

mtatkki

Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

CIGÁNYOK EURÓPÁBAN
Kulturális antropológiai tanulmányok

3.

FRANCIAORSZÁG

Patrick Williams
Cigány házasság



Szerkesztette Prónai Csaba

L'Harmattan

Ú-M-K

MTA ENKI

CIGÁNYOK EURÓPÁBAN 3.

FRANCIAORSZÁG

A könyv megjelenését az Open Society Institute támogatta.
This edition was published with the support of the Open Society Institute.

Felsőoktatási tankönyv

Eredeti megjelenés:

Patrick Williams: „Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris” (Paris: L’Harmattan–Séla, 1984)

© Prónai Csaba editor, 2004

© Hungarian translation Gerelyes Edit, Károlyi Júlia, Németi Tamás,
Osvát Anna, Rácz György, Szentmiklósi Eszter, Szűcs Erika,
Teisenhoffer Viola, Vásárhelyi Júlia 2004

A kötet fordításait lektorálták: Osvát Anna, Palágyi Tivadar,
Rácz György, Szentmiklósi Eszter, Szűcs Erika

Cigányok Európában 3.

Sorozatszerkesztő Prónai Csaba

ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ

www.ujmandatum.hu

L’HARMATTAN KÖNYVKIADÓ

MTA ETNIKAI-NEMZETI KISEBBSÉGGKUTATÓ INTÉZET

Felelős kiadó Németh István, Gyenes Ádám, Szarka László

Felelős szerkesztő Tomkiss Tamás

Borító és könyvterv Zátonyi Tibor

Fotó Hajnal László Endre (etnofoto.hu)

Készült a Könyvpont Nyomda Kft.-ben

Felelős vezető Gembela Zsolt

ISBN 963 9494 64 X

ISSN 1586 0183

CIGÁNYOK EURÓPÁBAN 3.

FRANCIAORSZÁG

Patrick Williams

Cigány házasság

Szerkesztette Prónai Csaba

L'Harmattan

ÚMK

MTA ENKI

Budapest, 2004

Tartalom

Patrick Williams antropológiája (Prónai Csaba)	7
Jegyzetek	57
Felhasznált irodalom	64
BEVEZETÉS	71
I. A LÁNYKÉRÉS (MANGIMOSZ)	79
I.1. Leírás	81
I.2. Rövid útmutató a leírással kapcsolatban	126
II. A CIGÁNY RENDSZER	129
II.1. Definíciók	130
II.2. Osztályozások	134
II.3. Meghatározások	146
II.4. Viszonyok	175
II.5. A rendszer	213
Jegyzetek	221
III. A MINTA: A KUMPANIA (LA KUMPANIA)	227
III.1. Leírás	229
III.2. Definíció	281
Jegyzetek	293

IV. A HÁZASSÁG INTÉZMÉNYE	297
IV.1. Házassodási szabályok	300
IV.2. Az eljegyzés körülményei: „a menyasszony ára”	310
IV.3. Házasság és identitás	326
IV.4. Viselkedések	343
IV.5. Házasság és társadalmi rendszer	359
IV.6. A szökés (<i>nasimosz</i>)	372
Jegyzetek	381
V. A LÁNYKÉRÉS (MANGIMOSZ) – KOMMENTÁR	385
V.1. A gyűlés	387
V.2. A beszélgetés	403
V.3. Az ünnep	421
Jegyzetek	461
Függelék: Két amerikai könyv	467
MATT T. SALO–SHEILA SALO: THE KALDERAŠ IN EASTERN CANADA	467
RENA C. GROPPER: GYPSIES IN THE CITY - CULTURE PATTERNS AND SURVIVAL	471
Bibliográfia	477

PATRICK WILLIAMS ANTROPOLÓGIÁJA¹

A franciaországi kulturális antropológiai cigánykutatások történetében az 1980-as évek hozták meg az első monográfiákat, könyv terjedelmű írásokat. Ekkor indul a francia cigánykutatás máig legkiválóbb személyisége, Patrick Williams. 1980-ra készült el doktori értekezésével, a *Mariage Tsigane*-nal – csak 1984-ben került kiadásra –, mely annak a kilenc évnyi [1969–1978] mindennapos kapcsolatnak az eredménye, amelyet a szerző a Párizs keleti perifériáján letelepedett kelderás közösséggel alakított ki. (Piasere, 1997b:147) A francia kutató – miközben a Centre National de la Recherche Scientifique „Városantropológiai Intézetének” az igazgatója – azóta is e közösségek egyikében él. A híres cigány író, Matéo Maximoff egyik unokatestvérét vette el feleségül (Maximoff, 1985:60), egy romnyit, azóta pedig már fiai is „benősültek” a kelderások közé.

Williams első publikációja is az 1980-as évek kezdetéhez köthető. A párizsi Centre de Recherches Tsiganes 1981-ben megjelentet egy kiadványt – Jean-Pierre Liégeois szerkesztésében – a franciaországi cigányokról (*Les populations tsiganes en France*). Ennek a cigányok „társadalmáról” szóló fejezetét Patrick Williams írta. A cigány kultúrára vonatkozó főbb nézeteit érdemes ennek az írásnak a mentén összefoglalni, hiszen itt már jelen van minden, amit aztán majd egész munkásságában követhetünk, mintha későbbi műveiben is ezeket fejtené ki, írná tovább.

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

Ez a megkülönböztető szembenállás megtalálható a cigányok és a nem cigányok között éppúgy, mint a különböző cigány csoportok (Franciaországban pl. a mánusok [vagy szintók], a zsitanok [vagy kálók], a rom cigányok és a jénisek) között. Szembenállás van továbbá ezen utóbb említett csoportokon belül is: azok alcsoportjai között. Például a „német mánusok” megkülönböztetik magukat a „piemonti szintóktól”, és viszont, jóllehet mindkét csoport a mánu-

sokhoz tartozik. Vagy például a „rom cigányok” között elkülönülnek egymástól a kelderások, a lovárik, a csurárik stb. Sőt – a francia kutató (1981:28) még ezen is továbblép, és azt állítja, hogy ellentét húzódik az egyes alcsoportok között „családnevek” vagy „atyai nevek” szerint is, amelyek azt jelzik, hogy tagjaik mely „őstől” származnak (bővebben erről lásd később).

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

A francia antropológus egy 1985-ös írásában a cigányokról írott munkák két nagy csoportját különbözteti meg, annak alapján, hogy azok hogyan közelítenek „tárgyuk”-hoz. Szerinte (1985:121) az egyikbe azokat a kutatókat lehet sorolni, akiket „az érdekli, hogy milyen helyzetet alakított ki a cigányok számára az a társadalom, amelyben szétszóródtak, és ilyenformán az ott betöltött státusukra vagy a róluk kialakított képre redukálja a kérdést. A második csoportba tartozók viszont „elfeledkeznek arról, hogy a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre, és ehelyett azt vizsgálják, hogy miként élnek egy zártnak tekintett térben és mozdulatlanul érzett időben.

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

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

- a történelmükben [I],
- a gazdasági rendszerükben [II],
- a kultúrájukban [III],
- az intézményeikben [IV] és
- a szervezeti rendszerükben [V].

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

Ezt a módszertani utat jelöli ki a francia kutató a maga számára, és eszerint haladok most én is [I-VI].

[I] A történelem

Patrick Williams nem történész. A legkevesebbet tehát erről a kérdésről ír (mind munkásságát, mind első publikációját tekintve). Van ugyan Alain Reyniers-vel egy közös írásuk (Reyniers-Williams, 1990), ami a II. világháború utáni Franciaország letelepítési politikájáról szól, de valószínűleg abban is a

történeti rész elsősorban Reyniers-től származik, még ha többször Williams 1981-es írására történik is benne utalás.

A francia kutató elfogadja az indiai eredetet, de fontosabbnak tartja a cigányok – már Indián kívüli – elindulását és szétszóródását. Szerinte ebből származik az a „mozgalmas változatosság” (Williams, 1993e), ami a cigányság jellemző vonása. Ez a lényegi vonás nem magában a vándorlásban rejlik,² hanem a környezethez való viszonyulás módjában (Reyniers-Williams, 1990:104).

Amennyiben elfogadjuk, hogy léteznek különbségek cigányok és cigányok között, akkor azok „a nagyszámú különböző vándorlási útvonalból következnek”, mondja Williams 1993-ban. (1993d:9) Akárcsak 12 évvel korábban: „Minden egyes cigány csoport olyan, amilyenné az útvonala (azok a vidékek, amelyekén áthaladt, és az az idő, amit ott töltött) tette.” (1981:28)

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

Williams (1993d:7) szerint „az európai látásmód az, amely a cigányokat a történelem színpadára teremti”. És pontosan ugyanez a nézőpont az is, amely leginkább azt szeretné, ha cigányok nem is volnának. Ördögi kör. Ráadásul éppen ez az a paradox helyzet, amely valamennyi cigány csoport számára közös, „vándorlásaik sokfélesége és változatossága” által létrejött „különbözőségük ellenére”. Ezt a helyzetet, ahogyan Williams (1981:29) fogalmaz, „olyan emberek számára teremtették, akiket máshol szeretnének látni”.

[II] A gazdasági rendszer

A cigány identitást képező második elem a „La société”-tanulmányban a gazdasági rendszer, amelyen a francia kutató leginkább az anyagi javak megszerzésének módját érti.

Itt is, akárcsak korábban, a különböző csoportok közötti közös vonást a gázdzóval való kapcsolatban látja, amit „a kereskedelmi tevékenység túlsúlyával” magyaráz. Ami fontos, mondja Williams (1981:29), „az az eladás: legyen szó kézműves termékről (kosárfonás, fémművesség: réz, ón...), előre gyártott tárgyakról (lepedő, szőnyeg, ruhanemű, csipke, bútorok...), beszerzett dolgokról (zsidó, fém), kézműves szolgáltatásról (székfonás és nádazás, köszörülés, ónozás, kéményseprés...), az »út embereinek« különleges szolgáltatásairól (jóslás, cirkusz, körhinta, lottó...)”. A nem cigány ügyfelet rendszerint közvetlenül ösztönzi, éppen ezért a siker mindenekelőtt az eladó ügyességétől függ. Ebből

adódik az, hogy „minden csoport és valamennyi mesterség esetében létezik egyfajta identikus kapcsolat a gádzsóval”.

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

- a függetlenséget [a],
- a nők aktív részvételét [b], valamint
- a munkaidő szabad megválasztását [c].

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

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

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

A williamsi értelemben felfogott „cigány” gazdasági rendszernek egy konkrét csoport esetében történő bemutatását a francia kutatónak egy 1982-es írásában találhatjuk meg (1982). Ebben Williams azt a stratégiát mutatja be, amely a Párizs keleti külvárosaiiban élő kelderások számára lehetővé teszi, hogy kapcsolataikban érzékeljék etnicitásukat. Jóllehet településmintájuk (az oláh cigány háztartások a nem cigány közösségek között vannak „szétszórva”) és gazdasági tevékenységeik (lásd alább kifejtve) őket is állandó kapcsolatban tartják a nem cigányokkal, mégis etnikus különállásukat egy ún. „láthatatlansági stratégia” segíti megerősíteni. (1982:315)

Milyen gazdasági tevékenységekről is van szó?

Ma a párizsi terület kelderás férfijai (ebben a közösségben elsősorban a férfimunka dominál³) a „hagyományosnak” tartott foglalkozásokat végzik: úgy mint ónozás és köszörűség. Erre a közösség minden férfi tagja képes. Magánál a tevékenységnél azonban sokkal fontosabb az a mód, ahogyan azt végzik.

A férfiak gyakrabban csak találomra indulnak el „szerencsét próbálni”,⁴ szolgálataikat ajánlva valamelyik gyárban vagy étteremben, amelyik az útjukba kerül, de a kínálgató lehetőségeket mindig készek megragadni (pl. köszörülést vállalni ott, ahol eredetileg foltozandók után érdeklődtek). (1982:318)

A keresés közben, amelyekre autóval mennek (akár még a nagyon forgalmas párizsi központba is!), néha 100 km sugarú körben bejárják a várost és környékét. Előfordul, hogy egyesek elhagyják Párizst, hogy más városban is „szerencsét próbáljanak”, mint pl. Lyonban vagy Lille-ben. Nyáron több párizsi kelderás család is nekivág lakókocsis autójával a vidéknek, és olyankor mindig „körülnéznek azokban a városokban, amelyeken áthaladnak”. (1982:319)

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

A munka ilyen módon való megközelítésében a siker a lehetőségen múlik. A kelderás rom cigányok a „szerencse”-ben bíznak. Abban reménykednek, hogy pont akkor és ott ajánlják fel szolgálataikat, amikor arra éppen szükség van. A siker pedig, szerintük, a képességtől függ: az ügyfelet rábeszéléssel igyekeznek meggyőzni az általuk ajánlott munka szükségességéről. (1982:319)

A férfiak addig végzik az ilyen munkát, amíg a fiaik képesnek nem mutatkoznak helyettesíteni őket. Ritkán vágnak neki egyedül az ilyen körutaknak. Leggyakoribb a két-három, esetleg négy fős társulás. Annak a cégnek a hivatalnokával, ahol a munkát keresik, minden esetben csak egy ember lép kapcsolatba. Ha rendeléshez jutnak, akkor a megjavítandó darabokat az egyikőjük otthonába szállítják, ahol aztán együtt végzik el a munkát. Ha különleges feladatról van szó, megeshet, hogy egy náluk képzettebb férfit is elhívnak, aki cserébe szintén a csoport tagjává lesz. „A tagokat fiaik és fiatalabb nőtlen testvéreik is elkísérhetik. Néha jugoszláv cigány férfiakat is alkalmaznak. Időnként a nagyon finom munkákat egy specializált, nem cigány műhelybe is elviszik, és fizetnek érte, mintha ők maguk lennének a kliensek. Az a személy, aki eredetileg a cigányoknak adta a munkát, sohasem fogja megtudni, hogy azt egy nem cigány műhely végezte el.” (1982:319)

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

Támadhatnak viták és konfliktusok a gazdasági tevékenységből, illetve magából a kereset elosztásából következően, de azokat a kelderások maguk szeretik elrendezni. A nem cigányok, és éppen így a nem kelderás cigányok (még ha akár a munka egészének elvégzésében is vettek részt!) ezekről a vitákról mit sem tudnak, így az ő véleményüket, vallomásukat, vagy bíráskodásukat soha nem is kéri. Williams (1982:320) szerint a párizsi kelderások közössége képes arra, hogy ezeket a nagy felfordulással járó vitákat egyedül oldja meg. Még akkor is, hogyha néha a „krisz”-nek nevezett intézmény („tisztelőben álló családfők csoportja, akik hatalmi képviselők és közösségi szószólók”) összehívása szükséges, hogy a rend helyreálljon.⁵

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

A párizsi kelderások mindennapjai az etnikus identitást megerősítő és az azt elrejtő pillanatok váltakozásából állnak. A családi körben kilenc és tíz óra között

lezajló reggeli után rendszerint a rokonok vagy a közeli ismerősök hozzák a közösség legfrissebb híreit. A férfiak – Williams (1982:320–321) érthető módon őket követi nyomon – tíz óra körül indulnak el, és még akkor is, ha visszatérésük annak függvénye, hogy találnak-e megrendelést, ritkán fordul elő, hogy öt óránál később érnének haza. Fontos szerepe van annak, hogy a hazatérés előtt még általában betérnek egy kávéházba, ahol tudják, hogy találkozhatnak a szintén körútjukról visszaérkező többiekkel. A főétkezést azonban már mindenképpen otthon, hat-hét óra körül költik el. Az este hosszú. Tévénézéssel, telefonálással, de leginkább egymás meglátogatásával telik (gyakran éjfélén túl).

Hol történik meg – például – az etnikus identitás elrejtése?

