

Prónai Csaba

Kulturális antropológia és cigánykutatás¹

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 olyan bináris oppozíciók, mint például: nyers/főtt, ehető/ehetetlen, tiszta/tisztátalan stb. E mechanizmus segítségével alakítjuk ki világainkat.

Nincs ez másképp a cigány kultúrák esetében sem, mégha 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 föl előttünk. A kulturális antropológusok ez utóbbira vállalkoztak, amikor „beköltöztek” azok közé, akiket szerettek volna megérteni, akiről szerették volna megtudni, hogy vajon mit miért csinálnak.

A cigánykutatások vonatkozásában ez (már ti. a kulturális antropológiai megközelítés megjelenése) döntő fordulatot jelent.²

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 nemcsak arról van szó, hogy pl. empirikus bizonyítékokkal szolgáltak arra vonatkozóan, hogy a „cigány” elnevezés esetében egy pluri-etnikus, nem-homogén kategóriával van dolgunk. A kulturális antropológiai vizsgálatok 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.

A továbbiakban ezt szeretném három példán bemutatni.

A „piszkos” cigány példája

Donald Kenrick és Grattan Puxon „*The destiny of Europe's Gypsies*” című könyvükben³ azt állítják, hogy a cigányokra vonatkozó „leggyakoribb és legkevésbé cáfolt” többségi előítélet a „mocsok és a betegség” terjesztésének a vádja. Leonardo Piasere „*I popoli delle discariche*” (A szeméttelpek népe) című tanulmányában⁴ azt írja, hogy „akkoriban, amikor a járványok lefolyásáról annyiféle vélemény volt, ahány orvos, abban mindenki egyetértett, hogy a cigányok a felelősek érte”.

Viorel Achim⁵ hívja fel a figyelmünket arra, hogy amikor a pestis első tünetei megjelennek Bukarestben, akkor „a szokott módon, első intézkedésként” a cigányokat

¹ A tanulmány elkészítéséhez szükséges kutatást az OTKA F-034860-as számú programja támogatta.

² Ld. Prónai 1995. 12; 1997. 729; 2000a. 14; 2000b. 176; vö. Lockwood – Salo 1994. 7.

³ 1972. 39.

⁴ 1991a. 183.

⁵ 2001. 75.

lakoltatják ki fejedelmi rendelettel. „A cigányok gyanúsak voltak, hogy vándorló életmódjukkal és nyomorúságos életkörülményeikkel elősegítik a járvány terjedését”.

Az olasz kutató, Campigotto⁶ 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.

Leonardo Piasere – már említett tanulmányában⁷ – 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-t kapjon.

Olaszországi kollégájukhoz hasonlóan ítélik meg a nem-cigányok többségének vélekedését a cigányok tisztaságára vonatkozóan más nyugat-európai kulturális antropológusok is.⁸ 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 Kőjál minden nyáron kétszer „kimosdatta” a cigányokat.⁹ Michael Stewart¹⁰ 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”.¹¹

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 kapcsolatban.¹²

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.¹³ Mary Douglas 1966-os „*Purity and danger*” (Tisztaság és veszély) könyve pedig mindannyiunk számára nyilvánvalóvá tette, hogy a „piszok” olyan „társadalmi tény”,¹⁴ amely az általunk elképzelt vagy vágyott „rendet”

⁶ 1987. 12-19.

⁷ 1991a. 185.

⁸ Ld. pl. Reyniers 1982. 34; San Román – Garriga 1983. 22; Gay y Blasco 1999. 21.

⁹ Dokumentálását ld. Bernáth 2002.

¹⁰ 1994. 80.

¹¹ Stewart 1994. 81.

¹² Horváth – Prónai 2000. 33; Horváth 2004.

¹³ A szabadszemmel nem látható mikororganizmusokat 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 a fertőző betegségekért ezek a parányi „lények” a felelősek, majd csak Leeuwenhoek halála után 39 évvel jut az osztrák Marc von Plenciz (Friedman – Friedland 2001. 48). A gyakoribb betegségeket okozó baktériumok többségének a létezéséről a XIX. század végéig sikerül megbizonyosodnunk, a francia Louis Pasteurnak, a német Robert Kochnak és követőiknek köszönhetően (Duin – Sutcliffe 1993. 59).

¹⁴ Vö. Douglas 2003. 77.

megzavarja.¹⁵ A piszok (a szenny, a mocskok, a tisztátalan) összeköt olyan dolgokat, amelyeknek nem kellene összetartozniuk, és elválasztja azokat, amiknek össze kellene tartozniuk¹⁶ – mindenképpen zavaró tényező.

Ebből a logikából egyenesen következik, hogy az, hogy mit tekintünk tisztának vagy piszkosnak, kultúránként akár különböző (is) lehet.¹⁷

Kulturális antropológiai kutatásból származó empirikus adatokkal ennek relevanciáját a cigány kultúrák esetében először amerikai kutatók kezdték feltárni. Rena Cotten¹⁸ (és később mint Rena C. Gropper¹⁹), Carol Miller,²⁰ Anne Sutherland²¹ és Carol Silverman²² munkái az Egyesült Államokban élő cigányok közt folytatott résztvevő megfigyelések alapján bizonyították, hogy a cigány kultúrákban is létezik tisztaság. Judith Okely²³ ehhez angliai példával, Matt T. Salo és Sheila Salo²⁴ kanadaival, Martti Grönfors²⁵ és Anna Maria Viljanen²⁶ finnországgal, Ignacy-Marek Kaminski,²⁷ Andrzej Mirga²⁸ és Lynette Nyman²⁹ lengyelországgal, Marie-Paul Dollé,³⁰ Aparna Rao,³¹ Patrick Williams³² és Alain Reyniers³³ franciaországi és belga, Caterina Pasqualino,³⁴ Paloma Gay y Blasco³⁵ és Teresa San Román Carmen Garrigával³⁶ spanyolországi, Jane Dick Zatta³⁷ és Francesca Manna³⁸ olaszországi, Katrin Goldstein³⁹ pedig svédországi példákkal járult hozzá.

Magyarország vonatkozásában kezdetben csak az oláh cigányok esetében olvashattunk egy sajátos tisztasági koncepció meglétéről.⁴⁰ Horváth Kata tanulmánya⁴¹ volt az első, amely ezt egy „magyar anyanyelvű” cigány csoport esetében is feltárta.

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

Judith Okely⁴² például Thomas William Thompsonra⁴³ hivatkozik, aki 1922 és 1930 között a *Journal of the Gypsy Lore Society*ben egy tanulmányorozattal mutatta be a közép-

¹⁵ Douglas 1989. 2.

¹⁶ Douglas 1989. 113; vö. Turner 1974. 97.

