

PRÓNAI CSABA

*A kulturális antropológia jelentősége
a cigánykutatásban
(Három példa)¹*

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

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

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

Az antropológusok huzamosabb ideig együtt éltek egy-egy cigány közösséggel, s így tanulmányaik előterébe a cigányok nézőpontja került. A kultúrát a hétköznapi értelemben felfogott kategóriánál tágabban értelmezték, és elemzéseik során a komparativizmus mellett a holista szemléletet követték – s ezáltal alapvetően új felismerésekkel gazdagították a cigány kultúrákra vonatkozó ismereteinket. És itt nemcsak arról van szó, hogy például empirikus bizonyítékokkal szolgáltak arra vonatkozóan, hogy a „cigány” elnevezés esetében egy pluri-etnikus, nem homogén kategóriával van dolgunk. A kulturális antropológia „projectjének lefuttatása/lefutása” során (paradigmatikusan) a cigány kultúrák új konstrukcióit hozták létre, a „cigány” kategóriát új tartal-

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

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

lommal töltötték meg, alapjaiban ingatva meg mindazokat a vélekedéseket, amelyek a többségi társadalom legtöbb tagjában a cigányokra vonatkozóan korábban éltek, és mind a mai napig élnek.

A továbbiakban ezt szeretném három példán bemutatni.

A „piszkos” cigány példája

„The destiny of Europe’s Gypsies” című könyvükben (1972. 39) Donald Kenrick és Grattan Puxon azt állítják, hogy a cigányokra vonatkozó „leggyakoribb és legkevésbé cáfolt” többségi előítélet a „mocskok és a betegség” terjesztésének a vádjá. Leonardo Piasere „I popoli delle discariche” (A szemételepek népe) című tanulmányában (1991b. 183) azt írja, hogy „akkoriban, amikor a járványok lefolyásáról annyiféle vélemény volt, ahány orvos, abban mindenki egyetértett, hogy a cigányok a felelősek érte”.

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

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

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

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

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

A szocialista rendszer egyik legjellegzetesebb tevékenysége volt a cigányok – nem cigányok által vélt – „piszkossága” ellen irányuló ún. „kimosdatás”. Hazánkban egészen az 1980-as évek közepéig – a szocialista tanácsi politikai gyakorlat részeként – a Kőjál minden nyáron kétszer „kimosdatta” a cigányokat (vö. Bernáth 2002). Michael Stewart (1994. 80) világított rá először arra, hogy a tisztviselők anélkül beszéltek a cigánytelepek „förtelmes bűzéről”, a „piszokról” és a „cigányok hajában lévő tetvekről”, hogy – éppen saját

bevallásuk szerint – egyetlen cigány háznak a küszöbét valaha is átlépték volna. A „megtisztítás gesztusát” valójában az a képzet szülte, amely szerint „a cigányok mocska beszennyezi a tiszta magyarokat” (Stewart 1994. 81).

Igaz, hogy a rendszerváltást követő helyzet nem annyira „horrorisztikus”, mint a szocialista korszakban, a jelenlegi antropológiai kutatások mégis azt mutatják, hogy a magyar környezet – a munkán kívül – elsősorban a tisztasághoz való viszonyuk alapján fogalmaz meg negatív ítéleteket a cigányokkal kapcsolatosan (Horváth–Prónai 2000. 33; Horváth 2004).

A nem cigányok „piszkos” cigány képében valójában az a fenyegetettség tükröződik, amelyet a többségi társadalom egy másik, az övétől eltérő világgal szemben érez. Hiszen könnyen belátható, hogy a „piszkosság” fogalma az emberi társadalmakban már azelőtt létezett, hogy a kórokozó organizmusokat felfedeztük volna.³ Mary Douglas 1966-ban megjelent „Purity and danger” (Tisztaság és veszély) könyve pedig mindannyiunk számára nyilvánvalóvá tette, hogy a „piszok” olyan „társadalmi tény” (Douglas 2003. 77), amely az általunk elképzelt vagy vágyott „rendet” megzavarja (Douglas 1989. 2). A piszok (a szenny, a mocskok, a tisztátalan) összeköt olyan dolgokat, amelyeknek nem kellene összetartozniuk, és elválasztja azokat, amiknek össze kellene tartozniuk (Douglas 1989. 113; vö. Turner 1974. 97) – mindenképpen zavaró tényező.

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

Kulturális antropológiai kutatásból származó empirikus adatokkal ennek relevanciáját a cigány kultúrák esetében először amerikai kutatók kezdték feltárni. Rena Cotten (1951. 18) (később mint Rena C. Gropper 1975), Carol Miller (1968),⁴ Anne Sutherland (1975b) és Carol Silverman (1981) munkái az Egyesült Államokban élő cigányok között folytatott résztvevő megfigyelések alapján bizonyították, hogy a cigány kultúrákban is létezik tisztaság. Judith Okely (1983) ehhez angliai, Matt T. Salo és Sheila Salo (1977) kanadai, Martti Grönfors (1977; 1985) és Anna Maria Viljanen (1978; 1981; 1994. 157–160) finnországi, Ignacy-Marek Kaminski (1982; 1987), Andrzej Mirga (1987) és

³ A szabad szemmel nem látható mikroorganizmusokat elsőként Antonij van Leeuwenhoek – saját készítésű mikroszkópja segítségével – pillantotta meg. Ha hihetünk az angol Royal Society-nek írott 18. levelének, ez először 1675-ben történt meg vele. A holland posztókereskedő hosszú élete során számtalan baktériumot fedezett fel és írt le a világ számára, arra a felismerésre azonban, hogy a fertőző betegségekért ezek a parányi „lények” a felelősek, majd csak Leeuwenhoek halála után 39 évvel jut az osztrák Marc von Plenciz (Friedman–Friedland 2001. 48). A gyakoribb betegségeket okozó baktériumok többségének a létezéséről a 19. század végéig sikerül megbizonyosodnunk, a francia Louis Pasteurnak, a német Robert Kochnak és követőiknek köszönhetően (Duin–Sutcliffe 1993. 59).

⁴ Igaz, az, amit Carol Miller a marimé fogalmáról és annak az amerikai mácsvánók életében betöltött szerepéről gondolt, először csak egy 1975-ös tanulmányában vált mindenki számára hozzáférhetővé. Sokan innen ismerik azt.