Egy kelderás akkor, amikor megrendelést akar felvenni egy étterem vagy egy gyár valamilyen készülékének a javítására, sohasem mint kelderás rom cigány mutatkozik be, hanem mint cégvezető és független iparos. Ha megkérdezik „gyenge franciasága, vagy nevének egzotikus hangzása miatt, orosz származásúnak mondhatja magát, vagy orosz menekültek leszármazottjainak”.⁶ Vagy ha mondjuk például ismer egy-két spanyol vagy olasz kifejezést (ha csak néhány szót is), akkor úgy mutatja be magát, mint egy régi déli családi hagyomány örökösét. Egyébként tényleg az, mondja Williams (1982:321), „de így egy idegen hagyományt nem cigányként tüntet fel”. Mindezt azért teszi, mert jól tudja, hogy miféle nézetek keringenek a cigányokról. Pontosan tisztában van azzal, hogy a gádzsók számára csak a „tolvaj” és a „lusta” cigány létezik. A cél elérése érdekében tehát a kelderások szerepet játszanak, amelynek során elrejtik etnikai identitásukat. „Kétségtelenül nem virtuóz iparosok, akiknek látszani akarnak, mint ahogy nem is lusta haszonlesők, ahogy a sztereotípiát tartja.” (1982:322)

Az asszonyok – a férfiaktól eltérően – az etnikus identitást folyamatosan vállalják. A párizsi kelderásoknál azok a nők, akik egész nap a háztartásban maradnak és csak családi ügyekkel foglalkoznak (márpedig mint fentebb már említettem, a legtöbben ilyenek) – „egyfajta állandóságot képviselnek a férfikkal szemben”.⁷ Ezt leginkább az öltözködés teszi érzékelhetővé. Amíg egy férfi ruhája hasonlíthat bárkiéire, addig egy nőnek mindig úgy kell öltöznie, mint egy „romnyi”-nak. (1982:323–324)

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

[III] A „kultúra”

A cigány identitás harmadik elemének nevezett „kultúra” nem antropológiai értelemben felfogott kategória Williamsnél. Elsősorban a mindennapi szóhaszná-

latnak megfelelően értelmezi azt, vagyis „csak” a „társadalmunk által önértékkel felruházott, igen specifikus tevékenységek egy körét jelöli” vele. (Márkus, 1992:37) Olyan – nem antropológiai nyelvezettel szólva „magasabb rendű” – szellemi tevékenységeket tárgyal itt ugyanis, mint például a nyelv [A], a tisztasági koncepciók [B], a zene [C]. Továbbá, mégha csak az említés szintjén is, de ebben a fejezetben van szó az öltözködési, az autó-„tartási”, a házdíszítési, az ételkészítési és fogyasztási szokásokról is [D], csakúgy, mint az „irodalom”-ról [E].

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

[III.A] A nyelv

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

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

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

Ez a folyamat a következőképpen modellálható. A cigány csoportok először „szavakat, szintaktikai fordulatokat és kiejtési módokat kölcsönöznek a környező népektől, és vagy változatlan formában, vagy – a legtöbb esetben – átalakítva integrálják azokat az általuk beszélt nyelvbe”. Minél hosszabban időznek egy adott helyen, annál több lesz az átvett jövevényszavak száma. Amikor pedig tovább vándorolnak, a korábban átvett és megőrzött átvételek – az indiai alapokhoz hasonlóan – az új környezetben is az adott csoport különbözőségét erősítik. Ahogyan a migráció, úgy a nyelv „elsajátítási és diverzifikációs játéka” is folytatódik. És mivel a nyelvük nincs kanonikus formában rögzítve,⁸ „állandóan készen állnak a környező nyelvek sajátosságainak befogadására vagy tükrözésére”. (Williams, 1988a:383)

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

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

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

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

E fentebbi funkció elsődlegességét jól bizonyítja az a tény, hogy bizonyos csoportok esetében akár egy olyan nyelvvel is találkozhatunk, amelynek nyelvészeti szempontból semmi köze nincs a cigányokéhoz. Ilyenek például Franciaországban a kasztíliai és a katalán nyelven beszélő zsitanok. Ebben az esetben is elmondható, hogy az általuk beszélt nyelv arra szolgál, hogy megkülönböztesse őket mind a nem cigányoktól, mind pedig a cigány környezetben belül. (1988a:385) Bizonyítéknak tekinthető továbbá az is, hogy azok a családok, akik már csak a környező nem cigányok nyelvén tudnak beszélni, bizonyos nyelvi elemeket (szófordulatokat, hangsúlyozásokat) tovább őriznek, hogy ezzel is azonosíthassák magukat. (1988a:386)

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

- rom cigányok,
- mánusok,
- jénisek,
- szintók,
- zsitanok és
- voájázsőrök (voyageur = utazó).⁹

A rom cigányok – a kelderások, a lovárik, a csurárik és az 1960-as évek óta az egykori Jugoszláviából érkezők – valamennyien oláh cigány nyelven beszélnek.

A hangsúlyozásbeli különbségeken túl szókincsükben attól függően vannak eltérések közöttük, hogy a román nyelv mellett milyen mértékben hatott rájuk a magyar, az orosz, vagy szerb-horvát. Apróbb eltéréseket okozhat továbbá a nyelvjárásban – még családon belül is – esetleg egy hosszabb svédországi vagy dél-amerikai tartózkodás. (1988a:389)

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

A jénis dialektus a német „rotwelsch”-ből ered, amelyre a cigány nyelvek és a jiddis hatott.¹⁰ Franciaországban már nem beszélik. Helyette nagyrészt a „voyageur” argót használják, amelyet talán a jénis bizonyos maradványai is gazdagítottak. (1988a:390)

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

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

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

Mivel a cigányok nyelvében a gádzsók nyelve mindig jelen van, a nyelvi ideál középpontjában a kétnyelvűség áll. (1988a:399) Ha valaki ismeri a cigány nyelvet, az még önmagában nem jelent presztízst. A gádzsók nyelvét is ismerni kell.

Különben az ember a cigányok szemében csak félelmebernek számít éppen úgy, mint akkor, ha egyetlen cigány dialektust sem ismer. (1988a:403)

A kétnyelvűség nemcsak egyfajta nyitottságot jelent az egynyelvűség „bezárt-ságával” szemben, hanem a nem cigány nyelvhez kapcsolódó helyzetek ellenőrzésére is szolgál. (1988a:400) Létfontosságú kérdés a gádzsó nyelv minimális szintű ismerete például a gazdasági tevékenységek során, hiszen azok lényegében szolgáltatások és javak eladásán alapulnak, azaz egy kereskedelmi tranzakción, amiben az ügyfél közvetlenül érintett. (Williams, 1994e:22)¹¹

A nem cigány nyelv tudása tehát „gazdasági tényező”, ugyanakkor annak használata – a cigány nyelv tudásához hasonlóan – mind a cigányok és nem cigányok közti, mind a különböző cigány csoportok közti különbségek hangsúlyozására is szolgál. Ez előbbi bizonyítja például az az eset, amikor valamelyik csoport nyelve nem egy „különleges” dialektus, hanem a többségi társadalomban is használatos nyelv zsargonja, a csoport tagjai másképpen beszélnek ügyfeleikkel, mint „testvéreikkel”. Ez utóbbira példa (Williams, 1994e:22) „az éttermekben asztráról asztra járó virágáruslány” és „az értékes szőnyegekkel kereskedő ügynök (akit az ügyfelei, orvosok, ügyvédek, helyel kínálnak a szalonban)” szóképzete közötti különbség.

A francia kutató „érzékenyen lavíroz” a különböző kapcsolat-tételezések között. Egyfelől azt mondja, hogy a gazdasági tevékenység határozza meg a nyelvhasználatot, másfelől viszont a kétnyelvűség „elhatároló” funkciója mellett érvel. Explicite (lásd Williams, 1994e:22) „csak” azt írja: „idevágó megállapítás lenne, hogy milyen kapcsolat van a nem cigány nyelv tudásszintje, kifinomultsága és a gyakorlott kereskedői mesterség között”. A kapcsolat tényén túl azonban a kapcsolat „milyenségére” vonatkozó „összefüggés” felállítására ő sem vállalkozik.

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

[III.B] A tisztaságra vonatkozó elképzelések

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

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

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

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

[III.C] A zene

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

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

[b] A rom cigányok ünnepi dalainak zenetudományi elemzése azok alapvetően egyedi voltát bizonyítja.

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

A mánus dzsessz egy olyan esemény kapcsán jött létre, amely „térben és időben egész pontosan elhelyezhető”. És „ennek a találkozásnak neve is van: Django! Django Reinhardt személye nélkül a dzsessz és a cigányok a saját külön útjukat járhatták volna tovább, mint két rokon, akik hasonlítanak ugyan, de nem tudnak egymásról”, mondja Williams (1998:14) a híres dzsessz-zenészről szóló monográfiájában.¹²

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

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

[III.D] A mindennapi élet elemei

„A mindennapi élet bármely helyzete” alkalmat adhat az identitás kifejezésére: az öltözködés éppúgy, mint a kocsi kiválasztása, karbantartása vagy éppen vezetése, mondja Williams (1981:34). A cigányok vagy nagyon választékosnak,

vagy éppen ellenkezőleg, rendkívül elhanyagoltnak akarnak látszani. Az autóvezetésben is hasonló módon az a cél vezérli őket, hogy azt jelezzék vele, ők nem gádzsók. Ugyanez mondható el a házaik és a lakókocsijaik díszítésével kapcsolatban is. Ami pedig a táplálkozást illeti: még ha nincs is jellegzetes cigány étel (van olyan, de nem mindegyik csoport számára ugyanaz!), a táplálék elkészítése és elfogyasztásának módja az, ami a cigány kultúrát sajátossá teszi.

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

Érdeemes ezt összevetni azzal, amit Williams 15 évvel később is mond, amikor – a cigány kulturális vonások kialakulási módjáról értekezve – a „kölcsonzés” folyamatát vizsgálja. Az egyes csoportok sohasem egy „egész kultúrát”, vagy „kulturális örökséget” kölcsönöznek, írja (lásd 1996b:284–285), hanem annak csupán „ilyen vagy olyan elemeit. [...] Ezek az elemek nem szűz földre hullanak, hanem olyan kontextusba illeszkednek, amelyen már az előző találkozások és együtt-időzések is rajta hagyták a maguk nyomait”. És mivel a kombinálódások során bizonyos elemek eltűnnek, míg mások átalakulnak, az eredmény egy „olyan egyedülálló kulturális együttes” lesz, amely egyetlen „kölcsonzó kulturális örökséghez” sem tartozik.

[III.E] Az irodalom

Jól megfigyelhető az előbb említett „ötvöződés egyedisége” a cigány „irodalom”¹³ esetében, amely lehet valamelyik dialketusban, argóban, vagy akár gádzsó nyelven.

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

[IV] Intézmények és rítusok

Williams a legjellegzetesebb cigány intézménynek a „romani krisz”-t tartja, amely a konfliktusok megoldására összehívott gyűlés. És mivel a zsitánoknál is működik egy ehhez hasonló intézmény, így szerinte (1981:35) talán ismét be-

szélhetünk „egy közös tendencia kikristályosodásáról”. A cigányok ugyanis mindenhol arra törekszenek, hogy felmerülő problémáikat egymás közt oldják meg, és hogy elkerüljék a gádzsók beavatkozását.

Milyen további általánosságokat lehet még ezzel kapcsolatosan megfogalmazni?

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

A krisz egyszerre jelenti a „jog”-ot (íratlan kódex, törvénykönyv), az „igazság”-ot és magát az „ítélkezési” folyamatot (törvényszék).

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

Beszélgetnek és vitatkoznak például egy munkával kapcsolatos ügyről, házastársak szétköltözéséről, egy házasságról, két fiatal „elszökéséről”, ház-, autó- vagy ékszervásárlásról, egy ünnepségre szóló meghívás visszautasításáról, egy család hosszabb külföldi útra indulásáról, arról, hogy egy vidéken haldokló cigányt meg kell-e látogatni, vagy sem, vagy egy idegen/külföldi oláh cigány Párizsba érkezéséről, vagy éppen egy párizsi oláh cigány külföldről történő megérkezéséről, aki másfajta szokások szerint élő rom cigányokat látott, és ott olyasmiket csinálnak, amit itt nem stb. És ezekről a kérdésekről mindenkinek megvan a – „rom cigány ideológiának” (románész) megfelelő – saját véleménye. És jöhet, hogy „ez az ideológia azonos mindenki számára, és mindenki tiszteletben tartja a belőle fakadó elveket”, mondja Williams (1984:231), a vélemények mégis különböznek egymástól, „és ütköznek is egymással”. Vagyis miközben mindannyian ugyanarra, a „románészre” hivatkoznak, valamely kérdés kapcsán mindenki a saját – egy bizonyos, egyedi – álláspontjára helyezkedik.

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

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

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

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

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

Nem feltétlenül a legidősebb férfiak azok, akiknek a jelenlétére számítanak. Elsősorban az a döntő, hogy az illető férfi vezető szerepet játsszon a családjában vagy a „vicájában”,¹⁴ amelyhez tartozik. Ugyanakkor az is szempont, hogy e férfinak ott, ahol ez a család vagy vicá él, legyen hatalma, vagyis „számos tagja legyen”. (Williams, 1984:233)¹⁵ A meghozott ítéletek betartásának biztosítása ugyanis nagymértékben az az erő, amelyet a krisz megtartására kiválasztott férfiak képviselnek (1984:234). Párizsban 1985-ben nagyjából 10 ilyen személyt tartottak számon. (Williams, 1985:128)

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

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

A krisz akkor veszi kezdetét, amikor az elnöklésre kiválasztott férfi azt kijelenti. Ő az, aki nyilvánosan felkéri egy-két társát, hogy segítsenek neki elnökölni. Ezután módszeresen kikérdezi a panasztevő feleket, és mindazokat, akik meg akarnak szólalni az ügyben. Az elnöklő férfi ügyel arra, hogy elejét vegye mindenfajta kitörésnek, és nyugalomra inti a heveskedőket. Ő az továbbá, aki, miután kikéri az őt segítő férfiak véleményét is, meghozza és meg is magyarázza a döntést. Az ítéletet általában¹⁶ ivás követi, de csak mérsékelten. A két fél elküld sörért mindazok számára, akik jelen voltak, azért, hogy „megköszönjék a rom cigányoknak, hogy ilyen jól igazságot szolgáltattak a számukra”. (1984:234-235)

Williams párizsi kelderások krisz-üléseiről szóló beszámolóit olvasva egyre inkább az a meggyőződés alakulhat ki bennünk, hogy ha a vitázó felek már képesek arra, hogy az igazságszolgáltatásnak ezt a folyamatát elkezdjék, akkor gyakorlatilag a kompromisszum elkerülhetetlenül bekövetkezik. Hiszen ha nem így lenne, az egyik fél elutasíthatja azt a kriszt, amelyet a másik fél szeretne összehívni (mint ahogy az meg is történt). Ugyanígy a krisz tagjai is visszautasíthatják az igazságszolgáltatást, ha úgy ítélik meg, hogy a vitázók igényei például túl nagyok, vagy például a vita tárgya nem méltó erre. (Williams, 1984:234)

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

A párizsi kelderások számára a közösség mindent átölelő fogalom, mondja Williams (1985:130). E közösségben az 1970-es évek közepétől az 1980-as évek közepéig¹⁷ gyakorlatilag minden olyan kérdést megoldottak, amely fölmerült, és amelynek a megoldására a krisz összeült. Ha nem is mindenki meglegedésére, de mégiscsak véglegesen, hiszen amikor a kriszt föllozlatták, a veszekedés lezárult. (1984:236)

Williams egy 1985-ös tanulmányában (lásd 1985) – Rena C. Gropper 1975-ös monográfiájára támaszkodva – a párizsi helyzetet összevetette a New York-i kelderásokéval. Ott pont az ellenkezőjét lehetett tapasztalni annak, mint Párizsban, vagyis hogy a személyes hatalom egyre jobban eluralkodik a közösségin, ami egyet jelent a krisz intézményének a hanyatlásával. Ez persze – érdekes módon – nem a New York-i krisz-ülések számának a csökkenését eredményezi, hanem azok rendkívüli gyakoriságát. (1985:132) Ezzel szemben a párizsi kelderásoknál a krisz egyre ritkábban ül össze: inkább „elrendezik az ügyet”.¹⁸

A párizsi közösség tagjai húsz-harminc éve ismerik egymást, emellett leszármazási vagy házassági kapcsolatok is összekötik őket. Ebben a helyzetben a konfliktusok végsőkéig történő élezése a közösség létét kérdőjelezné meg, mondja Williams. (1985:129) „Ezért aztán ha vitára okot adó alkalmak gyakran elő is fordulnak, szüntelenül folyik azok megvitatása, amely visszaszorításukat szolgálja. A csoport kohézióját és egyensúlyát ez az örökös tárgyalás biztosítja, amely folyamatosan próbálja tető alá hozni az egyetértés és a béke soha szilárd alapokra nem helyezett építményét.”

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

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

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

- ünnepeiről [A],
- halottakkal kapcsolatos rítusairól [B], valamint
- vallási szokásairól [C].

[A] „Az ünnepek” című fejezet a házassággal [A.a], a keresztelessel [A.b], a tiszteletadással [A.c], valamint a hálaadással [A.d] kapcsolatos „rendkívüli eseményeket” tárgyalja.