¹⁷ Douglas (2003. 78) is ezt állítja.

¹⁸ 1951. 18.

¹⁹ 1975.

²⁰ 1968. Igaz, az, amit Carol Miller a marimé fogalmáról és annak az amerikai mácsvánók életében betöltött szerepéről gondolt, először csak egy 1975-ös tanulmányában vált mindenki számára hozzáférhetővé. Sokan innen ismerik azt.

²¹ 1975b.

²² 1981.

²³ 1983.

²⁴ 1977.

²⁵ 1977, 1985.

²⁶ 1978; 1981; 1994. 157-160.

²⁷ 1982, 1987.

²⁸ 1987.

²⁹ 1997.

³⁰ 1972.

³¹ 1975.

³² 1984. 370-371, 430-431.

³³ 1988.

³⁴ 1998. 100.

³⁵ 2004.

³⁶ 1983. 24-25 (vö. San Román 1997. 117).

³⁷ 1989.

³⁸ 1997. 25-26.

³⁹ 1975 (később mint Goldstein-Kyaga 1990).

⁴⁰ Stewart 1994; Kertész-Wilkinson 1997. 23-29.

⁴¹ Ld. Horváth – Prónai 2000.

⁴² 1983. 207-210.

angliai vándor-cigányokat. Thompson írásai (köztük a női tisztátalanság fogalmáról szólók is) „talán az egyik legteljesebb etnográfiai felmérést jelentik, amit abban az időben egy Európában élő népestről készítettek”,⁴⁴ igaz, módszere nem résztvevő megfigyelésen alapult és a cigány nyelvet sem ismerte, adatközlőivel tolmács segítségével beszélgetett.

A Lengyelországban kutatást végzők Jerzy Ficowskit⁴⁵ idézik előszeretettel, aki már 1951-ben egy külön tanulmányt szentelt a témának.

Magyarországon Erdős Kamill az 1950-es években írt le a cigány tisztasággal kapcsolatos megállapításokat,⁴⁶ és ezeket Michael Stewart is figyelembe veszi.

Az említett korai leírások mindazonáltal nélkülözik a „klasszikus antropológiai kereteket”, és ez még arra az Engelbert Wittichre 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 eddig egyetlen antropológus sem hivatkozott!⁴⁷

Az „élősködő” cigány példája

Leo Lucassen⁴⁸ szerint a cigányok gazdasági tevékenységére vonatkozóan a többségi társadalom tagjaiban élő egyik – talán a legelterjedtebb – nézet az, 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 Willems-szel – 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.⁴⁹ Abban is igazuk van, hogy ennek a negatív nézetnek a XVIII. századtól kezdődően széles körben való elterjesztéséért Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann⁵⁰ a felelős, akinek 1783-as „*Die Zigeuner*” című könyve nemcsak a korszak tudományos ismereteit foglalta össze, hanem meghatározta a cigányokról való gondolkodást a XIX. század teljes egészében.⁵¹

A „*Die Zigeuner*” első kiadása a cigányok kannibalizmusáról szóló történeteket is közölt. Éppen abban az időben folyt ezzel a váddal 150 cigány ellen egy per Magyarországon, a könyv pedig részletesen beszámolva követte a magyar és német nyelvű újságírók szenzációhajhász kommentárjait.⁵²

Két megjegyzést kell ehhez feltétlenül fűznünk.

⁴³ 1922, 1929.

⁴⁴ Piasere 1991b. 113.

⁴⁵ Ld. pl. 1951.

⁴⁶ Magyarul 1957-ben, angolul 1958-ban.

⁴⁷ Holott tanulmányát 1927-ben átdolgozva újra kiadták!

⁴⁸ 1993. 75.

⁴⁹ Willems – Lucassen 1990. 34.

⁵⁰ Ld. pl. 1787. 80.

⁵¹ Vö. Willems – Lucassen 1990. 42. Grellmann „*Die Zigeuner*”-ja olyan szerzők írásainak szabta meg az irányát – mondja Willems (1997. 22) – mint pl. Ferdinand Bischoff (1827), Friedrich Christian Benedict Avé-Lallemann (1858), Richard Liebich (1863), Hans Gross (1894), Alfred Dillmann (1905), Hermann Aicheke (1912). Grellmann könyvén alapult pl. August Friedrich Pott kétkötetes „*Die Zigeuner in Europa und Asien*”-je (1844-1845) is, továbbá olyan szerzők munkássága, mint pl. Franz Miklosich, Wlislöck Henrik, Herrmann Antal és Habsburg József főherceg (Magyar 1998. 18).

⁵² „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).

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 krónikákban⁵³ – a XV. században! – felbukkanak azok a sztereotípiák, amelyek a nem cigányok jelentős többségében evvel a népcsoporttal kapcsolatosan még napjainkban is élnek.⁵⁴ És a cigányokról tudományos igényvel először író szerzők – akik egyébként mind a XVII. század „humanistái” voltak – művei sem különböznek ettől.

Például Jacobus Thomasius, lipcsei filozófiaprofesszor disszertációjában⁵⁵ azt állítja, hogy a cigányok „minden elképzelhető gonoszságra képesek (...), ezért az egyetlen megoldás: összefogdosni és a világ másik felére küldeni őket”.⁵⁶ Ashaverus Fritschius von Mellinger, titkostonácsos, 1660-as „Történeti-politikai diatribé a cigányok eredetéről és szokásairól” című értekezése szerint „a cigányok egyetlen bűnbandát 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,⁵⁷ a közvélemény tehát hallgatott a szavukra.⁵⁸

Olasz,⁵⁹ francia,⁶⁰ spanyol⁶¹ és magyar⁶² kulturális antropológus cigánykutatók szinte egyöntetű véleménye, hogy a „nem dolgozó”, „élősködő” cigány képe a nem-cigányok többségében napjainkban is tovább él. Eddig mindössze egyetlen olyan antropológiai tanulmány készült, amely nem-cigányok és cigányok hangsúlyosan pozitív munka-kapcsolatát mutatja be.⁶³ A Calavonba idénymunkára érkező zsitánokat kifejezetten örömmel fogadják a francia parasztok a cseresznyeszedés idején. A nem-cigányok ilyen típusú cigány képe azonban egyedülállóan 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,⁶⁴
- nem is bírják a „rendes munkát”;⁶⁵
- egyfajta „pszichológiai instabilitásuk” miatt képtelenek bármely munka folyamatos végzésére.⁶⁶

⁵³ Pl. Hermann Corneriusnál, egy dominikánus szerzetesnél (Gronemeyer – Rakelmann 1994. 14).

⁵⁴ Magyar 1998. 13; Willems 1997. 304.

