

## „Elképzelt kultúra”

### A roma/cigány kultúra egy lehetséges értelmezése és félreértelmezései

#### *Bevezetés*

Írásomban a cigány vagy roma kultúra egy lehetséges értelmezését próbálom vázolni. A tanulmány gondolata egy országos folyóirat internetes oldalán kibontakozott „romaintegráció-vita” néhány megállapítása kapcsán merült föl először, 2009 őszén. A vitában az ún. „cigánykérdés” kapcsán, a roma származású szerzőtől, Romano Rácz Sándortól származó „kivülállás kultúrája”<sup>1</sup> fogalom került előtérbe, melyet az egyik hozzászóló „bűvös igazságnak”<sup>2</sup> nevezett. E bűvös igazság azóta többször is előkerült, és nemcsak az a baj vele, hogy Romano eredeti meghatározása (erre később még visszatérek) eltűnt a fogalom jelentéséből, hanem az is, hogy szinte teljes mértékben figyelmen kívül hagyja az elmúlt évtizedek történeti, szociológiai, kulturális antropológiai stb. kutatásainak eredményeit.

A következőkben tehát a roma/cigány kultúra egy – reményeim szerint tudományosan megalapozott – értelmezési lehetőségét próbálom vázolni, egyes megállapításokkal polemizálva és sok szakirodalmi hivatkozást használva. Ez utóbbival nem titkolt célom a „beletört a tudomány bicskájá” jellegű dilettáns megközelítések<sup>3</sup> finom, de határozott cáfolata.

#### *A (cigány) kultúra meghatározása és más fogalmi nehézségek*

Maga a „kultúra” a két-három legkomplikáltabb jelentésű szó közé sorolható az angol nyelvben,<sup>4</sup> bármilyen meghatározása önkényesnek tűnhet, mégis szükséges meghatározni, hogy jelen írásban milyen értelemben szerepel. Mindenekelőtt külön kell választani az ún. „magaskultúrát” (a mindennapi szóhasználatban kultúrán főleg olyan „magasabb rendű” szellemi tevékenységeket értünk, mint például a festészet, zene, irodalom stb.) és az intézményesült nemzeti kultúrákat<sup>5</sup> a mindennapi élet kultúrájától.

Ez utóbbit érdemes etnográfiai vagy antropológiai értelemben vett kultúra-fogalomnak nevezni, melynek „klasszikus” meghatározása

Edward B. Tylortól származik, 1871-ből: „A kultúra vagy civilizáció, [...] az a komplex egész, amely magába foglalja a tudást, a hitet, a művészetet, az erkölcsöt, a törvényt, a szokást és minden más képességet és sajátosságot, amelyre az ember, mint a társadalom tagja tesz szert.”<sup>6</sup> Ha axióma számunkra, hogy minden ember egy (vagy akár több) kultúra tagja, és a kultúrák közötti különbségekre keresünk magyarázatot, akkor tisztázni kell, hogy mi a kultúra feladata, szerepe. A modern kulturális antropológia egyik nagyhatású tudósa, Clifford Geertz szerint a kultúra jelentést hordozó szimbólumok szervezett rendszere, mely „nem csupán az emberi lét ékítménye, hanem – mint faji jellegének legfőbb alapja – annak lényeges feltétele”.<sup>7</sup>

Bár számtalan kultúra-definíciót alkottak meg a kutatók Tylor óta, mindegyik azon alapult, hogy a kultúra alapvető funkciója az emberek különböző szükségleteinek kielégítése, ezáltal az élet biztonságának és folytonosságának garantálása.<sup>8</sup> Emellett fontos a társadalomlélektani funkciója is, azaz egyfajta harmónia megteremtése és fenntartása az érintett közösség tagjai közt. A kultúra feladata tehát lényegében az alkalmazkodás folyamatának biztosítása.<sup>9</sup>

A kultúra (és a társadalom)<sup>10</sup> nem egyszerű velejárója az emberi létezésnek, hanem szükséges feltétele, melyet az emberek hoznak létre és – ha kell – át is alakítanak.<sup>11</sup> Ha tehát megpróbálunk megismerni, leírni és értelmezni egy kultúrát, akkor az adott társadalmat (meg)alkotó emberek – szükségleteikkel és viszonyaikkal együtt – lehetnek megfelelő kiindulópontjaink, hiszen „az ő szemszögükből nézve a kultúra jelenségei eszközök, létezésük fenntartásának, gazdagításának társadalmilag kimunkált eszközei”.<sup>12</sup>

Az ilyen „eszközök” változatosságának és tartósságának vizsgálata során hasznosnak tűnik a kulturális ökológiai<sup>13</sup> megközelítés, mely kiemelt figyelmet szentel a társadalmak anyagi alapjainak, meghatározott környezethez való specifikus alkalmazkodási folyamatként értelmezve az emberi kultúrákat. Az 1960-as években jelentkező elméleti áramlat fontos eredményeket hozott a kulturális antropológiában, megcáfolva például olyan korábbi nézeteket, hogy a sivatagi „primitív” vadászok nem rendelkeznek gazdasági racionalitással és minden idejüket az élelemszerzésre fordítják.<sup>14</sup> (Az ökológiai szempontokra később még visszatérek.)

A cigány közösségek (kulturális, nyelvi stb.) sokszínűsége szinte közhelyszámba megy a különböző diskurzusokban. Paradox módon a különbözőség vált a cigányság egyik „közös” tulajdonságává (a sok masszívan homogenizáló sztereotípiá<sup>15</sup> mellett természetesen). A különbségek okai már nem igazán szerepelnek a „mainstream” diskurzusokban, annak ellenére, hogy „a cigányokat” semmilyen értelemben nem tekinthetjük egy népnek, nemzetnek vagy etnikumnak! Az Európa-, sőt világszerte megtalálható, „cigánynak mondott” emberek egy különböző nyelveken beszélő, eltérő identitású és kultúrájú közösségeket „külső hatásra” integráló, heterogén kategória tagjai. A kulturális sokszínűséggel<sup>16</sup> és

a külső besorolás vagy osztályozás (klasszifikáció)<sup>17</sup> jelenségével már többen foglalkoztak, most nem térnek ki külön ezekre az – amúgy megkerülhetetlen – tényezőkre.

Röviden utalnom kell azonban az etnicitás (etnikum, etnikai csoport, etnikai identitás) kérdésére. Nemcsak azért, mert a cigányok hivatalosan is a 13 magyarországi etnikai és nemzeti kisebbség<sup>18</sup> közé tartoznak, hanem azért, mert az „etnikum” meghatározása hat a cigányság meghatározására is. Általánosságban elmondható, hogy minden társadalmi csoport létének egyik jellemzője, hogy igyekszik magát megkülönböztetni másoktól. Ebben a kontextusban jelenik meg az etnicitás fogalma, mely a hétköznapi nyelvhasználatban gyakorta mint „kisebbségi kérdés” jelenik meg, a kulturális antropológiában azonban „olyan csoportok közötti viszonyokra vonatkozik, amelyek tagjai egymástól különbözőnek tartják magukat, és amely csoportok hierarchikusan rangsorolódhatnak egy társadalmon belül”.<sup>19</sup>

Ez utóbbi megközelítés használhatóbbnak tűnik a különböző cigány vagy roma csoportokra, mint az a – Julian Bromlej szovjet etnológustól származó – definíció, mely a 70-es években került be a magyar néprajztudományba, és napjainkban is az alapját képezi az etnikum meghatározásának a hétköznapi diskurzusokban. Bromlej szerint: „az etnosz [etnikum – B. M.] olyan történelmileg kialakult embertömegként határozható meg, amelynek közös, viszonylag állandó kultúrelemei (többek között nyelve) és pszichikai tulajdonságai vannak, ezenkívül egységük tudatos, és szintén tudatosan megkülönböztetik magukat minden hasonló formációtól”.<sup>20</sup> Bromlej meghatározása a cigányok kapcsán („állandó kultúrelemek”, „tudatos egység”) kizárólag a modern konstrukcióként értelmezhető roma nemzetre alkalmazható. Ezt a statikus, a kulturális jellemzőket középpontba helyező etnikum-képet haladja meg az ún. konstruktivista irányzat, mely az „eticitást” állandóan változó dinamikus jelenségként értelmezi.

Ebben a megközelítésben az etnikai identitás a társadalmi szerveződések velejárója, nem pedig a „kultúra valamely kódos kifejeződése”,<sup>21</sup> az etnikai csoportokról pedig nem érdemes úgy beszélni, mintha azok éles körvonalakkal rendelkező, belsőleg homogén valódi entitások, tartós kollektívák lennének. A hangsúly az etnicitás szituatív és kontextuális karakterén van.<sup>22</sup> Fontosnak tartom még megemlíteni a svéd antropológus, Thomas Erikson megjegyzését, mely szerint az etnicitás akkor tűnik fel, amikor a kulturális különbségek valamiért relevánssá válnak a társadalmi interakciókban, ezért a társadalmi élet szintjén kell tanulmányozni, nem pedig a szimbolikus kultúra szintjén.<sup>23</sup>

Az elméleti fejtegetések után még mindig nyitott a kérdés: kik tehát a cigányok? Az, akit valamilyen kritériumok alapján a nem-cigányok besorolnak a cigányok közé,<sup>24</sup> vagy az, aki cigány/roma identitású?<sup>25</sup> Az elméleti vitákat<sup>26</sup> most mellőzve azt mondhatjuk, hogy hiába érezzük érvényesnek az utóbbi meghatározást, ha a külső „hatás” (klasszifikáció és

kategorizáció) sem marad hatástalan.<sup>27</sup> Ezt jól szemlélteti a nemzetközi roma mozgalomban és a kulturális–szimbolikus nemzetépítésben fontos szerepet játszó Ian Hancock megállapítása: „*a bennünket összekötő közös tényező nem annak a tudata, hogy mik vagyunk, hanem azé, hogy mik nem vagyunk: a romanik nem gádzsók, azaz nem nem-cigányok*”.<sup>28</sup>

Hancock gondolata egy alapvető jelenségre hívja fel a figyelmet, a cigányok és nem-cigányok közötti határvonalra. A két – feltételezett – entitás határa alkalmas kiindulópont a „kívülállás kultúrája” vagy bármilyen egyéb, a másságot középpontba állító értelmezési keret felállítására. Ez a határ azonban nagyon elmosódott, képlékeny és változó. (Gondoljunk csak arra például, hogy a magyarországi cigányok 80–90%-a magyar anyanyelvű.) Erre a problémára reflektál az akkulturáció fogalma.<sup>29</sup>

A klasszikus definíció szerint az akkulturáció olyan folyamatokat jelent, melyek akkor jelennek meg, mikor különböző kultúrájú csoportok folyamatos, közvetlen kapcsolatba kerülnek egymással, és ez az egyik vagy mindkét csoport eredeti kulturális mintájában változást idéz elő.<sup>30</sup> John Berry szociálpszichológus négy akkulturációs stratégiát (*integráció, asszimiláció, marginalizáció és szeparáció*) különböztet meg, melyek annak mentén rajzolódnak ki, hogy az egyén, illetve csoportja hogyan kíván kapcsolódni a többségi csoporthoz. Az erőteljes azonosulás mindkét (többségi és saját) csoporttal az integráció előrelélője lehet, amennyiben egyik csoporttal sem történik azonosulás, akkor marginalizációról van szó. A többségi kultúrával történő kizárólagos identifikáció asszimilációt von maga után, míg ha csak az etnikai csoporttal történik azonosulás, szeparációról beszélhetünk. Akár egy személy esetében is megfigyelhető, hogy az élet különböző területein más és más akkulturációs stratégiát alkalmaz.<sup>31</sup>

A vázolt főbb fogalmakat (*kultúra, etnicitás, kategorizáció és klasszifikáció, akkulturáció*) alkalmazva megpróbálom a cigány közösségek (nem a cigányság!) valamiféle elvont meghatározását. A konstruktivista etnicitás-elméleten alapuló megközelítésben tehát a cigány/roma közösségek olyan, önálló etnikai identitással és kultúrával rendelkező társadalmi csoportok, melyek határai és kulturális elemei a gazdasági, társadalmi vagy politikai körülmények változásaira reagálva változhatnak. Ennek megfelelően a közösségek (de akár az egyének is) az akkulturáció különböző szintjein állnak. Ez persze igen általános meghatározás, a következő fejezetben megpróbálom árnyaltabbá, konkrétábbá tenni.

