerekeiket és nagy áldozatokat hoznak értük, de ez ösztönös, szinte állati szeretet, amit nem szublimál az érzélem... [Anyá és gyermeke között] nincs meg az a pillantásokból, mosolyból és szavakból felépülő intim kapcsolat, ami az intelligencia fejlődésének, a nyelv kialakulásának az alapja”, mondja 10 évvel később is Mirella Karpáti (1973: 45);
- A cigány szülőkből „hiányzik az a képesség, hogy nevelési feladatuknak eleget tegyenek”, írja Bruno Nicolini (1969: 72) is, stb.

A cigányok „segítségre szoruló, fogyatékos lények” a szocialista országok cigánypolitikája szerint is, amelyet az az elv vezérelt, hogy „a cigányságot meg kell váltani ahhoz, hogy megbarátkozhasson a szocialista mindennapokkal” (Gronemeyer 1981: 195).

Az 1930-as évek jellegzetes „moszkvai ideológiája” szerint a cigányok majd akkor fognak belépni a „megvilágosodás fényébe”, ha ez a „kulturálisan fogyatékos nép” egy átfogó képzésben részesül (German 1930: 1).



A cigányság körében végrehajtandó „intenzív felvilágosító munkát” szorgalmazza – többek között – a Magyar Szocialista Munkáspárt Politikai Bizottságának *A cigánylakosság helyzetének megjavításával kapcsolatos egyes feladatokról* címet viselő, 1961-es határozata is (ld. Mezey 1986: 242). Kifejező, ahogyan a végrehajtás tapasztalatairól hét évvel később a Központi Bizottság Agitációs és Propaganda Bizottsága fogalmaz: „A cigányok átnevelése, elmaradottságuk, több évszázados káros szokásaik, magatartásuk megváltoztatása az anyagi feltételek biztosítása mellett is hosszú és türelmes munkát kíván” (Meyez 1986: 243).

A Párt abból a feltételezésből indult ki, hogy ha „az évszázados elnyomás áldozatainak felajánlja a civilizáció gyümölcseit”, akkor azok „fel fognak emelkedni” a magyarok „kulturális szintjére” (Stewart 1994a: 71). Az a „kulturális szint” azonban, amihez felemelt volna, csak a többségi társadalom által „önértékkel felruházott, igen specifikus tevékenységek” (Márkus 1992: 37) egy körének „szintjét” jelentette, és nem egy antropológiai értelemben vett kultúrát. Az egyenmősítő megközelítés valójában egy etnocentrikus szemléletet rejtett (vö. Rose 1976: 144–145).

A kommunizmus ígérete mint a szocializmus egyszeri terve az ember, a társadalom, a gazdaság, a nemzet új fogalmát, az államnak és annak eltűnésének több fogalmát javasolta (vö. Derrida 1995: 101). A megfogalmazott célok azonban nélkülözték tartalmuk meghatározottságát (vö. Lévi-Strauss 1992: 1197). A gyakorlati kérdések pedig pusztán technikai szabályelőírások megadásával nem oldhatók meg kielégítően, mert azok értelmezést igényelnek, mondja Jürgen Habermas (1993: 364). Hiszen a társadalmi folyamatok fölötti rendelkezés éppen abban különbözik lényegileg a természeti folyamatok fölötti rendelkezéstől, hogy „rá van szorulva a tárgyaló és cselekvő polgárok tudata általi előzetes közvetítésre” (Habermas 1993: 79, vö. 11).

A szocialista rendszerek a cigányokból (is) „felnőtteket” akartak nevelni, vagyis valójában gyámkodni kívántak felettük, és megakadályozni azt, hogy politikai tevékenységet folytassanak (Arendt 1995: 184). A „rendszer” egyik specifikuma éppen itt érhető tetten. A társadalmasítást helyettesítő „elállamiasítás” – ahogyan Rudolf Bahro (1977: 44) mondja: „társadalmasítás totálisan elidegenített formában” – ugyanis éppen a gyakorlati kérdésnek technikaivá tételét jelenti.

A Kelet- és Közép-Európa országainak cigánypolitikája nemcsak, hogy nem törekedett arra, hogy bevonja a cigányokat életfeltételeik alakításába, de még azt a történelmi hagyományt sem törte meg, amelyet a „felvilágosult Nyugat-Európa” képviselt, és amely valójában – a legkülönbözőbb módszerek ellenére is – csak



egyetlen logikát ismert: a leigázását. Mindkét társadalmi rendszer a foucault-i „fegyelmezésre” törekedett annak érdekében, hogy növekedjen a termelékenység, hogy fejlődjön a gazdaság, hogy kiszélesedjen az iskolai képzésben részesülők köre (Foucault 1990: 283). Ebben a vonatkozásban tehát nincs különbség a szocialista és a kapitalista társadalmak között (Gronemeyer 1981: 198; vö. Münzel – Streck 1981a: 10), amelyek intézményei (így például az iskola is) nem ismerték a „kint” (a kívüliség) fogalmát; a normalizáló hatalom támaszaiként valamennyi állampolgár asszimilációjára törek (Foucault 1990: 415, 420).

Ez a fajta „emberkép” nem teszi lehetővé annak a nézetnek az elfogadását, amely szerint a cigány társadalomban is létezik nevelődés. Holott minden kultúrába „belenevelődnek” az emberek valamilyen formában (enkultúráció). A kulturális antropológiai kutatások éppen a sajátos szocializációs folyamatok meglétét bizonyították be.

Rena M. Cotten már egy 1950-ben kelt levelében – amelyet a *Childhood Education* című folyóirathoz juttatott el – beszámol a cigány kultúrában meglévő jellegzetes gyermekgondozásról (ld. 1950b), és később monográfiájában egy külön fejezetet is szentel ennek (ld. Gropper 1975: 7. fejezet). Leonardo Piasere 1984-ben (itt: 1984c) és 1985-ben is készített egy-egy jelentést az Európa Tanács számára, amelyek mindegyikében szerepel egy-egy fejezet arról, hogy mit jelent „cigányként felnőni”. Az 1984-es írás olaszul 1989-ben jelent meg (a neveléssel foglalkozó részt ld. 1989b: 130–134). Az 1985-ös tanulmány olaszul 1991-ben látott napvilágot (a hivatkozott részt ld. 1991d: 173–177). Ez utóbbira támaszkodott és ebből idéz Jean-Pierre Liégeois magyarul is olvasható *Kisebbségek és oktatás* című munkájában (ld. 2002: 67–69). Jane Dick Zatta egy 1985-ös tanulmányában (1985: 34–44) és 1988-as monográfiájában szintén beszél a gyermekek neveléséről (1988: 90–93). Bernard Formoso 1986-os könyvének egyharmadát (a 2. fejezetet) ennek a témának szenteli. Újabb példákat említhetünk a spanyol José Eugenio Abajo Alcaldétől (1997), a görög Anna Lydakitól (1997: 117–152; 1998) és az olasz Carlotta Saletti Salzától (2003). Valamennyi közül Bernard Formoso dolgozott ki elsőként egy komplex antropológiai koncepciót a cigány gyermekek nevelődéséről. A francia antropológus a „nevelhetetlen cigány” sztereotípiájával szemben egy sajátos szocializációs folyamat meglétét bizonyította be (Formoso 1986b).

A cigány szülők – írja Teresa San Román 1997-ben – gyermekeiknek nem mesterségeket tanítanak meg, nem egy mesterséget, még csak nem is többet, hanem „az alkalmazandó kulturális normákat és az alapvető gazdasági stratégiákat”;



és ez valami olyasmi, amit egyetlen pájó (nem-cigány) sem tud a gyermekének megtanítani (San Román 1997: 130–131).

Ugyanez a spanyol antropológusnő már 1976-ban megfogalmazta azt a tételt, miszerint a cigányok mindig legalább „két világban” élnek: egyrészt saját közösségükben, másrészt az azt körülvevő nem-cigányokéban (San Román 1976a: 142). Ha nem ebből a feltételezésből indulunk ki, akkor minden próbálkozásunk, amely a cigány kultúra megértésére irányul, eleve kudarcra van ítélve (Piasere 1986d: 34).

A két világnak és a kettő közötti nyitottságnak, illetve zártságnak az ismerete alapvető fontossággal bír. A kulturális antropológiai kutatások megmutatták, hogy a nem-cigányok mennyire tudatlanok a cigány kultúra vonatkozásában, ha ez számukra ismeretlen. A tanárok nincsenek felkészítve arra, hogy szembenézzenek az ilyen kihívásokkal. Ráadásul általános, minden cigány kultúrára egyaránt érvényes törvényszerűségekkel sem lehet őket ellátni, hiszen a helyzet cigány csoportról cigány csoportra változhat (Piasere 1986d: 39).

Egy dolog azonban bizonyos: egyetlen olyan törekvés sem lehet sikeres, amely nélkülözi a cigányok világról kialakított elképzeléseit.

Leonardo Piasere több helyen is (pl. 1989b: 123–128; 1992: 36–38) megpróbálta bemutatni, hogy hogyan jelenik meg az általa tanulmányozott cigány közösség szemében a „külvilág”. Megdöbbentő eredményre jutott: a „cigányok földrajza” a nem-cigányok számára *terra incognita*. Ha egy cigány pszichológus cigány és nem-cigány serdülőkkel a „táborközösség tesztjét” végeztetné el, a szellemi elmaradottság „ponteredményét” minden bizonnyal a nem-cigányok szereznék meg (Piasere 1989b: 134).

Ehhez még ráadásul azt is hozzá kell tenni, hogy semmi esetre ne essünk abba a tévhitbe, hogy azért, mert a nem-cigányok világából a cigányok „világai” láthatatlanok, ez egyúttal azt is jelenti, hogy a cigányok sem látnak „minket” (nem-cigányokat). Éppen ellenkezőleg: erre vonatkozik Teresa San Román – fentebb már idézett – „két világ” elmélete. Csakis azért lehetséges a cigány közösségek fennmaradása, mert képesek egyszerre két különböző kultúrában is „létezni”. Ehhez azonban elengedhetetlen a nem-cigányok világainak ismerete is. Biztosak lehetünk abban, hogy a „cigányok világaiból” a „nem-cigányok világai” jól láthatóak. A cigányok ugyanis „attól a naptól fogva interkulturálisak, amióta cigányok. Hozzájuk képest az antropológusok újszülöttek” (Piasere 1999a: 164).

2. fejezet



A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELSŐ ÖTVEN ÉVE (Összefoglaló vázlat)

2.1. BEVEZETÉS

Ha a 20. század végén a cigánykutatások terén mérvadónak számító nemzetközi folyóiratokba tekintünk, könnyen arra a csábító tévkövetkeztetésre juthatunk, hogy abban az időben a kulturális antropológiai megközelítés reneszánszát éltük. Hiszen az *Études Tsiganes* 1994/2-es számát teljes egészében ennek a tematikának szentelte, a *Lacio Drom* 1994/5-ös számának kétharmada egy olyan terjedelmes tanulmány, amelyben Elisabeth Tauber antropológusok műveit teszi „kritikai recenziójának” tárgyává.

Ám a szerzők, a cigányokat kutató kulturális antropológusok valójában kevesen vannak (mindig újra és újra ugyanazokkal a nevekkel találkozunk!), különösen, ha e népcsoport nagy területi szóródását, valamint a más népcsoportokkal foglalkozó antropológusok számát tekintjük. Helyzetüket ráadásul igen megnehezíti a „kitörési vágy” abból a „láthatatlan szellemi gettóból” (Piasere 1991e: 8), amit a cigánykutatók közé tartozás jelent.

Az antropológia szemében ugyanis a cigányok mintha nem is léteznének. A 19. század végétől kezdődően és a 20. század jelentős részében e tudomány kirekesztette magából „a cigányok tanulmányozását”. A cigánytanulmányokat közlő folyóiratok szellemi műhelyeiről „sohasem lehetett hallani (hacsak nem elszórtan és gyakran negatív kommentárral) az antropológiai elméletek



kidolgozásában”. A cigánykutatók hosszú évtizedeken keresztül nem ismerték az antropológiai elméleteket, az antropológusok pedig a cigányok között végzett felmérések iránt voltak közömbösek. És ha utóbbiak netán mégis valamire odafigyeltek, „csak elszórt, minden kritikát nélkülöző idézeteket vettek át” (Piasere 1991e: 8).

A cigánykutatások eltérése az antropológia fővonalától tehát szemmel látható (Richardson 1982: 4). A „ciganológusok” elemzései és azok a viták, amelyek az antropológusok társadalmában központi helyet foglalnak el, „egymástól függetlenül folynak”. Holott „a két tudományos terület közötti kapcsolat mindkét oldal számára gyümölcsöző lehet” (Houseman 1994: 11).

Gondolatmenetem a továbbiakban legfőképpen – ám nem kizárólagosan – a szerint a rövid történeti áttekintés szerint halad, amit Leonardo Piasere először a *La Ricerca Folklorica* általa szerkesztett, tematikus számához írt bevezetésében vázolt fel (ld. 1991e), és ami igen jól összefoglalja az általunk is tekintendő évek „antropológiai irodalmának” nagyobb részét (figyelembe vettem a későbbi, francia változatban (Piasere 1994a) szereplő kiegészítéseket is).

2.2. AZ „ELŐDÖK”

Természetesen a kezdetek kijelölése – akárcsak az elődök megnevezése, mint más esetekben is – problematikus. Mert vajon minek tekinthetjük például Walter Starkie-t, a dublini *Trinity College* tagját, aki 1929 júliusában „Keletre” utazik (Starkie 1949: 7), hogy az egyetemi talár helyett magára öltse a „szedett-vedett cigányok” öltözkét, hogy „osztozzon” Magyarország és Erdély „csavargóinak sorsában” (Stewart 1994a: 18). Valamiféle „úttörőnek” biztosan (vö. Weybright 1977: 158–159), ám a Los Angeles-i Kalifornia Egyetem folklór és mitológia professzorának – merthogy így végezte az eredetileg „nélkülözhetetlen civilizáció-elvonókúrára” induló világcsavargó (Vaux de Foletier 1977) – könyvei össze sem hasonlíthatóak (jóllehet nagy szerepük volt!) Wlislöcki Henrik és Thomas William Thompson munkásságának jelentőségével, amit Piasere (1991e: 8) is mint előzményeket tárgyal.

Wlislöcki (1856–1907) az 1870-es évek végén kezdett cigánykutatással foglalkozni (Hohmann 1994a: 6–7). „Éveket töltött vándorcigányok társaságában, közöttük élt, szokásaikat és gondolkodásukat a mindennapi élet tapasztalatai



alapján ismerte, nyelvüket folyékonyan beszélte. Elsősorban az erdélyi és részben a délvidéki cigányok életét tanulmányozta” (Vekerdi 1982: 9). Első publikációi 1880-ban születtek, „majd 1884-től feltűnően megszorodnak cikkei és könyvmegjelentetései. A *Journal of the Gypsy Lore Society* is közli munkáit angol nyelven” (Hohmann 1994b: 12).

Munkásságának megítélése a szakirodalomban ugyanakkor rendkívül ellentmondásos. Jiri Lída (1985: 173–4) például olyan „gonosztevő áltudósnak” tartja, akinek „sikerült fenntartania a tudományosság látszatát”. Szegő László (1973: 45) pedig „olyan felelőtlen” írónak, aki „a divatot kihasználva tudománytalan horrorgyűjtemények sorozatát” alkotta meg a mágikus cigány szokásokról. Erdős Kamill (1989: 108) viszont 1960-ban azt írja, hogy még ha honfitársunk hajlamos is a túlzásokra, „munkássága egészét tekintve, úttörő jelentőségét kiemelve, méltán tekinthetjük őt az eddig élt legnagyobb cigánykutatónak” (és éppen így Mészáros 1989: 112; Vekerdi 1982: 9 is).

Mindenesetre az bizonyos, hogy cigány népdalok szövegeit, népmesefordításokat, közmondásokat nagyszámban közölt – világviszonylatban is – elsőként e nehéz és tragikus sorsú tudós. Munkái pedig már nemcsak „a külső szemlélő által is megfigyelhető anyagi” körülményeket, hanem „a szellemi kultúra nehezen megismerhető” területét is bemutatják, amit előtte senki sem írt le hozzá hasonló részletességgel (Vekerdi 1982: 9).

Fő művének minden bizonnyal az 1890-ben Hamburgban megjelent – hosszú címet viselő – *Vom wandernden Zigeunervolke. Bilder aus dem Leben der siebenbürger Zigeuner. Geschichtliches, Ethnologisches, Sprache und Poesie*-t (A vándorcigányságról. Képek az erdélyi cigányság életéből. Történelem, etnológia, nyelv és költészet) tekinthetjük (Wlislocki 1890a). Ebben olyan írásokat találhatunk meg, amelyek a korábbi esztendőkből különböző folyóiratokban, vagy akár Wlislocki más könyveiben is már egyszer megjelentek, de az új kötet számára a szerző újra átdolgozta azokat (Hohmann 1994b: 20).

Anélkül, hogy én itt most ismertetném Wlislocki műveit – ez egy önálló értekezés tárgya lehetne (ld. erre vonatkozóan magyarul például Vekerdi 1982: 9–12) –, feltétlenül meg kell említenem egyrészt másik összefoglaló jellegű munkáját, az *Aus dem inneren Leben der Zigeunert* (A cigányság belső életéről; 1892), másrészt a *Die Sprache der transsilvanischen Zigeuner: Grammatik, Wörterbuch*-ot (Az erdélyi cigányok nyelve: nyelvtan, szótár; 1884), valamint a három antológiát, amit folklorisztikai gyűjtéseiből adott ki német fordításban: a *Haideblüten*.



Volkslieder der transsilvanischen Zigeunert (Pusztai virágok. Erdélyi cigány népdalok; 1880), a *Märchen und Sagen der transsilvanischer Zigeunert* (Erdélyi cigány mesék és mondák; 1886) és a *Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeunert* (Erdélyi és délmagyarországi cigány népköltészet; 1890b).

Wlislöcki már 1885-ben explicite megfogalmazta, hogy csak az tudja a sátoros cigányok sajátos szokásait felfogni, aki „számtalanszor és különböző alkalommal” megfordul körükben (1885: 28). És ő maga valóban így is tett: a terepmunka volt az ő legfőbb erőssége. „Jelentősége, halálán is túlmutató hatása a romológia területén kétségtelenül abban áll”, mondja Hohmann (1994b: 24), hogy „neki sikerült az, ami senki másnak”: résztvevő megfigyelőként „tapasztalni és lejegyezni olyan dolgokat, amelyeket »fehéreként« az általa felkeresett cigány törzseknél egyetlen kívülálló sem látott, élt át és hallott, sem előtte, sem utána” (vö. Leland 1888: 106).

Mindazonáltal két okból sem érthetünk egyet Leonardo Piaserével akkor, amikor egyik legutóbbi írásában – amit éppen Wlislöcki emlékének szentelt – a múlt századi tudóst „az első igazi, cigányokkal foglalkozó szociálanropológusnak” nevezi (1994b: 197).

1. Azt az állítást még el tudom ugyan fogadni, hogy körülbelül 40 évvel azelőtt, hogy Malinowski lefektette volna elméleteit, Wlislöcki már – 1883–1884-ben – gyakorolta a hosszútávú résztvevő megfigyelést (vö. Piasere 1995d: 91). Abban azonban már kevésbé vagyok biztos, hogy az általa tanulmányozott cigányokról olyan képet igyekezett volna közzétenni, amelyet – ahogy Piasere (1994b: 197) állítja – mai szóval „holistának” neveznénk. Ebben a kérdésben inkább Hohmann (1994b: 27) álláspontját osztom, aki szerint Wlislöcki nem állította, hogy „a cigányok kultúráját a maga teljességében kívánja bemutatni”. Sőt, inkább „arra törekedett – és ezt már legfontosabb munkáinak címei is jelzik –, hogy betekintést nyújtson és ízelítőt adjon”.

2. Továbbá számomra úgy tűnik, hogy a fensőbbiségtudat Wlislöckiben is megmaradt, annak ellenére, hogy valóban minden korábbi kutatóhoz képest közelebb került a cigányokhoz (Wlislöckiről ld. még egy későbbi fejezetben írtakat is).

Az angol Thomas William Thompson a *Journal of the Gypsy Lore Society*-ben 1922 és 1930 között megjelentetett tanulmánysorozatával a közép-angliai vándorcigányok majdnem teljes etnográfiai leírását nyújtotta. Kutatási módszere azonban még nem a résztvevő megfigyelés, az csak a következő években válik – Bronislaw Malinowski példája nyomán – a szociálanropológusok alapvető



módszerévé. Thompson „terepen végzett munkája elsősorban a táborokban tett többé-kevésbé gyors látogatások alatti, közvetlen stílusú – angol nyelven folyó – beszélgetések formájában zajlott, amit múlt századi kiadványok, könyvek és tanulmányok dokumentációs kutatásával egészített ki” (Piasere 1991b: 113). Azt azonban mindenképpen el kell ismernünk, hogy dacára ennek a – nem-résztvevő megfigyelői – kutatási módszernek, az angol tudós írásai, ahogy Piasere állítja, „talán az egyik legteljesebb etnográfiai felmérést jelentik, amit abban az időszakban egy Európában élő népességről készítettek”. A női tisztátalanság fogalmáról (1922), a temetési rítusokról (1924), az ellentétek rendezésének módjáról (1930) szóló írásai egyszerre „árulkodnak” mind a cigányok, mind pedig a korabeli antropológiai elmélet mélyreható ismeretéről. Thompson gyakran idéz Edward Burnett Tylor, Edward Westermarck, James George Frazer, William Halse Rivers Rivers és E. Sidney Hartland műveiből, a cigány jogszokásokról szóló tanulmányát pedig például Bronislaw Malinowski híres, 1926-os *Crime and Custom in Savage Society* (Bűn és büntetés a primitív társadalomban) című művének olvasása alapján készíti el (Piasere 1991b: 113–114).

Thompson a cigányság rokonsági-társadalmi szerkezetével kapcsolatos mindkét elemzésében (1923 és 1926–27) azt az ún. „genealógiai módszert” alkalmazta, amit 1900-ban megjelent értekezésében az angol neurológus, pszichiáter, etnológus William Halse Rivers Rivers vezetett be (1900). Ez a cambridge-i polihisztor – aki 1907 és 1922 között a legfőbb szellemi befolyást jelentette a brit antropológiában (Leach 1986: 24–25) – 1898–99-ben, az Ausztráliától északra fekvő Torres-szigeteken végzett terepmunkája során (Bodrogi 1987: 9) dolgozta ki a rokonsági viszonyok megállapításának azt a konkrét módszerét (Stocking 1983: 85–89), amely mindmáig az egyik alapvető eljárás az antropológiai kutatások technikájában (Piasere 1991b: 114). Jóllehet a rokonság eredetének kérdését Rivers is még alapvetőnek tartja (Bodrogi 1987: 10), mégis az új módszertani és elméleti megközelítés úttörő érdeme, hogy abban kiemelkedő hangsúly kerül a rokonság természetének megértésére is (vö. Malinowski 1972: 254).

Genealógiai módszer alkalmazásakor „a kutató összeállítja egy sor család genealógiai táblázatát (családfáját, számontartott rokonságát), és e táblázatok segítségével állapítja meg, hogy az egyes társadalmi csoportok milyen rokonságból tevődnek össze”, „hogyan mennyiben határozza meg a rokoni kapcsolat a házassági szabályokat”, hogy „a munkacsoportok rokonságon vagy szomszédságon alapulnak-e stb.” Ezzel a módszerrel megismerhető az alapvető társadalmi



egységek összetétele, lehetővé válik a rokonsági viszonyokból következő jogok és kötelezettségek feltárása, és a mindezekben keresztül létező társadalmi-kulturális intézmények, szokások, szabályok stb. felderítése (Bodrogi 1962: 45).

Századunk első évtizedeiben az angol ciganológusok – és nem csak Thompson – gyakran fordultak ehhez a módszerhez, különösen miután az említett Rivers (1913–14) közvetlenül a *Journal of the Gypsy Lore Society* hasábjain mutatott rá annak jelentőségére a közép-kelet-angliai heron cigányok genealógiája alapján, amit George Hall, a *Gypsy Lore Society* egyik tagja állított össze (Piasere 1991b: 114).

Az antropológiai cigánykutatások első felbukkanásaként szokás értékelni Arnold Van Gennepnek az észak-afrikai cigányokról szóló, 1911–12-es értekezését is (Piasere 1994a: 22).

Tényleges előfutár volt továbbá Erdmann Doane Beynon, akit az 1.2. fejezetben már említettem. A később *Chicagói Antropológiai Iskolaként* ismert csoportosulás eszközeivel dolgozó Beynon szemlélete azonban a cigánykutatásokban közvetlenül nem érvényesült. Tanulmánya hiába jelent meg egy tekintélyes szociológiai folyóiratban, az *American Journal of Sociology*-ban. Az értekezés a ciganológiai irodalom terrénumán kívül rekedt, és csak az 1980-as évek végén kezdik felfedezni a jelentőségét (ld. pl. Nemeth 1986: 146; Sway 1988: 9–10). Az 1930-as évek európai ciganológiája „bizonyára nem volt még felkészülve arra, hogy befogadjon egy olyan tanulmányt, amely a városi közegben élő cigányok jó alkalmazkodását mutatja be” (Piasere 1994a: 36).

Összefoglalásképpen: bizonyos értelemben előfutároknak tekinthetjük mindazokat, akik valamely cigány közösségben „ott éltek”, annak mindennapi életében részt vettek (résztvevő megfigyelés), de ettől még nem állíthatjuk, hogy az illető „kulturális antropológus”, hiszen akkor minden cigány az volna. Szigorú értelemben véve leszűkül a kifejezés értelmezési tartománya azokra, akik magát ezt a tudományt művelik. Nem állítom, hogy ez ettől akkor rögtön egyértelművé válna. A világ nem csak a kulturális antropológia értelmezési területe, és a kulturális antropológia világa sem egyetlen, egyszer és mindenkorra lezárt, véglegesen rögzített territórium.

Mindezek fényében teszem azt a – majd a következő fejezetben részletesen bemutatott – megállapítást, hogy a cigány kultúrák társadalmi-kulturális antropológiai vizsgálata (megőrizve ebben a kötőjeles, jelzős szerkezetben Piasere kifejezését) csak az 1950-es években veszi kezdetét, és az 1960-as években ér el majd komolyabb eredményeket (Piasere 1991e: 8).



2.3. A „KEZDETEK” (1950-ES ÉS 1960-AS ÉVEK)

Az Egyesült Államokban Rena Cotten (későbbi nevén: Rena C. Gropper) az, akihez a cigány antropológiai kutatások „kezdetét” köthetjük (vö. Acton 1979: 234). Az antropológusnő 1975-ös könyvének dedikációjában külön kiemeli azt a tanítást, amit Ruth Fulton Benedictről és Alfred Louis Kroebertről (mindketten Franz Boas tanítványai voltak) kapott, hogy ti. az antropológiai terepmunka akkor lesz „jó”, ha képesek vagyunk „meleg és érzékeny” embernek lenni (*warm and sensitive human being*) (Gropper 1975: v). Cotten már 1951-ben a *Journal of the Gypsy Lore Society*-ben közlétesz egy írást, amely a nemek közötti különbségeket tárgyalja az amerikai kelderás cigányoknál. És ugyanebben a folyóiratban néhány évvel később – tudomásom szerint – ő az első, aki expliciten is felvetette az antropológia és a cigánykutatás viszonyát (Cotten 1954 és 1955). Az amerikai kutatónő ennek szellemében végezte vizsgálatait, és így az első hosszútávú résztvevő megfigyelők között tarthatjuk számon. Megfigyeléseit és észrevételeit – amelyek mögött a New York-i cigányokkal való több mint 25 éves együttélés állt (Williams 1984a: 460) – majd csak 1975-ben foglalja önálló monográfiába *Gypsies in the City* (Cigányok a városban) címmel, ami az amerikai városi cigányok remek etnográfiaja (Basham – Degroot 1977: 424). Gropper azt mutatja be, hogy hogyan alkalmazkodnak a városi környezethez egyfelől a cigány közösség intézményes keretei (például a sajátos törvénykezési szokás, a *krisz*), másfelől azok a szerepek, amelyek a közösség egyéneinek különböző életszakaszait jellegzetessé teszik, meghatározzák (vö. Caulkins 1977: 244).

Az 1950-es években Európában is megjelennek az antropológiai cigánytanulmányok. Közülük elsősorban – Walter Dostal 1955-ös és Nikola F. Pavković 1957-es cikkei mellett – Fredrik Barth 1955-ös, norvég taterekről (*taterne*) szóló írását érdemes kiemelni.

Ez utóbbi népcsoportot általában a 15–16. században Norvégiába érkező cigányok leszármazottjainak tekintik, akik közé az évszázadok során mind a vándorló, mind a letelepült norvégok is beházasodtak. Jóllehet norvégul beszélnek, számos szavuk cigány nyelven van (Kenrick 1994b: 25).

Fredrik Barth ismeretlenségben maradt értekezését a szakma csak 1975-ben fedezte fel, amikor azt Rehfishch újra publikálta. A tanulmány története jól szemlélteti azt a „láthatatlan gettót”, ami a cigánykutatások világát jellemzi. Mivel az



írás „az akkori ciganológiai csatornákon kívül eső folyóiratban jelent meg, és egy nem az »igazi cigányok« közé sorolt csoportot választott tárgyául, évekig” nem is tudtak róla (Piasere 1991e: 8–9).

Az 1960-as években is születtek mind Európában, mind Amerikában olyan írások, amelyek az antropológiai cigány szakirodalomban máig megtalálható teóriákat fogalmaztak meg. Itt most – Farnham Rehfisch 1961-es, Gülbün Coker 1965-ös és 1966-os, Philippe Lemaire de Marne 1966-os és Rena C. Gropper 1967-es tanulmányain kívül – elsősorban Luc de Heusch (1966) és Carol Miller (1968) értekezéseinek jelentőségét emelném ki.

Luc de Heusch-nek – aki akkor a Brüsszeli Egyetem Szociológiai Intézetének igazgatója volt, neves afrikanista – lehetősége nyílt arra, hogy 1961-ben Párizstól Athénig és Konstantinápolyig végiglátogassa a cigányokat egy belga művész fiával. Jan Yoors (róla van szó) – akit Gropper (1978: 1) egyszerre tart „szelíd tudósnak, makacs ellenálló-harcosnak”, „írónak, dokumentumfilm-készítőnek” vagy éppen „városi kozmopolitának”, és akit a cigányok csak Kako Vaniaként (Vania bácsi) ismertek – 12 éves korában megszökött otthonról, hogy csatlakozzon egy lovári cigánycsoporthoz. Örökbefogadásának történetéről 1967-es, *The Gypsies* című könyvében olvashatunk, ami kiváló etnográfiai munka az 1930-as évek lovári cigányairól (Piasere 1991e: 10).

Luc de Heusch 1966-os könyvében megpróbálta feltárni egy eddig csak kívülről vizsgált világ belső szociális struktúráját (Karpáti 1967: 46). És noha ennek néprajzi hiányosságait Lemaire de Marne (1967b) azonnal hangsúlyozta, a benne kialakított elmélet jelentős elismerést kapott (Piasere 1991e: 8).

Luc de Heusch (1966: 89) szerint a cigányok szüntelenül arra törekcsenek, hogy megőrizték egy „ostromlott kultúra” integritását. És éppen az „ostrom-állapot-mentalitás” lett az a fogalom, amelyet innen sokan – így például Stewart (1994a: 130) is – átvettek.

Heusch-höz hasonlóan Carol Miller is a cigány kultúra valamilyen „rendezett összefüggésének”, „alaplíntájának” felismerésére törekszik. Ezt a jellegzetes „tisztasági szabályokban” véli megragadhatónak. E szerint az antropológiai irányzat szerint a pizsokról alkotott fogalmaink valójában szimbolikus rendszerek kifejezői (Newall 1976: 433). Minden társadalomban jellegzetes módon határozzák meg a testi viselkedést. Az emberi test pedig „a társadalom mikroszkopikus



mása” (Douglas 1995: 9). Vagyis azoknak a mechanizmusoknak a feltérképezése, amelyek a testi folyamatokat egy adott kultúrában szabályozzák, a társadalmi kapcsolatok bizonyos, jellegzetes mintáira vethetnek fényt (Firth 1973: 230).

Carol Miller 1968-as szakdolgozata az amerikai cigányok „márime” fogalmával foglalkozik. A mácsvánó cigányoknál ez a kifejezés nemcsak a testi és a lelki szennyezettséget jelenti, hanem a társadalmi kirekesztettséget is.

Miller (1968: 3–4) szerint a „szennyezettségről való vélekedések rituális szokásokban nyilvánulnak meg. Minden mácsvánó cigány számára közös tradíciója van a mosási eljárásoknak, az étkezési rítusoknak, a tabuknak, amelyekkel [bizonyos] visszautasító szankciók és vélekedési minták járnak együtt. A szennyeződésre vonatkozó vélekedésnek ez a fajta egysége [...] a szimbolikus társadalmi egység eszköze is”.

Miller arra a következtetésre jut, hogy a *marimé*nek három fontos szociológiai értelme van (Sutherland 1975b: 257). Egyrészt a *marime* a társadalmi kontroll egyik formája, mert mint kirekesztés – egyedülálló korlátozó hatalmánál fogva – erősíti a jogi rendszert (Miller 1968: 7). Másrészt a *marime* a nemi státus tiszteltetésben tartásának is a rendszere. Különösen a felnőtt nőknek kell tiszteletet tanúsítaniuk a férfiakkal szemben. Harmadrészt pedig a *marime* lényeges szerepet tölt be az emberi élet során bekövetkező állapotváltozásokban is. A különböző életkorokhoz kötődő státusok (társadalomban elfoglalt „helyek”) ugyanis megjelöltek, és rituálisan hangsúlyozottak a szennyezettségi állapotok megkülönböztetésével (Miller 1968: 35).

2.4. AZ „ÁTTÖRÉS” (1970-ES ÉVEK)

Annak ellenére, hogy mind az 1950-es, mind az 1960-as évek – mint láthattuk – figyelemre méltó eredményeket mutatnak fel, majd csak az 1970-es évek lesz az az időszak, amikor a kulturális antropológiai cigánytanulmányok száma jelentős mértékben megugrik.

Lois Gray Floyd, etnopszichológus és szociálpszichológus (Morgan 1978: 270) 1966 és 1974 között nyolcszor kísérte el az antropológus Berta B. Quintanát a hitánó cigány kultúrát tanulmányozni Spanyolországba (Quintana 1979: 3). Eközben, 1972-ben adták ki – közösen írt – *Qué Gitano!* című tanulmányukat (itt ld. 1986), amely a dél-spanyolországi, andalúziai cigányokról szól (1986: 1).



A könyv a spanyol cigányság antropológiai kutatásának „érdekes” kezdete, ám – ahogy Dunn (1973) mondja kritikájában – „messze van attól, amilyennek lennie kellene”. Néhány fejezetet ugyanis kifejezetten jó adag romanticizmus jellemez.

Az 1975-ös esztendőt az „áttörés évének” tekinthetjük (vö. Stewart 2013: 416). Túl azon, hogy Elwood Bellen Trigg *Gypsy Demons and Divinities* című könyvének ez évi kiadásához az antropológus Edward Evans Evans-Pritchard (1975) írt előszót, még ugyanebben az évben öt másik, igen figyelemreméltó kötet lát egyszerre napvilágot. Érdeemes lenne a publikációk ilyenfajta egyidejűségén is elgondolkodni (vö. Quintana – Floyd 1976: 276)!

Ekkor jelenik meg Rena C. Gropper – fentebb már idézett – monográfiája, amely a kutatónőnek a New York-i cigányok között végzett, csaknem három évtizedes munkáját reprezentálja (Quintana – Floyd 1976: 278).

Barbara Adams, Judith Okely, David Morgan és David Smith közös könyvének (1975) tárgya az angol kormány és a cigányok kapcsolata. A mű első fele a cigány életmód „alaposan átfogó etnográfiaja”, amelynek anyagát egy kétéves periódus során gyűjtötték a legkülönbélebb kutatók (antropológusok, tanárok, segítők, területfelügyelők, stb.). A második rész elsősorban az 1968-as *Caravan Site Act* értékelése, két terület esettanulmánya, valamint felelős önkormányzati tisztviselőkkel készített interjúk alapján.

A szerzők, túl azon, hogy kimutatják, hogy a törvényhozás csak fokozta a kisebbség zaklatását, rövid távú ajánlásokat is megfogalmaznak a politika számára annak érdekében, hogy „a cigányokról való hivatalos gondoskodás” jobb lehessen (Oakley 1978: 172).

Ennek az utóbbi álláspontnak a naivitását kiválóan ábrázolja Judith Okely egy későbbi, az antropológiai kutatás alapvető problémáit is érintő tanulmányában. Számára (1987: 64) úgy tűnik, hogy a döntéshozókat valójában mindig a politikai körülmények és a hatalomban való érdekelttség befolyásolja. Önámítás volna úgy gondolnunk, hogy a tudományos kutatások eredményeinek hatására egy etnikai kisebbség vonatkozásában egy csapásra toleránssá fognak változni.

Grönfors (1977a: 413) szerint az előbbi kutatócsoport megközelítési módjával ellentétben Anne Sutherland kutatói attitűdje, amikor 1975-ös monográfiájában – *Gypsies. The Hidden Americans* – egy adott közösség vonásait mint egy izolált egységet tekinti, nem pedig úgy, mint egy olyan nagyobb társadalommal egységben létezőt, amelyben ez a csoport is él. Grönfors úgy látja, hogy a két különböző megközelítés következtében lesz a két vizsgálat eredménye is eltérő.



Míg Sutherland – már könyvének címében is – elválasztja a cigányokat az amerikai társadalomtól, addig Adamsék a cigányok és nem-cigányok között meglévő szimbiotikus gazdasági kapcsolatokat hangsúlyozzák (Grönfors 1977a: 414).

Lényegében Grönforshoz hasonlóan vélekedik Okely (1975a: 130) is, amikor azt mondja, hogy az jó kiindulási pont ugyan, hogy Sutherland a belső szerveződéstre koncentrál, de a cigány társadalom belső összefüggései nem függetlenek az őket körülvevő többségi társadalomtól.

Hiba volna azonban Sutherlandet ennyire egyoldalúan beállítani. Hiszen könyvének konklúziójában éppen azt hangsúlyozza, hogy a cigányok története, bizonyos értelemben, egy olyan embercsoport túlélésének példája, amely egy másik, nagyobb társadalom kiközösítettjeként él, és ez az az állapot, amely döntő hatással van saját társadalmi szerveződésükre (1975b: 289). A cigányoknak – akik, ahogy Sutherland (1975b: 290) mondja, a meghatározás szerint részei egy szélesebb társadalomnak – elsődleges a köztük és egy nagyobb társadalmi egységesülés közti határvonal fenntartásának a kérdése.

Egy alapvető elméleti problémához érkeztünk itt el. A cigányokról írott munkákat vizsgálva két eltérő irányú megközelítés rajzolódik ki. Az egyik a cigányok és a nem-cigányok közötti kapcsolatokat helyezi előtérbe, a másik inkább a csoportokat mint önálló egységeket szemléli. Mindkét iránynak megvan a maga relevanciája. Patrick Williams azonban amellett érvel, hogy a cigány csoportok életét befolyásoló jelenségek megértésében, akárcsak a csoportok belső szerveződésének elemzésekor, mind a két utat követnünk kell. Figyelembe kell vennünk a külvilággal fenntartott kapcsolataikat éppúgy, mint belső elrendeződésüket. A vizsgálati eredmények érvényessége – ennek fényében – akkor válhat kérdésessé, ha a két irány közül valamelyik túlzott dominanciára tesz szert. Vagyis, ha a kutatót csupán az érdekli, hogy milyen helyzetet alakított ki a cigányok számára az a társadalom, amelyben szétszóródtak, akkor az ott betöltött státusukra vagy a róluk alkotott képre redukálja ezt a csoportot. Ha viszont elfeledkezik róla, hogy a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre, fennáll annak a veszélye, hogy a tanulmányozott népcsoportot úgy fogja vizsgálni, mintha annak tagjai „egy zártnak tekintett térben és mozdulatlanak érzett időben” élnének (Williams 1985: 121). Az elemzés ilyenfajta kettősségének követelményként való megfogalmazásával Patrick Williams iskolát teremt (Piasere 1991c: 2). Ezt követi munkáiban – mint később majd látni fogjuk – Michael Sinclair Stewart is.



Éppen ilyen döntő jelentőségűnek mondhatók a magyarországi kulturális antropológiai cigánykutatás számára Sutherland monográfiájának tartalmi felismerései is, annak ellenére, hogy az antropológusnő nem is egy európai, hanem egy amerikai nagyvárosi környezet lerobbant házaiban élő (Wood 1975: 638) cigány csoport társadalmi szervezettségét kísérelte meg holisztikusan leírni (Sutherland 1975b: 287).

Sutherland 1968-tól 1970-ig dolgozott (Oakley 1978: 171) – főleg mint fő- és vezetőtanár – a kaliforniai *Barvale* (a szerzőnő által adott, kitalált elnevezés) *Cigány Iskolájában* (Quintana – Floyd 1976: 277). Értekezése – amely „egy rendkívül gazdag antropológiai elemzéssel szolgál” (Acton 1979: 235) – meghazudtolja mindazokat a szerzőket, akik már több évtizede beszélnek a cigány társadalom kihalásáról, és arról, hogy ők találkoztak ennek a kultúrának az utolsó képviselőivel (Vaux de Foletier 1975a: 47).

Az amerikai antropológusnő úgy találta, hogy egy cigány annak érdekében, hogy sajátos életmódját fönntarthassa, egyrészt megpróbálja a nem-cigányokkal való társadalmi kontaktusát a lehető legminimálisabbra csökkenteni, másrészt olyan viselkedési szabályokat követ, amelyeket a nem-cigányok nem követnek, így társadalmi, morális és vallási határok keletkeznek (Quintana – Floyd 1976: 280).

A monográfia fő tézisé a utolsó előtti, 8. fejezet bontja ki (*Szennyeződés, határok és vélekedések*), amelyben azt mutatja be, hogy a tisztátalansághoz fűződő fogalmak centrálisak az egész vélekedési rendszerben. Mint írja, „a tisztátalanság elméletek [már ti. a cigányoké – P. Cs.] nem csak azon vélekedérendszer lényeges elemei, amelyek a cigányok erkölcsi világát szabályozzák, hanem jelentést adnak a társadalmi határvonalaknak, mind a külsőnek, mind a belsőnek, valamint kulcsot adnak annak megértéséhez, hogy hogyan maradhattak fenn a cigányok mint csoport” (1975b: 255).

Sutherland elmélete, saját bevallása (1975b: 257) szerint – a fentebb már említett – Carol Miller *marime*-definíciójának és három szociológiai értelmezésének továbbfejlesztése. A tisztátalanság fogalmát azonban valójában mind a két szerző egyrészt – a szintén már idézett – Rena C. Gropper (akkor még Rena Cotten) 1950-es doktori disszertációjából (1950a) meríti (Quintana – Floyd 1976: 280). Másrészt Millerre is és Sutherlandre is nagy hatással volt Mary Douglas tisztátalanságra vonatkozó teóriája (Miller 1968: 3–4; Sutherland 1975b: 313), amelyet az 1966-os *Purity and Danger* című könyvében (itt ld. 1989) fejtett ki. A tisztátalanság fogalmát



ők sem a nem-cigányok szerinti „higiéniai” értelemben fogják fel, hanem mint „rendezetlenséget”. A „szennyezettség” náluk is tehát az, ami a „renddel szemben áll” (Douglas 1989: 2).

Douglas szerint a „tisztátalanságot okozó erőket” úgy foghatjuk fel, mint amik benne foglaltatnak abban a struktúrában, amelyet a fogalmak alkotnak. Szimbolikusan szétörlik azokat, amiknek egységet kellene alkotniuk, és épp ellenkezőleg, szimbolikusan összekapcsolják azokat, amiknek elkülönítve kellene lenniük (Douglas 1989: 113; vö. Turner 1974: 97).

Ezt a logikát követi Sutherland is, amikor azt mondja (ld. 1975b: 258), hogy a *marime* az ellentétén, a *vuzsón* keresztül fogható meg, ami egyszerre jelenti a testi és a lelki tisztaságot. Természetesen a két fogalomnak, mint ellentétes kategóriáknak, széles értelmezési tartománya van. A „tisztaság” kategóriája integrálja a gazdasági és politikai aspektusokat is. A tiszta/tisztátalan ellentétére épülő szerkezet pedig a csoportot mint egészt határozza meg (Tauber 1994: 17).

Sutherland könyvének befejezésében odáig jut, hogy azt állítja, társadalmi forma és társadalmi tevékenység összefüggnek a tisztaság és tisztátalanság kategóriáival. Ezek a vélekedések, mondja, nem a babonák csoportosításai, ahogy azt az irodalomban gyakran állítják, hanem egy rendszer formái, amelyek jelentőséget és értelmet adnak a viselkedésnek, mind a cigányok egymás közötti, mind pedig a cigányok és nem-cigányok közötti viszonyban (1975b: 289).

Az antropológusnő szerint a tisztátalansági kategóriák két területen játszanak fontos szerepet. Egyrészt minden cselekedet erkölcsi jelleget ölt, amit a relatív tisztaság nyelvén magyaráznak. Így például a házassági szerződésekből folyó konfliktusok éppúgy erkölcsi tartalommal bírnak, mint a gazdasági tevékenység megválasztása, vagy éppen a politikai, gazdasági célokért történő műveletek. Másrészt a tisztátalansági kategóriák fejezik ki a közösségi határvonalakat. Ez magában foglalja az alapvető társadalmi felosztást a nem és az életkor alapján, a tágabb közösségi szerveződést. És végül a tisztátalansági kategóriák az eszközei a cigányok és nem-cigányok közötti kritikus határvonalak megállapításának, azaz maguknak mint népnek az azonosítása is a relatív tisztaság terminológiájával fejeződik ki (1975b: 289).

Sutherland *marimére* vonatkozó elgondolásait két évvel később egy másik tanulmányában (1977) újra végiggondolja (Tong 1995: 30–31). Ebben arra a végkövetkeztetésre jut, hogy miközben a tisztasággal kapcsolatos elképzelések és tevékenységek csaknem lehetetlenné teszik, hogy egy cigány személyes kapcsolatot



tartson fenn egy „kívülállóval” (nem-cigánnyal), addig gazdaságilag külső jövedelemforrásoktól függ. Éppen ezért a nem-cigányokkal való gazdasági és politikai érintkezést valójában igen rugalmasnak kell elképzelnünk (1977: 389).

Sutherlandról a későbbiekben még lesz szó, amikor monográfiájából konkrét példákat fogok összevetni Michael Stewart magyarországi megfigyeléseivel, most azonban visszatérek korábbi gondolatmenetemhez. (Az 1975-ben megjelent öt könyv közül hármat már megneveztem – a harmadik volt Sutherlandé –, de a negyediket és az ötödiket még nem.)

A *Gypsies, Tinkers and Other Travellers* című kötetet (ld. Rehfish 1975) valójában már az előző fejezetben, Fredrik Barth 1955-ös értekezésének újrapublikálása kapcsán érintettem. Szerkesztője az az Afrika-kutató Farnham Rehfish volt (Douglas 1991: IX), aki az 1950-es évek végén skót *Travellerek* közt végezte terepmunkáját (Fraser 1976: 134). Összeállítása kiválóan reprezentálja a korszak antropológus cigánykutatóit. Rehfish olyan szerzők írásait gyűjtötte össze (például Anne Sutherland, Fredrik Barth, Carol Miller, Aparna Rao, Teresa San Román, Judith Okely, George Gmelch), akik a világ különböző pontjain végeztek aprólékos megfigyeléseket. Ezek a tudósok kutatásaik során – megszerezvén cigány, tinker vagy éppen tater közösségek bizalmát – „igazi etnológusokká váltak” (Vaux de Foletier 1975b: 29).

A kötetet Anne Sutherland írása (1975a) kezdi, amely egy olyan amerikai cigány csoport családi és törzsi szerkezetéről, valamint a gazdasági körülményekhez való adaptációjáról szól, amely körülbelül három generációval ezelőtt vándorolt be az Egyesült Államokba.

Fredrik Barth 1955-ös dolgozatáról (itt ld. 1975), amely a Kelet-Norvégiában vándor- vagy félvándor- – a vándorcigányokéhoz hasonló – életet élő taterek csoportját mutatja be, már korábban írtam, de megismétlem: itt kellett azt újra megjelentetni ahhoz, hogy a „szakma felfedezze”.

Carol Miller nevét is már ismerjük: végre nyomtatásban is megjelenhetett az, amit a marime fogalmáról és annak az amerikai cigányok mindennapi életében betöltött szerepéről gondolt (Miller 1975).

Az egész kötet bemutatására itt most nem kerül sor. Ahhoz azonban, hogy az antropológiai cigánykutatásokban betöltött jelentőségét jobban illusztráljam, a könyv további 4 szerzőjéről (Aparna Rao, Teresa San Román, George Gmelch, Judith Okely) az alábbiakban bővebben is beszélek.



Aparna Rao itt közölt tanulmánya a vallásos hitet, a tisztátalanság és a tisztaság fogalmát, a temetkezési szokásokat és a tűz szimbolikáját vizsgálja egy Strasbourg környékén élő manus csoport kapcsán. Ez az írás valójában annak a nagyobb értekezésnek a része (1975b: 166), amelyet a szerző még 1974 júniusában készített a Strasbourgi Egyetem Etnológiai Intézetében *Les Sinte du Pays rhénan. Essai d'une monographie d'un sous-groupe tsigane* címmel (Rao 1974a). Munkájában egyszerre tükröződik a cigányok iránti szimpátia és a megfigyelés magas színvonala (David 1974: 53).

Teresa San Román fő kutatásait a madridi *Alegría* és a barcelonai *San Roque* negyedben élő, letelepedett hitánók (*gitanos*) között végezte 1969-től 1970-ig. A Rehfish-kötetben szereplő írása azon a szakdolgozaton alapszik, amelyet még 1974-ben készített a Londoni Egyetemen (1975: 170). Témái: a családok közötti és a családokon belüli viszonyok, az erkölcsi szabályok, a nem-cigányokkal szembeni attitűdök, valamint a presztízs és a tisztelet kérdései. A tanulmány megmutatja, hogy a letelepedett cigányok munkával és „utazással” kapcsolatos attitűdjei éppen annyira rugalmasak, mint a nem-letelepedetteké (Quintana – Floyd 1976: 284).

Teresa San Román 1976-ra önálló monográfiával jelentkezik (1976b). Az igen figyelemreméltó könyvet Leblon (1981: 45) annak a kutatásnak az eredményeként üdvözli, amelyet – szerinte – Spanyolországban első ízben folytattak tudományos jelleggel. Mint írja, látható, hogy a terepen kipróbált etnológiai módszerek alkalmazására is sor került. Miközben a szerző hozzáállása mindvégig objektív marad, az olvasó a sorok között olvasva arra a szimpátiára és kölcsönösen bizalmas légkörre következtethet, amely nélkül egy ilyen típusú munkát el sem lehet végezni (Leblon 1981).

A Rehfish által szerkesztett gyűjteményben szereplő Judith Okely-tanulmány egy 1970-től 1972-ig tartó terepmunkán alapszik (Okely 1975b: 55). Az angol antropológusnő azokról a cigányokról számol be értekezésében, akik Anglia déli részén – abban az időben – vándoroltak. Ez a vidék napról napra urbanizálódott és iparosodott, ők pedig időközben motorizálódtak és új megélhetési források után néztek, ám a nem-cigány lakossággal való kapcsolatuk továbbra is „problematikus” maradt (Vaux de Foletier 1975b: 30).

Okely nevét korábban már említettem (Barbara Adamsszel, David Morgan-nal és David Smith-szel együtt ugyanebben az évben közösen megjelentetett egy könyvet), és a következő fejezetben még bővebben fogok róla szólni. Annál



is inkább, mivel 1983-as monográfiája egy újabb antropológiai hullám kezdetét jelentette, nem is beszélve arról az igen jelentős hatásról, amellyel Michael Sinclair Stewart doktori értekezésére volt.

Az angol antropológusnő későbbi könyvének számos állítása már 1975-ben megfogalmazódott. És itt nemcsak a Rehfish-kötet és az Adams-kötet értekezéseire gondolok, hanem például arra a – cigány nőkről szóló – tanulmányára is, amit szintén ebben az évben, a Shirley Ardener szerkesztette gyűjteményben (1975) jelentetett meg (1975c). Ebben az írásban azokat a hiteket és tabukat elemzi, amelyek a cigány nőkre vonatkozóan a nem-cigányok sztereotípiáiban, valamint a cigány csoporton belül megfogalmazódnak (Charlemagne 1981: 42).

Az asszonyokat életük során számtalanszor tisztátalannak tartják, ám a női tisztátalansághoz kötődő tabuk valójában egy ellentmondásos környezetnek a hatásrendszerében érvényesülnek. A nem-cigányokkal szembeni erotikus, provokatív viselkedés valójában csak látszólagos, mivel nem vonatkozik a népcsoport saját, belső szexuális szokásaira (Charlemagne 1981: 43).

George Gmelch a Rehfish-kötetben az ír tinkerek életében, gazdasági helyzetében – a tanulmány publikálási idején – bekövetkezett változásokról beszél. Arról, hogy sokan közülük beköltöznek a városokba, mégis – a családi segélyek és más segélyadományok révén – sikeresen fenntartják sajátos életmódjukat, kívülállásukat (Vaux de Foletier 1975b: 31).

Két évvel később, 1977-ben megjelent könyvében (itt 1985) George Gmelch bővebben is kifejti ezt. Résztevő megfigyelése, belülről való szemlélése (Smith 1977: 210) teszi lehetővé, hogy pontos bemutatását adja az Írország *Travellereinek* életében bekövetkezett változásoknak (Harper 1979).

Végül szintén 1975-ben jelent meg Sharon Bohn Gmelchnek is a könyve (itt 1979) az írországi *Travellerekről*, amit azután írt meg, hogy 13 hónapot élt közöttük. A kötet, amelyet a kutatónő férjének és Pat Langannek a fotói illusztráltak, mint „Az év könyve” elnyerte az „Ír Kiadók Társaságának Díját” (Gmelch 1986: hátsó borító). Tanulmányában Gmelch megpróbálta a *Travellereket* belülről megérteni (Smith 1976: 140): a körülöttük lévő világra úgy tekinteni, mintha azt az ő szemükkel látná, és ahol lehetséges, engedni, hogy a történetet, a történetüket a saját szavaikkal mondják el (Gmelch 1979: 7).

Itt kell továbbá megemlítenem a Gmelch házaspárnak azokat a cikkeiket, amelyek ugyanerről a népcsoportról és ugyanebből az időszakból származnak. 1976-os írásuk azt mutatja be, hogyan jön létre az ír tinkerek etnikai identitása. 1978-as



tanulmányuk a koldulást a marginális csoportok jellegzetesen városi foglalkozásaként tárgyalja. George Gmelch 1977-ben azt elemzi, hogy a vándorló életforma milyen gazdasági stratégiákat tesz lehetővé (1977a), Sharon Bohn Gmelchnek szintén ebből az évből származó értekezése pedig az asszonyoknak a gazdasági életben és a társadalmi szervezetben betöltött, rendkívül nagy jelentőséggel bíró szerepére világít rá (1977b).

Martii Grönfors 1976 őszén, majd 1977 tavaszán és nyarán finnországi cigányokkal élt és vándorolt együtt (Grönfors 1977b: 166). Résztvevő megfigyeléseiből, valamint interjúk alapján írta meg 1977-re *Blood Feuding among Finnish Gypsies* című könyvét. A szerző nem vállalkozott ugyan egy teljes antropológiai beszámolóra, de a finn cigányokról szóló ilyen jellegű munkák hiánya miatt szükségesnek látta, ha egy rövid történeti áttekintés (1. fejezet) után kitér a társadalom szerveződésére (2. fejezet) is. Annál is inkább, mert éppen ennek sajátos volta az, amely érthetővé teszi – a könyv 3. fejezetében részletesen bemutatott – vérbosszú intézményét.

Grönfors „pontos és újító jellegű etnográfiai” munkája megmutatja, hogy ami első látásra elvakult vérszomjnak tűnik, az valójában a társadalmi rend fenntartásának a kulcsa. Éppen a vérbosszú és a vele együttjáró kitérő (elkerülő) rítusok rendszere az, ami lehetővé teszi az erőszak ellenőrzését, mindenkire egyformán hárítva a teljes felelősséget (vö. Acton 1989: 92).

Grönfors értekezésében nemcsak az intézmény funkciójára, a közösség működésének szempontjából döntő jelentőségére mutat rá, hanem a kutatás módszertani problémáival is foglalkozik (4. fejezet). A cigány kutatások történetében talán itt kerül sor először annak explicit megfogalmazására, hogy „a kutatónak szüntelenül gondolnia kell az etikai kérdésekre” is (1977b: 181).

Szintén 1977-ben jelent meg a Salo házaspár (Sheila és Matt T.) monográfiája a kelet-kanadai kelderásokról (*The Kalderash in Eastern Canada*), amelynek alapjául az a terepmunka szolgált, amit a szerzők 1973 és 1976 nyarán Montreálban és Torontóban végeztek (1977: 4). Tanulmányuk célja a cigányok életét szabályozó kulturális elvek és rendszerek leírása és etnográfiai elemzése volt. A mű kiválóan részletezett beszámoló rítusokról, szellemfelfogásról, tisztátalanságról való elképzelésekről és az ehhez kapcsolódó gyakorlati eljárásokról, táncokról, dalokról és népmesékről, stb. (Kaprow 1980).



Az amerikai antropológusok arra a végkövetkeztetésre jutnak, hogy a cigány identitás fenntartására, úgy tűnik, két eszköz kínálkozik: a rugalmasság és az elzárkózás (1977: 219; vö. pl. Formoso 1994: 129; Liégeois 1983: 346; Piasere 1991c: 1; Reyniers 1989: 85; Reyniers – Williams 1990: 103–104; Salo 1981; San Román 1975; Silverman 1982: 395; Sutherland 1977: 389; Williams 1982a: 315, 341; 1990: 173; 1994b: 177–178).

Szerintük ennek az identitásnak hétféle lehetséges kritériuma van:

- A) a természetes odatartozás;
- B) a rituális tisztaság szabályainak betartása;
- C) a cigány nyelv ismerete;
- D) a cigány 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 nem-cigány 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 (Salo – Salo 1977: 23–25).

Ugyanezeket a szempontokat sorolja fel Matt T. Salo abban a tanulmányában is (Salo 1977: 38–39), amely – George De Vos (1982: 16) és Fredrik Barth (1969a) koncepcióját követve – az etnikai öntudat fenntartásában meghatározó jelentőséggel bíró jellegzetességeket vizsgálja.

Az amerikai antropológusnak 2 évvel később is megjelent egy igen fontos írása (Salo 1979), amely szintén a cigányság etnikai jellegének kérdését tárgyalja. Matt T. Salo – az Egyesült Államokban élő három cigány csoport (rom, romni-csel, ludári) között végzett kutatások alapján – azt a határozott álláspontot képviseli, hogy a cigányság esetében nem beszélhetünk közös etnikai tudatról (Salo 1979: 93). Az észak-amerikai csoportok közül mindegyik „úgy írja körül” saját etnikai identitását, hogy egyszerre határolódik el a másik két cigány csoporttól és a nem-cigányoktól is (Charlemagne 1979).

1978-ban lengyel etnológusok, Adam Bartosz és Lech Mróz az *Etnografia Polskának* egy tematikus cigányszámot állítottak össze (Lípa 1979). A szerkesztők mellett – kulturális antropológiai szempontból – elsősorban Ignacy Marek Kaminski és Andrzej Mirga cikkét kell kiemelni. Ez utóbbi jelentősége



abban áll, hogy az antropológiai szakirodalomban elsőként beszél arról, hogy a cigányok milyen kategóriába sorolják a nem-cigányok különféle csoportjait (Piasere 1991e: 9).

Alain Reyniers és François Gilain 1979-ben írják meg *Tsiganes de Belgique – Tsiganes du monde* című, 80 oldalas közös tanulmányukat, egyidőben annak a belgiumi cigányokról szóló etnográfiai filmnek az elkészítésével, amely a Leuveni Egyetem Szociálandropológiai Tanszékének diákjai számára készült. Az értekezés a történelmi háttérrel, a belgiumi cigányok társadalmi szervezettségét, a fontosabb csoportok életmódját, jogi státusát, stb. tárgyalja (Charlemagne 1982a: 37).

Az olasz Claudio Marta először mint szociális munkás ismerkedett meg az Olaszországból Svédországba települő lovári cigányokkal. 1971-es és 1973-as rövid látogatásai után azonban 1974-ben azért tért vissza közéjük, hogy 15 hónapot mint antropológus „éljen velük” (Simic 1981: 3). Ennek eredményeként született meg az *A Group of Lovara Gypsies Settle Down in Sweden: An Analysis of Their Acculturation* című doktori disszertáció, amely 1979-ben meg is jelent.

Ugyanebben az évben írta meg Carol Tina Silverman doktori munkáját, *Expressive Behavior as Adaptive Strategy among American Gypsies* címmel (1979). A kutató egy négyéves periódus során kelderás és mácsvánó cigányoknál végzett résztvevő megfigyelést – többek közt – New Yorkban, Los Angelesben és más városokban (Silverman 1981a: 4). Értekezése sokat köszönhet Rena C. Gropper és Jan Yoors (mindkét szerzőről korábban már volt szó) segítségének (Silverman 1979: 21). A disszertáció központi tézise szerint az amerikai cigányok megőrizték etnikai identitásukat a kulturális változások és a nyomasztó jóslatok ellenére, amiket az a néhány megfigyelő fogalmazott meg, akik ezekben a változásokban a cigány kultúra halálát vélték felfedezni (Salo 1980: 5).

Még mindig az 1970-es évtized krónikájához tartozik, hogy a *Gypsy Lore Society, North American Chapter* 1979-ben egyrészt február 3-án megrendezte első éves találkozóját (ld. Quintana – Floyd 1979: 1). Másrészt szeptember 29-én „kelderás konferenciát” tartottak, és az előadások szövegét 1981-ben ki is adták, többek között például – az általam már említett – Rena C. Gropper (1981), Carol Silverman (1981b) és Matt T. Salo (1981) írásaival.

Gropper arról beszél, hogy mint antropológus, hogyan vizsgálta felül munkamódszereit, és hogy mennyi mindent tanult a cigányokkal kialakított kapcsolatainak köszönhetően. Silvermannél azt olvashatjuk, hogy amíg az amerikai



cigány férfi rendelkezik a jogi, törvénykezési és végrehajtói/büntető hatalommal, addig az asszonyok kezében van a gazdasági élet ellenőrzése, valamint a tabuk és rítusok betartatása. Salo szerint a cigányok úgy tudták megőrizni társadalmi-kulturális identitásukat, hogy rendkívül rugalmas alkalmazkodási stratégiákat voltak képesek megvalósítani gazdasági tevékenységeik során (Charlemagne 1982b).

És végül, hacsak szinte zárójelben is, de feltétlenül meg kell jegyezni, hogy ugyanerre az időszakra (az 1970-es évekre) esik annak a „cigányszociológiának” a kialakulása (Werner Cohn, Thomas Acton, Jean-Pierre Liégeois) is, amely kisebb-nagyobb mértékben az antropológia hatását mutatja (Piasere 1991e: 9).

Olyan művekre kell itt elsősorban gondolni, mint például Werner Cohn 1973-as *The Gypsies* című könyve. A berlini születésű szerző rendkívül személyes hangvételű műben foglalja össze azokat a tapasztalatait, amelyeket egyes észak-amerikai városokban (Montreal, New York, Seattle, Portland, San Francisco, New Orleans) és európai országokban (Francia-, Német-, Svéd-, Török-, Lengyelország, Jugoszlávia, Csehszlovákia, Magyarország, Románia, Bulgária, Szovjetunió) élő cigányokkal való találkozásai során szerzett (Vaux de Foletier 1973). Az így felvázolt cigány kultúrát összeveti az azt körülvevő többségi társadalommal (Porter 1975: 203).

Thomas Acton 1986-ban expliciten is kifejtette, hogy az etnikai identitás kutatása szükségszerűen egyfajta relativizmus felé vezette. Az *Études Tsiganes* által rendezett nemzetközi konferencián arról beszélt, hogy a kutatók által felállított kategóriák egyrészt a szerzők előfeltevéseiből, másrészt mindig azokból a tapasztalatokból származnak, amelyeket ők csak egy bizonyos társadalmi helyzetben, csak bizonyos cigány csoportok között szereznek (vö. Piasere 1989a: 106–107; Williams 1989a: 26; 1994b: 177). Acton azt állította (1989: 95), hogy ahelyett, hogy azokat mindenkire érvényesnek tartanánk, szüntelenül specifikus és *ad hominem* (testre szabott) megfontolások szükségesek, egy adott közösségnek címezve (vö. Roussille 1989). Szerinte éppen ez indokolja annak a kritikái attitűdnek a szükségességét, amelyet ő maga is – minden eddigi kutatónál szigorúbban és következetesebben – alkalmaz ciganológus kollégáinak műveivel szemben. És ez jellemzi nagy hatású, 1974-es könyvét is. A *Gypsy Policy and Social Change* „briliáns módon foszlatta szét” az „igazi” cigánynak, az egzotikus-indiai vándornak „az egyszerű lumpencsavargókkal szembeállított képzetét, és ezzel ellentétben a cigányok számára oly fontos független megélhetést hangsúlyozta” (Stewart 1994a: 22).



Jean-Pierre Liégeois 1976-as *Mutation Tsigane*-ja – amelyet eredetileg 1973-ban, doktori disszertációnak készített (Williams 1982b: 8) – Acton utóbb említett könyvéhez hasonlítható (Acton 1979: 232). A párizsi *Centre de Recherches Tsiganes* igazgatójának írásaiban a szociológus távolságtartása szintén egyfajta résztvevő magatartással ötvöződik (Piasere 1984d: 71). Nevéhez – és angol kollégájához – kötődik a cigánytanulmányoknak az az irányzata, amely egyfajta alkalmazott, egyben elkötelezett, politizáló formát mutat (Acton 1979: 238; Piasere 1991e: 9). Munkásságuk legfőbb célja a cigány csoportok politikai emancipációja (Piasere 1995a: 19).

2.5. A „VIRÁGZÁS” (1980-AS ÉVEK)

Az 1980-as évek kutatástörténetének felvázolására itt most még az eddigieknél is csak elnagyoltabb vonalakban vállalkozom. A mindenre kiterjedő, aprólékos bemutatás helyett elsősorban a főbb irányvonalak, tendenciák érzékeltetése lesz a következő fejezetek célja.

A sort Pavla Strukeljnek a szlovéniai cigányokról szóló könyve (1980) nyitja, amelynek alapjául 1964-től 1965-ig tartó tereptanulmányok szolgáltak (Lockwood 1981). A ljubjanai Néprajzi Múzeum etnológusa révén az antropológiai cigánykutatás egy újabb – eddig igen kevésbé ismert – területtel gazdagodott. Ez „történetünket” további elágazások felé vinné, én azonban itt most csak jelezni szeretném, hogy az 1980-as évek első felében született – és a következőkben (e fejezetben) tárgyalt – cigánytanulmányok sorát egy olyan mű nyitotta meg, amely – mivel szlovénul íródott – alig „kapcsolódott” azokhoz (talán egyedül Leonardo Piasere képez kivételt e téren).

És vajon hány olyan értékes cikk, egyetemi dolgozat van még, amelyeket nem csak nyelvi korlátaink miatt nem tudunk elolvasni, hanem mert létezésükről sem tudunk! A nyugat-európai cigányokról szóló legjobb etnográfiai eredetileg diplomamunkának készültek (vö. Acton 1979: 234). Például az olaszországi cigányokra vonatkozó ismereteink, mondja Piasere, 80%-ban egyetemi szakdolgozatoknak voltak köszönhetőek, függetlenül attól, hogy azokat kiadták-e vagy sem. Vannak kivételek, de megcáfolhatatlan, hogy Nyugat-Európában a cigányok kutatását – az általam bemutatott időszakban – az egyetemistákra testálták. Később azokat, akik jó munkaképességgel rendelkeznek, arra ösztönzik, hogy ne „ragadjanak le” a cigányoknál és utazzanak Afrikába, Délkelet-Ázsiába vagy



más „etnológiai paradicsomba”. Aparna Rao (1985a) ugyanilyen értelemben beszél tudományos marginalitásról. Nagyon kevés kutatót találunk, aki a diploma megszerzése után, vagy azt követően, talált egy többé-kevésbé alternatív kiadót, amely publikálja értekezéseit, vagy folytatná a munkát (Piasere 1989a: 101).

Ez a tendencia az 1980-as évekre is jellemző, de elődeikkel ellentétben az 1960-as évek tanonc-antropológusai közül jó néhányan cigánykutatással folytatták antropológiai munkásságukat (Piasere 1991e: 9). Ez egyúttal azt is jelenti, hogy műveik jobban ismertek, és legalább tudunk a nagy nyilvánosság számára kevésbé hozzáférhető írásaik létezéséről is.

Leonardo Piasere 1977–1979-ig Veronában és Verona környékén végzett több hónapos terepmunkát horáhánó cigányok között, akik a Délkelet-Európából (elsősorban – az akkor még létező – Jugoszláviából) Olaszországba érkező cigányok talán legnépesebb csoportját alkotják. Róluk – rokonsági rendszerükről (1980a; újraközölve: Piasere 1991f), termelő erőikről és termelési folyamataikról (Piasere 1980b; angol változat: 1987a) – jelentek meg az olasz antropológus első tanulmányai 1980-ban. Önálló monográfiáját (1985a) – amit majd alább tárgyalok – azonban egy későbbi, 1979 és 1984 között végzett terepmunka alapján írta meg az északkelet-olaszországi szlovén rom cigányokról (Rao 1987c: 1).

Szintén 1980-ban készül el Patrick Williams doktori értekezése, igaz, csak 1984-ben kerül kiadásra *Mariage Tsigane* címmel. Ez annak a kilenc évnnyi (1969–1978) mindennapos kapcsolatnak az eredménye, amelyet a szerző a Párizs keleti periferiáján letelepedett kelderás közösséggel kialakított (Piasere 1983b: 41; magyarul 1997j: 147). A francia kutató Matéo Maximoffnak, a híres írónak az egyik unokatestvérét vette el feleségül (Vaux de Foletier 1986: 54), egy romnyit, így esetében a résztvevő megfigyelés úgy történt, hogy nem ő ment a terepre – ahogy Williams szerette mondani –, hanem az jött őhöz.

Meghatározó jelentőségű könyvről majd még lesz szó; itt most csak a kronológiai sorrendiség kedvéért említettem. Az 1980-as évtized kezdetéhez köthető azonban Williams első publikációja is. A párizsi Cigánykutató Központ 1981-ben – Jean-Pierre Liégeois szerkesztésében – megjelentetett egy kiadványt a franciaországi cigányokról (*Les populations tsiganes en France*). Ennek egyik fejezetét, azt, amelyik a cigányok társadalmáról szól, Patrick Williams írta (1981).

Ugyancsak az évtized elején indul, bár 1981-ben még csak egyetemi dolgozatát írja a délkelet-franciaországi cigányokról az a Bernard Formoso, aki az 1980 és 1983 közti időszakban nemcsak az említett terület cigány közösségében végez



majd terepmunkát, hanem a piemonti szintóknál éppúgy, mint – a már említett – kelet-párizsi kelderásoknál is (Piasere 1989c: 1; magyarul 1997n: 163). Mindezek alapján írja meg *Tsiganes et sédentaires* című monográfiáját (1986b), amely azt a sort folytatja, amelyet eddig Patrick Williams *Mariage Tsigane*-jának 1984-es és Leonardo Piasere *Mare Romájának* 1985-ös megjelenésével felvázoltam, és amely Michael Sinclair Stewart *Daltestvéreikéig* vezet minket. Ez utóbbi antropológusnak a magyarországi rom cigányokról szóló doktori értekezése ugyanis 1987-ben készült el (Stewart 1987b), noha csak 1994-ben látott napvilágot (1994a).

Az utóbbi három monográfia (a megjelenés sorrendjében: Williams 1984a, Piasere 1985a, Formoso 1986b) közvetlenül Stewart doktori téziseinek előzményének tekinthető. Sőt, ezt a sort ki kell egészítenünk Judith Okely – fentebb már szintén említett – 1983-as könyvével is, amelynek hatását Stewart explicite is megfogalmazta (1994a: 22–24).

Mielőtt azonban e négy monográfiát bővebben is tárgyalnám, feltétlenül ki kell térni Nabil Sobhi Hanna tanulmányára (1982) és egy amerikai folyóiratnak, az *Urban Anthropology*-nak az összeállítására (Salo 1982).

Hanna elsőként végez résztvevő megfigyelést egyiptomi cigányok között (Hanna 1982: 3). 1982-es értekezése egyúttal az első olyan munka, amely a cigányság afrikai kontinensen élő egyik csoportját kulturális antropológiai szempontból tárgyalja. Könyve – amely hosszabb terjedelmében 1983-ban arabul, 1993-ban pedig németül látott napvilágot (az irodalomjegyzékben csak az utóbbi szerepel) – monografikus jellegű. A régiónak és lakóinak bemutatását a gazdasági élet, a házasodási szokások és a rokonsági rendszer, valamint a társadalmi kontroll (hogyan, a mindennapi tevékenységek során milyen szabályok érvényesülnek) elemzése követi. Külön fejezet tárgyalja a kultúra és az oktatás kapcsolatának a kérdését.

Bár Hanna azt írja konklúziójában, hogy az általa vizsgált népcsoport esete egy sajátos, egyedülálló dilemma (1982: 108), a cigányság más csoportjainak számára is az integrálódás vagy az elszigetelődés közötti választás – pontosabban: a kettő közötti egyensúly megtalálása – jelenti ez egyik legnagyobb problémát. Számos formában (például a gazdasági tevékenység során) kapcsolatban állnak a többségi társadalommal, ennek ellenére szeretnék különállásukat fenntartani. Éppen ez az, ami miatt Hanna írása is a többi cigánytanulmányhoz köthető (ld. pl. Gmelch 1975; Heusch 1966: 89; Kaprow 1982: 400; Okely 1991: 37; Piasere 1991c: 1–2; Reyniers 1986: 10–11; Reyniers – Williams 1990: 103–104; Silverman 1982: 395; Sutherland 1975b: 290; Williams 1982a: 315, 341).



Az *Urban Anthropology* tematikus számát Matt T. Salo szerkesztette. Az amerikai antropológus (akiről már az előző fejezetben bővebben volt szó) olyan – különböző nézőpontból megírt – tanulmányokat válogatott össze, amelyekben az a közös, hogy a központi kérdés mindegyikben a cigányok városi életmódhoz való adaptációja (Goode 1985: 5).

A gyűjteményes számban szereplő 5 tanulmány közül a Salo házaspár (Salo – Salo 1982) ethnohistóriai anyagokkal próbálja meg rekonstruálni az új-angliai romnicsel családok adaptációját 1850 és 1930 között, különös tekintettel a lókereskedésre, a létrehozott telepekre és a házasodási szokásokra.

Sharon Bohn Gmelch (1982) az angol önkormányzatok és a kormányzat cigánypolitikáját vizsgálja. Az 1982-ben meglévő táborok a vándorló népesség 40%-ának nyújtottak szállást, a fennmaradó 60% „sorsa” az állandó illegális táborozás és kilakoltatás (1982: 370). Gmelch értekezésének középpontjában az angliai nem-cigányok cigányképe áll, és – akárcsak 1975-ös könyvükben Adamsék (Adams – Okely – Morgan – Smith 1975) – ő is javaslatokat tesz a kormányzati szerveknek.

Az *Urban Anthropology* tematikus számának többi 3 értekezése – Patrick Williamsé (1982a), Carol Silvermané (1982) és Miriam Kaprowé (1982) – abban hasonlóak, hogy mindegyik egy-egy sajátos közösségben végzett etnográfiai esettanulmányon alapszik (Goode 1985: 5).

Patrick Williams azt a stratégiát mutatja be, amely a Párizs keleti külvárosában élő kelderások számára lehetővé teszi, hogy kapcsolataikban érzékeljék etnicitásukat. Jóllehet településmintájuk és gazdasági tevékenységeik őket is állandó kapcsolatban tartják a nem-cigányokkal, mégis egy ún. „láthatatlansági stratégia” segíti megerősíteni etnikus különállásukat (1982a: 315).

„Egyének szóba állhatnak a nem-cigány társadalommal, de a közösség nem. A sikert az garantálja, ha a cigányok észrevétlenek tudnak maradni, bizonysgául annak, hogy az őket körülvevő világnak és az általuk felépített világnak nincsen közös pontja” (1982a: 341).

Carol Silverman – noha az amerikai cigányokat vizsgálja, mégis, az eltérő etnográfiai jellemzők ellenére – Williamséhoz hasonló végkövetkeztetésre jut. A cigányok, mint írja, a többségi társadalomba vegyülve dolgoznak, utaznak, élnek. Napi kapcsolatban állnak a nem-cigányokkal olyankor, amikor például jövedelemért cserébe bizonyos szolgáltatásokat nyújtanak (jóslás, autószerelés), vagy éppen akkor, amikor készpénzért ők vásárolnak bizonyos anyagi javakat.



Autóikkal nagy távolságban bebarangolják a várost, étteremben esznek, mozikba látogatnak, áruházakban vásárolnak, élnek a kórházi lehetőségekkel, temetőparcellát vesznek, és egyáltalán: általánosságban elmondható, hogy részt vesznek a város életében. Mindazonáltal, az állandó kapcsolat ellenére, fenntartják társadalmi elkülönültségüket a nem-cigányoktól. Amikor belépnek a nem-cigány világba, a határán átjutva megőrzik saját integritásukat úgy, hogy megerősítik saját világnézetüket. Sőt, „láthatatlanok” maradnak a nem-cigány társadalom tagjai számára (1982: 395).

Miriam Kaprow tanulmánya szintén a többségi társadalomtól való különállással foglalkozik. Témája az állam és a proletarizálódás visszautasítása, ami például számos spanyol kisebbségre is jellemző (például a baszkokra, a katalánokra, stb.), valamint a botrányos hírnévre épülő szerveződés, ami úgy tűnik, hogy csak a cigányokra érvényes. A kisebbségeknek az asszimilálódást visszautasító magatartását és a marginális helyzet előnyükre való fordítását megtalálhatjuk a történelmi feljegyzésekben, de jellemző arra a mintegy 285 cigányból (74 család) álló közösségre, akiket a kutató az északkelet-spanyolországi nagyvárosban, Zaragozában tanulmányozott (1982: 400).

Az a fajta „makacs megtagadása a proletarizálódásnak”, amelyet az *Urban Anthropology* több tanulmánya – más európai és észak-amerikai cigány csoport példáján – bemutat, visszhangzik Judith Okely 1983-as könyvében (*The Traveler-Gypsies*) is (Salo 1984: 726). „A cigányok történelme egyben proletarizálódásuk tagadásának történelme is”, mondja monográfiájában (Okely 1983: 53). Munkájának alapjául az a 12 hónapos terepkutatás szolgált, amit az angol antropológusnő négy „vándorcigány-táborban” még – mint fentebb már említettem – 1970 és 1972 között végzett (Gmelch 1984: 5; Okely 1983: 39). Könyvének egyes részletei már korábban, 1975-ben megjelentek (vö. Okely 1983: vi). Nyolc évvel későbbi újraközlésüket részben az is indokolta, hogy az angol antropológusnő neve korábban nem mindig volt szerzőként feltüntetve (Okely 1994a: 47).

Judith Okely szerint a cigányok, és talán a többi elnyomott csoport is, olyan – Claude Lévi-Strauss (1966: 16–22) kifejezésével élve – *bricoleur*öknek [mindenféle apró munkát végző, „barkácsoló” (Baudrillard 1994: 58) személynek] tekinthetők, akik a legkülönbébb dolgokat képesek az őket körülvevő kultúrától átvenni (vö. Derrida 1995: 285), míg másokat elutasítanak. A többségi társadalom világszemléletének mindenhatósága érvénytelen a számukra. Újjáalkotott kozmológiájuk egy új és koherens világot jelent, még ha kívülről ez akár elképesztőnek tűnik is



(Hebdidge 1995: 183). E „rögtönzöttnek” vagy „összehordottnak” látszó struktúra (Hawkes 1977: 51), „amely az eredetihez képest akár ellenkező értelmű is lehet”, teszi lehetővé, hogy a cigányság mint független csoport létezhesen. A közösség tehát „nem passzív utánczója a többségi társadalomnak” (Okely 1991: 37).

Ezzel a koncepcióval Okely implicite Alfred Louis Kroeber 1948-as meghatározását eleveníti fel, aki e népcsoport elkülönültségét a nyugati civilizációban szintén abban vélte felfedezni, hogy a cigányság bizonyos kulturális elemeket átvesz, míg a többit leginkább elveti, sajátos ethoszt alakítva ki ezzel (Kroeber 1948: 279; vö. Piasere 1991c: 1).