Lynette Nyman (1997) lengyelországi, Marie-Paul Dollé (1972), Aparna Rao (1975), Patrick Williams (1984. 370–371, 430–431) és Alain Reyniers (1988) franciaországi és belga, Caterina Pasqualino (1998. 100), Paloma Gay y Blasco (2004), valamint Teresa San Román és Carmen Garriga (1983. 24–25)⁵ spanyolországi, Jane Dick Zatta (1989) és Francesca Manna (1997. 25–26) olaszországi, Katrin Goldstein (1975)⁶ pedig svédországi példákkal járult hozzá.

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

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

Judith Okely (1983. 207–210) például Thomas William Thompsonra (1922; 1929) hivatkozik, aki 1922 és 1930 között a *Journal of the Gypsy Lore Society*ben tanulmányorozatban mutatta be a közép-angliai vándor cigányokat. Thompson írásai (köztük a női tisztátalanság fogalmáról szóló munkák is) „talán az egyik legteljesebb etnográfiai felmérést jelentik, amit abban az időben egy Európában élő népességről készítettek” (Piasere 1991c. 113) – igaz, módszere nem résztvevő megfigyelésen alapult, és a cigány nyelvet sem ismerte, adatközlőivel tolmács segítségével beszélgetett.

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

Magyarországon Erdős Kamill az 1950-es években írt le a cigány tisztasággal kapcsolatos megállapításokat,⁷ és ezeket Michael Stewart is figyelembe veszi.

Az említett korai leírások mindazonáltal nélkülözik a „klasszikus antropológiai kereteket”, és ez még arra az Engelbert Wittichre is igaz, aki „valódi” résztvevő megfigyelés alapján valószínűleg elsőként írt egy cigány kultúra sajátos tisztasági és tisztátalansági elképzeléseiről, már 1911-ben (!), amire azért is érdemes felhívni a figyelmet, mert erre eddig egyetlen antropológus sem hivatkozott.⁸

Az „élősködő” cigány példája

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

⁵ Vö. San Román 1997. 117.

⁶ Később mint Goldstein-Kyaga 1990.

⁷ Magyarul 1957-ben, angolul 1958-ban.

⁸ Holott tanulmányát 1927-ben átdolgozva újra kiadták!

Az említett holland történész, kollégájával, Wim Willemsszel – miután végignézték a holland enciklopédiákat 1724-től 1984-ig – meggyőzően bizonyítják a nem cigányokban élő képnek a meglétét, amely szerint a cigányok leginkább a semmittevést, a henyélést kedvelik (Willems–Lucassen 1990. 34). Abban is igazuk van, hogy ennek a negatív nézetnek a 18. századtól kezdődően széles körben való elterjesztéséért Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann (1787. 80) a felelős, akinek 1783-as „Die Zigeuner” című könyve nemcsak a korszak tudományos ismereteit foglalta össze, hanem meghatározta a cigányokról való gondolkodást a 19. század teljes egészében.⁹

A „Die Zigeuner” első kiadása a cigányok kannibalizmusáról szóló történeteket is közölt. Éppen abban az időben folyt 150 cigány ellen per Magyarországon ezzel a váddal, a könyv pedig részletesen beszámolva követte a magyar és német nyelvű újságírók szenzációhajhász kommentárjait.¹⁰

Két megjegyzést kell ehhez feltétlenül fűznünk.

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

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

Már a cigányok európai megjelenéséről először hírt adó krónikákban¹¹ – a 15. században! – felbukkanak azok a sztereotípiák, amelyek e népcsoporttal kapcsolatosan a nem cigányok jelentős többségében még napjainkban is élnek (Magyar 1998. 13; Willems 1997. 304). És a cigányokról tudományos igénnyel először író szerzők – akik egyébként mind a 17. század „humanistái” voltak – művei sem különböznek ettől.

Például Jacobus Thomasius lipcsei filozófiaprofesszor disszertációjában¹² azt állítja, hogy a cigányok „minden elképzelhető gonoszságra képesek...”, ezért az egyetlen megoldás: összefogdosni és a világ másik felére küldeni őket” (Fraser 1996. 174). Ashaverus Fritschius von Mellingen titkostonácsos, 1660-as „Történeti-politikai diatribé a cigányok eredetéről és szokásairól”

⁹ Vö. Willems–Lucassen 1990. 42. Grellmann „Die Zigeuner”-ja olyan szerzők írásainak szabta meg az irányát – mondja Willems (1997. 22) –, mint például Ferdinand Bischoff (1827), Friedrich Christian Benedict Avé-Lalleman (1858), Richard Liebich (1863), Hans Gross (1894), Alfred Dillmann (1905), Hermann Aicheke (1912). Grellmann könyvének alapult például August Friedrich Pott kétkötetes „Die Zigeuner in Europa und Asien”-je (1844–1845) is, továbbá olyan szerzők munkássága, mint pl. Franz Miklosich, Wlislöcki Henrik, Herrmann Antal és Habsburg József főherceg (Magyar 1998. 18).

¹⁰ „A Hont vármegyei (ma Szlovákia) cigányok közül azt a negyvenegyet, aki a kínzások hatására beismerő vallomást tett, különböző módszerekkel végezték ki (lefejezés, akasztás, keréketörés, felnégyelés), állítólag többek közt kannibalizmus bűne miatt” (Fraser 1996. 181).

¹¹ Például Hermann Corneriusnál, egy dominikánus szerzetesnél (Gronemeyer–Rakelmann 1994. 14).

¹² Amelyet 1652-ben olvasott fel, és amely nyomtatásban 1671-ben jelent meg, latinul. Németre 1702-ben fordították le (Magyar 1998. 14).

című értekezése szerint „a cigányok egyetlen bűnbandát képeznek, amelybe a különböző országokból verbuválódtak a dologtalan cinkosok”.

Nem csoda, hogy mind Thomasius, mind Fritschius írása „a cigányüldözés szellemi igazolásává” vált. Abban a társadalomban ugyanis, amelyben éltek, megbecsült, befolyásos embernek számítottak,¹³ a közvélemény tehát hallgatót a szavukra (Fraser 1996. 174).

Olasz (Piasere 1985. 136–137), francia (Williams 1984. 425; Formoso 1986. 105), spanyol (San Román–Garriga 1983. 22; Gay y Blasco 1999. 21) és magyar (Horváth 2002. 267; Horváth 2004) kulturális antropológus cigánykutatók szinte egyöntetű véleménye, hogy a „nem dolgozó”, „élősködő” cigány képe a nem cigányok többségében napjainkban is tovább él. Eddig mindössze egyetlen olyan antropológiai tanulmány készült, amely nem cigányok és cigányok hangsúlyosan pozitív munkakapcsolatát mutatja be (Bordigoni 1998). A Calavonba idénymunkára érkező zsitánokat kifejezetten örömmel fogadják a francia parasztok a cseresznyeszedés idején. A nem cigányok ilyen típusú cigányképe azonban egyedülállóan tűnik.