### *Univerzális modellek vs. roma néplélek*

Ebben a fejezetben néhány általános érvényű, de a honi diskurzusokban elsősorban a cigányokhoz kapcsolódó elméleti modellt (peripatetikus közösség/stratégia, underclass, szegénység kultúrája) ismertetek röviden, majd megpróbállok egy használható tézist felállítani az egyes roma

közösségek gazdasági tevékenységének, társadalomszerkezetének és kultúrájának kapcsolatáról.

A „cigányság”, a cigány identitás értelmezésével az 1950-es évek óta próbálkoznak a kulturális antropológusok<sup>32</sup> Mivel megközelítésükben az adott csoportokat önálló kultúráknak tekintik (lásd. antropológiai kultúrafogalom), melyeket saját viszonyrendszereik tükrében vizsgálnak, alapvető felismerésekkel<sup>33</sup> gazdagították a „ciganológiai”<sup>34</sup> tudományosságot. A cigány közösségek gazdasági tevékenységével kapcsolatban kétféle megközelítés – egy ökológiai antropológiai és egy szimbolikus antropológiai – bontakozott ki.<sup>35</sup> Számomra az előbbi több és használhatóbb fogódzót nyújt, ezért az ökológiai antropológiából származó „peripatetikus közösségek” fogalmat vizsgálom meg.

A peripatetikus közösség a legéletképesebb meghatározásnak tűnik, mely a vándorló cigány közösségek leírásával, értelmezésével próbálkozik. Aparna Rao meghatározása szerint az a csoport tekinthető peripatetikusnak, mely (1) mozgása gazdasági stratégiából fakad, (2) elsődleges megélhetési forrása a javak és szolgáltatások értékesítése, (3) endogám, (4) mindig kisebbségben van, és (5) önálló etnikai egységet képez.<sup>36</sup> Szorosan ehhez kapcsolódik az ökológiai „niche” (fülke, rés, hézag) fogalma, amely azt jelenti, hogy bizonyos javak és szolgáltatások iránt – adott területen és időben – igény lép fel. Ezt az igényt „peripatetikus stratégia” alkalmazásával próbálják meg egyes csoportok kielégíteni. A peripatetikus stratégia tehát a lehetséges stratégiák egyike, amelynek alkalmazására a külső társadalmi miliő megváltozásakor kerülhet sor.<sup>37</sup>

A peripatetikus közösség fogalma jól alkalmazható a magyarországi romákról élő „hagyományos” képre, vándorolnak, szolgáltatnak, kisebbségben vannak stb. A különböző cigány közösségek magyarországi megjelenése azonban egy hosszan elhúzódó folyamat volt, nem néhány nagyobb migrációs hullám, mint azt korábban feltételezték. A letelepedési folyamat természetesen nem rekonstruálható teljes egészében, de számos forrás szól letelepült életet élő cigányokról a késő középkortól kezdve (az első ilyen adat 1455-ből származik).<sup>38</sup> Az 1893-ban végzett országos cigány összeírás adatai szerint a magyarországi cigányok 89,2%-a állandóan letelepedett volt, a mai országterületen élőknek pedig 79,5%-a vallotta magát magyar anyanyelvűnek.<sup>39</sup> Egyértelmű tehát (szerintem), hogy pusztán a – tudományosan megalapozott – peripatetikus vagy egyéb, gyakorta dilettáns, misztifikáló megfontolások (mint például nomád temperamentum, roma személyiség, kívülről állás kultúrája) mentén nem lehet értelmezni a magyarországi „cigányságot”, amelynek egyes csoportjai feltehetően különböző irányú és intenzitású akkulturációs folyamatokon mentek keresztül. Nézzük a további lehetséges értelmezési kereteket.

Az underclass hazai viszonyokra alkalmazott pontos meghatározása azért is indokolt, mert vagy vitatják alkalmazhatóságát,<sup>40</sup> vagy félreértik, mint Németh György, aki a „kirekesztés” fogalom alkalmatlansága mellett érvelve hivatkozik egyik írásában<sup>41</sup> a Ladányi János – Szelényi Iván szer-

zöpáros koncepciójára. Az underclass azonban nem helyettesíti a kirekesztés fogalmát (ahogy Németh feltételezi cikkében), hanem pontosítja azt. Idézem: „az underclass-képződés terminus pedig csak a kirekesztés meghatározott, pontosan definiálható formájára utal”.<sup>42</sup>

Az underclass „eredeti”, amerikai értelmezésben városi gettó-szegénységet jelent, rendszerint faji/etnikai vonzattal. Ellenzői gyakran hangoztatták, hogy a politikai jobboldal a maga hasznára instrumentalizálta ezt a kifejezést, a „társadalmon kívülieket” okolva nehéz sorsukért, a média pedig megbélyegző, stigmatizáló gyakorlatára alkalmazta.<sup>43</sup> Az ehhez kötődő újszegénység diskurzus<sup>44</sup> kiindulópontja a gyökeresen megváltozott gazdasági és társadalmi kontextus, azok az újszegények, akik a megváltozott feltételek következtében elvesztették korábbi pozíciójukat. Ladányi János és Szelényi Iván szerint egy minőségileg új, az osztályszerkezeten kívül rekedt, tartósan szegény rétegről van szó. Elképzelésük lényegében az amerikai underclass fogalom – a közép-kelet európai viszonyokra adaptált – strukturalista verziójának tekinthető.<sup>45</sup>

A romák és az underclass közti viszony értelmezéséhez idézem a szerzőket: „Mi a kelet-európai underclasst olyan társadalmi formációnak tartjuk, amelyben a romák ugyan társadalmi arányukat többszörösen meghaladó mértékben jelennek meg, de amely nemcsak, sőt nagyobb részben nem roma szegényeket érintő kategória. Továbbmenve: az underclass kategória már azért sem eshet egybe a cigánysággal, mert pontosan olyan helyzetre lett kitalálva, amikor vannak olyanok, akiknek sikerül kitörni a szegénységből, mondjuk sikeresen középosztályosodnak, miközben mások helyzete rohamosan romlik.”<sup>46</sup> Empirikus tapasztalataikkal is összhangban, Ladányi és Szelényi abból indultak ki, hogy az emberek értékrendje, viselkedése és kultúrája nem oka, hanem következménye strukturális helyzetüknek.<sup>47</sup> Így jutottak el a „szegénység kultúrája” koncepcióhoz.<sup>48</sup>

A „szegénység kultúrájának” elméletét Oscar Lewis dolgozta ki; először 1959-ben használta *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty* című könyvében.<sup>49</sup> Bár tisztában vagyok Lewis koncepciójának kritikáival, szakirodalmi és empirikus tapasztalataim alapján használhatónak tartom a fogalmat, főleg a strukturális körülményekre támaszkodó, „univerzális” jellegének köszönhetően. Lewis szerint a „szegénység kultúrája a modern társadalmakban nemcsak gazdasági deprivációt, szervezetlenséget vagy valaminek a hiányát jelenti. Ez valami pozitív is, és olyan előnyökkel is jár, amelyek nélkül a szegények aligha tudnának létezni.”<sup>50</sup>

A szegénység kultúrája tehát nem a kultúra hiányát jelenti, hanem alkalmazkodást a többségi társadalom objektív körülményeihez.<sup>51</sup> Ez az alkalmazkodási kényszer hasonlóságokat eredményez a családstruktúrában, a kapcsolatokban, az időbeosztásban, az értékrendszerben és a fogyasztási szokásokban – ország- és csoporthatároktól függetlenül. Számomra ez a felismerés teszi jól alkalmazhatóvá,<sup>52</sup> hiszen „fogalma olyan általánosítást tesz lehetővé, ami remélhetőleg [...] magyarázni

képes egy csomó olyan jelenséget, amelyeket eddig egymástól elkülönült faji, nemzeti és regionális csoportjellemzőknek tekintettek”.<sup>53</sup> Másik előnye pedig az, hogy ebben „a koncepcióban semmi olyasmi nincs, ami a szegénységért való felelősséget a szegények jellemére hárítaná”.<sup>54</sup> Fontos azonban, hogy ha a – súlyos szegénységre adott válaszként, túlélési stratégiaként értelmezett – szegénység kultúrája kialakult, nehezebb megszüntetni mint magát a szegénységet, hiszen mintái öröklődnek. Így szerepet játszhat a szegénység újratermelődésében is.<sup>55</sup>

Szeretném kiemelni, hogy a három fogalom (peripatetikus, underclass, szegénység kultúrája) egyike sem etnospecifikus jellegű, sokkal inkább strukturális változásokra adott társadalmi-kulturális válaszoknak, illetve következményeknek tekinthetők. (Mint láttuk egyik értelmezési keret sem a cigányokkal kapcsolatban fogalmazódott meg először.) Az eddigiekből talán kiderül, hogy bár a „roma tematika” egyes részeit lefedhetik, magyarázhatják ezek a modellek, de mindent biztos nem. (Jogos kritika lehet, hogy miért csak ezeket a modelleket citálok ide, de a cigányok „régi” és mai életére, helyzetére vonatkozóan talán ezek a legfontosabbak.) A peripatetikus közösség fogalma csak vándor életmód esetén helytálló, az underclass nehéz körülmények között élő romák és nem romák helyzetét írja le, a szegénység kultúrája pedig – ahol kialakul – nem helyettesíti az etnikus kultúrát, legfeljebb formálja azt.