Judith Okely – Carol Millerhez és Anne Sutherlandhez hasonlóan (és Mary Douglast is követve) – az elkülönülés egyik lehetőségét bizonyos, rontással összefüggő tabuk betartásában látja, amelyek nemcsak kifejezik, de egyben meg is erősítik az etnikai határt. Ezek a vélekedések, mint írja, nem egyszerűen csak arra irányulnak, hogy a nem-cigányokat rontóként határozzák meg, hanem ezzel saját belső tisztaságuk fenntartását is lehetővé teszik. Bizonyos szokások megtartásával a cigányok sértetlenül élhetnek nem-cigány területen. A tisztátalanságra vonatkozó vélekedések és a rontási tabuk betartása – mint a cigány identitás alapjai – olyan hétköznapi tevékenységekhez kapcsolódnak, mint amilyen az étkezés, a tisztálkodás, az élettér megszervezése vagy a tárgyak elhelyezése ebben a térben (Okely 1991: 37).

Okely strukturalista, illetve strukturalista-funkcionalista (Streck 1984: 98) elemzéseivel – amelyek leginkább könyvének 6. fejezetét hatják át (Gmelch 1984: 6), és ez jelent meg magyar fordításban (ld. 1991) is – nemcsak azt bizonyította be, hogy a rontási tabuk kiterjednek az állatok osztályozására, a testszimbolikára, a halálról kialakított képre, a tér felosztására (Tauber 1994: 18) stb., hanem azt is, hogy a cigányság világlátása nem vizsgálható önmagában, függetlenül a nem-cigány társadalom világlátásától. *Traveller* cigányokról szóló könyve nemcsak az első olyan mű, amelyet az angliai cigányokról szociálintropológiai szemlélettel írtak meg (Salo 1984: 725), hanem elindítója is annak a monográfia-sorozatnak, amelyet itt most röviden bemutatok.

Patrick Williams – mint azt már fentebb említettem – beházasodott a párizsi kelderásokhoz: 1969-től 2021-ben bekövetkezett haláláig (Pontrandolfo 2021: 9; Poueyto 2021: 1; Reyniers 2020: 4) élt velük. 1984-ben megjelent monográfiájának (*Mariage Tsigane*) alapjául az a 17 esküvő szolgált, amelyeken 1970 és 1977 között vett részt (1984a: 205, 207–208). A francia antropológus hangsúlyozza, hogy az



által vizsgálta párizsi kelderásokat ő csak egy meghatározott nézőpontból, személyes megfigyelései alapján írja le, valamint azt is, hogy a cigány társadalom csak helyi szinten ragadható meg (1984a: 185).

Williams doktori értekezésében a *mángimosz* (eljegyzés/lánykérés) bemutatására vállalkozik, mert ez egyrészt kiváló lehetőséget nyújt a szociális kapcsolatok majdnem teljes vizsgálatára, másrészt pedig azért, mert ezzel is azt az álláspontot erősítheti meg, hogy a cigány kultúra létrejöttében és fennmaradásában a házastársi kapcsolatoknak alapvető jelentőségük van (Piasere 1983b: 41).

Abban a közösségben, ahol Williams élt, a házassági rokoni kötelékek magukban hordják azt a lehetőséget, hogy a következő nemzedékben már leszármaszás szerinti kapcsolatokká alakuljanak át (vö. Piasere 1991j: 90–91). Következésképpen itt benősüléssel akár a nem-cigány is cigánnyá válhat, már amennyiben a továbbiakban rokonnak fog számítani.

Leonardo Piasere monográfiájával (*Mare Roma*) sikeresen valósítja meg nemcsak a tudományos precizitást, de azt is, hogy a népcsoport életét a maga eleven-ségében érzékeljük (Rao 1987c: 1). A szerző cinkossága a szlovén rom cigányokkal olyan mértékű, hogy „az olvasónak néha az az érzése, pusztán a szimpátia révén érti meg őket” (Williams 1987c: 20). Célja, mint mondja, annak leírására szorítkozni, hogy hogyan látják a „mi cigányaink” (*mare roma*) saját magukat és másokat, és hogy hogyan élnek a nem-cigányok között, megpróbálván elválasztani a mi magyarázatainktól azt, amit ők mondanak és tesznek (Piasere 1985a: 4–5).

Williams szerint az a mód, ahogyan a *Mare Roma* azt az állandó cserét bemutatja, ami a cigányokat körülvevő világ (társadalmi struktúra) és e cigányok saját világa (belső szerveződése) között működik, túllép egy monográfia célkitűzésein. A könyv egyrészt arról a folyamatról szól, amelynek során a cigányok „a világban létrejönnek”, másrészt arról, hogy „hogyan hozzák létre ők maguk ezt a világot” (Williams 1987c: 19–20).

Az olasz antropológus szerint a szlovén rom cigányok kategorikus imperatívusza [feltételen belső erkölcsi parancsa], hogy cigányok maradjanak a nem-cigányok között. E feladat megvalósításának egyik eszköze az endogámia [a nemzetségen vagy csoporton belüli házasság kötelezettsége], amelynek értelmében a cigányok elsősorban egymás közt „cserélik ki az asszonyokat”. A másik – legalább ennyire fontos – módszert Piasere (1985a: 143) *exo-ergia*-nak nevezi, ami a javaknak és a szolgáltatásoknak a nem-cigányokkal való kicserélését jelenti.



„A cigányoknak a nem-cigányok területén kell élniük, földrajzi értelemben; olyan kapcsolatot kell ezért kialakítaniuk velük, amelyet – legalábbis részben – pozitívnak kell, hogy tekintsenek még maguk a nem-cigányok is” (Piasere 1985a: 144). Az ilyen típusú – tehát a nem-cigányok által is szívesen látott – kapcsolatoknak az összességére vonatkozóan vezeti be Piasere a „gádzsikánó tőke” fogalmát, és ezzel „új megvilágításba helyezi a cigányok és a nem-cigányok kapcsolatát” (Williams 1987c: 23). Ezek tőkének annyiban tekinthetők, hogy a cigányok valóban képesek azok felhalmozására, örökségként való továbbadására, valamint újratermelésére. *Gádzsikánónak* pedig annyiban, amennyiben „olyan javak ezek, melyek csak a nem-cigányok számára bírnak értékkel, és amelyek csak a nem-cigányoktól származhatnak és csak ők képesek azokat értékelni” (Piasere 1985a: 144).

A gádzsikánó tőke részei változóak lehetnek, némelyikük elengedhetetlen, más részük keresett a cigányok körében. Ilyen például, ha valaki beszéli a nem-cigány nyelvet, ha megvannak a nem-cigányok szerint megfelelő papírai, vagy ha kedvező személyes kapcsolatot tud kialakítani egy olyan nem-cigánnyal, aki számít (ennek egyik lehetséges módja a keresztapaság). Ezeknek az előnyöknek a beszerzése nem mindig könnyű, és a cigányok aszerint is osztályozzák egy társuk ügyességét, hogy milyen mértékben tudja felhalmozni ezt a tőkét. Nem véletlen, hogy gyakran az a cigány emelkedik ki a helyi csoportból, aki az ügyességének köszönhetően több gádzsikánó tőkét volt képes megszerezni, mint a többiek.

A gádzsikánó tőke nem mindig ugyanazokból a kapcsolatokból áll; változik aszerint, hogy milyen fajta nem-cigányokkal él együtt az ember, és még egyazon nem-cigány társadalom különböző változatainak is függvénye. Változik tehát térben és időben is, a nem-cigányok igényeihez idomulva. Változik foglalkozások szerint, vagyis lényegében a szerint a gazdasági csereforma szerint, amit a cigányok – az adott időben és az adott helyen – a többi közül kitüntetnek (Piasere 1985a: 144–145).

Végül – a megjelenés sorrendjét követve – Bernard Formoso 1986-os könyvét kell még megemlíteni.

A *Tsiganes et sédentaires* (Formoso 1986b) szerzője nem szeretné művét monográfiának tekinteni, így bizonyos értelemben különbözik az előbb említett szerzők munkáitól. Bár ő is elvégezte a kulturális antropológia által megkövetelt résztvevő megfigyelést, könyvének állításait más szerzők kutatási eredményeivel



igyekszik párhuzamba állítani, azokkal megerősíteni. Azt vallja (1986b: 19), hogy ha egy monográfia típusú megközelítést követne, a reprezentativitás kérdőjeleződne meg.

A francia kutató szerint a cigányok a környezetükhöz alkalmazkodva alakítják ki (Karpati 1987: 42) gazdasági tevékenységeik különböző technikáit. Egyrészt leginkább az olyan munkákat részesítik előnyben, amelyhez kevés eszköz szükséges (a „szükséggazdaság” elve). Másrészt keresik és értékelik az ajándékot, függetlenül attól, hogy ezek természetes (vadászattal, halászáttal, illetve zöldségek gyűjtögetésével nyert) ajándékok vagy társadalmi helyzetekből származó (megtakarítás vagy alku által nyert) ajándékok (Formoso 1986b: 117). Ezek az elvek mindig a követelményekhez alkalmazkodva biztosítják számukra a függetlenséget, a mobilitást és a rugalmasságot. Ezek teszik lehetővé továbbá az „alkalmak keresését” (*chine*) és a „gyűjtögetést”, amelyek azt szolgálják, hogy a forrásokhoz minimális költségekkel jussanak hozzá (Piasere 1989c: 6).

A *Tsiganes et sédentaires* másik jelentősége, hogy a cigány/nem-cigány ellentét gazdasági alapjának megrajzolása után a gyermekek szocializációs folyamatát is bemutatja; azt a két világ közti szimbolikus szembenállás (vö. Formoso 1994: 134–135; Piasere 1986d: 34; San Román 1976a) újratermelődéseként értelmezi.

Ő is – akárcsak számtalan elődje – egy alapmintát keres, és ehhez Pierre Bourdieu francia szociológus „habitus” fogalmát (ld. pl. Bourdieu 1990: 52–65) használja (Formoso 1986b: 136). Értelmezésében „a mozgékony és a független (autonóm) működés” tekinthető „cigány habitusnak” (Piasere 1989c: 6).

Azok a képességek, amelyeket a cigány szülők a gyermekeiknek átadnak, minden szempontból koherensek azzal, amelyek gazdasági tevékenységeikhez (Formoso 1986b: 136) nélkülözhetetlenek. A „nevelhetetlenség” sztereotípiájával ellentétben tehát itt egy sajátos szocializációs folyamat érhető tetten.

3. fejezet



AZ EURÓPAI KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELŐFUTÁRAI

3.1. WLISLOCKI HENRIK RENESZÁNSZA NYUGAT-EURÓPÁBAN

Wlislocki Henrik (1856–1907) reneszánszát azért éli, mert kutatásai során közeli kapcsolatba került a cigányokkal, és mert nélküle a cigány kultúra nem írható le, írja Martin Ruch (1986: 197) tudománytörténeti doktori munkájában, amely az 1900-ig született, német nyelvű cigánytanulmányokat mutatja be. A közel 500 oldalas értekezésnek több mint 80 oldala a 19. századi tudóssal foglalkozik. Mindez érthető, hiszen Wlislocki Henriknek és terjedelmes munkásságának valóban központi és rendkívüli jelentőséget kell tulajdonítanunk a cigánykutatás történetében. Bár azt is hozzá kell ehhez rögtön tenni, hogy a tiszteletadás, ami járt neki, egyúttal a személye körüli legenda kialakulásához (is) vezetett. Empirikus munkamódszere egyfajta mítoszképződést indított el, ami már közvetlenül a halála után megfigyelhető.

Egy 1907-es nekrológ (Helmolt 1907: 1632) például úgy emlékezik meg róla, mint „a cigány lélek intim ismerőjéről”, aki kilépett saját kultúrköréből egy „mocskosnak és megvetettnek” tartott világ tanulmányozása érdekében. Ezekben a tudomány oltárán feláldozott években tanulta meg a cigány erkölcsi szokások féltve őrzött titkait, olyan makacs munkával áthatolva a hagyományos bizalmatlanság korlátain, amelyet korábban még senki sem végzett.



Ugyanakkor Ruch (1986: 197) arra is felhívja a figyelmet, hogy Wlislócki esetében egy ellentmondásos személyiségről van szó: cigányokkal kapcsolatos alapvető állításai egyszer romantikus elfogultságról árulkodnak, máskor arrogánsak, és munkáját, valamint munkamódszerét is ennek fényében kell megvizsgálni.

Kétségtelen, hogy Wlislócki sokat tett a nyelvészeti és folklórkutatások terén, és fáradhatatlanul dolgozott, ha arról volt szó, hogy meghallgassa az öreg cigányok halottbúcsúztatóit. Ugyanakkor azt is írta, hogy sok „börtöntöltelék” éppen a cigányok közül került ki, amiből számára az következett, hogy a cigányok jelleme nem örvendetes, mondja Hohmann (1982: 21–22), az első szerző, aki felhívja arra a figyelmet, hogy Wlislócki elítélő módon beszél a cigányokról. Ugyanakkor Hohmann (1982: 22–23) írja azt is, hogy figyelembe véve Wlislócki igazságtalan ítéletét, ami nélkülöz minden szimpátiát, felvetődik a kérdés, miért áldozta rengeteg idejét a cigánykutatásnak?

Ennek a kérdésnek mindazokban fel kell merülnie, akik Wlislóckit eredetiben olvasták, vallja Ruch (1986: 203). Szerinte eddig vagy az olvasmányok voltak nagyon hiányosak, vagy lehet, hogy az agresszív hangokat tudatosan nem vették figyelembe, mert ellentmondtak volna annak a megértő és intim képnek, amellyel korábban Wlislócki kapcsán találkoztak. Személyét és munkásságát a szakirodalom mind a mai napig egymásnak ellentmondóan ítéli meg. Ahogy erről már a 2.2. fejezetben is írtam, az egyik oldal (például Jiri Lipa, Szegő László) „ártalmas áltudós” képe áll szemben a másik oldal (például Erdős Kamill, Vekerdi József) „jelentős cigánykutató” képével.

Mindenképpen alapos forrásfeltárásra és szövegkritikára lenne szükség ahhoz, hogy a kérdésben igazságot tehessünk. Minden bizonnyal nagy segítséget jelentenének azok a hátrahagyott iratok és levelek, amelyek segítségével talán többet megtudhatnánk Wlislócki életéről. Ezeknek a forrásoknak a keresése erdélyi irattárakban eddig sikertelen volt. A szegedi József Attila Tudományegyetem könyvtárában őrzött Herrmann Antal-hagyatékban azonban megtalálható 178 olyan levél, amely vagy Wlislóckitól vagy valamelyik családtagjától származik (Ruch 1986: 207). Ezeket Joachim S. Hohmann adta ki, 1994-ben (ld. Wlislócki 1994).

A holland Wim Willems, aki *In Search of the True Gypsies* című könyvének Wlislóckiról szóló fejezetében alapvetően Martin Ruch disszertációjára épít, igyekszik pontosan meghatározni az erdélyi kutató terepmunkáinak időpontjait.



Arra a következtetésre jut, hogy Wlislocki „csak” néhány hónapot töltött a cigányok között 1883 nyarán, és ezt „csak” néhány hét követte 1886 telén (Willems 1997: 183).

Wlislocki terepmunkája ettől függetlenül mégis vitathatatlan. Azt is hozzá kell azonban tenni, hogy nem egyedülálló, hiszen Michael Ivanovitch Kounavine „megelőzte” őt, és talán Sigismondo Caccini is. Előbbi 1840-től 1876-ig folytatott kutatásokat, a cigányokkal együtt vándorolva, ennek során 123 mesét, 80 hagyományt és legendát, valamint 120 kisebb cigány költeményt gyűjtött (ld. Sampson 1907: 7–8; vö. Elysseeff 1890a, 1890b). Utóbbi 1872-ben (15 évesen!) kezdte el tanulmányozni a rozengró szintókat. Nem tudni, hogy ekkor rendszeresen felkereste-e a táboraikat, de 1893-ban már jól ismeri őket, és az ezt követő 20 éven keresztül tartotta velük a kapcsolatot (Piasere 2001a: vii).

Wim Willems (1997: 194) már említett könyvének egyik lábjegyzetében szereztet tudomást arról, hogy a német Kirsten Martins-Heuss tervezte, hogy ír egy életrajzt Wlislockiról, de ebben halála megakadályozta. Így a kulturális antropológiai cigánykutatások előfutárának 1990-es évekbeli nyugat-európai reneszánszát Joachim S. Hohmann mellett csak Leonardo Piasere reprezentálja.

Az olasz kutató Wlislockit egy franciaországi konferencián az első, cigányokkal foglalkozó szociálandropológusnak nevezte (Piasere 1994b: 197), és ezzel kapcsolatos tanulmánya, amellyel explicite Wlislocki Henrik emléke előtt tisztelgett, a franciaországi *Études Tsiganes*-ban 1994-ben meg is jelent. Piasere mindezt nemcsak (vagy nem kifejezetten) Wlislocki terepmunkás hírneve (legendája?) miatt írta, hanem saját konkrét empirikus elemzéséhez is felhasználta a Wlislocki által gyűjtött adatokat, aki a téma tökéletes ismeretében – még ha hiányosan is, de – elsőként állította össze egy erdélyi cigány csoport rokonsági terminológiáját (ld. 1890a: 63–64). 80 évnek kellett utána eltelnie – írja Piasere (2000a: 395) –, hogy valamely más kutató egy cigány csoport terminológiai rendszerét újra feldolgozza (ld. Cohn 1969). És ehhez hasonlóan Wlislocki közléseit hívta segítségül az olasz kutató a cigány jelekről szóló tanulmányában (Piasere 1995d) is, amelyeket alapvető kiindulási és összehasonlítási pontnak tekintett. Szerinte a Wlislocki által gyűjtött adatok – például óriási dal-, ballada- és eposzgyűjteménye – azért maradtak évtizedekig „enigmatikus homályban”, mert nem határozta meg sohasem munkamódszerét, „személyes forrásait”, gyakran általánosította minden Balkán-vidéki cigányra azt, amit esetleg egy-egy jellegzetes csoportnál figyelt meg, ráadásul nem törekedett arra, hogy azokat elkülönítse a szóbeli állításoktól (Piasere 1995d: 95).



Az, hogy ma WlislOCKI „reneszánszát éli”, részben azért lehetséges, mert a tudomány mai álláspontja szerint pusztán azért, mert mindazt, amit WlislOCKI a 19. század végén bizonyos cigány csoportokról lejegyzett, azóta sem tudta senki sem megerősíteni, még nem jelenti azt, hogy az ne lett volna tényleg igaz. Mind a mai napig nem volt senki sem, aki ugyanazokat a csoportokat tanulmányozta volna, akikkel WlislOCKI együtt élt. Ismereteink előrehaladtával pedig úgy tűnik, hogy a közvetett bizonyítékok nem cáfolni, hanem inkább megerősíteni látszanak a legendás kutató állításait. Az a cigány panteon például, amelyről WlislOCKI az egyik könyvében ír, nagyrészt megfelel az abban a régióban élő parasztok panteonjának, akiről ma a román etnológusok írnak. És nem a cigány népcsoportok sajátossága-e, hogy kultúrájukat a helyi nem-cigányok kulturális elemeinek felhasználásával építik fel, ahogyan ezt már számos szerző kimutatta?

Valószínűleg Joachim S. Hohmann is úgy gondolta, hogy kevésbé valószínű, hogy WlislOCKI egymaga találta volna ki mindazt, amit könyveiben közzétett, amikor 1994-ben arra szánta el magát, hogy – közel 300 oldalas terjedelemben – újra megjelentesse a 19. századi kutató német nyelvű, többnyire csak nehezen hozzáférhető folyóiratokban és gyűjteményekben megjelent tanulmányait (ld. WlislOCKI 1994).

A kortörárik (a WlislOCKI által tanulmányozott cigányok) létezésében kételkedőknek hadd említsek meg két párhuzamot. Azok a bolgár cigány csoportok, akiket jó hetven évvel ezelőtt az angol Bernard Gilliat-Smith (alias 'Petulengro', 1915–16) leírt, ma már nem léteznek (Marushiakova 1992: 98). Ehhez hasonlóan eltűntek az ún. rozengró szintók is, akik a 18. században még Közép-Olaszországban éltek, de aztán nyomuk veszett. Utóbbiak emlékeire azonban Leonardo Piaserének sikerült rátalálnia. Egy 1996-os olasz tanulmányában részletesen elmeséli, hogy milyen út vezette idáig, és hogy 1993 egy forró júliusi reggelén a Jesi-i Történeti Archívum és Könyvtár „Colocci Vespucci Archívumában” hogyan érte a vilámcsapásszerű felismerés: kezében tartja annak bizonyítékát, hogy a rozengró szintók valóban léteztek (Piasere 1996c: 123–124). Sigismondo Caccini kiadatlan rozengró szintó/olasz szótárának kéziratában maradtak fenn, ha másképp nem is.

Mi még nem tártuk fel kellő alapossggal mindazt, ami a rendelkezésünkre áll, és nem lertünk rá sok mindenre, ami WlislOCKIval kapcsolatos. Wim Willems (1997: 194) hívja fel egy lábjegyzetben a figyelmet Martin Ruch (1986: 347) egyik lábjegyzetére, miszerint WlislOCKI egyik leveléből az derül ki, hogy élete során naplót vezetett. És arra is, hogy létezett „valamilyen hagyaték”: van olyan,



Herrmann Antalhoz írott levél, amely Wlislocki hagyatékát is megemlíti. Alfred Wlislocki Herrmann Antalhoz azért fordult, hogy óvja őt attól, hogy ami maradt, azt Wlislocki feleségére, Fanny asszonyra hagyják. Az azonban, hogy pontosan mi történt, ma már nem állapítható meg (Ruch 1986: 234).

Annyi bizonyos, hogy a mai napig Wlislocki Henrik egyetlen kiadatlan kézírata sem került elő. És nagy a valószínűsége, hogy több anyag valóban nem maradt fenn, hiszen Herrmann Antal biztosan publikálta volna azokat az akkoriban ismert folyóiratokban. A *Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft*-ban (1897a), az *Österreichisch-Ungarische Revue*-ben (1897b) és az *Am Urquell*-ben (1897c) megjelent utolsó publikációk Wlislocki tudományos és publicista tevékenységének végpontját jelentik. Később még dolgozott a „Világtörténelem” számára (ld. Wlislocki 1905, 1907), ebből arra lehet következtetni, hogy betegsége ellenére néha voltak olyan kedvező órái, amikor világosak voltak a gondolatai. Azt azonban nem tudjuk, hogy pontosan milyen betegségtől szenvedett. Ez a rejtély éppen úgy fennáll, mint néhány nyomkereső azon feltételezése, mely szerint valamely archívum vagy könyvtár szegleteiben valószínűleg még található olyan rejtett kincsek, melyek új megvilágításba helyezik Wlislocki életét és munkásságát: jegyzetek, feljegyzések, levelek és – mindenekelőtt – kéziratok. Lehetséges. Egy dolog azonban biztosan nem fog megváltozni: Wlislocki Henrik a cigánykutatások történetének egyik megkerülhetetlen alakja. Tanulmányait megélt tapasztalat alapján írta. A kor és az életkörülmények arra kényszerítették, hogy szinte kitaszítottként éljen. És mégis volt mersze azt állítani, hogy a cigányokhoz fűződő kapcsolata a legszerencsésebb dolog, ami csak történhetett vele. Lehet, hogy azért hallgatott a cigányokhoz fűződő barátságáról, mert sátraikban és barlangjaikban, tábortüzeknél több jóindulatot kapott, mint bárhol máshol a világon? (Hohmann 1994b: 50–51.)

3.2. AZ OLASZORSZÁGI KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELSŐ ELŐFUTÁRA: SIGISMONDO CACCINI

A szakirodalomban gyakran megtalálhatók a cigányok eltűnésére, a többségi társadalomba való beolvadásukra vonatkozó elképzelések, ugyanakkor ezzel párhuzamosan e népesség számának folyamatos növekedéséről is olvashatunk.



Hogyan lehetséges, hogy nem asszimilálódnak, miközben asszimilálódnak, hogyan maradnak fenn Európa cigány csoportjai, miközben a nem-cigány társadalom sok évszázadon át többféle módon is megpróbált (és a mai napig próbál) tőlük egyszer és mindenkorra megszabadulni? Ennek a kérdésnek a megválaszolása meghaladja ennek az írásnak a kereteit, az azonban perdöntő, hogy hogyan határozzuk meg a „kultúra” fogalmát. Ha azt olyan valaminek gondoljuk, ami az emberért van, és nem fordítva, tehát nem az ember a kultúráért, akkor úgy tűnik, hogy a cigányok (a cigány kultúrák) azért léteznek, mert funkciójuk van. Azok az egyének azonban, akik révén ez megvalósul: halandók. A cigány kultúrákat létrehozók és fenntartók nem örökéletűek. És éppen így a cigány kultúrák sem örökre meghatározott, állandó struktúrák. Ha ez így van, könnyen lehet, hogy az, ami esetleg eltűnésnek látszik, valójában egy átalakulás. Előfordulhat, hogy bizonyos csoportok, egyes cigány kultúrák kihaltak és kihalnak, mint ahogy az is, hogy újabbak születnek. Egy szüntelen változás folyamataként és funkcionalista nézőpontból tételezve a cigány kultúrákat, az „eltűnés” és a „beolvadás” fogalma más értelmet kap. Az egyes cigány csoportok identitását vizsgáló megközelítés a segítségünkre lehet, ahogy azt Leonardo Piasere (1996c: 122) is javasolja. Az olasz antropológus Elena Marushiakova tanulmányát (1992) idézi, amire éppen az előző fejezetben én is utaltam. És bár Piasere a bolgár kutató nő értelmezését alapvetően elhibázottnak tartja, szerinte észrevétlenül éppen az terel minket a helyes útra, hogy történelmi perspektívából szemlélve feltárulhatnak a cigány identitások lehetséges változásai.

Az előző fejezetben már elmeséltem, hogy hogyan sikerült bizonyítékot találnia (és ennek nyomán korábbi elgondolását revideálnia) Leonardo Piaserének a Jesi-i Történeti Archívumban arra, hogy a rozengró szintók a 18. század közepén valóban léteztek Közép-Olaszországban. Az itt őrzött anyagokat M. Cristina Colocci Vespucci, a híres cigánykutató Adriano Colocci lánya adományozta ennek az archívumnak, köztük Sigismundo Caccini sohasem publikált rozengró szintó/olasz szótárának kéziratát is. Ez őrizte meg a legteljesebb mértékben a rozengró szintókat (nyelvük elemzését ld. Meli 2019) az utókor számára, és a *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti*ben (ld. Caccini 2001) való közzétételével az valósult meg 100 éves késéssel, amire annak szerzője egész életében vágyott (Piasere 2001a: vii).

Ki volt Sigismondo Caccini, vagy ahogyan származására utalva magát nevezte, Sigismondo Ujfalussi, vagy Uifalussi Caccini, kézíratainak aláírásaiban



pedig *Cus, kral kataro shinte* („Cus, a szintók királya”)? Ha hihetünk a saját szavainak, 1857. december 21-én született Mantovában (ami akkor a Habsburg Birodalom része volt), és otthagyták a város lelencházában (Piasere 1996c: 134). Colocci (1910: 151) egy magyar cigány asszony és egy olasz apa gyermekének mondja, és maga Caccini is többször utal indirekten ilyesmire, de ez mindenképpen bizonytalan marad, akárcsak a cigányokhoz való vér szerinti kötődése (Piasere 1996c: 135).

Egy Coloccinak küldött levelében az olvasható, hogy 1872-től állt kapcsolatban rozengró szintókkal. A legsötétebb nyomorban köztük élve ismerte meg „valódi történetüket”, írta 1894 körül, és megtanulta a nyelvüket is (Piasere 2001a: vii). Valószínűleg Colocci-val való megismerkedésének hatására vált szenvedélyévé az archívumokban és könyvtárakban való kutatás (Piasere 2001a: viii–ix). Egy modenai könyvtáros, Augusto Boselli ezt meg is örökölte egy levélben, amit Alessandro Giuseppe Spinellinek írt, aki egyik tanulmányában közzé is tette azt (ld. Spinelli 1909: 106–108). Ez az egyetlen fennmaradt leírás Cacciniről:

„Nagy ritkán bukkant csak fel, egy mindig nedves és szakadt vászontáskával, amiben csupán cigány/olasz szótárának a kéziratai és néhány koszos rongy volt. [...] Mindig csak néhány napig maradt Modenában, de amíg ott volt, mindennap 9-től 5-ig, az egész nyitvatartási idő alatt a könyvtárban ült, és nyelvtanokat, szótárakat, történelmi és régészeti témájú könyveket tanulmányozott. És a reggeli?... Űri szokás, és gyenge gyomorra vall! Mi szükség van reggelire, ebédre és vacsorára, az étkezés szigorú időpontokhoz kötésére az egészséges életmód nevében? Gazdagok passziója... Előfordult, hogy [...] úgy érkezett meg pontban reggel 9-kor [...], hogy előtte egész álló nap és éjszaka folyamatosan gyalogolt és koplalt, de a szenvedésnek a legkisebb jelét sem mutatta barna és büszke ábrázata: csak egyetlen gondolat foglalkoztatta, csak egyetlen cél vezérelte, hogy végre a kezébe vehesse a könyveket [...] Amikor [...] adtam neki némi pénzt, hogy egyen már valamit, azt méltóságteljesen, de ugyanakkor könnyed hanyagsággal elfogadta, majd a rendkívül erős férfi valóban kiment a könyvtárból, de csak azért, hogy öt perc múltán tisztán, jólfésülten, borotváltan, pödört bajusszal és teljesen elégedett ábrázattal jelenjen meg újra. A pénzt borbélyra költötte! »És mi lesz az évessel?«, kérdeztem, mire azt válaszolta: »Ráérek még arra. Majd csak találkozom vándorcigányokkal, akik meghívnak egy tányér levesre, vagy majd a bejárat előtt előadok valami bűvészmutatványt, vagy bemutatok néhány szaltót, és majd abból a pénzből eszem valamit. Most tisztálkodásra volt szükségem«.



Udvariasan, sőt majdhogynem urasan viselkedett. Lassan, tisztán és kellemes hangon, kifejező, de soha nem modortalan mimikával beszélt. Sovány volt, magas és napbarnított. Haja és bajusza ébenfekete, szeme fekete, tekintete rendkívül élénk [...]

Magányos volt. Soha nem akart csatlakozni egyetlen csoporthoz sem, mindig egyedül utazott, nem voltak rokonai, soha nem viselt volna el semmiféle felsőbbrendű hatalmat vagy hasonló kötődést. Azt mondta, hogy tanulmányait mind Adriano Colocci márkinak szánja. Büszkén mutatta nekünk a márki neki írt leveleit, amiket féltve és örömmel őrzött.”

Caccini neve nem volt teljesen ismeretlen a cigánykutatók előtt, hiszen 1911-ben kiadott egy 35 oldalas kis könyvecskét a cigányokról (*I Romi. L'ultima parola sugli zingari*), de csak ez az egy írása volt az, amit nyomtatásban láthatott megjelenni. Talán jogosan a szemére vethető, hogy közvetlenül szerzett információit könyvekből merített adatokkal keveri, mégis tény, hogy éveken keresztül tanulmányozta, leírta és újra meg újra feldolgozta a főként Toscanában és Umbriában élő rozengró szintók nyelvét. A 2001-es *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti* legnagyobb részét ezeknek a nyelvészeti kutatásoknak az eredményei teszik ki (Caccini 2001: 7–209), de szerepelnek benne egyéb, Caccini által gyűjtött információk is a rozengró szintókról (Caccini 2001: 205–225). Eszerint tagolódik a kötet két részre.

Az első rész egy sajátos nyelvtanból (7–33), egy igen gazdag cigány/olasz szótárból (35–89), Caccini etimológiai magyarázataiból (177–193), szólásmondásokból (195–200) és egy meséket közlő fejezetből áll (201–209). Mindez még kiegészül egy olasz/cigány szótárral is (91–175), amit Michel Barontini kreált az eredeti cigány/olasz szótár megfordításával és a többi szövegben megtalálható szótárakkal. Ő volt az, aki ezt a nyelvészeti anyagot gondozta, aki átírta és rendszerezte a gyakran önmagát ismétlő és ellentmondásos kéziratot, célja azonban nem a források helyesbítése, kritizálása vagy értékelése volt, hanem kizárólag az anyag koherens, lehetőleg ismétlődések nélküli és könnyen hozzáférhető formában való bemutatása, szándékosan ragaszkodva az eredeti szöveghez (Barontini 2001: 3). Piasere (2001a: x) is hangsúlyozza, hogy ez a könyv Sigismondo Caccini alkotása, ő és Barontini csak az előszókat írták, és rendszerezték, olvashatóvá tették a kéziratokat.

És mi az, ami a rozengró szintókról így fennmaradt?

Caccini nem volt etnográfus, magát mindenekelőtt nyelvésznek tartotta, másodsorban is legfeljebb „csak” történésznek: írásai nem sok adatot tartalmaznak



a szintók életéről (Piasere 2001a: viii). Igaz, amikor cigány szótárának egyes tételeinél – Mondino neve alatt – megosztja az olvasókkal saját tapasztalatait, vagy még kiadatlan történelmi információkat közöl, valamennyire bevezet minket az ő szintóinak a világába. A szavak által közvetített jelentések pedig részben azt a társadalmat is magukban foglalják, amelyik az adott nyelvet beszéli. Hogyan lehet azonban ezzel a módszerrel megragadni egy-egy pillanatot, még ha csak átmenetileg is, hogyan lehetne belemerülni az életükbe, megérteni a gondolataikat, várakozásaikat, osztozni az iróniájukban, teszi fel a kérdést Piasere (2001b: 213). És válaszol is rá: ezek mind olyan tartalmak, sok mással együtt, amit egy szótár sohasem fog hozzáférhetővé tenni a számunkra. Ezt próbálja meg orvosolni a *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti* második, kisebbik részének első fejezete (225–245), amely az összes olyan részt közli Caccini – fentebb már említett – *I Romijából*, ami a rozengró szintókra vonatkozik, kivéve azokat a részeket, amelyekben a szerző már-már fantasztikus tudományos ábrázolásokba veti bele magát.

Az itt közölt anekdoták és feljegyzések révén szinte személyes ismerőseinkké válnak azok a férfiak és nők, akikkel Caccini együtt élt, vagy akikről tőlük halott. „Találkozhatunk” például Olimiával, aki ügyesen bánik a gádzsókkal (238), az erőszakos Ciceronnal (233–234), vagy Carlival, akinek a kutyája meg tudja állapítani, hogy egy idegen szintó, rendőr vagy gádzsó (240). És ott van a szeretett Elda, a „kivételes szépségű lány, a szerző társa és felesége”, akinek a meggyilkolásáról mindössze néhány szóval értesülhetünk (233).

Az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások előfutárának leírásai mindenféle idealizálástól mentesek, ahogyan erre Piasere (2001b: 219) is rámutat. Azok egyik erényének azt tartja, hogy a kirajzolódó anarchiában a szerzőnek sikerül mégis megragadnia a közösség belső szabályszerűségeit, és bemutatnia egy olyan, tipikusan „vezető nélküli” társadalmat, mint amelyet később Edward Evans Evans-Pritchard (1940: 181) az afrikai nuerekről is leírt, és amely az antropológiai szakirodalomban az *acephalous* társadalom klasszikus példájává vált. Az is jól látható, hogy a rozengró szintók nemcsak a saját világukban léteztek, hanem „benne éltek” a nem cigányok történelmében is. Van, aki Garibaldi seregébe állt, aztán néhány nappal később nyoma veszett (Caccini 2001: 228). Van, aki a szocializmus híve lett (Caccini 2001: 239) stb.

Caccini munkásságának másik területe a cigányok történetével kapcsolatos levéltári kutatás volt. Az ezekre vonatkozó feljegyzésekből állította össze a Jesi-i



Colocci Vespucci Archívumban található kéziratokból Leonardo Piasere a *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti* utolsó, rövid fejezetét (247–250). Szinte kizárólag apró hivatkozásokról van szó, amelyeket Caccini Adriano Colloccinak írt leveleiből válogatott ki az olasz antropológus. Valószínűleg mindezek csak egy kis részét képezik mindannak, amit Caccini eredetileg összegyűjtött, hiszen nemcsak a – fentebb már említett – modenai könyvtárat látogatta, hanem Ferrara, Capri, Mantova, Bologna, Imola, Siena, Orniето és Urbino levéltárait is. Úgy tűnik, ő volt az első Olaszországban, aki szisztematikus levéltári kutatásokat végzett a cigányokkal kapcsolatosan (Piasere 2001b: 222).

Piasere itt is csak arra szorítkozik, ami az egész kötet szerkesztési elve: úgy közölni az adatokat, ahogyan azok Caccini írásaiban megtalálhatók. Azok – hasonlóan más európai feljegyzésekhez – egy erősen konfliktusos viszonyt tükröznek a cigányok és a nem cigányok között: halál, akasztások, felnégyelések, vádemelések, esetleg, ha jól mentek a dolgok, akkor belépési engedélyek olyan területekre, ahol a cigányok már amúgy is jelen voltak, és ahol a tiltások ellenére is ott maradtak a következő századokra (Piasere 2001b: 223).

Caccini – utolsó rendelkezésre álló adataink szerint – 1913-ban szegényen, epilepsziától gyötörve, félvakon és félsüketen egy idősek otthonába került szülővárosában, Mantovában. Egy év múlva, 1914-től – akárcsak a rozengró szintók – eltűnik a szemünk elől, kézírataival együtt. Míg azonban az utóbbiak előkerültek, és nagy részük a *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti*-ben meg is jelent, Caccini személyét továbbra is – talán örök – homály fedi. Nem tudunk róla, hogy élnének még valahol rozengró szintók, kultúrájukat azonban őrzik a szavak, jól lehet senki sem emlékszik arra, aki azokat egykor lejegyezte.

4. fejezet



A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELSŐ FRANCIAORSZÁGI EREDMÉNYEI

4.1. AZ 1960-AS ÉVEK: PHILIPPE LEMAIRE DE MARNE ANTROPOLÓGIÁJA

A franciaországi kulturális antropológiai cigánykutatások kezdete Philippe Lemaire de Marne nevéhez köthető. E kutató volt az első olyan antropológus, akinek Franciaországban élő cigányokról tanulmánya jelent meg (Lemaire de Marne 1966).

A francia kutató három, 1967-ben megjelent írásának ismertetésétől itt most eltekintek, mivel azok nem a szigorúan vett témánkhoz kapcsolódnak (nem a Franciaországban élő cigány csoportok antropológiai vizsgálata a tárgyuk). Az első (1967a) egy általános értekezés a cigányokról. A második (1967b) egy recenzió Luc de Heusch 1965-ös, *A la découverte des Tsiganes. Une expédition de reconnaissance* (1961) című könyvéről. Ez utóbbi mű egy Párizstól Athénig és Konstantinápolyig tartó utazás története, nem pedig egy antropológiai módszerrel végzett kutatásé. A harmadikban (1967c) Marne V. J. Sanarov *Chez les Bedoni de la ville de Tioumen* (1967) című tanulmányához fűz megjegyzéseket, tehát ebben az esetben – még ha kelderásokról van is benne szó – egy Oroszországban élő csoport a témája.

Lemaire de Marne (1966: 320) a franciaországi cigányoknak három nagy csoportját különbözteti meg. A legtöbben a szintók (vagy más néven: mánusok) vannak. A zsitánok (spanyol cigányok) elsősorban Franciaország déli részén élnek. A rom



cigányok alkotják a legkisebb lélekszámú csoportot, és Franciaországban elszórva élnek. (A franciaországi cigány csoportokról ld. még a Patrick Williams munkásságát tárgyaló fejezetnek a III., „Kultúra” című részében, a nyelv kapcsán kifejtetteket.)

A francia kutató tanulmánya ez utóbbi csoporttal, annak is csak az egyik alcsoportjával foglalkozik. Mielőtt azonban azt pontosan kijelölné, röviden elhatárolja a rom cigányokat az előbb említett másik két csoporttól. A franciaországi rom cigányok, mondja, elsősorban abban térnek el a másuktól és a zsitánoktól, hogy nyelvük az ún. rom cigány (vlah) nyelvcsaládhoz tartozik, mivel az egy hosszúra nyúlt havasalföldi és moldvai tartózkodás eredménye (Formoso 1986b: 15). Továbbá abban, hogy elsősorban fémmegmunkálással foglalkoznak, valamint abban, hogy náluk a nők „hosszú, élénk színű ruhát hordanak és hajukat férjhezmenetelüktől kezdve kendővel fedik (az idősebb asszonyok haja mindig be van fonva)” (Lemaire de Marne 1966: 320).

Lemaire de Marne először 1960 májusában került kapcsolatba rom cigányokkal, amikor több párizsi családdal a Saintes-Maires de la Mer-i hagyományos zarándoklatra indult (Lemaire de Marne 1966: 319). Erre minden évben május 24–25-én kerül sor (tehát nem a szeptemberi Mária-napon, ahogy Choli [1994: 11] állítja). A cigányoknak 1935 óta szabad az ünnep nyilvános egyházi rítusain részt venni, illetve külön körmenetet tartaniuk Szent Sára szobrával. 1953 óta vesz részt a papság is ezen a körmeneten, amelyet addig csak egyszerű népszokásnak, helyi látványosságnak tartottak. Korábban a cigányokat – akik az ünnep alkalmával tömegesen özönlöttek a templomhoz – csak a templom kriptájába engedték le, innen származott az a sok legenda titkos rítusaikról, amelyeknek a plébániai levéltárak feljegyzéseiben is nyomára lehet bukkanni (ld. Barthelemy 1992: 172; Colinon 1975: 58; Starkie 1939: 19).

1966-os tanulmányának megírásáig a francia kutató folyamatos terepmunkát végzett ennek a közösségnek a tagjai körében, amely a Franciaországban élő rom cigányok három alcsoportja – a csurárik, a lovárik és a kelderások (1966: 321) – közül a kelderásokhoz sorolható. Ez a közösség leginkább letelepedett életmódjával tér el a másik két csoporttól.

A kelderás csoport annak részét képezi, amelyet a cigányok „második hullámának” nevezhetünk Közép- és Nyugat-Európában. Az első hullám csoportjai (például a zsitánok, a szintók, a romungrók) a 15. századtól érkeznek: lassan letelepednek, vagy legalábbis redukálják vándorlási területeiket (Hajdu 1964: 141). A második hullám cigányai hosszabb ideig a balkáni országokban (és különösen



Romániában) időznek, és csak a 18. századtól kezdve érik el Európa többi részét. A kelderások vándorlásainak központja a 19. század második felében valószínűleg az orosz síkság volt, innen sugároztak szét Közép-Ázsiába és az európai országokba. Közvetlenül az első világháború előtt jelentős vándorlás indult meg Nyugat-Európa és Amerika felé (Hajdu 1964: 142). A Párizs környékén élő, Oroszországból származó csoport (Lemaire de Marne 1967c: 13) 1941–1944 táján telepedett meg Montreuil-sous-Bois-ban (Maximoff 1961: 109), ami mára a világban élő kelderások „fővárosa” lett. És noha – mint Lemaire de Marne (1966: 325) írja – a távozók száma csökken, a látogatók egyre többen és egyre több helyről érkeznek. Csupán 1966 első nyolc hónapjában Németországból, Észak-Amerikából, Dél-Amerikából, Angliából, Spanyolországból, Olaszországból, Portugáliából és Svédországból érkeztek ide kelderás rom cigányok. Minden egyes család saját házában fogadta leszármazás szerinti, illetve házasságon alapuló rokonságát. Egymást követték a vendégek tiszteletére rendezett ünnepek más-más családoknál, így erősítve a már letelepedett csoport társadalmi összetartozását.

A francia kutató a kelderás rom cigányok rokonságának tanulmányozása során arra a következtetésre jut, hogy azok házasságait a hipergámia jellemzi. Egy kelderásnak lehetősége van egy másik alcsoportból vagy más csoportból kérni fiának feleséget, de lányát nem adja csak egy másik kelderásnak (1966: 323). Ebből az is következik, hogy bizonyos családokban – ahol nem akarják „idegenbe adni” lányukat és ezért „nem is kapnak idegen feleséget” – „meglehetősen súlyos endogámiát találunk”. A francia antropológus ebből azt a további megállapítást vonja le, hogy a cigány társadalmi szerkezet a kasztrendszerekéhez hasonlatos, amelyben minden csoport egy kasztot alkot, minden alcsoport egy alkasztot. A szintók, a rom cigányok és a zsitánok – mint különböző kasztok – teljesen idegenek egymástól, de „a nők áramlásából” adódóan mindegyikükben hierarchizált alkasztok vannak jelen.

Lemaire de Marne álláspontját kritizálta 1984-ben Patrick Williams. Doktori disszertációjában a megfigyelhető helyzettel szembesíti Marne (a) hipergámiát és (b) hierarchiát tárgyaló pontjait.

- a) Williams (1984a: 270–271) szerint a lováriknak és a csuráriknak is van lehetőségük arra, hogy fiaik számára más alcsoportbeli lányokat kérjenek feleségül, akár kelderások közül is. Még a párizsi közösségben is előfordul ez, igaz, csak ritkán. És a legtöbb esetben a kelderás elutasítja ugyan a kérést, mégis lehetnek kivételek. Ez utóbbiakat azonban csak akkor vehetjük észre, ha – ellenében Lemaire de Marne-nel – nemcsak a párizsi csoportra koncentrálnunk,



hanem Franciaország más, vidéki területeire és Németországra is, valamint ha nemcsak az esküvők „hivatalos” formáját, de a szöktetéssel (*nasimosz*) létrejött kapcsolatokat is tekintetbe vesszük. Az igaz, mondja Williams (1984a: 271), hogy a család ellenállása az utóbbi esetben tartósabb, ha a szökés egy nem kelderás fiúval történt, és a két család közötti vita hosszabb ideig tart és élénkebb, de az ilyen házasságok mégis létrejönnek, és a párt nem közösítik ki, tehát ez az eset nem elhanyagolható, ha számot akarunk adni arról, hogy milyen fajta esküvő létezik a rom cigányoknál, és azokról a társadalmi rendszerekről, melyeknek alapja a házasság.

Összefoglalva: minden csoportban és alcsoportban endogám tendencia és nem pusztán endogámia jelenik meg. Olyan tendencia ez, amelyet hipergám tendencia és nem pedig hipergámia kísér, legalábbis a párizsi kelderások tekintetében (Williams 1984a: 272). Ráadásul óvatosságra int az is, hogy Párizsban csak azokat a leányokat látjuk, akik maradtak, azokról pedig, akik más cigánycsoport-beliekhez, vagy nem-cigányokhoz mentek feleségül, a rom cigányok keveset beszélnek.

- b) Míg Lemaire de Marne hipergámiára vonatkozó álláspontját Williams „csak” finomítja, addig a hierarchiát tételező elképzelést teljesen visszautasítja (1984a: 275). Azt ugyan Lemaire de Marne javára írja (1984a: 273), hogy az ebben az esetben feltételes módot használ: inkább javasol, mint állít. Williams végkövetkeztetése (1984a: 275) azonban határozottan az, hogy a rom cigányok társadalma [az egyes alcsoportok egymáshoz való viszonya – P. Cs.] nem hierarchizált, még akkor sem, ha a rom cigányok esetleg azt úgy írják is le.

4.2. AZ 1970-ES ÉVEK: MARIE-PAUL DOLLÉ ÉS APARNA RAO ANTROPOLÓGIÁJA

A franciaországi kulturális antropológiai cigánykutatások második hulláma Marie-Paul Dollé és Aparna Rao 1970-es évekbeli publikációihoz köthető. Mindkét szerző az elzászi mánusok között végzett résztvevő megfigyelést. E népcsoport tagjai olykor szintónak is nevezik magukat (Rao 1975b: 139; Williams 1995d: 11), akik az elsősorban Nyugat-Európa német vidékein, Franciaországban és Észak-Olaszországban a 15. században megjelent cigány csoportok leszármazottjai (Rao 1976: 181; Reyniers 1998: 205; Williams 1995d: 11).



A szintó cigányok nyelve – a rom cigányokéhoz hasonlóan – indoeurópai eredetű (Vogler 1976: 192), az előbbi azonban egy olyan dialektus, amelyre leginkább a német, illetve az olasz nyelvjárás volt hatással (Formoso 1986b: 15; Piasere 1989b: 104; 1997c: 23; Reyniers 1998: 205).

4.2.1. MARIE-PAUL DOLLÉ ANTROPOLÓGIÁJA

Marie-Paul Dollé első publikációja (1970) az elzászi cigányoknak a halállal kapcsolatos elképzeléseit mutatja be. Szemtanúi lehetünk a halálessétől – a virrasztáson át – a temetésig tartó folyamatnak, külön fejezet tárgyalja a temetkezési helyek kérdését, a halottkultuszt, valamint a „visszatérő halott” (*mulo* = „élőhalott”) különböző megnyilvánulási formáit.

Wilhelm (1993: 29) a *mulót* „halottak visszajáró szellemé”-nek fordítja, Wilkinson (1997: 54) „a halott lelkének” (Wilkinson 1997: 138). Stewartnál (1994a: 225, 1997: 218) „szellem” szerepel, Vekardi (1989a: 9) „kísértet”-et mond. Én – Erdős (1989a: 40) „élőholttest” kategóriájához hasonlóan – a továbbiakban az „élőhalott” kifejezést használom, amennyiben nem magát a *mulo* szót. Mindezt Dollé (1970: 11) itt következő, valamint Rao (1975b: 162) későbbiekben bemutatott álláspontja is indokoltá teszi.

Marie-Paul Dollé (1970: 11) szerint a cigányok halálalfogását a „tudatos nem-tudás” jellemzi, és éppen erre világít rá a *mulo* fogalmának a kettőssége is. Az ugyanis egyszerre jelenti a halottat (azt, ami nem létezik többé, ami eltűnt, ami elfelejtődött, vagyis: ami nem létezik), és az élőhalottat is (a visszatérőt, ami bizonyos megnyilvánulások által képes azok emlékezetébe idéződni, akik el akarják felejtetni).

„A cigány mindenekeelőtt a Létezéssel határozza meg magát. Nincs múltja és nem foglalkozik a jövőjével: él. Egy halott cigány nem tud beletörődni a Nem-létbe. A kollektív tudattalan tehát életre kelti. Ennélfogva a cigány nép fennmaradásra való törekvése is működhet, hiszen minden létezik, még a halott is”, mondja Dollé (1970: 12).

Ebből az a paradoxon következik, hogy az elzászi cigányok miközben egyfelől – az élőhalott kívánságainak kielégítésével – igyekeznek távol tartani a *mulót* a mindennapi élet terrénumától, addig másfelől arra törekszenek, hogy létbeli folytonosságot biztosítsanak a holtak és az élők között.



A francia kutató magyarázata szerint a cigány kultúra a lélekvándorlás fogalma helyett, illetve ahhoz hasonlóan azért alkotta meg a *mulo*, vagyis az élőhalott fogalmát, hogy feloldhassa élet és halál paradoxonát (Marie-Paul Dollé 1970: 15). Amikor a cigány „világban lévő” egyénként határozza meg önmagát, kizárja a halál fogalmát. Ugyanakkor nem menekülhet az emberi élet végső rendeltetésével, a halál bekövetkeztével való szembesüléstől. A cigány tehát – ebben a felfogásban – valójában egy „életre hívott halálraitelt”.

Marie-Paul Dollé második megjelent írásában (1972) is a cigány kozmológia további feltérképezésére vállalkozik: az elászi mánusok tisztaságra vonatkozó elképzeléseit mutatja be. Explicite is kapcsolódik előző tanulmányához, amikor arról ír (1972: 151), hogy a cigányok azért nem szólnak senkihez, míg meg nem mosták az arcukat és ki nem öblítették a szájukat, mert az éjszaka a *mulók* birodalma. Az alvó ember nem ura a testének, ezért megeshet, hogy valamilyen kapcsolata lesz az élőhalottakkal. A mánusok ezeket a nyomokat (például a szájszagot) tüntetik el a mosakodással. És mivel a reggeli mosakodásra szolgáló edény magába gyűjti az éjszaka tisztátalanságait és ezáltal maga is tisztátalanná válik, nem használható más célokra sem.

Marie-Paul Dollé alapvető jelentőséget tulajdonít a mánus kultúrában a tisztaságra vonatkozó sajátos elképzeléseknek. Abban látja a magyarázatát például (1972: 152) annak, hogy miért vallott kudarcot Elzászban a mánusok társasházakba történő letelepítési kísérlete. Ahogyan a nem-cigányok idegenkednek a cigányok jelenlététől, éppen úgy az utóbbiak is irtóznak az előbbiektől közelségétől, és ez szorosan összefügg a két kultúra tisztaságra vonatkozó vélekedési rendszere közötti különbségekkel.

Alább néhány konkrét példa következik annak illusztrálására, hogy a letelepítés miért volt eleve kudarcra ítélt, ebből a nézőpontból közelítve a kérdéshez.

A cigányok szerint a nem-cigányok szégyenletes betegségekben szenvednek, és azokat leányaikkal és asszonyaikkal szembeni tiszteletlenségük okozza. A mánusok mosáskor rendkívül érzékenyek a ruhanemük megkülönböztetésére, és mivel tudják, hogy a nem-cigányok nem (illetve nem olyan szempontrendszer szerint) különítik el a ruhákat, ahogyan ők, ezért sohasem tűrnék el például, hogy a felső szomszéd lepedője az ő ablakuk magasságában lebegjen. Ráadásul a cigány „meghal”, ha olyan asszony „alatt” kell élnie, aki tisztátalan. Nem véletlen, hogy Párizsban vannak idős cigányok, akik nem szállnak metróra, hogy ne haladjanak el tisztátalan asszonyok „alatt” (Dollé 1972: 152–153).



Marie-Paul Dollé munkái a franciaországi kulturális antropológiai cigánykutatásokat alapvetően fontos szempontokkal gazdagították. A kritika, amely mindkét fentebb említett tanulmányával kapcsolatosan, de még inkább az 1980-ban megjelentett *Les Tsiganes Manouches* című könyvére vonatkozóan is megfogalmazható, az az, hogy a francia kutató írásaiban az empirikus megfigyelések és az általános megfogalmazások összekeverednek. Amikor saját kutatásának eredményeit deskriptíve közli, alapvetően új adatokat hoz nyilvánosságra, de az ebből levont megállapítások gyakran megtévesztők.

Patrick Williams (1982b: 5) írja például az 1980-as könyvről szóló ismertetésében, hogy Dollé általános következtetései vagy már más munkákat ismételnék meg, vagy az elászi mánusoknál tapasztaltaknak más cigány csoportokra történő önkényes (és nem igazolt) kiterjesztéséről van szó.

Az 1970-es években megjelentetett két tanulmány esetében talán még Williams kritikájának első pontja kivédhető. A második azonban explicite is igazolható. Maga Dollé az, aki Elzász más – nem-mánus – cigány csoportjairól is említést tesz, tőlük is hoz adatokat, és végül a különbségek valóban összemosódni látszanak.

4.2.2. APARNA RAO ANTROPOLÓGIÁJA

Ellentétben Marie-Paul Dolléval, Aparna Rao 1970-es évekbeli írásaiban mindvégig hangsúlyozottan (ld. pl. 1976: 182) megmarad az elászi mánusoknál.

Az Új-Delhiben született kutatónő (ld. Bollig 2009: 2) első tanulmányai a mánus kozmológia mély ismeretéről tanúskodnak. Raónak – Henriette David (1974: 53) szerint – ez talán azért is sikerülhetett, mert a cigányok az indiai származású antropológusban valószínűleg a „testvérüket” látták.

Aparna Rao először 1972-ben került kapcsolatba a mánusokkal (1975b: 140), és 1974-re készült el *Les Sinte du Pays Rhénan. Essai d'une monographie d'un sous-groupe tsigane, basée sur des résultats obtenus à la suite d'une enquête* című szakdolgozatával a Strasbourgi Egyetem Etnológiai Intézetében. Jóllehet ez az értekezés – amely nyomtatásban ilyen formában sohasem jelent meg – nem áll rendelkezésemre, a róla készült ismertetés (ld. David 1974) alapján (valamint Rao 1975b: 166-on szereplő lábjegyzete alapján) nagy valószínűséggel kijelenthető, hogy a kutatónőnek az 1970-es években megjelent négy tanulmánya (1974b, 1975a, 1975b, 1976) ezen a szakdolgozaton alapszik.



A négy írás közül az 1976-os – az időben legkésőbb megjelent – a Rao által tanulmányozott csoport összefoglaló jellegű bemutatása. Röviden megismerhetjük belőle a Rajna vidékén élő, ún. német mánusok lakáskörülményeit, háztartási, ruházkodási, ékszer- és hajviselési, testápolási és szépítkezési, valamint utazási szokásait.

Rao legelső, 1974-es írása (ld. 1974b) az anyagi javak megszerzésének kérdését helyezi a középpontba. Ennek bemutatásával kezdem Rao cigány kultúrára vonatkozó nézeteinek az ismertetését.

Júniustól októberig kicsi az esélye annak, hogy a táborhelyeken szintó emberrel találkozunk, kivéve egy-két valóban letelepült családot. A vándor szintók már márciusban elindulnak, de először csak a régió belül utaznak, és kisebb utazásaik során gyakran visszatérnek a táborhelyeikre. Ezeknek az utazásoknak az oka többféle lehet: például a kiterjedt család máshol táborozó tagjainak vagy a családi síroknak a felkeresése, például kereskedés vagy zenélés. Az ilyen utazások előkészületei mindössze két-három órát vesznek igénybe, és körülbelül 3–7 napos időszakot szeretnek eltölteni a kisebb falvak közelében.

A félig letelepedett családok csak később, általában május–június környékén utaznak el. A vándor szintók ugyanebben az időszakban vágnak neki a hosszabb utaknak.

A családok mindig tudják egymásról, hogy ki melyik vidéken tartózkodik. A legtöbb nagyvárosban ismernek olyan letelepedett nem-cigányokat (szőnyeg- vagy ócskavas-kereskedőt, vendéglőst, orvost, ügyvédet, vagy egyszerűen egy vevőt, illetve barátot), akiket utazásaik során gyakran újra meg újra felkeresnek, és tőlük érdeklődik meg, hogy nem tudnak-e valamit családjuk többi tagjáról. Néha előfordul, hogy a családok útközben találkoznak egymással. Abból a célból, hogy az egyik csoport megtalálja a másikat, az elászi mánusok az 1970-es évek első felében vidéken még éltek az útjelek használatával (fücsomó vagy útkereszteződésnél letett szalmakötegek, útszélére helyezett kövek, letört faágak, illetve cserépre kötözött rongydarabok). Városban természetesen az ilyen típusú jelzések nem voltak hatásosak, ott inkább a telefonüzenet volt a gyakoribb.

A félig letelepedett szintók szeptember–október táján térnek vissza táborhelyeikre. A vándor családok ennél kicsit később, és – akárcsak tavasszal – „utazgatnak” még egy keveset a vidéken. November végétől azonban mindannyian letelepednek (Rao 1974b: 29–30; 1976: 191–192).



Rao 1974-es tanulmányában mellett érvel, hogy az utazás alapvető tényezőnek számít a mánusok foglalkozásválasztásában. A mánusok elsősorban azokat a gazdasági tevékenységeket részesítik előnyben, amelyek számukra a lehetséges maximális „mobilitást” biztosítják (1974b: 31). Az utazási tényező továbbá ahhoz is hozzájárul, hogy a mánus társadalom minden férfi tagja akár egyszerre, akár időszakonkénti váltakozásokkal, több foglalkozással is bírjon. Az időszakonkénti váltakozás a letelepedés mértékének a függvénye.

A két leggyakoribb hagyományos mánus foglalkozás: a zenélés és az üzletelés (Rao 1974b: 33). Az utóbbi a férfiak esetében elsősorban a lovakkal, a fémhulladékkal, valamint a rövidáruval történő kereskedést jelenti. Az asszonyok is üzletelnek rövidáruval: ajtóról ajtóra járva próbálják meg eladni azt, amit közvetlenül a gyáraktól szereznek be. Gazdasági tevékenységüket koldulással és jóslással egészítik ki (1974b: 34).

Aparna Rao (1974b: 34–35) két dolgot hangsúlyoz. Egyrészt azt állítja, hogy a mánus gazdasági élet egyik alapvető vonása az, hogy egyetlen család sem kísérli meg monopolizálni a kereskedelem forrásait. Másrészt azt mondja, hogy amíg a férfiak foglalkozása erősen az idő, a hely és számos más külső körülmény függvénye, addig az asszonyoké konstans, független a letelepedés mértékétől vagy az utazás kondícióitól.

A mánusoknál az asszonyok gondoskodnak a mindennapi szükségletekről, úgymint az ennivalóról és a ruházkodásról. Ráadásul – férjeik elől – titokban mindig félretesznek a maguk és a gyermekeik számára némi „zsebpénzt”, ami a váratlan kiadások esetére biztosít fedezetet. A férfiak ellenben a nagyobb befektetésekért felelősek, úgymint egy autó- vagy lakókocsi megvásárlása vagy benzinvásárlás. Fennmaradó pénzüket magukra és barátaikra költik, és nem a saját családjuk javára (1974b: 35).

Aparna Rao 1976-os, általános, összefoglaló írásának több fejezetében is érinti a mánus kozmológia kérdéseit, de azt sokkal mélyebben és a maga teljességében az az angol nyelvű tanulmánya tárgyalja (1975b), amely a Farnham Rehfisch szerkesztette *Gypsies, Tinkers and Other Travellers* című kötetben látott napvilágot.

Rao (1975b: 143) szerint a mánusoknál a szellemvilág bizonyos keresztény rítusok elfogadásával párhuzamosan létezik.

A mánusok nyíltan monoteisták: az egyetlen Istenben (*báro devel*) hisznek (1975b: 144). Számukra az Isten „fenséges ügynökei” közül Szűz Mária a legfontosabb. Jézusnak kisebb jelentősége van a vallásos életükben (1975b: 146).



A mánus kozmosz másik igen fontos tagja az Ördög (*o beng*), amelytől bizonyos betegségek – mint például az epilepszia és az őrültség – származnak (1975b: 147–148).

A mánusok úgy képzelik, hogy az Ördög akkor képes birtokolni valakinek a testét, ha az illető valamilyen oknál fogva tisztátalanná vált. A tisztátalanság a tisztaság ellentéte, és a legfontosabb etikai követelmény a mindennapi életben. A mánus társadalom szüntelenül e két kategória között működik. Bizonyos cselekedetek tisztának számítanak, és így megengedettek, míg mások tisztátalannak, és ezért azoknak nem adnak teret. Ezek a kategóriák zártak és önfejlesztők. Ha valaki olyasmit tesz, ami tisztátalannak számít, akkor maga is tisztátalanná válik. Ezáltal az egész közösségre nézve is veszélyes lesz, ezért társadalmi szankciót kell alkalmazni vele szemben: időleges vagy végső kiközösítést (1975b: 149).

Az asszonyok – inkább, mint a férfiak – gyakrabban válhatnak tisztátalanná. Valójában minden pubertás lány a látens tisztátalanság állapotában van (1975b: 150). Egy nő tisztátalan továbbá akkor, amikor menstruál, közvetlenül a szexuális közösülés után, valamint abban a periódusban, amikor gyermeket hoz a világra, egészen addig, amíg el nem kezdődik újra a menstruációs ciklusa. Különösen testének alsó része jelenti potenciális szennyeződési veszély forrását, ezért a női alsóneműt mindig elkülönítve kell mosni a férfiak és a pubertás kor előtti gyermekek ruháitól. Jóllehet az egyszerű fizikai kontaktus nem okoz szennyeződést, vannak bizonyos közvetítő elemek, amelyek bárkit akár fizikai kontaktus révén is veszélyessé tehetnek (1975b: 151).

Az egyik ilyen közvetítő elem lehet például a víz. A ruhák elkülönítve történő mosását már említettem. Most a víznek egy másik aspektusát hangsúlyozom: az állóvíz mindig tisztátalannak számít. A mánusok ezért mindig folyóvízben mosdanak, és sohasem használják az uszodákat. Ugyanakkor a víznek tisztító szerepe is lehet. Fentebb – a Marie-Paul Dolléról szóló részben – már idéztem a vízzel történő reggeli szájmosásnak mint a szellemektől való megtisztulásnak a szerepét. Rao (1975b: 153) szintén ezt állítja.

További közvetítő elemnek számíthat a tisztátalan nő által készített étel, az általa használt – és el nem mosott – evőeszköz és tányér, de akár bizonyos élelmiszerek (például lóhús) elfogyasztása is.

A cigány nőkkel kapcsolatos állításait Rao később, 1985-ben egy önálló tanulmányban is megismétli (ld. 1985b; magyarul 1996). Mivel azonban abban



elszakad az általa résztvevő megfigyelőként tapasztalt adatoktól, és általánosságokban fogalmaz, az itt felvázolt tudománytörténeti áttekintésbe nem illeszkedik: nem kerül ismertetésre.

A mánus társadalomban a tisztasági szabályok irányítják az egyén életét a születéstől a halálig (Rao 1975b: 155). Maga a halál is a tisztátalanság megtestesülése (1975b: 156). Éppen ezért égetik el azt a sátrat, ahol a halál bekövetkezett, közvetlenül a temetést követően (1975b: 158), valamint a halott személyes holmiját – például ruháit – is (1975b: 159).

Rao külön fejezetben hangsúlyozza a tűz fontosságát. Ezt önálló cikkben is publikálta (1975a).

A tűznek a mánus kultúrában ambivalens természete van. Egyfelől az élet szimbóluma: fénye és hője védelmet nyújt a különböző természeti és természetfeletti veszélyekkel szemben. Másfelől a tűz a halál szimbóluma is: az élőhalottaknak (*mulo*) is fényt és meleget ad.

A tűz felhívja a *mulo* figyelmét arra, hogy a közelben mánusok táboroznak. Ha viszont a mánusok nem raknak tüzet, az élőhalott befolyása alá kerülhetnek, mert a sötétség és a hideg a *mulo* birodalma (Rao 1975b: 161). A tűz ilyenfajta kettős természete által előálló dilemma egyik lehetséges megoldása: a parázs (1975a: 12).

A mánusok tartanak a mulótól. Ugyanakkor sohasem szabadulhatnak tőle, hiszen minden élő ember egy „élőhalott-létre való várakozás” állapotában van (Rao 1975b: 164; vö. a fentebb már a Dollé 1970-es tanulmánya kapcsán írtakkal). A mánus cigányok egész életük során arra törekednek, hogy a lehető legkisebbre csökkentsék a mulók aktivitását. Erre három módszerük van. Egyrészt megpróbálják az élőhalottal való kapcsolatukat minimális szinten tartani: például nem utaznak éjszaka. Másrészt megpróbálják az élőhalottat távol tartani minden mánus területtől: például szentelt vízzel, fokhagymával, friss tojással. Harmadrészt pedig a néven-nem-nevezés módszerét alkalmazzák: például nem ejtik ki többé a halott nevét; az élők neveit is megváltoztatják minden egyes átmeneti rítus alkalmával, stb. (Rao 1975b: 164–166).

Aparna Rao érdeklődése az 1970-es évek közepétől Ázsia felé fordult. 1975 és 1978 között végzett kutatásainak eredményeképpen jelentette meg az afganisztáni gorbatookról szóló könyvét (ld. Rao 1982b), majd a Himalája egyik pásztor csoportjáról írott művét (ld. Rao 1998).

A gorbatok többnyire olyan, vándor vagy félig vándor életmódot folytató csoport, amelynek fő bevételi forrása a kézművesség és a vándorkereskedelem.



Kézműves nyersanyagként általában fát és bőrt használnak sziták, rosták, dobok, kalitkák és madarászhalók készítéséhez. Néhány gorbát állatkereskedő. A házalást a nők végzik (Vaux de Foletier 1982; a gorbatookról magyarul ld. még Rao 1997: 5–6).

A kutatónő ezen munkájának részletes ismertetése (magyarul ld. Piasere 1997l) nem a jelen tanulmány feladata. Említése viszont azért nem lábjegyzetben történik, mert ez a vizsgálat Raót egy interkontinentális perspektívához vezette el, miközben jól látható, hogy munkássága egyre jobban az anyagi javak megszerzésének kérdése felé fordul. Az antropológusnő így válhatott képessé arra, hogy 1985-ben a *L'Homme* folyóiratban kifejtse az ún. „peripatetikus közösségek” (*peripatetic community*) fogalmát (1985a; rövidebb változatát ld. Rao 1986).

A peripatetikus közösségek olyan, különböző eredetű és nyelvű népcsoportok gyűjtőelnevezése, amelyek kilógnak a klasszikus antropológia által – a valamilyen értelemben „vándorló” életformát követő kultúrák számára – korábban létrehozott értelmezési keretekből. Nem jellemezhetők tehát sem úgy, mint az állattartók, sem pedig úgy, mint a vadász-gyűjtögetők, de közös jellegzetességük, hogy az őket körülvevő társadalom gazdaságával kölcsönös függőségben vannak (Okely 1994b: 4–5).

E kategória az ökológiai antropológiából származik, és olyan kifejezések tekinthetők az elődjének, mint például Robert M. Haydentől (1979) a *service nomads* (szolgáltató tevékenységet végző vándorok), Thomas A. Actontól (1981) a *commercial nomads* (kereskedő vándorok), vagy éppen Aparna Raótól (1982a) a *non-food-producing nomads* (nem élelmiszert termelő vándorok).

Itt – és ennek megfelelően az egész értekezés során, amennyiben az nem állattartókra vonatkozik – az angol *nomad* (akárcsak a későbbiekben az olasz *nomadi* és a francia *nomades*) következetesen „vándor”-ként szerepel, éppen ellenkezőleg tehát, mint ahogyan ez például Rao (1997), vagy például Stewart (1987a) esetében történt. A korábbi magyar nyelvű szakirodalomban a „nomád” kifejezés az állattartó csoportokat jelöli, ez pedig a cigány kultúrának itt bemutatott értelmezésével nem összeegyeztethető (vö. Forray 1994: 29).

Magát a „peripatetikus” szót Joseph C. Berland (1982) vetette fel először, amikor – a kolenderekről (angol írásmódban: *qalandar*) szóló könyvében – *peripatetic niche*-ről (peripatetikus nis) beszél.

A kolenderek Pakisztánban és Észak-Indiában élő, endogám vándorközösség, amely a környező társadalomnak szórakoztató tevékenységgel szolgál. Elnevezésük és identitásuk azon a képességükön alapszik, amit a medvék és majmok idomítása terén értek el (Berland 1992: 245).



A *niche* (ejtsd: nis) – ökológiai fogalom (ld. magyarul pl. Jakucs – Dévai – Précsényi 1984: 356–357). A magyar nyelvű antropológiai szakirodalomban Hofer Tamás (1980: 115) „fülké”-nek fordítja, Nagy Endre (ld. Olzak 1993: 163) „élettér”-nek. Jelentésében benne foglalt még: a „hézag”, a „bemélyedés”, az „űr”, valamint a „fészek”. Barth (1956: 1079) definíciója szerint a *niche*: „egy csoportnak a környezetben elfoglalt helye, valamint e csoport kapcsolata az erőforrásokkal és a vetélytársakkal” (az antropológiai megközelítés jó összefoglalását ld. pl. Hardesty 1972). A jelen tanulmányban fordítás nélkül, következetesen *niche* szerepel, akárcsak a magyar nyelvű természettudományos lexikonokban (pl. Heinrich – Hergt 1994: 57; Környezetvédelmi Lexikon II., 1993: 116–117; Természettudományi Lexikon IV., 1967: 619).

Joseph C. Berland *peripatetic niche*-en az emberi termelés és a személyes szükségletek hálózatainak azon összességét érti, amely – például Pakisztánban – lehetővé teszi, hogy számos különböző vándorcsoport megéljen (1982: 57). Egy-egy adott területen a letelepedett közösségek részéről időnként – és nem állandó jelleggel – igény mutatkozik bizonyos javak és szolgáltatások iránt. Így ezeken a „helyeken” egy olyan *niche* jön létre, amelyet olyan csoportok foglalhatnak el, akik képesek arra, hogy térbeli mobilitásukat úgy mozgósítsák, hogy ki tudják elégíteni az adott területen élő közösségek időszakos igényeit. „Az adódó szükségletek nagy változatossága miatt a peripatetikus csoportok »feloszthatják« egymás között a kínált javakat és/vagy szolgáltatásokat, és szakosodhatnak az igények egy-egy korlátozott skálájának kielégítésére” (Piasere 1997g: 117; eredetileg franciául 1986a: 44; majd olaszul: 1991h: 137).

Joseph C. Berland felvetéséhez időben közel áll Matt T. Salo és Sheila Salo kategóriájának, a *peripatetic strategies*-nek (peripatetikus stratégiák) a megjelenése is. Az amerikai antropológus házaspár 1982-es tanulmányában ez a kifejezés a *centralized strategies* párjaként szerepel. Mindkettő a források kihasználása érdekében használt módszer. Salóék – történeti rekonstrukcióval – azt bizonyították, hogy az Egyesült Államokban élő romnicselek számára a peripatetikus stratégia csak a lehetséges stratégiák egyike volt, amelyet akkor alkalmaztak, amikor a külső társadalmi miliő annyira megváltozott, hogy a specializált stratégiák gazdaságilag már nem bizonyultak eredményesnek (Salo – Salo 1982: 303).

Salóék már tanulmányuk megjelenése (1982) előtt ismerték annak a kötetnek a kéziratát (ld. Salo – Salo 1982: 312), amelyet Aparna Rao szerkesztett, de csak 1987-ben jelent meg (Rao 1987b). Sőt, idézik is annak előszavából azokat a részleteket, amelyeket Fredrik Barth a peripatetikusok kapcsán megfogalmaz (ld. Salo – Salo



1982: 277). Következésképpen a Berlandot követő időbeli elsőbbség kérdésében nehéz lenne igazságot tenni. Az azonban egyértelműen látható, hogy a kulturális antropológiai cigánykutatások történetének ezen időszakában „a levegőben lógott” az ökológiai antropológiai magyarázat. Ez ráadásul azon ritka pillanatok egyikének számít, amikor az amerikai antropológusok elképzelései találkoztak az európaiakéval. Innen tekintve pedig számomra most nem annak eldöntése a kérdés, hogy Matt T. Salo és Sheila Salo vagy Aparna Rao fogalmazta-e meg előbb a peripatetikusokra vonatkozó koncepciót, hanem inkább az, hogy vajon mit tartalmaz az egyik és mit a másik; vajon milyen viszonyban állnak egymással. Ennek a kérdésnek a megválaszolásában mindenképpen segítségül szolgálhat Leonardo Piasere egyik – fentebb már hivatkozásban szereplő – tanulmánya (franciául: 1986a; olaszul: 1991h; magyarul: 1997g), amelyben a két álláspontot igen alaposan összehasonlítja. Mielőtt azonban annak idézésére rátérnék, előbb röviden megadom Aparna Rao definícióját a *communautés péripatétiques*-re (peripatetikus közösségek) vonatkozóan.

Aparna Rao (1985a: 100) szerint peripatetikus közösségnek tekinthetjük mindazokat a csoportokat, amelyek:

- a) szabályos térbeli mozgása gazdasági stratégiából adódik és a család legalább egy része évente néhány hónapig utazik;
- b) elsődleges megélhetési forrása a javak és szolgáltatások értékesítése, és adott nagyságú vásárlóerővel rendelkező ügyfelektől függnek;
- c) endogámok.

A peripatetikus közösségek fogalmát Rao az általa szerkesztett *The Other Nomads* című kötet bevezetőjében (1987a) is kifejti. Ebben a fentebbi három kategóriát további kettővel (*d, e*) egészíti még ki; magyar nyelven Törzsök Judit (1995: 3) szintén öt pontban foglalja ezt össze. Nevezetesen (Rao 1987a: 3) azzal, hogy a peripatetikus közösségek:

- d) mindig kisebbségben vannak és
- e) önálló etnikai egységeket képeznek.

1985-ös írásában ez utóbbi két szempont az alábbi szövegkörnyezetben fordul elő: „a peripatetikusok – kisebbségben és megvetve – önvédelemre szorulnak, amit egy sajátos nyelvi közlésrendszer kiépítésének segítségével érnek el” (1985a: 103) stb.

A többszám használatára külön felhívom a figyelmet. Korábban (Prónai 1995: 91) azt írtam, hogy „etnikai egységet képeznek”. Itt is többes számot kellett volna használnom, nehogy esetleg valakiben az a félreértés merülhessen fel, hogy a peripatetikusok mind pusztán egyetlen etnikumhoz tartoznak.



Vessük most össze Matt T. Salo és Sheila Salo „peripatetikus” kifejezését Aparna Raóéval! Látható, hogy míg az előbbiek azt a kereskedelmi megfontolásból üzött vándorlás egyik formájának tekintik, addig utóbbi társítja ahhoz az endogámia tényezőjét is, ezáltal a létfenntartási tevékenységek tipológiájába a rokonsági tényező is bevonódik. Ez utóbbi elképzelés szerint a térbeli mobilitás nem pusztán a gazdasági stratégiáktól (külső kényszerek), hanem egy meghatározott társadalmi struktúra reprodukciójának igényétől (belső kényszerek) is függ.

Amikor Matt T. Salo és Sheila Salo a romnicselek területi szerveződéséről és házassági csererendszerekről írnak, valójában – ahogy Piasere (1997g: 121; 1986a: 47; 1991h: 141) mondja – „visszalopják »az ablakon át« azokat a belső kényszerítő erőket, amelyeket elfelejtettek »az ajtón keresztül« bevezetni”. Hiszen nem mondják, hogy amikor a romnicselek nem peripatetikus stratégiákhoz folyamodnak, akkor egyszersmind időlegesen felhagynának az endogámiával is. Nem is mondhatnák, és ezt tudják is, holott korábbi állításaikból ez levonható lett volna. A „belső kényszer” tételezése tehát, akárcsak Raónál, náluk is jelen van, csak ezt 1982-ben – a peripatetikus kategória számára – nem teszik explicite nyilvánvalóvá. Továbbá a kétféle stratégia versus egyetlen rokonsági rendszer dichotómiáját majd Leonardo Piasere oldja fel, amikor 1986-os tanulmányával bebizonyítja, hogy ez az ellentmondás csak látszólagos. Az olasz kutató (1986a: 47; olaszul 1991h: 141; magyarul 1997g: 121) szerint a peripatetikus stratégiák valójában egy közösségi igényekre alapozott normatív rendszer stratégiái, és ugyanezek az igények alapulhatnak a nem-vándorló életforma is. A letelepült életforma bizonyos körülmények között strukturálisan kötődik a peripatetikus életvitelhez és ennek nemzedékről nemzedékre történő reprodukciójához.

Ami a „peripatetikus közösségek” – tehát Aparna Rao – kategóriájának megítélését illeti, kétféle álláspont különül el egymástól markánsan, és ezek leginkább az 1987-es tanulmánykötet kapcsán fogalmazódtak meg.

Az első csoporthoz (I) azokat a szerzőket sorolhatjuk (pl. Thomas Acton, Leonardo Piasere, Matt T. Salo), akik elfogadják, a másodikhoz (II) azokat (pl. Rena C. Gropper, Patrick Williams), akik visszautasítják a „peripatetikus” kategóriát.

I) Thomas Acton (én.: 1) az Aparna Rao által szerkesztett 1987-es kötetet (1987b) mérföldkőnek tartja a szociálantropológiában, Piasere (1997g: 116; 1986a: 43; 1991h: 136) pedig egyenesen forradalmi jelentőségűnek nevezi az annak kapcsán kibomló vitákat. Ennek hatására az olasz antropológus megkülönbözteti egymástól a Joseph C. Berland és Aparna Rao munkáit megelőző és az azt követő



korszakot, azt állítván, hogy e két kutató értékes eszközt adott nekünk ahhoz, hogy – sajátos és bizonyos mértékben önálló módon – tovább folytassuk kutatási területünk episztemológiájának a kidolgozását.

Matt T. Salo (1991) az *Encyclopedia of World Cultures* Észak-Amerika kötetéhez írja meg a „peripatetics” szócikket, mivel úgy látja, hogy az alkalmazható az Egyesült Államok és Kanada cigány csoportjainak leírására. Ezt az *Encyclopedia of Cultural Anthropology* „peripatetics” szócikkében tőle explicite is megtalálhatjuk (ld. Salo 1996: 918), ahol azt is állítja, hogy e kategóriának a sikere az után a nemzetközi konferencia után következett be, amelyet 1985-ben Washingtonban tartottak. Ez volt az európai és amerikai antropológusok – már említett – „nagy találkozója”, amelynek kézzelfogható eredményeként a *Nomadic Peoples* című folyóirat 1986-ban egy tematikus számot adott ki, *Peripatetic Peoples* címmel (ld. Berland – Salo 1986b). Olyan szerzők jelentek meg benne együtt – többek között – mint pl. Joseph C. Berland, Leonardo Piasere, Aparna Rao vagy Matt T. Salo (1986).

II) Másként vélekedik Aparna Rao *The Other Nomads* kötetéről Rena C. Gropper és Patrick Williams.

Gropper (1988: 229) azt mondja, hogy az 1987-es könyvből hiányzik a kohézió, és nincs benne meg az a lehetőség, hogy a további kutatások számára használható hipotézisekkel szolgáljon. Szerinte a kötet egésze olyan, mintha hirtelen, minden válogatás nélkül felmarkolnánk és egyetlen zsákba szórnánk egy egyveleget (*grab-bag of miscellany*).

