

„Csak a pénzre hajtik mind”? Az antropológiai megközelítés haszna a demográfiában

„... [a demográfusok] azt hiszik, hogy az antropológia hozzájárulása demográfiai tudásunkhoz az etnográfiai leírásban rejlik: annak bemutatásában, hogyan élnek, gondolkodnak a reprodukzív viselkedésükben (is) MÁSOK. Pedig az antropológia éppen az elméletalkotás terén tudja leginkább gazdagítani a demográfia magyarázóerejét.”

(Greenhalg 1995)

A cikk az antropológiai demográfia kialakulásának, szakirodalmának ismertetése mellett három észak-magyarországi aprófaluban végzett esettanulmány segítségével igyekszik illusztrálni az antropológiai megközelítés hozadékát a termékenységi vizsgálatokban. Amellett érvel, hogy a vegyes módszerű, kvantitatív és kvalitatív adatokat egyaránt használó mikroszintű vizsgálattal közelebb juthatunk annak megértéséhez, hogy a szóban forgó, „elcigányosodó” falvak roma népessége esetében miért nőtt a rendszerváltozás óta a termékenység, és miért terjedt el a tinédzserkori gyermekszülés. Kiderül, hogy a strukturális jellemzők (szegregáció, munkanélküliség) gyerekvállalásra gyakorolt hatása bár nagyon erős, az adott közösség „kultúrája” azonban módosítani tudja ezt a hatást.

Míg Demény Pál egy 1988-as írásában még arról panaszkodott, hogy a demográfiának önállósági törekvésében folyamatosan lazul a kapcsolata a vele szomszédos területeket kutató tudományokkal, addig az elmúlt években egyre inkább úgy tűnik, hogy nő azon – a demográfia főáramába tartozó – kutatóknak a tábora, akik nyitottak a más társadalomtudományokban zajló elméleti „forrongásokra”.¹ J. Mayone Stycos (1989) provokatív, *A demográfia mint interdiszciplína* című kötetének előszavában egyenesen úgy fogalmazott, hogy az új elméletalkotás sikeressége a demográfusok abbéli elszántságán múlik, hogy mennyire mernek behatolni a többi társadalomtudományi diszciplína területére, és mennyire tudják kiaknázni saját kutatásukban azok elméleti apparátusát.

A (mikro)közgazdaságtan és a szociológia felől érkező, a demográfiai viselkedést magyarázó elméletek (hogy csak az „úttörők” munkásságát említsük: Becker 1960, illetve Easterlin 1978) hozadéka a demográfia számára ma már közhely. A kultúrákutatók fő képviselőjének számító antropológia és a demográfia egymás felé kacsintgatása azonban viszonylag új fejlemény – európai viszonylatban is, a hazai tudományos demográfiai irodalomban pedig még inkább ritkaságszámba megy.

Az alábbi tanulmány első része e két társadalomtudomány jegyben járásából születő új aldiszciplína, az úgynevezett „antropológiai demográfia” kialakulásának történetét, elméleti és módszertani sajátosságait tárgyalja, valamint néhány idesorolható nemzetközi kutatás főbb eredményeiből szemezgetve azt igyekszik bemutatni, hogy mennyi-

vel gazdagította ez a fajta megközelítés a demográfiai viselkedés okairól szóló tudásunkat. Az írás második részében pedig saját, észak-magyarországi aprófalvakban végzett kutatásomat használom illusztrációként arra, hogy bemutassam: a hazai legnépesebb kisebbség, a romák termékenységi magatartásának vizsgálata esetében különösen nagy lehet a hozadéka az ilyen típusú, „antropológiai demográfiai” megközelítésnek.

Flört, jegyesség vagy házasság?

A külső szemlélő számára úgy tűnik, a mai napig sincs teljes egyetértés a demográfusok és az antropológusok között abban, hogy miben is áll az általuk pártolt új aldiszciplína lényege vagy másképpen: az antropológia és demográfia viszonya. Ez a viszony leginkább a párkapcsolatok szimbólumával írható le: pillanatnyilag nem lehet tudni, hogy a flörtből tartós házasság lesz-e.

A variációkon belül két szélső pólust lehet azonosítani. Az egyik a „mikrodemográfia” képviselői állnak, akik az antropológiai megközelítés lényegét tulajdonképpen a terepmunka módszerének átvételére redukálják. A másikon a „számok nélküli demográfia” támogatói találhatók, akik a demográfiai tárgyú kérdések geertzi indíttatású „sűrű leírása” mellett törnek lándzsát (Geertz 1994).

Hogy a kérdés bonyolultságát megérthessük, érdemes – ha csak nagy vonalakban is – nyomon követnünk az „antropológiai demográfia” kialakulásának történetét és intézményesülését.

A demográfia főáramába tartozó kutatók antropológia felé fordulásának két fő katalizátora volt. Az egyik a hagyományos demográfiai adatfelvételi módszerek elégtelenségének érzékelése, a másik a „klasszikusnak” számító elméleti magyarázómodellek érvényességének megkérdőjeleződése. Az elsőből következett a demográfia módszertani eszköztárának gazdagítására tett kísérlet (a terepmunka módszerét átvevő mikrodemográfiák elterjedése), míg a másodikból fakadt az elméleti apparátus gazdagításának igénye, elsősorban is a „kultúra” fogalmának beemelése a magyarázómodellekbe. Ami a közeledés módszertani hátterét illeti, az 1980-as évek vége felé egyre többen szembesültek a hagyományos demográfiai *survey*-adatfelvétel korlátaival. „[...] mind kevesebb hozadéka van a nagy mintákon végzett kérdőíves vizsgálatoknak. Egyre csak ugyanazt kapjuk, minél több társadalmat vizsgálunk. Eközben fontos és érdekes kérdések maradnak megválaszolatlanul, mert kívül esnek e technikával elérhető adatok körén [...]” (McNicoll 1988).

A módszertani vákuumból lehetséges kiútnak tűnt a mikroszemléletű demográfiai kutatások ösztönzése, melynek legfőbb hangadója a nagy tekintélyű John Caldwell volt, a hagyományos demográfusból lett „belső kritikus”.

„A demográfusok zöme nagy elemszámú adatbázissal dolgozik, és többnyire nincsen semmiféle személyes kapcsolata azokkal az emberekkel, akiket ezek a statisztikák leírnak... Szerencsére 1962 elején kiderült, hogy a 1960-as ghanai népszámlálás adatainak feldolgozása... nem fogja felemészteni a rendelkezésünkre álló pénzt és időt, ezért elhatároztuk [Jack Caldwell és a felesége, Pat – D. J.], hogy maradék kutatási pénzünkből alacsony költségű, kis esetszámú vizsgálatokat fogunk végezni. Ez egyben azt jelentette, hogy kölcsönvettük az antropológusok módszertanát (amellett, hogy olvastuk a munkáikat), és közeli ismeretségbe kerültünk a kutatásban szereplő falvak minden egyes

családjával. Egy hagyományos képzettségű demográfus számára ez a tapasztalat megvilágosító erejű volt – olyannyira, hogy a mai napig is ezt a módszert igyekszünk használni kutatásainkban.” (Caldwell 1982:4.)

Az „antropológiai demográfiának” elnevezett új aldiszciplína kialakulásakor nem volt egyéb, mint vegyes módszertanú, a kvalitatív és kvantitatív adatgyűjtést együtt használó, mikroszintű kutatások gyűjtőfogalma. Olyan kutatók sorolták ide magukat, akik személyesen ismerték az általuk vizsgált közösséget, és akik úgy gondolták, a demográfiai kérdések antropológiai megközelítésének lényege a metodológiai kölcsönzés: az antropológiai vizsgálat „sarokkövének” számító részt vevő megfigyelés alkalmazása. A kutató ugyanis azért, hogy a tanulmányozandó közösség részévé válik, jobban megérti a demográfiai események mögöttes mozgatórugóit.

Az új aldiszciplína demográfus művelői általában e módszer három fő előnyét hangsúlyozzák, legalábbis ez derül ki abból a szöveggyűjteményes kötetből, melyet Aaby és Basu szerkesztett *Az antropológiai demográfia módszerei és használata* címmel (Basu–Aaby 1998). Egyrészt az antropológiai megközelítéssel az önmagukban sokszor üres statisztikai adatok „kontextusba” kerülnek; másrészt a részt vevő megfigyelés felhívja a demográfusok figyelmét az általuk egyértelműnek tekintett fogalmak különböző kultúraspecifikus jelentéseire (például a házasság vagy a gyerek értéke, az „ideális gyerekszám” sok esetben nem ugyanazt jelenti a kérdező és a megkérdezett számára). Harmadrészt pedig a terepmunka során lehetőség nyílik a hagyományos demográfiai *survey* kérdésszelelek módszerével szerzett adatok érvényességének ellenőrzésére, és fény derülhet arra, hogy nem szabad készpénznek venni azok megbízhatóságát.

Ez utóbbira jó példát szolgáltat az antropológus van der Geestnek egy nigériai falusi közösségben végzett terepmunkája, mely olyan intim, demográfiai tárgyú kérdések kutatását tűzte ki célul, mint a születésszabályozás, a terhességmegszakítás stb. (van der Geest 1998). Mivel demográfus képzettségű témavezetője „túl alacsonynak ítélte az esetszámot” (azaz a vizsgálandó csoport nagyságát) ahhoz, hogy demográfiai következtetéseket lehessen a kapott eredményekből levonni, ezért az antropológus a hagyományos *survey* kérdésszelelek módszeréhez folyamodott, a minta nagyságának növelése érdekében. Ez azonban jelentősen rontotta eredményeinek megbízhatóságát. Véletlen szerencse folytán kiderült, hogy a hivatalos, formális környezetben (a helyi védőnők által, a gyerekklínikára való látogatás kapcsán) megkérdezett nők „hazudtak” (mást mondtak az antropológus kutatóknak, mint a védőnőnek), helyesebben fogalmazva: „megkonstruálták saját igazságukat”. Van der Geest magyarázata szerint ennek az volt az oka, hogy a formális környezetben folytatott interjúk során az asszonyok aszerint válaszoltak a kérdésekre, hogy megfeleljenek a kérdező – általuk feltételezett – elvárásának, azaz „jó benyomást akartak kelteni a védőnő előtt, míg a kutató esetében ezzel nem próbálkoztak, merthogy az már úgyis túl sokat tudott róluk...” (van der Geest 1998). Ez a példa ismét rávilágít a demográfiai vizsgálatokban leggyakrabban alkalmazott kérdésszelelek módszer korlátaira, ami az antropológusok számára már elcsépelte közhely,² de a statisztikai adatok mindenhatóságában hívó demográfusok egy része időnként hajlamos elfelejteni...

A demográfusok antropológia felé közeledésének elméleti háttéréről szólva a szakirodalom a Princeton-projekt „sikertelenségét” szokta emlegetni (Fricke 1997, Greenhalg 1995). A Princeton 1963-ban indított, két évtizeden át tartó, közel hétszáz régióra ki-

terjedő európai termékenységvizsgálatának eredményei a klasszikusnak számító demográfiai átmenet elméletének fogyatékoságára irányították a figyelmet, amennyiben egyetlen, az elmélet által feltételezett társadalmi-gazdasági, illetve demográfiai változó sem korrelált erősen a termékenység csökkenésének időzítésével. Hogy csak egyetlen példát említsék a sok, demográfiai átmenet elméletével nem magyarázható kivétel közül: Bulgáriában akkor kezdett el csökkenni a házások termékenysége, amikor szinte az egész népesség még vidéki, mezőgazdasági, írástudatlan volt (Ketzer 1995). Ami viszont szignifikáns összefüggést mutatott a termékenységgel, az az operacionalizálható „kultúra”-fogalom alatt szerepeltetett változó szett volt: az etnicitás, a nyelv és a földrajzi régió. Azaz a kultúra az addigi reziduális változó pozíciójából (lásd például Andorka [2002] történeti demográfiai kutatásait) fontos, független magyarázó változóvá lépett elő.

Mindez a demográfusokat az antropológia felé vezette, minthogy az utóbbit tekintették a kultúra területe legfőbb ismerőjének. A Princeton-vizsgálat egyik központi tagja, a belga demográfus Ron Leathaghe a kortárs afrikai társadalmakat tanulmányozva kiemelt figyelmet fordított a „kultúrára” – értve ezen különösen a rokonsági rendszerek és a társadalmi szervezetek tanulmányozását, illetve az ideológiai és értékváltozást –, és megpróbálta operacionalizálni, hogy ily módon be lehessen vonni a hagyományos demográfiai *survey* kérdései közé (Lesthaeghe 1989). Míg a demográfusok többnyire a harmadik világ termékenységi mintáinak tanulmányozása nyomán jutottak el az antropológiai megközelítéshez, addig az antropológusok inkább a történeti Európa reprodukciós folyamatainak vizsgálata révén kapcsolódtak a demográfia főáramához, és írtak nagy hatású munkákat (például Schneider, P. – Schneider, J. 1995).

