

MÁSODIK RÉSZ
ROMÁNESZ:
„A CIGÁNY MÓDON ÉLNI”

IV. fejezet

A jó élet képei*

A legtöbb roma család életét alapvetően meghatározó szegénység, a központosított ipari társadalom peremén való tehetetlen tengődés megnyomorító hatása ellenére a roma közösségek élete szép példa rá, hogy az emberek nem pusztán elszenvedik a körülményeket, amelyeket nem maguk választottak, hanem erejükhez mérten meg is változtatják azokat; hogy megkísérlik az őket körülvevő világot tőlük telhetően a legjobbra formálni, és a mindennapok fájdalmai és nyomorúságai között is megőrizni egy jobb élet képét.

Amikor először vettem fel a romáknak, mi lenne, ha közöttük élnék, elképedtek: micsoda ötlet ez egy *gázsótól*! A *gázsók* ritkán látogatják a cigányok településeit, hogy a családotul közénk telepedésről ne is beszéljünk. Amikor azonban szándékaink komolyságát azzal bizonyítottuk, hogy valóban megtelepedtünk a romák között, kemény asszimilációs folyamaton kellett keresztülmenünk, míg megtanultuk, milyen viselkedést és együttműködést vár el tőlünk a roma társadalom. Ezeken a tapasztalatokon keresztül kezdtem el megismerni a romákat.

> *Románesz*

Asszimilációnk során újra és újra felbukkant egy szó: *románesz* ('a cigány mód, a cigány szokás'). A szót egyaránt használják a cigány nyelvre, a romára, és annak mikéntjére, ahogyan a cigányok dolgaikat intézik. Amikor megkérdeztem, miért esznek a cigányok a földön, a válasz egyszerűen az volt: „mert ez a roma szokás!” (*románesz!*). Amikor megtanultam, hogyan öltözködjek, és hogyan éljek a Harangoson használatos udvarias megszólítási formulákkal, a romák azzal bókkoltak nekem, hogy most már ismerem a cigány szokást (*zsánesz románesz!*). Amikor romákat vittem látogatóba kocsimmal, és „idegen romákkal” („*sztrejina rom*”) találkoztunk, vendégeim nagy súlyt fektettek rá, hogy illendő módon viselkedjem, és számtalan módon produkáltattak a többi roma előtt, míg

* A következő négy fejezet nem úgy olvasandó, mintha bevezetést jelentene a magyarországi cigány kultúrába, vagy netán annak kézikönyve volna. Sokkal inkább első és nehézkes megfogalmazású, ezért talán nyers kihívás ez mindazon barátomhoz és kollégámhoz intézve, akik cigányokkal foglalkoznak, hogy fejlesszék tovább vagy cáfolják meg elgondolásaimat és értelmezéseimet, amikor csak helyénvalónak látszik.

csak kellő elismerést nem nyert, hogy milyen jól elsajátítottam a helyes érintkezési formákat.

Gyakran bíráltak, amikor nem mutattam elég gyors előrehaladást a romaniában, kiejtésem és beszédstílusom javítására buzdítottak, mert örökösen „erélytelennek” tartották azt. Máskor azonban úgy mutattak be, mint aki folyékonyan beszél romául (főként olyan *gázsók* vagy *romungrók* előtt, akik nem beszéltek a nyelvet).

Noha a romák a mindennapi életben a *románesz* és a magyar nyelv keverékét használják, formális alkalmakkor – rokon érkezésekor vagy elutazásakor rendezett ünnepség, esküvő, bírászkodás (*krisz*) alkalmával vagy más hasonló esetben – csak a *románesz* megengedett, a magyar nyelv (jobban mondva amit ők magyar nyelvnek tartanak) nem, sőt sértésnek számít ilyenkor magyarul szólni egy romához.¹

A romák vélekedése az egyes roma csoportok tájszólásbeli különbségeiről azt mutatja, hogy megítélésük szerint a beszéd stílusából és fordulataiból az emberek egyéb tulajdonságaira is következtetni lehet. A „nemzetekként” (*nem-zeto*) nyilvántartott egyes cigány csoportok közötti különbségek a romák szerint leginkább a *románesz* különböző dialektusaiban nyilvánulnak meg. Az egyes dialektusok közötti különbségek a valóságban csekélyek, így a harangosi romák az általuk beszélt *másári* nyelvjárást a roma nyelv Magyarország-szerete elterjedt, *lovári* hatást mutató változatával vegyítik, noha előttem gyakran mutattak rá a kettő lexikális eltéréseire.² Említették például, hogy egy közeli falu rokon *lovári* családjai reggelenként „*Baxtalyi detehara*”-val (‘Szerencsés reggelt’) üdvözlik egymás, amire a válasz „*Te del o Del*” (‘Adja meg az Isten’). Ezzel szemben Harangos és más vidékek *másároi* „*Dobro-j tu*”-val (‘Minden jót neked’) köszönnek, és „*Najisz tuke*”-val (‘Köszönöm’) felelnek rá.

Mikor az ilyesfajta nyelvi különbözőségek értékelése került szóba, a harangosi és más romák egyaránt azt állították, hogy ők beszélnek a nyelvet manapság a legtisztábban. Hogy ez pontosan mit jelent, az függ attól is, mit akarnak hangsúlyozni a romák az adott pillanatban. Egyszer hallottam, amint egy cigány kijelentette, hogy az ő tájszólásuk áll a legközelebb a magyar nyelvhez, így ez a legjobb *románesz*, mert ez bizonyítja a leginkább a magyarok előtt, mennyire „civilizált” az ő családja. Kivételes körülményektől eltekintve azonban a ’tisztá roma nyelven’ (*csácsi rományi sib*) a magyar nyelv által legkevésbé érintett *románeszt* értik.

A roma nyelv ismerete nagyon fontos azok miatt a viszonylatok miatt, amelyeknek részeseivé teszi beszélőit. Ez az a pont, ahol a *románesz* két jelentése, a nyelv és a kultúra eggyé válik. Jól tükrözi ezt, hogy milyen nagy jelentőséget

1 Ez problémák forrásává válhat, mivel a roma nyelv nagyon sok magyar kölcsönszóval él.

2 A másári nyelvjárás néhány jellegzetessége: a szótagzáró ’sz’-t ’h’-val helyettesítik, így a *Dévleszke* (Istennek) szó *Dévlehske*-vé változik; fennmaradt néhány, a román fonémákkal rokon régebbi oláh-cigány hangzó, mint a nyílt ’e’ és a veláris ’i’. Míg a legtöbb magyarországi roma dialektus az ’elmentünk’ szóra a *gelam* alakot használja, a másárok *gelem*-et mondanak. A ’k’-t a mutatónévmásokban ’g’ helyettesíti, így pl. a *kodo* (’az’) *godo*-ra változik. (Tálos Endre közlése) Tálos meglátogatott engem Harangoson és megjegyezte, hogy a másári beszélői saját dialektusukat a szélesebb körben elterjedt, lovári hatás alatt álló dialektussal keverik. Hipotézisként vettem fel, érdekelné, nem figyelhető-e meg manapság erős nyelvi homogenizáció a magyarországi roma beszélők között.

tulajdonítanak a romák a megfelelő üdvözléseknek. Először a nap folyama szerinti üdvözléseket kellett megtanulnom. „*Dobro-j tu*”-val köszöntik egymást, ha aznap először találkoznak, még ha erre este kerül is sor; a „*Laso-j tyo gyesz*”-t ('Jó napot neked') és a „*Lasi ratyi*”-t ('Jó estét') angol megfelelőikkel azonos módon használják, míg a nap utolsó köszöntése búcsúzáskor a „*Del tuk'o Del lasi ratyi*” ('Adjon Isten jó éjszakát'). A szokásos válasz az első háromra „*Najisz tuke*” ('Köszönöm'), az utolsóra pedig „*Zsa Dévlesza*” ('Menj Istennel'). Míg ezek a köszöntések az alkalmi találkozásokról járnak, a romák leggyakoribb üdvözlési formái, „*T'avesz baxtalo*” ('Légy szerencsés') és az erre adott válasz, „*T'avesz vi tu*” ('Légy te is'), már közelebbi kapcsolatot tételeznek fel. Formálisabb alkalmakkor a romák néha kezét fogják, vagy ha egyazon nem képviselői, cuppanósan szájon csókolják egymást.

Ha valaki találkozáskor vagy búcsúzáskor elmulasztja ezeket az üdvözlési formulákat, helyette gyakran a mellőzött fél ejti ki őket gúnyorosan, hogy felhívja rájuk a feledékeny vagy tiszteletlen illető figyelmét. Az a benyomásom, hogy a formulák használatával a romák nem egyszerűen csak „udvariasak akarnak lenni”, hanem egyúttal az összetartozás érzését is megerősítik velük. Azért gondolom így, mert néha figyelmeztettek, kerüljek el egy-egy házat, nehogy üdvözölöm kelljen az ott lakókat. Üdvözölni egy romát annyit tesz, mint kifejezni iránta tiszteletemet. Ha valaki nem akarja megadni ezt a tiszteletet, ha meg akarja tagadni az üdvözlésekben benne rejlő összetartozás érzését, kerülnie kell a másikat. Ha meggondoljuk, hogy a *gázsók* nemigen törődnek azzal, hogy cigányoknak köszöngessenek, megérthetjük, miért foglalkoztatja a romákat olyan intenzíven az udvariasság és tisztelet kérdése.

A fenti rövid üdvözléseken túl több olyan köszöntőt is megtanultam, amelyeket a romák ünnepélyes alkalmakkor, főként karácsonykor, húsvétkor és újév napján használnak. Ezek hosszabbak és összetettebbek; férfiak, gyakran testvérek vagy sógorok és hozzájuk csatlakozott társaik adják elő őket az ünnep reggelén házról házra járva, így köszöntve a település valamennyi lakóját. A köszöntők nagy változatosságot mutatnak, az egyik egyszerűbb így hangzik:

Dobro-j tume!
T'aven baxtale pe kado
Szunto Krecsuno,
Te trajin but bers ande leszte,
Tumare savorenca khetane,
Turnare sejanca khetane,
Tumare grasztenca khetane,
Tumare neposza khetane,
Te zsutin tumen o Szunto Del
taj e Szunto Mária,
T'aven baxtale!

Minden jót nektek!
Legyetek szerencsések ezen
a szent karácsonynapon,
Éljetek még sok évig,
Fiaitokkal együtt,
Lányaitokkal együtt,
Lovaitokkal együtt,
Rokonaitokkal együtt,
Segítsen meg a Szent Isten
és a Szent Mária
Szálljon szerencse reátok!

Nagy elismeréssel fogadták, hogy olyan készségesen megtanultam és a megfelelő alkalmakkor használtam is ezeket a köszöntéseket: „igazi *románo sávo*” ('cigány fiú'), mondták. Igazán meglepő mégis az volt, hogy mihelyst ezeket

elsajátítottam, mindjárt kijelentették: „*Zsánesz románesz*” ('Tudsz már romául'), holott tudták, alig beszélem még a nyelvet.

> *Roma öltözködés*

A helyes beszéd a *románesz* egyik követelménye, a másik az illő megjelenés. A romák öltözeke és megjelenése annyira egyöntetű, hogy Harangoson elsősorban az oláh cigány viselet alapján különböztetik meg őket más cigányoktól és a magyaroktól. Nem sokkal azután, hogy Harangosra érkeztem, és néhány férfival látogatóba készülődtünk a közeli faluban lakó rokonaikhoz, útitársaim javasolták, hogy öltözzek a *románesz* szerint. Ez azt jelentette, hogy térdnadrágot kellett öltönnöm, fekete bőrcsizmát, kockás mellényt (amelyet „angolosnak” neveztek), hosszú bőrkabátot és széles karimájú puha kalapot.

Valamennyi roma férfi bajuszt visel, és egyiküknek sincs szakállja, sőt ha szakállas férfit látnak, hosszan gúnyolódnak rajta, mit meg nem enged magának a „bolond *gázso*” (*dilo gázso*). Hosszas vita után engem is rávettek, növezzek bajuszt, aminek eredményeként roma házigazdáim meggyőzően bizonyíthatták azok előtt, akik kevésbé ismertek engem, hogy nem akármilyen közönséges *gázso* vagyok én.

A fiatal legények jóval szabadabban öltöznek apjuknál, és szenvedélyesen követik a legújabb divatot. A fiatalember fizetése, míg otthon lakik, általában drága és a falusi viszonyokat tekintve igen kevésbé praktikus ruhákra folyik el. Amikor azután megnősül és intenzívebben vesz részt az idősebb férfiak dolgában, úgy tűnik, fokozatosan átveszi a hagyományos cigány ruházat elemeit, a lovon járó nemesek öltözködésére emlékeztető ruhadarabjait, a csizmát, a térdnadrágot, a mellényt.

Szegő Judittal ugyanaz történt, ami velem: amikor asszonyokkal indult látogatóba, elvárták tőle, hogy öltözzön fel illendően. Ez térdig érő, bő, ráncos szoknyát jelent, élénk színekkel kivarrott köténnel: a cigányasszonyok kötényét egyöntetűen rózsák díszítik. A szebb darabjaikat cikkcakkos vagy fogazott szegély díszíti, amelyek hátul részben, elöl pedig teljesen takarják a nők szoknyáját. A nők még télen is szívesebben viselnek derékig érő ujjast, mint hosszú kabátot. Az asszonyok gyakran hordanak kötényükkel vetekedő hosszúságú, háromszögbe hajtott, hajukat teljesen eltakaró kendőt, amelyet otthon hátrakötnek, hazulról elmenve pedig álluk alatt csomóznak meg. A fiatal és középkorú nők leggyakoribb színe a vörös, a sárga és a kék. Az idősebb asszonyok sötétebb színekbe öltöznek, így barnába, de leginkább zöldbe, s ruhájukat sem annyira feltűnő virágok, inkább stilizált motívumok díszítik. Általában mindenfajta egybeszabott ruhadarabot, egyrészes ruhát, amely nem különíti el a felső és az alsó részt, hangos kritikával illetnek, csúnyának (*zsungályi*) minősítenek. A hosszú kabátot ugyancsak nem viselheti más idősebb nőknél és férfiakon kívül. A nők öltözködésében fontos kritérium, hogy világos elválasztó vonallal különböztessék meg a test felső és alsó részét.

A legtöbb hajadon cigánylánynak nincsen módja arra, hogy olyan divatos ruhákhoz jusson, mint a legények, jóllehet egyes gazdag családok remekbe készült, indiai stílusú, aranyiaméval díszített öltözetet vásárolnak ünnepi alkalmakra.

> *A roma konyha*

Ahogy a romák elvárják egymástól a jellegzetes öltözködési szabályok betartását, ugyanúgy az ételnek is, amelyet a *romnyik* főznek és vendéglátáskor felszolgálnak, „cigány ételnek” (*románo xáben*) kell lennie. Noha a cigány konyha alapvető jellegzetességei megegyeznek a magyaréival, mivel mindkettő a törökök befolyásolta konyhák nagy családjába tartozik, sajátosan megkülönbözteti amattól az a szigor, amellyel a romák bizonyos szabályok betartásán öröködnék. Az őrölt piros paprika és az állati zsiradékok a legtöbb roma étel nélkülözhetetlen részei. A paprika ízt, erőt (*zor*) és vörös színt ad az ételnek.

Az ételt szárított és őrölt paprika helyett paradicsommal is készíthetik, ekkor friss piros paprikát szolgálnak fel hozzá. Férfiak között a fehér bort is szokás egy csipetnyi szárított, csípős piros paprikával vadítani. A paprikáról azt tartják, hogy megtisztítja a testet a káros anyagoktól és a betegségtől, erőt (*zor*) és ezáltal szerencsét (*baxt*) ad az embernek. E tulajdonságai miatt a férfiak szívesen adják feleségüknek is terhessége alatt, és előszeretettel ajánlják férfitársaiknak betegség idején. Az újabb magyar konyha bizonyos elemeit, így például a tejfölt, elutasítják, amiben a tejtermékek és a fehér színű ételek iránti ellenérzésük nyilvánul meg.

Tény, hogy igen zsírosan (*csikenálo*) főznek, amit a romák többször is hangsúlyoztak nekem, ezzel különböztetve meg konyhájukat a magyartól vagy az általam ecsetelt angoltól. A romák hasukat csapkodva szokták illusztrálni, milyen kedvezően hatnak a test terebélyesedésére a zsírban forgotott ételek. Sok egyéb mellett ebben az elfogyasztott étel mennyiségét és minőségét jelző gesztusban is kifejeződik az az általánosan vallott nézetük, hogy a romák, minden látszat ellenére, jobban élnek a gazsóknál.

A roma ételek nagyrebecsülése ellenére a szegénység igen szigorú korlátok között tartja a legtöbb család napi étrendjét. A legtöbb *rom* hétről hétre ugyanazokat az olcsó felvágottakat és nemszeretem húsokat szerzi be. Ám akármilyen szegény is a család, a jó feleségnek kötelessége gondoskodni róla, hogy némi hús mindig jusson a férj és a gyerekek tányérjára. A *rom* ugyanis nem szívesen eszik zöldségféléket, mivel nézete szerint ezek nemcsak hogy nem erősítik, de még el is gyengítik a férfit. A legtöbb házban egy vagy két csomag fagyasztott csirkefart és csirkehátat készítenek el olyan rendszerességgel, hogy azt hihetnénk, ez a roma konyha legfontosabb fogása. Mivel a férfiak jobban kedvelik a csontosabb darabokat, a nyakat vagy a hátat a puhább (elerőtlenítő) részeknél, mint például a mell, ez a fajta táplálék nagy becsben áll náluk. Szerencsés módon egyúttal ezek a csirke legolcsóbb részei is.³

A zsírban és paprikában főtt hús mellé a romák boltban vásárolt fehér kenyeret esznek. Ha rászánják magukat, cigány kenyeret (*bokolyi*) is készítenek, amelyet kovász nélkül, zsírból és lisztből összegyúrva, parázson vagy kemencében sütnék. A *bokolyit* sajátosan „cigány ételként” emlegetik, és azt tartják, sokkal táplálóbb a rendes kenyernél.

³ A zöldségfélék között egyetlen kivételt tesznek: a savanyú fehércáposzta férfiak számára is ízletes és erőt adó csemegének számít. A káposztát az ünnepi asztalra is méltónak tartják, különösen töltött káposzta formájában. A húsok javának a legtöbb férfi a birkát tartja, erős íze miatt.

A cigány étrend két másik, alkalmi, sőt már-már fényűzésszámba menő elem szorosán kötődik a roma identitástudathoz: az egyik a döghús, a másik a sündisznó. A cigányok és az elhullott állatok fogyasztásának társítása régi időkre megy vissza és sok magyar faluban a régi cigánytelep a dögtemető közelében fekszik.⁴ Mivel a magyar parasztok nem eszik meg az elpusztult állatokat, a Harangos környéki falvokról néha azt hallottam, hogy ottani *gázsók* ebben a formában rótták le a kisebb tartozásaikat a romáknak.

A cigányok azonban többnyire nem könnyen jutnak hozzá az elhullott állatok húsához. A dögtemetők igen mély, kütszerű vermek, amelyekből a húst csak rendkívüli ügyességgel lehet felszínre hozni. A cigányoknak ez voltaképpen éppen így tetszik: a döghús jelentőségét részben az adja, hogy a szemétre vetették. Hogy a *gázsók* nem veszik észre az ilyen hús értékét és ízletességét, az a romák számára csak elmondhatatlanul nagy ostobaságukat bizonyítja, amely gögössé-
gükből fakad.

A sündisznó (*borzáko*) egyike annak a két, félig vadon élő állatnak (a másik az ürge, a *pekenuca*), amelyekről köztudott, hogy a cigányok megeszik; ám ez az egyetlen, amelyet maguk is kifejezetten cigány tápláléknak tekintenek. Judith Okely, aki részletesen elemezte a sündisznó szimbolikus jelentését, a romák valamiféle totemállatját látja benne. Úgy véli, ez a jelentősége abból származik, hogy a cigányokhoz hasonlóan az emberi társadalom peremén, a város és a vadon között él, és védelemre rendezkedett be. Egy mese, amelyet a magyarországi romák többsége ismer, és amelyben a lenézett sündisznó cigány herceggé változik, azt mutatja, hogy a romák legalábbis nem tagadják az analógiát.⁵

> Vendéglátás és mulatságo

Nem egyszerűen az ételek bizonyos fajtáit tartják jellegzetesen cigánynak, hanem az étkezés módját is. A *romnyi*, ha nem kell munkába mennie, minden délelőtt főz, és az ételt nagy tálban szolgálja fel a szoba közepén a földön, vagy néha egy kisszéken. A férfiak körbeülik a nagy tálal, ki-ki saját, magával hordott késével és jobb kezébe fogott kanállal eszik. A nők vagy egy másik tálból esznek, vagy később látnak hozzá ugyanahhoz a tálhoz.⁶

Ha egy cigány belép egy házba, ahol másvalaki eszik, mindenekelőtt étellel kínálják: „Gyere, egyél!” (*Av, xa!*) Még ha esetleg vissza is utasítja előszörre a kínálást, a háziak csodálatra méltó kitartással addig ismétlik újra meg újra, míg végül a vendég nekilát. Sőt, ha a házigazda úgy látja, csak ímmel-ámmal fo-

4 Szerbiai párhuzamához ld. Petrovic (1939: 24-34.)

5 Az, hogy a sündisznót a titokzatos, sok problémát felvető tobzoska – a két, eltérő környezet határán élő, tüskés rovarrevő, amely menekülés helyett összegömbölyödik – szimbolikus megfelelőjének is tekinthetjük, noha nem rokonok, azt sugallja, hogy a képzet jelentőségének magyarázata szélesebb körben keresendő; ennek azonban nem kizárnia, hanem inkább magába kell majd foglalnia Okely elemzését.

6 Amikor azonban *gázsókat* hívnak meg roma házhoz ebédre, a romáktól külön, az asztalon tálalnak nekik. Így az első néhány esküvőn, amelyre meghívást kaptam, engem is valamiféle díszvendégnek tekintettek, és nagy bosszúságomra elirányítottak a cigányok által körülült asztaltól, és külön szobában terítettek nekem.

gyaszt, addig folytatja a noszogatóást, míg fogantja nem lesz. A *rom* ugyanis nem tudja elviselni, hogy egymagában egyen, míg a másik csak ül és nézi. Minthogy a társadalmi státus folytonosan nyitott kérdés a romák számára, a közös étkezés pedig az egyenlőségnek és a romák összetartozásának mélyen átélt jele, a vendéget addig unszolják, míg vagy kereken vissza nem utasítja, vagy el nem fogadja a vendéglátók kínálását. Aki elmulasztja megkínálni a vendéget, azt könnyen a zsugoriság vádjá éri. Ugyanezért senkit sem szabad sürgetni, míg eszik: ha néha türelmetlen voltam a gyerekeimmel, mindig nyomatékos figyelmeztetésben volt emiatt részem.

Ünnepélyes alkalmakkor, de akkor is, ha ritkán látogatott háznál van az ember, általában elfogad egy kevés ételt, „csak hogy ne mondd, nem akarok nálatok enni” (*te na phenesz, te csi xav tumende*). Ezzel mutatják ki, hogy nem tartják tisztátalannak az ételt (lásd a 8. fejezetet), és hogy egyenrangú romának tekintik a háziakat, testvéreknek, akikkel egy tálból esznek (l. Yoors, 1967: 150). Ezért fontos az is, hogy olyan helyre tegyék az ételt, ahol mindannyian egyidejűleg hozzáférnek, ahol nyomatékosává válik a közös étkezés jelentősége, és ahol senkinek sincs elsőbbsége a másikkal szemben. Erre ugyan lehetőség nyílhat az asztal mellett is, a romák inkább hajlanak a földön való étkezésre, mert így mindjárt látják, ki az, aki hajlandó cigány módra csatlakozni hozzájuk. Köztudomású, hogy ezt például *gázso* vendégek nem teszik meg.

Mivel a közös evés a résztvevők egyenlőségét fejezi ki, a nőktől elvárják, hogy a férfaitól elkülönülve, együtt egyenek, és az új menynek gyakran meg kell várnia, míg anyósa, sőt gyakran azt is, míg sógornője is befejezi az evést. A *gázsó*k kategorikusan elutasítják a romákkal való közös étkezést, mivel szennynek tartják az ételt, félnek, hogy kitudódik, cigányokkal ettek együtt, és attól tartanak, hogy viszonzniuk kell a vendéglátást. Ezért tehát fontosnak tartottam kimutatni, hogy nem „szégyellem magam”, mint amazok, és amíg ennek híre el nem terjedt, elképzelhetetlen volt számomra, hogy visszautasítsam az ételt, ha valahol látogatóban voltam. Amikor aztán ez köztudomásúvá vált, a romák már maguk bizonygatták szabadkozásom esetén, hogy tudják, nem „szégyellem magam”. A romák kifogyhatatlanok voltak az efféle viselkedés kommentálásában, és vendégeimet is részben annak alapján ítélték meg, mennyire készségesen ültek le cigány ételt enni romák társaságában.

Ha tudni lehet, hogy alkohol is van a háznál, az étel mellett azzal is meg kell kínálni a vendéget.⁷ Az evéshez hasonlóan az ivás is szabályozott, és ilyen értelemben megkülönböztetett tevékenység. A megkülönböztetés részben azt jelenti, hogy mereven ragaszkodnak az italok bizonyos fajtáihoz. Hajnalban vagy nagy ünnepségek – esküvő, keresztelő – elején gyümölcspálinkát (*rátyija*) vagy más erős szeszt isznak, mivel az égetően erős *rátyija* megtisztítja az ember belsajét, akárcsak a piros paprika. Az első pohárból egy keveset a földre öntenek, „hogy [a halottak] igyanak” (*te pen*). Napközben hangulattól és kívánságtól függően bort vagy sört isznak. A sörök közül egyedül a gyenge (és igen olcsó)

7 A romák ezért nem szerzik be az alkoholt előre az ünnepségekhez: ez idő előtti lerészegedéshez vezet, mint magam is megfigyeltem, amikor romák társaságában „kereszteltem” meg a fiamat, és már néhány nappal előre bevásároltam a *mulatságóra*. Williams ugyanilyen „villámszervezésekről” tesz említést (1984: 205).

kőbányai világos jöhet szóba, állításuk szerint minden más, erősebb sörfajta fej-fájást okoz a romáknak. A borok között nincsen ilyen megkülönböztetett típus, noha a száraz házi borokat jobban kedvelik a boltban kapható, édesebb fajtáknál, és csak a fehér bort tartják fogyaszthatónak.

Terepmunkám során mindig meglepett, mennyire kötött a cigányok ízlése effajta dolgokban, és mennyire nem hajlandóak pótszereket elfogadni, ha egy mód van rá. Bármennyire kedvelik is az alkoholt, az erős sörök felbontatlanul maradtak utánuk, még amikor minden más elfogyott is.

A vendéglátás etikája, amely a hétköznapokban a vendégeknek nyújtott ételben és italban nyilvánul meg, a leginkább látványos és nyilvános módon a *mulatságónak* nevezett összejövetelekben fejeződik ki. A szó, amely a magyar *mulatni* (önfeledten, élvezettel szórakozni) igéből származik, a romák számára azt az eszményt sugallja, hogy vagyoniukat osztják meg roma testvéreikkel a közös ivászat és éneklés során, amely napokig is tarthat. Nincsenek rá kifejezett szabályok, mi számít *mulatságónak*, elméletileg még egy távolabb fekvő kocsmáig megtett út is lehet *mulatságo*, kivált ha énekléssel is összekapcsolódik. Így például, noha alkalmi kocsmázásnál csak annyit mondanak, „menjünk, igyunk” (*zsasz te pasz*), a fizetésnap kártyázás után hosszan tartó ivászatot már „kis *mulatságónak*” (*cinno mulatságo*) nevezik. Ugyanezt mondják a vásár után is, ha sikerült jó üzletet nyélbeütniük.

A legnagyobb *mulatságókat* keresztelőkor (*bolimo*, szó szerint 'forduló') és a közösség férfi tagjainak érkezésekor vagy eltávozásakor rendezik. Ilyenkor összegyűlik a városka vagy a település valamennyi férfija. A cigányok legnagyobb találkozója a lakodalmak, de ezeket *bijávnak* és nem *mulatságónak* nevezik, részben azért, mert ilyenkor nők is jelen vannak.

A *mulatságo* az ideális állapotot jelenti a romák számára, és saját maguk egyik legfontosabb jellemzőjeként tartják számon, hogy ők a *gázsókkal* szemben készek mindent odahagyva részt venni az ilyen alkalmakon. A *mulatságo* ugyanis a közösségi élet etikájának egyidejűleg több fontos elemét is felvonultatja. Kulcsszerepet játszik ezek között, hogy a romáknak készségesen meg kell osztaniuk dolgaikat egymással (l. a 6. fotót).

> *Osztozás és segítségnyújtás*

Ez a mindennapokban leginkább a kisebb javak és szolgáltatások egyes háztartások közötti állandó áramlásában figyelhető meg. Az emberek gyakran hangoztatják a rászoruló rokonok megsegítésének (*zsutil* 'segít') szükségességét, és a település mindennapi gyakorlata nagy részben annak következményeként magyarázható, hogy az emberek úgy érzik, senkinek sincsen joga elfordulni nélkülöző rokonaitól. Érdekes módon a segítséget a legtöbbször nem felajánlják, hanem kérésre nyújtják egymásnak.

Az asszonyok gyakran fordulnak egymáshoz a háztartásban szükséges apróságokért. Az ilyen kéréseket ritkán utasítják vissza, mert ez kellemetlen következményekkel járna a kapcsolatokra nézve. Így például otlétünk során a *Páriszon* élő egyik családnak egész idő alatt nem volt kefeje, és nagyszerűen megvoltak úgy, hogy nap mint nap a közvetlen szomszédjaiktól kértek kölcsön kefét.

A kölcsönadó ugyan nem nézte jó szemmel, hogy minduntalan magának kell érte mennie, másként nem kapja vissza, de ezt nem mondhatta meg egyenesen a szomszédjának, mert tartott tőle, hogy zsugorisággal (*bokhálo*, szó szerint 'éhes') fogják megvádolni.

Jó darabig eltartott, amíg Szegő Judit és jómagam hozzászoktunk a kölcsönös osztozásnak ehhez a rendszeréhez. Egy ideig megpróbáltunk konzervekkel és fűszerekkel tele kamrára és mindenféle jóval feltöltött hűtőszekrényre berendezkedni. Így aztán gyorsan híre ment, hogy jól el vagyunk látva, és egymás után jöttek hozzánk különféle apróságokért. Egyre inkább úgy éreztük, hogy könnyen kihasználható baleknek tartanak minket, de nem engedtünk szabad utat egyre jobban felgyülemelő mérgünknek, részben mert nem akartunk jelenetet rendezni, részben pedig mert valahogy úgy éreztük, el kell fogadnunk ezt az egyenlőtlen helyzetet. Mindazonáltal egyre kevésbé pótoltuk a kifogyott készleteket, és csak amikor ezzel párhuzamosan a romák is felhagytak a kölcsönkéregetéssel, akkor jöttünk rá kezdeti tévedésünkre. Nem arról volt szó, hogy elvárták volna, hogy ingyenes vedd-és-vidd-szolgáltatással viszonzzuk a romák vendéglátását. Egyszerűen bárkitől, aki valamiből nagyobb mennyiségre tesz szert, a többiek kisebb adagokat kérnek, amit nem lehet visszautasítani. Saját tudatlanságunk áldozataivá váltunk, mert nem ismertük az osztozás logikáját.

Az osztozásnak ezt az etikáját azért nem mindig tartják be olyan magától értődően. Egy alkalommal családi botrány tört ki, amikor egy fiú arra hivatkozva követelt valami szívességet az apjától, hogy néhány nappal korábban ő is hozott neki ennivalót. Ezen hosszan vitatkoztak: ha valaki ételt kap, még csak meg sem szokta köszönni, hiszen ez természetes. Mindazonáltal, ideológia ide vagy oda, nemcsak a fukar *gázsók* szoktak mások igényein felháborodni, ahogyan ez néhány cigány asszony megjegyzéséből kitűnik. Cunna panasolta el egyszer Szegő Juditnak: „A szomszédasszony miatt nem hagyok elől a konyhában semmit. Semmit, még egy kanalat sem.”

A romák a szénát is egymástól kérik kölcsön – vannak, akik sosem vettek még szénát, hanem mások takarmányán tartják állataikat –, de éppen a kölcsönkérők miatt csak kicsi szénaboglyát raknak. Noha előnyös lenne nyáron beszerezni az egész évre szükséges takarmányt, valamennyi cigány, akit Harangoson ismertem, csak épp annyit vásárolt időről időre, amennyiről elmondhatta, hogy neki magának is szüksége van rá.

Nagyon észnél kell lennünk, ha sikerrel akarjuk visszautasítani egy *rom* kérését. Az egyetlen járható útja ennek az, hogy az ember felvonultat valami legyőzhetetlen akadályt, azután megátkozza magát. Hónapokig tanácstalanul álltam, sőt gyakran dühbe is gurultam, amikor az emberek nem voltak hajlandók válasznak tekinteni egy egyszerű „nem”-et, amivel valamilyen segítségadást célzó kérésüket akartam elutasítani. Ilyenkor mindig az újabb kérések és az azokra adott újabb elutasítások ördögi körében találtam magamat, mert újabb és újabb személyek próbálkoztak meg ugyanazzal a kéréssel abban a reményben, hogy nekik tán csak sikerül majd meggyőzniük engem. Végül aztán rájöttem, hogy az egyedüli kiút az, ha mindent egy lapra föltéve megátkozom magam, sőt még inkább a saját gyerekeimet. Ha például az elutasításhoz hozzátettem: „Haljon meg a fiam [ti. ha hazudok], nem tudok elmenni” (*Te merel muro sav, nastig zsav*), az már elégséges oknak számított. Ha valaki még ekkor is tovább unszolt

volna, az azt jelentette volna, teljesen hidegen hagyja őt a gyermekeim sorsa. Ha csak az én személyes akaratomról van szó, azt tromfolja az az elv, hogy segítenem kell a többi romának. Ha azonban megátkozom magamat, azzal a saját akaratom kérdését a problémán kívül helyeztem.

Szinte bármilyen állítást követhetnek a jól ismert átok-formulák, amelyek a beszélő őszinteségének alátámasztására szolgálnak: „Haljak meg rögtön / vigyenek kórházba” (*Te merav rögtön / t'ingren ma ando korházo*), „Egyen meg a fekete gyász / a rák / a pusztulat” (*Xal ma o kalo gyászo / ráko / pusztija*) és hasonló. Egy olyan társadalomban, ahol mindenkitől elvárják, hogy nyitott legyen a többiek kívánságai iránt, ahol bárkit érhet a fősvénység vádja, vagy azé, hogy nem a roma ideák szerint él, az átok révén valami mindennapos helyzetet lehet megoldani. Ha a beszélő körülbástyázza magát ezekkel a verbális formulákkal, amelyek sok más formális szóláshoz hasonlóan a hallgató kérdéseinek és kételyeinek vannak hivatva útját állni, a konkrét segítség megtagadása nem jelenti többé azt, hogy az illető általánosságban is megtagadná a segítségnyújtás ideáját és ezzel a romák közötti testvériséget (I. Bloch, 1974).

Ne gondoljuk azonban, hogy a romák folyvást kényszerítenék egymást az adásra és az osztozásra. Nemcsak felszólításra segítenek egymásnak. Az asszonyok minden különösebb számontartás nélkül is bevásárolnak egymásnak vagy vigyáznak egymás gyerekeire. A férfiak is segítenek egymásnak ló patkolásakor vagy rügós ló betörésében, szénát vásárolni, besegítenek a vásárban az alkudozásba, és mindezért nem várnak közvetlen viszonzást. Mind a férfiak, mind a nők készségesen hazudnak (*xoxavel*) egymás érdekében a *gázsóknak*. Az asszonyok az apróbb vásári lopásokban egymás kezére játszanak anélkül, hogy részt kérnének a zsákmányból.