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

- a cigányokkal az a „baj”, hogy egyik napról a másikra élve tartják fenn magukat, azaz nem „becsületes” és „hasznos” foglalkozást űznek (Formoso 1986. 105);

- nem is bírják a „rendes munkát” (Horváth 2002. 167);

- egyfajta „pszichológiai instabilitásuk” miatt képtelenek bármely munka folyamatos végzésére (Piasere 1985. 136).

Egyesek odáig mennek, hogy nemcsak azt állítják, hogy a cigányok csak a szociálpolitikai juttatásokból élnek (Horváth 2004), hanem azt is, hogy kifejezetten ezek elnyerése érdekében vállalnak több gyereket, ezért vállalkoznak a szülésre (Durst 2001. 72).

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

A kulturális antropológusok azonban szüntelenül folytatják szélmalom-harcukat. E tudománynak már pusztán az alapvetése is logikailag romba dönti azokat a korábbi vélekedéseket, melyek szerint a cigányok olyan emberek, akiknél nem folyik semmilyen munkavégzés, hiszen egyetlen kultúra sem létezhet valamilyen gazdasági tevékenység nélkül.

¹³ Jacobus Thomasius (Lipce, 1922 – Lipce, 1684) egyetemi ember volt, 1653-tól az erkölcs-filozófia tanára, 1656-tól a dialektika, 1659-től az ékesszólás professzora, később rektor; több mint száz jogi, filozófiai, filológiai és természettudományos művet írt (Magyar 1998. 15). Ahasverus Fritschius von Mellingen (Freiburg, 1629 – Lipce, 1702) 1661-ben, Jénában szerzett jogi dokortust, majd magas politikai tisztséget (titkos tanácsos) töltött be (Magyar 1998. 16).

Erdmann Doane Beynon¹⁴ már 1936-ban bemutatta, hogy Detroitban hogyan alkalmazkodnak sikeresen a nem cigány gazdasági környezethez zenészként a magyar cigányok.¹⁵ Az „elzárkózás” és a „rugalmas adaptáció” mint kulcsfogalmak megtalálhatóak szinte valamennyi antropológusnál, akik a legkülönbözőbb cigány csoportok gazdasági tevékenységeit elemezték.¹⁶

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

Az antropológusoktól számtalan példát hozhatunk, ami azt igazolja, hogy a cigány kultúrák – ahogyan Maurice Bloch (1997. xiv) írja – a kirekesztettségre és a kizsákmányolásra válaszul létrehozták saját „felforgató” gazdasági elképzeléseiket. Elég ha itt a Patrick Williams által leírt „láthatatlansági stratégiára” utalok (1986); vagy akár az ellentétére, azaz a láthatóságon – vagy legalábbis a nem cigányok elvárásának megfelelő láthatóságon – alapuló stratégiára (például a Judith Okely [1996] által bemutatott jósnők esete), vagy éppen a negatív szerep hangsúlyos eljárására (Hajnal 1999. 99; Gay y Blasco 2003. 217).

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

¹⁴ Magyar származású, windsori pap, aki az Egyesült Államokban, a Michigani Egyetemen lett szociológus (Huseby-Darvas 1991. 286).

¹⁵ Bár az értekezés a ciganológiai irodalom terrénján kívül rekedt, az 1980-as évek második harmadában kezdik felfedezni jelentőségét (lásd például Nemeth 1986. 146; Sway 1988. 9–10).

¹⁶ Például Rena Groppernél (1975) éppúgy, mint Anne Sutherlandnél (1975a, 1975b), a Salo házaspárnál (1977. 219; 1982), Matt T. Salónál (1981, 1986) és Carol Silvermannél (1982. 395) – Amerikára gondolva. És csak néhány szerző Európából: Bernard Formoso (1986, 1994. 129), Miriam Kaprow (1982), Judith Okely (1975, 1983), Leonardo Piasere (1985, 1991c. 1), Alain Reyniers (1989. 85), San Román Teresa (1975), Michael Stewart (1994) és Patrick Williams (1982, 1994. 177–178).

(paraszt)	(cigány)
a föld formálja az embert	nincs kötődés a helyhez
„munka”	üzletelés
gürcölés	beszélgetés
kitartás	ügyesség
termelés	forgalom
világi tevékenység	mágia
autonómia:	autonómia:
a csere elkerülése	a „munka” elkerülése
„fukarkodás”	„tékozlás”
családi felhalmozás	testvérek közötti osztozás
a múlt szerepet játszik az életben	„nem törődnek” a múlttal.

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

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

Orsetta Bechelloni egy bourgogne-i jénis közösség példáján keresztül mutat rá, hogy a francia bortermelők és kereskedők az ószeres tevékenységet „alsóbbrendű csencselésnek tekintik”, következésképpen azt a pénzt, amit a cigányok keresnek, piszkosnak tartják, és ezáltal munkájuk – a gyűjtögetésen kívüli minden egyéb tevékenységükkel együtt – a nem cigányok szemében negatív tartalommal telítődik (Bechelloni 1998. 31). A föld megműveléséből élő szőlőtermelők számára érthetetlen, hogy a jénisek a lomtalanítási útvonalak követésével vagyonna tettek szert, hogy meggazdagodtak abból, hogy „mások kidobált szarjait” szedték össze; szemükben a gyűjtött holmi eladásával keresett pénz nem is minősülhet másnak, mint tisztátalannak (Bechelloni 1998. 30).

Ha a nem cigányok nem így gondolkodnának, bizonyára felborulna az a rend, amely számukra saját világmépük harmóniáját biztosítja.