Útban a szintézis felé?

Az antropológusok között konszenzus van arról, hogy a módszertani kölcsönzésnél sokkal többet jelent az új aldiszciplína (lásd az e tábor két jeles képviselője, Tom Fricke és David Ketzer [1997] szerkesztette *Antropológiai demográfia* című kötetet). Ha röviden szeretnénk összefoglalni álláspontjukat, akkor megint csak érdemes a már mottóként is idézett Greenhalghoz (1995) fordulnunk:

„[...] célunk, hogy kontextusba helyezzük a termékenységet: megmutassuk, hogyan nyer értelmet a termékenységi magatartás abban a társadalmi, kulturális, és politikai-gazdasági szituációban, amelybe bele van ágyazva”.

Bár a nyitottságot – mindkét fél részéről – mutatja az új aldiszciplína intézményesítése a demográfusok közösségén belül (lásd az antropológiai demográfiai munkacsoport megalakítása az IUSSP – Tudományos Népesedési Tanulmányok Nemzetközi Szervezetének – égisze alatt), a két tudomány hosszú távú együttműködésének mégis több akadálya van.

Az egyik az, hogy a „demográfusok egy csoportja csupán a metodológiai eszköztár gazdagításának akarja tekinteni az antropológiai megközelítést” (Ketzer–Fricke 1997). Az ő szemszögükből az ilyen munkák legfőbb értéke, hogy finom esettanulmányok előállításával ötleteket adnak a demográfusok által használt magyarázó változók körének bővítésére. Ezekből az esettanulmányokból azonban, úgy vélik, nem lehet általánosan érvényes tudományos következtetéseket levonni.

Az antropológus ezt másképp látja. Számára az esettanulmány értéke nem a statisztikai általánosíthatóság, hanem az, hogy hozzájárul új társadalomelméletek alkotásához, illetve a meglévők teszteléséhez egy adott közösségen belül (Ketzer–Fricke 1997).

A másik, még ennél is nagyobb akadály a két tudomány „egymástól eltérő világlátásában: adatainak különböző érvényességi kritériumában” rejlik (lásd Ketzer–Fricke 1997). Míg a demográfiában a pozitívista, *survey*orientált megközelítés az uralkodó paradigma, addig az antropológia interpretatív tudomány, s mint ilyen természetéből kifolyólag szubjektív. Amit az antropológus csinál, az bizonyos olvasata, értelmezése a cselekvésnek, kifejezésnek, beszédnek.³ Ennek a megközelítésnek az érvényességi kritériuma a leírás, értelmezés koherenciája (Geertz 1994). Ez az, amit a legnehezebb elfogadnia a kvantitatív adatok tényértékében hívó demográfusnak.

Végül, de nem utolsósorban a hosszú távú együttműködés elé komoly akadályt gördít az antropológia által felkínált kultúrafogalmak operacionalizálási problémája, *survey*be való beemelésük megoldhatatlansága.

A kortárs kultúraelméletek úgy tekintenek a kultúrára, mint kontextusra, környezetre, amely hat az egyéni cselekvésre, illetve amelyre az egyéni cselekvés visszahat. Ez a felfogás a helyi közösségre érvényes, „kulturáspecifikus racionalitások” megvilágítását (lásd „kulturálisan informált mikroökonómiai megközelítés”, Carter 1998) tűzi ki feladatul. Ebben az elképzelésben az egyének a társadalmi valóságot észlelő, értelmező és konstruáló, aktív cselekvők. Ez a kultúrafelfogás sokkal flexibilisebb és dinamikusabb, mint a régi, „megkövesedett” strukturalista-funkcionalista fogalom, amelyet a demográfusok elemzéseikben még ma is előszeretettel alkalmaznak (Hammel 1990), s amely a kulturális jelentéseket az egyén szintjére korlátozza (lásd értékvizsgálatok). A demográfiai antropológusok által javasolt kultúra fogalma viszont éppen azt a kontextust, egyén feletti szintet ragadja meg, amelyet nem lehet bevonni egy *survey* típusú vizsgálatba.⁴

Hogy ezt a dinamikusabb, a kultúra értelmező elméletének megfelelő elképzelést egy példával megvilágítsuk, Hammel (1990) megközelítési javaslatát mutatjuk be röviden, melyet saját kutatásunk tapasztalatai alapján mi is igen hasznosnak gondolunk. A kiindulás alapja Geertz meghatározása, miszerint a kultúra „jelöli azt a történetileg átadott, szimbólumokban megtestesülő jelentésmintát, a szimbolikus formában kifejezett örökölt koncepciók rendszerét, amelyek segítségével az emberek kommunikálnak egymással, illetve értelmezik az őket körülvevő valóságot” (Geertz 1994). Mivel a demográfia nemigen tud mit kezdeni a szimbólumok vizsgálatával, ezért Hammel olyan megközelítést javasolt, melynek lényege, hogy a kultúrát mint az egyén mindennapi környezetének az egyén cselekvéseire vonatkozó „értékelő beszélgetését” (*evaluative conversation*), kommentárjait értelmezi. A kommentárokat, értékeléseket a cselekvők maguk konstruálják meg, amelyhez a rendelkezésükre álló tradíció, illetve folyamatosan alakuló élettapasztalataik szolgáltatják az alapanyagot. Ez a kultúrafogalom változik, módosul a társadalmi interakció folyamán, és az interakciókban részt vevő cselekvők viselkedését az ilyen anticipált (várt, feltételezett) kulturális értékelések befolyásolják (Hammel 1990).

Hammel javaslata a demográfia számára is használható kultúrafogalom tartalmára lényegét tekintve ugyanabba az irányba mutat, amelyen a demográfus Susan Watkins (1990) is elindult, mikor arra próbált választ adni a történeti Európa hagyományos társadalmait vizsgálva, hogy ha nem csupán a gazdasági, illetve társadalmi változók, akkor mi az, ami ezeken kívül irányítja az emberek demográfiai viselkedését. Watkins megoldá-

sa gyakorlatilag egybecseng a hammeli javaslattal: „Még akkor is, mikor a házaspár szó szerint egyedül van a hálószobában, a rokonokkal és szomszédokkal folytatott beszélgetés visszhangja befolyásolja cselekedeteit.” (Watkins 1990.)

Hammel javaslata azonban csak egyike a lehetséges megközelítéseknek. Mert bár abban szinte minden kutató egyetért, hogy a demográfiai eseményhez kapcsolt jelentés, motiváció vizsgálatát be kell emelni az elemzésbe (ezért is fordultak a demográfusok a kultúra fogalmához), abban messze nincs még konszenzus, hogy ez mi módon a legcélszerűbb. Ami persze nem meglepő annak fényében, hogy a kultúra fogalmának elmélete maga is állandó változásban, forrongásban van. Így nem csoda, ha „az antropológusok egy részének reménytelenül elavultnak tűnik ez a fajta (értsd: »sűrű«, vagy »kulturális demográfia«) megközelítés, míg a demográfusok zömének egészen új” (Fricke 1997).

A leküzdendő akadályok ellenére a szintézist elősegítheti az a hozzáállás, melyet a „demográfiai antropológusok” egy része hangoztat, és amelynek képviselésében mi is osztozunk velük. Nevezetesen, hogy a két, kutatási szemléletében eltérő tudomány „termékenyen” kiegészítheti egymást: az etnográfiai adatok segíthetnek értelmezni a demográfiai *survey* adatokat, illetve az etnográfiai adatok alapján olyan elméleti hipotéziseket lehet megfogalmazni, amelyek tágabb körre való érvényességét aztán nagy elemszámú, hagyományos demográfiai adatfelvétellel lehet tesztelni. Ez utóbbi módszer hozadékát bizonyítja reményem szerint saját, észak-magyarországi cigány közösségekben végzett kutatásom is.

De saját példám bemutatása előtt hadd álljon itt néhány, a demográfusok által is sokat idézett, az „antropológiai demográfiához” sorolt kutatás tanulsága, annak illusztrálására, mennyi új ismerettel gazdagította demográfiai tudásunkat ez a viszonylag új diszciplína.

Empirikus példák. *A normák mint kifogások*

Az amerikai antropológus, Caroline Bledsoe Nyugat-Afrikában végzett etnográfiai kutatásai több szempontból is új eredményeket hoztak a demográfiai viselkedés magyarázatát illetően (Bledsoe–Hill 1998). Többek között újabb példákkal bizonyították a szakirodalomban még ma is fellelhető, úgynevezett „természetes (kizárólag a biológia által irányított) termékenység” narratívájának, valamint a demográfiai magyarázatokban sokszor jelen lévő „kulturális determinizmus” paradigmájának tarthatatlanságát. Újfént kiderült, hogy még a „premodern” nők is, akik nem használnak modern fogamzásgátlási eszközöket, aktív alakítói termékenységtörténetüknek, nem pedig „passzív normakövetők”.

Reprodukciós mintáik alakításakor a Bledsoe által kutatott, gambiai falvakban élő, iszlám kultúrában nevelkedett, írástudatlan asszonyok a rendelkezésükre álló stratégiák repertoárjából választanak annak érdekében, hogy maximalizálni tudják „jólétüket”: mind materiális, mind szimbolikus értelemben.⁵ A helyi kulturális kontextusban az a nő számíthat magas státusra, megbecsülésre a tágabb családi körén, illetve a falu közösségén belül, aki termékeny éveit alatt minél több egészséges, felnőttkort megérő gyereknek ad életet. Ezzel ugyanis bizonyítja a férje iránti odaadását, illetve megteremti a saját öregkoráról való gondoskodás feltételét.

E cél elérése érdekében a nők több lehetséges cselekvési stratégia közül választhat-

nak, amelyek igazolására (illetve a norma által előírt cselekvés alóli kibújásra) a kulturális és (helyi) társadalmi normákat használják fel eszközül, sokszor egymás ellen kijátszva azokat. A gambiai nők például – a Korán határozott tiltása ellenére – sokszor folyamodnak a fogamzásgátlás „természetes” módszeréhez, ha úgy kívánja érdekük. Szemben a Korán gyermekágyi absztinenciára vonatkozó előírásával, miszerint a szülés után negyven nappal újra lehet „házaséletet” élni, sok nő hosszú hónapokig próbálja elkerülni, illetve minimálisra szorítani a szexuális kapcsolatot férjével, hogy kivédje az újabb, túl közelinek ítélt teherbe esést. E stratégia, illetve a Koránban szereplő norma alóli kibújás igazolására azt az általánosan elfogadott helyi társadalmi normát hívják segítségül, amely szerint a már megszületett csecsemő érdeke, hogy sokáig szoptassa az édesanyja, ezt pedig egy újabb, korai terhesség lehetetlenné tenné.

Ugyancsak a gyerek egészségének érdekét hangsúlyozó társadalmi normát használják eszközül a házas nők (a férjük háta mögött, titokban szedett) fogamzásgátló tabletták használatának megindokolására. Mind egymás között, mind a kutató előtt azzal érvelnek, hogy bár a kulturális norma (melynek írásos foglalatja a Korán) tiltja a születésszabályozást, ők kizárólag a megszületendő gyermek érdekében élnek vele. A születeket ugyanis megfelelően kell időzíteni – legalább 2–2,5 éves szünettel – ahhoz, hogy az anya szervezetének legyen ideje regenerálódni, megerősödni a terhességek között, és így minél több egészséges gyereknek adhasson életet (Bledsoe–Hill 1998).

„Sűrű demográfia”

Tom Fricke (1997) Nepálból hozott példája a demográfiai átmenet magyarázatára (is) alkalmazott diffúzióelmélet egyik fő hipotézise empirikus cáfolatának tekinthető. Az elemzés tárgya egy demográfiai esemény: a „modern” születéskorlátozás megjelenése és elterjedése egy hagyományos, az afrikai társadalom többségétől viszonylag elszigetelten, a Himalája egyik hegyi falujában élő közösségben. A megközelítés azonban antropológiai: Fricke, saját elméleti javaslatát illusztrálva, „sűrű demográfiát” ír.⁶

1985-ben az első férfi a falu történetében elköttette magát. Példáját hamarosan többen is követték. Ennek az átmenetnek, a születésszabályozás megjelenésének okát próbálja megvilágítani Fricke egy „sűrű”, a vizsgált demográfiai eseményhez kapcsolt jelenségeket a helyi kultúra rendszerének kontextusában értelmező elemzés segítségével.