Az elv, hogy egymáson bizonyos helyzetekben segíteniük kell – például a *gázsókkal* folytatott alkudozás esetén – észrevétlenül megy át az osztozás etikájába. Így például a *gázsókkal* közösen megkötött szerencsés alku után a nyereséget egyenlően osztják szét a résztvevő romák között. A javak végtelen házról házra vándorlása is elmosza a határokat a háztartások között. Vannak ugyan ennek bizonyos korlátai, főtt ételt például csak az első fokú rokonságnak küldenek, de a nyers ételek és az édességek már szélesebb körben is utat találnak.

A férfiak a széna vagy más takarmány megosztásával vesznek részt a források e nagy kiegyenlítődéésében. A férfióltözék több darabja szintén csere (*paruvasz* 'cserélünk') tárgya a romák között, és ahogyan a segítségkérést nem lehet visszautasítani, ugyanúgy a kért ruhadarabot is oda kell adni, ha a csere igazi, azaz tisztességes. Az ilyen, csere formáját öltő adásvételről szólva a romák hangsúlyozzák az ügylet ideális egyenlőségét, és szinte minden ilyen esetben nagyon fontos, hogy hasonlót adjanak hasonlóért, a látványos értékkülönbségeket készpénzzel egyenlítve ki. A ruhák körforgásának másik jellemzője, hogy szimbolikusan elmosza az egyes férfiak közötti távolságot, és azt a benyomást kelti, mintha mindannyian ugyanazon, közösen megosztott forrásokból merítenék az élethez szükséges javakat.

Az „osztozás” legszembeötlőbb megnyilvánulásait a gyermekekkel való bánásmód szolgáltatja. Bármely felnőtt bármely telep gyereket elküldhet a boltba, vagy házimunkát végeztethet vele, ugyanígy a felnőttek felelősséget vállalnak mások gyerekeinek felneveléséért is. Felnőttként a romák hálásan emlékeznek

arra a neveltetésre is, amelyet nem szüleiktől, hanem más felnőttektől kaptak. Az állami intézetekben felnőtt gyerekekről köztudott, hogy hiányzik ez a fajta neveltetésük, nem nőttek bele a roma szokásokba, és sajnálják is őket ezért a hiányosságukért.

Ennek legfeltűnőbb jele a gyermekek „kiadása” rokonokhoz. Az iskolai szünetek alatt sok gyermek hetekre is elmegy más faluban lakó rokonaihoz, és akkor jönnek vissza, amikor jólesik. Néhány gyermek a *Párizsról* legalább annyi időt tölt a *Gödörben* lakó valamelyik nővére családjánál, mint a saját szüleinél. Az egyik asszony egy kivételével valamennyi első házasságából származó gyermeket anyja gondjaira bízta. Világosan megmondta, nem azért teszi, mintha új férje nem szívelné őket, hanem mert az anyja maga körül szeretné tudni az unokákat. A férfiaktól elvárják, hogy a sajátjukként szeressék mostohagyermeküket, és valamennyi gyermeküket egy fészekaljának tartásuk. Mindezekben az esetekben az informális adopcio résztvevői szülőként, illetve gyermekként tekintenek egymásra (*dád, dej / sáv, sej*).⁸ Általában nem várják el a gyermekektől, hogy bejelentsék szüleiknek, hová mennek, és korlátozás nélkül járhatnak telepről telepre a városban. Néha az idősebb rokonok tréfából „elrabolják” a gyermeket, magukkal viszik őket néhány órás utazásra anélkül, hogy szóljanak a szülőknek (jól tudva, hogy valaki biztosan látta őket az indulásnál, és meg fogja nyugtatni az aggódó szülőket).

Nem térhetek ki a gyermeknevelésre. Itt csupán annyit jegyzek meg, hogy visszariadnak a gyermekkel szembeni fizikai erőszak mindenféle formájától; noha a romák általában ritkán avatkoznak egymás dolgába, egyik alkalommal láttam, hogy egy férfit, aki meg akarta ütni nyafogó lányát, a körülállók fogtak le.

Az élet útjának másik szélső pontján ugyanezt tapasztaljuk: a romák mindeképpen igyekeznek elkerülni, hogy idős hozzátartozóik magukra maradjanak. Harangosan két olyan öreg volt, aki saját házában élt, de hozzájuk is beköltözött egy vagy két unokájuk. Arról pedig már beszéltem, miként fejezik ki a romák egymás iránti felelősségüket az öregkoron túl, haláleset alkalmával, amikor a szegény családokkal többen is megosztják a virrasztás és temetés költségeit.

Úgy vélem, az eltartottak gondozásán való osztozásban az a vágy munkál, hogy átjárhatóvá váljanak az egyes háztartások falai, hogy megnyíljanak a zárt, elemi családok, és hogy ezáltal kiderüljön, a romáknak a háztartási kötelekektől függetlenül nyitottaknak kell lenniük egymás iránt. A romák mindazonáltal alapvetően különálló háztartásokban élnek, így a romák örökösen ide-oda ingadoznak az egymást önzetlenül segítő, illetve a rokonok megsegítésének költségeit filléres kicsinyességgel számon tartó romakép között. Ha most arra vetünk egy pillantást, miként segítik egymást pénzzel a romák, ugyanez a kettős minta még nyilvánvalóbbá válik.

8 L. ehhez még Sutherland (1975: 159).

> *Az osztózás határai: a pénz*

A romák gyakran kérnek kölcsön pénzt egymástól, ami, legalábbis a potenciális donor számára, kellemetlenségekkel és bonyodalmakkal terhes. Az alapelv persze az, hogy ha egy *romnak* pénze van, azt készségesen kölcsön kell adnia rokonainak. Egy ismerős öregember elmesélte, hogy ezer forintot (nyugdíja egyharmadát) azzal adott oda kártyára egy fiatal rokonának: „mire kell nekem az a pénz?” (*szoszke man gade love*)? Nem mindenkit ér ilyen szerencse. Dilo a lakásfelújítási kölcsön utolsó részletére várva feleségestül felkereste annak bátyját, hogy segítse ki, míg a bank ki nem utalja a pénzt. Körülbelül 10000 forintra, havi fizetése kétszeresére lett volna szüksége. Noha váratlanul érkezünk meg sógorához, azonnal étellel kínáltak minket, mi pedig kinyitottuk a magunkkal hozott sört. Evés után nem sokkal rá is tértünk jövetelünk céljára. Korri mindjárt a következőket mondta a bátyjának: „János, tudni akarod, miért jöttünk. Tudd meg, nemcsak azért jöttünk, mert szeretünk téged, hanem azért is, mert szükségünk volna néhány napig a segítségedre.” János kifejezte, mennyire szeretne segíteni, és emlékeztette őket, hogy mindig készségesen segített nekik; mit tehet tehát értük? Amikor Cunna előadta a dolgot, János arca megnyúlt: igazán szeretne segíteni, Dilo tudja, mindig készségesen segített neki, valahányszor bajban volt, de a pénze éppen most le van kötve a bankban, méghozzá olyan feltétellel, hogy ha a kötvény lejártáig bármennyit is felvesz a tőkéből, elveszíti az előző év során felgyűlt teljes kamatot.

Noha szóba sem jöhet, legalábbis Harangoson, hogy cigány a cigánynak kamatra adjon kölcsön pénzt, mindazonáltal úgy sem lehet kölcsönt kérni, hogy a másikat ezáltal veszteség érje.⁹ Így aztán Dilo úgy vélte, nem erőltetheti tovább Jánost. Korri azonban még kitartott egy darabig, és megkérdezte, hogy János egy másik sógora, aki onnan néhány száz lépésre lakott, nem adna-e kölcsön ennyi pénzt Jánosnak. Átvittem az illetőhöz Jánost, aki nem túl buzgón igyekezett eleget tenni feladatának. Sógora előadta, hogy akárcsak János, ő is minden készpénzét lekötötte hosszú lejáratú banki kölcsönre. Amikor János ezt bejelentette Dilónak, induláshoz kezdtünk készülödni, de semmi keserűséget nem tapasztaltam Dilóék részéről. Dilo egy italra invitálta Jánost, János viszonzta ezt, és megígérte Dilónak, hogy a következő hét végén elmegy segíteni neki a ház felújításában. Dilo és Korri hangulata csak később fordult meg, amikor engem kifaggatva kiderült, hogy János nem elég intenzíven kérte a sógorát, és főként hogy János nem a maga számára kérte a pénzt. Igaz, ez bizonyos mértékben szégyenletes lett volna János számára, de úgy látszik, ez a szégyennek még olyan foka, amelyet az egyik sógor elvárhat a másiktól.

János nem az egyetlen, aki pénzét a bankban helyezi biztonságba rokonai elől. Az egyik *romnyi* teljesen őszinte volt, amikor elvette férje pénzét, és Szegő Juditnak adta át, hogy rejtse el azt. A férje pénteken disznók eladásából jutott pénzhez, és az asszony tudta, hogy még hétfő előtt, amikor betehetné a bankba, az egyik fiatal fiú átjön, és kölcsönkéri, mégpedig kártyára. Azt is tudta, hogy

⁹ Úgy értesültem, hogy ez nem áll a budapesti munkásszállókon lakó ingázó munkásokra, ott szokás a kölcsönre kamatot számítani. De kamatot csak olyan romáktól kérnek, akiket nem ítélnek „igazi”-nak, „magunkfajtá”-nak.

ha a pénz a férjénél volna, az nem tagadhatná meg a rokon kérését. Ha azonban oadaadja másnak, tiszta lélekkel álllíthatja, hogy nincs pénze.

Milos kevesebb szerencsével járt. Novemberben eladott egy lovat körülbelül 34000 forintért. Az év végén már egy fillére sem volt a vételárból. Igaz, még azon melegében malacokat vásárolt takarmányostul, de a többi pénzt, körülbelül 25000 forintot kölcsönökbe kellett ölnie. Az egyik kölcsönt gondosan tervezte meg, és idejében visszakapta, de az egyik testvére által váratlanul kölcsönként 6000 forintja hónapokkal tovább kötődött le, mint ahogyan számított rá. Az ilyen pénzt pedig csak akkor lehet visszakérni, ha a tulajdonos maga is megszorul, vagy ha a kölcsönvevőt váratlan szerencse éri. Egyéb esetekben ez pénzsóvárságnak tűnik, és a pénz elátkozásához vezethet, amitől az többé nem hajt hasznot tulajdonosának.

Néhány hónappal később Milos maga is bajban volt, és szüksége lett volna néhány ezer forintra, hogy ki tudja fizetni az ügyvédjét. Anyjával együtt elvittem őt egy anyai rokonához, aki a felesége révén sógora is volt, és akinek Milos' több mint egy évvel azelőtt körülbelül ötezer forintot adott kölcsön. Amikor megérkeztünk, Milos nem a kölcsönadott pénzt kérte vissza, hanem saját nehéz helyzetét ecsetelte, és általánosságban megemlítette, hogy pénzre volna szüksége. Sógora sajnálkozását fejezte ki afölött, hogy éppen most költötte el az apja sírkövére minden pénzét, beleértve azt is, amit apja hagyott rá. Milos csalódottan távozott, de nem haragosan.

A romák közötti pénzügyekkel kapcsolatos nehézségeket jól jellemzi az az eufemisztikus fordulat, ahogyan a romák egymással szemben fennálló adósságaikról beszélnek: (*kamav tuke love*) – akarok/szeretnék neked pénzt (adni), – akar/szeretne nekem pénzt (adni). (Ez nyelvtanilag megfelel egyébként az angol „I will to you...” [’rád hagyok...’] szerkezetnek.) Ilyen módon kizárják a nyereszkedő célú csereügylet bármiféle asszociációját, és a legintimebb emberi kötelekeket idéző „szabad” adással mossák egybe. Ezt az értelmezésünket támasztja alá az a pénz kölcsönzésekor szokásos gesztus is; a két fél, még ha nem is rokonok, szájon csókolják egymást; pedig ezt a gesztust egyébként olyankorra tartogatják, amikor rokonok ki akarják fejezni, hogy közel állnak egymáshoz.

> *Az osztozás határai: az asszonyok*

Az osztozás logikájának kiterjesztése további akadályokba ütközik a nők esetében. Nem egészen tisztázott számomra, milyen szabályok szerint házasodnak az egyik roma család leányai a másikból való férfiakkal. Noha a romák tréfából úgy beszélnek a nők csereberéjéről, akár a lovakéről, amikor azonban rákérdeztem, szoktak-e két család tagjai kölcsönösen a másik családból házasodni, azt válaszolták, ilyesmi sosem fordul elő, sem egy generáción belül, sem generációk között.

A legtöbben egyszerűen annyit mondtak, ez nem szokás a románknál, de egy férfi ennél kimerítőbb magyarázattal is szolgált, amelyet később mások is megerősítettek. Azt mondta, a dolog ugyanúgy áll, mint a komák (*kirvo*) esetében. Ha ugyanis „elmegyek hozzád” (*zsav tuke*) *kirvónak*, én már nem kérhetlek téged, hogy „gyere” (*te avesz*) el te is egyik gyerekem *kirvójának*. Ehhez hason-

lóan, hogy két család lányainak kölcsönös cseréje is szigorúan tilos. Noha az eljárás értelme az lenne, hogy szélesítse a romák közötti rokoni kapcsolatokat, a valóságban ez nem működik, legalábbis a romák megítélése szerint az utóbbi időben nőtt az unokatestvérek és más közeli rokonok közötti házasságok aránya. Hogy ez valóban így van-e, nem tudom megmondani, mert informátoraim mindig zavarba jöttek, ha ráébredtek, hogy az aktuális rokonsági kapcsolatok a közeli házasságok nagy gyakoriságát mutatják. Lehetséges, hogy bizonykodásuk: „valaha” (*varekana*) nem ez volt a gyakorlat, csak a szégyen enyhítésére szolgált, amit feltételezett reakciókra érezniük illett. Másfelől ettől függetlenül is úgy látszik, hogy a romák bizonyos mértékig valóban szégyellik a közeli rokonok közötti házasságokat. Azt mondták nekem, ezek „nem jók” (*naj lase*), mert csak torzszülött vagy halva született gyermekek származhatnak belőlük (l. Sutherland, 1975: 207 az ellenkező felfogásra), és hogy ezek a párok mindig valamelyes félelemmel várják a gyermek születését.

Ezeztől az érzésektől eltekintve nincs meg körükben mind az egy generáción belüli csereházasság, mind a generációkon át megvalósuló házassági egyensúly vagy reciprocitás ideológiája. A párválasztásban inkább az endogámia igénye válik meghatározóvá, hogy a roma ne lépjen ki a romák köréből. Ezen a körön belül elméletileg bárki számításba jöhet. A megkötött házasságok azonban azt bizonyítják, hogy a tényleges házassági rokoni kapcsolatok igen szűk körre korlátozódnak. Sőt, hogy az egymást ’testvérnek’ (*phral*) nevező családok gyermekeinél milyen erős tendencia az egymás közötti házasodás, az 1. ábrából világosan kitűnik.

A „csere” kifejezés kerülése jól érzékelhető azokban a leírásokban is, amelyek az ünnepélyes leánykérésről (*mangalyipo* vagy *mangimo*) sikerült össze gyűjtenem. Sajnos sosem volt alkalmam *mangalyipón* személyesen is jelen lenni, de az erről felvett beszélgetések során legtöbbször tartalmazta egy esemény lefektetését, amelyről úgy beszéltek, mintha a *mangimo* lényege volna, vagy legalábbis mint ami kívülálló számára a *mangimo* lényegét fejezi ki. Íme a következő leírás:

„Hát mi, amikor indulunk leánykérőbe... A fiamnak, megyek a fiamnak menyasszonyt kérni. Ha leány, leány! Nem tömték még meg. Szalaggal megyünk megkérni. Piros szalaggal, azt az üvegre kötjük. (Ha már asszony volt, fejkendőket kötünk az üvegre.) Értesz engem? No, szóval ha leány, megyek, viszem a kezemben az üveget meg a szalagot: valami erős ital, gyümölcsapálinka vagy más, de *mindig rövid ital* [ti. van az üvegben], érted-e? Többen megyünk megkérni, a mieink. Ez is jön, az is jön, sokan vagyunk, mire odaérünk. Az egyik roma így kéri meg, a másik úgy. Az emberek nem egyformák. Na most elmondom az egyiket, aztán majd elmondok még százket másik leánykérőt.

„Istennel találak benneteket! Drága testvérem, nem sértelek-e meg, hogy erre jártam és felkerestelek? Hosszú útról jöttem, nem mentem (másfelé), míg csak ide el nem értem. De a bárányom nyomai, a báránykám nyomai idáig vezettek, az én házamtól el egészen eddig a házig. Testvérem! Az én juhocskám itt van nálad! Vissza kell adnod! Bármit is mondanál, bármilyen követelésed is van velem szemben, hajlandó vagyok, testvérem, kiváltani (ti. az örízetedből). Mert ő az enyém, az én egyetlenem. Tudom jól, vigyáztál rá, örízted, mindentől védted. Légy szerencsés,

testvérem! És ha szólni akarna testvérem... vagy ha nem, nem is tudom, hogy itt van-e vagy sem.”

„Itt van a juhocsád, testvérem.”

„Légy szerencsés!”

„Bivaj, Bivaj!” (azaz Hurrá, hurrá! A kiáltást csak esküvő kihirdetésekor használják). Éljenek soká!”

„Éljenek soká!”

Érted-e? No, amikor befejezte a beszédét a roma, hogy ez az ő báránya itt, akkor megkérdezik a lányt.

„No te lány, mit szólsz hozzá? Tetszik-e a fiam?”

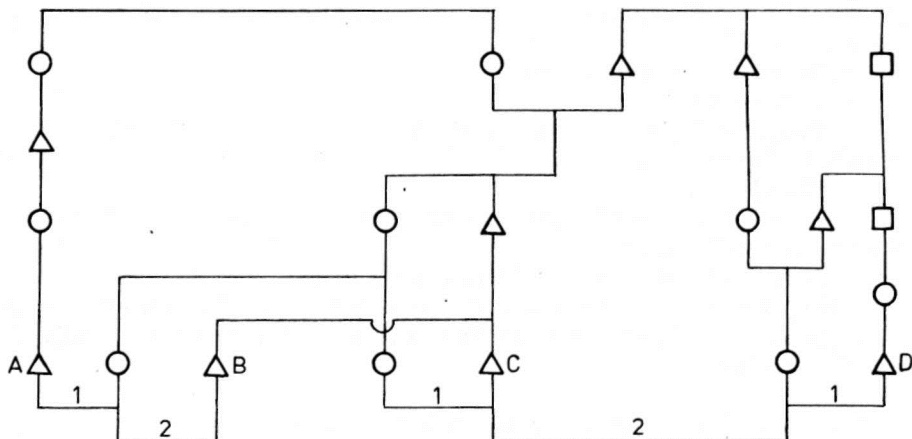
No persze nem mond semmi olyat egy lány se, hogy „hozzámegyek” vagy „ne vedyél el”. Legföljebb mosolyog. Semmi egyebet. Akkor az apja odaadja, és elveszi a pántlikás üveget.”

Patrick Williams könyve ragyogó leírással indul, amelyben bemutat egy egész *mangimót* (1984: 27–76), így hát ahelyett, hogy a beszélgetésekből adódó apró részletek elemzésébe bocsátkoznék, és mivel az üveg szimbolikája jobban illik a nemekről alkotott cigány felfogást általánosabban tárgyaló 8. fejezetbe, itt most csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy magát a kérést nehezen előadhatónak tartják, és amíg csak lehet, kerülik nyílt kimondását.

A romák mindenfélét csereberélnek egymással, beleértve legdrágább és legfontosabb vagyonukat, a lovat is, de azt mondják, lányaikat nem cserélhetik. A *mangimo* részben annak megoldására tett kísérlet, miképpen kerüljön át a leány az egyik családból a másikba. A romák körmönfontan előadják, hogy tulajdonképpen csak a „testvérük” iránti tisztelet hozta őket, mintha ezzel akarnák az egyik „testvér” által a másinak adományozott leány tényét háttérbe szorítani. A *mangimo* alkalmával mondott szöveg tagadni látszik bármiféle cserét – egyszerűen kijelenti, a leány mindig is a „miénk” volt. Egy másik általam rögzített változat a leányt virágnak mondja, amelyet az egyik kertből átültettek a másikba (a „jelenlegi” apjába), és amelyet most a vőlegény apja visszaker. És abban az értelemben, hogy a leány *romnyi*, azaz a „miénk”, és nem az „övék”, a *gázsóké*; abban az értelemben, hogy a roma testvére a romának, és hogy az egyik roma feleségről gondoskodik a másik roma fia számára, ez az igény valószerűen cseng a romák számára.

Az esküvő költségei rendszeresen 50000 forintra rúgnak, ami, ahogyan a romák nyíltan ki is mondják, egy jó ló ára. A pénzt vagy ennek természetbeni ellenértékét a menyasszony házában tartott esküvő előtt adják át a menyasszony apjának. Bár azt mondják, a vőlegény apja állja az esküvő költségeit, illik a menyasszony apjának is valamivel hozzájárulnia, és ennek mértéke gyakran eléri a vőlegény apjának hozzájárulását is. Ha a vőlegény apja illendően járt el minden előkészületet illetően, el is várják az egyenértékű hozzájárulást, bár ismertem valakit, aki annyira sértve érezte magát a vőlegény apjának magatartása miatt, hogy azt mondta, ő egy árva csirkét sem ad a lagzihoz. Mindez abból is következik, hogy a pénzt az esküvőkor az apa tiszteletére adják, nem pedig a lány

* Az eredeti cigány szöveget az 1. sz. mellékletben közöljük.



3. ábra: Férfiak korábbi házasságokból fakadó rokonkapcsolatai

ellenértékeként. Az esküvőhöz nyújtott költségben az ő tisztelete fejeződik ki különböző módokon, de semmi köze a lány átadásához.

Azon túl, hogy a *mangimo* során kerülik a csere említését, az esküvőn is egyedül a menyasszony apja áll az ünneplés középpontjában. Ő fogadja és üdvözlöli a vendégeket és ő a ceremóniamester is. Ez az ő napja: minden arra vall, az esküvő inkább annak ünneplése, hogy felnevelte a menyasszonyt (ahogyan a fenti leánykérő szöveg is mondja), semmint egy személy két család közötti cseréjének ünnepélyes megpecsételése. Apatársa szinte észrevétlenül tűnik el a vendégek koszorújában. Az esküvő szimbolikájának elemzése már meghaladja jelen témát, de azt még megemlítem, mennyire meglepődtem rajta, hogy a vőlegény családjának megérkezése és a nekik szóló különleges üdvözlés után milyen kevés különbséget tesznek a két fél között. Az esküvőn nem kerül sor a leány ünnepélyes átadására. Az ünnepség csúcspontja éjfélkor következik el, amely hagyományosan a szüzességi/termékenységi próba időpontja volt, most azonban a menyasszony csupán fényes vörös ruhára cseréli föl fehér menyasszonyi öltözékét (l. a 16. fotón) és „menyasszonytáncot” járnak, amelynek során a vendégek pénzt ajándékoznak az ifjú párnak.

Így gondolom tehát, hogy noha a romák nem cserélik leányaikat, de szinte „osztóznak” rajtuk. Ez következik legalábbis az endogámia ideológiájából és a menyasszonykérés során elhangzó jelképes szövegből. Ezen túlmenően a válások nagy aránya, különösen a fiatalok között, és az ismerős asszonyokkal kötött házasságok tendenciája önmagában véve is olyan helyzetet teremt, amelyben a férfiak, ha nem is egyidejűleg, de „osztózni” látszanak egymás feleségein. Így például A-t és B-t, valamint C-t és D-t egyaránt olyan nők kötik össze, akikkel valamikor házasságban éltek (l. a 3. ábrát). Az előző házasságok említésének

férfiak és nők számára egyaránt szigorúan kötelező tabuja azt sugallja, hogy a romák tudatában vannak a helyzetnek, de nyilvánosan hallgatni kívánnak róla.¹⁰ Azonban az, hogy a valóságnak egy annyira fontos részét, mint a feleség előző házassági kapcsolatai, el kívánják tussolni, azt mutatja, hogy a romák tisztában vannak ugyan házassági gyakorlatuk következményeivel, de megkísérelnek nem venni tudomást róluk.

> *Fivérek, fiúk és a roma identitás*

Az imént a romák közötti kölcsönöket említettem. Amikor azonban a romák bőkezűségükkel akarnak dicsekedni, azt nem a rokonoknak juttatott kölcsönökkel teszik. Sokkal inkább *mulatságo* rendezésével a többi roma számára, ahol ünnepelnek, esznek és isznak. Azáltal, hogy vagyoniukat romatársaik között osztják szét, nem gondolva a közvetlen megtérüléssel, a romák társadalmi, presztízs- és nem magáncélokra fordítják pénzüket. A *mulatságo* során, akárcsak más olyan alkalmakkor, amikor a férfiak segítenek egymáson, a csoport egysége a testvériség (fivérség) jelszavában fejeződik ki. Egy *mulatságón* mondták nekem, egyet se féljek, mert „minden roma testvér itt” (*szakon phral kathe*). A *mulatságón* az egyes romák legáltalánosabb megszólítása: „testvérem!” (*Muro phral!*). Bizonyos alkalmakkor a szó a *mulatságo* kontextusán kívül is használatos. Amikor a *Párizs* vagy a *Kolónia* egészére vonatkozó kérdéseket tettem föl, a romák emlékeztettek arra, hogy ott mindenki testvér.

A mindennapi életben meglepett, milyen gyakran látni, hogy sógorok (*sogoro*) kisegítik egymást, együtt mennek vásárba vagy szénát venni. A vér szerinti fivérek felnőtt korban inkább valamiféle állandó ellenségeskedésben élnek egymással, amelyet csak a *mulatságo* alkalmára függesztenek fel, ahová mindenkit elvárnak. Azt azonban gyakran hallottam a *mulatságókon*, hogy férfiak *sogorójukat* „testvérem”-nek (*muro phral*) nevezték. Ez persze gyakran alkalmi, metaforikus használat csupán, nagylelkű gesztus. Mindössze arra szeretnék kilyukadni, hogy bármi legyen is együttműködésük „valódi” rokoni tartalma, a férfiszolidaritást és céljaik közös voltát a „testvéri”, „fivéri” viszony jegyében fogják fel.¹¹

A kívülálló szemszögéből nézve a „fivérek” alkotta ideális világnak számos különös vonása van. A romák számára a szó az egyenlőség képzetét hordozza. Nincsen külön szavuk a báty vagy öcs fogalmára, sőt ezenfelül jelentősebb társadalmi szerepek sem kapcsolódnak a relatív szenioritáshoz. A település életében az apák nem sok tekintéllyel bírnak fiaik fölött, és senki nem botránkozik meg a fiún, aki visszabeszél hatalmaskodó apjának. Egy ilyen apáról kritikusan megjegyzték: „mindenkinek parancsolgat” (*szakoneszke parancsolgatil*).

A férfiak, ha felelevenítik fivéreikkel együtt töltött serdülőkoruk emlékeit, a

¹⁰ Gibson tárgyal egy ilyen esetet (1986: 84-88.)

¹¹ Terepmunkám során az egyik fiatal roma úgy magyarázta szoros együttműködését sógoraival, hogy ezek számításból fakadnak, mert ha nem kapnának morális tartalmat ébren tartásuk révén, akkor elhalnak, míg a testvérek mindig kéznél vannak – ez Bloch (1972) népies verziója. Az illető fiatalember egyébként minden más románál hajlamosabb volt a társadalmi szokások ilyenfajta utilitárius magyarázataira.

közös hőstettekről beszélnek, arról, hogyan húzta ki egyik a másikat a bajból, a közös csínytevésekről; olyan alkalmakról, amikor segítettek egymáson és amikor együtt harcoltak, akár *gázso* fiatalok bandái, akár más romák ellen. A testvériség eszményéhez tartozik, hogy a fivér alkalomadtán életét is készségesen adja testvééréért, és ha az egyik testvér haragjában megüti a másikat, az áldozat nem üthet vissza, csak szóban tiltakozhat. Az egyik viszály, amely Harangoson ottlétem alatt kitört, azért keltett különösen nagy visszhangot, mert olyan embereket fordított egymás ellen, akiket „testvérekként” tartottak számon.

A fivérek világában nincsenek generációk sem. A család méretéről beszélve, amelyben felnőttek, az emberek nem azt tartják számon, hány gyermeke született szüleiknek, hanem azt, hány fivér élt együtt. Nem esik szó generációkról sem. A roma elbeszélésekből néha az a benyomás támad, mintha kizárnák a nőt a nők révén létesült kapcsolatokat, hiszen a fivérek alkotta társadalom csak nehezen tudja a nőt „befogadni” tagjai sorába. A fivéreknek természetesen közősek a nővérei is, a nővérekkel pedig per definitionem nem lehet házasodni. A roma rokonsági terminológiájában nincsenek kategóriák a házassági rokonokra a sógoron (*sogoro*) és az apóson (*szokro*) kívül. Mindkét kategóriába többnyire olyan férfiak tartoznak, akik már előzőleg testvérnek nevezték egymást, és nem is törekcsenek házassági rokon kategóriájuk kialakítására. Erre a problémára, mint előzőleg láttuk, megoldást kínál a *mangimo*, amely olyan módon tagadja a leány cseréjét a két család között, hogy a befogadó család előzőleg átplántált vagy elveszett részének mutatja be őt. A roma élet kulcsfontosságú ünnepi alkalmain, ideértve a *mangimot* is – de nem számítva az esküvőt –, asszonyok nincsenek is jelen a „fivérek” között. Ilyenkor a „sógor” megnevezést a „fivérre” cserélik fel, a rokonságot a vérrokonságra, mintegy lebecsülve ezáltal a nők közvetítésével létesített rokon szálakat. Ezek alapján megérthetjük, miért használják a romák, ha egyszerre többekhez szólnak, a „fiúk!” (*savale!*) megszólítást. A *savo* megnevezést használva a *rom* helyett a romák olyan férfiaknak tekintik magukat, akiknek még nem volt dolguk nőekkel. Ennek párját az ellenkező nemnél is megtaláljuk: bármilyen korú nők között elfogadott megszólítás a „lány!” (*sej*). A „nővér” fogalmának viszont nincs olyan nagyobb társadalmi csoportokat felölelő jelentése, mint amivel a „fivér” fogalmánál találkozunk. Nők érezhetnek ugyan nagy vonzalmat nőtestvérük iránt, de nincs vagy legalábbis alig van alkalom arra, hogy ezt az érzést nyilvánosan is kimutassák, úgy, ahogyan a fivérek testvérisége a roma társadalmi rend alapjává válik.

A generációk devalvációjának egyik következménye a „leszármazás” jelentéktelensége. A magyarországi romák identitásukat nem csupán szüleiktől és múltjukból eredeztetik, hanem legalább annyira, ha nem még inkább azokból a kapcsolatokból, amelyek a velük együtt felnőtt testvéreikhez fűzik őket. Ez két módon mutatkozik meg: a személynek egy „nemzettel” (*nemzeto*) való összekapcsolásában és magának a személynek a megnevezésében. Elsőként az egyén megnevezését fejtem ki, de még mielőtt rátérnék, hangsúlyoznom kell: mindez nem valamiféle szociológiai személyiségfejlődés-elméletet szeretnék adni,

bármilyen közel áll is ez néhány itt kifejtett gondolathoz, pusztán néhány társadalmi folyamat résztvevői modelljét nyújtom.¹²

A romáknak életük bármely szakaszában egyszerre több nevük is van. Van egy „magyar nevük” (*ungriko anav*), amelyet a *gázsók* használnak, és amelyet a legtöbb roma nem is ismer. Az első „cigány név” (*románo anav*), amelyet a gyermeknek adnak, nem hosszú életű. Már a totyogó gyermekre is ráragadhat egy új név, amely valamilyen különleges szokásából vagy vonásából fakad. Amikor aztán a gyermek bekerül a többi csemete társaságába, és személyes elismerésre tesz szert, a ráragadt név is megváltozik, és ez még számos alkalommal megtörténik élete folyamán. Ilyen módon az is lehetséges, hogy egy férfit más néven ismernek Csókán és másként Harangoson. A párizsi romákról írja Williams: „A romák között a személyek nevei nem állandóak. Az egyénnek gyerekkorától kezdve számos neve van... A romák, úgy látszik, nem tesznek különbséget név és gúnynév között.” (1984: 156–157), és ugyanez elmondható a magyarországi romákról is. Mindez azt jelenti, hogy a személy neve nem olyasfajta identitásjel, amely az illető aktuális viszonyhálóján kívül is létezhetne (mint az apai ág vagy egy „ház” neve), hanem egy-egy helyhez kapcsolódó, gyakran komikus megjelölés. Egyetértek Williamsszel abban, hogy a név komikuma az általa jelölt dolog vagy viszony esetlegességéből fakad.”

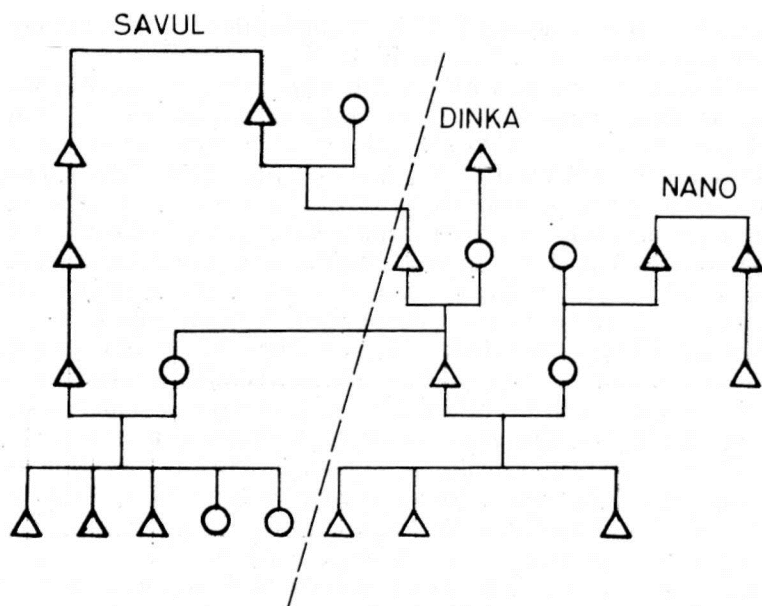
Hasonló viszony tapasztalható az egyes emberek és a *nemzeto* néven ismert kategóriák között. A terminus többé-kevésbé minden olyan embercsoportra alkalmazható, amely közös kulturális jellemzőkkel és esetleg közös biológiai sajátosságokkal is rendelkezik. A romák azt mondják, minden roma tagja egy *nemzetónak*, a *nemzeto* fogalmát pedig úgy magyarázták nekem: „olyan, mint a ti nemzeteitek”, azaz közös nyelvi, rituális, stilisztikai és temperamentumbeli vonásokat mutat. A férfiak a *mulatságo* alkalmával emlegetik ugyan az „én népemet” (*muro nepo*) is, de ez nem valamilyen jól körülírható csoport. A „nemzetekként” definiált egyes roma csoportok közötti eltérések viszonylag csekélyek. A romákat a *gázsóktól* elválasztó különbségek már egészen más nagyságrendűek, noha talán ezek sem áthidalhatatlanok.

Fontosnak tartom, hogy a romák minden egyéb csoportmegjelölés helyett a „nemzet” fogalmát használják, minthogy ez, miként Anderson kifejti, lehetőséget ad a csoport identitásának „természetesítésére”. (1983: 133)

12 Ebben az összefüggésben lásd pl. Dumont-t, aki a dravida rokonsági terminológiáról szólva megjegyzi: „a rendszer egyszersmind az olyan típusú házasság szociológiai elméletének is illusztrációja, amelyet a generációk egymásutánját követő intézményként fognak fel” (1953: 39).