A „nevelhetetlen” cigány példája

Az antropológia empirikus tényekkel igazolta, hogy a világban nemcsak csoportérdekek állnak szemben más csoportérdekekkel, hanem világok „birkóznak” világokkal (Mannheim 1982. 275). Amikor napjainkban a magát egyenlőségelvűnek deklaráló Európában a cigányokat „azért ítélik el, mert elhanyagolják gyermekeik iskoláztatását” (Pasqualino 1999. 618), az valójában a nem cigányok saját erkölcsi felsőbbrendűségükbe vetett hitét tükrözi

(Münzel–Streck 1981a. 5; Gay y Blasco 2003. 220). Nyilvánvaló, hogy ha saját kultúránkat tesszük más kultúrák vizsgálatának a mércéjévé, akkor mindig a miénk tűnik automatikusan a legjobbnak. Még a diszkrimináció ellen harcoló legtöbb teoretikus, politikus és a nemzetközi szervezetek hivatalnokai is magukban hordozzák etnocentrizmusukat, és erről a legtöbb esetben egyáltalán fogalmuk sincs (Kaminski 1983. 320). Ennek a fajta, jellegzetesen európai vélekedésnek, amely nem hajlandó tudomást venni arról, hogy az övétől különböző világoknak is van (lehet) érvényességük, a gyökerei évszázadokkal korábbra vezethetők vissza (Geremek 1997).

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

Grellmann ezen nézetei jól illusztrálják azt a fajta szemléletváltást, amely a cigányokra vonatkozó sztereotípiák többévszázados történetében ekkor bekövetkezett. Korábban, a 17. században az iparosodás felé első lépéseket tevő Nyugat-Európa¹⁷ – mivel nagy szüksége volt a munkaerőre – a cigányokban a „munkakerülőt” fedezte fel. A 18. században azonban „új arcát mutatja”: a Felvilágosodás a „nevelésre szoruló, hiányt szenvedő” cigány képzetet teremti meg (Gronemeyer–Rakelmann 1994. 19).

Ezt bizonyítja az is, hogy a cigányság már a „Die Zigeuner” első megjelenése előtt úgy szerepel a szakirodalomban, mint egy „neveléspedagógiai projektum” (Gronemeyer–Rakelmann 1994. 20). tárgya. E nézetet tükrözi az a cikksorozatból álló tanulmány is, amely a *Wiener Anzeigen*ben¹⁸ 1775 és 1776 között jelent meg, és amely a cigányok első tudományos néprajzának is tekinthető. A névtelen szerző¹⁹ szerint annak eredete, hogy „a cigányok hagyományos életmódja, a rendszeres munkálkodás hiánya ellenkezik a szervezett társadalmak szabályaival” – „neveltetésükben keresendő”. Szerinte „a szülők mértéktelen szeretetet tanúsítanak a gyermekeik iránt, de oktatásukat nem szorgalmazzák, és ezért mire a gyermekek felnőnek, már nem marad esélyük, hogy megváltozzanak”. Így jut el végül arra a következtetésre,

¹⁷ Amely „gazdasági diszfunkcionalitást” (Lucassen 1993. 76) kellett, hogy tételjezen ahhoz, hogy szociálpolitikai fegyvelmezés tárgyává tehesse a „dologtalanokat”.

¹⁸ Ezt az elnevezést Grellmann használta arra a német nyelvű hetilapra vonatkozóan, amely 1771 és 1776 között Bécsben jelent meg „(Kaiserlich-Königlich allergnädigst privilegierte) Anzeigen aus sämmtlich-kaiserlich-königlichen Erbländern” címmel (Willems 1997. 62).

¹⁹ Aki – Wim Willems (1997. 63–64) és Viera Urbancová (1995a. 3 és 1995b. 89) szerint – Augustini ab Hortis Sámuel (Nagy-Lomnic, 1729 – Szepesszombathely, 1792), Szepes vármegyei (ma Szlovákia) evangélikus lelkész.

„hogy legbölcsebb, ha »mindent elkövetünk, hogy a cigányokat emberi lényekké és keresztényekké formáljuk, majd hasznos alattvalóként az államban tartjuk«, de figyelmeztet, hogy ehhez sok türelemre és hatalmas erőfeszítésre lesz szükség” (Fraser 1996. 177–178).

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

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

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

Ugyanebben az írásában teszi kritika tárgyává azt a fajta pedagógiai túlbuzgóságot, amely a Nyugat-Európában (pl. Olaszországban és Franciaországban) az 1960-as évek elején elkezdődött beiskolázási kísérleteket jellemezte:

– „A cigányok társadalma még a gyermekkorban van”, el kell tehát vezetnünk őket a felnőttkorba – írja 1961-ben – szerzői aláírás nélkül – egy vallásos hölgy a francia nyelvű cigány szaklapban, az *Études Tsiganes*-ban (vö. Piasere 1991e. 161);

– A cigányok gondolatai „rendkívül szegényesek” (Karpati 1962. 65), világképük „zavaros” (Karpati 1962. 67), „kezdetleges” és „gyermeki” (Karpati 1962. 89), olvashatjuk 1962-ben Mirella Karpatinak, az olaszországi beiskolázási mozgalom előmozdítójának abban a könyvében, amely „talán az első, cigányoknak szóló, pedagógiai témájú könyv volt”, és amely a korábbi cigánykép „kőkemény folytonosságát szentesítette” (Piasere 1991e. 162–163);

– „A cigányok szeretik a gyerekeiket és nagy áldozatokat hoznak értük, de ez ösztönös, szinte állati szeretet, amit nem szublimál az érzelem... [Anya és gyermeke között] nincs meg az a pillantásokból, mosolyból és szavakból felépülő intim kapcsolat, ami az intelligencia fejlődésének, a nyelv kialakulásának az alapja” – mondja 10 évvel később is Karpati (1973. 45);

– A cigány szülőkből „hiányzik az a képesség, hogy nevelési feladatuknak eleget tegyenek” – írja Bruno Nicolini (1969. 72) is stb.

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

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

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

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

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

A szocialista rendszerek a cigányokból (is) „felnőtteket” akartak nevelni, vagyis valójában gyámkodni kívántak felettük, és megakadályozni azt, hogy politikai tevékenységet folytassanak (Arendt 1995. 184). A „rendszer” egyik specifikuma éppen itt érhető tetten. A társadalmisítást helyettesítő „elállamisítás”²⁰ ugyanis éppen a gyakorlati kérdésnek technikaivá tételét jelenti.

A kelet- és közép-európai országok cigánypolitikája nemcsak hogy nem törekedett arra, hogy bevonja a cigányokat életfeltételeik alakításába, de még azt a történelmi hagyományt sem törte meg, amelyet a „felvilágosult Nyugat-Európa” képviselt, és amely valójában – a legkülönbélebb módszerek ellenére is – csak egyetlen logikát ismert: a leigázását. Mindkét társadalmi rendszer a foucault-i „fegyelmezésre” törekedett annak érdekében, hogy növekedjen a termelékenység, hogy fejlődjön a gazdaság, hogy kiszélesedjen az iskolai képzésben részesülők köre (Foucault 1990. 283). Ebben a vonatkozásban tehát nincs különbség a szocialista és a kapitalista társadalmak között (Grone-

²⁰ Ahogyan Rudolf Bahro (1977. 44) mondja: „társadalmisítás totálisan elidegenített formában”.

meyer 1981. 198; vö. Münzel–Streck 1981a. 10), amelyek intézményei (így pl. az iskola is) nem ismerték a „kint” (a kívüliség) fogalmát; a normalizáló hatalom támaszaiként valamennyi állampolgár asszimilációjára törtek (Foucault 1990. 415, 420).