A megmagyarázandó demográfiai esemény többretegű – társadalmi, gazdasági és kulturális – kontextusát kibontva kiderül, hogy a magukat elköttető férfiak nem „újítók”, nem a fejlett, nyugati világ értékeit veszik át, és terjesztik el saját, tradicionális közösségükben, hanem a régi, konzervatív értékek motiválják cselekedetüket.

A Fricke általt vizsgált közép-nepáli tamang közösség esetében a kölcsönösség, a csere ethosza az a kulturális kontextus, amelyen belül az egyének mozognak. Ehhez igazítják különböző stratégiáikat, ez ad számukra keretet saját és mások cselekedeteinek értékeléséhez, értelmezéséhez. A tamangok kultúrájában a gyerek értéke többek között az, hogy összekapcsolja egymással a családokat, így a minél több gyerek minél nagyobb alapot ad a reciprocitás helyi normájának teljesítésére. Ugyanakkor sok gyerek esetén, ha a gazdasági erőforrások csökkenni kezdenek, veszélybe kerül a másik fontos társadalmi

norma teljesítése, miszerint a szülők kötelessége, hogy minden utódnak megfelelő nagyságú örökséget biztosítsanak.

Pontosan ez történt akkor, amikor néhány tamang férfi rászánta magát a születés-szabályozásra: elfogyott a művelés alá vonható földterület, a rendelkezésre álló föld pedig már nem volt képes eltartani a falu lakosságát, így egyre többen vállaltak bémunkát a messzi nagyvárosban. Az elköttetett emberek, akiknek általában hat-hét élő gyerekük volt már, azonban nem az új, „városi minták” átvételével, hanem azzal a régi helyi normával igazolták döntésük jogosságát, hogy így tudták csak megvédeni az örökösödési részt gyermekeik számára. A materiális kontextusban bekövetkezett változás tehát az addig egymással békésen összeférő értékek között konfliktust szült, és ez a konfliktus készítette a tamangokat arra, hogy újfajta döntéseket hozzanak – tradicionális, konzervatív értékeik mentén.

Bár a fenti példák mind a harmadik világ tanulmányozásából származnak, az „antropológiai demográfiai” megközelítés nem csupán egzotikus érdekesség számunkra, hanem a nálunk fellelhető termékenységi minták megértése szempontjából is releváns. Ezt bizonyítja az új diszciplína közelmúltbeli, európai intézményesülése is: Laura Bernardi (a Rostocki Max Planck Demográfiai Kutatóintézet kultúra- és reprodukció-kutatócsoportjának irányítója) vezetésével tavaly megalakult az *Európai Antropológiai Demográfiai Munkacsoport*, amelynek missziója, hogy „felhívja a figyelmet a demográfiai cselekvés kulturális beágyazottságára”, valamint hogy „kontinensünkre is alkalmazva ezt a diszciplínát, ösztönözze az összehasonlító vizsgálatokat Európán kívüli régiók kutatóival”.

A munkacsoport fő célkitűzései között mind elméleti, mind módszertani kérdések megoldása szerepel. A legfontosabb elméleti kérdés annak tisztázása, hogy a kultúra melyik fogalmát lehet használni a demográfiai folyamatok kutatásában, illetve hogyan lehet azt operacionalizálni. Hogyan lehet az antropológiai terepmunkát, a mélyinterjúzást, a fókuszcsoport-interjút, a nagy mintával dolgozó *surveymódszert*, illetve népszámlálási adatokat együtt használni annak érdekében, hogy jobban tudjuk interpretálni a jelenlegi demográfiai mintákat? És végül, de nem utolsósorban: hogyan lehet ezeket az integrált, vegyes módszerrel dolgozó kutatásokat egymással összehasonlíthatóvá tenni?

Bár a magyarországi termékenységi vizsgálatokban egyelőre még fehér hollónak számít az antropológiai megközelítés, azért ennek a viszonylag új diszciplínának vannak komoly eredményeket felmutató hazai előzményei. Gondoljunk csak Andorka Rudolf (2002) és Benda Gyula (2003) történeti demográfiai, Neményi Mária szociálpszichológiai (2000), Gyenei Márta (1998) tiszabői, illetve Ladányi János és Szelényi Iván (2004) csenyétei kutatásaira.

A tanulmány második része azt próbálja empirikus példákkal igazolni, hogy az antropológiai demográfia sugallta szemlélet különösen gyümölcsöző eredményeket hozhat a hazai roma termékenységi vizsgálatokban.

Három esettanulmány. „Minden faluban más a szokás”?

A csekély számú reprezentatív országos cigánykutatás szerint Magyarországon az utóbbi tíz évben, a többségi társadalomhoz hasonlóan, a romáknál is csökkent a termékenység, bár még mindig magasabb a nem romákénál (lásd 1. táblázat).

1. táblázat. A termékenység változása Magyarországon a cigány valamint a teljes népesség-nél, illetve Láposon, Rakacán és Bordón. Ezer lakosra jutó élveszületések száma (nyers születési arányszám)

Év	Cigány népesség	Teljes népesség	Láposi roma népesség ¹	Rakacai roma népesség ¹	Bordói roma népesség
1971	32,0	15,0	27,3	33,2	21,5
1993	28,7	11,3	35,2	40,2	20,2
2002	25,3	9,7	34,8	35,1	19,5

Forrás: Kemény István – Janky Béla: Cigány felmérés, 2003. Népesedési, nyelvhasználati és nemzetiségi adatok. Beszélő 2003(10).

¹ Saját becslés, a helyi védőnői nyilvántartás, illetve a népszámlálások népességi adatai alapján.

A termékenységi arányszámok azonban a roma népesség esetében különösen „megbízhatatlanok”, hiszen a különböző definíciós rendszerektől függ, hogy ki kerül a cigánynak nevezett emberek csoportjába. Ráadásul egyes, „elcigányosodó” aprófalvak szegény romák alkotta mikroközösségeiben végzett kutatások (Csenyétén: Ladányi–Szelényi 2004, Láposon: Durst 2001) éppen az országos adatokkal ellentétes tendenciát mutatnak: arról tanúskodnak, hogy ezeken a településeken, ahol a felnőtt roma lakosságból szinte mindenki munkanélküli, a rendszerváltás óta újra emelkedik a születések száma (lásd 1. táblázat). Ezek a vizsgálatok egyben azt is sejtetik, hogy a születésszám növekedése mögött – részben – a romák gyerekvállalásának korábbra tolódása, a tinédzserkori anyaság elterjedése húzódik (Durst 2001).

De vajon érvényes-e ez a magyarázat szélesebb körre is: a gettósodó aprófalvak cigány lakosságára? Janky Béla a 2003-as országos cigányvizsgálat (Kemény–Janky 2003) adatait használva arra a következtetésre jutott, hogy nem érvényes: a romák esetében a korai gerekszületés nem függ szignifikánsan sem a lakóhelyi szegregációtól, sem a munkanélküliségtől. De akkor mitől függ? Janky adatai szerint egyedül a „szubkulturális hovatarozás” az, ami (statisztikailag is mérhetően) meghatározza a korai gerekszületés valószínűségét: a 2003-as felmérés adatai alapján azok a romák, akik magukat beás cigánynak vallották, még az országos cigány átlagnál is kisebb valószínűséggel válnak tizenéves koruk előtt anyává (Janky 2005).

Az alábbi esettanulmányok segítségével egyrészt arra a – pillanatnyilag rendelkezésre álló *survey* adatokkal – megfejthetetlennek tűnő kérdésre próbálok választ adni, vajon a „kultúra” hogyan hat a termékenységi mintákra, elsősorban is a „korai” gyerekvállalásra.⁷

Másrészt a kutatásunk empirikus adataul szolgáló három falu példáján azt is megkíséreltem bemutatni, milyen tényezőkkel magyarázható az ugyanahhoz az etnikai csoport-hoz tartozó egyének egymástól eltérő reprodukciós magatartása.

Lápos, Rakaca, Bordó három, egymáshoz közel fekvő aprófalva Észak-Magyarországon, a felső Bódva vidékén, a munkalehetőségek szempontjából egyik legkedvezőtlenebb helyzetű régióban. Míg Lápos és Rakaca lakosságának többsége ma már cigány⁸ – az előbbiben hetven, az utóbbiban kilencven százalék az arányuk –, addig Bordó népességének csak egynegyede „etnikum”.⁹ A három faluban, az ott lakók többé-kevésbé hasonló társadalmi státusa (lásd 2. táblázat) ellenére, eltérőek a termékenységi magatartás mintái (lásd 3. táblázat).

2. táblázat. Néhány adat a vizsgált népségeek társadalmi státusának jellemzőiről

Lápos		
Társadalmi státus	Cigányok (N=85)	Nem cigányok (N=32)
Havi egy főre jutó jövedelem (Ft) (2004-ben 23 200 Ft volt az öregségi nyugdíj)	20 750	49 213
A családfő munkanélküliségének átlagos hossza (év)	11,5	7,3
A munkanélküli apák aránya (%)	97,5	10,0
Az általános iskolából kimaradó anyák aránya (%)	75,0	8,0
Rakaca		
Társadalmi státus	Cigányok (N=119)	Nem cigányok (N=20)
Havi egy főre jutó jövedelem (Ft)	19 875	36 000
A családfő munkanélküliségének átlagos ideje (év)	7,6	5,5
A munkanélküli apák aránya (%)	89,0	5,5
Az általános iskolából kimaradó anyák aránya (%)	41,0	14,0
„Asszimilálódott” cigányok		
Társadalmi státus	Láposon (N=17)	Bordón (N=35)
Havi egy főre jutó jövedelem (Ft)	33 594	26 214
A családfő munkanélküliségének átlagos ideje (év)	4,1	5,3
A munkanélküli apák aránya (%)	70,0	70,0
Az általános iskolából kimaradó anyák aránya (%)	–	6,9

3. táblázat. Átlagos gyerekszám a cigány családokban Láposon, Rakacán és Bordón, 2004

Anya születési éve	Lápos	Rakaca	„Asszimilálódott” cigányok Láposon	Bordón
x–1950	7,6 (N=10)	5,0 (N=20)	3,5 (N=8)	3,1 (N=9)
1951–1969	5,8 (N=37)	3,6 (N=55)	2,9 (N=7)	3,0 (N=15)
1970–1989	2,9 (N=44)	2,4 (N=52)	1,5 (N=12)	1,6 (N=4)

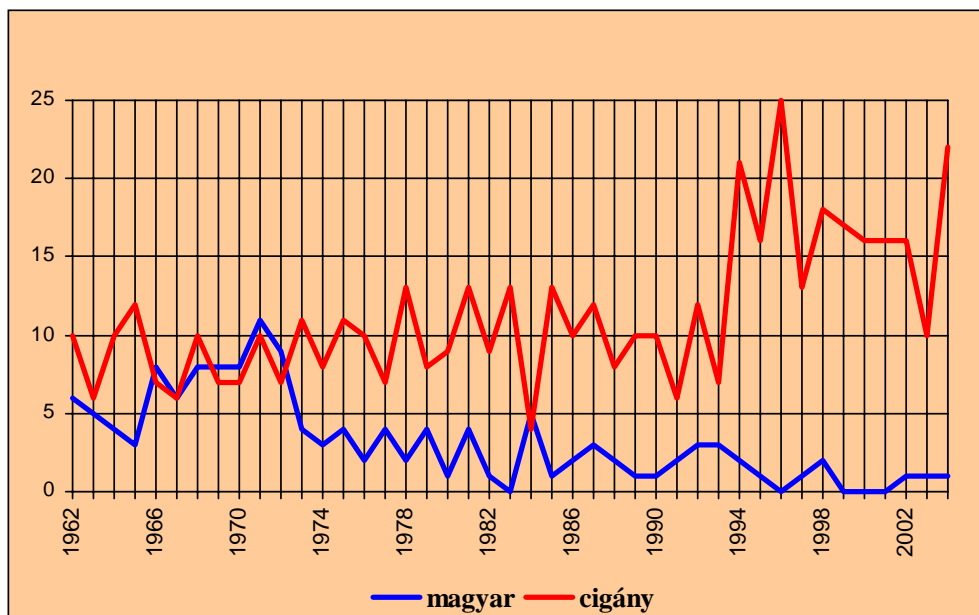
Forrás: saját adatfelvételem 2004 telén, illetve védőnői adatlapok.

Láposon az elmúlt három évtizedben ciklikus mozgást írt le a termékenység: az 1960-as évek végének meglehetősen magas szintjéről az 1970–1980-as években csökkent, majd az 1990-es évek elején újra növekedni kezdett (lásd 1. ábra). Rakacán, némi eltéréssel, hasonló tendencia figyelhető meg (lásd 2. ábra), míg Bordón az 1980-as közepétől csökkent, majd onnantól folyamatosan stagnált az évi élve születések száma (lásd 3. ábra).