⁵⁵ Amelyet 1652-ben olvasott fel, és amely nyomtatásban 1671-ben jelent meg, latinul. Németre 1702-ben fordították le (Magyar 1998. 14).

⁵⁶ Fraser 1996. 174.

⁵⁷ Jacobus Thomasius (Lipcse, 1622 – 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 Mellinger (Freiburg, 1629 – Lipcse, 1702) 1661-ben, Jénában szerzett jogi doktorátust, majd magas politikai tisztséget (titkos tanácsos) töltött be (Magyar 1998. 16).

⁵⁸ Fraser 1996. 174.

⁵⁹ Pl. Piasere 1985. 136-137.

⁶⁰ Pl. Williams 1984. 425; Formoso 1986. 105.

⁶¹ Pl. San Román – Garriga 1983. 22; Gay y Blasco 1999. 21.

⁶² Pl. Horváth 2002. 267; Horváth 2004.

⁶³ Bordigoni 1998.

⁶⁴ Formoso 1986. 105.

⁶⁵ Horváth 2002. 167.

⁶⁶ Piasere 1985. 136.

Egyesek odáig mennek, hogy nemcsak azt állítják, hogy a cigányok csak a szociálpolitikai juttatásokból élnek,⁶⁷ hanem azt is, hogy kifejezetten ezek elnyerése érdekében vállalnak több gyermeket, ezért vállalkoznak a szülésre.⁶⁸

Az ilyen nézetekkel szemben – amelyek az európai történelemben mélyen beágyazottak – a tudomány nehezen tudja felvenni a harcot. Mégha be is bizonyítja például, hogy ez utóbbi állítás számszakilag nonszen, 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 logikailag romba dönti mindazon korábbi elképzeléseket, amelyek a cigányokat olyan embereknek tekintik, akiknél nincsen valamilyen munkavégzés, hiszen egyetlen kultúra sem létezhet valamilyen gazdasági tevékenység nélkül.

Erdmann Doane Beynon⁶⁹ már 1936-ban bemutatta, hogy hogyan alkalmazkodnak sikeresen a nem-cigány gazdasági környezethez zenészként a magyar cigányok Detroitban.⁷⁰ Az „elzárkózás” és a „rugalmas adaptáció” mint kulcsfogalmak megtalálhatóak szinte valamennyi antropológusnál, akik a legkülönbözőbb cigány csoportok gazdasági tevékenységeit elemezték.⁷¹

Leonardo Piasere⁷² 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.⁷³ Érdemes ezt összevetni azzal, amit Grönfors⁷⁴ ír, hogy ti. a cigányok munkához való hozzáállását minden esetben a családi és rokonsági kötelezettségeik háttérben 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 Bloch⁷⁵ írja – a kirekesztettségre és a kizsákmányolásra válaszul létrehozták saját „felforgató” gazdasági elképzeléseiket. Elég ha itt pl. a Patrick Williams által leírt „láthatatlansági stratégiára” utalok.⁷⁶ Vagy akár ennek éppen az ellentétére, azaz a láthatóságon – vagy legalábbis a nem-cigányok elvárásának megfelelő láthatóságon – alapuló stratégiára, mint például a Judith Okely⁷⁷ által bemutatott jósnők esetében, vagy éppen a negatív szerep hangsúlyos eljátszására.⁷⁸

⁶⁷ Horváth 2004.

⁶⁸ Durst 2001. 72.

⁶⁹ Egy magyar származású, windsori pap, aki az Egyesült Államokban, a Michigani Egyetemen lett szociológus (Huseby-Darvas 1991. 286).

⁷⁰ Bár az értekezés a ciganológiai irodalom terrénumán kívül rekedt, az 1980-as évek második harmadában kezdik felfedezni jelentőségét (ld. pl. Nemeth 1986. 146; Sway 1988. 9-10).

⁷¹ 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 (1986, 1994. 129), Miriam Kaprow (1982), Judith Okely (1975, 1983), Leonardo Piasere (1985, 1991c. 1), Alain Reyniers (1989. 85), San Román Teresa (1975), Michael Stewart (1994) és Patrick Williams (1982, 1994. 177-178).

⁷² 1985. 181.

⁷³ Vö. Williams 1998. 38.

⁷⁴ 1981. 13.

⁷⁵ 1997. xiv.

⁷⁶ Ld. 1982.

⁷⁷ Ld. 1996.

⁷⁸ Pl. Hajnal 1999. 99; Gay y Blasco 2003. 217.

Azzal a nézettel szemben, amit pl. Rainer Hehemann⁷⁹ is állít, hogy ti. a cigányoknak nincsen munka-etikájuk, az antropológia felől éppen az az ellenvetés hozható fel, hogy minden népnek megvan a maga saját munka-etikája. És Michael Stewartnak,⁸⁰ Carol Silverman-nek⁸¹ és Jane Dick Zattának⁸² 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 megfogalmazznak, és éppenúgy azt a morális rendet, 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 osztozás
a múlt szerepet játszik az életben	„nem törődnek” a múlttal.

A cigányok dolgoznak, csak más formában, más típusú foglalkozásokban, kevesebb órában, kevésbé folyamatosan, írja San Román Teresa⁸³ spanyolországi kutatásai alapján. Csak egy másfajta etnokulturális típusból tekintve (mint pl. a földműveséből a kereskedőére) tűnik úgy, hogy nem képesek egyetlen olyan tevékenység végzésére sem, amely kiérdemelné a mesterség nevet.⁸⁴

Horváth Kata⁸⁵ írja, hogy a „parasztok” például a „csigázást” (*csigabegyűjtést – a szerk. megj.*) nem tartják munkának, pedig az abban a faluban, ahol ő a terepmunkáját végezte számos cigány család számára a legfőbb megélhetési forrás volt.

Orsetta Bechelloni 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.⁸⁶ A föld megműveléséből élő szőlőtermelők számára érthetetlen, hogy a jénisek (francia roma csoport – *a szerk. megj.*) 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.⁸⁷

⁷⁹ 1987. 63.

⁸⁰ 1994. 244.

⁸¹ 1988. 263.

⁸² 1988. 78.

⁸³ 1981. 73-74.

⁸⁴ Formoso 1986. 106.

⁸⁵ 2002. 267.

⁸⁶ Bechelloni 1998. 31.

⁸⁷ Bechelloni 1998. 30.