13 Az egész fejezet során nagy segítséget nyújtott nekem Patrick Williams beszámolójának olvasása a párizsi romák osztályozási elveiről. Amikor a terepen szembesültem a problémával, még nem olvastam a könyvet, de nagyon hasonló következtetésekre jutottam a leszámazási ideológia hiányáról és a romáknak arról az eszméjéről, amely a jelenben megélt kapcsolatokhoz köti az identitást. Mindamellet a könyv megismerése azzal járt, hogy meglátásaiból óhatatlanul sokat beépítettem fejtegetéseimbe, amire csak időnként, egyes részek idézésével tudok utalni.

A gúnynevek használata az okvetetlenkedő megfigyelő ellen is irányulhat. Vekerdinek egy mesemondó azt állította, hogy Tubáknak hívják, sőt Tubák hercegnek. Amikor Vekerdi a magyar nevét kérdezte, a valószínűtlen és nyilván ugratásnak szánt Ludoviko Barátyéri választ kapta (ami angolban mondjuk az Abelard Friendovitch-csal ér fel). Végül a *nemzetőjára* rákérdezve a tréfás kedvű roma „Angol indiai, brit indiai vagyok” válasszal hökkentette meg a sótlán néprajzost, aki ezt „értelmetlenségnek” minősítette, sőt annak jelét látta benne, hogy az informátor „pszichikailag nem volt teljesen beszámítható!” (Vekerdi 1985: 13–14, 233–234 angolul).



4. ábra: Dinkestye és szavulestye „nemzetek”

Az ilyesfajta csoportokra alkalmazott más roma terminusok, mint a *vica* ('gyeplő', ti. egy kordée) és a *cerha* ('sátor'), kevésbé elterjedtek Magyarországon, mint más európai romák között, de ezek is a nyitott, társadalmilag meghatározott csoport képét idézik, amelyhez elvileg csatlakozni lehet vagy ki lehet lépni belőle, ellentétben más társadalmaknak leszármazáson alapuló csoportjaival. Ugyanakkor az emberek számon tartják azokat a *nemzetókat* is, amelyekbe beleszülettek. Az általam ismert romák többsége gyakran hangoztatja, és mások is úgy tekintik őket, hogy két *nemzetóhoz* tartoznak: apjuk és anyjuk legfontosabb *nemzetójához*.

Vegyünk példának egy olyan családot, amelyet egy *dinkestye nemzetóból* származó apa és egy *nanestye nemzetóhoz* tartozó anya házasságán alapul. Gyerekeik általában azt mondják, ők is *dinkestyéek*. Ha azonban nagyon erőltetjük, kijelentik: „Nano vagyok anyámról.” (*Nano szim pala muri dej.*) A mindkét ágon számon tartott leszármazás elfogadott dolog a romáknál. Így például a szóban forgó apa ugyancsak két *nemzetóhoz* tartozik, mivel anyja *dinkestye*, apja *szavulestye* volt. Noha ez alapján *szavulestye* ágon is levezethetné származását, mégis mindig nyomatékosan *dinkestyének* mondja magát (l. 4. ábra), mert apja Ürömfüről, ahol a *szavulestyéek* élnek, átköltözött Harangosra, anyja családjához, akik jobbra *dinkestyéeként* tartják számon magukat. Azáltal, hogy a *dinkestyéek*-hez csatlakozott, inkább hozzájuk vált hasonlóvá.

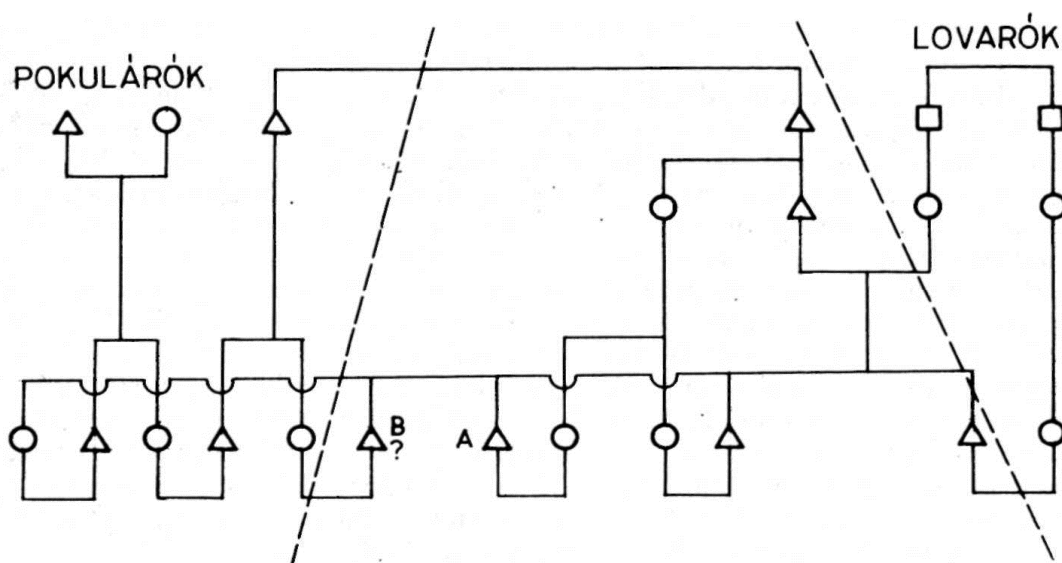
A *pokularókkal* kapcsolatos viták még inkább fényt vetnek az identitás formálódásának folyamatára. Az általam ismert romák egy része, különösen az ürömfüviek, azt állították, hogy a *pokularók* nem igazi *másárok*. Harangoson és Csókán azonban a *pokularók* között határozott tendencia volt, hogy lányukat

a nagyobb tiszteletnek örvendő *szavulestyék*hez adják feleségül. Amikor erre rákérdeztem, olyankor – a *Pokul* név említésekor mindig megfigyelhető zavartól eltekintve – mindenki tagadta, hogy asszimilációs kísérletről, felfelé házasságról volna szó, noha örömfői informátoraim szerint ez egyértelműnek mondható. Annak az ideológiának az alapján, hogy akik valamiképpen együttműködnek, együtt élnek, esznek, beszélnek egymással, és mindenekelőtt házasodnak egymás között, azok egyenlőek, testvérek, az ilyen házasságok sora lehetővé teszi a *pokularók* számára, hogy *másáronak* nevezzék magukat. Ilyen esetekben a *dinkestyék* nem tiltakoztak, mint például Észak-Indiában, hogy a nőági rokonságnak nincsen ugyanolyan identitásformáló ereje, mint a vérrokonságnak (l. Parry, 1979: 302). Így Csókán és Harangoson manapság már ritkaságnak számít (ha ugyan valaha is másnak számított), hogy valaki szégyellje magát *pokularo* származása miatt, sőt elismerik, hogy ők a leggazdagabb (azaz legszerencsésebb) cigányok Harangoson. Semmiféle olyan kísérletről nem tudok, hogy az érintettek megváltoztatnák genealógiájukat. Az ilyesfajta felmenő ági anakronizmusnak gondolatát sem ismerik, mivel a romák számára a múltbeli események általában nem adhatnak igazolást jelenbeli cselekedetekre és kapcsolatokra.

Más példákkal is szolgálhatok arra, hogy a *nemzeto* adta identitást a cigányok sokkal inkább a jelenbeli kapcsolatokra alapítják, semmint az „öröklött” tulajdonságokra. Említettem, hogy Örömfün *szavulestyék* élnek, ebből adódóan a romák a helységet általában az ott élő *nemzetó*hoz kapcsolják. Fontos azonban, hogy ez nem jelent semmiféle erősebb ragaszkodást egy adott területhez. Az általam ismert romák általában nem sokat törődnek pontos térbeli elhelyezkedésükkel, sem egyénileg, sem közösségleg. Életútjuk felvázolásakor azokat az embereket hangsúlyozzák, akikkel együtt éltek, de a helyet, ahol ez történt, gyakran kihagyják az elbeszélésből. Amikor rákérdeztem, melyik fiú építette egy ház bizonyos toldalékát kb. húsz évvel azelőtt, a romák többnyire nem emlékeztek rá. A romákat közösségleg sem aggasztja, például a *Párizs* lakóit, ha a tanács öt éves terve máshol jelöl ki nekik helyet a városban: azt mondják, ha majd költözni kell, egyszerűen felkerekednek és odamennek.¹⁴ Úgy látom, hogy például a magyar parasztoktól eltérően a romák nem is kísérik meg, hogy az idő folyamán kapcsolatokat építsenek ki azzal a területtel, amelyen élnek. Egy helynek egy *nemzetó*val való azonosítása pusztán annyit jelent, hogy egy-egy *nemzeto* több tagjának jelenléte egy adott településen sajátos morális jelleget kölcsönöz az érintett helynek, jobbat vagy rosszabbat. Így például Harangosról köz tudomású, hogy tele van *pokularókkal*. Amikor néhány nem *pokularo* származású harangosit rajtakaptak valamin Örömfün, ottani barátaim azt mondták, nem is lehet jobbat várni olyanoktól, akik *pokularókkal* közösködnek, és nekem is azt tanácsolták, jobb lesz Harangosról odébbállnom, valami jobb fajta romákhoz.

Patrick Williams nagy hangsúlyt fektet a házasságra, mint a romák szemében az egyetlen igazán fontos identitásmeghatározó kapcsolatra. Azt írja: „...a csoportot az endogám tendencia formálja... A *vici* (a *vica* többes száma)... csoportjában az egyének a csoporton belül házasodnak.” (1984: 339) Néhány sorral később: „Azoknak az egyéneknek, akik strukturálisan közel állnak hozzám, nagyon hasonló házasságuk révén gyakorlatilag az enyémmel azonos identitásuk

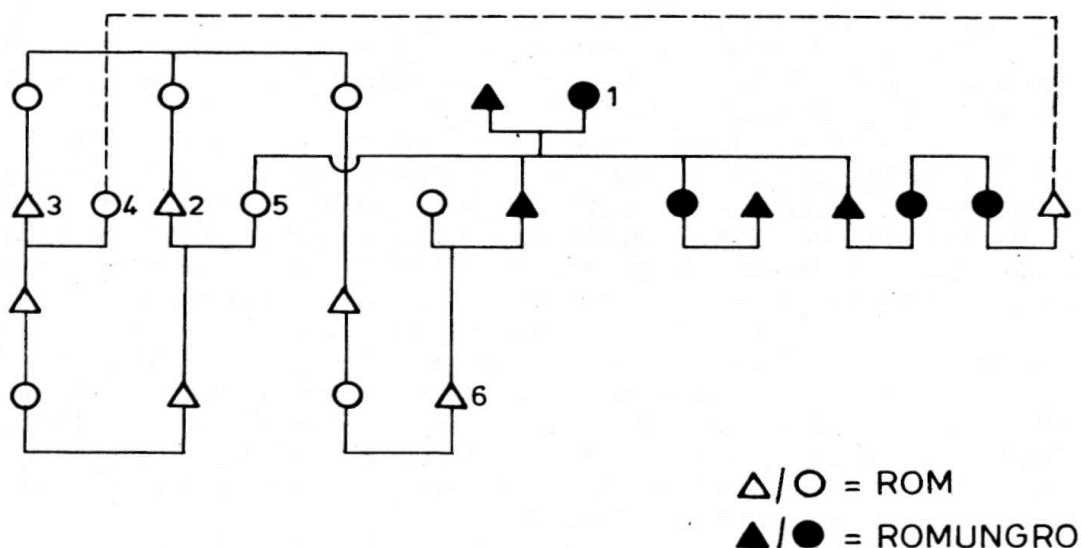
¹⁴ Havas hasonló esetet említ (1982 d: 182–183).



5. ábra: Pokuláro „nemzetek”

van...” (1984: 340). Saját tapasztalataim is azt mutatták, hogy a házasságnak igen fontos szerepe van a kapcsolatok és az identitáskép kialakításában. A házasság és az adott csoporton belüli „közöttük élés” együttesen olyan változási folyamatot indítanak el, amely a beszédben, az öltözködésben, a külső megjelenésben, az ételek megválasztásában és a stílusban is megnyilvánul. Harangoson például sajátos énekek és előadásmód járja, másfajta jellemzők Csókára, míg az örömfűiek köztudomásúan egyáltalán nem tudnak énekelni. Dongó lakosainak részleteiben különlegesen kidolgozott és hosszadalmas temetési szertartásaik vannak, és így tovább. Ezek a különbségek mind beleépülnek az ott élő *nemzet* képebe, javára vagy hátrányára és az ahhoz csatlakozó egyének fokozatosan maguk is hozzájuk hasonlókká válnak a vélekedés szerint. Így például hallottam, amint egy apa bírálta a felesége családjához költözött fiát, mert az hasonlóvá lett amazokhoz a babevésben (*fosuj* – a harangosi romák szerint a szegények eledele), s egyáltalán úgy beszélt róla, mint aki a felesége *nemzet*ójához tartozik. Egy másik esetben az 5. ábrán A-val jelölt férfit sosem említik *pokularónak*, míg a B-vel jelöltet nagyon gyakran. Az ok nyilvánvalóan az, hogy A szoros kapcsolatot tart számos testvérel, akik ünnepélyes alkalmakkor többé-kevésbé egységes csoportot is alkotnak. B ezzel szemben távol tartja magát testvéreitől, ehelyett felesége rokonaihoz húz, amivel a házassága révén megszerzett identitását erősíti.

Úgy vélem, az identitás ilyen jellemzői nemcsak a *pokularók* és *dinkestyék* viszonylag jelentéktelen identitáskülönbségére, hanem a romák által *nemzet*ókba sorolt valamennyi kategóriára vonatkoztathatók. Így például úgy ismertem meg a város egyik leggazdagabb emberének feleségét (előbbi 2. utóbbi 5. számmal jelölve a 6. ábrán), mint köztisztviselőként álló *romnyit*. Ez az asszony rendszeresen részt vett a harangosi esküvőkön és temetéseken, és soha fel sem vetették, hogy



6. ábra: Romungro és roma házassági kapcsolatok

ne volna *romnyi*. Így hát amikor anyja (1.) meghalt, felajánlottam, hogy elviszem a temetésre a helybelieket, akik a 3. ágon rokonaik voltak. A 4. számmal jelölt asszony azonban azt mondta, ne vigyek senkit, mert a temetésen csupa „csóró romungro” (*csorre romungre*) lesz jelen. Nem értettem, miért, és rákérdeztem: nem *romnyi*-e az 5. számú asszony, mire azt mondták, már hogyan volna az.

A temetésen valóban nagy számú *romungro* vett részt a városból, de ott volt az asszony lányának férje is egész családjával és mások is, akiket „igazi romaként” (*csacse rom*) ismertem. Amikor aztán családfájukat összeállítottam, kiderült, hogy az 1. asszony többi gyermekét *romungroként* ismerik, ők pedig *magyar cigánynak* nevezik magukat. Ellenőriztem: nem két különböző szülőről volt szó, és azt is megerősítették, hogy az 5. asszony valóban a vér szerinti anyját gyászolja. Sőt mi több, vezetékneve is megegyezik a város egyik ismert *romungro* vezetéknevével. Ez azt jelenti, hogy két vér szerinti nővér a cigányok két különböző „csoportjához” tartozik, jobban mondva két különböző csoport tagjaiként tartják őket számon, mivel az egyik, aki romához ment feleségül és roma feleség (*rományi romnyi*) módjára élt vele, ezáltal maga is *romnyivá* vált. A 6. számmal jelölt férfi már „megkérdőjelezhetetlenül” *rom*, mégis énekelt a temetésen (noha a felesége kérte, hogy ne tegye), mivel apai ágon volt rokon.

Egy másik eset azt a benyomásomat erősíti meg, hogy az identitás nem annyira formálható, mint inkább felcserélhető. Élt Harangoson egy öregasszony, akit számos testvérével együtt kutatási területemen mindenütt jól ismertek, és akikről köztudott volt, hogy anyjuk nem cigány. Sőt mi több, egyik fivérének a felesége sem volt cigány. Ez utóbbinak több gyermeke olyanokkal házasodott össze, akiket jól ismertem, de soha egyikükről sem hallottam, hogy azt állították volna, felmenőik miatt valamiképpen kevésbé romák, mint bárki más. Ellenkezőleg, amikor megkérdeztem, vajon *romnyi*-e az öregasszony, azt mondták, ter-

mészetesen az, noha az anyja állítólag zsidó volt. Fivérének *gázso* nővérét pedig egy magyar asszony hagyta a romáknál, aki azt mondta, néhány nap múlva visszajön érte, de többé nem jelentkezett. Az otthagytott gyermek pedig roma nyelvet beszélve, cigányként nőtt föl.¹⁵

Valószínűleg fontos, hogy mindkét esetben nők integrálódtak a romák világába. Vajon ha egy férfi vett volna cigány nőt feleségül, a gyermekei romák lettek volna-e? Túl kevés tapasztalatom van erről ahhoz, hogy határozott választ adhassak a kérdésre. Különös módon éppen a fent említett „zsidó” nő egyik lánya ment feleségül egy magyar férfihoz. Ennek a lánynak azonban hosszú ideig a létezéséről sem tudtam, mert minden kapcsolatot megszakított a családjával még az esküvőjekor, ahová egyetlen családtagot sem hívott meg. Ez az asszony semmilyen értelemben nem *romnyi*, nem is úgy öltözik. Másrészt viszont ismertem két olyan asszonyt is Dongón, akik *gázso* férfihoz mentek feleségül, miután első férjeik – mindketten romák – otthagyták őket. A férfiak mindkét esetben feleségükhöz és azok gyermekeihez költöztek, és velük éltek a cigánytelepen. Egyiküknek sem voltak saját gyerekei, de a helyiek azt mondták, ha lennének, azokat romáknak tekintnék.

Végül egy *romungro* férfi esete is valamelyest engem látszik igazolni. Ez a jó módú férfi a városközpontban, modern tanácsi lakótelepen lakik. Mindig romaként emlegették, és folyékonyan beszélt romául. Két másik sikeres roma volt a legjobb barátja, ezek mindketten a városban laktak. Egyszer véletlenül kezembe került egy fénykép az anyja temetéséről, ahol sok harangosi *romungro* is jelen volt, mire rákérdeztem a felmenőire. „No igen, *romungro* – mondták –, „de roma fiú, romául beszél; ne haragudj, Misi, de jobban beszél, mint te: mindennap együtt van a romákkal.” (*Romungro-j, de románo savo-j, zsanel románesz; te na xolyajvesz, Misi! Majfeder zsanel, szar tu: szako gyesz phirel le romenca.*)

Noha a romák az identitás alakulásában a jelenbeli kapcsolatok és elkötelezettség szerepét hangsúlyozzák, ugyanakkor kifejezésére felhasználják a rokonság, a természet szerinti összetartozás terminusait is. Saját asszimilációmát az egyik háztartásba rokonsági terminusok alkalmazása kísérte családom és vendéglátóink között.¹⁶ Az örömfűiek megjegyzései, miszerint a *pokularók* nem *másárók*, szintén olyasfajta ideológia jelei, amely az identitás gyökereit a múltban keresi. Ám ha a kategóriát meghatározó múltbeli vonás pusztá tréfa (mint

15 Ez ellentétben áll azzal, ahogy Kaminski állítása szerint az egykor lengyel, ma svéd *kalderások* a nem oláh cigány feleségeket kezelik; ezeknek még múltja is állandó pletyka és híresztelések tárgya. Annyi biztos, hogy ha nem romaként házasodik be valaki roma családba, nagy hátránya, hogy nincsen saját családja, és így számos esetben, különösen viták során, elszigetelődhet. Ebben az értelemben nemigen akad rá példa, hogy valaki, aki maga válik romává, mindazokkal a lehetőségekkel rendelkezne, amelyekkel egy roma bír. A gyermekei azonban már kétségkívül mindezzel rendelkezni fognak

16 Házigazdám számára nem is volt könnyű a rokonsági terminológia használata. Röviddel azután, hogy odaköltöztünk, „fiam”-nak szólított, aztán ezt „testvérem”-re cserélte föl, majd hozzátette: „Én nem tudom, minek nevezzelek, fiamnak, testvéremnek vagy minek!” Ha testvérének nevezett, azzal viszonyunk kölcsönös egyenlőségét, tőle való függetlenségemet hangsúlyozta, ugyanakkor figyelmen kívül hagyta a kettőnk közötti igen jelentős kor-, sőt generációs különbséget. Ha fiának nevez, azzal valamiképpen fennhatóságát jelezte volna. Még nagyobb problémát jelentett számára Szegő Judit helyzete, akit lányának, sőt néha, különösen amikor valami alkalmi szolgálatot tett nekik, például megfőzött a vásárból hazatérők számára, menyének nevezett.

a *pokularók* egykori étkezési szokásai), mennyire vehetjük komolyan az ilyen állítást?

Figyelmet érdemel továbbá, hogy a romák ritkán használják a „természetesítő” kifejezéseket egymás közötti kapcsolataikra. Ami szó esett a *nemzetökről*, azt többnyire vásárban vagy vásár után hallottam, amikor egymást ritkán látó romák futottak össze. Az ilyenkor elhangzó vádak, például hogy valaki „csóró *pokularo*”, pusztán ugratásnak szánták: ezeknek annyi erejük sem volt, hogy a hallgatóságot meggyőzzék a címzett valódi hovatarozásáról, pusztán egy nyilvános nevetésre futotta belőlük a vásártéren.

> *Ostromállapot mentalitás*

A romák a magyar társadalom peremén élnek, és a *gázsók*hoz képest sem vagyonnal, sem hatalommal, sem befolyással nem bírnak. Dalaikban a romák gyakran emlegetik a börtönt vagy a szabadság elvesztésének hasonló képeit, míg más dalaik a szegénységükre emlékeztetnek, ugyancsak azt panaszolva, mennyire nincs hatalmuk a saját életük irányítása fölött.

A romák természetesen tisztában vannak azzal a stigmával, amit a cigány lét jelent Magyarországon. Tudják, hogy a *gázsók* lenézik őket, hogy nehezen viselik a cigányok jelenlétét Harangoson. Itt is és máshol is állandó vád a *gázsókkal* szemben, hogy *gögösek*, vagy „nagyfejűek” (*barimaszke* ’nagyzolók’), amit bizonyít a *gázsók* lakóhelyi elkülönülése a romáktól a városban, és az, hogy a környező falvak lakói nyíltan hangoztatják, mennyire büszkék rá, hogy náluk egyetlen cigány sem él. Bell azt írja, a hagyományos kultúrájú Láposon a parasztok büszkén mondták neki, hogy náluk nincsen „se cigány, se koldus, se zsidó” (1984: 284). Én magam is több olyan esetről hallottam, amikor az ország különböző pontjain a helyi tanácsok arra biztatták a cigányokat, költözenek más faluba, ahol rokonaik élnek (Havas Gábor személyes közlése).¹⁷

A romák éles szemmel figyelték a *gázsók* „gögösségének” minden apró jelét, és keserűen bírálták a *Párizs* olyan *gázso* látogatóit, akik ott kényszeredetten viselkedtek. Egy bártortalan magyar kollégám magatartását, aki egész látogatása alatt alig mondott egy-két szót, a romák utólag „nagyfejűségnek” értelmezték. A nyílt beszéd, a készséges kitérő beszéd különbözteti meg a rendes embert a „nagyfejű”-től.

A romák tudják, hogy a társadalom, amelyben élnek, elvileg minden embernek egyenlő státust kínál, és ezen az egalitáriánus alapon gyakran azzal vádolják a *gázsókat*, hogy nem tekintik őket embernek. „*Mi is emberek vagyunk*” – ez a kijelentés gyakori érvként szolgál a *gázsókkal* szemben. Sokszor a nyilvánosság előtt hozzák vele zavarba a *gázsókat*. Egy vasárnap, amikor éppen takarmányt vásároltunk az egyik parasztháznál, választékosan és különlegesen kiöltözött paraszt lépett be az udvarra, mellén virágokkal, kezében hosszú bottal. Az egyik család *násznagy*aként járta körbe a falut, és egy küszöbönálló esküvőre

¹⁷ Egy harangosi, a gyermekgondozással foglalkozó tisztviselő mondta nekünk, hogy a városba költöző cigányok nem kapnak állandó, csupán ideiglenes letelepedési engedélyt, hogy a tanács a hivatalos statisztikákban így tarthassa alacsonyan a túlszűfolt cigánylakásokban lakók számát.

invitálta az embereket. Az egyik roma, akivel voltam – népe múltjára és méltóságára érzékenyen ügyelő férfi – megkérdezte, ő is meg van-e híva. A nász-nagy kissé meghökkent, és hallatlanra vette a kérdést, de a *rom* tovább makacs-kodott, sőt hozzátette, hogy a romákat egészen biztosan szívesen látják az esküvőn. Az idős paraszt feszélyezetten azt mondta, szívesen látnak, bár tudta, nem fogunk beállítani, vagy ha mégis, kinéznek onnan minket. Míg én azt éreztem, hogy a parasztot egyszerűen zavarba hozta a cigány rámenős követelése, a roma számára világos volt az ügy. A *gázsók* új világról beszélnek, amelyben nincsenek „előítéletek”, a romák a tévében és rádióban folyton az állampolgári egyenlőségről hallanak, miközben mindennapi tapasztalataik mást mutatnak. A romák ilyesfajta csipkelődéssel hányják a *gázsók* szemére képmutatásukat.

Néha, ha már semmi egyebet nem tehetnek, a romák megpróbálják hasznukra fordítani a cigányság stigmáját. Egyszer egy Pipás nevű középkorú cigány megkért, vigyem el egy közeli faluba, hogy takarmány után nézzen a lovának. A parasztnak azonban, akihez mentünk, még nem állt szándékában eladnia a szénát. Ráér még, nincsen megszorulva, hogy idő előtt el kelljen adnia, magyarázta fölényesen. Pipás behízelt modora gorombára váltott, és ahogy kiléptünk a házból, az útról még visszakiáltotta: „Rosszabb vagy a cigánynál!” Pipást, aki a magyarok meggyőződése szerint maga is *cigány*, semmi sem feszélyezte a szónak ebben az elítélő használatában – nem érezte ugyanis, hogy az órá is vonatkozna. Az eset jól jellemzi a romák helyzetének nehézségét, mert míg egyetlen roma sem tagadná roma voltát, azt többjük is tagadja, hogy *cigány* lenne.

A romáknak azt az érzését, hogy a hatalom a *gázsók* kezében van, az is erősíti, hogy a telepen kívüli világot fenyegetőnek és veszélyesnek tapasztalják a romákra, főként a roma férfiakra nézve. A *romnyik* könnyebben kerülnek kapcsolatba és tárgyalnak a *gázsókkal*, s a romák „hivatalos” üzleteinek nagy részét ők intézik.¹⁸ A cigány univerzum hatalmas fenyegetőerővel terhes. A legkisebb rossz lépésből is nagy bajok származhatnak. Így például a cigány nők a telepen kívül sehol sem tudják igazán biztonságban férjeiket. Ha egy romát odakinn magára hagynak, abból szörnyű dolgok származhatnak. A kaptos cigányt mindig hazakísérik, akármilyen fáradtságos feladat is ez, mert, ahogy a romák mondják, ha nem ők viszik, viszi majd a rendőrség. Amikor az a veszély fenyeget, hogy ha a romák nem lépnek közbe, megteszi majd helyettük a hatóság, olyankor a romák minden esetben számíthatnak egymás mindennemű segítségére. Ha útközben romát láttunk, akinek lerobbant a kocsija, vagy akármilyen más baj érte, a velem lévő romák azonnal megállítottak, még ha nem is ismertük az illetőt, és megkérdeztük, tudunk-e valamit segíteni. Ha megkérdeztem, miért, a romák egyszerűen annyit mondtak: „roma” (*rom-i*), se többet, se kevesebbet.

Noha a *gázsó* hatóságoktól való félelem általános, mégis kiemelten vonatkozik a *gázsók* világának bizonyos pontjaira: a kocsmára, a kórházra, a börtönre, és – kisebb mértékben – a kaszányára. Nem azért, ami a kocsmában történik, hanem amit az ital kiválthat – kártyázás, verekedés, letartóztatás, kórház –, azért aggódnak az asszonyok odahaza. Így aztán időről időre átküldik a kocsmába a

¹⁸ Okely elemzi, hogy a cigány asszonyokat milyen módon segíti a *gázsóknak* a róluk alkotott képe az ilyen helyzet kezelésében (1983: 205–6; 1975: 71).

gyermekeket a részegesként ismert férfiak után, hogy nézzék meg, nem kerültek-e bajba.

A kórház veszélyes hely, ahol a romáknak elkerülhetetlenül el kell szakadniuk hozzátartozóiktól, de amennyire csak lehet, megpróbálják enyhíteni az elszakadást. A kórházban fekvő hozzátartozók látogatása a település kalendáriumának szerves része, és a közeli rokonok mindig szép számmal állják körül a beteg rokon ágyát. A hivatalos látogatási időben a betegágy körül kirajzolódik a roma közösség ünnepi képe, ami leginkább a férfiaknak és a nőknek a szoba két oldalán való felsorakozásában, a csoport érkezésekor és távozásakor váltott legünnepélyesebb köszöntésekben, valamint a magukkal hozott italban nyilvánul meg. A romák ugyan jól tudják, hogy az ital és a gyógyszer kizárják egymást, de azt is tudják, milyen erős jelképe az ital a romák testvériségének, és hogy emellett mennyire tisztítja a testet is.

A börtönőrökön nem fognak a romák apró csúszópénzei, a látogatásokat szigorúan szabályozzák. A roma akkor áll leginkább a közösségi figyelem közepontjában, amikor börtönbe viszik. Jóval megrázóbb esemény ez, mint a kórházba szállítás. A magyar büntetőrendszerben némelykor előfordul, hogy a büntetés végrehajtása az ítélethez képest időben eltolódik, és a börtönben való jelentkezés előtti éjszakán valamennyi rokon összegyűlik, együtt virraszt, iszik, beszélget és énekel a romák nyomorúságáról. Ezek az érzelmek kimutatásának kiemelkedő alkalmai, és mindaddig tartanak, amíg a börtönajtó be nem csukódik az elítélt mögött és a zokogó romák előtt. A sorozás hasonló érzelmeket vált ki, mint a *gázsók* közötti kényszerű tartózkodás egyéb formái, noha ez újabb keletű fejlemény: csak az 1979-es kormányrendelet óta kell a roma fiataloknak legalább egy év katonai szolgálatot teljesíteniük.¹⁹

A szorongatottság, a szegénység, az elhagyatottság és „árvaság” érzése (a románi „*csorro*” kifejezés egyszerre jelent szegényt és árvát) együttesen hozzák létre a cigány település életének legfeltűnőbb – és számomra, aki a nagyvárosi lakások privátszférájához szoktam, egyben a legkimerítőbb – vonását: nincsen kertkapu, és az ajtót sem zárják, amíg bárki is otthon van. Reggel hat órától egészen sötétedés utánig bárki bejelentés vagy előzetes jelzés nélkül beléphet bárki más házába, noha odabent már mindenkit az illendő formulák szerint kell üdvözölnie. Sohasem láttam, hogy egyetlen roma is éreztette volna a másikkal, nem jókor jött. Egyszer, amikor jóval éjfél után vittem vendégeket valahová, a házigazda kikelt az ágyból, és percekkel megérkezésünk után már itallal és kávéval kínált minket.

(A kávé, az megható számomra. Nem tudom, miért: talán mert nagyon megszokott, otthonos, tudom, mit jelent kávéat főzni és kávéval kínálni – az itallal ellentétben. Elképzelem, amint egy ilyen szegényes házban a házigazda az ágyból kikelve kávéval kínál, mint Erdélyben. Talán az is belejátszik a meghatódásba, hogy a kávéat nagyvárosi dolognak gondolom, azt hiszem, mintha nem tudnák igazán, mit is tesznek ilyenkor, csak utánoznak egy szokást, egy szokásomat, a kedvemért.) Az ilyesfajta állandó nyitottság jelentősége annál nagyobb a cigányok számára, mivel állandó ellenpéldával szolgálnak a közöttük élő ma-

19. 3301/1979. minisztertanácsi rendelet. Lásd az Új Tükör (35.) 1985. IX. 29-i számát.

gyarok. A *Párizs*ra települt magyarok például kulcsra zárják a kaput, amikor elmennek, és zárva tartják az ajtót, ha otthon vannak.

A kórház, a sereg és a börtön tapasztalatai arra tanítják a romákat, hogy a *gázsók* között mozogva elszigetelt, védtelen egyéneknek tekintsék magukat. A *Párizson* vagy más cigánytelepen élő cigányok számára mindennapos tény, hogy a városban vagy a telepen élő *gázsók* rossz szemmel nézik jelenlétüket. Az, hogy egy nagyobb hatalommal bíró és gyakran ellenséges érzelmű népesség veszi őket körül, azt az érzést kelti a cigányokban, amit Luc de Heusch képével „ostromállapotnak” nevezhetünk. (De Heusch, 1966: 34–49) Tom Gibson elemzése szerint a Fülöp-szigeteki buidok, amelyet fosztogató keresztény törzsek vesznek körül, politikai védekezésként az osztozás ideálját tették kötelezővé. Úgy gondolom, a cigányok hasonlóképpen válaszolnak a *gázsók* részéről rájuk nehezedő nyomásra (Gibson, 1986: 225-6).

Az ellenállás egyik jellemzője a tevékenységek homogenizálása. Amíg romák ugyanazt teszik, ugyanúgy nézik a világot, ugyanazt eszik, addig testvéreknek és egyenlőknek látszanak, még ha szegények és elesettek is. A *Párizson* például szinte mindenki ugyanazt főzi egyazon napon. Ez részben a magyar húsellátás sajátosságával magyarázható: nem minden húsféle kapható egyszerre, így hát többnyire mindenki ugyanazt a néhány fajtát veszi meg, főként ha ugyanattól a hentesről vásárolnak. De többről van itt szó, nemcsak lehetőségéről és takarékoságról. Ez a fajta utilitárius szempont nem ad magyarázatot például arra, miért jön haza az egyik szombaton szinte minden asszony káposztával a piacról, ami pedig aznap ugyanannyiba került, mint az előző napon. És nemcsak a napi étrendet, hanem a ruházkodást, az italt, a gazdasági tevékenységeket (mint például a disznótartást), a lakások díszítését, mindent uniformizálnak. Divathullámok söpörnek végig a telepen vagy a városban, majd néhány hét vagy hónap múlva nyomtalanul eltűnnek: az egyik télen mindenki bantamkacsát vásárol, máskor a galambtartás válik általános szenvedéllyé. Az egyik héten valaki sódert terít el a kertjében, a következő héten már minden kertet sóder borít. És így tovább.

Ha az anyagi élet egésze minden családban egyforma (vagy legalábbis egyformának látszik), akkor a közösség valamennyi része azonos lesz a többivel, egyik egység a másikkal kölcsönösen felcserélhető. Ez megfelel a testvériség képzetének, hiszen a romák egyenlő testvéreként – eszményük szerint – azonos helyet foglalnak el a világban. A különbségek, sajátosságok és egyéni vonások mind értelmezhetők különállási törekvésnek is, mintha valaki le akarná hagyni a testvéreit. És mivel a meggazdagodás együtt jár azzal, hogy az ember jó kapcsolatokat alakít ki a hatalmon lévő *gázsókkal*, a kevésbé szerencsés romáknak gyakran úgy látják, mintha a megtollasodottak fel akarnák számolni a romákhoz fűződő köteleiket. Így például a romák megvetéssel nézik a *romungro* származású cigány zenészeknek az elitstátus iránti igényét, mert úgy vélik, hogy a *romungrok* csak addig adják a cigányt, amíg az valamiképpen hasznukra van, de tüstént megtagadják származásukat, amint ennek révén a romákkal vennék őket egy kalap alá.

Mivel a roma testvériség a tevékenységek homogenizálását kívánja meg az emberektől, akik tagadhatatlanul egyediek és egyéniek, a roma lét megköveteli a „cigány szokás” iránti elkötelezettség folytonos megerősítését. A *románész* azt kívánja a romáktól, hogy mind ugyanazt az utat járják. A valóságban az egyének

és egyéni háztartások nagyon különbözőképpen viszonyulnak a *gázsók* világához, és ennek változatai elkerülhetetlenül vagyoni és komfortbeli egyenlőtlenségekre vezetnek a romák közösségén belül. A romák közösségük fennmaradását próbálják meg elérni azzal, hogy megkövetelik az egymás iránti töretlen testvéri érzés szabályos időközönkénti nyilvános kimutatását.