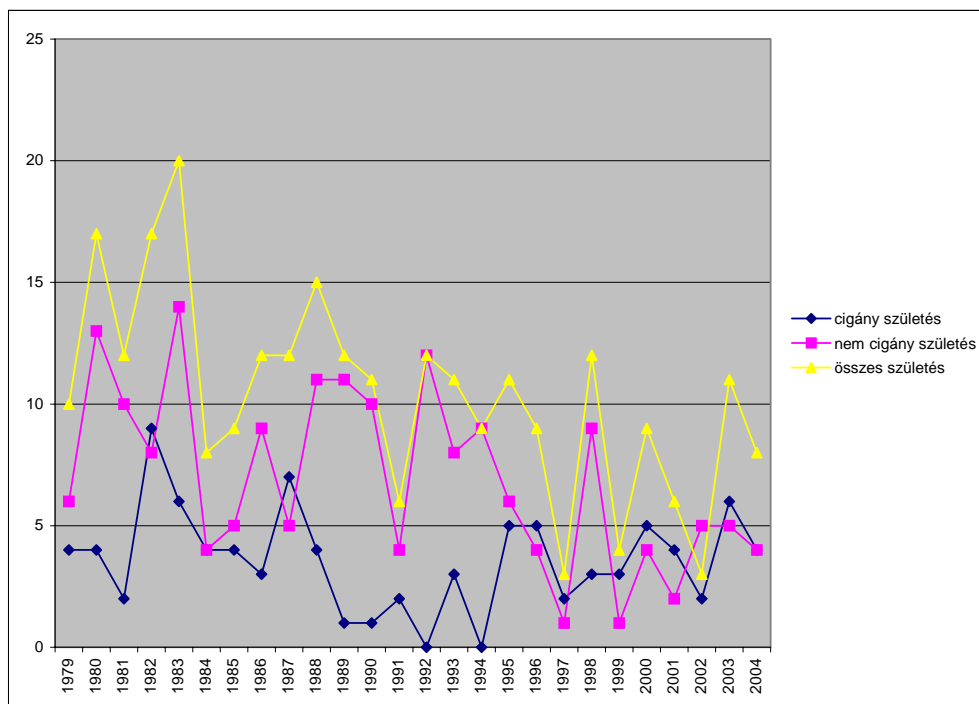
Az alábbiakban a három falu születésszámában megjelenő termékenységi magatartás néhány összetevőjét, illetve a különbség okait igyekszünk megmutatni. A kérdés demográfiai, a megközelítés viszont (kvázi)antropológiai.¹⁰

Lápos: „Más mi érdekeljen? A gyerekeim meg az uram, hogy mi életük lesz...”

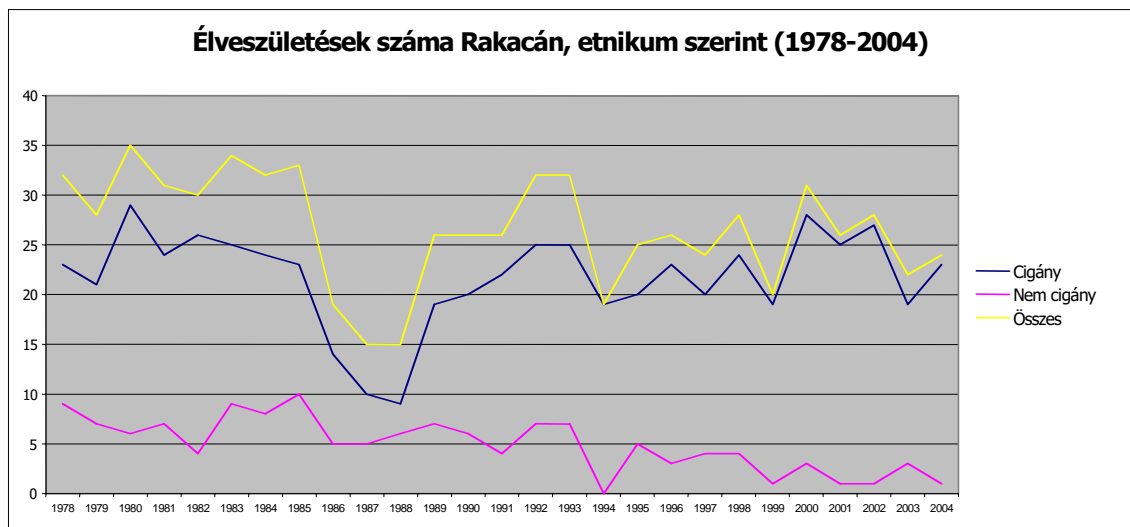
Lápos 560 fős lakosságából mára hetven százalék a romák aránya. Míg az itt lakó magyarok zömének van állása, addig a cigányok körében lassan tíz éve teljes körű a munkanélküliség. Az 1971-es, ezer lakosnál kisebb falvakat „kihalásra szánó” településpolitika ezen



1. ábra. Éveszülések száma Lápóson, etnikum szerint (1962–2004)



2. ábra. Éveszülések száma Rakacán, etnikum szerint (1978–2004)



3. ábra. Élveszületések száma Bordón a különböző etnikumoknál (1979–2004)

a településen is megtette a maga hatását, melynek, mint majd látni fogjuk, demográfiai következményei is lettek. A körzetesítéssel szinte az összes mozgatható intézményt elvitték a faluból, az általános iskolának csak az alsó két osztályát hagyva itt.¹¹ Az iskolán, az óvodán meg a templomon kívül van még egy postahivatal, két kisbolt meg egy kocsmá. Gyakorlatilag ennyi a falu „intézményi ellátottsága”.

Láposon a helyi társadalom erősen rétegzett, s a különböző rétegek egymástól szegregáltak, elkülönülten élnek. A társadalmi hierarchia tetején a régi gazdálkodó-, földművescsaládok leszármazottai állnak, akik – bár a helyi cigányok így hívják őket – már egyáltalán nem nevezhetők „parasztoknak”,¹² sokkal inkább az alsó szellemi, illetve fizikai dolgozók osztályához tartoznak. Fő megélhetési forrásuk a bérmunka. Ez a réteg kizárólag a maga közül valókkal barátkozik – *networkje* nem terjed túl a réteghatáron.

A másik, élesen elkülönülő csoport az „asszimilálódni próbáló” cigányoké vagy – ahogyan a faluban hívják őket – a „kiemelkedettek”: a vegyes házasságban élő, cigány származású nők családjáé, illetve azoké, akik nevük megváltoztatásával („magyarosításával”) igyekeznek szimbolikusan is jelezni, hogy ők már nem tartoznak a cigányok közé. Bár e két csoport egymással nem barátkozik, életmódjuk hasonló. Mindkét csoport (összesen tizenöt családról van szó) a paraszti életformát követi, minden tekintetben – így demográfiai viselkedésében is.

A „kiemelkedettek” önmagukat mindannyian magyarnak tartják, és egyértelműen arra törekszenek, hogy gyermekeiket a környezetük már ne tekinthesse cigánynak. Ezért fontos számukra a gyerekek taníttatása, legalább az érettségiig való eljuttatása meg az, hogy szakma legyen a kezükben, amivel később bárhol – csak nem Láposon (!), mert ahogy ők mondják: „ebben a faluban nincs jövő” – álláshoz tudnak jutni.

A harmadik, a helyi társadalomnak is a peremén élő réteg a szegény romáké, akiknek zöme a falusi parasztoktól elkülönülve, szegregáltak, az úgynevezett „cigánysoron” lakik.

E három társadalmi réteg demográfiai viselkedése tekintetében is élesen elkülönül

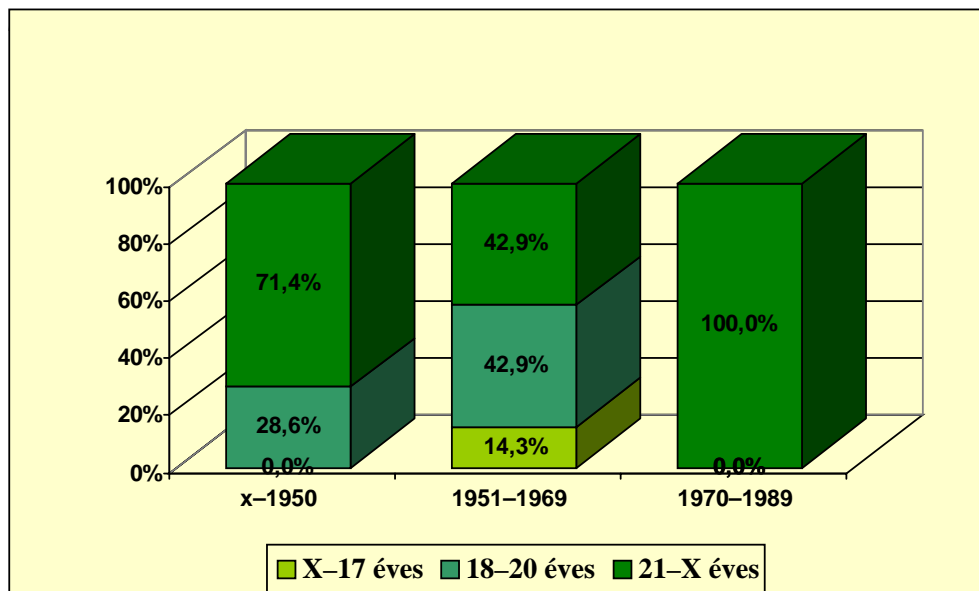
egymástól. A „kiemelkedetteknek” nevezett, asszimilációra törekvő, cigány származású nők, a parasztkok életmódja felé aspirálva, szakítottak szüleik nagycsaládos hagyományával, és ők maguk maximum három gyereket vállalnak. Ahogy egyikük nagyon plasztikusan megfogalmazta e csoport véleményét: „[...] ott, ahol már három gyereknél több van, elvadul minden, megette a fene az egészet...” Ami másképpen szólva annyit tesz, hogy sok gyerekkel már nem lehet kitörni a nyomorból, amiben a láposi cigányok zöme él.

Az asszimilációra törekvő cigányok gyerekvállalási stratégiájának az az alapja, hogy kevés gyerek legyen, de azoknak minél többet meg tudjanak adni.

„Két gyereket akartam. Már a harmadikat is csak azért tartottam meg, hátha fiú lesz. Minek több gyerek... A szegénységbe... Kitanítatom mind. Fontos, hogy tanuljanak, szakmájuk legyen, hogy normálisan férjhez menjenek.”

E cél elérése irányítja termékenységi magatartásukat: zömmel húsz-huszonegy éves korban házasodnak, s azt követően egy éven belül megszülik első gyermeküket. Körükben senki nincs, aki tizenhét éves kora előtt anya lett volna (lásd 4. ábra).

Ettől teljesen eltérő demográfiai viselkedés jellemzi a marginalizált helyzetű láposi cigány nőket. Az 1962 óta vezetett úgynevezett védőnői terhességvizsgálatokból, valamint a 2000-ben általunk végrehajtott – a falu összes lakóját számba vevő – cenzusból nyert adatok alapján úgy tűnik, az egyik legfontosabb demográfiai változás Láposon az elmúlt tíz év során az, hogy a mai tizenéves cigánylányok esetében anyáik, illetve nagyanyáik generációjához képest is jelentősen előretolódott az első gyermek születésének ideje. Míg a nagymamák, illetve az anyák generációja átlagban 19–20 évesen adott életet első gyermekének, addig a mai fiatal lányok zöme 16–17 éves korára már anya lesz (lásd 4. táblázat, illetve 5. ábra).



