

Sorsok – hátrányok – oldódások

„*Apa k'ulij nu sza kiviridestyé!*
– *A víz az olajjal nem keveredik!*”
„(...) *mi egy alvó mag voltunk eddig.*
Felébredtünk, ha most úgy vesszük
– *szimbolikusan. Felébredt ez a nép!*”

I. Bevezetés

Dolgozatomban egy kulturális antropológiai terepmunka tapasztalatait próbálom összegezni. Kutatásom¹ célja az volt, hogy a „roma nemzeti kon-

II. Etnikai és nemzeti

Az etnikai és a nemzeti identitás definiálása erőmet meghaladó feladat lenne, ezért a releváns szakirodalom néhány – ismert és elismert – megállapítására támaszkodom.

Fredrik Barth az etnikai identitást a társadalmi szerveződés velejárójának tekinti (Barth, 1996:4), hasonlóan Eriksenhez, aki szerint „az etnikai hovatartozás a társadalmi kapcsolatok által jön létre” (Eriksen, 2005:148).

Binder Mátyás

Egy beás cigány közösség etnikai és nemzeti identitásáról

5
K É K

cepció” főbb csomópontjai mentén haladva árnyalt képet kapjak egy magyarországi cigány közösség identitásának etnikai és nemzeti vonatkozású elemeiről. Együttal az „elképzelt”² roma nemzeti közösséget is igyekeztem „alulnézetből, egy „konkrét” közösség reflexióin keresztül megismerni. Hiszen, mint Hobsbawm írja, „a nemzetek kettős jelenségek, mivel alapvetően felülről teremtődnek, de nem érthetők meg, ha nem vizsgáljuk őket alulról is.” (Hobsbawm, 1997:18)

Mielőtt a terepmunka eredményeit ismertetném, szükséges kitérnem néhány elméleti megállapításra azzal kapcsolatban, hogy milyen alapon beszélünk etnikai és nemzeti identitásról, roma nemzetről, beás cigányokról.³ A terjedelmi korlátok miatt igen vázlatos leszek, sok utalással és hivatkozással kiegészítve.

Mivel az „etnicitás a kulturális különbségek társadalmi szerveződése” (Barth, 1996:5), ebből fakadóan a csoportközi viszonyokban megjelenő etnikai identitás „tartalmazza mind a leszármazási hagyományt, mind a sorsközösség emléktanyáját, emellett magába foglalhat értékítéleteket és előítéleteket, mind a saját népről, mind más népekről” (Sárkány, 2000:97).

A nemzettel kapcsolatban rengeteg megközelítés létezik, a legtöbb kutató azonban abban egyetért, hogy „a nemzet modern jelenség, a társadalmi szerveződés kifejezetten modern formája, melynek létrejöttéhez az állami bürokrácia, a kapitalizmus, a szekularizáció és a demokrácia jellegzetesen „modern” feltételei szükségesek” (Smith, 2004:40).

Clifford Geertz szerint a nemzet egy emberi (történeti, kulturális, szociális,

pszichológiai) konstrukciónak a természeti tényre változtatása – összesítés, homogenizálás és esszencializálás útján (Geertz, 1998:26). Geertz-cel együtt mások is úgy gondolják, hogy a nemzet létrehozásához, az „önte-remtéshez” (vö. Losonc, 2002:117) nem csak bizonyos modern feltételek, hanem „akarat” is kell.

Némi egyszerűsítéssel ezt az „akaratot” nacionalizmusnak,⁴ illetve érthetőbb, 19. századi kifejezéssel elve, „nemzeti elvnek” (Hobsbawm, 1993:20) nevezhetjük. A nacionalizmus és az etnicitás kapcsolatát vizsgálva érthetjük meg az etnikai és nemzeti

6 K É K

identitás közti különbségek lényegét. Barth szerint a nacionalizmus eszméi „gyakran körmönfont módon ráépülnek az etnicitásból fakadó identitások némelyikére” (Barth, 1996:14). A nacionalizmus szereti, ha az etnikai identitással azonosítják, hiszen ez utóbbi „rendelkezik azzal a történelmi 'kutyabőrrel', amit a nacionalizmus az esetek nagy részében olyan nyilvánvalóan nélkülöz” (Hobsbawm, 1993:21).

Összefoglalva: a nacionalizmus (nemzeti elv) – politikai program, az „etnikai elv” viszont nem programadó, és még kevésbé politikai fogalom (Hobsbawm, 1993:20–21). Ebből fakad, hogy a nemzetnek és a nemzeti identitásnak, összetett intézményrendszer révén van egyfajta „expanzív” jellege, míg az etnikai identitás – véleményem szerint – „nem terjeszkedő”.

III. A roma nemzetépítés mozgatórugói, politikai és kulturális szakaszai

Minden globalizációs és az európai integrációs tendencia ellenére a mai társadalmak, államok még mindig nemzeti alapon szerveződnek, a nacionalizmus nagyon is modern jelenség. Benedict Anderson szavaival elve: „a nemzeti mivolt (*nation-ness*) korunk politikai életének legegységesebb legitim értéke” (Anderson, 2006:18). Craig Calhoun meglátása szerint a nemzet és az egyszerű etnikai csoport között az a különbség, hogy az előbbi esetében elismerik az autonóm államhoz, vagy legalábbis az államon belüli bizonyos fajta autonómiához való jogot (Calhoun, 2004:358). Ebben a kontextusban érthetőnek tűnik, hogy mikor a cigányok felismerték, hogy „eticitásuk segítségével” könnyebben juthatnak hozzá alapvető emberi jogaikhoz (vö. Mayall, 2004:189), érdekérvényesítő képességük növelése érdekében egyfajta „saját nemzeti koncepció” kidolgozása tűnt életképes alternatívának (Fosztó, 2003:102).

A roma történelem és kultúra két nemzetközileg elismert szakértője, Nicolae Gheorghe és Thomas Acton egyik közös tanulmányukban utalnak a roma nemzeti integráció speciális nehézségeire: „A cigány csoportok sokféle történelme és kultúrája igen megnehezíti a roma kultúra formalizálását és kodifikálását, ami viszont szükséges ahhoz, hogy tanítható és terjeszthessék, illetve azonos alapra helyezhessék más csoportok vagy etnikai kisebbségek kultúrájával, netán bevett nemzeti kultúrákkal” (Gheorghe–Acton, 1996).

A roma nemzeti mozgalom gyökerei a 20. század első felében a kelet-európai országokban jelentkeztek különféle etnikai alapú önszerveződések formájában. Ezek a kezdeményezések –

kulturális, politikai szervezetek, klubok, folyóiratok – még nem léptek ki az adott állami keretektől, de mint „hivatkozási alap” gyakorta felbukkannak a napjainkban folyó roma „nemzeti” diskurzusokban (lásd ehhez Hancock, 1991; Fosztó, 2002, 2003; Binder, 2007).

A második világháborút, és a roma holokausztot⁵ (porrajmos) követően a kelet-európai államszocialista rendszerekben tiltották az uralkodó ideológiától eltérő politikai, kulturális szerveződések, így a nemzetközi roma mozgalom kifejlődése nyugat-európai országokban indult meg. Ezekről a folyamatokról főleg Jean-Pierre Liégeois (Liégeois, 2002) és Angus Fraser (Fraser, 2002) könyvei adnak megfelelő áttekintést. (A kelet-európai fejleményekhez lásd: Bárány, 2003; Binder, 2006; Klímová, 2002).

Itt most csak a nemzetközi roma mozgalom történetének legismertebb eseményére utalnék, nevezetesen az 1971-es, londoni „első cigány világkongresszusra” (Romani nyelven: Komiteto Lumniako Romano). A résztvevők elutasították a cigány, gypsy, gitan szavak használatát, és helyette a roma (romani) elnevezést fogadták el. Ennek megfelelően létrejött a Nemzetközi Roma Bizottság, majd meggyeztek egy roma nemzeti himnusz és egy nemzeti zászló használatában (Liégeois, 2002:191).

A roma nemzeté válási törekvések egyik fő alap gondolata az „újraegyesülés” (*reunification*). Mint Ian Hancock, roma származású amerikai nyelvészprofesszor írja: „A roma nacionalisták többségének közös gondolata: egy nép voltunk, mikor Európába érkeztünk, és újra egy néppé kell válnunk” (Hancock, 1991:256).