Tény, hogy a romák a homogenizációt nem egyértelműen szemlélik. Bizonyos emberekről azt mondják, „mániáik” vannak, amelyeket nemhogy nem tartanak károsnak a közösségre nézve, még kifejezésre is juttatják elnézésüket érte. Az emberi egyéniséget és személyes képességeket pedig ünneplésben is részéssítik. Ennek apró jeleként említem meg, hogy Harangoson a felnőtt romák között egyetlenegy sem akadt, akinek cigány neve azonos lett volna valaki máséval. Ugyanennek azonban negatív oldala az, hogy a barátságok néhány hétig virulnak, két férfiról úgy tűnik, a nap minden percét együtt töltik, aztán az egyik úgy nyilatkozik, hogy a másik tiszteletlen volt vele szemben, és nem látni őket többé egymás társaságában.

Olykor ez a radikális individualizmus, a sértéssel szembeni elképesztő érzékenység messzemenően bomlasztó hatású lehet. Karácsonykor, újévkor és húsvétkor *mulatságot* tartanak, de a közösség egyik családja sem kínálkozik olyan természetes gyűjtőpontként, amely valamennyi romát maga köré tudná gyűjteni. Noha ilyenkor egy család valamennyi fivérének össze kellene gyűlnie, ez mégis ritkán történik meg. Mintha a *romnyik* akadályoznák ezt meg, mert minden egyes családi otthon, ahol a feleség vagy az anya vacsorát főz, versenybe száll a többivel, hogy az ünnepség központja legyen. Ezeket a már-már nyugösen sértödös embereket szinte lehetetlen együvé összehozni, mert mindig akad egy-egy „testvér”, aki számon tart valami sérelmet valamelyik jelenlévő részéről; és az alsóbbrendűség elfogadásának veszélyével jár, ha elmegyek valakinek a házába, és részt veszek az általa rendezett *mulatságon*, mert kiteszem magamat annak, hogy a rendezvény házigazdája esetleg nem fogja viszonzni a látogatást.

> *A romák jövedelme: a gázsókra utalt megélhetés*

Ahogy a rokonsági rendszeren belül a testvérek azonos helyzetben vannak az apával szemben, úgy elvileg valamennyi roma azonos helyzetben van a *gázsókkal* szemben. A dolgozat elején láttuk, hogy a bérmunka teremtette függőségi viszonyokban valóban ilyen helyzetben vannak, noha szántsándékkal alábecsülik a bérmunka szerepét megélhetésükben. A jelen fejezetben azt próbáltam bemutatni, hogyan kísérlük meg a romák felépíteni saját, testvérekből álló közösségüket. E közösség tagjaiként számon tartják a vagyonszerzésnek olyan módjait is, amelyeket szívesen emlegetnek, amelyekre közösségileg is nagyobb előkészületeket tesznek, és amelyekre maguk is büszkék. Ezek során a romák megkísérlük a *gázsókkal* szembeni általános alárendelt viszonyukat megváltoztatni, vagy legalábbis kedvezőbb, elviselhetőbb színben feltüntetni. Bizonyos helyzetekben a romák olyannak tünnek föl, mint akik képesek a *gázsókat* irányítani: függetlennek, a maguk urának.

A romák többnyire a *gázso* paraszti változatát próbálják meg befolyásuk alá vonni. Néhány sikeres roma ugyan bejutott a városi piacokra is, és seprük vagy

autók eladásából él, de ez nagy ügyességet és a hatóságokkal fenntartott igen jó kapcsolatokat igényel (l. Havas, 1982 d: 185), így az általam ismert romák többsége beéri azzal, hogy a falusi magyarokkal áll kapcsolatban. Eltérően a bérmunkára való ráutaltságuktól, a romák nyíltan „beismerik” a *gázsók* mezőgazdasági ciklusától való függőségüket. Büszkék is ilyenfajta ismereteikre, amelyeket részben olcsó bérmunkásként sajátítottak el, amikor a parasztnál és a téeszekben dolgoztak tizenöt-húsz évvel ezelőtt. A romák a vidéket járva is minduntalan megjegyzéseket tettek a földek állapotára. Attól függően, hogy mik a *gázsók* szándékai, a cigányok sok módját ismerik, hogyan húzzanak abból hasznot.

Az évszakok közötti átmenetnek a háztartásban is van bizonyos jelentősége. A tavasz beköszöntével a romák kinyitják az ajtókat, a tél által rájuk kényszerített elszigeteltség egy csapásra feloldódik. A *romnyik*, mintha még siettetnék is a változást azzal, hogy már jóval a nyári meleg beállta előtt kiviszik a kályhát a házból. Ez a lókereskedés és az esküvők, a mozgalmas élet és a társadalmi változások időszakának a kezdete.

A romák olykor teljes nyíltsággal beszélnek arról, hogy milyen fontosak a *gázsó* parasztok a roma életvitel szempontjából. Magam is tanúja voltam, amikor egy, a *Párizson* élő férfi elmesélte lányának a következő történetet (amelynek most a cigány folklórgyűjtő, Mészáros György által közzétett változatát idézem. (Mészáros, 1974: 100, tőle idézi Bari, 1985: 37).

Kana o szunto Del osztilas gyiv le gádzsenge, akhárdasz vi le romen te del. De le romenge nasz góno, ke csorre szasz. Kana phende le roma le Szunte Dévleszke:

Szuntona dévla, amenge de ande gádzsengo góno! Taj o szunto Del mérílasz o gyiv ande gádzsengo góno. Pala kodo le gádzse csi kamle te den o gyiv, hiába mangle le kodo. Azír csóren le roma kathar le gádzse.

Gabonát osztott egyszer az Isten a magyaroknak (a nem cigányoknak). Hívta a cigányokat is. A cigányoknak azonban nem volt zsákjuk, mert szegények voltak.

– Add csak, jó Isten a magyarok (nem cigányok) zsákjába! – mondták. A jó Isten bele is mérte a cigányokét is, de később a magyarok (nem cigányok) nem adtak a cigányoknak, hiába kértek. Ezért lopnak a cigányok a magyaroktól (nem cigányoktól).

Ahogy a történetből kitűnik, a *gázsók* a parasztok, akik a megtermelt gazdagsággal rendelkeznek. A cigányoknak az a szerep jut, hogy különféle fondorlatos módokon biztosítsák létfenntartásukat, szemben a parasztokkal, akik a földeken termelik meg a megélhetésükhöz szükséges javakat. Egy alkalmi átok, „Haljanak meg a *gázsók*, ha hazudok”, ugyancsak a függőség elismerését bizonyítja, mert ahogy magyarázták, mi lenne a romákból, ha a *gázsók* meghalnának? Ha a romák alkalomadtán el is ismerik, hogy nagyobb szükségük van a *gázsókra*, mint a *gázsóknak* órájuk, mindazonáltal igyekeznek a vagyonszerzés valamilyen módját úgy állítani be, hogy az nagyobb méltóságot jelent számukra, mint a *gázso* gazdáknál végzett bérmunka.

A cigányok által büszkén emlegetett és kifejezetten sajátjuknak érzett munkák közé tartozik a gyűjtögetés, a koldulás, az üzletelés és a lopás. Ezek közül a gyűjtögetés és az üzletelés a legfontosabbak. Gyűjtögetésen azt értem, hogy

nyersanyagokat vagy kiselejtezett termékeket gyűjtenek össze és adnak el a *gázsóknak* vagy használnak fel maguk. Magyarországon több helyütt a romák agyagot ásnak és azt árulják fazekasoknak, vagy libatollat gyűjtenek, amelyeket aztán az államnak adnak el, de Harangoson ezek nem ismeretesek, helyettük a hulladék anyagok gyűjtése dívik.²⁰

A *Párizs* családjainak bevételeiből úgy becsültem, hogy a hulladék anyagok gyűjtésének legfontosabb formája a műszálas fonalak és a gumikesztyűk gyűjtése, amelyre a Budapest környéki nagy ipari szemételepeken nyílik lehetőség. Az összegyűjtött anyagot a *gázsóknak* adják el, akik azt a szőlőtermesztésben használják fel. A roma asszonyok utazásaikról gyakran hoznak magukkal letépett könyvborítókat vagy posztereket is, amelyekkel házaik falait díszítik, de a főváros határába vezető utazásaik legfontosabb hajtóereje a műanyag fonalakkal való kereskedés reménye. A legtöbb asszony a *Párizsról* és máshonnan évente többször is megteszi az utat a „szemétdöörhöz”. Hat *párizsi* asszony rendszeresen ingázik oda, és legalább tizenöt harangosi asszony vesz részt aktívan ebben a kereskedelemben.

Ezek a cigány asszonyok naponta árulják árujukat a harangosi piacon és nyaranként az egész szőlővidék hét végi piacain. Néhány *romungróval* ellentétben, akik a harangosi piacon bérelt külön standon árulnak gombát, ezek a *romnyik* a piac közepére állnak zsákokra terített műanyag fonalaikkal, és igyekeznek megúszni a helypénz kifizetését. A *romnyi* bevétele a kereslettől függően változik, de általánosságban elmondhatjuk, hogy 2000 forint jónak, 500 forint pedig rossznak számít egy egynapos utazás és három vagy négy piacon töltött délelőtt után (l. a 8. fotót).

Ami a nőknek a műanyag fonalakkal folytatott kereskedés, az a férfiaknak az ócskavasgyűjtés. Négy, a *Párizson* élő nyugdíjas férfi rendszeresen lovas kocsival járja a várost egy vagy két nagyfiú kíséretében, és a begyűjtött vasat a *MÉH Vállalatnál* adja le. A férfiak bevétele inkább heti néhány száz, mint néhány ezer forintra rúghat, de költőpénznek ez is megteszi az öregeknek. Egyvalaki él meg a *Párizson* az ócskavasból, egy olyan cigány, aki a tanácsi hivatalnokokkal fenntartott kitűnő kapcsolatainak köszönhetően monopóliumot szerzett a fémhulladék elszállítására az ipari hulladéktelepekről, és az ott összegyűjtött fémet ugyancsak a *MÉH Vállalatnál* adja le. A naponta délelőtt végzett munkából származó heti keresete jóval meghaladja népes családja fenntartásának költségeit. Két másik cigány is él Harangoson, az egyikük egy nő, akik ugyancsak aktívan üzik ezt a mesterséget, noha a *párizsi rom* biztos jogosítványa nélkül.

A műanyag fonállal és ócskavassal folytatott üzlet ipari termékek begyűjtését és újra eladását jelenti, de megvan annak is a módja, hogyan lehet mezőgazdasági terményekhez jutni a *gázsóktól*. A harangosi romák minden évben, betakarítás után kiözönlenek a földekre tallózni, vagyis a földeken aratás után otthagyt szemeteket összegyűjteni – ez a lehetőség hagyományosan a falu szegényeinek volt fenntartva (Fél és Hofer, 1969: 297). A tallózás idején a romák egész napokat töltenek el intenzív munkával, amelynek szinte ünnepi hangulata van, mivel a romák csapatostul vagy lovas kocsival járják a földeket, azt vizslatva,

20 Ennek legelterjedtebb formáit Havas írja le (1982 d: 184-9).

mit vet elébük a szerencse. Ilyenkor korán reggel italt vásárolnak a telepen, és az üvegek körbejárnak a családok között, mielőtt újukra indulnának.

A tallózásnak nagy szerepe van abban, hogy a romák ingyenes takarmányhoz jussanak lovaik részére: erre májustól augusztusig vagy szeptemberig folyamatosan van lehetőség. A kukoricaföldeken végzett tallózás során ingyenesen jutnak hozzá ahhoz a takarmányhoz, amely egyébként luxusszámba megy, és amellyel csak eladás előtt táplálják az állatot, hogy jobban nézzen ki. Egy-egy férfi ős során tízszer vagy még többször is kivonul családotul tallózni. Harangoson az így begyűjtött kukorica karácsonyra már rendszerint elfogyott. Csókán viszont a *romnyik*nak még januárban is volt egy-két hónapra való belőle. Harangoson abban az évben a cukorrépa kivételesen jól ütött ki –, a romák egy hatalmas földdarabra akadtak, amelyet a csész figyelő szeme előtt fosztottak ki – és akkora fölöslegeik voltak belőle, hogy zsákszámra küldtek át csókái és ürömfüi rokonaiknak, amiért kukoricát kaptak cserébe.

A családok lovas kocsival járnak krumpliért, dinnyéért és szőlőért. Ezek közül csak az utóbbit lehet pénzért eladni. 1985-ben a legtöbb családnak sikerült néhány mázsa krumplit begyűjtenie, ami elég volt az év végéig.

A dinnyét a cigányok maguk is eszik, a rothadtját pedig a csirkékkel etetik föl, amelyek kimondottan kedvelik ezt a gyümölcsöt. A szőlőt évente tallózzák, nem túlságosan nagy eredménnyel. Abban az évben azonban, amikor Harangoson voltam, nagyon rossz szüret volt, és a termés jó részét otthagyták a téesz munkásai, épp amikor a parasztok a préseléshez láttak. A romák villámgyorsan felismerték a magánosoknak történő szőlőeladásban rejlő nagy lehetőséget, és a bortermelő parasztoknak árult szőlő ára kilónként húsz forintnál kezdődött. Néhány nap múlva, amikor a kínálat megnőtt, az ár már közelebb volt a kilónkénti tíz forinthez, de ez még mindig azt jelentette, hogy egyetlen *rom* egynapi munkával megkeresett legalább 300 forintot, feleségestül és gyerekestül pedig akár 1000 forintot is. A konjunktúra időszaka volt ez, és a legtöbb család, akit ismertem a városban, napokon át kinn volt a szőlőhegyen, és számolatlanul töltötték kinn a munkaórákat. A legsikeresebb család körülbelül 4000 forintot szedett össze öt nap alatt; ez több mint felét jelenti a bérnek, amit két felnőtt dolgozó kap egyhavi munkájáért.

Más időszaki gyűjtögetéssel is lehet pénzt keresni, például kamillagyűjtéssel, amelynek eredményét a Herbária kirendeltségei veszik át. Noha az ország más részein a kamilla kínálta bevétel egész családokat térít el a téeszekben végzett munkájuktól, Harangoson csak a gomba biztosít rendszeres bevételt néhány *romungro* család számára. A városban élő egyik roma halászni jár (a tilosba) családja számára, de őt még az egyébként toleráns romák is bogarasnak tartják.

A húst döghús formájában takarítják be, különösen a téli hidegek beálltával, amikor a kivetett hús nem rothad meg és nem lepik el a legyek. Egy-egy sikeres út a dögvéremhez akár egy egész disznóval is jutalmazhatja a próbálkozókat, ezt odahaza a ház fölé akasztják száradni és puhulni. 1984-ben és 1985-ben sok ilyen kiruccanásra került sor karácsony előtt, így bőségesen volt hús az ünnepekre.

A gyűjtögetés és a szerzés más formái, a koldulás vagy lopás között nem húzódik éles határvonal. A javakhoz hozzá lehet jutni koldulás vagy lopás révén, legálisan vagy illegálisan is. A lényeg az, hogy olyan áron szerezzék be javaikat

a gázsóktól, ami már jó vásárnak tűnik a romák számára. Ez rugalmas stratégiához vezet, amint azt a cigányokkal foglalkozó más szerzők is megjegyzték (pl. Acton, 1974: 250, 262; Okely, 1983: 56–7; Salo, 1981: 77–84). Egyszer egy roma, akit elkísértem alkudozni egy lóra, észrevett három traktorakkumulátort egy ponyva alatt, amelyet megvizsgált. A lovat ugyan nem kapta meg, de a három akkumulátor már kiegyenlítette taxiköltségét a paraszthoz sőt.

Egy böngészve összegyűjtött szőlővel kapcsolatos történet ennek a hajlékony-ságnak, a készségnek, hogy a gázsóktól remélhető nyereséget minden fillérrel növeljék, egy másik, némileg különböző példáját szolgáltatja. Azokon a napokon, amikor egy roma család 1000 forint készpénzt keres, némelyek nem átalának néhány liter vizet önteni a szőlőt tartalmazó műanyag zsákokba, hogy megnöveljék a súlyt és ezzel a család jövedelmét körülbelül 60 forinttal. Nem csupán ez az összeg jelentéktelen, hanem így járva el a romák annak a veszélynek is kiteszik magukat, hogy a paraszt az egész üzletet visszamondja, mert a vizes szőlő nem erjed rendesen.

Sok cigányasszony bizalmas kapcsolatban van egyes piaci kofákkal, akiktől így megkapja a romlott vagy más miatt eladhatatlan árut. Ezek a parasztasszonyok néha engednek az árból is, valamennyire lehet velük alkudni, vagy koldulni is tőlük. Szomszédasszonyunk gyakran jött haza egész kosár összeválogatott zöldséggel, amelyet a piaci ár töredékéért szerzett be. Az ilyesmivel elnyeri a *gázso* a „jó” vagy „könnyű” címet (*lásó gázso*), de természetesen a „bolond” (*dilo*) jelzőt is.

A férfiak is megpróbálják ápolni a kapcsolatokat azokkal a *gázsókkal*, akik olyasfajta javak fölött rendelkeznek, amelyekre a romáknak szükségük van. Közéjük tartoznak a tisztviselők, akik a tallózáshoz szükséges engedélyeket adják ki, vagy akik beleegyezésétől függ a termelőszövetkezetben a takarmányfölösleg eladása, nemkülönben a munkahelyi *gázso* főnök, hiszen a vele való viszonytól függően a esetleg könnyebb munkára oszthatják be a romákat, bár a romák ennek határt szabnak a brigádvezetői állásnál – legalábbis ezt mondták. A *gázsókkal* fenntartott kapcsolatok a kereskedelemben, az adásvétel minden formájában alapvető fontosságúak, és a legnagyobb lókupecsek, akiket ismertem, mind társadalmi, mind földrajzi értelemben sokkal szélesebb kapcsolatrendszerrel rendelkeztek, mint a romák többsége. Az a *rom*, akinek sikerült jó kapcsolatot kiépíteni egy *gázsóval*, gyakran dicsekszik is vele: „nem minden romának vannak olyan kapcsolatai, mint nekem”, és gyakran történeteket mesél, amelyekből kiviláglik a többi romát meghaladó műveltsége és tájékozottsága.

A romák úgy látják, hogy a *gázsóktól* remélhető legnagyobb jóindulat is korlátozott, és ahhoz, hogy egy *gázsóval* kapcsolatot teremtsen, a romának meg kell őt győznie arról, hogy nem olyan, mint a cigányok többsége. A *gázsó* korántsem tartanak minden cigányt „rendesnek”, és ha az egyik roma nem győzi meg őt arról, hogy rászolgált erre a címre, majd meggyőzi őt egy másik. A romák gyakran emlegették a velük kapcsolatban álló magyarokat „az én *gázsóm*”-ként, vagy hogy „találtak” egy *gázsót*. Gyakran, ha üzletelni vittem romákat *gázsó*hoz, az előbbieket arra kértek, hazatérve ne mondjam meg az út valódi célját a többi romának. Aggódtak ugyanis, hogy ha mások tudomást szereznek a dolgról, beleköpnek a levesükbe.

Thulo például jó viszonyban volt több Harangos környéki *gázso* főnökkel.

1984-ben ezek adták neki a fülest, hogy melyik napon nyitják meg a tallózók előtt a közeli krumpliföldet. Aznap egyedül ment ki, és krumpplival megrakott lovas kocsival tért haza. Másnap már kora reggel az egész *Párizs* ott tolongott a krumpliföldön: a legtöbben közös lovaskocsit szereztek; az élelmes utcaseprők hatalmas gurulós szeméttartályokat töltöttek meg krumpplival. A tallózás során többen dinnyét loptak a szomszédos földről, emiatt összetűzésre került sor a romák és a termelészövetkezet munkásai között. Thulo magából kikelve fogadta a hírt, mert úgy érezte, a többi roma lejáratja őt, és ha nem tudja magát tisztázni, a következő évben nem fog idő előtti hírekhez jutni.

Az ilyesfajta önálló gazdasági tevékenységekben a romák a „bolond *gázsók*kal” szembeni felsőbbrendűségüket igyekeznek láttatni. A nagyhatalmú *gázso* tisztviselőkkel szemben azonban, akiknek nem sok szükségük van az egyes romákra, nehezen lehet fölényeskedni, a valóságban ez a viszony a *gázsók*hoz igazodással jár. A *gázsók* fölötti nyilvánvaló uralmat csak azokban az esetekben érik el, ha olcsó *gázso* munkaerőre tesznek szert, így fordítva meg a függőség hagyományos irányát. Több vagyonos roma szinte szolgaként alkalmaz együgyű, gyakran alkoholista *gázsókat*, akik többnyire munkakerülőkként, elvonóban végzik. A munkamegosztásnak ebben az intézményében – amely hasonló az Okely által az angol cigányoknál megfigyelt „dossier” vagy „slave” intézményéhez (1983: 62) – a *gázsót* mindeneként alkalmazzák olyan munkákra, amelyeket a romák nem szívesen végeznek. Az egyik ember, akit így foglalkoztattak, a ház bizonyos részeit javította, az istállókat és a disznóólakat takarította, és más alantat munkákat végzett. Egy másik embert nehéz fizikai munkákra tartottak. A romák békés természetű bolondokként kezelik az ilyen embereket, noha az egyik roma bizonygatta nekem, hogy ő jobban bánik a „*gázsójával*” mint a parasztok a maguk cselédjeivel és a romákkal, mivel ugyanazt adja neki, amit ő maga is eszik (noha nem ugyanabban a szobában), nem pedig csak a maradékot. Az ilyesfajta *gázsók* fölötti uralmi viszonyok révén a gazdag romák kiélhetik aziránti vágyukat, még ha jobbára csak fantáziáikban is – tekintve ezeknek az embereknek a valódi státusát a külvilágban –, hogy az életüket szorongató hatalom és ellenőrzés megszokott viszonyait ellenkezőjükre fordítsák.

A legtöbb *gázso* több hatalmat gyakorol a romák fölött, mint a társadalomnak ezek a kitaszítottjai. Azokat a *gázsókat*, akik megtagadják vagy nem elég bőven mérik javaikat, a romák zsugorinak vagy egyszerűen rossznak (*nászul*) nevezik, szemben a „jó” vagy „könnyű” *gázsókkal*. Legendák keringenek a környező bortermelő falvak egyes parasztjainak gazdagságáról, akik mindazonáltal egyetlen pohár ingyen kóstolót sem adnak. A *gázsók* zsugoriságáról szóló történetek vándoranekdotákként keringenek a romák között. Valaki azt mesélte, hogy gyermekkorában, iskolába menve kapott egy szelet kenyeret egy helybéli paraszt-asszonytól, de az olyan zsugori volt, hogy a messze lévő Mátra átlátszott a kenyéren, ha átnéztél rajta.

Néha a romák azzal teszik próbára a *gázsók* fősvénységét, hogy egy-egy üzletkötés végén apróbb adományokat kérnek tőlük. Egyszer, amikor egy parasztháznál bort vásároltunk, az egyik fiatal roma kenyeret kért a paraszt-asszonytól, mondván, annyira éhes, hogy fáj bele a gyomra: nem kaphatna egy szelet zsíros kenyeret? Amikor az asszony kihozta, a fiú reklamált: ekkorától egy macska sem lakna jól. Nemhogy hálás lett volna, de szándékosan leszólta

az asszony készségességét. Én nagyon zavarba jöttem barátom viselkedése miatt, de a roma még csak nem is szégyellte magát: tudta, egy *romnyi* ilyen esetben egész tál ételt hozott volna ki.

Ha a tallózás és a gyűjtögetés nem lehetségesek, a romák gyakran lopáshoz folyamodnak. A takarmánylopás az évnek két szakaszában gyakoribb, mint más-kor: először betakarítás idején, amikor a takarmány kinn hever a földeken, majd később tavasszal, amikor már szinte képtelenség takarmányt vásárolni. Nyáron a takarmányt erősen őrzik, és szinte játékos kapcsolat alakul ki a lopni igyekvő cigányok és a termelőszövetkezet munkásai között, akik ilyenkor kinn alszanak a földeken. Tekintve, hogy akit lopáson érnek, legalább 500, de gyakran még 2000 forintot is fizet, a legtöbben úgy vélik, nem éri meg próbálkozni vele. A parasztok ellenben, akikkel erről beszéltem, inkább bosszantónak, mintsem valóban súlyosnak ítélték a kárt.

A másik időszak, amikor néhány cigány lopásra szánja el magát, a tél vége vagy a tavasz kezdete, amikor az árak a legmagasabbak, és a takarmány nagy része már rosszabb minőségű. Ez időből való terepjegyzeteim heteken át sikertelen takarmányvásárlási kísérletekkel vannak tele. Végül legtöbbszörüknek sikerült kisebb mennyiségeket vásárolni, valaki pedig, akinek nagy szüksége volt rá, hatvan kilométerrel volt kénytelen szénát hozni teherautóval. Mások elemeltek néhány felgöngyölt szénabálát a közeli termelőszövetkezeti földekről. Ennek azonban jó harmadát el kellett dobniuk, mert megázott, megdohosodott, és csak annyi maradt, amennyin két lovat néhány hétig el tudtak tartani. A lopás egy másik formája a dinnye vagy apróságok elemelése a vásárban: ennek pénzben kifejezve ugyan nem sok, de szimbolikusan annál nagyobb értéke van.

A Harangoshoz hasonló városkákban a romák szerint nagyon nehéz jó kapcsolatot tartani a *gázsókkal*. Még ha valakinek sikerül is, más romák belepofátlankodnak, és mindent elrontanak. Irigykedő történeteket fűznek hozzá az előbb mondottakhoz roma családokról, akik egyik-másik faluban egymagukban vagy másod-harmadmagukkal élnek a parasztok között. A romák folyton tervezgetik, hogy maguk is olyan faluba költöznek, ahol ők lesznek az egyedüli cigányok, és így monopóliumuk lehetne a *gázsók* jóindulatára. Nekem azt mondták, a *gázsók* nem bánják, ha egyetlenegy cigány család megtelepszik közöttük. A romák azt tartották a dolog másik előnyének, hogy végre nem járnak majd át a szomszédok ezt-azt kölcsönkérni, hogy aztán soha többet ne hozzák vissza.

Az ilyesfajta hiedelmeknek tápot adott, hogy egy család a *Krakkóról* egy ötven kilométerrel távolabb fekvő faluba költözött, ahol húsz évet töltött egyedüli cigány családként, és annyira meggazdagodott, hogy Harangosra visszatérve nagy házat épített. Noha ez a magyarázat első pillantásra valószínűnek látszott, úgy gondolom, volt benne egy jó adag a „szomszéd rétje zöldebb”-tünetből. Csoda dolgokat meséltek például egy másik faluban élő cigány családnak *gázso* szomszédaival fenntartott kapcsolatáról, amelyet később meg is látogattam, s amely már egy szociológiai kutatásnak is tárgya volt (Babus et al. 1982). Mind a magyar kutatók, mind pedig én arra a következtetésre jutottunk, hogy az itteni romák élete semmivel sem könnyebb, mint a másutt élőké. Mindazonáltal a „ha elmehetnék a telepről, mennyivel könnyebb lenne” vágyálma együtt él az osztózás, a testvérek megsegítése ezzel tökéletesen ellentétes etikájával, és a romák szüntelenül ingadoznak a világukról alkotott két felfogásuk között.

V. fejezet

A kemény üzlet

„Mert más dolog ám, ha lovat lóért cserél valaki, őrizze az ördög, ha tudja. Meg megint más, ha a dollár cserél gazdát. Pláne ha jön egy idegen, és az kezdi zsebből zsebbe vándoroltatni a készpénzt, olyan ez, mintha betörnének a házádba, és a betörő, noha magának nem tart meg semmit, szétszórja a holmidat mindenfelé. Ettől nagyon meg tud bokrosodni az ember. Vagyis nemcsak arról van itt szó, hogy Beasley Kemp lovát vissza kell származtatni Pat Stampernek, hanem arról, hogy Pat Stamperből ki kell vágni valahogyan Beasley nyolc dollárját.”

W. Faulkner: Tanyán, 39. o. (Papp Zoltán fordítása)¹

> *A roma és a ló*

Magyarok és romák egyaránt úgy tartják, hogy a lókereskedés hozzá tartozik az „igazi cigányélet” romantikájához. A *gázsók* szemében a cigányok vonzódása a lovakhoz kifejezi a „rendes” társadalomtól való különállásukat, míg a romák számára a lovak (*le graszt*) egyedülálló lehetőséget kínálnak a *gázsókkal* való üzletelésre. A parasztok a cigányokat tekintik a lovak *forгатóinak*. A romák számára a lovak a *gázso* társadalomtól való függetlenségük szimbólumai, sőt mivel általuk annak egy részét manipulálni képesek, a felülkerekedés eszközei is.

A parasztok a lócsiszárokat lelkiismeretlen csalóknak tartják, ahogyan Kiss Lajos magyar etnográfus is feljegyezte 50 évvel ezelőtt:

„Talán egyetlenegy foglalkozás sincs, amelyik felérne a lócsiszárságnak minden hájjal megkent fortélyával, csalafintaságával. A cigányok foglalkoznak különösen nagy előszeretettel a lócsiszársággal... mert ahhoz nem kell egyéb, mint egy jó ostor” (Kiss, 1939: 277).

Manapság a cigányok Budapesten inkább a használtautó- és régiségpiacon tettek szert nagy hírnévre, de vidéken, ahol a legtöbb cigány lakik, a cigány lókupec alakja még mindig élő sztereotípiá. A lókereskedés jelenti a presztízsztevékenységet sok olyan romának is, akik főként másból élnek. Ez az egyetlen olyan kenyérkereső foglalatosság, amelyet a roma dalok és így a *mulatságók* is ünnepelnek. Amikor a romák először kértek meg rá, hogy fotózzam le őket,

1. Itt köszönöm meg David Lannek, hogy megismertetett ezzel a regénnyel.

főleg férfi családtagjaikat, gyakran lovaikkal pózoltak. Akiknek például tehenük volt, soha nem álltak azzal együtt a gép elé.

A cigányok lótarásáról vezetett tanácsai nyilvántartás adatai félrevezetőek, mivel a cigányok mindig kevesebb lovat vullanak be. Egyrészt azért, hogy így elkerüljék az adózást, másrészt pedig attól tartanak, hogy ismét megkísérlik elkobozni a cigányoktól a lovakat. Megfigyeléseim szerint 1985 nyarán a harangosi roma férfiak közel fele, kb. hatvanan tartottak lovat. A Párizson 34 felnőtt házasember közül 22 tartott lovat valamikor az év során, és tizenkettőnek volt legalább egy lóva egész évben. Csak két férfinak volt egynél több felnőtt lóva, de négy másiknak is volt egyszerre két csikója vagy egy kancája csikóval. A Kolónián a hat felnőtt férfi közül csak kettő nem tartott lovat, és mindkettő éppen házépítéssel volt elfoglalva. Az idősebbek közül mindegyiknek legalább kettő volt egyszerre, az egyiknek egyenesen kilenc. A Krakkó központjában élő férfiaknak szintén fele tartott lovat (némelyik többet is) az év valamely szakaszában. Más, a városban vagy a város szélén egyedül élő cigány családok, ahol erre módjuk nyílt, szintén tartottak lovat, de a két nagy gettószerű telepen negyven vagy ötven férfiból csak kettőnek volt „helyben” lóva, egy-egy elhagyott lakásban, két másiknak pedig párizsi rokonaik istállójában. Csókán és Dongón, amikor három alkalommal egy-egy gyors számlálást végeztem, mindannyiszor legalább a felnőtt házasemberek felének volt lóva.

A cigányok négy célból vesznek lovat: hogy eladják, hogy befektessék pénzüket, hogy dolgozzanak vele, vagy hogy húsállatként hizlalják. Az első megoldás a legáltalánosabb: túladni rajta, amilyen gyorsan csak lehet, általában még cserével is javítani az esélyeken, mindezt félórán belül, egyugyanazon vásártéren. Az ember nem öncélúan vesz jó lovat, hanem mert az mindenekelőtt a rom üzleti képességeit mutatja. A romák „alkuszok” és nem „termelők”. A vásározást dicsőítő roma dalok valamennyien az adásvételről és a cseréről énekelnek, és nem az állat tenyésztéséről és felneveléséről, ezt teljes egészében átengedik a gázsóknak.² Amikor valaki hazatér a frissen vett lóval, a romák kitódulnak, vizsgálják, ajánlatokat tesznek rá, és ha ezek megközelítik a tulajdonos elvárásait, akár ott helyben meg is köthetik az üzletet. Noha a romák azt hangoztatják, milyen iramban forgatják a lovakat, a legtöbb férfi mégis csupán egyszer vagy kétszer üt nyélbe adásvételt egy nyáron, és többen csinálnak rossz boltot olyan módon, hogy a nyáron vásárolt ló, minthogy a vásárszezon végéig nem találtak rá vevőt, a nyakukon marad, és el kell tartaniuk egész télen át.

A romáknak a lótarás jó befektetés is, egyik lehetséges módja a pénz kivonásának abból a szférából, amelyről az előző fejezetben szóltam, vagyis a rokoni pénzkölcsönzési igények köréből. 1985 őszén például vásárba vittem két férfit, akik azzal a kifejezett szándékkal vettek fiatal csikókat, hogy kiteleltessék és tavasszal eladják őket. Ilyenkor a romák egész idő alatt istállóban tartják a lovakat, amelyek alig-alig látják a napvilágot. Amikor megemlítettem, hogy a lovak esetleg elunják magukat és rossz istállósokásaik alakulnak ki, fölényesen leintettek.³ Amúgy eléggé ritka a lovaknak ilyenfajta bankbetétszerű használata.

2 Piasere szintén megemlíti, hogy mennyire nem használják ki az állatok minőségének feljavítása iránti érdeklenséget (1984: 153).

3 Fél és Hofer hasonló magatartásról számol be magyar lókupeczek között (1969: 234).

A *Párizson* például csak két férfi tartott lovat egész éven át, egyikük csak azért, mert nem tudott túladni rajta, a *Krakkón* pedig nem volt példa ilyesmire.

Harangoson csak egyetlen roma tenyészt lovat, aki betanítja őket aztán kikölcsonzi a parasztnak az év során. Az ilyen lovak „cigány nevet” kapnak, és a romák úgy beszélnek róluk mint „cigány lovakról” (*románo graszt*). Máskor azonban a romák valamiképpen *gázsónak* tekintik a lovat – magyar nevük van, magyarul szólnak hozzájuk, és a *gázsók* nevelik, idomítják és dolgoztatják őket.

A *Párizson* és a *Krakkón* is mindössze egy-egy család fogja munkára a lovat, ócskavasgyűjtéshez. Mindkettő százalmas vén pára, amelyre teljesen illik a magyar *gebe* (roma nyelven *bogo*) kifejezés. Az eladásra tartott lovaktól eltérően, amelyek egész nap zárt istállóban vannak, ezeknek fedetlen karámban kell állniuk, sőt egyiküknek még ezt is meg kell osztania egy kocával. Mindkét család több éve használja őket, s azt mondják, most már addig dolgoztatják őket, amíg össze nem esnek.

A ló tartás negyedik lehetséges célja az, hogy szerződésre hízalják, majd leadják a külföldi piacra szállító húskereskedő cégeknek. Noha néhány *rom* megkísérli és a leadási határidő előtt néhány héttel veszi meg a leadandó lovat parasztoktól, és ezen néha még néhány ezer forintot keres is, általában tanácsos, legalábbis kívánatos lenne néhány hónapig tartani a lovat leadás előtt. Úgy vettem észre, a romák az utóbbi esetekben valamelyest másként viselkedtek az állatok átadásakor.