Patrick Williams (1990) is ezen a ponton indít „támadást” a Rao-féle kategorizációs kísérlet ellen. A francia kutató kétségbe vonja az egységesítésnek egy ilyen fajta lehetőségét. Azt mondja, hogy a peripatetikus kategória „egyáltalán nem is létezik”, és szerinte Rao „az éleslátás hiányáról tett tanúbizonyságot”, amikor az általa szerkesztett kötetben (1987b) nem vette észre, hogy az abban bemutatott példák éppen nem megerősítik, hanem romba döntik a bevezető írásban (Rao 1987a) kifejtett elméleti feltevéseit, mivel pontosan az etnográfiai leírások gazdagsága leplezi le annak a fogalomnak a hiábavalóságát, amelynek zászlaja alatt egybegyűjtötték azokat (Williams 1990: 174).

Williams álláspontja az, hogy akkor, amikor Rao az 1987-es kötet bevezetőjében (1987a) a peripatetikus közösség kategóriájának használatával arra törekszik, hogy a változatosságot túlhaladva találjon egy általános érvényű



gyűjtőfogalmat, valójában ökológiai redukcionizmust hajt végre, amely a komparatív megközelítést részesíti előnyben, és nem veszi figyelembe a vándorként elkönyvelt csoportok történelmi és kulturális sajátosságait (Piasere 1995a: 28).

Williams (1990: 173) szerint „egy olyan fogalom, mint a »rugalmasság« minden bizonnyal jobban megvilágítaná azt a képességet, amivel az egyes csoportok a környezetüknek megfelelően tudják »modulálni« társadalmi szervezetüket, mint a »peripatetikus«, amely a térbeli mobilitást hangsúlyozza”.

Leonardo Piasere egy 1995-ös tanulmányában is foglalkozik a „peripatetikus” kategóriával. Szerinte e fogalom bevezetéséből két eredmény is származik.

Egyrészt segítségével bebizonyosodott, hogy minden olyan társadalomban, amely képes valamiféle többlet megtermelésére, és amelyben valamilyen szinten létezik munkamegosztás és társadalmi rétegződés, keletkezhet olyan gazdasági-társadalmi (vagy öko-társadalmi, illetve inkább: társadalom-ökológiai; az olasz eredetiben *eco-sociale* szerepel, a szóösszetétel *eco*-tagja egyaránt értelmezhető a „gazdaság”, valamint az „ökológia” rövidített alakjának is) *niche*, amelyet peripatetikus közösségek tölthetnek be, és ilyen közösségek származásuktól függetlenül létezhetnek akár Európában, akár a Távols-Keleten vagy másutt. Következésképpen – ahogyan Piasere (1995a: 25) írja – „a mandulaszemű cigányok létezéséről folytatott vita értelmét veszti”.

Az őket leíró kifejezések szerte a világon nem magukra a csoportokra vonatkoznak, hanem az adott társadalomban általuk betöltött *niche*-re. Ilyenek például a „cigány” és szinonímái Európában, a „gorbat” és ehhez hasonlóké Ázsiában, stb. (Piasere 1995a: 25).

Másrészt a „peripatetikus közösségek” fogalmát használó szerzők nagy súlyt helyeznek az ilyen csoportoknak a többségi társadalomhoz való alkalmazkodására. Ez azért fontos, mondja Piasere (1995a: 26), mert ezen a ponton az antropológusok teljesen elszakadnak attól az elsősorban pedagógusok, pszichológusok, szociális gondozók és jogászok által képviselt általános szemlélettől, mely szerint a cigányok „képtelenek beilleszkedni” a környezetükbe.

Piasere Williams elutasító álláspontjára explicite is reflektál. Azt írja (Piasere 1995a: 28), ez egyike azon ritka alkalmaknak, amikor nem ért egyet Williamsszel. Amíg utóbbi (Williams 1990: 174) kétségbe vonja a peripatetikus közösségek létezését, Piasere (1995a: 29) ugyanennek a kategóriának a konkretizálását kritizálja.



Az olasz kutató érvelése szerint pusztán azért, mert nincsen például száz százalékosan „vándor” közösség (amely olyan csoportokból áll, amelyeknek minden tagja az egész év folyamán minden éjszaka más és más helyen alszik), abból még nem következik, hogy maga a „vándor” fogalom sem létezik. És ennek analógiájára kell eljárunk a „peripatetikus” fogalom esetében is. A probléma – mint Piasere (1995a: 29) mondja – nem a „peripatetikus csoportok” létében vagy nem-létében áll, hanem a „peripatetikus” fogalom hasznosságában. Márpedig az olasz kutató (1995a: 30) szerint ez a fogalom – ha a külső és belső politikai kapcsolatok megközelítésekor nem megyünk is vele sokra – jó szolgálatot tesz a gazdasági aspektus elemzésekor.

4.3. AZ 1980-AS ÉVEK: PATRICK WILLIAMS, BERNARD FORMOSO ÉS ALAIN REYNIERS ANTROPOLÓGIÁJA

A franciaországi kulturális antropológiai cigánykutatások történetében az 1980-as évek hozta meg az első monográfiákat, könyv terjedelmű írásokat (az 1970-es években publikálni kezdő Marie-Paul Dollé mánusokról szóló könyve is csak 1980-ban látott napvilágot – mint ahogyan azt fentebb már említettem).

Ekkor indul a francia cigánykutatás egyik legkiválóbbika, Patrick Williams, és időben hozzá közel Bernard Formoso is (korábban a 2.5. fejezetben már említettem mindkettőjüket).

És szintén az 1980-as években kezd publikálni Alain Reyniers, belga antropológus.

4.3.1. PATRICK WILLIAMS ANTROPOLÓGIÁJA

Patrick Williams már első, publikált tanulmányában (1981) jelen vannak azok a témák, amelyeket aztán a munkásságában is tovább követ. A francia kutató cigány kultúrára vonatkozó főbb nézeteit ezért ennek az írásnak a mentén próbálom meg kifejtetni.



Williams a *La société*-ben (1981: 27) azt mondja, hogy „ha létezik cigány társadalmi rendszer, akkor az mindenekelőtt két elem kapcsolatainak a rendszere”. Ez a két elem pedig az, hogy egyrészt „nem-cigányok nélkül nincsenek cigányok”, másrészt pedig az, hogy „rom cigányok, zsitanok, mánusok... nélkül nincsenek gádzsók”.

Ez a megkülönböztető szembenállás megtalálható a cigányok és a nem-cigányok között éppúgy, mint a különböző cigány csoportok (Franciaországban például a mánusok, a zsitanok, a rom cigányok és a jénisek) között. Szembenállás van továbbá ezen utóbb említett csoportokon belül is: azok alcsoportjai között. Például a német mánusok megkülönböztetik magukat a piemonti szintóktól, és viszont, jóllehet mindkét csoport a mánusokhoz tartozik. Vagy például a rom cigányok között elkülönülnek egymástól a kelderások, a lovárik, a csurárik, stb. Sőt a francia kutató (1981: 28) még ezen is túllép, és azt állítja, hogy ellentét húzódik az egyes alcsoportok között családnevek vagy atyai nevek szerint is, amelyek azt jelzik, hogy tagjai mely őstől származnak (bővebben erről ld. később).

Williams (1981: 28) szerint elsősorban a kapcsolat teszi a cigányokat cigányná. Ezen azonban egyszerre érti nemcsak az egyes csoportok belső elrendeződését, hanem a cigányok és a nem-cigányok közti viszonyt éppúgy, mint a különböző cigány csoportok egymás közti kapcsolatát.

A francia antropológus egy 1985-ös írásában a cigányokról írott munkák két nagy csoportját különbözteti meg, annak alapján, hogy azok hogyan közelítenek tárgyukhoz. Szerinte (Williams 1985: 121) az egyikbe azokat a kutatókat lehet sorolni, akiket az érdekl, hogy milyen helyzetet alakított ki a cigányok számára az a társadalom, amelyben szétszóródtak, és ilyen formán az ott betöltött státusukra vagy a róluk kialakított képre redukálják a kérdést. Így jár el pl. Szuhay (1993: 31), amikor azt írja, hogy a cigányság etnikus öntudatát és szimbolizációját csakis kizárólag a többségi társadalomhoz való viszonyrendszerén és viszonyulásán keresztül értelmezhetjük (és ehhez hasonlóan például Keményfi 1999: 144). A második csoportba tartozók viszont elfeledkeznek arról, hogy a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre, és ehelyett azt vizsgálják, hogy miként élnek egy zártnak tekintett térben és mozdulatlanak érzett időben. Az ilyen, utóbbi munkákat illeti Williams (1985: 121) a „folklorizmus” jelzővel. Ezt először az *Études Tsiganes* által 1977-ben szervezett konferencián hallotta Thomas Actontól (Williams 1988b: 58; itt lábjegyzetben Acton 1978: 27-et adja meg).



Williams itt állítja fel *expressis verbis* az elemzés kettősségének a követelményét, ti. azt, hogy a cigány kultúra értelmezése során mindig mindkét fentebbi utat egyszerre kell követnünk.

Eszerint jár el 1981-es tanulmányában is: megpróbálja figyelembe venni mind a belső elrendezés, mind pedig a külvilággal fenntartott kapcsolatok kérdését. Ezt azoknak az elemeknek a mentén teszi, amelyek a cigány csoportok identitását

- a történelmükben (I),
- az életmódjukban (II),
- a kultúrájukban (III),
- az intézményeikben (IV) és
- a szervezeti rendszerükben (V) biztosítják.

Másrészt külön fejezetet (VI) szentel annak a kérdésnek, ami – túl az egyediségeken – együttesen hozza létre azt a sajátosságot, amit mi cigánynak, cigány identitásnak nevezünk (Williams 1981: 28).

Ezt a módszertani utat jelöli ki a francia kutató a maga számára, és eszerint haladok most én is.

4.3.1.1. A TÖRTÉNELEM

Patrick Williams nem történész. A legkevesebbet tehát erről a kérdésről ír (mind munkásságát, mind első publikációját tekintve). Van ugyan Alain Reyniers-vel egy közös írásuk (Reyniers – Williams 1990), ami a második világháború utáni Franciaország letelepitési politikájáról szól, de valószínűleg abban is a történeti rész elsősorban Reynierstől származik, és többször Williams 1981-es írására történik benne visszautalás.

A francia kutató elfogadja az indiai eredetet, de fontosabbnak tarja a cigányok – már Indián kívüli – elindulását és szétszóródását. Szerinte ebből származik az a „mozgalmas változatosság” (Williams 1993e), ami a cigányság jellemző vonása. Ez a lényegi vonás a környezethez való viszonyulás módjában áll, és nem magában a vándorlásban rejlik (Reyniers – Williams 1990: 104). Ha az utóbbi szerint gondolnánk, akkor tévednénk (mint mindazok, akik azt képzelték, hogy a vándorok letelepitésével a cigányokat asszimilálhatják). A cigány azonosságtudat ugyanis nem szorítható egyetlen és változtathatatlan referenciára (vö. Prónai 1995: 100).

Amennyiben elfogadjuk, hogy léteznek különbségek cigányok és cigányok között, akkor azok a nagyszámú különböző vándorlási útvonalból következnek,



mondja Williams 1993-ban (1993d: 9). Akárcsak 12 évvel korábban: „Minden egyes cigány csoport olyan, amilyené az útvonala (azok a vidékek, amelyeken áthaladt, és az az idő, amit ott töltött) tette” (1981: 28).

Az előbbiekből az is következik, hogy minden cigány csoport történelme annak a népnek a történelméhez kapcsolódik, amellyel az adott közösség vándorlása során éppen érintkezésbe került. A cigányok mozgásai mindig a nem-cigányok környezetére adott lehetséges „cigány válaszok” voltak (Williams 1995e: 697). Azt is mondhatjuk, hogy valójában amióta csak léteznek, azóta a nem-cigányok történelmének „kiszolgáltatott játékszerei”. Ezen Williams (1993d: 8) azt érti, hogy azok fölött az események fölött, amelyek gyakran felborítják az életüket, nincs hatalmuk (vö. Acton 1994: 91–95; Kenrick 1994a; Reyniers – Williams 1990: 103; Williams 1987c: 23).

Williams (1993d: 7) szerint az európai látásmód az, amely a cigányokat a történelem színpadára teremti. És pontosan ugyanez a nézőpont az is, amely leginkább azt szeretné, ha cigányok nem is volnának (Piasere 1986d: 35; 2012; 2015; Williams 1995e: 698–699). Ördögi kör. Ráadásul éppen ez az a paradox helyzet, amely valamennyi cigány csoport számára közös, vándorlásaik sokfélesége és változatossága által létrejött különbözőségük ellenére. Ezt a helyzetet, ahogyan Williams (1981: 29) fogalmaz, olyan emberek számára teremtették, akiket máshol szeretnének látni. Az évszázadok során bebizonyosodott, hogy azok a társadalmak, amelyekben cigányok élnek, nem bánnák, ha már csak akkor látnák őket, amikor a saját hátuk közepét (Gómez Alfaro 1993; Filhol 2013; Stewart 2012).

Az, hogy homogén egységet alkotnának, úgy tűnik, pusztán a szomszédos népcsoportok képzeletében létezik, akik közelségük ellenére mit sem tudnak szomszédaik etnikai sokszínűségéről (Formoso 1986b: 12; vö. Decarli 2018: 52; Lydaki 2017; Okely 2014: 77–78; Olivera – Poueyto 2018: 586–587; Salo – Salo 1977: 15; Salo 1979: 81).

A többségi, nem-cigány társadalom különböző marginalizálódott csoportokat – egy-egy országon és nyelven belül – a „Gypsy”, a „cigány”, a „tsiganes”, a „gitanos”, a „Zigeuner”, stb. kategóriába „préselte bele” és stigmatizálta (vö. Fraser 1996: 9–17; Lucassen 1991; Mayall 1988: 71–93; 1992; Piasere 1995a: 4, 13; Willems 1995: 2). Ahogyan Csalog Zsolt (1973: 40) írja – a cigány fogalma nem más, mint „a társadalmi tudatunkban egy bonyolult történeti úton előállott tükröződés (jelentős részben hamis tükröződés) reális, de kényszerű átvétele”



(vö. Zatta 1991: 4; Salo 1990). Vagyis annak ellenére, hogy ez egy hamis tükröződés, a nem-cigány társadalom tudatában reálisan létező jelenséggel van dolgunk (vö. Williams 2011c).

Cigányok tehát vannak. És a Gypsy/cigány/tsiganes/gitanos/Zigeuner, stb. kifejezések használatának továbbra is van létjogosultsága (ld. Bari 2001: 11–12; Tauber 2006: 6; Williams 2011a: 8). Még annak ellenére is, hogy az sem tisztázott, hogy azok mennyiben tekinthetők egymás szinonimájának (Williams 2011b: 11; vö. Coquo – Pouyeto 2014a: 22).

A Gypsy/cigány/tsiganes/gitanos/Zigeuner, stb. szavak tagadása könnyen azt az álláspontot erősítené, amelynek legfőbb célja a cigányok eltüntetése. A kulturális antropológiai cigánykutatások eredményei ezzel szemben, miközben egyfelől rávilágítanak a „cigány” népi és korábbi tudományos kategóriájának tarthatatlanságára, másfelől nem eltörlik, hanem új értelemmel töltik meg a „cigány” kategóriát.

A kulturális antropológiai cigánykutatások eredményei nemcsak arra világítottak rá, hogy nem beszélhetünk egyetlen egységes cigány kultúráról, mert a különbségek ezt lehetetlenné teszik (Münzel 1981: 22). Hanem arra is, hogyan lehet mégis valamiképpen megfogalmazni azt, ami az egyes cigány kultúrákra sajátosan jellemző lehet.

Kérdezzük meg azoktól, akiket cigánynak nevezünk, minek tartják magukat, és ők például azt felelik, hogy „mánus vagyok”, „rom vagyok”, „beás vagyok”, stb. (Williams 1981: 27). A mánus azt mondja, hogy a rom, a beás – nem mánus. A rom azt mondja, hogy a mánus, a beás – nem rom. A beás azt mondja, hogy a mánus, a rom – nem beás. Vajon ez egyúttal azt is jelenti, hogy egyáltalán nem ismerik az összetartozás érzetét?

Egy dologban valamennyien egyetértenek: a társaik is, akárcsak ők maguk, nem nem-cigányok. Cigányok a nem-cigányok társadalmában. E sajátos jelenlét kifejezésére Williams (1998a: 32) az „elmerülés” (*immersion*) fogalmát javasolja (vö. Piasere 2019: 87). A cigányság „elmerülése” a nem cigányok világában, legyen az akár szembenálló, akár nem: egyedülállóan sajátos. Williams szerint ez a kifejezés jól tükrözi, hogy ezek a csoportok részei azoknak a társadalmaknak, amelyekben megtalálhatók, osztoznak azon társadalmak, országok történelmében, amelyekkel érintkeznek. Másik előnye az, hogy lehetővé teszi a cigány közösségek és az európai társadalmak között fennálló minden lehetséges kapcsolat számbavételét.



Ezek alapján úgy tűnik, hogy az egyediségeken túl létezik egyfajta mechanizmus, amely együttesen hozza létre azt a sajátosságot, amit cigány identitásnak nevezhetünk (Williams 1981: 28). Nagyon leegyszerűsítve és összefoglalva ez nem más, mint egy olyan minden részletkérdés fölött álló mechanizmus, amely a nem-cigány jegyek elfogadásán és újrahasznosításán alapszik, és amely a rugalmasság és az elzárkózás technikájával küzd a változatlanság és egyformaság ellen (Fernández-Armesto 1995: 404; Formoso 1994: 129; Okely 1983: 77; Piasere 1989b: 137; 1991: 1; Reyniers 1989: 85; Reyniers – Williams 1990: 103–104; Salo 1981; Salo – Salo 1977: 219; San Román 1975; Silverman 1982: 395; Sutherland 1977: 389; Williams 1982a: 315, 341; 1990: 173; 1994b: 177–178). Ennek az életstílusnak az alapja az a sajátos kapcsolat, amelyet a nem-cigány kultúráktól való egyértelmű elhatárolódás jelent (Bensa 1993).

A mánusokat, a rom cigányokat, a beásokat a saját történelmük, az életmódjuk, a nyelvük, az intézményeik, a társadalmi rendszerük teszi azzá, amik. Minden egyes csoport identitását ezek adják, és túl ezeken az egyediségeken azt, ami együttesen létrehozza azt a sajátosságot, amit mi cigánynak nevezünk (Williams 1981: 28).

Annak, aki egy cigány csoporttal kapcsolatba lép, nehéz meghatározni, hogy a cigány világ melyik elemével került is kapcsolatba. Igen gyakoriak az általánosítások. Amikor megismerünk egyes cigány családokat, az adatokat az egész cigány világra vonatkoztatva általánosítjuk. Azután néhány nap, néhány hét, néhány hónap elteltével másik családdal találkozunk, és rájövünk, hogy a gazdasági berendezkedés vagy a környezettel való kapcsolat szempontjából különböznek a dolgok, és minden korábbi állításunkat meg kell kérdőjelezni. Valójában amikor a cigányokat tanulmányozzuk, „késznek kell lennünk arra, hogy mindent megkérdőjelezzünk, amikor új csoporttal találkozunk. [...] Amikor új csoporttal lépünk kapcsolatba, el kell felejtetni mindent, amit egy másik csoporttal való kapcsolat során megtudtunk”, mondja Williams (1998a: 34).

Ez nem jelenti azt, hogy fel kell adni, hogy egyáltalán cigányokról beszéljünk. Később ugyanis mégis felfedezhetünk közös dolgokat. Rájövünk, hogy az egyik csoportban szerzett tapasztalat segítheti egy másik csoporttal való kapcsolatunk felépítését. „Az elején azonban késznek kell lenni arra, hogy mindent feladjunk, és mindent újratanuljunk más emberekkel” (Williams 1998a: 34). Minden egyes cigány közösségnek megvan a maga sajátos hangneme, amely néha a beszélt nyelvhez kötődik, vagy az étkezési szokásokhoz, a zenéhez, az ünnepekhez, a szórakozáshoz, vagy egyszerűen az emberi kapcsolatokhoz, és idővel igen érzékennyé válhatunk



ezekre a kis hangváltozásokra. Fel lehet ismerni az embereket egyszerűen arról, ahogyan beszélnek, viselkednek vagy isznak. És ez maguknak a cigányoknak is fontos, hiszen ők maguk is mondják például azt, hogy képesek felismerni a saját csoportjukhoz tartozó embereket akkor is, ha addig soha nem látták az illetőt.

Íme egy jellemvonás, amely a kulturális antropológiai megközelítés relevanciáját igazolja. Ha nem tudjuk, hogy a cigányok hogyan kezelik saját magukat, akkor semmit sem tudunk. Ha azonban látjuk, hogy mit tesznek nap mint nap a közösségek tagjai a személyközi kapcsolatokban, a cigány kultúrák sokfélesége evidenciává válik.

4.3.1.2. AZ „ÉLETMÓD”

A cigány identitást képező második elem a *La société*-tanulmányban az „életmód”, amelyen a francia kutató leginkább az anyagi javak megszerzésének módját érti (legalábbis ez a fejezet elsősorban a gazdasági tevékenységekről beszél).

Itt is, akárcsak korábban, a különböző csoportok közötti közös vonást a gádzsóval való kapcsolatban látja, amit a kereskedelmi tevékenység túlsúlyával magyaráz. Ami fontos, mondja Williams (1981: 29), az az eladás: legyen szó kézműves termékről (például kosárfonás, fémművesség: réz, ón), előregyártott tárgyakról (például lepedő, szőnyeg, ruhanemű, csipke, bútorok), beszerzett dolgokról (például zsibáru, fém), kézműves szolgáltatásról (például székfonás és nádazás, köszörülés, ónozás, kéményseprés), az „út embereinek” különleges szolgáltatásairól (például jóslás, cirkusz, körhinta, lottó). A nem-cigány ügyfelet rendszerint közvetlenül ösztönzik, éppen ezért a siker mindenekelőtt az eladó ügyességétől függ. Ebből adódik az, hogy minden csoport és valamennyi mesteresség esetében létezik egyfajta „cigány” identitású kapcsolat a gádzsóval.

Williams (1981: 29–30) a tevékenységek közös vonásaiként sorolja fel továbbá:

- a függetlenséget (*a*),
- a nők aktív részvételét (*b*), valamint
- a munkaidő szabad megválasztását (*c*).

a) Ha a cigány felnőttek valamely gazdasági tevékenység elvégzésére szövetkeznek (egy adott munkára vagy egy konkrét helyen való tartózkodás idejére), az az egyenlőség és a bevételek méltányos elosztásának alapján történik (1981: 29).

b) A kereskedelmi tevékenységekben az asszonyok is részt vesznek, ha nem éppen kizárólagosan ők végzik azt.

c) Ami pedig a munkaidő szabad megválasztását illeti: nincs kötött napirend.



A williamsi értelemben felfogott „cigány életmód”-nak egy konkrét csoport esetében történő bemutatását a francia kutató 1982-es írásában találhatjuk meg (ld. Williams 1982a), amit a 2.5. fejezetben már említettem. Itt használja Williams a „láthatatlansági stratégia” fogalmát. A rom cigányok nem-cigány közösségek között vannak „szétszórva”, de ez a stratégia, amit gazdasági tevékenységeik során alkalmaznak, segítségükre van abban, hogy közös etnikai identitásukat fenntartsák és megerősítsék.

Milyen gazdasági tevékenységekről van szó?

A párizsi terület kelderás férfiai (ebben a közösségben elsősorban a férfi-munka dominál) a „hagyományosnak” tartott foglalkozásokat végzik (ónozás, közsörüsség). Erre a közösség minden férfi tagja képes. Magánál a tevékenység-nél azonban sokkal fontosabb az a mód, ahogyan azt végzik.

A jövődömondás, amely egy jellegzetes női tevékenység a párizsi kelderásoknál, egyre kevésbé jellemző. Csak néhány család űzi ezt mint kiegészítő tevékenységet. Csak azokban a háztartásokban játszik elsőrendű gazdasági szerepet, amelyben a családfő egy özvegy asszony. Az ezt végző asszonyok majdnem mind ötven év felettiek (Williams 1982a: 320).

Ezzel szemben a New York-i kelderásoknál a női munka a domináló. Az eltérő fejlődés okait keresve Williams (1985: 135–136) három tényezőt említ a párizsi csoportra vonatkozóan.

Egyrészt a közösség növekvő gazdasági virágzását. Az ügyfelekkel kialakított kapcsolatokat, amelyek stabil megtelepedést tesznek lehetővé, rendszeres kereseti forrást jelentenek a férfiak számára. Párizs és a párizsi régió szinte kimeríthetetlen tartalékát jelentik az éttermeknek és étkezdéknek, a gyáraknak és a műhelyeknek. A második világháború óta a rom cigány családok lakásra és különböző szociális juttatásokra tettek szert, és bizonyos, hogy gyakran ezek a juttatások váltották fel a jövődömondást mint keresetkiegészítést.

Másrészt a párizsi orosz kelderások előnyben részesítik azokat a tevékenységeket, ahol az etnikai identitás elsikkad, azokkal szemben – mint például a jövődömondás, tehát a leggyakoribb női munka –, ahol az etnikai hovatartozás hangsúlyozódik; az olyanokat, amelyeket a befogadó társadalom tiszteletre méltónak tart, szemben az olyanokkal, amelyeket inkább törvénytelennek vél. A tisztelhetőség vágya vezette például a közösség tagjait, hogy élesen elhatárolják magukat az 1960 után Jugoszláviából érkezett rom cigányoktól, akik közül többen a keleti külvárosban telepedtek le. A „jugoszláv” romnyik Párizs utcáin



kéregetnek gyermekeikkel együtt, és a kelderásokat talán az bírta rá a jövődömondásról való lemondásra, hogy nem szeretnék volna, ha bármiképpen összetévesztették volna őket azzal a csoporttal. A férfi tevékenységek dominanciájának növekedésével a kelderás rom cigányok a francia társadalom szokásos modelljéhez igyekeznek alkalmazkodni. Ez a tevékenység gazdasági jólétet, a közigazgatással való békés együttélést és a szomszédok tiszteletét eredményezi; és minél tartósabbnak tűnik a megtelepedés, annál inkább törekszenek a rom cigányok erre a jólétre, nyugalomra és tiszteletre.

Harmadrészt pedig a jövődömondás szerepének csökkenéséhez vezethetett a keleti külváros városiasodása is, amely az 1960-as évek nagy városszéli modernizációs hullámának részeként érte el a kelderások közösségét is. A rom cigányok által lakott negyedeket felújították, és a cigányoknak gyakran el kellett hagyniuk addigi lakásaikat. Ez a jelenség, valamint a másoktól független lakásra való törekvésük (például a kiköltöztetettek mindig visszautasították a részükre felajánlott kollektív lakásokat) a közösség tagjainak a szétszóródásához vezetett. (A társadalmi szerveződés két, párizsi és New York-i mintája közti eltérésekről a „Szervezet” című részben írok.)

A férfiak gyakrabban csak találomra indulnak el „szerencsét próbálni”, szolgálataikat ajánlva valamelyik gyárban vagy étteremben, amelyik az útjukba kerül, de a kínálgató lehetőségeket mindig készek megragadni, például köszörelést vállalni ott, ahol eredetileg foltozandók után érdeklődtek (Williams 1982a: 318). A „szerencsén” valószínűleg a hatékonyságot kell érteni, mint ahogyan azt Michael Stewart résztvevő megfigyeléses kutatásai eredményeképpen magyarországi rom cigányokkal kapcsolatosan is leírta (ld. 1989b). Az angol antropológus (1989b: 36) szerint a cigányok esetében arról a hatékonyságról van szó, amelyik a kereskedelemben, pontosabban a gádzsókkal való kereskedelem során érvényesül. A vásárban a cigány a gádzsóval áll szemben, ráveszi, hogy váljon meg a vagyonától vagy értékén alul adja el a lovát. A cigány minden pillantása párbajra hívja ki a gádzsót, és minden konfrontáció kockázatvállalás. Ha sikere van, akkor „szerencsés”. A cigány gazdagsága, amit itálra és a „testvérekkel” való nótázásra költ – a „szerencséből” származik.

A keresés közben, amelyekre autóval mennek (akár még a nagyon forgalmas párizsi központba is!), néha 100 km sugarú körben bejárják a várost és környékét. Előfordul, hogy egyesek elhagyják Párizst, hogy más városban is „szerencsét



próbáljanak”, mint például Lyonban vagy Lille-ben. Nyáron több párizsi kelderás család is nekivág lakókocsis autójával a vidéknek, és olyankor mindig körül néznek azokban a városokban, amelyeken áthaladnak (Williams 1982a: 319).

A munkától és a helytől függetlenül taktikájuk mindig ugyanaz: egy főnököt keresnek, akitől megpróbálnak egy bizonyos számú tárgy javítására rendeltést felvenni. Ha ez nem sikerül, akkor igyekeznek megszerezni egy olyan tárgyat, amelynek javítását ingyen megcsinálják, csak hogy szakértelmüket bebizonyítsák, mintegy a jövőben végzendő munkájuk minőségének garanciájaként (1982a: 318).

A munka ilyenfajta módon való megközelítésében a siker a lehetőségen múlik. A kelderás rom cigányok a „szerencsében” bíznak. Abban reménykednek, hogy pont akkor és ott ajánlják fel a szolgálataikat, amikor arra éppen szükség van. A siker pedig, szerintük, a képességtől függ: az ügyfelet rábeszéléssel igyekeznek meggyőzni az általuk ajánlott munka szükségességéről (1982a: 319). A férfiak addig végzik az ilyen munkát, amíg a fiaik képesnek nem mutatkoznak helyettesíteni őket. Ritkán vágnak neki egyedül az ilyen körutaknak. Leggyakoribb a két-három, esetleg négyfős társulás. Annak a cégnek a hivatalnokával, ahol a munkát keresik, minden esetben csak egy ember lép kapcsolatba. Ha rendeléshez jutnak, akkor a megjavítandó darabokat az egyikőjük otthonába szállítják, ahol aztán együtt végzik el a munkát. Ha különleges feladatról van szó, megeshet, hogy egy náluk képzettebb férfit is elhívnak, aki cserébe szintén a csoport tagjává lesz. A tagokat fiaik és fiatalabb nőtlen testvéreik is elkísérhetik. Néha jugoszláv cigány férfiakat is alkalmaznak. Időnként a nagyon finom munkákat egy specializált, nem-cigány műhelybe is elviszik, és fizetnek érte, mintha ők maguk lennének a kliensek. Az a személy, aki eredetileg a cigányoknak adta a munkát, sohasem fogja megtudni, hogy azt egy nem-cigány műhely végezte el (1982a: 319).

A kész munka házhoz szállításakor és a számla kiegyenlítésekor a rendeltést felvevő cigányt mindig elkíséri az egyik társa is, hogy a későbbi viták kevésbé fordulhassanak elő. A keresett pénzt ugyanis egyenlő részekre kell felosztani, attól függetlenül, hogy az egyes tagok milyen részt vállaltak és végeztek el az egész munkafolyamat során. Kevesebb rész illeti ellenben az alkalmazott jugoszláv cigányokat, valamint a fiatalabb, segítő kelderásokat is (1982a: 319–320).

Támadhatnak viták és konfliktusok a gazdasági tevékenységből, illetve magából a kereset elosztásából következően, de azokat a kelderások maguk szeretik elrendezni. A nem-cigányok, és éppígy a nem-kelderás cigányok (még ha



akár a munka egészének elvégzésében részt is vettek!) ezekről a vitákról mit sem tudnak, így az ő véleményüket, vallomásukat vagy bíráskodásukat soha nem is kéri. Williams (1982a: 320) szerint a párizsi kelderások közössége képes arra, hogy ezeket a nagy felfordulással járó vitákat egyedül oldja meg. Még akkor is, hogyha néha a „krisz”-nek nevezett intézmény (tisztelőben álló családfők csoportja, akik hatalmi képviselők és közösségi szószólók) összehívása szükséges, hogy a rend helyreálljon. Ezzel szemben New Yorkban a személyes hatalom megjelenésével a közösségi tekintély egyre kevésbé képes önmagában érvényesülni. Éppen ezért legfőbb letéteményese és kifejeződése, a krisz is, úgy tűnik, válságba került (Williams 1985: 132). A kriszről részletesebben az „Intézmények és rítusok” című részben (ld. 4.3.1.4.) írok.

A vitás esetek kivételével a rom cigányok közti versengés nem csak megszokott, de egyenesen elvárt dolog. Mindenkinek joga van szerencsét próbálni. Foglalt terület nincs. A párizsi kelderások nem próbálnak elűzni átutazó rom cigányokat, akik ebbe a körzetbe jönnek munkát keresni és ugyanazokat a szolgáltatásokat kínálják. Ezt a szabadságot azonban állandó felügyelet kíséri. A munkatevékenységeknek nyilvánosnak kell lenniük. Mindenki figyeli, hogy a másik hogyan és mit csinál (Williams 1982a: 320).

A párizsi kelderások mindennapjai az etnikus identitást megerősítő és az azt elrejtő pillanatok váltakozásából állnak. A családi körben kilenc és tíz óra között lezajló reggeli után rendszerint a rokonok vagy a közeli ismerősök hozzák a közösség legfrissebb híreit. A férfiak – Williams (1982a: 320–321) őket kíséri el – tíz óra körül indulnak, és még akkor is, ha visszatérésük annak függvénye, hogy találnak-e megrendelést, ritkán fordul elő, hogy öt óránál később érnének haza. Fontos szerepe van annak, hogy a hazatérés előtt még általában betérnek egy kávéházba, ahol tudják, hogy találkozhatnak a szintén körútjukról visszaérkező többiekkel. A főétkezést azonban már mindenképpen otthon, hat-hét óra körül költik el. Az este hosszú. Tévé nézéssel, telefonálással, de leginkább egymás meglátogatásával telik (gyakran éjfélén túl is).

Hol történik meg az etnikus identitás elrejtése?

Egy kelderás akkor, amikor megrendelést akar felvenni egy étterem vagy egy gyár valamilyen készülékének a javítására, nem mint kelderás rom cigány mutatkozik be, hanem mint cégvezető és független iparos. Ha megkérdezik gyenge franciasága vagy nevének egzotikus hangzása miatt, orosz származásúnak mondhatja magát vagy orosz menekültek leszármazottjainak (a párizsi



kelderások – mint erre már a Philippe Lemaire de Marne-ról szóló fejezetben utaltam – valóban Oroszországból származnak). Vagy ha mondjuk például ismer egy-két spanyol vagy olasz kifejezést, ha csak néhány szót is, akkor úgy mutatja be magát, mint egy régi déli családi hagyomány örökösét. Tényleg az, mondja Williams (1982a: 321), de így egy idegen hagyományt nem cigányként tüntet fel. Mindezt azért teszi, mert jól tudja, hogy miféle nézetek keringenek a cigányokról. Pontosan tisztában van azzal, hogy a gádzsók számára csak a „tolvaj” és a „lusta” cigány létezik. A cél elérése érdekében tehát a kelderások szerepet játszanak, amelynek során elrejtik etnikai identitásukat. „Kétségtelenül nem virtuóz iparosok, akiknek látszani akarnak, mint ahogy nem is lusta haszonlesők, ahogy a sztereotípiát tartja” (1982a: 322).

Az asszonyok – a férfiaktól eltérően – az etnikus identitást folyamatosan vállalják. A párizsi kelderásoknál azok a nők, akik egész nap a háztartásban maradnak és csak családi ügyekkel foglalkoznak (mint fentebb már említettem, legtöbbször ilyenek), „egyfajta állandóságot képviselnek a férfiakkal szemben”. Ugyanakkor – Williams szerint (ld. Pasqualino 1997: 5) – mégis a nők azok, akik gyorsabban tudnak elsajátítani egy másik nyelvet, és talán ez a magyarázata annak, hogy a cigányok és a nem-cigányok közötti konfliktusokban is gyakran ők közvetítenek. Ezt leginkább az öltözködés teszi érzékelhetővé. Amíg egy férfi ruhája hasonlíthat bárkiére, addig egy nőnek mindig úgy kell öltöznie, mint egy *romnyinak* (1982a: 323–324).

Összefoglalva: Williams (1982a: 324) azt állítja, hogy a párizsi kelderások gazdasági téren történő integrálódásának módja a láthatatlanság. Egyrészt emiatt dolgozhatnak ott, ahol dolgoznak. Másrészt ezért nem próbálkoznak más cigány csoportoknak az elzavarásával, még akkor sem, ha azok esetleg a megélhetési tevékenység ugyanazon formáira vállalkoznak. Hisz hogyan is lehetne lefoglalni „a cigányviselkedés” exkluzív jogát, amikor az valójában nem is cigány viselkedés?

4.3.1.3. A „KULTÚRA”

A cigány identitás harmadik elemének nevezett „kultúra” nem antropológiai értelemben felfogott kategória Williamsnél. Elsősorban a mindennapi szóhasználatnak megfelelően értelmezi azt (vö. Giddens 1995: 61), vagyis „csak” a „társadalmunk által önértékkel felruházott, igen specifikus tevékenységek egy körét jelöli” vele (Márkus 1992: 37). Olyan – nem-antropológiai nyelvezettel szólva



„magasabb rendű” – szellemi tevékenységeket tárgyal itt ugyanis, mint például a nyelv (A), a tisztasági koncepciók (B), a zene (C). Továbbá, még ha csak az említés szintjén is, de ebben a fejezetben van szó az öltözködési, az „autótartási”, a házdíszítési, az ételkészítési és fogyasztási szokásokról is (D), csakúgy, mint az „irodalom”-ról (E).

A cigány kultúra specifikus jellegét (azaz minden egyes cigány csoport kultúráját külön-külön éppúgy, mint e csoportok közös kulturális jegyeit) nem a tartalomban lehet tetten érni, „nem azokban a vonásokban, amelyek alkotják, hanem abban a formában, amelyet öltenek, és abban a funkcióban, amit betöltenek”. Ez pedig nem más, mint az egyediségre való törekvés, mind a gádzsókkal, mind pedig a többi cigány csoporttal szemben (Williams 1981: 32).

4.3.1.3/A. A NYELV

A legközvetlenebbül és legteljesebb mértékben a nyelv fejezi ki a cigány csoportok önazonosságát, „mert a gádzsók nem értik meg őket, és mert egyedülálló azon nyelvek között is, amelyet azok beszélnek, akik számára szintén léteznek gádzsók, mert azoké, akik gyakran találkoznak, akik hasonlítanak hozzájuk, akik a rokonaik” (Williams 1981: 32).

Williams 1988-ban egy önálló tanulmányban is kifejti elképzeléseit a cigány nyelvek közti különbözőségeire és egységeire, valamint annak funkciójára vonatkozóan. A francia kutató az egyes csoportok különböző útvonalaiival magyarázza a cigány nyelvek közti eltéréseket. Szerinte (1988a: 382) „az a nyelv, amit egy cigány beszél, pontos képét adja az ősei által bejárt útvonalnak. A cigányok által beszélt nyelvek egy Indiából származó idióma és számos európai nyelv találkozásából születtek”.

A cigány nyelvet együttesen vizsgálva nem több szálon futó és egyazon irányba tartó fejlődést figyelhetünk meg, írja Williams (1996b: 285), hanem a sokszínűséget, az alaktant és a szintaxist többé-kevésbé egyaránt érintő, sokszálú és egymástól különböző változások sorát.

Ez a folyamat a következőképpen modellálható. A cigány csoportok először szavakat, szintaktikai fordulatokat és kiejtési módokat kölcsönöznek a környező népektől, és vagy változatlan formában, vagy – a legtöbb esetben – átalakítva integrálják azokat az általuk beszélt nyelvbe. Minél hosszabban időznek egy adott helyen, annál több lesz az átvett jövevényszavak száma. Amikor pedig tovább vándorolnak, a korábban átvett és megőrzött átvételek – az indiai alapokhoz hasonlóan – az új



környezetben is az adott csoport különbözőségét erősítik. Ahogyan a migráció, úgy a nyelv „elsajátítási és diverzifikációs játéka” is folytatódik. És mivel a nyelvük nincs kanonikus formában rögzítve, „állandóan készen állnak a környező nyelvek sajátosságainak befogadására vagy tükrözésére” (Williams 1988a: 383). Az írást csak a befogadó területek nyelveinek alkalmazásakor használják.

Williams (1988a: 382–383) kétféle folyamatot különböztet meg egymástól. Egy részt – amit már fentebb is említettem – egy olyat, amelynek során a nem-cigány nyelvekből például jövevényszavak kerülnek a cigány nyelvekbe. Innen származnak a különböző cigány dialektusok. Másrészt azonban előfordul, hogy az „elsajátítási folyamat” az ellenkező irányban kezd el működni, különösen akkor, ha a cigányok hosszú ideig, akár több évszázadon keresztül ugyanazon népcsoportok között maradnak. Ilyenkor a helyi nyelv gazdagodik egy „argó” megjelenésével, és nem a cigány nyelv egy új dialektussal. Ez az argó, miközben – a legtöbb esetben – a cigány nyelvből származó kifejezésekkel „telítődik”, a helyi nyelv szintaxisára és szókincsére épül.

„Semmilyen fejlődés nem visszafordíthatatlan”, mondja Williams (1988a: 384). A különböző dialektusok közti határvonalak, akárcsak az egyes dialektusok és argók közti elválasztó vonalak: „nem véglegesek” (1988a: 383).

Williams felfogásában a „cigány világot” – amely nem alkot homogén egységet – „emberek, szavak és szokások állandó körforgása jellemzi”. Ebből pedig az következik, hogy egyetlen elemének sem tulajdoníthatunk végleges helyet: „minden jellemzője állandó változásban van” (1988a: 384).

Ami a cigány nyelv funkcióját illeti, arról a francia kutató (1988a: 385) azt mondja, hogy az mindenekelőtt az identitás kifejezésére szolgál. Amint egy adott közösségbe tartozó cigány valamelyik másik közösség dialektusát kezdi beszélni, az két dolgot jelenthet. Vagy azt, hogy rokonságban áll az utóbbival, vagy azt, hogy tréfálkozik.

E fentebbi funkció elsődlegességét jól bizonyítja az a tény, hogy bizonyos csoportok esetében akár egy olyan nyelvvel is találkozhatunk, amelynek nyelvészeti szempontból semmi köze nincs a cigányokéhoz. Ilyenek például Franciaországban a spanyol és a katalán nyelven beszélő zsitánok. Ebben az esetben is elmondható, hogy az általuk beszélt nyelv arra szolgál, hogy megkülönböztesse őket mind a nem-cigányoktól, mind pedig a cigány környezeten belül (1988a: 385). Bizonyítéknak tekinthető továbbá az is, hogy azok a családok, akik már csak



a környező nem-cigányok nyelvén tudnak beszélni, bizonyos nyelvi elemeket (szófordulatokat, hangsúlyozásokat) tovább őriznek, hogy ezzel is azonosíthassák magukat (1988a: 386).

Williams (1988a: 389–392) az alábbi nyelvi csoportokat különbözteti meg egymástól Franciaországban:

- rom cigányok,
- mánusok,
- jénisek,
- szintók,
- zsitánok és
- voájázsőrök (voyageur = utazó).

Williams itt külön nem beszél a román nyelvű beásokról, de a tanulmány korábbi részében (ld. 1988a: 388) megemlíti őket. Valószínűleg ennek az az oka, hogy a Franciaországban élő csoportról az 1980-as években szinte alig voltak ismereteink. Egyedül William Kornblum az, aki 1968-ban két hónapot élt párizsi beások között (Kornblum – Lichter 1972: 253). Az amerikai szociológusnak ebből a kutatásából mindössze két tanulmánya készült (ld. Kornblum – Lichter 1972; Kornblum 1975).

A rom cigányok – a kelderások, a lovárik, a csurárik és az 1960-as évek óta az egykori Jugoszláviából érkezők – valamennyien rom cigány nyelven beszélnek. A hangsúlyozásbeli különbségeken túl szókinsükben attól függően vannak eltérések közöttük, hogy a román nyelv mellett milyen mértékben hatott rájuk a magyar, az orosz vagy a szerb, a horvát. Apróbb eltéréseket okozhat továbbá a szójárásban – még családon belül is – esetleg egy hosszabb svédországi vagy dél-amerikai tartózkodás (Williams 1988a: 389).

A mánusok nyelvhasználata már korántsem olyan egyenletesen oszlik el, mint a rom cigányoké. Míg „kedvenc” tartózkodási helyeik (például Elzász, a Pireneusok, Auvergne, a Loire völgye) olyan szigeteket alkotnak, ahol a nyelvük élénken tovább él, addig egyes családok már a *voyageur* argót beszélik. Ez utóbbi elsősorban magára a mánus nyelvre épül. További különbség a rom cigányok nyelvéhez képest, hogy míg a rom cigányok mind a közéletben, mind pedig a magánéletben a „románész”-t használják, addig a mánusok csak akkor beszélik a saját nyelvüket, „ha nincs jelen idegen fültanú” (1988a: 390).



A jénis dialektus a német „rotwelsch”-ból eredt, amelyre a cigány nyelvek és a jiddis hatott. Franciaországban már nem beszélik. Helyette nagyrészt a *voyageur* argót használják, amelyet talán a jénis bizonyos maradványai is gazdagítottak (1988a: 390). A jénisek egy nem cigány eredetű, európai vándornép, amelynek csoportjai megtalálhatók Franciaországon kívül Németországban, Svájcban, Spanyolországban és Skandináviában (Kenrick 1994b: 21–22, 34).

Jóllehet előfordul, hogy a mánust és a szintót megegyező értelemben használják (1988a: 387), Williams mégis külön osztályba sorolja az utóbbiakat. Szerinte (Williams 1994d: 28) mindezidáig még egyetlen komoly bizonyíték sem merült fel arra vonatkozóan, hogy az a csoport, amelynek tagjait Németországban és Elzászban inkább szintónak nevezik, azonosak volnának a Franciaország más vidékein élő mánusokkal. Franciaországban a szintó dialektust néhány idős cigány és néhány Nizza környéki családon kívül alig beszélik. A piemonti szintók ugyan még élnek néhány szófordulattal, és – ritkán ugyan, de mégis – akad olyan fiatal, aki megpróbálja nagyszüleitől újra megtanulni a nyelvet, legtöbbször azonban elsősorban a *voyageur* argót használják (1988a: 391).

A zsitanok – mint azt már korábban említettem – spanyolul vagy katalánul beszélnek. Cigány nyelvük, a káló (*calo*) argóként él körükben mind Franciaországban, mind Spanyolországban. A *calo* szókincs a spanyol és a cigány szavak keverékéből áll, a szintaxis viszont a spanyolra épül. Franciaországban nyelvük, amelyet az élet minden területén használnak, megegyezik a francia *voyageur* argóval, talán mert itt kevésbé van szükségük a spanyol vagy a katalán nyelv *calo* elemekkel való feldúsítására (1988a: 390).

A voájázsőr argónak csak azok esetében van megkülönböztető szerepe, akik nem beszélnek más nyelvet (1988a: 392). Azok számára, akiknek van egy másik nyelvük (elsősorban cigány, de lehet az akár a spanyol is), a *voyageur* nyelvhasználat gyakran korlátozódik néhány állandóan ismételt formulára (1988a: 391).

Mivel a cigányok nyelvében a gádzsók nyelve mindig jelen van, a nyelvi ideál középpontjában a kétnyelvűség áll (1988a: 399). Ha valaki ismeri a cigány nyelvet, az még önmagában nem jelent presztízst. A gádzsók nyelvét is ismerni kell. Különbösen az ember a cigányok szemében csak félemlernek számít éppen úgy, mint akkor, ha egyetlen cigány dialektust sem ismer (1988a: 403).

A kétnyelvűség nemcsak egyfajta nyitottságot jelent az egynyelvűség bezártóságával szemben, hanem a nem-cigány nyelvhez kapcsolódó helyzetek ellenőrzésére is szolgál (1988a: 400). Létfontosságú kérdés a gádzsó nyelv minimális szintű



ismerete például a gazdasági tevékenységek során, hiszen azok lényegében szolgáltatások és javak eladásán alapulnak, azaz egy kereskedelmi tranzakción, amelyben az ügyfél közvetlenül érintett (Williams 2012).

A nem-cigány nyelv tudása tehát gazdasági tényező, ugyanakkor annak használata – a cigány nyelv tudásához hasonlóan – mind a cigányok és nem-cigányok közti, mind a különböző cigány csoportok közti különbségek hangsúlyozására is szolgál. Az előbbit bizonyítja például az az eset, hogy amikor valamelyik csoport nyelve nem egy különleges dialektus, hanem a többségi társadalomban is használatos nyelv zsargonja, a csoport tagjai másképpen beszélnek ügyfeleikkel, mint „testvéreikkel”. Ez utóbira példa (Williams 2012) „az éttermekben asztalról asztalra járó virágáruslány” és „az értékes szőnyegekkel kereskedő ügynök (akit az ügyfelei, orvosok, ügyvédek, helyel kínálnak a szalonban)” szókészlete közti különbség.

A francia kutató „érzékenyen lavíroz” a különböző kapcsolattételezések között. Egyfelől azt mondja, hogy a gazdasági tevékenység határozza meg a nyelvhasználatot, másfelől viszont a kétnyelvűség „elhatároló” funkciója mellett érvel. Explicite (ld. Williams 2012) „csak” azt írja: „idevágó megállapítás lenne, hogy milyen kapcsolat van a nem-cigány nyelv tudásszintje, kifinomultsága és a gyakorlott kereskedői mesterség között”. A kapcsolat tényén túl azonban a kapcsolat milyenségére vonatkozó összefüggés felállítására nem vállalkozik.

Az előbbihez hasonlóan „csak” deskriptív jellegű az az összefoglaló megállapítás is, amit Williams (1988a: 398–399) úgy fogalmaz meg, hogy a cigányok kétnyelvűsége nem minden esetben két nyelv közti kétnyelvűséget jelent, hanem lehet egyazon nyelven belül két szint közti kétnyelvűség is.

4.3.1.3/B. A TISZTASÁGRA VONATKOZÓ ELKÉPZELÉSEK

Williams (1981: 32) szerint a legtöbb cigány csoport kultúrájában az önazonosság részének tekinti a tiszta és a tisztátalan státusának elkülönítését, és úgy vélik, hogy tiszteltben tartásuk szükséges ennek az önazonosságnak a fenntartásához.

A francia kutató 1981-es tanulmányban az identitás ezen elemét bontja ki a legkevésbé, és amikor ezt tárgyalja, kerül minden konkrétumot. Munkásságának további szakaszára sem lesz jellemző, hogy ezzel a kérdéssel foglalkozna.

A *La société*-ből azonban mindenképpen érdemes Williamsnek a tiszta és a tisztátalan szétválasztására irányuló magatartások eredetére vonatkozó álláspontját (1981: 32) kiemelni. Eszerint „a cigányok bizonyos mai gesztusaiban [...]”



benne van az indiai hagyomány, más gesztusaik viszont azoknak az ázsiai és európai országoknak a szokásaiból származnak, amelyeken áthaladtak, illetve azokból a vallási hagyományokból, amelyekkel találkoztak”.

4.3.1.3/C. A ZENE

Williams (1981: 32–33) azt állítja, hogy a különböző cigány csoportok – akárcsak a nyelv esetében – a zene területén is eredetileg alkotnak a kölcsönzött elemek segítségével. Erre három példát hoz fel bizonyítékkul: a zsitánok flamenkóját (*a*), a rom cigányok ünnepi dalait (*b*) és a mánus dzsesszt (*c*).

a) A franciaországi zsitánok a *flamenco* címszó alatt olyan zenét értenek, amely aligha felel meg a „hagyományosnak” nevezett flamenkónak. Miközben egyszerre viseli magán mind a népdal, mind pedig a show-business hatásait, kifejezi egyediségüket is.

b) A rom cigányok ünnepi dalainak zenetudományi elemzése azok alapvetően egyedi voltát bizonyítja. Ezt a magyarországi cigányok körében végzett kutatások is alátámasztják (ld. pl. Hajdu 1956: 26; 1958: 20; Kovalcsik 1988a: 110; Stewart 1994a: 190; Wilkinson 1992: 259).

c) A mánus dzsessz a „hagyományos” dzsessztől „úgy vált le”, hogy elkezdte magára öltetni a cigány folklór jegyeit. Ez egyrészt a heterogén elemeknek (mint például a népies keringőknek, a mánus daloknak, a „cigány” repertoár sikerdarabjainak) a beépülését jelenti. Másrészt egy olyan „tolmácsolásnak” való elsőbbségadást, amely „homogenizálja” az összetevőit. Harmadrészt a virtuozitás előtérbe állítását.

A mánus dzsessz egy olyan esemény kapcsán jött létre, amely térben és időben egész pontosan elhelyezhető. És „ennek a találkozásnak neve is van: Django! Django Reinhardt személye nélkül a dzsessz és a cigányok a saját külön útjukat járhatták volna tovább, mint két rokon, akik hasonlóan ugyan, de nem tudnak egymásról”, mondja Williams (1998b: 14) a híres dzsessz-zenészről szóló monográfiájában. Williams először a svájci *Jazz 360°* című folyóiratban közölte folytatásokban Djangóról írt tanulmányát 1983 és 1985 között (ld. Piasere 1986c). Majd 1989-ben egy rövidebb változatot is publikált róla az *Études Tsiganes*-ben (ld. Williams 1989d). A Djangóról készült monográfia először 1991-ben jelent meg (ld. 1991d).



A djangói dzsesszben a mánus nép magára ismert, és ezért előszeretettel ismételteti és díszíti tovább (Williams 1998b: 130). Ez az individuális esztétikai kaland ismét jól példázza azt, hogy a cigány kultúra hogyan képes a nem-cigány társadalom által rendelkezésére bocsátott technikai eszköztárból megalkotni, megszilárdítani és továbbörökíteni egy sajátjukká váló kulturális jelenséget (Piasere 1986c: 41).

Williams (1981: 33) szerint ezek a folyamatok azoknál a cigány csoportoknál is lejátszanak, akiknek már nincs „saját” nyelvük és zenei hagyományuk. Ilyen esetekben az identitás jeleinek a felismerését a „tolmácsolás” módja és a körülmények, amelyek között énekelnek, teszik lehetővé. Ezek adják zenéjük sajátos jellegét.

4.3.1.3/D. A MINDENNAPI ÉLET ELEMEI

A mindennapi élet bármely helyzete alkalmat adhat az identitás kifejezésére: az öltözködés éppúgy, mint a kocsik kiválasztása, karbantartása vagy éppen vezetése, mondja Williams (1981: 34). A cigányok vagy nagyon választékosnak, vagy éppen ellenkezőleg, rendkívül elhanyagoltnak akarnak látszani. Az autóvezetésben is hasonló módon az a cél vezérli őket, hogy azt jelezzék vele, hogy ők nem gádzsók. Ugyanez mondható el a házaik és lakókocsijaik díszítésével kapcsolatban is. Ami pedig a táplálkozást illeti: még ha nincs is jellegzetes cigány étel (van olyan, de nem mindegyik csoport számára ugyanaz!), a táplálék elkészítése és elfogyasztásának módja az, ami a cigány kultúrát sajátossá teszi (vö. Szuhay 1999: 94).

„A cigányoknak minden területen ugyanazokkal a tárgyakkal kell megelégedniük, mint a gádzsóknak, de másfajta mozdulatokat tesznek velük, vagy pedig másféle módon hajtják végre ugyanazokat a gesztusokat, és így a kölcsönzött anyagok segítségével is sikerül létrehozniuk és fenntartaniuk egyediségüket. A cigány kultúráknak mindig ötvöződniük kell a gádzsók kultúrájával” (Williams 1981: 34).

Érdekes ezt összevetni azzal, amit Williams 15 évvel később is mond, amikor – a cigány kulturális vonások kialakulási módjáról értekezve – a kölcsönzés folyamatát vizsgálja. Az egyes csoportok sohasem egy egész kultúrát vagy kulturális örökséget kölcsönöznek, írja (ld. Williams 1996b: 284–285), hanem annak csupán ilyen vagy olyan elemeit. Ezek az elemek nem szűz földre hullanak, hanem olyan kontextusba illeszkednek, amelyen már az előző találkozások és együttidőzések is rajta hagyták a maguk nyomait. És mivel a kombinálódások



során bizonyos elemek eltűnnek, míg mások átalakulnak, az eredmény egy olyan egyedülálló kulturális együttes lesz, amely egyetlen kölcsönző kulturális örökséghez sem tartozik.

4.3.1.3/E. AZ IRODALOM

Jól megfigyelhető az előbb említett ötvöződés egyedisége a „cigány irodalom” – ezen Williams (1981: 34) a „nyelv esztétikai alkalmazását” érti – esetében, amely lehet valamelyik dialektusban, argóban, vagy akár nem-cigány nyelven.

Az elbeszélésekből, „krónikákból”, „kitalációkból”, mesékből és dalokból álló cigány irodalmat a „törekenység” és a változékonyság jellemzi, mivel szóbeli. Csak akkor képes fönnmáradni, ha állandóan gyakorolják. Akár realista, akár fikciós műfajról van is szó, mindig olyan tipikus helyzeteket mutatnak be, amelyek a cigány és a nem-cigány magatartás közti különbséget, valamint a cigányok felsőbbrendűségét teszik nyilvánvalóvá. A cigány mesék elemzése azt tanúsítja, hogy még ha a cigányok mindig kölcsönöznek is elemeket a nem-cigányok mesevilágából (ugyanazt mondja például Görög 1994: 128 is), „létezik egy karakterisztikus és erőteljes cigány hangvétel”, mondja Williams (1981: 34; és ehhez hasonlóan pl. Kovalcsik 1988b: 13). Ebben az esetben is a cigány jellegzetességeket „a mód, a magatartás, a modor” hordozza.

4.3.1.4. INTÉZMÉNYEK ÉS RÍTUSOK

Williams a legjellegzetesebb cigány intézménynek a „romani krisz”-t tartja, amely a konfliktusok megoldására összehívott gyűlés. És mivel a zsitánoknál is működik egy ehhez hasonló intézmény, így szerinte (1981: 35) talán ismét beszélhetünk „egy közös tendencia kikristályosodásáról”. A cigányok ugyanis mindenhol arra törekszenek, hogy felmerülő problémáikat egymás közt oldják meg, és hogy elkerüljék a nem-cigányok beavatkozását.

Milyen további általánosságokat lehet még ezzel kapcsolatosan megfogalmazni?

Egyrészt azt, hogy minden egyes csoport hatalma csak saját határain belül érvényes, tehát egyetlen olyan cigány hatalom sem létezik, amelyik azon túl terjeszkedne. Másrészt azt, hogy elvben valamennyi csoport esetében elmondható, hogy minden tagja egyenlő, és a hatalom gyakorlása korhoz, nemhez és főleg ahhoz a helyzethez kötődik, amely a rokonsági kötelékekből következik, miután ezek határozzák meg az egyéneket a többiekhez való kapcsolatukban (Williams 1981: 35).



A krisz egyszerre jelenti a jogot (íratlan kódex, törvénykönyv), az igazságot és magát az ítélkezési folyamatot (törvényszék). Magyarországon Erdős Kamill a romani kriszt – a szövegkörnyezettől függően – vagy törvényszéknek (pl. 1989b: 98, 100), vagy törvénynek (pl. 1989b: 100, 102) fordítja. Stewartnál (1994a: 104) bíraskodás, illetve (1997: 247) ítélet, ítélkezés szerepel. Loss Sándor (2005: 160) szerint a romani krisz „olyan fogalom, melynek nincs magyar megfelelője, mert ez az intézmény csak az oláh-cigányok közt létezik”. E kifejezés fordítása helyett ő annak magyarázatára törekedve „vitamegoldó”, „konfliktusfeloldó”, „igazságszolgáltatási”, „bíróági” fórumnak tekinti azt.

Williams (1984a: 230) a kriszt a párizsi orosz kelderásoktól gyűjtött adatok alapján – tehát valamennyi, e témára vonatkozó álláspontját mindenekelőtt e népcsoport esetében tarthatjuk relevánsnak! – az alábbi mondatokkal írja körül:

- „Keráv kriszá” = joggal kapcsolatos ügyekkel foglalkozom;
- „Tháv tut ánde krisz” = az igazságszolgáltatás elé vislek;
- „Csidiniszájli e krisz” = a törvényszék összeült;
- „O rom szindá lenge e krisz kádiá” = a férfi így igazságot szolgáltatott számunkra;
- „Ámára kriszá náj kádiá” = a mi szabályaink (törvényeink) nem olyanok, mint az övéik.

A párizsi kelderásokat bemutató, részletes (408 oldalas) monográfiájában Williams (1984a: 230) azt mondja, hogy a rom cigányok egyik legkedveltebb tevékenysége a joggal kapcsolatos kérdésekről vitatkozni és dönteni. A rom cigányok mindig jól informáltak arról, ami a környezetükben történik; és ami egy cigánynál megtörténik, ahhoz mindegyiküknek köze van. Ezért, ha összetalálkoznak, beszélgetni kezdenek, melynek során – a férfiak éppúgy, mint a nők és az öregek – rögtön véleményt is nyilvánítanak minden új eseményről.

Beszélgetnek és vitatkoznak például egy munkával kapcsolatos ügyről, házastársak szétköltözéséről, egy házasságról, két fiatal elszökéséről, ház, autó vagy ékszer vásárlásáról, egy ünnepségre szóló meghívás visszautasításáról, egy család hosszabb külföldi útra indulásáról, arról, hogy egy vidéken haldokló cigányt meg kell-e látogatni vagy sem, vagy egy idegen/külföldi rom cigány Párizsba érkezéséről, vagy éppen egy párizsi rom cigány külföldről történő megérkezéséről, aki másfajta szokások szerint élő rom cigányokat látott, és ott olyasmiket csinálnak, amit itt nem, stb. És ezekről a kérdésekről mindenkinek megvan a – rom cigány ideológiának (románesz) megfelelő – saját véleménye.



És jóllehet, hogy ez az ideológia azonos mindenki számára, és mindenki tiszteletben tartja a belőle fakadó elveket, mondja Williams (1984a: 231), a vélemények mégis különböznek egymástól, és ütköznek is egymással. Vagyis miközben mindannyian ugyanarra, a románészre hivatkoznak, valamely kérdés kapcsán mindenki a saját – egy bizonyos, egyedi – álláspontjára helyezkedik.

Williams (1984a: 231) azt állítja, hogy azok az ítéletek, amelyeket a rom cigányok egymás viselkedésével, tetteivel kapcsolatosan megfogalmaznak, valójában inkább annak a függvényei, hogy az adott személlyel milyen viszonyban állnak. A francia kutató szerint tehát a rokonsági (vagy szövetségi) kapcsolatok elsődlegesek az ideológiából levezethető erkölcsi elvekhez képest. Ez annak ellenére így van, hogy a rom cigányok mindig úgy is tesznek, mintha ítéleteiket a lelkiismeretük diktálná, és nem a társadalmi struktúra.

Attól a pillanattól kezdve, hogy a rom cigányok összejönnek, a „beszélgetés beindul” („zsán le divánujá”), és a viták máris fellángolnak. A konfliktusok rendezésére két lehetőség áll rendelkezésre: a „diváno” és a krisz. Míg az előbbi a mindennapi élet megszokott része, folyamatos és állandóan jelen van a rom cigányok körében, addig az utóbbi egy olyan intézmény, amely rendkívüli eseménynek számít (Williams 1984a: 232).

A kriszt előre bejelentik, és szabályozott keretek között tartják meg (például nem mindenki szólalhat fel benne, aki csak akar). Williams (1984a: 233) azt mondja, hogy nehéz általános leírását adni a krisznek, mert nem lehet egyetlen egyről sem azt állítani, hogy annak példájára történne meg az összes többi. Minden konfliktus, minden szabályellenes cselekedet ugyanis hordoz magában valami egyedi és mással össze nem mérhető elemet.

Amikor a francia antropológus a kriszt bemutatja, explicite hozzáteszi (1984a: 234): „legalábbis azon a három kriszen így történt, amelyeken én részt vettem”.

A rom cigányok mindannyian tudnak róla, ha kriszt tartanak. Mindig tudják, hogy mi miatt van, és a férfiakon kívül elmehetnek meghallgatni az asszonyok és a fiatalok is (még ha az utóbbiak nem is zavarhatják meg a férfiakat). Hiszen a krisz jelentőségét – ahogyan Williams azt egy magánlevélben Piaserének kifejti (ld. Piasere 1997f: 109) – éppen a nyilvánossá tétel adja. Ez a nyilvánossá tétel viszont csak a rom cigányoknak szól: a krisz csak a rom cigányok közti konfliktusokban dönthet. Nem-rom cigányok (pl. szintók, jugoszlávok, stb.) vagy gádzsók nem is vehetnek részt benne és nem is lehetnek jelen a rom cigányok igazságszolgáltatása során, csak akkor, ha már beházasodtak (Williams 1984a: 235).



Nem feltétlenül a legidősebb férfiak azok, akiknek a jelenlétére számítanak. Elsősorban az a döntő, hogy az illető férfi vezető szerepet játsszon a családjában vagy a „vicájában”, amelyhez tartozik (a „vicáról” bővebben ld. majd a *Szervezet: szerkezetek és mozgások* című, 5. részben). Ugyanakkor az is szempont, hogy e férfinak ott, ahol ez a család vagy vica él, legyen hatalma, vagyis számos tagja legyen, de megeshet az is, hogy egy egyedülálló személy tanácsát kéri ki (Williams 1984a: 233). A meghozott ítéletek betartásának biztosítéka ugyanis nagymértékben az az erő, amelyet a krisz megtartására kiválasztott férfiak képviselnek (1984a: 234). Párizsban 1985-ben nagyjából 10 ilyen személyt tartottak számon (Williams 1985: 128).

A kriszre összeülő férfiak tehát fontos rom cigányok, „rom cigányok, akik számítanak” („rom káj ind on”), de őket is – még ha elnökköltek is – a „krisz elé viheti” bármelyik családfő, ha valamilyen fontos ügyben vita támad (Williams 1984a: 235). Az igaz ugyan, hogy egy kriszen való aktív részvétel az illető presztízsének és tekintélyének megerősítését jelenti, ám semmilyen tényleges hatalommal nem ruházza fel (Williams 1985: 129).

A kriszt levezető személy nem mindig ugyanaz. Elvben a lehetőség minden férfi számára adott, de a párizsi közösségben valójában csak négy-öt olyan személy van, akinek az erre való alkalmasságát elismerik (1984a: 235).

A krisz akkor veszi kezdetét, amikor az elnöklésre kiválasztott férfi azt kijelenti. Ő az, aki nyilvánosan felkéri egy-két társát, hogy segítsenek neki elnökkölni. Ezután módszeresen kikérdezi a panasztevő feleket és mindazokat, akik meg akarnak szólalni az ügyben. Az elnöklő férfi ügyel arra, hogy elejét vegye mindenfajta kitörésnek, és nyugalomra inti a heveskedőket. Ő az továbbá, aki, miután kikéri az öt segítő férfiak véleményét is, meghozza és meg is magyarázza a döntést. Az ítéletet általában ivás követi, de csak mérsékelten. A három krisz-ülésből, amelyen a francia antropológus részt vett, kettőn volt így (Williams 1984a: 235). A két fél elküld sörért mindazok számára, akik jelen voltak, azért, hogy „megköszönjék a rom cigányoknak, hogy ilyen jól igazságot szolgáltatottak a számukra” (1984a: 234–235).

Williams párizsi kelderások krisz-üléseiről szóló beszámolóit olvasva egyre inkább az a meggyőződés alakulhat ki bennünk, hogy ha a vitázó felek már képesek arra, hogy az igazságszolgáltatásnak ezt a folyamatát elkezdjék, akkor gyakorlatilag a kompromisszum elkerülhetetlenül bekövetkezik. Ha nem így lenne, az egyik fél elutasíthatja azt a kriszt, amelyet a másik fél szeretne összehívni



(mint ahogy az meg is történt). Ugyanígy a krisz tagjai is visszautasíthatják az igazságszolgáltatást, ha úgy ítélik meg, hogy a vitázók igényei például túl nagyok, vagy például a vita tárgya nem méltó erre (Williams 1984a: 234).

Williams (1985: 129) azt mondja, hogy a cigány közösségben „a soha tökéletesen el nem ért egyetértés vágya jár karöltve a soha teljesen nem biztosítható egyenlőség vágyával. Mivel az egyének egymáshoz való viszonya nem nyugszik statútumokon, és mivel elvileg mindannyian egyenlők, a presztízserért folytatott szüntelen versengésnek és vetélkedésnek lehetünk a tanúi”. A kereskedelmi siker egyenlőtlenségekhez vezet, de a pénz csak akkor szerez presztízst tulajdonosának, ha azt a közösség javára fordítja. A politikai siker által létrejövő különbségek szintén csak azokat illetik, akik alkalmasnak bizonyulnak a közösség ideáljainak megjelenítésére. Ha tekintélyüket magánérdekük szolgálatába állítják, könnyen elveszíthetik azt (Williams 1985: 129).

A párizsi kelderások számára a közösség mindent átölelő fogalom, mondja Williams (1985: 130). E közösségben az 1970-es évek közepétől az 1980-as évek közepéig gyakorlatilag minden olyan kérdést megoldottak, amely felmerült, és amelynek a megoldására a krisz összeült. Ha nem is mindenki meglegedésére, de mégiscsak véglegesen, hiszen amikor a kriszt feloszlatták, a veszekedés lezárult (1984a: 236). A nevezett időszak kijelölésének alapjául azt vettem, hogy Williams 1984-ben azt mondja, hogy „7-8 éve” (ld. 1984a: 236), 1985-ben pedig azt, hogy „tíz éve” (1985: 129).

Williams 1985-ös tanulmányában – Rena C. Gropper 1975-ös monográfiájára támaszkodva – összevetette ezt a New York-i kelderások helyzetével. Ott éppen az ellenkezőjét lehetett tapasztalni annak, mint Párizsban. New York-ban a személyes hatalom egyre jobban eluralkodott a közösségin, ami egyet jelentett a krisz intézményének a hanyatlásával. Ez nem a New York-i krisz-ülések számának a csökkenését eredményezte, hanem rendkívüli gyakoriságukat (1985: 132). Ezzel szemben a párizsi kelderásoknál a krisz egyre ritkábban ült össze: inkább „elrendezik az ügyet”.

A párizsi közösség tagjai húsz-harminc éve ismerték egymást, emellett vérrokonság vagy házassági kapcsolatok is összekötötték őket. Ebben a helyzetben a konfliktusok végsőkéig történő élezése a közösség létét kérdőjelezte volna meg, mondja Williams (1985: 129). „Ezért aztán ha vitára okot adó alkalmak gyakran elő is fordulnak, szüntelenül folyik azok megvitatása, amely visszaszorításukat



szolgálja. A csoport kohézióját és egyensúlyát ez az örökös tárgyalás biztosítja, amely folyamatosan próbálja tető alá hozni az egyetértés és béke soha szilárd alapokra nem helyezett építményét”.

Visszatérve az 1981-es *La société*-tanulmányhoz: a cigány identitást nemcsak egy olyan jellegzetes intézmény biztosíthatja, mint például a krisz, hanem azok a rítusok és rituális gesztusok, amelyek például a születéseket, a házasságkötéseket, a haláleseteket kísérik (Williams 1981: 35). Ezek a gesztusok és viselkedések – akárcsak a krisz – mindig rendkívüliek. Rendkívüliségük nem abban áll, hogy ritkán fordulnak elő, hanem abban, hogy a napi események megszokott lefolyásában különleges jelentőséget nyernek (Williams 1984a: 204).

Ezek az események egy olyan területet képeznek, mondja Williams (1981: 35), ahol leginkább tetten érhetők azok a hatások, amelyek a különféle csoportokat a vándorlások során érték. Az eltérő vándorlási útvonalat bejárt csoportok eltérő rituális gesztusokkal élnek. A „cigány hagyományt” a különböző családokban nem azonos módon őrizték meg. Sőt, magát a cigány hagyományt éppen ezek a – rendkívüli eseményekben is megmutatkozó – különbségek alkotják, mozaikszerűen. Az azonban minden csoport esetében elmondható, hogy ilyen alkalmakkor emberek gyűlnek össze, hogy bizonyos sajátos, illetve annak tartott gesztusoknak tegyenek eleget. A francia kutató (1981: 35) továbbá azt az általános törvényszerűséget is megfogalmazza, hogy minél több ilyen alkalom létezik (például az ünnepek), annál erősebb a csoportokon belüli összetartás, szolidaritás és véleményazonosság.

Williams 1984-es monográfiájában, a rendkívüli eseményeket összefoglaló részben (1984a: 205–242), külön fejezetek szólnak – a krisz mellett – a párizsi kelderások:

- ünnepeiről (A),
- halottakkal kapcsolatos rítusairól (B),
- vallási szokásairól (C).

4.3.1.4/A. „Az ünnepek” című fejezet a házassággal (A.a), a kereszteléssel (A.b), a tiszteletadással (A.c), valamint a hálaadással (A.d) kapcsolatos rendkívüli eseményeket tárgyalja.

4.3.1.4/A.a. A párizsi rom cigányoknál a házassági folyamat egyes szakaszait egy-egy ünnep választja el egymástól. Az egyes szakaszok a következők:

- megtervezés (A.a.1),
- kihirdetés (A.a.2),
- megerősítés/bizonyítás (Williams 1984a: 205) (A.a.3).



4.3.1.4/A.a.1. A megtervezés magát a házasságkérést jelenti, a „mángimosz”-t. Egy konkrét, 1971-ben megtörtént eset etnográfiai leírását adja Williams doktori értekezésének első fejezetében (1984a: 27–78). Elemzését pedig az utolsó fejezetben (1984a: 363–453) olvashatjuk.

A mángimosz egy olyan beszélgetés/tárgyalás, amely során a rom cigányok – miközben esznek és isznak – döntenek egy házasságról, és hivatalosan tisztázzák egymással a végrehajtásra vonatkozó szabályokat. Amikor pedig már mindezt megbeszéltek, tovább isznak és énekelnek (Williams 1984a: 205).

4.3.1.4/A.a.2. A kihirdetés: az esküvői ünnep („ábiáv”). Williams azért választja erre a „kihirdetés” kifejezést, mert – mint mondja (1984a: 212) – a rom cigányok egyetlen olyan gesztust sem tesznek ennek során, amely ezt az ünnepet olyan házassági rítussá tenné, mint ahogyan az a franciáknál szokás. Rom cigányokon a francia antropológus itt továbbra is a párizsi rom cigányokat érti, és többször is megemlíti (pl. 1984a: 205, 207), hogy amit erről leír, azt annak a 17 esküvőnek az alapján teszi, amelyeken 1970 és 1977 között részt vett.

A kihirdetésre való készülődés már önmagában véve is ünnepet jelent (1984a: 205–206). Ez már az előző napon kezdetét veszi. Erre egyrészt a résztvevők nagy száma, valamint az esküvői napon elvégzendők sokasága kényszeríti őket. Mivel azonban bármi (például egy haláleset) közbejöhet, ritkaság, hogy előre bevásárolják az ünnephez szükséges dolgokat (1984a: 205). Arra csak a kihirdetés napján kerül sor.

Szabály szerint a vőlegény családja gondoskodik az ételről és az italról. A fiú apja – néhány barátjával és két-három fiatalabb fiúval a saját családjából, na és persze nem hagyja ki a menyasszony apját (hánámik) sem! – veszi meg az ételeket, az anyja pedig a menyasszony ruháit.

A férfiak vásárlásának bemutatása (Williams 1984a: 206–207) jó példa arra, hogyan sugárzik át a szövegen az antropológus jelenléte:

„A két »hánámik« kimegy a piacra, válogatnak. A fiú apja ügyel arra, hogy mindenből többet rendeljen a kelleténél, ezzel is azt bizonyítva, hogy nem számolja a pénzt az általa megrendezett esküvőn. A lány apja viszont minden esetben tiltakozik. Azt mondja, hogy ez túl sok lesz, hogy az ő »hánámik«-ja túlságosan bőkezű, és hogy nincs értelme annak, hogy így szórja a pénzét”. Ezalatt a fiatalok berámolják a csomagokat az autókba, és egy kávézóban várakoznak. Aztán valamennyien vendéglőbe mennek. A két hánámik szüntelenül azért bírkózik egymással, hogy melyikük egyenlítse ki a számlát. Ráadásul igen gyakran megtörténik még az is, hogy a fiú apja arra kényszeríti a leány apját, hogy az,



akarata ellenére, kísérje el őt egy szabóhoz vagy egy konfekciós üzletbe. Persze az ellenkezés inkább tettetett, semmint valódi, hiszen ilyenkor elfelejtődik a presztízs. Szórakoztató dolog kissé pityókosan bemenni egy butikba, és csak úgy megvenni két öltönyt, valamint több tucat inget és nyakkendőket a rokonoknak. Az esküvők napján többször is előfordult, hogy mindkét hánámik vadozatúj öltönyben pompázott, és – a 17 alkalomból, amelyen Williams részt vett – kétszer még az is megesett, hogy ezek teljesen egyforma öltönyök voltak.

Érdeemes ezt összevetni a nők vásárlásáról szóló résszel (1984a: 207). Amennyire érződik, hogy a férfiak vásárlásában Williams részt vesz, éppen úgy szemet szúr, hogy a kelderás nők világában mennyire nincs jelen. Utóbbiakról valószínűleg azért ír kevesebbet, mert kevesebbet is tud: nem belülről szemléli őket.

A terem problémáját a legnehezebb megoldani, hiszen egy száztól háromnegyszáz fős nagyságú tömegre kell számítani, amely enni, inni, táncolni fog, és amelyben számos gyerek van, akikkel előfordulhat, hogy rombolni kezdenek. A párizsi rom cigányok ugyanakkor a saját maguk által készített ételeket részesítik előnyben, és szeretik ráérősen elfogyasztani azokat az italokat, amiket ők vettek. Ráadásul nem illik az esküvőt egyik hánámiknál sem tartani. Akárhogyan is, de valahogy mégis mindig sikerül ezt a kérdést megoldani, mint ahogyan – csodával határos módon – azt is, hogy elegendő számú konyhaeszköz, lábas és fazék, tányér, pohár, tálca és abrosz álljon rendelkezésre (Williams 1984a: 208).

A termet délfelé kezdik el berendezni a vőlegény családjában élő fiatal fiúk és lányok, és éppen mire megterítenek, déli egy óra után kezd érkezni a tömeg. A menyasszony fehér ruhában és ékszerekkel feldíszítve fogad mindenkit, és mosolyogva válaszol a jókívánságokra. Közben a fiatal férfiak ügyeskedve szedik kifelé az autókból a hússal megrakott tálcákat. A nem-cigány zenekar, amelyet egész délutánra leszerződtek, elkezd játszani, és mind asztalhoz ülnek, ahol a fiatalok szolgálnak fel (Williams 1984a: 209).

Eltérően a többi ünneptől, esküvő esetén nem járnak az emberek után, hogy meghívják őket. Egy esküvőn ugyanis minden rom cigány részt vesz, aki ott tartózkodik, ahol az esküvőt tartják. Sőt! Mindenkit, aki csak tud róla, kifejezetten elvárnak. A házasulandók rokonai pedig nemcsak vidékről, de még külföldről is eljönnek. A hiányzások sohasem véletlenek, éppen ezért jelzésértékűek: valami nincs rendben a hiányzó és valamelyik fél között (Williams 1984a: 208).



Egy rom cigány esküvőre csak azokat hívják meg, akik nem tartoznak a cigányok világához: a nem-cigányokat (lelkészeket, olyan szervezetek tagjait, akik a cigányság problémáival foglalkoznak, ciganológiát tanuló diákokat, rendőröket, a család orvosát, egy kávézó ismerős tulajdonosát, a szomszédokat), a szintókat (ha rokoni kapcsolatban állnak a rom cigány családokkal, vagy szomszédok), a jugoszlávokat (azokat, akiket a cigányok alkalmaznak).

Egy másik egyedi jellegzetessége az esküvőnek, hogy csak ilyenkor lehet az ünnepi asztalnál együtt látni időseket és fiatalokat, nőket és férfiakat (1984a: 209). És ez az egyetlen olyan ünnep, amelynek során nem maradnak ülve az asztal mellett (1984a: 210). Ennek egyrészt praktikus oka van: olyan sokan vannak jelen és olyan nagy a zaj, hogy – ellentétben a többi ünneppel – ilyenkor lehetetlen órákon át tartó beszélgetéseket folytatni az asztalnál. Másrészt szeretne mindenki mindenkivel szót váltani. Harmadrészt pedig szól a zene, és táncolni kell (Williams 1984a: 210).

Továbbá szintén egyedi vonásnak számít a rom cigány ünnepek sorában az is, hogy együtt táncolnak férfiak és nők, idősek és fiatalok, lovárik, csurárik és kelderások. A gádzsók táncait táncolják. Néha – eleget téve az általános óhajnak és felkérésnek – egy rom cigány elkezd harmonikázni, miközben egy idősebb férfi vagy nő bemutat egy hagyományos táncot. Az is megeshet, hogy egy rövid időre mánusok vagy kálók veszik át a gádzsó zenekar helyét, de csak akkor, ha felkérlik őket (1984a: 210).

Az ünneplés (a zene, a tánc, a köszöntések és a jókívánságok sora) körülbelül este 6–7 óráig tart. Ekkor egy „fontos ember” – akit ezzel megbíznak – elmondja a menyasszony apjának, hogy a vőlegény apja élni kíván azzal a jogával, hogy a menyét a házába vigye. Ezután a fontos ember megpróbálja bejelenteni, hogy az ünnepségnek vége, de ilyenkor a vőlegény apja a szavába vág, és kijelenti, hogy az ő házában is van enni- és innivaló, és mindenkit szívesen lát. A vendégsereg erre hurrával válaszol. És ebben a pillanatban a menyasszony és az anyja sírva egymás karjaiba borulnak. Gyorsan körülveszik őket a vőlegény rokonai, és nagy kiáltozások közben megkaparintják a menyasszonyt. A kijáráshoz viszik, és autóval elszállítják a vőlegény apjának a házába (Williams 1984a: 212).