[A.a] A párizsi oláh cigányoknál a „házasodási folyamat” egyes szakaszait egy-egy ünnep választja el egymástól. Az egyes szakaszok a következők:

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

[A.a.1] A „megtervezés” magát a házasságkérést jelenti, a „mángimosz”-t. Egy konkrét, 1971-ben megtörtént esetének etnográfiai leírását adja Williams mo-

numentális doktori értekezésének első fejezetében (1984:27-78) (több mint 50 oldalon keresztül!). Elemzését pedig az utolsó fejezetben (1984:363-453) olvashatjuk.

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

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

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

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

A férfiak vásárlásának bemutatása (Williams, 1984:206-207) jó példa arra, hogyan „sugárzik át” a szövegen az antropológus jelenléte:¹⁹

„A két ‘hánámik’ kimegy a piacra, válogatnak. A fiú apja ügyel arra, hogy mindenképp többet rendeljen a kettőnél, ezzel is azt bizonyítva, hogy nem számolja a pénzt az általa megrendezett esküvőn. A lány apja viszont minden esetben tiltakozik. Azt mondja, hogy ez túl sok lesz, hogy az ő ‘hánámik’-ja túlságosan bőkezű, és hogy nincs értelme annak, hogy így szórja a pénzét.” Ezalatt a fiatalok berámolják a csomagokat az autókba, és egy kávézóban várakoznak. Aztán valamennyien vendéglőbe mennek. A két „hánámik” szüntelenül azért „bírkózik” egymással, hogy melyikük egyenlítse ki a számlát. Ráadásul igen gyakran megtörténik még az is, hogy a fiú apja arra kényszeríti a lány apját, hogy az, „akarata ellenére”, kísérelje el őt egy szabóhoz vagy egy konfekciós üzletbe. Persze az ellenkezés inkább tettetett, semmint valódi, hiszen ilyenkor elfelejtődik a presztízs. Szórakoztató dolog kissé pityókosan bemenni egy butikba, és csak úgy megvenni két öltönyt, valamint több tucat inget és nyakkendőket a rokonoknak. Az esküvők napján többször is előfordult, hogy „mindkét ‘hánámik’ vadonatúj öltönyben pompázott”, és – a 17 alkalomból, amelyen Williams részt vett – kétszer még az is megesett, hogy ezek teljesen egyforma öltönyök voltak.

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

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

Eltérően a többi ünneptől, esküvő esetén nem „járnak az emberek után”, hogy meghívják őket.²⁰ Egy esküvőn ugyanis minden oláh cigány résztvesz, aki ott tartózkodik, ahol az esküvőt tartják. Sőt! Mindenkit, aki csak tud róla, kifejezetten elvárnak. A házasulandók rokonai pedig nemcsak vidékről, de még külföldről is eljönnek. A hiányzások sohasem véletlenek, éppen ezért jelzés értékűek: valami nincs rendben a hiányzó és valamelyik fél között. (Williams, 1984:208)

Egy másik egyedi jellegzetessége az esküvőnek, hogy csak ilyenkor lehet az ünnepi asztalnál együtt látni időseket és fiatalokat, nőket és férfiakat. (1984:209) És ez az egyetlen olyan ünnep, amelynek során nem maradnak ülve az asztal mellett (1984:210).²¹

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

Az ünneplés (a zene, a tánc, a köszöntések és a jókívánságok sora) kb. este 6-7 óráig tart. Ekkor „egy fontos ember” – akit evvel megbíznak – elmondja a menyasszony apjának, hogy a vőlegény apja „élni kíván azzal a jogával, hogy a menyét a házába vigye”. Ezután a „fontos ember” megpróbálja bejelenteni, hogy az ünnepségnek vége, de ilyenkor a vőlegény apja a szavába vág, és kijelenti, hogy az ő házában is van enni- és innivaló, és mindenkit szívesen lát. A vendég-sereg erre „hurrá”-val válaszol. És ebben a pillanatban a menyasszony és az anyja

sírva egymás karjaiba borulnak. Gyorsan körülveszik őket a vőlegény rokonai, és nagy kiáltozások közben „megkaparintják” a menyasszonyt. A kijáráshoz viszik, és autóval „elszállítják” a vőlegény apjának a házába. (Williams, 1984:212)

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

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

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

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

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

Ez több irányból és több felé történik meg.

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

- szüleit és a „vicá” minden tagját;
- apósát, anyósát és a férjét;
- és minden olyan oláh cigányt, aki úgy neveli fel a lányait, ahogyan őt nevelték.

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

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

Harmadrészt pedig az oláh cigány asszonyok – azzal, hogy elmennek a „pácsiv”-ra – tiszteletükben részesítik:

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

(A házasságnak a társadalmi struktúrában játszott szerepére majd a „Szervezet” című fejezetben [V] térek ki.)

[A.b] A keresztelőt²² követő ünneplés, a „bolimosz” (vagy „ábolimosz”) nem tartozik a nagyobb rendkívüli események közé, de azért kb. harmincan legalább résztvesznek rajta. (Williams, 1984:214) A megkeresztelt gyermek szülei, keresztszülei, a keresztszülők családtagjai, néhány – a szülőkkel egykorú – barát (meghívják még a papot is). (1984:215)

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

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

Párizsban pácsiv alkalmával az oláh cigány férfiak és nők – jugoszlávok, szintók vagy gádzsók soha nincsenek ilyenkor jelen! – külön asztalnál ülnek, és órákon keresztül esznek, beszélgetnek, „fohászokat mondanak”, azután pedig énekelnek és táncolnak. A többi ünnephez képest ezt szigorúbb sorrendben teszik, és kerülnek mindenfajta túlzást. Egy pácsiv során nem juthat bárki szóhoz, és ha valaki beszélni kezd, akkor csend lesz, vagy legalábbis – a legtöbb esetben – csendre szólítanak fel mindenkit. (Williams, 1984:219)

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

A párizsi oláh cigányok a terített asztallal, az ételek bőségével, a családtagok iparkodásával, az ékszerek és a ruházat gazdagságával mutatják ki a tiszteletü-

ket egy pácsiv során. (1984:216) Amit ilyenkor felvonultatnak, az maga a presztízsz, mindenkinek a presztízse: az egyéné, a családé, a vicáé, az egész közösségé. (1984:217)

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

[A.d.] A párizsi oláh cigányok „hálaadó ünnepet”-et (prázniko) akkor rendeznek, amikor valaki közülük (gyakran egy gyermek) súlyosan megbetegszik. Ilyenkor a beteg családja, annak érdekében, hogy elősegítse a gyógyulást, megígéri, hogy minden évben ünnepséget rendez.²³ Ez mindig egy olyan napra esik, ami egyúttal valamelyik keresztény ünnepnapnak (pl. karácsony, újév,²⁴ húsvét, húsvét hétfője, pünkösd, pünkösd hétfője, nagyboldogasszony napja,²⁵ november 21-e,²⁶ vízkereszt) is megfelel. (Williams, 1984:219–220)

A „prázniko” jelentősége annak függvénye, hogy mekkora tiszteletnek örvend az a személy (vagy azok a szülők, ha gyermekről van szó), aki miatt azt felajánlják. Ilyen alkalmakkor az összegyűlt rom cigányok – hasonlóan a korábban tárgyalt ünnepekhez – a megterített asztal körül esznek, isznak, beszélgetnek, fohászokat mondanak annak a gyógyulására, aki miatt az összejövetelt megrendezték, valamint a családjáért, énekelnek és táncolnak. (1984:220)

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

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

[A.d.2] A „prázniko” napján – főleg ha az karácsony másnapjára vagy húsvét hétfőre esik – a megkeresztelt gyermek szüleinek, vagy ha az már felnőtt, akkor

ő magának „illik” elmenni a keresztszülőkhöz. Ilyenkor – annak függvényében, hogy éppen mennyi pénz áll rendelkezésre – a keresztanyának kelmét, a keresztapának nyakkendőjét szokás vinni ajándékba, és egy-két üveg pezsgőt, hogy a keresztszülők imádkozzanak a keresztgyerekekért. A keresztgyerek ruhákat vagy pénzt kap a keresztszüleitől. Imádkozás után a házigazda itallal kínálja a vendégeit. (Williams, 1984:221)

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

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

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

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

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

- a „halottak napjára”-t [B.a],
- a gyászt [B.b] és
- a „pománára”-t [B.c].

[B.a] A párizsi oláh cigányok a halottak napját mindenszentekkor és virágvasárnap tartják.²⁷ Ilyenkor a rom cigányok: „enni adnak a halottaknak” [B.a.1] és „meglátogatják a halottakat” [B.a.2]. (Williams, 1984:224)

[B.a.1] Az étel felajánlásának rítusa a nap első étkezésének alkalmával meg-
egyezik más – főntebb már említett – ünnepnapok szokásaival. Régebben ilyen
alkalmakkor még kivitték az ételmet a temetőbe, és a sírok mellett fogyasztot-
ták el. Ma már csak néhány özvegy teszi meg ezt, a fiatalok azt mondják, hogy
ők már nem mernek így cselekedni. Valószínűleg – mondja Williams
(1984:224) – a nem cigányok elítélő/helytelenítő „pillantásai” lehetnek erre a
magyarázat.

[B.a.2] A halottakhoz történő látogatás hasonlít az ünnepnapokon szokásos
– és főntebb már szintén említett – körbelátogatáshoz. Először a legközelebbi
rokonok sírjait keresik föl, aztán mindazokét a rom cigányokét, akik ugyanab-
ban a temetőben vannak. Egy pár szót intéznek mindenhol a halotthoz, egy
szál virágot tesznek a sírra, és egy kevés vizet öntenek a sírkőre. (Williams,
1984:224)

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

[B.b] Ha egy oláh cigány meghal Párizsban, akkor minden párizsi oláh ci-
gány gyászolni kezd a hír hallatán, és egészen addig gyászol, ameddig a halot-
tat el nem temetik. Ez az általános gyász. Ilyenkor nem tartják meg a beterve-
zett ünnepeket, nem kapcsolják be a tévét,²⁸ pár órát mindennap a halott
hozzátartozóival töltenek, sőt egy éjszakát virrasztanak is velük, és elmennek a
temetésre is. (Williams, 1984:225)

A rokonokra sokkal szigorúbb gyász vár: kilenc nap, hat hét, hat hónap,
vagy egy év.²⁹ Williams (1984:226) szerint „mindenkinek a saját belátására van
bízva a gyász időtartama”.

[B.c] Az egyes gyász szakaszok lezárását egy-egy ünnepi étkezés jelzi: a
„pománára”.³⁰ Ez „a halott emlékére rendezett tor”, vagy másképpen „a halott je-
lenlétében rendezett tor”, minthogy a „pománára” során valaki helyettesíti a ha-
lottat, felveszi annak ruháit, eszik és iszik a nevében. (Williams, 1984:229)

A pománára nem hívnak meg senkit sem, de mindenki tudja, hogy mikor
tartják azt. Részt vesz rajta az elhunyt összes rokona, mindazok, akik az asztalá-
nál ültek valamikor, és azok, akik az iránta érzett tiszteletüket szeretnék ezáltal
kifejezni. A pománát sajátos ünnepélyesség jellemzi. Egy fehér abroszt terítenek
a földre a kapu elé (az asztal és a külvilág között semmilyen akadály nem lehet),
a halottat helyettesítő személy és az összegyűltek között bizonyos szabályozott,
meghatározott gesztusok és párbeszédok folynak stb. Nem szokás hosszan

időzni az asztal mellett, és amikor a „halott” feláll, a többiek is felállnak és távoznak. (Williams, 1984a:230)

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

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

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

„Minden természet, azaz ‘vadság’ lehet, ha az emberek nem tudnak uralkodni a kívánságaikon.” (1986:12) Ugyanakkor „minden kultúra, azaz ‘civilizáltság’ lehet, ha az ember uralkodni képes természeti mivoltán. Éppen a halállal, a halottal való viszonyban jelenik meg az átmenet a természetből a kultúrába. Amikor a mánus nem iszik bort és nem eszik csirkét vagy más ételt, mert elhunyt apja ezeket szerette a legjobban, akkor ezzel ‘civilizálja’ a bort, a csirkét stb. Néhány hónap vagy néhány év múlva, amikor ismét kezd bort, csirkét fogyasztani, ezek az ételek-italok már valamiképpen többek lesznek, mint a létfenntartáshoz szükséges egyszerű táplálékok [...]. A táplálkozás kulturális cselekménnyé válik” (1986:13).³¹

Hogyan viszonyul mindez a nem cigányok világához?

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

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

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

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

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

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

Williams (1984:239) szerint a „cigányok vallásának” általános összefoglalása nem lehetséges, mivel maga az a fogalom, hogy „a cigányok vallása”, már eleve egy rossz kifejezés. Amiről itt beszélni lehet – vagy ahogyan a mások által használt szövszerkezet egyáltalán még értelmezhető –, az annak a kérdésnek a vizsgálata lehet, hogy melyek azok az elemek, amelyeket az egyes csoportok egy olyan világból átvettek, amelyben a vallás az élet egyik jól megkülönböztethető dimenziójaként létezik: vagyis a gádzsók világából. Ez a különböző csoportok különböző helyzetének, különböző történelmi útvonalának a függvényében más és más. A franciaországban élő oláh cigányok esetében például elsősorban a „pünkösdzizmust” és a katolicizmust jelenti.

(E kérdésre bővebben az „identitás” kérdését tárgyaló, VI. fejezetben térek ki.)

[V] Szervezet: szerkezetek és mozgások

Williams eddigi munkásságát tekintve úgy tűnik, hogy abban kardinális helyet foglal el a társadalmi struktúra vizsgálata. Mind az 1981-es tanulmánynak, mind 1984-ben megjelent doktori értekezésének ez a központi problémája.

A cigány társadalom „folyamatos összetevődés és újra összetevődés”, írja a francia antropológus (1981:39), amelyben „a mozdulatlan struktúrák” és „az egyének szakadatlan mozgásai” együtt léteznek. A megmutatkozó alakzat „attól függően változik, hogy melyik pillanatban, illetve hogy melyik helyen találkozunk vele”. Egyszerre mindig csak „töredékes részeivel” találkozhatunk, mert az sohasem „mutatja meg magát a maga teljességében és egészében”. Ezen azonban nem „véletlenszerűséget” kell érteni, hanem egy „alaptulajdonságot”. A kutatók

előtt feltáruló cigány „társadalmak” ugyanis nem véletlenül tűnnek egyszer homogénnek, máskor heterogénnek, hanem azért, mert azok „valóban” hol olyanok, hogy egyetlen szerkezeti csoportnak felenek meg, hol pedig olyanok, amelyekben különféle csoportokhoz tartozó egyének és családok keverednek. Az egyik „pillanatban” lehet, hogy „többé-kevésbé koherens” formációt alkotnak, amelyeket a közös érdekek, illetve a közös életmódbeli identitás tart össze (pl. azonos helyen történő állomásozás vagy letelepedés). Lehetnek azonban „kérszéletűek” is, hiszen az éppen őket létrehozó érdekközösség is szüntelenül formálódik, illetve széthullik.

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

- Az egyik eset az, amikor valaki egy olyan alcsoport „csaknem homogén szegmensét jelentő” oláh cigány közösséggel kerül kapcsolatba, ahol az egyének helyzete az apai ágú leszármazást jelentő „vicá”-ban erősen meghatározott. Az ilyen kutató „a szerkezetek zártságát”, „működésük szigorát”, a cigány társadalmi szerveződés „specifikus jellegét” és „autonómiáját”, valamint „a külső beavatkozással szembeni ellenállóképességet” fogja hangsúlyozni.

- Ha valaki egy olyan változatos közösséggel kerül kapcsolatba, amelyik egy kedvező kereskedelmi lehetőségeket kínáló város környékén állomásozik, akkor hajlamos lesz arra, hogy a csoportok szerveződésében a gazdasági tevékenységek szerepének, a családi sejtek mobilitásának és függetlenségének tulajdonítson nagyobb szerepet.

- Williams harmadik példájában a kutató egy „tranzitvárosban összesereglett” emberekkel lép kapcsolatba. Az ilyen tudós nagy valószínűséggel mindezekelőtt „a struktúrák felbomlását”, „a közös szerveződés lehetetlenségét” és „a külvilágtól való függést” fogja majd kiemelni.

A cigány társadalom egyedisége globális szinten nem lelhető fel, azonban a „törédkrészek” szintjén – ahol a kutató számára az egyáltalán megtapasztalható – igen. Ezek az alapvető vonások pedig – túl azon, hogy létezésük szüntelenül azt mutatja be, hogy egy velük szemben álló világon belül „létre lehet hozni” egy olyan másik világot (Williams, 1994a:7), amelynek „nincsen közös pontja” az előbbivel³² (Williams, 1982:341; vö.: 1981:40) – a „változatosság”, a „szétszóródás” és a „széttördezetség”, valamint az egyéneknek az a lehetősége, hogy „közlekedhetnek” a csoportok között (Williams, 1981:39).