A romára komoly pénzbeli terhet ró, ha nem sikerül eladnia a lovat, vagy ha jószántából dönt a megtartása mellett, még ha a ló egyik napról a másikra kevés figyelmet igényel is, csupán rendszeres etetést és itatást. Egy ló tartása százas takarmányon (szénán vagy egyeben) általában heti 300 forintot jelent szeptember és május között. Ha valakinek ez idő alatt, azaz 32 héten át végig el kell tartania a lovát, csak a takarmány mintegy 9000 forintjába kerül. Ha a lovat egyébként nem fogják termelő munkára, a fenti kiadás nagy része nem fog megtérülni, mert igaz ugyan, hogy ősszel az árak valamennyit esnek, de a tavaszi áremelkedés jóval kevesebbet jelent, mint amennyibe az állat kiteleltetése kerül. A romák többféle megoldással próbálkoznak, például azzal, hogy télen egyáltalán nem tartanak lovat. Másvalaki lucernát termeszt, ami három hónapig eltart, ismét másvalaki két-három hónapra elegendő takarmányt lop, megint mások pedig egyszerűen kihasználják a testvéri kötelezettségek adta lehetőségeket, és a tehetősebb rokonok nyakán élőködnek. Nagy problémát jelent a szegény romáknak az istállózás, ami pedig a keservesen kemény magyar teleken elengedhetetlen. Vett úgy *Párizson* több *rom* lovat, hogy nem volt istállója, a rokonok szívességére számítva.

A romák kevés dologról beszélnek olyan szenvedéllyel, mint a lovakról. A férfiak nap nap után újabb üzleti terveket kovácsolnak egy-egy eladó lóval kapcsolatban, és megvitatják az adásvétel legkisebb részleteit, az alku legapróbb gesztusait is. Mintha minden egyes *rom* előtt folytonosan a Nagy Üzlet lehetősége lebegne, valami eget-földet megrengetően nagy vásár, hatalmas nyereséggel. A tények azonban azt mutatják, hogy a legtöbb általam ismert férfi számára a lóüzlet olyasfajta kártyajáték volt, amely inkább vitte, semmint gyarapította a romák pénzét. Valaki az egyik héten 13000 forintért vett egy lovat, amelyet néhány héttel később ugyanennyiért adott tovább, miközben közel ötszáz forintot

költött takarmányra és fuvarra. Pipás, akinek esetét később elmesélem, pontosan ugyanannyiért adta el a lovát, amennyiért egy évvel azelőtt vásárolta. Néha látványosan nagy bukásokra került sor. Az egyik ember lova „elvadult”, míg a keze alatt volt, és kilenc hónap után 15000 forintot veszített rajta. Egy-két vagyonos lókupecnek azért sikerült pénzt csinálnia. Egyikük körülbelül 40000 forintot keresett egy olyan üzletsorozaton, amelyet két jó igásló vásárlásával indított, 110000 forintért. A legtöbben azonban csak a mézszárszékeknek való eladáskor látnak pénzt. Néha a romák maguk is belátják ezt; ilyenkor azt mondják, azért tartanak lovat, mert nem tudnak mit kezdeni a pénzüikkel, vagy egyszerűen csak „szenvedélyből” (*mánia*). A romák a lókereskedésről szólva többnyire nem adják jelét, milyen bizonytalan jövedelmet jelent ez a foglalkozás az átlagos roma számára. A formális közgazdaságtan szempontjából tehát a romák lókereskedése anomáliának számít. Hogy mégis megértsük, miért olyan fontos ez a romák számára, vessünk egy pillantást a romáknak a lovakról alkotott elképzeléseire, valamint arra, milyen kapcsolatban állnak a romák a lovakon keresztül a *gázsók* társadalmával.

> *A ló mint szimbólum*

A romák életében a ló olyan szerepet is betölt, amelyet „kulturálisnak” vagy „szimbolikusnak” nevezhetünk. Elégedetlen vagyok ezekkel a kifejezésekkel, mert olyasmit sugallnak, mintha saját gazdasági életünk egyik-másik meggyökeresedett eszméje gyakorlatiasabb volna, kevésbé szimbolikus vagy kultúrafüggő, mint a cigányoké. Ha mégis élek velük, azért teszem, mert segítségükkel kényelmesebben taglalhatom a romák képzeteit erről a varázslatos tárgyról.

A romák akaratot és értelmet tulajdonítanak a lovaknak. Egy lóról szólva, amelyik magától hazatért a legelőről, öregember beszélgetőpartnerem, azt a megjegyzést tette: „akár egy ember” (*szar ek manus*). A lovak és az emberek jellemzőit általában szívesen hasonlítják egymáshoz az említett módon. Van továbbá egy másik vonulat, a lovak egészen nyilvánvaló eszmei társítása a nőkhöz és a *gázsók*hoz, ami a beszédben és a mindennapi életben alkalmazott metaforikus helyettesítések révén fejeződik ki. Először az alábbihoz hasonló tréfák halatán figyeltem fel a lovak és a cigány nők közötti képzetársításra:

Kérdés: „Mi az, aminek két orra van, négy szeme, négy szája és nyolc lába?”

Válasz: „Egy asszony és egy ló.”

Aki lovat cserélni megy a vásárra, útközben azon élcelődik a többiekkel, hogy feleséget megy cserélni, és a lovakról ilyenkor előadott történetek incselkedő témája elárulja, hogy „valójában” nőkről szólnak.

A lovakkal foglalkozva a romák a világra hatnak, így próbálják meg alakítani a világukat, kapcsolataikat a *gázsók*kal és a többi romával. Így hát természetes, hogy úgy vélik, minél előbb tanul meg egy fiú a lovakkal bánni, annál jobb. Szegő Judit a gyermekfejlődéssel kapcsolatos munkája részeként több felvételt készített arról, hogyan gügyögnek a felnőttek az egészen kicsi gyermekekhez. Amikor kisfiú az illető, elsősorban a lovakat emlegetik, és ahogyan beszélnek róluk, érezni, hogy a lovakkal való bánni tudás a kisfiú növekvő férfiaságának

és érettségének alapja. A következő példa, ahol egy anya és nyolcéves lánya beszélnek a hat hónapos kisfiúhoz, szépen illusztrálja ezt a tételt.⁴

Az anya egyszerre beszél a fiához közvetlenül és harmadik személyben. A „Hó te!”, amit a szájába ad, a cigányok rosszállását fejezi ki a ló viselkedését illetően. Dénest úgy képzelik el, mint aki egész lófogatnak parancsol. Dénes nővére, Grana is bekapcsolódik, és szerencsét kíván öccsének, ahogyan az a kereskedés sikerességéhez megkívántatik.

Mária: Megfogod a gyepelőt, hajtod a lovat, a kiscsikót. Felül a fiam a bakra. Megfogja az ostort. „Ugye rácsapsz a lóra, fiam?” Elindul a ló, és azt mondod neki: „Hó te!”

Grana: Ugye, Dénes?!

M: Hogyne, fiam!

G: Dénes! Légy szerencsés, fiam!

Most Mária azt emlegeti, hogy a fia elhagyja őt, másfajta kapcsolatot keres majd a nőekkel, ahogyan az itala is sör lesz majd a tej helyett. Távozása ugyan-csak kapcsolatban áll a lovakkal.

M: Ne igyál sört, fiam, inkább az enyémet, inkább ezt (a mellét nyújtja neki). Jön majd a menyem és azt mondja neked: „Gyere, hozok neked egy kis sört, egy kis bort vagy valamit...” Majd mondom: „Dénes, menj el tőlem, ne ülj mindig itthon, Dénes. Menj, adjál–vegyél, cseréljél nekünk, fiam!”

Azután mintegy a fiú helyett beszél, két helyzetben is egyszerre: először mint az apja előtt büszkélkedő fiú, másodsor mintha szégyenkezne az apja előtt, amiért nem látta el rendesen a lovakat.

M: „Menj be az istállóba és hányd ki az almot!” Jön majd az apád haza a munkából, s akkor majd: „Nézd csak meg, apám, kialmoztam az istállót. Adtam neki vizet, adtam neki enni. Mert már felnőtt vagyok. Nem vagyok én már kisfiú.” ... „Jön majd apám haza és veszekszik velem, hogy nincs fű a lovaknak.”

Azután Mária visszatér a gondolatra, hogy fia elhagyja őt, most már kifejezetten a kereskedés miatt. Büszke rá, hogy a fiának két vagy három ló van a keze alatt, másfelől fáj a szíve az induláskor, mert tudja, hogy elkerülhetetlenül el fogja őt hagyni. Fájdalmát csak az mérsékli, hogy apja az, aki magával viszi a fiút.

M:...Fiam! Elmegy a fiam, ugye, fiam? „Hová mégy, Dénes?” „A nagy vásárra, visszük a lovakat.” „Hány lovat viszel, Dénes?” „Kettőt vagy hármat.” „Majd meglátom, ha jönnek a romák a vásárra, elmegyünk, ha nem jönnek, nem megyünk.” „Hát majd akkor megyünk... megyünk apámmal; ketten, eladunk, cserélünk, veszünk kiscsikókat.”

Az utolsó mondatok megint Dénes képzelt szavai. A lovak most már részét képezik anyja családi világának, minthogy Dénes kedveskedő, atyai gesztust tesz kisöccsei felé.

4 Szegő Judit egy kiadatlan felvételének legépelt változatából. A felvétel egy példányát az MTA Nyelvtudományi Intézetében helyeztük letétbe.

M: „Hát mit csinálsz velük, Dénes?” „Hát én szeretem a kicsikókat! Majd megyek, befogok a szekérbe és felszedem a sok apró gyereket a szekérre, én meg hajtom.”⁵

A szöveg bizonyos mértékben önmagáért beszél: a lovakkal való foglalatosság szorosan hozzátartozik ahhoz, hogy mit tesz jó fiúnak, növekvő ifjúnak és családos embernek lenni. Éles ellentétben áll ez az anya, az otthon és a lányok világával, akikhez sohasem beszélnek így. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a fiúk azok, akiket a lovak fölötti uralomhoz társítanak, és bár a nőtlen fiúk még nem kereskednek velük, már eljárnak a vásárba és őrzik idősebb rokonaik lovait, mialatt azok megalkusznak róluk. Míg a fiúk azáltal válnak férfivá, hogy hatalmat szereznek a lovak fölött, a lányokat, mialatt nővé serdülnek, szimbolikusan magukkal a lovakkal kapcsolják össze.

Sokféle módja van a nők és a lovak közötti képzettársításnak. Számos gesztussal teremtenek kapcsolatot a nőtény lovak és a nők között. Egy fiatal kanca sörényét tulajdonosának fia egyik oldalon végig befonta. Máskor, amikor lovas kocsival mentünk esküvőre, a tulajdonos a kocsi elé fogott nagy fehér kanca fejére a felesége kendőjét (*dikhlo*) kötötte kétoldalról. Amikor megálltunk, a felesége leoldotta a lóról a *dikhlot* és a saját fejére tette.

A csödörök nevei – Dollár, Csibész vagy hasonlók – nem tartoznak az emberi nevek közé, a kancákéi viszont általában női nevek: a Jutka például kitűnő kancanév. Távoli rokonságot éreznek a lovak farka és az asszonyok haja között. Az előbbit sohasem szabad levágni, az utóbbit pedig kendő fedi és ugyancsak nem vágható le, kivéve közeli rokon halálakor. A lovak farka eltakarja anusukat és (kanca vagy kancacsikó esetében) vaginájukat is, amelyek a *romnyinál* is a tisztátalanság forrásai. Talán az is ide tartozik, hogy a lovak többsége erőteljesen tiltakozik, ha farkát meghúzzák, vagy akár csak játszanak vele, ahogyan erre gyakran engem is figyelmeztettek.⁶

A dolog iróniája azonban, hogy a lószőr különösen alkalmas hegedűvonónak, és emiatt egyszer nagy veszekedés robbant ki a *romungrók* és a romák között. Az egyik férfi mesélte, hogy amikor egy *romungro* zenész néhány szálát kért tőle a lova farkából, megfenyegette, hogy azonnal agyonüti. „Szégyentelennek” nevezte a *romungrót* Nagyon megfogott, hogy reakciója ugyanaz volt, mintha a lányának vagy a feleségének gázoltak volna a becsületébe.

A lovak és a nők között érzett hasonlóságnak egy másik, nem verbális kifejezése rámutat, milyen mélyen él ez a képzet a romákban. Amikor eladó lónak veszik hírét, a romák úgy tekintik, mintha nem volna „ura”, mintha férfi nélküli nőről volna szó, és mind azt forgatják a fejükben, hogy „megpróbálkoznak vele” (*zumavel*). Egyszer, amikor lovat venni készültünk egy férfival, többen is a ház elé gyűltek, hogy lefoglalják az autó következő fordulót, ha az első vevőnek nem sikerülne a dolog. Végül a házigazdám, hogy le ne főzzék, nagy hangon kijelentette, hogy majd maga megy el, pedig addig nem is állt szándékában lovat venni. Amíg valaki „próbálkozik”, ha csak egy lónál is, senki másnak nincsen

5 Az eredeti cigány szöveget az 1. sz. mellékletben közöljük.

6 Piasere említi, hogy az újonnan vásárolt lovak sörényébe és farkára piros szalagot kötöttek a szemmelverés ellen. Ugyanílyen piros szalagot kötnek az újszülöttekre is (1984: 149).



9. Megvadult ló megfékezése



10. Makacskodó ló „hajtása”

11. Rendőrségi ellenőrzés





12 a. Alku

12 b. Alku





12 c. Alku



13. „Lassan és nyugodtan”

joga beleártania magát. Ha ez vásáron történik, azonnal *kriszit* („bíróság”) hívnak össze, és ez az elsőként jelentkezett vevőnek ítéli a vásárlás jogát, ha élni kíván vele, amelyet az kárptólás fejében másnak is átengedhet.⁷ Ebben az egész lovak körül forgó világban a romák „hangvétele” lepott meg leginkább: hogy minden férfi úgy tartja, egészen kivételes üzleti képességekkel rendelkezik, amelyek révén könnyedén a maga oldalára hajlíthatja a szerencsét. A romák ugyanazzal a fajta magabiztossággal állítják ezt, mint ahogy azt is, hogy csak inteniük kell egy *gázso* nőnek, és az készségesen szétrakja a lábát.

A nők és lovak közötti kapcsolatok magukban foglalják azt is, hogy a nőket illetően is, akárcsak a lónál, fennáll annak veszélye, hogy kicsúsznak a férfiak ellenőrzése alól. A vásárok mindig újabb példákkal szolgálnak a lovak kiszámíthatatlanságára, sőt a tréfásabb kedvű emberek ezt maguk provokálják ki, odahaza pedig gyakran kelt pánikot a megvadult ló (l. a 9. és 10. fényképet).

Szinte minden héten megtörtént, hogy egy-egy ló elszakította a pányváját, és fel-alá nyargalászott az udvaron. Egyik ilyen alkalommal, amikor én is jelen voltam, az elszabadult ló kirúgta az itatót a helyéről, amellyel a vele párba állított állatot két fa közé szorította be. A nagyszámú jelenlévő nő tüstént sikítózni kezdett, attól félve, hogy odalesz a ló, és vele több ezer forintnyi befektetés. Az udvar végébe menekültek, és engem küldtek a férfiakért, hogy tegyenek valamit. Ketten meg jöttek is, és pillanatok alatt kirángatták a rúgkapáló állatot farkánál fogva. Feszült percek voltak ugyan, de nem annyira a toporzókoló lovak, mint inkább a fejüket vesztett asszonyok keltették a pánikot.

Hogy kinek mennyire sikerül uralma alatt tartania a lovat, az sok tényezőtől függ. Az egyik magyarázat, amit a ló viselkedésének megváltozására adni szoktak, az, hogy a tulajdonos nem ura a saját feleségének. Kalo vásárolt egy lovat, amiről azt tartották, hogy az a *Párizs* legszebb lova: magas, sima szőrű, szinte arabs külsejű kanca. A vásárlás után néhány hónappal Móni veszélyesen elvadult. Kalo háta mögött egyhangú volt a vélemény, hogy Móni kezelhetlensége összefüggött Kalo és felesége megromlott viszonyával. Az utóbbiról ugyanis az hírlett, hogy viszonya van egy gazdag és befolyásos budapesti romával.

A lovak csökönységét többek között veréssel kezelik.⁸ Egy férfi, miután átmulatta a hétvégét, megpróbálta megülni odakint legelésző lovát. Az állat, talán megérezve gazdája állapotát, az úthoz érve többé megmoccanni sem volt hajlandó, mire a méregbe gurult tulajdonos ütni-verní kezdte, először kézzel, majd bottal. Néhány perc múlva a húga vagy a sógora kiabáltak ki neki, hogy ne legyen már ennyire idióta. Aztán egész csapat férfi próbálta meggyőzni őt,

⁷ A *kriszi* intézményét a jelen munkában nincsen módomban részletesebben ismertetni. Amellett mindössze kétszer volt alkalmam látni, bár hallottam, hogy többször is sor került rá kutatásom ideje alatt. Ez a romák „bírósága”, ahol a „bírók” köztiszteltben áll, semleges idősebb férfiak. Az öregek javaslata nem kötelez senkit, és a *kriszi* csak akkor jelenti a vita eredményes lezárását, ha az „ítéletet” mindkét fél elfogadja. Vekerdi azt állítja, hogy ma már nem tartanak *kriszit* (1983: 95), de rosszul tájékoztatták, akár szándékosan, akár más okból.

⁸ Nem lenne szerencsés a naív moralitás alapján ítéletet mondani előlött, vagy egyszerűen cigány vonásnak tartani, mert úgy tűnik, aki állatokkal dolgozik, általában kevésbé gyöngéd velük, mint ahogy azt az otthoni kedvenceiket dédelgető britek helyesnek vélnék. Lásd ehhez Fél és Hofer (1969: 129) vagy Lawrence (1982: 61).

hogy menjen haza a maga lábán, végül az egyiknek sikerült. Általában azonban nem szívesen lépnek közbe, mert minden férfinak magánügye, mit tesz a lovával.⁹

A lovakat és a női nemet, illetve a női szexualitást még nyíltabban is együtt emlegetik. A fiam még nem volt egyéves sem, amikor a romák már faggatni kezdték Szegő Juditot újabb terhessége felől. Miután néhány hónapig tagadó választ adtunk, Judit egy közeli barátnőjének a férje azt mondta neki, hozzátéve, hogy ne adja nekem tovább, hogy „*be kéne fogni egyesbe*” (mármint engem), azaz hogy csak egy ló húzza a szekeret. Az tűnik számomra a szólás legvalószínűbb magyarázatának, hogy csak a feleséggel kellene „járnom”, és nem tartanom szeretőt is a szekér túloldalán, ahogyan feltételezték rólam. A szekér rúdja ilyen módon hatalmas fallosz képévé válik, amely szorosan tartja a lovat, és irányítja mozgását.

A nőket és a lovakat egymáshoz kapcsoló jelképeket tekintve nem meglepő, hogy bizonyos hiedelmek és nézetek távol tartják a nőket a lovakkal való foglalkozástól. Néha ugyan megesik, hogy ha nincs más odahaza, a tulajdonos felesége vagy anyja is kihozhatja vagy beviheti a makrancos lovat az istállóba, de általában nem kedvelik az ilyesmit, és teljes hozzá nem értésem ellenére is előfordult, hogy ha kéznél voltam, megkértek, én segítsek nekik. Válságos pillanatokban, ahogyan említettem, a nők tüstént sikoltozva tágnak a lovaktól, akár otthon, akár vásárban. Olyat is hallottam, hogy a nők „megbolondíthatják” (*dilyarel*) illatukkal a csödöröket, így távol kell őket tartani tőle.¹⁰

Az is elő van írva a nő számára, hogy a vásár előtti napon jelképesen távol kell tartania magát mind a férjétől, mind a lovaktól, noha sok férfival, aki vásárra hozza a lovát, vele jön a felesége is, akár a saját ügyeit intézni, akár csak rokonaival találkozni. A férfinak nem szabad a vásár előtti éjszakán együtt hálnia feleségével, sőt annak ruhái, kiváltképpen az inge sem érhetnek hozzá. Sok roma szívesebben tölti a vásár előtti éjszakát a vásártéren, mintha így kívánná kifejezni elkülönülését az otthontól és annak minden női vonatkozásától.

A vásár előtt a roma gondosan megmossa arcát, hogy szerencséivel járjon. Felesége nem segíthet a lovat szekérbe fogni, sőt át sem haladhat a befogott ló előtt, még ha ez minduntalan nagy kerülővel jár is. Ha a nő bármi módon beavatkozik vagy közbeszól az üzleti tárgyalás során, tönkreteheti férje szerencséjét. A romák állítása szerint ugyan most már nem tartják be annyira ezeket az előírásokat mint régen, folyton modernségüket hangsúlyozzák a kívülálló előtt, miközben a gyakorlatban másként járnak el. Egy csendes természetű, idős ember rettenetesen dühbe gurult, amikor felesége beleavatkozott az udvarukon folyó alkudozásba. Amikor Szegő Judit vagy én a tilalmak okát tudakoltuk, a nők rendkívül zavarba jöttek, és nem voltak hajlandók addig tovább beszélni, amíg a szobában vagyok. Juditot pedig megkérték, ne adja nekem tovább, amit erről a szégyenletes „női ügyről” megtudtunk.

⁹ Lásd ehhez Fél és Hofer (1969: 139), akik ugyanezt mondják a parasztokról és fiaikról.

¹⁰ Az angol cigányok állítása szerint a csödörök menstruáló asszony láttán megvadulnak (Okely, 1983: 100).

> *A szocialista lóvásár*

Ha Magyarország helyett akármelyik másik szocialista országban folytattam volna a kutatást, engem is meglepett volna, hogyan létezhet a lóvásár intézménye egy olyan gazdaságban, amely már huszonöt éve végbevitte a mezőgazdaság kollektivizálását, és amelyben így végképp nincs helye olyan „primitív” társadalmi képződményeknek, mint az állatvásár, nem beszélve arról, hogy a vásár főként magáncélokot szolgál. Azt gondolhatnánk, semmiféle lóvásár nincs manapság, hiszen azt olvashatjuk, hogy hivatalosan tilos volt lovat tartani a háztáji földön 1977-ig (Swain, 1985: 73). Én azonban többek között azért Magyarországon kezdtem el cigányokat tanulmányozni, mert 1968 óta, különösen pedig a 70-es évek második felétől viszonylag nagy szabadságot élveztek itt a vállalkozók. Manapság pedig a háztáji parcellák változatlan jelentősége és a mezőgazdasági magántermelés más, kevésbé tőkeigényes formái (l. Hann, 1980 és Swain, 1985), valamint a mezőgazdasági területeken ismét erősödő magánfuvarozás (l. pl. Domán, 1984: 124) még inkább szükségessé teszik az élőállat-piac valamilyen formáját.

Történelmi léptékben a lovak egyre csökkenő szerepet játszanak a magyar életben – a lóállomány 35 éve egyre apad, így 1981-re már mindössze 120000 ló volt az országban.¹¹ Az egyes megyéket tekintve változik ugyan a csökkenés mértéke és kezdetének időpontja, de ez láthatólag mindenütt összefügg a mezőgazdaság kollektivizálásának újraindításával az 1950-es évek végén, az állatállomány többé-kevésbé erőltetett bevitelével a termelészövetkezetekbe, valamint a gépesítés miatti ottani fölöslegessé válásával. Harangoson a teljes állomány az 1962-es 471-ről 1981-re 88-ra csökkent, a szám a földművelő Csókán ugyanabban az időszakban 147-ről 36-ra esett, Dongón pedig 227-ről 40-re.¹²

A lótartás abszolút csökkenésével egyidejűleg jelentős változás történt a lótulajdonosi réteg összetételében is, minthogy az 1960-as évek közepétől sok kisparaszt tett szert lóra. Az egyholdas vagy annál kisebb, sőt semmi földdel nem rendelkező lakosság birtokában lévő lovak száma az 1964-es 17971 darabról 1966-ban 34723-ra, és 1969-ben 55441-re emelkedett.¹³ Ez a szám 1981-ben 40000 volt.¹⁴ A növekedés azonban nem mutatott egyenlő eloszlást az országban. Így Heves, Szolnok, Tolna, Veszprém, Somogy, Győr-Sopron, Fejér és Békés megyében szinte nem volt változás, vagy még inkább visszaesés tapasztalható (l. a 3. sz. térképet). Főként Bács-Kiskun, Csongrád, Pest és Szabolcs-Szatmár megyékben következett be fellendülés a magánszektorban. Míg

11 Az adatok forrása a *Mezőgazdasági Statisztikai Adatgyűjtemény, 1870–1970: Állattenyésztés, 2. Megyei adatok, 3. Lótenyésztés és egyéb állatfajták*, KSH, Budapest, 1973, *Mezőgazdasági összeírás*, 1981. KSH, Budapest, 1981.

12 *Mezőgazdasági Statisztikai Adatgyűjtemény, 1870–1970: Állattenyésztés, 3. Községi adatok, 3. Lóállomány*, KSH, Budapest, 1973.

13 *Mezőgazdasági Statisztikai Adatgyűjtemény, 1870–1970: Állattenyésztés, 2. Megyei adatok*. KSH, Budapest (1973: 23).

14 *Mezőgazdasági összeírás*, 1981. KSH, Budapest (1981: 21–27).

Heves megyében a kistermelők a megye loállományának csak egyharmadát birtokolták, Bács-Kiskunban és Pest megyében kétharmadát.¹⁵

3. térkép: Fontosabb lóvásárok, amelyekre a harangosiak járnak



Úgy látszik, kialakult az egy- vagy kétlovas parasztek széles rétege. Ők töltik meg a vásárokat, ők vásárolják a cigányok által eladásra kínált lovakat, és nem meglepő, hogy a legnagyobb vásárok Nagykörösön, Nyíregyházán, Monoron és Debrecenben vannak, míg a Harangos környékiek jelentéktelenek. A Jászberényben tartott szombati vásáron nyár közepén csak húsz körül volt a lovak száma, míg a következő héten a nagykörösi vásárra több száz lótulajdonos jött el. A felhajtott lovaknak körülbelül 70%-a lehet cigány kézen.

Eleinte azt gondoltam, hogy a cigány tulajdonosok számának növekedése és lovaik jó minősége a lovak értékének viszonylagos csökkenésével függhet össze. Húsz évvel ezelőtt kevés harangosi cigány családnak volt lova, és a városi állatorvos szerint ezek is nagyon rossz állapotban voltak. Az állatorvos azt is mondta, hogy ha Harangoson vásárt tartottak, kevés cigány hozott oda lovat. Többnyire az történt, hogy a vásár hajnalán néhány férfi összedobta a pénzét, kora reggel vásároltak olcsón egy lovat – a tulajdonos örült, hogy ilyen gyorsan vevőt talált rá –, és kicsivel később, még aznap túladtak rajta. Amikor azonban

¹⁵ Megjegyezzük, hogy a fenti adatok nem a háztáji földeken (azaz a téesz által a téesztagoknak osztott parcellákon) használt lovakra vonatkoznak, amelyek aránya (legalábbis hivatalosan) a mondott időszakban jórészt változatlan volt. Sozán (1983: 129) azonban figyelmeztet rá, hogy igen sok téeszföldet félig törvényesen és egyáltalán nem hivatalosan magántulajdonosok művelnek, így a hivatalos statisztikák nem tükrözik a magánszektorban valójában használt állatok arányát.

a cigányok emlegették a múltat (*varekana*, szó szerint „valamikor”), azt mondták, akkoriban több férfinak együtt volt egy lova, másoknak meg kocsija. Manapság sem minden ló nagyszerű, több igen rossz bőrben lévő állatot is láttam, noha már nem ez az általános.

Arról, hogy vajon csökkent-e a lovak más árukhoz viszonyított értéke, nem sikerült adatokat találnom, míg egy öreg magyar lókereskedő és fuvaros meg nem oldotta a problémámat. Azt mondta, hogy amíg ő aktívan folytatta a kereskedést, egy kiváló állapotú igásló ára körülbelül két hektoliter bor volt; ez függött a lovak kínálatától is. Ez az arány ma sem változott. Úgy gondolom, a cigányok fokozott részvétele a lovak adásvételében inkább annak a fellendülésnek köszönhető, amit az elmúlt húsz év jobb bér munka-lehetőségei és a disznótartás eredményeztek, ahogyan ezt az első és harmadik fejezetben röviden jeleztem.

A piac (*foro*) ideiglenes mikrokozmosz az árucserén alapuló társadalmon belül. Egyfelől mindenki saját céllal jött ide. Mindenki független szereplőként áll szemben a másikkal, hozza döntéseit, köti üzleteit. Mégis, a vásár egészének is megvan a maga ritmusa, hullámozó atmoszférája és működése, amely nem egyszerűen a jelenlévők százainak egymástól független tevékenységéből adódik össze, hanem valamiképpen olyan különleges rendet jelent, amely ott áll minden egyén cselekedetei. Ez a ritmus látványosan megy át a kaotikus tevékenység pillanataiból – amikor a fiúk felvezetik a lovakat, és a nézők figyelmeztető kiáltásokkal adnak helyet, majd tömeg verődik össze és záródik szorosra a kiáltó, kezét rázó és olykor pénzt számoló kereskedők körül – a hirtelen beálló nyugalomba, amikor nincs többé gyújtópont a figyelem számára, a tömeg széteszlik, mindenki megy a maga dolgára. Ilyenkor mondják, hogy „*áll a vásár*”.

Az egyes állatokat elkülönülten árulják, így a disznóknak, marháknak és lovaknak külön területük van a vásáron, a disznó- és marhavásár hangulata nagyon különbözik a lóvásárétól. A disznó- vagy marhaügyleteknél egyáltalán nem vagy kevéssé találkozni a lókereskedelem sok apró lépésével. A disznókat kora reggeltől árulják, a vásárt gyorsan nyélbeütik, minden körülményeskedés és hosszadalmas alkudozás nélkül, és ugyanígy történik a marhavásáron is. Az élő állatok mellett van még *kirakodóvásár* is, ahol iparcikkeket kínálnak, valamint bódék gyors étkezésre (*lacikonyhák*), amelyek a magyar vásár elmaradhatatlan intézményét alkotják.

Az emberek különböző kategóriái, romák és magyarok, vagy romák és romák között az üzleteket a napnak más-más szakában bonyolítják le. A nap végén, ez szinte íratlan törvény, a romák csapatostul járnak a vásárteret és a kocsmákat, hogy még az utolsó pillanatban, mielőtt a lovakat felvezetnék a teherkocsira vagy elhajtánák a vásártérről, egy utolsó üzletet kössenek egymással. Többször láttam, amint egy-egy teherautó visszafordult, és levezették róla a lovat, hogy a vásárázás perceiben még megmutassák egy lehetséges vevőnek.

Az egész vásárnak mindehhez teátrális, nagyszabású hangulata van, és mindig akadnak jelentős személyek a téren, akik nagyobb tömeget vonzanak maguk köré, mint mások. A cigányok teljes odaadása az üzlet iránt, végsőkéig való kitartásuk az alkudozásban kivívja a parasztok csodálatát, akik körbe állva elbűvölten és elbódultan figyelik a cigányok alakításait. Úgy vélem, hogy a cigányok viselkedése nem az olyanfajta üzleti megfontolás eredménye, amely valamiféle

„helyes viselkedésről” vallott felfogástól eltérő, feltűnő magatartás révén remél még egy kicsivel több hasznot. Hogy megértsük a vásár logikáját, mélyebben kell megismernünk a vásárolók kultúráját.¹⁶

> *Az alku*

Képzelnék el hogyan tölti a reggelt egy cigány a vásárban. Ha az illető lovat hozott eladásra, valószínűleg már előző nap eljött otthonról, és a vásártéren éjszakázott. Sátrat vertek, és minden család a maga külön tüzét üli körül; a lovak ugyanis nem festenek jól, ha fáradtak, verejtékeznek, és kelletlenül produkálják magukat. Noha a lóüzlet a férfiak dolga, az asszonyok is gyakran elkísérik férjüket, hogy a fonal vagy más eladását intézzék, és rokonokkal találkozzanak. A fiúk vagy idősebb férfiak esetén az unokák is a családdal mehetnek, néha a lányok is, bár fiatal lányokat ritkán látni a vásártéren.

Mások hajnalban, teherautóval indulnak a vásárra. Az óriási nagykörösi havi vásárra még pirkadat előtt érkeznek meg a budapesti kereskedők, hogy lefoglalják a kapu környékén a legjobbnak tartott helyeket. Teherautóik között széles folyosót hagynak, ahol „futtathatják” a lovakat. Mások nem sokkal azután futnak be, hogy fölkelt a nap, még télen is a legtöbb eladó már nyolc órakor a helyszínen van.

Amikor a piac éledni kezd, a *romnyik* a bódék közé állnak fonalat árulni, vagy felkutatják rokonaikat, és leülnek csevegni velük a lovaskocsi árnyékába. Férjük, először lehetőleg egyedül, körbejárja a vásárt, hogy meglássa, milyen lovakat hajtottak föl aznap. Ebben az időszakban elsősorban a *gázsók* által kínált lovakat figyeli.

A legtöbb vásárra érkező kereskedőnek már van valamilyen képe arról, miféle lovat is keres. A parasztoktól eltérően, akik földjeik minőségéhez és a megkívánt munkához viszonyítva vizsgálják az állatokat, a cigányok úgy tekintenek a lovakra, mint további lehetséges adásvételek tárgyára. Ennek kapcsolataik köre és a különféle piacokról szerzett ismereteik szabnak határt. A hegyesebb észak-magyarországi vidékeken a *gázsók* nehezebb és erősebb lovakat keresnek, és ugyanaz áll a Jászságra is, míg a Tisza mentén, legalábbis Fél és Hofer itteni kutatása idején, inkább a könnyebb, kevésbé erős állatokat lehet eladni (1969: 352).

Szembeszökő a „meleg” és „hideg” vérű lovak közötti különbség, ami az állat fajtáján, tüzességén, vagyis irányíthatóságán múlik. A legtöbben egy bizonyos keverék fajtát keresnek. Fontos szempont a ló neme is. A csődör erősebb, jobb munkás ló, mint a kanca, amely viszont azzal ellensúlyozza gyengeségét, hogy az ellés révén évi 15-20000 forint tiszta hasznot hajt. Noha a romáknak nincs okuk válogatónak lenni, jobban hajlanak a kancák és a kancacsikók felé, és a „bárcsak kanca lenne” gyakori kifogás egy-egy lóról lemondásra. Minthogy maguk nem tenyésztnek lovat, nem az ilyen módon megszerezhető jövedelem

¹⁶ Úgy gondolom, perspektíváim nem alternatívát, hanem kiegészítést jelentenek Alexander és Alexander (1987)-hez. Az általam tapasztaltaknak köze lehet ugyan pénzügyi megfontolásokhoz, de azt gondolom, az ő elgondolásaik értékét nem csorbítaná, ha figyelembe vennék az üzlet tárgyának kulturális jelentőségét.

teszi szemükben a nőstényeket vonzóbbá. A túlságosan feltűnő nemi szervekkel rendelkező csödöröket sosem romák vették meg. Egy pásztói vásáron, ahol a paraszt által eladásra kínált csödör péniszé félig meredten himbálózott, a romák megjegyzéseket tettek rá, milyen csúnyán néz ki, és azt mondták, rossz jel.

A legtöbb roma választási lehetőségeit anyagi helyzete szabja meg. A lovakat árak szerint nagyjából a következőképpen lehet osztályozni: az öreg és olcsó lovak 20000 forinton alul kaphatóak, miként az egyéves csikók is; 20–35000 forint között már csúcsformába lendülő fiatal állatokat és a „csúcsot” csak nemrégén maguk mögött hagyott idősebbeket lehet kapni, míg a legjobb lovak 35–50000 forintba kerülnek. Efölött a romák szerint nem érdemes vásárolni, hacsak nem összeszokott párost, amelyért a parasztok 60–60000 forintot is megadnak.