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

A „nevelhetetlen” cigány példája

Az antropológia empirikus tényekkel igazolta, hogy a világban nemcsak csoportérdekek állnak szemben más csoportérdekekkel, hanem világok „birkóznak” világokkal.⁸⁸ Amikor napjainkban a magát egyenlőségelvűnek deklaráló Európában a cigányokat „azért ítélik el, mert elhangyagolják gyermekeik iskoláztatását”,⁸⁹ az valójában a nem-cigányok saját erkölcsi felsőbbrendűségükbe vetett hitét tükrözi.⁹⁰ Nyilvánvaló, hogy ha saját kultúránkat tesszük más kultúrák vizsgálatának a mércéjévé, akkor mindig a miénk tűnik automatikusan a legjobbnak. Még a diszkrimináció ellen harcoló legtöbb teoretikus, politikus és a nemzetközi szervezetek hivatalnokai is magukban hordozzák etnocentrizmusukat, és erről a legtöbb esetben egyáltalán fogalmuk sincs.⁹¹ Ennek a fajta, jellegzetesen európai vélekedésnek, amely nem hajlandó tudomást venni arról, hogy az övétől különböző világoknak is van (lehet) érvényessége, a gyökerei évszázadokkal korábbra vezethetők vissza.⁹²

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”,⁹³ a göttingai egyetemi tanár szerint ugyanis az oktatás jelenti „a nonkonformista életmód gyökeres kiirtásához vezető utat”.⁹⁴

Grellmann ezen nézetei jól illusztrálják azt a fajta szemléletváltozást, amely a cigányokra vonatkozó sztereotípiák többévszázados történetében ekkor bekövetkezett. Korábban, a XVII. században az iparosodás felé első lépéseket tevő Nyugat-Európa⁹⁵ – mivel nagy szüksége volt a munkaerőre – a cigányokban a „munkakerülőt” fedezte fel. Most, a XVIII. században azonban „új arcát mutatja”: a Felvilágosodás a „nevelésre szoruló, hiányt szenvedő” cigány képzetét teremti meg.⁹⁶

Ezt bizonyítja az is, hogy a cigányság már a „Die Zigeuner” első megjelenése előtt úgy szerepel a szakirodalomban, mint egy „neveléspedagógiai projektum”⁹⁷ tárgya. Például ez jellemzi azt a cikk-sorozatból álló tanulmányt is, amely a *Wiener Anzeigenben*⁹⁸ 1775 és 1776 között jelent meg, és amely a cigányok első tudományos néprajzának is tekinthető. A névtelen szerzőnek⁹⁹ az az álláspontja, hogy annak eredete, hogy „a cigányok hagyományos életmódja,

⁸⁸ Vö. Mannheim 1982. 275.

⁸⁹ Pasqualino 1999. 618.

⁹⁰ Vö. Münzel – Streck 1981a. 5; Gay y Blasco 2003. 220.

⁹¹ Kaminski 1983. 320.

⁹² Geremek 1989.

⁹³ Ld. Mezey 1986. 84-94.

⁹⁴ Fraser 1996. 182.

⁹⁵ Amely "gazdasági diszfunkcionalitást" (Lucassen 1993. 76) kellett, hogy tételezzen ahhoz, hogy szociálpolitikai fegyvelmezés tárgyává tehesse a "dologtalanokat".

⁹⁶ Gronemeyer – Rakelmann 1994. 19.

⁹⁷ Gronemeyer – Rakelmann 1994. 20.

⁹⁸ Ezt az elnevezést Grellmann használta arra a német nyelvű hetilapra vonatkozóan, ami 1771 és 1776 között Bécsben jelent meg "(Kaiserlich-Königlich allergnädigst privilegierte) Anzeigen aus sämmtlich-kaiserlich-königlichen Erbländern" címmel (Willems 1997. 62).

⁹⁹ 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.

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”.¹⁰⁰

A „műveletlen”, „nevelésre szoruló” cigány-képe továbbélt a XX. században is.

Aparna Rao és Michael J. Casimir, 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.¹⁰¹

Leonardo Piasere, 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 képesek jól nevelni a gyermekeiket.¹⁰²

Ugyanebben az írásában teszi kritika tárgyává azt a fajta pedagógiai túlbuzgóságot, ami azokat az első beiskolázási kísérleteket jellemezte, amelyek Nyugat-Európában (pl. 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;¹⁰³

- A cigányok gondolatai „rendkívül szegényesek”,¹⁰⁴ világképük „zavaros”,¹⁰⁵ „kezdetleges” és „gyermeki”,¹⁰⁶ olvashatjuk 1962-ben Mirella Karpatinak, az olaszországi beiskolázási mozgalom előmozdítójának abban a könyvében, amely „talán az első, cigányoknak szóló, pedagógiai témájú könyv volt”, és amely a korábbi cigánykép „kőkemény folytonosságát szentesítette”,¹⁰⁷

- „A cigányok szeretik a gyerekeiket és nagy áldozatokat hoznak értük, de ez ösztönös, szinte állati szeretet, amit nem szublimál az érzelem... [Anya 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 Karpati;¹⁰⁸

- A cigány szülőkből „hiányzik az a képesség, hogy nevelési feladatuknak eleget tegyenek”, írja Bruno Nicolini¹⁰⁹ 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”.¹¹⁰

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 képésben részesül.¹¹¹

¹⁰⁰ Fraser 1996. 177-178.

¹⁰¹ Rao – Casimir 1993. 121.

¹⁰² Piasere 1991d. 158.

¹⁰³ Idézi Piasere (1991d. 161).

¹⁰⁴ Karpati 1962. 65.

¹⁰⁵ Karpati 1962. 67.

¹⁰⁶ Karpati 1962. 89.

¹⁰⁷ Piasere 1991d. 162-163.

¹⁰⁸ 1973. 45.

¹⁰⁹ 1969. 72.

¹¹⁰ Gronemeyer 1981. 195.

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.¹¹² Kifejező, ahogyan a végrehajtás tapasztalatairól 7 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”.¹¹³

A Párt abból a feltételezésből indult ki, hogy ha „az évszázados elnyomás áldzatainak felajánlja a civilizáció gyümölcseit”, akkor azok „fel fognak emelkedni” a magyarok „kulturális szintjére”.¹¹⁴ Az a „kulturális szint” azonban, amihez felemelt volna, csak a többségi társadalom által „önértékkel felruházott, igen specifikus tevékenységek”¹¹⁵ egy körének „szintjét” jelentette, és nem egy antropológiai értelemben vett kultúrát. Az egyneműsítő megközelítés valójában egy etnocentrikus szemléletet rejtett.¹¹⁶

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.¹¹⁷ A megfogalmazott célok azonban nélkülözték tartalmuk meghatározottságát.¹¹⁸ A gyakorlati kérdések pedig pusztán technikai szabályelírások megadásával nem oldhatók meg kielégítően, mert azok értelmezést igényelnek, mondja Jürgen Habermas.¹¹⁹ Hiszen a társadalmi folyamatok fölötti rendelkezés éppen abban különbözik lényegileg a természeti folyamatok fölötti rendelkezéstől, hogy „rá van szorulva a tárgyaltó és cselekvő polgárok tudata általi előzetes közvetítésre”.¹²⁰

A szocialista rendszerek a cigányokból (is) „felnőtteket” akartak nevelni, vagyis valójában gyámkodni kívántak felettük, és megakadályozni azt, hogy politikai tevékenységet folytassanak.¹²¹ A „rendszer” egyik specifikuma éppen itt érhető tetten. A társadalmisítást helyettesítő „elállamisítás”¹²² ugyanis éppen a gyakorlati kérdésnek technikaivá tételezt jelenti.