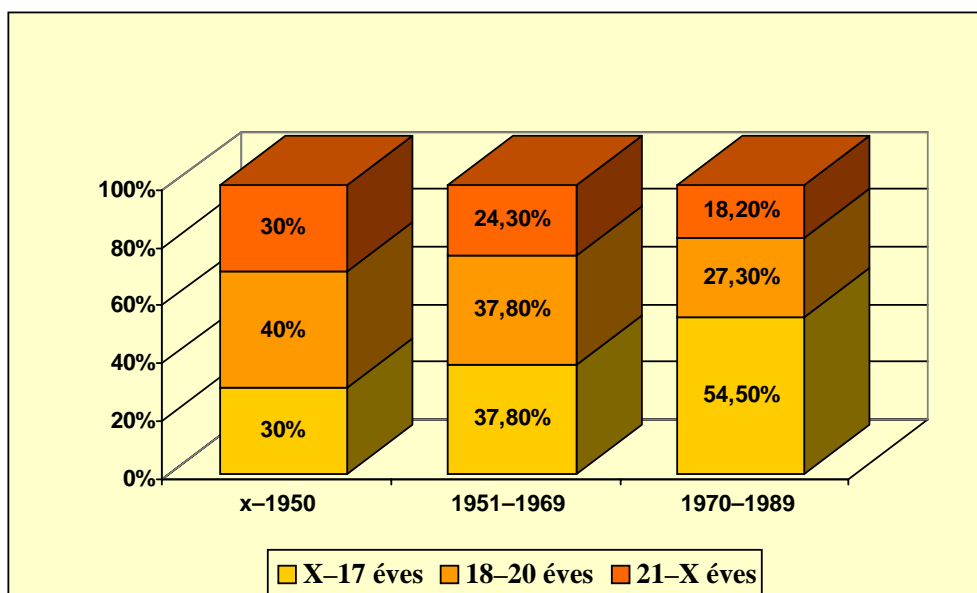
4. ábra. A láposi „asszimilálódott” cigány anyák életkor szerinti megoszlása első gyermekük születésekor, 2004

4. táblázat. A láposi cigány anyák átlagos életkora első gyermekük születésekor, 2004

Az anya születési éve	Az anya életkora első gyermeke születésekor (év)	Esetszám
x-1950	20,1	10
1951-1969	19,2	37
1970-1979	18,6	22
1980-x	17,6	22

mindig jellemző a cigányokra, tehát nem a „kultúrájukban gyökerező”, „tipikus cigány demográfiai magatartás”, hanem időben változó, a vizsgált csoport aktuális társadalmi helyzetétől függő viselkedésforma.¹³ Láposon például a vizsgált időszak során csak az elmúlt tizenöt évben terjedt el nagy arányban – annak következtében, hogy az itteni fiatal lányok előtt a többségi társadalom számára elérhető erőforrásokhoz vezető utak (például a továbbtanulás vagy egy állandó munkahely megszerzésének lehetősége) elzáródtak.¹⁴

A többségi társadalomtól szegregálva, annak erőforrásaitól elzárva élő láposi szegény cigány lányok számára ugyanis a korai gyermekvállalás az egyetlen lehetőség a státusnövelésre: a „felnőtté válásra”, a régi (származási) családjukban betöltött nagylányszerepből való kitörésre, illetve a „házassággal” szerzett új családban való megbecsülés kivívására.¹⁵ Az a lány, aki nem tudja termékenységet mihamarabb bizonyítani, nem számíthat nagy presztízszre egy olyan virilokális¹⁶ házasodású faluban, mint amilyen Lápos. Ahogyan egyikük anyósa megfogalmazta: „talpra eső asszonyka a menyem, csak attól



5. ábra. A láposi cigány anyák életkor szerinti megoszlása első gyermekük születésekor, 2004

félek, valami hibádzik benne: már egy éve együtt vannak az inassal, aszt még mindig nincs gyerek...” (a szóban forgó menyecske alig múlt tizenhét éves...).

Ebben a „mélyszegény”, erőforrás-hiányos, a hatalomból kirekesztett, a többségi társadalomról, annak iskoláiról, illetve formális munkaerőpiacáról gyakorlatilag leszakadva élő¹⁷ helyi cigány közösségben az egyéneknek, nőknek és férfiaknak egyaránt, nem marad más lehetőségük az önbecsülés, a presztízs kivívására, mint a hagyományos nemi szerepek teljesítése. A férfiak ezek közül a „családfenntartás” feladatának már régóta nem tudnak megfelelni. Ahogy egy háromgyerekes cigányasszony megfogalmazta:

„Most már nem úgy van, mint régen... már a nők viselik a nadrágot... ők tartják el a családot... a férfiak nem dolgoznak, nincs munka, otthon fekszenek... aztán még ők parancsolgassanak?”

A kenyérkereső-szerep, a család eltartásának kudarcja nemcsak a férfiak szűkebb közösségben megszerezhető presztízsének, de önbecsülésének sem használ. Ebben a helyzetben „macsóságuk” bizonyításának egyik legkézenfekvőbb, szinte kizárólagos eszköze a sikeres „házasélet”: a terhes feleség, illetve egy – egészséges – újszülött. Ezzel lehet dicsekedni a kortárs csoport előtt, aminek egy ilyen csonka kapcsolathálóval rendelkező, a magasabb státusú rétegekkel mindenféle társadalmi interakciót, gyenge kötést nélkülöző csoportban óriási hatása a társadalmi – így a demográfiai – cselekvésre.

„Alig házasodtunk össze, 16 éves voltam, Zsolti már azon idegeskedett, mér’ nincs még gyerekünk. A haverjainak már volt, azok dicsekedtek a kocsmában, én apa leszek... Itt a cigányok egymást irigyelik, egymást behajszolják a gyerekekre... azt szokták mondani arra a párra, akinek még nincs gyereke, hogy mi van, nem tudol má’ semmit, menjél orvoshoz!... De nem csak azt piszkálják, akinek nincs gyereke... Azt is töri az ideg, hogy mi van már, akinek csak lánya van. Vagy csak fia.”

A kortárs csoport befolyása nemcsak a fiatal férfiakra, hanem a nők viselkedésére is igen nagy. A tinédzserkori terhesség elterjedésében egyértelműen kimutatható a „divat” vagy, ahogy a szakirodalom nevezi, a „megfertőződés” (*contagion*) szerepe.

„A Móni kezdte, tizennégy évesen szökött meg az Atival. Tudod, mi egy társaság voltunk. Aztán elmentek mások is a párjukkal, csak mi maradtunk ketten a barátnőmmel. Szerettük a párunkat, hát mire vártunk volna?!”

„Az volt az álmunk, hogy elmegyünk innen Láposról, hátha akkor tudunk valami munkát találni. Mari mondta mindig, hogy lesz felvétel D.-n, a hűtőgyárba, ő tudta, mert neki vannak ott rokonai. De hát a Mari férjhez ment, ezzel puff, abbamaradt minden... Tudod, itt a fiatalok mennek egymás után. Meg aztán az öregeken látod, a gyerekek mennyi örömet okoznak. A barátnőknek már volt kit babusgatniuk, az rosszul jött ki, hogy nekünk még nincs.”

A láposi telepi cigányok magas termékenységének – akárcsak a fiatalkori szülések általánossá válásának – egyik magyarázata társadalmi helyzetükben, kirekesztettségükben, illetve abbéli meggyőződésükben rejlik, hogy számukra a mobilitás, a társadalmi hierarchiában való előrejutás úgyszólván kilátástalan. A cselekedeteikben vonatkoztatási csoportként szolgáló falubeli cigányok példája, illetve saját tapasztalataik ugyanis azt mutatták, hogy egy jó állás, illetve a (formális) iskolai képzettség megszerzése mint a társadalmi mobilitás egyik legfőbb csatornája számukra elérhetetlen. Így aztán nem csoda, ha sokan a gyerekeiket sem nagyon tudják inspirálni arra, hogy tanuljanak, mert attól majd jobb lesz nekik.

„Hiába van nyolc osztályom, mire mentem vele?! A nagyobbik fiamnak is megvan a nyolc, fel is vették Miskolcra karosszerialakatosnak, de nem tudtam elengedni. Miből? Csak a vonat lett volna havi tízezer... Meg aztán, az egész környéken nincs semmi munkahely. Ez országos probléma. De ha akad is valami, akkor sem a cigányt veszik fel...”

Ez fogalmazódik meg abban a közösség zöme által osztott felfogásban is, amelyet egy huszonnégy éves, hatgyerekes telepi cigány anya osztott meg velünk:

„Minek tanultam vóna? Úgyse lett vón’ belőlem senki. A legtöbb cigány nem megy semminek. Nem olyanok, mint a magyarok, hogy kiiskoláztatik magukat. Ki tudja, azok is minek tanulnak... Ha nem vagy otthon, félnél, hogy valaki megcsali az uradat. Egy asszonynak az a kötelessége, hogy főzön a gyerekeknek, tisztán tartsa őket, foglalkozzon velük. Más mi érdekeljen? A gyerekeim meg az uram, hogy mi életük lesz...”

A motiváció hiánya mellett a korábban emlegetett településpolitikának, pontosabban a körzetesítésnek is szerepe van abban, hogy a falubeli cigánygyerekek közül csak alig akad egy-kettő, aki elvégzi a nyolc osztályt. Míg a helyben lévő első, második osztályba szívesen járnak a cigány gyerekek, addig harmadik osztálytól kezdve, amikor már a tíz kilométerre lévő körzeti iskolába kell menniük, sokan kezdenek kimaradozni. Egyrészt, mert a cigány anyák különösen féltik gyerekeiket az utazástól, másrészt, mert ha éppen elfogy a pénzük, és nincs mit enni adni a gyerekek tízóráira – ami mostanában egyre gyakrabban fordul elő –, inkább otthon tartják őket.

De maguk a gyerekek sem járnak szívesen a körzeti iskolába: a hosszú évekig szinte a külvilágtól elzártan, a helyi tanítók óvó-védő gondoskodása mellett, a szülőfalu melegében, kizárólag egymás közt felnövő cigány gyerekek elveszettnek érzik magukat a számukra idegennek tűnő gázsó iskolában. A tízéves Gigi, aki másodikban még az osztály legjobb tanulójának számított, harmadikban, a körzeti iskolába átkerülve, már év végén több tárgyból bukásra állt.

„Én azért nem szeretek iskolába járni, mert a parasztok nem barátkoznak velünk... A parasztokhoz hozzá se lehet nyúlni, mindig megtörlik utánunk a kezüket... A tanár semmit se fogad el tőlünk – még a cukrot se, pedig be van csomagolva.”

Ilyen körülmények között nem csoda, ha a lányok hatodik osztály körül kezdenek végleg elmaradozni az iskolából, és inkább a „fiúkkal foglalkoznak”. Ráadásul a nagy család, a sok gyerek pozitív identitást is ad egy olyan közösség tagjai számára, amely a többségi társadalom részéről többnyire csak folyamatos elutasításban, megaláztatásban, diszkriminációban részesül:

„A cigány szereti a nagycsaládot... A vályogvetés, muzsikálás, meg a gyerekeknevelés a cigánytól származik. A cigányok ezt hozták magukkal, erre büszkék” – fogalmazta meg a láposiak egyike, egy középkorú, nyolcgyerekes családapa.

A nők ugyanúgy büszkék a családalapítás terén elért „teljesítményükre” mint gyakorlatilag az egyetlen olyan dologra, amelyből pozitív identitásukat meríthetik, s amelyet megint csak a nem cigány, gázsó vagy paraszttársadalom ellenében fogalmaznak meg, hiszen ehhez viszonyítva értelmezik „cigányságukat”.

„Harminckét évesen tizenkét gyereket szültem, azért az már valami, nem?! Ezt csinalják utánam a parasztok! Azoknak csak egy-két gyerekük van, mert önzők, nem tudnak semmiről lemondani... A cigány a kevéshez szokott... Ahol tíznek jut enni, ott jut a tizenegyediknek is.”

„Hány gyereket akartam? Nem tudom megmondani, csak úgy jöttek sorba... Ha már

megvan, a Jóistenke megadta, nem csapod a kukába... A cigány nem olyan, mint a paraszt. Akárhogy elneveli, szegényesen is, de felneveli, akkor se dobja el... Mi szeretjük a kisbabákat... ez a különbség cigány meg paraszt közt... Szarok én abba a pénzbe bele, mire elég az, a pénz elmegy, a gyerek megmarad.”

Ez tehát az a helyi kulturális közeg, amelyben a – demográfiai következményekkel járó – cselekedetek megítéltetnek, illetve amelyekhez az itt élő emberek igazítják viselkedésüket, a közösség előtti presztízs, elfogadottság megszerzése érdekében. E kulturális értékelőkontextus ismeretében válik érthetővé a láposi szegény cigányok születésszabályozási gyakorlata, aminek mint „közvetítő változónak” jelentős szerepe van a termékenység alakulásában.

Láposon – a rakacai és a bordói romákkal ellentétben – a roma nők egyharmada nem használ semmilyen fogamzásgátló módszert (lásd 5. táblázat).

Ennek magyarázata értelmezésünk szerint az, hogy a fogamzásgátlás „költsége” a szegény cigány asszonyok esetében nagyobb, mint annak „haszna”. Az alábbi, magukkal az érintettekkel készített interjúrészletek ezt az állításunkat támasztják alá.

„Minek a? Nem kell nekem, nincs szükségem rá... Nem szedtem én soha semmit. A tablettá, az drága, most azt a csöpp pénzt is elveszed a gyerek szájából? Meg különben is, hallottam, hogy meg lehet tőle halni, rákot kaphatsz tőle... Ahol ötnék van mit enni, jut a hatodiknak is... Elhordik egymás ruháját, tanulni meg úgysem mennek, nem fog nekik úgy az agyuk...”