Ha a vásárt járva a cigány vásárlók valahol rokonra vagy barátira bukkannak, sűrű tiltakozások közepette meghívják egy italra egymást a *lacikonyhák* melletti italmérések valamelyikénél. Két-három *feles* (5 centiliter) lecsúszik ilyenkor valamelyik gyümölcspálinkából, bár senki sem akar lerészegedni, jól tudván, hogy nem egy ittas fővel kötött üzletet megbántak már azok, akik csak kijózanodva vették észre az állat valamilyen nyilvánvaló hibáját. A romák a talponállóban más rokonokkal is összejönnek, akiket szerencsés reggelt (*Baxtalyi detehara*) kívánva üdvözlnek, a közeli férfi rokonok szájon is csókolják egymást. Meghallgatják, mit hoztak fel mások, ki „miben jár”. A rokonok, többnyire a sógorok, gyakran meg is ígérik, hogy figyelni fogják az egymás érdeklődésére számot tartható lovakat, meginvitálják egymást, hogy vizsgáljon meg a másik is egy ígéretes lovat.

A ló szemrevételezése nagy tudást, jó szemet és türelmet igénylő feladat. Mind a parasztok, mind a cigányok a ló két testrészét vizsgálják meg főként: a száját és a lábait, noha további fontos támpontokat kínálnak a sörény, a nyak és más testtájuk is.¹⁷

A legfontosabb tudnivaló az állat kora, mert ebből állapítható meg, milyen munkára fogható, ami a romák számára egyúttal a további eladás lehetőségét is jelzi. A 3–8 év közötti ló élete virágjában van, és ha semmi nem jön közbe, szilárdan tartja árát ezen idő alatt. Nyolcéves kora után az ár fokozatosan ereszkedik, bár a lovat számos esetben még tizenhét évesen is munkára lehet fogni. A lóhoz közeledve a tulajdonos már rutinosan előre közli annak életkorát, megvan azonban annak a módja, hogy ezt a kor némi szépítésével tegye. A magyar nyelvben például mondhatunk négyévesnek egy lovat akkor is, ha csak a jövő tavasszal tölti be a negyedik évét. Tanúja voltam annak is, hogy egyesek ilyenkor szégyentelenül hazudtak mindaddig, amíg valaki a ló fogainak megvizsgálása után rájuk nem pirított.

Ahogy a közmondásból kitűnik – „Ajándék lónak ne nézd a fogát” –, a ló korát elsősorban fogaiból lehet megállapítani. Az egyes fogak megjelenésének eléggé szabályos menetrendje van, miután pedig az állat teljes fogsora kinőtt – úgy öt éves kora körül –, attól fogva kopottságuk és ferdeségük válik a becslésben irányadóvá. Noha a parasztok és a cigányok többsége szerint 11 éven túl már nem lehet biztosra menni, néhány öreg roma a ló általános jellemzőiből még ilyenkor is megközelítően megállapítja korát. Művészet ez, amely nagy tiszteletet

¹⁷ Egy alapos szemrevételezés teljes leírását lásd Dománnál (1984: 125).

szerez mestereinek, és a romák gyakran saccolgatják a lovak korát csak azért, hogy azt azután a tulajdonostól is megkérdezve próbára tegyék ítélőképességüket.

A kor megállapítása után a vevő a ló legfőbb értékét, a lábát ellenőrzi. Ezt ránézéssel is meg lehet tenni, de a vevő meg is tapogathatja a megfelelő részeket, az elülső lábakon az inakat, a hátsókon az állat bokáját, majd feljebb vizsgálódik, nincsenek-e a lábon duzzanatok, nem pókos-e, ami beszédes jele az állat túleröltetésének a munkában. Máshol több adásvételen is túlvannak már annyi idő alatt, míg egy-egy komolyabb szemrevételezés lezajlik a ló munkaképességét illetően.

Ha minden rendben van, a *rom* egy gesztussal jelzi az eladónak, hogy az állat kétségkívül teljesen vad, amire az eladó hangosan tiltakozik: dehogyis, egy csöppség is nyugodtan sétálhatna a lábai között. Ha a vevő nem fél, ilyenkor megemeli a ló lábát, ami akkor jár eredménnyel, ha az állat ellenáll, sőt rúgni próbál. Ha egy ló nem engedi a lábát megemelni, nem lesz könnyű megpatkolni, és valószínűleg más feladatokat is bajos lesz vele végezni. Ha az eladó jól ismeri lovát, válaszul ő maga emeli meg annak lábát, és ha minden jól megy, sikerül a térdén vagy karján megtartani, hogy így szemléltesse, milyen könnyű az állattal bánni. És ahogy az eladók kiáltozásából kitűnik, „csak ez számít”.

Ha a tulajdonos megbízik a lovában, bemászhat hátulsó lábai, nemi szervei alá, vagy ha kancáról van szó, felemelheti a farkát és nekidőlhet vaginájának és anusának. Csak a legbékétűrőbb lovak nem reagálnak hevesen a kettő közül bármelyikre, az utóbbi esetben általában levizelik a tulajdonost, és vadul próbálják felrúgni.

Nincsenek rá szabályok, mikor kezdődhet az alkudozás: bármikor lehet ajánlatot tenni vagy kérni. Ha mindkét fél szándéka komoly, „futtathatják” (*traden la*) a lovat, vagy „próbát csinálhatnak” (*zumaven la*) a meggyőzés végett. A futtatás abból áll, hogy egy fiú a zabiára akasztott kötélén többször fel-alá futtatja a lovat, hogy a vevő lássa, hogyan mozog. Ilyenkor derül ki egy-egy másképpen gyönyörű lóról, hogy rossz a mozgása, vagy egyenesen sánta.

Nagy erőt és önbizalmat kíván a fiúktól, hogy gyors vágásban fel-alá vezessék a majd hétmázsás dübörgő állatot a tömegben. Dolgukat még meg is nehezítik a körülállók, akik oda-odasóznak ostorukkal a ló hátsó lábára, hogy megugrik-e, vagy más módon teszik próbára az állat türelmét és a fiú erejét. A ló nagyon ritkán szabadul el, de ha mégis, a tömeg szétspriccel, a nők sikítoznak, a férfiak „hó!”-t kiáltoznak. A ló futtatásához az erőn felül jó ritmusérzék is kell, mert a fiúnak egy lépésben kell haladnia vele, ha könnyű és kecses járást kíván tőle.

A „próba” (*zumavipo*) nagyobb erőfeszítést igényel a lótól, és csak akkor lehet elvégezni, ha szekér is rendelkezésre áll. Ez a ló valódi próbája, és távolabbi vásárok alkalmával, ahová már nem lehet szekérral eljutni, a férfiak legyintenek: nem is éri meg elmenni rá. A „próba” lényege, hogy láncsal vagy kötéllal lekötik a szekér egy vagy több kerekét. Először az első kerekeket rögzítik, mert a hátsókon van kézzel vagy lábbal működtethető fék. Kivételes esetekben láttam két, sőt több kerék leláncolását. A cél, hogy megnézzék, milyen talajon milyen könnyen hajlandó a ló elhúzni a kocsit.

Nem öncélú mutatvány ez. Magyarországon a fuvarosok gyakran húsz mázsával vagy még többel is megrakják a szekeret, s a próba mutatja meg, elviszi-e majd a ló ezt a terhet a keréknyomok szabdalta sáros úton. A próbát azzal is

lehet nehezíteni, hogy a lovat emelkedőnek hajtják, vagy hogy egy kört kell megtennie a leláncolt kerekű szekérrel. A kókai vásáron mindjárt a vásár fölött kezdődik egy meredek lejtő, és a roma fiúk a délelőtt nagy részét azzal töltik, hogy egymás után fuvaroztatják fel a lekötött szekereket, ilyen módon bizonyítva rokonaik lovának erejét és saját ügyességüket. A férfiak gyakran fogadnak is a próba eredményére. „Nem csinálja meg” mondja egy magyarul, hogy mindenki tudja, mi következik (vagy *csi biril te kerel la*, roma nyelven): ha az eladó tovább ágál, a vádat emelő előhúzza a pénzét, és a tulajdonos tenyerébe csapja. Minthogy a „próba” a tulajdonos kereskedői és férfiúi szavahihetőségének próbája is, nagy érzelmi töltete van. Talán a dolog óriási nyilvánossága és teatralitása teszi, hogy főként fuvarosok és cigányok mutogatják ilyen módon állataikat, akár kéretlenül is. A parasztok, az volt a benyomásom, sokkal kevésbé hajlamosak ilyen feltűnő szerepet játszani.

A két próbát megelőzően, vagy még korábban, ha a vevő áttekintette már a vásár kínálatát, szó esett már a vételárról, noha senki nem lép szívesen elsőként, mindkettő a másikat biztatja: „Mondjon egy árat!”, vagy ha cigányok: „Mennyit kérsz?/Mennyit engedsz?” (*Szode mangesz? Szode sinesz?*)

Nem egyszerű dolog az első ajánlatot megtenni. Ha az eladó kezdi, olyan árat akar mondani, ami jóval felülmúlja ugyan a ló értékét, de nem annyival, hogy elriassa a vevőt. Gyakran ki kell mutatni az alkura való hajlandóságot (*kamel te mitiszarel* „alkudni akar”), különösen ha két cigány áll szemben egymással. Ha valaki abszurd módon magasra tartja az árat, a válasz abszurd módon alacsony ár lesz, annyira alacsony, amelyet józan ésszel senki nem gondolhat komolyan.

Az ajánlattétel színészi gesztussal jár: az eladó bal kézzel megfogja a vásárló kezét, és jobbával belescap: „Adjon 45-öt” (mármint 45000 forintot), majd széles lendülettel feje fölé rántja vissza a kezét, aztán leengedi csipőmagasságba, tenyérrrel felfelé, várva a másik „bemondására”. Minden „bemondás” hatalmas, messzire elhangzó csattanással jár, mintegy jelezve az arra járóknak, hogy itt akármelyik pillanatban pénz is ugorhat. Ezt a teátrális mozdulatot az alkudozás során mindkét fél többször is megismételheti, jelezve, hogy kész az alkut folytatni, vagy hogy még mindig alkuképesnek tekinti a helyzetet. Ha pedig az egyik fél folytatásra akarja biztatni a másikat, előhúzza annak kezét a zsebéből vagy a háta mögül, s belescap (l. a 12.a,b,c fotót).

Az alku második fordulójában, amikor már a „próbákat” számos itallal együtt maguk mögött tudják, a hangulat felfűtötté válik. A körülállók tömege, nem zavartatva magát, gyűrűvé záródik össze a két fél körül, újabb próbákban reménykedve. Aki nem hajlandó ilyenkor alakítani, sosem érezheti otthon magát a vásárban. Volt pl. néhány általam is ismert nem cigány, akik csak az érdekebb lovak felkutatásáért járták a vásárt, és aztán otthonában látogatták meg az eladót, hogy személyesen és nyugodtan tárgyalhassanak vele.

A vásárban mindkét fél tudja, nagy ereje van a jól eltalált kiszólásoknak, a másik felé kimutatott jóindulatnak, a nagyvonalúság látszatának. A nyilvános tréfálkozásból át lehet váltani békés csevegésbe, miközben az ember megőrzi hevesességét, sőt aggresszivitását a másikkal szemben.

Az eladó részletezni szokta, hol vette a lovat, hogyan használta, és hogyan kímélte, hogyan eszik, és így tovább. Az eladó egészen tényszerű közlésekkel

együtt rendszerint hihetetlen dolgokat is állít az állatról, temperamentumáról, erejéről, étkezési szokásairól, amelyeket a vásárló kétségbe von, így sarkallva az eladót az állattal végzett újabb próbákra. A romák meglepően állhatatosan érvelnek, és sosem fogadják el véglegesnek a parasztok elutasítását. Az egyik parasztnak, miközben a lovat vizsgálta, négy cigány monoton ritmusban egyre azt darálta a fülébe, hogy fogja csak be a lovat a szekérbe, és tegye csak próbára az erejét, majd meglátja. Újra és újra megkérdezték, miért nem akarja befogni, ösztökélték, hogy tegye már meg, és egyáltalán nagyon nyers, familiáris, noha nem sértő modorban kezelték. A romák a *gázsókkal* való tárgyaláskor a formális magázást használják, amely tiszteletet és távolságot fejez ki a magyarban. Ugyanakkor egy percre sem hagyják a paraszt eladót vagy vásárlót békében, hogy maga döntsön, hanem egyfolytában ott legyeskednek körülötte és megpróbálják ráerőltetni a maguk véleményét.

Cserbo, a nagy roma kereskedő, aki minden vásárt ural, ahol megjelenik, gyakran megjártassa a részeget, és fizikailag is bántalmazza a tárgyalófelet, nekilöki az állatnak, rábődül a fiára, hogy „futtassa” a lovat, aki belerohan vele a tömegbe, hogy az utolsó pillanatban hirtelen visszafordítsa, így keltve pánikot, de egyúttal annak érzését is, hogy az eladók urai a helyzetnek. Cserbo szeretné tudni, mi baja van a vevőnek a lóval; miért nem fogadja el a vevő az általa mondott árat; miért nem tesz maga ajánlatot; és még ugyanarra a lélegzetvételre megesküszik a saját életére is, hogy egyetlen becsületes ember sem találhat semmi hibát az állatban. Fia pedig ezalatt ócsárló megjegyzésekkel fűszerezi az adásvételt. Ha a vevő habozik, Cserbo nem hagy neki időt a mérlegelésre, hanem rákérdez, miért is habozik, és miután eléggé frusztrálttá tette, végül kijelenti, ennek az embernek most már nem is hajlandó eladni a lovat, és egy másik érdeklődőnek kiált oda, hogy a tömeg előtt alázza porig a vevőt. Ha azonban az eladók valamelyike túlzásba viszi az ilyesfajta kettős játékot, a másik észhez tér, s a *gázso* pártját fogja, megbékíti azt az előző durvaságért.

Az a fura a lóvásárban, hogy mindenki odavan az alkudozásért. Ezért verődik össze akkora tömeg, és Cserbo minden eszközt felhasználva fejt ki nyomást a vevőre, hogy tegye meg a döntő lépést, ne hiúsuljon meg a vásár, s ne látsszék úgy, mintha Cserbón múltott volna annak sikertelensége.

> *A vérbeli kupec*

Míg a paraszt azért jön a vásárra, hogy eladja a lovát, vagy vegyen egy másikat, amelyre szüksége van a munkájához, a cigányok és a *kupec*ek mint a *lovak forgatói* jelennek meg. A cigányok szerepét legtisztábban a *cincár* testesíti

meg (amit talán a „kamatszédő” kifejezéssel lehetne fordítani).¹⁸ A másik kifejezés, amivel illetik őket, a *közvetítő*. Kiss Lajos szerint aki a vásári közvetítő mesterségét ki akarja tanulni, az „a cigányokkal cimboráskodik, azoktól tanulja el a magasabb cincári tudományt, mert hiába, a cigányok ebben a főmesterek” (1934: 277). Kiss sztereotíp kupec-figurája olyasvalaki, aki nagyot „kaszál” pusztán csak azáltal, hogy egyik helyről a másikra közvetíti a lovat; nyereszkes alak, aki olcsón vesz és drágán ad, aki mások tudatlanságán tömi degeszre a zsebet.

A magyarok többségének, megfigyelésem szerint, nem ilyen egyértelmű a véleménye a cincárról. Bármennyire utálják is némelyek a lóalkuszt mint közvetítőt, aki más verejtékén gazdagszik meg, ugyanakkor sokszor elismerik, hogy ha ő nem hozta volna össze a két felet, azok maguktól nem találtak volna egymásra. Magyar kifejezéssel ő az, aki *szentesíti* (etimológiája ugyanaz, mint az angol „sanctions” fordításáé) vagy *megáldja* a vásárt. Ami neki jut, az a *körösvíz ára* vagy az *áldomás* költsége.

A cincár szerepét nem kell feltétlenül cigány játssza: alkalomadtán, ahogyan alább még visszatérek rá, egy *gázso* is cincárként ténykedhet a romák számára. Romákat pedig láttam már cincárként közreműködni mind romák és *gázsók*, mind pedig tisztán *gázsók* közötti alkuban. Noha a romák egymás között is közvetítenek, a közvetítőre ilyenkor nem alkalmazzák a *cincár* megnevezést, és amennyire tudom, pénz sem jár neki ilyen alkalommal. A romák közötti közvetítés a segítség kategóriájába esik, amelyről az előző fejezetben beszéltem.

Júniusban Lolo azzal a 12000 forinttal érkezett a pásztói vásárra, amelyet előző hétvégén kapott egy csikóért. Választási lehetőségeit ez rendkívül behatárolta, mindazonáltal sikerült megfelelő lóra bukkannia, egy sovány, fekete pöttyös fehérre („mákos”-ra, magyarul *almásderesre*). Egy darabig nem bocsátkozott alkuba: segített néhány másik férfinak, közben időnként oda-odanézett a „saját” állatára. A délelőtt közepe táján aztán megérdeklődte az árát is a tulajdonostól, aki 16000-t mondott – Lolo szerint elképesztően sokat. Lolo „hetet” vagy „nyolcat” ajánlott, mire a dolog annyiban is maradt, noha Lolo később még néhányszor visszament, és kicsit emelt az ajánlaton, de nem eleget. A vásár végén Lolo még egyszer utoljára visszament, néhány másik férfi kíséretében, akik megpróbálták rávenni a mogorva öreg parasztot, hogy adja el a lovat 11000-ért. Kérdezték, minek jött a vásárra, ha nem akar eladni, végül Lolo kivágott egy utolsó, 12000 forintos ajánlatot, meglöbögatva kis köteg bankóját, de a paraszt közölte, nem adja el a lovát sem Lolónak, sem más cigánynak.

Ritkán hangzik el nyilvánosan ilyen gorombán ellenséges kijelentés cigá-

18 Az ötletet, hogy az elnevezés a német *Zins* (kamat) szára mehet vissza, Sárkány Mihálynak köszönöm. A *Magyar Néprajzi Lexikon* szerint a *cincár* név a Balkán déli részén élő román csoportot jelöli, akik a 19. században Budapesten is kolóniát alkottak. Hagyományosan kőművességgel, aranyművességgel és kereskedelemmel, Magyarországon a mészáros mesterség mellett főleg juhkereskedelemmel és közvetítő kereskedelemmel foglalkoztak. A kifejezés mai használata talán ez utóbbi jelentésének kiterjesztéséből származik. [A cincár szó eredetéről egy ebéd közben beszélgettünk a szerzővel, akinek javasoltam, hogy több, különböző lehetőséget vizsgáljon meg, akár a német *Zins* fogalom bekapcsolását is. Magam, aki nem vagyok nyelvész, azt tartom a legvalószínűbbnek, hogy a perzsa eredetű, arab és olasz közvetítésű, a magyarban is meghonosodott, alkusz értelmű *sensale*=szenzál szóval rokonítható – Sárkány Mihály.]

nyokkal szemben, és a körülálló magyarok és cigányok egyaránt hangot adtak nemtetszésüknek. A romák „rossznak” nevezték a *gázsót* (*nászul gázso-j*), majd Lolo visszavonult fivérével együtt egy kocsis árnyékába, ahol testvéreinek egy magyar *haverját* rábeszéltek, „próbálkozzon” ő az eladónál. Lolo leszámolta neki a 12000 forintot, aztán egyedül hagyták a fiatal *gázsót* (*rakhlo* ’nem-cigány fiú’) a porondon. Minden romnak meg lett mondva romául, hogy hagyják békén az öreg *gázsót*, aki percekben belül eladta a lovat – hite szerint – a magyar fiúnak, ugyanazért az összegért, amelynek hallatán a cigányt még elutasította. A romák között gyorsan elterjedt: „odaadta” (*dasz la*), és mosoly jelent meg az arcokon annak hírére, hogy ezúttal túljártak a „rossz *gázso*” eszén. Átballagtunk a vásártér túlsó sarkába, ahová a „tulajdonos” kötötte a lovát. A fiú kapott 500 forint „cincárpénzt”, felét annak, amit megtakarított Lolónak azáltal, hogy 11000 forintra lealkudta az árat az öregnél. Hallottam, amint az ott állók egyike, egy magyar megkérdezte egy paraszttól: „mit csinálnak?”, mire a válasz az volt: „Az a cincárpénz. Most adják oda.”

Máskor *rom* a *cincár*. Odahaza, a Párizson április végének egyik szombatján Pipás bejelentette, hogy eladó lovat tud a szomszéd faluban, és meghívott, menjek velem, keressék én is egy kis pénzt. Mujo éppen akkor cserélte el a lovát 3000 forintért meg egy ijesztően csúnya állatért. A szembejövők némelyike ezt egyszerűen csak macskának (*muca*) nevezte, és 11000 forintot kínált a kancáért, amelyikbe Mujo 13000 forintot ölt. Pipás is hasonló ajánlatot tett, de Mujo kitartott a 16000 mellett. Mujo felesége teljesen összeomlott, amikor meglátta, mit hozott haza Mujo, és azzal fenyegette, hogy otthagyja, ha így pocskéolja a pénzét.

Így aztán Mujo kapva kapott Pipás ajánlatán, hogy menjen, és tüstént cserélje tovább a lovát. Pipás azt is hajtogatta, hogy nekem és két másik fiatalembernek velük kell mennünk és „segítenünk” (*zsutil*) kell a csereberében. Mujo *romnyija* azt mondta, ne menjünk ennyien, mert csak felidegesítjük a *gázsót*, de Pipás csak csitítgatta, hogy nem lesz semmi probléma. Amikor odaértünk, úgy nézett ki, igaza lesz a *romnyinak*, mert a *gázso* egyáltalán nem örült nekünk, néhány percig még az ottlétünkről sem vett tudomást, és Pipás bizonykodása ellenére, hogy bármilyen kárért megfizet, még az udvarára sem engedte be a lovat. Többször odaszólt nekünk, hogy ne kiabáljunk, mire Pipás is figyelmeztetett minket, hogy nem vagyunk a cigánytelepen.

A paraszt úgy viselkedett, mintha a lócsere érdekelné legkevésbé a világon, Pipásnak valahogy mégis sikerült megtalálnia vele a hangot, és rábírnia, hogy fogja be Mujo lovát a kétfogatú kocsijába. Ez némi nehézséggel járt, a „mi” lovunk ugyanis szemmel láthatóan egyfogatú kocsihoz szokott. Am miután végre befogták, elhúzta a kocsit, még úgy is, hogy annak egyik kereke le volt kötve. A paraszt kételkedett benne, hogy ugyanezt félórás fuvar után is meg tudná tenni, így hát Pipás kivitte őt egy „rövid menetre” a falu körül. Nagyon sokáig elváltak, és már aggódni kezdtünk, nem érte-e őket baleset. Közben mi az úton ültünk Mujóval, és néhány paraszttal társalogtunk, akik ismerték az öreg *romot*, és tréfálkozva figyelmeztették a paraszt feleségét, ne kössön üzletet cigánnyal.

Amikor Pipásék visszatértek, Mujo kijelentette, beéri 4000 forinttal meg a paraszt lovával – egy, az övénél kisebb és fiatalabb állattal. A paraszt csak nevetett, és azt válaszolta, így nem lesz ebből üzlet, hiszen még Mujónak kellene

fizetnie. Az egyik *rom* azt mondta, a paraszt nem komoly ügyfél, és javasolta, hagyjuk ott. Pipás azonban félrehúzta az öreget a kert végébe, és vagy tíz percen át tárgyalt vele. Amikor visszajöttek, a paraszt csöndesen följánlott 3000-t Mujónak, amire az zokszó nélkül ráállt. Pipás megpróbálta áldomásra invitálni a parasztot, de az nem akarta őrizetlenül hagyni a házat. Befogtuk az új lovat a kocsiba, és Pipás kezébe vette a gyeplőt. Mindaddig megőrizte nyugodt, józan modorát; amint azonban befordultunk a sarkon, vadul felugrott a bakra, és szitkozódva vágára csépelte a lovat. Így száguldottunk keresztül a falun, egészen a kocsmáig.

Mujo cincárpénzként egy ezrest adott Pipásnak, amelyet az tüstént fel is váltott, mert ő állta az első kört. Addig nógatott, míg mindhármunknak, akik vele jöttünk, el kellett fogadnunk 200 forintot, noha semmi érdemünk nem volt az üzletben. Pipás rendkívül büszke volt magára, és azt hajtogatta: „Király vagyok!” (*Kraj szim*), miközben már ötödször emlékeztetett rá engem, hogy szétoasztotta a cincárpénzt. Azt állította, bárki „meg tudja csinálni” a cincár szerepét, „ha megvannak a szavai” (*te szi lesz i vorba*).

Rászedte vajon Pipás a parasztot? Vagy addig csűrte-csavarta a beszédet, amíg bele nem kényszerítette az alkuba? Ahogy a kocsmá előtt ültünk, megérkezett a paraszt is, és megkínált minket egy üveg sörrel. Azt mondta, csak azon aggódik, elég jámbor-e az új lova, merthogy a feleségének kell ellátnia, mialatt ő munkában van. Pipás megnyugtatta, hogy a hatéves kisunokája is nyugodtan játszhatna a lábai között. A paraszt akkor megemlítette, most első ízben, hogy a csikó, amit eladott Mujónak, „egy kicsit játékos”, és ezért akart túladni rajta. Mujo, a paraszt őszinteségén felbátorodva, maga is bevallotta, hogy ő is aznap reggel látta először a lovat, mindazt érvénytelenítve ezzel, amit Pipás a lóról előadott. De hozzátette, hogy kezeskedik mindazért, amit mondott róla. Ebben az esetben a cincár szavai nyilvánvalóan csak nyugodtak és meggyőzőek voltak, és nem félrevezetőbbek mint azokéi, akiket üzletfélé tette.

Máskor a cincárnak nagyobb szerepet kell alakítania. Júliusban, a hatvani vásáron a nap első nagy attrakciója az a párbaj volt, amelyet egy igen behízelt modorú, nyilvánvalóan profi, középkorú roma folytatott egy paraszt vásárló érdekében egy másik cigánnyal. A vásár mindaddig döglött volt, érdektelen. A cincárnak tízpercnyi rettenetes átkozódásába, üvöltözésébe és egy kemény *próba* kikényszerítésébe került a megállapodás. Amint ez megtörtént és a pénz gazdát cserélt, áldomásra invitálta a feleket; ahogy áttört a tömegben, mindenki jött utána, ő pedig tudatában volt, hogy figyelmük és bámulatuk tárgya, és mindenki tudni akarja, kinek vette a lovat, és mennyit keresett (ezer forintot, azt hiszem) ezen az ügyleten nagyszerű teljesítményével.

> *A lókupec hatalma*

Megkísérem most a fentiek összefoglalásául értelmezni azt, miért becsülik olyan nagyra a cigányok a cincár szerepét. A cincár dolga az, hogy másokat összeszervezzen, meggyőzzön vagy manipuláljon annak érdekében, hogy üzletet kössenek egymással. Feladata tehát az emberek irányítása. Erre utalt Pipás is, amikor azt mondta, bárki lehet cincár, akinek „megvannak hozzá a szavai”, az

a meggyőző stílus, amellyel az embereket rábírja, hogy megváljanak a pénzüktől vagy a tulajdonuktól, és „üzletet kössenek”.

A roma izgatottsága a hatvani vásáron vagy Pipásé a parasztnál teljes mértékben jellemzőek voltak a roma hangulatára, aki sikeresen tető alá hozott egy üzletet. Olyanok voltak, mint akik valamilyen kockázatos akcióba kezdtek, majd a szokásosnál különbül viselkedtek, olyan energiát és önbizalmat sugároztak, amely egyébként hiányzik belőlük. És bár a cincár tevékenysége ámitásnak tűnhet a paraszti származású ember előtt, amilyen Kiss is, a romák szemében ez maga a művészet. A romák egyik legnagyobb gyönyörűsége, ha nyilvánosan megmutathatják, képesek hasznot húzni abból, ahogyan a szavaikat forgatják. Azt gondolom, ez az ügylet létesítésével járó élvezeti érték a remélt haszonnal legalábbis egyenrangú szerepet játszik abban, ha a roma cincárságra adja a fejét.

Az igazi nagy kereskedők állandóan éreztetik jelenlétüket, mint Cserbo, akit szinte mindenki kedvel és csodál, ha másért nem, azért, mert dörgő hangjával, véget nem érő kiáltozásával és produkcióival érdekessé teszi a vásárt. A vásár első percétől az utolsóig a színen van, bármelyik percben felbukkan valahol egy lóval és fiával, aki „futtat” neki; nagy hangon egy kis figyelmet kér, megszólítja az ismerősöket, újra és újra alkut provokál, „csinál”, ahogy mondják. A szenvedély és az odaadás, amellyel a cigányok az alkudozást folytatják, olyan vonás, amely különösen komikussá teszi őket a magyarok előtt, és nem tudom, nem éppen a cigányok viselkedésére adott reakció-e az, hogy a parasztek annyira unottan, flegmatikusan vesznek részt az alkudozásban.

A cincár olyan ember, aki „tud bánni a szavakkal”. A romák számára ez azt jelenti, hogy minden fizikai erőfeszítés nélkül hűz hasznot a *gázsó*kából. A legtöbb *rom* feltűnően anakronisztikus öltözéke, amelyet az előző fejezetben írtam le, ékesen kifejezi, hogy hogyan képzelik a romák, milyen viszonyban állnak a *gázso* parasztokkal.

Úgy vélem, ezzel az öltözködéssel a romák a hajdani módos gazdát utánozzák, vagy a földesurat, akinek nem kellett „dolgoznia” földjén a megélhetésért. Uraságnak öltözve a romák olyan emberek egyenruhájába bújnak, akiknek élete mások – szolgálók – „irányításával” telt. Fél és Hofer írják a hagyományos falusi közösségről, hogy ott a parasztek úgy emlegették a nemeseket, mint akiknek „vérükben van a falu ügyeinek intézése... a nemesember választékosabban beszélt, jobban ki tudta fejezni magát” (1969: 280). Öltözködésükkel a romák szimbolikus kifejezését adják annak, hogy ugyanilyen hatalmuk van a parasztek fölött. Manapság, amikor a parasztek valódi urai a téeszelnökök, a tehetősebb roma kereskedők némelyike már a megfelelő zöld kabátban, oldalán aktatáskával jelenik meg a vásárban.

A romák viselkedésének ezt az értelmezését támasztja alá az is, amit a ló szerepéről tudunk a paraszti társadalomban. Fél és Hofer, akik etnográfusok, néhány meglepő adatot közölnek arról, mekkora szerepet játszik a lótarítás és a lovak ismerete a „valódi” magyar parasztek identitásában. Ahogyan idézik: „Mi, igazi parasztek ismertük a lovakat; mi neveltük a legjobb csikókat. Meg lehetett ismerni az igazi, született parasztgazdát arról, ahogy végighajtott a falun: ahogy az ostort a kezében tartotta” (1969: 380). Az ostor használatának kifinomult etikettje közel húsz oldalt tesz ki a szerzők terepnaplójában (1969: 380)! Az átányi parasztek végletesen beosztó módon éltek, de a lovakkal kapcsolatban

akárhányszor „szertelen költekezésre ragadtatták magukat, minden közvetlen haszon reménye nélkül” (1969: 275). A lovakhoz való viszonyoknak ez az egyáltalán nem utilitárius alapvonása (amely a 18. század végéről, nem pedig a nomád ősmagyar múltból datálható, 1969:44) részben valószínűleg a lónak és a szarvasmarhának az európai gondolkodásban kialakult szimbolikus jelentőségére vezethető vissza.¹⁹ Lehetséges, hogy a lovakhoz fűződő nemesi és katonai asszociációk is megtették ebben a tekintetben a magukét.

A romák szemszögéből fontos tehát, hogy az igazi paraszt lovakat tarthat uralma alatt, eltérően a föld nélküli napszámostól, aki csak az ökörrrel való munkához szokott. Azzal tehát, hogy uralják a lóvásárt, és kimutathatják (véleményük szerint fölényes) ismereteiket és hozzáértésüket ehhez az állathoz, a romák mintegy a *gázsók* fölötti uralomra igyekeznek szert tenni.

A *rom* fölötté áll a *gázsók* iskolázott adottságainak, és maguknak a *gázsóknak* is, hiszen kereskedőként jóval nagyobb átlátással rendelkezik a piac fölött, jóval szélesebb körű kapcsolathálóval, mint a paraszt, akinek csak egy-két helyi piacról vannak ismeretei. Így amikor egy-egy informátor azt mondta, ha lovat akarok venni, csak szóljak neki, egyúttal részletesen elsorolta mindazokat a vásárokat, ahol kapcsolatai vannak, ahol szívesen látják. Ez a sajátosság, hogy a helyi és túlságosan egyedi viszonyok „fölött” állnak, szintén a cigányok felsőbbrendűségi érzését táplálják a földhözragadt *gázsóval* szemben.

> „Csere” és „eladás”

Közvetítőnek lenni nem csak annyit tesz, mint két ember között kapcsolatot teremteni: fontos nyilvánosan is kifejezésre juttatni, hogy az illető hasznot húzott a javak cseréjéből. Ezen a ponton azonban bizonyos ellentmondások lépnek föl a romáknál, akik számára a kereskedésnek két kategorikusan ellentétes formája létezik: a „csere” (*paruvasz* 'cserélünk') és az „eladás” (*bikinasz* 'eladunk'). Ezek szinte tautológiaszerűen, kizárólagos módon vonatkoznak egyfelől a romákkal, másfelől a *gázsókkal* kötött ügyletekre. A *gázsókkal* az ember a haszonért kereskedik, míg a romák között, akik ideálisan egymás testvérei, a kereskedés sokkal kevésbé haszonelvű ideológián alapul.

A *gázsónak* azért *ad el* az ember, hogy a végén pénzben kifejezhető nyereséghez jusson. Minden egyes lóban a romának valamennyi pénze „benne” fekszik. Így például ha a *rom* 13000-ért vett egy lovat, azután elcserélte és adott még mellé 4000-t, majd azt is elcserélte pénz forgása nélkül, akkor azt mondja, 17000 forintja van az új lóban. Ha pedig ezután eladja egy *gázsónak*, mindenképpen többet akar érte kapni 17000-nél. A roma tehát cserébe is belemehet a *gázsókkal*, ha ezt ő maga és elképzelése szerint majd a többi roma is jó üzletnek ítéli, de hogy ez valóban így áll-e, az majd csak akkor dől el, ha végül az állatot eladva kezében lesz a vételára.

Míg a csere per definitionem a hasonlót hasonlóért elv alapján történik, és mindkét fél számára egyenlőnek kell látszania, az adásvételnek mindkét felet

¹⁹ L. ehhez Lawrence (1982) brilliáns etnográfiai elemzését a lovas ember képéről a mai Amerikában.

kielégítő módon kell lezajlania, de nem kell feltétlenül „egyenlőnek” lennie. Josephides szerint ha két különböző dolog gazdát cserél, mindig fennáll az egyenlőtlen csere lehetősége (1986: 152). A magyarországi romák éppen így tekintik az üzletet, éppen ezt a lehetőséget kihasználva hangsúlyozzák az eladásból származó hasznot, ha *gázso* volt a másik fél, illetve az ügylet nonprofit jellegét, ha roma.²⁰

Míg a *rom* akkor csaphatja be a *gázst*, amikor csak akarja, a másik *rom* visszaadhatja neki a lovat, ha kiderül, hogy az üzlet hazugságon vagy legalábbis bizonyos információk elhallgatásán alapult. Természetesen előfordul, hogy a cigány becsapja a cigányt, ilyenkor azonban mindig lehet a *krisz*hez folyamodni, sőt legtöbbször erre nincs is szükség. Kalo például a kókai vásáron elcserélte vad lovát egy másik cigány fiatal csikójáért. Ez kitűnő üzlet volt Kalo számára; a másik fél ráadásul olyan családból származott, amelyikkel az ő családja már több mint egy éve haragban volt valamiért. Öt percen belül vissza kellett azonban adnia a lovat, mert valaki megmondta a csókai cigánynak, hogy Kalo lova rúg. Kalo természetesen előzőleg nem említette ezt, azaz becsapta a romát, de nem is csinált jelenetet, amikor vissza kellett csinálnia a boltot.