A nemzetek kialakulásának folyamatában világszerte fontos szerepe volt a nemzeti kultúra megteremtésének. Nincs ez másként a cigányság esetében sem, hiszen az „a nemzeté válás receptje szerint megalkotja mitológiai rendszerét, kitalálja genealógiáját, megmondja származásának helyét és

idejét” (Szuhay, 1995:333). A romák a nemzetté válás kelet-európai „receptjét”, vagyis egyfajta etno-kulturális modellt (vö. Niederhauser, 1977) vesznek alapul saját nemzetük legitímációs bázisának kialakításához.⁶

A roma (kulturális) nemzetépités folyamatában sokszor a politikai tevékenységet is megelőzik a nemzeti kultúra megteremtésére irányuló törekvések. Ebben a folyamatban a hangsúly a közös nyelven és a közös történeti tudaton van, de közvetítő szerepük miatt a nemzeti művészetek, irodalom, képzőművészet, zene, tánc stb. is fontos funkcióval bírnak. (E témakörhöz lásd például: Binder, 2006; Fosztó, 2002; Gheorghe–Acton, 1996; Kovalcsik–Réger, 1995; Szuhay, 1995.)

IV. A beások

Mielőtt terepmunkám eredményeit bemutatnám, érdemes egy rövid kitérőt tenni a beás cigányok nyelvi, kulturális és társadalmi jellemzői felé. Erdős Kamill írta róluk 1959-ben: „A teknős cigányok cigányul egy szót sem tudnak, hanem az úgynevezett „erdélyi” (bánáti) román dialektust beszélnek. Magukat beáđ-nak nevezik (...). Ők, magukról elismerik, hogy cigányok. Ősi kultúrájuk a román kultúrkörhöz kapcsolódik. [Eredeti foglalkozásuk: teknő-, fatál-, fakanálkészítés volt.]” (Erdős, 1989:50).

Az anyanyelvként román dialektusokat beszélő magyarországi cigányok csoportja több etnikai alcsoportra tagolható: az árgyelánokra, muncsánokra és ticsánokra. „A többséget a muncsánok által árgyelánnak (erdélyinek) nevezett, de bánáti román dialektusokat beszélő, magát és nyelvét beásnak mondó csoport alkotja. (Önmagukat *băjășnak* nevezik, akik beásul [*bajšescê*] beszélnek.) Az elnevezés valószínűleg a román *baies*, bányász jelentésű tájszóval van összefüggésben, s korábbi aranymosó foglalkozásukra utal” (Szalai, 1997:107). Beszélgetőtársaim magukat mindig beásnak,

beás cigánynak mondták, és néha magyarozatként hoztátették: „*tudod, a „teknővájó cigány”*”.

A szakirodalom általában a magyarországi cigányság egyik etnikai csoportjaként említi a román anyanyelvű cigányokat. Egy etnikumon belül megőrződhet egy korábbi más etnikumhoz tartozás vagy önálló etnikus lét emléke. Az etnikai csoportok esetében kultúrájuk egy bizonyos elemkomplexum, nevezetesen a saját származáshagyomány tekintetében eltér az etnikum többi részének kultúrájától (Sárkány, 2000:98).

Jogosan merülhet fel a kérdés, hogy ha beások anyanyelve és származáshagyománya eltér a többi cigány csoportétól, akkor mi alapján definiáljuk őket – és ők magukat – cigánynak (vagy romának)? Az antropológia válasza szerint a különböző cigány etnikai csoportokat nem az összetartozás tudata köti össze, hanem „egyfajta mechanizmus, mely együttesen hozza létre azt a sajátosságot, amit mi cigánynak, cigány identitásnak nevezünk. (...) Ez egy olyan mechanizmus, amely a nem-cigány jegyek elfogadásán és újrahasonosításán alapszik (...). Ennek az életstílusnak az alapja az a sajátos kapcsolat, amelyet minden egyes csoport az őt körülvevő nem-cigány kultúrával kialakít: bizonyos elemeket átvesz az „érintkezés” során, ugyanakkor szüntelenül fenntartja az egyértelmű elhatárolódását tőle” (Prónai, 2005:179–180). Meghatározó jelentősége van tehát a nem-cigány többségi társadalomnak, mégpedig igen sok vonatkozásban.⁷

V. Beások, cigányok, nemzet

A bevezető után most rátérnék a konkrét témára, melyben egy beás cigány közösség a „roma nemzettel” kapcsolatos attitűdjeit igyekszem megismerni, ezáltal próbálva meg árnyalt

képet kapni identitásuk etnikai és nemzeti elemeiről. Próbálok a főbb csomópontok (szimbólumok, történeti tudat, anyanyelv, család) mentén haladva bemutatni a beásokat és gondolataikat.

V. 1. Nemzeti szimbólumok: himnusz és zászló

Mivel a nemzet legfontosabb szimbólumai közé tartozik a zászló és a himnusz, a roma nemzet is rendelkezik ilyen attribútumokkal. Beszélgetéseim során arra voltam kíváncsi, hogy az

7

K É K

emberek milyen viszonyt alakítottak ki ezekkel a szimbólumokkal, milyen szerepet játszanak az életükben. E kérdés mentén érdekes dolgok jöhetnek a felszínre, mivel a romák két himnuszt tartanak számon: „A cigány himnusz, ami eddig cigány himnusz volt, az volt az elfogadott és az ismert, az énekelt, a „Zöld az erdő, zöld a hegy is”.⁸ Tavaly változtatták meg, ha jól emlékszem, az uniós csatlakozás után változtatták meg a himnuszt, és tették elfogadottá a »Gélem, gélem«-et” – mondta Julika.⁹

A következőkben megpróbálok összegyűjteni a két himnuszra vonatkozó „tudásanyagot”. Kezdem a „beás himnusz” történetével, amit a legrészletesebben Laci¹⁰ mondott el nekem: „...voltak a cigányoknak mindig kedves dalaik. És ez a könyörgés egy hosszú ideig elfeledett, de kedves dal volt, amiből aztán a Bari Karcsi csinált egy verset. Ennek a könyörgésnek a szövegére, amit Orsós Jakab itt gyűjtött Zalában.

Sorsok – hátrányok – oldódások

Maga a beás szöveg arról szól, hogy Isten azért vert bennünket, mert Krisztust mi szegeztük föl, s ennek van valóban egy monda alapja, a cigányok, mint a fáraó népe a középkorban hóhéri feladatokat is elláttak, szegkovácsként segítettek az ilyen feladatoknál. Ez egy széles körben ismert monda.¹¹

A beások úgy értették, hogy a himnusz az olyan dal, amiben kell, hogy legyen Isten. A dalt elkezdte énekelni a Kalyi Jag a 80-as években, első lemezükre föl is vették ezt, Zalai könyörgés címmel. Így elterjedt, és elkezdett himnusszá vál-

magyar többséggel szemben érzett cigány kisebbségi érzés, ami érzékenyen reagál bármilyen negatív sztereotípiára, ez esetben a „lopás” felbukknására.

Egy fiatal, zenész ismerősöm számára a „hymnus”, mint kategória egyértelműen a magyar államhoz kötődik: „Jelent-e nekem annyit a cigány himnusz, mint neked a magyar himnusz? Egy dolog biztos, amikor én a Zöld az erdőt megtanultam, egy szimpla számként kezeltem. (...) Lehet, hogy ez szomorú, de nekem a cigány himnusz nem jelent semmit. Egy dal. Én úgy kezelem (...) csak tudom, hogy azért illik tudni a fiatalságnak, és beléjük verem hogy tanulják meg, mert ezt tudnotok kell. Kolompár¹³ ember éneklő hivatalosan a beás himnuszt, a Kalyi Jag. És ráadásul szerencsétlen módon, mert nyelvíleg nem is helyes, véleményem szerint. Nincs értelme annak, amit mond. Tényleg, ha a magyar himnuszt meghallgatom, beleborzongok. A cigány himnuszt, [ti. a beást] ha meghallgatom, akkor nem borzongok bele” (András).¹⁴

A „Gelem, gelem”-ről, a „hivatalos” roma himnusztól már tömörebb vélemények fogalmazódtak meg: „A cigány himnusz nekem a beás himnusz, a másik talán még annyit sem jelent, hiszen nem is ismerem. (...) és nem szeretném, hogy ilyen emberek himnuszt nekem is kelljen énekelni” (András). „Azt már én nem értem, azt nem is ismerem” (Ibolyka). „Nem tudom, miről szól, megmondom őszintén, annyira nem érdekelt. (...) Szeretem, mert én nem a himnuszt látom benne, hanem a dalt” (Julika). „Az én saját véleményem szerint, a dolgot a gyakorlat dönti el. A beás himnuszt mindenki ismeri, a másikat senki, tehát ezt fogják énekelni” (Laci).