Igaz, a legutóbbi időben a soron lakó fiatalok egy szűkebb csoportja „elszánt születésszabályozó” kezd lenni. A nyomor, az éhezés, az összezsúfoltság annyira megviselte őket, hogy – legalábbis egyelőre – nem akarnak több gyereket.

„Van már öt, minek szüljek többet, a mocsokba, a koszba? Négyet vétettem el. Már untam nagyon, minden három hónapban menni kellett, azt mondták az uramnak, csombékot tesznek a bigyójára... Volt valami ingyenes akció, hogy megcsináljanak úgy, hogy ne legyen több gyereked. Az önkormányzat megvette volna ingyen a hurkot [írtsd: spirált – a szerk.]. De innen a faluból senki nem ment. Én meg magam félttem. Ismeretlen a számunkra... Szerintem, ha valaki elkezdene, a többi menne utána... Úgy, mint most ez az injekció. Mari elkezdte, egymástól meghallották a nők, hogy ez jó, most mindenkinek ez van... Én igen hízik tőle, meg a fejem szokott fájni, de annyira, hogy megbolondulok. De akkor se szülök már többet, mer’ nem éri meg, hova tegyem őket, ebbe a lyukba? Még külön se tudom altatni a lányt meg az inast... Talán, ha az önkormányzat ad házat, szülök még egyet...”

5. táblázat. A cigány nők megoszlása a fogamzásgátlás módja szerint (%), 2004

	Láposi cigányok	Láposi „kiemelkedettek”	Rakacai cigányok	Bordói cigányok
Természetes módszer	1,7	20,0	6,0	3,7
Mechanikus módszer (óvszer stb.)	3,4		13,1	25,9
Tabletta	15,5	60,0	48,8	37,0
Injekció	17,2		8,3	3,7
Anyá sterilizálva van	32,8	20,0	23,8	29,6
Nem védekezik	29,3	–	–	–

Rakaca: „minek az a sok gyerek, a koszba, nyomorba?”

Bár az elmúlt tizenöt évben Rakacán is nőtt a (nyers) termékenységi arányszám, ennek egészen más összetevői vannak, mint Láposon. Úgy tűnik, a rakacai születésszám emelkedése mögött az húzódik meg, hogy a közelmúltban egy újabb népességcsere kezdődött a faluban. Hasonló ez ahhoz a folyamathoz, ami a hetvenes években történt: a falusi cigányság felfelé törekvő rétege, követve a helybeli parasztok elvándorlását, munkahelyi kilátás szempontjából kedvezőbb helyzetű településekre költözött, és helyükbe a marginalizált helyzetű, legszegényebb rétegek, többnyire cigányok jöttek.

Az elmúlt néhány évben ugyanez történik Rakacán, csak azzal a különbséggel, hogy most a szegregációból, a gettósodásból való kitörés az elköltözés fő hajtóereje, bár ezt az érintettek nem szívesen fogalmazzák meg ilyen konkrétan... Rakacáról az utóbbi két évben több család is átköltözött Vajdára, abba a közeli faluba, ahol még csak tizenöt százalék az „etnikum” aránya.

„Hogy miért jöttünk ide? Itt jobb lakni, csendesebb, nincs annyi zsinatolás, na hogy mondjam, hogy senkit meg ne bántsak, nincs annyi hangoskodás, mint Rakacán, a cigánysoron...”

Az elköltözöttek helyébe jöttek az alacsony státusú családok, akik másutt nem tudtak megkapaszkodni. Egyrészt azok a rakacai származású fiatalok, akik korábban Pesten dolgoztak, de a gazdasági rendszerváltással elvesztették állásukat, az azzal együtt járó lakhatási lehetőséget, és így visszakényszerültek szülőfalujukba. Közülük többen hoztak feleséget a fővárosból – sok esetben állami gondozott, „bizonytalan származású”¹⁸ lányt, akik aztán a fentebb leírt láposi telepi cigányokhoz hasonló termékenységi mintát követik, néhány apróbb különbséggel. Esetükben a tinédzserkori szülésnek más oka van, mint Láposon: náluk a „bizonytalanból” vagy a rosszul működő származási családból való menekülés, illetve a saját család nyújtotta biztonság megteremtésének vágya dominál.

„Muszáj volt [tizenhat évesen megszülni az első gyereket – *D. J.*], mert rávitt a sors meg a kényszer... muszáj volt, hogy életben maradjunk. Éhen, szomjan, a nagyvilágba, hova mentem volna? Csavarogni nem lehet, lettünk volna hajléktalanok? Ezt mind meg akartuk előzni... Arra vágytunk, hogy megtaláljuk az otthon, amit a férfi tud biztosítani. Mikor az első baba megszületett, anyósomékkal laktunk, jobb volt, például megadta azt a szeretetet, amit az otthon nem adott. Vízet láttunk, a mi anyánk mellett azt se láttunk soha... A férjem is szegény család volt, de ott volt öltözködés, enni volt mit... Gondoltam, be tudom azt pótolni a gyerekeimmel, amit én nem kaptam meg otthon.”

A beköltözők másik csoportját annak a nagycsaládnak a tagjai, illetve rokonaik alkotják, akik helyzetük ellehetetlenülése miatt költöztek ide nem messze lévő szülőfalujukból. A tősgyökeres rakacai cigányok, akik, míg volt állandó munkahelyük, elindultak a felfelé mobilitás útján, amit identitásuk megváltoztatásával is jeleznek („fehér cigányoknak” nevezik magukat), nem tartanak kapcsolatot ezzel a csoporttal.

„Ezek a repesek olyan igénytelenek, mint a láposiak. Ürgéznek, meztelenek a gyerekeik. Nem olyanok, mint mi. Nem tudom, mér’ engedi be a polgármester ezeket. Se Vajdára, se Bordóba cigányt nem engednek be... Mind munkanélkülin vannak. Mire szülnék azt a sok gyereket? A nyomorra? Én igen haragszok rájuk!”

A beköltözők e két rétege adja ki az elmúlt tíz évben regisztrált rakacai születésszám-

növekedést. A tősgyökeres, rakacai születésű cigányok nagy része (azok, akik már bent laknak a falu főutcáján), ellenben nem követik a – láposi esettanulmány alapján általunk feltételezett – „gettóbeli” termékenységi mintát. Rakacán már az idősebbek, a mai „nagy-mama”-generáció is jóval kevesebb gyereket szült, mint Láposon a megfelelő korosztály, a mai középgenerációhoz tartozó asszonyoknak pedig átlagban három-négy gyerekük van (3. táblázat). Azok a fiatalok pedig, akik a rendszerváltás körül léptek termékeny éveikbe, zömmel húszévesen váltak először anyává, és két-három gyereknél nem is akarnak többet vállalni.

Rakacán a tinédzserkori szülés megítélése is más, mint Láposon. Ha becsúszik is néha egyiküknél-másikuknál tizenöt-tizenhat évesen egy baba, akkor azt a szülők szégyenként élik meg. És itt vissza is kanyarodtunk a cselekvésre ható kulturális kontextus fontosságához. Míg Láposon a helyi cigány közösség jóváhagyja a tinédzserkori gyerek-szülést („itt ez lett a divat, ha szereti a lány az inast, hát menjen hozzá, mire várjanak?”), addig Rakacán maguk a cigányok is rosszállják, ha valaki közülük, ahogy ők mondják, „gyerekfejjel lesz anyává”. Ilyenkor általában a szülőt okolják, amiért „nem világosította fel a gyereket, nem figyelt oda rá”. Rakacán ezek a „véletlenek” köszönhető korai gyerekvállalások általában nem is járnak együtt nagy gyerekszámokkal: még azok az asszonyok sem vállalnak többet három gyereknél, akik tizenhat-tizenhét évesen szültek.

Mi lehet ennek a láposi cigányokétól ennyire eltérő reprodukciós viselkedésnek az oka? A különbségek forrása több tényezőben keresendő. Elsőként is a két település különböző státusában. Rakacát az 1971-es településpolitikai koncepció körzetközpontnak jelölték ki. E kedvező státus következményeként a falu rendelkezik – a legalább minimális szintű igényeket kielégítő – infrastruktúrával: helyben van az általános iskola (annak mind a nyolc osztálya!), van orvosi rendelő, a faluban lakik a védőnő, és van gyógyszertár. Mindennek, mint majd látni fogjuk, ha közvetetten is, de komoly demográfiai következményei vannak. Mivel helyben van az iskola, Rakacán az iskolaköteles korú fiatalok nyolcvan százaléka el is végzi a nyolc osztályt. Ez az alapfokú végzettség legalább abban segíti őket, hogy alkalmi munkákat kapjanak a nagyobb városokban, elsősorban Miskolcon meg Budapesten, illetve az iskolában töltött idő hosszának kitolásával, legalábbis a láposiakhoz képest, későbbre tolja az első szülés idejét. Egy Rakacáról Láposra költözött cigány ember így fogalmazta meg az iskolai végzettség termékenységi magatartást befolyásoló szerepét: „a rakacai szülők már modernizálták magukat – azért nincs annyi gyerekük...”

A két falu roma társadalmának másik fontos – demográfiai relevanciájú – különbsége az ott élő cigányok kapcsolathálójának különbözősége. Míg a láposi telepi cigányok *networkje* csonka, homogén, amennyiben a velük egyforma státusú helyi romákra korlátozódik, addig a rakacai cigányok kapcsolathálójában – a főleg a nagycsaládra vonatkozó – erős kötések mellett megtalálhatók a kicsit magasabb státusú rétegekkel szembeni gyenge kötések is. Mindennek komoly befolyása van a társadalmi cselekvésre, így az érintettek termékenységi magatartására is.

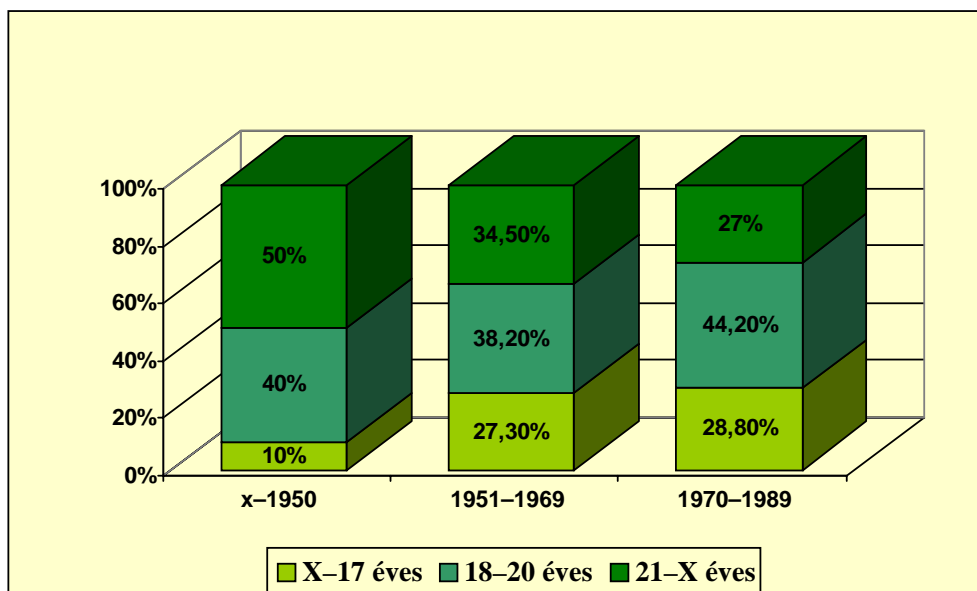
A láposi cigányoknak gyakorlatilag nincsen semmiféle kapcsolatuk magasabb státussal, eltérő élettapasztalattal, világlátással rendelkező személyekkel. Ilyen helyzetben nem csoda, ha különösen erős, a szülők mellett szinte kizárólagos hatást gyakorol az itteni fiatalokra saját falubeli kortárs csoportjuk, amelyben az adott társadalmi-gazdasági körülmények között a státus-, illetve presztízsszerzés legfőbb eszköze a korai felnőtté válás

a családalapításon, a gyerekszülésen keresztül. Ezzel szemben a rakacaiak kapcsolatháló-jában – az ott is domináló erős kötések mellett – megtalálhatók a gyenge kötések is. A rakacaiak közül többeknek élnek rokonai Pesten. Kezdetben az ő révükön, később egy-más segítségével számos fiatalember talált magának alkalmi munkát a fővárosban; ősztől tavaszig általában csak havonta járnak haza, hétvégére. Ezeknek a fiúknak, bár szinte mindig egy csapatban, egymás között dolgoznak, mégis sokkal több lehetőségük adódik a falubeliektől eltérő szerepmintákkal találkozni, illetve azokat átvenni.