Szükségszerűen leegyszerűsítők tehát azok a magyarázatok, melyek egy nézőpontból próbálják megmagyarázni a cigányságot. A – nevezzük így – kulturális nemzetfogalom (közös nyelv, közös sors és történelem, közös őshaza stb.) alapján történő interpretálása a cigányságnak a legismertebb ilyen magyarázat (lásd: 5. jegyzet), melyet most egyetlen idézettel illusztrálnék: *„Nincs cigány és cigány között különbség a Földön, mindannyian egy töről fakadunk, egységben vagyunk, ha szétszórtaan élünk is a világban, ha sorsunk és életformánk különböző is, mégis egyek vagyunk: a cigány történelem, kultúra örökösei! [...] Indiában, az őshazában még egységes népként élünk, egységes nyelvet beszéltünk. Ma is kötelességünk megőrizni Indiából hozott kultúránkat, nyelvünket, szokásrendszerünket, törvényeinket, hiszen ez az, ami összetart minket.”*<sup>56</sup>

A roma nemzetépítők közé egyébként nem sorolható Romano Rácz Sándor egyik korábbi írásában<sup>57</sup> a közösségszerveződés roma modelljéről beszél, és ennek a közösségi struktúrának az időtállóságával próbálja bemutatni, hogy milyen a roma világkép, a roma „néplélek”. A szerző koncepciójának meghatározó eleme a (fél évezredes) változatlanúság; idézem: „úgy tűnik, stagnált a roma kultúra, miközben a környezetében jelentős változások zajlottak. Kimaradtunk a történelemből, s ez a körülmény teszi egyedülállóvá a roma népesség helyzetét Európában.”<sup>58</sup> Romano gondolatmenete igen sajátos, hiszen szövegében másutt a roma kultúra páratlan sokszínűségéről beszél, amit – számomra érthetetlen módon – a cigány csoportok közti horizontális kapcsolatrendszerrel magyaráz,<sup>59</sup> nem pedig az eltérő körülményekhez való alkalmazkodással.

Egy későbbi írásában<sup>60</sup> már ő is „permanens alkalmazkodási kényszer” jegyében zajló változásokról beszél („a romok kisközösségeitől semmi sem állt távolabb, mint a változatlanság”), de továbbra is kitart a közösségi struktúra változatlansága mellett. Az olvasó zavara fokozódik, mikor a „szakértők” szemére veti, hogy a romákat fejlődésképtelennek tarják, majd pár oldallal arrébb már a következőket találjuk: „a cigánynak nevezett közösségek jelentős része évszázadok óta helyben jár, sőt vannak olyanok, amelyek olykor visszalépnek az időben”.<sup>61</sup>

Nem céлом ízekre szedni Romano Rácz írásait, de véleményem szerint nem képes adekvát és koherens választ adni a cigány kultúra több évszázados jelenlétére. Ami egyébként nem is lenne baj, hiszen még így is magasan a hazai „cigány diskurzusok” átlaga felett teljesít előítélet-mentes, jó szándékú és – egyes esetekben – kimondottan hiteles írásaival. A baj azzal van, hogy önéletrajzi ihletésű szociográfiája, a *Cigány sor* (2008), illetve néhány belőle kiragadott gondolat szokatlan legitimációs erővel bír. Ahogy a kötet egyik kritikusa, Borbély Sándor írja, „az önéletrajzi elbeszélés hitelesíti a közösség társadalomtörténetét”.<sup>62</sup> A szerző személyiségének története, illetve a magyar cigányok elmúlt fél évszázados múltjának felidézése nem „ártatlan” diskurzus, hanem egy olyan elképzelt történeti diskurzus, amely politikai és morális céllal rendelkezik (elnyomó és elnyomott viszonyának megjelenítése).<sup>63</sup> Ezt természetesen dolognak tartom, főleg egy önéletrajzi ihletésű, és ezért igen személyes hangvételű írás esetén, amely azonban csupán egyetlen történet az elbeszélhető cigány történetek közül.

A befogadó közeg (aminek jellemzése külön tanulmányt kívánna), pontosabban egyik része azonban Romano írását tekinti „a” cigány írásnak, melynek autentikussága és legitimitása megkérdőjelezhetetlen. „A cigányságból jött Romano Rácz Sándor szociológus és érzékeny tollú író *Cigány sor* című művéből megtudható, hogy a cigányság a feltételezettnél jóval nagyobb izolációban él. [...] A közvélekedés az, hogy az előítéletek miatt vannak bezárva, holott valójában ők zárták be magukat a saját világukba, és abból csak akkor tudnak kitörni, ha bennük is megfogalmazódik az igény a többségi társadalomba való integrálódásra.”<sup>64</sup> Egy másik példa: „A cigányságot azonban se a múltban, se a jelenben nem szegregálták kényszerrel. Viszont – mint Romano Rácz Sándor írásából kiderült – a cigányság a kívülállás kultúráját hozta létre, vagyis maga igyekezett magát szegregálni.”<sup>65</sup> A továbbiakban az ilyesfajta állítások és vélemények alátámasztására használt „kívülállás kultúrája” koncepciót vizsgálom meg, mint egy lehetséges értelmezési keretet.

### *Roma történelem, avagy a kívülállás kultúrája?*

A bevezetőben említett romaintegráció-vitában (és más fórumokon is) a „kívülállás kultúrája”, mint a cigányság integrációjának alapvető akadálya



jelent meg. Romano Rác Sándor fogalmával kapcsolatban két dolgot kell elmondani: egyrészt torzított, félreértelmezett formában került át más szerzők írásaiba, másrészt alkalmatlan a cigány közösségek fél évezredes jelenlétének vagy a cigány kultúra mibenlétének értelmezésére.

Németh György megfogalmazásában: *„Ha elfogadjuk Romano Rác Sándor meghatározását, miszerint a cigányság kultúrája a kívülállás kultúrája, akkor a cigányok tudatosan választják a többségi társadalmon kívül állást, vagyis a kirekesztettséget.”*<sup>66</sup> Ezzel szemben Romano a következőket írja vitaindító cikkében. A cigányság *„ugyanis nem csak eltérő etnikum, hanem egy hosszú évszázadok vándorlása során kialakult sajátos, külön civilizáció, a kívülállás kultúrája. Amely – rendkívül ökonomikus életvitel mellett – a többségi társadalmak tagjai számára el sem képzelhető, alacsony igény szintű életfeltételeket nyújtott, ám azt mindig a szegénység szolidaritásának biztonságával.”*<sup>67</sup>

A szöveget látva nem tartom valószínűnek a „tudatos választást”, de kétségtelenül lehet így is értelmezni. A hozzászólók által is dicsért könyvében Romano árnyaltabban kifejti teóriáját, mely szerint a *„társadalmak kirekesztettjei egy saját kultúra megteremtése révén menekültek a permanens páriálétból. [...] Megszületett a kirekesztettség, a kívülállás kultúrája.”*<sup>68</sup> Itt már egyértelmű, hogy szó sincs választásról, annál inkább a mindenkori társadalmi és hatalmi viszonyrendszerek perifériáján kialakuló túlélési stratégiáról, melyet – Romano szövege szerint – ugyanúgy nevezhetnénk a „kirekesztettség kultúrájának” is! (A kívülállás és a kirekesztettség közti különbséget gondolom nem kell külön hangsúlyozni.)

Ilyen értelemben Romano elképzelése valóban alkalmas lehet bizonyos helyzetek (de nem több száz éves, differenciált folyamatok) leírására, annál is inkább, mert nagyon hasonlít Judith Okely, angol antropológus elképzeléséhez, aki szerint nem tartható elmélet a mai cigányok kizárólagos indiai származása. Okely szerint az angliai cigányok őseinek nagy része olyan gádzsó (nem cigány), akik a feudalizmus széthullásának idején kerültek a társadalom perifériájára, és túlélésük érdekében vándorló életmódra tértek át.<sup>69</sup>

Ilyen típusú életmódváltási szükséglet a magyarországi cigányok esetében a 17. század végén jelentkezhetett,<sup>70</sup> a korábbi vándor életmód azonban sokkal inkább magyarázható peripatetikus stratégiaként. A 15–16. században ugyanis cigányok és nem-cigányok kölcsönösen elfogadható szimbiózisra jött létre a Kárpát-medencében,<sup>71</sup> melynek gazdasági alapját a cigányok munkaereje iránti igény jelentette. Egyik ismert példa erre a kovácsmesterséget űző cigányok esete. Mivel a magyarság rendelkezett régi fémműves hagyományokkal, nem maga a mesterség, hanem annak speciális technikája iránt mutatkozott kereslet. Mint Nagy Pál írja: „Az üllőjét és szerszámaikat könnyen szállító, a felesége kiegészítő munkáját is használó cigány iparos a nagy mezőgazdasági munkák idején helyszíni szolgáltatást tudott nyújtani, s azonnal megjavította a megrongálódott szerszámokat, így téve magát nélkülözhetlenné a ter-

melő munka folyamatosságának fenntartásában.<sup>72</sup> E példával természetesen nem azt akarom illusztrálni, hogy csak peripatetikus közösségként léteztek a cigányok.

Az utóbbi évtizedekben lassan kibontakozó, tudományos igényű történeti cigánykutatások<sup>73</sup> különböző alkalmazkodási folyamatokról, sikeres együttélési modellekről, letelepült életmódról, hiánypótló gazdasági tevékenységekről vagy éppen kirekesztettségéről, előítéletekről, üldöztetésről és szegénységről szólnak. Néhány olyan példát mutatnék be, melyek szembemennek a „kívülállás kultúrája” koncepcióval, mely nem csak megalapozatlan, de ellenséges állításokra is ragadtatott egyes szerzőket. (Utóbbi állításomat hadd illusztráljam: *„a cigány csoportok, ellentétben a kétszáz évvel ezelőtt idekerült rácokkal, svábokkal, tótokkal vagy zsidókkal, soha nem kívántak érvényesülni az adott társadalomban, hanem a nomád életformát folytatva azon kívül akartak létezni”*.<sup>74</sup>)

A történeti adatok szerint Nagyszebenben már a 15. század végén voltak a város joghatósága alá tartozó letelepült cigányok, akik különböző munkákat (fémműves munkák, hóhéri feladatok, erődítési munkák) végeztek a település számára. A 16. század eleji források szerint hasonló helyzetű cigány csoportok éltek Kolozsváron és Brassóban is.<sup>75</sup>

16. századi hódoltsági török forrásokban olyan cigányok szerepelnek, akik mint zenészek, kovácsok, tűzmesterek, golyóöntők, seborvosok, katonák stb. a török hadsereg és közigazgatás szolgálatában álltak. Viszonylag sok cigány élt Budán, ahol külön mahallét (negyed) népesítettek be a borkereskedelemmel is foglalkozó görögkeleti és muszlim vallású cigány lakosok.<sup>76</sup>

Maga a „nomád életmód”<sup>77</sup> a 17. századi Erdélyben például gyakran mint menlevelekkel biztosított és ellenőrzött vándorló munkavégzés létezett. A földesúri függőségbe kerülő cigányok a földesúr birtokaihoz tartozó falvakban láttak el kézműves szolgáltatásokat, amire a korabeli ipar fejletlensége miatt is szükség volt.<sup>78</sup>

A gondos birodalmi adminisztrációnak és a kitaró levéltári kutatásoknak köszönhetően sok információ áll rendelkezésre az erdélyi aranyosó cigányokról, akiket a magyar nyelv Bányász vagy Aranyász Czigányoknak nevezett a 18. század közepén.<sup>79</sup> Főleg ezekre az adat-sorokra támaszkodva a közelmúltban ígéretes kísérlet történt, a román anyanyelvű beás cigányok korai történetének rekonstruálására.<sup>80</sup>