A vőlegény apjának a házában még több órán át folyik az ivászat. Itt azonban már csak a rom cigányok vannak jelen, és az ünnepség átalakul olyanná, mint a többi ünnep, például ismét rom cigány dalokat énekelnek (Williams 1984a: 212–213).



4.3.1.4/A.a.3. Az esküvőt (kihirdetést) követő napon kerül sor a házassági folyamat harmadik szakaszát lezáró ünnepre. Ennek nincsen külön neve. A párizsi rom cigányok azt mondják rá, hogy „pácsiv”, azaz „valakinek vagy valaminek a tiszteletére megtartott ünnep” (ld. majd később az A.c. pontban is). Williams (1984a: 213) ezt a házasság beteljesülésének nevezi.

Ezen az ünnepségen férfiak nem vesznek részt, csak asszonyok, akik nem hívnak meg rá senkit sem. A pácsivot igen sajátos módon tudatják a közösség tagjaival. Az újdonsült feleség, ha minden rendben van, a nászéjszakát követő reggelen egy vízzel teli vödörrel látogatja végig a rom cigányok otthonait. A vízben minden férfi kezét mos, és aztán ő vagy a felesége beledob valamilyen ajándékot a fiataloknak (aranytárgyat, karkötőt, nyakláncot, medált, egy 100–500 frankost). Ekkor közli a menyasszony, hogy szüleinél délután pácsiv lesz (Williams 1984a: 214).

Ezen az ünnepen a nők azok, akik esznek, isznak és énekelnek. Ezalatt a férfiak – köztük a két meghatódott hánámik – egy kávézóban isznak. Estefelé néhányan csatlakoznak az asszonyokhoz (1984a: 214).

Ezt a fajta pácsivot nemcsak a házasság megtörténtének, tehát a beteljesülésnek a tiszteletére tartják meg, hanem – és talán ez a lényegesebb vonása – a fiatal lány szüzességének a tiszteletére. A pácsiv tehát ebben az esetben e tisztességnek a nyilvánosságra hozása. De vajon kinek a tiszteletadásáról van itt szó? Ez több irányból és több felé történik meg.

Egyrészt a leány – azzal, hogy szüzességét házasságáig megőrzi – megtiszteli:

- a szüleit és a vica minden tagját;
- az apósát, az anyósát és a férjét;
- és minden olyan rom cigányt, aki úgy nevezi fel a lányait, ahogyan őt nevelték.

Másrészt a leány apja – azzal, hogy szűz lányt adott férjhez – megtiszteli:

- a vőlegény apját és annak egész családját, a vicát, amelyhez tartoznak;
- és minden rom cigányt, hiszen az ő eszményük megvalósíthatóságát bizonyította be.

Harmadrészt pedig a rom cigány asszonyok – azzal, hogy elmennek a pácsivra – tiszteletükben részesítik:

- a fiatal asszonyt;
- a fiatal asszony szüleit;
- valamint a fiatal asszony apósát, anyósát és a házasság révén szerzett egész rokonságot is (1984a: 213).



4.3.1.4/A.b. A keresztlőt követő ünneplés, a „bolimosz” (vagy „ábolimosz”) nem tartozik a nagyobb rendkívüli események közé, de azért körülbelül harmincan legalább részt vesznek rajta (Williams 1984a: 214): a megkeresztelt gyermek szülei, keresztszülei, a keresztszülők családtagjai, néhány – a szülőkkel egykorú – barát, és meghívják még a papot is (1984a: 215). A pünkösdistá hitre áttértek nem keresztelik meg a gyermeküket, hanem egy rítus során „bemutatják” (franciául a „présentent” szót használják rá). Ezt, ritka kivétellel, nem követi ünnepség (Williams 1984a: 215).

A templomból hazatérve az ünneplő csoport tagjai esznek, isznak, énekelnek (azokat a dalokat, amelyeket minden ünnep alkalmával az idősök szoktak), és jókívánságokat mondanak a szülőknek, a keresztszülőknek és a gyermeknek. Az idősebbek csak rövid ideig maradnak: miután elmondták a jókívánságaikat, el is köszönnek. Az összegyűltek leginkább a fiatalok közül kerülnek ki (1984a: 214–215).

4.3.1.4/A.c. A „valakinek vagy valaminek a tiszteletére adott ünnepség”: a pácsiv. Egyik esete – mint azt már fentebb említettem – a házassági folyamat harmadik szakaszát zárja le. Pácsivot rendeznek továbbá a párizsi rom cigányok egyrészt az átutazó – külföldi vagy nem-párizsi – rom cigányoknak, másrészt maguknak a párizsi rom cigányoknak. A pácsiv mindkét esetben a rokonság és/vagy a szövetség megerősítését szolgálja. Az utóbbi esetben azonban az ünneplés – úgy tűnik – könnyebben köthető valamilyen konkrét célhoz, illetve eseményhez. Például, ha az egyik rom cigány szívességet tesz a másiknak, előfordul, hogy az megígéri neki, hogy később, amint erre lehetősége lesz, pácsivot rendez majd a tiszteletére. Vagy ha több rom cigánynak olyan munkát sikerül szerezni, amely nagyobb jövedelmet hozott, megtörténik, hogy valamelyik közülük pácsivot rendez a többiek tiszteletére, amelyen megköszöni a lehetőséget, hogy társuk lehetett. Néha előfordul, hogy az egyik fiú apja, ha meg akarja nősiteni a fiát, pácsivot ajánl fel a megszerezni kívánt lány apjának, hogy azt jobb hangulatra hangolja, illetve annak érdekében, hogy a későbbi tárgyalások az általa kívánatosnak tartott módon történjenek majd meg. Hagyománynak számít továbbá az, hogy ha a rom cigányok közül valaki új lakóhelyet/lakást avat fel, akkor az egész közösséget meghívja egy pácsivra (Williams 1984a: 216).

Párizsban pácsiv alkalmával a rom cigány férfiak és nők (jugoszlávok, szintók vagy gádzsók soha nincsenek ilyenkor jelen!) külön asztalnál ülnek, és órákon keresztül esznek, beszélgetnek, fohászokat mondanak, azután pedig énekelnek



és táncolnak. A többi ünnephez képest ezt szigorúbb sorrendben teszik, és kerülnek mindenfajta túlzást. Egy pácsiv során nem juthat bárki szóhoz, és ha valaki beszélni kezd, akkor csend lesz, vagy legalábbis – a legtöbb esetben – csendre szólítanak fel mindenkit (Williams 1984a: 219).

Williams (1984a: 216–218) szerint a pácsiv megértéséhez a két kulcsfogalom a „kimutatás” és az „odafigyelés”.

A párizsi rom cigányok a terített asztallal, az ételek bőségével, a családtagok iparkodásával, az ékszerek és a ruházat gazdagságával mutatják ki a tiszteletüket egy pácsiv során (1984a: 216.) Amit ilyenkor felvonultatnak, az maga a presztízis, mindenkinek a presztízse: az egyéné, a családé, a vicáé, az egész közösségé (1984a: 217).

És a rom cigányok erre odafigyelnek. Következésképpen ilyenkor különösen nagy jelentőséget tulajdonítanak a jelenlétnek és a hiányzásnak. A félreértések elkerülése érdekében nagyon odafigyelnek a meghívásokra. Vagy az ünnepséget rendező család fiataljait küldik szét mindenfelé, vagy maga a családfő hívja meg a vendéget, akár személyesen, akár telefonon. A jelenlét nem más, mint a tisztelet kimutatása egyszerre annak, aki az ünnepet rendezi, és annak, akinek rendezik. A távollévő éppen tőlük utasítja vissza a tiszteletet. Vagy az egyiknek, vagy a másiknak – vagy esetleg az egyik miatt a másiknak – nem akarja megadni azt (1984a: 217).

4.3.1.4/A.d. A párizsi rom cigányok hálaadó ünnepet („práznikó”-t) akkor rendeznek, amikor valaki közülük (gyakran egy gyermek) súlyosan megbetegszik. Ilyenkor a beteg családja, annak érdekében, hogy elősegítse a gyógyulást, megígéri, hogy minden évben ünnepséget rendez. Amennyiben gyermekről van szó, néha megesik, hogy az illető, ahogyan idősebb lesz, elhagyja ezt a szokást (már ti. azt, hogy évente ünnepséget rendezzen). Nem felejtí el, hogy ez az ő napja, de meglepszik esetleg már csak azzal, hogy az adott napon kinyisson egy üveg konyakot és megkínálja a családját, vagy esetleg azzal, hogy meghívjon a kávézóban mindenkit, akivel találkozik (Williams 1984a: 220). Ez mindig egy olyan napra esik, ami egyúttal valamelyik keresztény ünnepnapnak (például karácsony, újév, húsvét, húsvét hétfője, pünkösd, pünkösd hétfője, Nagyboldogasszony napja, vízkereszt) is megfelel (Williams 1984a: 219–220).

A prázniko jelentősége annak függvénye, hogy mekkora tiszteletnek örvend az a személy (vagy azok a szülők, ha gyermekről van szó), aki miatt azt felajánlják. Ilyen alkalmakkor az összegyűlt rom cigányok – hasonlóan a korábban



tárgyalt ünnepekhez – a megterített asztal körül esznek, isznak, beszélgetnek, fohászokat mondanak annak a gyógyulására, aki miatt az összefüvetelt megrendezték, valamint a családjáért, énekelnek és táncolnak (1984a: 220).

Azokon a napokon, amelyekre prázniko esik, a rom cigányoknak három további „hagyományos” gesztust is meg kell tenniük, mondja Williams (1984a: 120). Egyrészt „enni kell adni a halottaknak” (A.d.1), másrészt „el kell menni a kereszt-szülőkhöz” (A.d.2), harmadrészt pedig „körbe kell járni az otthonokat” (A.d.3).

4.3.1.4/A.d.1. „A halottaknak való enni adás” Patrick Williams leíró jellegű kifejezése a „dász ándá vász”-ra, amely szó szerinti fordításban azt jelenti: „kezet adunk”. Ez a rítus abból áll, hogy a prázniko reggelén, amikor az első étkezésre a szűk családi körben sor kerül, a rom cigányok „együtt teáznak a halottakkal”. Az asztalon ugyanazok az ételek vannak kitéve, mint a többi napon, csak egy üveg konyakkal van több. Általában az anya, vagy ha ő már nem él, akkor annak valamelyik lánytestvére, minden ennivalóra, pohárra és tányérra csókot hint, amit a férfiaknak átnyújt, és közben például azt mondja, hogy „legyenek ezek az ételek a halott előtt!”, vagy hogy „egyetek, igyatok minden halott helyett/minden halottért!” (Williams 1984a: 220–221).

4.3.1.4/A.d.2. A prázniko napján – főleg, ha az karácsony másnapjára vagy húsvéthétfőre esik – a megkeresztelt gyermek szüleinek, vagy ha az már felnőtt, akkor ő magának illik elmenni a kereszt-szülőkhöz („zsász ká l t’irve”). Ilyenkor – annak függvényében, hogy éppen mennyi pénz áll rendelkezésre – a keresztanyának kelmét, a keresztapának nyakkendőt szokás vinni ajándékba, és egy-két üveg pezsgőt, hogy a kereszt-szülők imádkozzanak a keresztgyerekükért. A keresztgyerek ruhákat vagy pénzt kap a kereszt-szüleitől. Imádkozás után a házigazda itallal kínálja a vendégeit (Williams 1984a: 221).

4.3.1.4/A.d.3. A harmadik rituális gesztus, amely szintén a prázniko napjához kötődik: a „lász le ceri ánglá mende”. Ez szó szerinti fordításban azt jelenti, hogy „leteszi elénk a sátrat”. Itt arról van szó, hogy az a családfő, akinek erre lehetősége (pénze) van, asztalt terít az otthonában. Ilyenkor minden házban sör, szárnyasok és disznóhús várja az otthonokat körbelátogató rom cigányokat, és mindenhol ugyanazt teszik: esznek és fohászoknak (Williams 1984a: 221). A vendégekből összetevődő menet nem ül meg egy helyen, figyelmeztetik egymást arra, hogy náluk is terített asztal várja a többieket. Mivel mindenkit végig kell járni, keveset isznak, hiszen súlyos hiba lenne, ha valamelyik otthont kihagynák a tiszteletadásból (Williams 1984a: 222).



4.3.1.4/B. A halottakkal szemben teljesítendő gesztusok csoportonként igen különbözőek lehetnek. A mások például elégetik a halott tárgyait, és többé nem ejtik ki a nevét. Ezzel szemben a rom cigányok italáldozatot mutatnak be a számára, és valaki eljátssza a szerepét (helyettesíti őt) a rá emlékező étkezéseknél. A halállal szembeni viselkedési módokról azonban általános érvénnyel elmondható, hogy azok minden cigány csoportnál igen nagy fontosságúak, és nagy mértékben hozzájárulnak a cigány identitás meghatározásához (Williams 1981: 35).

A temetéskor összegyűlő tömeg egyszerre jelenti az érintett család iránti szolidaritás kinyilvánítását és csoportos demonstrációt a nem-cigányok felé. A csoport jelenléte a veszteséget elszenvedett család számára kárpótlás. Emlékezteti őket arra, hogy mi volt az elhunyt, arra, ami most éppen, és arra, aminek továbbra is lennie kell. És mivel a halottak az élők ősei, az élők szülei, ezért ezt úgy is lehet tekinteni, hogy „a halottak nemzették az élőket”: „az élők önazonosságát hordozzák”. A halottak tisztelete – és az, hogy a cigányok ügyelnek arra, hogy mindenki által tisztelet övezze őket – felfogható úgy is, mint egy arra való törekvés, hogy megőrizték a halott ezen önazonosságának a teljességét (Williams 1981: 35).

A cigányok hisznek abban, hogy a halottak – mind jó, mind rossz irányban – be tudnak avatkozni az élők életébe. Éppen ezért különféle eljárásokat dolgoztak ki arra, hogy a halottaknak a beavatkozásait elősegítsék, illetve megakadályozzák. „Mindez azt a láncolatot erősíti, amely az itt élő cigányokat a túlvilágiakkal összeköti”, írja Williams (1981: 36) a *La société*-ben. És hozzáteszi azt is, hogy ilyen hittel, ilyen ismeretekkel és ezzel az attitűddel a nem-cigányok nem rendelkeznek.

A francia antropológus 1984-es monográfiájában a párizsi rom cigányok három, halottakkal kapcsolatos rituális szokását mutatja be (1984a: 224–230):

- a „halottak napj”-t (*B.a*),
- a gyászt (*B.b*) és
- a „pománá”-t (*B.c*).

4.3.1.4/B.a. A párizsi rom cigányok a halottak napját („dzsesz le mulengo”) mindenszentekkor és virágvasárnap tartják. Ilyenkor a rom cigányok: „enni adnak a halottaknak” (*B.a.1*) és „meglátogatják a halottakat” (*B.a.2*) (Williams 1984a: 224).

4.3.1.4/B.a.1. Az étel felajánlásának rítusa („dás ándá vász”) a nap első étkezésének alkalmával megegyezik más – fentebb már említett – ünnepnapok szokásaival. Régebben ilyen alkalmakkor még kivitték az élelmet a temetőbe, és a sírok



mellett fogyasztották el. Ma már csak néhány özvegy teszi meg ezt, a fiatalok azt mondják, hogy ők már nem mernek így cselekedni. Valószínűleg – mondja Williams (1984a: 224) – a nem-cigányok elítélő/helytelenítő pillantásai lehetnek erre a magyarázat.

4.3.1.4/B.a.2. A halottakhoz történő látogatás („zsász ká l mule”) hasonlít az ünnepnapokon szokásos – és fentebb már szintén említett – körbelátogatáshoz. Először a legközelebbi rokonok sírjait keresik fel, aztán mindazokét a rom cigányokét, akik ugyanabban a temetőben vannak. Egy pár szót intéznek mindenhol a halotthoz, egy szál virágot tesznek a sírra, és egy kevés vizet öntenek a sírkőre (Williams 1984a: 224).

Mielőtt hazamennének, betérnek egy kávézóba, hogy megigyanak egy pohárral „a halott előtt” („ánglá l mule”), és – hogyha nem tették meg a temetőből kifelé jövet – hogy megmossák a kezüket (Williams 1984a: 225).

4.3.1.4/B.b. Ha egy rom cigány meghal Párizsban, akkor minden párizsi rom cigány gyászolni kezd a hír hallatán, és egészen addig gyászol, ameddig a halottat el nem temetik. Ez az általános gyász. Ilyenkor nem tartják meg a betervezett ünnepeket, nem kapcsolják be a tévét, pár órát minden nap a halott hozzátartozóival töltenek, sőt egy éjszakát virrasztanak is velük, és elmennek a temetésre is (Williams 1984a: 225).

A rokonokra sokkal szigorúbb gyász vár: kilenc nap, hat hét, hat hónap vagy egy év. Williams (1984a: 226) szerint mindenkinek a saját belátására van bízva a gyász időtartama.

4.3.1.4/B.c. A gyász egyes szakaszainak lezárását egy-egy ünnepi étkezés jelzi: a pománá. Ez a halott emlékére rendezett tor, vagy másképpen a halott jelenlétében rendezett tor, minthogy a pománá során valaki helyettesíti a halottat, felveszi annak ruháit („phirável leszke cáliá”), eszik és iszik a nevében („xál áj pel ánglá leszte”) (Williams 1984a: 229).

A pománára nem hívnak meg senkit sem, de mindenki tudja, hogy mikor tartják azt. Részt vesz rajta az elhunyt összes rokona, mindazok, akik az asztalánál ültek valamikor, és azok, akik az iránta érzett tiszteletüket szeretnék ezáltal kifejezni. A pománát sajátos ünnepélyesség jellemzi. Egy fehér abroszt terítenek a földre a kapu elé (az asztal és a külvilág között semmilyen akadály nem lehet), a halottat helyettesítő személy és az összegyűltek között bizonyos szabályozott, meghatározott gesztusok és párbeszédetek folynak. Nem szokás hosszan időzni az asztal mellett, és amikor a „halott” feláll, a többiek is felállnak, és távoznak (Williams 1984a: 230).



A halállal kapcsolatos témakörben a francia antropológus egy másik franciaországi cigány csoport körében is végzett konkrét empirikus vizsgálatot. Ennek eredményeit – több résztanulmány (Williams 1986, 1991a) után – 1993-ban foglalta kötetbe, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches* címmel (itt ld. 1993a). A monográfia tárgya az élők és a halottak közötti kapcsolat egy közép-franciaországi mánus cigány közösségben, amelyet Williams gyerekkora óta ismer, valamint a cigány és nem-cigány világ egymáshoz való viszonya.

E mánus közösség többé-kevésbé ugyanazt teszi, mint sok más cigány csoport. Ha valaki meghal, elkerülik a nevének az említését, tartózkodnak kedvenc ételeinek a fogyasztásától, megszüntetik a táborozást azon a helyen, ahol a halál történt, és eladják vagy eldobják a halott tulajdonát. Ezt – Williams előtt – már többen leírták, például 1909-ben is, ahogy erre Piasere recenzijában (1996a: 54) rámutat, majd úgy folytatja, hogy a könyv újdonsága nem ebben, hanem a szerző interpretációjában áll.

Williams már a kötet egyik korábban megjelent részletében (1986: 13) megfogalmazta azt, hogy „a halottak tisztelete alapján véve kettős uralkodni tudást jelent: önmagunk és a világ felett”.

„Minden természet, azaz »vadság« lehet, ha az emberek nem tudnak uralkodni a kívánságaikon” (1986: 12). Ugyanakkor „minden kultúra, azaz »civilizált-ság« lehet, ha az ember uralkodni képes természeti mivoltán. Éppen a halállal, a halottal való viszonyban jelenik meg az átmenet a természetből a kultúrába. Amikor a mánus nem iszik bort és nem eszik csirkét vagy más ételt, mert elhunyt apja ezeket szerette a legjobban, akkor ezzel »civilizálja« a bort, a csirkét, stb. Néhány hónap vagy néhány év múlva, amikor ismét kezd bort, csirkét fogyasztani, ezek az ételek-italok már valamiképpen többek lesznek, mint a létfenntartáshoz szükséges egyszerű táplálékok [...]. A táplálkozás kulturális cselekmény-nyé válik” (1986: 13).

Williams itt Mary Douglas és Baron Isherwood nyomdokain halad, akik ugyanezt fejtik ki egy általánosabb szinten. 1978-as könyvükben mindenfajta fogyasztást rituális cselekvésnek fognak fel. Úgy fogalmaznak (ld. Douglas – Isherwood 1998: 157), hogy „a fogyasztás tevékenysége [...] az értékek valamely univerzumát hozza létre”, ugyanis annak során a javak rögzítik és megjelenítik „az ítéletek egy bizonyos készletét”. Szerintük (1998: 151) a kultúra a fogyasztást érintő döntésekből „táplálkozik”.

Hogyan viszonyul mindez a nem-cigányok világához?



Miközben a mánusok halottakkal kapcsolatos tetteik mind azt célozzák, hogy létrehozzanak valami ürességet, valójában a mánus öntudat folyamatos érzékelését teszik lehetővé (Williams 1993a: 29–30).

„A mánusok a gádzsók világában élnek. [...] Bárhová mennek, a gádzsók mindig ott vannak. Az utakon, az utcákon, ahol járnak, ott vannak a gádzsók nyomai; a helyeket [...] a gádzsók mind körülhatárolják; [...] a mezőket és az erdőket [...] a gádzsók jelölik ki és ültetik be, ők művelik, gondozzák, hasznosítják, felügyelik... De a mánusok képesek mindezt eltulajdonítani. Nem mint a gádzsók vetélytársai a természet meghódításában, átalakításában, értékesítésében, hanem a maguk útján-módján, ami a gádzsók számára megfoghatatlan.” És a birtokbavétel egyik legfontosabb működtetői: maguk a halottak (Williams 1993a: 35–36).

A mánusok a halottak „közbenjárásával” kikezdi a gádzsó összetartást. Saját helyzetüket úgy szilárdítják meg, hogy halottaik segítségével a „teli” univerzumba „ürességet”, „szaggatottságot” vezetnek be.

A világ ilyenfajta birtokbavételének folyamatára Williams a „mulengri plácá” („halottak helye”) példáját hozza a könyv egyik részletének korábban már önálló tanulmány formájában is megjelent verziójában (1991a: 86).

A mulengri plácá a falu végén, egy összekötő út mellett volt. „Eleinte, amikor még a mánusok itt tartózkodtak és az egyikük meghalt, az utolsó házakról kissé távolabbi területről volt szó. Amikor a faluba visszatérő nyugdíjasok és a helyi kereskedők családi házakat kezdtek építeni, [...] a halottak területe hirtelen beszorult a villák sora közé: üres terület lett, ahol senki sem lakik, összesen egy lakókocsi rohadt rajta, teljes elhagyatottság, gyomok és vadrózsabokrok nőttek itt, kerítés és kapu nem volt. A család tagjai, akik továbbra is látogatták a környéket, visszaautasították a Városháza kérését és a lakosok felajánlásait.” És bár végül mégis úgy döntöttek, hogy eladják, az csak azért volt, mert a túlzott, feltűnő láthatóság nem illett egy mulengri plácához.

4.3.1.4/C. Amikor valamelyik cigány csoport életét akarjuk leírni, a rendkívüli események közt mindenképpen számot kell adnunk olyan rituális mozzanatokról, amelyek valamilyen vallás gyakorlásával kapcsolatosak.

Williams (1984a: 239) szerint a cigányok vallásának általános összefoglalása nem lehetséges, mivel maga az a fogalom, hogy „a cigányok vallása” már eleve egy rossz kifejezés. Amiről itt beszélni lehet – vagy ahogyan a mások által használt szöszerkezet egyáltalán még értelmezhető –, az annak a kérdésnek



a vizsgálata lehet, hogy melyek azok az elemek, amelyeket az egyes csoportok egy olyan világból átvettek, amelyben a vallás az élet egyik jól megkülönböztethető dimenziójaként létezik: vagyis a gádzsók világából. Ez a különböző csoportok különböző helyzetének, különböző történelmi útvonalának a függvényében más és más. A Franciaországban élő rom cigányok esetében például elsősorban a pünkösdzizmust és a katolicizmust jelenti.

4.3.1.5. SZERVEZET: SZERKEZETEK ÉS MOZGÁSOK

Williams munkásságát tekintve úgy tűnik, hogy abban kardinális helyet foglal el a társadalmi struktúra vizsgálata. Mind az 1981-es tanulmányának, mind 1984-ben megjelent doktori értekezésének ez a központi problémája. És ugyanakkor ez az a téma, ami a legnehezebben kibontható. Talán azért, mert ebben az esetben hiányzik leginkább az az *a priori* osztályozási séma, ami a kérdés vizsgálatát lehetővé tenné. Létrehozható egy ilyen séma, csak éppen – Williams logikáját követve – értelem híján való, mivel nem lesz képes megragadni a társadalmi struktúrának azt a fajta sokféleségét és rendkívüli dinamizmusát, amely a cigány kultúrának olyannyira a sajátja. A helyi, konkrét szinteken végbemenő alkalmazkodásokat lehetetlen egy külső – és így az általánosításra is lehetőséget adó – pozícióból relevánsan leírni.

A cigány társadalom „folyamatos összetevődés és újra összetevődés”, mondja Williams (1981: 39), amelyben a mozdulatlan struktúrák és az egyének szakadatlan mozgásai együtt léteznek. A megmutatkozó alakzat attól függően változik, hogy melyik pillanatban, illetve, hogy melyik helyen találkozunk vele. Egyszerre mindig csak töredékes részeivel találkozhatunk, mert sohasem mutatja meg magát a maga teljességében és egészében. Ezen azonban nem véletlenszerűséget kell érteni, hanem egy alaptulajdonságot. A kutatók előtt feltáruló cigány társadalmak ugyanis nem véletlenül tűnnek egyszer homogénnek, máskor heterogénnek, hanem azért, mert valóban hol olyanok, hogy egyetlen szerkezeti csoportnak felelnek meg, hol pedig olyanok, amelyekben különféle csoportokhoz tartozó egyének és családok keverednek. Az egyik pillanatban lehet, hogy többé-kevésbé koherens formációt alkotnak, amelyet a közös érdekek, illetve a közös életmódbeli identitás tartanak össze (például azonos helyen történő állomásozás vagy letelepedés). Lehetnek azonban kérészéletűek is, hiszen az éppen őket létrehozó érdekközösség is szüntelenül formálódik vagy széthullik.



Williams már 1981-es írásában figyelmeztet arra a veszélyre, amely abból adódik, ha egy kutató a társadalom egészére kiterjeszti azokat a jellegzetességeket, amelyeket valójában csak a résztöredékek mutatnak (1981: 39). Erre három példát említ:

- Az egyik eset az, amikor valaki egy olyan alcsoport csaknem homogén szegmensét jelentő rom cigány közösséggel kerül kapcsolatba, ahol az egyének helyzete az apai ágú leszármazást jelentő vicában erősen meghatározott (ld. a korábban Marne-ről írtakat). Az ilyen kutató a szervezetek zártságát, működésük szigorát, a cigány társadalmi szerveződés specifikus jellegét és autonómiáját, valamint a külső beavatkozással szembeni ellenállóképességet fogja hangsúlyozni.
- Ha valaki egy olyan, változatos közösséggel kerül kapcsolatba, amely egy kedvező kereskedelmi lehetőségeket kínáló város környékén állomásozik, akkor hajlamos lesz arra, hogy a csoportok szerveződésében a gazdasági tevékenységek szerepének, a családi sejtek mobilitásának és függetlenségének tulajdonítson nagyobb szerepet.
- Williams harmadik példájában a kutató egy tranzitvárosban összesereglett emberekkel lép kapcsolatba. Az ilyen tudós nagy valószínűséggel mindenekelőtt a struktúrák felbomlását, a közös szerveződés lehetetlenségét és a külvilágtól való függést fogja majd kiemelni.

A cigány társadalom egyedisége globális szinten nem lelhető fel, azonban a töredékrészek szintjén – ahol a kutató számára az egyáltalán megtapasztalható – igen. Ezek az alapvető vonások pedig – túl azon, hogy létezésük szüntelenül azt mutatja be, hogy egy velük szemben álló világon belül létre lehet hozni egy olyan másik világot (Williams 1994a: 7), amelynek nincsen közös pontja az előbbivel (Williams 1982a: 341; vö. 1981: 40) – a változatosság, a szétszóródás és a széttöredezettség, valamint az egyéneknek az a lehetősége, hogy közlekedhetnek a csoportok között (Williams 1981: 39).

Máshol Williams (1995e: 698) ezt úgy fogalmazta meg, hogy a cigány kultúrában éppen a rokonság védőhálója az az egyik tényező, amely lehetővé teszi, hogy ne egy merev (konstans), hanem egy átmeneti (változásra bármikor képes) társadalmi struktúra jöjjön létre. Erre a cigány a „vándorság” kifejezést használja, abban az értelemben, hogy az egyének és a családok a nagyobb csoportok között állandó mozgásban vannak: a cigány közösség összetétele örökösen változik.



Ha valamiről sikerült meggyőzőnie minket Patrick Williams antropológiájának, az éppen annak a tételnek az igazsága, amit egy helyen (1994a: 8) a társadalmi struktúrák „illanó jellegének” nevez. Ha viszont a cigány társadalom folytonos keveredését az egyik csoportból a másikba történő átjárás jellemzi a legjobban, milyen megközelítési mód az, ami egyáltalán lehetséges? Mit tesz Patrick Williams, amikor ehhez a kérdéshez elérkezik?

Két dolgot ajánl:

Egyrészt a társadalmi szerkezet nyelvezetének (idézi Williamset Lemaire de Marne 1985: 31) helyi szinten történő megragadását (Williams 1984a: 185). Arra törekszik, hogy feltárja az egyén kapcsolatrendszereinek lehetséges meghatározásait.

Másrészt e kapcsolatrendszerből kiemelten nagy hangsúlyt helyez a házastársi kapcsolatok vizsgálatára, mert szerinte annak alapvető jelentősége van (Piasere 1983b: 41; magyarul 1997j: 146). Ahogy Piasere (1983b: 42; magyarul 1997j: 149) is mondja, csak ha megértjük, hogy ez az utóbbi hogyan működik, akkor lehetünk képesek fényt deríteni az egyéni identitásra, és arra, hogy mi az igazi logikája a csoportok kialakulása és a nyelvi kategóriák használata közötti kapcsolatoknak, vagyis a kollektív identitás működésének.

4.3.1.5/A. Williams a párizsi régióban élő rom cigányok önmeghatározásából indul ki. „Rákapcsolódik a valóra”, ahogyan Lemaire de Marne (1985: 30) mondja, vagyis a kutatandó jelenségeket a rom cigányok gondolkodási kategóriái felől igyekszik megérteni. Arra a megállapításra jut (1984a: 102), hogy valamely személy egyszerre tarthatja magát például rom cigánynak, kelderásnak, havasalföldi-moldáviainak, Zinger leszármazottjának, párizsinak, vagy éppen Fardi fiának. Ugyanakkor az egyes megállapítások köthetők bizonyos szerveződési szintet képviselő – rom cigány nyelvű – kifejezésekhez is, mint például „rácá”, „bári vicá”, „vicá”, „fámiliá”, „kumpániá”, stb. Ezek fordítására Williams nem vállalkozik (Lemaire de Marne 1985: 30). Ellenben az alábbi táblázatban mutatja be, hogy az egyes kifejezések hogyan viszonyulnak egymáshoz a rom cigányok saját használati rendszerén belül (1984a: 104 alapján):



1	rom	rácá bári vicá vicá
2	kelderás	rácá bári vicá vicá
3	moldováno (tsz: moldovájá)	náciá bári vicá vicá kumpániá
4	zingeresto (tsz: zingeresti)	rácá vicá kumpániá fámiliá
5	párizszoszko (tsz: párizszoszke)	kumpániá
6	o sáv le Fardeszko (= a Fardi fia)	fámiliá szemeszto

2. táblázat

Mindebből jól látható, hogy egyazon önmeghatározás (bal oldali oszlop) egyszerre több, különböző szerveződési szintet (jobb oldali oszlop) is magában hordoz. És ez fordítva is igaz: az egyes szerveződési szinteket (jobb oldali oszlop) a párizsi rom cigányok mindig egyszerre többféleképpen is jelölhetik (bal oldali oszlop).

És éppen ez az értelmezés kulcsa. A párizsi rom cigányok önmeghatározása a helyzet függvényében változik. Az egyén mindig aszerint határozza meg önmagát, mondja Williams (idézi Lemaire de Marne 1985: 30), „amilyen kapcsolatrendszerbe kerül, amelyet az adott helyzetben – amelyben beszél – fenntart azzal, akivel beszél”.



Williams felfogása alapján a cigány társadalom csak egy olyan sajátos nézőpontból kiindulva érthető meg, amely nem ad egyértelmű képet, mert az a társadalmat szemlélő személyektől és csoportoktól, illetve tér- és időbeli mozgás-terüktől függően változik, mondja Piasere (1997j: 148).

A francia antropológus ezen álláspontjából egy olyan megközelítési mód következik, amely szerint ahhoz, hogy egy dolog jelentését megértsük, soha nem önmagában, saját maga által meghatározva kell kutatni azt, hanem mindig azoknak a kapcsolatrendszernek a függvényében, amelyeket más dolgokkal fenn tart (Williams 1984a: 160).

Egy konkrét esettel próbálom meg ezt még jobban megvilágítani.

Williams egy 1985-ös tanulmányában – amelyet fentebb is már említettem, és amelyben a párizsi és a New York-i kelderásokat hasonlítja össze – a franciaországi rom cigányok rendszeréről (1985: 122) beszél. E rom cigányok vicákra oszlanak: például kelderásokra, csurárikra, lovárikra, stb. És azokon belül is újabb vicákra: például a kelderásokon belül zingerestókra, jonestókra, bánestókra, midestókra, stb. A „vica” kifejezés tehát egyszerre több szerveződési szintre is utalhat (ld. 2. táblázat). Bizonyos esetekben használhatják azt például a kelderások, sőt akár az összes rom cigány csoport együttes megjelölésére is (Williams 1985: 122).

Mindez könnyen egy szegmentált társadalom modelljét sugallhatja. Így több kutató (pl. Cohn 1972: 6; Lemaire de Marne 1966: 322; Liégeois 1976: 45) is arra a következtetésre jutott, hogy a vicát apai leszármazás alapján szerveződő csoportoknak, leszármazási ágnak kell tekinteni. Szerintük erre utalnak az olyan elnevezések is, mint például zingeresto, jonesto, stb. (ld. fentebb), amelyek általában egy alapító ős nevét idézik.

Williams szerint azonban a párizsi kelderások nem egy szegmentált társadalom képviselői. A francia antropológus szerint el kell vetnünk a vica=leszármazási vonal megfelelést, mert a vicák nem szigorúan genealógiai [leszármazás szerinti] szabályszerűségek alapján különülnek el (Piasere 1983b: 42; magyarul 1997j: 148).

A rom cigányok – még ha letelepedett életmódot folytatnak is – gyakran költözködnek. Akár a nem-cigányok által teremtetett feltételek megváltozása (mint például a tartózkodási jog megvonása) miatt, akár gazdasági okokból (például új erőforrások keresése), vagy családi ügyek miatt. Ilyen esetekben gyakran előfordul, hogy egy személy átkerül az egyik vicából egy másikba. Az is előfordul, hogy egymás mellé kerülő, egyazon területen osztozó vicák közt a határok leomlanak. Williams (1985: 123) kifejezetten amellet érvel, hogy az egyéneknek



az a fajta készsége, hogy elszakadjanak az egyik közösségtől és integrálódjanak egy másikba – amely gyakran az egyik vica elhagyása és a másikhoz való csatlakozás útján történik –, a rom cigányok szerveződési rendjének alapvető vonása.

Williams (1984a: 339) definíciójában a vicák nem olyan csoportok, amelyek tagjait egy közös őstől való származás vér szerinti rokonsága tartja össze, hanem általában olyan egyénekből állnak, akiket házassági cserekapcsolataik rendszere köt egymáshoz (erről bővebben is szó lesz mindjárt alább, a B. pontban).

A francia antropológus (1984a: 164) szerint egyáltalán nem fontos, hogy ki volt az az ember, és mit csinált, akiről a vicá a nevét kapta. Nem állapítható meg kapcsolat, mint mondja (1984a: 173), a jelenlegi helyzet és azon múltbéli események között, amelyeket esetleg egy-egy elnevezés jelentése felidézhet. A zingerestókat nem azért hívják zingerestóknak, mert valamennyien egy „Zinger” nevű ember leszármazottjai, és a kelderások sem azért kelderások, mert valamennyien üstfoltozók (Piasere 1997j: 149). Nem a múlt számít (Williams 1984a: 164), hanem a kapcsolatok és a jelen. Az egyes elnevezéseknek „csak” az a szerepe, hogy az egyes csoportokat a kapcsolatok bonyolult hálózatában megjelöljék, megkülönböztessék és elhelyezzék (Williams 1984a: 172). Néven nevezni valakit tehát egyszerre jelent identitással történő felruházást, a társadalmi kapcsolatok egy bizonyos konfigurációjának a megjelenítését és ugyanakkor az elvárt viselkedés/magatartás meghatározását is (Williams 1985: 125).

Egy párizsi kelderás társadalmi identitása tehát egy olyan viszonykötegnek az elrendeződésén alapszik, amelynek szálai őt a környezetéhez fűzik. Ezt az elnevezéssel csak úgy tudják a kelderások kifejezni, ha azt olyan más egyének vagy csoportok nevével hozzák kapcsolatba, akik az egész közösség egészén belül kijelölik a helyüket. Csak így van mód arra, hogy magukat egymástól megkülönböztessék, hiszen sokan viselik ugyanazt a nevet (Williams 1985: 124). Ennek a belső pozíciónak a kijelölése – a legáltalánosabb, cigány vs. gádzsó distinkció szintje után – a rom cigány vs. nem-rom cigány (például szintő) megkülönböztetéssel veszi kezdetét. Majd a kelderás vs. nem kelderás (például csurári, lovári) ellentét felállításán keresztül például a zingeresto vs. nem-zingeresto dichotómiával folytatódik, hogy legvégül a „kinek a fia vagy?” („kászko sávo szán”) kérdésre adott válasz zárja be a sort (ld. Williams 1984a: 159).

Az egyént így nem mindig ugyanaz a kategória jelöli. Attól függően, hogy kivel hozzák kapcsolatba, más és más identitással ruházzák fel. Ezt leggyakrabban a szüleikhez fűződő viszony megnevezésével teszik, de a közösség minden



tagja megteheti, hogy létező viszonyai közül valamelyik neki tetszőt helyezi előtérbe, mintegy „utazgatván” a társadalmi struktúrák között. Erre az egyik legjobb példa a rokonok közötti egyensúlyozgatás a házasságban. Ha egy egyén abból a közösségből, ahol apai rokonai rendelkeztek jó pozícióval, átkerül abba, amelyikben anyai rokonai foglalnak el fontos helyet, az utóbbiakhoz fűződő viszonyát kezdi előtérbe helyezni, az utóbbiakkal fenntartott viszonyának a rovására (Williams 1985:125).

Összefoglalva:

Williams (1981: 36) szerint hiba lenne a cigány társadalmat úgy bemutatni, mint ami teljes egészében egyetlen és megváltoztathatatlan kritérium alapján szerveződik. A struktúrák tökéletessége csak referenciaként létezik (ha egyáltalán létezik). Valójában ezen a területen is mozgásról, változatosságról és a változatok számára fenntartott lehetőségekről kell beszélni mint általános jellemzőkről (Williams 1981: 36).

Általános érvényességgel az alábbiak fogalmazhatók meg:

- valamely csoport tagjai – bármekkora is a közösség – mindenekelőtt rokonoknak számítanak;
- az összekötő láncok erőssége a csoport méretének növekedésével párhuzamosan csökken;
- az egyének mindig el tudnak helyezni mindenkit sajátos rokonsági rendszerekben, mivel terminológiai rendszerük – ha több lépcsősen is, de – jól leírja a különböző összekötő kapcsolatokat;
- a kapcsolódás elsősorban a genealógia figyelembevételével történik;
- az igaz, hogy a cigány társadalmat alkotó különféle csoportok az apai ág szerkezetén alapulnak, ugyanakkor – ehhez azt is rögtön hozzá kell tenni, hogy – az egyes csoportok három generáción túl már csak elvétve tekinthetők homogénnek;
- az egyenesági leszármazás – az előbbi bekezdésben foglaltak miatt – valójában csak egy elemnek számít a többi (például terület, nyelv, mesterség, életmód) mellett a csoportok közötti, megkülönböztető szembenállások játékában (Williams 1981: 36).

A francia kutató (1985: 124) azt állítja, hogy a vicá nem egy patrilineáris leszármazási elv létezése miatt tűnik patrilineáris csoportnak, hanem azért, mert a házasságok többségének létrejöttét kísérő szabályok a vőlegény apját és annak családját helyezik előtérbe. Williams szerint az, hogy a házasságok többségében



az apai leszármazási vonal dominál, a társadalom szerveződésének olyan szegmentációs modelljét sugallja, amely csábító általános elméleti keretek felállíthatóságával kecsegtet. Miközben azonban a kezelhetőség és a rend illúzióját – a globális megközelítés és a vonatkoztatási pontok kijelölhetőségének ígéretét – nyújtja, a tényekkel való szembesítéskor összeomlik. A szigorú rend azon nyomban töredezettnek bizonyul, amint vizsgálódásainkat kiterjesztjük a közösségen belüli és közösségek közötti szinteken lezajló különböző kötődési és szakadási folyamatokra is.

Ennek egyik legjobban látható területe: a házasság. Ennek az intézménynek a működését mutatja be – közel száz oldalon – a párizsi rom cigányokra vonatkozóan Williams doktori értekezésének IV. fejezete (ld. Williams 1984a: 263–361).

4.3.1.5/B. A párizsi rom cigányok esetében az egyén női és férfi ági felmenőihez való viszonyát a házasság szabja meg (Williams 1985: 123). Ez – mivel a cigány társadalom struktúráját a mozgás dominálja (ahogyan ezt fentebb már kifejtettem) – nemcsak az egyenesági leszármazás szabályai szerint történhet: a házastársak választhatják egymást belülről és kívülről is. Valamennyi csoport minden szerveződési szinten lehet endogám és exogám. Megtörténhet tehát, hogy különböző alcsoportokhoz és csoportokhoz tartozó embereket házassági szálak és anyai ágú kapcsolatok kötnek össze, és ezeket a kapcsolatokat nem is hanyagolják el. Az igaz, hogy a norma az apai leszármazásnak biztosítja az elsőbbséget, de a házasulandók győzedelmeskedhetnek a szülőkön. Ugyanakkor azt is fontos megjegyezni, hogy a házassággal kialakult viszony is mindig csak pillanatnyi. Előfordulhat, hogy például az azonos területen való utazás, az azonos gazdasági tevékenység az esküvő idején az apai leszármazási ághoz tartozásnak kedvez, de később – az előbb említettekben bekövetkező változás eredményeképpen – átbillen a másik (anyai) oldalra. Ahogy Williams (1981: 37) mondja, az egyének nem mindig ugyanazokhoz a csoportokhoz kötődnek, a társadalom nem mindig azonos konfigurációkban mutatkozik meg.

A házasság azonban mindenképpen nagy fontossággal bír, hiszen új emberekhez kötheti az egyént és a családját, és ezzel megteremti a lehetőségét annak, hogy megváltoztassa kapcsolatait mind csoportjának családjával, mind pedig azzal a családdal, amellyel a házasság révén rokonságba kerül. Egy házasság nemcsak a csoport összetételét változtathatja meg, hanem az életmódot, a követendő gesztusokat is. Hatással lehet továbbá az újabb házasságokra is, hiszen azok a családok, amelyeket házassági kapcsolatok fűznek össze, gyakrabban



találkoznak, és könnyen előfordulhat, hogy a két csoport közti első házasságot követően a házasságok száma megsokszorozódik, és idővel új csoportok születnek (Williams 1981: 37).

Döntő jelentőségű kérdés a házasság iránya. Egy endogám házasság mindig stabilizálja a csoportot, hiszen az olyan emberek közti kapcsolatot erősíti, akiket már bizonyos szálak összekötnek. Ezzel szemben egy exogám házasság azzal a kockázattal jár, hogy destabilizálja a csoportot (Williams 1981: 37). Legalábbis azt a csoportot, amelyből az egyén ezáltal kilép, hiszen onnan nézve, ahová belép, ez a házasság is stabilizáló szereppel bír. És ez megint – a korábban is jelzett – bizonyos típusú általános érvényűségek megfogalmazásának lehetetlenségére világít rá. Bizonyos típusúakra viszont van mód. Williams (1981: 37–38) erre a témára vonatkozóan az alábbi törvényszerűségeket fogalmazza meg:

- valamennyi csoportban, bármely szintet tekintsük is, létezik az endogámiára való törekvés;
- de még ha ez így is van, valamennyi csoportban és minden szinten léteznek exogám házasságok is;
- az azonos területen való tartózkodás, az azonos életmód és tevékenységek, az azonos lakásmód, illetve az azonos életszínvonal – az exogámia irányába hatnak;
- ezek közül a tényezők közül kétségtől a tartózkodási hely, illetve az azonos területen történő közlekedés a legfontosabb;
- sőt, megtörténhet, hogy az egyes csoportokon belül az ún. területi alapú endogám tendencia olyan erősen fejt ki a hatását, hogy képes háttérbe szorítani a rokonsági alapú endogámiát. Vagyis előfordul, hogy az egyazon területen tartózkodók inkább házasodnak egymás közt, mint a más helyen élőkkel.

A házasság kérdésével kapcsolatos további megállapításait Williams a párizsi kelderások vonatkozásában fejt ki (őket ismeri a legjobban). Ebben a közösségben a menyasszonyt bizonyos pénzösszeg ellenében adják férjhez a szülők, annak ellenértékét nyilvánosan vitatják meg, és mivel azt a közösség előírásai szabályozzák, kevés eltérést mutat az egyes esetekben. Amennyiben ez az összeg megfelel a „normálisnak”, úgy nem esik csorba a családfők közti egyenlőség elvén. A fiatalasszony ilyen esetben a férj családjához költözik, és az ilyen házasságból származó gyermeket az apai ághoz fogják sorolni. A kompenzáció összegének eltérése a „normálistól” módosíthatja a rokonsági szerkezetet. Amennyiben ugyanis az összeg alatta marad a szokásosnak, akkor az anyai ághoz való



kötődés válik dominánssá (Williams 1985: 123). Szélsőséges esetben ez az összeg akár nulla is lehet, ha például a házasodó férfi árva, családja elszegényedett, vagy ha szülei ellenére házasodik (Williams 1985: 123). Az ilyen házasságot nevezik „zsámutro”-nak, szemben a „sztreino” házassággal, amikor a kifizetett összeg messze meghaladja az átlagos árat (Williams 1984a: 295).

Mind a zsámutro, mind a sztreino házasság eltérése a „normálistól”, az ideálistól – csak látszólagos. Végső soron ugyanúgy megfelelnek a rom cigányok ideológiájának, mint maga a norma. Azokat is előre bejelentik, ami azt jelenti, hogy a tárgyalások során mindenkivel tudatják, hogy a házasulandó két fél közti megállapodás értelmében zsámutro vagy sztreino házasság fog köttetni, vagyis hogy a két apa, illetve a két család között a továbbiakban majd milyen kapcsolat lesz. És mivel a közösség a házasságoknak e két fajtája közül egyiket sem tartja veszélyesnek, szintén hivatalosnak számítanak. A veszélyes eltérések inkább azok, amelyeket nem hoznak nyilvánosságra, amelyekről nem vallják be, hogy nem felelnek meg a normáknak, amelyeket félmegoldások mögé bújtatnak, vagy például azok, amelyben a normáktól csak kicsit eltérve az egyik fél a másik nagylelkűségére bízta magát (Williams 1984a: 301). A családfők egyenlősége ezek miatt a nem hivatalos eltérések miatt bomlik meg, ha megbomlik, és nem a két szélsőséges eltérés, a zsámutro, illetve a sztreino miatt (Williams 1984a: 302).

Williams 1984-es monográfiájában hosszabban (ld. 1984a: 275–295) is foglalkozik a „menyasszonypénz” kérdésével, ami a párizsi rom cigányoknál az eljegyzés/lánykérés (mángimosz) hivatalos és leggyakoribb formája. Ennek menete során – deskriptíve – két apa cserél egymással: egyikük egy leányt ad, és a másiktól ezért egy pénzösszeget kap cserébe.

Azért a „menyasszonypénz” kifejezést használom, mert ebben az esetben valóban pénz fizetéséről van szó. Ezt használja Hollós (1995: 153) is – a „bridewealth” fordításaként – arra a szokásra vonatkozóan, „amely szerint a leendő vőlegénynek és rokonainak javakat kell adományoznia a menyasszony rokonainak, hogy a házasság érvényes legyen”. Williamsnél (1984a: 275) „prix de la mariée” (a menyasszony ára) szerepel – akárcsak Bodroginál (1962: 145) –, amelyet a francia kutató az angolszász nyelvterületen használatos „bride-price”-szal azonosít. A „bride-price” és a „bride-wealth” ma már az antropológiában egymással kölcsönösen felcserélhető fogalmak (ld. pl. Barnard – Good 1984: 114; vagy pl. Shipton 1997: 45), de 1929 és 1931 között több prominens antropológus (például Edward Evans Evans-Pritchard és Alfred Reginald Radcliffe-Brown) levelekkel



– vehemensen – tiltakozott a *Man* című folyóiratban, hogy a „bride-price”-t az afrikai házassági rendszerek leírására használják. Azzal érveltek, hogy ez a szóhasználat nélkülözi a kulturális relativizmus követelményét. Úgy gondolták, fennáll annak a veszélye, hogy azok számára, akik az európai kulturális értékek felől tekintenek a „bride-price”-ra, az afrikai feleségek téhénnek, a házasság pedig üzleti tranzakciónak fog csupán látszani (Haanstad – Mulder 1996: 152). Evans-Pritchard (1931: 38) volt az, aki a „bride-price” használata helyett – annak egy sokkal semlegesebb alternatívájaként – a „bride-wealth” kifejezést javasolta.

Vajon mit jelképez ez a pénz, és mire való?

Korábban már több cigánykutató (például Jules Bloch, Werner Cohn, Françoise Cozannet, Ronald Lee, Jean-Pierre Liégeois, Matéo Maximoff, David W. Pickett, Anne Sutherland, Carl-Herman Tillhagen) is foglalkozott ezzel a kérdéssel, de Williams (1984a: 275) szerint egyikük sem adott választ rá.

Patrick Williams Claude Lévi-Strauss *Les structures élémentaires de la parenté* című munkáját (1967-es, javított kiadását) hívja ehhez segítségül. Williams (1984a: 284) abból a következőt idézi:

„Jelenjen meg akár direkt vagy indirekt, globális vagy speciális, közvetlen vagy közvetett, explicit vagy implicit, nyitott vagy zárt, konkrét vagy jelképes formában, a csere, mindig a csere az, ami a házassági intézmény minden fajtájának alapvető jellemzőjeként kitűnik” (nálam ld. Lévi-Strauss 1969: 478–479).

Williams úgy látja, hogy Lévi-Strauss megállapítása a párizsi rom cigányok esetében is igaz: a házasságok olyan csereként foghatók fel, amelyet a reciprocitás szabályoz. Ez magyarázatul szolgálhat a menyasszonypénz jelenségére is. Ennek igazolását a francia kutató a „páruimosz”-házasság bemutatásával kezdi, ahol a reciprocitás elvének alkalmazása alapvető (1984a: 284). „Páruimosz”-„csere”; „páruváv”-„én cserélek”; „páruvel”-„ő cserél”, stb. (ld. Choli – Feyér 1984: 40; Erdős 1989d: 150; Williams 1984a: 284). Ilyen eset akkor áll fenn, ha X apa a lányát Y apának a fiához adja, cserébe pedig Y lányát megkapja X fia. Ezt a fajta házasságot az antropológusok „nőtestvér-cserének” nevezik (*échange de sœurs*). A szakirodalomban létező kifejezés a „sister-exchange” (ld. pl. Barnard – Good 1984: 96; vagy pl. Strathern 1984: 42), itt azonban nem erről van szó. „Nőtestvér-cseréről” ugyanis akkor beszélünk, amikor „két férfi úgy házasodik, hogy mindegyik a másik nővérét veszi feleségül” (Bodrogi 1962: 148). Szerencsésebb itt az átfogóbb jelentéssel bíró „csereházasság” kifejezést használni, úgy, ahogyan azt az angol Királyi Antropológiai Intézet is teszi (ld. Committee of the Royal Anthropological



Institute... 1967: 117) a „marriage of exchange” kifejezéssel. Ennek az egyik aloscete valóban a „nőtestvér-csere”; „páruimosz” során azonban nem erről, hanem „lány-cseréről” („daughter-exchange”) – tehát egy másik alesetről – van szó.

Williams (1984a: 285) szerint azért a legideálisabb csere (ideálisabb a meny-asszonypénz cseréjénél!), mert páruimosz során egyik apa sem ad ki pénzt: asszonyt adnak asszonyért.

Ezt megelőzően a cigánykutatók valószínűleg azért fordítottak kevés figyelmet a páruimoszra, mivel az igen ritkán történik meg. Williams (1984a: 286) Werner Cohn (1972: 8) és Anne Sutherland (1975b: 235) amerikai kutatókra hivatkozik, akik a páruimoszt csak egy szélsőséges jelenségnek tartják. A francia kutató szerint azonban éppen ez adja meg annak jelentőségét.

A páruimosz a legtökéletesebb formában, és éppen ezért a legszigorúbban jeleníti meg a reciprocitás ideáját. Mivel ilyen esetben a reciprocitás elve egészen érvényesül, annak pontos megvalósítása nemcsak ritkán lehetséges, de nehézségek forrása is. Például, ha a két pár egyike felbomlik, a sértett házaspár családja is azonnal felbontja a másik párt, emlékezve gyermekére. Ha X lánya elhagyja a férjét, Y azonnal visszaveszi a lányát, még akkor is, ha az boldog házasságban él (Williams 1984a: 285).

Williams szerint a nem-páruimoszként történő házasság, ami a párizsi közösségben inkább előfordul, könnyebben megmagyarázható, ha a tökéletes házasság ideájából indulunk ki, még ha az kivételes esetekben valósul is meg. Mint (1984a: 287) mondja, a menyasszonypénz fizetésének kötelezettsége éppen a páruimoszból érthető meg. Az előbbi ugyanis nem más, mint a cserével kötött házasság (a páruimosz) megváltozott formája. A menyasszonypénz ugyanis az az összeg, amelyet a házasodó fiú apja egy leány helyett ad a házasodó leány apjának cserébe. Ez a pénz tehát valójában azt az asszonyt helyettesíti, akit a házasodó leány apja nem kap meg, mivel a páruimosz nem valósul meg. Az idea azonban így továbbra is fennmarad. Williamset (ld. 1984a: 287) erre a felismerésre – többek között – az vezeti, hogy párhuzamot vesz észre a párizsi rom cigányok körében élő menyasszonyváltás és a kelet-afrikai „lobola” fizetésének kötelezettsége között (ld. ez utóbbiról magyarul pl. Bodrogi 1962: 146). A francia szerző itt ismét explicit Claude Lévi-Strauss (ld. 1969: 470) gondolatmenetét követi.

Williams erre három bizonyítékot hoz. Egyrészt szerinte az a tény, hogy a rom cigány nyelvben nincsen szó a menyasszonypénzre, azt erősíti meg, hogy ez az összeg csak a cserét szolgálja: olyasmi, ami valami más helyett létezik



(1984a: 288). Másrészt a menyasszony átlagárát a felek mindig a tőzsdei árfolyamok függvényében állapítják meg: állandó értéket tartanak fenn. Ez is amellest szól, hogy a menyasszonypénz olyasmit helyettesít, ami nem változik, tehát az az el-nem-cserélt asszony pótlása (1984a: 290). Harmadrészt Williams (1984a: 291) azt állítja, hogy a menyasszony árát kitevő összeg a gazdaság területén kívülre esik. Abban az értelemben, hogy az csak asszonyok vásárlására szolgál és csak asszonyok átadása árán kapható meg. A rom cigányok rossz szemmel nézik, ha valaki ugyanúgy bánik azzal, mint a közönséges pénzzel, amit munka árán szereznek (1984a: 290). Ez is azt bizonyítja, hogy ez az összeg egy oda-nem-adott-leányt helyettesít. Minden olyan, menyasszonypénz fizetésével járó esküvő esetében tehát, ahol a vételár megmarad abban a kumpániában, amelyben a házasságot kötötték, elhalasztott páriumoszról beszélhetünk. Csak ezzel magyarázható meg – például – az, hogy miért lesz rossz annak az apának a megítélése, aki nem kér a lányáért pénzt. Tettét nem bőkezűségnek fogják fel, hiszen a menyasszonypénzt a párizsi rom cigányok nem tekintik egyszerű vételárnak (1984a: 291).

Ami a menyasszonypénz funkcióját illeti, Williams (1984a: 292) ezzel kapcsolatosan az egyenlőség fenntartását hangsúlyozza. Hiszen „amikor leányomat olyan férfinak adom, aki cserébe odaadja nekem a lányát, nem tartozom neki semmivel, és ő sem tartozik nekem, ugyanaz történik vele és velem”. Ez valószínűleg az ideális csere (a páriumosz) esetében, ahol leányt leányra cserélnek, hiszen olyankor mindkét apa egyszerre kér és ad, nincs sem hitelező, sem adós. És nincs sem hitelező, sem adós az ideális cserét helyettesítő legáltalánosabb esetekben sem, ahol leányt megfelelő pénzösszeg ellenében adnak. Mindkét típus esetében fennmarad a két családfő közti egyenlőség.

A párizsi rom cigányoknál – ahol terepmunkája alapján Lemaire de Marne (1966: 334) már az 1960-as évek közepén házassági reciprocitásról beszél – ügyelnek rá, hogy mindenki egyformán jól járjon, mondja Williams (1985: 130). És a menyasszonyok cseréje annak ellenére kiegyensúlyozott marad, hogy az ún. fontos emberek igyekeznek egymás leányait megszerezni fiaiknak. A fontoság azonban sohasem véglegesen megszerezhető tulajdonság. Még ha két család házassági szövetsége meg is ismétlődik egy generáció során, presztízviszonyaik nem feltétlenül lesznek azonosak. A menyasszonyok kiegyensúlyozott cseréjét biztosítja továbbá az is, hogy az előzetes beleegyezés nélkül kötött házasságokat a közösség utólag ugyanúgy jóváhagyja, mint a szabályosan kötötteteket.



Williams 1985-ös tanulmányának párizsi rom cigányokra koncentráló részében (1985: 126–131) igen figyelemreméltó összefüggéseket állapít meg az endogámia, a házasságkötés és a menyasszonypénz fizetésének kötelezettsége között.

A párizsi közösség valamennyi vicáját házassági kötelékek fűzik egymáshoz (Williams 1985: 129). Ugyanakkor az is megfigyelhető, mondja a francia kutató (1985: 130), hogy tagjai nagyobb számban kötnek házasságot egymás közt, mint más franciaországi vagy külföldi kelredásokkal, illetve más – nem-kelderás – rom cigányokkal. Egyre ritkábban házasodnak össze olyan rom cigányokkal, akik más országból jöttek. 1975 és 1985 között 12 ilyen házasság történt, de azoknak is több mint kétharmada válással ért véget, és az elvált felek mindegyike visszatért eredeti rokonságához.

Az endogámiára való hajlam megerősödésének magyarázatát Williams (1984a: 130) az ideálisnak megfelelő módon kötött házasságokban látja. Az ilyen házasságok esetében ugyanis nemcsak minden résztvevő megtarthatja saját identitását, de a személyek is egyenlően oszlanak meg, ami a csoportok stabilitását erősíti. Továbbá, mivel a normakövetés virilokális, az ideális házasságok a patrilineáris leszármazás képzetének megőrzéséhez is hozzájárulnak, szemben a más – nem rom – cigány csoportokkal kötött házasságok esetével, amelyek csak veszélyeztetik azt. A házasságot követő letelepülésnek ez az a válfaja, amikor az ifjú házások a férj családjához költöznek: a szállásrend a „férj helyén” alapul. A „virilokális” kifejezés helyettesíthető a sokkal általánosabb „patrilokális” kategóriával is (Rhum 1997: 484).

Williamsnek a fent említett összefüggésekre vonatkozó másik fontos megállapítása (ld. 1985: 130) lényegében úgy summázható, hogy a párizsi rom cigányok körében tapasztalható endogámia egy olyan típusú tendencia, amely a házassági kötelékek ismétlődésének az eredménye. Itt nem egyszerűen egy tautológikusnak tűnő megállapítással van dolgunk (hogy ti. az endogámiát [az endogám tendenciát] az endogámia [az endogám tendencia] szüli). Endogámia nem csak bizonyos kötelékek ismétlődésével jöhet létre. Annak, hogy a párizsi közösség esetében viszont éppen ez utóbbról van szó, a menyasszonypénz vonatkozásában van különös jelentősége. A házassági kötelékek ismétlődése révén kialakult endogámia esetében ugyanis minden házasság – nemcsak az, amelyiket azonnal, hanem az is, amelyiket halasztással kötnek – már eleve cserét jelent.

A párizsi rom cigányok harminc éve szövődő házassági kapcsolathálója olyan sűrű, mondja Williams (1985: 130), „hogy minden családfő, aki leányát egy másik családnak adományozza [...], már maga (vagy valamelyik őse, fivére,



unokatestvére) is kapott vagy kapni fog leányt azoktól, akiket most ő ajándékozott meg”. Amikor egy családfő a leányát férjhez adja, az sohasem csak az ő egyéni adománya, hanem az általa képviselt vicáé is. Ennek azért van nagy jelentősége, mert így, ha sikerül a két apa közti egyenlőség ideáját tiszteletben tartani – márpedig a párizsi közösségben az esetek többségében ez történik –, akkor a vicák közti egyenlőség is megvalósul.

Harmadik fontos megállapításában Williams valójában Anne Sutherland (1975b), amerikai antropológusnő kaliforniai rom cigányokra vonatkozó megfigyelésével von párhuzamot. Ahogy ott is, a párizsi közösségben is összefüggés mutatható ki az endogámia térnyerése és a menyasszonypénz csökkenő jelentősége között. Igaz ugyan, hogy a párizsi rom cigányoknál is versengés folyik az utódok feletti ellenőrzésért, de – mint fentebb említettem – az ismétlődő és az egyensúly eszméjének megfelelően alakuló házassági kapcsolatok hatására nemcsak az endogámia erősödik meg, hanem a menyasszonypénz is megszűnőben van (1985: 130). Az endogámia olyanfajta stabilitást eredményez, amely garanciát nyújt a reciprocitás betartására. Így a dolog úgy fest, mintha – még ha fáziskéséssel is, de – betartanák a páruimosz diktálta leánycserét (a leányért leányt elvét), tehát nincs szükség a pénzzel való helyettesítésre (Williams 1994b: 172).

A párizsi rom cigányok társadalmi szervezetének problémájára Williams egy 1994-es tanulmányában is visszatér. Az *Études Tsiganes* tematikus, antropológiai számában megjelent munka ismét – akárcsak a *Mariage Tsigane* – a kelderás házasság kérdésével foglalkozik. Ezt az írást azonban azért kell feltétlenül megemlíteni, mert nemcsak összefoglalását adja a korábbiaknak, hanem újabb kérdéseket is felvet.

Williams (1994b: 171) szerint mivel a kelderás cigányok – akik az egész világon, mind az öt kontinensen szétszórva élnek – házastársi választásaiban erős endogámia érvényesül, az egyén alapidentitását azok a feltételek határozzák meg, amelyek szülei házasságát is meghatározták. Ezek a feltételek egyrészt esetenként változnak, ezért ez az alapidentitás nem alakul ki mindenki esetében ugyanazon a módon. Másrészt függnek a nyíltan vagy burkoltan alkalmazott stratégiáktól: az identitás veszekedések és különböző manipulációk közepette alakul. Mindezekből viszont az következik, hogy az erről kialakított kép is esetenként más és más lehet (1994b: 172).



Williams (1994b: 172–173) azt állítja, hogy nincsen olyan változtathatatlan társadalmi konfiguráció, amely automatikusan kijelölné az egyének helyét a társadalomban, csak a házasság. Ha viszont a házasságokat meghatározó feltételek egy alku eredményei, vagyis mindig két családfő közti politikai viszony függvényei, tételezhető-e a rom cigány identitás másként, mint csak stratégiaként? Léteznek-e akkor a párizsi kelderásoknál állandó belső szervező elvek? Jogosult-e esetükben egyáltalán rokoni csoportokról, leszármazási ágazatokról – vagyis: struktúráról – beszélni, teszi fel a francia kutató a kérdést.

A párizsi körzetben élő kelderásokat – akiket 1947 óta erős lakóhelyi stabilitás jellemez – vizsgálva látható, hogy minden leánykéréskor jelen van a családfők tanácsa (ott ülnek az asztal körül), és szorgalmazza a normának megfelelő meg egyezést, vagyis az – előbbiek során már említett – elméleti egyenlőség tiszteletben tartását. Ez a két családfő jól felfogott érdeke is. Hiszen presztízshez jutnak általa, garanciát kapnak a reciprocitás betartására az eljövendő házasságok során, továbbá a házasulandók közti szolidaritást is biztosítja. Az ilyenfajta szabályszerűségek a hosszabb ideig ugyanazon a helyen lakó csoportok esetében idővel egyre jobban kidomborodnak, a szabálytalan házasságok pedig egyre ritkábbá válnak. A lakóhelyi csoport apránként egy olyan csoporttá válik, ahol az embereket leszármazási és affinális (házasodással létrejövő rokonsági) kapcsolatok kötik össze. Két rokoni csoport között az első házasság sokszor további házasságok előtt nyitja meg az utat a következő generációkban, olyan résztvevők között, akik már eleve affinális viszonyban vannak egymással. A kötelékek ilyenfajta egymásra épülése – tehát az endogámia – vezet a csoport összesűrűsödéséhez (1994b: 173–174).

Ebben a rendszerben az apám apja által kialakított házasság határozza meg annak feltételeit, hogy egyrészt az ő rokonaival szemben, másrészt az anyám rokonaival szemben milyen a helyzetem. Ugyanez vonatkozik az apámra, az apám apjára, és így tovább. Ezáltal a konvergáló mozgásokból referencia lesz, az ismétlődésből norma, amely a megfigyelő számára – csakúgy, mint az adott társadalom tagjai szemében – egy bizonyos állandósággal rendelkező struktúraként tűnik fel (1994b: 174).

Williams tehát e tanulmányában is kitart amellett, hogy a párizsi kelderás cigányok házassági stratégiáit a norma uralja. Ebből pedig az következik, hogy – és a francia kutató (Williams 1994b: 169) Claude Lévi-Strausst (ld. Lamaison 1987: 34) idézi – a felszíni statisztikai rendezetlenség mögött valami sokkal mélyebb, a kultúra birodalmába tartozó dolog van.



Ha ez valóban így van, miért van az, teszi fel az újabb kérdést Williams (1994b: 174), hogy ha a kelderás társadalomra tekintünk, nem egyetlen összefüggő mezőt figyelhetünk meg, amelyben az egyének harmonikusan oszlanak meg? És miért különböztetik meg magukat például a párizsi orosz kelderások a párizsi szerb kelderásoktól?

Williams (1994b: 174–176) két okot említ.

Egyrészt azt, hogy az endogámia tendenciája nem egyformán oszlik meg (1994b: 174). A világot behálózó kelderás társadalom valójában egy olyan, szétrobant totalitás (1994b: 176), amelyben léteznek bizonyos csomópontok (1994b: 174). Ezek ott alakulnak ki, ahol a házassági kötelékek ismétlődése gyakoribbá válik. Ez nem mindenhol egyforma gyakoriságú. A különböző kelderás csoportok valójában olyan – az endogámia irányába ható – mozgásokként foghatók fel, amelyek a világ kelderásait összefűző általános endogámián belül kivehetővé válnak.

Másrészt azt, hogy a kelderás társadalom az évtizedek során szétszóródott, és ebben a szétszórtságban az elosztás nem egyenletes. A vándorlás több, egymástól eltérő útvonalon zajlott le, és a mai napig sem ért véget. Az egyes időpillanatokban nem ugyanazt az útvonalat követi minden affinális és konszangvini-kus (leszármazáson alapuló) rokon (1994b: 176).

A kelderások társadalma egy állandó átalakulásban lévő társadalom. A különböző kelderás csoportok – és az azokat alkotó egyének – között állandó elosztás és újra elosztás érvényesül (Williams 1994b: 178). Azokban az időszakokban, amikor a konvergáló mozgások dominálnak, szabályos kontúrokkal rendelkező csoportok jelennek meg (struktúrák). Amikor azonban a szétszórtság látszik uralkodni, a társadalmat szabályozó rendszeres mozgásokat az egyének közötti szabad versengés (a stratégiák versenye) váltja fel.

Egy csoport léte azt tükrözi, hogy a házassági csereformákban tartósabb ideig (néhány generáción keresztül) bizonyos szabályszerűség állt fenn. Ennek eredményeképpen jönnek létre az egyes csoportok elnevezései, amelyek azt követően is fennmaradnak, amikor a házassági csereformák szabályszerűsége már nem érvényesül (Williams 1994b: 176).

Az egyes csoportokat jelölő nevek a beazonosítást teszik lehetővé a szétszórtságban, és véget nem érő vitákra teremtenek lehetőséget a kelderások körében, akik állandóan arról beszélnek, hogy ki kicsoda (Williams 1994b: 178–179).

Williams 1994-es tanulmányában példaként az orosz kelderások és a szerb kelderások egymástól való megkülönböztetése szerepel.



Párizs külvárosában hosszú ideig csak orosz kelderások éltek. Az 1960-as években azonban megindult egy rom cigány beáramlás az akkor még létező Jugoszláviából (Szerbiából, Boszniából és Macedóniából). Azóta vannak jelen azok a Szerbiából érkezett rom cigányok is, akik közül egyesek szintén kelderásnak tartják önmagukat (ld. Williams 1988a: 387).

Az orosz kelderások és a szerb kelderások közötti kulturális hasonlóság szinte különlegesnek mondható: azonos dialektus, azonos szokások, azonos értékek, konfliktusok, módszerek a konfliktusok rendezésére, azonos attitűdök és gesztusok (Williams 1994b: 180–181).

Az orosz kelderások mégis csak vonakodva ismerik el a szerb kelderások kelderás mivoltát, miközben egyfajta közvetlenség azonnal kialakult közöttük. Eleinte gyakran szegődtek el a jugoszláv rom cigányok az orosz kelderásoknak dolgozni, és – mint azt az *Életmód* című részben (ld. 4.3.1.2.) már említettem is – ilyenkor az üzlet bevételeiből őket csak a kisebb rész illette, ellentétben a többi, nem-jugoszláv résztvevővel. Mára azonban már egyetlen, Párizsban élő szerb kelderás sem dolgozik más orosz kelderásnak. Úgy tűnik, elérték az orosz kelderások szintjét. Saját számlára dolgoznak, vagy nem-cigány vállalkozásoknál – sofőrként vagy építőmunkásként – vállalnak munkát. A két kelderás csoport gazdasági tevékenységei is eltérőek. Míg a szerb közösség asszonyai gyakran jósolnak és koldulnak Párizs utcáin, addig az orosz csoportnál ezt a fajta tevékenységet – jóllehet korábban szintén nem számított ritka jelenségnek (ld. Lemaire de Marne 1966: 353–354) – háttérbe szorította a férfiak kézművessége. A szerb kelderások újfajta tevékenységeket is kialakítottak, mint például a ruhaágyártást és a ruhaeladást, amelyeket nemzetközi méretekben és családi szinten űznek. Ebben az esetben azonban a családi szinten csak a szerb kelderás diaszpórát kell érteni. Érintkeznek ugyan az orosz kelderásokkal, de intenzív kapcsolatot nem velük, hanem a németországi, hollandiai, olaszországi és szerbiai szerb kelderásokkal tartanak fenn (Williams 1994b: 181).

Az orosz kelderások és a szerb kelderások személy szerint mindannyian ismerik egymást. Szóba állnak egymással, és mindig tudnak azokról a nagy horderejű eseményekről, amelyek a másik közösség életében meghatározó jelentőséggel bírnak, de látogatásokra ilyen esetekben nem kerül sor. Megesik, hogy kisebb szolgálatokat megtesznek egymásnak, vagy eladnak egy-egy autót vagy ékszert egymásnak, sőt még az is megtörténhet, hogy pénzt adnak kölcsön, de minden ilyen esetben nagyon körültekintők, nagyon óvatosak, és ügyelnek arra,



hogyan ne legyen bármilyen vita felmerülhessen. Ha el is mennek netán az oroszok a jugoszlávok által rendezett valamelyik ünnepre (néha megtörténhet), és viszont, a vendégek sohasem maradnak az ünnep végéig, és ami ebből következik – és még fontosabb! –, sohasem részegednek le együtt. Természetesen nem kéri ki egymás tanácsait belső konfliktusaik rendezésére, és legfőképpen pedig nem házasodnak össze egymással (Williams 1994b: 181–182).

Márpedig a kelderás társadalomnak – és azon belül is például az orosz kelderás identitásnak – a sarokköve: a házasság, mondja Williams (1994b: 173, 182), akárcsak 10 évvel korábban is. Itt benősüléssel akár egy nem-cigány is cigánnyá válhat, már amennyiben a továbbiakban rokonnak fog számítani. Abban a közösségben, ahol a francia kutató élete végéig élt, a házassági rokoni kötelékek magukban hordják azt a lehetőséget, hogy a következő nemzedékben már leszármazás szerinti kapcsolatokká alakuljanak át (vö. Piasere 1991j: 90–91). Párizsban azonban erre „rusziaké” (orosz) és „szerbiaké” (szerb) kelderás között már egy negyed évszázada nem volt példa. Azóta, hogy egymás mellett élnek, vegyes házasság nem fordult elő közöttük. Hiába állnak kulturális értelemben közel egymáshoz, a két közösség nincs „összevarrva” (*szuvdiá*), mondanák a rom cigányok (Williams 1994b: 182). Így azután egy szerb kelderás továbbra is szerb kelderás, és nem orosz kelderás.

4.3.1.6. IDENTITÁS

Williams 1981-es, *La société* tanulmányának utolsó fejezetében (1981: 40–44) arra tesz kísérletet, hogy kifejtse az egyediségeken túl létező általános cigány identitás mibenlétét. Ezt olyan fogalmak segítségével próbálja megragadni, mint például az „identitás”, az „identitás elvesztése”, a „közösség” és az „elszigetelődés”.

A cigány identitás sajátossága, mint mondja (1981: 40–41), a „megalakulás” (konstitúció, összetevődés) és a „szétválás” (dezintegráció) ingatag egyensúlyában, kombinációjában, a kettő közötti mozgásban rejlik. Mind az összetevődés, mind a szétválás folyamatában mindig valaminek a megszerzéséről, ugyanakkor valaminek az elhagyásáról van szó.

A francia kutató (1981: 41–42) két példát hoz a fentebbiek érzékeltetésére: a pünkösdzimust (A) és az írás hiányát (B).

4.3.1.6/A. Williams először 1980-as doktori értekezésében foglalkozott a pünkösdzimusz jelenségével, de az majd a tézisek teljes szövegének kiadásakor (1984a) jelent meg. A pünkösdzimusról Williamstől tehát nyomtatásban először a *La société* tanulmányban lehet olvasni. Ezen kívül az alábbi írásai foglalkoznak ezzel



a témával: 1987b, 1991b, 1993b (olasz változat: 1995a), 1993c (olasz változat: 2012) és 1993f. Összefoglalásomhoz itt én ezek közül – az 1981-es tanulmány mellett – a következőket használtam fel: 1991b, 1993f, 1995a, 2012.

A pünkösdzizmus olyan keresztény, messianisztikus indíttatású vallási mozgalom, amely Jézus közeli visszatérését hirdeti. A pünkösdisták azért buzdítnak mindenkit az ő hitükre való megtérésre, mert szerintük azok, akik azt vallják, a végső ítélet eljövetelkor megmenekülnek. A hívők arra törekszenek, hogy életüket az Újszövetségben kinyilatkoztatott Isteni Szó szerint szabályozzák. A szertartásokon éneklés, tanúságtétel, prédikáció és imádság követik egymást. Minderre a felfokozott hangulat a jellemző: buzgó imádkozás folyik a Szentlélek megmutatkozásaért, és nem ritkák a különlegesnek számító események sem, mint például csodálatos gyógyulások, nyelveken való szólás (Williams 1993f: 137). Ez utóbbi az ún. „glosszológia”. Williams 1993-ban külön tanulmányt szentelt ennek a jelenségnek (ld. 1993c; olasz változat: 2012). A glosszológia az a jelenség, amikor a pünkösdista gyűlésen egy hívő öntudatlan állapotban „jelentés nélküli” (értelmetlennek tűnő) szöveget kezd el mondani (például olyat, hogy „kueyokotkologuirakadoririkereguiguivé”). Ezt a pünkösdisták a Szentlélek jelenlétének tartják, hiszen mindig az imádság tetőpontján „történik meg”. Előfordul, hogy a gyűlések alkalmával, amikor százával jönnek össze, maga a rítust tartó szónok jelenti be a nyelveken szólást az alábbi formulával: „És most imádkozzunk, testvéreim, és talán, ha imánk meghallgatásra talál, ha imánk az Úrig száll, a Szentlélektől megkereszteltetnek”. Ilyenkor mindenki csukott szemmel imádkozni kezd, majd egyszer csak bekövetkezik a „nyelveken szólás” (Williams 2012).

Williams (2012) így mutatja be a glosszológia „eseményét”: „azok a hívők, akiket az isteni szellem megérint, jajgatni, reszketni, hadonászni kezdenek, és durván odavetnek néhány szóból (szóból?) álló szóáradatot, mintha kiáltványt intéznének a gyülekezethez, de valójában az eksztatikus tekintet elárulja, hogy nem látnak semmit abból, ami körülöttük történik. Van, aki erősen verni kezdi a mellét, mások az arcukat karmolják, hajukat tépik, térdre rognak, kezüket az ég felé emelik, vagy arccal a földre roskadnak, és egész testükben remegnek”.

A pünkösdzizmus, a vallásos ébredésnek ez a messianisztikus mozgalma, amely eredetileg az Egyesült Államokból származik (Formoso 1986b: 116; Ronchi 1991: 97), az 1950-es években kezdett elterjedni a franciaországi cigányok – először mánus családok – között. Acton (1997: 40) szerint Nagy-Britanniában is



ugyanekkor. Mára nemzetközi méreteket öltött elsősorban a franciaországi és a spanyolországi cigány közösségek körében, de léteznek még e hitre tért közösségek Magyarországon, Romániában, az Egyesült Államokban és Dél-Amerikában is (Williams 1993f: 137).

Mivel magyarázható a pünkösdista mozgalom elterjedése a cigány közösségekben?

A pünkösdizmushoz vezető utak változatosak, mondja a francia antropológus (1991b: 95) abban az 1991-es tanulmányában, amelyben egy konkrét esetet, egy mánus férfi életében bekövetkezett megtérést elemez. Mint az értekezés konklúziójában kifejti, a személyes motivációkon kívül a szociális, a kulturális és a történelmi meghatározásokat egyesítő kapcsolatokra kell helyezni a hangsúlyt, vagyis a téma multidiszciplináris megközelítését javasolja. Érdeemes ezt összevetni azzal, amit Boglár Lajos (1995: 101) mond, aki az új vallási mozgalmak kapcsán (többek között a messianisztikus kultuszokról is) azt írja, hogy „a folyamat megértéséhez az egész társadalmi valóságot fel kell tárnunk: hiszen a vallás a társadalmi [...] rend szimbolikus megerősítése. A vallások igen gazdagok szimbolikus tartalmakban, így [...] a válaszok igen változatosak”.

Ugyan Williams (1995a: 133) maga is a történeti és a szociológiai magyarázatokat részesíti előnyben, mert úgy gondolja, hogy azok jobban megmagyarázzák a mozgalom tartósságát és tömegjellegét, ugyanakkor amellett is érvel, hogy azok önmagukban nem adnak kielégítő magyarázatot a pünkösdista vallásos üzenet cigányok közötti sikerességére. Ilyen típusú elemzések felsorolását találhatjuk meg Vittorio Lanternari *Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak* című, magyar nyelven is olvasható könyvében (1972: 387), amelyben – a profetikusan mozgalmak interpretációja során – maga a szerző is mindenekelőtt ezt a módszert alkalmazza (1972: 331).

A francia kutató (1995a: 137) által felsorolt történeti, szociológiai magyarázatok a következők:

- a sokk, amelyet a második világháborúban elszenvedett mérszárlások jelentettek és jelentenek (A.a);
- a negatív stigmatizációnak pozitív stigmatizációra való változtatásának a vágya (A.b);
- a válságban lévő cigány világ igénye egy új vonatkoztatási pontra (A.c);
- az urbanizációra adott válasz (A.d);
- átmenet a nem-cigány társadalmakba való beilleszkedésbe (A.e);



- ellenállás az asszimilációs politikának (A.f);
- készülődés egy világi jellegű politikai autonómia-követelés megvalósítására (A.g).