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

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

Rena M. Cotten már egy 1950-ben kelt és „Childhood Education” című folyóirathoz eljuttatott levelében (Cotten 1950) beszámol a cigány kultúrában meglévő jellegzetes gyermekgondozásról, és később monográfiájában külön fejezetet is szentel ennek (Groppe 1975. 7. fejezet). Leonardo Piasere 1984-ben és 1985-ben is készített egy-egy jelentést az Európa Tanács számára. E jelentésekben külön-külön fejezet²¹ foglalkozik azzal, hogy mit is jelent „cigányként felnőni”. Jane Dick Zatta egy 1985-ös tanulmányában (1985. 34–44) és 1988-as monográfiájában szintén beszél a gyermekek neveléséről (1988. 90–93). Bernard Formoso 1986-os könyvének egyharmadát e témának szenteli (1986. 2. fejezet). Újabb példákat említhetünk a spanyol José Eugenio Abajo Alcadétól (1997), a görög Anna Lydakitól (1997. 117–152; 1998) és az olasz Carlotta Saletti Salzától (2003). Valamennyi közül Bernard Formoso dolgozott ki elsőként koherens antropológiai koncepciót a cigány gyermekek neveléséről.

Formoso az 1980-as évek elején végzett résztvevő megfigyelést a dél-franciaországi cigányok, mindenekelőtt a piemonti szintók körében. Doktori téziseit 1984-ben védte meg, és azokat 1986-ban „Tsiganes et sédentaires” címmel publikálta. Újszerűsége abban áll, hogy az elemzés a cigány/nem cigány ellentét gazdasági alapjainak megrajzolása után a gyermekek szocializációs folyamatát is bemutatja, s azt a két világ közti szimbolikus szembenállás „újratermelődéseként” értelmezi (Formoso 1994. 134–135; vö. Piasere 1986. 34).

A francia antropológus a „nevelhetetlen cigány” sztereotípiájával szemben egy sajátos szocializációs folyamat meglétét bizonyítja be. Azt állítja (Formoso 1986. 136), hogy „azok a képességek, amelyeket a cigány szülők a gyermekeiknek átadnak, minden szempontból koherensek azokkal, amelyek gazdasági tevékenységeikhez” nélkülözhetetlenek.

Formoso (1986. 135–136) szerint ez a szocializáció „szervesen összefügg a gazdasági/pénzkereső tevékenységek gyakorlatában előforduló szokások-

²¹ Az 1984-es írás olaszul 1989-ben jelent meg (a neveléssel foglalkozó részt lásd 1989. 130–134). Az 1985-ös tanulmány olaszul 1991-ben látott napvilágot (a hivatkozott részt lásd 1991e. 173–177). Ez utóbbira támaszkodott és ebből idéz Jean-Pierre Liégeois magyarul is olvasható „Kisebbségek és oktatás” című munkájában (2002. 67–69).

kal”, vagyis „tökéletesen megfelelnek az olyan bérezett állástól való irtózásnak is, ahol önkényesen szabályozzák a cigányok mozgását és pontosan arra kényszerítik őket, hogy mozdulatlanok legyenek vagy be legyenek zárva”.²²

A cigány szülők – írja Teresa San Román 1997-ben (130–131) – gyermekeiknek nem mesterségeket tanítanak meg, nem *egy* mesterséget, még csak nem is többet, hanem „az alkalmazandó kulturális normákat és az alapvető gazdasági stratégiákat”; és ez valami olyasmi, amit egyetlen pájós (nem cigány) sem tud a gyermekének megtanítani.

Ugyanez a spanyol antropológusnő már több mint 25 évvel ezelőtt megfogalmazta azt a tételét, miszerint a cigányok mindig legalább „két világban” élnek: egyrészt saját közösségükben, másrészt az azt körülvevő nem cigányokéban (San Román 1976. 142). Ha nem ebből a feltételezésből indulunk ki, akkor minden próbálkozásunk, amely a cigány kultúra megértésére irányul, eleve kudarcra van ítélve (Piasere 1986. 34).

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

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

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

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

²² Mindez kétségkívül nagy szerepet játszik „a cigány gyermekek nagy százalékának iskolai sikertelenségében is” (Formoso 1986. 192). Kifejezetten ezzel foglalkozik a francia kutató az egyik 1984-es tanulmányában is.