A ma oly sokat hangoztatott integrációra is sor került több helyen. Miskolcon egy, az 1740-es évekből származó státútum a lakatos mesteremberek kérelmére úgy rendelkezik, hogy a cigányok csak a sátraikban gyakorolhatják mesterségüket és a piacon sem patkolhatnak csizmát. A helyi céhek gazdasági érdekeit védő diszkriminatív rendelkezések ellenére, a főleg kovácsolásból, zenélésből és paraszti, illetve napszámos munkákból élő cigányok a 18. század végére letelepült életmódot folytató városi lakosokká váltak. Egy korabeli utazó szavaival: *„sok testvérük már olyannyira ki is művelődött, hogy zavarban vagyunk: vajon valódi*

*cigányokkal van-e dolgunk? Még fekete színük is észrevehetően megváltozott. Sok miskolci cigányra hivatkozhatunk itt, különösen azokra, akik zenei tehetségüket kiművelték.”<sup>81</sup> A gazdasági alapokon nyugvó integrációs (és itt-ott asszimilációs) folyamat érhető tetten például Győr<sup>82</sup> és Szeged<sup>83</sup> városában is a 18–19. században.*

Természetesen a falu társadalmába is tudtak integrálódni a cigány közösségek. A 19. század első felében a Nógrád megyei cigányok többsége szegény sorban, de évtizedek óta letelepedettként élt a megye falvaiban és mezővárosaiban. A lókupecsek szolgáltatásaira gyakorta igényt tartottak a helyi földesurak, akár az uralkodói rendeletekkel is dacolva. A zenélés ekkorra már az egyik, ha nem a legjellemzőbb cigányok által űzött foglalkozássá vált. A megélhetési nehézségeket jelzi azonban, hogy az összeírásokban sokan kovács-muzsikusként, illetve muzsikus-kovácsként szerepelnek.<sup>84</sup> A „több lábon állás” ilyen formája természetesen nem valamilyen etnikai sajátosságként, hanem a nehéz gazdasági helyzethez való alkalmazkodásként értelmezendő.

Folytathatnám a sort, és nyilván lehetne olyan helyzeteket is találni (elsősorban az elmúlt 100-150 évben)<sup>85</sup>, ahol létrejön a „kivülállás (vagy inkább kirekesztettség) kultúrája”. (Az észak-magyarországi Csenyéte község esete jól szemlélteti ezt a folyamatot. A 19. század közepén a cigányok a falu belső területén laktak, vegyesen a szegényebb magyarokkal és a kisszámú zsidósággal, azonban a század utolsó éveiben elkezdték őket kiszorítani a falu mellett felépített telepekre, ahol lakóhelyileg szegregáltabb, gazdaságilag pedig marginalizáltabb helyzetbe kerültek. A rendszerváltást követően a megszűnő munkahelyek következtében rohamos mértékben szegényedett el a település lakossága, a magyar és a tehetősebb roma családok elköltöztek (ez az underclass kialakulásának folyamata), a tartós munkanélküliség, a nagy szegénység és a szegénység kultúrája pedig azóta is folyamatosan újratermeli önmagát.<sup>86</sup>

Talán sikerült bizonyítani, hogy a „kivülállás kultúrája” teória nem fedti le a cigány közösségek jó fél évezredes magyarországi jelenlétét, történetét. A történelmen vagy a társadalmon „kivüliség” nem lehet a cigányság jellemzője, hiszen maga a „cigány kategória” a mindenkori cigányok és nem-cigányok viszonyának „terméke”,<sup>87</sup> a cigány kultúra, vagy inkább cigány kultúrák soha nem elszigetelten, hanem mindig a domináns, az egyes cigány csoportokat körülvevő társadalommal kölcsönhatásban jönnek létre és alakulnak át.<sup>88</sup> Az akkulturáció fogalmát kell tehát elővenni, hiszen kívülállás helyett – különböző előjelű – kölcsönhatásokról van szó. (Az akkulturáció, mint említettem – a Berry-féle modell szerint – négy irányú lehet: integráció, asszimiláció, marginalizáció és separáció. A négy irány vagy „stratégia” akár egy közösségen belül is megtalálható, sőt, egy ember is többféle stratégiával élhet élete során.)<sup>89</sup>

Az egyik lehetséges irány, az asszimiláció kapcsán kell tennünk egy elgondolkodtató kitérőt. Nem csak a cigányok asszimilálódnak a többségi társadalomhoz, hanem ellenkező előjelű folyamatok is léteztek,

illetve léteznek. Egy magyarországi mezőváros, Sıklós 18–19. századi forrásai alapján Nagy Pál feltárta, hogy a földdel bíró cigányok közti vagyoni differenciálódás következtében egyes cigányok gádszókká (latinul: neo-colonus), az elszegényedett gádsók viszont cigányokká „váltak”.<sup>90</sup> Hasonlóan a napjainkban Magyarország halmozottan hátrányos helyzetű kistérségeiben<sup>91</sup> vagy például egy kis romániai iparvárosban<sup>92</sup> élő, „eredetileg” nem cigány emberekhez. A többségi társadalomhoz közeledő (magasabb státuszú, sikeresebb) cigányok közül sokan asszimilálódnak integráció „helyett”, míg a cigányok közé kerülő nem cigányok többsége – feltehetően – alacsonyabb presztízsű, rossz anyagi helyzetű ember. „Cigány szempontból” tehát komoly asszimilációs veszteségről beszélhetünk, de semmi esetre sem kiegyenlített folyamatokról. (Talán túlzó és erős ez az általánosítás, de szerintem sok esetben helytálló lehet.) Nagyon idekívánczok egy 1944-ből, magyar szerző tollából származó mondat: *„Ismerek már kereskedőt, hivatalnokot, ügyvédet, orvost közülük, akik tiszteletre méltó úriemberek, akikről nem tudjuk, fölösleges is tudni, hogy cigány eredetűek.”*<sup>93</sup>

Az asszimilációs kitérő után térjünk vissza eredeti gondolatmenetünkhöz. Mi a cigány kultúra megkülönböztető jegye, fő sajátossága? Leonardo Piasere, olasz antropológus évtizedeket szentelt a különböző cigány közösségek kutatásának. A roma rokonsági terminológiákat összehasonlítva, arra a következtetésre jutott, hogy az egyes terminológiai rendszerek felépítésében alapvetőek azok a viszonyok, amelyeket a történelem során egy csoport a környező nem-cigányokkal létesített. Piasere, bár tudja, hogy nincs egységes cigány kultúra, azt állítja, hogy „talán van egy életstílus vagy inkább kulturális stílus, ami töretlenül fennmaradt a cigányság története során”. Ez pedig egy olyan „mechanizmus, amely a nem-cigány jegyek elfogadásán és újrahasznosításán alapul, és amely a változatlanlás és egyformaság ellen küzd”.<sup>94</sup>

Piasere megállapítása az adaptációs folyamatok jelentőségére hívja fel a figyelmet, melyek nyilván nem képzelhetők el akkulturációs vonzatok nélkül. Az ökológiai antropológia nyelvén az adaptáció „fennmaradást elősegítő társadalmi viselkedést”<sup>95</sup> jelent. Adaptív stratégiák kialakítására gyakran volt szükségük a cigány közösségeknek, főleg a 17. századtól kezdődően, amikor Magyarországon a specializálódás következtében több fémműves tevékenység is önálló foglalkozássá vált, és céhes keretekbe szerveződött. (Ekkor még a fémművesség volt a legelterjedtebb foglalkozás a cigányok körében, a 19. század végén már a zenélés.) A céhek egyre erőteljesebben kiszorították a piacról a cigány kézműveseket. „Amikor a tanult mesterség gyakorlásának lehetősége egy adott térben bezárult, kétféle választ lehetett adni: vándorlással új piacot keresni, vagy új megélhetési módra áttérni. Ezzel létrejött a cigányok magyarországi történetében az a tartósan, napjainkig fennmaradó kényszerhelyzet, amit újra és újra a foglalkozás- és életmódváltás jelent.”<sup>96</sup>

Miért nem „írja felül” a cigány közösségeket ez a folyamatos alkalmazkodási kényszer, amire maga Romano Rácz Sándor is többször utalt írásaiban? (A kérdésre ő a kívülről állás kultúrája koncepcióval és a közösségi struktúra változatlanágával próbál válaszolni, véleményem szerint sikertelenül.)<sup>97</sup> A nyugati marxista antropológusok közül kritikus és eredeti elképzeléseivel kitűnő Maurice Godelier<sup>98</sup> egyik elmélete talán segíthet a válaszkíséretben. Godelier szerint egy társadalomban azok az uralkodó viszonyok, amelyek (mibenlétüktől függetlenül) termelési viszonyként funkcionálnak. Ez azt jelenti például a „természeti népeknél”, hogy a rokonsági viszonyok nem csak a társadalom reprodukcióját biztosító szociológiai eszköztár funkcióját látják el, hanem közvetlenül termelési viszonyként (elosztás, együttműködés keretei, munka megszervezése stb.) is érvényesülnek.<sup>99</sup> (Ezzel Godelier meghaladja azt a tézist, mely kizárólag a termelési módból vezetné le a rokonsági rendszert.)<sup>100</sup>

A peripatetikus cigány közösségek számára a rokonsági viszonyok meghatározóak voltak, hiszen a korlátozott számú niche-k és a bizonytalan „piaci igények” miatt minden csoportnak elemi érdeke volt, hogy „működőképes méretű” maradjon. Ehhez pedig exogám és endogám házassági stratégiák összehangolt alkalmazására volt szükség. Bár ez nem egy vaskos alap kutatásokon nyugvó és precízen kidolgozott okfejtés, de talán kijelenthetjük, hogy „peripatetikus kontextusban” fontos szerepe volt a Romano-féle közösségi struktúráknak.<sup>101</sup> (Amit épp ezért nem tekinthetünk roma sajátosságnak, legfeljebb a romák egyik sajátosságának.)

A peripatetikus életmódról való áttérés különböző módzatai viszont már a közösségi struktúrák szerepét is átalakíthatják, avagy – Godelier nyomán – a rokonság helyett termelési viszonyként más instanciák (pl. jogi-politikai, ideológiai) funkcionálhatnak. Gondoljunk a híres magyar cigányzenészekre, akik a magyar nemzeti kultúra integráns részévé váltak a 19. század folyamán. Az ő „cigányságuk” nyilván teljesen más volt, mint a korabeli néhány ezer „peripatetikus” társaiké (1893-ban összesen 8938 vándor, és 20 406 ún. „félvándor” cigány volt, míg a zenészek kb. 20 ezren lehettek, plusz a családtagjaik).<sup>102</sup> Hadd illusztráljam a zenészek „identitását” egy idézettel: *„célunk a Magyarországon élő, magyar cigányzenészek tömörítése, szellemi, művészi és anyagi érdekeik védelmezése, a munkaviszonyok megjavítása, a magyar cigányzenészség hírnevéhez fűződő idegenforgalmi érdekek hathatósabb támogatása, a magyar dal ápolása, tagjainak hazafias és keresztény szellemű egységes irányítása – politikai és vallási kérdések kizárásával”.* (Magyar Cigányzenészek Országos Szövetsége, részlet az alapszabályból, 1935.)<sup>103</sup> Ez is egy adaptív válasz: alkalmazkodás a modern piaci és az uralkodó politikai-ideológiai viszonyokhoz.