4.3.1.6/A.a. A történeti magyarázatok közül Williams leginkább a fajirtás okozta traumát látszik elfogadni. Ahogyan Afrikában vagy Óceániában a messianisztikus vallások sikerét a gyarmatosításra adott válasz sokkjának tekinthetjük (ld. ehhez pl. Lanternari 1972; Bodrogi 1961; Barre 1971), úgy a pünkösdzizmus esetében a második világháború alatt elszenvedett üldöztetésekre kell mindenképpen gondolnunk. Azt a kérdést pedig, hogy akkor a náci üldözések és a pünkösdisták mozgalom elterjedésének földrajzi koordinátái miért nem fedik egymást, azokkal a történelmi tényezőkkel véli megmagyarázhatónak, amelyek a „Jalta után” bekövetkezett változások (ld. pl. Fehér – Heller 1990; Konrád 1989; Kundera 1983; 2005: 56) eredményei.

4.3.1.6/A.b. Mindegyik pünkösdisták „beszélgetés” (a vallásos érzelmek másokkal való megosztása) értelmezhető úgy is, mint ami a cigányok számára azt szolgálja, hogy a róluk alkotott negatív – és igencsak elterjedt – képet (a tolvaj, az erőszakos, a lusta cigány sztereotípiáját) megpróbálják átformálni (Williams 1991b: 88). A pünkösdzizmus lehetővé teszi, hogy a cigányok önmagukról példamutató történeteket meséljenek (Williams 1991b: 93). Úgy tűnik azonban, hogy a többségi társadalom elutasító magatartása a „cigány nép” felé továbbra is fennmarad (Williams 1991b: 94).

Bulgáriai muzulmán rom cigányok pünkösdistává való áttérését ehhez hasonló mechanizmussal – a pozitív vélekedésre való törekvéssel – magyarázza Kjuksukov (1999: 107) is, de szerinte ebben az esetben a többségben élő negatív viszonyulás elsődleges oka nem a rom cigányok cigánysága, hanem eltérő, muzulmán vallásuk.

4.3.1.6/A.c. A messianisztikus hit lényegében egy reménynek a kifejezése, írta Bernard Barber 1941-ben az *American Sociological Review*-ban publikált, „Acculturation and Messianic Movements” című tanulmányában (itt ld. 1972: 513). Majd úgy folytatja, hogy éppen ezért annak terjedését igen gyakran szokás a „nehéz idők” jeleként értékelni. Az ilyen korszakban a szociokulturális helyzet sajátos jegye az általános hiányérzet, amely a fojtogató kulturális válság következménye (Barber 1972: 513).

A kérdés az, hogy vajon a cigány kultúra esetében releváns-e a „válság” kategóriáját használnunk, vagy sem.



A szociológus Jean-Pierre Liégeois (1983: 323) például *Tsiganes* című könyvében – hasonlóan más kutatókhoz – valóban a „cigányok alkonyáról” beszél.

Azt Williams (1995e: 699) is elismeri, hogy a cigányokra sohasem jártak könnyű idők, viszont (1981: 44) azt állítja, hogy annak ellenére, hogy a cigány identitás [és ezáltal maga a cigány kultúra is – P. Cs.] törekeny és sebezhető, éppen a bizonytalanságon alapszik: ellenáll és fennmarad. Ahogy Clifford Geertz (1979: 446) írja: a társadalmi válság nem minden esetben eredményez komolyan kreativitást a vallásos életben vagy más területen, ahol azonban igen, ott az alkotó folyamat iránya igen sokféle lehet.

4.3.1.6/A.d. A pünkösdizmus tekinthető úgy is, mint ami a városiasodás következtében kialakuló új életkörülményekhez való alkalmazkodást tükrözi (Wang 1989: 423). Ez a mozgalom ugyanis orvosolja az urbanizáció összes negatív következményét: véget vet az alkoholizmusnak, a kábítószeresedésnek, az erőszaknak, szorosabbra fűzi a családi kötelékeket, helyreállítja a kölcsönös erkölcsi értékeket, és tiszteletre méltó közösségi tekintélyt hoz létre (Williams 1991b: 91; vö. Wang 1989: 431–432).

A mozgalom kialakulása valóban egybeesik az urbanizációs folyamattal, mivel főleg az erősen iparosodott nyugat-európai államokban fejlődött ki. Innen pedig rövid a lépés, hogy a két jelenség között ok-okozati összefüggést lássunk, mondja Williams (1995a: 134). A francia antropológus (1995a: 135) szerint azonban a két jelenség közötti kapcsolat nem automatikus, csupán egy lehetséges válasz a többi között.

Ezt bizonyítja például az, hogy vannak olyan cigányok is, akiket szintén megérintett az urbanizációs folyamat, mégsem váltak pünkösdistává. Továbbá, hogy vannak olyanok is, akik anélkül lettek pünkösdistává, hogy megérintette volna őket a városiasodás (Williams 1991b: 93).

4.3.1.6/A.e. Williams (1981: 41) szerint a pünkösdizmus nem egyetlen elemként kerül bele a cigányok kultúrájába, hanem teljes kultúráként jelentkezik. Új világlátást adva azt kínálja fel, hogy követői számára az élet minden vonatkozását átalakítja. És valóban lehet is találkozni olyan cigányokkal, akik, mivel pünkösdistává lettek, felhagynak bizonyos korábbi, hagyományosnak számító gesztusokkal. Ebből a szempontból a pünkösdizmus úgy is tekinthető, mint ami a cigány identitás radikális átalakításának az egyik tényezője. Ugyanakkor olyan eszköz is,



amelyet a cigányok arra használnak, hogy megerősítsék korábbi önazonosságukat. Mivel ez a megerősítés egy egyetemességre törekvő vallási doktrinára támaszkodik, a cigány egyediség és a kiválasztottság érzete összekeveredni látszanak.

Williams (1995a: 137) álláspontja az, hogy a pünkösdzizmus nem egy olyan folyamat elindítója, amely átvezeti a cigányokat a nem-cigány kultúrába, hanem éppen ellenkezőleg: abban működik közre, hogy megerősítse azt, ami már azelőtt is megvolt.

A francia kutató (1991b: 93) szerint például az, hogy a megtértek megtagadják a vérbosszút, egyáltalán nem szakadásra utal, hiszen a rom cigányoknál létezik a krisz intézménye (mint arról korábban már volt szó). Vagy például igaz, hogy a lelkipásztori minőség növeli a személyiség tekintélyét, de nem elég ahhoz, hogy hatalmi pozíciót vagy presztízst nyújtson. A közösség bármely tagja – és ez alól a lelkipásztor sem kivétel – továbbra is csak mindennapi viselkedésével nyerheti el és őrizheti meg a többiek nagyrabecsülését (1995a: 137). Vagy például a pünkösdisták érvek Isten és a cigányok törvényeinek együttéléséről korántsem szokatlanok, hiszen a rom cigányoknál tradíciónak számít, hogy a családfői tekintély mindig szent kezességet vállal, a horáhánók „békéltető emberei” pedig véleményük kinyilvánításakor a Koránra hivatkoznak (ld. Piasere 1997f: 95). A pünkösdzizmus tehát nem kavarja fel a cigány életmódokat, mondja Williams (1995a: 137), az új életről kinyilvánított érzés a hagyományos élet megtartásának igenlésével egyesül.

4.3.1.6/A.f. A pünkösdzizmushoz való csatlakozás olyan politikai doktrina átvételét jelenti, amelyet a gádzsók alkottak. Ugyanakkor családok és egyének számára – nem elhanyagolható számban – mindez egész sor kulturális megnyilvánulás (például nyelv, zene, szokás, ételkészítés, kézművesség, stb.) „újracigányosodását”, illetve „cigányosodását” hozta magával (Williams 1995a: 135).

Kétségtől igaz, hogy a keresztség a keresztények körébe vezet (Williams 1991b: 91), ám a pünkösdzizmus is ugyanazzal az ambivalenciával bír, mint a többi cigány kulturális jelenség (amelyekkel ötvöződik), azaz kölcsönzött és külföldi elemként a kölcsönzött és külföldi elemek helyét foglalja el (Williams 1981: 41).

Igaz, hogy a pünkösdzizmus egyfajta párbeszédet eredményez a cigányok és a közöttük a népesség között, akikkel érintkeznek (Williams 1995a: 137), hogy a szembenállás helyett egy összekapcsolódás figyelhető meg (1995a: 136). Ám mindezek ellenére – még ha afelé viszi is híveit, hogy hagyjanak fel a szokásaikkal és a korábbi hitükkel – Williams (1981: 41) úgy látja, hogy ez az életmódra nincs hatással, akárcsak a nem-cigányokkal való kapcsolatra sem. A pünkösdisták



cigányoknak kevés kapcsolatuk van a nem-cigány pünkösdistákkal. Az előbbieket kiképezték saját lelkészeiket, összejöveteleiket saját maguk szervezik, és saját kultuszhelyeik vannak.

4.3.1.6/A.g. Az 1950-es és 1960-as években Franciaországban – a humanitárius szervezetek virágkorának köszönhetően is – a cigányok felbátorítva érzik magukat arra, hogy megszólaljanak. De vajon ez valóban a korábbi láthatatlanság és ismeretlenség végét jelenti-e, teszi fel a kérdést Williams (1995a: 133).

A francia kutató (1995a: 136) kételkedésének ad hangot azzal az elemzéssel szemben, amely a pünkösdistá mozgalom nyújtotta önállóság sikerében egy politikai és világi követelés előjelét akarja látni. Szerinte (1995a: 134) az nem az a válasz, amelyre a nem-cigány fórumok vártak. Az ugyanis, miközben egyfelől valóban egyfajta konformizmus felé irányuló mozgalom, másfelől továbbra is a különбözés védelmezése. Ebben az olvasatban a pünkösdistizmus a cigányok számára védőpajzsként szolgál a gádzsók érdekeivel szemben, vagyis csak újabb módja a láthatatlanságnak.

A pünkösdistizmus elfogadása vagy elutasítása különféle tényezők függvénye. Olyanoknak például mint egy csoporthoz, egy rokoni körhöz, egy területhez, egy gazdasági tevékenységhez, egy életszínvonalhoz, stb. való tartozás. Következésképpen helytelen lenne azt egyetlenre, például egy világi jellegű politikai autonómiára való törekvésre redukálni. Ez utóbbinál fontosabbnak számítanak az előbbi felsorolásban szereplők, mert azok sokkal inkább lehetővé teszik, hogy finoman eljátszhatók legyenek a különféle szembenállások játékai (Williams 1981: 41).

A pünkösdistizmus jelenségének összefoglalásaképpen – és az előző mondat gondolatmenetét szorosan követve – most visszakanyarodom a megalakulás és a szétválás ambivalenciájáról korábban írottakhoz. Williams (1995a: 135) egyfelől úgy látja, hogy még ha az egyik cigány közösség netán egy másik vallást részesít is előnyben a pünkösdistá vallással szemben, az is általában annak köszönhető, hogy különbözni akar attól a megtért csoporttól, amellyel közös területen élnek. Másfelől (1981: 41) azt írja, hogy még ha a pünkösdistizmus felvállalása el is választja egymástól a rokonokat, egyazon csoport tagjait, egyesíti a különböző csoportok egyedeit, megerősíti köztük a szolidaritást és a testvériséget, amely azelőtt csak homályosan volt jelen, és a gádzsók hozzáállásától függött.

Ami a cigány identitás kérdését általánosságban véve illeti, Williams (1991b: 88) azt mondja, hogy soha nem a cigány nép az, amely a pünkösdistá hitre áttér, mert az áttéréskor ilyen entitás még nem is létezik. Akik megtérnek, azok



mánusok, rom cigányok, zsitanok, stb. Amikor azonban átveszik a pünkösdzimust, egyúttal beszélni kezdenek a cigány népről, elgondolkoznak azon, és végül talán kezdenek is népként viselkedni. Ez azt jelenti, hogy ez az entitás, vagyis a homogenitás fontosabbá kezd válni a különbségeknél, hasonló felfogásban kezd jelentkezni és hatni egy azonos ügy érdekében.

A pünkösdzimusz tehát felfogható egy olyan kulturális megnyilvánulásként is, amely – legalábbis a nyugat-európai csoportok esetében – már a cigányság szintjén történik meg, és nem a mánusok, a zsitanok, a rom cigányok, stb. szintjén (Williams 1981: 41), mivel ez a mozgalom a teljességet (az összközösséget, a népet) kedveli (részeshi előnyben) (Williams 1991b: 92).

4.3.1.6.B. A cigány identitás – szétválás és összetevődés ingatag egyensúlyában rejlő – sajátosságára vonatkozó másik példa: az írás hiánya. Ezzel a cigányok a kommunikáció egyik kitüntetett eszközétől vannak megfosztva (Williams 1981: 41). Ez a kitüntetettség azonban csak relatív kitüntetettséget jelent, hiszen a cigányok számára az írás kiváltképpen nem-cigány eszköznek számít (Williams 1988a: 406). Következésképpen hasonlóan ahhoz, ahogy a francia nyelvet alkalmazzák a környezetükkel való kapcsolattartás során, az írást is kizárólag jól meghatározott és általuk irányított helyzetekben veszik igénybe.

Az írás hiányával a cigányok azt kockáztatják, hogy mindenfajta örökséget elveszítenek, írja a *La société*-ben Williams (1981: 42). Az írott hagyomány megőrizhetné az élet törvényeit és szabályait, megőrizhetné a jellemző események emlékét, vonatkoztatási pontként szolgálhatna a rítusok és a szokások beteljesítéséhez, és ezzel hozzájárulhatna az identitás fenntartásához. Ugyanakkor mivel ennek hiányában mindent újra és újra elő kell venni, a folyamatos módosítás lehetősége szüntelenül fennáll. Talán ez is azt az adaptációs képességet segíti elő, amellyel a cigányoknak rendelkezniük kell ahhoz, hogy helyzetüket fenntartsák a gádzsókkal szemben, akik az időtől és a helytől függően különbözőek és változnak.

A francia kutató 1988-as *Langue tsigane* című tanulmányában hosszabban is kitér erre a kérdésre. Ebben (1988a: 404–405) rámutat arra, hogy az, hogy a cigányok attitűdjeik és értékeik átörökítésének folyamatában nem az írást, hanem a szóbeliséget preferálják, egy igen intenzív közösségi életet igényel. A rom cigányok, a mánusok, a zsitanok és a voájázsörök folyamatosan és szünet nélkül mesélnek egymásnak, együtt vannak, vitatkoznak. Minden fontosabb esemény (ünnep, rítus, vita) jó alkalmat teremt az együttlétre és a beszélgetésekre, amelyek



során minden új eseményről rögtön mindenki kifejti a saját véleményét, és ahol a közösség az egyes konkrét viselkedéseket és tetteket is folyamatosan megítéli. Ez a szüntelen értékelés és újraértékelés biztosítja azt a rendkívüli adaptációs készséget, amely a cigány kultúrának olyannyira a sajátja.

Nem arról van szó, hogy a cigányok *a priori* elutasítanak az írás használatát. Még akkor sem, ha az a gádzsók világához tartozik. Sőt, talán éppen azért küldik iskolába – a gádzsók iskolájába! – a gyermekeiket, hogy megtanulják ennek a „gádzsó eszköznek” a használatát, hiszen ezáltal is „jobb (sikeresebb) cigányokká” válhatnak (1988a: 406). A túlélésért folytatott küzdelem megköveteli, hogy mindig meg tudjanak felelni annak, amit a többségi, domináns társadalom elvár tőlük (1988a: 405).

Mivel a szóbeliség nem rögzít olyan mereven, mint az írásbeliség, rugalmasabban képes követni azokat a változásokat, amelyeket a mindig különböző körülményekkel való szembekerülés követel meg. A cigányok ezért részesítik az előbbi előnyben. Szóban jobban át tudják adni tudásukat, tapasztalataikat, azt a kultúrát, amire az egyéneknek és a csoportoknak szükségük van ahhoz, hogy megőrizhessék az identitásukat (Williams 1981: 42).

Ahhoz azonban, hogy a szó hatékony legyen, a cigányoknak találkozniuk kell. A találkozások során folytatott párbeszédéből rajzolódik ki a cigányok világlátása, az, hogy mik, és hogy mivé szeretnének válni (Williams 1981: 42). És a „találkozás” fogalma az, ami a francia kutatót a „közösség” kategóriájához is elvezeti. Ugyanis a találkozások – akár a rokoni kapcsolatokat, akár a gazdasági tevékenységeket segítik is elő – formálják a közösségeket, ahol a cigány identitás létrejön, vagyis ahol az egyedi, állandó és autentikus értékek szerinti életérzés megszületik, illetve folyamatosan újrateremtődik.

Williamsnél tehát a cigány identitáshoz a „cigány közösség” fogalma társul. Mint (1981: 42) mondja, a közösség testesíti meg az állandóságot (*a*), hozza létre a koherenciát (*b*), és talál rá a hitelességre (*c*).

4.3.1.6/*B.a.* A cigányok – bárhol legyenek is – mindig és mindenütt megtalálják egymást, egymásra találnak. Az állandóság érzetét ez úgy kelti, hogy a mánusok mánusokra, a rom cigányok rom cigányokra, a zsitánok zsitánokra stb. találva, azokra az emberekre lelnek, akik „ugyanolyan helyzetben vannak, mint ők, ugyanúgy látják a dolgokat, ahogyan ők, és ezt ugyanazon a nyelven fejezik ki, mint azok, akiknek ugyanolyanok a mozdulataik és ugyanolyan tevékenységeket folytatnak” (Williams 1981: 42).



4.3.1.6/B.b. Amikor egy cigány csoport tagjai találkoznak egymással és beszélgetnek arról, hogy hogyan élnek, valamint látják is, hogy hogyan él a másik, egyrészt felismerik azt, ami ebben közös, másrészt azt is, ami elválasztja őket egymástól. Williams (1981: 42) szerint ilyenkor megfigyelhető egyfajta törekvés, amely – vitákon és veszekedéseken keresztül alakulva – az azonosság megteremtésére irányul, és a koherenciát jelképezi.

4.3.1.6/B.c. A hitelesség (autenticitás) érzetét a kölcsönös elismerés biztosítja, ami egyazon csoport tagjai számára a cselekedetek és a szavak segítségével valósul meg. Autentikusnak mindig az számít, amit az egyén közösnek érez – például mozdulatok, hit, életmód, stb. – a csoport többi tagjával. Hitelesnek érzi önmagát, ha az, amit csinál, és az, amit lát, ugyanaz, mint amit találkozásai során azoktól lát, akik számára megfelelőek, legitimek” (Williams 1981: 42).

Amíg az identitást a közösség jelenti, addig az identitásvesztés párja Williams gondolatrendszerében az elzárttság fogalma lesz.

Bizonyos körülmények (például gádzsókka kötött házasság, baleset, betegség, veszekedés, stb.), illetve a nem-cigányok magatartása (például törvénykezés, szabályozás, ellenőrzés, adminisztratív zaklatás, stb.) következtében megtörténhet, hogy a hagyományosnak számító tevékenységek gyakorlására nincs többé mód, hogy egyének és családok elszeparálódnak a többi cigánytól. Egyedül és egyedül a nem-cigányok világában pedig lehetetlen megtestesíteni a folyamatosságot, megteremteni a koherenciát, fellelni az önazonosság hitelességét. Ilyen helyzetben azok a vonások, amelyek korábban ambivalensnek számítottak, csak negatív aspektusukban érvényesülnek és leküzdhetetlen hátrányokat jelentenek. Ilyenkor jelentkezik a marginalitás olyan kísérő jelenségei, mint a nyomor, a kegyetlenség és a bűnözés, az elbátortalanodás és a lemondás (Williams 1981: 43).

A nem-cigány társadalmaknak megvan a hatalmuk arra, hogy beavatkozzanak a cigányok életébe, az utóbbiaknak azonban nincs ilyen hatalmuk a gádzsók felett. Ebből adódóan a cigány identitás bizonygatása mindig válaszként, szinte kihívásként is értelmezhető. Ez a kihívás kevésbé agresszív formában jelentkezik, ha a cigányok a különbözőség meghatározásához a sajátos gesztusok jelentős együttesével rendelkeznek. Ezek a gesztusok nemcsak a cigányok számára tűnnek sajátosnak, hanem az őket körülvevő gádzsók számára is. Ez még az eredetileg nem-cigányoktól átvett gesztusok esetében is így van, mivel azok más – nem az őket körülvevő – nem-cigányoktól származnak: „más országokból, más korból” (Williams 1981: 43). Abban az esetben azonban, amikor már ezen gesztusok



elvesztéséről, vagy az azokról való lemondásról van szó, a kihívás agresszívebb formát ölt, hiszen ilyenkor a különbözőség érzékeltetése már csak a bizonygatás erőteljességével lehetséges.

Amennyiben a nem-cigányok és a cigányok identitásának összevetésére vállalkozunk, látható, hogy az utóbbi esetben semmi olyanról nem lehet beszélni, amely az előbbieket szemében megfelelné a nagyság és a biztonság olyan kritériumainak, amivel ők egy nép identitását értékelik. Mindebből Williams (1981: 43–44) a cigányoknak arra a fajta tehetségére következtet, amely egy olyan képesség, amelynek segítségével a legkevesebb elemből képesek a lehető legnagyobb identitást megteremteni maguknak.

Végezetül Patrick Williams *ars poeticáját* mutatom be.

Az elemzés kettősségének – a belső elrendeződés és a külvilággal fenntartott kapcsolatok felé egyformán irányuló elemzés – követelményét (ld. Williams 1985: 121) már a francia kutatóról szóló rész legelején említettem.

A kutatási módszer vonatkozásában Williams három követelményt fogalmaz meg (ld. Lemaire de Marne 1985: 28):

- a közvetlen tapasztalat elsődlegességét (*a*);
- a nyelvtudás fontosságát (*b*) és
- a kölcsönös rokonszenv nélkülözhetetlenségét (*c*).

a) Már doktori értékezésében (ld. Williams 1984a: 185) azt hangsúlyozza, hogy a párizsi kelderásokat csak egy meghatározott nézőpontból, személyes megfigyelései alapján írja le, mert szerinte a cigány társadalom csak helyi szinten ragadható meg.

Williams egy középiskolában tanított (Williams 1996a: 70), amikor 1969-ben megismerkedett egy családdal, és járni kezdett hozzájuk. Először egy személlyel, majd rajta keresztül egy családdal került kapcsolatba. Még ha vendéglátói szavai mögött érezni lehetett is az egész közösséget, benne is felmerült akkor a kérdés, vajon nem kevés-e mindez. Egy nap azonban, amikor rokonaik meglátogatására indultak, az antropológust is elvitték magukkal. Aztán az ott megismert unokatestvérek is meghívták magukhoz.

Williams egy 1987-es írásában (magyarul ld. 1996a) érzékletesen mutatja be, hogyan került a cigány közösség hatása alá attól a pillanattól fogva, amikor megérezte, hogy a rom cigányok egyenlő félnek tekintik, és hogy hogyan tárultak fel előtte azok a hasonlóságok, amelyek az egész közösséget jellemzik, miközben ő maga is olyannyira „belesimult a tájba”, hogy – végül – cigánnyá vált.



A résztvevő megfigyelés teljes megvalósítását tűzi ki célul, amikor arról beszél, hogy együtt kell mosakodni, enni és aludni a kelderásokkal, hogy nemcsak a kiemelkedő, de a mindennapi eseményeket is velük együtt kell megélni ahhoz, hogy „átérezzük, hogyan válnak ezek a mindig ugyanúgy ismételt elemek, mozdulatok a közösség alkotó elemeivé” (Williams 1996a: 71).

„Részt kell vennünk minden összefüggésükön, ha tetten akarjuk érni azt a képességüket, amellyel mindannyian egy emberként, mélyen átélnek a közösség bármely tagjának az élményeit, ha látni akarjuk, amint együtt örülnek az esküvőkön, együtt gyászolnak a haláleseteknél, és együtt gerjednek haragra, amikor valami konfliktus adódik”, írja.

b) A közösséggel való együttéléshez nélkülözhetetlen az adott népcsoport nyelvének elsajátítása is, és ez az antropológia követelménye is.

Williams pontosan tudja ezt, hiszen (1984a: 388) még explicite is megfogalmazza, hogy a nyelv, „amely védelmet nyújt, amely ösztönzi és megerősíti az összetartozást, valószínűleg maga a rom cigányok világa”. Ő volt az első olyan francia szerző, aki beszélt a rom cigányok nyelvét (Lemaire de Marne 1985: 27).

c) Az, hogy valamely népcsoport megismerésében milyen messzire juthatunk, annak függvénye, hogy milyen emberi kapcsolatot sikerül kialakítani. Végeredményben minden a kutató személyiségétől, empátiájától függ (Hofer 1993: 33).

Túl azon, hogy a negatív alapállás egy antropológus számára etikai szempontból is elfogadhatatlan (ld. pl. a *Society for Applied Anthropology* etikai állásfoglalását [Statement on Ethics 1970], vagy pl. az *American Anthropological Association* által jóváhagyott Etikai Kódexet [Code of Ethics 1998]), a közölt adatok hitelüket is veszítik. Ennek egyik legszemléletesebb példáját nyújtja Williams (1988c) Nicole Martinez 1986-os *Les Tsiganes* című könyvéről szóló bírálatában.

Az említett kötetben szereplő valamennyi jellemzőhöz értékítélet társul (Williams 1988c: 74). Martinez (1986: 81) olyan kifejezéseket vonatkoztat emberekre, mint például „selejtés”, „roncs” és „söpredék”. Nem elgondolkozik a viselkedéseken és a szokásokon, mondja Williams (1988c: 74), hanem ítéletet mond felettük (ld. pl. Martinez 1986: 46). És mindezek eredményeképpen a szövegből nem a cigány kultúra magyarázatát, hanem a szerző mély undorát olvashatjuk ki, amelyet azok iránt érez, akiket be akar mutatni (Williams 1988c: 75).

Williams megközelítése homlokegyenest az ellenkező, és azt a neves cigány folyóirat, az *Études Tsiganes* megalapításának 30. évfordulóján tartott előadásában is nyilvánvalóvá tette.



Az évfordulót egy páratlan méretű, háromnapos nemzetközi konferenciával ünnepelték meg a párizsi Georges Pompidou központban. 16 országból érkeztek egyetemi tanárok, kutatók, hallgatók, terepmunkát végzők, oktatók, szociális munkások, pártharcosok, egyesületi vezetők, köztük cigányok és nem-cigányok egyaránt. Mindez 1986-ban történt. Az akkor elhangzott előadások viszont 1989-ben jelentek meg *Tsiganes: identité, évolution* címmel (ld. Williams 1989b). A kötet szerkesztője Patrick Williams volt, úgy is mint a konferencia tudományos megbízottja. A francia kutató itt megfogalmazott gondolatai (1989a) a kulturális antropológiai cigánykutatások etikai kódexének is tekinthetők.

Williams (1989a: 24) álláspontja szerint a tudományos indíttatás megköveteli, hogy az etikai és politikai alapokon nyugodjon. Egész egyszerűen azért, mert mindezidáig a legtöbb energiát a cigányok kutatására éppen azok fordították, akiknek e népcsoport teljes megsemmisítése volt a céljuk: a nácik (ld. erről pl. Ayaß – Gilsenbach – Körber – Scherer – Wagner – Winter 1988; Burleigh 1994; Fings – Heuss – Sparing 2001: 27–31, 52–53; Hohmann 1991; Huonker – Ludi 2001; Keményfi 2022; Lucassen 1994: 264; Margalit 2002; Müller-Hill 1984, 1991; Purcsi 2004: 46–48; Reemtsma 1996: 15–22; Schenk 1994; Segal 1991; Stewart 2014; Willems 1997: 196–292). Annak bizonyítására, hogy valóban ez volt a céljuk, álljon itt példának egy, a szöveget szokatlanul megszakító, ám ennek a megkehlhetetlenségét és fontosságát éppen ezáltal is kiemelő hosszabb szakirodalmi felsorolás: pl. Achim 2016; Asséo 2016; Bársony 2024; Bársony – Daróczy 2004, 2015; Bernáth – Brassói – Orsós 2015; Bódi 2000; Bravi 2002, 2007; Chojak 2016; Cousin – Petcut 2016; Filhol – Hubert 2009; Fings 2016; Gómez Alfaro – Lopes da Costa – Sillers Floate 1999; Harmat 2015; Holler 2014, 2016; Kenrick – Puxon 2001; Kotljarchuk 2016; Kruglov 2016; Márfi 2014; Moutier 2016; Nečas 1999; Porcedda 2014; Reyniers 2014; Rona 2011; Rose 1999; Rose – Weiss 1993; Sîrbu 2016; Sparing 2014; Stewart 2011; Szita 2002; Trevisan 2017, 2018; Tyaglyy 2014; Venegoni 2004; Weiss-Wendt 2016; Zimmermann 1989, 1996.

Williams (1989a: 25) két érvet (A, B) említ, amelyek felhozhatók akkor, amikor – önmagunk tevékenységével szembenézve – a tudás és az elnyomás zavaró együttműködése számunkra felmerül.

A) Az első szerint „a tudományos kutatás célja mindig a valóság birtokba vétele, így a cigányok tanulmányozása eleve magában foglalja az ellenőrzésükre



irányuló vágyat. Mindenki szabadon belekezdhet ebbe a fajta kutatásba”, mondja Williams (1989a: 25), „de legyen tudatában az indítéknak, és ne csodálkozzon, hogyha ez vagy az a hatóság felhasználja az eredményeit”.

Valamely kutatás elfogadása a hatalom részéről mindig csak akkor történik meg, ha úgy gondolják, hogy tevékenységük eredmények elérését teszi lehetővé, emlékeztet erre Williams (1988d: 175). Talán még az is megtörténhet, hogy az antropológust felkérlik, hogy legyen gyakorlati szakértő: „naivan vagy cinikusan azt várják tőle, hogy legyen a segítségükre e megfoghatatlan népcsoport megragadásában”. A francia kutató ennek két esetét különbözteti meg (*a, b*):

A/a) Az egyik az, amikor a tudományos vizsgálatot már a hatóságok felkérése előtt elvégezték. Ilyenkor az utóbbiak csak szemezgetnek annak eredményeiből, mégpedig aszerint, hogy azok saját tevékenységeiket igazolják-e.

A/b) A másik esetben a hatóságok – szerződések vagy programok ürügye alatt – tanulmányt rendelnek, és arra utasítják a kutatót, hogy egy bizonyos aspektust (például az egészségügyi kérdést, a táborozási szokásokat, stb.) vizsgálja. Antropológiai szempontból mindkettővel szemben az a kritika hozható fel, hogy a hatóságokat egyik esetben sem érdekli az a fajta megközelítési mód, amely ezt a tudományt egyedivé teszi. Ezen Williams (1988d: 175) azon kapcsolatok hangsúlyozását érti, amelyek összekötik egymással a gazdasági stratégiákat, a nevelési módokat, a táborozási szokásokat, az egészségügyi problémákat, és ezekből adódóan a térbeli szerveződést, az élők és holtak közötti kapcsolatot, a higiénias felfogásokat, a beszéd jelentőségét, stb.

B) Williams második érve arra emlékeztet, hogy „a hatalom valójában füttyül rá, hogy valóságos ismeretei vannak-e a cigányokról” (1989a: 25).

Még ha meg is történhet – és meg is történik –, hogy a hatóságok, az egyes intézmények az antropológiai munkák hatására megváltoztatják a diskurzusukat (például hangoztatni kezdik a sajátos jelleg tiszteletben tartását), soha nem válik számukra kérdésessé korábbi alapvető céljuk, ami mindig az ellenőrzés kiterjesztése és a normalizálás (Williams 1988d: 175).

E két érv (*A* és *B*) számbavétele akár a kutatás befejezéséhez is vezethet, de Williams (1989a: 25) úgy véli, hogy magában a tudományos munkában találhatjuk meg a feltételeket ahhoz, hogy minden, ellenőrzésre irányuló kísérletről függetlenedni tudjunk.



A francia kutató szerint ehhez a függetlenséghez három (1–3) kategorikus imperatívusz járulhat hozzá. Ezek a következők:

1. Sohase mondjunk le „a megismert jelenségek sokféleségének és összetettségének megvilágításáról. Semmi sem igazolhatja az egyszerűsítést, a sematizálást. Épp ellenkezőleg, ha a komplexitást és ennek kimeríthetetlenségét helyezzük előtérbe – mivel a cigány identitás különböző vonásai nincsenek egyszer és mindenkorra megszabva –, a kutató a tanulmányát bármely hatalommal szemben a célnak megfelelővé teheti: ha nem is megfoghatatlanná, de legalábbis kevésbé kezelhetővé és felhasználhatóvá” (Williams 1989a: 26).
2. El kell kerülni, hogy egyedi sajátosságokként adjunk meg olyan jelenségeket, amelyek az egész társadalomra kiterjednek, még ha nagyobb mértékben vagy jobban láthatóan érintik is a cigányokat. Így kerülhetjük el azt, hogy vállalkozásunk ne pusztán „különbséggyártó-gép” legyen. Williams (1989a: 26) azt mondja, hogy a kutatónak „a helyszínen és korban” kell képet festenie a cigányokról. De vajon mit is ért ezen?

Pontos megfigyeléseinket össze kell kötni annak a társadalomnak a nagy áramlataival és mozgásaival, amelynek a cigányok is a részesei. Ne csak a specialisták, de azon kutatók által végzett vizsgálatok eredményeit is vegyük figyelembe, tanácsolja az antropológus (1989a: 27), amelyek a társadalom egészére tekintenek, hiszen a cigányok is részét képezik a globális társadalom szövetének. A sajátosságok leltára, amely egy specifikus tudomány felépítését célozná meg, csak a bezárásuknak egy módja, szabadságuk és kiteljesedésük béklyója lenne. A „ciganológia” csak akkor igazolható, ha egyszerre jelent tudást a másikról és saját magunkról.

3. A harmadik imperatívusz pedig az első kettő közvetlen következménye. Eszerint az antropológiai vizsgálatnak az „ők” és a „mi” közötti folyamatos interakció lejegyzéséből kell állnia, mert csak így érhető el az a fajta teljesség, amely mindkettőt meghaladja (Williams 1989a: 27). Ezt a folyamatot nevezi Williams (1988d: 175) „a totalitás helyreállításának”, ahol a „totalitás” a cigány–gádzsó kapcsolatok összességét jelenti (1988d: 176).

A francia kutató (1989a: 28) azt mondja, hogy erre a beszédmódra nem könnyű rátalálni. Ha ugyanis túlságosan a cigányok oldalára billen a mérleg, viselkedésük mássága könnyen egzotikumnak vagy anarchizmusnak tűnik, és szem elől veszik az a tény, hogy az az anyagi világ, amellyel ők szembenéznek, egyben



a nem-cigányok világa is. Ha viszont túlságosan a a nem-cigányok világával való azonosságra kerül a hangsúly, könnyen megtörténik, hogy a cigányok deviánsnak látszanak.

Nem arról van szó, írja Williams (1989a: 28), hogy a két álláspont közül dönteni kell valamelyik kiválasztása mellett, hanem arról, hogy „meg kell találni azt az utat, amelyik egyszerre foglalja magában mindkét nézőpontot” (ld. korábban az elemzés kettősségének követelményét), függetlenül minden előregyártott elképzeléstől.

Williams egyrészt (1989a: 28) azt mondja, hogy ez különbözik eddigi, megszokott gondolkodásmódunktól, hogy egyfajta újragondolás adhat csak értéket a cigánykutatásnak. Másrészt (1989a: 29) azt írja, hogy ez egyúttal azt is jelenti, hogy magunkat is meg kell változtatnunk. Hiszen amíg az etnikai (kulturális) és a szociális dimenzióra csak külön-külön vagyunk képesek tekinteni, hogyan is tudnánk elfogadni az olyan embereket, akik egyszerre hordozzák magukban a különbözőséget és a hasonlóságot? Ahhoz, hogy a cigány kultúrát megérthessük, le kell mondanunk „azoknak a mechanizmusoknak a felhasználásáról, amelyek kizárólagossá teszik a kétfajta megközelítést, és összeegyeztetésük szükségességét kell előtérbe helyeznünk” (1989a: 28).

4.3.2. BERNARD FORMOSO ANTROPOLÓGIÁJA

A franciaországi antropológiai cigánykutatások másik fontos alakja Bernard Formoso. Vizsgálatait számos, hetenkénti látogatásokkal kezdte a Cannes és Grasse környékén letelepedett piemonti szintók és a kelderás rom cigányok között. Ez 1980 júniusától 1981 októberéig tartott. 1980 novemberétől 1981 márciusáig a cigány tizenévesek között csoportvezetőként tevékenykedett, így nyílt lehetősége mindennapos családi látogatásokra (Formoso 1986b: 21–22). Ennek alapján írta meg a Plan de Grasse-i cigányokról szóló szakdolgozatát a Nizzai Egyetemen, 1981-ben, és – eltekintve attól az ismertetéstől (ld. 1982a), amelyet Formoso két szociológus, Danielle Musset és Jean-Pierre Zirotti 1981-es *Le stationnement des voyageurs (Forains et tsiganes) dans le département des Alpes-Maritimes* című értekezéséről írt – ehhez köthető első publikációja is (ld. Formoso 1983).



1982-ben és 1983-ban Formoso további 5-5 hónapot töltött folyamatosan az alpes-maritimes-i térségben, melynek során a korábban említett két csoporton kívül csurári rom cigányokat és német szintókat is felkeresett. Ekkor látogatott el továbbá a Cannes-Grasse régióban letelepedett rom cigányok Párizs környékén (Montreuil sur Bois) élő rokonaihoz is (Formoso 1986a: 22).

DEA értekezésével 1982-re készül el (ld. 1982b), PhD téziseivel pedig 1984-re (ld. 1984d).

Már kezdettől fogva mindig ugyanazt akarta elmondani, amit végül doktori értekezésben fejtett ki, és ez van 1986-os megjelenésű, *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société* című könyvében is. Az antropológus munkásságát bemutató – itt következő – fejezet alapjául elsősorban ez utóbbi, Formoso cigány tanulmányainak mindenképpen fő műve szolgál (itt 1986b).

A francia kutató érdeklődése a későbbiekben Ázsia felé fordult (ld. pl. 1987, 1988b, 1990, 1996, 2000b, 2010, 2013). Igaz ugyan, hogy 1998-ban még jelent meg írása a cigány kultúra témájában, újabb terepmunkát ebben a vonatkozásban az 1980-as évek közepe óta nem végzett, és ilyen irányú publikációs tevékenysége – összehasonlítva a délkelet-ázsiai témában készült műveinek egyre gyarapodó számával – mindinkább gyengülni látszik.

Mielőtt tovább lépnék, mintegy filológiai megjegyzésként itt sorolom fel azokat a tanulmányokat, amelyek – a *Tsiganes et sédentaires* mellett – számomra forrásként szolgáltak (a-e):

- a) Egyrészt hivatkozom Formoso második publikációjára, amely az *Études Tsiganes* egyik tematikus számában (*La scolarisation des enfants tsiganes*) jelent meg, *Les enfants tsiganes et l'école* címmel (ld. 1984c).
- b) Másrészt idézni fogok a *Lieux de l'enfance* nevű folyóirat szintén tematikus számában (*L'enfance et les rites*) olvasható, „A cigányok élete a születéstől a felnőttkorig” című értekezéséből (ld. 1986a).
- c) Harmadrészt tekintettel leszek annak az előadásnak az írott változatára, amelyet a francia kutató az *Études Tsiganes* – Patrick Williamsnél már említett – 30 éves évfordulójának tiszteletére rendezett nemzetközi konferencián tartott (ld. Formoso 1989a). Az előadás címe, *Éducation - production - identité: le cas d'une communauté Tsigane du Sud de la France*, már önmagában véve is figyelemre méltó, mivel az a szerző cigány tanulmányainak mintegy summáját mutatja.
- d) Negyedrészt utalok a *L'Ethnographie*-ben megjelenő tanulmányára, amely a vándor és a letelepedett kelderások lakóhelyeit mutatja be (ld. 1989b).



e) És végezetül hivatkozom Formoso – a cigány kultúra vonatkozásában – egyik utolsó összefoglalására, amely az *Études Tsiganes* 1994/2-es számában jelent meg. Ebben továbbra is azt állítja, amit 8 évvel korábban, újabb induktív bizonyítékokat látva mások (pl. Patrick Williams és Michael Stewart) munkáiban.

Nem fogok idézni Formoso egyik 1988-as írásából (ld. 1988a), mert az valójában a *Tsiganes et sédentaires*-ből (1986b) emel ki részleteket.

Nem tárgyalom továbbá sem Formoso meseközléseit (ld. 1984a, 1984b, 1986c, 1998), és azt a – Geroges Calvet-val közösen megjelentetett – nyelvészeti munkát (ld. Formoso – Calvet 1987) sem, amely a szintó nyelvjárásnak egy Olaszországon kívüli, dél-franciaországi változatát mutatja be (Soravia 1989: 69).

A *Tsiganes et sédentaires* (Cigányok és letelepültek) eredetileg – a doktori értekezés még kiadatlan verziójában – a *Tsiganes et Gadjé* (Cigányok és gádzsók) címet viselte. Williams (1989c: 167) – a kötetről szóló recenziójában – azt mondja, hogy jobb lett volna ez utóbbit megtartani, mert ebben az esetben két olyan, egymással erős ellentétben álló fogalomról lett volna szó, amelyek egyike sem csoportokra vagy életmódokra, hanem reprezentációkra épül. Ez a megjegyzés azonban nem a mű felől közelít a kérdéshez. Williams egy külső kritikai pozíciót foglal el ezzel, helyett, hogy arra keresné a választ, hogy vajon Formoso miért változtatta meg a címet.

Az általam bemutatott értelmezés során mindvégig az vezérel, hogy felvázoljam, miért éppen azokat a fogalmakat használják az egyes szerzők, mi az ő álláspontjuk, és ez irreleváns annak vonatkozásában, hogy esetleg igazuk van-e vagy sem. Williamsnek természetesen abban igaza van, hogy a „cigánnyal” a „gádzsó” áll azonos fogalmi szinten, de ezt Formoso is jól tudja. Könyvének bevezetőjében (1986b: 12) ki is fejti, hogy ahogyan a nem-cigányok a különböző cigány csoportokat – etnikai különbözőségük ellenére – a „cigány” terminussal egybeolvasztják, viszonzásképpen a cigányok is hasonlóan globalizált képet alkotnak a „gádzsó” szóval az őket összekeverő, nem-cigány népcsoportokról.

Mindkét tudós tehát azt állítja, hogy a két csoport (cigány és gádzsó) egymásról alkotott képe között kölcsönösség áll fenn. És Formoso – könyvében – valóban arra vállalkozik, hogy bemutassa, hogyan jön létre és hogyan változik a „cigány”/„gádzsó” szimbolikus ellentét (Williams 1989c: 167). Formoso (1986b: 13) azonban a „gádzsó” fogalmát több különböző értelmezésre bontja, úgymint „idegen”, „paraszt” és „letelepült”. E három jelentés közül pedig a harmadikat emeli ki akkor, amikor doktori értekezésének megjelentetésekor címet ad könyvének.



Az általam feltett kérdés – ellentétben Williams megközelítésével – így szól: miért? A három közül Formoso miért éppen ezt választotta? Williamsszel ellentétben azt állítom – hogy még világosabban próbáljam megfogalmazni, mintegy előrevetítve azt, amit csak az elkövetkezőkben fogok bizonyítani –, hogy Formoso helyesen választott, amikor a „sédentaires” kategóriája mellett döntött. Ez azonban nem abban az értelemben volt helyes döntés, ahogyan azt Williams elvárná, hanem a mű felől tekintve. A *Tsiganes et sédentaires* című könyv maga is a *sédentaires*-t jelöli ki a gádzsó – Formoso által is említett – három jelentése közül. Elemzésem éppen azt próbálja bemutatni, ami ebben a koherenciában rejlik.

Amennyiben a „gádzsó”-t „idegen”-nek fordítjuk, mondja Formoso (1986b: 13), akkor az inkább a rom cigányok, a szintók, a kálók és a jénisek által egyaránt elfogadott szokásokkal és értékekkel szembeni „idegenséget” jelenti. A „paraszt” pedig azzal, hogy arra utal, hogy a „gádzsók” a földművelésből tartják fenn magukat, mindenekelőtt a „letelepedt ember” meghatározását erősíti. A cigányok viszont, éppen ellenkezőleg, nem csupán nem-parasztok, hanem még egy bizonyos területhez sincsenek kötve. Ellentétbe helyezik magukat a letelepedett emberekkel, és ezáltal vándorlóként (nem-letelepedettként) definiálják magukat.

Formoso tisztában van azzal, hogy a cigány csoportok nemcsak a letelepedettektől, de egymástól is különbözőek. Azt mondja (ld. 1986b: 17), hogy óvakodnunk kell azon vonások általánosításától, amelyek a cigány társadalomnak csupán egyik összetevőjére jellemzőek. Éppen ezért – annak érdekében, hogy a cigány/gádzsó szembenállás alapjait feltárhassa – figyelmét például nem a nem-cigányoktól „kölcsonzott jegyekre” fordítja. Mert igaz, hogy azok a letelepedettektől való elhatárolódásban fontos szereppel bírnak, de a különböző cigány csoportokat egymástól is megkülönböztetik, következésképpen azon jelképes ellentétek alapját sem képezhetik, amely a cigány csoportokat környezetüktől összességükben elválasztják (Formoso 1986b: 16–17).

A francia kutató (1986b: 17) arra az álláspontra helyezkedik, hogy a „cigány”/„gádzsó” ellentét mindenekelőtt a „nem-letelepedettség”/„letelepedettség” ellentétén nyugszik, még akkor is, ha nem minden cigány folytat vándorló életmódot. Szerinte még ha az általa vizsgált – délkelet-franciaországi és Párizs környéki – szintók és rom cigányok példáját tekintjük is, akik több mint 20 éve már letelepedtek, azt láthatjuk, hogy a vándorlásra való hivatkozás mint a letelepedettek-től való megkülönböztetés egyik eleme számukra még ma is jellemző.



Formoso (1986b: 18) tehát úgy látja, hogy a vándorló életmód bizonyos jellegzetes cselekvési és gondolkodási sémái a letelepedés után is fennmaradnak. 1986-os könyvében éppen azt fejt ki, hogy melyek ezek a sémák, milyen helyzetben nyilvánulnak meg, és hogyan „adódnak tovább” (hagyományozódnak).

A kötet első részében (1986b: 27–118) a cigányok és nem-cigányok közötti kapcsolatokat a gazdasági tevékenységek szempontjából vizsgálja. A tevékenységek mögött, Formoso (1986b: 19) szerint, egy társadalmi-kulturális rendszer húzódik meg. Az ezeket strukturáló elvek újratermelődésének feltételeit és gyakorlati dimenzióját elemzi a *Tsiganes et sédentaires* második és harmadik részében. A második részt (1986b: 119–195) kifejezetten a cigány egyén szocializációs folyamatának szenteli. A harmadikban (1986b: 197–233) azokat az elveket mutatja be, amelyek a nevelésre, valamint a javak és a szolgáltatások cseréjére jellemzőek.

Formoso (1986b: 77–80) már a munkára vonatkozó kifejezésekből kimutatja a cigány kultúra „letelepedettekkel” való szembenállását. Mint (1986b: 78) mondja, majdnem mindben megtalálhatóak a helyváltoztatásra vonatkozó igék, amiből a „mozgékonyosság” fontossága olvasható ki. Ennek célja mindenekelőtt a „házalás”, vagyis a „közvetlen kérés”. Bizonyos esetekben a helyváltoztatáshoz a „keresés” fogalma kapcsolódik, amely jóllehet lefedi a „házalás”-t, de annak csak egyik lehetséges oldalát mutatja be. Végül vannak olyan kifejezések, amikor a helyváltoztatást jelentő igéhez cselekvést kifejező igét kapcsolnak.

Ha a Cannes és Grasse vidékén élő cigányok francia szóval akarják megnevezni az anyagi javak megszerzésére irányuló tevékenységet, akkor a „chine” [ejtsd: sin] igét használják. Ez magában foglalja mind a „kérés”, mind a „helyváltoztatás”, mind a „keresés” fogalmát. A *chiner* Williams (1988a: 400) szerint is „az alkalmak keresése”. Ráadásul további értelmezései is lehetségesek, mint például „alkudozni”, „az áron vitázni”. A legpontosabb – még Formosónál is precízebb – definícióját Piasere (1997n: 164) adja meg a *Tsiganes et sédentaires*-ről írott ismertetőjében. A kötet *chine* fogalma – ami abban centrális jelentőséggel bír –, az olasz antropológus szerint „magában foglal minden olyan áru és/vagy szolgáltatás adás-vételével kapcsolatos tevékenységet, amely lehetőséget kínál az alkura vagy az árak valamilyen befolyásolására, illetve az üzérkedésre”. Annak érdekében, hogy e kifejezésnek megőrződjön mind a kereskedés/üzletelés, mind a házalás, mind a kéregetés, mind pedig az alkudozás tartalma, a továbbiakban én a francia szót fogom használni, sajátosan magyarított alakokban úgy, mint *sinelni*, *sinelő*, stb.



A *Tsiganes et sédentaires* első részének első fejezetében Formoso (1986b: 27–77) hat cigány élettörténetének a példáján keresztül mutatja be az általa vizsgált népcsoportok jellegzetes foglalkozásait, illetve ezek alakulását. A francia kutató mindebből három alapvető tanulságot von le (A–C).

- A) Egyrészt azt, hogy valamennyi esetben a „helyváltoztatás” célja a vevők felkutatása, valamint azt, hogy a szintók esetében az arra is szolgál, hogy a kézművességükhöz szükséges anyagokat beszerezzék, vagy hogy közvetlenül eladható termékeket gyűjthessenek (Formoso 1986b: 80).
- B) Másrészt azt, hogy valamennyi szereplő „mimetizmussal” tanulta el a különféle munkák elvégzéséhez szükséges technikákat (Formoso 1986b: 81).
- C) Harmadrészt pedig azt, hogy a bemutatott személyek az anyagi javak megszerzése során egyszerre több elvet is tiszteletben tartanak: a függetlenséget, a mozgékonyt, valamint a „sinelés” és gyűjtögetés váltogatásának az elvét (Formoso 1986b: 83).

A francia kutató munkáiban ezen elvek alapjainak a feltárására vállalkozott, és erre vonatkozóan alkotta meg – az alábbiakban ismertetett – elméletét. Ehhez azonban, vagy ahogyan ő (1986b: 84) fogalmaz, ahhoz, hogy a legreprezentatívabb irányok felismerhetővé váljanak, nemcsak saját terepmunkájának, hanem más – franciaországi, németországi, olaszországi, spanyolországi, nagy-britanniai, egyesült államokbeli, lengyelországi és magyarországi – kutatásoknak az eredményeit is felhasználta (ld. kifejezetten pl. 1986b: 84–92).

Mindezekből jól látható, hogy a cigányok – akik a környezetükhöz alkalmazkodva alakítják ki gazdasági tevékenységeik különböző technikáit (Karpáti 1987: 42) – elsősorban azokat a gazdasági tevékenységeket részesítik előnyben, amelyek kevés anyagi eszközt igényelnek, amelyekhez kis méretű eszközök szükségesek, illetve amelyek kisebb kiadásokat igényelnek (Piasere 1997n: 164). Továbbá, mivel saját maguk főnökei, és rajtuk áll, hogy hogyan szervezik meg a munkájukat, képesek többféle tevékenységet kombinálni, valamint a kínálatot változtatossá téve ellenúlyozni a megrendelések ritkaságát és a piac ingadozását (Formoso 1986b: 112).

A kiadások csökkentését és a bevételek növelését a gyűjtögetés, az alkudozás és a kérések váltogatott gyakorlása teszi lehetővé. „Az életképesség, a gazdasági tevékenységek és a hozzájuk kapcsolódó életmód fenntartása nagyrészt ezen tevékenységek jellegzetes munkamódszereiből és az általuk lehetővé tett alkalmazkodási képességekből adódnak” (Formoso 1986b: 112–113).



De vajon a sinelésnek és a gyűjtögetésnek a pénzkeresés az egyetlen célja (Formoso 1986b: 114)? (I). És azok váltakozó üzése vajon összefüggésben van a vándorló életmóddal? (II)

I) Azzal, hogy például a Plan de Grasse-i cigányok közvetlenül a termelők-től vásárolnak, valamint azzal, hogy szabadidejük nagy részét vadászattal és halászattal töltik, élelmiszerfogyasztásuk költségeit is csökkenteni tudják (Formoso 1986b: 115). A gyűjtögetés különféle formája náluk elsősorban természetes gazdasági tett, és csak másodsorban jövedelmező tevékenység (Formoso 1986b: 116).

II) A második kérdés esetében Formoso (1986b: 114) válasza úgy szól, hogy bár a letelepedett cigányok esetében a sinelés és a gyűjtögetés nem függnék már a vándorlástól, azok mégis a gazdasági tevékenységek fő elvei maradnak. A francia kutatónak az a határozott elképzelése, hogy noha az anyagi javak megszerzésének módjai történelmileg a vándorláshoz kötődtek, ma az életmódtól immáron elszakadt diszpozíciókkal kapcsolatosak. A diszpozíciót mondhatjuk „vélekedésnek”, „attitűdnek” (ld. pl. Atkinson – Atkinson – Smith – Bem 1994: 519), vagy „hajlamlak” (mint pl. Carver – Scheier 1998: 68).

A személyiség úgynevezett diszpozicionális megközelítésének mozgató rugója az az elképzelés, hogy az emberek cselekedetei, gondolatai és érzései bizonyos időbeli állandósággal (konzisztenciával) és folytonossággal rendelkeznek. Az ember diszpozicionális természete ellenáll az idő és a helyzet változásainak. A diszpozíció személyiségpszichológiai fogalma valójában annak a tapasztalatnak a kifejezésére született, hogy az emberek az idő múlásával ugyanazok maradnak akkor is, ha egyik helyzetből a másikba kerülnek. A diszpozíciók olyan jellemzők, amelyeket magunkkal hordunk, amelyek hozzánk tartoznak, amelyek valahogy részünket képezik (Carver – Scheier 1998: 68).

A sinelés és a gyűjtögetés kombinálása – akár együtt folytatva, akár külön-külön, de mindig egymást kiegészítve – nemcsak arra mutat rá, mondja Formoso (1986b: 117), hogy a gazdasági tevékenységek a jövedelemszerzésen kívül a kiadások csökkentésére is irányulnak, hanem arra is, hogy a cigányok keresik és értékelik az adományt, amely vagy a természetből származik (vadászat, halászat, növénygyűjtés révén), vagy a társadalmi környezet ajándéka (beszerzés vagy kérés révén).



Formoso a *Tsiganes et sédentaires* második és harmadik részében ennek a törekvésnek a kulturális alapjait keresi a cigány társadalmi és gazdasági viszonyok elemzésén keresztül. Növuma abban áll, hogy az elemzés a cigány/nem-cigány ellentét gazdasági alapjainak megrajzolása után a gyermekek szocializációs folyamatát is bemutatja, és azt a két világ közti szimbolikus szembenállás „újratermelődéseként” értelmezi (Formoso 1994: 134–135; vö. Piasere 1986d: 34).

Azzal a sztereotípiával szemben, amely szerint a cigány kultúrában nincsen „megfelelő nevelés” (Karpati 1962: 89), és amely szerint a „szülőkből hiányzik az a képesség, hogy nevelési feladatuknak eleget tegyenek” olyan értelemben, hogy gyermekeiket a jövőre felkészítsék (Nicolini 1969: 147), Formoso egy sajátos szocializációs folyamat meglétét bizonyítja be.

A cigány szülők rendszerint nagylelkűen eleget tesznek gyermekeik kéréseinek, és ebben igencsak különböznek a nem-cigány szülőktől. Ezzel arra nevelik a kisgyerekeket, hogy azok saját képességeik szerint igyekezzenek segíteni a többieket (Formoso 1986b: 178).

Ameddig a gyermek nem jár, rendkívül szoros a kapcsolata az anyjával. Napközben ölében hordja, éjszakánként pedig szülei között vagy az ágyukhoz egészen közel alszik (Formoso 1986a: 209). Megkímélik attól, hogy hiányt szenvedjen az alvás, a táplálkozás és más biológiai szükségletek terén: nincs alávetve speciális napirendnek, bármikor ehet vagy aludhat, és nem kap utasításokat arra vonatkozóan sem, hogy hogyan és mikor végezze el a dolgát. Amikor csak kér, adnak neki enni, és igen gyakran a szoptatási időszak 2 éves korig – sőt, ritkán ugyan, de néha 4–5 éves korig is! – kitolódik (Formoso 1986a: 210).

Idővel a cigány gyermekek – akárcsak a nem-cigány gyermekek – megtanulják szabályozni vegetatív funkcióikat, és serdülőkoruktól kezdve kitérnek a szexuális ösztön nyilvános kinyilatkoztatása elől is. Más szükségleteiknek közvetlen megnyilvánulásait azonban a közösség mindig nagy gondoskodással fogadja, legyenek akárhány évesek (Formoso 1986a: 212).

A francia kutató (1986a: 212) szerint a csecsemő legkisebb kiabálására azonnal reagáló, gyermekét szeretettel elhalmozó cigány anya magatartása valójában abban az elvben gyökerezik, amelyet e közösség tagjai társadalmi ihletésű cselekedeteik végzésekor igyekeznek a gyakorlatba átültetni.

A cigány gyermeknek a közösség normáihoz való alkalmazkodásra neveléséből – az anyai szeretet bősége ellenére – nem hiányzik a hatásos érvelés és a fegyelmelés sem. Ez többnyire az anya feladatai közé tartozik, de



természetesen, ha szükséges, nem hiányzik az apa határozott rendreutasítása sem. Ha szükséges, az apa alkalomadtán látványosan leteremti kamasz gyermekeit (Karpáti 1987: 44).

A cigány kultúrának továbbá az is jellegzetes vonása, hogy a gyermeket nem csak szűkebb családja, hanem az egész közösség nevei.

Így tehát a gyerek részben a közösségből eredő rendszabályok, csúfolódások, figyelmeztetések során sajátítja el a csoport törvényei által szentesített normákat, szabályokat, korlátozásokat, részben azokon a korlátozásokon keresztül, amelyekkel őt illetik. Ez – észrevétlen folyamatossággal – nagyrészt annak köszönhetően megy végbe, hogy sokfelé látja az őt körülvevő öregek tevékenységeit, és tanúja lesz a vitákban megnyilvánuló értékítéleteknek. Az állandóan jelenlevő személyek – akiket környezetét figyelve fedez fel – implicit formában sugallják számára a csoport által elfogadott normák törvényét, és egyben ennek a törvénynek az erejét (Formoso 1986b: 185).

A cigányoknál az adomány különleges értéket képvisel és a leggyakoribb válasz mások szükségleteire. A felnőttek saját jószántukból és bőkezűen reagálnak a környezetükben észlelt vagy sejtett nélkülözésre. A gyermeket is úgy nevelik, hogy bőkezű legyen, és ezáltal arra ösztönzik, hogy mihelyt képes lesz rá, majd ő is magától adjon és ossza meg a sajátját másokkal. Gyorsan szokássá válik nála mindez, hiszen az ő gondjait is ugyanilyen gyorsan és kedvezően próbálja a közösség orvosolni. Az ajándékot adók és kapók közötti szociális különbségeket – többek között – úgy lehet a legjobban érzékelni, hogy az egyes személyek milyen gyakran és milyen gyorsan igyekeznek a másik kéréseit teljesíteni. A – származásukat és helyüket tekintve – közeli hozzátartozók esetében a gondoskodás ugyanis gyakoribb, hatékonyabban képes fokozni a csoport összetartó erejét az idegen és ellenségessé váló gádzsó környezettel szemben, és egy szűk gazdasági érdekközösség által jut kifejezésre. Mivel a cigány közösség Formoso (1986a: 212) szerint a kollektív gondoskodás révén a benne élőket arra ösztönzi, hogy kíméljen meg másokat a nélkülözéstől, az egyén nem szívesen hajlik arra, hogy megtagadja magától vagy késleltesse szükségleteinek kielégítését. Ezek közvetlen megnyilvánulásai rögtön kiváltják hozzátartozóinak nagylelkű cselekedeteit, ezért nem is érzi szükségét annak, hogy felhalmozzon, hogy megtervezze a jövőjét, hogy ilyen módon alkalmazkodjon ahhoz a nehéz valósághoz, amelyet a nem-cigányok így érzékelnek.



Erről a fajta gondtalanságról, vagyis talán pontosabban optimizmusról – amit a francia kutató a Cannes-Grasse vidékén letelepedett rom cigányok és szintók körében tapasztalt – Formoso (1986b: 215) úgy gondolja, hogy a cigány egyéniséget általánosságban is jellemzi. Úgy látja (1986b: 213), hogy szerencsés itt bevezetni Róheim Géza „orális optimizmus” kategóriáját, amelyet a századelő gazdag magyar szellemi életének egyik invenciózus alakja (Verebélyi 1984: 489) az ausztrál benszülöttekre vonatkozóan fogalmazott meg. Róheim ezt a *Psychoanalysis and Anthropology* című könyvében tette, 1950-ben (nálam is ez a kötet szerepel, míg Formoso az 1967-es, francia nyelvű kiadásra hivatkozik).

Róheim Géza „orális” kategóriája Freudnak a személyiség fejlődésére vonatkozó koncepciójához kapcsolódik (magyarul ld. pl. Freud 1982: 420). Róheim kifejezése itt nem azt jelenti, hogy a benszülöttek „orálisak” lennének, hogy a fejlődésben „megrekedtek” volna az „orális szakasznál”. Az „orális” szó, összekötve az „optimizmussal” Róheimnél (1950: 59) arra utal, hogy egy ilyen kultúrában a gyermeket fejlődése orális – vagyis szoptatási – fázisában a lehető legkisebb frusztráció éri.

Amíg azonban Róheimnél (ld. 1950: 59) a benszülött személyiségvonása az anyának a csecsemő iránti nagylelkű magatartásából ered, addig Formoso (1986b: 214) szerint a cigány anya nagylelkű magatartása az egész csoport által osztott habitusból fakad. Így a gyermeknek átadott hajlamok (diszpozíciók) rendszere nemcsak az anyai viselkedésnek a gyermek első éveire gyakorolt hatásából ered, hanem azon viselkedésmódok együtteséből is, amelynek az egyén a csoportjára jellemző társadalmi viszonyok keretében is tárgya vagy tanúja.

A francia kutató (1986b: 136) explicite Bourdieu (1990: 52–65) „habitus” fogalmához kapcsolódik (nála a *Le sens pratique* 1980-as, eredeti, francia nyelvű kötete szerepel; én az 1990-es angol változatra hivatkozom). Formoso – akárcsak számtalan, cigánykutató elődje – egy alapmintát keres, és ehhez azért talál segítségre a francia szociológus fogalmában, mert az Bourdieu-nél a kulturális átörökítés legfontosabb közege. Az észlelési, gondolkodási és viselkedési minták beidegződéséből álló habitus tudattalanul, diszpozíciók egységes rendszereként működik, mélyebben, mint a hagyomány (Somlai 1997: 90; vö. Andorka 1997: 88, 463).

Formoso (1986a: 212) szerint a cigány kultúrában az egyénből orális optimistát a környezetében megismert kollektív gondoskodás csinál – olyan személyt, aki kész bőkezűen szétosztogatni a javait, aki fogékony arra, hogy másoktól



gátlások nélkül kérjen, és aki hozzászokik ahhoz, hogy sinelés és gyűjtögetés révén megtalálja maga körül mindazt, amit a nem-cigányok csak fáradságos munka árán szereznek meg.

Az, ami a nem-cigányok felől nézve szükségtelen követelőzésnek, makacs ragaszkodásnak és élősködésnek tűnik, az a cigányok felől nem más, mint természetükből fakadó habitus, amelynek gyökerei egy olyan társadalmi környezetben találhatók, ahol kérni és adni: mindennapos gyakorlat (Karpati 1987: 45).

Formoso (1986b: 136) azt állítja – és ezt próbálja a *Tsiganes et sédentaires*-ben is bebizonyítani –, hogy a cigány gyermekek éppen olyasmiket tanulnak meg a szüleiktől, amiket később, a munkavégzésük során jól tudnak majd hasznosítani. Melyek ezek?

A sineléshez és a gyűjtögetéshez mindenekelőtt mozgékonyyságra és függetlenségre van szükség. A francia kutató álláspontja szerint éppen ez a két vonás tekinthető – az orális optimizmus mellett – olyan jellegzetességnek, amely cigány habitusnak számít (Piasere 1997n: 165).

A felnőttek gazdasági tevékenységének alapja a gyermekkorban megadott függetlenség, és a házastársak közötti kapcsolat is hasonló elven nyugszik. A férfiak és a nők inkább munkájukban önállóak, és ugyanez mondható el az abból származó jövedelmeik kezeléséről is. Utazásaik során sincsenek összekötve. A nemek elkülönülése folytán mindenki saját környezetében boldogul. A függetlenség a politikai életben is megnyilvánul: ebben a társadalomban nincsen főnök, vagyis olyan személy, aki kényszerítő erővel hozna döntéseket (Formoso 1986b: 214).

A cigány kultúrában a gyermeket nem előírt életritmushoz igazítva nevelik, és nem szoktatják a bezártsághoz, illetve az egy helyben maradáshoz sem. Amint képes lesz járni, szabadon mozoghat a lakótér belsejében. Sőt. Mivel a szülők úgy választják meg a lakóhelyüket és a szomszédságukat, hogy az egy szélesebb társadalmi térre nyíljon, a gyermekeknek a lakótér sem zárt. Szabadon járhatnak-kelhetnek a belső tér és a lakócsoport által lakott külvilág között. Formoso (1986b: 135–136) szerint ez a szocializáció szervesen összefügg a gazdasági/pénzkereső tevékenységek gyakorlatában előforduló szokásokkal, vagyis tökéletesen megfelelnek az olyan bérezett állástól való irtózásnak is, ahol szabályozzák a cigányok mozgását, és pontosan arra kényszerítik őket, hogy mozdulatlanok legyenek vagy be legyenek zárva. Mindez kétségkívül nagy szerepet játszik



a cigány gyermekek nagy százalékának iskolai sikertelenségében is (Formoso 1986b: 192). Kifejezetten ezzel foglalkozik a francia kutató egyik 1984-es tanulmányában (ld. 1984c) is.

Formoso (1986b: 138) saját megfigyelései és az általánosabb szakirodalom alapján úgy véli, hogy a külvilág felé nyitott lakás megfeleltethető a mozgékony-sággal, amelyhez a cigányok gazdasági tevékenységeik gyakorlásánál ragaszkodnak. Szerinte a szabad ég alatti élet, ami összefügg a közösségi térre nyitott lakhellyel, az anyagi javak megszerzésének módját is meghatározza.

A lakóhely és a munka közötti logikai kapcsolat tételezése nem újdonság az antropológiai szakirodalomban, hiszen, ahogy például Rapoport (1994: 460) írja, az épített környezet céltudatos emberi tevékenység eredménye, vagyis sohasem véletlenszerű, hanem mindig jelen van benne valamilyen rend. És ugyanígy ismert (ld. pl. Rapoport 1994: 496) – és igazolt – az is, hogy a lakótér fontos szerepet játszik az enkulturációban.

Formoso azonban egy merész oksági kapcsolatot is felállít, amikor (1986b: 240) azt mondja, hogy a cigány gazdasági tevékenységek alkalmazkodtak a vándorló életformához – a mozgékony-ságot értve ez utóbbin. Ekkor valójában azt állítja, hogy a cigányok azért sinelnek és gyűjtögetnek, mert ezek teszik lehetővé számukra a gyors helyváltogatást. Véleményem szerint a francia antropológusnak ez a legeredetibb elképzelése, és egyben teóriájának legkritikusabb pontja is.

Még az ő számára (ld. 1986b: 240) is kérdésként merül fel az, hogy ha a gazdasági tevékenységek logikusan a vándorláshoz kötődnek, vajon történetileg is abból erednek-e, vagy éppen fordítva. És felveti azt a hipotézist is, mely szerint a házalás és a kéregetés (a sinelés) hozta volna létre azokat a társadalmi viszonyokat, amelyek azután a csoportok tagjait ezeknek a tevékenységeknek a folytatására készítetik.

Formoso koncepciója – mint azt majd mindjárt bemutatom – nemcsak azért problematikus, mert határozottan állást foglal a társadalmi tények egy bizonyos típusú kapcsolata mellett, hanem azért is, mert azt visszafelé is tételezi, ráadásul úgy, mint ami időben az előzőt követi.

Előfordul, hogy úgy tűnik, mintha nem így járna el, és olyankor azt hinni, hogy az összefüggések sikeres kombinációját valósítja meg. Például amikor – körmönfontan – úgy fogalmaz (ld. 1986b: 137), hogy a vándor lakhelyek (sátor, utánfutó, lakókocsi) szűkös volta miatt alakultak ki azok a szabadtéri, a letelepedett élettől függetleníthető szokások, amelyeket a sinelésre és gyűjtögetésre



alapuló mesterségek alakítottak ki, és amelyek ebből adódóan feltételezték az utazást, a dolgozó függetlenségét, azaz mozgásának autonómiáját. E sajátos mondat szerkesztésből az olvasható ki, hogy a nem-letelepedett szokások a vándorlással és a gazdasági tevékenységekkel együttesen magyarázhatók.

Ám valójában a francia kutató egyfelől azt feltételezi, hogy a cigányok előbb alkalmazkodtak a vándorló életmódhoz, majd (utóbb) ehhez alkalmazták jövedelemszerző tevékenységeiket is (1986b: 240). Másfelől azt állítja, hogy az így létrejött diszpozíciós rendszer a kialakulását elősegítő anyagi feltételek megváltozása után is meghatározza a cselekvéseket és az életformát (1986b: 241).

A Cannes-Grasse vidékén élő szintók és rom cigányok esetében a letelepedés nem vetett véget azoknak a szokásoknak, amelyek a vándorlás idején körükben éltek, mondja Formoso (1986b: 137). „A cigányok továbbra is az utazásokhoz kötődő független mesterségeket űzték; ismételten a vándor táborhely szerkezetét hozták létre; megtartották a külvilágra nyitott lakhely felépítését, és a mozgásszabadságot segítette az összes elhelyezés, így bizonyítva, hogy a szabad ég alatti élet, a szabad mozgás elve nem függnék az utazással járó anyagi feltételektől, amelyek pedig létre hívták őket.”

Vajon Formoso nem látja, hogy ez egyúttal saját álláspontjának cáfolata is egyben? Hiszen, ha egyszer azt mondja, hogy ma nem a vándorló életmód az, ami meghatározza a gazdasági tevékenységeket, hogyan állíthatja, hogy régen az határozta meg, illetve, hogy az abból származó elvek ma is érvényesek? Ide illőnek érzem azt, amit Williams (1989c: 168) kérdez, vajon azt kellene ez alapján képzelnünk, hogy bármely vadász-gyűjtögető cigánnyá válik, ha belép a nyugati társadalomba?

Mindazonáltal nem gondolom, hogy Formoso elgondolása teljes mértékben elvetendő volna. A vándorláshoz kötődő kulturális diszpozíció segítségével például az, ami a nem-cigány társadalom normái felől nézve egymás hegyén-hátán élésnek tűnik, más megvilágításba kerülhet. Ahogy más, hasonló életformát folytató népcsoportok esetében is látható, a vándorlás elsősorban a szabadban végzett tevékenységeknek, valamint a szűk belső lakótér kialakulásának kedvez, és nem a romlott erkölcs jele (Formoso 1986b: 139). A francia kutató elmélete továbbá ráirányítja a figyelmet arra, hogy „az anyagi vagy demográfiai tényezők nem egyedüli előidézői annak, hogy a családi élet kisszámú helyiségekben zajlik, és még kevésbé azoknak a döntéseknek, amelyek alapján [a cigányok] a lakóteret berendezik, és amelyek a tér közössé tételének érdekében történnek” (Formoso 1986b: 141).



Itt kell megemlíteni a francia kutató sajátos fogalmi újítását is. Formoso – mint például Hermann Arnold (1958: 29), Luc de Heusch (1966: 43) vagy Glauco Sanga (1995) – a megélhetési tevékenység tekintetében hasonlóságot lát a vadász-gyűjtögető népek és a cigányok között: minden esetben ugyanis a környezet által nyújtott ajándékok megszerzése a végső cél. „Egyetlen különbségük az ausztrálokhoz, a busmanokhoz és az eszkimókhoz képest az, hogy amíg az utóbbiak a természetben találják meg a maguk »ajándékforrásait«, addig a cigányoknak rábeszéléshez és meggyőzéshez kell folyamodniuk az adományok begyűjtéséhez” (Formoso 1986b: 245). Mivel náluk a sinelés helyettesíti a vadászatot, az antropológus szerint esetükben talán helyesebb volna sinelő-gyűjtögető (*chineurs-cueilleurs*) életformáról beszélni.

Befejezésül megpróbálom Bernard Formosónak a cigány kultúrával kapcsolatos munkásságát elhelyezni egyfelől a kulturális antropológiai cigánykutatások történetében (A), másfelől a kulturális antropológiai elméletek történetében (B) is.

A) Formoso a cigánykutatásait összegző, főművében (1986b) nem egyetlen sajátos csoport etnográfiáját szerette volna megírni, hanem inkább azoknak a gyakorlatoknak a felvázolásával próbálkozott, amelyek e társadalom valamenynyit tagját egységesítik a gádszókkel szemben. Ennek érdekében elemzésekor nemcsak saját tereptapasztalatait, hanem az általa legfontosabbnak ítélt, más kutatóktól származó adatokat is felhasználta. Mivel a *Tsiganes et sédentaires* így nem tekinthető monográfiának, a francia antropológus kilóg abból az „európai sorozatból” (Prónai 1997: 735), ami Judith Okely *The Traveller-Gypsies*-ével indult 1983-ban, és amit olyanok követtek, mint Patrick Williams *Mariage Tsigane*-ja (ld. 1984a) és Leonardo Piasere *Mare Romája* (ld. 1985a). Az igaz, hogy – azokhoz hasonlóan – Formoso könyve is aktív és konstruktív szerepet tulajdonít a cigányoknak (Piasere 1997n: 163), a helyi viszonyokon azonban, szándéka szerint, túl kíván lépni. Éppen ezért érte Leonardo Piasere (1997n: 166) részéről az a kritika, hogy a *Tsiganes et sédentaires* akkor lenne jó munka, ha a benne megfogalmazottakat a francia kutató csak a dél-franciaországi piemonti szintókra korlátozta volna.

Formosót nehéz megvédeni ezen a ponton. De hadd mutassam be (A.a–A.c), hogyan lehet pozitív irányba fordítani azt, amit Piasere (1997n: 166) negatívumként hangoztat és az „analógia démoná”-nak nevez.

A/a) Amikor Williams kétségbe vonta a „peripatetikus” kategória létezését, Piasere ugyanennek a kategóriának a konkretizálását kritizálta. Csak azért, mert



valami száz százalékosan nem létezik, mondhatjuk-e, hogy maga a fogalom sem létezik, érvelt akkor Piasere (ld. 1995a: 29). Hozzuk létre az analógiát! Csak azért, mert például a „szükséggazdaság elve” száz százalékosan nem létezik, vajon el kell-e vetnünk annak a kísérletét, hogy ez utóbbi fogalmat megpróbáljuk konkretizálni?

A/b) Piasere (1995a: 32) szerint a sinelő-gyűjtögető kategória csak egy szokásos analógia, semmi több, ugyanakkor azt a párhuzamot, amit tanulmányában Sanga (1995) a gyűjtögetők és a cigányok közt vont, nyitásnak nevezi (Piasere 1995a: 33). Sőt, saját értekezésében, amit a horáhánó cigányok termelőszervezetének szentelt – nemcsak az eredeti, 1980-as francia verzióban (ld. 1980b: 3), de az 1987-es angol (ld. 1987a: 113) és az 1995-ös olasz (ld. 1995c: 347) változatban is –, ő maga is használja a „gyűjtögetés” kifejezést, még ha nem is tartja azt szerencsésnek (magyarul ld. 1997d: 59).

A/c) Formoso (1986b: 16) – akárcsak Piasere (1997c: 55) – tisztában van azzal, hogy amikor egy olyan plurietnikus közösség identitását vizsgáljuk, mint a cigány társadalom, óvakodnunk kell az általánosítástól, továbbá, hogy például a környező társadalomtól kölcsönzött jegyek ugyanúgy megkülönböztetik az egyes cigány csoportokat egymástól, mint a nem-cigány csoportoktól. Ugyanakkor mind a francia, mind az olasz kutató megpróbálnak egyfajta általános keretet adni, amit a cigányoknak a nem-cigányokhoz, valamint az egyes cigány csoportok egymáshoz fűződő kapcsolata alapján vélnek megragadhatónak (ld. Piasere 1989c: 107).

Nem nagyon látok különbséget – ami az általánosítás szintjét illeti – között, amit Formoso kapcsán fentebb elmondtam, és között, amit Piasere (1989b: 137; 1997c: 55) így fogalmaz meg:

„Nincsen egységes cigány kultúra – a különbözőségek ezt lehetetlenné teszik. De mégis van talán egy életstílus vagy inkább kulturális stílus, ami, úgy tűnik, töretlenül fennmaradt a cigányság története során. Ez egy minden részletkérdés fölött álló, maradandó életstílus, amely az exogén jellegek elfogadásán és újrahasznosításán alapul, és amely a változatlanság és az egyformaság ellen küzd. Ennek az életstílusnak az alapja a sajátos környezettel való kapcsolat, egy elsősorban olyan más emberekből, más népekből álló környezettel, akiktől az elhatárolódásnak egyértelműnek kell lennie. Olyan életstílus ez, amelyet az esetek többségében el sem ismernek az érintettek, akik abban élnek...”



Formoso – cigánykutatók közt elfoglalt – helyzete éppen Piaseréhez hasonlítható, amennyiben mindketten „középen”, a mindenfajta általánosítás lehetőségét visszautasítók (például Williams) és egy átfogó koncepció kidolgozására törők (például Rao) között helyezhetők el.

A cigánykutatások eme két irányzatát maga Piasere állította fel először 1991-ben abban az írásában, amelyet a *La Ricerca Folklorica* – általa szerkesztett – tematikus, *Europa Zingara* című számának bevezetéseként készített. Az olasz kutató itt (1991e: 12) megkülönbözteti egymástól egyrészt az úgynevezett „centrifugális iskolát”, amely a cigány kultúrára „távolról tekint”, másrészt az úgynevezett „centripetálisat”, amely elsősorban az egyes közösségekre helyezi a hangsúlyt, a közösség által kidolgozott elméletekből és gyakorlatokból indul ki.

Piasere (1991e: 12) szerint az előbbi irányzat olyan szerzőktől indult el, illetve lelt támogatásra, akik Dél-Ázsiában kutattak: például Robert M. Hayden (1979) Indiában vagy Joseph C. Berland (1982) Pakisztánban. Vagy olyanoktól, akik nem csak egy kontinensen végeztek terepmunkát: mint például Aparna Rao Elzászban és Afganisztánban (1975b, 1982a, 1982b), vagy David Nemeth az Egyesült Államokban és Koreában (1981, 1987). Ők azok, akik a cigány kultúra értelmezésére azt a már korábban említett „peripatetikus közösség” kifejezést fogadták el, amely nemcsak kidolgozott elméleti munkákhoz vezetett, de korábban nem igazolható interkontinentális összevetésekre (pl. ld. Berland – Salo 1986b; Rao 1987b) is rávilágított.

A centripetális iskola képviselőinek számítanak mindazon szerzők, akik a vizsgált közösség ideológiájának kreativitására helyezik a hangsúlyt. Ennek alapján Piasere (1991e: 12) ehhez az irányzathoz sorolja Judith Okelyt (1983), Patrick Williamset (1984a), Michael Stewartot (1994a) és saját magát is.

Piasere 1995-ben – szintén egy olyan kötet (ld. Piasere 1995b) bevezetőjében (ld. Piasere 1995a), amelyet más szerzők műveiből szerkesztett – a két csoportot két másik fogalommal helyettesíti. A centrifugálisokat itt az „állandósági irányzat” képviselőinek nevezi, mert szerinte ők „az állandót próbálják megfogni az alkalmoszerű világban” (1995a: 21). A centripetális iskola ellenben az „alkalmiságot”, tehát „az állandóan változó valóságban történő öntevékeny cselekvést helyezi előtérbe” (1995a: 25).

Az 1995-ös csoportosítás nem egyszerűen a korábbi felosztás újracímkézése. Noha a csoportok tagjai nem változnak, Piasere kivételt képez. Az új kategorizáció számára új pozíciót eredményez: ebben a felosztási rendben az olasz antropológus „átkerül” a centripetálisoktól az állandóságiak közé. Hiszen – mint



arról már korábban volt szó – Piasere nem utasítja el a „peripatetikus” kategóriát, szemben például Williamsszel (ld. 1990), akiről éppen Piasere (1995a: 22) állapítja meg, hogy az ő 1993-as, másusokról szóló könyvében (ld. Williams 1993a) találhatjuk meg az alkalmi irányzat legvilágosabb kifejtését.

És mi a helyzet Formosóval?