Máshol Williams (1995b:698) ezt úgy fogalmazta meg, hogy a cigány kultúrában éppen „a rokonság védőhálója” az az egyik tényező, amely lehetővé teszi, hogy ne egy merev (konstans), hanem egy átmeneti (változásra bármikor képes) társadalmi struktúra jöjjön létre. Erre a cigány „vándorság” kifejezést használja,

abban az értelemben, hogy az egyének és a családok a nagyobb csoportok között állandó mozgásban vannak: a cigány közösség összetétele „örökösen változik”.

Ha valamiről sikerül meggyőznie minket Patrick Williams antropológiájának, az éppen annak a tételnek az igazsága, amit egy helyen (1994a:8) a társadalmi struktúrák „illanó jellegének” nevez.

Ha viszont a cigány társadalom „folytonos keveredését” az egyik csoportból a másikba történő „átjárás” jellemzi a legjobban, milyen megközelítési mód az, ami egyáltalán lehetséges?

Mit tesz Patrick Williams, amikor ehhez a kérdéshez érkezik?

Két dolgot ajánl.

Egyrészt „a társadalmi szerkezet nyelvezetének” helyi szinten történő megragadását (Williams, 1984:185), vagyis arra törekszik, hogy feltárja az egyén kapcsolatrendszerének lehetséges meghatározásait [A].

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

[A] Williams a párizsi régióban élő rom cigányok (oláh cigányok) önmeghatározásából indul ki. „Rákapcsolódik a valóra”, ahogyan Lemaire de Marne (1985:30) mondja, vagyis a kutatandó jelenségeket a rom cigányok gondolkodási kategóriái felől igyekszik megérteni.

Arra a megállapításra jut (1984:102), hogy valamely személy egyszerre tarthatja magát például oláh cigánynak (rom), kelderásnak, „havasalföldinek-moldáviai”-nak, „Zinger leszármazottja”-nak, párizsinak, vagy éppen „Fardi fiának”. Ugyanakkor az egyes megállapítások köthetők bizonyos szerveződési szintet képviselő – oláh cigány nyelvű – kifejezésekhez is, mint például a „rácá”, a „bári vicá”, a „vicá”, a „fámiliá”, a „kumpániá” stb. Ezek fordítására Williams nem vállalkozik, de az alábbi táblázatban mutatja be, hogy az egyes kifejezések hogyan viszonyulnak egymáshoz a rom cigányok saját használati rendszerén belül (1984:104 alapján):

1	rom	rácá bári vicá vicá
2	kelderás	rácá bári vicá vicá

3	moldováno	nácia bári vicá vicá kumpániá
4	Zingeresto	rácá vicá kumpániá fámiliá
5	párizsoszko	kumpániá
6	o sáv le Fárdeszko [= „Fardi fia”]	fámiliá szemeszto

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

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

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

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

Egy konkrét esettel próbálom meg ezt még jobban megvilágítani.

Williams egy 1985-ös tanulmányában – amelyet fentebb is említettem már, és amelyben a párizsi és a New York-i kelderásokat hasonlítja össze – a franciaországi rom cigányok (oláh cigányok) „rendszeréről” (1985:122) beszél.³³ E rom cigányok vicákra oszlanak: pl. kelderásokra, csurárikra, lovárikra stb. És azokon belül is újabb vicákra: pl. a kelderásokon belül Zingerestókra, Jonestókra,

Bánestókra, Midestókra stb. A „vicá” kifejezés tehát egyszerre több szerveződési szintre is utalhat (lásd fentebbi ábra). Bizonyos esetekben használhatják azt például a kelderások, sőt akár az összes oláh cigány csoport együttes megjelölésére is. (Williams, 1985:122)

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

Williams szerint azonban a párizsi kelderások nem egy szegmentált társadalom képviselői. A francia antropológus szerint el kell vetnünk a „vicá” = „leszármazási vonal” megfeleltetést, mert a „vicák” „nem szigorúan genealógiai [leszármazás szerinti] szabályszerűségek alapján különülnek el”. (Piasere, 1997b:148)

Az oláh cigányok – még ha letelepedett életmódot folytatnak is – gyakran költözködnek. Akár a nem cigányok által teremtett feltételek megváltozása (mint pl. a tartózkodási jog megvonása) miatt, akár gazdasági okokból (pl. új erőforrások keresése), vagy „családi ügyek” miatt. Ilyen esetekben gyakran előfordul, hogy egy személy „átkerül” az egyik vicából egy másikba. Az is előfordul, hogy „egymás mellé kerülő”, egyazon területen osztozó vicák közt a határok „leomlanak”. Williams (1985:123) kifejezetten emellett érvel, hogy az egyéneknek az a fajta készsége, hogy „elszakadjanak az egyik közösségtől és integrálódjanak egy másikba – amely gyakran az egyik vicá elhagyása és a másikhoz való csatlakozás útján történik – a rom cigányok szerveződési rendjének alapvető vonása”.

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

A francia antropológus (1984:164) szerint egyáltalán nem fontos, hogy ki volt az az ember, és mit csinált, akiről a vicá a nevét kapta. Nem állapítható meg kapcsolat, mint mondja (1984:173), a jelenlegi helyzet és azon múltbéli események között, amelyeket esetleg egy-egy elnevezés jelentése felidézhet. A Zingerestókat nem azért hívják Zingerestóknak, mert valamennyien egy „Zinger” nevű ember leszármazottjai, és a kelderások sem azért kelderások, mert valamennyien „üstfoltozók”.³⁴ (Piasere, 1997b:149) Nem a múlt számít, ahogy Williams (1984:164) mondja, hanem „a kapcsolatok és a jelen”. Az egyes elnevezéseknek „csak” az a szerepe, hogy az egyes csoportokat a kapcsolatok bonyolult hálózatában „megjelölje, megkülönböztesse és elhelyezze”. (Williams, 1984:172) „Néven nevezni” valakit tehát egyszerre jelent „identitással történő felruházást”, „a társadalmi kapcsolatok egy bizonyos konfigurációjának a megjelenítését”, és ugyanakkor „az elvárt viselkedés/magatartás meghatározását” is. (Williams, 1985:125)

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

Az egyént így nem mindig ugyanaz a kategória jelöli. Attól függően, hogy kivel „hozzák kapcsolatba”, más és más identitással „ruházzák fel”. Ezt leggyakrabban a szüleihez fűződő viszony megnevezésével teszik, de a közösség minden tagja megteheti, hogy „létező viszonyai közül” valamelyik neki tetszőt helyezi előtérbe, mintegy „utazgatván” a társadalmi struktúrák között. Erre az egyik legjobb példa a „rokonok közötti egyensúlyozgatás” a házasságban. Ha egy egyén abból a közösségből, ahol apai rokonai rendelkeztek jó pozícióval, átkerül abba, amelyikben anyai rokonai foglalnak el fontos helyet, az utóbbiakhoz fűződő viszonyát kezdi előtérbe helyezni, az utóbbiakkal fenntartott viszonyának a rovására. (Williams, 1985:125)

Összefoglalva:

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

Általános érvényességgel az alábbiak fogalmazhatóak meg:

- valamely csoport tagjai – bármekkora is a közösség – mindenképp rokonoknak számítanak;
- az összekötő láncok erőssége a csoport méretének növekedésével párhuzamosan csökken;
- az egyének mindig el tudnak helyezni mindenkit sajátos rokonsági rendszerükbe, mivel terminológiai rendszerük – ha több lépcsősen is, de – jól leírja a különböző „összekötő kapcsolatokat”;
- a kapcsolódás elsősorban a genealógia figyelembevételével történik;
- az igaz, hogy „a cigány társadalmat alkotó különféle csoportok az apai ág szerkezetén alapulnak”, ugyanakkor – ehhez azt is rögtön hozzá kell tenni, hogy – az egyes csoportok három generáción túl már csak elvétve tekinthetők homogénnek;

- az egyenes ági leszármazás - az előbbi bekezdésben foglaltak miatt - valójában csak egy elemnek számít a többi (pl. terület, nyelv, mesterség, életmód) mellett „a csoportok közötti, megkülönböztető szembenállások játékában”. (Williams, 1981:36)

A francia kutató (1985:124) azt állítja, hogy például a vicá nem egy „patrilineáris leszármazási elv létezése” miatt tűnik patrilineáris csoportnak, hanem azért, mert a házasságok többségének létrejöttét kísérő szabályok a vőlegény apját és annak családját helyezik előtérbe. Williams szerint az, hogy a házasságok többségében az apai leszármazási vonal dominál, a társadalom szerveződésének olyan szegmentációs modelljét sugallja, amely csábító általános elméleti keretek felállíthatóságával kecsegtet. Miközben azonban „a kezelhetőség” és „a rend illuzióját” - a globális megközelítés és a vonatkoztatási pontok kijelölhetőségének ígérétére - nyújtja, „a tényekkel való szembesítéskor összeomlik”. A „szigorú rend” azon nyomban „töredezettnek” bizonyul, amint vizsgálódásainkat kiterjesztjük a közösségen belüli és közösségek közötti szinteken lezajló különböző „kötődési” és „szakadási” folyamatokra is.

Ennek egyik legjobban „látható” területe: a házasság.³⁵

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

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

követően a házasságok száma megsokszorozódik, és idővel új csoportok születnek. (Williams, 1981:37)

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

- valamennyi csoportban, bármely szintet tekintjük is, „létezik az endogámira való törekvés”;

- de még ha ez így is van, valamennyi csoportban és minden szinten „léteznek exogám házasságok is”;

- az azonos területen való tartózkodás, az azonos életmód és tevékenységek, az azonos „lakásmód”, illetve az azonos életszínvonal – az exogámia irányába hatnak;

- ezek közül a tényezők közül kétségkívül a tartózkodási hely, illetve az azonos területen történő közlekedés a legfontosabb;

- sőt, megtörténhet, hogy az egyes csoportokon belül az ún. „területi alapú endogám tendencia” olyan erősen fejti ki hatását, hogy képes háttérbe szorítani a „rokonsági alapú endogámiát”. Vagyis előfordul, hogy az egyazon területen tartózkodók inkább házasodnak egymás között, mint a más helyen élőkkel.

A házasság kérdésével kapcsolatos további megállapításait Williams a párizsi kelderások vonatkozásában fejti ki (őket ismeri a legjobban).

Ebben a közösségben a menyasszonyt bizonyos pénzösszeg ellenében adják férjhez a szülők, annak „ellenértékét” nyilvánosan vitatják meg, és mivel azt a közösség előírásai szabályozzák, kevés eltérést mutat az egyes esetekben. Amennyiben ez az összeg megfelel a „normálisnak”, úgy nem esik csorba a családfők közötti egyenlőség elvén. A fiatalasszony ilyen esetben a férj családjához költözik, és az ilyen házasságból származó gyermeket az apai ághoz fogják sorolni. A kompenzáció összegének eltérése a „normálistól” módosíthatja a rokonsági szerkezetet. Amennyiben ugyanis az összeg alatta marad a szokásosnak,³⁶ akkor az „anyai ághoz való kötődés válik dominánssá”. (Williams, 1985:123)

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

Vajon mit jelképez ez a pénz, és mire való?

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

A francia kutató Claude Lévi-Strauss monumentális *Les structures élémentaires de la parenté* című munkáját (1967-es, javított kiadását) hívja ehhez segítségül. Explicite idézi (1984:284) abból a következőket:

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

Williams úgy látja, hogy Lévi-Strauss megállapítása a párizsi rom cigányok esetében is igaz: a házasságok olyan csereként foghatók fel, amelyet a reciprocitás szabályoz. Ez magyarázatul szolgálhat a „menyasszonypénz” jelenségére is.

Ennek igazolását a francia kutató a „páruimosz”-házasság bemutatásával kezdi, ahol a „reciprocitás elvének alkalmazása alapvető” (1984:284). Ilyen eset akkor áll fenn, ha X. apa Y. apának a fiához adja a lányát, „cserébe” pedig Y. lányát „megkapja” X. fia.³⁷

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

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

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

Williams szerint a nem páruimoszként történő házasság, ami a párizsi közösségben inkább előfordul, könnyebben megmagyarázható, ha a „tökéletes házasság ideájából” indulunk ki, még ha az kivételes esetekben valósul is meg. Mint mondja, (1984:287) a menyasszonypénz fizetésének kötelezettsége éppen a páruimoszból érthető meg. Az előbbi ugyanis nem más, mint a cserével kötött házasság (a „páruimosz”) megváltozott formája.³⁸ A menyasszonypénz ugyanis az az összeg, amelyet a házasodó fiú apja egy leány helyett ad a házasodó leány apjának „cserébe”. Ez a pénz tehát valójában azt az asszonyt helyet-

tesíti, amelyet a házasodó leány apja nem kap meg, mivel a „páruimosz” nem valósul meg. Az idea azonban így továbbra is fennmarad.

Williams erre három bizonyítékot hoz. Egyrészt szerinte az a tény, hogy az oláh cigány nyelvben nincsen szó a menyasszonypénzre, azt erősíti meg, hogy ez az összeg „csak a cserét szolgálja”, olyasmi, „ami valami más helyett létezik”. (1984:288) Másrészt a menyasszony „átlagárát” a felek mindig a tőzsdei árfolyamok függvényében állapítják meg: állandó értéket tartanak fenn. Ez is mellett szól, hogy a „menyasszonypénz” olyasmit helyettesít, ami nem változik, tehát az „az el nem cserélt asszony pótlása”. (1984:290) Harmadrészt Williams (1984:291) azt állítja, hogy a „menyasszony árát” kitevő összeg a „gazdaság területén kívülre esik”. Abban az értelemben ti., hogy az „csak asszonyok vásárlására szolgál” és „csak asszonyok átadása árán kapható meg”. A rom cigányok rossz szemmel nézik, ha valaki ugyanúgy bánik azzal, mint a „közönséges” pénzzel, amelyet „munka árán” szereznek. (1984:290) Ez is azt bizonyítja, hogy ez az összeg egy „oda-nem-adott-leányt” helyettesít. Minden olyan, „menyasszonypénz” fizetésével járó esküvő esetében tehát, ahol a vételár „megmarad abban a kumpániában”, amelyben a házasságot kötötték, „elhalasztott páriuimoszról” beszélhetünk. Csak ezzel magyarázható meg – például – az, hogy miért lesz rossz annak az apának a megítélése, aki nem kér a lányáért pénz. Tettét nem bőkezűségnek fogják fel, hiszen a menyasszonypénzt a párizsi rom cigányok nem tekintik egyszerű vételárnak. (1984:291)

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

A párizsi oláh cigányoknál – ahol terepmunkája alapján Lemaire de Marne (1966:334³⁹) már az 1960-as évek közepén „házassági reciprocitásról” beszél – „ügyelnek rá, hogy mindenki egyformán jól járjon”, mondja Williams (1985:130). És a menyasszonyok cseréje annak ellenére kiegyensúlyozott marad, hogy az ún. „fontos emberek”⁴⁰ igyekeznek egymás leányait megszerezni fiaiknak. A „fontosság” azonban sohasem véglegesen megszerezhető tulajdonság. Még ha két család házassági szövetsége meg is ismétlődik egy generáció során, „presztízviszonyaik nem feltétlenül lesznek azonosak”. A „menyasszonyok kiegyensúlyozott cseréjét” biztosítja továbbá az is, hogy az „előzetes beleegyezés nélkül kötött házasságokat” a közösség utólag éppen úgy jóváhagyja, mint a „szabályosan kötötteket”.

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

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

Az endogámiára való hajlam megerősödésének magyarázatát Williams (1984:130) az ideálisnak megfelelő módon kötött házasságokban látja. Az ilyen házasságok esetében ugyanis nemcsak hogy minden résztvevő megtarthatja saját identitását, de a személyek is egyenlően oszlanak meg, ami a csoportok stabilitását erősíti. Továbbá, mivel a normakövetés virilokális,⁴¹ az ideális házasságok a patrilineáris leszármazás képzetének megőrzéséhez is hozzájárulnak, szemben a más – nem oláh – cigány csoportokkal kötött házasságok esetével, amelyek csak veszélyeztetik azt.