A földművelő és/vagy jobbágysorba kerülő cigányok száma a történeti kutatások jelen állása alapján még csak meg sem becsülhető, noha több helyről is vannak ilyen adatok. Ugyanígy a „gádcsőszodás” és a „cigányosodás” méreteit, arányait sem lehet meghatározni, még közelítőleg

sem. Az államszocializmus éveiben proletársorba kerülő cigány emberek közösségei, szokásai, hagyományai is átalakultak. Felsejlik, hogy a nem „cigányos” foglalkozás, életmód vagy megjelenés sok esetben (spontán) asszimilációt vonhatott, illetve vonhat maga után. Ki dönti el, hogy mi a „cigányos” és milyen kritériumok alapján (etnikai vagy szociális)?<sup>104</sup> Visszatértünk az egyik kiinduló ponthoz.

\*

A „cigányságot” alapvetően *egy egységes*, történetileg kialakult, külső klasszifikációs mechanizmus és *sok egyedi*, a gazdasági stratégiától, politikai viszonyoktól és az akkulturációs folyamatoktól befolyásolt, etnikus kultúra határozza meg.

*Befejezés helyett: elszegényedés és etnikai szemlélet a rendszerváltás után*

Miért olyan népszerű Romano Rácz Sándor – jórészt félreértelmezett – teóriája, a kívülállás kultúrája? Miért nem jó helyette az underclass vagy a hátrányos helyzet fogalma? Talán azért, mert akkor nem lehetne megfogalmazni a *kultúraváltás* nagy ívű és a nem-cigány magyarok számára „jól hangzó” koncepcióját. A történelmi romanticizmus önbecsapás – írta Németh György. Szerinte a cigányság társadalmi felemelkedésének kulcskérdése egy „cigány kulturális forradalom” véghezvitele, mely a kívülállás kultúrája helyébe a „belülállás” kultúráját állítja.<sup>105</sup> Németh elutasítja a történelmi romanticizmust, de helyette egy történelmietlen romanticizmusnak (*kultúraváltás*) ágyaz meg, mely a következményekre helyezi a hangsúlyt az okok helyett. Sok múlik egyes szavakon, hiszen ha – a már említett – „kirekesztettség kultúrája” lenne a kiindulópont, akkor nem lehetne nem észrevenni, hogy az, amit ők kívülállás kultúrája alatt értenek egy sajátos társadalmi-gazdasági helyzet eredménye, nem pedig fél évezred óta változatlan, nemzeti/etnikai karakter.

A rendszerváltást követően (újra) megerősödő nacionalizmus, a legitimációs küzdelmek, az etnikai elismerés politikája, a definiálatlan „kultúrát” középpontba állító, misztifikáló és rendező elvként elfogadó miliő<sup>106</sup> kedvező talaja az ilyen koncepcióknak és értelmezéseknek. A statikus vagy hagyományos etnikum-kép uralma, az olyan társadalomlélektani folyamatok mint a rendszerigazolás, a sztereotípiák öngazolási funkciói, vagy a különböző identitások közötti – szükségszerűen létező – kontrasztok felértékelődése elősegítik „a cigányok” valamilyen úton-módon történő megkülönböztetését.<sup>107</sup>

A tanulmányban változolt folyamatokat azért (is) fontos tudatosítani, mert a cigány közösségek napjainkban két homogenizáló erőnek vannak kitéve: *elszegényedés és nemzetté válás*. A növekvő szegénység, a tartós munkanélküliség, a hátrányos helyzetű régiók, települések és település-

részek problémája egyre jobban etnicizálódik, „cigányosodik”,<sup>108</sup> a magyarországi (és az egész kelet-európai) szegénységnek sokak szemében roma arculata van.<sup>109</sup> Mindez annak ellenére, hogy bár a magyarországi romák legalább kétharmada szegény, ugyanakkor a szegény kategórián belül „kisebbségben” vannak, és a mélyszegénységben élőknek is „csak” mintegy harmada, esetleg fele lehet roma származású.<sup>110</sup> (A kultúraváltás mint megoldás tehát egyszerűen nem vesz tudomást a nem cigány szegények problémáiról.)

Az elismerés politikájával<sup>111</sup> összefüggésben már az 1970-es évek óta jelen van nemzetközi és hazai szintén is egy (illetve több) roma nemzetépítő projekt, amely (kulturális) nemzeti alapon szeretné újraegyesíteni a „cigány népet”.<sup>112</sup> Bár vitathatatlanul vannak pozitív vonásai egy ilyen legitimációs küzdelemnek,<sup>113</sup> a kétféle homogenizáció csak a *szociális alapon meghatározott etnikai és kulturális cigányképben*<sup>114</sup> érhet össze. (Pontosabban már össze is ért, ahogy azt az előítélet-kutatások eredményei vagy az említett „romaintegráció-vita” jelzi.)<sup>115</sup>

Írásomat a Ladányi–Szelényi szerzőpáros egy – közel tíz éve megfogalmazott, de nagyon idevágó – mondatával szeretném zárni: „Véleményünk szerint nem létezik cigány »szegénykultúra«, és ahogy a cigányság helyzetének az ellehetetlenülését sem kultúrájuk »okozta«, a szegénységből való kiemelkedésüket sem várhatjuk a mitologizált kultúrától.”<sup>116</sup>

## Jegyzetek

<sup>1</sup> Romano Rácz Sándor: *Cigánysor, cigány sors*. 2009. ([http://hvg.hu/velemeny/20091014\\_roma\\_cigany\\_integracio](http://hvg.hu/velemeny/20091014_roma_cigany_integracio)).

<sup>2</sup> Póczik Szilveszter: *Ég a város, ég a ház is*. ([http://hvg.hu/velemeny/20091106\\_poczik\\_ciganyagszegenyseg](http://hvg.hu/velemeny/20091106_poczik_ciganyagszegenyseg))

<sup>3</sup> Vö. Pelle János: *A lelkünk mélyén élő cigány*. ([http://hvg.hu/velemeny/20091102\\_cigany\\_roma\\_vita](http://hvg.hu/velemeny/20091102_cigany_roma_vita))

<sup>4</sup> Eriksen, Thomas. H.: *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociál-antropológiába*. Budapest, Gondolat, 2006. 13.

<sup>5</sup> A roma nemzeti identitás és kultúra fogalmának ismertetésére, elemzésére és kritikáira itt nem térek ki. A tanulmányban elsősorban a következő írások alapján beszélek roma nemzetéről: Kovalcsik Katalin – Réger Zita: *A tudomány mint naiv művészet*. *Kritika*, 1995. 2. sz. 31–34; Szuhay Péter: *A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról*. *BUKSZ*, 1995. 7. évf. 3. sz. 329–341; Fosztó László: *Van-e cigány nemzettudat?* In: Fedinec Csilla (szerk.): *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*. Budapest, Teleki László Alapítvány, 2002. 207–224; Binder Mátyás: *A roma nemzet – történeti és kulturális antropológiai keresztmetszetben*. *Eszmélet*, 2008. 77. sz. 130–160; Binder Mátyás: *„Újraegyesülés”? A roma nemzeti gondolat kelet-európai történeti kontextusban*. In: Deáky Zita – Nagy Pál (szerk.): *A cigány kultúra történeti és néprajzi kutatása a Kárpát-medencében (Cigány néprajzi tanulmányok, 15.)*. Budapest – Gödöllő, Magyar Néprajzi Társaság, SZIE GTK, 2010. 353–365.

<sup>6</sup> Tylor, Edward B.: A primitív kultúra. In: Bohannon, P. – Glazer, M. (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem, 1997. 108.

<sup>7</sup> Geertz, Clifford: A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. *Kultúra és Közösség*, 1988. 15. évf. 4. sz. 69.

<sup>8</sup> Vö. Borsányi László: A kultúra fogalmától a kultúra tudománya felé. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2008. 147–150.

<sup>9</sup> Vö. Boglár Lajos: Mit jelent a kulturális antropológia? In: Boglár Lajos – Papp Richárd (szerk.): *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2007. 15–16; Borsányi 2008.

<sup>10</sup> A kultúra és a társadalom viszonyáról lásd: Sárkány Mihály: Kultúra, etnikum, etnikai csoport. In: uő.: *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest, L'Harmattan, 2000. 89–100.

<sup>11</sup> Godelier, Maurice: Szociálintropológia vagy kultúrakutatás? *Magyar Lettre Internationale*, 2001. 43. sz. 15.

<sup>12</sup> Sárkány Mihály: Az identitás kutatása az amerikai kulturális és a brit szociál-antropológiában. In: uő. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest, L'Harmattan, 2000. 111.

<sup>13</sup> A kulturális ökológiai megközelítést természetesen nem kritikátlanul alkalmazva, hanem egyes megfontolásait az ismert kutatási eredményekkel összevetve tartom hasznosnak. A kulturális ökológia és az ökológiai antropológia viszonyáról, és az előbbi kritikáiról lásd: Sárkány Mihály: Kulturális ökológia – távlatok és korlátok. In: Sárkány, 2000. 31–43; Borsos Balázs: Félig festett zebra a Múzeumkörúton. Az ökológiai antropológia a természet- és társadalomtudományok között. In: A. Gergely András (szerk.): *Ökológia – kultúra – embertudomány. Környezet és ember a paradigmaváltások korában*. Budapest – Sopron, 2003. 84–99. (<http://www.elib.hu/01700/01710/01710.pdf>). A kulturális ökológia és a marxizmus viszonyához lásd: Eriksen, 2006. 248–249.

<sup>14</sup> Godelier, Maurice: A társadalmak környezetükhöz való adaptációs korlátainak problémája és a „gazdasági racionalitás” fogalma. In: Felkai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter (szerk.): *Olvasókönyv a szociológia történetéhez II*. Budapest, Új Mandátum, 2002. 446–463.

<sup>15</sup> Cigányokkal kapcsolatos előítélet-kutatások Magyarországon már az 1970-es évek végén is készültek, a rendszerváltást követően pedig az előítéletességgel párhuzamosan a kutatás is fellendült. Néhány áttekintő jellegű írás: Tomka Miklós: Gazdasági változások és a cigánysággal kapcsolatos közvélemény. In: Utasi Ágnes – Mészáros Ágnes (szerk.): *Cigánylét*. Budapest, MTA PTI, 1991. 8–36. Székelyi Mária – Örkény Antal – Csepeli György: Romakép a mai magyar társadalomban. *Szociológiai Szemle*, 2001. 3. sz.; Csepeli György: Cigányok és gádzsók. Romakép a magyar társadalomban. [http://www.csepeli.hu/pub/2008/csepeli\\_ciganyok\\_gadzsok.pdf](http://www.csepeli.hu/pub/2008/csepeli_ciganyok_gadzsok.pdf) (2010–04–23); Binder Mátyás: Változatosság és állandóság. Cigányok/romák és etnikai előítéletek Magyarországon. In: Juhász József – Krausz Tamás (szerk.): *Az új nemzetállamok és az etnikai tisztogatás problémája Kelet-Európában 1989 után*. Budapest, L'Harmattan – ELTE BTK, 2009. 170–190.