Irodalom

- Abajo Alcalde, José Eugenio 1997. *La escolarización de los niños gitanos: el desconcierto de los mensajes doble-vinculares y la apuesta por los vínculos sociales y afectivos*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales
- Achim, Viorel 2001. *Cigányok a román történelemben*. Budapest: Osiris
- Arendt, Hanna 1995. *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Budapest: Osiris/Readers International
- Bahro, Rudolf 1977 *Die Alternative. Zur Kritik des Real existierenden Sozialismus*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt
- Bechelloni, Orsetta 1998. Des vanniers devenus brocanteurs au pays des grands crus. *Études Tsiganes*, 2: 29–45.
- Bernáth Gábor (szerk.) 2002. *Kényszermosdatások a cigánytelepeken (1940–1985)*. Budapest: Roma Sajtóközpont
- Beynon, Erdmann Doane 1936. The Gypsy in a Non-Gypsy economy. *American Journal of Sociology*, 42. 3: 358–370.
- Bloch, Maurice 1997. Foreword. In: Stewart, Michael *The time of the Gypsies*. Boulder, Colorado: Westview Press, XIII–XV.
- Bordigoni, Marc 1998. Gitans et saisons en Calavon. *Études Tsiganes*, 2: 47–71.
- Campigotto, A. 1987. I bandi bolognesi contro gli Zingari (sec. XVI–XVII). *Lacio Drom*, 2: 2–27.
- Cotten, Rena M. 1950. Gypsy child care. *Childhood Education*, 26. 5: 228 .
- Cotten, Rena M. 1951. Sex dichotomy among the American Kalderas Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 30. 1–2. 16–25.
- Derrida, Jacques 1995. *Marx kísértetei*. Pécs: Jelenkor
- Dollé, Marie-Paul 1972. La notion de pureté chez les Tsiganes Manouches d'Alsace. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 1: 148–154.
- Douglas, Mary 1989. *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge
- Douglas, Mary 2003. *Rejtett jelentések*. Budapest: Osiris
- Duin, Nancy–Jenny Sutcliffe 1993. *Az orvoslás története az ősidőktől 2002-ig*. Budapest: Medicina
- Durst, Judit 2001. „Nekem ez az élet, a gyerekek.” Gyermekvállalási szokások változása egy kistalusi cigány közösségben. *Századvég*, 22: 71–92.
- Erdős Kamill 1957. Terhesség, szülés, gyermekágy, szoptatás a magyarországi cigányoknál. *Néprajzi Közlemények*, 2. 3–4: 258–263.
- Erdős, Kamill 1958. Notes on pregnancy and birth customs among the Gypsies of Hungary. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 37. 1–2: 50–56.
- Ficowski, Jerzy 1951. Supplementary notes on the mageripen code among Polish Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 30. 1–2: 123–132.
- Formoso, Bernard 1984. Les enfants tsiganes et l'école. *Études Tsiganes*, 30: 4. 4–7.
- Formoso, Bernard 1986. *Tsiganes et sédentaires. La reproduction culturelle d'une société*. Paris: L'Harmattan
- Formoso, Bernard 1994. Diversité des itinéraires et uniformité des stéréotypes. *Études Tsiganes*, 2. 2: 127–138.
- Foucault, Michel 1990. *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat
- Fraser, Sir Angus 1996. *A cigányok*. Budapest: Osiris

- Friedman, Meyer-Friedland, Gerald W. 2001. *A tíz legnagyobb orvosi felfedezés*. Budapest: Kossuth
- Gay y Blasco, Paloma 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford–New York: Berg
- Gay y Blasco, Paloma 2003. 'This is not a place for civilised people'. Isolation, enforced education and resistance among Spanish Gypsies. In: Strange, Carolyn-Alison Bashford (eds) *Isolation: places and practices of exclusion*. London–New York: Routledge, 208–221.
- Gay y Blasco, Paloma 2004. Cubo bueno – cubo malo. *Szimbiózis*, 1. (megjelenés alatt)
- Geremek, Bronislaw 1997. *Les fils de Cain. L'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XV^e au XVII^e siècle*. Paris: Flammarion
- German, A. V. 1930. *Bibliografija o Cyganach*. Ukazatjel knjig i sztatej sz 1780 g. po 1930 g. Moszkva
- Goldstein, Katrin 1975. *Rituell renhet bland svenske Zigenare*. Stockholm: Stockholm University
- Goldstein-Kyaga, Katrin 1990. *Rituell renhet. Bland Zigenare I Svergie*. Invandrarminnesarkivet: Stiftelsen Sveriges Invandrarinstitut och Museum
- Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb 1787. *Historische Versuch über die Zigeuner*. Göttingen: Johann Christian Dieterich
- Gronemeyer, Reimer 1981. Unaufgeräumte Hinterzimmer. Ordnungsabsichten sozialistischer Zigeunerpolitik am Beispiel Ungarn. In: Münzel–Streck 1981b 193–224.
- Gronemeyer, Reimer–Rakelmann, Georgia A. 1994. Rom Zigeuner auf dem Weg in die Postmoderne. In: Heinschink, Mozes F.–Hemetek, Ursula (eds) *Roma. Das unbekannte Volk. Schicksal und Kultur*. Wien–Köln–Weimar: Böhlau, 14–28.
- Gropper, Rena C. (korábban Rena M. Cotten) 1975. *Gypsies in the city*. Princeton: Darwin Press
- Grönfors, Martti 1977. *Blood feuding among Finnish Gypsies*. Helsinki: University of Helsinki, Department of Sociology
- Grönfors, Martti 1981. *Suomen mustalaiskansa*. Parvo–Helsinki–Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö
- Grönfors, Martti 1985. Gypsies as outsiders. In: Pentikäinen, Juha–Antonen, Veikko (eds) *Cultural minorities in Finland*. Helsinki: Publications of the Finnish National Commission for Unesco No. 32. 31–44.
- Habermas, Jürgen 1993. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hajnal László Endre 1999. Nagyvárosi cigányok az új gazdasági környezetben. *Regio*, 10. 1: 84–102.
- Hehemann, Rainer 1987. *Die „Bekämpfung des Zigeunerunwesend“ im Wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik, 1871–1933*. Frankfurt am Main: Haag/Herchen Verlag
- Horváth Henriett 2004. „Meg vagyunk mi áldva velük...” *Szimbiózis*, 1. (megjelenés alatt)
- Horváth Kata 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!”. Epizódok egy falusi magyar cigányközösség életéből. In: Kovács Nóra–Szarka László (szerk.) *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–325.
- Horváth Kata–Prónai Csaba 2000. „Retkesek” és „kényesek” között. Egy magyar cigány közösség tisztasági szokásairól. *Café Babel*, 38: 33–41.