A romák közötti kereskedelem lényege, hogy itt a csere elveinek kell érvényesülniük. Ezt persze nem kell szó szerint venni. Pénz is gazdát cserélhet ilyenkor, a ló értékének egy része vagy akár teljes összege, és ez többnyire nem is elkerülhető, hiszen ritka dolog, hogy két ló pontosan ugyanannyit érjen. A lényeg az, hogy egyik roma sem húzhat hasznot az üzletből a másik kárára. Ez az eszmény teszi a romák közötti ügyleteket olyannyira fárasztó és bonyodalmas eseményekké.

Az ilyen ügyletek ugyancsak próbára teszik az előző fejezetben ismertetett ideológiát, miszerint a cigányoknak, még a teljesen idegen cigányoknak (*sztrejina rom*) is segíteniük kell egymást. Különösen élessé válik a helyzet a társadalmi kontinuum két szélső pontján. Egyfelől a valódi testvérek közötti üzletelés jár igen sok bajjal, és a romák szerint kerülni is kell az ilyesmit. Másfelől azok az ügyletek, amelyekbe az egyes roma a társadalmi univerzumának határán álló romákkal, különösen egykori haragosokkal bonyolódik, ugyancsak veszélyeket rejthetnek magukban. A testvériség ideológiája „egyenlő” üzletet kíván a romáktól, nem pedig a másik megvágását. A lovakat, mint mondtam, úgy tekintik, mint a nőket, és a romák nem könnyen jelentik ki két ló egyenértékűségét vagy kínálják fel lovukat egy másik romának. Különösen így van ez, ha a szóban forgó romák között ténylegesen kevés vagy semmi szolidaritás nincsen, mégis úgy érzik azonban, hogy lennie kellene, vagy legalábbis úgy kell tenniük, mintha lenne.

A romák közötti ügyletek igen érzékenyen érintik a becsület kérdését. Cserbo tisztességes árat kínált Sata lováért, de az harsányan kijelentette, hogy az egész vásár hallja: „Nem adom neked, Cserbo, akármennyit fizetsz is.” (*Csi dav la tuke, Cserbo, akarszo potyinesz*), mire a nagy császár valami ilyesmit válaszolt: „Nem tudtam, hogy ilyen vagy, Sata.” A szóváltás, amelyet magyarul is megismételtek, hogy az egész vásár megértse, arra szolgált, hogy nyilvánosan meg-

²⁰ Dumont hasonlóképpen érvel a *Homo Aequalis*ban (1976).

alázzák egymást, és hogy elszakítsák az őket összefűző roma kereskedőszolidaritás szálait – legalábbis egy időre.

Az év elején a monori vásáron láttam egy tipikus esetet, amely megmutatta, milyen problémákkal jár az üzlet az ellenséges viszonyban lévő romák között. Öt férfival mentem, négyen közülük lótulajdonosok, és ezek öt lovat vittek eladásra. Monor az egyik legnagyobb vásár, amely a nagy lóállományú Pest és Bács-Kiskun megyék között található, de barátaim nem sok szerencsével jártak. Az egyiknek ugyan sikerült már kora reggel eladnia csúnya hátaslovát, amivel néhány ezer forint tiszta haszonhoz jutott még úgy is, ha leszámította a két előző, eredménytelenül felkeresett vásár költségeit. A többiek azonban, akiknek 40–60000 forint közötti nehéz ígáslovaik voltak, hiába vártak vevőre.

Egy idő múlva felfigyeltek néhány lóra, amelyek „idegen romák” kezén voltak. Amazok ugyancsak kinézték maguknak a harangosi romák állatait, de ennél több nem történt egészen addig, míg vagy hatórányi álldogálás után meg nem érkeztek a rendőrautók, ami biztos jele a vásárázásnak. Addigra már a lovakat fuvarozó magyar teherautó-sofőr is türelmetlenül sürgette az indulást.

Csak ekkor jöttek oda néhányan az „idegen” romák közül, akikkel tüstént hosszadalmas és szenvedélyes alkudozás alakult ki. A romákat minden ló érdekelte a „mieink” közül, és miután megvették Lajikáét, amelynek „párja” Pipás tulajdonában volt, újabb vásárlásokra is elszánták magukat. Az alkudozás nem folyt valami barátságosan, és amikor Buló visszautasította az óriási ígáslováért cserébe felajánlott lovat és 20000 forintot, amazok azzal vádolták, nem is akar eladni: „Nem akarsz te vásárt csinálni!” (*Csi kamesz te keresz foro!*) A roma kereskedés kontextusában ez igen agresszív sértést jelent, amit Buló maga is szörnyű esküdözéssel utasított vissza. Amikor aztán egy másik lovat ajánlottak fel neki egy egyéves csikóval és néhány ezer forinttal együtt, belement az üzletbe. Úgy ítélte, körülbelül 55–60000 forintot kaphatott a lováért, amelyet „ötvenötért” vett, és ráköltött talán „még ötöt”: jó csere volt, nagyon meg volt elégedve.

Pipás lova volt még hátra, de ő megmakacsolta magát „negyvenöt-nél”. Nem akart engedni, noha Lajika is erre biztatta, és az ellenpárt is felemelte ajánlatát „harmincöttről” „harmincnyolcra”. Ebben a helyzetben Pipás is engedett valamiképp. Egy perccel később megint úgy látszott, nem lesz az egészből semmi, a másik fél távozni készült. Aztán visszafordultak, tiszteletlenséggel vádolták Pipást, szemére hányták, hogy nem viselkedik „jó” emberként: „Nem vagy jó most” (*Csi szan laso akanak*), és valaki közülünk már a vasvillához nyúlt, hogy kéznél legyen, ha harcba kell bocsátkoznunk. Az igazi baj az volt az egészben, hogy a két roma csoport rokonai valamiért haragban voltak egymással, és most mintha a régi sebek fakadtak volna fel. Pipás később bevallotta, egész nap azon aggódott, hogy csak ez a *téma* elő ne kerüljön valahogy. Ám azután Lajika közvetítőként lépett fel, megint megkezdődött az alku, amelynek eredményeként a romák 40000-ért megkapták az állatot, ugyanannyiért, amennyit a másikért fizettek. A két lóért együtt már 90000-t is megkaphatnak, de Pipás azt mondta, örül, hogy nem kell újra vásárra vinnie a magáét.

A megpecsételt alku következő lépéseként az eladó azt mondja: „Hozd a pénzed!” (*An tje love!*), és a vevő előhúzza a pénzt, vagy előhossa azt a felesége, aki addig őrizte. Először a vevő számol le minden bankót egyenként, aztán az

eladó is leszámolja egy rokona kezébe, másodszeri ellenőrzésképpen. A tömegből több férfi hangosan együtt számol a felekkel, általában romául, de vitás esetben magyarra fordítják a szót, mintegy valami független mértékrendszerhez való fellebbezésként. A pénz átadása után a ló is gazdát cserél, és odavezetik a vevő kocsijához. Az új tulajdonos ilyenkor szokta megkérdezni a nevét.

Az alku megfelelő befejezésként felhangzik a felszólítás: „Fiúk! Gyerünk! Igyunk!” (*Savale! Aven! Pasz!*) Az imént leírt alkudozás után senki nem hívta meg a másikat itatra, egyszerűen szedtük a sátorfánkat. Az a fajta bizalmas kapcsolat, ami a közös *mulatság*on részt vevő „testvéreket” jellemzi, nem létezik az „idegen” romákkal, így hát a velük való kereskedelem sem része semmiféle morális viszonynak.

A társadalmi kapcsolatok skálájának másik végpontján, a legközelebbi rokonságon belül a romák ugyancsak kerülnek az egymással való üzletelést. Azt mondták nekem, nem tisztességes dolog, ha az ember elkéri a testvérétől a lovát, mert amaz nincs abban a helyzetben, hogy megtagadhassa a kérést. Az alább bemutatott két kivétel közül az egyik pozitívan, a másik negatívan mutatja meg a „testvéri” szellem lényegét. Az első esetben a vevő fiát „elrabolták”, ahogyan a romák tekintik azt, amikor a szociális ügyeket intéző hatóságok intézetbe visznek valakit, feleségét pedig lecsukták, mert megtámadta a tanárt, akinek része volt a gyermek elvitelében. A csapásoktól sújtott romának ráadásul nem volt pénze. Szüksége lett volna egy lóra, hogy valami nyereségre tegyen szert a nyári hónapokban, de meg presztízsokokból is. A fivére beleegyezett, hogy odaadja neki az egyik lovát, és a fizetéssel is vár egy hónapot. A pénz, amit a roma végül kifizetett, pontosan megegyezett azzal, amennyibe a ló a testvérének került, aki így egy fillért sem keresett a dolgon, és aki ebbe nyilvánvalóan azért ment bele, hogy kimutassa szolidaritását és segítőkészségét szerencsétlen fivére iránt. Nekem legalábbis úgy adták elő a történetet, mint a testvéri viszony szép példáját.

A másik esetben egy Lapos nevű férfi visszautasította a testvérét, Dilót, amikor az üzletelni akart vele. Az egész dolog rendkívül kínos volt minden érintett számára. Laposnak volt egy fiatal csikója, amelyet kb. 25000 forintért vett a nyár elején. Dilo most valamennyi pénzhez jutott, és meg akarta venni. Lapos nagyon meghökkent. Nem akart egyenesen nemet mondani a testvérének, úgy-hogy valaki másnak adta elő a háza előtt összegyűlt tömegben, hogy nem áll szándékában eladni; ráadásul fennhangon mondta, remélve, hogy eljut a címzetthez. Dilo, mintha meg sem hallotta volna, előrefurakodott, és megkérdezte Lapost, mit kér a lóért: „harminchármat”, volt a válasz, egy fillérrel sem kevesebbet. A ló ugyanis jóval a vételáron fölül kelt volna el még a nyáron, ezért nem akarta Lapos azon nyomban eladni.

Az ügy hosszasan húzódott, mert Lapos újra és újra elmondta, hogy nem akarja eladni a lovát. Dilo még engem is megkért, segítsék neki. Lapos apósa Dilo oldalára állt: nem tenne jót a hírének, ha ellene lenne a vásárnak, magyarázta nekem később. Végül Lapos engedett egy ezrest, és azt mondta, belemegy „harminckettőbe” is, noha, mint mondta – persze csak félre, apósának, de jól hallhatóan – kétli, hogy fivérének lenne annyi pénze. (*Naj lesz kattyi.*) Ahogy szándékozta, Dilo el is értette, és kénytelen volt bevallani, hogy csak a következő hónapban tudja kifizetni a teljes összeget. Az ilyesfajta késleltetett fizetés meg-

lehetősen szokásos a romáknál, ugyanakkor gyakran válik rettenetes veszekedések forrásává, mert az egyik testvér mindig talál valami ürügyet a halasztásra, a kölcsönadó pedig szégyelli sürgetni a visszafizetést. Ebben az esetben Lapos kereken megtagadta ezt a lehetőséget, amivel le is zárta az ügyet. Vissza is vonultunk, anélkül, hogy akár egy keveset is maradtunk volna még beszélgetni, inni vagy más effélét, így hangsúlyozva a testvéri kapcsolatban beállt törést, amelyet a füstbe ment üzlet okozott.

A romák egymás közötti üzleteinek többsége valahol a két véglet között játszódik le – olyan emberek között, akik ismerik egymást, és akiket a rokonság különféle szálai is összefűznek: sógorok, vagy olyan férfiak, akik össze akarják házasítani egymással gyermekeiket. Az ilyen ügyleteket kötelezően italozás zárja le mindig, amelyet az fizet, aki a pénzt kapta.

A felek, akár romák, akár *gázsók*, az üzletet lezáró együttes ivással fejezik ki jóhiszeműségüket. A romák azonban a maguk közötti ivászáttal azt is kimutatják, hogy nemcsak az üzlet, nemcsak haszonelvű kötelékek fűzik őket egymáshoz. Ivás előtt „*T’avesz baxtalo ande tyo graszi*”-tal (‘Légy szerencsés a lovaddal!’) illetve „*T’avesz baxtalo ande tye love*”-vel (‘Légy szerencsés a pénzeddel!’) formulával köszöntik egymást. Az együttes ivással a romák megmutatják, hogy képesek arra az ideális vendéglátásra, amelyről az előző fejezetben beszéltem, valamint hogy a *gázsóktól* eltérően számukra nem a pénz halmozása az üzlet célja, hanem az öröm megosztása testvéreikkel. Így azt a romát, aki cincárként működik közre egy *gászó* és egy roma közötti üzletben, nem éri vád, hogy kizsákmányolja roma testvérét, hanem dicsérik érte, hogy minden romát meghív egy italra a kocsmában. Azáltal, hogy megköti a nap első üzletét, és ezzel fölpörgeti az egész aznapi kereskedés sebességét, valamint hogy az így szerzett jövedelmet ilyen nemes célra fordítja, a cincár kettős szolgálatot tesz testvéreinek.

> *Kereskedés teszi a romát*

A romák, ha alkudoznak, minduntalan esküdözésekkel verik vissza a másik által támasztott igényeket: „Ne lássam soha a feleségemet meg a gyerekeimet” (*soha te na dikhav mura romnya taj mure savoren*); „Sose lássak többet pénzt (*love*)”; „Sose legyen többet szerencsém”; „Temessék el a fiamat még ma” (*te praxon mure savesz agyesz*), hogy a szokásosabb formulákat („haljak meg”, stb.) most ne említsük. Az egyik ember bevett figurája az, hogy a földre esik, kezeit az ég felé emeli, hogy így erősítse meg mindannak igazát, amit elmondott. A másik felrántja az ingét, és a hasát verdesi, miközben azt kiáltja: „a rák egye meg a beleimet!” (*o rako te xal muro perr*).

Noha az esküvések a legutolsó ajánlat véglegességét vannak hivatva bizonyítani, az ajánlat változni szokott, sőt változnia kell. Ha az egyik fél enged, a másiknak is engednie kell. Ha valamelyikük nem viszonozza a másik engedékenységét, az azt jelenti, hogy nem gondolja komolyan az egész alkut. Ilyenkor azt mondják rá, nem is akar üzletet kötni. Ebben a fázisban szokott közbelépni egy harmadik fél, mint Lajika a monori vásáron, hogy újraindítsa az alkudozást, megragadja a csökönyösködő kezét, és unszolja, hogy emelje meg vagy adja

alább a mondott összeget. Akárcsak az esküdözés, amelynek révén az illető személytelenné teszi a saját akaratát, ez a gesztus is lehetővé teszi a kereskedőnek, hogy úgy tegyen, mintha nem az ő szándéka lenne mérvadó. Enged a harmadiknak, mert így elkerüli azt a sokkal megalázóbb helyzetet, hogy magamagától engedett az ajánlatából.

A ló értékének megállapítása, mint elmondtam, igen bonyolult ügy. Igen nehéz és kockázatos dolog pénzt fektetni egy lóba. Végül is csak a „piac” mutatja meg, helyesen becsülte-e fel a cigány az állat értékét, vagy sem. A lovak központi jelentőségét tekintve a romák életében, valamint figyelembe véve, hogy a férfi státusa szorosan összefügg azzal, milyen lovakat ad és vesz, a romák tartanak a maguk állata mellett, és nem szívesen ismerik el annak hibáit. A kereskedés azonban legalább felerészben abból áll, hogy a felek feladják bizonyos pozícióikat, elismernek bizonyos tényeket, kompromisszumokat kötnek, és ráadásul mindezt azért, hogy közelebb kerüljenek olyasvalaki álláspontjához, aki fennhangon és a romák nagy nyilvánossága előtt állítja a maga igazát.

A roma kereskedő „főnként” viselkedik a gázsókkal szemben – csoportosan együttműködve megpróbálják teljesen elkődösíteni a *gázsót*, hogy végül belekeressék az üzletbe –, és ennek a szerepnek egyes gesztusai egymás között is fel-feltűnnek, mintha a romák „parancsogatnának” egymásnak. Egy roma számára azonban semmi sem sértőbb, mint amikor egy másik roma próbál főnkösködni fölötte, és ilyenkor gyakran van szükség egy harmadik félre, aki egy saját magára mondott rettenetes átokkal teszi lehetővé az egyik félnek, hogy ne a másiktól, hanem az átok következményeitől való félelmében engedjen a másíknak. Ebből lesz aztán az az egetverő hűhó és paláver, ami az alkudozással jár a vásárban, és amin a parasztok olyan nagyszerűen szórakoznak.

A romák akkor látnak pénzt, ha *gázsónak* adják el a lovat. A lovak arra valók, hogy végül eladják őket a *gázsóknak*. Az emberek egyértelműen kijelentik: az a vásár, ahol nincs *gázsó*, nem jó vásár, mert nem jó a cigányokkal üzletelni – abból nem lehet hasznot húzni.²¹ Ám ha a *gázsók* nem akarnak vásárolni, a romák csak egymással üzletelhetnek. A legtöbb lókupec a vásár végére halasztja a cigányokkal folytatandó alkut, nyilván abban a reményben, hogy *gázsó* vevőt talál az állatra. Ezért van az, hogy a vásár végén, amikor a parasztok már vagy egy órája mind elmentek, a cigányok még lázasan futkosnak és kiáltozva alkudoznak egymással.

A romák kereskednek a lovakkal, a *gázsók* munkára használják őket. Elképzelhető, hogy egy ló, amelyet 40000-ért vettek, az ország legnagyobb részén esetleg 45000-t ér. Ideális esetben a roma úgy vágja ki magát az ilyen helyzetből, hogy továbbadja a lovat egy másik romának 45000 mínusz x forintért, ahol az x azt a hasznot jelenti, amelyet a második cigány remél egy *gázsónak* történő továbbadásból. Ha azonban egy cigány már hónapok óta tartogat egy lovat, és még mindig nem sikerült rá vevőt találnia, többnyire olyannyira szeretne már túladni rajta, hogy kész egy ugyanolyan értékű lóért is elcserélni annak reményében, hogy az üzleti sebességváltás kihat a további ügyletekre is, s az új állat már biztosan megnyeri valaki tetszését.

²¹ A romák állítása szerint ilyenkor a rendőrség is jobban zaklatja őket, mint a nagy lóvásárokon. Kevés saját tapasztalatom azt sugallja, ebben a romáknak alighanem igazuk van.

A romák kereskedői tapasztalatukból a boltosokéhoz hasonló következtetéseket szűrnek le, jóllehet valószínűleg nem ugyanolyan oknál fogva: annál jobb a bolt, minél gyorsabban forognak a lovak. A roma a lebonyolított üzleteknek csak egy részén lát hasznot, így minél többször ad és vesz, annál több lehetőséget ad a szerencsének, hogy neki dolgozzon. Példa erre Mujo esete, aki a telepen vette meg egy másik férfi lovát. A ló hetekig volt a telepen, a városban is dolgoztak vele, de eközben senkinek sem keltette fel az érdeklődését. Mujo végül elment vele valahová, ahol részegen elcserélte egy rosszabb lóért meg háromezer forintért. Ahogy hazajött, Pipás szeme tüstént megakadt az új állaton, és kihasználta a lehetőséget, hogy elcserélje érte a saját igáslovát.

Egy másik alkalommal egy fiatalember cserélt el egy körülbelül 40000 forintot érő lovat, amelyet egész télen át tartott, két másikért meg 10000 forintért. Az egyik állatot („egy vén gebét”) húsz percen belül már tovább is adta 13000 forintért. Kisvártatva a megmaradt állatot 15000 forinttal együtt odaadta egy olyan lóért, amely a legtöbb ítésként megért 45000 forintot is. Ez azt jelenti, hogy „harminckettője” volt a lóban, de az annál „tizenhárommal” többet ért. Ez alatt a félórányi üzletelés alatt a *rom* lázban égett, energiától duzzadt, mindent bevetett, hogy meglovagolja váratlanul jött szerencséjét, és a vásár után róla beszélt mindenki a *Párizson*.

A csereberének ez az igézete teszi a lókereskedést a parasztok és a cigányok szemében egyformán „könnyű” életformává. A lókupec ahelyett, hogy fizikai munkával keresné a kenyerét, képes pusztán úgy pénzt csinálni, hogy azt lovak formájában, időben és térben forgatja. Legalábbis így szeretik látni ezt a romák. A megszerzett pénzzel pedig *multságót* rendeznek testvéreik számára. A javak felélésének erről a közösségi formájáról számolok be a következő fejezetben.

VI. fejezet

Daltestvérek

*Wenn nur ein Traum das Leben ist,
Warum dann Müh und Plag?
Ich trinke, bis ich nicht mehr kann,
Den ganzen lieben Tag¹*

> *Mulatságo*

Mint mondtam, a romák hajlandóak *mulatságonak* tekinteni bármilyen, énekléssel és ivással egybekötött összejövetelt. A legnagyobbakra és legünnepélyesebbekre azonban csak kivételes alkalmakkor kerül sor: névnapon, a hadseregbe vagy börtönbe indulás előtti napon, a hazatérés napján. A résztvevők ilyenkor olyan különleges magatartást tanúsítanak, amelyben az emberi viselkedés ideális, noha a mindennapokban tarthatatlan formája fejeződik ki.

Lássunk erre egy példát, egy *mulatságo*val eltöltött tipikus estét.

Bakrót behívták katonának, és felvirradt a bevonulás előtti utolsó nap is. Másnap reggel, a hajnali vonattal kell indulnia, de nem ússza meg egy „kis *mulatságo*” nélkül, ahogyan ironikusan mondta. Felesége, Mari két kacsát ölt, anyja pedig két csirkét adott az alkalomra. Délben Mari megsütötte a kacsákat, levest főzött, és paprikást csinált a csirkékből. Bakro, szomszédjával együtt, aki egyúttal fiának keresztapja is volt, már korán reggel felkereste az egyik helyi szeszfőzdét, ahol rengeteg pálinkát vett. Azután bement a városba, egy darabig elbeszélgetett a férfiakkal a piactéren, majd hazament, és a délelőtt hátralévő részét apósával és nagyapjával töltötte az árok partján, amely a *Párizson* az egyes házsorok előtt húzódik. Egy időre más arra járó romák is letelepedtek melléjük. Délután Bakro aludt egy kicsit.

Késő délután a telep valamennyi férfia átment Bakro házába, ahol a konyhán keresztül – itt néhány asszony üldögélt Marival beszélgetve – egyenesen a „tisz-taszobába” tessékelték őket. Itt a közben újjászületett Bakro tüstént sört nyitott nekik. Előzőleg ugyanis beszerzett tíz láda sört és számos üveg pálinkát. A *párizsi* férfiak ital nélkül érkeztek, akik azonban más faluból jöttek, többnyire hoztak magukkal sört. Nyolc felé már ott volt az egész *Párizs*. A szomszéd szobában asszonyok gyülekeztek: Bakro anyósa és Bakro feleségének barátnői, valamennyien jelenlévő férfiak feleségei, akik jóban voltak Marival is. Amikor Bakro legközelebbi ismerősein kívül már mások is szép számmal jelen voltak, Mari behozta az immár kihűlt ételt, és letette a férfiak közé, a szőnyeg közepére. A tál mellé egy tálcán kanalakat is tett. Bakro evésre szólította fel a jelenlévőket, és maga is csatlakozott hozzájuk; a férfiak a tál köré kuporodtak. Evés után Bakro beszólitotta Marit, hogy vigye ki a maradékot.

¹ Köszönöm Maurice Blochnak, hogy felhívta a figyelmemet Mahler „Das Lied von der Erde”-je ötödik dalának, a „Der Frunkene im Frühling”-nek erre a részletére. A német verzió maga is egy kínai versnek, Li Taj-po egy költeményének változata.

Bakro búcsúmulatságója különösen sikeres volt, amennyiben sikerült összehozni a telep valamennyi férfiát: közel negyvenen ültek a szobában, körben a fal mentén. Ritkán történik ilyesmi, és a mostani *mulatság*on is világosan láthatóak voltak a kisebb társadalmi csoportok közötti határok: azok a férfiak, akik általában együtt töltik idejüket, itt is együvé ültek. Időről időre egy-egy beszélgetés valamennyi jelenlévő figyelmét lekötötte néhány percig, ilyenkor megemelkedett a hangerő, ahogy többen is megpróbáltak hozzászólni. Néhányan kiabáltak, rövid ideig teljes volt a káosz, aztán amikor nem sikerült egyetértésre jutni, engesztelő köszöntésekkel – „*T’avesz baxtalo*” (Légy szerencsés) – mindenki ismét szomszédjával való beszélgetésbe merült.

Kilenc óra körül autó állt meg odakint, Csókáról érkezett egy csapat ember, közöttük Bakro keresztapja, komája és két másik rokon. Bakro néhány héttel azelőtt említette a vásáron, hogy be kell vonulnia; a rokonok most spontán módon felkerekedtek, és eljöttek Harangosra, hogy támogatást nyújtsanak ebben a nehéz órában. Bakro nagy gondot fordított rá, hogy kifejezze háláját, és hogy a vendégekkel illően bánjanak. Visszahozatta az ételt, és maga is letelepedett az újonnan jöttek mellé. Mások ugyancsak tiszteletteljes megszólításokkal éltek a vendégekkel szemben. Ahelyett, hogy nevükön szólították volna őket, ahogyan egyébként az alkalmi találkozás során teszik, rokonsági terminusokat használtak. Pipás Dudust „*Szokro!*”-nak („Apósom!”) szólította, sógorát pedig „*Sogoro!*”-nak. Mintegy azért, hogy méltó módon válaszoljanak a megtiszteltetésre, mindkét férfi „testvérem”-mel (*muro phral*) viszonzta a megszólítást. A jelenlévők többször is tettek ilyenfajta általános kijelentéseket néha valamennyiüknek, néha Bakrónak címezve: „minden testvér itt van ma” (*szakon phral kathe-j agyesz*), vagy „Ne félj! mind testvérek vagyunk itt!” (*Na dara! Szakon phral-i kathe!*), így erősítve meg újra és újra a kölcsönös bizalom képzetét.

Nem minden *párizsi* férfi volt ott a tisztaszobában. Egyetlen magyart sem hívtak meg, és még a másik faluból jött vendégek magyar sofőrje is kinn maradt a konyhában a cigány asszonyokkal, ahol megvacsoráztatták, és nyitott magának egy sört. A cigány gyermekek azonban nem voltak kirekesztve, időről időre behozták őket, vagy maguktól is bejöttek apjukat keresve. Mindannyiszor üdvözölték, körbehordozták, a közeli rokonok végigcsókoltatták, az idősebbek pedig ugratták őket apjuk vagy anyjuk állítólagos ilyen vagy olyan viselkedése miatt. Eközben elvárták tőlük, hogy visszavágjanak, és sértéssel torolják meg a sértést. Amikor belefáradtak, a gyermekek visszavonultak az asszonyokhoz a szomszéd szobába.

A csókai vendégek érkezése után nem sokkal, amikor a társaságban több részre szakadva folyt a társalgás, Bakro keresztapja átkiáltott a szobán keresztfiának, és általánosságban a jelenlévőknek: „*T’aven baxtale savale! Engedelmo mangav te phenav tumenge jekh vorba!*” (Legyetek szerencsések, fiúk! Engedelmet kérek, hogy mondhassak nektek egy beszédet!) mire Bakro válaszolt: „*Phen tyi vorba!*” (Mondd a beszéded!), és mások is hozzátették: „*Kész*” (már-mint az engedély). A legtöbben abbahagyták a beszélgetést, vagy legalábbis lehallkították a hangjukat. Dudus ekkor belefogott egy történetbe, amelynek az volt a tanulsága, hogyan képes a roma egymagában megélni a *gázsók* világában. De nem jutott messzire, mert valaki megszakította, hogy helyreigazítsa a saját változatával. Dudus hallatlanra vette a közbeszólást, de a csend már megtört. Egye-

sek megjegyzéseket tettek a mellettük ülőknek a közbeszólás helyességéről, mások folytatták az imént megszakított beszélgetést. Dudus ingerülten megemelte a hangját, és többször is elismételte a köszöntést. Végül aztán, amikor nem sikerült magára fordítania a figyelmet, előrántotta a kését, fenyegetően megszuhogtatta a levegőben, és félelmetes gesztusokat tett, miközben a „tisztelet” (*partiv*) hiányáról kiáltozott. Többen most a védelmére siettek, mondván, meg kell engedni az „öreg romának” (*le phure romeszke*) hogy befejezze a történetet, hiszen az egy jó roma történet volt. De hiába. Dudus most már nem lett volna hajlandó újra belekezdeni, csak ha kifejezetten kérik, de nyilvánvaló volt, hogy erre senki sem vállalkozik.

Egy perccel később az egyik idősebb férfi, Kannye, ugyanazzal a formulával, mint Dudus, engedélyt kért beszédre. Egy történet elbeszélése helyett azonban a „saját” énekébe fogott: az ének több, búcsúzásról szóló formulából állt, amelyeket úgy adott elő, mintha a saját fia mondaná neki. (A kiemelt részek mondott vagy kiáltott közbevetések.)

T'aven baxtale, savale!
Engedelmo mangav te phenav
tumenge jekh csacsi vorba!

Legyetek szerencsések, fiúk!
Engedelmet kérek, hogy igaz
beszédet mondhassak.

Devlesza mukhav tut,
de Phuro Kannye, Devla!

Itthagylak Istennel
de öreg Kannye, Istenem!

de Mange szi te zsavtar,
de Vagy kamav vagy nicši.

de El kell mennem most,
de Vagy akarom, vagy sem.

de Dur drom szi te zsav me,
de Khatar muro nepo.

de Hosszú útra megyek,
de Messze a népemtől.

(A dal egy változatának kottáját l. a 2. sz. melléklet 2. példájában.)

A szobából többen is csatlakoztak, az éneklés eltartott néhány percig. A többi versszak az első szövegét variálta; mindegyiket az előénekes vezette be „Még egyszer!” (*inke jekhvar*) felkiáltással. Amikor végül befejezték, az énekes ismét üdvözlést mondott: „Legyetek szerencsések és egészségesek!” (*T'aven baxtale taj szaszte!*) Tüstént utána egy másik férfi, Bakro fiának keresztapja is engedélyt kért és belekezdett egy dalba. Az előző énekes mondandóját folytatta, és Bakro szájába adta a dal szavait.

apol Zsavtar mange, mamó,
de Lungone dromenca, mamó hej
de Lungone dromenca,
ke Bare gindonenca. (?)

akkor Elthagylak most, anyám,
de A hosszú úton,
de A hosszú úton,
mert A nagy gondokkal.

apol Devlesza mukhav tut
Phrala thaj romale,
phenel „Mange szi te zsavtar,
ke Vagy kamav vagy nicši.”

akkor Itthagylak Istennel,
Testvéreim és romák,
mondja „El kell most mennem,
Vagy akarom vagy sem.”

*Csi kamav te zsav, mamo,
de Khatar muro nepo,
Na rov!
Khatar o dadoro,
Khatar i dejori.*

Nem akarok elmenni, anyám,
de Messze a népemtől,
Ne sírj!
Messze az apámtól
Messze az anyámtól.

*Devlesza rakhav tumen,
Muro dad taj muri
dej-tej-ej-ej-ori,
Jaj ke dad thaj phrala. (?)*

Istennel talállok benneteket
Apám és anyám,
Jaj apám és fivérem!

*Csi dikhlem tumen jaj,
ke Avilasz tumaro savo,
de na jaaaj,
apol
„Fiam, t’avesz szasztó!”*

Nem láttalak benneteket, jaj
De most megjött a te fiad,
de jaj,
akkor
„Fiam, légy egészséges!”

*T’aven baxtale szavorazsene!
T’avesz baxtalo!*

Legyetek mindannyian szerencsések!
Legyél szerencsés! (Többen válaszol-
ják az énekes szerencsekívánatára.)

(Az ének kottáját 1. a 2. sz. melléklet 3. példájában)

Körülbelül egy óra hosszat egymást követték az énekek, amelyekbe hol többen, hol kevesebben kapcsolódtak bele. A daloknak legalább a fele az elvá-lásról szólt, és a fenti két éneknek több változatát is elénekelték néhány-szor. De nem minden előadás zajlott olyan simán, mint a két első esetben. Sok próbál-kozás úgy ért véget, mint Dudus kísérlete az elbeszéléssel: az énekesnek az első egy-két sor után fel kellett adnia, mert körülötte nem szakították félbe a beszél-getést. Végül azonban legalább ugyanennyi dalt végigénekeltek, mint amennyit abbahagytak.

Míg a férfiaktól eltűrik, ha meghíúsítják az éneklést, a nőktől annál kevésbé. Egy idő után a konyhából beszűrődő zaj olyan hangossá vált, hogy néhány férfit arra indított kiabáljanak ki az asszonyoknak, maradjanak csendben: „A beszédét mondja!” (*Phenel peszki vorba!*), mint ami nem kíván egyéb magyarázatot. Az asszonyok elcsöndesedtek. Időnként a férfiak között is elapadt az ének és fel-erősödött a beszélgetés moraja. A dalnak és a beszélgetésnek ez a ritmikus vál-takozása, amelyet időnként ivás központosított, valamint a konyhából beküldött, körbehordott kávé, egész éjszakán át tartott.

Éjfél előtt egy félórával a csókai magyar „taxis” rákezdte, hogy menjenek már haza. Bakro személyesen ment ki beszélni vele, és némi fizetség árán rábírta, hogy maradjon még. Éjfél után kinyitották a pálinkásüvegeket, és kis poharakban körbekínálták a pálinkát. Azután egy óra felé a már rendkívül ingerült sofőr kíséretében útnak indultak a csókai vendégek, akik azon sopánkodtak, hogy mi-vel másnap dolgozniuk kell, nem küldhetik haza a sofőrt, hogy ők csak akkor mehessenek, amikor kedvük tartja. Távozásuk után nem sokkal a *mulatságo* kis híján megszakadt, mert két férfi valamin összeszólakozva felújított egy régi vi-szályt. Noha ekkor sokan verekedéstől tartva elköszöntek, még mindig elég férfi

maradt. Hajnalban azután Bakro felszállt a vonatra; a *Párizs* legtöbb lakója kikísérte őt az állomásra, többen könnyekkel a szemükben. Sokan egészen a kaszárnya kapujáig elkísérték Bakrót, és egész úton ittak és énekeltek.

Két hét múlva Bakro hazaérkezett hét végi eltávozásra, mire ismét egy kis *mulatság*ot tartottak a tiszteletére.

Az elmondottakhoz hasonló *mulatság*óra a vendégek szóban meghívást kapnak. Bakro is körbejárt a *mulatság*o napján minden házat, és meghívta az ott lakókat. Ha valakit nem invitálnak meg egy *mulatság*óra, az illető azt mondja, nem alázza meg magát azzal, hogy elmegy. Ám ha egy cigány beállít valahová, ahol éppen *mulatság*ot tartanak, rendes körülmények között mindenképpen beinvitálják, és ő, már csak udvariasságból is, elidőzik egy keveset.

A *mulatság*ón a férfiak státusát mindenekelőtt az határozza meg, mennyire készségesen vesznek részt a közös ünneplésben, nem pedig a presztízs szokásos mutatói. A „fiúknak” ez a figyelemre méltó egyenlősége a *mulatság*o-ban azonban nem terjed ki a cigány asszonyokra. Sem a nők, sem a *gázsók* rendszeren nem vehetnek részt a vendégségben, és az asszonyok jelenléte a konyhában csak még inkább hangsúlyozza, hogy ki vannak zárva a romok *mulatság*ójából.

A cigány férfiaknak ez az elkülönülése feleségüktől egyike azoknak a jeleknek, amelyek látható módon kiemelik a *mulatság*ot a dolgok szokásos rendjéből. Az olyasfajta tabuk, amelyek a nőknek a férfiak körüli mozgását vagy vécéhasználatát szabályozzák, a mindennapi életben csak csekély korlátokat jelentenek; szellemük akkor erősödik fel igazán, amikor a férfiak *mulatság*óra gyűlnek össze. Adott esetben felmentést lehet kapni a korlátozás alól. Van például egy népszerű és jómódú férfi, aki csak akkor hajlandó énekelni a *mulatság*on, ha a felesége is jelen van. A kérdéses asszony azonban, már jóval túl jár az ötvenes éveiben, és legfiatalabb gyermeke is tizenhat évvel ezelőtt született. Mivel tehát szexualitása és termékenysége már nem fontos része társadalmi személyiségének, jelenléte nem csökkenti az elv erejét, miszerint az asszonyoknak általában nincs itt keresnivalójuk.