Azt hiszem a példákkal sikerült érzékeltetni, hogy a beások számára a „saját” himnusz a cigány himnusz, a Gelem, gelem-et legfeljebb, mint egy szép dalt tudják elfogadni, ha egyáltalán ismerik. Julika elmondta, hogy

„ünnepségsorozatokon a beás himnusz ugyanúgy elhangzott, mint a magyar. Itt nálunk is, és mindenhol. Most már a Gélem, gélem is. Így a kettő együtt”. Majd azt is hozzátette előfordult, hogy a két cigány csoport „bojkottálta” egymás műsorait, és „persze mindig a kolompárok kezdték...”.

Az eddigiekből kitűnik, hogy bár a beás eredetű „Zöld az erdő” a cigány himnusz számukra, a mindennapok gyakorlatában nem himnusként jelenik meg, hanem mint egy kedves dal. Amikor hivatalosan is himnusként jelenik meg (pl. egy ünnepségen), akkor azonnal „határképző” funkciót kap, hiszen szimbolikusan megjeleníti a „beásságot” a többséggel (magyar himnusz), és a másik cigánysággal, a kolompárokkal szemben (Gelem, gelem).

Végezetül még annyit, hogy adatközlőim közül egyedül Laci hajlott valamiféle együttműködésre a „hymnus-kérdés” terén: „Olyan lesz, mint a szózat esete a himnusszal, tehát hiába van himnusz magában, szózat nélkül nem szokott igazi ünnepség lenni. Így lesz a cigány közösségnek is két szent dala. Annak ellenére, hogy nyilván az országos cigánypolitikában az van, hogy akkor lesz emancipált a cigányság, ha van egy zászló és egy himnusz”.

A zászló jelentéstartalmait Laci alaposan és mélyen kifejtette nekem, talán nem haszontalan néhány részletet idézni belőle: „Amikor a kék-zöld zászló kerékkel előkerült, akkor azt minden cigány közösség a magáénak tudta vallani, mert ugyanis ott azért van egy olyan szimbólum, ugye a kék ég és a zöld föld, ami teljesen jól lefordítható volt. A zászló az egységesebb jelképrendszer [mint a himnusz – B.M.] Egy normális, átlagos beás ember azt kocsikereknek látja. Az való igaz, hogy kilenc küllője van, és az a kilenc a szerencse istennőjének, Baxtnak a száma. Ez Örményországban alakult ki, ugye „T-aves baxtalo!” [oláh cigány nyelven – B.M.] „Legyetek szerencsések!” Ez innen van. Az viszont általános ismeret, hogy a cigányok a kereket a szerencsének, a sorsnak

8

K É K

ni, mint mondom azért, mert kevés beás dal van, amiben az Isten szerepel”.

Julika elmondása szerint: „A dallama fogott meg bennünket, mi nem úgy énekeltek, mint egy himnuszt, hanem mint egy kedves dalt. [Hogyan lett himnusz? – B.M.] Fogalmam sincs, 12 éve, mióta ÖCO van, kellett egyet választani”.

Volt, aki ambivalens érzelmeket fogalmazott meg a „saját” himnuszával szemben (Ibolyka):¹² „Értékelem a himnuszt. Szó szerint, amit elmond... Van benne némi igazság, csak megvádolták az embert. Már ott megvádolják a cigányokat, mert azt mondja: ellopták a Jézusnak a szegét. De miért? Miért mond ilyet? Nem mondhat ilyet egy himnusz! A magyar himnusz mit mond? Isten áldja meg a magyart. Mivel? Jókedvvel. De azt nem mondja, hogy a magyar ellopta neki mondjuk a koszorúját”. Ibolyka gondolatmenetében megjelent egy harmadik tényező is, a „magyar”. Egyrészt a magyar himnusz, mint egy „jobb” himnusz, másrészt a

Sorsok – hátrányok – oldódások

is tekintik, tehát a szerencse forgandóságát is jelöli”.

A zászlót minden interjúalanyom ismerte, a kocsikereket a már jó ideje letelepült, vagy félig letelepült életmódot folytató beások is hajdani vándorlásuk jelképének tekintették. „Napkerék. Olyan gömbölyű, mint a nap, a cigányok ezért mondják ezt napkeréknek. A vándorlást jelképezi. A vándorlást jelzi, a kocsi kerekét” (Julcsi). „A vándorlásunkat jelképezi, azt az életmódot, amit folytattunk, egyesek folytatnak még mindig. Nyilván ez helyes, ezzel egyetértek. (...) Jó, azt a jelképet elfogadtuk, az volt a múltunk, befejeződött, megálltunk, letelepedtünk. Innentől fogva..., én nem hangsúlyoznám a zászlókat, engem úgy különösen nem érint meg a zászló” (András). „Ez egy egységes dolog. Ebben egyetértünk az oláh cigányok vagy kolompárok, romungrók, muzsik cigányok és beás cigányok egységesen kezeljük a zászló kérdését. Ez a kerék a vándorlás egyfajta szimbóluma, ez az állandó forgás, és a romákban ez a lendület ez mindig bennünk volt” (Karcsi).¹⁵

Ibolyka pragmatikus szempontból közelített a kérdéshez: „Őszintén mondjam? Láttam már, de értékelni nem tudom. Mi nem olyan közösségben élünk, ahol hasznát tudnánk venni ennek a szimbólumnak. Mit csináljak vele? Sehol nem jogosít fel semmire. Nincs jelentősége. Mert ha fel tudom használni, hogy a családomnak segítsék, hogy igenis én cigány vagyok, hogy nekem van jogom elmenni egy bármilyen feljebbvaló szervhez, hogy igenis én cigány vagyok és segítsék. Nem lehet felhasználni... (...) Lehet, hogy ha indulnánk egy sportvetélkedőn, akkor elvinném, mert szégyellni nem szégyellem azt, hogy cigány vagyok. Van és kész. Ennyi”.

A zászló kapcsán nem a cigány-cigány viszony volt a hangsúlyos, hiszen abban egyetértettek beszélgetőtársaim, hogy ez egy közös szimbólum. Tehát a zászló valóban reprezentálhatja az „össz-cigányságot”, hiszen tapasztalataim szerint általában mindenhol ismerik, és sokan elfogadják

egységes roma jelképnek, valószínűleg a közérthető szimbolikus tartalmának köszönhetően. Meglátásom szerint cigány–nem cigány relációban kap fontos szerepet, hiszen nem csak egyszerűen a romák szimbóluma, hanem valahol a roma etnikai mobilizációt is jelképezi.

Az etnikai mobilizáció „az a folyamat, amelynek során a csoportok az etnikai identitás valamely jellegzetessége alapján szerveződnek közös céljaik elérésére” (Bárány, 2003:73), és ezeknek „a közös tevékenységre készülő etnikai csoportoknak ki kell tudniuk fejleszteni egy magasabb szintű csoportöntudatot, amelyben az általában egyértelműnek tekintett kulturális jellegzetességek új jelentést kapnak, és amelyben ezek a jelképek az új (politikai) identitás hangsúlyos ismertetőjegyeivé válnak” (Bárány, 2003:77).

Úgy vélem a roma nemzeti zászló funkciója valóban az új politikai identitás hangsúlyozása, megjelenítése, ennek következtében elsősorban az etnikai mobilizációban részt vevők számára volt fontos szerepe (Karcsi, Julika, István¹⁶),¹⁷ a cigány zenével foglalkozóknak kevésbé, a hétköznapi beás embereit pedig, akiket nem érint az etnikai mobilizáció, szinte egyáltalán nem foglalkoztatta a zászló.

Julika és a barátja, Marika (mindketten CKÖ vezetők) egymás között egy sajátos terminussal illetik cigánysággal kapcsolatos tevékenységüket: „cigánykodás”. A köznapi értelmében elég pejoratív tartalmú szó jelentését Julika a következőképpen magyarázta: „A cigánykodás ebben a mondatban az érdekképviselet, azok az emberek, akik a cigányok ügyeivel foglalkoznak, azok mind cigánykodnak”.