<sup>16</sup> Vö. Prónai Csaba: A cigány kultúrák antropológiája. „Transznacionalitás”, „multiethnicitás”, „transzkulturalitás”. In: Boglár Lajos – Papp Richárd (szerk.): *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó, 2007. 206–217.

<sup>17</sup> Ladányi János – Szelényi Iván: Ki a cigány? In: Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia (szerk.): *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*.



Budapest, Új Mandátum, 2000, 179–191; Ladányi János – Szelényi Iván: Az etnikai besorolás objektivitásáról. In: Horváth – Landau – Szalai, 2000. 203–209.

<sup>18</sup> Magyarországon a „Nemzeti és etnikai kisebbségekről szóló 1993. évi LXXVII. törvény” a cigányokat etnikai kisebbségként ismeri el, és lehetőséget ad számukra kisebbségi önkormányzatok alakítására. A törvény konkrétan nem nevezi meg az etnikai kisebbségeket, de lényegében azokat a csoportokat jelöli, melyek nem rendelkeznek anyaországgal, így csak a roma és a ruszin kisebbség sorolható ide. Lásd ehhez: Majtényi Balázs – Majtényi György: Állami romapolitikák. *Pro Minoritate*, 2005. 3. sz. 69–109.

<sup>19</sup> Eriksen, Thomas Hylland: *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai perspektívák*. Budapest – Pécs, Gondolat Kiadó – PTE. 2008. 22.

<sup>20</sup> Bromlej, Julian Vlagyimirovics: *Etnosz és néprajz*. Budapest, Gondolat, 1976. 49.

<sup>21</sup> Barth, Fredrik: Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 1996. 7. évf. 1. sz. 3.

<sup>22</sup> Sárkány 2000. 94–97; Brubaker, Rogers: Ártalmas állítások. Mítoszok és tévképzetek a nacionalizmus kutatásban. *Beszélő*, 1996. 1. évf. 7. sz., 26–41; Keményfi Róbert: Az etnicitás fogalma és helye az etnikai térszerkezeti kutatásokban. *Kisebbségkutatás*, 2002. 2. sz. 377–378; Sokolovskii, Sergey – Tishkov, Valery: Ethnicity. In: Barnard, Alan – Spencer, Jonathan (eds.): *Encyclopedia Of Social And Cultural Anthropology*. London, Routledge, 1996. 290–295.

<sup>23</sup> Eriksen, 2008, 84.

<sup>24</sup> Egy megjegyzés: a roma személyek esetében élesen elkülönül a nem cigányok által nekik tulajdonított identitás elviselhetetlensége és a saját csoportjukkal való azonosulás. Csepeli György – Örkény Antal – Székelyi Mária: Hogyan lesz egy ember cigány? *Kritika*, 1999. 28. évf. 3. sz. 30–31.

<sup>25</sup> A kérdés feltevését indokolja, hogy a legutóbbi népszámlálás (2001) alkalmával 190 046 fő vallotta magát cigánynak, ezzel szemben szakértői becslések körülbelül 600 000 főre teszik a magyarországi cigányok számát. A két adattípus (népszámlálás: önmeghatározás – szakértői becslés: külső besorolás, osztályozás) közti jelentős különbség a térség más országaira is jellemző. Szlovákiában a 2001-es népszámlálás során 89 920 személy vallotta magát roma nemzeti-ségűnek, míg a szakértők becslései 300–500 ezer fő között mozognak. Vaňo, Boris – Haviarová, Eva: Roma Population Demographic Trends. In: Vašečka, Michal – Jurásková, Martina – Nicholson, Tom (eds.): *Čačipen pal o roma. A Global Report on Roma in Slovakia*. Institute for Public Affairs, Bratislava, 2003. 297–310. Romániában az 1992-es népszámlálás alapján 401 087 roma ember élt, ugyanekkor a kutatók nagyjából 1,2, 1998-ban már 1,5 millió fővel számoltak. Romániai roma vezetők becslései 2–3 millió fő körül mozogtak a kilencvenes években. Achim, Viorel: *Cigányok a román történelemben*. Budapest, Osiris Kiadó, 2001. 246; Barany, Zoltan: *A kelet-európai cigányság. Rendszerváltás, marginalitás és nemzetiségi politika*. Budapest, Athenaeum 2000 Kiadó, 2003. 160–161.

<sup>26</sup> A 90-es évek végén, magyarországi társadalomtudósok között zajlott ún. „Ki a cigány?” vitára utalhatunk. A vita fontosabb írásai megtalálhatók: Horváth Ágota – Landau Edit – Szalai Júlia (szerk.): *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest, Új Mandátum, 2000. A kérdéshez kapcsolódó reflexiók rövid áttekintését lásd: Dupcsik Csaba: *A magyarországi cigányság története*. Budapest, Osiris, 2009. 16–20 és 277–278.

<sup>27</sup> A kategorizáció több módon is hozzájárulhat egy csoport önazonosságának meghatározásához. „Ott van például az a mozzanat, amelyet »internalizációnak«

nevezünk: a kategorizált csoport szembekerül azokkal a meghatározásokkal, amelyeket egy másik csoport alkot róla, s ezt részben vagy akár teljesen beépíti a saját identitásába.” Jenkins, Richard: Az etnicitás újragondolása: identitás, kategorizálás és hatalom. In: Kántor Zoltán – Majtényi Balázs (szerk.): *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. Budapest, Rejtjel Kiadó, 2005. 127–147. A külső kategorizáció cigányokra gyakorolt hatásához lásd: Lucassen, Leo: The Power of Definition, Stigmatization, Minorisation and Ethnicity. *The Netherlands Journal of Social Sciences*. 1991. Vol. 27. Nr 2. 80–91; valamint egy hazai példa: Pálos Dóra: „Cseperedünk”. Egy beás cigány közösség önsztereotipizálási folyamatairól, in: Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéleteink. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Budapest, Balassi – MTA ENKI, 2006. 91–119.

<sup>28</sup> Hancock, Ian: *Mi vagyunk a romani nép*. Budapest, Pont Kiadó, 2004. 20.

<sup>29</sup> Az akkulturáció mint a cigányokat történeti perspektívában alapvetően jellemző folyamat – tudomásom szerint – Nagy Pál írásaiban jelent meg először Magyarországon. Vö. Nagy Pál: „Gádzsósodás – cigányosodás”. Akkulturáció és parasztosodás a cigányok magyarországi történetében. *Amaro Drom*, 17. évf. (2007) 2. sz. 21–22; Nagy Pál: Cigány csoportok és együttélési modellek változásai a Kárpát-medencében a 15–20. században. In: *Romák a történelemtanításban. Történelemtanárok 17. országos konferenciája*. Budapest, Történelemtanárok Egylete, 2008. 35–50.

<sup>30</sup> Herskovits és munkatársai definícióját idézi: Berry, John W. – Poortinga, H. Ype – Segall, Marshall H. – Dasen, Pierre R.: *Cross-Cultural Psychology. Research and Applications*. Cambridge, University Press, 2002. 349.

<sup>31</sup> Pálos Dóra: „Cigány” identitások nehézségei. Egy önbeszámolókon alapuló vizsgálat tanulságai. *Esély*, 2010. 21. évf. 2. sz. 41–63.

<sup>32</sup> Vö. Prónai Csaba: *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest – Kaposvár, ELTE BTK – Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola, 1995. 62–94.

<sup>33</sup> Prónai Csaba konkrét példák alapján mutatja be, hogyan cáfolták meg antropológusok az olyan közismert sztereotípiákat, mint a „piszkos” cigány, az „élősködő” cigány vagy a „nevelhetetlen” cigány. Prónai Csaba: A kulturális antropológia jelentősége a cigánykutatásban. In: Kovács Nóra – Osvát Anna – Szarka László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből III*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2004. 254–265.

<sup>34</sup> A cigányokkal tudományos igénnyel foglalkozó szakemberek első nemzetközi szervezete 1888-ban jött létre Londonban (Gypsy Loire Society), melynek Herrmann Antal magyar néprajzkutató lett a főtitkára. (Herrmann Antal: A nemzetközi cigány-tudós társaság. *Ethnographia*, 1903. 14. évf. 3. sz. 156–158.) Herrmann mellett Wlislöcki Henrik és Habsburg-Lotharingiai József Károly főherceg tartozik az ún. első „ciganológus triászba”, lásd: Prónai, 1995. 99–101.

<sup>35</sup> Prónai Csaba: A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In: Kemény István (szerk.): *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest, Osiris – MTA KI, 2000. 176–198.

<sup>36</sup> Prónai, 2000. 178.

<sup>37</sup> Piasere, Leonardo: Szlovén romák: vándorlás és megtelepedés. In: Prónai Csaba (szerk.): *Leonardo Piasere: A ciganológusok szerelmei. Válogatott tanulmányok*. Budapest, ELTE BTK, 1997. 110–122.

<sup>38</sup> Vö. Nagy Pál: *A magyarországi cigányok a rendi társadalom korában*. Kaposvár, Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Kiadója, 1998.; Nagy, 2008.

<sup>39</sup> Herrmann Antal (szerk.): *A Magyarországon 1893. január 31-én végrehajtott cigányösszeírás eredményei*. Magyar Statisztikai Közlemények. IX. évf. Athenaeum R. Társulat, Budapest, 1895. Az összeírás adatait már sokan idézték, elemezték, legutóbbi áttekintését lásd: Dupcsik 2009. 75–84.

<sup>40</sup> Stewart, Michael S.: Depriváció, romák és „underclass”. *Beszélő*, 2001. 7–8. sz. 82–94.

<sup>41</sup> Németh György: A cigányok, a rózsadombiak és a Mózes-fajták. ([http://hvg.hu/velemeney/20091029\\_ciganyvita\\_felzarkozas\\_integracio\\_akadaly](http://hvg.hu/velemeney/20091029_ciganyvita_felzarkozas_integracio_akadaly))

<sup>42</sup> Ladányi János – Szelényi Iván: Van-e értelme az underclass kategória használatának? *Beszélő*, 2001. 11. sz. 94–99.

<sup>43</sup> Vö. Stewart, 2001; Ladányi – Szelényi, 2001; Ladányi János – Szelényi Iván: *A kirekesztettség változó formái. Közép- és délkelet-európai romák történeti és összehasonlító szociológiai vizsgálata*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2004. 11.

<sup>44</sup> A szegénységgel kapcsolatban három fő diskurzus bontakozott ki a kutatók körében: a társadalmi kirekesztettség, az underclass és az újszegénység diskurzusai. Péter László: *Vázlatok a szegénység szociológiájához*. Kolozsvár, Kolozsvári Egyetem Kiadó. 2006. 130–134.