Valószínűleg ennek is köszönhető, hogy a Pesten munkát vállaló fiúk, akik látnak maguk előtt valamiféle elérhető mobilitási lehetőséget, láposi kortársaikkal ellentétben nem akarnak korán családot alapítani: „élni” szeretnének, mielőtt felvállalják a családalapítással járó gondokat. Egyikük, egy huszonöt éves fiatalember, aki büszkén mondta, hogy neki pesti barátnője van, ezt így fogalmazta meg:

„Tizenhat évesen nem jó szülni... Miből tartja el a családot? Láposon elég buták vannak... Minden faluban más a szokás... Rakacán ez nem divat... Én mikor akarok gyereket? Még az túl korai lenne... talán harmincévesen, két gyereket... addig ki kell élnem a fiatal életemet...”

A kapcsolatháló különbözősége, illetve az abból fakadó szemléletbeli különbség egyben magyarázat arra is, hogy Láposhoz képest miért jóval alacsonyabb Rakacán a tinédzserkori szülések aránya (lásd 6. ábra).



6. ábra. A rakacai cigány anyák életkor szerinti megoszlása első gyermekük születésekor, 2004

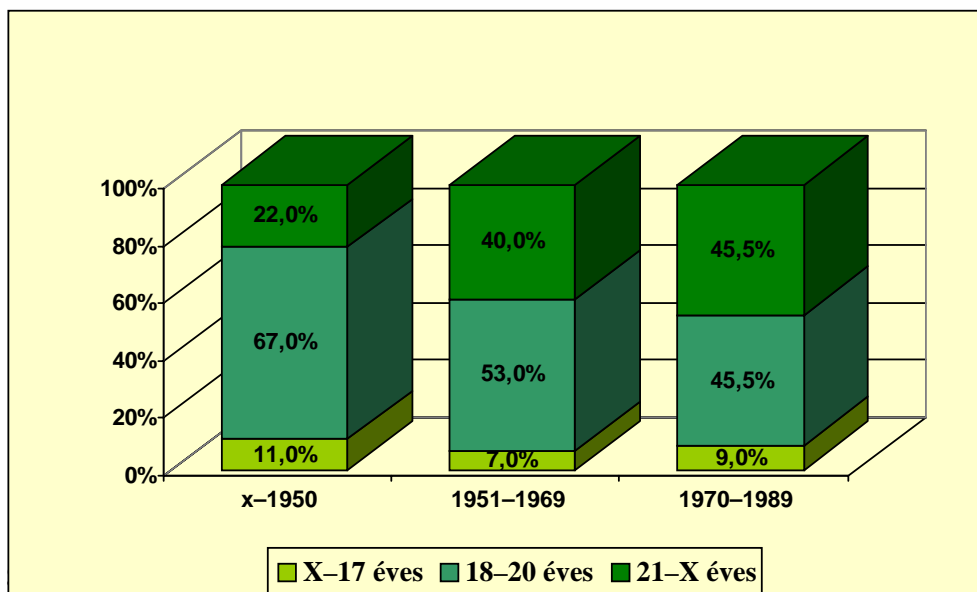
Bordó: „Mi nem olyanok vagyunk, mint a cigányok, nálunk nem divat a sok gyerek”

A bordói „nem igazi”, „parasztcigányok” termékenységi magatartása még élesebben eltér a láposi, szegregált romákétól, de különbözik a rakacai cigányokétól is. Ami viszont érdekes: a bordói parasztcigányok termékenységi mintái gyakorlatilag ugyanolyanok, mint a láposi „kiemelkedettek” (akiket a helyi elnevezés rossz konnotációja miatt inkább „asszimilálódott cigányoknak” hívunk ebben az írásban).¹⁹ Bordónak ma 850 lakosa van, 25 százalékuk magyar anyanyelvű cigány. A falu a szocializmus időszaka alatt kistérségi körzeti központ volt, ma már csak a nyolcvan százalékban cigányok lakta Lenke meg Jakab tartozik a bordói körjegyzőséghez. Míg a megye egészére már a rendszerváltás éveiben rászakadt a tömeges munkanélküliség, addig Bordót „csak” a férfi lakossága többségének munkát adó szénbánya hat éve történt végleges felszámolása után érte el. Ma már az aktív korú népesség negyven százaléka van munka nélkül, és ez az arány a cigányok esetében is közel hasonló. Bár a mostanra már tartósnak számító munkanélküliség a bordói cigányok életét is megkeseríti, ők még, ha üggyel-bajjal is, de tartani tudják korábbi életformájukat. Néhányuknak két-három hold saját tulajdonú földje is van, amit családtagjaik tagi részarányként vittek ki a tsz-ből, de a legtöbbjük a parasztoktól bérel termőföldet. A földművelés mellett állatot tartanak, meg elvértve napszámba járnak a helyi parasztokhoz.

Bordót messze környéken csak úgy szokták emlegetni, mint a kistérség egyetlen „szigetét a cigányközi tengerben”.²⁰ A bordói „kisebbségről” szinte mindenki csak úgy beszél, mint „nem igazi”, vagy „parasztcigányokról”, akik „önmagukat annyira magyarnak tekintik, hogy... nem tartottak igényt a helyi cigány önkormányzat felkínálta pozitív megkülönböztetésre sem. Életvitelük, iskolázottságuk semmiben sem tér el az itt elfogadottól. Állatokat tartanak, s erkölcsi sokszínűségüket jelzi, hogy mind többen templomba is eljárnak...”²¹ A bordói parasztcigányok identitása azonban „kétarcú”. Míg egymás között – származásuk alapján – cigánynak tekintik magukat, addig egy idegen gázsó előtt határozottan tagadják cigányságukat. (A kettős beszédről lásd Stewart 1993; Szuhay 1999; Horváth 2000.) Ezzel azonban csak a másságukat hangsúlyozzák: azt, hogy őket nem lehet egy kalap alá venni „amazokkal”, akik miatt a többségi társadalomban teljességgel pejoratív cigánykép él.

A bordói parasztcigányok demográfiai magatartását, akárcsak a láposi „kiemelkedetteket”, egyértelműen a parasztok életmódja felé aspirálás, a mobilitás vágya motiválja. Bordón a cigány közösségekre általában jellemző endogám, saját csoporton belüli házasságok mellett szép számban találhatunk példát vegyes házasságra is. (Ezekben az esetekben többnyire a környékbeli falvak paraszt származású fiataljaival kelnek egybe a helyi cigányok.) A bordói parasztcigány családokban mind az idősebbeknél, mind a középgenerációnál általában három gyerek van. A nők zöme húszévesen megy férjhez, és a házasságot követő egy éven belül szüli meg első gyermekét. Bordón, Lápossal ellentétben, sem az idősebb generációra, sem a fiatalokra nem jellemző a tinédzserkori szülés: minden generációban csak egy-két esetben akadt rá példa (lásd 7. ábra).

A bordóiak demográfiai magatartásának meghatározó tényezőit kutatva tovább árnyalhatjuk a (magyar) cigányok termékenységi viselkedésének különbségéről szerzett tudásunkat. A láposi és a bordói cigányok egymástól teljesen különböző gyerekvállalási



7. ábra. A bordói „asszimilálódott” cigány anyák életkor szerinti megoszlása első gyermekük születésekor, 2004

magatartásának egyik oka a két cigány közösség helyi társadalomba való integrációjából, illetve annak hiányából fakad. Míg Láposon a marginalizált helyzetű cigányok a falu nem cigány társadalmától elkülönülve, azokkal gyakorlatilag minimális társadalmi interakciót fenntartva élnek, a bordói cigányok, bár szintén egymás közt, lakóhely szempontjából „szegregálva” (a falu két utcájában összetömörülve, a parasztek házáitól messzebb) laknak, mégis a helyi társadalom integráns tagjai.²² A bordói cigányok a falu parasztjaival teljesen egyenrangúak, a falu gazdaságába, társadalmába szervesen integrálódtak. Bordón a paraszt-cigány kapcsolatokat egyértelműen a reciprocitás jellemzi.

Másodszor a termékenység magatartás különbségének okait kutatva itt is, akárcsak Rakaca esetében, a település státusának fontos demográfiai következményével találkozunk. Bordón a parasztcigányok között senki nincs, aki ne végezte volna el a helyi általános iskola nyolc osztályát. (Sőt, zömében szakmunkás képzettséggel rendelkeznek, de ez már nem a település státusának javára, hanem az érintett családok mobilitási aspirációjának számlájára írható.)

A bordói eset azonban még egy nagyon fontos tényezőre felhívja a figyelmet, nevezetesen a helyi településpolitika – többek között – demográfiai következményű hatására. A bordói önkormányzat településpolitikája nagy szerepet játszott az itt élő cigányok integrációs esélyeit illetően. Rakacával ellentétben Bordón (igaz, mindenféle trükkös „hatósági eszközökkel”) meg tudták akadályozni, hogy a már régóta letelepedettek mellé új roma családok költözzenek be, így saját cigány közösségük arányát a helység összlakosságához mérten „elfogadható” létszám – 25 százalék – alatt tudták tartani. Bordóba ma sem engedik beköltözni a „nem bordói minőségű” – értsd: láposi, lenkei – cigányokat. Az általuk „igazi cigányoknak” nevezettek betelepítése ellen leginkább maguk a

bordói romák tiltakoznak, hiszen eddig megszerzett jó pozíciójukat érzik veszélyeztetve a beköltözők által. Ezért is fogadták ellenérzéssel, amikor nemrégiben egyik társuk, a közösség normái szerint addig is kakukkojának számító I. első felesége halála után Láposról, a cigánysorról hozott magának feleséget, nem is akármilyet, hanem tizenöt éveset, aki egy éven belül már meg is ajándékozta I.-t egy kisbabával. A bordói helyi kulturális kontextusban, az ottani íratlan norma szerint elítélendő viselkedésnek számít I. új feleségének korai szülése. „Maga is gyerek még, inkább tanulna, minthogy szüli egymás után a szerencsétleneket a nyomorba. [...] Mert az ilyen csak a pénzre hajtik mind...” – vélik a bordói parasztcigányok. A bordóiak szemében a korai szülés a mobilitás lehetőségétől fosztja meg a fiatalokat. Számukra az íratlan szabály az, hogy „az ember annyi gyereket vállaljon, amennyit tisztességgel fel tud nevelni”: ki tud taníttatni, hogy legalább ők többre vigyék, mint a szüleik. E cél elérése érdekében nem is vállalnak háromnál több gyereket, s ezt megvalósítandó, szinte mindegyikük él a születés-szabályozás modern eszközeinek valamelyikével (5. táblázat).

A láposi fiatalasszony, R. (I. új felesége) beköltözésének azért sem örülnek a bordóiak, mert attól tartanak, hogy R.-t követik majd a testvérei, rokonai Bordóba, ahol az önkormányzatnak lassan kifognak a tartalékai, hogy az összes üresen álló házat felvásárolja a faluban nemkívánatosnak minősülő, betelepülni vágyó cigányok orra elől... Akkor pedig, ahogy itt mondják, „elkezdődik majd a lavina, amit nem lehet megállítani”.

Összefoglalás

A cikkben szereplő három esettanulmány azt mutatja, hogy a társadalmi struktúrának a termékenységi magatartásra gyakorolt hatása erősen meghatározó. Különösen akkor, ha a struktúra vizsgálatok nemcsak a szegénységet, a munkanélküliséget, az alacsony iskolázottságot, a lakóhelyi szegregációt, hanem az érintettek kapcsolathálójának, networkjének jellegzetességeit, illetve a lakóhelyüként szolgáló település státusát, infrastruktúrális ellátottságát is figyelembe vesszük.

A strukturális jellemzők azonban önmagukban mégsem adnak elégséges magyarázatot a gyerekvállalási szokásokra, illetve azok változásaira. A tanulmány mellett érvel, hogy a termékenységi magatartás mögött rejlő motivációkat jobban megérthetjük, ha ismerjük az egyén mindennapi életét szabályozó, számára referenciacsoportként szolgáló mikroközösség értékrendjét, gondolkodásmódját, a társadalmi valóság észlelését segítő koncepcióinak rendszerét: azt a kulturális kontextust, amelybe az egyén társadalmi cselekvése, így demográfiai magatartása beágyazódik.

Az így felfogott – a strukturális változások hatására maga is változni, valamint azok hatását megszüntetni, tompítani képes – kultúra különbözőségének tudható be részben az, hogy közel azonos strukturális körülmények között élő, ugyanahhoz az etnikai (magyar cigány) csoporthoz tartozó roma nők (a rakacaiak és a láposiak) egymástól eltérő reprodukciós stratégiákat követnek termékenységi magatartásukban.