Meglátásom szerint tehát itt a „cigánykodás” nagyjából a roma/cigány etnikai mobilizációban részt vevő emberek tevékenységét jelöli, s a továb-

biakban ilyen értelemben használnám a terminust, átvéve ezzel a társadalmi „terep” szóhasználatát, melyre a továbbiakban többször utalok majd.

V. 2. Történeti típusok, etosz, identitás

Ismert, hogy a kollektív identitások kontrasztív jellegűek, az egyénnek „elkerülhetetlenül meg kell határozni az alteritást, a másságot, ami nélkül nincs sem öntudat, sem önazonosság. (...) Ez minden kollektív identitás

9

K É K

többé-kevésbé rejtett kulcskérdése...” (Albert–Zempléni, 2002:168).

A beásokkal beszélgetve egyáltalán nem maradtak rejtve a kontrasztok, sőt erőteljes határvonalak rajzolódtak ki a beszélgetések során a beás és a nem beás cigányok között. Ezek a határvonalak történelmileg kialakult közösségek között húzódnak. A közösségeket az eltérő megélhetési stratégiák, a különböző nyelv, a különböző kulturális tapasztalatok és a kényszerű együttélés a roma csoportok közötti határokat elmosó többségi társadalomban, valamint ezek egymásra hatása formálta, alakította.

Az értelmezés megkönnyítése érdekében szeretném az etosz fogalmát bevezetni, melynek – céljaimnak leginkább megfelelő – definícióját Zempléniék fogalmazták meg: „Ezt az ismételt újraértelmezendő – tehát valójában pontosan meghatározhatatlan – és az élet minden területére kiterjeszhető sajátos jelleget, amit a „magyarosság”,

a „francitè” vagy a „britishness” kifejezésekkel jelölünk, a klasszikus kulturális antropológia ethos-nak nevezi” (Albert–Zempléni, 2002:170).

A beszélgetések során kirajzolódott előttem egy „beás etosz”, mely objektíven és szubjektíven¹⁸ is összefüggésbe hozható az általam beás cigány történeti típusnak nevezett fogalommal. A cigány történeti típus fogalmát Havas Gábor tanulmányából (Havas, 1997) veszem át, ahol a szerző a cigány közösségi előtörténet két egymástól élesen eltérő alaptípusát írja le. Ezek közül a második típus („Újabb keletű, zaklatott letelepedési folyamat

– nyersebb kirekesztő mechanizmusok”) alapvetően a 19. század közepe óta Magyarországra érkező, vándorló vagy félig letelepedett életmódot folytató cigányokra jellemző. A magyarországi beás és oláh cigányok egyaránt ebbe az alaptípusba tartoznak, azon belül viszont saját tapasztalataim alapján két külön típusba lehet sorolni őket, hiszen adatközlőim is számos alkalommal utaltak erre a különbségre.

A beás etosz fő elemei, a nyelv, a „család”, és az egymással szorosan összefüggő, illetve egymásból következő történeti tudat és mentalitás folyamatosan erős kontrasztban állnak a „kolompár cigányokkal”. A következőkben a beások életének, gondolkodásának ezeket a területeit szeretném bemutatni.

Sorsok – hátrányok – oldódások

V. 3. A beás nyelvről

Többségi magyar nézőpontból a beások és a lovárik egyaránt cigány nyelvet beszélnek, a két cigány etnikai csoport közötti relációban viszont ez az egyik legfontosabb határképző tényező. Beszélgetőtársaim beás identitásának meghatározó eleme beás nyelvük, közülük többen elmondták, „mi beás cigányok, az óromán nyelvet beszéljük”.

Az anyanyelv kapcsán legtöbbször beás nyelvük funkcióvesztéséről, háttérbe szorulásáról beszéltek nekem, ellenpéldaként pedig sokszor a lovári cigány nyelvet hozták fel: „Ha jobban megnézem az én gyerekem se tud beásul, már én is töröm a beást. A lovári cigányoknál ez a kötelék sokkal erősebb. A lovári az nagy eséllyel meg is fogja tartani a nyelvét (...)” (Tibi).¹⁹

A két „cigány” nyelv „túlélési esélyei” közti különbséget általában a múltbeli megélhetési stratégiákra, a régi életmódra vezették vissza: a teknővájó, fafaragó és sokszor bérmunkát vállaló beás cigány a magyarul telepedések közelében lakott, így gyakran kellett használnia a magyar nyelvet, a megélhetéshez szükséges források előteremtéséhez pedig nem nyújtott segítséget a beás nyelv. Sokak szerint a szocialista rendszerben nem volt „idő” és „lehetőség” a nyelv átadására: „Nem volt érdeke a szüleimnek – a régi rendszerben –, hogy megtanítsa nekem a cigány nyelvet anyanyelvi szinten, félt a retorziótól”; Lehet, hogy nem is volt rá nekik idejük, hogy tanítsanak bennünket, mert dolgoztak”.

A lovári cigányok nyelvének nagyobb túlélési esélyeit azok hagyományos életmódjához kötődő feltételezett funkciójához, nevezetesen a kereskedelemben, kisebb-nagyobb ügyletek lebonyolításában használatos „tolvajnyelvhez” köthették. Ezzel a két nyelv jelenlegi helyzete, státusza közötti eltérések okait a két cigány történeti típus

jellegzetességeire vezették vissza, hiszen, mint azt többen elmondták, az óromán nyelv átvételére is a múltban került sor valamikor.

Felmerül a kérdés, ha így látják anyanyelvük helyzetét a beások, akkor jelenleg milyen szerepe van? A közösség tagjai nagyjából két területen alkalmazzák a beás nyelvet, az egyik a család közege, ahol általában az idősebb korosztállyal folytatott társalgáskor használják, a másik közeg pedig a „cigánykodás”.

„Nyilván a munkahelyemen nem használom, nincs kivel. Otthon sem igazán, bár a szüleimmel általában beás nyelven, tehát cigányul beszélünk. Szóval inkább otthon használom meg rokonokkal” (András).

„Én akkor használom, amikor tényleg olyan dolgot akarok elmondani, amit a családom nem ért meg. Nem az, hogy a gyerekeim ellen használom, hanem nem akarom, hogy azt hallják, meg tudják: mi az, hogy gond, meg szomorúság, hiány, probléma”. Ibolyka esetében figyelemre méltó és továbbgondolásra érdemes jelenségnek tartom, hogy a beás nyelvet a gonddal, problémával kapcsolatban említi. Többször mondta, hogy gyermekeit minden áron meg akarja kímélni a saját gyerekkori negatív élményeihez hasonló problémáktól, s ehhez számára ez az egyik lehetséges eszköz. Ezzel természetesen ő is abba az irányba hat, hogy a fiatalabb nemzedék már nem fogja beszélni szülei, nagyszülei anyanyelvét. Erre vonatkozó kérdésemre Ibolyka teljesen érthető magyarázattal szolgál: „...nem tudja az életben soha felhasználni”.

Az etnikai mobilizációban érintett emberek azok, akik számára a családon kívül is szerephez jut a beás nyelv. A cigány kisebbségi önkormányzatban dolgozók munkájához hozzátartozik roma napok, nemzeti-ségi napok szervezése, illetve a régióban szervezett hasonló rendezvényeken való részvétel, ahol a beás nyelv lehetőséget kap a „szereplésre”.

Például Julika az egyik – szintén CKÖ elnök – barátnőjével szokott beásul beszélgetni, mint mondta: „Igen, egyre többet gyakorolunk beásul Marika nénivel”.

Ibolyka is egy időben foglalkozott roma ügyekkel, „cigánykodott”, szavai világosan mutatják az etnikai mobilizáció hatását az identitásra, a nyelvhasználatra: „Amikor az Egyesület elnöke voltam, akkor olyan közegbe kerültem, ahol kellett a nyelv, ott ismertem meg a cigányságot, hogy honnét jöttünk...”