<sup>45</sup> Péter, 2006. 132–137. Lásd még: Ladányi János – Szelényi Iván: Ankét a kisebbségkutatás helyzetéről (hozzászólás). *Regio*, 2009. 20. évf. 3. sz. 62–67.

<sup>46</sup> Ladányi – Szelényi, 2001. 97.

<sup>47</sup> Ladányi – Szelényi, 2004. 14–15.

<sup>48</sup> Ladányi – Szelényi, 2004. 14. Lewis, Oscar: A szegénység kultúrája. *Kultúra és Közösség*, 1988. 4. sz. 94–105. A szegénység kultúrája koncepciót más magyar kutatók is használták, mint például Szuhaý Péter, valamint Kemény István és tanítványai. (Lásd: Szuhaý Péter: *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Budapest, Panoráma, 1999. és Prónai 1995. 109–111.) A személyiségjegyek felvázolása kapcsán Sárkány Mihály egyenesen az akkulturációs tanulmányok csúcsteljesítményének tartja Lewis elméletét, szerinte „ez mondta a legtöbbet arról, hogy a harmadik világ országaiban zajló változások miként hatnak a tömegek életére”. (Sárkány, 2000. 111.) A szegénység és a cigányság fogalmak összekapcsolódásának kritikai áttekintését a magyar társadalomtudományi diskurzusokban lásd: Horváth Kata: Éhség-szövegek. A szociológia, a média és egy cigány közösség éhség-interpretációi. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2006. 103–123. Michael Stewart – magyarországi példákra támaszkodva – több ellenérvet is felsorakoztat a szegénység kultúrájával kapcsolatban (Stewart, 2001. 88–89.), melyekre most – a terjedelmi korlátok miatt – nem tudok kitérni.

<sup>49</sup> Lewis, 1988. 94.

<sup>50</sup> Lewis, 1988. 95.

<sup>51</sup> Ladányi – Szelényi, 2004. 24; Lewis, 1988. 95.

<sup>52</sup> Vö. Binder Mátýás – Pálos Dóra: A kisebbség kisebbsége és a szegénység kultúrája. Szélsőséges egyenlődsdi egy erdélyi magyar cigány közösségben. *Néprajzi Látóhatár*, 2009. 18. évf. 2. sz. 93–115.

<sup>53</sup> Lewis, 1988. 103.

<sup>54</sup> Lewis, 1988. 104.

<sup>55</sup> Lewis, 1988; Ladányi – Szelényi, 2004; 2009; Binder – Pálos, 2009.

<sup>56</sup> Rostás-Farkas György: Megnyitó. In: Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 2*. Budapest, Mikszáth Kiadó, 1994. 13–14.

<sup>57</sup> Romano Rác Sándor: A roma kisebbség és a társadalmi kohézió. *Iskolakultúra*, 2002. 12. évf. 8. sz. 29–43.

<sup>58</sup> Romano, 2002. 31.

<sup>59</sup> Romano, 2002. 33.

<sup>60</sup> Romano Rácz Sándor: Közösség és emlékezet. In: Boreczky Ágnes (szerk.): *Cigányokról – másképpen*. Budapest, Gondolat, 2009. 13–58.

<sup>61</sup> Romano, 2009. 27.

<sup>62</sup> Borbély Sándor: „...mi egy másik darab szereplői vagyunk” – A „cigány” történeti tapasztalat genealógiája. *Regio*, 2009. 20. évf. 3. sz. 202–220.

<sup>63</sup> Borbély, 2009. 215–219.

<sup>64</sup> Stadler János: Együtt élni, de hogyan? ([http://hvg.hu/velemeny/20091014\\_roma\\_cigany\\_integracio/2](http://hvg.hu/velemeny/20091014_roma_cigany_integracio/2))

<sup>65</sup> Németh György: A cigányok, a rózsadombiak és a Mózes-fajták. ([http://hvg.hu/velemeny/20091029\\_ciganyvita\\_felzarkozas\\_integracio\\_akadaly](http://hvg.hu/velemeny/20091029_ciganyvita_felzarkozas_integracio_akadaly))

<sup>66</sup> Németh, 2009.

<sup>67</sup> Romano, 2009.

<sup>68</sup> Romano Rácz Sándor: *Cigány sor*. Budapest, Osiris, 2008. 45.

<sup>69</sup> Okely, Judith: *The Traveller-Gypsies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983. 8–15.

<sup>70</sup> A történéssz Nagy Pál szerint a „cigánykérdés” történeti genezise Magyarországon ekkorra datálható, jórészt az általa „relatív túlnépesedésnek” nevezett folyamatnak köszönhetően. A cigányok egyrészt túl sokan lettek az általuk üzött szolgáltató tevékenységekhez, másrészt a 18. századra megszűnt az ország szétdaraboltsága, hatékonyabbá vált a közigazgatás, ezzel párhuzamosan pedig megnőtt a periférikus helyzetű társadalmi csoportok és a hatalom közti viszony újrendezésének szükségessége. Lásd: Nagy, 1998.

<sup>71</sup> Bár kezdetben a cigány csoportok zöme Magyarországon keresztül továbbhaladt Nyugat-Európa felé, napjainkban mégis Kelet-Európa országaiban él az európai roma lakosság túlnyomó többsége. Az okokat feltehetően a két terület eltérő társadalmi és gazdasági fejlődésében kereshetjük. A cigány közösségek számára kedvezőbb lehetőségek (pl. több „niche”) nyíltak a feudális Kelet-Európában, mint a posztfeudális nyugati országokban, ahol rövid idő után kirekesztő rendeletek sorát hozták ellenük. A kelet-európai államokban a cigányok adók megfizetése vagy munkára kényszerítés útján integrálódtak a helyi társadalmakba, integrációjuk foka az Oszmán Birodalomban volt a legmagasabb. Vö. Prónai Csaba: *Európa cigányai*. [Leonardo Piasere: I rom d'Europa. Una storia moderna. c. könyvéről] In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2006. 361–366.

<sup>72</sup> Nagy, 2008. 42.

<sup>73</sup> A magyarországi történeti cigánykutatások néhány kérdését, a forráskiadás helyzetét és eredményeit, valamint a szakirodalom rövid áttekintését lásd: Binder Mátyás: „A cigányok” vagy a „cigánykérdés” története? Áttekintés a magyarországi cigányok történeti kutatásairól. *Regio*, 2009. 20. évf. 4. 35–59. A legfontosabb monográfiák és tanulmánykötetek megjelenésük sorrendjében, de a teljesség igénye nélkül: Karsai László: *A cigánykérdés Magyarországon 1919–1945. Út a cigány Holocausthoz*. Budapest, Cserépfalvi Könyvkiadó, 1992; Pomogyi László: *Cigánykérdés és cigányügyi igazgatás a polgári Magyarországon*. Osiris – Századvég, Budapest, 1995; Nagy, 1998; Gémes Balázs (szerk.): *Pillanatképek a romák múltjából*. Szekszárd, Romológiai Kutatóintézet, 1998; Bársony János – Daróczi Ágnes (szerk.): *Pharrajimos. Romák sorsa a holocaust idején*. Budapest, L'Harmattan, 2004; Purcsi Barna Gyula: *A cigánykérdés „gyökeres és végleges megoldása”*. *Tanulmányok a XX. századi „cigánykérdés” történetéből*. Csonkoi,

Debrecen, 2004; Nagy Pál: „Fáraó népe”. *A magyarországi cigányok korai története (14–17. század)*. Pécs, PTE BTK Romológia és Nevelésszociológia Tanszék, 2004; Márfi Attila (szerk.): *Cigánysors. A cigányság történeti múltja és jelene. I.* Pécs, 2005; Tóth Péter: *A magyarországi cigányság története a feudalizmus korában*. Bölcsész Konzorcium. Pécs, 2006; Márfi Attila (szerk.): *Cigánysors. A cigányság történeti múltja és jelene II.* Pécs, 2009; Dupcsik, 2009; Deáky Zita-Nagy Pál (szerk.): *A cigány kultúra történeti és néprajzi kutatása a Kárpát-medencében (Cigány néprajzi tanulmányok, 15.)* Budapest – Gödöllő, Magyar Néprajzi Társaság, SZIE GTK, 2010.

<sup>74</sup> Stadler János: Együtt élni, de hogyan? ([http://hvg.hu/velemen/20091014\\_roma\\_cigany\\_integracio/2](http://hvg.hu/velemen/20091014_roma_cigany_integracio/2))

<sup>75</sup> Nagy, 2004. 21–26.

<sup>76</sup> Mészáros László: A hódoltsági latinok, görögök és cigányok történetéhez. 16. századi oszmán török szórványadatok. *Századok*, 1976. 3. sz. 474–489.

<sup>77</sup> Persze a cigányok soha nem voltak nomádok, hiszen az a legelőváltó, nagy-állattartó társadalmakra használt fogalom.

<sup>78</sup> Nagy, 2004. 61–62.

<sup>79</sup> Zsupos Zoltán: Az erdélyi aranyosó cigányok 1783-as összeírása. *Néprajzi Értesítő* LXVII–LXX. (1985–88.) 1990. 129–193; Zsupos Zoltán: *Az erdélyi sátoros taxás és aranyosó fiskális cigányok a 18. században. Cigány néprajzi tanulmányok. 4–5.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 1996.

<sup>80</sup> Landauer Attila: Adalékok a beás cigányok korai történetéhez. In: Deáky Zita-Nagy Pál (szerk.): *A cigány kultúra történeti és néprajzi kutatása a Kárpát-medencében (Cigány néprajzi tanulmányok, 15.)* Budapest – Gödöllő, Magyar Néprajzi Társaság, SZIE GTK, 2010. 79–96.

<sup>81</sup> Tóth Péter: Cigányok Miskolcon a 18. század közepén. In: Veres László – Viga Gyula (szerk.): *A Herman Ottó Múzeum évkönyve. XXX–XXXI.* Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 1993. 205–215.

<sup>82</sup> Perger Gyula: Cigánykovácsok Győr megyében. A győri iszkápások. In: Domonkos Ottó (szerk.): *Arrabona – Múzeumi közlemények 34.* 1995. 269–319.

<sup>83</sup> Kovács János: A cigányok Szegeden.. *Ethnographia*, 1895. 3. sz. Kovács János írásának rövid összefoglalását lásd: Binder Mátyás: Cigány-képek a sztereotípiáktól az integrációig. *Múlt-kor történelmi portál.* ([http://www.mult-kor.hu/20090107\\_ciganykepek\\_a\\_sztereotipiaiktol\\_az\\_integracioig](http://www.mult-kor.hu/20090107_ciganykepek_a_sztereotipiaiktol_az_integracioig))

<sup>84</sup> Szomszéd András: A nógrádi cigányság története az összeírások tükrében (A 17. sz. második felétől a 19. sz. közepéig). In: *A Nógrád megyei Múzeumok Évkönyve. XIII.* Salgótarján, 1987. 157–207; Szomszéd András: A nógrádi letelepedett cigányság foglalkoztatási viszonyai 1820–1850. In: Gémes, 1998. 20–36.