A Kelet- és Közép-Európa országok 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 „fegyelmzésre” törekedett annak érdekében, hogy növekedjen a termelékenység, hogy fejlődjön a gazdaság, hogy kiszélesedjen az iskolai képzésben részesülők köre.¹²³ Ebben a vonatkozásban tehát nincs különbség a szocialista és a kapitalista társadalmak között,¹²⁴ amelyek intézményei (így pl. az iskola is) nem ismerték a „kint” (a kívülség) fogalmát; a normalizáló hatalom támaszaiként valamennyi állampolgár asszimilációjára törek.¹²⁵

¹¹¹ German 1930. 1.

¹¹² Ld. Mezey 1986. 242.

¹¹³ Mezey 1986. 243.

¹¹⁴ Stewart 1994. 71.

¹¹⁵ Márkus 1992. 37.

¹¹⁶ Vö. Rose 1976. 144-145.

¹¹⁷ Vö. Derrida 1995. 101.

¹¹⁸ Vö. Lévi-Strauss 1992. 1197.

¹¹⁹ 1993. 364.

¹²⁰ Habermas 1993. 79, vö. 11.

¹²¹ Arendt 1995. 184.

¹²² Ahogyan Rudolf Bahro (1977. 44) mondja: "társadalmisítás totálisan elidegenített formában".

¹²³ Foucault 1990. 283.

¹²⁴ Gronemeyer 1981. 198; vö. Münzel – Streck 1981a. 10.

¹²⁵ Foucault 1990. 415, 420.

Ez a fajta „emberkép” nem teszi lehetővé annak a nézetnek az elfogadását, amely szerint a cigány társadalomban is létezik nevelődés. A kulturális antropológia azonban a világok sokféleségének lehetőségét hirdeti.

Azzal a sztereotípiával szemben, amely szerint a cigány kultúrában nincsen „megfelelő nevelés”, és amely szerint a „szülőkből hiányzik az a képesség, hogy gyermekeiket a jövőre felkészítsék”, a kulturális antropológiai kutatások egy sajátos szocializációs folyamat meglétét bizonyították be.

Rena M. Cotten már egy 1950-ben kelt levelében – amelyet a „Childhood Education” című folyóirathoz juttatott el¹²⁶ – beszámol a cigány kultúrában meglévő jellegzetes gyermekgondozásról, és később monográfiájában egy külön fejezetet is szentel ennek.¹²⁷ Leonardo Piasere 1984-ben és 1985-ben is készített egy-egy jelentést az Európa Tanács számára, amelyek mindegyikében szerepel egy-egy fejezet¹²⁸ arról, hogy mit is jelent „cigányként felnőni”. Jane Dick Zatta egy 1985-ös tanulmányában¹²⁹ és 1988-as monográfiájában szintén beszél a gyermekek neveléséről.¹³⁰ Bernard Formoso 1986-os könyvének egyharmadát e témának szenteli.¹³¹ Újabb példákat említhetünk a spanyol José Eugenio Abajo Alcaldétől,¹³² a görög Anna Lydakitól¹³³ és az olasz Carlotta Saletti Salzától.¹³⁴ Valamennyi közül Bernard Formoso dolgozott ki elsőként egy koherens antropológiai koncepciót a cigány gyermekek nevelődéséről.

Formoso az 1980-as évek elején végzett résztvevő megfigyelést a dél-franciaországi cigányok, mindenekelőtt a piemonti szintók körében. Doktori téziseit 1984-ben védte meg, és azokat 1986-ban „*Tsiganes et sédentaires*” (Cigányok és letelepedettek) címmel publikálta. 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.¹³⁵

A francia antropológus a „nevelhetetlen cigány” sztereotípiájával szemben egy sajátos szocializációs folyamat meglétét bizonyítja be. Azt állítja,¹³⁶ hogy „azok a képességek, amelyeket a cigány szülők a gyermekeiknek átadnak, minden szempontból koherensek azokkal, amelyek gazdasági tevékenységeikhez” nélkülözhetetlenek.

Formoso¹³⁷ szerint ez a szocializáció „szervesen összefügg a gazdasági/pénzkereső tevékenységek gyakorlatában előforduló szokásokkal”, vagyis „tökéletesen megfelelnek az olyan bérezett állástól való irtózásnak is, ahol önkényesen szabályozzák a cigányok mozgását és pontosan arra kényszerítik őket, hogy mozdulatlanok legyenek vagy be legyenek zárva”.¹³⁸

A cigány szülők – írja Teresa San Román 1997-ben – gyermekeiknek nem mesterségeket tanítanak meg, nem egy mesterséget, még csak nem is többet, hanem „az

¹²⁶ Ld. Cotten 1950.

¹²⁷ Ld. Gropper 1975. 7. fejezet.

¹²⁸ Az 1984-es írás olaszul 1989-ben jelent meg (a neveléssel foglalkozó részt ld. 1989. 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).

¹²⁹ Zatta 1985. 34-44.

¹³⁰ 1988. 90-93.

¹³¹ 1986. 2. fejezet.

¹³² 1997.

¹³³ 1997. 117-152; 1998.

¹³⁴ 2003.

¹³⁵ Formoso 1994. 134-135; vö. Piasere 1986. 34.

¹³⁶ 1986. 136.

¹³⁷ 1986. 135-136.