V. 4. Történeti tudat és mentalitás

A roma történelemről folytatott beszélgetések alapvetően két csomópont mentén zajlottak, szó volt egyrészt a „közös” roma történelemről (India, vándorlás stb.) és a beás cigányok „történetéről”. A roma „nemzeti” történelem kapcsán egy erőteljes törésvonal rajzolódott ki a „cigánykodó” beások és a nem „cigánykodók” között, míg a beás közösségek múltja, a beás cigány történeti típus nagyjából mindenki számára egyenlő fontossággal bírt. Ez utóbbi azért lehetett mindenkinél hangsúlyos, mert a jellegzetes beás mentalitást (beás etosz) a beás cigány történeti típusból vezették le adatközlőim.

„Mondom, hogy a mentalitás, és a két népnek a viselkedése – és én két népről beszélek – nem egyforma, teljesen különböző. A beások, azok inkább nem olyan forróvérű, temperamentumos, mint a lovári cigányok. A lovári cigányok, azok talpraesettebbek, olyan szempontból, hogy megélnék a jég hátán is, tehát mindenképp pénzt tudnak csinálni. Mondják rájuk, hogy lóvés cigány, mert ugye kereskedők voltak. (...) A beás cigány viszont nem, az inkább megfaragta a kis kanalat, a kis teknőt aprópénzért, amíg egy lovári cigány lehet, hogy eladott egy lovat három ló árán, érted!” (Tibi).

Tibihez hasonlóan a többiek is a békés, dolgos teknővájó cigány képét festették le nekem, állandóan ellentétpárba állítva az „agresszív, nagyhangú,

becstelen, tolvaj, rabló” oláh cigányokkal. Úgy tűnt nekem, hogy a „milyen egy beás ember?” kérdés megválaszolásához leginkább a „nem olyan, mint egy kolompár” formulát használták beszélgetőtársaim.

Ibolyka mondta a következőket: „A mi cigányaink elvállalják a felelősséget a tetteikért (a rendőrségen). A mi cigányaink azt jelenti, aki nem kolompár és köszörűs.²⁰ (...) a másik cigány, az már nem vállalja a felelősséget, tagad az mindent. Még fenyegetőzik is. A hatóság emberei is meggondoltan beszélnek velük, mert tudják, hogy ők megtorolják. De a mi cigányaink azok nem torolnak semmit, sőt megbánás van az arcukon, de azoknak nincs”.

A jellegzetes beás tulajdonságokat Julika is a lovárikkal szembeállítva tudta a legvilágosabban kifejezni számomra: „Nézd meg, hogy hogyan épül fel! [az Országos Cigány Önkormányzat (OCÖ) – B.M.] Hány lovári van benn és hány beás? Ők nem hagyják azt, hogy a beás cigány oda bekerüljön, mert nem. A beás cigány viszont nem az a kikönyöklő, kikardoskodó emberke, aki tüzön-vízen keresztül átgázol a másikon. Ő nem fog így könyökölni, ő neki ez a nyugodtabb élet típus; az, hogy biztonságosan lépek hármat előre, minthogy hatot fussak, mert lehet, hogy elesek”.

Mint már utaltam rá, a roma nemzeti történelem meghatározó motívumai, elsősorban az indiai őshaza, a közös származás kérdése főleg a „cigánykodókat” foglalkoztatta. „Amit én ezalatt a 8–10 év alatt a „cigánykodással” foglalkozom, én azt látom, meg hallom, meg tudom, meg azt tanították nekünk, hogy igen, Indiából származunk – szerintem is Indiából származunk” (Julika).

A „cigánykodással” nem foglalkozó beás ismerőseim szkeptikusak voltak a közös indiai ősházat illetően (ha egyáltalán hallottak róla). Julika egyik testvére, Gyura pedig egyenesen a majákat (!) tartja a romák őseinek, mert egy könyvet olvasva sok hason-

lóságot (arcvonások, faragó mesterségek) vélt felfedezni a két népcsoport között.

Akik hallottak Indiáról, de nem fogadták el bizonyítottan az őshaza elméletet, azok általában a beások és a nem beás cigányok közötti nagyfokú különbségeket hangsúlyozták, ezzel is kizárva annak a lehetőségét, hogy a kolompár cigányokkal „egy kalap alá” vegyék őket. Azt pedig, hogy „India” mennyire nem releváns egy nem mobilizálódó cigány közösség számára, Julika fogalmazta meg a következőképpen: „A történelem. Ha bármelyik egyszerű cigányasszonynak kérdezed a

történetét, ők soha nem azzal fognak jönni, hogy igen Észak-Amerika, Észak-India stb., hanem azt fogja mondani Balatonmagyaródról jöttünk, vagy Galambokon laktunk. Ez lesz nekik a történelem. Más a szónak az értelme az egyszerű embernek és más a cigánykodó embernek” (Julika).

V. 5. Család és endogámia

„A cigány csoportközi viszonyok tökéletesen leképződnek az endogámia merev alkalmazásával. Ritkább ugyanis a cigányság etnikai csoportjai közötti házassági kapcsolat, mint bármelyik cigány és nem cigány csoport közötti házasság” (Szuhay, 1995: 333). Az egyes cigány csoportok endogám házassági szokásai az általam kutatott területen is megfigyelhetők voltak.

Julika szülei még határozottan alkalmazták az endogámiát és igyekeztek

azt betartatni a gyermekeikkel is.²¹ Julika és nyolc testvére kapcsolataiban az élettársak, házastársak 75%-a volt beás cigány és 25%-a magyar, egyetlen nem beás cigány sem volt közöttük. Közülük is a legfiatalabb testvéreknek van/volt magyar párja, tehát érezhetően elkezdődött az endogám határok lebontása, de egyelőre csak a magyarok irányába.

A következő generációban, a kilenc testvér felnőtt gyerekeinek többségének párválasztásában már egyértelműen a magyarok dominálnak. (Oláh cigány párt továbbra sem választott senki magának.) Pálos Dóra szerint a

jelenség háttérében a „cigány tradíció” magától értetődő minőségének és a közösség nyomásának megszűnése mellett a többségi társadalom vélt vagy valós elvárásai állhatnak (Pálos, 2006).

A városban élő fiatalok között akár már teljesen megszűnhet az endogámia, többen is mondták, hogy nem a származás alapján választanának párt maguknak. Tibi 17 éves unokaöccse azt mondta, hogy akár kolompár is lehetne a párja.

Néhány – nagyon ritka – példa akadt azért beás-kolompár vegyes házasságra, az egyik épp András családjában történt: „*a testvérem is egy kolompár gyerekekhez ment férjhez, aki csak félkolompár, az apukája az beás cigány, az anyukája normális kolompár. (...) Hát ezért tudjuk talán elfogadni*”. Amikor a 26 éves Andrást kérdeztem a saját házassági terveiről, így felelt: „*Kolompárnak nem kéne lennie a feleségemnek. Akkor már inkább beás legyen*”.

Sorsok – hátrányok – oldódások

A vegyes házasságokról Karcsi elég konkrétan fogalmazott: „*Én nem tudnám azt elképzelni, hogy az én lányom egy kolompár cigányhoz hozzámenjen, mert elvágnám a nyakát. Ez komoly!*”.

Az általam megismert beás közösségről tehát megállapítható, hogy a hagyományos endogámia csak a „másik cigányokkal”, konkrétan a kolompárokkal szemben maradt fenn, míg a magyarokkal kötendő vegyes házasság semmilyen szankciót nem von maga után, sőt talán még népszerűnek is mondható, főleg a fiatalok körében.

V. 6. A beás cigányok etnikai/nemzeti identitásának három alkotóeleméről

Az eddigiek során kiderült, hogy a beás etosz fő tartalmi elemei, a beás nyelv, a beás történeti tudat és az ebből következő „*nem olyan forróvérű*”, „nyugodt”, „dolgos” beás mentalitás folyamatosan kontrasztban állnak a „forróvérű”, „agresszív”, „lopó, csaló” kolompár cigányokkal. Az ellentétpárok által kirajzolódó határ tökéletesen lecsapódik a beások párválasztási stratégiáján, hiszen szinte kizárólagos az endogámia az oláh cigányok felé. A kollektív identitás kontrasztív jellegére már utaltam, azonban itt feltehetően többről van szó, hiszen a kolompár cigányokra vonatkozó beás sztereotípiákban (agresszív, lop, csal, hazudik stb.) nem nehéz felismerni a többségi társadalom általános cigány sztereotípiáit.