Williamsnek a fõnt említett összefüggésekre vonatkozó másik fontos megállapítása (lásd 1985:130) lényegében úgy summázható, hogy a párizsi oláh cigányok körében tapasztalható endogámia egy olyan típusú tendencia, amely „a házassági kötelékek ismétlődésének az eredménye”. Itt nem egyszerűen egy tautologikusnak tûnõ megállapítással van dolgunk (hogy ti. az endogámiát [az endogám tendenciát] az endogámia [az endogám tendencia] szûli). Endogámia nemcsak bizonyos kötelékek ismétlődésével jöhet létre. Annak, hogy a párizsi közösség esetében viszont éppen ez utóbbiról van szó, a „menyasszonypénz” vonatkozásában van különös jelentõsége. A házassági kötelékek ismétlõdése révén kialakult endogámia esetében ugyanis minden házasság – nemcsak az, amelyiket „azonnal”, hanem az is, amelyiket „halasztással” kötnek – „már eleve cserét jelent”.

A párizsi oláh cigányok harminc éve szövõdõ házassági kapcsolathálója „olyan sűrű”, mondja Williams (1985:130), „hogy minden családfõ, aki leányát egy másik családnak adományozza, [...] már maga (vagy valamelyik õse, fivére, unokatestvére) is kapott vagy kapni fog leányt azoktól, akiket most õ ajándékozott meg”. Amikor egy családfõ a leányát férjhez adja, az sohasem csak az õ „egyéni adománya”, hanem az általa képviselt vicáé is. Ennek azért van nagy jelentõsége, mert így, ha sikerül a két apa közötti egyenlõség ideáját tiszteletben tartani – márpedig a párizsi közösségben az esetek többségében ez történik! –, akkor a vicák közötti egyenlõség is megvalósul.

Harmadik fontos megállapításában Williams valójában Anne Sutherland (1975) amerikai antropológusnõ kaliforniai oláh cigányokra vonatkozó megfigyelésével von párhuzamot. Ahogy ott is, a párizsi közösségben is összefüggés

mutatható ki az endogámia térnyerése és a „menyasszonypénz” csökkenő jelentősége között. Igaz ugyan, hogy a párizsi rom cigányoknál is versengés folyik az utódok feletti ellenőrzésért, de – mint fentebb említettem – az ismétlődő és az egyensúly eszméjének megfelelően alakuló házassági kapcsolatok hatására nemcsak az endogámia erősödik meg, hanem a „menyasszonypénz” is „megszűnőben van”. (1985:130) Az endogámia olyanfajta stabilitást eredményez, amely „garanciát nyújt a reciprocitás betartására”. Így a dolog úgy fest, mintha – még ha fáziskéséssel is, de – betartanák a „páruimosz” diktálta leánycserét (a leányért leányt elvét), tehát nincs szükség a pénzzel való helyettesítésre. (Williams, 1994b:172)

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

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

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

A párizsi körzetben élő kelderásokat – akiket 1947 óta erős lakóhelyi stabilitás jellemez – vizsgálva látható, hogy minden leánykéréskor jelen van a családfők „tanácsa” (ott ülnek az asztal körül), és szorgalmazza a normának megfelelő megegyezést, vagyis az – előbbieik során már említett – elméleti egyenlőség tiszteletben tartását. Ez a két családfő jól felfogott érdeke is. Hiszen presztízshez jutnak általa, garanciát kapnak a reciprocitás betartására az eljövendő házasságok során, továbbá a házasulandók közötti szolidaritást is biztosítja. Az ilyenfajta szabályszerűségek a hosszabb ideig ugyanazon a helyen lakó csoportok esetében idővel egyre jobban kidomborodnak, a szabálytalan házasságok pedig egyre

ritkábbakká válnak. A lakóhelyi csoport apránként egy olyan csoporttá válik, ahol az embereket konszangvinikus és affinális kapcsolatok kötik össze. Két rokon csoport között az első házasság sokszor további házasságok előtt nyitja meg az utat a következő generációkban, olyan résztvevők között, akik már eleve affinális viszonyban vannak egymással. A kötelékek ilyenfajta egymásra épülése – tehát az endogámia – vezet a csoport „összesűrűsödéséhez”. (1994b:173–174)

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

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

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

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

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

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

A kelderások társadalma egy állandó átalakulásban lévő társadalom. A különböző kelderás csoportok – és az azokat alkotó egyének – között „állandó elosztás és újra elosztás” érvényesül, mondja Williams. (1994b:178) Azokban az időszakokban, amikor a konvergáló mozgások dominálnak, „szabályos kontúrokkal rendelkező csoportok jelennek meg” („struktúrák”). Amikor azonban a

„szétszórtság” látszik uralkodni, a társadalmat szabályozó rendszeres mozgásokat az egyének közötti szabad versengés (a „stratégiák” versenye) váltja fel.

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

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

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

Párizs külvárosában hosszú ideig csak „orosz” kelderások éltek. Az 1960-as években azonban megindult egy oláh cigány beáramlás az akkor még létező Jugoszláviából (Szerbiából, Boszniából és Macedóniából) (lásd Williams, 1988a:387).⁴² Azóta vannak jelen azok a Szerbiából érkezett rom cigányok is, akik közül egyesek szintén kelderásnak tartják önmagukat

Az „orosz” kelderások és a „szerb” kelderások közötti kulturális hasonlóság szinte különlegesnek mondható. „Ugyanazt a dialektust beszéljük,⁴³ [...] ugyanazok a szokások, [...] ugyanazok az értékek, konfliktusok, módszerek a konfliktusok rendezésére, és főleg ugyanazok az attitűdök és gesztusok.” (Williams, 1994b:180-181)

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

Az „orosz” kelderások és a „szerb” kelderások természetesen személy szerint mindannyian ismerik egymást. Szóbaállnak egymással, és mindig tudnak azokról a „nagy horderejű eseményekről”, amelyek a másik közösség életében meghatározó jelentőséggel bírnak, „de látogatásokra ilyen esetekben nem kerül sor”. Megesik, hogy „kisebb szolgálatokat megtesznek egymásnak, vagy eladnak egy-egy autót vagy ékszert egymásnak, sőt még az is megtörténhet, hogy pénzt adnak kölcsön”, de minden ilyen esetben nagyon körültekintőek, „nagyon óvatosak”, és ügyelnek arra, nehogy bármilyen vita felmerülhessen. Ha el is mennek netán „az oroszok” a „jugoszlávok” által rendezett valamelyik ünnepre („néha megtörténhet”!), és viszont, a vendégek „sohasem maradnak az ünnep végéig”, és ami ebből következik – és még fontosabb! –, „sohasem részegednek le együtt”. Természetesen „nem kérik ki egymás tanácsait belső konfliktusaik rendezésére”, és legfőképpen pedig nem házasodnak össze egymással. (Williams, 1994b:181-182)

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

[VI] Identitás

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

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

A francia kutató (1981:41-42) két példát hoz a fentebbiek érzékeltetésére: a pünkösdzizmus⁴⁴ [A] és az írás hiányát [B].

[A] A pünkösdzizmus olyan keresztény, messianisztikus indíttatású vallási mozgalom, amely Jézus közeli visszatérését hirdeti. A pünkösdisták azért buzdítanak

mindenkit az ő hitükre való megtérésre, mert szerintük azok, akik azt vallják, a végső ítélet eljövetelekor megmenekülnek. A hívók arra törekcsenek, hogy életüket az Újszövetségben kinyilatkoztatott „Isteni Szó” szerint szabályozzák. A szertatásokon éneklés, tanúságtétel, prédikáció és imádság követik egymást. Minderre a felfokozott hangulat a jellemző: buzgó imádkozás folyik a Szentlélek megmutatkozásáért, és nem ritkák a különlegesnek számító események sem (csodálatos gyógyulások, „nyelveken való szólás”).⁴⁵ (Williams, 1993f:137)

A pünkösdzizmus, a vallásos „ébredésnek” ez a messianisztikus mozgalma, amely eredetileg az Egyesült Államokból származik (Formoso, 1986:116; Ronchi, 1991:97), az 1950-es években kezdett elterjedni a franciaországi cigányok – először mánus családok – között.⁴⁶ Mára nemzetközi méreteket öltött elsősorban a franciaországi és a spanyolországi cigány közösségek körében, de „léteznek még e hitre tért közösségek Magyarországon, Romániában, az Egyesült Államokban, és Dél-Amerikában is”. (Williams, 1993f:137)

Mivel magyarázható a pünkösdista mozgalom „elterjedése” a cigányközösségekben?

A pünkösdzizmushoz vezető utak változatosak, mondja a francia antropológus (Williams, 1991b:95) abban az 1991-es tanulmányában, amelyben egy konkrét eset, egy mánus férfi életében bekövetkezett megtérést elemzi. Mint az értekezés konklúziójában kifejti, „a személyes motivációkon kívül a szociális, a kulturális és a történelmi meghatározásokat egyesítő kapcsolatokra kell helyezni a hangsúlyt, vagyis a téma „pluri-diszciplináris” megközelítését javasolja.

Ugyan Williams (1994e:133) maga is a történelmi és szociológiai magyarázatokat részesíti előnyben, mert úgy gondolja, hogy „azok jobban megmagyarázzák a mozgalom tartósságát és tömegjellegét”, ugyanakkor több tanulmányában (pl. 1991b, 1994e) is amellett érvel, hogy azok önmagukban nem adnak kielégítő magyarázatot a pünkösdista vallásos üzenet cigányok közötti sikerességére.

A francia kutató (1993e:137) által felsorolt történelmi, szociológiai magyarázatok a következők:

- a sokk, amelyet a II. világháborúban elszenvedett mészárlások jelentettek és jelentenek [A.a];
- a negatív stigmatizációnak pozitív stigmatizációra való változtatásának a vágya [A.b];
- „a válságban lévő cigány világ igénye egy új vonatkoztatási pontra” [A.c];
- az urbanizációra adott válasz [A.d];
- átmenet a nem cigány társadalmakba való beilleszkedésbe [A.e];
- ellenállás az asszimilációs politikának [A.f];
- készülődés egy világi jellegű politikai autonómia-követelés megvalósítására [A.g].

[A.a] A történelmi magyarázatok közül Williams leginkább a fajirtás okozta traumát látszik elfogadni. Ahogyan „Afrikában vagy Óceániában a messianisztikus vallások sikerét a gyarmatosításra adott válasz sokkjának tekinthetjük”, mint

mondja (1994e:133), úgy a pünkösdzizmus esetében „a második világháború alatt elszenvedett üldöztetésekre” kell mindenképpen gondolnunk. Azt a kérdést pedig, hogy akkor a náci üldözések és a pünkösdista mozgalom elterjedésének földrajzi koordinátái miért nem fedik egymást, azokkal a történelmi tényezőkkel véli megmagyarázhatónak, amelyek a „Jalta után” bekövetkezett változások eredményei.

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

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

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

A szociológus Jean-Pierre Liégeois (1983:323) például *Tsiganes* című könyvében⁴⁷ – hasonlóan más kutatókhoz – valóban „a cigányok alkonyáról”⁴⁸ beszél.

Azt Williams (1995b:699) is elismeri, hogy a cigányokra „sohasem jártak könnyű idők”, viszont (1981:44) azt állítja, hogy annak ellenére, hogy a cigány identitás „törékeny és sebezhető”, éppen a bizonytalanságon alapszik: ellenáll és fennmarad.

[A.d] A pünkösdzizmus tekinthető úgy is, mint ami a városiasodás következtében kialakuló új életkörülményekhez való alkalmazkodást tükrözi. (Wang, 1989:423) Ez a mozgalom ugyanis „orvosolja” az urbanizáció összes negatív következményét: véget vet az alkoholizmusnak, a kábítószerelésnek, az erőszaknak, szorosabbra fűzi a családi köteleket, helyreállítja a kölcsönös erkölcsi értékeket, és tiszteletreméltó közösségi tekintélyt hoz létre. (Williams, 1991b:91)

A mozgalom kialakulása valóban egybeesik az urbanizációs folyamattal, mivel „főleg” az erősen iparosodott nyugat-európai államokban fejlődött ki. Innen pedig rövid a lépés, hogy a két jelenség között ok-okozati összefüggést lássunk”, mondja Williams. (1994e:134) A francia antropológus (1994e:135) szerint azonban a két jelenség közötti kapcsolat nem automatikus, csupán egy lehetséges válasz a többi között.

Ezt bizonyítja például az, hogy vannak olyan cigányok is, akiket szintén megérintett az urbanizációs folyamat, mégsem váltak pünkösdistává. Továbbá,

hogyan vannak olyanok is, akik anélkül lettek pünkösdistává, hogy megérintette volna őket a városiasodás. (Williams, 1991b:93)

[A.e] Williams (1981:41) szerint a pünkösdzizmus nem egyetlen elemként kerül bele a cigányok kultúrájába, hanem „teljes kultúraként” jelentkezik. „Új világlátást” adva azt kínálja fel, hogy követői számára az élet minden vonatkozását átalakítja. És valóban lehet is találkozni olyan cigányokkal, akik, mivel pünkösdistává lettek, felhagynak bizonyos korábbi, „hagyományosnak számító” gesztusokkal. Ebből a szempontból a pünkösdzizmus úgy is tekinthető, mint ami a cigány identitás radikális átalakításának az egyik tényezője. Ugyanakkor olyan eszköz is, amelyet a cigányok arra használnak, hogy megerősítsék korábbi önazonosságukat. Mivel ez a megerősítés (önigazolás) egy egyetemességre törekvő vallási doktrinára támaszkodik, a cigány egység és a kiválasztottság érzetei „összekeveredni látszanak”.

Williams (1994e:137) álláspontja az, hogy a pünkösdzizmus nem egy olyan folyamat elindítója, amely átvezeti a cigányokat a nem cigány kultúrába, hanem éppen ellenkezőleg: abban működik közre, hogy „megerősítse azt, ami már azelőtt is megvolt”.

A francia kutató (1991b:93) szerint például az, hogy a megtértek megtagadják a vérbosszút, egyáltalán nem „szakadásra” utal, hiszen a rom cigányoknál létezik a „krisz” intézménye (mint arról korábban már volt szó). Vagy például igaz, hogy a lelkipásztori minőség növeli a személyiség tekintélyét, de nem elég ahhoz, hogy hatalmi pozíciót vagy presztízst nyújtson. A közösség bármely tagja – és ez alól a lelkipásztor sem kivétel – továbbra is csak mindennapi viselkedésével nyerheti el és őrizheti meg a többiek nagyrabecsülését. (1994e:137) Vagy például a pünkösdisták érvek Isten és a cigányok törvényeinek együttéléséről korántsem szokatlanok (lásd 1994e:137), hiszen az oláh cigányoknál tradíciónak számít, hogy a családfői tekintély mindig „szent kezességet vállal”, a horahánók „békéltető emberei” pedig véleményük kinyilvánításakor a Koránra hivatkoznak (lásd Piasere, 1997a:95). A pünkösdzizmus tehát „nem kavarja fel a cigány életmódokat”, mondja Williams (1994e:137), „az új életről kinyilvánított érzés a hagyományos élet megtartásának igenlésével egyesül”.

[A.f] A pünkösdzizmushoz való csatlakozás olyan politikai doktrína átvételét jelenti, amelyet a gádzsók alkottak. Ugyanakkor családok és egyének számára – nem elhanyagolható számban – mindez egész sor kulturális megnyilvánulás (pl. nyelv, zene, szokás, ételkészítés, kézművesség stb.) „újracigányosodását”, illetve „cigányosodását” hozta magával. (Williams, 1994e:135)

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

Igaz, hogy a pünkösdzizmus egyfajta párbeszédet eredményez a cigányok és aközött a népesség között, akikkel érintkeznek (Williams, 1994e:137), hogy „a szembenállás helyett egy összekapcsolódás figyelhető meg” (1994e:136). Ám mindezek ellenére – még ha afelé viszi is híveit, hogy hagyjanak fel a szokásaikkal és a korábbi hitükkel – Williams (1981:41) úgy látja, hogy ez az életmódra nincs hatással, akárcsak a gádzsókkal való kapcsolatra sem. A pünkösdista cigányoknak kevés kapcsolatuk van a nem cigány pünkösdistákkal. Az előbbieket kiképezték saját lelkészeiket, összejöveteleiket saját maguk szervezik, és saját „kultusz”-helyeik vannak.

[A.g] Az 1950-es és 1960-as években Franciaországban – a humanitárius szervezetek virágkorának köszönhetően is – a cigányok „felbátorítva érzik magukat” arra, hogy „megszólaljanak”. De vajon ez valóban a korábbi „láthatatlanság”⁴⁹ és ismeretlenség végét jelenti-e, teszi fel a kérdést Williams. (1994e:133)

A francia kutató (1994e:136) kételkedésének ad hangot azzal az elemzéssel szemben, amely „a pünkösdista mozgalom nyújtotta önállóság sikerében egy politikai és világi követelés előjelét akarja látni”. Szerinte (1994e:134) az nem az a válasz, amelyre a nem cigány fórumok vártak. Miközben ugyanis egyfelől valóban egyfajta „konformizmus felé irányuló mozgalom”, másfelől továbbra is „a különbözőség védelmezése”. Ebben az olvasatban a pünkösdzizmus a cigányok számára „védőpajzsként” szolgál a gádzsók érdekeivel szemben, vagyis az „egy újabb módja a láthatatlanságnak”.