A francia antropológus is besorolható egyfelől a centripetalisok közé, hiszen a *Tsiganes et sédentaires* az egyes emberek közötti kapcsolatok konzisztenciáját a belső dinamizmusok feltárásával mutatja meg (Williams 1989c: 168). Másfelől azonban mind az orális optimizmus, mind a mozgékony és független habitus, vagy akár a sinelő-gyűjtögető kategória kétségkívül egy állandósági tényező létének bizonyítási kísérletei. A peripatetikus fogalmát ugyan expliciten nem használja, mégis nagyon közel jár ahhoz, amikor a *chinert* választja egyik központi kategóriának a cigány kultúra jellemzésére.

Ha jól megvizsgáljuk, e kifejezésen valójában Formoso (is) szolgáltatások nyújtását érti: például szerelő kézművességet házalással; autó vagy ingatlan közvetítését; előzőleg nagyban vásárolt árukkal (őnedények, ruhanemű, rövidáru) való házalást; használaton kívüli dolgok (főképpen vasáru) elkérését-begyűjtését; kézjósírlást és koldulást (az asszonyoknál). E tevékenységekről pedig összefoglalóan itt is elmondható, hogy – amellet, hogy a házaláson és a kliens közvetlen kérésén alapulnak –, akárcsak más peripatetikus csoportok esetében, mind a nem-cigány klientúrától függnnek, valamint mobilitást és függetlenséget teteleznnek (Formoso 1989a: 241).

Az utóbbi bekezdésben kifejtettek már átvezetnek ahhoz a kérdéshez, hogy hol jelölhető ki Formoso a kulturális antropológiai elméletek történetében.

B) A francia kutató cigány kultúrára vonatkozó koncepciója köthető a pszichológiai antropológiához (B.a) és a kulturális ökológiához (B.b) is.

B/a) Ami az előbbit illeti, szükségesnek látszik különválasztani egymástól azt, amit Formoso expliciten és impliciten mond.

Ugyanis, ha csak azt vesszük figyelembe, hogy Róheim Gézát idézi, könnyen az ortodox pszichoanalitikusság bélyegét süthetjük rá. Formoso azonban a pszichológiai változókat közvetítőként helyezi a szociokulturális változók közé (Hollós 1997: 4), ezért álláspontja inkább az úgynevezett alapszemélyiség iskolához köthető.



Ez az irányzat a pszichoanalitikus Abram Kardinernek, valamint két antropológusnak, Ralph Lintonnak és Cora Du Bois-nak köszönhetően (közös munkálkodásukat ld. legjobban: Kardiner – Linton – Du Bois – West 1945) jött létre (Bock 1988: 61), mintegy a konfiguracionalista elképzelés (pl. Benedict 1932, 1934; Mead 1928, 1930, 1935) meghosszabbításaként, ahogy Bock (1988: 62) mondja. Míg az utóbbi ugyanis azon fáradozott, hogy a személyiséget kulturális típusoknak (mintáknak) feleltesse meg (vö. Price-Williams 1975: 71), addig az előbbi a kettő közötti kauzális kapcsolatot szerette volna megérteni (Bock 1988: 62).

Az úgynevezett „alapszemélyiség” (*basic personality* – ld. Hollós 1997: 52; Somlai 1997: 85; „alapvető személyiség”-nek fordítva Kardiner 1997: 296-nál) irányzat központi kategóriája a *basic personality structure* (Barnouw 1963: 106), amelyen Kardiner (1939: 237) az egyén azon hatásos adaptációs eszközeit érti, amelyekkel egy adott társadalom tagjai közösen rendelkeznek.

Valamely kultúra azért alkot egységet (azért integrált), mert társadalmának tagjait közös gyermekkori élmények érik, mondja Ralph Linton az 1945-ös *The Psychological Frontiers of Society* előszavában (idézi Barnouw 1963: 106). Ezeket az úgynevezett „elsődleges intézmények” közvetítik az egyén felé, amelyek azok a szokások, írja Hollós (1997: 53), amelyek a legdöntőbbek a gyermekek szempontjából, és az adott társadalom gazdasági/ökológiai helyzetéhez kötődnek. Ilyenek például a családszervezet, a kiscsoportok képződése, az olyan alapvető nevelési-gondozási formák, mint a táplálás, az elválasztás, a végbél szoktatása, a szexuális tilalmak, amelyek a szexuális célra és tárgyra vagy mindkettőre vonatkoznak, a létfenntartási módszerek stb. (ld. Kardiner 1971: 369).

Az „alapszemélyiség” – a kardineri felfogásban – nemcsak az elsődleges intézményekhez való egyéni adaptáció eredménye (Bock 1988: 63), hanem az úgynevezett „másodlagos intézmények” okozója is (vö. Suárez-Orozco 1997: 383). A taburendszeret, a vallást, a rítusokat, a népmeséket, a gondolkodási sémákat, stb. – mint másodlagos intézményeket (ld. Kardiner 1971: 369) – a nevelődés eredményeképpen kialakult „alapszemélyiség” hozza létre és tartja fenn (Bock 1988: 63).

Megtévesztő, ha a *Tsiganes et sédentaires* bibliográfiáját tekintjük. Ott ugyanis Formoso megadja Margaret Meadnek azt a gyűjteményes kötetét, amelyből kiemeli az 1928-as *Coming of Age in Samoát*, a szövegben azonban egyetlenegy utalás sem történik erre.



Úgy tűnik, mintha a francia kutató nem lenne tisztában az amerikai pszichológiai antropológiai irányzatok közötti különbségekkel. Margaret Mead szerepeltetése az irodalomjegyzékben azért zavaró, mert Formoso elképzelése – még ha csak impliciten is, de – az alapszemélyiség irányzattal állítható párhuzamba, és nem az antropológusnő által képviselt, konfiguracionalista állásponttal.

A *Tsiganes et sédentaires*-ben a szocializáció kapcsán explicite csak Bourdieu neve merül fel, holott Formoso már akkor tudott Mauss *Sociologie et anthropologie*-járól (nálam 1991a), amikor PhD-téziseit írta. Mégis majd csak annak az előadásának a szövegében (ld. Formoso 1989a) utal először explicite Mauss – eredetileg 1934-ben készült – *Les techniques du corps*-jára (nálam Mauss 1991b), amelyet az *Études Tsiganes* fentebb már említett, 30 éves évfordulóján mondott el.

Formoso (1989a: 239) szerint ahhoz, hogy az elemzés olyan kategóriáiból kiindulva, mint a nevelés és a gazdasági tevékenység, „kibonthassuk azokat az oksági összefüggéseket, amelyek integrálják a [...] viselkedési formákat – a tényeken túl és összehasonlításuk által –, fel kell tárni a bennük rejlő logikát”. A francia kutató álláspontja az, hogy ebben a kérdésben a lényeg „kevésbé a tetek egyediségében”, mint „inkább azok összefüggésében vagy gyakoriságában rejlik”, továbbá abban, hogy számot kell tudni adnunk ezekről a jellemzőkről. Ehhez azonban mindenképpen szükség van egy operatív fogalomra.

Formoso (1986b: 368) úgy gondolja, hogy hasonló feladattal találta szemben magát Mauss is, amikor az *Essai sur les techniques du corps*-ban 1934-ben meghatározta a „habitus” kategóriáját. A francia szociológusnál (Mauss 1991b: 368) ez egyszerre jelent „hajlamot/szokást” (*exis*), „megszerzett élettapasztalatot” (*acquis*) és „lelki képességet” (*faculté*). A habitusban, mondja Mauss (1991b: 369), amely magában foglalja a viselkedések mind történeti mélységét, mind azok kollektív és egyéni dimenzióit, „a kollektív és individuális gyakorlati ész működési módját és művét” fedezhetjük fel.

A francia antropológus (1986b: 239) saját céljának elérésére megfelelőnek tartja Mauss „habitus” koncepcióját, miközben Bourdieu-t is megadja mint forrást.

Formoso cigány kultúrára vonatkozó elmélete tehát egyrészt mindenképpen a francia antropológia maussi (durkheimi) tradíciójához kapcsolódik, még hozzá Lévi-Strauss közvetítésével. 1994-ben, korábbi elméleteinek összefoglalásában explicite is idézi (ld. Formoso 1994: 138) Lévi-Straussnak Mauss *Sociologie et anthropologie*-jához írt bevezető tanulmányából az alábbiakat.



„A közösségi szükségletek és tevékenységek – mint társadalmi struktúrák – az oktatás közvetítésével vésődnek be az egyénekbe. [...] A társadalminak az egyénre való kivetítésének kutatásakor a gyakorlatok és a kapcsolatok mélyebb rétegeiben kell kutakodni; ezen a területen nincsen semmi, ami jelentéktelen, öncélú vagy felesleges lenne” (Lévi-Strauss 1991: xi).

B/b) Másrészt Formoso teóriája a kulturális ökológiához is kötődik, és ez már a – fentebbi, (A) pontban kifejtett – „peripatetikus” kategóriához való viszonyából is látható.

A kulturális ökológia kezdeményezőjének és első megfogalmazójának (Sárkány 1979: 564; vö. Netting 1996: 267) Julian Stewardot tekinthetjük, aki 1955-ös *Theory of Culture Change* című könyvének egyik tanulmányában (magyarul ld. Stewart 1997) fejtette ki e módszer mibenlétét. Ezen elképzelés szerint a kultúrák különbözőségét, illetve azok eredetét a különböző környezetekhez való különböző alkalmazkodás magyarázza (Borsos 1994: 77).

A kulturális ökológia egy egységes ökológiai perspektívából való vizsgálódást tesz lehetővé, mert eszerint az emberi közösségek és az ökológiai közösségek változatai strukturális hasonlóságokat mutatnak (vö. Abruzzi 1982: 13). Így volt lehetséges megalkotni a különböző etnokulturális típusokat (ld. Boglár 1996), amelyek közül az egyik a „vadász-gyűjtögető” (*hunting and gathering societies* [Jochim 1996]; de pl. Lee (1997) ugyanerre a *foragers* kifejezést használja) népek csoportja.

Amikor a francia kutató a vadász-gyűjtögető etnokulturális típus mintájára felállítja a sinelő-gyűjtögető kategóriát – mint a cigány kultúra jellegzetes típusát –, akkor az antropológiai elméletek egyik sarkalatos (Kelly 1995: 1) kérdéséhez is kapcsolódik. Egyfelől már csak azért is, mert a vadász-gyűjtögető csoportokra vonatkozó kutatások szervesen összefonódnak magával a kulturális antropológiai szemléletnek a kialakulásával és kibontakozásával. Csak néhány klasszikus példa: Émile Durkheim vallás- és társadalom-elképzelése az ausztrál őslakókról szóló tanulmányokra épült. Alfred Reginald Radcliffe-Brown Andaman szigetiek és ausztrál őslakosok körében végzett kutatásai voltak a strukturalista-funkcionalizmus etnográfiai alapjai. A kulturális ökológia megfogalmazása annak is köszönhető, hogy Julian Steward észak-amerikai vadász-gyűjtögető népcsoportok között végzett résztvevő megfigyelést. Claude Lévi-Straussot az ausztrál őslakókról szóló etnográfiaiak vezették elsősorban arra, hogy a rokonság elemi struktúrájával foglalkozzon, stb. (Kelly 1995: 1).



Másfelől Formoso e leíró jellegűnek szánt kategóriai újításával implicite állást foglalt abban a vitában is, amelyet a *hunter-gatherer revisionism* címszó alatt szokás emlegetni. A revizionista kihívás a vadász-gyűjtögető népcsoportokkal kapcsolatos kutatásokat az 1980-as évek elején érte, különösen azon az 1983-as nemzetközi konferencián, amit a vadász-gyűjtögető társadalmakról Németországban, Bad Homburgban tartottak. Ekkor fogalmazódott meg az a nézet, amely e kulturális típust nem a természeti, hanem a társadalmi környezethez való adaptációval magyarázza (Guenther 1996: 622).

Formoso (1989a: 238) fő tézise szerint „a világhoz, azaz a csoport által létrehozott és megélt társadalmi és anyagi kényszerűségekhez való alkalmazkodás [...] egyidejűleg a gyermek szocializálódási folyamatának és a termelési technikák természeti, illetve emberi környezethez való alkalmazásának a feltétele is”. Ezzel implicite a vadász-gyűjtögető-vitában szemben álló két paradigma között foglal állást (pl. Kent 1992-höz hasonlóan).

4.3.3. ALAIN REYNIERS ANTROPOLÓGIÁJA

A franciaországi kulturális antropológiai cigánykutatások történetéhez kapcsolható Alain Reyniers munkásságának egy része is.

Reyniers pályafutása, összevetve Patrick Williamsszel és Bernard Formosóval, időben később indul, és olyan önálló kötete, amely a Franciaországban élő cigányok, illetve valamelyik csoport kulturális antropológiai megközelítéséről szólna, nem jelent meg.

Szakkolgozatát a párizsi René Descartes Egyetemen írta 1982-ben (ld. 1982b). Doktori értekezését pedig ugyanott védte meg 1992-ben. Ez utóbbi, monumentális (677 oldalas) műve – a *La roue et la pierre* – egy belga mánus cigány család történetét követi nyomon több évszázadon keresztül.

Alain Reyniers – a jelen kötet témájához köthető – munkáiban a cigány kultúra három, egymással összefüggő dimenzióját érinti:

- a gazdasági tevékenységek szféráját (*I*),
- a kozmológiát (*II*) és
- a rokonsági viszonyokat (*III*).

A továbbiakban itt most ezek rövid bemutatására vállalkozom.



I) 1986-ban Reyniers is jelen volt a már korábban említett, nevezetes *Études Tsiganes* évfordulón. Ott megtartott előadásának (ld. 1989) középpontjában a – cigányokra vonatkozóan gyakran megfogalmazott – vándor életforma kérdése állt.

A belga kutató (1989: 75) – egy néhány családból álló mánus cigány csoport 19. és 20. századi vándorlásainak elemzésével – annak a tézisnek a bizonyítására tett kísérletet, mely szerint a vándorlás és a megtelepedés nem egymást kizáró életforma.

Az egyes családok történetét követve Reyniers egy sor lényeges jellemvonást tár fel a cigány territorialitás (a), az etnikai összetétel és a családi mozgások (b), valamint az anyagi javak megszerzésének (c) vonatkozásában.

a) A tanulmányozott cigány csoport az évtizedek során Nyugat-Európa több országát is bejárta, de leginkább onnan való, ahol hosszasan tartózkodik (Reyniers 1989: 80). Politikai befolyásuk egyik országban sem volt, és a mai napig sincsen, területük a nem-cigányok által irányított földrajzi terület egy része. Ez egy hatalmas zónát jelent, amely Angliától Németországig és Hollandiától Olaszországig terjed. Itt utaznak és telepednek le, itt biztosítják maguknak a gazdasági és társadalmi forrásokhoz vezető utat, ezek ellenőrzését és kihasználását. Ez a terület a történelem során a családok demográfiai növekedése szerint változik, és ahogy ez utóbbiak gazdasági és társadalmi ritmusa „lüktet”, úgy jelenik meg a terület a „cigányok mozgásának pulzusaként” (1989: 81).

b) Ami a társadalomszervezetet illeti, a történeti módszer alkalmazása egy olyan jelenség felfedezését eredményezi, amelyre az antropológiai szinkron vizsgálat során nem derült volna fény. Nevezetesen arra, hogy a cigány családok közötti kapcsolatok hosszú távú történetében a szétszóródás és a közeledés változtatják egymást (bővebben erről ld. Reyniers másik, 1994-es tanulmányát lentebb).

c) A bemutatott családok történetében egyszerre találhatunk olyan eseményeket, amelyek bizonyos folytonosságot mutatnak (például a helyváltoztatásokban, a pénzkereseti tevékenységek gyakorlásában), és olyanokat, amelyek megszakításokról tanúskodnak (mint például egyik életmódból a másikba való átmenet; egyes személyek átpártolása más családhoz). Ami a gazdasági tevékenység vonatkozásában ebből döntő jelentőségű, az az, amit Reyniers (1989: 82) úgy fogalmaz meg, hogy „minden személy alapvetően több »vegyiértékkel« rendelkezik, ami lehetővé teszi, hogy zsibárusként, kéményseprőként vagy ócskárként dolgozzon, illetve időről időre akrobata, komédiás vagy zenész legyen”. A törések a családok létét nem veszélyeztetik.



Reyniers (1989: 4–5) tehát azt állítja, hogy az általa vizsgált mánus csoport esetében nincs éles határvonal letelepedett és vándor életmód között. Mindkét esetben „olyan folyamatos és egyidejű strukturális mechanizmusokról van szó, amelyeknek a működése az éppen adott létfeltételek szerint ingadozik anélkül, hogy a cigány társadalom tartósságára hatással volna. Ezek a mechanizmusok a család gazdasági és társadalmi szerveződéséből szervesen fakadó tényezők kombinációinak a következményei”.

II) A belga antropológus 1988-ban két írásával is a cigány kozmológia megrajzolásához járult hozzá, az állatok és a cigányok táplálkozása vonatkozásában. Míg az egyik írás (1988a) kifejezetten csak egyetlen állatnak, a sündisznónak a cigány kultúrában elfoglalt kiemelkedő jelentőségét tárgyalja, addig a másik tanulmány (1988b) általános megfogalmazásokra tesz kísérletet.

Reyniers (1988b: 199) szerint a cigányok és az állatok közötti viszony az azonos csoportok tagjai vagy a különböző csoportok közötti és a nem-cigányokkal való kapcsolat keretében fejeződik ki. Az étkezési célokra szánt állat kiválasztása is ezeknek a kapcsolatoknak a függvénye (1988b: 202).

A belga kutató arra mutat rá, hogy a hozzájutás lehetősége mellett egy sor tilalom is korlátozza a fogyasztható állatokat (1988b: 200, 201), amelyek az egyes cigány csoportok – egymástól és nem-cigányoktól való – szimbolikus elkülönülésének az elemei is. Az ehető ételek köre etnikumonként eltérő, sőt, azokon belül, családonként változik (1988b: 200). Az etnikai és családi tiltások rendszerének fő funkciója a mindenfajta belső szennyeződéstől való védelem, vagyis, hogy egy minimális kohéziót biztosítson olyan csoportok és személyek között, akik egy olyan társadalomban élnek elszórva, amely nem az övék (1988b: 202).

III) Végezetül Reyniers egyik 1994-es tanulmányáról kell szót ejteni, amely egy szintő közösség rokonsági rendszerét mutatja be.

A belga tudós kutatásai során egyszerre alkalmazta az antropológus résztvevő megfigyelő módszerét és a történész levéltárosi munkáját. Így lett képes arra, hogy bemutassa három családnak egy közösséggé való alakulását és napjainkig tartó továbbélését.

Rekonstrukciója szerint „a mi cigányaink” (*mare sinte*) közössége Észak-Franciaországban a 19. század végén keletkezett, két generáción keresztül ismétlődő keresztházasságok során (1994: 160). Ekkor a családok leginkább exogámok voltak. A házasságra lépők többsége az alapközösségen kívülről választott párt, és ezzel más közösségek létrejöttének feltételeit teremtette meg, amelyek később



a saját útjukat járják majd. Az úttörőket követő generációban az endogám típusú házasságok száma megnőtt, még ha túlsúlyba ekkor sem került. A családok egy-szerre törekedtek arra, hogy már meglévő szövetségeiket biztosítsák és hogy új szövetségek felé nyissanak. Reyniers szerint azt, hogy a két irány közül melyik dominál, egyrészt egy adott terület kiaknázásának a lehetősége, másrészt a szövetségre lépett családok viszonya határozza meg. Előbb vagy utóbb azonban az endogámia létét mindig újra és újra megkérdőjelezi az exogámia gyakorlatának a visszatérése.

Jóllehet az exogámia mindig szétszóródást von maga után, mégsem vezet széteséshez, vonja le Reyniers (1994: 162) a következtetést. Ugyanis a francia kutató által felfedett – és a 20. század eleje óta megfigyelhető – exogám vagy endogám szokások az adott szintű közösségnél mindig vagy ugyanazokra a családokra vonatkoznak, bárhol utazzanak is, vagy olyan családokra, amelyek több közös vonásban is megegyeznek, mint például a nyelv, a terület, de legfőképpen a hasonló gazdasági tevékenység (1994: 166).

Azokkal az írásokkal szemben, amelyek csupán marginális vagy kiteszított csoportként kezelik a cigányokat (vö. Bataille 1970; Tyler 2013: 140; Webb 2019: 1), vagy olyan kulturális entitásként, amelynek néhány gazdasági jellemzőjét vagy gyakori ünnepeit emelik ki, Reyniers itt a történelmi dimenziót hangsúlyozza. Egy konkrét szintű csoport példájával azt bizonyítja, hogy a cigányság esetében „egy olyan társadalmi egységről is szó van, amely a folytonos mozgás, a kitérőutak és a sok százados jelenlét révén él tovább” (1994: 167).

5. fejezet



A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELSŐ OLASZORSZÁGI EREDMÉNYEI

5.1. BEVEZETÉS

Olaszországban a kulturális antropológiai cigánykutatások kezdete Leonardo Piasere munkásságához köthető. A konkrét időpont kijelölése több nehézségbe is ütközik. Piasere terepmunkáját az 1970-es évek végén kezdte meg, első tanulmányai azonban az 1980-as évek elején jelentek meg. Kulturális antropológia nem létezhet résztvevő megfigyelés nélkül, de ahhoz, hogy antropológussá váljunk, meg is kell írjuk azokat a tanulmányokat, amelyek az adott népcsoport – antropológiai értelemben felfogott – kultúráját mutatják be. Nekünk, olvasóknak (akik nem voltunk ott, ahol az olasz kutató) ez utóbbi az, ami – éppen a publikálásnak köszönhetően – „megfogható”, míg az előbbiről (a terepmunka időpontjáról) akár tudomásunk sincs. Amiért ezt Piasere esetében ismerjük, azt magának Piaserének köszönhetjük. Ő mondja el azt egy 1997-es tanulmányában, éppen 20 évvel azután, hogy először verte fel sátrát a szeméttelep közelében táborozó horáhanók körében, hogy „antropológussá váljon” (ld. 1997a).

Az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások „kezdetének” problémája a kulturális antropológia egyik jellegzetes paradoxonjára világít rá. Nevezetesen arra, ami az írás és a résztvevő megfigyelés dichotómiája között feszül. Az a kérdés, hogy „melyik évben is történt az, amiről szó van”, hogy „mi a pontos évszám”, itt most mellékes. A problémát az jelenti, hogy az, ami által



(utólag) tudomásunk lesz egy résztvevő megfigyelésről (amikor azt valaki megírja), az alapjaiban más természetű, mint maga a résztvevő megfigyelés, mégis a kulturális antropológia esetében egyik sem lehetséges a másik nélkül, legalábbis az antropológia esetében ez egészen konkrét értelemben így van. Egy kulturális antropológiai kutatás egyfelől akkor kezdődik (és folyik több hónapon keresztül), amikor még nem biztos, hogy az lesz, mert például végül nem írnak/nem jelentetnek meg arról egyetlen tanulmányt sem. Másfelől azok a tanulmányok, amelyek „kulturális antropológiaiként tesznek láthatóvá” (végül) egy kutatást, csak akkor „tehetnek így”, ha azok valóban résztvevő megfigyelésen alapulnak. Antropológiáivá egy kutatást elengedhetetlenül részben olyan valami tesz, aminek létmódja önmagában véve még nem antropológiai, és azzá válása időben a résztvevő megfigyelést követően „történik meg”, amit előtte hiába hívunk „antropológiai kutatásnak”, még ha az is, csakis utólag lesz azzá, amikor már nem az.

Tovább bonyolítja az említett paradoxont – és egyúttal a „kezdet” egyértelmű kijelölését is megnehezíti – az, ha a kulturális antropológiát „társadalmi tény”-ként határozzuk meg. Ebben az esetben ugyanis az, hogy mit tekintünk antropológiának, nem *a priori* és egyszer és mindenkorra végérvényesen rögzített kategória. Lehetséges azt úgy definiálni, hogy annak alapján Heinrich von Wlislocki tekinthető az első, cigányokkal foglalkozó szociálandropológusnak (Piasere 1994b: 197), aki jóval korábban alkalmazta azt a résztvevő megfigyeléses módszert, amit majd évtizedekkel később például Bronislaw Malinowski megfogalmaz. Sőt, akár úgy is, amely alapján az olaszországi kulturális antropológiai cigánykutatások kezdetét Sigismondo Caccini munkásságában jelöljük meg, aki – bár nem volt etnográfus, de – élete legnagyobb részét (1893-tól 20 éven át) rozengró szintók (*shinte rosengre*) között élte le (Barontini 2001: 6), „megismerte valódi történetüket” és „tökéletesen ismerte a nyelvüket” (Piasere 1996c: 128). A kulturális antropológiának azonban az a fajta meghatározása, amely „A cigányok Európában” címet viselő fordítássorozat 1. kötetében is szerepel (ld. Prónai 2000a: 14–18), „csak” azt teszi lehetővé, hogy mind Wlislockit, mind Caccinit a kulturális antropológiai cigánykutatások előfutárának tekintsük (résztvevő megfigyeléseik alapján). És éppen ez a helyzet Francesco Remottival is, aki szintén végzett közvetlen kutatásokat cigány táborokban (Grottanelli 1977: 600), 1975-ös tanulmányában azonban elsősorban mások (pl. Werner Cohn, Luc de Heusch, Jean-Pierre Liégeois, Bruno Nicolini) írásaira támaszkodva próbálja meg a cigány kultúrának valamilyen általános jellegzetességét megragadni.



Megengedve a kulturális antropológia definíciók sokféleségének lehetőségét, de itt most azok közül egyet elfogadva: Leonardo Piasere olaszországi cigánykutatásainak úttörő jelentősége nem kérdéses.

Mivel a „terepmunka/írás/kulturális antropológia” hármas problematikája minden kulturális antropológus esetében – ontológiailag – fennáll, és a kutatók erre vonatkozó reflexiói jó segítségünkre lehetnek egy-egy antropológus *ars poeticájának* megismerésében, célszerűnek látszik azt megvizsgálni Piasere esetében is.

„Az etnográfus munkája nem merül ki az írásban. Tudnia kell, hogy az etnográfia mindenekelőtt tapasztalat. Mindenekelőtt gyakorlat, együttélés. Nem csupán kognitív, hanem érzelmi, érzékszervi, lelki azonosulás is. Nincs írás együttélés nélkül, a fordítottja viszont áll. Azoknak a hallgatónak, akik ha »nagyok« lesznek, antropológusok akarnak lenni, meg kell szokniuk a gondolatát, hogy – ha valóban azzá akarnak válni, és nem csak hitegetik magukat – legalább egyszer az életben szert kell tenniük egy alapos etnográfiai tapasztalatra, vagyis olyanra, amely az együttélésen alapul”, írja Piasere (1997a: 47) abban a tanulmányában, amelyben őszinte személyességgel vall saját kutatásairól, és mellesleg ezen a helyen éppen Geertznek a „Mit csinál az etnográfus?” kérdésre adott válaszát (már ti., hogy „ír”) próbálja meg ellensúlyozni.

Leonardo Piasere, aki 1955-ben egy Albaredo d’Adige nevű, Verona környéki faluban született, még egyetemista volt, amikor a horáhanók közé először beköltözött. Szülei paraszti környezetből származtak, és egy kis asztalosműhelyük volt, egy hozzá tartozó kis bútorüzlettel. Piasere hétvégenként pincérként dolgozott, hogy anyagilag ne legyen sokáig a terhükre, és az ebből származó pénzből tudta bolognai egyetemi éveinek fő kiadásait fedezni. Bölcsész szakon tanult, de már gimnazista korában elhatározta, hogy antropológus lesz. Ha akkor nem is volt tisztában azzal, hogy az pontosan mit jelent, azt azért tudta, hogy közvetlen kutatásokat kell majd végeznie, és ez volt az, ami mindig is vonzotta. Erről ábrándozott már középiskolás korában, egész délutánokat töltve a plébánia anyakönyveit és régi iratait böngészve is, templomi ministránsként is, két mise között gyakran a sekrestye melletti irattárban kuksolva. Amikor pedig a diplomamunka-készítés ideje elérkezett, természetesen a kulturális antropológiát jelölte meg szakdolgozati területként (Piasere 1997a: 39–40).



Az olasz kutató 1977 végétől 1979 nyaráig folytatott résztvevő megfigyelést a Verona környéki horáhánók között. E csoport társadalmi és gazdasági rendjét mutatja be 1979-es szakdolgozata, és egy évvel később róluk jelentek meg első írásai is (1980a, 1980b).

Az olaszországi kulturális antropológia akkori helyzetét jól jellemzi, ahogyan Piasere tudományos pályafutása alakult. Bolognában ugyan antropológiai szakdolgozattal szerzett diplomát, de a Bölcsészettudományi Karon belül, „társadalomtudományi ismeretelmélet” néven. Egy többé-kevésbé egyénileg összeállított tanulmányi programot végzett el, amelyben Bernardo Bernardi kurzusai is szerepeltek, aki 1971-től az első vezetője volt a Bolognai Egyetem Kulturális Antropológia Tanszékének (Saunders 1984: 460), ám annak a Politikatudományi Kar adott helyet (Bernardi 1990: 10). 1979-ben, amikor Piasere megvédte szakdolgozatát, még nem lehetett kulturális antropológiából doktori fokozatot szerezni Olaszországban, ezért határozta el, hogy Párizsban folytatja a tanulmányait. Itt sem volt könnyű neki, mert ahhoz, hogy fenn tudja tartani magát, krumplipucolást kellett vállalnia egy gyorsétteremben (Piasere 1997a: 41).

Az ötletet, hogy az első évben készítendő rövid tanulmány a horáhánók rokonsági terminológiájáról készüljön, a „briliáns” – ahogy Grottanelli (1977: 600) aposztrofálta – Alberto M. Cirese egyik 1978-as értekezése adta, amelyet Piasere éppen diplomaszerezésekor olvasott. Párizsban, amikor nem az előadásokat látogatta, és nem krumplit pucolt, ideje nagy részét az irigylésre méltó könyvtárakban töltötte. Itt – a rokonsági terminológiai elemzéseket tanulmányozva – gyakorlatilag egymaga fedezi fel azt az antropológiai iskolát, amelyet az *etno-science* elnevezéssel illettek (Piasere 1997a: 42). És amikor visszatért Olaszországba, hogy doktori disszertációjához megkezdje terepmunkáját – 1980–81 fordulóján – a szlovén rom cigányok közt, már kifejezetten ezzel a szemlélettel látott munkához. Résztvevő megfigyeléseit ebben a közösségben 1985-ig végezte, egy 1981 áprilisa és 1982 augusztusa közé eső „csúcsponttal” (Piasere 1997a: 36). Az eredmény pedig a *Mare roma* lett, amelyben Piasere – saját bevallása (1997a: 44) szerint – az „etno-etnológia” megteremtésére tett kísérletet.

Az *etno-science*-t művelő antropológusokhoz hasonlóan 1985-ös monográfiájában (1985a) az olasz kutató is az ismeretalkotás módjára helyezi a hangsúlyt, az adott közösség által használt kategóriákból kiindulva. Ám az etno-zoológia, az etno-botanika, az etno-asztronómia, az etno-medicína, stb. helyett ő azt próbálja



bemutatni, hogy hogyan „látják” (kategorizálják/osztályozzák) a szlovén rom cigányok az embereket, az emberek világát (erre utal már a *Mare roma* alcíme is).

Olaszországban az *etno-science* majd – Giorgio R. Cardona (pl. 1985) műveinek köszönhetően – az 1980-as évek második felében válik elismertté (Piasere 1997a: 42). Piasere azonban külföldi tanulmányainak köszönhetően előbbre járt, a párizsi közönség pedig eléggé fel volt készülve arra, hogy az ilyen fajta elméleti hagyományt követő dolgozatot befogadja. A *Mare roma* „etno-etnológiája” nagymértékben arra a fajta strukturalizmusra támaszkodott, amelynek a Claude Lévi-Strauss féle ága uralkodott az *École des Hautes Études en Sciences Sociales*-ban is (Piasere 1997a: 43).

5.2. LEONARDO PIASERE ANTROPOLÓGIÁJA

Mint minden antropológus cigánykutató, Piasere is szüntelenül arra keresi a választ, mi az, ami a cigány kultúrát egyedülállóvá teszi. A *Mare roma* szerint a szlovén rom cigányok cselekedeteinek és viselkedéseinek legfőbb meghatározója az a törekvésük, hogy cigányok maradjanak a nem-cigányok között. E feladat megvalósításának egyik eszköze a sajátos házassági rendszer, a másik eszköze a sajátos gazdasági tevékenységek preferálása. Annak érdekében tehát, hogy megválaszolhassa azt a kérdést, hogy miben is áll a cigány kultúra egyedisége, az olasz kutató két irányba, a szociálantropológia és a gazdasági antropológia irányába indul el.

A szociálantropológiai megközelítés a sajátos rokonsági szerkezetet kínálja válaszul. A kérdés az, hogy mennyire terjeszti ki annak érvényességét.

Piasere már legelső értekezésében, „A horáhánók rokonsági rendszeré”-ben (1980a, másodközlés: 1991f) sem állítja a rokonsági rendszer elsődlegességét például a gazdasági rendszerrel szemben, bár úgy véli, hogy – bizonyos értelemben – az előbbiből az utóbbi is megfejthető. Azt mondja, hogy azokat a helyeket, ahol a termelési kapcsolatok érvényesülnek, a cigányok térbeli tagolódása teszi nyilvánvalóvá, az pedig a rokoni kapcsolatok erősségét tükrözi (1991f: 26).

Persze „egyáltalán nem törvényszerű, hogy a csoportok rokonság alapján szerveződjenek. Senkinek sem joga vagy kötelessége, hogy egyik vagy másik lakóhelyi csoporthoz tartozzon”. A lakóhelyi csoportok azonban „általában olyan személyekből állnak, akiket rokoni kötelékek fűznek egymáshoz” (Piasere 1991f: 22).



„A sátrakat és a lakókocsikat általában úgy állítják fel, hogy a család egyazon külső területet használjon, akár egy udvart. Ugyanakkor az udvarok egymáshoz képest való elhelyezkedése – ha a hely alkalmas arra – a rokonságon belüli távolságokat tükrözi. Amikor ez utóbbi távolság kicsiny, például szülő-gyermek vagy testvér-testvér kapcsolat esetén, az udvarok határai általában egybemosódnak. A helykihasználás ily módon kivetíti a rom cigányok egyes rokoni kapcsolatokra vonatkozó felfogását” (Piasere 1991f: 24).

Annak ellenére, hogy Piasere kiemelkedően fontosnak tartja feltárni a genealógiai viszonyok kategorizációjának működését, nem viszi ezt el a végeletekig, mint például Scheffler (1978: ix), akinél „minden rokonsággá válik, és minden a rokonságból következik” (Piasere 1994b: 184–185). Ugyanakkor óvatosságra int Schneider azon álláspontjával (1984: 4–5) szemben, amely szerint „minden elemzés és minden értelmezés szerepet játszik a valóság felépítésében”. Miközben utóbbi kritikájával egyetért, nem ért egyet annak végeredményével (Piasere 1994b: 185–186), a rokonság létének tagadásával (Piasere 1994b: 205).

Piaserét a szociálanropológiai magyarázó elvnek az összehasonlító történeti megközelítéssel való kombinálására valószínűleg Paul Henri Stahl (is) ösztönözte, aki doktori munkája során a témavezetője volt az 1980-as évek elején Párizsban. Ennek eredményeképpen született meg az az *Études Tsiganes*-ban 1982-ben megjelent tanulmány, amelynek a konszangvinikus (leszármazás szerinti) rokonság a témája (olasz verzió: 1991i). Piasere itt megpróbálja „megtalálni a kapcsolatot a nyelv és a társadalom, a rokonsági terminológia és a rokonsági rendszer között” (1991i: 81). Azt mutatja be, hogy „miként osztályozzák a kelderások és a horáhánók a rokoni kapcsolataikat, valamint azt, hogy miként hatottak osztályozási rendszerükre azok a különböző, nem cigány társadalmak, amelyekkel a két csoport kapcsolatba került” (1991i: 59).

Az olasz antropológus saját kutatásának eredményeit Cohn (1969, 1973) nyugat-kanadai, a Salo házaspár kelet-kanadai rom cigányokra vonatkozó (1977) adataival, valamint a Gjerdman és Ljunberg féle, svédországi gyűjtést tartalmazó szótárral (1963) hasonlítja össze (Piasere 1991i: 60). Ekkor még csak a kifejezések rendszerében érvényesülő akkulturációs tényezők jelentős szerepét hangsúlyozza (Piasere 1991i: 81).

Két évvel később, a *Lacio Dromban* az affinális (házasság szerinti) rokonsági terminológiával folytatja azt az összevetést, amit 1982-ben a kelderások, két



horáhánó csoport, valamint más balkáni (szerb, román és görög) népek konzangvinikus (leszármazás szerinti) rokonsági terminológiája közt elvégzett (1984a; másodközlés: 1991j).

Piasere jól tudja, hogy a rokonsági terminológia nem egyenlő a rokonsági rendszerrel. Azzal a nézettel azonban nem ért egyet, miszerint „a terminológia egyáltalán semmit nem árul el az általa kifejezett társadalomról” (Piasere 1991j: 106). Azt írja, hogy a cigányság mind nyelvi, mind pedig a házassági szokások értelmében „a legmélyebbre nyúló indoeurópai hagyomány hűséges követője” (1991j: 100). Ugyanakkor mind a konzangvinikus terminológia, mind az affinális terminológia vizsgálata „a cigány rendszereknek azon törekvésére mutat, hogy azok az európai népek rendszereinek mintáját kövessék [...]: az őket körülvevő gádzsók terminológiáját »másolták le« maguknak” (1991j: 109–110).

Az olasz antropológus ezekkel a tanulmányaival nem tudta azt bebizonyítani, hogy ez a „másolás” magára a társadalmi-rokoni szerkezetre már nem áll fenn. Csak kételyének adott hangot, azzal érvelve, hogy még „két olyan társadalomnak is nagyon különböző lehet a felépítése, amelyik azonos terminológiával rendelkezik” (1991j: 109–110). 10 évvel később azonban – a megszólító terminológia kapcsán – sikerül megfogalmaznia azt, amiben a cigány kultúra sajátosan egyedülálló. Egyrészt bebizonyítja azt, hogy a párizsi kelderások konzangvinikus (leszármazási) terminológiája román eredetű, affinális (házassági) terminológiája görög. Másrészt azt, hogy az előbbiektől abban térnek el például a koszovói horáhánók, hogy míg az ő affinális rendszerük szintén görög, a konzangvinikus rendszerük azonban szerb (Piasere 1994b: 196).

Vagyis az igaz, hogy a cigány rokonsági terminológia rendszerei a nem-cigány rendszerek közül történő szelekcióval jönnek létre, ezért az egyes terminológiai rendszerek felépítésében alapvetőek azok a viszonyok, amelyeket a történelem során egy csoport a környező nem-cigányokkal létesített. Mégis kimutatható, hogy a cigány rendszerek két ellentétes erő befolyása alatt állnak. Az egyik belülről szabályozza a cigány közösség belső viszonyai és a megszólító kifejezések közti kapcsolatot. A másik egy külső erő, ami a cigány/nem-cigány viszony és a hivatkozó kifejezések közti összefüggést koordinálja (Piasere 1998: 129). Ez utóbbi esetben hibás lenne pusztán nyelvi akkulturációról beszélni, a nem-cigány terminológiák nem egyszerűen „megtűrtek”. Ezekből a „terminológiai táruk”-ból az egyes cigány csoportok időről időre merítenek (1994b: 203–204): éppen ez „a sajátos identitás kifejezésének a feltétele” (Williams 1995b: 168).



A nem-cigány terminológiából a cigány terminológiába való átmenet, mondja Piasere, „sohasem automatikus, mindig szelekció kíséri: a szlovén rom cigányok, akik három generáció alatt áttértek a szlovén konszangvinikus kifejezésekről az olaszra, az affinalis terminológiát nem vették át. [...] Másrészt a kelderások a balkáni szétszóródásuk után egy évszázaddal is megőrizték a »román« terminológiát. Mit jelent ez? Azt, hogy van valami a cigány terminológiákban, amit a nem cigány terminológiák nem tartalmaznak” (1994b: 204).

Piasere válasza úgy is tekinthető, mint Alfred L. Kroeber 1948-as megállapításának a rokonsági rendszerre való alkalmazása. Az amerikai antropológus e népcsoport elkülönültségét a nyugati civilizációban abban vélte felfedezni, hogy a cigányság bizonyos kulturális elemeket átvesz, míg a többit elveti, sajátos ethoszt alakítva ki ezzel (Kroeber 1948: 279; vö. Piasere 1991c: 1).

Ezt követi impliciten Judith Okely is (1983: 77), amikor az angol vándorcigányokat (*Traveller-Gypsies*) „bricoleur”-öknek tartja, ahogyan ezt a 2.5. fejezetben már említettem.

Piasere vizsgálatai megmutatták, hogy ez a rokonsági terminológia esetében is érvényesül: így válnak a cigányok nála a rokonsági terminológiák „bricoleur”-jeivé is.

Térjünk most vissza arra a kérdésre, hogy vajon a fentebb vázolt szociálintropológiai magyarázó elv Piasere számára mennyiben elégséges, illetve korlátozott. Az olasz kutató a rokonsági rendszer érvényességét nem terjeszti ki például a gazdasági rendszerre. Amikor azt írja (Piasere 1994b: 194), hogy nincsen semmiféle közvetlen kapcsolat a peripatetikus (*peripatetic*) életmód és a rokonsági terminológia között, ezzel egyúttal a termelési rendszer mindenhatóságát is korlátozza.

Piasere tehát két külön, egymással párhuzamosan létező működési mechanizmus érvényességét vallja, következésképpen munkásságában – a rokonsági magyarázó elv mellett – mindvégig jelen van egy olyan fajta megközelítés is, amely a javak megtermelésének és/vagy megszerzésének kérdését helyezi a középpontba.

Már 1980-ban volt egy párdarabja „A horáhánók rokonsági rendszeré”-nek: az „Egy horáhánó csoport termelő szervezete” című tanulmány (1980b). És a szlovén rom cigányokról szóló *Mare romában* is két forrását látja annak, ami lehetővé teszi, hogy a cigányok fenntarthassák identitásukat a nem-cigányok között. Egyfelől a szlovén rom cigányok elsősorban egymás között „cserélik ki az asszonyokat” (endogámia), másfelől legalább ennyire fontos számukra a javaknak és a szolgáltatásoknak a gádzsókkal történő kicserélése (1985a: 143).



A továbbiakban Piaserének a termelési rendszerre vonatkozó álláspontját próbálom meg összefoglalóan bemutatni.

A horáhánók termelési rendszeréről szóló, 1980-as – francia nyelvű – elemzést (itt: 1980b) Piasere fontosnak tarthatta, hiszen 7 évvel később azt angolul is megjelentette (1987a), és még nyolc évvel később olaszul is (1995c). Az antropológus itt azt mutatja be, hogy a horáhánók a koldulás és a lopás kombinálásával, továbbá Olaszország és – az egykori, akkor még létező – Jugoszlávia közötti ingázással „képesek egy adott időszakban különböző típusú kapcsolatokat létesíteni két olyan szomszédos társadalomban, amelyekben a termelőerőknek eltérő a fejlettségi foka” (1987a: 113).

Érdemes az egyes szövegváltozatokat aszerint összevetni, hogyan változik Piasere fogalmazásmódja. 1980-ban még a fentebb leírtakat nem nevezi adaptációs válaszoknak, és nem használja a peripatetikus kifejezést sem. És nem ennek a segítségével elemzi a szlovén rom cigányok termelési rendszerét sem a *Mare roma* 4. fejezetében, csak bizonytalan, „lebegtető” kérdéseket olvashatunk erről annak utolsó két bekezdésében. 1992-ben azonban, az *Encyclopedia of World Cultures* „Európa”-kötetében Piasere írja a *Peripatetics* szócikket, és ott azt már a „legjobban kidolgozott elméletnek” nevezi, amely szerint „a legnagyobb konszenzusnak örvend” (1992b: 195). Három évvel később pedig (ld. 1995a: 28) vitába száll francia kollégájával, Patrick Williamsszel, aki kétségbe vonja a peripatetikus közösségek létezését (ld. Williams 1990: 174).

A 2.5. fejezetben már említettem, hogy a gazdasági tevékenységek elemzéséhez Piasere a *Mare romában* bevezeti a „gádzsikánó tőke” fogalmát, amely azt a pozitív kapcsolatot jelenti, amit a szlovén rom cigányok a nem-cigányokkal kialakítanak.

Gádzsikánó tőkének számít például, ha valaki beszéli a gádzsó nyelvet, ha megvannak a nem-cigányok világában szükséges papírai, vagy ha személyes kapcsolatot tud kialakítani egy olyan gádzsóval, aki számít (ennek egyik lehetséges módja a keresztapaság). Ezek tőkének annyiban tekinthetők, hogy a cigányok képesek azok felhalmozására, örökségként való továbbadására és újratermelésére. „Gádzsikánó”-nak pedig annyiban, amennyiben ezekben az esetekben olyan javakról van szó, amelyek csak a nem-cigányok számára bírnak értékkel, amelyek csak a gádzsóktól származhatnak, és csak ők képesek azokat értékelni. A gádzsikánó tőke beszerzése nem mindig könnyű, és a szlovén rom cigányok aszerint osztályozzák egy társuk ügyességét, hogy milyen mértékben tudja



felhalmozni azt. Nem véletlen, hogy gyakran az a cigány emelkedik ki egy helyi csoportból, aki az ügyességének köszönhetően több gádzsikánó tőkét volt képes megszerezni, mint a többiek. A gádzsikánó tőke nem mindig ugyanolyan fajta kapcsolatokból áll, hanem aszerint változik, hogy milyenfajta nem-cigányokkal él együtt az adott csoport, és még egyazon gádzsó társadalom különböző változatainak is függvénye. Változik tehát térben és időben is, a gádzsók igényeihez idomulva. Változik foglalkozások szerint, vagyis lényegében a szerint a gazdasági csereforma szerint, amit a cigányok – az adott időben és az adott helyen – a többi közül kitüntetnek (Piasere 1985a: 144–145).

Piasere a *Mare romában* még egy gazdasági antropológiai keretben fogalmazza meg a javak megszerzését. Ennek helyére később egy kulturális ökológiai értelmezés lép, amikor úgy fogalmaz, hogy „minden észak-olaszországi csoport egy-egy kereskedelmi »niche«-t tölt be a nem-cigányok társadalmában, akiknek javakat és szolgáltatásokat kínálnak cserébe az elsődlegesen szükséges javakért” (1991m: 211). A cigányok így kerülnek az „élelmiszert nem termelő”, úgynevezett „peripatetikus közösségek” közé. Az olasz antropológus szerint ez a fogalom – amit máshol (pl. 1986a) „vándorközösségek”-nek is nevez – jó „segítségünkre lehet a gazdasági aspektusok magyarázatában” (1995a: 30).

Piasere az anyagi javak megszerzése/megtermelése felől közelítve a cigány kultúrának egy lehetséges kulturális ökológiai magyarázatához jut. Elfogadja azt, hogy „minden olyan társadalomban, amely képes valamiféle többlet megtermelésére, és amelyben valamilyen szinten létezik munkamegosztás és társadalmi rétegződés, keletkezhet olyan gazdasági-társadalmi »niche«, amelyet vándorközösségek tölthetnek be. Ilyen közösségek »származásuktól« függetlenül létezhetnek akár Európában, akár a Távol-Keleten vagy másutt. Az őket leíró kifejezések szerte a világon nem magukra a csoportokra vonatkoznak, hanem az adott társadalomban általuk betöltött gazdasági-társadalmi »niche«-re: cigány és szinonímái Európában, gorbat és ehhez hasonlóak a Közel-Keleten stb.” (Piasere 1995a: 25). Szerinte azért fontos, hogy nagy súlyt helyezzünk a vándorközösségek alkalmazkodására, mert az antropológusok ezen a ponton elszakadhatnak attól az általános szemlélettől, amit Európában elsősorban pedagógusok, pszichológusok, szociális gondozók és jogászok képviselnek, miszerint a cigányok „képtelenek beilleszkedni” a környezetükbe (1995a: 26).



Ahhoz, hogy Piasere helyét – illetve azt, hogy ő hová helyezi önmagát – a kulturális antropológiai cigánykutatásokban jobban szemléltethessem, ismét utalnék az olasz kutatónak korábban (a Bernard Formosóról írt részben is említett) két írására. Az egyik az általa szerkesztett *Europa Zingarához* (ami a *La Ricerca Folklorica* nevű folyóirat egyik tematikus száma volt) írt bevezetése (1991e). Ebben különbözteti meg egymástól a cigánykutatások „centripetális” és „centrifugális” irányzatát, és magát az előbbihez sorolja. A másik írásában helyett az „alkalmiság” és az „állandóság” a két megközelítés címkéje (ld. 1995a: 21). Már korábban említettem, hogy Piasere ebben az újfajta felosztásban magát már áthelyezi az állandósági irányzat képviselői közé. Ez a „peripatetikus” elmélet kapcsán válik egyértelművé. Míg például az alkalmisági irányzat egyik legjellegzetesebb képviselője, Patrick Williams azt egyértelműen elutasítja, addig Leonardo Piasere már 1986-ban amellet foglalt állást, hogy ez a kategória azért bír forradalmi jelentőséggel, mert értékes eszköz lehet ahhoz, hogy sajátos módon tovább folytatódhasson a cigánykutatások ismeretelméletének a kidolgozása (1986a: 43).

Az olasz kutató érvelése szerint pusztán azért, mert nincsen például száz százalékosan „mobil” (vándor) közösség (amely olyan csoportokból áll, amelyeknek minden tagja az egész év folyamán minden éjszaka más és más helyen alszik), abból még nem következik, hogy maga a „peripatetikus” fogalom sem létezik. A probléma – mint írja (1995a: 29) – nem a peripatetikus csoportok létében vagy nem-létében áll, hanem a „peripatetikus” fogalom hasznosságában.

Piasere tehát végül azok közé helyezi el magát, akik nem képesek lemondani az állandóság utáni vágyukról, noha késznek mutatkoznak arra, hogy nézeteiket, éppen az „alkalmisággal” való találkozás miatt, újra és újra felülvizsgálják.

6. fejezet



A KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI CIGÁNYKUTATÁSOK ELSŐ MAGYARORSZÁGI EREDMÉNYEI

6.1. BEVEZETÉS

A cigánynak nevezett csoportok bemutatásának és leírásának legalább két jellegzetes módja van. Az egyik az „integráció” és az „anómia” fogalmait használja, még ha explicite nem is ezekkel a szavakkal él. E megközelítés szerint a „cigányok” olyan marginális csoportok, amelyeket vissza kell „illeszteni” a társadalomba, és amelyeket össze kell békíteni a lakosság többi részével. A másik megközelítési mód abból a meggyőződésből indul ki, amely szerint a különféle cigány csoportok nem „kívülállóak”, történetük és életük szorosan kapcsolódik azokhoz a történelmi és földrajzi folyamatokhoz, amelyekben éltek és jelenleg is élnek (Piasere 2004: vii). Leonardo Piasere *I rom d'Europája* ez utóbbit követi, megpróbálva a cigányok és a nem cigányok kapcsolatát úgy bemutatni, mint ami az európai modernításban gyökerezik.

Az európai cigány népességről nincsenek pontos statisztikai adatok, lélekszámukat Jean-Pierre Liégeois (1994: 34) minimum 7 millióra becsüli. Ebből az adatból indul ki Leonardo Piasere is, amikor kifejti a különböző „cigány Európák” elméletét. Az országok minimum becsléseit kiegészíti a cigány lakosság egyes államokon belüli arányával, valamint a 2000-ben egy főre jutó GDP dollárban megadott értékeivel. Mindezek alapján három csoportot (A, B, C) hoz létre (Piasere 2004: 6–8).



A) „Első Európa” névvel a kárpáti-balkáni államokat jelöli, amely egészen más, mint a többi cigány Európa. Az *I rom d'Europa* táblázataiból kiolvasható, hogy itt él a teljes európai cigány népesség 74,8%-a, amely – amennyiben a GDP-re vonatkozó adatokat is figyelembe vesszük – egyúttal azt is jelenti, hogy Európa legszegényebb országaiba koncentrálódik.

Az „első Európa” egy ún. „kemény mag”-ból és egy, azt körülvevő, „egyre halványuló” gyűrűből áll. A „kemény mag”-ot azok az országok alkotják, ahol a cigány lakosság aránya az ország teljes népességén belül 3,8% és 11% között van (Macedónia: 11%, Szlovákia: 8,9%, Bulgária: 8,4%, Románia: 8%, Magyarország: 5,4% és Szerbia-Montenegró-Koszovó: 3,8%). A „kemény mag”-ot olyan országok gyűrűje veszi körül, amelyekben a cigány népesség teljes lakosságon belüli aránya egyre csökkenő tendenciát mutat. Leonardo Piasere ez utóbbin belül két csoportot különböztet meg egymástól. Az elsőbe azokat sorolja, ahol az említett arány 1 és 3% között alakul (Albánia: 2,8%, Cseh Köztársaság: 2,4%, Görögország: 1,5%, Bosznia-Hercegovina: 1,1%), a másodikba azokat, ahol ez az arány 0,4 és 0,6% között van (Horvátország: 0,6%, Moldávia: 0,5%, Törökország: 0,5% és Szlovénia 0,4%).

B) A „második Európában” él a teljes európai cigány népesség 14,7%-a. Ha a teljes lakossághoz viszonyított arányukat tekintjük, ez az egész régió a kárpáti-balkáni „kemény mag”-ot körülvevő gyűrű országaihoz hasonlít (Spanyolország: 1,6%, Írország: 0,6%, Franciaország: 0,5% és Portugália: 0,4%), ám két dologban alapvetően különböznek. Egyrészt „első Európá”-hoz képest „második Európa” egy „gazdag” terület, „gazdagabb”, amennyiben ezen a GDP-t értjük. Másrészt ez utóbbira jellemző, hogy annak minden egyes országában más és más történelmi utakat jártak be az egyes cigány csoportok.

C) „Harmadik Európában” a cigány népesség az adott ország teljes lakosságának maximum 0,2%-a (mint például Fehéroroszországban). Tipikusnak nevezhető ebből a szempontból Nagy-Britannia, Németország és Olaszország helyzete, ahol arányuk 0,1 és 0,15% körül mozog, de idesorolható például Oroszország is, ahol a „cigánynak” mondott népesség létszáma ugyan jelentős (220 000 fő), ám ez a szám kicsi, ha azt az ország nagyságához és lakosainak számához viszonyítjuk. E „harmadik Európában” él a teljes európai cigány népesség 10,5%-a.

Az adatokból jól látható, hogy az európai cigányok legnagyobb része a Balkánon él. Mi lehet az oka ennek az erősen aszimmetrikus demográfiai megoszlásnak? Milyen kényszerek, illetve szabad elhatározások hatására dönt úgy az



európai folklórban a „szél gyermekeinek” tartott népcsoport (akik „szabadok, mint a szél”), hogy Európa legszegényebb országaiban éli le az életét, teszi fel a kérdést Leonardo Piasere (2004: 31). Az *I rom d’Europa* szerzőjének ez lesz a kiinduló pontja, hogy összefoglaló áttekintését egy történelmi magyarázat mentén vázolja fel. Három – alapjában véve politikatörténeti – modellt különböztet meg egymástól: 1. a balkánit, 2. a nyugatit és a 3. spanyolt, amelyek kialakulása visszanyúlik a cigányok első európai megjelenéséig.

Leonardo Piasere – néhány 14. és 15. századi dokumentum alapján – azt állítja, hogy a cigányok már görög földön olyan kapcsolatokat alakítottak ki a helyi lakossággal, amelyek előrevetítik a modernkori Európában majd később megfigyelhető életformáikat. Mintha a török hódítás előtti Görögország – és kifejezetten annak velencei uralom alatt álló része – „egyfajta laboratóriumként szolgált volna a cigányok és a nem cigányok kapcsolatára vonatkozóan” (Piasere 2004: 32). Már ekkor és itt kimutathatók azok a kapcsolattípusok, amelyek a cigányokat történelmük során végig elkísérik, és elvezetnek a mai helyzethez is.

Melyek ezek a kapcsolattípusok?

Az antropológus 4 esetet (*a, b, c, d*) említ (Piasere 2004: 32–33):

- a) 1323-ban egy ír ferences szerzetes találkozik a krétai Iráklío (Candia) falai alatt táborozó egyik cigány csoporttal, amely „elátkozott népként” örökké vándorol, 30 napnál tovább sehol sem időzve. Kicsi, hosszúkás alakú sátrakban vagy barlangokban élnek. Ez a Nyugat-Európában megismert, egyszerre keresztény és kiátkozott vándorló nép modellje.
- b) A 14. század második felétől kezdve több utazó is beszámol a Methóniban (Modone), egy peloponnészoszi kikötővárosban élő cigány közösségről. Egy kunyhókból álló állandó településen laknak, egy dombtetőn, a városfalon kívül, és majdnem mind szegény kovácsok, vasművesek. Ez a településtípus lesz később jellemző az egész kárpáti-balkáni Európában, Spanyolországban (főleg Andalúziában) és esetenként Dél-Olaszországban is.
- c) A 14. század második felétől kezdve, az akkor Anjou uralom alatt álló Korfu szigetén létezett egy „cigány hűbértörz” (*feudum acinganorum*), amelynek adót kellett fizetnie. A hűbértörz évszázadokon keresztül fennmaradt a velencei uralom alatt, korfui vagy velencei családok birtokaként, akik azt örökségüknek tekintették. A cigányok ebben az esetben szolgaságban éltek:



„röghöz kötöttek” és az év különböző időszakában pénzben vagy természetben adót kellett fizetniük a gádzsó uraságnak. Ez a típus működött a 14. századtól a 19. századig például a román fejedelemségekben.

- d) 1440 körül a peloponnészoszi Nauplion környékén is éltek cigányok. Ezt a vidéket a velenceiek igyekeztek újra benépesíteni, ezért sok albánt és valószínűleg cigányokat is hívtak oda. A vezetőt kinevezték „a cigányok lovaskapitányának” (*drungarius cinganorum*), aki egy katonai vezető volt és privilégiumokat kérhetett a cigányai számára. Ennek a verzióknak a katonai aspektusa csak néhány évszázadon keresztül marad fenn, aztán megszűnik, a helyi uraságokkal tárgyaló „kérvényező vezetőre” épülő típus azonban tovább él Nyugat-Európában és később az oszmán Törökországban is.

Leonardo Piasere elképzelése szerint a három – fentebb már említett – politikatörténeti modell (a balkáni, a nyugati és a spanyol) közül a balkáni a Korfun már a 14. században megtalálható kapcsolattípus (ld. c) aktualizálása (Piasere 2004: 34). A nyugati modell az „átkozott néppel” Krétán kialakított kapcsolatokból (ld. b) fejlődött ki (Piasere 2004: 46). A spanyol modell pedig a görög-velencei „laboratórium” methóni változatának (ld. a) tekinthető (Piasere 2004: 54).

Az olasz kutató „balkáni modellnek” (Piasere 2004: 33–46) azt nevezi, amikor a cigányok adók megfizetése és/vagy munkára kényszerítésük révén „integrálódnak” a helyi társadalmi-gazdasági struktúrákba. Ez az oszmán uralom alatt álló Balkánon „rendkívüli fejlettséget” ért el, mivel az ottománok soha nem kergették el a cigányokat a területeikről.

1800-tól Bulgáriában – és másutt is – egyre több cigány telepedik le és kezd földművelésbe. Annak ellenére, hogy ők álltak a társadalmi rétegződés legalsó fokán, hogy gyakran lenézték őket és rosszul bántak velük, mégis sohasem kellett elviselniük azt a fajta teljes megtagadást és elutasítást, mint Nyugaton. Nem véletlen, hogy az évszázadok során sok cigány menekült Havasalföldről és Moldvából Bulgáriába, Szerbiába, Macedóniába, a Bánátba és Erdélybe, mint ahogy az sem, hogy Európában ma éppen azokon a területeken él a cigányok túlnyomó többsége, amelyek egykor az Oszmán Birodalom részei voltak.

A havasalföldi és a moldvai helyzetről két okból is részletesebben ír (Piasere 2004: 35–44). Egyrészt azért, mert a 14. századtól a 19. századig ebben a két fejedelemségben jött létre a legnagyobb mértékű, legrendszeresebb és legellenőrzöttebb rabszolgaság a modern Európában. Másrészt azért, mert a román történelemkönyvek vagy csak erősen cenzúrázva, vagy egyáltalán sehogy sem említik ezt



a tényt. Itt Leonardo Piasere saját, Romániában végzett kutatásaiból származó adatokat mutat be, amelyeket először ő jelentetett meg egy összefoglaló tanulmányában (ld. Piasere 2005).

A rabszolgaság történetét három korszakra tagolja:

- a kezdeti időszakra (1780-ig), amikor a rabszolgaság intézménye kialakul, amikor még íratlan szabályok jellemzik;
- a „virágzás” időszakára (1780–1832), amikor a rabszolgaság intézménye eléri a „legkifejlettebb” állapotát, amikor már törvény szabályozza a működését;
- és az abolícionizmus időszakára (1827–1856), amikor először gyengébb, majd idővel egyre erősebb kampány bontakozik ki a cigány rabszolgaság ellen, amit hivatalosan először az 1848-as forradalmak törölnek el, Moldvában azonban majd csak 1855-ben, Havasalföldön pedig 1856-ban szüntetik meg véglegesen (Piasere 2004: 43–44).

E két fejedelemséghez képest Erdély (Piasere 2004: 44–46) más történelmi hatásoknak volt kitéve, ebből következően a cigányok történelme is részben más-képp alakult ebben az országban, ám a rendkívüli helyzet ellenére ez is a „balkáni modell” részét képezi.

A rabszolgaság itt egyfajta „tartalékintézményként” működött, a cigányok néhány évszázadon keresztül máshol ismeretlen mértékű szabadságban éltek. 1422 óta közvetlenül a magyar király alattvalói voltak, aki nagy mozgásszabadságra adott nekik lehetőséget. Más volt a jogállásuk, mint a „népnek”, saját vezetőik voltak, akik maguk hozták létre és ellenőrizték belső szervezeteiket. Egyetlen kötelezettségük az volt a király felé, hogy évente fejenként 1 forintot fizessenek neki.

Egyértelműnek látszik, hogy 1700 és 1780 között, amikor a Habsburgok voltak az uralkodók, tendenciaszerűen megerősödik egyfajta törekvés a létező rabszolgaság megszilárdítására, igaz ugyan az is, hogy a 18. század végén Mária Terézia és II. József reformjai – a jobbágyosság eltörlésével együtt – hivatalosan a rabszolgaságot is eltörölték, jöllehet az utóbbi csak 1848-ban szűnt meg.

A nyugati modellben (ld. Piasere 2004: 46–54) a társadalmi és gazdasági struktúrák csak úgy teszik lehetővé, hogy a cigányok „beilleszkedjenek” a többségi társadalomba, ha identitásukat feladják.

A Balkánon a cigányok vagy rabszolgák, vagy javakat gyűjtenek, hogy be tudják fizetni a rájuk kivetett adót. Vezetőik közvetítőként működnek a közösség és a hűbérúr között, akik ezáltal „előjogokat” szereznek, ami a területen



való szabad mozgás vagy a csoporton belüli igazságszolgáltatás megszervezésének a lehetőségét jelenti. Ebben a modellben a hatalom fentről lefelé, míg az alattvalók által gyűjtött javak felfelé áramolnak. Ezzel szemben Nyugaton már a legkorábbi beszámolók is egy ezzel ellentétes helyzetről számolnak be: a cigányok itt nem kerülnek alávetettségi kapcsolatba, vezetőik zarándokúton lévő, megtért egyiptomi keresztényeknek adják ki magukat, és így szereznek javakat a gázdzóktól. A vezetők tehát itt is közvetítőként lépnek fel, de a javak és a hatalom itt nem egymással ellentétes irányban áramlanak, mint a balkáni modellben, hanem egymással megegyező irányban: fentről lefelé.

A cigányok a Balkánra az új feudalizmus kialakulásának idejében érkeznek, Nyugatra azonban már a posztfeudális Európa korszakában. Utóbbi esetben megkísérelnek a piacgazdaságra épülő új alávetettségi mechanizmusok elől kitérni, és az adományokon alapuló gazdálkodásra épülő kapcsolatok kiépítésével próbálkoznak. Az összeütközés heves. És amikor az állam struktúrája megerősödik, feltartóztathatatlanul megkezdődnek a nagy, központilag elrendelt üldöztetések.

A cigányellenes állami törvények egy Svájc (1470) és Észak-Olaszország (Vercelli: 1483, Milánó: 1493) alkotta „magból” indulnak ki, majd a 15. század végén „olajfoltszerűen folytatják az útjukat”: 1498-ban a Német-Római Birodalom tiltja ki e népcsoportot a német nyelvű területekről, 1499-ben pedig az egyesített Kasztíliai és Aragóniai Királyság hoz hasonló rendelkezést. A cigányok ellen hozott törvények ezt követően „fertőzésszerűen” terjednek szét ez utóbbiból az egész Ibériai félszigeten (Portugália: 1526, Navarrai Királyság: 1538), a Német-Római Birodalomból pedig fokozatosan nyugat felé (Hollandia: 1524, Anglia: 1530, Skócia: 1541), északra (Dánia és Norvégia: 1536, Svédország: 1540) és keletre (Morvaország: 1538, Csehország: 1540, Lengyelország: 1557). Szinte tökéletes koncentrikus köröket alkotva, ahogyan azt az *I rom d'Europa* egyik ábrája meg is mutatja (Piasere 2004: 51).

Néhány állam még a deportálással is megpróbálkozik: mindenekelőtt Portugália és Spanyolország, kisebb mértékben Anglia, Skócia és Franciaország. Portugália 1538-tól igyekszik afrikai gyarmataira, majd 1547-től kezdve rendszeresen Brazíliába telepíteni a cigányokat.

Piasere megemlíti egy 1547-es angliai rendeletet, amely egy pillanatra mintha „moldavizálná” Nyugat-Európát. Ez azt mondja ki, hogy minden csavargót el kell fogni, meg kell jelölni egy „V” betűvel, és két évre valakinek a rabszolgájává



kell tenni, aki megverheti és leláncolhatja. A rendelkezést azonban nem sikerül alkalmazni, ezért két évvel később eltörlik. Nyugaton tehát – szemben a balkáni, rabszolgasorba kényszerítés modelljével – marad továbbra is a „cigánymen-tességre” való törekvés, amely végül a náci haláltáborokban éri el a tetőpontját (Piasere 2004: 59).

A spanyol modell (ld. Piasere 2004: 54–56) a nyugati modell egy sajátos változata, „inkluzív”-nak is szokták nevezni, mivel a célja a teljes kulturális asszimiláció. Mivel csak akkor működik, ha erős hatalom áll mögötte, érthető, hogy miért éppen az abszolutizmus korszakában fejlődött ki a legteljesebb mértékben.

A spanyol uralkodók 1633-ban megtiltották a hitánók számára a gyülekezést, hogy a spanyoloktól eltérően öltözködjének, hogy cigányul beszéljenek, hogy csak hitánók által lakott kerületekben éljenek, hogy táncoljanak, hogy vándoroljanak, valamint, hogy hitánónak nevezzék magukat (helyette az „új kasztíliai” megnevezést kellett használniuk). A 17. században az előírások tovább szigorodnak: csak 200 lakosúnál nagyobb településen élhetnek, csak mezőgazdasági vagy ahhoz kapcsolódó munkát végezhetnek, nem kereskedhetnek lovakkal, és el kell kerülniük a vásárokat is. A 18. században már csak minden száz lakosra juthat egy hitánó család, és aki nem engedelmeskedik a letelepedés parancsának, annak gyermekeit kötelező jelleggel kollégiumba zárják.

A spanyol modell egyik változatát a Habsburgok is átvették, amikor 1689-ben visszafoglalták Erdélyt és Magyarországnak azokat a részeit (Horvátországot, Bánátot és Szlovákiát is beleértve), amelyek 1526 óta török megszállás alatt voltak. Először a „nyugati típusú”, kirekesztő politikával próbálkoztak (akárcsak Csehország és Morvaország esetében), ám itt nem „csak” néhány ezer embert kellett volna kiutasítani, megcsonkítani vagy szétszórni, hanem több tízezer, a helyi lakossággal együtt élő, „integrálódott” embert (a magyar cigányok éppen a nyugati megsemmisítő politikák elől menekülve kerültek ide, és a török uralom alatt szóródtak szét egészen az északi Kárpátok vonaláig). Mária Terézia kénytelen politikát változtatni, és ezt úgy teszi, hogy egy sor olyan rendeletet ad ki, amelyek az erőszakos asszimilációt tűzik ki célul: le kell telepedniük, adót kell fizetniük, munkát kell vállalniuk, nem ölthetik fel sajátos ruháikat és nem beszélhetnek egymás közt cigányul, nem tarthatnak lovat, nem nevezhetik magukat cigánynak, hanem csak „újmagyarnak” vagy „újparasztanak”, katonai szolgálatot kell teljesíteniük, évszázados belső igazságszolgáltatásukat fel kell adniuk, és alá kell vetniük magukat a többségi igazságszolgáltatásnak; megtiltják, hogy



saját maguk közt házasodjanak, a gyermekeket pedig elveszik és nem cigány családokra bízják. II. József Erdélyre is kiterjeszti anyja cigányokkal kapcsolatos korábbi rendelkezéseit, sőt még szigorításokat is bevezet.

Az olasz kutató fontosnak tartja megjegyezni, hogy az igaz, hogy több tartományban (például Burgenlandban, Bánátban, Kőrösvidéken, Máramaroson) buzgón végre is hajtják az említett abszolutista reformokat, vannak azonban olyan esetek is, amikor a nemességnek és a helyi lakosságnak egyáltalán nem állt érdekében a cigányok letelepítése, így nem is vezették be az intézkedéseket.

Abban, hogy Kelet-Európában a második világháborút követően a szocialista államok elsősorban a vándorlás elleni küzdelemre és – a proletarizálódás révén – a cigányok lehető legnagyobb mértékű asszimilációjára helyezik a hangsúlyt, nem nehéz felfedezni a spanyol modell továbbélését, még ha Leonardo Piasere (2004: 60) azt a nyugati modell keleten való folytatásának nevezi is. Ez az *I rom d'Europában* vagy egy elírás, vagy annak a félreérthető megfogalmazása, ami azon alapszik, miszerint a spanyol modell a nyugati modell egy változata (Piasere 2004: 54).

Úgy tűnhet, mintha a kötet ezzel magyarázatot adott volna az európai cigányok erősen aszimmetrikus demográfiai megoszlására. Az eddigiek azonban a feltett kérdésnek csak az egyik felét válaszolták meg. A cigány Európák valóban a nem cigányok politikai történeteit tartalmazó „nagy történelem” termékei, hiba lenne azonban a cigányokat pusztán saját sorsuk passzív szemlélőjének tartani, hiszen a cigányellenes politikai megnyilvánulások éppen a cigány politikákra reagálva jöttek és jönnek létre (Piasere 2004: 62).

6.2. AZ ELBÁTÓL KELETRE...

A kulturális antropológiai cigánykutatások első ötven évében a nyugat- és dél-európai kulturális antropológiai cigánykutatások tűnnek a legeredményesebbnek. Kivételt képez Németország, amit a kulturális antropológiai cigánykutatások teljes hiánya jellemez. Alapvetően – ahogy Gabriele Alex (2005: 209) írja – ilyen jellegű kutatásról kifejezetten Németországban nem beszélhetünk. Ennek különféle okai vannak. Az egyik a Holokauszt, amelynek sok németországi cigány az áldozatává vált, a túlélők pedig visszautasították és visszautasítják a kutatást. A nácik által végzett cigánykutatásokról nem is beszélve!



Ez odáig vezetett, hogy például az antropológus Mark Münzel egy írásában (ld. 1981: 21) – egy Bernhard Streckkel közösen szerkesztett, cigányokról szóló tanulmánykötetben – szinte kizárólag olyan példákat idéz, amelyek nem a saját szeme láttára történtek, és amelyekről nem saját beszélgetései során szerzett tudomást, hanem már mások által megjelentetett kiadványokból (azt is mondhatnánk, hogy akkor ez már nem is antropológia!). Vagy például odáig, hogy maguk a cigányok akadályozták meg a jénis Engelbert Wittich (1878–1937) második világháború előtti munkáinak 1984-es, újbóli megjelentetését. „Ez bizonyos értelemben a hagyományos cigánykutatás végét jelenti”, írja Joachim S. Hohmann (1986: 6) annak a kötetnek az előszavában, amelyből megismerhetjük az 1984-es könyv kálváriáját.

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

Kraus 1784-től egy empirikus kutatási terven dolgozott, amelynek a segítségével a cigányok morális rendjét szerette volna megmagyarázni (Tauber 2005b: 15–16). Ezzel filozófiai szellemisége éppen azokhoz a gondolkodókhoz kapcsolta, akiket Kant (2018: 18) *A tiszta ész kritikájában* vándorféléknek nevez, akikben a polgári szövetség lerombolóit látja. A kanti paradigma uralkodóvá válása egyúttal a kulturális antropológiával rokonítható megközelítések kizárását és peremre száműzését is jelentette ebben a régióban, mivel úgy hitték, hogy azok a rendet fenyegetik és a fegyelmezés támaszát veszélyeztetik (Tauber 2005b: 18).

Holott a cigányok körében végzett résztvevő megfigyeléseknek, az előbb említett Engelbert Wittich mellett, olyan előfutárai voltak ebben a térségben már a 19. század végén – ahogyan azt többek közt David Mayall (2004: 39) is írja –, mint például Oroszországban Michael Ivanovitch Kounavine (ld. Elysseeff 1890a, 1890b), vagy Erdélyben Wlislöck Henrik. A történelmi helyzet azonban nem ennek kedvezett, és ugyanez mondható el a második világháborút követő időszakra is: az ún. „szocialista” országokban a kulturális antropológiát imperialista tudománynak tekintették. Csak az 1990-es években, a rendszerváltást követően indulhattak meg intézményesen az ilyen jellegű kutatások és az ilyen típusú felsőoktatási képzés ezekben az országokban, így hazánkban



is. A kulturális antropológiai cigánykutatások ennek megfelelően szintén „megkésettiséget” mutatnak a nyugat-európai országokhoz képest, holott a kárpáti-balkáni államokban él a teljes európai cigány népesség 74,8%-a (Piasere 2004: 6–8).

6.3. MICHAEL STEWART ANTROPOLÓGIÁJA

A magyarországi cigányság első szociálintropológus kutatója 1984 és 1986 között 15 hónapot élt egy Heves megyei oláh cigány közösségben (Stewart 1994a). A helyszín kiválasztásában a legendás etnomuzikológus, Kovalcsik Katalin volt a segítségére, akinek emléke előtt tiszteleg az angol kutató egy 2017-es tanulmányával (ld. 2017: 125).

Michael Stewart – korábban már említett – doktori értekezése (1987b) és annak megjelent magyar (1994a) és angol (1997) monográfiája – a „harangosi” rom cigányok „világáról” szól, amit egyrészt egy sajátos, öntörvényű kultúrának tekint, amelyben az egyes intézmények/aspektusok jellegzetes „kulturális egész” kapcsolódnak össze. Másrészt azt csak egy másik kulturális rendszerhez viszonyítva véli megmagyarázhatónak. Ezért is lesz elemzésében alapvető – az eddigi antropológiai ismérvek mellett – az összehasonlító módszer (komparativizmus), ami persze egyszerre függ attól, hogy az egyes kultúrákat egymáshoz képest hogyan tételezzük, és attól, hogy mit tekintünk a „kultúra egészének”.

Stewart kultúrára vonatkozó elképzelését éppen úgy az „additív” és az „integratív” felfogás kombinációja jellemzi, mint az adott korszak eklektikus angolszász antropológiájának nagyobb részét.

Stewart is őrzi az antropológusok által megkövetelt holizmust, amennyiben szándéka szerint potenciálisan figyelembe venné a kultúra minden aspektusát. Ugyanakkor nála is a konkrét probléma szabja meg, hogy a kutatás hangsúlyát hova helyezi. Feltételezi, hogy „az egész” bizonyos mértékig integrált, de nem várja el, hogy minden illeszkedjen (vö. Silverman 1983: 90).

Az angol szociálintropológus elemzéseiben két utat követ: egyszerre tekint a közösség belső elrendeződésére, szerveződésére, és a külvilággal fenntartott kapcsolataira. Ebben Patrick Williams egyik „legjobb tanítványa”, aki az elemzés ilyenfajta kettősségének követelményét *expressis verbis* megfogalmazta (ld. Williams 1985: 121).



Mindezekén túl Stewart munkáinak további jellemzője még az is – ami a centrifugális irányzat tagjairól éppúgy elmondható, mint a centripetális megközelítés „híveiről” –, hogy értekezéseiben mindig jelen van az adott történelmi-politikai háttér, a tanulmányozott közösséget, vagyis a harangosi rom cigányokat mindig ennek vonatkozásában mutatja be.

Az a kérdés, amire az angol szociálandropológus műveiben választ keres, a legyszerűbben így summázható: kik ők? Kik a harangosi rom cigányok? Valójában erre az egyetlen kérdésre szeretne feleletet kapni minden írásában. És ahogyan ezt a kérdést pontosítja, aspektusokra bontja, úgy rajzolja meg – kaleidoszkópszerűen – újra és újra egyetlen népcsoport újabb és újabb képét. Ennek mentén épülnek fel művei, illetve ebben az interpretációban azok eszerint „mesélhetők el”.

Mi által lesznek/lehetnek a harangosi rom cigányok rom cigányok? Hogyan lehetséges, hogy rom cigány kultúrájukat továbbra is fenn tudják tartani? Milyen társadalmi folyamatok, feltételek eredményezte ez?

Stewart (1991: 44) meglátása szerint a harangosi rom cigányok – annak érdekében, hogy fenntarthassák saját világukat – kifejlesztettek egy közösségi eszköztárat, a *romaneszt*, ami egyszerre jelenti a „cigány nyelv”-et és a tevékenységeknek egyfajta sajátosan „cigány módon” történő végzését. Ezáltal egy sajátos stílus jön létre (vö. Lévi-Strauss 1979a: 204).

Ez azonban egy „egyszerű” stilisztikai elemzéssel nem fejthető meg (Zólkiewski 1975: 385). Ahhoz, hogy megértésének nyomába szegődhessünk, vizsgálódásaink terepévé „a mindennapi tudásban megjelenített életvilág”-ot kell tennünk, amelynek „kontúrjait a magától értetődőségi előfeltevések határozzák meg” (Csepeli 1987: 29).

Az adottságoknak és kétségbevonhatatlan kereteknek ezt a – Schütz (Schütz – Luckmann 1984: 270) fogalmaival – „kérdőre nem vont talaját” Stewart a közösség minden tagja számára egyaránt elfogadott tevékenységek sorában véli megragadhatónak. Ugyanis – Okelyhoz (1991: 37) hasonlóan – úgy képzei, hogy a vélekedések „gyakran a legközönségesebb hétköznapi tevékenységekhez kapcsolódnak, mint amilyen az étkezés, a tisztálkodás vagy az élettér megszervezése, a tárgyak elhelyezése a használt térben”.

A közös gyakorlathoz való ragaszkodást – ami a cigányt cigánnyá teszi – úgy kell elképzelnünk, mint ami minden esetben egy önálló, csak rá jellemző „szimbolikus mezőt” hoz létre, annak érdekében, hogy az összetartozás érzése tovább éljen. Ez a szimbolikus mező pedig – akárcsak a benne működő minden



egyes szimbólum, amely mindig „több asszociáció összekapcsolódásának sűrítése egy jelentésrendszeren belül” (D’Andrade 1990: 100) – „differenciáltan (többféleképpen) értelmezhető” (Boglár 1988: 170).

Stewart a rom cigány identitás fennmaradásának három erőforrását (aspektusát) állapította meg. Szerinte (1991: 43) a más kulturális csoportoktól való elhatárolódást:

- a) a sajátos szervezeti felépítés (erről szól Stewart 1991; 1994a: IV. fejezet);
- b) a javak megszerzéséhez való sajátos viszony (Stewart 1989b; 1992a; 1994a: V. és VII. fejezet);
- c) valamint a közös nyelv és a közös dalok (Stewart 1987a; 1994a: VI. fejezet) ereje teszi lehetővé.

A továbbiakban elsősorban e három szempont szerint (*a, b, c*) – ha nem is azonos terjedelemben, de mindenképpen kitérve valamennyire – fogok haladni. Majd egy negyedik, összefoglaló pontban (*d*) tárgyalom a „tisztaság” kérdését.

Azt azonban világosan le kell szögeznünk, hogy ezeknek a témáknak az elkülönítése semmiképpen sem mechanikusan értendő. Valójában szorosan összetartoznak, egymással kölcsönhatásban állnak, át- meg átjátszanak egymásba. Pusztán az analitikus megközelítés választja mesterségesen szét – és ezáltal hozza létre ilyen kvázi önálló formában – őket.

a) A harangosi rom 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 *romaneszt*, cigánnyá válik (Stewart 1991: 49).

Ennek az – akár egy nem-cigány által is elsajátítható – identitásnak az egyik eleme a közösség szervezeti felépítésében rejlik, amely az osztozkodás, a segítségnyújtás, valamint „az igazi cigány élet” (öltözködés, konyha, vendéglátás) eszméjén keresztül valósul meg.