<sup>85</sup> A 19. század végétől, az ipari fejlődés fellendülésével, a gazdasági szerkezet átalakulásával párhuzamosan jelentősen csökkent, illetve megszűnt a kereslet a hagyományosnak tekintett „cigány termékek” iránt (pl. teknők, kosarak, seprűk, üstök), de csökkent az igény a „klasszikus” cigány szolgáltatások (üstfoltozás, drótozás, nádazás) iránt is. A magyar nemeseeknek, polgároknak és parasztnak zenét szolgáltató cigányzenészek helyzete is jelentős mértékben romlott: miközben a számuk nőtt, a fizetőképes kereslet csökkent irántuk. A cigány közösségek marginalizálódása egészen az 50-es, 60-as évekig, az államszocialista iparosítás kezdetéig tartott; ekkor a hagyományos cigány közösségek jó része felbomlott és sokan az ipari munkásság részévé váltak. A 60-as évektől így egy jelentősnek mondható integrációs és asszimilációs folyamat indult meg, mely azonban a 80-as években lelassult, majd a rendszerváltás folyamatában teljesen megakadt

és visszafordult. A sok rendelkezésre álló adat közül egy összehasonlító jellegű: 1985 és 1993 között az országban a munkahelyek 30 százaléka, a cigányoknál a munkahelyek 55 százaléka szűnt meg. Vö. Kemény István: Előszó. In: Kemény, 2000. 9–37.; Kemény István: Válság után. Szegények, munkanélküliek, cigányok, versenyképtelenek. *Esély*, 2003. 15. évf. 2. sz. 66–74.

<sup>86</sup> Ladányi – Szelényi, 2004. 56–58.

<sup>87</sup> Vö. Törzsök Judit: Kik az igazi cigányok? In: Kovalcsik Katalin (szerk.): *Tanulmányok a cigányság társadalmi helyzete és kultúrája köréből*. Budapest, ELTE – IFA – OM, 2001. 29–52.

<sup>88</sup> Prónai Csaba: A kulturális antropológiai cigánykutatások 1987 után Nagy Britanniában, Franciaországban és Olaszországban. *Regio*, 1999. 1. sz. 156–177. Az antropológusok ilyen állításai egybeesnek a modern történelmi megközelítéssel, Nagy Pált idézve: „Mai ismereteink szerint bizvást mondhatjuk, hogy a mai magyarországi cigány csoportok karakterét a Balkánon és a Kárpát-medencében lezajlott történelmi folyamatok befolyásolták a tizennegyedik század óta, nem pedig valamiféle archetipikus, genezisében ősidőkbe homályosuló, változatlan formában továbbélő csoportkarakterről kell beszélnünk. Nagy Pál: Előszó. In: Landauer Attila – Nagy Pál (szerk.): *Írások a magyarországi beásokról*. Gödöllő, Szent István Egyetem – Cigány Néprajzi és Történelmi Egyesület, 2009. 5–13., 7.

<sup>89</sup> Vö. Pálos, 2010; Binder Mátyás: Beások, etnikai mobilizáció és identitás. *Kisebbségkutatás*, 2009. 2. sz. 207–228.

<sup>90</sup> Nagy Pál: Civitas Zingarorum. *Amaro Drom*, 2000. 10. évf. 8. sz. 26–28.

<sup>91</sup> Baranyi Béla – G. Fekete Éva – Koncz Gábor: A roma szegregáció kutatásának területi szempontjai a halmozottan hátrányos helyzetű encsi és a sellyei-siklósi kistérségekben. In: Kállai Ernő (szerk.): *A magyarországi cigány népesség helyzete a 21. század elején*. Budapest, MTA ENKI, 2003. 103–125.

<sup>92</sup> Péter László: Elszegényedés és szegregálódás egy ipari kisvárosban. *WEB*, 2003. 11. sz. 21–28.

<sup>93</sup> Idézi: Dupcsik, 2009. 124.

<sup>94</sup> Prónai Csaba: Leonardo Piasere antropológiája. In: Prónai, 1997. 8–12.

<sup>95</sup> Borsos, 2003. 93.

<sup>96</sup> Nagy, 2009. 9. Foglalkozásváltási stratégiákról és kényszerekről lásd még például: Havas Gábor: Foglalkozásváltási stratégiák különböző cigány közösségekben. *Medvetánc*, 1984. 2–3. sz. 209–226.; Fleck Gábor – Virág Tünde: Hagyomány és alkalmazkodás, avagy Gilvánfa kívül-belül. *Szociológiai Szemle*, 1998. 1. sz. 67–91.; Havas Gábor: Hagyományos mesterségek. In: Kemény István (szerk.): *A magyarországi romák*. Budapest, Útmutató, 2000. 85–90.; Kemény István (szerk.): *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest, Osiris – MTA KI, 2000.

<sup>97</sup> Romano, 2009. 21.

<sup>98</sup> Godelier elméleti munkásságáról röviden lásd: Descola, Philippe: Az oksági magyarázat. In: Descola – Lenclud – Severi – Tylor: *A kulturális antropológia eszméi*. Budapest, Századvég, 1993. 15–73., 67–70.

<sup>99</sup> Godelier, Maurice: Alap, társadalom, történelem. *Világosság*, 1979. 20. évf. 10. sz. 616–624.

<sup>100</sup> Godelier, 2001. 15.

<sup>101</sup> Aparna Rao szerint egy meghatározott társadalmi struktúra reprodukciójának igényétől (belső kényszer) is függ a térbeli mobilitás, nem csak a gazdasági stratégiától (külső kényszer). Lásd. Prónai, 2000. 179.

<sup>102</sup> Kemény, 2000. 10.

<sup>103</sup> Idézi: Pomogyi, 1995. 173–177.

<sup>104</sup> A 18. századi magyarországi források egy részében a „cigány” fogalma etnikai dimenzióban jelent meg (latin: *natio, gens*; magyar: *nemzet, nemzetség*). A források egy másik csoportjában a „cigány” fogalma szociális dimenzióban jelent meg: *conditio* (társadalmi helyzet) és *professio* (foglalkozás, megélhetési mód), ez esetben cigánynak lenni sajátos társadalmi állapotot jelentett. Nagy, 2008.

<sup>105</sup> Németh, 2009.

<sup>106</sup> Vö. Laki László: *A rendszerváltás, avagy a „nagy átalakulás.”* Budapest, Napvilág, 2009.; Kovats, Martin: A Jó, a Rossz és a Csúf. A romapolitika három arca Magyarországon. *Eszmélet*, 1996. 8. évf. 32. sz. 132–153.; Kovats, Martin: The political significance of the first National Gypsy Self-government in Hungary. *Contemporary Politics*, 2000. Vol. 6. Nr. 3. 247–262.; Lázár Guy: A kisebbségek szerepe a nemzeti identitás kialakulásában. *Regio*, 1996. 6. évf. 1–2. sz. 28–63.; Hobsbawm, Eric: Etnikai identitás és nacionalizmus. *Világosság*, 1993. 34. évf. 4. sz. 19–28.; Szabó Ildikó: Rendszerváltás és nemzeti tematika. *Politikatudományi Szemle*, 2005. 14. évf. 2. sz. 89–110.

<sup>107</sup> A rendszerváltás és a „cigányképek” változásaihoz lásd: Binder Mátyás: A cigányokról alkotott történeti kép változása a rendszerváltás tükrében Szlovákiában és Magyarországon. In: Krausz Tamás – Mitrovits Miklós – Zahorán Csaba (szerk.): *Rendszerváltás és történelem. Tanulmányok a kelet-európai átalakulásról.* Budapest, L'Harmattan Kiadó – ELTE BTK Kelet-Európa Története Tanszék, 2010.

<sup>108</sup> Ladányi János – Szelényi Iván: Szegénység a posztkommunista átmeneti időszakban. *Az elemző: Közép és kelet-európai politikai és gazdasági szemle*, 2005. 1. évf. 2. sz. 123–140.

<sup>109</sup> Kligman, Gail: A „másság” társadalmi felépítése: a „roma” azonosítása a posztsocialista közösségekben. *Szociológiai Szemle*, 2001. 4. sz. 66–84.

<sup>110</sup> Ferge Zsuzsa: Struktúra és szegénység. In: Kovách Imre (szerk.): *Társadalmi metszetek.* Budapest, Napvilág, 2006. 479–500., 489–490. A roma szegénység legfontosabb összetevői, nehezen meghatározható arányban a következők: alacsony iskolázottság, foglalkoztatási hátrányok, etnikai diszkrimináció és a területi hátrány (felülreprezentáltság a hátrányos helyzetű régiókban). A helyzetet nehezíti, hogy a cigányok nem, vagy alig kaptak földbirtokot a rendszerváltást követően. Lásd: Ladányi – Szelényi, 2004. 151.; Kertesi Gábor: A cigány foglalkoztatás leépülése és szerkezeti átalakulása 1984 és 1994 között. Munkatörténeti elemzés. *Közgazdasági Szemle*, 2000. 46. évf. május, 406–443.

<sup>111</sup> Vö. Taylor, Charles: Az elismerés politikája. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus.* Budapest, Osiris, 1997. 124–152.

<sup>112</sup> Lásd.: Szuhay, 1995.; Fosztó, 2002.; Binder, 2008.; 2010.

<sup>113</sup> Egy, magát roma értelmiségiként definiáló ismerősömtől származik a következő idézet: „Az, hogy a cigány nemzetfogalom létrejön és elfogadottá vájon Magyarországon, az azért szükséges, hogy ezt a kultúrát önmagában is fel tudjuk mutatni, tehát ne csak egy alávett, szociális alapú kultúráként mutakozzon meg, hanem önállóan, szuverén kultúráként ismerjék el Európa-szerte. [...] Azt gondolom, hogy a cigányság egy olyan politikai alapú nemzetfogalmat tud magának kialakítani, aminek nem a fő eleme az, hogy milyen nyelvet beszél, hanem elfogadja azt, hogy többnyelvű, és több – egymástól távolabb eső, speciális – kultúrát, szubkultúrát tartalmazó közösség, nemzet.” Idézi: Binder, 2009.

<sup>114</sup> Paradoxnak tűnik, de míg az általános és középiskolai tankönyvekben alig találunk használható ismereteket a romákról, addig a felsőoktatásban használt népszerű tankönyvek egy jelentős része még mindig a romantikus („naiv”)

cigányképet közvetíti. Lásd: Kovalcsik – Réger, 1995.; Dupcsik Csaba: A romák a történelem oktatásában. In: *Romák a történelemtanításban. Történelemtanárok 17. országos konferenciája*. Budapest, Történelemtanárok Egylete, 2008. 25–34.; Beck Zoltán: Tekintély és szöveg – miért van baj a cigány népismerettel? *Educatio*, 2004. 13. évf. 2. sz. 314–318.

<sup>115</sup> Érdemes elolvasni a Méltóságot Mindenkinék Mozgalom hozzászólását az említett vitához, amely elsősorban magára a kérdésfeltevés mikéntjére reagál. „A média arrogancia újabb határokat sért” [http://hvg.hu/velemenyl/20091106\\_roma\\_integracio\\_vita](http://hvg.hu/velemenyl/20091106_roma_integracio_vita)

<sup>116</sup> Ladányi – Szelényi, 2001.