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

A pünkösdzizmus jelenségének összefoglalásaképpen – és az előző mondat gondolatmenetét szorosan követve – most visszakanyarodok a „megalakulás” és a „szétválás” ambivalenciájáról korábban írottakhoz. Williams (1994e:135) egyfelől úgy látja, hogy még ha az egyik cigány közösség netán egy másik vallást részesít is előnyben a pünkösdista vallással szemben, az is általában annak köszönhető, hogy különbözni akar „attól a megtért csoporttól, amellyel közös területen élnek”. Másfelől (1981:41) azt írja, hogy még ha a pünkösdzizmus felvállalása el is választja egymástól a rokonokat, egyazon csoport tagjait, egyesíti a különböző csoportok egyedeit, megerősíti köztük a szolidaritást és a testvériséget, amely azelőtt csak homályosan volt jelen, és a gádzsók hozzáállásától függött.

Ami a „cigány identitás” kérdését általánosságban véve illeti, Williams (1991b:88) azt mondja, hogy soha nem a „cigány nép” az, amely a pünkösdista hitre áttér, mert az áttéréskor ilyen entitás még nem is létezik. Akik megtérnek, azok mánusok, rom cigányok, zsitánok stb. Amikor azonban átveszik a pün-

kösdizmust, egyúttal beszélni kezdenek a „cigány népről”, elgondolkoznak azon, és végül talán kezdenek is „népként” viselkedni. Ez azt jelenti, hogy ez az entitás, vagyis a homogenitás fontosabbá kezd válni a különbségeknél, hasonló felfogásban kezd jelentkezni és hatni egy azonos ügy érdekében.

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

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

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

A francia kutató 1988-as *Langue tsigane* című tanulmányában hosszabban is kitér erre a kérdésre. Ebben (1988a:404–405) rámutat arra, hogy az, hogy a cigányok attitűdjeik és értékeik átörökítésének folyamatában nem az írást, hanem a szóbeliséget preferálják,⁵⁰ „egy igen intenzív közösségi életet igényel.”⁵¹ A rom cigányok, a mánusok, a zsitánok és a voájázsőrök folyamatosan és szünet nélkül mesélnek egymásnak, együtt vannak, vitatkoznak. Minden fontosabb esemény (ünnepek, rítus, vita) jó alkalmat teremt az együttlétre és a beszélgetésekre”, amelyek során minden új eseményről rögtön mindenki kifejti a saját véleményét, és ahol a közösség az egyes konkrét viselkedéseket és tetteket is folyamatosan megítéli.⁵² Ez a szüntelen értékelés és újra-értékelés biztosítja azt a rendkívüli adaptációs készséget, amely a cigány kultúráknak olyannyira a sajátja.

Nem arról van szó, hogy a cigányok a priori elutasítanák az írás használatát. Még akkor sem, ha az a gádzsók világához tartozik. Sőt, talán éppen azért küldik iskolába – a „gádzsók iskolájába”! – a gyermekeiket, hogy megtanulják ennek a „gádzsók eszköznek” a használatát, hiszen ezáltal is „jobb (sikeresebb) cigányokká” válhatnak.

(1988a:406) A „túlélésért folytatott küzdelem” megköveteli, hogy mindig meg tudjanak felelni annak, amit a többségi (domináns) társadalom elvár tőlük. (1988a:405)

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

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

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

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

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

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

Amíg az „identitást” a „közösség” jelenti, addig az „identitásvesztés” párja Williams gondolatrendszerében az „elzártság” fogalma lesz.

Bizonyos körülmények (pl. gádzsókkal kötött házasság, baleset, betegség, veszekedés stb.), illetve a nem cigányok magatartása (pl. törvénykezés, szabályozás, ellenőrzés, adminisztratív zaklatás stb.) következtében megtörténhet, hogy a „hagyományosnak számító” tevékenységek gyakorlására nincs többé mód, hogy egyének és családok elszeparálódnak a többi cigánytól. És egyedül a nem cigányok világában „lehetetlen megtestesíteni a folyamatosságot, megteremteni a koherenciát, fellelni az önazonosság hitelességét”. (Williams, 1981:43)

Ilyen helyzetben azok a vonások, amelyek korábban ambivalensnek számítottak, csak negatív aspektusukban érvényesülnek és leküzdhetetlen hátrányokat jelentenek. Ilyenkor jelentkeznek a marginalitás olyan kísérőjelenségei, mint „a nyomor, a kegyetlenség és a bűnözés, az elbátortalanodás és a lemondás”. (Williams, 1981:43)

A cigányság, amióta csak létezik, a nem cigányok történelmének „kiszolgáltatott játékszere”. (Williams 1993d:8) A nem cigány társadalmaknak megvan a hatalmuk arra, hogy beavatkozzanak a cigányok életébe, az utóbbiaknak azonban nincs ilyen hatalmuk a gádzsók felett. Ebből adódóan a cigány identitás „bizonygatása” mindig válaszként, „szinte kihívásként” is értelmezhető. Ez a „kihívás”, mondja Williams (1981:43), kevésbé agresszív formában jelentkezik, ha a cigányok „a különbözőség meghatározásához a sajátos gesztusok jelentős együttesével rendelkeznek”.⁵³ Abban az esetben azonban, amikor már ezen gesztusok „elvesztéséről”, vagy az azokról való „lemondásról” van szó, a kihívás agresszívebb formát ölt, hiszen ilyenkor a különbözőség érzékeltetése már csak a bizonygatás erőteljességével lehetséges.

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

Végezetül Patrick Williams „ars poeticá”-ját mutatom be.

Az elemzés kettősségének – a „belső elrendeződés” és a „külvilággal fenntartott kapcsolatok” felé egyformán irányuló elemzés – követelményét (lásd Williams, 1985:121) már ennek az írásnak a legelején említettem.

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

- a közvetlen tapasztalat elsődlegességét [a];
- a nyelvtudás fontosságát [b] és
- a kölcsönös rokonszenv nélkülözhetlenségét [c].

[a] Már doktori értékezésében (Williams, 1984:185) azt hangsúlyozza, hogy a párizsi kelderásokat csak egy meghatározott nézőpontból, személyes megfigye-

lései alapján írja le, mert szerinte a cigány társadalom csak helyi szinten ragadható meg.

Williams egy középiskolában tanított (lásd Williams, 1996a:70), amikor 1969-ben megismerkedett egy családdal, és jární kezdett hozzájuk. Mint (1996a:68) írja, először egy személlyel, majd rajta keresztül egy családdal került kapcsolatba. Még ha vendéglátói „szavai mögött érezni lehetett” is az egész közösséget, benne is felmerült akkor a kérdés, vajon nem kevés-e mindez. Egy nap azonban, amikor rokonaik meglátogatására indultak, az antropológust is elvitték magukkal. „Aztán az ott megismert unokatestvérek is meghívták magukhoz.”

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

„Részt kell vennünk minden összejövetelükön, ha tetten akarjuk érní azt a képességüket, amellyel mindannyian egy emberként, mélyen átélük a közösség bármely tagjának az élményeit, ha látni akarjuk, amint együtt örülnek az esküvőkön, együtt gyászolnak a haláleseteknél, és együtt gerjednek haragra, amikor valami konfliktus adódik”, írja. (1996a:71)

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

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

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

[c] Az, hogy valamely népcsoport megismerésében milyen messzire juthatunk, annak függvénye, hogy milyen emberi kapcsolatot sikerül kialakítani. Végeredményben minden a kutató személyiségétől, empátiájától függ.

Túl azon, hogy a negatív alapállás egy antropológus számára etikailag is elfogadhatatlan, a közölt adatok hitelüket is veszítik. Ennek egyik legszemléletesebb példáját nyújtja Williams (1988b) Nicole Martinez 1986-os *Les Tsiganes* című könyvéről szóló bírálatában.

Az említett kötetben⁵⁴ szereplő valamennyi jellemzőhöz értékítélet társul. (Williams, 1988b:74) Martinez (1986:81) olyan kifejezéseket vonatkoztat emberekre, mint pl. „selejtes”, „roncs” és „söpredék”. Nem elgondolkozik a viselkedéseken és a szokásokon, mondja Williams (1988b:74), hanem ítéletet mond fe-

lettük (lásd pl. Martinez, 1986:46). És mindezek eredményeképpen a szövegből nem a cigány kultúra magyarázatát, hanem a szerző „mély undorát” olvashatjuk ki, amelyet azok iránt érez, akiket be akar mutatni. (Williams, 1988b:75)

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

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

Williams (1989a:24) álláspontja szerint „a tudományos indíttatás megköveteli, hogy az etikai és politikai alapokon nyugodjon”. Egész egyszerűen azért, mert mind ez ideig a legtöbb energiát a cigányok kutatására éppen azok (a nácik)⁵⁵ fordították, akiknek e népcsoport teljes megsemmisítése volt a célja.

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

[A] Az első szerint „a tudományos kutatás célja mindig a valóság birtokba vétele, így a cigányok tanulmányozása eleve magában foglalja az ellenőrzésükre irányuló vágyat. Mindenki szabadon belekezdhet ebbe a fajta kutatásba”, mondja Williams (1989a:25), „de legyen tudatában az indítéknak, és ne csodálkozzon, hogyha ez vagy az a hatóság felhasználja az eredményeit”.

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

[A.a] Az egyik az, amikor a tudományos vizsgálatot már a hatóságok felkérése előtt elvégezték. Ilyenkor az utóbbiak csak „szemezgetnek” annak eredményeiből, mégpedig aszerint, hogy azok saját tevékenységeiket igazolják.

[A.b] A másik esetben a hatóságok – szerződések vagy programok ürügye alatt – tanulmányt rendelnek, és arra „utasítják” a kutatót, hogy egy bizonyos aspektust (pl. az egészségügyi kérdést, a táborozási szokásokat stb.) vizsgálja.

Antropológiai szempontból mindkettővel szemben az a kritika hozható fel, hogy a hatóságokat egyik esetben sem érdekli az a fajta megközelítési mód, amely ezt a tudományt egyedivé teszi. Ezen Williams (1988c:175) azon kapcsos-

latok hangsúlyozását érti, amelyek összekötik egymással a gazdasági stratégiákat, a nevelési módokat, a táborozási szokásokat, az egészségügyi problémákat, és ezekből adódóan a térbeli szerveződést, az élők és holtak közötti kapcsolatot, a higiénias felfogásokat, a beszéd jelentőségét stb.

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

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

E két érv [A és B] számbavétele akár a kutatás befejezéséhez is vezethet. És bizonyos vonatkozásban Williams is megteszi ezt, amikor (1988c:176) azt mondja, hogy az antropológus „sohasem vállalhatja el a szakértő szerepét”. Ám ez számára semmiképpen nem a kutatás végét jelenti, hiszen annak, aki mégis folytatni akarja, el is árulja „a szabadság kis köreinek” titkait. Úgy véli (1989a:25), hogy magában a tudományos munkában találhatjuk meg a feltételeket ahhoz, hogy minden ellenőrzésre irányuló kísérlettől függetlenedni tudjunk.

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

1. Sohasem mondjunk le „a megismert jelenségek sokféleségének és összetettségének megvilágításáról. Semmi sem igazolhatja az egyszerűsítést, a sematizálást, főképp nem az az óhaj, hogy egy politikai ügy hatékonyságát szolgáljuk. Épp ellenkezőleg, ha a komplexitást, és ennek kimeríthetetlenét helyezük előtérbe – mivel a cigány identitás különböző vonásai nincsenek egyszer és mindenkorra megszabva –, a kutató a tanulmányát bármely hatalommal szemben a célnak megfelelővé teheti: ha nem is megfoghatatlanná, de legalábbis kevésbé kezelhetővé és felhasználhatóvá. (Williams, 1989a:26)

2. El kell kerülni, hogy egyedi sajátosságokként adjunk meg olyan jelenségeket, amelyek valójában az egész társadalomra kiterjednek, még ha „nagyobb mértékben vagy jobban láthatóan érintik” is a cigányokat. Így kerülhetjük el azt, hogy vállalkozásunk pusztán „különbséggyártó-gép” legyen.

Williams (1989a:26) azt mondja, hogy a kutatónak „a helyszínen és korban” kell képet festenie a cigányokról, de vajon mit is ért ezen?

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

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

A francia kutató (1989a:28) azt mondja, hogy erre a beszédmódra nem könnyű rátalálni. Ha ugyanis túlságosan a cigányok oldalára billen a mérleg, viselkedésük „mássága” könnyen „egzotikumnak vagy anarchizmusnak” tűnik, és szem elől veszik az a tény, hogy az az anyagi világ, „amellyel ők szembenéznek, egyben a mi világunk is”. Ha viszont túlságosan a velünk való azonosságra kerül a hangsúly, könnyen megtörténik, hogy a cigányok „deviánsnak” látszanak.

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

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

Prónai Csaba

Jegyzetek

- 1 A tanulmányhoz szükséges kutatásokat az OTKA F-034860-as számú programja tette lehetővé.
- 2 Ha így gondolnánk, akkor tévednénk (mint mindazok, akik azt képzelték, hogy a vándorok letelepítésével a cigányokat asszimilálhatják). A cigány azonosságtudat ugyanis nem szorítható egyetlen és változtathatatlan referenciára.
- 3 A jövőmondás, amely máig egy jellegzetes női tevékenység a párizsi kelderásoknál, „egyre kevésbé jellemző. Csak néhány család űzi ezt, mint kiegészítő tevékenységet. Csak azokban a háztartásokban játszik elsőrendű gazdasági szerepet, amelyben a családfő egy özvegy asszony”. Az ezt végző asszonyok majdnem mind ötven év fölöttiek. (Williams, 1982:320)
Ezzel szemben a New York-i kelderásoknál a női munka a domináló. Az eltérő fejlődés okait keresve Williams (1985:135–136) három tényezőt említ a párizsi csoportra vonatkozóan.
Egyrészt „a közösség növekvő gazdasági virágzását”. Az ügyfelekkel kialakított kapcsolatok, amelyek stabil megtelepedést tesznek lehetővé, rendszeres kereseti forrást jelentenek a férfiak számára. Párizs és a párizsi régió szinte kimeríthetetlen tartalékát jelentik az éttermeknek és étkezdéknek, a gyáraknak és a műhelyeknek. A második világháború óta az oláh cigány családok lakásra és különböző szociális juttatásokra tettek szert, és bizonyos, hogy gyakran ezek a juttatások váltották fel a jövőmondást mint kereset-kiegészítést.
Másképp a párizsi orosz kelderások előnyben részesítik azokat a tevékenységeket, ahol az etnikai identitás elsikkad azokkal szemben – mint például a jövőmondás, tehát a leggyakoribb női munka –, ahol az etnikai hovatartozás kihangsúlyozódik; „az olyanokat, amelyeket a befogadó társadalom tiszteletre méltónak tart, szemben az olyanokkal, amelyeket inkább törvénytelennek tart. A tisztelhetőség vágya vezette például a közösség tagjait, hogy élesen elhatárolják magukat az 1960 után Jugoszláviából érkezett rom cigányoktól, akik közül többen a keleti külvárosban telepedtek le. A „jugoszláv” romnyik Párizs utcáin kéregetnek gyermekeikkel együtt, és a kelderásokat talán az bírta rá a jövőmondásról való lemondásra, hogy nem szerették volna, ha bármiképpen összetévesztenék őket azzal a csoporttal. A férfitévékenységek dominanciájának növekedésével a kelderás rom cigányok a francia társadalom szokásos modelljéhez igyekeznek alkalmazkodni. Ez a tevékenység gazdasági jólétet, a közigazgatással való békés együttélést és a szomszédok tiszteletét eredményezi; és minél tartósabbnak tűnik a megtelepedés, annál inkább törekszenek a rom cigányok erre a jólétre, nyugalomra és tiszteletre.”
Harmadrészt pedig a jövőmondás szerepének csökkenéséhez vezethetett a keleti külváros városiasodása is, amely a hatvanas évek nagy városszéli modernizációs hullámának részeként érte el a kelderások közösségét is. „A rom cigányok által lakott negyedeket felújították, és a rom cigányoknak gyakran

el kellett hagyniuk addigi lakásaikat. Ez a jelenség, valamint a másoktól független lakásra való törekvésük (pl. a kiköltöztetettek mindig visszautasították a részükre fölajánlott kollektív lakásokat) a közösség tagjainak szétszóródásához vezetett.”