Lönnqvist (1980: 275) írja, hogy „az az ember, aki hátat fordít cigány származásának, először is az öltözködését adja fel”, és egészen bizonyosan a harangosiak ruhaviselete is értelmezhető etnikus hovatartozást kifejező szimbólumként. El kell, hogy fogadjuk, hogy létezik egy olyan konyha, amely a cigányokra jellemző, amely a cigányoké (vö. Rézműves é.n.).

Ám azt is látnunk kell, hogy a ruhaviselet, a konyha, stb. nemcsak a nem-cigány kultúrától való elhatárolódás ideológiájával kapcsolódhat össze (egy másik példa erre Boglár 1990: 219), hanem éppen, hogy az odatartozásával is. Legalábbis erre



következtethetünk, amikor Csemer Géza (1994: 7) a muzsikus cigányok ételes könyvében például kifejezetten hangsúlyozza, hogy „búcsúkon és pirosbetűs ünnepeken, de még általában is [...] azokat az ételeket főzik, mint a nem-cigány szomszédok”.

Bárhogy legyen is, az öltözködési és étkezési – ahogy Kroeber (1980) nevezi – „stílusok” az identitás társadalmi gyakorlatban „előálló/előállítódó” ismérvei, és mint ilyenek „részt vesznek” a közösség szimbolikus érdekérvényesítésében is (vö. Bourdieu 1985: 10). A különböző konkrét szituációkban minden ilyenfajta megnyilvánulás a kulturális csoport elhatárolódásáért folyó küzdelemben kap értelmet és illeszkedik bele egy konstrukcióba (Bourdieu 1985: 12; vö. Heusch „ostromállapot-mentalitás” fogalmával).

A szimbolikus határok nemcsak a jellegzetes rom cigány öltözetből és konyhából állnak, hanem a közösség sajátos felépítettségéből is, amelynek jellegzetes szervező erejét például az osztozkodás elvének általános érvényesülése adja.

Michael Stewart a könyvében (1994a) „elmeséli”, hogy – a cigánytelepen élve – hogyan tárult fel előtte és felesége előtt ez a közösségi élet etikájában kulcsszerpet 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 rom cigányok is felhagytak a kölcsönkéregetéssel, akkor jöttünk rá kezdeti tévedésünkre. Nem arról volt szó, hogy elvárták volna, hogy ingyenes vedd-és-vidd szolgáltatással viszonzzuk a rom cigányok vendéglátását. Egyszerűen bárkitől, aki valamiből nagyobb mennyiségre tesz szert, a többiek kisebb adagokat kérnek, amit nem lehet visszautasítani. Saját tudatlanságunk áldozataivá váltunk, mert nem ismertük az osztozás logikáját” (1994a: 111).

b) Stewartnak a javak megszerzésének sajátos módjára, vagyis elsősorban a „kedvelt” gazdasági tevékenységekre vonatkozó elképzeléseit kétségkívül nagy mértékben befolyásolta Judith Okely 1983-ban – az angol vándorcigányokról – megjelent monográfiája. Ő maga meséli el, hogy amikor arra az elhatározásra jutott, hogy Magyarországon és nem az Indiai-óceán valamelyik szigetén fog terepmunkát végezni, nagy segítségére volt, hogy az angol szociálintropológusnő könyve is éppen akkor jelent meg (Stewart 1994a: 30).



Okely (1983: 5) szerint az angol vándorcigányokra a mai napig – az önreprodukáláson és az utazás ideológiáján, valamint a széles körű gazdasági tevékenységen túl – az önellátás előnyben részesítése a jellemző. Éppen ez utóbbi miatt utasítják vissza a bér munkát, miközben saját földdel nem rendelkeznek (1983: 49–65; vö. Acton 1974: 245–270). Ez az a sajátos helyzet, amely az angol társadalom más csoportjaitól megkülönbözteti őket.

A cigányok így ebben a modellben a kapitalista munkaszervezésre adott, azzal szemben megfogalmazott válasz megtestesítői, ahogyan ezt Stewart is mondja, de utóbbi kiegészíti ezt azzal – és ennyiben többet állít Okelynál –, hogy „mivel a munka aktusa lehetővé teszi, hogy a gázsó cigánnyá (*rom cigánnyá*) váljon, és fordítva, ezért a rom ellenáll annak.

Mindenki, aki bizonyos fajta munkát (Okelynál ez például a bér munka) végez, a cigány számára: gázsó. Ahhoz, hogy a cigány cigány maradjon/lehessen, el kell, hogy utasítsa azt a típusú munkát, ami őt is szimbolikusan gázsóvá tenné (Stewart 1994a: 23–24).

Williams (1990a: 164) tudomása szerint Stewart az első olyan cigánykutató, „aki azért fogott hozzá egy közösség tanulmányozásához, hogy egy – kifejezetten – elméleti kérdésre kapjon választ. Abból az – Okelytól származó – antropológiai hipotézisből kiindulva, miszerint a cigány identitás kialakulása és átöröklődése szorosan kötődik a független mesterségek gyakorlásához, Stewart arra keresett választ, hogy mi történik, ha a cigányok akaratlanul is belesodrónak a bér munka világába”.

Ez – ahogy Diósi (1994: 1866) mondja – egyúttal a „ténylegesen létező szocializmus” vizsgálatát is megköveteli, annak a kérdését, hogy „hogyan integrálódott egy marginális népcsoport a »szocialista« gazdaságba, miközben ellenállt a magyar társadalomba való asszimilálódásnak”.

A Magyar Szocialista Munkáspárt cigánypolitikájának tanulsága röviden így foglalható össze: az a „kommunista politika, amely a cigányok mint olcsó munkaerőt szolgáltató réteg reprodukálásnak megszüntetésére irányult, megbukott” (Stewart 1994a: 100).

A magyarországi cigányok ugyanis egyrészt továbbra is olyan „proletárok, akik csak a munkaerejüket tudják áruba bocsátani” (Stewart 1993b: 22; magyarul 1994d: 18), akiket mint szociális réteget a történelmi folyamatok „termelnek újra” (Stewart 1994a: 250).



„Otthon, a Párizson vagy a Kolónián a cigány férfiak büszkék arra, hogy rom cigányok. Megvannak a lovaik, és vasárnap elviszik őket a vásárra, ahol kereskednek velük. Hétfőn azonban visszatérnek a munkahelyükre, ahol a nem cigányok, akik a brigádot, a gyárat vezetik, a béreket fizetik stb., megint túljárnak az eszükön” (Stewart 1994a: 99–100).

Másrészt azonban Stewart írásaiból kiderül, hogy az a megfogalmazás, amely egyszerűen csak segédmunkást, proletarizált szegényréteget lát a harangosiakban, nagyon távol esik attól, ahogyan az érintettek a maguk helyzetét látják (Stewart 1994a: 250). Szerintük ők – ha nem is a pártnak köszönhetően, de igenis – sikeresen ellenálltak a proletarizálódásnak (vö. Kaprow 1982: 421).

A homogenizáló szándék ugyanis a cigányság esetében épp az ellenkező hatást érte el. Például „az úgynevezett szocialista kultúra jegyében finanszírozott klubok, folklórfesztiválok a magyar identitástól eltérő, eddig még a »tudósok« által sem tapasztalt identitást tettek nyilvánvalóvá” (Balogh 1994: 2).

Kétségtől nehéz ezt az ellentmondásos helyzetet megérteni: a proletárok, akik mégsem proletárok, miközben azért részben mégis azok. Nem véletlen, hogy például Formoso (1994: 136) nem tudja elfogadni Stewartnak azt a véleményét, amely szerint a harangosiak – a hetenkénti lókereskedésből következően – a hétvégén rom cigányok, miközben hétközben nem-cigányok. A francia kutató úgy látja, hogy a rom cigányok mindig rom cigányok, még ha némely körülmény más tényezőknél jobban módosítja is értékrendjüket.

Hadd hívjam itt fel a figyelmet azonban például Williamsnek a Párizs külvárosában élő rom cigányok „láthatatlansági stratégiájára” vonatkozó pszichológiai megfigyeléseire (1982a: 322–323), amiről már korábban több fejezetben is írtam. Nála a kelderás férfiak – annak érdekében, hogy elkerüljék az összeütközést saját maguk mint szolgáltatók és a között a sztereotípiá között, amelyet az őket jelölő szó a nem-cigányok számára kifejez – szerepet játszanak. A rom cigányok tehát takargatják igazi személyiségüket a nem-cigányokkal való üzleti kapcsolatokban.

Tanulságos mindezt összevetni Boglár Lajos dél-amerikai példáival „a túlélés mechanizmusához kapcsolódó adaptív értéket illetően”. A karazsa indiánoknak a hagyományostól eltérő módon felöltöztetett – azaz városi eredetű kelmékbe burkolt, ám ezek alatt mégis törzsi jeleket viselő – agyagszobrai bizonyítják, hogy „az identitástudat és alkalmazkodás megfér egymással” (Boglár 1989).

Egy másik írásában (Boglár 1992) pedig arra látunk példát, hogy a brazil guarani indiánok a civilizált környezethez remekül alkalmazkodva hogyan



alakítottak ki egy sajátosan kétarcú kultúrát: egy nappalit, amit leginkább a turistapiacra szánt, technikailag tökéletlen termékek előállítása jellemez, és egy esti-éjszakait, ami alapvetően guarani.

Visszatérve a harangosi rom cigányokra, Stewart (1991: 50) szerint a szocialista társadalomban nekik a független életmódot leginkább a lókereskedelem reprezentálja. Ez számukra egy sajátos – a környező nem-cigányokéval, de különösen a parasztokéval ellentétes – munkamorált jelenít meg.

Ahogy Fél Edit (1993: 66) idézi: „Parasztember a cigányt kevesebb értékűnek tartja magánál azért, mert nem dolgozik, ha pedig keres, elissza”. Az állandóan robotoló parasztról viszont a cigány nyilatkozik megvetéssel (Szuhay 1993: 37).

Stewart több írásában (1990b, 1993a, 1994a: VII. fejezet) is tárgyalja a cigányok munkaetikáját. A harangosi rom cigányok számára is van a munkának egy sajátos éthosza, és ez szorosan kötődik a piacozáshoz, különösen pedig a lóvásárhoz. Ez utóbbi gazdasági tevékenység az, amelynek elemzésével az angol szociálantropológus a legtöbbet foglalkozott (1989b, 1992a, 1994a: V. fejezet, 1994b, 1994c; vö. Diósi 1995: 65).

Ezekből a szövegekből világosan kitetszik a pozíció, amely a résztvevő megfigyelői módszerből ered: a viszonyok relatív volta. Stewart szembesül azzal, hogy a „terep felől” a korábban egyértelműnek hitt közgazdasági kategóriák megkérdőjeleződnek, a piac „eseményei” nem magyarázhatók meg azokkal. Az angol tudós szerint ebben segítségül kell hívnunk a gazdaság antropológiai megközelítését, amely ezeket a gazdasági tevékenységeket (is) kulturális jelenséggént értelmezi (Stewart 1992a: 110).

Nincs sok értelme a magyarázó sémákat környezetükből kiszakítva alkalmazni, mint mondja. „A mi feladatunk inkább az lehet, hogy ezeket a sémákat a saját kontextusukon belül megértsük, és megtegyük azt a képzeletbeli ugrást, amelynek segítségével más emberek kereskedelmi tevékenységét – saját összefüggései szerint – magyarázhatjuk meg” (1992a: 111). Ebben az esetben pedig rögtön nyilvánvalóvá fog válni, hogy a cigányok számára a kereskedelemnek a gazdaságin kívül más funkciója is van (Stewart 1992a: 110).

A javak megszerzéséhez való sajátos viszony a harangosi rom cigányok számára – mint már fentebb említettem, a saját szervezeti felépítés, valamint a közös nyelv és a közös dalok ereje mellett – a fennmaradás egyik legfontosabb forrása (Stewart 1991: 43).



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 (Stewart 1992a: 109).

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” (Stewart 1992a: 102; vö. 1987a).

Eszerint a lókereskedés tekinthető a cigányság szimbolikus érdekérvényesítési eszközének is, ami gazdasági tevékenység formájában járul hozzá ahhoz a küzdelemhez, amelyet egy kulturális csoport saját identitásának fenntartása érdekében folytat.

c) Ami az előbb említett „evészetek és ünnepségek rendszerét” illeti, ehhez kapcsolódik az úgynevezett „mulatságó” bemutatása, amely esemény – fontosságát illetően – Stewart munkásságában (és valószínűleg a rom cigányok életében is) a lóvásár mellett, vagy talán még annál is inkább központi helyen áll. Ez volt a harangosiakról megjelent első antropológiai értekezés (Stewart 1987a; angol változat 1989a; francia változat 1989c) témája is.

A férfiaknak ezt az összejövetelet elemzi az antropológus doktori disszertációjának VI., címadó fejezetében is, szemléletesen bizonyítva a saját nyelv és a saját dalok identitást biztosító szerepét.

„A dalok arra tanítanak, hogy a testvérekkel együtt énekelni a cigányság legsajátabb jegye”, mondja 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 rom cigányok a leginkább »cigányszerűvé«. Amit a dalok mondanak és amit »tesznek«, egy és ugyanaz: így válnak a rom cigányok a »dalban testvérekké«, a »dal gyermekeivé«” (Stewart 1994a: 190).

Az antropológiai elemzés e téren több magyarországi kutatás álláspontját is megerősíti.

Egyrészt azt, hogy létezik egy külön dalcsoport, „amely, annak ellenére, hogy minden kétséget kizáróan hatott rá a magyar zene”, mégis cigánynak tekintendő (Hajdu 1958: 20; Wilkinson 1992: 259; vö. Kovalcsik 1988a). Másrészt



azt, hogy a rom cigány népdalok, „ellentétben az európai folklór kötöttebb, személytelenebb jellegével”, gyakran a közösség által átélt eseményekről vagy a mesélő, illetve énekes egyéni sorsáról, érzelmeiről, életének konkrét eseményeiről „beszélnek” (ld. Kovalcsik 1987: 239; Réger 1993: 198–199). Eléneklésük „alapvetően együttműködésen alapuló – interaktív jellegű – tevékenység”, amit az erős párbeszédes stílus, valamint a beszéd és az ének „kommunikációs modalitásának” közelsége jellemez (Réger 1993: 199).

d) Stewart (1994a: 191) a harangosiak mibenlétét elsősorban az őket körülvevő, nem-cigány kulturális csoportokkal való kapcsolatában, „egy dinamikus társadalmi rendszeren belül” értelmezi.

A rom 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 egyformán „cigány” névvel illet Magyarországon minden beás, oláh, magyar, valamint szintó cigányt.

Minden esetben így jön létre „mi” és a „többiek” között az a szimbolikus határvonal, amely nélkülözhetetlen az azonosságtudat kialakulásához (Krockow 1990: 65). A szimbolizáció pedig, mivel új valóságanalízis, ezért mindig új formagészt teremt (Bacsó 1989: 238), ami a társadalmi folyamatok aktív erejeként hat (Ortner 1988: 28).

A rom cigány közösség identifikációja és reprezentációja tehát olyan állandó folyamatként is értelmezhető, amelyben a szimbólumok – Firth (1983: 189–190) szavaival élve – „a kifejezés, a kommunikáció, a tudás és az ellenőrzés eszközei”-ként működnek.

Alapvető kérdés az, hogy milyen az a másik kultúra, amellyel szemben megfogalmazódik a rom cigányságnak az az ellentétes morális rendje, amely átfogja „a mindennapi élet egész terrénumát” (Hofer 1992: 43).

A Michael Stewart által vizsgált korszakban a „cigány” a „paraszt”-tal, illetve a mezőgazdasági és ipari munkással szemben fogalmazódott meg. Sőt, talán megkockáztatható, hogy hazánkban a rom cigány kultúra elsősorban a „paraszt morál” pandanja [párdarabja] volt. Egyrészt a cigányok minden gázsót parasztnak tartottak (Stewart 1994a: 192; vö. Szuhay 1993: 42). Másrészt a már félig az



iparban dolgozók számára is fontos volt még az egykori paraszti etika számos eleme (Bell 1983: 160–164), és – ahogyan Jávor Kata (1983: 300) mondja – megpróbálták újratertemteni a paraszti életmód bizonyos jegyeit.

B. Irányi Lujza (1976: 5) írja, hogy jóllehet a parasztság egységes világképe lényegében már a század elején bomlásnak indult, ennek ellenére a maguk alakította életszabályokhoz továbbra is ragaszkodtak.

„Ismerünk olyan esetet, hogy az agrárértelmiségi azért kénytelen sertést tartani, hogy a kóstolókat viszonzni tudja, sőt az is előfordul, hogy az iparba eljáró dolgozó azért vásárol hizlaltan sertést, hogy disznótoros megvendégelései és a kóstolók viszonzására vonatkozó költségeinek eleget tudjon tenni”, írja Tagányi (1982: 354).

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 (Bell 1984: 170; Fél – Hofer 1969: 274; Stewart 1991: 50) – amit az apjától örökölt földön végez –, addig a cigányt a vásárolás vagy a hulladékgyűjtés teszi cigánnyá (Stewart 1994a: 25).

Úgy gondolhatnánk, hogy ez utóbbi tevékenységük az, ami miatt olyan sokan a cigányokat bűdösnek, piszkosnak, vagy éppen tetvesnek tartják. Valójában ezek a vélekedések egy szélesebb európai népi hagyománynak a részei (vö. Piasere 1991a: 183). Az 1.1. fejezetben már idéztem Donald Kenrick és Grattan Puxon könyvét (1972: 39), ami rámutat arra, hogy a betegséget terjesztő cigány képe mennyire elterjedt negatív előítélet a többségi nem-cigányok körében (vö. Piasere 1991a: 183). Bernard Streck például még 1981-ben is járvánnyal és közegészségügyi okokkal indokolja a rom cigányok és szintók kiirtását Auschwitz-Birkenauban (Milton 1992: 1; magyar fordításából [1994: 12] kimaradt a helységnev).

Szintén az 1.1. fejezetben (*A „piszkos” cigány példája*) már említettem, hogy Magyarországon az 1980-as évek közepéig gyakorlatban volt a cigányok – KÖJÁL által történő – megalázó és szégyenteljes „kimosdatása”. A kosz és a tetű hazánkban mind a mai napig a legtöbb nem-cigány számára érzelmi kérdés. „Azt a biológiai tény, hogy a tetvek okozta járványok ciklikusan ismétlődnek, és teljesen függetlenek olyan emberi tényezőktől, mint a tisztaság, még a tanács egészségügyi osztálya is figyelmen kívül hagyta”. Ezért követte úgymond a „fürdetést” a „tetvetlenítés” – mintegy a szimbolikus kollektív megalázás betetőzéseként.

Nemcsak csoportérdekek ellentétéről van itt szó, hanem arról, hogy világok harcolnak világgal (Mannheim 1982: 275). És az ilyen „ütközetek” kulturális



antropológiai vizsgálatok sohasem szabad megfedkezünk a szimbolikus kijelentések hatalmáról (a szimbólumok hatalmát jól érzékelteti pl. Boglár 1978: 18; vagy pl. Lévi-Strauss 1979b).

A rom cigányok és a nem-cigányok közötti szimbolikus határok fenntartásában a tisztasággal kapcsolatos szokásoknak és tiltásoknak legalább akkora szerepük van, mint a munkáról kialakított, eltérő felfogásnak. Ezt tárgyalja Stewart doktori disszertációjának harmadik részében, „A romnyiban lakozó gázsi” című fejezetben.

A rom cigányok tisztaságra vonatkozó elképzeléseinek elemzésekor az angol szociálintropológus kifejezetten Judith Okely és Anne Sutherland monográfiáira támaszkodott.

Stewart részletesen bemutatja azokat a „tisztasági elemeket”, a viseletre és viselkedésre vonatkozó előírásokat, amelyek a harangosiak mindennapjait rendkívüli módon, mondhatni már-már rituálisan megszabják (vö. Kovalcsik 1995).

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 a rom cigányok felől nézve minden gázsi legalább annyira tekinthető piszkosnak, mint amennyire a nem-cigányok számára a rom cigányok. 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*) a gázsi háza, mondja egy cigány (Stewart 1994a: 210).

Stewart saját tévedésével ábrázolja, milyen nehéz ennek – a nem-cigányok által piszkosnak tekintett – népcsoportnak a tisztasági törvényeit egy nem-cigánynak elsajátítani, még akkor is, ha az illető a lényegüket már jól megértette.



„Borzasztó hibát követtem el [...] Egy délután egy cigány asszonynak 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, döbbsen kapta ki a kancsót a kezemből, majd előhozta a ruhamosásra szolgáló lavórt az ágy alól” (Stewart 1994a: 210).

Stewartnak az előbbihez hasonló, megszegyenítő élménye ahhoz a reggelhez fűződik, amikor másik városba való rom cigányok látogatták meg őket váratlanul.

„Épp a mosdást fejeztem be, és egy szappant a tűzhely szélén hagytam gondatlanul. Miután a vendégek [...] eltávoztak, »apám«, 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” (Stewart 1994a: 212).

A cigány és a nem-cigány közösség kulturális különbségét Stewart (1994a: 244) – ahogyan erre már *Az „élősködő” cigány példája* című fejezetben (ld. 1.2.) is utaltam – két eltérő, a „paraszthoz” és a „cigányhoz” társított etika konfrontációjával magyarázza. Stewart értelmezésében mindkét világ egy nagyobb rendszer része, vagyis „alternatív feleletek arra a világra”, amely mindkét kulturális csoport számára – bizonyos értelemben – ugyanaz (1994a: 25).

Az angol kutató vitathatatlanul kiemelkedő érdeme az, hogy Közép- és Kelet-Európában elsőként mutatja meg, hogy egy cigány közösség a maga kultúrájával éppen úgy ellenállt a szocialista állam életvilágba történő behatolásának, mint a parasztság (ld. erről pl. Rév 1987: 344), noha annál jóval kiszolgáltatottabb helyzetben volt.

Williams (1990a: 164) írja Stewartról (doktori értekezéséről, de én az egész munkásságára jellemzőnek tartom), hogy nála a harangosi rom cigányok éppen azért rom cigányok, mert kultúrájukat a történelmi folyamatok jellegzetes hatásai érték. A harangosi rom 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 társadalom, amelyben éltek és élnek, többször is meg-, illetve újjászerveződött: a feudalizmustól – a kapitalizmuson át – a szocializmusig.

Írásaiban Stewart megmutatja, miként öröklődött és öröklődik át a cigány identitás a más társadalmi csoportokkal – a parasztokkal, illetve a munkásokkal – való szembenállással (a történelmi változásoknak alávetett rendszereken belül).



Az angol szociálantropológus úgy véli, hogy „az egzotikus eredet önmagában még nem ad magyarázatot a cigányság fennmaradására. Az alkalmazkodást hangsúlyozó elemzés ugyancsak elégtelennek tűnik”. Ugyanakkor ez a „cigány hagyomány” tömjénezését elutasító és határozottan a társadalmi és történeti meghatározókat hangsúlyozó szemlélet, amilyen Stewarté is, „nyújtotta számunkra [...] egy cigány csoport önreprodukciós folyamatainak legrészletesebb és legsokrétűbb elemzését, miközben nem hagyta figyelmen kívül a rom cigányok életének legkisebb »idiomatikus« (jellegzetesen helyi) vonását sem” (Williams 1990a: 164).

7. fejezet



ÖSSZEFOGLALÁS

1977 decemberében az *Association des Études Tsiganes* Párizsban egy kétnapos nemzetközi összejövetelt szervezett, amelynek fő kérdése a cigány kutatások helyzete volt (elsősorban Franciaországban, de más országokban is). A rendezvényen körülbelül 150 fő vett részt, 15 különböző országból (Lerch 1980a: 3). Itt az angol szociológus, Thomas Acton alapvető kérdést vetett fel (Lerch 1980b: 2), amikor a cigánykutatást folytató társadalomtudományokkal kapcsolatban (és így a kulturális antropológiával kapcsolatban is) megfogalmazta azt az állítást, hogy azokat egészen az 1970-es évek második harmadáig a „ciganolorizmus” (*Gypsyolorism*), és nem a „ciganológia” (*Gypsilogism*) uralta. A „ciganolorizmus” – ahogy Acton (1981) tekinti – a 19. századi Nyugat-Európában az orientalista ideológia kinövészeként jött létre, és a „tradicionalizmussal” állítható párhuzamba. Az angol szociológus „ciganoloristának” tekinti mindazokat, akik nem képesek másként látni és leírni a cigányokat, csakis romantikus dicsfénytől övezve (Williams 1988b: 58).

Acton (1979: 235–236) úgy látja, hogy a „folkloristák” – Cohn (1973), Gropper (1975), de még Sutherland (1975b) is! – ahelyett, hogy a cigány kultúra valódi tudósai lettek volna, csak „árkádiai hangulatú piktúrákat” festettek a „táborozó cigányokról” (Acton 1979: 236). Amiért Acton az amerikai etnográfusokat is elmarasztalta, annak, szándéka szerint, az volt az oka, hogy azok a cigányokról egy olyan – fenyegetettség alatt élő – „tradicionalis” társadalom képét konstruálták meg, ahogy azt a rezervátumokban élő indiánok esetében is tették. Szerinte a „tradicionalis” fogalma nem alkalmas egyetlen cigány társadalom leírására sem, mivel annak éppen rendkívüli alkalmazkodó képessége, rugalmassága az egyik legjellemzőbb vonása. Sőt, amikor ezt a szót használjuk, akkor éppenhogy azt nem vesszük figyelembe, hogy minden cigány csoportot öntörvényű kultúrának kell tekintenünk.



Amikor Acton az 1977-es értékelését (itt 1979) írta, egyrészt még nem olvasta a Salo házaspár kanadai kelderásokról szóló művét (Salo – Salo 1977), másrészt bírálata nem vonatkozik az amerikai nyelvészeti munkákra sem (Acton 1980: 2). Az 1980-as években pedig már egyre gyakrabban születnek „ciganológiai” alkotások is.

Ha kifejezetten az antropológiai cigánykutatásokat tesszük vizsgálat tárgyává, akkor – ahogyan azt már több, korábbi fejezetben is említettem – egy újabb kettősség, két, egymásnak látszólag ellentmondó megközelítés kifejlődésének lehetünk a szemtanúi. Ez egyrészt az ún. centrifugális/centripetális szembenállás, másrészt az ún. állandósági/alkalmassági ellentét (kifejtésüket ld. előbb).

Úgy tűnhet, hogy ez a fajta szembenállás az ún. „peripatetikus közösségek” elmélete kapcsán kialakított elképzelések alapján érzékelhető. Ennek definícióját is megadtam már fentebb (ld. az Aparna Raóról szóló részt).

A peripatetikus közösségek kliensektől kliensekig tartó vándorlásuk során különböző javakat és szolgáltatásokat nyújtanak azért az élelemért cserébe, amit maguk nem tudnának megtermelni. Számukra ez jelenti a legalapvetőbb gazdasági kapcsolatot, noha néhány járulékos tevékenység szintén hozzájárulhat a fennmaradásukhoz. A peripatetikus társadalmak függnek az ún. klienstársadalmaktól, mind politikai, mind gazdasági szempontból. Mobilitásuk is a kliensek jelentősége, illetve a megrendelés nagysága szerint alakul. Minél kisebb a megrendelések gyakorisága, annál nagyobb a mobilitás (Reyniers 1986: 9). Ebből pedig egy olyan életstratégia következik, amely az egy adott területre eső létszámuk korlátozását jelenti. „Vagyis [...] csak úgy tudnak megélni, ha a számuk egy adott körzetben nem lép túl egy bizonyos határt”, írja Havas (1994: 162) Françoise Cozannet-ra (1973) utalva (vö. Piasere 1992b).

Korábban már utaltam arra, hogy ebben a fajta értelmezési keretben a centrifugális irányzat képviselői számára milyen nagy jelentőséggel bír az általánosításra, az általános érvényűségekre való törekvés. Mint ahogyan arra is, hogy ezzel szemben a centripetális irányzathoz sorolható szerzők (pl. Okely 1983; Williams 1984a; Piasere 1985a; Stewart 1994a) elsősorban az egyes közösségek egyediségére összpontosítanak (Piasere 1991e: 12). Jóllehet az utóbbi irányultságú vizsgálódások még nem hoztak létre újabb elméleteket, komolyan megkérdőjelezték az antropológia egyes, megkövesedettnek tartott elgondolásait (Piasere 1991e: 13).



Okely például vitathatónak tartja a „kultúraátvétel” fogalmát, mivel szerinte a cigányok az őket körülvevő, úgymond meghatározó kultúrától, társadalmi formától függetlenül léteztek már valamikor korábban is (Okely 1983: 32).

Angol cigányok körében végzett kutatásai nyomán arra a következtetésre jutott, hogy a cigányok ősei valószínűleg olyan nem-cigányok, akik a reneszánsz idején váltak az angol társadalom kitzsítottjaivá (Williams 1987c: 22). Ez azért bír fontos antropológiai jelentéssel, mert hatalom nélküli csoportokat ruház fel az ellenállás hatalmával, amelyre ők egy sajátos világkép felépítése révén tettek szert. Az angol antropológusnő álláspontja szerint ezen világkép alkotóelemeinek eredetét nem a térben és időben távoli, egzotikus Indiában, vagy más, ehhez hasonló helyen kell keresnünk, hanem a helyi társadalomban, amelyből ezek a tulajdonságok kiválasztódtak, hogy azután e csoportok, gyakran a jelentés teljes megfordításával újraértelmezzék őket (Piasere 1995a: 20).

Williams egy rokoni csoport összetételét vizsgálva jut el oda, hogy kétségbe vonja magára a nemzetségre vonatkozó elméletet. A francia kutató vitába száll azzal, amit Philippe Lemaire de Marne (1966) és Jean-Pierre Liégeois (1976) a párizsi kelderásokról megfogalmaztak, hogy tudniillik azok egy szétaprózódott társadalom képviselői lennének. Felépítettségük sajátosságát nemcsak az endogámia (a nemzetségen vagy csoporton belüli házasság kötelezettsége), hanem például a vica is biztosítja. Williams definíciójában a vicák általában nem olyan csoportok, amelynek tagjait a közös ősöktől való származás vér szerinti rokonsága tart össze, hanem azok legtöbbször olyan egyénekből állnak, akiket házastársi kapcsolat köt egymáshoz (Piasere 1983b: 43). Szerinte egyrészt el kell vetnünk a ‚vica = család’ megfeleltetést, mivel a vicák nem szigorúan genealógiai (származás szerinti) szabályszerűségek alapján különülnek el. Másrészt azt állítja, hogy egyáltalán nem az a fontos, hogy ki volt és mit csinált az az ember, akiről a vica a nevét kapta: az elnevezésnek csupán az a szerepe, hogy megjelölje, megkülönböztesse és elhelyezze az egyes csoportokat a kapcsolatok bonyolult hálózatában (Piasere 1983b: 42).

Piasere 1985-ös (1985a) koncepciójában a másokkal (nem-cigányokkal, más-cigányokkal) kialakított kapcsolat meghatározza a cigány csoport szervezetét, ami modellálja a másokhoz való viszonyt. Ennek értelmében az olasz antropológus *Mare Romájának* a témája – mondja Williams (1987c: 19–20) – nem az, amit meglehetősen laposan a cigányok világképének mondhatnánk, inkább a világról kialakított koncepciójuk. Megtartva a koncepció kettős jelentését:



a világra vonatkozó elgondolásokat és a világrahozás fizikai aktusát. Éppen ezért juthatunk el oda, hogy gondolatmenete arra késztet bennünket például, hogy elvessük a vándor/letelepült ellentét sztereotípiáját (vö. Formoso 1986b: 150, 1994: 134–135; Karpati 1987: 44).

Piasere felfogása szerint a lényeg máshol keresendő: a tevékenységi kör megválasztásában és az idő bizonyos fajta beosztásában, amely éppen olyan jól összeegyeztethető a vándorlással (és annak különböző formáival), mint a letelepedés (és annak különböző formái) (Williams 1987c: 21).

Stewart az etnikai identitásnak azt a teóriáját vonja kétségbe, amelyet Fredrik Barth az – általa szerkesztett – *Ethnic Groups and Boundaries* című kötet (1969b) bevezető esszéjében (1969a) fejtett ki.

Barth-nak az etnikai csoportok kölcsönhatásaira vonatkozó munkássága számos cigánykutató elképzeléseire hatással volt. A csoportthatárok fenntartásának (*boundaries maintance*) koncepciója vezetett például oda, hogy Sutherland (ld. 1975b: 255–287), Okely (ld. 1983: 77–104, 206–212) és más ciganológusok (mint pl. Silverman 1981b) nagyon meggyőzően úgy mutatták be a cigányok tisztaságra vonatkozó elképzeléseit (*pollution beliefs*), mint ami korlátozza a cigány és nem-cigány társadalom közti interakciót, és így a cigány identitás képes érintetlenül és elkülönülve továbbra is fennmaradni (Stewart 1995: 316).

Stewart azonban az újabb antropológiai munkák (pl. Bloch 1988; Danforth 1982; Cannell 1990) alapján azt állítja, hogy amint azok arra engednek következtetni, hogy a „személyiség” európai koncepciói sokkal kultúrafüggőbbek, mint ahogy eddig gondoltuk volna, éppenúgy ilyen Barth „etnikum” kategóriája is. Ez utóbbi ugyanis nem más, mint annak az európai „nép” (*folk*) kategória „feljavítása”, amelyet mi többé-kevésbé elsődlegesnek, identitásunk választhatatlan aspektusaként képzelünk el, hangsúlyozva a kulturális hátteret és az ősi eredetet (Stewart 1995: 318–319). A magyarországi rom cigányok azonban identitásukat egy másik társadalmi osztállyal, a paraszttal szemben építik fel: hogyan is lehetne akkor őket ebbe az „etnikai” kategóriába sorolni? Egyértelmű, hogy azok a kategóriák, amelyekre a világot mi felosztjuk, számukra nem jelentenek semmit sem (Piasere 1995a: 24), vagyis az nem lesz érvényes rájuk.

A cigány antropológia két irányzata – vagyis a centrifugális és a centripetális – általánosságban véve úgy tűnik, hogy keresztezi egymást. Egyrészt mindkét próbálkozásról elmondható, hogy érdeklődően, szakmai együttműködéssel követik egymás munkáját. Másrészt egységesek abban, hogy nem hagyják ki



a történelmet mint tanulmányaik háttérét: a cigányoknak nevezett népcsoportokat mindig egy szélesebb kitekintésű történelmi-politikai kereten belül helyezik el (Piasere 1991e: 13).

Mindazonáltal a cigányság kulturális antropológiája (az utóbb bemutatott két irányzat) a cigányságnak nem pusztán két különböző arca. A cigányság kulturális antropológiája: többféle látásmódok együttese. Bizonyos tekintetben ez olyan sokféleséget is jelenthet, hogy már-már szinte bármiféle rendszerezési kísérlet a sematikusság veszélyét hordozza magában. Ugyanakkor, más perspektívából nézve a dolgot, úgy tűnhet, hogy ez a megközelítés, még a két (vagy akár több) irányzat ellenére is: csak egyetlen arculat.

Késznek kell mutatkoznunk bármikor arra, hogy nézeteinket újra és újra felülvizsgáljuk (vö. Szummer 1992: 460; Williams 1989a: 26), még akkor is, ha ez a rövid vázlat egy sajátos – de semmiképpen sem egyedül lehetséges – rendet állított is fel a cigánykutatások vonatkozásában.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- ABAJO ALCALDE, JOSÉ EUGENIO (1997): *La escolarización de los niños gitanos: el desconcierto de los mensajes doble-vinculares y la apuesta por los vínculos sociales y afectivos*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid.
- ABRUZZI, WILLIAMS S. (1982): Ecological Theory and Ethnic Differentiation among Human Populations. *Current Anthropology* 23 (1): 13–35. <https://doi.org/10.1086/202777>
- ACHIM, VIOREL (2001): *Cigányok a román történelemben*. Osiris, Budapest.
- ACHIM, VIOREL (2016): La déportation des Roms en Transnistrie, les données principales. *Études Tsiganes* (56–57): 66–89. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0066>
- ACTON, THOMAS A. é.n. Recenzió az Aparna Rao által szerkesztett „*The Other Nomads*” című kötetéről (1987). Kézirat (angolul).
- ACTON, THOMAS A. (1974): *Gypsy Politics and Social Change. The Development of Ethnic Ideology and Pressure Politics among British Gypsies from Victorian Reformism to Romany Nationalism*. Routledge & Kegan Paul, London/Boston.
- ACTON, THOMAS A. (1978): Réussite littéraire et insuccès politique. *Hommes et Migrations* (124): 21–31. (angol változat: 1979)
- ACTON, THOMAS A. (1979): Academic Success and Political Failure: A Review of Modern Social Science Writing in English on Gypsies. *Ethnic and Racial Studies* 2 (2): 231–241. <https://doi.org/10.1080/01419870.1979.9993265>
- ACTON, THOMAS A. (1980): Gypsy Studies in North America. *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 3 (3): 2.
- ACTON, THOMAS A. (1981): Gypsylorism in the Far East. *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 4 (1): 2, 6.
- ACTON, THOMAS A. (1989): Oppositions théoriques: images de soi et réalité d'autrui. In Williams 1989b: 87–97.
- ACTON, THOMAS A. (1994): Egység a különbözőségben. In Bódi 1994: 89–98.
- ACTON, THOMAS A. (1997): Mediterranean Religions and Romani People. *Journal of Mediterranean Studies* 7 (1): 37–51.



- ADAMS, BARBARA – JUDITH OKELY – DAVID MORGAN – DAVID SMITH (1975): *Gypsies and Government Policy in England*. Heinemann, London.
- ALEX, GABRIELE (2005): Integration – eine zweiseitige Angelegenheit. In *Tauber* 2005: 208–217.
- ANDORKA RUDOLF (1997): *Bevezetés a szociológiába*. Osiris. Budapest.
- ARENDT, HANNA (1995): *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Osiris/Readers International, Budapest.
- ARNOLD, HERMANN (1958): *Vaganten, Komödianten, Fieranten und Briganten*. Thieme, Stuttgart.
- ASSÉO, HENRIETTE (2016): Politique de la race et expansionnisme nazi. *Études Tsiganes* (56–57): 10–27. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0010>
- ATKINSON, RITA L. – RICHARD C. ATKINSON – EDWARD E. SMITH – DARYL J. BEM (1994): *Pszichológia*. Osiris-Századvég, Budapest.
- AYASS, WOLFGANG – REIMAR GILSENBACH – URSULA KÖRBER – KLAUS SCHERER – PATRICK WAGNER – MATHIAS WINTER (1988): *Feinderklärung und Prävention: Kriminalbiologie, Zigeunerforschung und Asozialenpolitik*. Rotbuch, Berlin.
- B. IRÁNYI LUJZA. (1976): A szokások változása Mónosokoron. In *Folklór archívum* 5. Szerk. Hoppál Mihály, pp. 5–62. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest.
- BACSÓ BÉLA (1989): „A válasz metafizikája” (Zalai Béla filozófiájáról). In *Uő: A megértés művészete – a művészet megértése*. Magvető, Budapest. 219–244.
- BAHRO, RUDOLF (1977): *Die Alternative. Zur Kritik des Real existierenden Sozialismus*. Europäische Verlagsanstalt, Köln/Frankfurt am Main.
- BALOGH ATTILA (1994): Elköszöntő. Szokványtalan pályázat egy cigány, de mégis avantgárd, kisebbségsszellemű művészeti és közérzeti folyóirat létrehozása érdekében. *Cigányfűró* 1 (1): 2–5.
- BARBER, BERNARD (1972): Acculturation and Messianic Movements. In *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Harmadik kiadás. Szerk. William A. Lessa – Evon Z. Vogt. Harper and Row, New York. 512–515.
- BARFIELD, THOMAS, SZERK. (1997): *The Dictionary of Anthropology*. Blackwell. Oxford.
- BARI, KÁROLY (2001): *Mennyország csillaga*. Magánkiadás.
- BARNARD, ALAN – ANTHONY GOOD (1984): *Research Practices in the Study of Kinship*. Academic Press, London.
- BARNOUW, VICTOR (1963): *Culture and Personality*. Dorsey Press, Homewood, Illinois.



- BARONTINI, MICHELE (2001): Introduzione. In *Caccini* 2001: 3–6.
- BARRE, WESTON (1971): Materials for a History of Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay. *Current Anthropology* 12 (1): 3–27. <https://doi.org/10.1086/201167>
- BARTH, FREDRIK (1955): The Social Organization of a Pariah Group in Norway. *Norveg* 5: 125–144. (újraközölve: 1975).
- BARTH, FREDRIK (1956): Ecological Relations among Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. *American Anthropologist* 58: 1079–1089. <https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.6.02a00080>
- BARTH, FREDRIK (1969a): Introduction. In *Barth* 1969b: 9–38.
- BARTH, FREDRIK (1975): The Social Organization of a Pariah Group in Norway. In *Rehfishch* 1975: 285–299. (Barth 1955 újraközlése).
- BARTH, FREDRIK, SZERK. (1969b): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Little, Brown and Company, Boston.
- BARTHELEMY, ANDRÉ (1992): *Cigányország útjain*. Lámpás, Abaliget.
- BASHAM, RICHARD – DAVID DEGROOT (1977): Current Approaches to the Anthropology of Urban and Complex Societies. *American Anthropologist* 79 (2): 414–440. <https://doi.org/10.1525/aa.1977.79.2.02a00130>
- BATAILLE, GEORGES (1970): L'abjection et les formes misérables. In Uő: *Œuvres complètes*, 2. kötet. Gallimard, Párizs. 217–221. (eredeti megjelenés: 1934)
- BAUDRILLARD, JEAN (1994): Az orgia után. *Liget* 7 (1): 44–59.
- BÁRSONY JÁNOS (2024): *Samudaripen. Romák sorsa a holokauszt idején* 3. Corvina/Romano Instituto – Cigányságkutató Intézet, Budapest.
- BÁRSONY JÁNOS – DARÓCZI ÁGNES, SZERK. (2004): *Pharrajimos. Romák sorsa a holokauszt idején*. L'Harmattan, Budapest.
- BÁRSONY JÁNOS – DARÓCZI ÁGNES. (2015): *Kali trash, pharrajimos, samudaripen. Fekete félelem, szétvágtatás, legyilkolás. Romák sorsa a Holokauszt idején Magyarországon* 2. Romano Instituto – Cigányságkutató Intézet, Budapest.
- BECELLONI, ORSETTA (1998): Des vanniers devenus brocanteurs au pays des grands crus. *Études Tsiganes* (2): 29–45.
- BELL, PETER D. (1983): Social Perception in a Contemporary Hungarian Rural Community. In *Hollos – Maday* 1983: 145–180.
- BELL, PETER D. (1984): *Peasants in Socialist Transition. Life in a Collectivized Hungarian Village*. University of California Press, Berkeley.
- BENEDICT, RUTH (1932): Configurations of Culture in North America. *American Anthropologist* 34: 1–27. <https://doi.org/10.1525/aa.1932.34.1.02a00020>



- BENEDICT, RUTH (1934): *Patterns of Culture*. Mentor, New York.
- BENNETT, LINDA A., SZERK. (1992): *Encyclopedia of World Cultures. Vol. 4. Europe*. G. K. Hall and Co, Boston, Massachusetts.
- BENSA, ALBAN (1993): Recenzió Patrick Williams „Nous, on n'en parle pas” című könyvéről. *Ethnies*, 8 (15): 156.
- BERLAND, JOSEPH C. (1982): *No Five Fingers Are Alike. Cognitive Amplifiers in Social Context*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London.
- BERLAND, JOSEPH C. (1992): *Qualandar*. In *Encyclopedia of World Cultures. Vol. 3. South Asia*. Szerk. Paul Hockings, G. K. Hall and Co., Boston, Massachusetts. 245–248.
- BERLAND, JOSEPH C. – MATT T. SALO, SZERK. (1986b): Peripatetic Peoples. *Nomadic Peoples* (21–22).
- BERNARDI, BERNARDO (1990): An Anthropological Odyssey. *Annual Review of Anthropology* 19: 1–15. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000245>
- BERNÁTH GÁBOR, SZERK. (2002): *Kényszermosdatások a cigánytelepeken (1940–1985)*. Roma Sajtóközpont, Budapest.
- BERNÁTH GÁBOR – BRASSÓI VIVIEN – ORSÓS JULIANNA (2015): *Ha szaladok, agyonlőnek, ha megállok, agyonvernek*. Közép- és Kelet-európai Történelem és Társadalom Kutatásáért Közalapítvány, Budapest.
- BEYNON, ERDMANN DOANE (1936): The Gypsy in a Non-Gypsy Economy. *American Journal of Sociology* 42 (3): 358–370. <https://doi.org/10.1086/217433>
- BLOCH, MAURICE. (1988): Death and the Concept of the Person. In *On the Meaning of Death*. Szerk. Sven Cederroth – Claes Corlin – Jan Lindström. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala.
- BLOCH, MAURICE (1997): Foreword. In Michael Stewart: *The Time of the Gypsies*. Boulder, Westview Press, Colorado. xiii–xv.
- BOCK, PHILIP K. (1988): *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*. W. H. Freeman and Company, New York.
- BODROGI TIBOR (1961): Gyarmatosítás és messianizmus. Vallási mozgalmak Melánéziában. *Világosság* 2 (2): 26–31.
- BODROGI TIBOR (1962): *Társadalmak születése*. Gondolat, Budapest.
- BODROGI TIBOR (1987): Morgantól Godelier-ig: a rokonság kutatása. In *Népi kultúra – népi társadalom XIV*. Szerk. Kósa László. Akadémiai, Budapest. 7–48.
- BOGLÁR LAJOS. (1978): *Wahari. Az őserdei kultúra*. Gondolat, Budapest.



- BOGLÁR LAJOS (1988): Die Kunst der Urwälder oder der Urwald der Künste. In *Die Mythen sehen (Bilder und Zeichen von Amazonas)*. 14. kötet. Szerk. Mark Münzel. Museum für Völkerkunde, Frankfurt. 151–171.
- BOGLÁR LAJOS (1989): Bőrben az igazság! Az adaptáció művészete. In *Sub Minervae Nationis Praesidio*. ELTE Művészettörténeti Tanszék, Budapest. 7–8.
- BOGLÁR LAJOS (1990): Mítosz és kultúra – két indián példa. In *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. Szerk. Ecsedy Csaba – Ferenczy Mária. MTA Orientalisztikai Munkaközössége, Budapest. 214–221.
- BOGLÁR LAJOS (1992): A túlélés mechanizmusához: adaptív értékek. *Szimbiózis* 1 (1): 26–28. ELTE BTK Kulturális Antropológia, Budapest.
- BOGLÁR LAJOS (1996): A világ népei: etno-kulturális típusok. In *Szöveggyűjtemény I. A világ népei. Középiskolai kísérleti tantárgy tanításához*. Szerk. Boglár Lajos – Kézdy Nagy Géza – Kopcsik István. Kolumbusz Kristóf Humángimnázium és Oktatási Központ, Etyek. 3–25.
- BOHANNAN, PAUL – MARK GLAZER, SZERK. (1997): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest.
- BOLLIG, MICHAEL (2009): Orbuary for Aparna Rao (1950–2005). *Nomadic Peoples* 13 (1): 1–9. <https://doi.org/10.3167/np.2009.130101>
- BORDIGONI, MARC (1998): Gitans et saisons en Calavon. *Études Tsiganes* (2): 47–71.
- BORSOS BALÁZS (1994): Roy Rappaport és a kulturális ökológia. *Liget* 7 (6): 77–85.
- BOURDIEU, PIERRE (1985): Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának kritikai elemzéséhez. *Szociológiai Figyelő* 1 (1): 7–22.
- BOURDIEU, PIERRE (1990): *The Logic of Practice*. Polity Press/Basil Blackwell, Oxford. <https://doi.org/10.1515/9781503621749>
- BÓDI ZSUZSANNA, SZERK. (1994): *Cigány néprajzi tanulmányok 2*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest.
- BÓDI ZSUZSANNA, SZERK. (2000): *Soha többé... Visszaemlékezések a holokausztra*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest.
- BRAVI, LUCA (2002): *Altre tracce sul sentiero per Auschwitz. Il genocidio dei Rom sotto il Terzo Reich*. CISU, Róma.
- BRAVI, LUCA (2007): *Rom a non-zingari. Vicende storiche e pratiche rieducative sotto la dittatura fascista*. CISU, Róma.
- BURLEIGH, MICHAEL (1994): *Death and Deliverance. 'Euthanasia' in Germany c. 1900–1945*. Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1080/03612759.1995.9949199>



- CACCINI, SIGISMONDO (2001): *La lingua degli Shinte rosengre e altri scritti*. Szerk. Michele Barontini – Leonardo Piasere. CISU, Róma.
- CAMPIGOTTO, A. (1987): I bandi bolognesi contro gli Zingari (sec. XVI-XVII). *Lacio Drom* (2): 2–27.
- CANNELL, FENELLA (1990): Concepts of Parenthood: The Warnock Report, the Gillick Debate, and Modern Myths. *American Ethnologist* 17 (4): 667–686. <https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.4.02a00040>
- CARDONA, GIORGIO R. (1985): *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*. Laterza, Róma/Bari.
- CARVER, CHARLES S. – MICHAEL F. SCHEIER (1998): *Személyiségpszichológia*. Osiris. Budapest.
- CAULKINS, DOUGLAS (1977): Recenzió Gropper 1975-ös „Gypsies in the City” c. könyvéről (1975). *Urban Life* 6 (2): 243–244. <https://doi.org/10.1177/089124167700600207>
- CHARLEMAGNE, JACQUELINE (1979): Recenzió Matt T. Salo „Gypsy Ethnicity: Implications of Native Categories and Interaction for Ethnic Classification” c. tanulmányáról (1979). *Études Tsiganes* 25 (2–3): 56.
- CHARLEMAGNE, JACQUELINE (1981): Recenzió Judith Okely „Gypsy Women: Models in Conflict” c. tanulmányáról (1975). *Études Tsiganes* 27 (2): 42–43.
- CHARLEMAGNE, JACQUELINE (1982a): Recenzió Alain Reyniers és François Gilain „Tsiganes de Belgique – Tsiganes du monde” c. tanulmányáról (1979). *Études Tsiganes* 28 (1): 37–38.
- CHARLEMAGNE, JACQUELINE (1982b): Recenzió a Matt T. Salo által szerkesztett „The American Kalderash: Gypsies in the New World” című kötetéről (1981). *Études Tsiganes* 28 (1): 40–41.
- CHOJAK, MICHAL (2016): Fusillades de victimes Roms: au cœur d’une enquête de Yahad - In Unum en Petite-Pologne. *Études Tsiganes* (56–57): 216–233. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0216>
- CHOLI DARÓCZI JÓZSEF (1994): Tavaszünnep. *Phralipe* 5 (7): 10–11.
- CHOLI DARÓCZI JÓZSEF – FEYÉR LEVENTE (1984): *Romano – ungriko cino alavari. Cigány – magyar kisszótár*. Tudományos Ismeretterjesztő Társulat. Budapest.
- CIRESE, ALBERTO M. (1978): A scuola dai logici o a scuola dallo stregone? Proposta di un sistema di notazione logica e calcolo (NLC) delle relazioni di parentela. *L’Uomo* (2): 43–111.
- COHN, WERNER (1969): Some Comparisons between Gypsy (North American Rom) and American English Kinship Terms. *American Anthropologist* 71: 476–482. <https://doi.org/10.1525/aa.1969.71.3.02a00070>



- COHN, WERNER (1972): Mariage chez les Rom nord-américains: quelques conséquences du ‚prix de la mariée’. *Études Tsiganes* 18 (2–3): 3–11.
- COHN, WERNER (1973): *The Gypsies*. Adison Wesley. London.
- COKER, GÜLBÜN (1965): Aspects of Gypsy Social Organization. A Preliminary Report. *Bulletin of the Philadelphia Anthropological Society* 17 (1): 1–21.
- COKER, GÜLBÜN (1966): Romany Rye in Philadelphia: A Sequel. *Southwestern Journal of Anthropology* 22 (1): 85–100. <https://doi.org/10.1086/soutjanth.22.1.3629335>
- COLINON, MAURICE (1975): *Les Saintes-Maires de-la-Mer ou les pèlerins du clair de lune*. Párizs: S.O.S.
- COLOCCI, ADRIANO (1910): Une brochure tsigane. *Journal of the Gypsy Lore Society*, új sorozat, 4 (2): 151–152.
- COQUIO, CATHERINE – JEAN-LUC POUYETO (2014a): Introduction. Le péril des mots équivoques et l’imbroglio politique. In *Coquio – Poueyto* 2014b: 7–60. <https://doi.org/10.3917/kart.coqu.2014.01.0007> Cousin
- COQUIO, CATHERINE – JEAN-LUC POUYETO, SZERK. (2014b): *Rom, Tsiganes, Nomades. Un malentendu européen*. Karthala, Párizs.
- COTTEN, RENA M. (1950a): *The Fork in the Road: A Study of Acculturation among the American Kalderaš Gypsies*. Antropológiai PhD értekezés. Columbia University.
- COTTEN, RENA M. (1950b): Gypsy Child Care. *Childhood Education* 26 (5): 228.
- COTTEN, RENA M. (1951): Sex Dichotomy Among the American Kalderas Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 30 (1–2): 16–25.
- COTTEN, RENA M. (1954): An Anthropologist Look at Gypsiology. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 33 (3–4): 107–120.
- COTTEN, RENA M. (1955): An Anthropologist Look at Gypsiology. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 34 (1–2): 20–37.
- COUSIN, GRÉGOIRE – PETRE PETCUT (2016): Déporter la paysannerie tsigane – Destins brisés des Ursari de Segarcea et Sadova. *Études Tsiganes* (56–57): 104–123. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0104>
- COZANNET, FRANÇOISE (1973): *Mythes et coutumes religieuses des tziganes*. Payot. Párizs.
- CSALOG, ZSOLT (1973): Etnikum? Faj? Réteg? Adalékok a „cigányság” fogalmához. *Világosság* 14 (1): 38–44.
- CSEMER GÉZA (1994): *Habiszti. Cigányok élete – étele. Almanach*. Szerzői kiadás, Budapest.



- CSEPELI GYÖRGY (1987): Alfred Schütz és a tudásszociológia. In Csepeli György – Papp Zsolt – Pokol Béla: *Modern polgári társadalomelméletek*. Gondolat, Budapest. 13–50.
- D'ANDRADE, ROY G. (1990): Cultural Meaning System. In *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and motion*. Szerk. Richard A. Shweder – Robert A. Levine. Cambridge University Press, Cambridge. 88–119.
- DANFORTH, LORING M. (1982): *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, New Jersey. <https://doi.org/10.1515/9780691218199>
- DAVID, HENRIETTE (1974): Recenzió Aparna Rao „Les Sinte du Pays rhénan. Essai d'une monographie d'un sous-groupe tsigane” c. értekezéséről (1974). *Études Tsiganes* 20 (2–3): 53–54.
- DECARLI, GIORGIA (2018): Reflections on the Use of Classifications in the Juridical Method: The Case of Roma Groups in Italy. *Nomadic Peoples* 22 (1): 47–64. <https://doi.org/10.3197/np.2018.220104>
- DERRIDA, JACQUES (1995): *Marx kísértetei*. Jelenkor, Pécs.
- DIÓSI ÁGNES (1994): Voja kerde mange (Michael Sinclair Stewart: Daltestvérek). *Holmi* 6 (12): 1865–1871.
- DIÓSI ÁGNES (1995): Identitásválság és etnikai újraazonosulás kisebbséghez tartozó állami gondozott gyerekek és nevelőszülők körében. *Esély* (4): 64–76.
- DOLLÉ, MARIE-PAUL (1970): Symbolique de la mort en milieu tsigane (Information recueillies auprès de Tsiganes d'Alsace. *Études Tsiganes* 16 (4): 4–15.
- DOLLÉ, MARIE-PAUL (1972): La notion de pureté chez les Tsiganes Manouches d'Alsace. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, (1): 148–154. <https://doi.org/10.3406/revss.1972.877>
- DOLLÉ, MARIE-PAUL (1980): *Les Tsiganes Manouches*. Szerzői kiadás, Sand.
- DOSTAL, WALTER (1955): Die Zigeuner in Österreich. Monographische Zusammenfassung der Ergebnisse meines Studienaufenthaltes unter Zigeunern (1954). *Archiv für Völkerkunde* 10: 1–15.
- DOUGLAS, MARY (1989): *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge, London. (eredeti megjelenés: 1966)
- DOUGLAS, MARY (1995): A két test. *Magyar Lettre Internationale* (18): 8–11.
- DOUGLAS, MARY (2003): *Rejtett jelentések*. Osiris, Budapest.
- DOUGLAS, MARY, SZERK. (1991): *Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology*. Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge/Paris.



- DOUGLAS, MARY – BARON ISHERWOOD (1998): A javak használatának változatai. In *A kultúra szociológiája*. Szerk. Wessely Anna. Osiris/Láthatatlan Kollégium, Budapest. 150–159.
- DUIN, NANCY – JENNY SUTCLIFFE (1993): *Az orvoslás története az ősidőktől 2020-ig*. Medicina, Budapest.
- DUNN, STEPHEN P. (1973): Recenzió Bertha B. Quintana és Lois Gray Floyd *Qué Gitano!* c. könyvéről (1972). *American Anthropologist* 75 (6): 1816. <https://doi.org/10.1525/aa.1973.75.6.02a00300>
- DURST, JUDIT (2001): „Nekem ez az élet, a gyerekek”. Gyermekvállalási szokások változása egy kistalasi cigány közösségben. *Századvég* (22): 71–92.
- ELYSSEEFF, A. (1890a): Materials for the Study of the Gypsies, collected by M. J. Kounavine. *Journal of the Gypsy Lore Society* 2 (2): 93–106.
- ELYSSEEFF, A. (1890b): Materials for the Study of the Gypsies, collected by M. J. Kounavine (concluded). *Journal of the Gypsy Lore Society* 2 (3): 161–171.
- ERDŐS KAMILL (1957): Terhesség, szülés, gyermekágy, szoptatás a magyarországi cigányoknál. *Néprajzi Közlemények* 2 (3–4): 258–263.
- ERDŐS, KAMILL (1958): Notes on Pregnancy and Birth Customs among the Gypsies of Hungary. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 37 (1–2): 50–56.
- ERDŐS KAMILL (1989): Cigánykutatók. In *Vekerdi* 1989b: 107–110.
- ERDŐS KAMILL (1989a): Cigány temetés. In *Vekerdi* 1989b: 29–41.
- ERDŐS KAMILL (1989b): Cigány-törvénytörések. In *Vekerdi* 1989b: 98–105.
- ERDŐS KAMILL (1989d): A ma élő magyar cigány nyelv. In *Vekerdi* 1989b: 139–165.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVANS (1931): An Alternative Term for „Bride-price”. *Man* 31: 36–39. <https://doi.org/10.2307/2789533>
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVANS (1940): *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Clarendon Press, Oxford.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVANS (1975): Preface. In *Trigg*: ix–xii.
- FEHÉR FERENC – HELLER ÁGNES (1990): *Jalta után*. Kossuth, Budapest.
- FERNÁNDEZ-ARRESTO, FELIPE, SZERK. (1995): *Európa népei*. Corvina, Budapest.
- FÉL EDIT (1993): Fejezetek Tiszaigar társadalmának megismeréséhez. In *Fülemile – Stefány* 1993: 64–96.
- FÉL EDIT – HOFER TAMÁS (1969): *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village*. Wenner-Gren Foundation/Corvina, New York/Budapest.
- FICOWSKI, JERZY (1951): Supplementary Notes on the Mageripen Code among Polish Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 30 (1–2): 123–132.



- FILHOL, EMMANUEL (2013): *Le contrôle des Tsiganes en France (1912–1969)*. Karthala, Párizs.
- FILHOL, EMMANUEL – MARIE-CHRISTINE HUBERT (2009): *Les Tsiganes en France: un sort à part 1939–1946*. Perrin, Párizs.
- FINGS, KAROLA (2016): La politique raciale nationale-socialiste à l'encontre des Roms. *Études Tsiganes* (56–57): 28–45. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0028>
- FINGS, KAROLA – HERBERT HEUSS – FRANK SPARING (2001): *Szintik és romák a náci rendszer idején. A „fajelmélettől” a légerekig*. Pont, Budapest.
- FIRTH, RAYMOND (1973): *Symbols: Public and Private*. Cornell University Press, Ithaca/New York.
- FIRTH, RAYMOND (1983): A „szimbólum” jelentése. In *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Szerk. Hoppál Mihály – Niedermüller Péter. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest. 187–197.
- FORMOSO, BERNARD (1981): *Le hameu tsigane du Plan de Grasse*. Mémoire de maîtrise. Université de Nice, Nizza.
- FORMOSO, BERNARD (1982a): Recenzió Danielle Musset és Jean-Pierre Zirotti „Le stationnement des voyageurs (Forains et Tsiganes) dans le département des Lapes Maritimes” című könyvéről (1981). *Études Tsiganes* 28 (4): 38–39.
- FORMOSO, BERNARD (1982b): *Niglo, aspects économiques des rapports interpersonnels chez les Tsiganes*. Mémoire de D.E.A., sous la direction de Georges Consomina. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Párizs.
- FORMOSO, BERNARD (1983): Les relations Tsiganes/non-Tsiganes, le cas du hameau du Plan de Grasse. *Études Tsiganes* 29 (3): 29–39.
- FORMOSO, BERNARD (1984a): O Peskaduro, un conte en sinto piémontais. *Études Tsiganes* 30 (1): 13–22. (olasz változat: 1984b)
- FORMOSO, BERNARD (1984b): O Bovedentuna, un racconto in sinto piemontese. *Lacio Drom* 20 (4): 2–12. (francia változat: 1984a)
- FORMOSO, BERNARD (1984c): Les enfants tsiganes et l'école. *Études Tsiganes* 30 (4): 4–7.
- FORMOSO, BERNARD (1984d): *Tsiganes et Gadjé*. Thèse de 3 cycle. École des Hautes Études en Sciences Sociales, Párizs.
- FORMOSO, BERNARD (1986a): Les Tsiganes, de la naissance à l'âge adulte. *Lieux de l'Enfance* (5): 207–26.



- FORMOSO, BERNARD (1986b): *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*. L'Harmattan, Párizs. (magyarul: 2000)
- FORMOSO, BERNARD (1986c): Il pane di cenere, una versione in sinto piemontese di un racconto popolare. *Lacio Drom* 22 (6): 2–11.
- FORMOSO, BERNARD (1987): Du corps humain à l'espace humanisé: systèmes de référence et représentations de l'espace dans deux villages du Nord-Est de la Thaïlande. *Études Rurales* (107–108): 137–170. <https://doi.org/10.3406/rural.1987.3209>
- FORMOSO, BERNARD (1988a): Tsiganes et sédentaires. *Études Tsiganes* 34 (3): 27–30.
- FORMOSO, BERNARD (1988b): Influence du milieu et des activités de production sur le régime alimentaire de deux villages du Nord-Est de la Thaïlande. In *Régimes alimentaires et espaces régionaux*. Szerk. Claude Thouvenot – Jean Peltre. Presses universitaires de Nancy, Nancy. 223–243.
- FORMOSO, BERNARD (1989a): Éducation – production – identité: le cas d'une communauté tsigane sédentarisée dans le Sud de la France. In *Williams* 1989b: 237–255.
- FORMOSO, BERNARD (1989b): Habitations nomades et sédentaires des Rom Kalderas de la tente à la maison. *L'Ethnographie* 85 (1): 47–70.
- FORMOSO, BERNARD (1990): Alliance et sénorité: le cas des Lao du Nord-Est de la Thaïlande. *L'Homme* 30 (3): 71–97. <https://doi.org/10.3406/hom.1990.369282>
- FORMOSO, BERNARD (1994): Diversité des itinéraires et uniformité des stéréotypes. *Études Tsiganes*, új sorozat 2 (2): 127–138.
- FORMOSO, BERNARD (1996): *The Link with Nature and Divine Meditations in Asia*. Berghahn, Oxford/New York.
- FORMOSO, BERNARD (1998): O salvatiko – Il selvaggio. *Lacio Drom* 34 (2): 2–11.
- FORMOSO, BERNARD (2000): Cigányok és letelepültek. In *Prónai* 2000c: 29–180. (1986b magyar fordítása).
- FORMOSO, BERNARD (2000b): *Identités en regard. Destins chinois en milieu bouddhiste thaï*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme/CNRS, Párizs. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsmh.6516>
- FORMOSO, BERNARD (2010): *De Jiao – A Religious Movement in Contemporary China and Overseas: Purple Qi from the East*. National University of Singapore. Szingapúr. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1qv2qx> Gay
- FORMOSO, BERNARD (2013): *Costumes du Yunnan, Chine - identité et symbolique de la parure*. Société d'ethnologie. Nanterre.



- FORMOSO, BERNARD – GEORGES CALVET (1987): *Lexique tsigane 2. Dialecte sinto piémontais. Un dialecte tsigane parlé dans le Sud de la France*. Publications Orientalistes de France, Párizs.
- FORRAY R. KATALIN (1994): Szempontok a cigány gyermekek iskolai szocializációjához – a multikulturális iskola esélyei. In *Másság – azonosság. I. kötet*. Szerk. Demeter Zayzon Mária. Kőbányai Önkormányzat, Budapest. 29–37.
- FOUCAULT, MICHEL (1990): *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat, Budapest.
- FRASER, ANGUS M. (1976): Recenzió a Farnham Rehfisch által szerkesztett „Gypsies, Tinkers and other Travellers” c. kötetről (1975). *Journal of the Gypsy Lore Society*, 4. sorozat, 1 (2): 133–136.
- FRASER, SIR ANGUS (1996): *A cigányok*. Osiris, Budapest.
- FREUD, SIGMUND (1982): A pszichoanalízis foglalatja. In *Uő: Esszék*. Gondolat, Budapest. 407–474.
- FRIEDMAN, MEYER – GERALD W. FRIEDLAND (2001): *A tíz legnagyobb orvosi felfedezés*. Kossuth, Budapest.
- FÜLEMILE ÁGNES – STEFÁNY JUDIT, SZERK. (1993): *Emlékezés Fél Editre*. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest.
- GAY Y BLASCO, PALOMA (1999): *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Berg, Oxford/New York.
- GAY Y BLASCO, PALOMA (2003): This is Not a Place for Civilised People. Isolation, Enforced Education and Resistance among Spanish Gypsies. In *Isolation: Places and Practices of Xclusion*. Szerk. Carolyn Strange – Alison Bashford. Routledge, London/New York. 208–221. https://doi.org/10.4324/9780203405222_chapter_13
- GAY Y BLASCO, PALOMA (2006): Cubo bueno – cubo malo. In *Cigány világok Európában*. Szerk. Prónai Csaba. Nyitott Könyvműhely, Budapest. 235–239.
- GEERTZ, CLIFFORD (1979): „Internal Conversion” in Cotemporary Bali. In *Reader in Comparative Religion. An anthropological Approach*. Negyedik kiadás. Szerk. William A. Lessa – Evon Z. Vogt. Harper and Row, New York. 444–454.
- GEREMEK, BRONISLAW (1989): *Les fils de Cain. L'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XV^e au XVII^e siècle*. Flammarion, Párizs.
- GERMAN, A. V. (1930): *Bibliografija o Cyganach. Ukazatyl knihy i sztatej sz 1780 g. po 1930 g.* Moszkva
- GIDDENS, ANTHONY (1995): *Szociológia*. Osiris, Budapest.



- GJERDMAN, OLOF – ERIK LJUNGBERG. (1963): *The Language of the Swedish Coopers-mith Gypsy Johan Dimitri Taikon*. A-B Lundequistska, Uppsala.
- GMELCH, GEORGE (1975): The Effects of Economic Change on Irish Traveller Sex roles and Marriage Patterns. In *Rehfish* 1975: 257–269.
- GMELCH, GEORGE (1977a): Economic Strategies and Migrant Adaption: The Case of the Irish Travelles. *Ethnos* 42 (1–2): 22–37. <https://doi.org/10.1080/00141844.1977.9981129>
- GMELCH, GEORGE (1985): *The Irish Tinkers: The Urbanization of An Itinerant People*. 2. kiadás. Waveland Press, Prospect Heights.
- GMELCH, GEORGE – SHARON GMELCH (1978): Begging in Dublin. The Strategies of a Marginal Urban Occupation. *Urban Life* 6 (4): 439–454. <https://doi.org/10.1177/089124167800600403>
- GMELCH, SHARON BOHN (1977b): Economic and Power Relations Among Urban Tinkers: The Role of Women. *Urban Anthropology* 6 (3): 237–247.
- GMELCH, SHARON BOHN (1979): *Tinkers and Travellers. Ireland's Nomads*. O'Brien Press, Dublin.
- GMELCH, SHARON BOHN (1982): Gypsies in British Cities: Problems and Government Response. In *Salo* 1982: 347–376.
- GMELCH, SHARON BOHN (1984): Recenzió Judith Okely „The Traveller-Gypsies” c. könyvéről (1983). *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 7 (2): 5–6.
- GMELCH, SHARON BOHN (1986): *Nan. The Life of An Irish Travelling Woman*. Souvenir Press, London.
- GMELCH, SHARON BOHN – GEORGE GMELCH (1976): The Emergence of an Ethnic Group: The Irish Tinkers. *Anthropological Quarterly* 49 (4): 225–238. <https://doi.org/10.2307/3316736>
- GOLDSTEIN, KATRIN (1975): *Rituell renhet bland svenske Zigenare*. Stockholm University. Stockholm.
- GOLDSTEIN-KYAGA, KATRIN (1990): *Rituell renhet bland zigenare I Sverige*. Tumba: Sveriges invandrarinstitut och museum.
- GOODE, JUDITH (1985): Recenzió az „Urban Anthropology” 1982/3-4-es számáról. *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 8 (4): 5, 8.
- GÓMEZ ALFARO, ANTONIO (1993): *The Great Gypsy Round-Up*. Gypsy Research Centre/Editorial Presencia Gitana, Madrid.



- GÓMEZ ALFARO, ANTONIO – ELISA MARIA LOPES DA COSTA – SHARON SILLERS FLOATE (1999): *Deportaciones de Gitanos*. Presencia Gitana, Madrid.
- GÖRÖG VERONIKA (1994): A cigány folklór. In *Bódi* 1994: 122–134.
- GRELLMANN, HEINRICH MORITZ GOTTLIEB (1787): *Historische Versuch über die Zigeuner*. Johann Christian Dieterich, Göttingen.
- GRONEMEYER, REIMER (1981): Unaufgeräumte Hinterzimmer. Ordnungsabsichten sozialistischer Zigeunerpolitik am Beispiel Ungarn. In *Kumpania und Kontrolle. Moderne Behinderungen zigeunerischen Lebens*. Szerk. Mark Münzel – Bernhard Streck, Focus, Giessen. 193–224.
- GRONEMEYER, REIMER – GEORGIA A. RAKELMANN (1994): Rom Zigeuner auf dem Weg in die Postmoderne. In *Roma. Das unbekannte Volk. Schicksal und Kultur*. Szerk. Mozes F. Heinschink – Ursula Hemetek. Böhlau, Bécs/Köln/Weimar. 14–28.
- GROPPER, RENA C. (= korábban Rena M. Cotten) (1967): Urban Nomads. The Gypsies of New York City. *Transactions of the New York Academy of Sciences*. 2. sorozat, 29 (8): 1050–1056. <https://doi.org/10.1111/j.2164-0947.1967.tb02443.x>
- GROPPER, RENA C. (= korábban Rena M. Cotten) (1975): *Gypsies in the City*. Darwin Press, Princeton.
- GROPPER, RENA C. (= korábban Rena M. Cotten) (1978): Jan Yoors 1922–1977: A Tribute. *Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter* 1 (1): 1.
- GROPPER, RENA C. (= korábban Rena M. Cotter) (1981): The Care and Feeding of an Anthropologist. In *The American Kalderash: Gypsies in the New World*. Szerk. Matt T. Salo. Gypsy Lore Society, Hackettstown. 1–9.
- GROPPER, RENA C. (1988): Recenzió az Aparna Rao által szerkesztett *The other nomads* című kötetről (1987). *American Anthropologist* 90 (1): 228–229. <https://doi.org/10.1525/aa.1988.90.1.02a00910>
- GROTTANELLI, VINIGI L. (1977): Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Development. *Current Anthropology* 18 (4): 593–601. <https://doi.org/10.1086/201970>
- GRÖNFORS, MARTTI (1977a): Recenzió Anne Sutherland „Gypsies. The Hidden Americans” (1975) c. könyvéről, valamint Barbara Adams – Judith Okely – David Morgan – David Smith „Gypsies and Government Policy in England” (1975) c. könyvéről. *British Journal of Sociology* 28 (3): 413–414.
- GRÖNFORS, MARTTI (1977b): *Blood feuding among Finnish Gypsies*. University of Helsinki, Department of Sociology, Helsinki.



- GRÖNFORS, MARTTI (1981): *Suomen mustalaiskansa*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Parvo/Helsinki/Juva.
- GRÖNFORS, MARTTI (1985): Gypsies as Outsiders. In *Cultural Minorities in Finland*. Szerk. Juha Pentikäinen – Veikko Antonen. Publications of the Finnish National Commission for Unesco No. 32., Helsinki. 31–44.
- GUENTHER, MATHIAS (1996): Hunter-Gatherer Revisionism. In *Levinson – Ember* 1996, 2. kötet: 622–623.
- HAANSTAD, ELIZABETH – MONIQUE BORGERHOFF MULDER (1996): Bride-Price. In *Levinson – Ember* 1996, 1. kötet: 151–153.
- HABERMAS, JÜRGEN (1993): *Theorie und Praxis*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- HAJDU, ANDRÉ (1956): Még néhány szó a cigány népzénéről (Válasz Csenki Imre cikkére). Új Zenei Szemle 7 (1): 25–28.
- HAJDU, ANDRÉ (1958): Les tsiganes de Hongrie et leur musique. *Études Tsiganes* 4 (1): 4–28.
- HAJDU, ANDRÉ (1964): La loki djili des Tsiganes Kelderas. *Arts et traditions populaires* 12 (2): 139–177.
- HAJNAL LÁSZLÓ ENDRE (1999): Nagyvárosi cigányok az új gazdasági környezetben. *Regio* 10 (1): 84–102.
- HANNA, NABIL SOBHI (1982): *Ghagar of Sett Guiranhá. A study of a Gypsy Community in Egypt*. American University in Cairo, Kairó.
- HANNA, NABIL SOBHI (1993): *Die Ghajar. Zigeuner am Nil*. Trickster Verlag, München.
- HARDESTY, DONALD L. (1972): The Human Ecological Niche. *American Anthropologist* 74 (3): 458–466. <https://doi.org/10.1525/aa.1972.74.3.02a00150>
- HARMAT JÓZSEF (2015): *Roma holokauszt a Grábler-tónál*. Magyar Nemzeti Levéltár Veszprém Megyei Levéltára, Várpalota.
- HARPER, JARED V. (1979): Recenzió George Gmelch „The Irish Tinkers: the Urbanization of an Itinerant People” c. könyvéről (1977). *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 2 (3): 5.
- HAVAS GÁBOR (1994): *A megélhetési módok és a többségi társadalomhoz fűződő viszony változásai a magyarországi cigányok különböző csoportjaiban*. Kandidátusi értekezés
- HAWKES, TERENCE (1977): *Structuralism and Semiotics*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles.



- HAYDEN, ROBERT M. (1979): The Cultural Ecology of Service Nomads. *Eastern Anthropologist* 32 (4): 297–309.
- HEHEMANN, RAINER (1987): *Die „Bekämpfung des Zigeunerunwesens“ im Wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik, 1871–1933*. Haag/Herchen Verlag, Frankfurt am Main.
- HEINRICH, DIETER – MANFRED HERGT (1994): *Ökológia*. Springer-Verlag, Budapest.
- HELMOLT, HANS (1907): Heinrich von Wlislöcki. *Das literarische Echo* (21): 1632–1635.
- HEUSCH, LUC DE (1966): *A la découverte des Tsiganes. Une expédition de reconnaissance (1961)*. Institut de Sociologie, Brüsszel.
- HOFER TAMÁS (1980): A regionális tagoltság különböző megközelítési lehetőségeiről. In *Néprajzi csoportok kutatási módszerei. Sárospatak, 1977. november 15–16. Előmunkálatok a magyarság néprajzához*. Szerk. Paládi-Kovács Attila. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest. 103–129.
- HOFER TAMÁS (1992): Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. 1989. március 15-e Budapesten. *Politikatudományi Szemle* 1 (1): 29–51.
- HOFER TAMÁS (1993): Fél Edit gyűjtőútjai. In *Fülemile – Stefány* 1993: 27–33.
- HOHMANN, JOACHIM S. (1982): *Zehn in der Nacht sind neun. Geschichte und Geschichten der Zigeuner*. Hermann Luchterhand, Darmstadt.
- HOHMANN, JOACHIM S. (1986): Vorwort. In Joachim S. Hohmann: *Brawo Sinto! Auf den Spuren eines geächteten Buches*. Litblockin Verlag, Fernwald.
- HOHMANN, JOACHIM S. (1991): *Robert Ritter und die Erben der Kriminalbiologie*. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- HOHMANN, JOACHIM S. (1994a): Vorwort. In *Wlislöcki* 1994: 5–8.
- HOHMANN, JOACHIM S. (1994b): Leben am Rande der Zeit. Der „Zigeunerforscher“, Ethnologe und Sprachforscher Heinrich Adalbert von Wlislöcki. In *Wlislöcki* 1994: 9–53.
- HOLLER, MARTIN (2014): „Comme les Juifs?“. Persécution et extermination des Roms soviétiques par les Nazis sous l’occupation militaire allemande: une nouvelle interprétation fondée sur des sources soviétiques. In *Coquio – Poueyto* 2014b: 125–164.
- HOLLER, MARTIN (2016): Le Génocide nazi à l’encontre des Roms en Russie occupée. *Études Tsiganes* (56–57): 130–149. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0130>
- HOLLÓS MARIDA (1995): *Bevezetés a kulturális antropológiába*. 2. kiadás. Szimbiosis, Budapest.



- HOLLÓS MARIDA (1997): *Pszichológiai antropológia*. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest.
- HOLLOS, MARIDA – BELA C. MADAY, SZERK. (1983): *New Hungarian Peasants: an East Central European Experience with Collectivization*. Atlantic Research and Publications, New York.
- HORVÁTH KATA (2002): „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!”. Epizódok egy falusi magyar cigányközösség életéből. In *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Szerk. Kovács Nóra – Szarka László. Akadémiai, Budapest. 241–325.
- HORVÁTH KATA – PRÓNAI CSABA (2000): „Retkesek” és „kényesek” között. Egy magyar cigány közösség tisztasági szokásairól. *Café Babel* (38): 33–41.
- HUONKER, THOMAS – REGULA LUDI (2001): *Roma, Sinti und Jenische. Schweizerische Zigeunerpolitik zur Zeit des Nationalsozialismus*. Chronos, Zürich.
- HOUSEMAN, MICHAEL (1994): Étude des Tsiganes et question d’anthropologie. *Études Tsiganes*, új sorozat, 2 (2): 11–18.
- HUSEBY-DARVAS ÉVA (1991): A bevándorló nők mint a kontinuitás fenntartói Delray amerikai magyar közösségében. *Ethnographia* 102 (3–4): 279–309.
- JAKUCS PÁL – DÉVAI GYÖRGY – PRÉCSÉNYI ISTVÁN (1984): Az ökológiáról – ökológus szemmel. *Magyar Tudomány* 29 (5): 348–359.
- JÁVOR, KATA (1983): Continuity and Change in the Social and Value Systems of a Northern Hungarian Village. In *Hollos – Maday 1983*: 273–300.
- JOCHIM, MICHAEL (1996): Hunting and Gathering Societies. In *Levinson – Ember 1996*, 2. kötet: 624–629.
- KAMINSKI, IGNACY-MAREK (1982): Houminzokushi oyobi seiji no ouyou. Hikaku no shitenkara mita jipushii no seijikouzou. In *Shakaijinruigaku Nempo 8*. Szerk. Suzuki J. Tokyo Metropolitan University/Kobundo Press, Tokió. 1–29.
- KAMINSKI, IGNACY-MAREK (1983): Minzokuteki shousuha. Shousuha guruupu-kara kokusaikyoutoutai he. In *Gendai Hansabetsu no shisoo to undoo*. Szerk. Koyama T. Shinsenshy Press, Tokió. 306–321.
- KAMINSKI, IGNACY-MAREK (1987): The Dilemma of Power: Internal and External Leadership. The Gypsy-Roma of Poland. In *The Other Nomads*. Szerk. Aparna Rao. Böhlau, Köln. 323–356.
- KANT, IMMANUEL (2018): *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest.