Mint Patrick Williams írja: „Ha a kutató elfeledkezik arról, hogy a cigányoknak folyamatosan választ kell adniuk a velük érintkező társadalmak által felajánlott vagy rájuk kényszerített feltételekre, fennáll annak a veszélye, hogy a tanulmányozott népcsoportot úgy fogja vizsgálni, mintha annak tagjai egy zártnak tekintett tér-

ben és mozdulatlanak érzett időben élnének” (idézi: Prónai, 1995:67).

Feltehetően ezen a ponton nyilvánul meg leginkább az identitásformáló hatása a többségi (magyar) társadalomnak, melynek egységes sztereotípiái – és az abból fakadó distinkció nélküli diszkrimináció – kényszeríti a beásokat a „jó cigány” kép, a beás etosz kialakítására. Mint Ibolyka mondta: „*Sajnos sokszor nem különböztetik meg, hogy ők cigányok vagy rendes cigányok*”.

Ennek a beás etosznak a funkciója tehát, hogy az „össz-cigányságon” belül a „jó cigány” identitást megalapozza, amire azért van szükség, mert identitásunk egyik legfontosabb funkciója, hogy „pozitív társadalmi értékléshez s ezzel járó pszichológiai jó érzéshez juttasson bennünket” (Pataki Ferenc idézi: Pálos 2006: 117). Ahhoz, hogy teljes képet kapjunk a beások etnikai és/vagy nemzeti identitásáról, nem szabad elfeledkeznünk a többségi társadalomról, melynek az előbb említett mellett egy másik szerepe is van. Ez pedig a „magyar” di-menzió.

„*Magyar ember vagyok*”; „*Büszke vagyok valahol a magyarságomra*”; „*Magyar cigánynak tartjuk magunkat, mert ugye az identitás meg a kötődés Magyarországra húz*”. Az ilyen és ehhez hasonló mondatok arra utalnak, hogy a magyar többségi társadalom hatása nem csak a negatív cigány sztereotípiák mentén mutatható ki a beások identitásában, hanem a 100–150 éves együttélés következtében konkrétan a magyarsághoz, illetve az országhoz kötődő tartalmakkal gazdagodott a beás cigányok identitás-spektruma. Feltehetően egy folyamatról van szó, ahol az identitás „magyar” oldalának megjelenése, megerősödése összefügghet a hagyományos cigány közösségek felbomlásával, a beás életmód, értékek, nyelv háttérbe szorulásával.

Azt láttuk tehát, hogy a beás cigányok etnikai identitását három, egymással dinamikus kapcsolatban lévő elem alkotja: a *magyar*, a *cigány* és a

beás. Általában szituációtól függ, hogy a beás „egyen” identitásának melyik eleme kerül előtérbe.

Laci egyik mondata talán alátámaszthatja fenti állításomat: „A cigányságnak van egy magyar identitása, például amikor futballmeccs van vagy ünnepség, és a magyar himnuszt éneklik, ugyanúgy érezzük, hogy az a mienk is”.

Magyar-cigány relációban az identitás „cigány” eleme válik leginkább láthatóvá, hiszen egy cigány kisebbségi önkormányzat, egy roma fesztivál vagy éppen egy roma hírportál nem beás vagy lovári alapon jön létre, a magyar állam szabta keretek között zajló „cigánykodás” „össz-cigány” tevékenység. Ugyanakkor tudjuk azt is, hogy pont az előítéletekkel terhes magyar-cigány viszony „kényszerítheti” a beásokat a cigányságon belüli elhatárolódásra, a beás etosz, a jó cigány kép kialakítására. Ennek következtében cigány-cigány relációban az identitás beás eleme határozza meg a „pszichológiai jó érzéssel” járó önkép alapját.

VI. Az egységes roma nemzet kérdése: a határok átjárhatósága

A roma nemzet „funkcióját” a cigány kultúrával tudományosan is foglalkozó Laci²² így fogalmazta meg: „Az, hogy a cigány nemzetfogalom létrejöttön és elfogadottá váljon Magyarországon az azért szükséges, hogy ezt a kultúrát önmagában is fel tudjuk mutatni, tehát ne csak egy alávetett, szociális alapú kultúráként mutathozzon meg, hanem önállóan, szuverén kultúráként ismerjék el Európa szerte. Azt is látjuk, hogy a roma emancipációnak része ez a roma nemzetalkotás (...). Ugyanakkor Laci azt is mondta, hogy a „klasszikus” értelemben vett nemzet már nem jöhet létre, inkább valamiféle kulturális-politikai önállóság megteremtését tartotta lehetségesnek, amit „nem biztos, hogy nemzetnek kéne nevezni”.

Többi adatközlőm viszont teljesen elzárkózott a roma nemzeti egység

gondolatától. Több különböző okot (eltérő nyelv, megélhetési politikusok stb.) is említettek, de alapvetően minden ellenvetés háttérében az a beás cigány identitás állt, melynek – mint láttuk – egyik meghatározó eleme az oláh cigányoktól való éles elhatárolódás. „Nem kell nekünk egységes roma nemzet, hiszen a fajtabeli különbségek, a feszültségek soha nem tudnak teremteni egységes roma nemzetet. Ez maximum a kolompár cigány képzeletében van, és úgy akarja kezelni az egységes roma nemzetet, hogy ő van egyedül – úgy mond – diktátor szerepben, és ő irányít. Hát mi fölöttünk ők ne irányítsanak. Mi tudjuk irányítani az életünket, a saját sorsunkat, és ahhoz nem kellene fölülről beültetett kolompár cigányok” (Karcsi). „Ez biztos, hogy nem jó, nekünk nem jó. Azoknak az embereknek, akik többségben vannak a cigányok közül, azoknak jó, de nekem ez biztos, hogy nem jó. Magyarországon is sokkal több nem beás cigány van, mint beás” (András).

A nemzet kapcsán a „hagyományos” beás–kolompár ellentét mellett megjelent még egy motívum, a beások kisebbségen belüli kisebbségi léte, s ezzel együtt az attól való félelem, hogy egy „közös cigány” entitáson belül a kolompárok magukhoz ragadnak a vezető szerepet.

A beszélgetések során mégis előbukkant két olyan terület – melyek leginkább a beás identitás „cigány” eleméhez köthetők –, ahol a határok átjárhatónak tűntek. Ez a két terület a politika és a művészet. István, az egyik roma szervezet vezetője elmondta, hogy bár a kultúra és az identitás területén nem tartja megvalósíthatónak az egységet, a politikában egységesen kell fellépniük a cigányoknak. Ez a gondolat másoknál is felbukkant, hiszen az állami keretek szabta szerveződési lehetőségek (kisebbségi önkormányzatok, civil szervezetek) cigány, nem pedig beás vagy kolompár alapon jönnek/jöhetnek létre.

Cigány zene, roma képzőművészet; ezek a fogalmak egy egységes roma/cigány képet sejtetnek, tapasztalataim is azt mutatták, hogy ezek a területek azok, ahol a beás cigányok – más kontextusban erős – elhatárolódása alig van jelen. Vendéglátóimat nem zavarta, hogy nagy részben oláh cigányok által játszott zenéket hallgattak. A lényeg az volt, hogy „cigány zene” legyen. Bár vannak külön beás zenekarok (nagyon kevés) és oláh cigány zenekarok, meg persze a muzsikuskigányok is, de a zenészek a közönség igényeinek megfelelően

mindenféle dalokat játszanak (magyar nótát, lovári, beás nyelvű dalokat).

Tibi és zenésztársa, Tomi mindössze néhány apró különbséget említettek a lovári és a beás zene közti különbségeket firtató kérdésemre. Elmondásuk szerintük a dallamvilág, a hangszerek gyakorlatilag ugyanazok, ezért nem is lehet külön beás vagy lovári zenéről beszélni. A dalok esetében viszont fontos a nyelv, és ezzel együtt az a közeg is, ahonnan származik.

A szintén zenész András is csak árnyalatnyi különbségeket vélt felfedezni a beás és kolompár zenei világban: „A kolompár cigányoknak valahogy jobb érzékük van a lassú számokhoz, hallgatókhoz. Persze nem mondom, hogy a mi érzésvilágunk nincs benne ezekben, de ez talán bosszantó is, hogy ők alkatilag valahogy jobban éneklik. (...) Bodó, egy zalakomári beás gitár nélkül elénekelt egy számot magyarul, beleborzongtam. Akkor azt mondtam, hogy a beás cigány és a nem beás cigány képes egy olyanra,

hogy egy énekben olyat produkál, amit valahol nem hiszek el... Ilyen szempontból megint találtunk egy közös pontot a beás cigányok és a nem beás cigányok között”.