A társadalmi szerveződés két, párizsi és New York-i mintája közti eltérésekről lásd a „Szervezet” című részben [V].

- 4 A „szerencsén” – valószínűleg – a hatékonyságot kell érteni, mint ahogyan azt Michael Stewart résztvevő megfigyeléses kutatásai eredményeképpen magyarországi oláh cigányokkal kapcsolatosan is leírta (1989). Az angol antropológus (1989:36) szerint a cigányok esetében „arról a hatékonyságról van szó, amelyik a kereskedelemben, pontosabban a gádzsókkal való kereskedelem során érvényesül. A vásárban a cigány a gádzsóval áll szemben, ráveszi, hogy váljon meg a vagyonától vagy értékén alul adja el a lovát. A cigány minden pillantása párbajra hívja ki a gádzsót, és minden konfrontáció kockázatvállalás. Ha sikere van, akkor szerencsés. A cigány gazdagsága, amit itálra és a »testvérekkel« való nótázásra költ – a szerencséből származik.”
- 5 Ezzel szemben New Yorkban a személyes hatalom megjelenésével a közösségi tekintély „egyre kevésbé képes önmagában érvényesülni”. Éppen ezért „legfőbb letéteményese és kifejeződése, a »krisz« is, úgy tűnik, válságba került”. (Williams, 1985:132) Lásd még erről az „Intézmények és rítusok” című részben [IV].
- 6 A párizsi kelderások valóban Oroszországból származnak. Annak a népességmozgásnak a részeként érkeztek Franciaországba, amelyet a cigányok „második hullámának” nevezhetünk Közép- és Nyugat-Európában. Az első hullám csoportjai a XV. századadtól érkeznek: lassan letelepednek, vagy legalábbis redukálják vándorlási területeiket (pl. a zsitánok, a szintók, a rumungrók). (Hajdu, 1964:141) A második hullám cigányai hosszabb ideig a balkáni országokban (és különösen Romániában) időznek, és csak a XVIII. századtól kezdve érik el Európa többi részét. A kelderások vándorlásainak központja „a XIX. század második felében valószínűleg az orosz síkság volt; innen sugároztak szét Közép-Ázsiába és az európai országokba. [...] Közvetlenül az első világháború előtt jelentős vándorlás indult meg Nyugat-Európa és Amerika felé.” (Hajdu, 1964:142) A Párizs környékén élő, Oroszországból származó csoport (Lemaire de Marne, 1967:13) 1941–1944 táján telepedett meg Montreuil-sous-Bois-ban (Maximoff, 1961:109), ami mára a világban élő kelderások „fővárosa” lett. És noha – mint Lemaire de Marne (1966:325) írja – „a távozók száma csökken, a látogatók egyre többen és egyre több helyről érkeznek. Csupán 1966 első nyolc hónapjában Németországból, Észak-Amerikából, Dél-Amerikából, Angliából, Spanyolországból, Olaszországból, Portugáliából és Svédországból érkeztek ide kelderás rom cigányok. Minden egyes család saját házában fogadta leszármazás szerinti, illetve házasságon alapuló rokonságát.” Egy-

- mást követték a vendégek tiszteletére rendezett ünnepek más-más családonál, „így erősítve a már letelepedett csoport társadalmi összetartozását”.
- 7 Ugyanakkor – Williams szerint (lásd Pasqualino, 1997:5) – mégis a nők azok, akik gyorsabban tudnak elsajátítani egy másik nyelvet, és talán ez a magyarázata annak, hogy a cigányok és a nem cigányok közötti konfliktusokban is gyakran ők közvetítenek.
- 8 Az írást „csak a befogadó területek nyelveinek alkalmazásakor használják”. (Williams, 1988a:383) Továbbá vö. a VI. részben, az „írástalanság” kapcsán kifejtettekkel.
- 9 Williams itt külön nem beszél a román nyelvű beásokról, de a tanulmány korábbi részében (lásd 1988a:388) megemlíti őket. Valószínűleg ennek az az oka, hogy a Franciaországban élő csoportról szinte alig vannak ismereteink. Egyedül William Kornblum az, aki 1968-ban két hónapot élt párizsi beások között (Kornblum-Lichter, 1972:253). Az amerikai szociológusnak ebből a kutatásából mindössze két tanulmány készült (lásd Kornblum-Lichter, 1972; Kornblum, 1975).
- 10 A jénisek egy nem cigány eredetű, európai vándor nép, amelynek csoportjai megtalálhatóak Franciaországon kívül Németországban, Svájcban, Spanyolországban éppúgy, mint Skandináviában. (Kenrick, 1994:21-22, 34)
- 11 Vö. az előző, „Gazdasági rendszer” című részben bemutatott gazdasági tevékenységekkel.
- 12 Williams először a svájci *Jazz 360°* című folyóiratban közölte folytatásokban Djangóról írt tanulmányát 1983 és 1985 között (lásd Piasere, 1986). Majd 1989-ben egy rövidebb változatot is publikált róla az „Études Tsiganes”-ban (lásd 1989c). A Djangóról készült monográfia először 1991-ben jelent meg (lásd 1991e). Én a második, 1998-as kiadásból idéztem.
- 13 Ezen Williams (1981:34) „a nyelv esztétikai alkalmazását” érti.
- 14 A „vicáról” bővebben lásd majd a „Szervezet: szerkezetek és mozgások” című részben [V].
- 15 De megeshet az is, hogy egy egyedülálló személy tanácsát kéri ki. (Williams, 1984:233)
- 16 A három krisz-ülésből, amelyen a francia antropológus részt vett, kettőn volt így. (Williams, 1984:235)
- 17 A nevezett időszak kijelölésének alapjául azt vettem, hogy Williams 1984-ben azt mondja, hogy „7-8 éve” (lásd 1984:236), 1985-ben pedig azt, hogy „tíz éve” (1985:129).
- 18 A New York-i kelderásokkal történő összehasonlításról lásd még a következő, „Szervezet: szerkezetek és mozgások” című fejezetben [V] írtakat.
- 19 Érdemes ezt összevetni a nők vásárlásáról szóló résszel (1984:207). Amennyire „éreződik”, hogy a férfiak vásárlásában Williams résztvesz, éppen úgy „szemet szúr”, hogy a kelderás nők világában mennyire nincs jelen. Utóbbiakról valószínűleg azért ír kevesebbet, mert kevesebbet is tud: nem belülről szemléli őket.

- 20 „Egy oláh cigány esküvőre csak azokat hívják meg, akik nem tartoznak a rom cigányok világához: a gádzsókat (lelkészeket, olyan szervezetek tagjait, akik a cigányság problémáival foglalkoznak, ciganológiát tanuló diákokat, rendőröket, a család orvosát, egy kávézó ismerős tulajdonosát, a szomszédokat), a szintókat (ha rokoni kapcsolatban állnak az oláh cigány családokkal vagy szomszédok), a jugoszlávokat (azokat, akiket a rom cigányok alkalmaznak).” (Williams, 1984:209)
- 21 Ennek egyrészt praktikus oka van: olyan sokan vannak jelen és olyan nagy a zaj, hogy – ellentétben a többi ünneppel – ilyenkor lehetetlen „órákon át tartó beszélgetéseket folytatni az asztalnál”. Másrészt szeretne mindenki mindenkivel szót váltani. Harmadrészt pedig „szól a zene és táncolni kell”. (Williams, 1984:210)
- 22 A pünkösdistá hitre áttért rom cigányok nem keresztelik meg a gyermeküket, hanem egy rítus során „bemutatják” (franciául ezt a szót használják rá). „Ezt, ritka kivétellel, nem követi ünnepség.” (Williams, 1984:215)
- 23 Amennyiben gyermekről van szó, néha megesik, hogy az illető, ahogyan idősebb lesz, elhagyja ezt a szokást (már ti. azt, hogy évente ünnepséget rendezzen). Nem felejt el, hogy ez az ő napja, de megelégszik esetleg már csak azzal, hogy az adott napon kinyisson egy üveg konyakot és megkínálja a családját, vagy esetleg azzal, hogy meghívjon a kávézóban mindenkit, akivel találkozik. (Williams, 1984:220)
- 24 Igaz, hogy az újév nem keresztény ünnep, de Williams (1984:203) azt mondja, hogy azért sorolja azt is ide, mert a párizsi rom cigányoknál ennek a napnak is vallásos jellege van: „ugyanazok az események és gesztusok játszódnak le ekkor, mint a keresztény kalendárium által jelzett ünnepeken”.
- 25 Szűz Mária mennybevitel: augusztus 15.
- 26 Annak a napnak az ünnepe, amikor Szűz Máriát 3 éves korában bemutatták a templomban.
- 27 Azzal, hogy a párizsi rom cigányok a mindenszentek napját és nem a rákövetkező napot – amelyet egyébként nálunk a halottak napjának neveznek – tartják meg a halottaik tiszteletére, „csak a franciaországi hagyományokat követik”. (Williams, 1984:224)
- 28 „Ezt nem mindig tartják be.” (Williams, 1984:225)
- 29 Pontosabban: kilenc nap, három nap híján hat hét, egy hét híján hat hónap és tizenöt nap híján egy év. (Williams, 1984:225–226)
- 30 „Pomeniv” = „én szólítom, említem, visszahívom”. (Williams, 1984:229)
- 31 Williams itt Mary Douglas és Baron Isherwood nyomdokain halad, akik ugyanezt fejtik ki egy általánosabb szinten. 1978-as könyvükben mindenfajta fogyasztást rituális cselekvésnek fognak fel. Úgy fogalmazzák (magyarul lásd Douglas–Isherwood, 1998:157), hogy „a fogyasztás tevékenysége [...] az értékek valamely univerzumát hozza létre”, ugyanis annak során a javak rögzítik és megjelenítik „az ítéletek egy bizonyos

- készletét”. Szerintük (1998:151) a kultúra a fogyasztást érintő döntésekből „táplálkozik”.
- 32 Már ti. annak a – „minden területen megnyilvánuló” – jellegzetes cigány törekvésnek az értelmében, amelyet az a „jelszó vezérel”, hogy „nem belépni a már létrehozott keretekbe!”. (Williams, 1994a:5)
- 33 Az eredeti szövegben: *systeme rom*. Ugyanezt – valamint az éppen itt tárgyalt osztályozási kategóriákat – mutatja be sokkal részletesebben és aprólékosabban Williams a *Mariage tsigane* II. fejezetében (1984:79–183). Ez utóbbi címe: *Le système tsigane*.
- 34 „kelderári” = „üstfoltozó” (Choli-Feyér, 1984:29). Vö. továbbá Erdős, 1989:42.
- 35 Ennek az intézménynek a működését mutatja be – közel száz oldalon! – a párizsi oláh cigányokra vonatkozóan Williams doktori értekezésének IV. fejezete (lásd Williams, 1984:263–361).
- 36 Szélsőséges esetben ez az összeg akár nulla is lehet, ha pl. a házasodó férfi „árva, családjá elszegényedett, vagy ha szülei ellenére házasodik”. (Williams, 1985:123) Az ilyen házasságot nevezik „zsámutro”-nak, szemben a „sztreino” házassággal, amikor a kifizetett összeg „messze meghaladja az átlagos árat”. (Williams, 1984:295)
- Mind a „zsámutro”, mind a „sztreino” házasság eltérése a „normálistól”, az ideálistól – csak látszólagos. Végső soron ugyanúgy megfelelnek a rom cigányok ideológiájának, mint maga a norma. Azokat is előre bejelentik, ami azt jelenti, hogy a tárgyalások során mindenkivel tudatják, hogy a házasulandó két fél közötti megállapodás értelmében „zsámutro” vagy „sztreino” házasság fog köttetni, vagyis hogy a két apa, illetve a két család között a továbbiakban majd milyen kapcsolat lesz. És mivel a közösség a házasságoknak e két fajtája közül egyiket sem tartja veszélyesnek, „szinte hivatalosnak” számítanak. A veszélyes eltérések inkább azok, amelyeket [...] „nem hoznak nyilvánosságra”, amelyekről „nem vallják be, hogy nem felelnek meg a normáknak”, amelyeket „félmegoldások mögé bújtatnak”, vagy például azok, amelyekben „a normáktól csak kicsit eltérve az egyik fél a másik nagylelkűségére bízta magát”. (Williams, 1984:301) A családfők egyenlősége ezek miatt a „nem hivatalos eltérések” miatt bomlik meg, ha megbomlik, és nem a két szélsőséges eltérés, a „zsámutro”, illetve a „sztreino” miatt. (Williams, 1984:302)
- 37 Williams (1984:284) azt írja, hogy „ezt a fajta házasságot az antropológusok ‘nő/test/vér-cserének’ nevezik” („échange de soeurs”). A „sister-exchange” valóban használatos kifejezés (lásd pl. Barnard-Good, 1984:96; vagy pl. Strathern, 1984:42), itt azonban nem erről van szó. „Nővér-cseréről” ugyanis akkor beszélünk, amikor „két férfi úgy házasodik, hogy mindegyik a másik nővérét veszi feleségül”. (Bodrogi, 1962:148) Szerencsésebb itt az átfogóbb jellelssel bíró „csereházasság” kifejezést használni, úgy, ahogyan azt a Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland is teszi (lásd Committee of the Royal Anthropological Institute... 1967:117) a „marriage

- of exchange” kifejezéssel. Ennek az egyik alelete valóban a „nővér-csere”, „páruimosz” során azonban nem erről, hanem „lány-cseréről” („daughter-exchange”) – tehát egy másik alestről – van szó.
- 38 Williamset (lásd 1984:287) erre a felismerésre – többek között – az vezeti, hogy párhuzamot vesz észre a párizsi oláh cigányok körében élő menyaszszonyváltás és a kelet-afrikai „lobola” fizetésének kötelezettsége között (lásd ez utóbbiról magyarul pl. Bodrogi, 1962:146). A francia szerző itt ismét explicite Lévi-Strauss (lásd 1969:470) gondolatmenetét követi.
- 39 Idézi Williams (1985a:129).
- 40 A „fontos rom cigányok”-ról lásd a krisztről szóló részt, az „Intézmények és rítusok” című fejezetben [IV].
- 41 A házasságot követő letelepülésnek az a válfaja, amikor az ifjú házasok a férj családjához költöznek: a „férj helyén” alapuló szállásrend. Helyettesíthető a sokkal általánosabb „patrilokális” kategóriával is. (Rhum, 1997:484)
- 42 Akkor ezt a határok nyitottabbá válása okozta. Az oláh cigány – és azzal együtt a kelderás – beáramlás azonban később is folytatódott Közép- és Kelet-Európa országaiból olyan történelmi események következtében, mint például a romániai diktatúra vége, vagy a berlini fal „leomlása”. (Williams, 1994b:180)
- 43 Bár tudnak szerbül is, és azt használják is, mégpedig éppen akkor, amikor azt akarják, hogy az „orosz” kelderások ne értsék meg, amit az egyik „szerb” kelderás a másikkal beszél. Az előbbieket „azt mondják róluk, hogy »máj szpesziál le von ámendár, duj siba romájá szi le: jek le gádzsenge, á jek ámenge« (»Ők még nálunk is különlegesebbek, mivel két cigány nyelvük van: egy a gádzsók, egy pedig a mi számunkra!«)”. (Williams, 1988a:389–390)
- 44 Williams először 1980-as doktori értekezésében foglalkozott ezzel a jelenséggel, de az először csak 1983-ban, majd a tézis teljes szövegének kiadásakor (1984) jelent meg. A pünkösdzimusról Williamstól tehát nyomtatásban először a „La société”-tanulmányban lehet olvasni. Ezenkívül az alábbi írásai foglalkoznak ezzel a témával: 1987b, 1991b, 1993b (olasz változat: 1995a), 1993c (olasz változat: 1994e) és 1993f. Összefoglalásomhoz itt én ezek közül – az 1981-es tanulmány mellett – a következőket használtam fel: 1991b, 1993f, 1994e, 1995a.
- 45 Ez az ún. „glosszolália”. Williams 1993-ban külön tanulmányt szentelt ennek a jelenségnek (lásd 1993c; olasz változat: 1994e). A glosszolália az a jelenség, amikor a pünkösdisták gyűlésen egy hívő öntudatlan állapotban „jelentés nélküli” („értelmetlennek tűnő”) szöveget kezd el mondani (pl. olyat, hogy „kueyokotkologuirakadoririkereguiguivé”). Ezt a pünkösdisták a Szentlélek jelenlétének tartják, hiszen mindig az imádság tetőpontján „történik meg”. Előfordul, hogy a gyűlések alkalmával, amikor százával jönnek össze, maga a szertartást tartó szónok jelenti be a nyelveken szólást az alábbi formulával: „És most imádkozzunk, testvéreim, és talán, ha imánk meghallgatásra talál, ha imánk az Úrig száll, a Szentlélektől megkereszteltet-

nek”. Ilyenkor mindenki csukott szemmel imádkozni kezd, majd egyszer csak bekövetkezik a „nyelveken szólás”. (Williams, 1994e:24)

Williams (1994e:25) így mutatja be a glosszológia „eseményét”: „azok a hívők, akiket az isteni szellem megérint, jajgatni, reszketni, hadonászni kezdenek, és durván odavetnek néhány szóból (szóból?) álló szóáradatot, mintha kiáltványt intéznének a gyülekezethez, de valójában az eksztatikus tekintet elárulja, hogy nem látnak semmit abból, ami körülöttük történik. Van, aki erősen verni kezdi a mellét, mások az arcukat karmolják, hajukat tépik, térdre rognak, kezüket az ég felé emelik, vagy arccal a földre roskadnak, és egész testükben remegnek.”