- KAPROW, MIRIAM LEE (1980): Recenzió Matt T. Salo és Sheila Salo „The Kalderas in Eastern Canada” c. könyvéről (1977). *American Anthropologist* 82 (3): 639–640. <https://doi.org/10.1525/aa.1980.82.3.02a00620>
- KAPROW, MIRIAM (1982): Resisting Respectability: Gypsies in Saragossa. In Salo 1982: 399–431.
- KARDINER, ABRAM (1939): *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*. Columbai University Press, New York.
- KARDINER, ABRAM (1971): Az egyén és társadalma. In *A pszichoanalízis és modern irányzatai*. Vál. Buda Béla. Gondolat, Budapest. 353–374.
- KARDINER, ABRAM (1997): A pszichodinamikus analízis módszere. In Bohannan - Glazer 1997: 295–320.
- KARDINER, ABRAM – RALPH LINTON – CORA DU BOIS – JAMES WEST (1945): *The Psychological Frontiers of Society*. Columbia University Press, New York. <https://doi.org/10.1097/00005053-194610000-00020>
- KARPATI, MIRELLA (1962): *Romano them (Mondo zingaro)*. Roma: Missione cattolica degli Zingari
- KARPATI, MIRELLA (1967): Una cultura in stato di assedio. *Lacio Drom* 3 (2): 46–47.
- KARPATI, MIRELLA (1973): *Pedagogia sociale. Una scuola per gli Zingari*. Opera Nomadi, Róma.
- KARPATI, MIRELLA (1987): Recenzió Bernard Formoso „Tsiganes et sédentaires” c. könyvéről (1986). *Lacio Drom* 23 (6): 42–46.
- KELLY, ROBERT L. (1995): *The Foraging Spectrum. Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways*. Smithsonian Institution Press, Washington/London.
- KEMÉNYFI RÓBERT (1999): Etnikai besorolás és statisztika. Elvi alapvetés a gömöri cigányok három évszázados jelenlétének vizsgálatához. *Regio* 10 (1): 137–154.
- KEMÉNYFI RÓBERT (2022): Szinti fejmodellek a vitrinben. *Múzeumcafé* 10 (90): 105–135.
- KENRICK, DONALD (1994a): Romák a náci korszakban. In Bódi 1994: 74–78.
- KENRICK, DONALD (1994b): Irish Travellers. A Unique Phenomenon in Europe? In *Irish Travellers: Culture and Ethnicity*. Szerk. May McCan – Séamas Ó Síocháin – Joseph Ruane. The Institute of Irish Studies, The Queen’s University of Belfast, Belfast. 20–35.
- KENRICK, DONALD – GRATTAN PUXON (1972): *The Destiny of Europe’s Gypsies*. Heinemann, London.



- KENRICK, DONALD – GRATTAN PUXON (2001): *Cigányok a horogkereszt alatt*. Pont, Budapest.
- KENT, SUSAN (1992): The Current Forager Controversy: Real Versus Ideal Views of Hunter-Gatherers. *Man* 27 (1): 45–70. <https://doi.org/10.2307/2803594>
- KJUCSUKOV, HRISZTO (1999): Muzulmán romák kevert nyelve és kultúrája. *Regio* 10 (1): 103–118.
- KONRÁD GYÖRGY (1989): Béke = Anti-Jalta. In Uő: *Antipolitika. Az autonómia kísértése*, Codex RT, h.n. 169–176.
- KORNBLUM, WILLIAM (1975): Boyash Gypsies: Shantytown Ethnicity. In *Rehfishch* 1975: 123–138.
- KORNBLUM, WILLIAMS – PAUL LICHTER (1972): Urban Gypsies and the Culture of Poverty. *Urban Life and Culture* 1 (3): 239–253. <https://doi.org/10.1177/089124167200100302>
- KOTIJARCHUK, ANDREJ (2016): Le génocide nazi des Roms en Biélorussie et en Ukraine. *Études Tsiganes* (56–57): 194–215. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0194>
- KOVALCSIK KATALIN (1987): Egyéni életsorsokat elbeszélő cigány lassú dalok. *Zenatudományi Dolgozatok*. MTA Zenatudományi Intézet, Budapest. 239–257.
- KOVALCSIK KATALIN (1988a): Hazai írások a cigány népzénéről. *Műhelymunkák a nyelvészet és társtudományai köréből* (4): 101–115.
- KOVALCSIK KATALIN (1988b): Bevezetés. In *A mesemondó Rostás Mihály*. Gyűjt. Grabócz Gábor – Kovalcsik Katalin. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest. 7–24.
- KOVALCSIK KATALIN (1995): Cigány történetek tisztaságról és tisztességről. *Beszélő* 6 (1): 29–30.
- KÖRNYEZETVÉDELMI LEXIKON (1993): *Környezetvédelmi Lexikon. II. kötet*. Akadémiai, Budapest.
- KROCKOW, CHRISTIAN GRAF. (1990): Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához. *Szociológiai Figyelő* 6 (2): 63–74.
- KROEBER, ALFRED LOUIS (1948): *Anthropology*. George G. Harrap & Co. Ltd., London.
- KROEBER, ALFRED LOUIS (1980): A stílusok fajtái és ismérvei. In *Verebélyi* 1980: 239–262.
- KRUGLOV, ALEXANDER (2016): Le génocide des Roms en Ukraine. *Études Tsiganes* (56–57): 150–179. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0150>
- KUNDERA, MILAN (1983): Un occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale. *Le Débat* (27): 3–23. <https://doi.org/10.3917/deba.027.0003>



- KUNDERA, MILAN (2005): *A függöny*. Európa, Budapest.
- LAMAISSON, PIERRE (1987): La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss. *Terrain* (9): 34–39. <https://doi.org/10.4000/terrain.3184>
- LANTERNARI, VITTORIO (1972): *Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak*. Kosuth, Budapest.
- LEACH, EDMUND (1986): *Social Anthropology*. Fontana Press, Glasgow.
- LEBLON, BERNARD (1981): Recenzió Teresa San Román „Vecinos Gitanos” c. könyvéről (1976). *Études Tsiganes* 27 (2): 45–46.
- LEE, RICHARD (1997): Foragers. In Barfield 1997: 202–203.
- LEE, RONALD (1971): *Goddam Gypsy*. Tundra Books, Montreal.
- LELAND, CHARLES G. (1888): Recenzió az „Ethnologischen Mitteilungen aus Ungarn: Zeitschrift für die Volksunde der Bewohner Ungarns und seiner Nebenländer” 1887-es és 1888-as kiadásáról. *Journal of the Gypsy Lore Society* 1 (2): 105–107.
- LEMAIRE DE MARNE, PHILIPPE (1966): Premières approches des Rom sédentaires de la Banlieue-est de Paris. *Arts et traditions populaires* 14 (4): 319–358.
- LEMAIRE DE MARNE, PHILIPPE (1967a): Les Tsiganes. *Revue de Psychologie des Peuples* 22 (3): 282–295.
- LEMAIRE DE MARNE, PHILIPPE (1967b): Recenzió Luc de Heusch „A la découverte des Tsiganes” c. könyvéről (1966). *Revue de Psychologie des Peuples* 22 (3): 327–331.
- LEMAIRE DE MARNE, PHILIPPE (1967c): La notion de famille chez les tsiganes Kal-dérasa. Observation sur l’étude „Chez les Bedoni de la ville de Tioumen”. *Études Tsiganes* 13 (1–2): 13–15.
- LEMAIRE DE MARNE, PHILIPPE (1985): L’organisation d’un groupe tsigane. (A propos du livre de Patrick Williams). *Études Tsiganes* 31 (4): 25–40.
- LERCH, OLIVER (1980a): Recenzió a „Hommes et Migrations” 1980/124-es számáról. *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 3 (1): 3, 8.
- LERCH, OLIVER (1980b): Replies to Acton’s (1980) Letter. *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 3 (3): 2, 6.
- LEVINSON, DAVID – MELVIN EMBER, SZERK. (1996): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. Vol. 1–4. Henry Holt and Company, New York.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1966): *The Savage Mind*. Weidenfeld and Nicolson, London.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1969): *The Elementary Structures of kinship*. Beacon Press, Boston (az 1967-es, javított francia kiadás fordítása).



- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1979a): *Szomorú trópusok*. Európa, Budapest.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1979b): The Effectiveness of Symbols. In *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Negyedik kiadás. Szerk. William A. Lessa – Evon Z. Vogt. Harper and Row, New York. 318–327.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1991): Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In *Mauss* 1991a: ix–lii.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1992): Kreatív gyermek. Elkésett hozzászólás egy vitához. *Nagyvilág* 37 (9): 1191–1199.
- LIÉGEOIS, JEAN-PIERRE (1976): *Mutation Tsigane*. Editions Complexe, Brüsszel.
- LIÉGEOIS, JEAN-PIERRE (1983): *Tsiganes*. Maspesro, Párizs. <https://doi.org/10.3917/dec.liege.1983.01>
- LIÉGEOIS, JEAN-PIERRE (1994): *Roma, Gypsies, Travellers*. Council of Europe. Strasbourg.
- LIÉGEOIS, JEAN-PIERRE (2002): *Kisebbségek és oktatás – cigányok az iskolában*. Pont, Budapest.
- LIÉGEOIS, JEAN-PIERRE, SZERK. (1981): *Les populations tsiganes en France*. Centre de Recherches Tsiganes, Párizs.
- LÍPA, JIRÍ (1979): Recenzió az „Etnografia Polska” 1978/2-es számáról. *Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter* 2 (4): 3, 8.
- LÍPA, JIRÍ (1985): Introduction to Sociolinguistics: Problems on Gypsology. In *Papers from the Fourth and Fifth Annual Meetings*. Szerk. Joanne Grumet. Gypsy Lore Society, North American Chapter, New York. 172–174.
- LOCKWOOD, WILLIAM G. (1981): Recenzió Pavla Strukelj „Romi na Slovenskem” c. könyvéről (1980). *Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter* 4 (4): 5.
- LOCKWOOD, WILLIAM G. – SHEILA SALO (1994): *Gypsies and Travelers in North America. An Annotated Bibliography*. The Gypsy Lore Society, Cheverly.
- LOSS SÁNDOR (2005): Romani kris a dél-békési oláh cigányoknál. Elmélet és gyakorlat. *Fundamentum* 9 (1): 159–166. (eredeti megjelenés: 2001. In *Ius humanum. Ember alkotta jog. Műhelytanulmányok*. Szerk. Szabó Miklós. Bíbor, Miskolc. 9–22.
- LÖNNQVIST, BO (1980): Az öltözködés szimbolikus értéke. In *Verebélyi 1980*: 263–284.
- LUCASSEN, LEO (1991): The Power of Definition. Stigmatisation, Minorisation and Ethnicity Illustrated by the History of Gypsies in the Netherlands. *The Netherland's Journal of Social Sciences*, 27 (2): 80–91.



- LUCASSEN, LEO (1993): Under the Cloak of Begging? Gypsy Occupations in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. *Ethnologia Europaea* 23 (1): 75–94. <https://doi.org/10.16995/ee.1209>
- LUCASSEN, LEO (1994): A „cigányok” üldözése Hollandiában a második világháború alatt. *Thalassa* 5 (1–2): 261–273.
- LYDAKI, ANNA (1997): *Balame ke roma. I cingani ton Ano Liszion*. Kasztaniosz. Athén.
- LYDAKI, ANNA (1998): *I cingani sztin poli. Megalonontasz sztin Aja Varvara*. Kasztaniosz, Athén.
- LYDAKI, ANNA (2017): Gypsies. In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Szerk. George Ritzer – Chris Rojek. Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeos0954>
- MAGYAR LÁSZLÓ ANDRÁS (1998): Előszó. In: Jacobus Thomasius – Ahasverus Fritschius – Enessey György: *A cigányok. Három korai tanulmány a cigányokról*. Orpheusz, H.n. 7–20.
- MALINOWSKI, BRONISLAW (1926): *Crime and Custom in Savage Society*. Harcourt, Brace, New York.
- MALINOWSKI, BRONISLAW (1972): Rokonság. In Uő: *Baloma. Válogatott írások*. Szerk. Bodrogi Tibor. Gondolat, Budapest. 249–267.
- MANNA, FRANCESCA (1997): L’espace du féminin parmi les Rom abruzzains. *Études Tsiganes* (2): 21–28.
- MANNHEIM, KARL (1982): The Sociological Genesis of Cultural Sociology. In *Structures of Thinking*. Szerk. David Kettler – Volker Meja – Nico Stehr. Routledge and Kegan Paul, London. 272–279.
- MARGALIT, GILAD (2002): *Germany and its Gypsies*. University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.
- MARTA, CLAUDIO (1979): *A Group of Lovara Gypsies Settle Down in Sweden: An Analysis of Their Acculturation*. University of Stockholm, Stockholm.
- MARTINEZ, NICOLE (1986): *Les Tsiganes*. PUF, Párizs.
- MARUSHIAKOVA, ELENA (1992): Ethnic Identity Among Gypsy Groups in Bulgaria. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sorozat, 2 (2): 95–115.
- MAUSS, MARCEL (1991a): *Sociologie et anthropologie*. 4. kiadás. Quadrige/PUF, Párizs.
- MAUSS, MARCEL (1991b): Les techniques du corps. In *Mauss 1991a*: 363–386.
- MAXIMOFF, MATEO (1961): The Kalderash of Montreuil-Sous-Bois. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 40: 109–111.



- MAYALL, DAVID (1988): *Gypsy-Travellers in Nineteenth-Century Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MAYALL, DAVID (1992): The Making of British Gypsy Identities, c. 1500–1980. *Immigrants and Minorities* 11 (1): 21–41. <https://doi.org/10.1080/02619288.1992.9974773>
- MAYALL, DAVID (2004): *Gypsy Identities 1500–2000. From Egipcians and Moon-Men to the Ethnic Romany*. Routledge, London/New York. <https://doi.org/10.4324/9780203490051>
- MÁRFI ATTILA, SZERK. (2014): *A lágerek népe. Névtelen romák holokausztja*. Pécs Megyei Jogú Város Önkormányzata/Janus Pannonius Múzeum, Pécs.
- MÁRKUS GYÖRGY (1992): A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. In Uő: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. T-Twins/Lukács Archívum, Budapest. 9–41.
- MEAD, MARGARET (1928): *Coming of Age in Samoa*. Mentor, New York.
- MEAD, MARGARET (1930): *Growing up in New Guinea*. Mentor, New York.
- MEAD, MARGARET (1935): *Sex and Temperament in three Primitive Societies*. Apollo, New York.
- MELI, GIULIA (2019): *Il dialetto degli Shinte Rosengre: Esame delle fonti e analisi della morfologia tra sincronia e diacronia*. Dottorato in Scienze del patrimonio letterario, artistico e ambientale, XXXII ciclo. Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Studi letterari, filologici e linguistici.
- MEZEY BARNA (szerk.) (1986): *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985*. Kossuth, Budapest.
- MÉSZÁROS, GYÖRGY (1989): „Tsiganologie” et politique en Hongrie. In *Williams* 1989b: 111–120.
- MILLER, CAROL J. (1968): *Macwaya Gypsy Marimé*. Szakdolgozat. University of Washington
- MILLER, CAROL (1975): American Rom and the Ideology of Defilement. In *Rehfishch* 1975: 41–54.
- MILTON, SYBIL (1992): Nazi Policies Toward Roma and Sinti, 1933–1945. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sorozat, 2 (1): 1–18.
- MILTON, SYBIL (1994): Náci politika a romák és a sintik ellen 1933–1945. *Cigányfűró* 1 (1): 12–15.
- MIRGA, ANDRZEJ (1987): The Category of „Romanipen” and the Ethnic Boundaries of Gypsies. *Ethnologia Polona* 13: 243–255.



- MORGAN, D. H. (1978): Recenzió Bertha B. Quintana és Lois Gray Floyd „Qué Gitano!” c. könyvéről (1972). *Journal of the Gypsy Lore Society*, 4. sorozat, 1 (4): 270–271.
- MOUTIER, MARIE (2016): Le génocide des Roms en ex-Union Soviétique et en Roumanie. *Études Tsiganes* (56–57): 46–65. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0046>
- MÜLLER-HILL, BENNO (1984): *Tödliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken 1933–1945*. Rowohlt, Hamburg.
- MÜLLER-HILL, BENNO (1991): Selektion. Die Wissenschaft von der biologischen Auslese des Menschen durch Menschen. In *Medizin und Gesundheitspolitik in der NS-Zeit*. Szerk. Norbert Frei. R. Oldenbourg Verlag, München. 137–155.
- MÜNDEL, MARK (1981): Zigeuner und Nation. Formen der Verweigerung einer segmentären Gesellschaft. In *Münzel – Streck* 1981: 13–67.
- MÜNDEL, MARK – BERNHARD STRECK (1981a): Vorwort. In *Münzel – Streck* 1981: 5–11.
- MÜNDEL, MARK – BERNHARD STRECK, SZERK. (1981): *Kumpania und Kontrolle. Moderne Behinderungen zigeunerischen Lebens*. Focus, Giessen.
- NEČAS, CTIBOR (1999): *The Holocaust of Czech Roma*. Prostor, Prága.
- NEMETH, DAVID (1981): Gypsy Taskmasters, Gentile Slaves. In *The American Kaldersash: Gypsies in the New World*. Szerk. Matt T. Salo. Gypsy Lore Society, Hackettstown. 29–41.
- NEMETH, DAVID (1986): Service Nomads: Interim Masters of Imperfect Markets. *Nomadic Peoples* (21–22): 135–151.
- NEMETH, DAVID (1987): Pattern of Genesis among Peripatetics: Preliminary Notes from the Korean Archipelago. In *Rao* 1987b: 159–178.
- NETTING, ROBERT MCC. (1996): Cultural Ecology. In *Levinson – Ember* 1996, 1. kötet: 267–271.
- NEWALL, VENETIA (1976): A szimbolikus antropológia londoni iskolája. *Ethnographia* 87 (3): 432–437.
- NICOLINI, BRUNO (1969): *Famiglia zingara. La Chiesa nella trasformazione socio-culturale degli Zingari*. Morcelliana, Brescia.
- NYMAN, LYNETTE (1997): A Complex Relationship: Menopause, Widowhood, and the Distribution of Power among Older Rom Women. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sorozat 7 (2): 97–117.



- OAKLEY, ROBIN (1978): Recenzió Anne Sutherland „Gypsies. The Hidden Americans” (1975) c. könyvéről, valamint Barbara Adams – Judith Okely – David Morgan – David Smith „Gypsies and Government Policy in England” (1975) c. könyvéről. *Sociology* 12 (1): 171–172. <https://doi.org/10.1177/003803857801200122>
- OKELY, JUDITH (1975a): Recenzió Anne Sutherland „Gypsies. The Hidden Americans” (1975) c. könyvéről. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 6 (2): 129–130.
- OKELY, JUDITH (1975b): Gypsies Travelling in Southern England. In *Rehfishch* 1975: 55–83.
- OKELY, JUDITH (1975c): Gypsy Women: Models in Conflict. In *Perceiving Women*. Szerk. Shirley Ardener. Malaby Press, London.
- OKELY, JUDITH (1983): *The Traveller-Gypsies*. Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621789>
- OKELY, JUDITH (1987): Fieldwork up to the M1: Policy and Political Aspects. In *Anthropology at Home*. Szerk. Anthony Jackson. Tavistock, London/New York. 55–73.
- OKELY, JUDITH (1991): Szimbolikus határok. *Café Babel* 1 (1): 37–54. (Okely 1983: 6. fejezetének magyar fordítása).
- OKELY, JUDITH (1994a): L'étude des Tsiganes: un défi aux hégémonies territoriales et institutionnelles en anthropologie. *Études Tsiganes*, új sorozat, 2 (2): 39–58.
- OKELY, JUDITH (1994b): An Anthropological Perspective on Irish Travellers. In *Irish Travellers: Culture and Ethnicity*. Szerk. May McCan – Séamas Ó Síocháin – Joseph Ruane. The Institute of Irish Studies, The Queen's University of Belfast, Belfast. 1–19.
- OKELY, JUDITH (1996): Fortune-tellers. Fakes or Therapist. In *Uő: Own or Other Culture*, Routledge, London/New York. 94–114.
- OKELY, JUDITH (2014): Recycled (Mis)representations: Gypsies, Travellers or Roma Treated as Objects, Rarely Subjects. *People, Place and Policy* 8 (1): 65–85. <https://doi.org/10.3351/ppp.0008.0001.0006>
- OLIVERA, MARTIN – JEAN-LUC POUETO (2018): Tsiganes et anthropologie: héritages, enjeux et perspectives. *Ethnologie française* 48 (4): 581–600. <https://doi.org/10.3917/ethn.184.0581>
- OLZAK, SUSAN (1993): Etnikai konfliktusok elemzési stratégiái. *Regio* 4 (1): 159–182.



- ORTNER, SHERRY B. (1988): Az antropológia elmélete a hatvanas évektől. In *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. Szerk. Hofer Tamás – Niedermüller Péter. MTA Néprajzi Kutató Csoport. Budapest. 19–96.
- PASQUALINO, CATERINA (1997): Introduction. *Études Tsiganes* (10): 4–5.
- PASQUALINO, CATERINA (1998): Femme, danse, société chez les Gitans d’Andalousie. *L’Homme* (148): 99–118. <https://doi.org/10.3406/hom.1998.370577>
- PASQUALINO, CATERINA (1999): Hors la loi: les Tsiganes d’Europe face aux institutions. *Ethnologie française* 29 (4): 617–626.
- PAVKOVIĆ, NIKOLA F. (1957): Karavlas i njihovo tradicionalno zanimanje. In *Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne*. Muzej Istocne Bosne, Tuzla. 103–126.
- ‘PETULENGRO’ (Bernard Gilliath-Smith) 1915–1916. Report of the Gypsy Tribes of North-East Bulgaria. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 2. sorozat, 9 (1): 1–55; 9 (2): 65–109.
- PIASERE, LEONARDO (1979): *L’ordinamento sociale et economico dei Xoraxané*. Tesi di laurea, Università di Bologna.
- PIASERE, LEONARDO (1980a): Il sistema di parentela e il parentado cognatico dei Rom Xoraxané. *L’Uomo* 4 (1): 49–83. (másodközlés: 1991f).
- PIASERE, LEONARDO (1980b): L’organisation productive d’un groupe de Rom Xoraxané. *Études Tsiganes* 26 (4): 1–16. (angol változat: 1987a; magyar változat: 1997d; olasz változat: 1995c)
- PIASERE, LEONARDO (1982): La terminologie des parents consanguins chez deux groupes rom. *Études Tsiganes* 28 (2): 1–24. (olasz változat: 1991i)
- PIASERE, LEONARDO (1983a): I plesnora: uomini di pace fra i Xoraxané. *Lacio Drom* 19 (1): 10–26. (másodközlés: 1991l; magyar változat: 1997f)
- PIASERE, LEONARDO (1983b): Recenzió Patrick Williams „Une cérémonie de demande en mariage dans une communauté tsigane: les Rom de Paris” című doktori értekezéséről (1980). *Lacio Drom* 19 (5): 41–43. (magyar változat: 1997j)
- PIASERE, LEONARDO (1984a): Sistemi rom a sistemi gagé terminologia dell’affinità. *Lacio Drom* 20 (1): 6–26. (másodközlése: 1991j).
- PIASERE, LEONARDO (1984c): *Les populations Tsiganes en Italie: données socio-culturelles*. Rapport pour le Conseil de l’Europe (magyar változat: 1997c; olasz változat: 1989b)
- PIASERE, LEONARDO (1984d): Recenzió Jean-Pierre Liégeois „Tsiganes” című könyvéről (1983). *Lacio Drom* 20 (2–3): 69–71. (magyar változat: 1997k)



- PIASERE, LEONARDO (1985a): *Mare Roma: catégories humaines et structure sociale. Études et documents balkaniques et méditerranéens* 8. Párizs.
- PIASERE, LEONARDO (1986a): Les slovensko roma. Entre sedentarite et nomadisme. In *Berland – Salo* 1986b: 37–50. (magyar változat: 1997g; olasz változat: 1991h)
- PIASERE, LEONARDO (1986b): Recenzió A. Rao „Les Gorbat d’Afghanistan” című könyvéről (1982). *Newsletter of the Gypsy Lore Society* 9 (3): 1–4. (magyar változat: 1997l)
- PIASERE, LEONARDO (1986c): Recenzió Patrick Williamsnek a „Jazz 360°”-ben „Django” címen megjelent tanulmányorozatáról (1983–85). *Lacio Drom* 22 (1): 40–41. <https://doi.org/10.1002/hrm.3930220106>
- PIASERE, LEONARDO (1986d): A scuola dai gage ovvero quando l’educatore diventa disadattato. In *Scuola di stato e nomadi*. Szerk. Paolo Zatta. Francisci, Pádova. 33–59.
- PIASERE, LEONARDO (1987a): In Search of New Niches: the Productive Organization of the Peripatetic Xoraxané in Italy. In *Rao* 1987b: 111–132. (francia változat: 1980b; magyar változat: 1997d; olasz változat: 1995e)
- PIASERE, LEONARDO (1987b): Die Libeleien der Tziganologen. *Pogrom. Zeitschrift für bedrohte Völker* (130): 83–87. (francia változat: 1989a; magyar változat: 1997h; olasz változat: 1991g)
- PIASERE, LEONARDO (1989a): Les amours des „tsiganologues”. In *Williams* 1989b: 99–110. (magyar változat: 1997h; német változat: 1987b; olasz változat: 1991g)
- PIASERE, LEONARDO (1989b): Parte antropologica. In *Il fenomeno della migrazione in riferimento alle difficoltà di adattamento sociale delle componenti nomadi*. Istituto Internazionale di Studi Giuridici, Róma. 91–163. (francia változat: 1984c; magyar változat: 1997c)
- PIASERE, LEONARDO (1989c): Recenzió Bernard Formoso „Tsiganes et sédentaires” című könyvéről (1986). *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 12 (1): 1, 6–7. (magyar változat: 1997n)
- PIASERE, LEONARDO (1991): *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia* Zingara. CISU, Róma.
- PIASERE, LEONARDO (1991a): I popoli delle discariche. In *Piasere* 1991: 181–221.
- PIASERE, LEONARDO (1991b): Il mito degli zingari matrilineari. In *Piasere* 1991: 111–128. (magyar változat: 2000a)
- PIASERE, LEONARDO (1991c): Prefazione. In *Piasere* 1991: 1–3.



- PIASERE, LEONARDO (1991d): Conoscenza zingara e alfabetizzazione. In *Piasere* 1991: 157–180.
- PIASERE, LEONARDO (1991e): Introduzione. Ma gli Zingari sono „buoni da pensare” antropologicamente? *La Ricerca Folklorica* (22): 7–16. (francia változat: 1994a)
- PIASERE, LEONARDO (1991f): Il sistema di parentela dei xoraxané romá. In *Piasere* 1991: 7–35. (első közlés: 1980a).
- PIASERE, LEONARDO (1991g): Gli amori degli ziganologi. In *Piasere* 1991: 143–155. (francia változat: 1989a; magyar változat: 1997h; német változat: 1987b)
- PIASERE, LEONARDO (1991h): I roma e il concetto di peripatetics. In *Piasere* 1991: 129–142. (magyar változat: 1997g; olasz változat: 1986a)
- PIASERE, LEONARDO (1991i): Terminologie della consanguineità. In *Piasere* 1991: 59–85. (francia változat: 1982)
- PIASERE, LEONARDO (1991j): Terminologie dell’ affinità e del matrimonio. In *Piasere* 1991: 87–110. (első közlés: 1984a)
- PIASERE, LEONARDO (1991l): Gli uomini di pace dei Xoraxané Romá. In *Piasere* 1991: 37–57. (első közlés: 1983a; magyar változat: 1997f)
- PIASERE, LEONARDO (1991m): Relazioni transculturali Zingare e popolazione non Zingare. In *Avanzamenti in psicologia transculturale. Nuove frontiere della cooperazione*. Szerk. Paolo Inghilleri – Rosalba Terranova-Cecchini. Franco Angeli, Milánó. 205–222.
- PIASERE, LEONARDO (1992): La prossemica interfamiliare tra i Roma. *Ricerca Folklorica* (25): 35–46. <https://doi.org/10.2307/1479690>
- PIASERE, LEONARDO (1992b): 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*. Szerk. Michael J. Casimir – Aparna Rao. Berg, New York/Oxford. 279–291. <https://doi.org/10.4324/9781003135135-11>
- PIASERE, LEONARDO (1992c): Peripatetics. In *Bennett* 1992: 195–197.
- PIASERE, LEONARDO (1994a): Les Tsiganes sont-ils „bons à penser” anthropologiquement? *Études Tsiganes*, új sorozat 2 (2): 19–37. (olasz változat: 1991a)
- PIASERE, LEONARDO (1994b): Approche dénotationniste ou approche connotationniste: les terminologies de parenté tsiganes. *Études Tsiganes*, új sorozat 2 (2): 183–208.
- PIASERE, LEONARDO (1995a): Introduzione. In *Piasere* 1995b: 3–38.



- PIASERE, LEONARDO (1995c): L'organizzazione produttiva di un gruppo di Xoraxané Romá. In *Piasere* 1995b: 345–365. (angol változat: 1987a; francia változat: 1980b; magyar változat: 1997d)
- PIASERE, LEONARDO (1995d): I segni „segreti” degli Zingari. *La Ricerca Folklorica* (31): 83–105. <https://doi.org/10.2307/1480039>
- PIASERE, LEONARDO (1996a): Recenzió Patrick Williams „Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches” c. könyvéről (1993). *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sorozat 6 (1): 53–57.
- PIASERE, LEONARDO (1996c): Sigismondo Caccini e gli sínte rozengre. In *Italia Romaní. Vol. 1*. Szerk. Leonardo Piasere. CISU, Róma. 119–175.
- PIASERE, LEONARDO (1997a): Etnografia Romani. Ovvero l'etnografia come esopianza. In *Cultura, intercultura*. Szerk. Francesca Gobbo. Imprimatur, Pádova. 35–80.
- PIASERE, LEONARDO (1997b): *A ciganológusok szerelmei (Válogatott tanulmányok)*. Szerk. Prónai Csaba. ELTE BTK Kulturális Antropológia, Budapest.
- PIASERE, LEONARDO (1997c): A cigányok Olaszországban. In *Piasere* 1997b: 15–56. (francia változat: 1984c; olasz változat: 1989b)
- PIASERE, LEONARDO (1997d): Új „niche”-t keresve: az Olaszországban élő xoraxano-k termelő szervezete. In *Piasere* 1997b: 57–72. (angol változat: 1987a; francia változat: 1980b; olasz változat: 1995c)
- PIASERE, LEONARDO (1997f): A xoraxano romák békéltető emberei. In *Piasere* 1997b: 90–109. (olasz változat: 1983a, 1991l)
- PIASERE, LEONARDO (1997g): A szlovén romák: vándorlás és megtelepedés. In *Piasere* 1997b: 110–122. (francia változat: 1986a; olasz változat: 1991h)
- PIASERE, LEONARDO (1997h): A ciganológusok szerelmei. In *Piasere* 1997b: 123–134. (francia változat: 1989a; német változat: 1987b; olasz változat: 1991g)
- PIASERE, LEONARDO (1997j): Recenzió Patrick Williams „Une cérémonie de demande en mariage dans une communauté tsigane: les Rom de Paris” című doktori értekezéséről (1980). In *Piasere* 1997b: 146–151. (olasz változat: 1983b)
- PIASERE, LEONARDO (1997k): Recenzió Jean-Pierre Liégeois „Tsiganes” című könyvéről (1983). In *Piasere* 1997b: 152–158. (olasz változat: 1984d)
- PIASERE, LEONARDO (1997l): Recenzió Aparna Rao „Les Gorbat d'Afghanistan” című könyvéről (1982). In *Piasere* 1997b: 159–161. (angol változat: 1986b)
- PIASERE, LEONARDO. (1997n): Recenzió Bernard Formoso „Tsiganes et sédentaires” című könyvéről (1986). In *Piasere* 1997b: 163–166. (angol változat: 1989c)



- PIASERE, LEONARDO (1998): *Le culture della parentela. In Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*. Szerk. Leonardo Piasere – Pier Giorgio Solinas. CISU, Róma. 1-202.
- PIASERE, LEONARDO (1999a): Attorcigliamenti semantici. In Uő: *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*. L'Ancora, Nápoly. 139–164.
- PIASERE, LEONARDO (2000a): A matrilineáris cigányság mítosza. In *Prónai 2000c*: 394–408. (olasz változat: 1991b)
- PIASERE, LEONARDO (2001a): Presentazione. In *Caccini 2001*: vii–xi.
- PIASERE, LEONARDO (2001b): Introduzione. In *Caccini 2001*: 213–223.
- PIASERE, LEONARDO (2004): *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Gius. Laterza & Figli, Róma.
- PIASERE, L. (2005): La schiavitù dei rom in Moldavia. In *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*. Szerk. Pier Giorgio Solinas. Argo, Lecce. 289–331.
- PIASERE, LEONARDO (2012): *Scenari dell'antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*. Seid, Firenze.
- PIASERE, LEONARDO (2015): *L'antiziganismo*. Quodlibet, Macerata.
- PIASERE, LEONARDO (2019): Pour une histoire des auto-dénominations romanès. *ANUAC 8* (1): 85–118. <https://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-3800>
- PIASERE, LEONARDO, SZERK. (1995b): *Comunita girovaghe, comunita zingare*. Liguori, Nápoly.
- PONTRANDOLFO, STEFANIA (2021): In memoria di Patrick Williams (1947–2021). *ANUAC 10* (1): 9–14. <https://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-4803>
- PORCEDDA, LICIA (2014): Mesures de contrôle, internement et déportation des Tsiganes en Italie pendant la Seconde Guerre mondiale. In *Coquio – Poueyto 2014b*: 191–205.
- PORTER, MARY-EVELYN (1975): Recenzió Werner Cohn „The Gypsies” c. könyvéről (1973). *Journal of American Folklore* (348): 202–205. <https://doi.org/10.2307/539206>
- POUEYTO, JEAN-LUC (2021): Les Palais de la mémoire. Hommage à Patrick Williams. *ethnographiques.org*, Numéro 41. (<https://www.ethnographiques.org/2021/Poueyto2>).
- PRICE-WILLIAMS, D. R. (1975): *Explorations in Cross-Cultural Psychology*. Chandler and Sharp. San Francisco.
- PRÓNAI CSABA (1995): *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. ELTE/CSVMTKF, Budapest/Kaposvár.



- PRÓNAI CSABA (1997): A kulturális antropológiai cigánykutatások rövid története. *Magyar Tudomány* 42 (6): 729–740.
- PRÓNAI CSABA (2000a): Előszó. In *Prónai 2000c*: 11–28.
- PRÓNAI CSABA (2000b): A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Szerk. Kemény István. Osiris/MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest. 176–198.
- PRÓNAI CSABA, SZERK. (2000c): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Új Mandátum, Budapest.
- PURCSI BARNA GYULA (2004): *A cigánykérdés „gyökeres és végleges megoldása”*. Csonkai, Debrecen.
- QUINTANA, BERTHA B. (1979): Lois Gray Floyd 1910–1978: A Tribute. *Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter* 2 (1): 3.
- QUINTANA, BERTHA B. – LOIS GRAY FLOYD. (1976): Rom to Rom/Rom to Gaje. *Reviews in Anthropology* 3 (3): 276–289. <https://doi.org/10.1080/00988157.1976.9977239>
- QUINTANA, BERTHA B. – LOIS GRAY FLOYD (1979): First Annual Retrospective. *Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter* 2 (1): 1.
- QUINTANA, BERTHA B. – LOIS GRAY FLOYD (1986): *Qué Gitano! Gypsies of Southern Spain*. Waveland Press, Prospect Heights.
- RAO, APARNA (1974a): *Les Sinte du Pays rhénan. Essai d'une monographie d'un sous-groupe tsigane, basée sur des résultats obtenus à la suite d'une enquête*. Mémoire de Maîtrise. Institut d'Ethnologie, Faculté des Sciences Humaines, Université de Strasbourg.
- RAO, APARNA (1974b): O Romano trom – A Brief Survey of Some Aspects of Manush Gypsy Life. *Indian Anthropologist* 4 (1): 28–39.
- RAO, APARNA (1975a): Some Aspects of the Symbolism of Fire Among the Sinte. *Roma* 1 (2): 10–13.
- RAO, APARNA (1975b): Some Manus Conceptions and Attitudes. In *Rehfishch 1975*: 139–167.
- RAO, APARNA (1976): Les Tsiganes Sinte du Polygone. *Revue des Sciences Sociales de France de l'Est* (5): 181–201.
- RAO, APARNA (1982a): Non-Food-Producing Nomads and the Problem of Their Classification: The Case of the Ghorbat of Afghanistan. *Eastern Anthropologist* 35 (2): 115–134.



- RAO, APARNA (1982b): *Les Gorbat d'Afghanistan. Aspects économiques d'un groupe itinérant „Ĵat”*. Recherche sur les civilisations, Párizs.
- RAO, APARNA (1983): Zigeunerähnliche Gruppen in West-, Zentral- und Südasien. In *Zigeuner, Roma, Sinti, Gitanos, Gypsies zwischen Verfolgung und Romantisierung*. Szerk. Rüdiger Vossen. Ullstein. Berlin, 163–186. (magyar változat: 1997)
- RAO, APARNA (1985a): Des Nomades méconnus. Pour une typologie des communautés péripatétiques. *L'Homme* 25 (3): 97–120. <https://doi.org/10.3406/hom.1985.368592>
- RAO, APARNA (1985b): Zur Rolle der Frau bei den Zigeunern: Vorurteile, Ideale und Realität. In *Die Braut: Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau in Kulturvergleich*. Szerk. Gisela Völger – Karin von Welck. Rautenstrauch-Joest-Museum, Köln. 650–655. (magyar változat: 1996)
- RAO, APARNA (1986): Identité ethnique ou catégorie économique. *Études Tsiganes* 32 (3): 23–28.
- RAO, APARNA (1987a): The Concept of Peripatetics: An Introduction. In *Rao 1987b*: 1–32.
- RAO, APARNA (1987c): Recenzió Leonardo Piasere „Mare Roma” c. könyvéről (1985). *Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter* 10 (3): 1, 3–4.
- RAO, APARNA (1996): A nő a cigány kultúrában. *Magyar Lettre Internationale* (21): 72–74. (német változat: 1985b)
- RAO, APARNA (1997): Nomád csoportok Nyugat- Közép- és Dél-Ázsiában. *Cigányfűró* 4 (1): 4–6. (német változat: 1983)
- RAO, APARNA (1998): *Autonomy. Life Cycle, Gender and Status Among Himalayan Pastoralists*. Berghahn Books, New York/Oxford.
- RAO, APARNA, SZERK. (1987b): *The Other Nomads. Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. Böhlau, Köln.
- RAO, APARNA – MICHAEL J. CASIMIR (1993): A Stereotyped Minority. „Zigeuner” in Two Centuries of German Reference Literature. *Ethnologia Europaea* 23 (2): 111–124. <https://doi.org/10.16995/ee.1212>
- RAPOPORT, AMOS (1994): Spatial Organization and the Built Environment. In *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Szerk. Tim Ingold. Routledge, London/ New York. 460–502.
- REEMTSMA, KATRIN (1996): „Zigeuner” in der ethnographischen Literatur. Fritz Bauer Institut, Frankfurt am Main.



- REHFISCH, FARNHAM (1961): Marriage and the Elementary Family Among the Scottish Tinkers. *Scottish Studies* 5: 121–48.
- REHFISCH, FARNHAM, SZERK. (1975): *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. Academic Press, London.
- REYNIERS, ALAIN (1982a): L'identité Tsigane. Stéréotypes et marginalité. In *Séréotypes nationaux et préjugés raciaux aux XIX^e et XX^e siècles*. Szerk. Jean Pirotte. Nauwelaerts, Leuven. 29–41.
- REYNIERS, ALAIN (1982b): *Les animaux des Tsiganes; essai d'ethnozoologie*. Mémoire de maîtrise de sociologie (Anthropologie sociale et sociologie comparée). Université René Descartes (Paris V – Sorbonne).
- REYNIERS, ALAIN (1986): Le système tsigane et la question du nomadisme. *Études Tsiganes* 32 (3): 7–11.
- REYNIERS, ALAIN (1988a): Les „compagnons du buisson”. Le hérisson au pays des Tsiganes. *Terrain* (10): 63–73. <https://doi.org/10.4000/terrain.2930>
- REYNIERS, ALAIN (1988b): Consommation et interdits: l'animal dans l'alimentation Tsigane. *Anthropozoologica* (2): 199–203.
- REYNIERS, ALAIN (1989): Le nomadisme des Tsiganes: une attitude atavique ou la réponse à un rejet séculaire. In *Williams* 1989b: 73–85.
- REYNIERS, ALAIN (1992): *La roue et la pierre. Contribution anthropo-historique à la connaissance de la production sociale et économique des Tsiganes*. Thèse pour le doctorat. Université René Descartes (Paris V – Sorbonne).
- REYNIERS, ALAIN (1994): Le rôle de la parenté dans la formation d'une communauté manouche. *Études Tsiganes*, új sorozat 2 (2): 139–168.
- REYNIERS, ALAIN (1998): *Tsigane, heureux si tu es libre*. UNESCO, Párizs.
- REYNIERS, ALAIN (2014): Les Tsiganes en France et en Belgique au cours de la Seconde Guerre mondiale: état de la question et mémoire. In *Coquio – Poueyto* 2014b: 207–212.
- REYNIERS, ALAIN (2020): Hommage à Patrick Williams. *Études Tsiganes* (68–69): 4–7.
- REYNIERS, ALAIN – FRANÇOIS GILAIN (1979): *Tsiganes de Belgique – Tsiganes du monde*. Documentation d'anthropologie 15. Université catholique de Louvain, Institut des sciences politiques et sociales, Louvain.
- REYNIERS, ALAIN – PATRICK WILLIAMS (1990): Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre. *Études Rurales* (120): 89–106. <https://doi.org/10.3406/rural.1990.3291>



- RÉGER ZITA (1993): Orális kultúra és nyelvi szocializáció magyarországi cigány nyelvi közösségekben. In *Cigány Néprajzi Tanulmányok I. Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében a 18–19. században*. Szerk. Barna Gábor – Bódi Zsuzsanna. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest. 196–206.
- RÉV, ISTVÁN (1987): The Advantages of Being Atomized. How Hungarian Peasants Coped with Collectivization. *Dissent*, 34 (3): 335–350.
- RÉZMŰVES MELINDA (é.n.): A magyarországi cigányok táplálkozási szokásai. In *Az ember csak a maga sorsáról tud beszélni*. Szerk. R. Keleti Éva. Fővárosi Önkormányzati Cigány Szociális és Művelődési Módszertani Központ, Budapest. 63–72.
- RHUM, MICHAEL (1997): Virilocal Residence. In *Barfield* 1997: 484.
- RICHARDSON, MILES (1982): Recenzió a „The American Kalderash: Gypsies in the New World” c. kötetéről (szerk. Matt T. Salo 1981). *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 5 (1): 4, 8.
- RIVERS, WILLIAM HALSE RIVERS (1900): A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistic. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (30): 74–82. <https://doi.org/10.3406/rural.1990.3291>
- RIVERS, WILLIAM HALSE RIVERS (1913–1914): Notes on the Heron Pedigree Collected by the Rev. George Hall. *Journal of the Gypsy Lore Society*, új sorozat, 7 (2): 88–104.
- RONA, JUTKA (2011): *Magyar cigányok. Túlélők vallanak*. Napvilág, Budapest.
- RONCHI, SERGIO (1991): *A protestantizmus*. Gondolat, Budapest.
- ROSE, JERRY D. (1976): *Peoples: the Ethnic Dimension in Human Relations*. Rand McNally College Publishing Company, Chicago.
- ROUSSILLE, SONIA (1989): L'accueil des Tsiganes: stratégies et hétérogénéité des situations (l'exemple de la région Provence Cote d'Azur). In *Williams* 1989b: 213–222.
- ROSE, ROMANI, SZERK. (1999): „Den Rauch hatten wir täglich vor Augen”. *Der national-sozialistische Völkermord an den Sinti und Roma*. Wunderhorn, Heidelberg.
- ROSE, ROMANI – WALTER WEISS (1993): *Sinti und Roma im „Dritten Reich”. Das Programm der Vernichtung durch Arbeit*. Második, módosított és bővített kiadás. Lamuv, Göttingen.
- RÓHEIM, GÉZA (1950): *Psychoanalysis and Psychology. Culture, Personality and the Unconscious*. International Universities Press, New York.



- RUCH, MARTIN (1986): *Zur Wissenschaftsgeschichte der deutschsprachigen „Zigeunerforschung“ von den Anfängen bis 1900*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultäten der Albert-Ludwigs-Universität. Freiburg.
- SALO, MATT T. (1977): The Expression of Ethnicity in Rom Oral Tradition. *Western Folklore* (Los Angeles) 36 (1): 33–56. <https://doi.org/10.2307/1498213>
- SALO, MATT T. (1979): Gypsy Ethnicity: Implications of Native Categories and Interaction for Ethnic Classification. *Ethnicity* 6 (1): 73–96.
- SALO, MATT T. (1980): Recenzió Carol Silverman „Expressive Behavior as Adaptive Strategy among American Gypsies” című doktori értekezéséről (1979). *Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter* 3 (2): 5, 8.
- SALO, MATT T. (1981): Kalderas Economic Organization. In *The American Kalderash: Gypsies in the New World*. Szerk. Matt T. Salo. Gypsy Lore Society, Hackettstown. 71–97.
- SALO, MATT T. (1984): Recenzió Judith Okely „The Traveller-Gypsies” c. könyvéről (1983). *American Anthropologist* 86 (3): 725–726. <https://doi.org/10.1525/aa.1984.86.3.02a00410>
- SALO, MATT T. (1986): Peripatetic Adaptation in Historical Perspective. *Nomadic Peoples* (21–22): 7–36.
- SALO, MATT T. (1991): Peripatetics. In *Encyclopedia of World Cultures. Vol. 1. North America*. Szerk. Timothy J. O’Leary – David Levinson. G. K. Hall and Co., Boston, Massachusetts. 286–287.
- SALO, MATT T. (1996): Peripatetics. In *Levinson – Ember*, 1996, 3. kötet: 917–922.
- SALO, MATT T., SZERK. (1982): Urban Gypsies. *Urban Anthropology* 11 (3–4)
- SALO, MATT T. – SHEILA SALO (1977): *The Kalderas in Eastern Canada*. National Museums of Canada, Ottawa. <https://doi.org/10.1353/book65418>
- SALO, MATT T. – SHEILA SALO (1982): Romnichel Economic and Social Organization in Urban New England 1850–1930. In *Salo 1982*: 273–314.
- SALO, SHEILA (1990): You Asked. *Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter* 13 (1): 8.
- SALZA, CARLOTTA SALETTI (2003): *Bambini del campo nomadi. Romá bosniaci a Torino*. CISU, Róma.
- SAMPSON, JOHN (1907): Gypsy Language and Origin. *Journal of the Gypsy Lore Society*, új sorozat 1 (1): 4–22.



- SANAROV, VALERIJ J. (1967): Chez les Bedoni de la ville Tioumen. *Études Tsiganes* 13 (1-2): 5-12.
- SANGA, GLAUCO (1995): „Currendi libido”: il viaggio nella cultura dei marginali. In *Piasere* 1995b: 367-385.
- SAN ROMÁN, TERESA (1975): Kinship, Marriage, Law and Leadership in Two Urban Gypsy Settlements in Spain. In *Rehfishch* 1975: 169-199.
- SAN ROMÁN, TERESA (1976a): Los dos mundos del gitano: gitanos y payos. In *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caidos, Madrid. 141-153.
- SAN ROMÁN, TERESA (1976b): *Vecinos Gitanos*. Akal, Madrid.
- SAN ROMÁN, TERESA (1981): Los gitanos en el mundo del trabajo. *Documentación Social* (41): 73-88.
- SAN ROMÁN, TERESA (1997): *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Siglo XXI de España, Madrid.
- SAN ROMÁN, TERESA – CARMEN GARRIGA (1983): La imagen paya de los gitanos. *Revista de Treball Social* (91): 11-58.
- SAUNDERS, GEORGE R. (1984): Contemporary Italian Cultural Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 13: 447-466. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.13.100184.002311>
- SÁRKÁNY MIHÁLY (1979): Kulturális ökológia – távlatok és korlátok. *Világosság* 20 (8-9): 564-569.
- SCHEFFLER, HAROLD W. (1978): *Australian Kin Classification*. Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511557590>
- SCHENK, MICHAEL (1994): *Rassismus gegen Sinti und Roma*. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- SCHNEIDER, DAVID M. (1984): *A Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press, Ann Arbor. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511557590>
- SCHÜTZ, ALFRED – THOMAS LUCKMANN (1984): Az életvilág struktúrái (Részletek). In *A fenomenológia a társadalomtudományban. Válogatás*. Vál. Hernádi Miklós. Gondolat, Budapest. 269-320.
- SEGAL, LILLI (1991): *Die Hohenpriester der Vernichtung. Anthropologen, Mediziner und Psychiater als Wegbereiter von Selektion und Mord im Dritten Reich*. Dietz Verlag, Berlin.
- SHIPTON, PARKER (1997): Bridewealth or Brideprice. In *Barfield* 1997: 45-46.



- SILVERMAN, CAROL (1979): *Expressive Behavior as Adaptive Strategy among American Gypsies*. Doktori értekezés. University of Pennsylvania.
- SILVERMAN, CAROL (1981a): Az „Expressive Behavior as Adaptive Strategy among American Gypsies” című doktori értekezés „Abstract”-ja. *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 4 (1): 4.
- SILVERMAN, CAROL (1981b): Pollution and Power: Gypsy Women in America. In *The American Kalderash: Gypsies in the New World*. Szerk. Matt T. Salo. Gypsy Lore Society, Hackettstown. 55–70.
- SILVERMAN, CAROL (1982): Everyday Drama: Impression Management of Urban Gypsies. In Salo 1982: 377–398.
- SILVERMAN, CAROL (1988): Negotiating 'Gypsiness'. Strategy in Context. *Journal of American Folklore* 101 (401): 261–275. <https://doi.org/10.2307/540467>
- SILVERMAN, SYDEL (1983): A parasztság-tanulmányok alakulása az antropológiában: a paraszt fogalma és a kultúra fogalma. *Ethnographia* 94 (1): 89–105.
- SIMIC, ANDREI (1981): Recenzió Claudio Marta „A Group of Lovara Gypsies Settle Down in Sweden: An Analysis of their Acculturation” c. értekezéséről (1979). *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 4 (4): 3, 8.
- SÎRBU, TATIANA (2016): Gospodar ou déporté: la catégorisation comme instrument de la déportation. *Études Tsiganes* (56–57): 90–103. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0090>
- SMITH, DAVID H. (1976): Recenzió Sharon Bohn Gmelch „Tinkers and Travellers” c. könyvéről (1979). *Journal of the Gypsy Lore Society*, 4. sorozat, (2): 139–143.
- SMITH, DAVID H. (1977): Recenzió George Gmelch „The Irish Tinkers: The Urbanization of an Itinerant People” c. könyvéről (1985). *Journal of the Gypsy Lore Society*, 4. sorozat, 1 (3): 210–212.
- SOMLAI PÉTER (1997): *Szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata*. Corvina, Budapest.
- SORAVIA, GIULIO (1989): Recenzió Bernard Formoso és Georges Calvet „Lexique tsigane 2. Dialecte sinto piémontais” című könyvéről (1987). *Lacio Drom* 25 (1): 68–69.
- SPARING, FRANK (2014): La persécution des Tsiganes sous le nazisme. La politique de réparation restrictive en Allemagne d'après-guerre. In *Coquio – Poueyto* 2014b: 83–98.
- SPINELLI, ALESSANDRO GIUSEPPE (1909): Gli zingari del modenese. *Journal of the Gypsy Lore Society*, új sorozat, 3 (2): 88–111.



- STARKIE, WALTER (1939): The Gypsies at Saintes-Maries-de-la-Mer, 1938. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 18 (1): 19–24.
- STARKIE, WALTER (1949): *Raggle-taggle. Adventures with a Fiddle in Hungary and Romania*. Readers Union/John Murray, London.
- STEWART, JULIAN (1997): A kulturális ökológia fogalma és módszerei. In *Bohannan – Glazer 1997*: 442–456.
- STEWART, MICHAEL (1987a): „Igaz beszéd” – avagy miért énekelnek az oláh cigányok? *Valóság* 30 (1): 49–64. (angol változat: 1989a; francia változat: 1989c)
- STEWART, MICHAEL (1987b): *Brothers in Song. The Persistence of (Vlach) Gypsy Identity and Community in Socialist Hungary*. PhD-értekezés. London School of Economics, London.
- STEWART, MICHAEL (1989a): True Speech: Song and the Moral Order of a Hungarian Vlach Gypsy Community. *Man* 24 (1): 79–102. <https://doi.org/10.2307/2802548> (magyar változat: 1987a; francia változat: 1989c)
- STEWART, MICHAEL (1989b): Játék a lovakkal avagy a cigány kereskedők és a szerencse. *Kultúra és Közösség* (4): 21–40.
- STEWART, MICHAEL (1989c): La fraternité dans le chant: l’expérience des Rom Hongrois. In *Williams 1989b*: 497–513. (francia változat: 1987a; angol változat: 1989a)
- STEWART, MICHAEL (1990b): Gypsies, Work and Civil Society. In *Market Economy and Civil Society in Hungary*. Szerk. Chris M. Hann. Frank Cass, London. 140–162. <https://doi.org/10.1080/13523279008415024>
- STEWART, MICHAEL (1991): Un peuple sans patrie. *Terrain* (17): 39–52. <https://doi.org/10.4000/terrain.3009>
- STEWART, MICHAEL (1992a): Gypsies at the Horse-Fair. A Non-Market Model of Trade. In *Contesting Markets. Analyses of Ideology, Discourse and Practice*. Szerk. Roy Dilley. Edinburgh University Press, Edinburgh. 97–114.
- STEWART, MICHAEL (1993a): Gypsies, the Work Ethic, and Hungarian Socialism. In *Socialism. Ideals, Ideologies, and Local Practice*. Szerk. Chris M. Hann. Routledge, London/New York. 187–203.
- STEWART, MICHAEL (1993b): Mauvaises morts, prêtres impurs et pouvoir récupérateur du chant: les rituels mortuaires des Tsiganes de Hongrie. *Terrain* (20): 21–36. <https://doi.org/10.4000/terrain.3056> (magyar változat: 1994d)
- STEWART, MICHAEL (1994a): *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. T-Twins/MTA Szociológia Intézet/Max Weber Alapítvány, Budapest.



- STEWART, MICHAEL (1994b): La passion de l'argent. Les ambiguïtés de la circulation monétaire chez les Tsiganes hongrois. *Terrain* (23): 45–62. <https://doi.org/10.4000/terrain.3100>
- STEWART, MICHAEL (1994c): Fils du marché, les maquignons tsiganes et le modèle anthropologique. *Études Tsiganes*, új sorozat, 2 (2): 105–126.
- STEWART, MICHAEL (1994d): A magyarországi cigányok halotti szokásai. *Cigányfűró* 1 (3): 18–23. (magyar változat: 1993b: 21–29)
- STEWART, MICHAEL (1995): „Identita sostanziale e identita relazionale”: gli Zingari ungheresi sono un gruppo „etnico”? In *Piasere* 1995b: 314–341.
- STEWART, MICHAEL (1997): *The Time of the Gypsies*. Westview Press, Boulder, Colorado.
- STEWART, MICHAEL (2011): Une catastrophe invisible. La Shoah des Tsiganes. In *Stewart – Williams* 2012: 249–280. <https://doi.org/10.4000/books.editions-msh.3514>
- STEWART, MICHAEL (2013): Roma and Gypsy „Ethnicity” as a Subject of Anthropological Inquiry. *Annual Review of Anthropology* 42): 415–432. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092010-153348>
- STEWART, MICHAEL (2014): Fossoyeurs du sang nordique. Tobias Portschy et l'élaboration d'un racisme anti-Tsiganes systématique dans le Burgenland autrichien. In *Coquio – Poueyto* 2014b: 99–123.
- STEWART, MICHAEL (2017): Nothing About Us Without Us, or the Dangers of a Closed-Society Research Paradigm. *Romani Studies* 5, (27) 2: 125–146. <https://doi.org/10.3828/rs.2017.8>
- STEWART, MICHAEL, SZERK. (2012): *The Gypsy 'Menace'. Populism and the New Anti-Gypsy Politics*. Hurst and Company, London.
- STEWART, MICHAEL – PATRICK WILLIAMS, SZERK. (2011): *Des Tsiganes en Europe*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Párizs. <https://doi.org/10.4000/books.editions-msh.3514>
- STOCKING, GEORGE W. JR. (1983): The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Szerk. George W. Stocking. The University of Wisconsin Press, Madison/London. 70–120.
- STRATHERN, MARILYN (1984): Marriage Exchanges: a Melanesian Comment. *Annual Review of Anthropology* (13): 41–73. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.13.100184.000353>



- STRECK, BERNARD (1984): Recenzió Judith Okely „The Traveller-Gypsies” c. könyvéről (1983). *Giessener Hefte für Tsiganologie* 1 (1): 98–100.
- STRUKEJLJ, PAVLA (1980): *Romi na Slovenskem*. Ljubljana: Cankarjeva Založba
- SUÁREZ-OROZCO, MARCELO (1997): Psychological Anthropology. In *Barfield* 1997: 381–383.
- SUTHERLAND, ANNE (1975a): The American Rom: a Case of Economic Adaptation. In *Rehfish* 1975: 1–39.
- SUTHERLAND, ANNE (1975b): *Gypsies. The Hidden Americans*. Free Press, New York. <https://doi.org/10.1007/BF02701827>
- SUTHERLAND, ANNE (1977): The Body as a Social Symbol among the Rom. In *The Anthropology of the Body*. Szerk. John Blacking. Academic Press, London/New York/San Francisco. 375–390.
- SWAY, MARLENE (1988): *Familiar Strangers. Gypsy Life in America*. University of Illinois Press, Urbana/Chicago.
- SZEGŐ LÁSZLÓ (1973): Babonáság és vallás a magyarországi cigányoknál. *Világosság* 14 (1): 44–48.
- SZITA SZABOLCS, SZERK. (2002): *A cigányság a második világháború idején (1939–1945)*. Velcsov Bt., Budapest.
- SZUHAY PÉTER (1993): Ki az ember? Az 1992. évi kétegyházi „etnikai háború”. *Regio* 4 (4): 31–53.
- SZUHAY PÉTER (1999): *A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegények kultúrája*. Panoráma, Budapest.
- SZUMMER CSABA (1992): Szent György harca a Hermeneutika Sárkányával. *Pszichológia* 12 (3): 429–463.
- TAGÁNYI ZOLTÁN (1982): A faluközösség a változó társadalomban (Esettanulmány Varsány példáján). In *A falu a mai magyar társadalomban*. Szerk. Vágvölgyi András. Akadémiai, Budapest. 337–356.
- TAUBER, ELISABETH (1994): Studi sugli Zingari. Recensione critica secondo la teoria di gerarchia di Dumont. *Lacio Drom* 30 (5): 2–55.
- TAUBER, ELISABETH (2005b): Ein unbekannter Philosoph und sein vergessenes Projekt, ein Dichter und seine ungehörte Stimme. In *Tauber* 2005: 13–19.
- TAUBER, ELISABETH (2006): *Du wirst keinen Ehemann nehmen!* LIT, Berlin.
- TAUBER, ELISABETH, SZERK. (2005): *Sinti und Roma. Eine Spurensuche*. Arunda 67/Löwenzahn, Schlanders/Bozen.



- TERMÉSZETTUDOMÁNYI LEXIKON (1967): *Természettudományi Lexikon. IV. kötet.* Akadémiai, Budapest.
- THOMPSON, THOMAS WILLIAM (1922): The Uncleaness of Women among English Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 1 (1-2): 15–43.
- THOMPSON, THOMAS WILLIAM (1923): The Social Polity of the English Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 2 (3): 113–139.
- THOMPSON, THOMAS WILLIAM (1924): English Gypsy Death and Burial Customs. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 3 (1-2): 5–58.
- THOMPSON, THOMAS WILLIAM (1926–1927): Gypsy Marriage in England. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 5 (1): 9–37; 6 (4): 101–129; 151–182.
- THOMPSON, THOMAS WILLIAM (1929): Additional Notes on English Gypsy Women Taboos. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat, 8 (1): 33–39.
- THOMPSON, THOMAS WILLIAM (1930): Illustrations of English Gypsy Law. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 9 (4): 152–170.
- TONG, DIANE (1995): *Gypsies. A Multidisciplinary Annotated Bibliography.* Garland Publishing, Inc, New York/London.
- TÖRZSÖK JUDIT (1995): Két észak-nyugat-indiai peripatetikus nép: a lohárok és a bandzsarák. *Cigányfűró* 2 (1): 3–7.
- TREVISAN, PAOLA (2017): ‘Gypsies’ in Fascist Italy: From Expelled Foreigners to Dangerous Italians, *Social History*, 42 (3): 342–364. <https://doi.org/10.1080/03071022.2017.1327643>
- TREVISAN, PAOLA (2018). The Persecution of Rom and Sinti in Fascist Italy. *Trauma and Memory* 6 (3): 48–55.
- TRIGG, ELWOOD BELLEN (1975). *Gypsy Demons and Divinities. The Magical and Supernatural Practices of the Gypsies.* Sheldon Press, London.
- TURNER, VICTOR (1974): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual.* Cornell University Press, Ithaca/London.
- TYAGLYY, MIKHAIL (2014): „Zigeuner sind im allgemeinen wie Juden zu behandeln”. Évolution de la politique anti-tsigane du Commissariat du Reich Ukraine au cours du printemps et de l’été 1942. In *Coquio – Poueyto* 2014b: 165–175.
- TYLER, IMOGEN (2013): *Revolted Subjects. Social Abjection and Resistance in Neoliberal Britain.* Zed Books, London/New York. <https://doi.org/10.5040/9781350222359>
- URBANCOVÁ, VIERA (1995a): Samuel Augustini ab Hortis a jeho zabudnutá monografia o Cigánoch v Uhorsku. In Samuel Augustini ab Hortis: *Cigáni v Uhorsku 1775.* Štúdio dd, Bratislava. 3–11.



- URBANCOVÁ, VIERA (1995b): Samuel Augustini ab Hortis und seine vergessene Monographie über die Zigeuner in Ungarn. In Samuel Augustini ab Hortis: *Cigáni v Uhorsku 1775*. Štúdio dd, Bratislava. 89–99.
- VAN GENNEP, ARNOLD (1911–1912): North African Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society* 5 (3): 192–198.
- VAUX DE FOLETIER, FRANÇOIS DE (1973): Recenzió Werner Cohn „The Gypsies” c. kötetéről (1973) *Études Tsiganes* 19 (4): 64–65.
- VAUX DE FOLETIER, FRANÇOIS DE (1975a): Recenzió Anne Sutherland „Gypsies. The hidden Americans” c. (1975) kötetéről. *Études Tsiganes* 21 (1): 46–47.
- VAUX DE FOLETIER, FRANÇOIS DE (1975b): Recenzió a Farnham Rehfish által szerkesztett „Gypsies, Tinkers and Other Travellers” c. kötetéről (1975). *Études Tsiganes* 21 (4): 29–31.
- VAUX DE FOLETIER, FRANÇOIS DE (1977): Necrologie: Walter Starkie. *Études Tsiganes* 23 (1–2): 55.
- VAUX DE FOLETIER, FRANÇOIS DE (1982): Recenzió Aparna Rao „Les Gorbat d’Afghanistan” című könyvéről (1982). *Études Tsiganes* 28 (4): 37–38.
- VAUX DE FOLETIER, FRANÇOIS DE (1986): Recenzió Patrick „Paris – New York. L’organisation de deux communautés tsiganes” c. tanulmányáról (1985). *Études Tsiganes* 32 (1): 54–55.
- VEKERDI JÓZSEF (1982): *A magyarországi cigány kutatások története*. KLTE Néprajzi Tanszék, Debrecen.
- VEKERDI JÓZSEF (1989a): Erdős Kamill szerepe a hazai és külföldi cigánykutatásokban. In Vekerdi 1989b: 7–12.
- VEKERDI JÓZSEF, SZERK. (1989b): *Erdős Kamill cigánytanulmányai*. Gyulai Erkel Ferenc Múzeum, Békéscsaba.
- VENEGONI, DARIO (2004): *Uomini, donne e bambini nel Lager di Bolzano. Una tragedia italiana in 7982 storie individuali*. Mimesis, Milánó.
- VEREBÉLYI KINCŐSÓ (1984): Utószó. In *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból*. Magvető, Budapest. 489–536.
- VEREBÉLYI KINCŐSÓ, SZERK. (1980): *Folcloristica* (4–5). ELTE BTK Folklore Tanszék, Budapest.
- VILJANEN-SAIRA, ANNA MARIA (1978): Gypsy Tradition and Cultural Change. *Ethnologia Fennica* (8): 3–9.
- VILJANEN-SAIRA, ANNA MARIA (1981): Leikit ja leikinlasku mustalaiskulttuurissa. In *Pelit ja leikit*. Szerk. Pekka Laaksonen. Jyväskylä. 89–97.



- VILJANEN, ANNA MARIA (1994): Etnisyys = totu = kulttuuri? In *Kulttuurintutkimus. Johdanto*. Szerk. Jari Kupiainen – Erkki Sevänen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 143–163.
- VOGLER, PIERRE (1976): Lexique Sinto. *Revue des Sciences Sociales de France de l'Est* (5): 192–193.
- VOS, GEORGE DE (1982): Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation. In *Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change*. Szerk. George de Vos – Lola Romanucci-Ross, University of Chicago Press. Chicago/London. 5–41.
- WANG, KIRSTEN (1989): Le mouvement pentecôtiste chez les Gitans Espagnols. In *Williams* 1989b: 423–432.
- WEBB, EMILY (2019): An Invisible Minority. Romany Gypsies and the Question of Whiteness. *Romani Studies* 29 (1): 1–25. <https://doi.org/10.3828/rs.2019.01>
- WEISS-WENDT, ANTON (2016): Les Tsiganes dans les pays Baltes occupés par les nazis. *Études Tsiganes* (56–57): 180–193. <https://doi.org/10.3917/tsig.056.0180>
- WEYBRIGHT, VICTOR (1977): Walter Fitzwilliam Starkie. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 4. sorozat, 1 (3): 155–159.
- WILHELM GÁBOR (1993): Kultúra, társadalom, etnicitás az oláh cigányoknál. In *Cigány néprajzi tanulmányok 1*. Szerk. Barna Gábor – Bódi Zsuzsanna. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest. 29–37.
- WILKINSON, IRÉN KERTÉSZ (1992): Egy „eredeti” és egy „átvett” dal összehasonlító vizsgálata az oláh cigány repertoárból. *Magyar Zene* 33 (3): 259–282.
- WILKINSON, IRÉN KERTÉSZ (1997): *Vásár van előtttem. Egyéni alkotások és társadalmi kontextusok egy dél-magyarországi oláhcigány lassú dalban*. MTA Zenetudományi Intézet, Budapest.
- WILLEMS, WIM (1995): *The Shortcomings and Pitfalls of Gypsy-Studies*. Unpublished paper presented in Leiden, at the 17th Annual Meeting and Conference of the Gypsy Lore Society, North American Chapter
- WILLEMS, WIM (1997): *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. Frank Cass, London/Portland, Oregon.
- WILLEMS, WIM – LEO LUCASSEN (1990): The Church of Knowledge: Representations of Gypsies in Dutch Encyclopedias and Their Sources (1724–1984). In *100 years of Gypsy studies*. Szerk. Matt T. Salo. Gypsy Lore Society, Cheverly, Maryland. 31–49.



- WILLIAMS, PATRICK (1980): *Une cérémonie de demande en mariage dans une communauté tsigane: les Rom de Paris*. Thèse pour le doctorat de 3^{ème} cycle. Université de la Sorbonne Nouvelle, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Párizs. (megjelent változat: Williams 1984a)
- WILLIAMS, PATRICK (1981): La société. In *Liégeois* 1981: 27–44.
- WILLIAMS, PATRICK (1982a): The Invisibility of the Kalderash of Paris: Some Aspects of the Economic Activity and Settlement Pattern of the Kalderash Rom of the Paris Suburbs. In *Salo* 1982: 315–346.
- WILLIAMS, PATRICK (1982b): Recenzió Marie-Paul Dollé „Les Tsiganes Manouches” c. könyvéről (1980). *Newsletter of the Gypsy Lore Society*, North American Chapter 5 (3): 5, 6, 8.
- WILLIAMS, PATRICK (1984a): *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. L'Harmattan/Selaf, Párizs.
- WILLIAMS, PATRICK (1985): Paris – New York. L'organisation de deux communautés tsiganes. *L'Homme* 25 (3): 121–140. <https://doi.org/10.3406/hom.1985.368593> (olasz változat: 1995c)
- WILLIAMS, PATRICK (1986): Storia del Manus, del Pirdo e del porcospino. *Lacio Drom* 22 (1): 2–22. (francia változat: 1991c)
- WILLIAMS, PATRICK (1987a): Les couleurs de l'invisible. Etude d'une ethnie en milieu urbain. In *Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques*. Szerk. Jacques Gutwirth – Colette Petonnet, pp. 53–72. (magyar változat: 1996a)
- WILLIAMS, PATRICK (1987b): Le développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes en France: mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité. In *Vers des sociétés pluriculturelles. Actes du colloque de l'A.F.A. ORSTOM*, Párizs. 325–331.
- WILLIAMS, PATRICK (1987c): Alors qu'est-ce qu'il a dit, son frère? *Études Tsiganes* 33 (1): 18–24.
- WILLIAMS, PATRICK (1988a): Langue tsigane. Le jeu „romanes”. In *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France. 1 kötet. Langues régionales et langues non territorialisées*. Szerk. Geneviève Vermes. L'Harmattan, Párizs. 381–413.
- WILLIAMS, PATRICK (1988b): Recenzió Merill F. McLane „Proud outcast” című könyvéről (1987). *Études Tsiganes* 34 (2): 58–59.
- WILLIAMS, PATRICK (1988c): Un „Que sais-je?” surprenant. *Ethnologie française* 18 (1): 73–75.



- WILLIAMS, PATRICK (1988d): L'ethnologue face aux racismes. L'exemple tsigane. *Ethnologie française* 18 (2): 173–176.
- WILLIAMS, PATRICK (1989a): Introduction. „Dans le lieu et dans l'époque”. In *Williams* 1989b: 21–32.
- WILLIAMS, PATRICK (1989c): Recenzió Bernard Formoso „Tsiganes et sédentaires” (1986) című könyvéről. *L'Homme* 29 (1): 167–168.
- WILLIAMS, PATRICK (1989d): Django: la rencontre du jazz et des Tsiganes. *Études Tsiganes* 35 (3–4): 3–13.
- WILLIAMS, PATRICK (1990): Nomadisme et situation minoritaire: un essai de catégorisation. A propos d'un ouvrage de Aparna Rao. *Études Rurales* (120): 171–174. <https://doi.org/10.3406/rural.1990.3296>
- WILLIAMS, PATRICK (1990a): Un monde de frères: une communauté rom dans une société socialiste. A propos d'un ouvrage de Michael Stewart. *Études Rurales* (120): 163–169. <https://doi.org/10.3406/rural.1990.3295>
- WILLIAMS, PATRICK (1991a): „Noi non ne parliamo...”. Le relazioni tra i vivi e i morti in una comunità „Manus” della Francia. *La Ricerca Folklorica* (22): 75–87. <https://doi.org/10.2307/1479201>
- WILLIAMS, PATRICK (1991b): Le miracle et la nécessité: à propos du développement du pentecôtisme chez les Tsiganes. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 73: 81–98. <https://doi.org/10.3406/assr.1991.1577>
- WILLIAMS, PATRICK (1991c): Le Manus, le Pirdo et le hérisson. *Les Cahiers de Saint-Martin* (3): 29–55. (olasz változat: 1986)
- WILLIAMS, PATRICK (1991d): *Django*. Limon, Montpellier. (= 1998b)
- WILLIAMS, PATRICK (1993a): *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Maison des sciences de l'homme, Párizs. (olasz változat: 1997a; angol változat: 2003)
- WILLIAMS, PATRICK (1993b): Questions pour l'étude du mouvement religieux pentecôtiste chez les Tsiganes. In *Ethnologie des faits religieux en Europe*. Szerk. Nicole Belmont – Françoise Lautman. CTHS, Paris. 433–445. (olasz változat: 1995a)
- WILLIAMS, PATRICK (1993c): Une langue pour ne rien dire. La glossolalie des Tsiganes pentecôtistes. In *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*. Szerk. Colette Petonnet – Yves Delaporte, L'Harmattan, Párizs. 111–125. (olasz változat: 2012)



- WILLIAMS, PATRICK (1993d): Terre d’asile, terre d’exil: L’Europe tsigane. *Ethnies* 8 (15): 7–10.
- WILLIAMS, PATRICK (1993e): Szövegrész az *Ethnies* című folyóirat hátsó borítóján. *Ethnies* 8 (15)
- WILLIAMS, PATRICK (1993f): Le pentecôtisme tsigane. *Ethnies* 8 (15): 137.
- WILLIAMS, PATRICK (1994a): Introduction. *Études Tsiganes* 40 (2): 3–8.
- WILLIAMS, PATRICK (1994b): Structures ou stratégies? Le mariage chez les Rom Kalderás. *Études Tsiganes*, új sorozat, 2 (2): 169–182.
- WILLIAMS, PATRICK (1994d): „Maro bravlepen I maro vago maro graj”. Un répertoire de chansons manouches. *Études Tsiganes* 40 (1): 28–37.
- WILLIAMS, PATRICK (1994f): L’odyssée européenne des Tsiganes. Les gens du Voyage. *Le Courrier de l’Unesco* 47 (8): 21–4. (magyar változat: 1995e)
- WILLIAMS, PATRICK (1995a): Quesiti per lo studio del movimento pentecostale tra gli Zingari. *La Ricerca Folklorica* (31): 133–138. <https://doi.org/10.2307/1480041> (francia változat: 1993b)
- WILLIAMS, PATRICK (1995b): Recenzió Leonardo Piasere „Popoli delle discariche. Saggi di antropologia Zingara” című könyvéről (1991). *L’Homme* 35 (135): 168–169.
- WILLIAMS, PATRICK (1995c): Parigi – New York: l’organizzazione di due comunità zingare. In Piasere 1995b: 295–314. (francia változat: 1985)
- WILLIAMS, PATRICK (1995d): Questions de vocabulaire. *Hommes et Migrations* (1188–1189): 10–11. <https://doi.org/10.3406/homig.1995.2481>
- WILLIAMS, PATRICK (1995e): Országúton. A cigányok európai odisszeája. *Barátság* 2 (2): 697–699. (francia 1994f)
- WILLIAMS, PATRICK (1996a): Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosában. *Magyar Lettre Internationale* (21): 68–72. (francia változat: 1987a)
- WILLIAMS, PATRICK (1996b): Ethnologie, déracinement et patrimoine. A propos de la formation des traits culturels tsiganes. In *L’Europe entre cultures et nations*. Szerk. Daniel Fabre. Maison des Sciences de l’Homme, Párizs. 283–294. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsih.3940>
- WILLIAMS, PATRICK (1997a): *Noi, non ne parliamo*. CISU, Róma. (francia változat: 1993a; angol változat: 2003)



- WILLIAMS, PATRICK (1998a): L'intégration du point de vue des voyageurs. In *Tsiganes et gens du voyage: du terrain à l'école*. Szerk. Bernard Pinna – Karim Touahmia. Centre National du Documentation Pédagogique d'Auvergne, Clermont Ferrand. 31–51.
- WILLIAMS, PATRICK (1998b): *Django*. Marseille: Parenthèses (= 1991d)
- WILLIAMS, PATRICK (2003): *Gypsy World: the Silence of the Living and the Voices of the Dead*. University of Chicago, Chicago. (francia változat: 1993a; olasz változat: 1997a)
- WILLIAMS, PATRICK (2011a): Dénominations et transcription. In *Stewart – Williams* 2012: 7–8.
- WILLIAMS, PATRICK (2011b): L'ethnologie des Tsiganes. In *Stewart – Williams* 2012: 9–31. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsmh.3520>
- WILLIAMS, PATRICK (2011c): Une ethnologie des Tsiganes est-elle possible? *L'Homme* (197): 7–23. <https://doi.org/10.4000/lhomme.22605>
- WILLIAMS, PATRICK (2012): Una lingua per non dire niente. La glossolalia degli Zingari pentecostali. In Uő: *La miracolo e la necessità*. Szerk. Sabrina Tosi Cambini. CISU, Róma. 71–85. (francia változat: 1993c)
- WILLIAMS, PATRICK, SZERK. (1989b): *Tsiganes: identité, évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes*. Syros, Párizs.
- WITTICH, ENGELBERT (1911): *Blicke in das Leben der Zigeuner*. Huß, Striegau.
- WITTICH, ENGELBERT (1927): *Blicke in das Leben der Zigeuner*. Neue, gründlich durchgearbeitete und bedeutend erweiterte Auflage. Advent, Hamburg/Basel/Wien/Budapest/Den Haag.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1880): *Haideblüten. Volkslieder der transsilvanischen Zigeuner*. Wilhelm Friedrich, Lipcse.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1884): *Die Sprache der transsilvanischen Zigeuner: Grammatik, Wörterbuch*. Wilhelm Friedrich, Lipcse.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1885): *Az erdélyi cigány népköltészet*. Franklin, Budapest.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1886): *Märchen und Sagen der transsilvanischer Zigeuner*. Nicolaische, Berlin.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1890a): *Vom wandernden Zigeunervolke. Bilder aus dem Leben der siebenbürger Zigeuner*. Verlangsanstalt und Druckerei Actien-Gesellschaft, Hamburg.



- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1890b): *Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner*. Carl Graeser, Bécs.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1892): *Aus dem inneren Leben der Zigeuner*. E. Felber. Berlin.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1897a): Das sogenannte Pharaonslied der Zigeuner. *Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft* (51): 485–498.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1897b): Die Stellung des Weibes bei den ungarländischen Wanderzigeunern. *Österreichisch-Ungarische Revue* (19): 91–107.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1897c): Sprichwörter muslimischer Zigeuner. *Am Urquell* (1): 251–253.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1905): Die Zigeuner. In *Weltgeschichte*. 5. kötet. Szerk. Hans F. Helmolt. Lipcse. 406–414.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1907): The Story of the Gypsies. In *History of the World*. 4. kötet, London, 3104–3112.
- WLISLOCKI, HEINRICH VON (1994): *Zur Ethnographie der Zigeuner in Südosteuropa. Tsiganlogische Aufsätze und Briefe aus dem Zeitraum 1880–1905*. Szerk. Joachim S. Hohmann. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- WOOD, SUSANNE (1975): Recenzió Anne Sutherland „Gypsies. The Hidden Americans” c. (1975) kötetéről. *Man* 10 (4): 637–638. <https://doi.org/10.2307/2800159>
- YOORS, JAN (1967): *The Gypsies*. Simon and Schuster, New York.
- ZATTA, JANE DICK (1985): I Rom Sloveni di Piove di Sacco. *Lacio Drom* 21 (1–2): 2–79.
- ZATTA, JANE DICK (1988): *Gli Zingari, i Roma. Una cultura ai confini*. CIDI, Pádova.
- ZATTA, JANE DICK (1989): Te has tre mule. In *Williams 1989b*: 445–466.
- ZATTA, JANE DICK (1991): Society Name Debated. *Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter* 14 (4): 3–4.
- ZIMMERMANN, MICHAEL (1989): *Verfolgt, vertrieben, vernichtet. Die nationalsozialistische Vernichtungspolitik gegen Sinti und Roma*. Klartext, Essen.
- ZIMMERMANN, MICHAEL (1996): *Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische „Lösung der Zigeunerfrage”*. Christians, Hamburg.
- ZÓLKIEWSKI, STEFAN (1975): Kultúra és szemiotika. In *A jel tudománya*. Vál. Horányi Özséb – Szépe György. Gondolat, Budapest. 385–400.

A kulturális antropológia döntő fordulatot hozott a cigánykutatások történetében. Az antropológusok azáltal, hogy huzamosabb ideig együtt éltek egy-egy cigány közösséggel és tanulmányaik előterébe a cigányok nézőpontja került, azáltal, hogy a kultúrát a hétköznapi értelemben felfogott kategóriánál tágabban értelmezték, valamint azáltal, hogy elemzéseik során a komparativizmus mellett a holista szemléletet követték, alapvetően új felismerésekkel gazdagították a cigány kultúrákra vonatkozó ismereteinket. És itt nem pusztán arról van szó, hogy például empirikus bizonyítékokkal szolgáltak arra vonatkozóan, hogy a „cigány” elnevezés esetében egy pluri-etnikus, nem-homogén kategóriával van dolgunk. A kulturális antropológiai megközelítések a cigány kultúrák új konstrukcióit hozták létre, a „cigány” kategóriát új tartalommal töltötték meg, alapjaiban ingatva meg azokat a vélekedéseket, amelyek a cigányokra vonatkozóan a többségi társadalom legtöbb tagjában azt megelőzően éltek.

A kulturális antropológiai cigánykutatások történetének minden részletre kiterjedő összefoglalása még várat magára. A jelen kötetet is csak annak tekinthetjük, mint ami ehhez a jövőben megszülető műhöz járul hozzá. Leginkább a 20. század második felében megjelent tanulmányok bemutatására vállalkozik, közülük is kifejezetten a Franciaországban, Olaszországban és Magyarországon végzett, úttörő kutatások eredményeinek ismertetésére. „Hőseink” között vannak előfutárok is, mint például Wlislöck Henrik vagy Sigismondo Caccini. A könyv által kijelölt időszak főszereplői azonban Philippe Lemaire de Marne, Marie-Paul Dollé, Aparna Rao, Patrick Williams, Bernard Formoso, Alain Reyniers, Leonardo Piasere és Michael Stewart.



ELTE | EÖTVÖS
KIADÓ
Az ELTE hivatalos könyvkiadója



ELTE | TáTK
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KAR



9 789634 897743