- Huseby-Darvas Éva 1991. A bevándorló nők mint a kontinuitás fenntartói Delray amerikai magyar közösségében. *Ethnographia*, 102. 3–4: 279–309.
- Kaminski, Ignacy-Marek 1982. Houminzokushi oyobi seiji no ouyou. Hikaku no shitenkara mita jipushii no seijikouzou. In: Suzuki, J. (ed.) *Shakaijinruigaku Nempo* 8. Tokyo: Tokyo Metropolitan University/Kobundo Press, 1–29.
- Kaminski, Ignacy-Marek 1983. Minzokuteki shousuha. Shousuha guruupukara koku-saikyoutoutai he. In: Koyama, T. (ed.) *Gendai Hansabetsu no shisoo to undoo*. Tokyo: Shinsenshy Press, 306–321.
- Kaminski, Ignacy-Marek 1987. The dilemma of power: internal and external leadership. The Gypsy-Roma of Poland. In: Rao, Aparna (ed.) *The other nomads*. Köln: Böhlau, 323–356.
- Kaprow, Miriam 1982. Resisting respectability: Gypsies in Saragossa. *Urban Anthropology*, 11. 3–4: 399–431.
- Karpati, Mirella 1962. *Romano them (Mondo zingaro)*. Roma: Missione cattolica degli Zingari
- Karpati, Mirella 1973. *Pedagogia sociale. Una scuola per gli Zingari*. Roma: Opera Nomadi
- Kenrick, Donald-Puxon, Grattan 1972. *The destiny of Europe's Gypsies*. London: Heinemann
- Kertész-Wilkinson Irén 1997. *Vásár van előttem. Egyéni alkotások és társadalmi kontextusok egy dél-magyarországi oláh cigány lassú dalban*. Budapest: MTA Zenetudományi Intézet
- Lévi-Strauss, Claude 1992. Kreatív gyermek. Elkésett hozzászólás egy vitához. *Nagyvilág*, 37. 9: 1191–1199.
- Liégeois, Jean-Pierre 2002. *Kisebbségek és oktatás – cigányok az iskolában*. Budapest: Pont
- Lockwood, William G.-Salo, Sheila 1994. *Gypsies and Travelers in North America. An annotated bibliography*. Cheverly: The Gypsy Lore Society
- Lucassen, Leo 1993. Under the cloak of begging? Gypsy occupations in Western Europe in the 19th and 20th centuries. *Ethnologia Europaea*, 23. 1: 75–94.
- Lydaki, Anna 1997. *Balame ke roma. I cingani ton Ano Liszion*. Athina: Kasztaniotisz
- Lydaki, Anna 1998. *I cingani sztin poli. Megalonontasz sztin Aja Varvara*. Athina: Kasztaniotisz
- Magyar László András 1998. Előszó. In: Thomasius, Jacobus-Fritschius, Ahasverus-Enessey György *A cigányok. Három korai tanulmány a cigányokról*. Budapest: Orpheusz, 7–20.
- Manna, Francesca 1997. Les espaces du féminin parmi les Rom abruzzains. *Études Tsiganes*, 2: 21–28.
- Mannheim, Karl 1982. The sociological genesis of cultural sociology. In: Kettler, David-Meja, Volker-Stehr, Nico (eds) *Structures of thinking*. London: Routledge and Kegan Paul, 272–279.
- Márkus György 1992. A kultúra: egy fogalom keletkezése és tartalma. In: Márkus György *Kultúra és modernitás. Hermeneutikai kísérletek*. Budapest: T-Twins/Lukács Archívum, 9–41.
- Mezey Barna (szerk.) 1986. *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985*. Budapest: Kossuth
- Miller, Carol J. 1968. *Macwaya Gypsy marimé*. Szakdolgozat. University of Washington
- Miller, Carol 1975. American Rom and the ideology of defilement. In: *Rehfishch* 1975. 41–54.

- Mirga, Andrzej 1987. The category of „romanipen” and the ethnic boundaries of Gypsies. *Ethnologia Polona*, 13: 243–255.
- Münzel, Mark–Bernhard Streck 1981 Vorwort. In: Münzel–Streck 1981a. 5–11.
- Münzel, Mark–Bernhard Streck (eds) 1981b. Kumpania und Kontrolle. Moderne Behinderungen zigeunerischen Lebens. Giessen: Focus
- Nemeth, David 1986. Service nomads: interim masters of imperfect markets. *Nomadic Peoples*, 21–22: 135–151.
- Nicolini, Bruno 1969. *Famiglia zingara. La Chiesa nella trasformazione socio-culturale degli Zingari*. Brescia: Morcelliana
- Nyman, Lynette 1997. A complex relationship: menopause, widowhood, and the distribution of power among older Rom women. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sorozat, 7. 2: 97–117.
- Okely, Judith 1975. Gypsies travelling in Southern England. In: *Rehfsisch* 1975. 55–83.
- Okely, Judith 1983. *The Traveller Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press
- Okely, Judith 1996. Fortune-tellers. Fakes or therapist. In: Okely, Judith *Own or other culture*. London–New York: Routledge, 94–114.
- Pasqualino, Caterina 1998. Femme, danse, société chez les Gitans d’Andalousie. *L’Homme*, 148: 99–118.
- Pasqualino, Caterina 1999. Hors la loi: les Tsiganes d’Europe face aux institutions. *Ethnologie Française*, 29. 4: 617–626.
- Piasere, Leonardo 1985. *Mare Roma: catégories humaines et structure sociale*. Paris: Études et documents balkaniques et méditerranéens 8.
- Piasere, Leonardo 1986. A scuola dai gage ovvero quando l’educatore diventa disadattato. In: Zatta, Paolo (ed.) *Scuola di stato e nomadi*. Padova: Francisci, 33–59.
- Piasere, Leonardo 1989. Parte antropologica. In: *Il fenomeno della migrazione in riferimento alle difficoltà di adattamento sociale delle componenti nomadi*. Roma: Istituto Internazionale di Studi Giuridici, 91–163.
- Piasere, Leonardo 1991a. *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia Zingara*. Roma: CISU
- Piasere, Leonardo 1991b. I popoli delle discariche. In: Piasere 1991a. 181–221.
- Piasere, Leonardo 1991c. Il mito degli zingari matrilineari. In: Piasere 1991a. 111–128.
- Piasere, Leonardo. 1991d. Prefazione. In: Piasere 1991a. 1–3.
- Piasere, Leonardo 1991e. Conoscenza zingara e alfabetizzazione. In: Piasere 1991a. 157–180.
- Piasere, Leonardo 1992. La prossemica interfamiliare tra i Roma. *Ricerca Folklorica*, 25: 35–46.
- Piasere, Leonardo 1999. Attorcigliamenti semantici. In: Piasere, Leonardo *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*. Napoli: L’Ancora, 139–164.
- Prónai Csaba 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest/Kaposvár: ELTE/CSVMTKF
- Prónai Csaba 1997. A kulturális antropológiai cigánykutatások rövid története. *Magyar Tudomány*, 42. 6: 729–740.
- Prónai Csaba 2000a. Előszó. In: Prónai Csaba (szerk.) *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból. Budapest: Új Mandátum, 11–28.
- Prónai Csaba 2000b. A cigány közösségek gazdasági tevékenységeinek kulturális antropológiai megközelítései. In: Kemény István (szerk.) *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*. Budapest: Osiris–MTA Kisebbségkutató Műhely, 176–198.