¹³⁸ Mindez kétségtelenül nagy szerepet játszik „a cigány gyermekek nagyszázalékának iskolai sikertelenségében is” (Formoso 1986. 192). Kifejezetten ezzel foglalkozik a francia kutató az egyik 1984-es tanulmányában is.

alkalmazandó kulturális normákat és az alapvető gazdasági stratégiákat”; és ez valami olyasmi, amit egyetlen pájós (nem-cigány) sem tud a gyermekének megtanítani.¹³⁹

Ugyanez a spanyol antropológusnő már több mint 25 évvel ezelőtt megfogalmazta azt a tételt, miszerint a cigányok mindig legalább „két világban” élnek: egyrészt saját közösségükben, másrészt az azt körülvevő nem-cigányokéban.¹⁴⁰ Ha nem ebből a feltételezésből indulunk ki, akkor minden próbálkozásunk, amely a cigány kultúra megértésére irányul, eleve kudarcra van ítélve.¹⁴¹

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 szembe nézzenek az ilyen kihívásokkal. Ráadásul általános, minden cigány kultúrára egyaránt érvényes törvényszerűségekkel sem lehet őket ellátni, hiszen a helyzet cigány csoportról cigány csoportra változhat.¹⁴²

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

Leonardo Piasere több helyen is¹⁴³ 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 serdülőkkal a „táborközösség tesztjét” végeztetné el, a szellemi elmaradottság „ponteredményét” minden bizonnyal a nem-cigányok szereznék meg.¹⁴⁴

Ehhez még ráadásul azt is hozzá kell tenni: 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 – főntebb 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”.¹⁴⁵

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*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales
- Achim, Viorel. 2001. *Cigányok a román történelemben*. Budapest: Osiris
- Arendt, Hanna. 1995. *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Budapest: Osiris/Readers International
- Bahro, Rudolf. *Die Alternative. Zur Kritik des Real existierenden Sozialismus*. Frankfurt am Main
- Bechelloni, Orsetta. 1998. Des vanniers deveus brocanteurs au pays des grands crus. *Études Tsiganes*, 2. 29-45.

¹³⁹ San Román 1997. 130-131.

¹⁴⁰ San Román 1976. 142.

¹⁴¹ Piasere 1986. 34.

¹⁴² Piasere 1986. 39.

¹⁴³ Pl. 1989. 123-128; 1992. 36-38.

¹⁴⁴ Piasere 1989. 134.

¹⁴⁵ Piasere 1999. 164.

- Bernáth Gábor (szerk.) 2002. *Kényszermosdatások a cigánytelepeken (1940-1985)*. Budapest: Roma Sajtóközpont
- Beynon, Erdmann Doane. 1936. The Gypsy in a Non-Gypsy economy. *American Journal of Sociology*, 42. 3. 358-370.
- Bloch, Maurice. 1997. Foreword. In: Michael Stewart *The time of the Gypsies*. Boulder, Colorado: Westview Press. xiii-xv.
- Bordigoni, Marc. 1998. Gitans et saisons en Calavon. *Études Tsiganes*, 2. 47-71.
- Campigotto, A. 1987. I bandi bolognesi contro gli Zingari (sec. XVI-XVII). *Lacio Drom*. 2. 2-27.
- Cotten, Rena M. 1950. 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.
- Derrida, Jacques. 1995. *Marx kísértetei*. Pécs: Jelenkor
- Dollé, Marie-Paul. 1972. La notion de pureté chez les Tsiganes Manouches d'Alsacé. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 1. 148-154.
- Douglas, Mary. 1989. *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge
- Douglas, Mary. 2003. *Rejtett jelentések*. Budapest: Osiris
- Duin, Nancy – Jenny Sutcliffe. 1993. *Az orvoslás története az ősidőktől 2020-ig*. Budapest: Medicina
- Durst, Judit. 2001. „Nekem ez az élet, a gyerekek”. Gyermekvállalási szokások változása egy kisfalusi cigány közösségben. *Századvég*, 22. 71-92.
- 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.
- 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.
- Formoso, Bernard. 1984. Les enfants tsiganes et l'école. *Études Tsiganes*, 30. 4. 4-7.
- Formoso, Bernard. 1986. *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*. Paris: L'Harmattan
- Formoso, Bernard. 1994. Diversité des itinéraires et uniformité des stéréotypes. *Études Tsiganes*, új sorozat 2. 2. 127-138.
- Foucault, Michel. 1990. *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat
- Fraser, Sir Angus. 1996. *A cigányok*. Budapest: Osiris
- Friedman, Meyer – Gerald W. Friedland. 2001. *A tíz legnagyobb orvosi felfedezés*. Budapest: Kossuth
- Gay y Blasco, Paloma. 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford/New York: Berg
- Gay y Blasco, Paloma. 2003. 'This is not a place for civilised people'. Isolation, enforced education and resistance among Spanish Gypsies. In: Strange, Carolyn – Alison Bashford (eds.) *Isolation: places and practices of exclusion*. London/New York: Routledge. 208-221.
- Gay y Blasco, Paloma. 2004. Cubo bueno – cubo malo. *Szimbiózis*, 1. /megjelenés alatt/
- Geremek, Bronislaw. 1989. *Les fils de Cain. L'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XVIe au XVIIe siècle*. Paris
- German, A. V. 1930. *Bibliografija o Cyganach. Ukazatel knjig i sztatej sz 1780 g. po 1930 g.* Moszkva
- Goldstein, Katrin. 1975. *Rituell renhet bland svenske Zigenare*. Stockholm: Stockholm University
- Goldstein-Kyaga, Katrin. 1990. *Rituell renhet. Bland Zigenare I Svergie*. Invandrarminnesarkivet: Stiftelsen Sveriges Invandrarinstitut och Museum
- Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb. 1787. *Historische Versuch über die Zigeuner*. Göttingen: Johann Christian Dieterich
- Gronemeyer, Reimer. 1981. Unaufgeräumte Hinterzimmer. Ordnungsabsichten sozialistischer Zigeunerpolitik am Beispiel Ungarn. In: Münzel – Streck 1981. 193-224.
- Gronemeyer, Reimer – Georgia A. Rakelmann. 1994. Rom Zigeuner auf dem Weg in die Postmoderne. In: Heinschink, Mozes F. – Ursula Hemetek (eds.) *Roma. Das unbekannte Volk. Schicksal und Kultur*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau. 14-28.
- Gropper, Rena C. (= korábban Rena M. Cotten). 1975. *Gypsies in the city*. Princeton: Darwin Press
- Grönfors, Martti. 1977. *Blood feuding among Finnish Gypsies*. Helsinki: University of Helsinki, Department of Sociology
- Grönfors, Martti. 1981. *Suomen mustalaiskanssa*. Parvo/Helsinki/Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö

- Grönfors, Martti. 1985. Gypsies as outsiders. In: Pentikäinen, Juha – Veikko Anttonen (eds.) *Cultural minorities in Finland*. Helsinki: Publications of the Finnish National Commission for Unesco No. 32. 31-44.
- Habermas, Jürgen. 1993. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hajnal László Endre. 1999. Nagyvárosi cigányok az új gazdasági környezetben. *Regio*, 10. 1. 84-102.
- Hehemann, Rainer. 1987. *Die „Bekämpfung des Zigeunerunwesens“ im Wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik, 1871-1933*. Frankfurt am Main: Haag/Herchen Verlag
- Horváth Henriett. 2004. „Meg vagyunk mi áldva velük...” *Szimbiózis*, 1. /megjelenés alatt/
- Horváth Kata. 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!”. Epizódok egy falusi magyar cigányközösség életéből. In: Kovács Nóra – Szarka László (szerk.) *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai. 241-325.
- Horváth Kata – Prónai Csaba. 2000. „Retkesek” és „kényesek” között. Egy magyar cigány közösség tisztasági szokásairól. *Café Babel*, 38. 33-41.
- Huseby-Darvas Éva. 1991. A bevándorló nők mint a kontinuitás fenntartói Delray amerikai magyar közösségében. *Ethnographia*, 102. 3-4. 279-309.
- Kaminski, Ignacy-Marek. 1982. Houminzokushi oyobi seiji no ouyou. Hikaku no shitenkara mita jipushii no seijikouzu. In: Suzuki, J. (ed.) *Shakaijinruigaku Nempo 8*. Tokyo: Tokyo Metropolitan University/Kobundo Press. 1-29.
- Kaminski, Ignacy-Marek. 1983. Minzokuteki shousuha. Shousuha guruupukara kokusaikyoutoutai he. In: Koyama, T. (ed.) *Gendai Hansabetsu no shisoo to undoo*. Tokyo: Shinsenshy Press. 306-321.
- Kaminski, Ignacy-Marek. 1987. The dilemma of power: internal and external leadership. The Gypsy-Roma of Poland. In: Rao, Aparna (ed.) *The other nomads*. Köln: Böhlau. 323-356.
- Kaprow, Miriam. 1982. Resisting respectability: Gypsies in Saragossa. *Urban Anthropology*, 11. 3-4. 399-431.
- Karpati, Mirella. 1962. *Romano them (Mondo zingaro)*. Roma: Missione cattolica degli Zingari
- Karpati, Mirella. 1973. *Pedagogia sociale. Una scuola per gli Zingari*. Roma: Opera Nomadi
- Kenrick, Donald – Grattan Puxon. 1972. *The destiny of Europe's Gypsies*. London: Heinemann
- Kertész-Wilkinson Irén. 1997. *Vásár van előttem. Egyéni alkotások és társadalmi kontextusok egy dél-magyarországi oláh-cigány lassú dalban*. Budapest: MTA Zenetudományi Intézet
- Lévi-Strauss, Claude. 1992. Kreatív gyermek. Elkésett hozzászólás egy vitához. *Nagyvilág*, 37. 9. 1191-1199.
- Liégeois, Jean-Pierre. 2002. *Kisebbségek és oktatás – cigányok az iskolában*. Budapest: Pont
- Lockwood, William G. – Sheila Salo. 1994. *Gypsies and Travelers in North America. An annotated bibliography*. Cheverly: The Gypsy Lore Society
- 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.
- Lydaki, Anna. 1997. *Balame ke roma. I cingani ton Ano Liszion*. Athina: Kasztaniotisz
- Lydaki, Anna. 1998. *I cingani sztin poli. Megalonontasz sztin Aja Varvara*. Athina: Kasztaniotisz
- Magyar László András. 1998. Előszó. In: Jacobus Thomasius – Ahasverus Fritschius – Enessey György *A cigányok. Három korai tanulmány a cigányokról*. H.n.: Orpheusz. 7-20.
- Manna, Francesca. 1997. Les espace du féminin parmi les Rom abruzzains. *Études Tsiganes*, 2. 21-28.
- Mannheim, Karl. 1982. The sociological genesis of cultural sociology. In: Kettler, David – Volker Meja – Nico Stehr (eds.) *Structures of thinking*. London: Routledge and Kegan Paul. 272-279.
- Márkus György. 1992. A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. In: *Uő Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. Budapest: T-Twins/Lukács Archívum. 9-41.
- Mezey Barna (szerk.) 1986. *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422-1985*. Budapest: Kossuth
- Miller, Carol J. 1968. *Macwaya Gypsy marimé*. Szakdolgozat. University of Washington
- Miller, Carol. 1975. American Rom and the ideology of defilement. In: Rehfisch 1975. 41-54.
- Mirga, Andrzej. 1987. The category of „romanipen” and the ethnic boundaries of Gypsies. *Ethnologia Polona*, 13. 243-255.
- Münzel, Mark – Bernhard Streck. 1981a. Vorwort. In: Münzel – Streck 1981. 5-11.
- Münzel, Mark – Bernhard Streck (eds.) 1981. *Kumpania und Kontrolle. Moderne Behinderungen zigeunerischen Lebens*. Giessen: Focus
- Nemeth, David. 1986. Service nomads: interim masters of imperfect markets. *Nomadic Peoples*, 21-22. 135-151.
- Nicolini, Bruno. 1969. *Famiglia zingara. La Chiesa nella trasformazione socio-culturale degli Zingari*. Brescia: Morcelliana
- 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.
- Okely, Judith. 1975. Gypsies travelling in Southern England. In: Rehfisch 1975. 55-83.