JEGYZETEK

1. A tanulmány alapjául szolgáló kutatás a Szelényi Iván vezette, 2000-ben lebonyolított *Szegénység és etnicitás* című összehasonlító vizsgálatban való részvételünkből „nőtt ki”. A Láposon e projekt keretében fél éven át végzett terepmunkát a Ford Alapítvány támogatta. A kutatás folytatását az *Open Society Institute* ösztöndíja tette lehetővé. Ezúton szeretnénk köszönetet mondani mindazoknak, akik munkánkat mindvégig felbecsülhetetlen értékű tanácsaikkal, megjegyzéseikkel támogatták: elsősorban is Szelényi Ivánnak, Kemény Istvánnak, Spéder Zsoltnak és Szuhay Péternek.
2. Malinowski már 1928-ban megírta ezt: „A kijelentések a közösség/törzs erkölcsi ideáljáról szólnak. A megfigyelés megmutatja, milyen messze esik ettől a valódi viselkedés... Az informátor nem becsapni akarja az idegent, egyszerűen csak azt teszi, amit minden jól szabályozott társadalom önmagát valamire is becsülő tagja tenne: becsukja a szemét azelőtt, amit nem akar látni...”
3. Ahogyan Geertz írja egyik tanulmányában: minden cselekvés úgy tekinthető, mint értelmezendő szöveg, mint „nyitott mű” (Ricoeur 2002), amelynek különböző olvasatai lehetnek, s az interpretáló társadalomtudomány feladata éppen az, hogy megpróbálja feltárni ezeket az olvasatokat. Ezek az értelmezések azonban mindig fikciók: „nem abban az értelemben, hogy nem igazak, hanem a fikció szó eredeti jelentése vonatkozik rájuk: csinálmányok” (Geertz 1994:183.)
4. A demográfia számára is használható kultúrafogalom problémakörének körbejárása meghaladná e tanulmány kereteit, ezért itt csak felületesen érintjük a problémát. Az erről szóló szakirodalom áttekintéséhez lásd Hammel (1990), valamint Fricke (1997) kitérő tanulmányát.
5. Ez egyben azt is bizonyítja, hogy a reprodukció nem „biológiai események”, hanem társadalmi cselekvésnek tekintendő, mégpedig ebben az esetben weberi értelemben vett célracionális cselekvésnek.
6. Igaz, maga igyekszik elébe az antropológia felől várható bírálatoknak, amikor egy lábjegyzetében megjegyzi, hogy az általa bemutatott demográfiai leírást a műfaj „feltalálója”, Geertz egészen bizonyosan nem találná elég „sűrűnek...”
7. Hogy kinek mi számít korai gyerekvállalásnak, az értékítélet kérdése. Romakutató antropológusok előszeretettel hívják fel a figyelmünket arra, hogy egyes közösségekben a tizenhat–tizenhét éves korban való szülés a norma, és ezt korántsem tekintik korainak (lásd Okely 1983).
8. Vagy *roma* – a politikai korrektség kedvéért –, bár a szakmai korrektség meg úgy kívánja, hogy ne hagyjuk említés nélkül: ezen a vidéken az úgynevezett „romák” cigánynak nevezik magukat, és parasztnak a nem cigányokat. Ezért cikkünk leíró részében mi is (többnyire) az ő terminusaikat használjuk. Ami a statisztikai adatokat illeti: azokat is a helyi társadalom minősítése alapján állítottuk elő: cigánynak, illetve „asszimilálódott cigánynak” azt tekintettük, akit a környezete annak tartott.
9. Ezt is a helyiek mondják így...
10. A terepmunka lényegéből következő sajátossága miatt (viszonylag) „sűrű demográfiai” vizsgálatot egyedül a láposi cigányokra tudtunk készíteni. A rakacai és bordói adatok a védőnői törzslapok feldolgozásából, mélyinterjúzásból, illetve az általunk felvett, teljes körű háztartás-összeírásból származnak. Az ily módon nyert információk arra kiválóan alkalmasak, hogy tesztelni, illetve finomítani tudjuk a láposi cigányok termékenységi viselkedését meghatározó tényezők szerepéről szóló téziseinket.
11. Óvoda hosszú évtizedekig nem volt, két évvel ezelőtt indították újra, azóta telt házzal üzemel.
12. „Proper peasants”, lásd Fél–Hofer 1969.
13. A láposihoz hasonló adatokat találtak Csenyétén Szelényi Ivánék (Ladányi–Szelényi 2004).
14. A tinédzserkori anyaság okairól már korábban részletesebben írtunk (Durst 2001), itt most csak a legfontosabbakat ismételjük.

15. Az amerikai nagyvárosi fekete gettókban jellemző tinédzserkori terhesség okaira is hasonló magyarázatot adtak a velük foglalkozó etnográfusok (lásd Kelly 1998; Anderson 2000).
16. Amikor a fiú családjához költözik a pár a „házasságot” követően.
17. A láposi cigányok a nem roma többségi társadalommal csak annak hivatalos intézményein keresztül (egészségügyi, önkormányzati képviselőin) keresztül érintkeznek, ha egyáltalán...
18. A védőnői terhes-nyilvántartó törzslapokon ezeknek a nőknek a neve mellé általában „V” betű van biggyesztve, ezzel jelezve, hogy veszélyeztetett helyzetűnek minősül a család, illetve az ide megszületendő újszülött. Ezen a vidéken a „V” jelzés a régi „C” betű megfelelője. Ez az információ, az adatvédelmi törvény előírásának megfelelően, természetesen nem nyilvános, csak belső nyilvántartásra használják, azzal az indoklással, hogy nyilván kell tartani a (szociális környezet és egészségügyi okok, például terhesség alatti dohányzás) miatt veszélyeztetett terheseket, a megszületendő csecsemő megfelelő ellátása érdekében.
19. Ugyanakkor tisztában vagyunk azzal, hogy az „asszimilálódott” jelző használata sem írja le tökéletesen e csoportot. Az asszimiláció fogalmának problémájáról lásd annak terjedelmes szakirodalmát.
20. Bordói Krónika (2000. I. szám).
21. Részlet a helyi újság *Bordói csoda* című cikkéből.
22. A bordói eset jó illusztrációja annak, hogy a cigányok lakóhelyi szegregációja nem jelent feltétlen társadalmi hátrányt, ha nem jár együtt a társadalmi kapcsolatokból való kirekesztéssel. Az emberek ugyanis a magukfével érzik jól magukat, ahogy a bordóiak mondják: „itt a cigányok együtt szeretnek lakni...”

IRODALOM

ANDERSON, E.

2000 *Code of the street*. Chicago: University of Chicago Press.

ANDORKA RUDOLF

2002 A gyerekszám alakulásának társadalmi tényezői paraszti közösségekben (18–19. század). *In Szerkezetek, folyamatok, összefüggések. Demográfiai szöveggyűjtemény*. Faragó Tamás, szerk. Budapest: Új Mandátum.

BASU, A. M. – AABY, P.

1998 Introduction: approaches to anthropological demography. *In The methods and uses of anthropological demography*. A. M. Basu – P. Aaby, eds. 1–21. Oxford: Clarendon Press.

BECKER, G. S.

1960 An economic analyses of fertility. *In Demographic and economic change in developed countries*. G. S. Becker, ed. 209–231. Princeton: Princeton University Press.

BENDA GYULA

2003 Zsellérből polgár – társadalmi változás egy dunántúli kisvárosban. *Keszthely társadalma 1740–1849*. Kézirat, PhD-disszertáció.

- BLEDSON, C. – HILL, A.
 1998 Social norms, natural fertility, and the resumption of postpartum 'contact' in Gambia. *In* The methods and uses of anthropological demography. A. M. Basu – P. Aaby, eds. 268–297. Oxford: Clarendon Press.
- CALDWELL, JOHN C.
 1982 Theory of fertility decline. New York: Academic Press.
- CARTER, A. T.
 1998 Cultural models and demographic behaviour. *In* The methods and uses of anthropological demography. A. M. Basu – P. Aaby, eds. 246–267. Oxford: Clarendon Press.
- DURST JUDIT
 2001 „Nekem ez az élet, a gyerekek”. Gyermekvállalási szokások változása egy kiskalusi cigány közösségben. Századvég 3:71–92.
- EASTERLIN, R. A.
 1978 The economics and sociology of fertility: a synthesis. *In* Historical studies of changing fertility. C. Tilly, ed. 57–133. Princeton: Princeton University Press.
- FÉL, EDIT – HOFER, TAMÁS
 1969 Proper peasants. Traditional life in a Hungarian village. Chicago: Aldine.
- FRICKE, TOM
 1997 Culture theory and demographic process: Toward a thicker demography. *In* Anthropological demography. Toward a new synthesis. David I. Kertzer – Tom Fricke, eds. 248–277. Chicago–London: University of Chicago Press.
- GEERTZ, CLIFFORD
 1994 Sűrű leírás. *In* uő: Az értelmezés hatalma. Budapest: Századvég.
- GREENHALG, S.
 1990 Toward a political economy of fertility: anthropological contributions. *Population and Development Review* 16(1):85–106.
 1995 Anthropology theorizes reproduction: Integrating practice, political economic, and feminist perspectives. *In* Situating fertility. S. Greenhalg, ed. 3–28. Cambridge: Cambridge University Press.
- GYENEI M.
 1998 A „stratégiai gyerek”. Népszabadság 1998. november 14.
- HAMMEL, E. A.
 1990 A theory of culture for demography. *Population and Development Review* 16(3):455–485.
- HORVÁTH KATA
 2000 „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást”. Epizódok egy falusi magyarcigány közösség életéből. Antropológiai esettanulmány. Kézirat.
- JANKY BÉLA
 2005 A korai gyermekvállalást meghatározó tényezők a cigány nők körében. Kézirat.

KELLY, M. P. F.

1998 Társadalmi és kulturális tőke a városi gettóban: következmények a bevándorlás gazdaszociológiájára. *In* Tőkefajták. Lengyel Gy. – Szántó Z., szerk. Budapest: Aula.

KEMÉNY ISTVÁN – JANKY BÉLA

2003 2003. évi cigány felmérésről. Népesedési, nyelvhasználati és nemzetiségi adatok. *Beszélő* 10:64–76.

KETZER, DAVID I.

1995 Political-economic and cultural explanations of demographic behavior. *In* *Situating fertility*. S. Greenhalg, ed. 29–52. Cambridge: Cambridge University Press.

KETZER, DAVID I. – FRICKE, TOM

1997 Introduction: Toward an anthropological demography. *In* *Anthropological demography. Toward a new synthesis*. David I. Ketzer – Tom Fricke, eds. 1–35. Chicago–London: University of Chicago Press.

LADÁNYI JÁNOS – SZELÉNYI IVÁN

2004 A kirekesztettség változó formái. Budapest: Napvilág.

LESTHAEGHE, R. J., ED.

1989 *Reproduction and social organization in sub-Saharan Africa*. Berkeley: University of California Press.

NEMÉNYI MÁRIA

2000 *Csoportkép nőekkel*. Budapest: Új Mandátum.

OKELY, Judith

1983 *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

RICOEUR, P.

2002 A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés. *Szociológiai Figyelő* 4(1–2):60–76.

SCHNEIDER, P. – SCHNEIDER, J.

1995 High fertility and poverty in Sicily: beyond the culture vs. rationality debate. *In* *Situating fertility*. S. Greenhalg, ed. 179–201. Cambridge: Cambridge University Press.

STEWART, Michael

1993 *Daltestvérek*. Budapest: T-Twins Kiadó – MTA Szociológia Intézet – Max Weber Alapítvány.

STYCOS, J. MAYONE, ED.

1989 *Demography as an Interdiscipline*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

SZUHAY PÉTER

1999 *A magyarországi cigányok kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Budapest: Panoráma.

VAN DER GEEST, S.

1998 Participant observation in demographic research: fieldwork experiences in a Ghanian community. *In* The methods and uses of anthropological demography. A. M. Basu – P. Aaby, eds. 39–56. Oxford: Clarendon Press.

WATKINS, S. C.

1990 From local to national communities: The transformation of demographic regimes in Western Europe, 1870–1960. *Population and Development Review* 16(2):241–272.

JUDIT DURST

“Are all of them interested only in money”? Why to use anthropological perspectives in demography studies

The article reviews the literature of the so called ‘anthropological demography’ and provides empirical examples as illustrations for the use of anthropological approach in demographic researches. The case studies carried out in three small villages in the northern part of Hungary where the majority of the residents are Gypsies show that we can have a better understanding of the fertility behaviour if we carry on with mixed method, microlevel researches using both qualitative and quantitative data. We investigate the reasons for the increasing fertility and the proliferation of the teenage motherhood in the studied, ‘gypsified’ villages. We argue that although the structural conditions (namely, unemployment and segregation) have a great impact on fertility behaviour, the cultural contexts of the studied communities have their contributions too.