46 Acton (1997:40) szerint Nagy-Britanniában is ugyanekkor.

47 Magyar nyelvű ismertetését lásd Piasere, 1997c.

48 Ez az utolsó fejezet (Liégeois, 1983:323–346) címe: „Le crépuscule des Tsiganes”.

49 Lásd erről előbbre, a „Gazdasági rendszer” című részben, a párizsi kelderások „láthatatlansági stratégiája” kapcsán írtakat.

50 Fontos megjegyezni, hogy itt ez a szó valóban „előnyben részesítést” jelent, és nem mást. Ebből még nem következik ugyanis az, hogy a cigányok teljesen visszautasítanák az írásbeliséget, hogy ne volnának képesek megtanulni írni, vagy hogy az írás gyakorlata távol állna „szájhagyományuktól”. (Williams, 1988a:405) A francia kutató itt Leonardo Piaserére utal, aki *Connaissance tsigane et alphabetisation* című tanulmányában szintén azt mondja, hogy a cigányok nem „írástalanok”, még ha sajátos módon is viszonyulnak az írás alkalmazásához, és még ha valóban igaz az az állítás, hogy a „szóbeli” kultúra jellemzi őket (nálam Piasere, 1991b:168).

51 Williams itt ismét ügyesen elkerüli a „melyik határozza meg melyiket” kérdés megválaszolását, ugyanis ezzel a megfogalmazással („igényel”) nem foglal állást arról, hogy vajon az írás hiánya fokozza-e a közösségi élet intenzitását, vagy netán éppen azért a szóbeliséget preferálják, mert a közösségi élet intenzív.

52 Lásd erről korábban már az „Intézmények és rítusok” című fejezetben [IV], a krisztről szóló részben írtakat is.

53 Ezek a gesztusok nemcsak a cigányok számára tűnnek sajátosnak, hanem az őket körülvevő gádzsók számára is. Ez még az eredetileg nem cigányoktól átvett gesztusok esetében is így van, mivel azok más – nem az őket körülvevő – gádzsóktól származnak: „más országokból, más korból”. (Williams, 1981:43)

54 Ennek ismertetése nem témája a jelen dolgozatnak. Itt most csak azért említem, mert a vele szemben kifejtett kritikával is Williams álláspontját jellemzem.

55 Lásd erről pl. Burleigh, 1994; Hohmann, 1991; Lucassen, 1994:264; Müller-Hill, 1985, 1991; Schenk, 1994; Segal, 1991 stb.

Felhasznált irodalom

- ACTON, THOMAS A.
1997 Mediterranean religions and Romani people. *Journal of Mediterranean Studies*, 7 (1), 37-51.
- BARBER, BERNARD
1972 Acculturation and messianic movements. In: Lessa, William A.-Vogt, Evon Z. (szerk.): *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. [Harmadik kiadás.] 512-515. New York: Harper and Row.
- BARNARD, ALAN-GOOD, ANTHONY
1984 *Research practices in the study of kinship*. London: Academic Press.
- BODROGI TIBOR
1962 *Társadalmak születése*. Budapest: Gondolat.
- BURLEIGH, MICHAEL
1994 *Death and deliverance. „Euthanasia” in Germany c. 1900-1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHOLI DARÓCZI JÓZSEF-FEYÉR LEVENTE
1984 *Romano-ungriko cino alavari. Cigány-magyar kisszótár*. Budapest: Tudományos Ismeretterjesztő Társulat.
- COHN, WERNER
1972 Mariage chez les Rom nord-américains: quelques conséquences du ‘prix de la mariée’. *Études Tsiganes*, 18 (2-3), 3-11.
- COMMITTEE OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE...
1967 *Notes and queries on anthropology*. [6. kiadás.] London: Routledge and Kegan Paul.
- DOUGLAS, MARY-ISHERWOOD, BARON
1998 A javak használatának változatai. In: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. 150-159. Budapest: Osiris-Láthatatlan Kollégium.
- ERDŐS KAMILL
1989 A magyarországi cigányság. In: Vekerdi József (szerk.): *Erdős Kamill cigánytanulmányai*. 42-56. Békéscsaba: Gyulai Erkel Ferenc Múzeum.
- FORMOSO, BERNARD
1986 *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d’une société*. Paris: L’Harmattan.
- GROPPER, RENA C.
1975 *Gypsies in the city*. Princeton, N. J.: Darwin Press.

- HAJDU, ANDRÉ
 1964 La loki djili des Tsiganes Kelderás. *Arts et traditions populaires*, 12 (2), 139-177.
- HOHMANN, JOACHIM S.
 1991 *Robert Ritter und die Erben der Kriminalbiologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- KENRICK, DONALD
 1994 Irish Travellers - a unique phenomenon in Europe? In: McCann, May-Ó Síocháin, Séamas-Ruane, Joseph (szerk.): *Irish Travellers: culture and ethnicity*. 20-35. Belfast: Institute of Irish Studies-Queen's University of Belfast.
- KORNBLUM, WILLIAM
 1975 Boyash Gypsies: Shantytown ethnicity. In: Rehfish, Farnham (szerk.): *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. 123-138. London: Academic Press.
- KORNBLUM, WILLIAMS-LICHTER, PAUL
 1972 Urban Gypsies and the culture of poverty. *Urban Life and Culture*, 1 (3), 239-253.
- LAMAISON, PIERRE
 1987 La notion de maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss. *Terrain*, (9), 34-39.
- LEMAIRE DE MARNE, PHILIPPE
 1966 Premières approches des Rom sédentaires de la Banlieu-Est de Paris. *Arts et traditions populaires*, 14 (4), 319-358.
 1967 La notion de famille chez les tsiganes Kaldérasa. Observation sur l'étude „Chez les Bedoni de la ville de Tioumen”. *Études Tsiganes*, 13 (1-2), 13-15.
 1985 L'organisation d'un groupe tzigane. (A propos du livre de Patrick Williams). *Études Tsiganes*, 31 (4), 25-40.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
 1969 *The elementary structures of kinship*. [Az 1967-es, javított francia kiadás fordítása]. Boston: Beacon Press.
- LIÉGEOIS, JEAN-PIERRE
 1976 *Mutation tzigane*. Bruxelles: Complexe.
 1983 *Tsiganes*. Paris: Maspero.
- LUCASSEN, LEO
 1994 A „cigányok” üldözése Hollandiában a második világháború alatt. *Thalassa*, 5 (1-2), 261-273.
- MÁRKUS GYÖRGY
 1992 A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. In: Márkus György: *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. 9-41. Budapest: T-Twins-Lukács Archívum.
- MARTINEZ, NICOLE
 1986 *Les Tsiganes*. Paris: PUF.
- MAXIMOFF, MATÉO
 1961 The Kalderaš of Montreuil-sous-bois. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. so-rozat, 40, 109-111.
 1985 [Recenzió Patrick Williams „Mariage Tzigane” (1984) című könyvéről.] *Études Tsiganes*, 31 (1), 60-61.

MÜLLER-HILL, BENNO

- 1984 *Tödliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken 1933-1945.* Hamburg: Rowohlt.
- 1991 Selektion. Die Wissenschaft von der biologischen Auslese des Menschen durch Menschen. In: Frei, Norbert (szerk.): *Medizin und Gesundheitspolitik in der NS-Zeit.* 137-155. München: R. Oldenbourg Verlag.

PASQUALINO, CATERINA

- 1997 Introduction. *Études Tsiganes*, (10), 4-5.

PIASERE, LEONARDO

- 1986 [Recenzió Patrick Williamsnek a „Jazz 360°”-ben „Django” címen megjelent tanulmány-sorozatáról (1983-85).] *Lacio Drom*, 22 (1), 40-41.
- 1991 *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia Zingara.* Roma: CISU.
- 1991a Terminologie dell' affinita e del matrimonio. Lásd Piasere, 1991:87-110.
- 1991b Conoscenza zingara e alfabetizzazione. Lásd Piasere, 1991:157-180.
- 1995a Introduzione. Lásd Piasere, 1995b:3-38.
- 1996 [Recenzió Patrick Williams „Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches” (1993) c. könyvéről.] *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sorozat 6 (1): 53-57.
- 1997 *A ciganológusok szerelmei (Válogatott tanulmányok).* [Szerk.: Prónai Csaba.] Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia.
- 1997a *A xoraxano romák békéltető emberei.* Lásd Piasere, 1997:90-109.
- 1997b [Recenzió Patrick Williams „Une cérémonie de demande en mariage dans une communauté tsigane: les Rom de Paris” (1980) című doktori értekezéséről.] Lásd Piasere, 1997:146-151.
- 1997c [Recenzió Jean-Pierre Liégeois „Tsiganes” (1983) című könyvéről.] Lásd Piasere, 1997:152-158.

PIASERE, LEONARDO (szerk.)

- 1995b *Comunita girovaghe, comunita zingare.* Napoli: Liguori.

REYNIERS, ALAIN-WILLIAMS, PATRICK

- 1990 Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre. *Études Rurales*, (120), 89-106.

RHUM, MICHAEL

- 1997 Virilocal residence. In: Barfield, Thomas (szerk.): *The dictionary of anthropology.* 484. Oxford: Blackwell.

RONCHI, SERGIO

- 1991 *A protestantizmus.* Budapest: Gondolat.

SCHENK, MICHAEL

- 1994 *Rassismus gegen Sinti und Roma.* Frankfurt am Main: Peter Lang.

SEGAL, LILLI

- 1991 *Die Hohenpriester der Vernichtung. Anthropologen, Mediziner und Psychiater als Wegbereiter von Selektion und Mord im Dritten Reich.* Berlin: Dietz Verlag.

STEWART, MICHAEL

- 1989 Játék a lovakkal avagy a cigány kereskedők és a szerencse. *Kultúra és Közösség*, (4), 21-40.

- STRATHERN, MARILYN
 1984 Marriage exchanges: a Melanesian comment. *Annual Review of Anthropology*, (13), 41-73.
- SUTHERLAND, ANNE
 1975 *Gypsies: the hidden Americans*. New York: Free Press.
- WANG, KIRSTEN
 1989 Le mouvement pentecotiste chez les gitans espagnoles. Lásd Williams, 1989b:423-432.
- WILLIAMS, PATRICK
 1981 La société. In: Liégeois, Jean-Pierre (szerk.): *Les populations tsiganes en France*. 27-44. Paris: Centre de Recherchs Tsiganes.
 1982 The invisibility of the Kalderash of Paris: some aspects of the economic activity and settlement patterns of the Kaldersah Rom of the Paris suburbs. *Urban Anthropology*, 11 (3-4), 315-346.
 1984 *Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiancailles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan-Selaf.
 1985 Paris-New York. L'organisation de deux communautés tsiganes. *L'Homme*, 25 (3), 121-140. [Olasz változat: 1995c.]
 1986 Storia del Manus, del Pirdo e del porcospino. *Lacio Drom*, 22 (1), 2-22. [Francia változat: 1991c.]
 1987 Les couleurs de l'invisible. Etude d'une ethnie en milieu urbain. In: Gutwirth, Jacques-Petonnet, Colette (szerk.): *Chemins de la ville. Enquetes ethnologiques*. 53-72. [Magyar változat: 1996a.]
 1987b Le développement du Pentecotisme chez les Tsiganes en France: mouvement messianique, stéréotypes et affirmation d'identité. In: *Vers des sociétés pluriculturelles. Actes du colloque de l'A.F.A.* 325-331. Paris: ORSTOM.
 1988a Langue tsigane. Le jeu „romanes”. In: Vermes, Geneviève (szerk.): *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France. Vol. 1. Langues régionales et langues non territorialisées*. 381-413. Paris: L'Harmattan.
 1988b Un „Que sais-je?” suprenant. *Ethnologie française*, 18 (1), 73-75.
 1988c L'ethnologie face aux racismes. L'exemple tsigane. *Ethnologie française*, 18 (2), 173-176.
 1989a Introduction. 'Dans le lieu et dans l'époque'. Lásd Williams, 1989b:21-32.
 1989c Django: la rencontre du jazz et des Tsiganes. *Études Tsiganes*, 35 (3-4), 3-13.
 1991a „Noi non ne parliamo...” Le relazioni tra i vivi e i morti in una comunità „Manus” della Francia. *La Ricerca Folklorica*, (22), 75-87.
 1991b Le miracle et la nécessité: a propos du développement du pentecotisme chez les Tsiganes. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 73: 81-98.
 1991c Le Manus, le Pirdo et le hérisson. *Les Cahiers de Saint-Martin*, (3), 29-55. [Olasz változat: 1986.]
 1991e *Django*. Montpellier: Limon [= 1998]
 1993a *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Maison des sciences de l'homme. [Olasz változat: 1997; angol változat: 2003.]

- 1993b Questions pour l'étude du mouvement religieux pentecotiste chez les Tsiganes. In Belmont, Nicole-Lautman, Françoise (szerk.): *Ethnologie des faits religieux en Europe*. 433–445. Paris: CTHS. [Olasz változat: 1995a.]
- 1993c Une langue pour ne rien dire. La glossolalie des Tsiganes pentecotistes. In: Petonnet, Colette-Delaporte, Yves (szerk.): *Ferveur contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth*. 111–125. Paris: L'Harmattan. [Olasz változat: 1994e.]
- 1993d Terre d'asile, terre d'exil: L'Europe tsigane. *Ethnies*, 8 (15), 7–10.
- 1993e Szövegrész az „Ethnies” című folyóirat hátsó borítóján. *Ethnies*, 8 (15).
- 1993f Le pentecotisme tsigane. *Ethnies*, 8 (15), 137.
- 1994a Introduction. *Études Tsiganes*, 40 (2), 3–8.
- 1994b Structures ou stratégies? Le mariage chez les Rom Kalderás. *Études Tsiganes*, [új sorozat] 2 (2), 169–182.
- 1994d „Maro bravlepen I maro vago maro graj”. Un répertoire de chansons manousches. *Études Tsiganes*, 40 (1), 28–37.
- 1994e Una lingua per non dire niente. Un répertoire de chansons manouches. *Études Tsiganes*, 40 (1), 22–34. [Francia változat: 1993c.]
- 1994f L'odyssée européenne des Tsiganes. Les gens du Voyage. *Le Courrier de l'Unesco*, 47 (8), 21–24. [Magyar változat: 1995b.]
- 1995a Quesiti per lo studio del movimento pentecostale tra gli Zingari. *La Ricerca Folklorica*, (31), 133–138. [Francia változat: 1993b.]
- 1995b Országúton. A cigányok európai odisszeája. *Barátság*, 2 (2), 697–699. [Francia változat: 1994f.]
- 1995c Parigi–New York: l'organizzazione di due comunita zingare. Lásd Piasere, 1995b:295–314. [Francia változat: 1985.]
- 1996a Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosaiban. *Magyar Lettre Internationale*, (21), 68–72. [Francia változat: 1987a.]
- 1996b Ethnologie, déracinement et patrimoine. A propos de la formation des traits culturels tsiganes. In: Fabre, Daniel (szerk.): *L'Europe entre cultures et nations*. 283–294. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- 1997 *Noi, non ne parliamo*. Roma: CISU. [Francia változat: 1993a; angol változat: 2003.]
- 1998 *Django*. Marseille: Parenthèses. [= 1991e]
- 2003 *Gypsy world: the silence of the living and the voices of the dead*. Chicago: University of Chicago Press. [Francia változat: 1993a; olasz változat: 1997.]
- WILLIAMS, PATRICK (szerk.)
- 1989b *Tsiganes: identité, évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes*. Paris: Syros.