- Rao, Aparna 1975. Some Manus conceptions and attitudes. In: *Rehfishch* 1975. 139–167.
- Rao, Aparna–Michael J. Casimir 1993. A stereotyped minority. „Zigeuner” in two centuries of German reference literature. *Ethnologia Europaea*, 23. 2: 111–124.
- Rehfishch, Farnham, ed. 1975. *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London: Academic Press
- Reyniers, Alain 1982. L'identité Tsigane. Stéréotypes et marginalité. In: Pirotte, Jean (ed.) *Stéréotypes nationaux et préjugés raciaux aux XIX^e et XX^e siècles*. Leuven: Nauwelaerts, 29–41.
- Reyniers, Alain 1988. Consommation et interdits: l'animal dans l'alimentation Tsigane. *Anthropozoologica*, 2: 199–203.
- Reyniers, Alain 1989. Le nomadisme des Tsiganes: une attitude atavique ou la réponse à un rejet séculaire. In: *Williams* 1989. 73–85.
- Rose, Jerry D. 1976. *Peoples: the ethnic dimension in human relations*. Chicago: Rand McNally College Publishing Company
- Saletti Salza, Carlotta 2003. *Bambini del campo nomadi. Romá bosniaci a Torino*. Roma: CISU
- Salo, Matt T. 1981. Kalderas economic organization. In: Salo, Matt T. (ed.) *The American Kalderash: Gypsies in the New World*. Hackettstown: Gypsy Lore Society, 71–97.
- Salo, Matt T. 1986. Peripatetic adaptation in historical perspective. *Nomadic Peoples*, 21–22: 7–36.
- Salo, Matt T.–Salo, Sheila 1977. *The Kalderas in Eastern Canada*. Ottawa: National Museums of Canada
- Salo, Matt T.–Salo, Sheila 1982. Romnichel economic and social organization in urban New England 1850–1930. *Urban Anthropology*, 11. 3–4: 273–314.
- San Román, Teresa 1975. Kinship, marriage, law and leadership in two urban Gypsy settlements in Spain. In: *Rehfishch* 1975. 169–199.
- San Román, Teresa 1976. Los dos mundos del gitano: gitanos y payos. In: *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*. Madrid: Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caidos, 141–153.
- San Román, Teresa 1981. Los gitanos en el mundo del trabajo. *Documentación Social*, 41: 73–88.
- San Román, Teresa 1997. *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI de España
- San Román, Teresa–Garriga, Carmen 1983. La imagen paya de los gitanos. *Revista de Treball Social*, 91: 11–58.
- Silverman, Carol 1981. Pollution and power: Gypsy women in America. In: Salo, Matt T. (ed.) *The American Kalderash: Gypsies in the New World*. Hackettstown: Gypsy Lore Society, 55–70.
- Silverman, Carol 1982. Everyday drama: impression management of urban Gypsies. *Urban Anthropology*, 11. 3–4: 377–398.
- Silverman, Carol 1988. Negotiating „Gypsiness”. Strategy in context. *Journal of American Folklore*, 101: 261–275.
- Stewart, Michael 1994. *Daltestőerek. Az oláhigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins-MTA Szociológia Intézet–Max Weber Alapítvány
- Sutherland, Anne 1975a. The American Rom: a case of economic adaptation. In: *Rehfishch* 1975. 1–39.
- Sutherland, Anne 1975b. *Gypsies. The hidden Americans*. New York: Free Press

- Sway, Marlene 1988. *Familiar strangers. Gypsy life in America*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press
- Thompson, Thomas William 1922. The uncleanness of women among English Gypsies. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 1. 1-2: 15-43.
- Thompson, Thomas William 1929. Additional notes on English Gypsy women taboos. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3. sorozat 8. 1: 33-39.
- Turner, Victor 1974. *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press
- Urbancová, Viera 1995a. Samuel Augustini ab Hortis a jeho zabudnutá monografia o Cigánoch v Uhorsku. In: *Samuel Augustini ab Hortis Cigáni v Uhorsku 1775*. Bratislava: Štúdio, 3-11.
- Urbancová, Viera 1995b. Samuel Augustini ab Hortis und seine vergessene Monographie über die Zigeuner in Ungarn. In: *Samuel Augustini ab Hortis Cigáni v Uhorsku 1775*. Bratislava: Štúdio, 89-99.
- Viljanen-Saira, Anna Maria 1978. Gypsy tradition and cultural change. *Ethnologia Fennica*, 8: 3-9.
- Viljanen-Saira, Anna Maria 1981. Leikit ja leikinlasku mustalaiskulttuurissa. In: Laaksonen, Pekka (ed.) *Pelit ja leikit*. Jyväskylä, 89-97.
- Viljanen, Anna Maria 1994. Etnisyys = totu = kulttuuri? In: Kupiainen, Jari-Sevänen, Erkki (eds) *Kulttuurintutkimus. Johdanto*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 143-163.
- Willems, Wim 1997. *In search of the true Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London-Portland, Oregon: Frank Cass
- Willems, Wim-Lucassen, Leo 1990. The church of knowledge: representations of Gypsies in Dutch encyclopedias and their sources (1724-1984). In: Salo, Matt T. (ed.) *100 years of Gypsy studies*. Chexerly, Maryland: Gypsy Lore Society, 31-49.
- Williams, Patrick 1982. The invisibility of the Kalderash of Paris: some aspects of the economic activity and settlement pattern of the Kalderash Rom of the Paris suburbs. *Urban Anthropology*, 11. 3-4: 315-346.
- Williams, Patrick 1984. *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan/Selaf
- Williams, Patrick 1994. Structures ou stratégies? Le mariage chez les Rom Kalderás. *Études Tsiganes*, Új sorozat 2. 2: 169-182.
- Williams, Patrick 1998. L'intégration du point de vue des voyageurs. In: Touahmia, Karim (szerk.) *Tsiganes et gens du voyage: du terrain à l'école*. Clermont Ferrand: Centre National de Documentation Pédagogique d'Auvergne, 31-51.
- Williams, Patrick, ed. 1989. *Tsiganes: identité, évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes*. Paris: Syros
- Wittich, Engelbert 1911. *Blicke in das Leben der Zigeuner*. Striegau: Huß
- Wittich, Engelbert 1927. *Blicke in das Leben der Zigeuner. Neue, gründlich durchgearbeitete und bedeutend erweiterte Auflage*. Hamburg-Basel-Wien-Bp.-Den Haag: Advent
- Zatta, Jane Dick 1985. I Rom Sloveni di Piove di Sacco. *Lacio Drom*, 21. 1-2: 2-44.
- Zatta, Jane Dick 1988. *Gli Zingari, i Roma. Una cultura ai confini*. Padova: CIDI
- Zatta, Jane Dick 1989. „The has tre mule!”, tabous alimentaires et frontieres ethniques. In: Williams 1989. 445-466.