Mindezek ellenére a közös dallamvilág, a közös zenélés vagy általában a közös roma művészet egyik adatközlőm számára sem volt olyan hangsúlyos, hogy a határok lebontásában, vagy az egységes roma nemzeti gondolathoz való közeledést előmozdítsa. Ennek tükrében szeretném a beás cigány és oláh cigány közösségek közötti határok átjárhatóságáról szóló fejezetemet Julika kristálytisza gon-

alapgondolata az volt, hogy a közönség – lehetőleg különböző társadalmi státuszú – tagjainak önmagáról és a cigányságról való gondolkodását megismerjem, az egységes roma nemzet koncepciójára adott reflexióikon keresztül.

A beszélgetések, interjúk során igyekeztem megismerni a beások gondolatait, benyomásait, véleményeit a roma nemzeti szimbólumokról (himnusz, zászló), a beás cigány és az „össz-cigány” történeti tudat kiemelkedő csomópontjairól és általában az egységes roma nemzetről.

Vizsgálódásaim során arra a következtetésre jutottam, hogy a beás cigányok etnikai/nemzeti identitását három elem határozhatja meg: a „magyar”, a „cigány” és a „beás”. A roma nemzet problematikája kapcsán két törésvonal rajzolódott ki, egy a közönségen belüli, vertikális és egy a közönséget határoló horizontális.

A beás identitás „cigány” eleméhez kapcsolódva a roma nemzeti történelem, nemzeti szimbólumok kapcsán egy vertikális törésvonal bontakozott ki a közösségen belül. Az etnikai mobilizációban részt vevő, „cigánykodó” beások (cigány) identitásának fontos része volt az indiai őshaza, a himnusz és a roma zászló, míg a nem „cigánykodók” számára a roma nemzet ezen attribútumai nem bírtak túl nagy jelentőséggel.

A közösség minden tagjának „beás” identitáseleméhez, a beás etoszhoz asszociálódva pedig horizontális törésvonal húzódik a beás közösség és az oláh cigányok között, mivel – mint láttuk – a beás etoszt leginkább a többségi társadalom negatív cigány sztereotípiáit hordozó kolompárok szöges ellentétéként határozták meg beszélgetőtársaim.

A beások kolompárokkal szembeni határookra épülő önmeghatározása miatt csak a többségi társadalommal szemben megfogalmazódó érdekvé-

delmi szerveződés területén tűnt elfogadhatónak valamiféle egység.

A többségi társadalom jelenléte tehát több oldalról is hat a folyamatokra, hiszen az általános cigány sztereotípiák „kényszerítő” ereje miatt alakulhat ki a beás etosz a kolompárokkal szembeni határok mentén. Ezzel párhuzamosan ugyanakkor a többség-kisebbség relációban bukkan föl a „közös cigány érdek” is, ami talán a nemzeti egység gondolata irányába mozdíthatná a különböző roma/cigány csoportokat.

Dolgozatommal nem kívántam állást foglalni a roma nemzet léte vagy nem léte, jogossága vagy jogosulatlansága mellett. Láthattuk, hogy a társadalmi (Laci) és az etnikai mobilizáció (Julika) által érintettek cigányok számára a roma érdekérvényesítés ilyen „nemzeti” formájának bizonyos elemei elfogadhatóak, sőt fontosak voltak.

Ezek, az identitást is befolyásol(hat)ó folyamatok nyilván mélyen be vannak ágyazódva az európai és magyarországi társadalmi-gazdasági-politikai „kontextusba”, messzemenő következtetések levonása óvatlanság lenne. Abban azonban talán reménykedhetünk, hogy így vagy úgy, de megerősödhet az a folyamat, melyben „már nem az egyéni asszimiláció, hanem a saját kultúra megőrzésével való egyenrangú társadalmi beépülés jelent értékes alternatívát” (Forray–Hegedűs, 1990:15).

JEGYZETEK

1 A kutatás 2005/2006 telén kezdődött, és hosszabb-rövidebb ott-tartózkodások formájában folytatódott 2006 tavaszától őszig, de a kapcsolat jellegéből fakadóan gyakorlatilag ma is tart, jóllehet kisebb intenzitással. Kezdetől fogva célom volt, hogy különböző társadalmi státuszú személyekkel beszélgessek, mint például kisebbségi vezetők, zenészek, értelmiségi vagy kétkezi munkások, mert azt vártam, hogy az etnikai és a társadalmi mobilizációban eltérő pozícióban lévő emberek egészen másként látják majd a roma nemzeti egység lehetőségeit, saját identitásukat

datmenetével zárni: „Képes voltam egy-két dalt megtanulni lovári nyelven, mert tetszettek. Mert szépek. Azt gondolom, hogy ami közös és összetarthat bennünket, az két-három dolog. Mint ahogy te is mondd, a nyelv: összeköthet bennünket, ha érdekli a másikat az, amit én beszélek. A zene, a tánc, a kultúra. És ha egymásra nyitottak leszünk, akkor közelebb kerülhetünk egymáshoz. Nem egység, mert én most is azt mondom, nem biztos, hogy lesz egység. Ember az emberrel természetesen lehet, hogy jó barátok lesznek, sőt. Házasodnak. De hogy egységet alkosson, és akkorára kinőjön, ami nem családi szintű... hát annak nem itt van az ideje”.

VII. Összegzés

Dolgozatomban az egységes roma nemzet kérdését próbáltam „alulról” megvizsgálni egy beás cigány közönség gondolatain keresztül. Kutatásom

vagy általában a cigányságot. Interjúalanyaim a tanulmányban kitalált nevek szerepelnek.

- 2 Benedict Anderson ismert gondolatára utalok, amelyben a nemzet következő – antropológiai szellemű – meghatározását javasolja: „elképzelt politikai közösség, melynek határait és szuverenitását egyaránt veleszületettnek képzelek el”. Anderson, 2006:20.
- 3 Tanulmányomban a „roma nemzetépítéshez” köthető dokumentumokat, forrásrészleteket, és az adatközlőimtől származó szövegeket idézőjelben, dőlt betűvel jelölöm, míg a szakirodalomból származó idézetek csak idézőjelet kapnak.
- 4 Anthony D. Smith „általános” meghatározása szerint a „nacionalizmust úgy lehetne definiálni, mint egy olyan csoport autonómiájának, egységének és identitásának az elméletét, amelynek tagjai csoportjukat valóságos vagy potenciális nemzetként fogják fel” (Smith, 1995:43). A nacionalizmust tehát a nemzet létrehozására, illetve folyamatos megerősítésére, újradefiniálására való törekvésként is értelmezhetjük. Ennek megfelelően jelen tanulmányban a nacionalizmus terminust leginkább „nemzetépítési folyamat” értelmében használom.
- 5 A roma holokauszt és a roma nemzeti identitás viszonyáról lásd Kapralski 1997.
- 6 Nyilván az elsősorban nyugati államokra (Anglia, Franciaország) jellemző, a közös politikai múlt és berendezkedés egyesítő erején alapuló *politikai nemzet* (Staatsnation) (Dieckhoff, 2004: 298) a diaszpórában élő cigányság számára nem szolgálhat modellté.
- 7 Elég ha arra gondolunk például, hogy a „kategorizálás adott esetben hozzájárulhat egy csoport identitásának kialakulásához, ugyanakkor egy csoport önazonosítása részben a mások (akár pozitív, akár negatív) kategorizálása által is történik” (Jenkins, 2005:132).
- 8 Ezt nevezték adatközlőim beás himnuszoknak.
- 9 Julika volt terepmunkám során a vendéglátóm, 35 éves kétgyermekes családanya.
- 10 Laci igen aktív ember mind a társadalmi, mind az etnikai mobilizáció terén. Városban lakik, ott a könyvtár igazgatóhelyettese, néprajzkutató, emellett verseket ír és zenél is.
- 11 Érdemes megjegyezni, hogy Judith Okely a középkori monda egy másik verzióját hallotta angliai cigányoktól: „A cigányok egyikét megkérték, hogy