- Okely, Judith. 1983. *The Traveller Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press
- Okely, Judith. 1996. Fortune-tellers. Fakes or therapist. In: Uő *Own or other culture*. London/New York: Routledge. 94-114.
- Pasqualino, Caterina. 1998. Femme, danse, société chez les Gitans d'Andalousie. *L'Homme*, 148. 99-118.
- Pasqualino, Caterina. 1999. Hors la loi: les Tsiganes d'Europe face aux institutions. *Ethnologie française*, 29. 4. 617-626.
- Piasere, Leonardo. 1985. *Mare Roma: catégories humaines et structure sociale*. Paris: Études et documents balkaniques et méditerranéens 8.
- Piasere, Leonardo. 1986. A scuola dai gage ovvero quando l'educatore diventa disadattato. In: Zatta, Paolo (ed.) *Scuola di stato e nomadi*. Padova: Francisci. 33-59.
- Piasere, Leonardo. 1989. Parte antropologica. In: *Il fenomeno della migrazione in riferimento alle difficoltà di adattamento sociale delle componenti nomadi*. Roma: Istituto Internazionale di Studi Giuridici. 91-163.
- Piasere, Leonardo. 1991. *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia Zingara*. Roma: CISU
- 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.
- Piasere, Leonardo. 1991c. Prefazione. In: Piasere: 1991. 1-3.
- Piasere, Leonardo. 1991d. Conoscenza zingara e alfabetizzazione. In: Piasere 1991. 157-180.
- Piasere, Leonardo. 1992. La prossemica interfamiliare tra i Roma. *Ricerca Folklorica*, 25. 35-46.
- Piasere, Leonardo. 1999. Attorcigliamenti semantici. In: Uő *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*. Napoli: L'Ancora. 139-164.
- Prónai Csaba. 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest/Kaposvár: ELTE/CSVMTKF
- Prónai Csaba. 1997. A kulturális antropológiai cigánykutatások rövid története. *Magyar Tudomány*, 42. 6. 729-740.
- Prónai Csaba. 2000a. Előszó. In: Prónai Csaba (szerk.) *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból*. Budapest: Új Mandátum. 11-28.
- Prónai Csaba. 2000b. A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In: Kemény István (szerk.) *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris/MTA Kisebbségkutató Műhely. 176-198.
- Rao, Aparna. 1975. Some Manus conceptions and attitudes. In Rehfish 1975. 139-167.
- Rao, Aparna – Michael J. Casimir. 1993. A stereotyped minority. „Zigeuner” in two centuries of German reference literature. *Ethnologia Europaea*, 23. 2. 111-124.
- Rehfish, Farnham (ed.) 1975. *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London: Academic Press
- Reyniers, Alain. 1982. L'identité Tsigane. Stéréotypes et marginalité. In: Pirotte, Jean (ed.) *Stéréotypes nationaux et préjugés raciaux aux XXe siècles*. Leuven: Nauwelaerts. 29-41.
- Reyniers, Alain. 1988. 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 a un rejet séculaire. In Williams 1989. 73-85.
- Rose, Jerry D. 1976. *Peoples: the ethnic dimension in human relations*. Chicago: Rand McNally College Publishing Company
- Saletti Salza, Carlotta. 2003. *Bambini del campo nomadi. Romá bosniaci a Torino*. Roma: CISU
- Salo, Matt T. 1981. Kalderas economic organization. In: Salo, Matt T. (ed.) *The American Kalderash: Gypsies in the New World*. Hackettstown: Gypsy Lore Society. 71-97.
- Salo, Matt T. 1986. Peripatetic adaptation in historical perspective. *Nomadic Peoples*, 21-22. 7-36.
- Salo, Matt T. – Sheila Salo. 1977. *The Kalderas in Eastern Canada*. Ottawa: National Museums of Canada
- Salo, Matt T. – Sheila Salo. 1982. Romnichel economic and social organization in urban New England 1850-1930. *Urban Anthropology*, 11. 3-4. 273-314.
- San Román, Teresa. 1975. Kinship, marriage, law and leadership in two urban Gypsy settlements in Spain. In: Rehfish 1975. 169-199.
- San Román, Teresa. 1976. Los dos mundos del gitano: gitanos y payos. In: *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caidos. 141-153.
- 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*. Madrid: Siglo XXI de España
- San Román, Teresa – Carmen Garriga. 1983. La imagen paya de los gitanos. *Revista de Treball Social*, 91. 11-58.
- Silverman, Carol. 1981. Pollution and power: Gypsy women in America. In: Salo, Matt T. (ed.) *The American Kalderash: Gypsies in the New World*. Hackettstown: Gypsy Lore Society. 55-70.

- Silverman, Carol. 1982. Everyday drama: impression management of urban Gypsies. *Urban Anthropology*, 11. 3-4. 377-398.
- Silverman, Carol. 1988. Negotiating „Gypsiness“. Strategy in context. *Journal of American Folklore*, 101. 401. 261-275.
- Stewart, Michael. 1994. *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins/MTA Szociológia Intézet/Max Weber Alapítvány
- Sutherland, Anne. 1975a. The American Rom: a case of economic adaptation. In: Rehfish 1975. 1-39.
- Sutherland, Anne. 1975b. *Gypsies. The hidden Americans*. New York: Free Press
- Sway, Marlene. 1988. *Familiar strangers. Gypsy life in America*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press
- Thompson, Thomas William. 1922. The uncleanness of women among English Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 1. 1-2. 15-43.
- Thompson, Thomas William. 1929. Additional notes on English Gypsy women taboos. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 8. 1. 33-39.
- Turner, Victor. 1974. *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca/London: Cornell University Press
- Urbancová, Viera. 1995a. Samuel Augustini ab Hortis a jeho zabudnutá monografia o Cigánoch v Uhorsku. In: Samuel Augustini ab Hortis *Cigáni v Uhorsku 1775*. Bratislava: Štúdio dd. 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*. Bratislava: Štúdio dd. 89-99.
- 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: Laaksonen, Pekka (ed.) *Pelit ja leikit*. Jyväskylä. 89-97.
- Viljanen, Anna Maria. 1994. Etnisyys = totu = kulttuuri? In: Kupiainen, Jari – Erkki Sevänen (eds.) *Kulttuurintutkimus. Johdanto*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 143-163.
- Willems, Wim. 1997. *In search of the true Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London/Portland, Oregon: Frank Cass
- Willems, Wim – Leo Lucassen. 1990. The church of knowledge: representations of Gypsies in Dutch encyclopedias and their sources (1724-1984). In: Salo, Matt T. (ed.) *100 years of Gypsy studies*. Cheverly, Maryland: Gypsy Lore Society. 31-49.
- Williams, Patrick. 1982. The invisibility of the Kalderash of Paris: some aspects of the economic activity and settlement pattern of the Kalderash Rom of the Paris suburbs. *Urban Anthropology*, 11. 3-4. 315-346.
- Williams, Patrick. 1984. *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan/Selaf
- Williams, Patrick. 1994. Structures ou stratégies? Le mariage chez les Rom Kalderás. *Études Tsiganes*, új sorozat 2. 2. 169-182.
- Williams, Patrick. 1998. L'intégration du point de vue des voyageurs. In: *Tsiganes et gens du voyage: du terrain à l'école*. Clermont Ferrand: Centre National du Documentation Pédagogique d'Auvergne. 31-51.
- Williams, Patrick (ed.) 1989. *Tsiganes: identité, évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes*. Paris: Syros
- Wittich, Engelbert. 1911. *Blicke in das Leben der Zigeuner*. Striegau: Huß
- Wittich, Engelbert. 1927. *Blicke in das Leben der Zigeuner*. Neue, gründlich durchgearbeitete und bedeutend erweiterte Auflage. Hamburg/Basel/Wien/Budapest/Den Haag: Advent
- Zatta, Jane Dick. 1985. I Rom Sloveni di Piove di Sacco. *Lacio Drom*, 21. 1-2. 2-44.
- Zatta, Jane Dick. 1988. *Gli Zingari, i Roma. Una cultura ai confini*. Padova: CIDI
- Zatta, Jane Dick. 1989. „The has tre mule!“, tabous alimentaires et frontieres ethniques. In Williams 1989. 445-466.