Sorsok – hátrányok – oldódások

- készítsen a kereszthez négy szeget. Miután hármat elkészített, rájött, mi célt szolgálnak, és nem volt hajlandó többet csinálni. Ha megnézed a keresztet a két lábat, csak egy szeget látsz. Csak egy szeg van, mert a cigány nem volt hajlandó elkészíteni a negyediket” (Okely, 2001:210).
- 12 Ibolyka 45 éves családanya, aki takarítónőként dolgozik a rendőrségen. Julikaék szomszédja, így már évek óta ismerjük egymást.
 - 13 A beások nevezik így (is) az oláh cigányokat. További elnevezések még: lovári, oláh cigány, hozzájuk hasonlóan én is szinonimaként használom ezeket.
 - 14 26 éves fiatal, főiskolára jár, a városi könyvtárban dolgozik, emellett zenél is egy helyi hagyományörző együttesben.
 - 15 Karcsi egy megyei roma civil szervezet elnöke, középkorú férfi.
 - 16 Roma vezető, egy regionális roma szervezet elnöke.
 - 17 Erre utal például a Karcsi civil szervezetének irodájában látható nagyméretű zászló, vagy Julika egyik megjegyzése: „Én is szeretnék egyet majd, ha az egyesületünk felfejlődik”.
 - 18 Objektíven azért, mert az etnikum „történetileg kialakult embertömeg” (Sárkány, 2000:94), szubjektíven pedig azért, mert a beszélgetőtársaim is gyakran utaltak a beás jellegzetességek múltbeli gyökereire.
 - 19 35 éves beás zenész, a zenélésből él, autentikus és mulatós zenét is játszik.
 - 20 A közsőrüs cigányok adatközlőim esetében nem feltétlenül különböznek a kolompár (lovári) cigányságtól, bár feltehetően ez a csoport a szakirodalomban vend cigányként szereplő csoporttal azonosítható. A közsőrüs név tradicionális foglalkozásukra utal.
 - 21 „A víz az olajjal nem keveredik!” (beásul: „Apā k’ulij nu szá kiviridestyé!”). Ezzel, a dolgozatom mottóját adó mondattal figyelmeztette Julikát édesanyja az endogám szabályok betartására. Amikor ő 15 évesen nem akart hozzámmenni az általuk kijelölt beás férfihoz, szülei kitagadták. Édesanyja csak Julika – magyar férjétől született – gyermekének megszületése után békült ki vele.
 - 22 Laci tevékenységéből (könyvtár, versírás, zenélés, néprajzi kutatómunka stb.) fakadóan a határok az ő szintjén már sokkal „átjárhatóbbak”, mint a közösség többi tagjánál.

IRODALOM

- Albert Réka–Zempléni ANDRÁS (2002): A nemzeti identitás sajátosságairól In Fedinec Csilla szerk. *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*. Budapest: Teleki László Alapítvány, 167–176.
- Anderson, Benedict (2006): *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről* Budapest: L’Harmattan–Atelier.
- Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 1:3–25.
- Bárány Zoltán (2003): *A kelet-európai cigányság. Rendszerváltás, marginalitás és nemzetiségi politika*. Budapest: Athenaeum 2000 Kiadó.
- Binder Mátyás (2006): „Felébredt ez a nép...”. A magyarországi romák/cigá-

15 K É K

- nyok etnikai-nemzeti önszerveződési folyamatairól In Gergely Jenő szerk. *A múlt feltárasa – előítéletek nélkül*. Budapest: ELTE BTK, 61–81.
- Binder Mátyás (2007): A roma etnikai-nemzeti identitás gyökerei Kelet-Európában (Csehszlovákia, Magyarország, Románia, Jugoszlávia). *KÚT* 1–2. sz.
- Calhoun, Craig (2004): *Nacionalizmus és etnicitás*. In Kántor Zoltán szerk. *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)*. Budapest: Rejtjel Kiadó, 346–375.
- Dieckhoff, Alain (2004): Egy megrögzöttség túlhaladása – A kulturális és politikai nacionalizmus fogalmainak újraértelmezése. In: Kántor Zoltán szerk. *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)*. Budapest: Rejtjel Kiadó, 298–314.
- Erdős Kamill (1989): A magyarországi cigányság. In Vekerdí József szerk. *Erdős Kamill cigánytanulmányai* Békéscsaba: Erkel Ferenc Múzeum.
- Eriksen, Thomas H. (2005): Etnikai osztályozás: mi és ők. In Kántor Zoltán – Majtényi Balázs szerk. *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. Budapest: Rejtjel Kiadó, 148–157.

- Forray R. Katalin–Hegedűs T. András (1990): *A cigány etnikum újjászületőben. Tanulmány a családról és az iskoláról.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fosztó László (2002): Van-e cigány nemzettudat? In Fedinec Csilla szerk. *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában.* Budapest: Teleki László Alapítvány, 207–224.
- Fosztó László (2003): Diaspora and Nationalism: an Anthropological Approach to the International Romani Movement. *Regio*, 101-120.
- Fraser, Angus (2002): *A cigányok.* Budapest: Osiris Kiadó.
- Geertz, Clifford (1998): Az identitás politikájáról. *Magyar Lettre Internationale* 31:25-27.
- Gheorghe, Nicolae–Acton, Thomas (1996): A multikulturalitás problémái: kisebbségi, etnikai, nemzetiségi és emberi jogok. *Replika* 23-24.

- Hancock, Ian (1991): The East European Roots of Romani Nationalism. *Nationalities Papers* Vol. 19. No. 3. 251–268.
- Havas Gábor (1997): A cigányok közösségek történeti típusairól. In Vajda Imre

Sorsok – hátrányok – oldódások

- szerk. *Periférián. Roma szociológiai tanulmányok.* Nyíregyháza: Ariadne Kulturális Alapítvány, 90-108.
- Hobsbawm, Eric J. (1993): Etnikai identitás és nacionalizmus. *Világosság*, 4:19–28.
- Hobsbawm, Eric J. (1997): *A nacionalizmus kétszáz éve.* Budapest: Maecenas Könyvkiadó.
- Jenkins, Richard (2005): Az etnicitás újragondolása: identitás, kategorizálás és hatalom. In Kántor Zoltán–Majtényi Balázs szerk. *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről.* Budapest: Rejtjel Kiadó.
- Kapralski, Slawomir (1997): Identity Building and the Holocaust: Roma Political Nationalism. *Nationalities Papers* Vol. 25. No. 2. 269-283.
- Klímová, Ilona (2002): Romani political representation in Central Europe. An historical survey. *Romani Studies*, Vol. 12. No. 2. 103–147.
- Kovalcsik Katalin–Réger Zita (1995): A tudomány mint naiv művészet. *Kritika* 2:31–32.
- Liégeois, Jean-Pierre (2002): *Romák, cigányok, utazók.* Budapest: Pont Kiadó.
- Losonc Alpár (2002): A nemzet mint értelmezés. *Regio*, 4:116–130.
- Mayall, David (2004): *Gypsy Identities 1500–2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany.* London: Routledge
- Niederhauser Emil (1977): *A nemzeti megújulási mozgalmak Kelet-Európában.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Okely, Judith (2001): Szellemek és gorgiók. In Berta Péter szerk. *Halál és kultúra.*

Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I. Budapest: Janus/Osiris 209–227.

- Pálos Dóra (2006): „Cseperedünk”. Egy beás cigány közösség önsztereotipizálási folyamatairól. In Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László szerk. *Mindennapi előítéleteink. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák.* Budapest: Balassi Kiadó, 91-119.
- Prónai Csaba (1995): *Cigánykutató és kulturális antropológia.* Budapest–Kaposvár: ELTE BTK.
- Prónai Csaba (2005): Cigány világok és kulturális antropológia. In Boglár Lajos et al. *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába.* Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 178–190.
- Sárkány Mihály (2000): Kultúra, etnikum, etnikai csoport. In *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában.* Budapest: L'Harmattan, 88–101.
- Smith, Anthony D. (1995): Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok? In Bretter Zoltán – Deák Ágnes szerk. *Eszmek a politikában: a nacionalizmus.* Pécs: Tanulmány Kiadó, 27–51.
- Smith, Anthony D. (2004): A nacionalizmus és a történések. In Kántor Zoltán szerk. *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény).* Budapest: Rejtjel Kiadó.
- Szalai Andrea (1997): A „mi” és az „ők” határai, avagy a beások belülről. *Regio* 1:104–126.
- Szuhay Péter (1995): A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról. *BUKSZ* 3:329–341.