A romok hangsúlyozták nekem, mennyivel jobb így, mennyire nem szeretik ilyenkor az asszonyokat maguk körül, és igyekeznek ezt az állapotot kiterjeszteni az egész éjszakára – a *mulatság*o ideális időtartamára. A férfiak néha elalszanak, de a fontos az, hogy a „fivérek” együtt maradjanak egész éjszaka. Más szóval, a férfiak nem térnek haza romnyijaikhoz, hanem ez egyszer elutasítják a családi kört és a feleségükkel megosztott közös ágyat.

Mindezek ellenére a nők elfogadják, sőt kifejezetten tisztelik a férfiaknak ezeket az összejöveteleit. Azt mondják, „a férfiak így szeretik, azért csináljuk így” (*gade kamen le rom, azir kerasz gade*), vagy annak magyarázatául, miért nem szabad valaminek megtörténnie, egyszerűen azt hozzák fel: „a férfiak nem szeretik”. Mintha csak a férfiak lennének a társadalom középpontjában, mintha egyedül az lenne döntő a roma lét szempontjából, amit ők tesznek, s ezt nem szabad megzavarni a nők sokkal jelentéktelenebb ügyeivel.

A cigány férfiak a *mulatság*óról szólva három dolgot hangsúlyoznak: „Eszünk, iszunk, beszélgetünk.” (*Xasz, pasz taj vorbinasz.*) Az egyik férfi így nyilatkozott a *mulatság*óról: „Olyankor össze akarok jönni a testvérekkel. Eszünk, iszunk és beszélgetünk... finoman, megadom a tiszteletet. Ha valaki nem viselkedik tisztelettudóan, nem szeretek vele együtt mulatni.” (*Atun kamav te besav le phra-*

lenca. Xasz, pasz, vorbinasz... finoman, dav patyiv. Te csi del gado murs patyiv, csi kamav te mulatij gadalesza!) Ezt az érzést, és a *mulatságo* alkalmával tanúsított *patyiv* (tisztelet) fontosságát minden általam ismert roma megerősítette.

A *mulatságó*kra, rettenetes mennyiségű ételt főznek, jóval többet, mint amit a vendégek meg tudnak enni. A ház *romnyija*, akinek néha anyja is segít, főként a negyedik fejezetben leírt cigány ételeket (*románo xaben*) készíti.² Nem sokkal azután, hogy a férfiak összegyűltek, minden ételt felszolgálnak (ha este van, hidegen), és szőnyegre vagy pokrócra teszik le a férfiak közé, akik azután együtt esznek a középben lévő tálból. Néha, különösen este, ha nyilvánvaló, hogy senki sem éhes, kórusban jelentik ki: „Mikor iszom, nem eszem” (*kana pav, csi kamav te xav*), ekkor az ételt visszaviszik, és csak később hozzák be újra. De ha a férfiaknak enni támad kedvük, mindannyian együtt esznek. Nem fordulhat elő, hogy valaki ilyenkor különféle kifogásokkal kimaradjon az evésből, például hogy vacsorázott már. Az, ahogyan a férfiak egymás hegyén-hátán helyet foglalnak a *mulatságón*, és ahogyan nők társaságában sosem ülnének, szintén azt mutatja, milyen fontos eleme a „cigány szokásnak” a készség az én és mások közötti határok, különbségek és távolságok eltörlésére.

Másfelől azonban a férfiak közötti határok ilyesfajta kötelező eltörlésének korlátai is vannak. Így például ritkán nyúlnak a felszolgált leveshez, ami szerintem összefüggésben áll a cigányok azon nézetével, hogy a piszok és fertőzés a víz közvetítésével terjed. A disznózsírnak ugyanakkor nincs ilyen közvetítő-képessége, így a pörkölt már alkalmas médium az asztalközösség létrehozására.

Ahogyan az evés közösségi aktussá válik, úgy inni is minden *rom* egyfajta szeszes italt iszik *mulatságo* alkalmával. Az együttlét elején felhangzó „sört iszunk ma” (*bere pasz agyesz*) felkiáltás a romák ideális egységét fejezi ki; ezen a helyzeten kívül azonban az uniformitás megítélése már sokkal kevésbé egyértelműen kedvező. Gyakran hallottam férfiakat panaszkodni, például a *mulatságo* utáni napon: „mind sört ittunk tegnap. Én nem szeretem. Inkább a bort.” (*Bera paszasz aratyi. Csi kamav la. I mol majfeder.*) Az ital legnagyobb részének, ha nem egészségnek előteremtése a házigazda feladata, és a *rom* rendszeren közel félhavi fizetését rákölti a Bakróéhoz hasonló *mulatságóra*. Minden pohár italt tóaszt előz meg, amelyet mindenki viszonz és mindenki iszik rá. Elvileg senki nem iszik az egyes tóasztok között. A köszöntők megegyeznek a napközbeni köszöntésekkel: „Legyetek szerencsések”, bár más formák is használatosak: az „Adjon nekünk Isten egészséget és szerencsét” (*Baxt, szasztyipe te del amen o Del*) például igen kedvelt formula.

Az ivás jelentősége részben abból a hitből fakad, hogy az alkohol „tisztá” (*vuzso*), „megtisztítja” a férfiakat, egészséget és erőt ad nekik. Emiatt, megítélésem szerint, az alkohol szimbolikusan a víz ellentétpárja, és a kettőt semmiképpen sem szabad keverni, sem pedig az egyiket a másik után inni, hacsak nem hányt valaki. Az ivásnak így morális aspektusa is van, amelynek még fontosabb része az, hogy olyan hangulatba hozza a férfiakat, hogy készek legyenek aktívan részt venni a *mulatságóban*. Az ivás révén a férfiak a *vojának* nevezett állapotba kerülnek, amely a *mulatságo* ideális állapota. Aki nem akar inni, nem

2 A férfiak leginkább az általuk „hagyományosnak” tartott roma ételeket kedvelik ilyenkor, mint a bárányt, ez azonban Magyarországon ma általában beszerezhetetlen.

is megy *multságóra*; a *multságón* csak az mentheti ki magát az együttes ivás kényszere alól, aki gyógyszert szed.

Informátoraim egy harmadik, látszólag magától értődő tevékenységet is említettek a *multságóval* kapcsolatban: a beszélgetést. Ahogyan az evés és az ivás aktusa is érezhetően szabályozott vagy legalábbis keretek között zajlik a *multságón*, ugyanúgy tapasztalható egyfajta törekvés a beszéd formalizálására is ilyen alkalmakkor.³ Nyilvánvaló ez a rokonsági terminológia alkalmazásában, amelyet az imént említettem. A rokonsági terminusok taktikai használata (Bloch: 1971) nyilvánul meg abban is, ha a romák rokonaikat *nano* ('bácsi') illetve *fala* ('néni') terminussal szólítják meg, amelyet csak a *multságó* során vagy más nem mindennapos helyzetekben használnak. A romák azt mondják, hogy akkor élnek velük, ha „nagy tiszteletet” (*bari patyiv*) akarnak kifejezni, így gyakran egyetlen beszédet is teletűzdelnek ezekkel. Tipikus például, hogy egy férfi, amikor fel akarja kelteni a másik figyelmét, „*muro nano*”-nak szólítja, majd pedig, ha már sikerült, „testvérem”-nek (*phrala!*).

A közvetlen megszólítás ilyen változó formájától eltekintve is különös hangsúlyt fektetnek az üdvözlésre a *multságó* alkalmával. Noha a mindennapokban is ragaszkodnak ezekhez a formulákhoz – amelyek a közvélemény szerint a „cigány szokás” központi elemei –, de a *multságón*, ahol annyi roma összegyűlik, egészen nagy jelentőségre tesznek szert. Nem egyszer tanúja voltam, mennyire megsértődtek ilyenkor emberek, ha a másik elmulasztotta az illendő formulával üdvözölni őket. Egyszer egy csapat férfi, akik egész éjszaka utaztak, hogy egy esküvőre odaérjenek, a megérkezés után néhány perccel már ott is hagyta az egész lagzit, mert a házigazda nem törődött velük eléggé, sőt állítólag nem is üdvözölte őket.

A *multságón* tanúsított viselkedés ünnepélyes jellegét nem csak a résztvevők megérkezésekor elhangzó köszönések jelzik, hanem azok is, amelyekkel minden egyes ki- és belépésükkor üdvözlik őket: „*Devlesza mukhav tumen*” (Istennel hagylak benneteket)/„*Zsa Devlesza*” (Menj Istennel) – és a visszaérkezéskor: „*Devlesza arakhav tumen*” (Istennel talállak benneteket)/„*O Del andasz tut*” (Isten hozott téged). Elképzelhetetlen, hogy valaki ezek nélkül a köszönések nélkül hagyja el a szobát akár csak egy percre is, különösen amikor vizelni megy. Ennek értelme ismét csak a *multságó* kulcsának számító *patyiv*, a tisztelet, amelynek kimutatására a helyes köszöntés a legfontosabb eszköz.

> *Vorba*

A köszöntések helyes használata a *finom* viselkedés része. A „finomság” azonban leginkább az előadott beszédekben mutatkozik meg, amelyeket „igaz beszédnek” (*csácsi vorba*) neveznek. A *vorba* „szót” vagy „beszédet” jelent, de a *dumával* ('csevegés' vagy 'szóbeszéd') szembeállítva a *vorba* kifejezetten az üdvözléssel bevezetett, formalizált beszédre vonatkozik. A bevezető üdvözlések azt jelzik, hogy a beszéd valamennyi résztvevő javára hangzik el, és nem csupán

3 L. Bloch (1974). Mindazok számára, akik ismerik, nyilvánvaló, milyen sokkal tartozom ennek az írásnak.

magánbeszélgetés része. Néha az üdvözlésbe valamelyik jelenlévőnek szóló dedikációt is beleszőnek, máskor valamennyiüknek egyszerre ajánlják. Az előbbi esetben a címzett az éneklés végéig egyenesen az énekes szemébe néz, és csöndesen mosolyog.

A *vorba* lehet mese, tréfa és találós kérdés, de mindenekelőtt dal. Ha a *mulatság*on egy férfi kijelenti, hogy „*vorbat* akar mondani”, alig kétséges, hogy éneklésre készül.⁴ A *vorba* legelső követelménye, hogy köszöntéssel kezdődjön és záruljon. A dalt három állandó formulával szokták bevezetni: „*T’aven baxtale*” (Legyetek szerencsések), „*Devlesza arakhav tumen*” (Istennel talállak benneteket) és az „*Engedelmo mangav szavorezenendar, sa jerton ma, te phenav tumenge jek csácsi vorba*” (Engedelmet kérek mindenkitől, bocsássatok meg, hadd mondjak nektek egy igaz beszédet) valamilyen változatával.

A köszöntés valójában felszólítás a csendre, de mivel köszöntésként és nem felszólításként hangzik el, nem lehet visszautasítani. A legrosszabb esetben halhatatlanra lehet venni, és folytatni a megkezdett beszélgetést. De ha megvan az engedély (amit a magyar „*Kész*” szóval jeleznek), csöndnek és nyugalomnak biztosítva kell lennie az egész ének alatt. Az ilyen előkészítő üdvözlésre nincsen előírt válasz, de ha valaki nem figyel rá és folytatja a társalgást, vagy ami még rosszabb, kimegy a szobából, azt kockáztatja, hogy tiszteletlennek tartják; a tiszteletlen ember pedig maga sem várhat senkitől tiszteletet.

Ezeknek a mondatoknak kényszerítő erejét egy *mulatság*on tapasztaltam meg először, ahol az egyik férfi a bevezető köszöntés után dalba kezdett. Egy másik férfi közbevágott, mert fel akart köszönteni egy különösen tisztelt vendéget. Azzal kezdte: „Várj, Istennel talállak benneteket...” (*As-ta, Devlesza arakhav tumen...*), de az énekes félbeszakította: „Bocsáss meg” (ti. hogy folytatom) (*Sa jertosz ma*). Valaki más is közbeszólt, az énekesre utalva: „Azt mondta: Legyetek szerencsések” (*T’aven baxtale phendasz*). Az első közbeszóló visszavonult: „Na, az más”, mondta magyarul. Semmi egyéb nem kellett az elhallgattatásához, ha egyszer a megfelelő formula már elhangzott; noha azzal, hogy magyarra váltott, talán nemtetszésének adott hangot.

Ebben az esetben, hogy Austin (1962) terminológiájával éljünk, a kijelentések „illokúciós” jellegének lehetünk tanúi, hiszen az idézethez hasonló mondatok többre „késztetnek”, mint amit „mondanak”. Ezért olyan nehéz őket lefordítani, mert használatukkor olyan egyértelmű hatást gyakorolnak a hallgatókra, amelyet semmiféle fordítás, bármennyire evokatív erejű legyen is, nem tud visszaadni. Amikor a romák azt mondják: „Istennel talállak benneteket”, nem teológiai jellegű kijelentést tesznek, hanem létrehozzák, megteszik a kapcsolat első lépését. A férfi, aki az éneket bevezető köszöntéssel megtöri a társalgás addigi folyamatát és csendet kér, megpróbálja „megemelni” a beszéd szintjét és minőségét, és

4 A romák számára nem létezik olyasfajta éles megkülönböztetés, amelyet mi teszünk a beszéd és az ének között. Mind a terminust, mind pedig az éneklést magát tekintve, amelyben a felkiáltások, a félig énekelt szavak és a teljes dallammal kiénekelte sorok egyetlen kontinuummá állnak össze, a romák nem alkalmazzák a mi kategorikus megkülönböztéseinket (lásd Bloch, 1974: 70). Így a hosszú, beszédszerű köszöntések, amelyeket fentebb említettünk meg és a negyedik fejezetben idéztünk, mind nyelvtani formájukat, stílusukat és lexikális elemeiket tekintve valahol a köznapi beszéd és az ének között állnak. Az ilyesfajta üdvözlések valójában nem az alkalomtól függőek, hanem olyan formulák személyes választékából állnak, amelyek a formalizált roma beszéd legtöbb típusára, így az énekre is jellemzőek.

ezáltal az összegyűltekek közötti kapcsolat minőségét is. A banális, erőtlen, mindennapi beszédből (*duma*), amelyben a másokra gyakorolt hatás egyetlen eszköze az átkozódás, megkísérel átlépni az „igaz beszédbe” (*csácsi vorba*), azaz a dalba – a magától értetődő igazságba, amelynek nincsen szüksége arra, hogy rákényszerítse magát másokra. Ha valaki nem akarja ezt meghallgatni, maga utasítja el az éneklésben benne lévő kapcsolatot.

A *vorbával* kapcsolatos más konvenciók többet is elárulnak arról, mi történik ilyenkor. A *vorbának* roma nyelven (*románesz*) kell elhangzania. Ha pedig, ahogy az időnként megesik, valaki rágyújt egy magyar nótára, lehurrogják: „Mondd romául!” (*Románesz phen la!*). Ha pedig nem teszi, egyszerűen nem figyelnek rá, folytatják a beszélgetést. A *románesz* a magyarok által lenézett nyelv, így használata a *mulatság*on különösen jelentőségteli gesztus, mellőzését pedig olyasminek élik meg, mint ami alapjában fenyegeti a roma létet. Ezzel rokon az az elv is, hogy a dalokat „cigány módra” (*románe*) kell előadni. Sok dalt egyformán lehet énekelni magyarul és romául is, de a *mulatság*on csak az utóbbira figyelnek oda, noha vannak kivételek. Az egyik férfi kedvenc nótája egy népszerű magyar sláger, noha emiatt a bogara miatt a háta mögött, sőt szemtől szembe is kinevetik. Az egyik *mulatság*on például elénekelték ugyan az „ő” nótáját, de a végén mindannyian nevetésben törtek ki; ilyet máskor nem tapasztaltam. Más énekek ugyancsak nem *mulatság*óra valók, így például a következő gyászdal, amelyet az egyik férfi kezdett el (történetesen éppen magyarul):

Ha meghalok, temetőbe vigyenek,
Naj laso, Bandi! (Nem jó, Bandi!)
A fej fámhoz fakeresztet tegyének,
NAJ LASO! (most már kiáltva)
A síromra ne boruljon senki se...

Az énekes ennél a pontnál feladta. A dal kétszeresen sem volt odaillő: egyrészt mert magyarul, másrészt mert a halálról szólt. Ha valaki halálról és gyászról énekel, az csak *romnyi* lehet...

A legérdekesebb és leginkább összetett a harmadik konvenció, hogy az énekek „igaznak” (*csácsi*) kell lennie. Rendkívül nagy erővel ért ez a felismerés, amikor egy *romnyi* a *Krakkóról* beállított hozzám, és azt kérte, hogy töröljek le egy dalt, amelyet előzőleg magnóra énekelt nekem. Az énekekben az alábbi két, általánosan ismert sor szerepelt:

<i>Minek mange kado trajo</i>	Mire való az életem
<i>Kana naj man boldogságo?</i>	Hogyha nincsen boldogságom?

A férje ugyanis azzal gyötörte, mondja meg, miért érzi ezt. Hiába védekezett azzal, hogy csak a felvétel kedvéért énekelte ezt el nekem: egyetlen módon bizonyíthatta be, hogy nem így gondolja – ha megkér, hogy töröljem le a dalt a kazettáról.

Közvetlenül azelőtt, hogy eljöttem a terepről, a fenti házaspárnál tapasztalt probléma megisméltódott, és a családtagok először éreztek késztetést, hogy nyil-

vánosan közbeavatkozzanak. Egy kisebb családi *mulatság*on a házigazda öccse egy férfiről énekelt, akinek el kellett hagynia a feleségét és a gyerekeit, mert a felesége kurva volt. Az öcs, miután befejezte az énekét, tüstént kiment a szobából, több másik férfival együtt, akiket a szókimondó dal szemmel láthatóan zavarba hozott. Kisvártatva visszahívták őket, és látták, amint a házigazda a durva kőfalhoz verdesi magát; maga ejtette sebeiből vér csöpögött. A báty fájdalma, hogy szégyene nyilvánossá vált, a dal által „igazzá lett”, megsejtethet valamit a romáknak a dal természetéről vallott, a miénktől nagyon eltérő felfogásáról.

Egy másik alkalommal egy dalról mondták, hogy viszályt keltett, amelyet néhány férfi egy kurvára vonatkoztatva énekelt el. Valaki más ezt a feleségére tett célzasként értelmezte, és verekedni kezdett az énekesekkel. A dolog azonban így nem simult el, és amikor alkalom adódott rá, családotul hamis vallomást tett a rendőrségen egy ügyben, miáltal rács mögé juttatta az egyik énekest.⁵

> *Rományi gyili, cigány dal*

Ezeknek a daloknak a szövege általánosságban a roma élet sztereotip vagy ideologikus módon hangsúlyozott pillanatait jeleníti meg. A szomorúságról szólnak, az árvaságról vagy a börtönről, a cigány anyák fájdalmaról az elváláskor, arról, hogyan vágnak vissza a romák a nyomorúságnak, amikor az evés-ivás révén megfordítják testvéreik kedvét, a vásári alkuról, a cigány nőkről és arról, hogyan csalják meg a férjüket. Hangulatuk szomorú, és a férfiak gyakran közbekiáltanak, az élet „nagy szomorúságát” (*bari briga*) emlegetve. A dalok gyakran szó szerint sírásba fulladnak, és könnyekre fakasztják a romákat is.

A legtöbb ének dallama négysoros, ereszkedő, egy oktávnál nagyobb hangterjedelemmel, dúr vagy moll hangnemben. Teljesen egyszólamúak, noha a *mulatság*on többnyire nem szólóban, hanem közösen éneklőket a férfiak egész csoportja. Ritmikájuk kötetlen, *parlando rubato*, azaz az élőbeszédet követi, és tele vannak tűzdelve félig énekelt közbevetésekkel; ezeket az átírásokban mindig kiemeléssel közlöm. A romák dalaikat „lassúaknak” nevezik (*loki gyili*), amivel az előadás visszafogott stílusára utalnak. Hangulatuk a beletörődésé, az elfogadott nyomorúságé. Ellentétük az életvidám, energikus táncnóta (*khelimaszki gyili*), amelyben a férfi és női táncos konfliktusa mindig az előbbi győzelmével oldódik meg.⁶ A „lassú dalok” egyik fontos jellemzője sajátos befejezésük: a sor utolsó hangját szinte csüggedten hagyják abba vagy nyelik le egy pillanatnyi szünet után. (L. az 1–3. példákat a 2. sz. mellékletben.)

Hadd idézzek most hosszabban egy dalból, amelyet egy kisebb *mulatság*o alkalmával vettem föl.

5 Lásd többek között Basso (1985: 67–69) hasonló fejtegetését az igaz elbeszélő formákról és az illuzórikus hétköznapi beszédről.

6 A jelen dolgozatban nem is foglalkoztam a táncsal több oknál fogva, leginkább azért, mert igazán érdemleges tárgyalására ennek keretei nem nyújtanak lehetőséget. Másrészt a *mulatság*on, amiről írok, igen ritkán hallani táncnótát. A tánc szexuális versengést bemutató képei egy másik, noha rokon világhoz tartoznak, mint az itt tárgyalt *loki gyilik* („lassú dalok”). A tánc legfontosabb alkalmait a romák számára az esküvők jelentik, és néha a karácsony, amikor férfiak és nők együtt rendeznek *mulatság*ót.

*Savale, romale,
phenav „Sza pilem e love”,
Savale, romale,
Jaj, te merav!
haj Love te n’asen ma.*

*Savale, romale, jaj,
phenav „Sza pilem, sza xalem”*

*Phralam, mure love, jaj,
apol Love te n’asen ma.*

*Phrala, jaaaj,
apol Me szim laso savo,
Korán detehara, phralam, jaj,
Kaj kircsima rakhesz,*

*Savale, megalasi
Kerav, he na jaj,
apol Phrala, mang mol
mang mol
E bute romenge, mama, jaj.*

*apol Dikh kaj dilyi romnyi
Sza pala ma phirel,
phralam, jaj,
Haj csi del ma pacsa
Le bengeszki daki, jaj.*

*haj Apol de ma pacsa, kurva,
Na phir pala mande,
de kurva, jaj,
Jaj!
Pala ma phiresza,
Opre potyinesza,
apol Opre potyinesza.*

*Haj’pol Sza pilem, sza
xalem, jaj,
Savo, mure love, jaj,
Haj so phendem, mo?!
apol Love te n’asen ma,
Lajos!
V’atuncsi szim savo, jaj.
Haj szo phendem, mo?!*

*apol Khuren me te tradem,
Savale, romale, jaj,
Korán detehara
Po foro te tradav, jaj.*

Fiúk, cigányok,
mondom „Elittam minden pénzem”,
Fiúk, cigányok,
Jaj, haljak meg [ti. ha hazudok]
És nincs több pénzem

Fiúk, cigányok, jaj,
mondom „Mind elittam, mind
elettem”
Testvérem, a pénzem, jaj,
akkor Nincsen több pénzem.

Testvérem, jaaaj,
akkor Jó fiú vagyok én,
Korán reggel, testvér, jaj,
A kocsmában találsz.

Fiúk, megállok
Ott, he na jaj,
akkor Kérj bort, testvér,
kérj bort
A sok romának, mama, jaj.

akkor Nézd a bolond asszonyt,
Folyton utánam jár,
testvér, jaj.
És nem hagy engem békén,
Ez az ördög anyja, jaj.

és Hát hagyjál békén, kurva,
Ne járkalj utánam,
jaj,
Jaj!
Hogyha utánam jársz,
Mégfizetsz te ezért,
akkor Mégfizetsz te ezért.

akkor Mindent elittam,
elettem, jaj,
Minden pénzem, jaj,
És mit mondtam, barátom?!
akkor Ha nem marad pénzem,
Lajos! [egy jelenlévő rokon]
Akkor is legény vagyok, jaj,
És mit mondtam, barátaim?!

akkor A csikóim kivezetem,
Fiúk, cigányok, jaj,
Korán reggel
Kivezettem a vásárra, jaj.

*haj Bikinav, paruvav,
E voja te kerav, phrala,
jaj,
De régi nóta!
haj Te kerav e voja,
phrala Le bute romenca, jaj.*

*Te bisztrav i briga,
phrala,
Mo!
haj Zsavtar 'tuncsi, zsavtar
Lumasza, savale, de jaj,
apol Zsav me la lumasza,
te Reszav mura gazsa, jaj.*

*T'aven baxtale taj szaszte!
Te del o Del szasztyipe taj zor!*

és Eladok, cserélek,
Voját csinállok, testvérek
jaj.
De régi nóta!
és Voját csinállok,
testvér, A sok romával, jaj.

Elfelejttem minden bánatom,
testvér,
Barátom!
és Elmegyek, elmegyek
Világgá, fiúk, de jaj,
akkor Elmegyek a világba
Megkeresni a feleségem, jaj.

Ezek a szentimentális frázisok, vagy inkább formulák, amelyek nekem első hallásra banálisnak, érdektelennek tűntek, mélyen felkavarják a romákat, fájdalmasan megtapasztalt élményekre emlékeztetik őket.

Az első, énekelt köszöntés („Fiúk! Cigányok!”) után az énekes arról panaszkodik, hogy nincsen pénze, és őszinteségének bizonyosságul megátkozza magát („Haljak meg!”). Nem arról van szó, mintha az énekes valami gargantuai kielégíthetlenséggel teletömte és agyonitta volna magát odahaza, hanem arról, hogy *mulatság*ót rendezett a romák társaságában. És az a tény, hogy eközben elfogyott a pénze, rávilágít arra, milyen ember is ő: olyasvalaki, aki mindenét testvérei mulattatására költi, aki olyan hosszan kitart mellettük, amilyen hosszan csak lehet: egy igazi roma. Ezért bukkan fel ez a mondat: „Akkor [is] jó fiú vagyok én” ebben az összefüggésben. Míg a *gázsók* számára az ilyen feltűnő fogyasztás nem más, mint a szűkös források értelmetlen pocskékolása, addig a romák előtt nem szégyen a szegénység, ha efféle nagylelkűség okozza.

A következő motívum („Korán reggel”) már a lóvásárra vezető utat idézi, amikor a romák a kényszerű éjszakai elválás után ismét összegyűlnek. Az ünneplés formális szerencsekívánatok után bátorságot merítenek egy-egy adag szíverősítőből, majd útnak erednek a hajnali ködben. A vásárt idéző motívumok gyakoriak a roma dalokban, és néhány sornyi elkalandozás után ebben a dalban is visszatérnek. A kereskedő figurája ezekben a dalokban olyan férfit mutat, aki nem függ kényszerítő körülményektől, aki maga teremti meg a saját lehetőségeit, aki befolyással bír mind a *gázsókra* („eladok”), mind a romákra („cserélek”). A befogott lovak hajtásának képe, ami szintén sok dalban előfordul, „hajtsál lassan, *csendesén*” (*lokesz te tradesz, taj* csendesén) a légies mozgás szabadságából fakadó kegyelmi állapotot, valamint a lovak fölötti uralom adta hatalom érzését idézi fel (l. a 13. fényképet).

A dal azonban azt is hangsúlyozza, hogy a vásárban lenni nem pusztán személyes ügy, hogy az autonómia nem az egyetlen vonás, amelyet a romnak ki kell nyilvánítania, hiszen a kereskedelem társadalmilag elfogadott célja nem a meg-

gazdagodás, hanem a többi romával rendezett *voja*. A *voja* fogalma itt olyan felfokozott állapotra utal, amelyben a „valódi testvérekkel” (*csácse phrala*) való közös éneklés hangulata, sőt sürgető késztetése uralkodik el a román. Ez az állapot részben az italból, részben a jólétnek és a külvilágtól való függetlenségnek a roma társaság adta érzéséből, részben pedig a közösség szemében való sikeresség tudatából fakad. A *voja* olyan állapot, amit a „kegyelem” vagy az „emelkedettség” kifejezésével illethetnénk: a *mulatságo* alkalmával ideális esetben elérhető állapot ez; amikor a férfiaknak *vojája* van, dalra fakadnak.

A vásárról szóló másik népszerű dalban hasonló képek bukkannak fel:

Aba detehara
Lungon' dromesza zszasz,
Xutyil andre, hajtsál
Maskar le phralora.

Reggel van már,
Hosszú útra megyünk,
Fogj be és hajts
A testvérek között.

Xutyil, phrala, andre
Mre khure bik'maszke-j,
Mri csorri pal' mande-j,
Tradav ando foro.

Fogj be, testvér,
Eladók a csikóim,
Szegény feleségem
A vásárra hajtok.

A dal befejezése pedig azt erősíti meg, amit az alkuról elmondtam:

Kan'aba kher reszlem,
phenel Aba muri romnyi:
„Szo kerdan, tu csorro,
Kaj suttan tye khuren?”

Amikor hazaérek,
Azt mondja a feleségem:
„Mit csináltál, te csóró,
Hová tetted a csikóidat?”

So phenes tu?

Mit mondasz erre te?*

Na pus mandar, gázsi,
Bikindem, parudem,
Bikindem, parudem,
haj Me but love andem.

Ne kérdezz, *gázsi*,
Eladtam, cseréltem,
Eladtam, cseréltem,
És sok pénzt hoztam.

[*Egy másik férfi kiáltja közbe]

Ez a dal általában azzal ér véget, hogy a férfi *voját* teremt a testvéreinek. Itt azonban még „jön” az asszony kérdése. A férfi azt válaszolja, ne kérdezősködjön, a vásár nem az asszonyok dolga, de aztán megenyhülten mondja, amit a nő hallani akart: hogy tudniillik hozott haza készpénzt. A dal így negatív formában erősíti meg, hogy a roma testvérei *vojájának* kedvéért kereskedik, és nem a háztartás gazdagítása végett, mivel a felesége és nem a testvérek számára jó hír a hazahozott pénz.

Az énekes a *voját*, amely a számolatlanul elköltött pénzből származik, a testvérekkel csinálja, és nem a feleségével. Az utóbbit kifejezetten nem cigány nőnek, *gázsinak* nevezi. Ilyen minőségében az asszony fenyegetést jelent a romák lovakkal való kereskedésére és testvéreivel töltött közös ivászataira nézve. A férfi testvéreivel megy a vásárra, feleségét otthon hagyja. A nőt az első ének a férfibeszámolókból máshonnan is ismerős, zsémbes feleségfigurának állítja be,

aki „folyton utánam jár”. A nő mint feleség a pénz otthoni felhalmozásának képzetét idézi, amely összeférhetetlen a testvérekkel teremtett *voja* munkaellenes etikájával. Azzal pedig, hogy a férfiak akkor „jó”, ha minden pénzüket testvéreikre költik (és nem családjukra), a dalok tagadják annak fontosságát, amit a *romnyi/gázsi* annyira erőltet.

Néhány ének egészen nyilvánvalóvá teszi ezt a konfliktust. Így például a következő:⁷

Eladom a bőrkabátom,
Visszaszerzem a családom.
Ajhaj Devla, szo te kerav,
Panzs-so sela kaj te rodav?

Eladom a bőrkabátom,
Visszaszerzem a családom.
Jaj Istenem, mit csináljak,
Öt-hat százast hol keressek?

Panzs-so sela kaj te rodav?
Taj vi pav le le phralenca,
Taj vi pav le le phralenca,
Taj le lase sogorenca.

Öt-hat százast hol keressek?
Eliszom a testvérekkel,
Eliszom a testvérekkel,
És a jó sógorokkal.

Mindjar aba me te merav:
De panzs-so sela naj but love!

Mindjárt haljak meg [ha hazudok]
De öt-hat százast nem sok pénz!

Az énekesnek nincs pénze (valószínűleg kártyán veszítette el), és most elveszítette a családját is. Hogy visszaszerezze őket, azt gondolja ki (magyarul), eladja státusszimbólumát, a lókereskedői bőrkabátját. Megbánása nem sokáig tart: mindjárt utána azt éneklő romául, hogy ha megszerzi a pénzt, azt elissza a testvérekkel, végül pedig rámutat, milyen kevés, amit akar: milyen abszurd lenne, ha tartogatná.

Előbb említettem egy férfit, akinek egy magyar sláger volt a nótája. Ennek szövege tisztán mutatja a pénzgyűjtés kapcsolatát a *gázso* értékrenddel.

Hogyha nékem sok pénzem lesz,
Felülök a repülőre,
Úgy elszállok, mint a fecske,
Fel a magas levegőbe.

Amerre én járok,
Bámul a világ,
Irigyel a sok nép,
Aki engem lát.

Én a sok pénzt nem sajnálom,
Csak te légy a kicsi párom.

Nem egyszerűen a sok pénzzel való törődés az, ami megvetést hoz a fenti dalt éneklő romára. „Frivól” melódiájától eltekintve, ami olyannyira ellentétes a cigány „beszéd” szomorú dallamával, a dal szereplője a pénzt önmagára költi. A világ nem nagylelkűsége és bőkezűsége miatt bámulja, hanem felhalmozott

⁷ Az éneket a Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézetének archívumából jegyeztem le, de változatai ismertek Harangoson és az általam Ürömfünek nevezett faluban is.

gazdagsága, „pénzhegyei” miatt. És ha egyáltalán elkölte majd, akkor sem testvéreire költi, hanem sóvár módon valami ócska kis nőre.

Az iménti dalok már felvillantottak valamit a cigány nőről (*romnyi*) mint feleségről alkotott képből. Él azonban egy másik kép is a cigány nőről: a *mamo*, az anya képe. A nők anyaként elsősorban az elválás alkalmával jelennek meg a romák dalaiban:⁸

*Ke zsaltar o savo,
La mamako raklo,
Na rov, mama, na rov
Na rov, keservesen.*

Elindul a fiú
Az anya fia,
Ne sírj, mama, ne sírj,
Ne sírj, keservesen

*Avri rovesz, mamó,
Tye duj kale jakha.
ke Zsavtar aba, mamó,
Haj me aba rovav.*

Kisírod, mama,
Két fekete szemed,
Mert elmegyek,
És már én is sírok.

*Maj avasza, de jaj,
Anda luma bari.*

Visszajövünk majd, jaj,
A nagy világból.

Itt a cigány nőt mint a gyermek egykori megszüljőjét, mama, ünneplik, ám éppen abban a pillanatban, amikor anyai szerepe átváltozik nagyanyaiává, mert fia elhagyja őt, elmegy a nagyvilágba és így férfivá lesz. Vannak dalok a „fiú” (*savo*) visszatéréséről is anyjához, de ilyenkor már azért jön, hogy *voját* teremtsen a családban, és már feleséget is hoz magával.

*Ustyí opre, mamó,
Phabar... (?)
ke Kher'avilas, mamó,
Mamó, tyo savoro!*

Kelj, fel mama,
Gyújts...(?)
Mert megjött, mama,
Mama, a kedves fiad!

*Andre phirdem, mamó,
E luma e bari,
Paro me csi rakhlem,
mamó La lumake aba!*

Bejártam, mama,
A nagy világot,
Nem találtam párját,
Mama, ennek a világnak!

De most, hogy a fiatal roma már „a világban” van, anyja nem tud többé segíteni neki, mint az alábbi dal is mutatja:

*Mure dake Devlesz,
Pale bajba pelem,
M'ande pelem, mamó,
Haj csi zsanav, szosztar.*

Az anyám Istenét, [esküforma]
Bajban vagyok, megint,
Elbuktam, mama,
És nem tudom, miért.

„Pale bajba pelem,
Le ma avri, mamó,
Szo zsanesz le Devlesz!”
„Nastig lav tut avri,

„Bajban vagyok megint,
Segítsél ki, mama,
Hogyha Istent ismersz!”
„Én nem tudlak kiségténi,

⁸ Ez a dal szintén az Akadémia gyűjteményéből származik.

*But szi le melale,
Naj ma tehetségó.*

Olyan sok a mocskok [rendőr],
Nincsen tehetségem.”

Egy másik dal elmondja, hogyan bolondul a fiú egy fiatal *romnyi* után:

*Taj anen ma, gázsi,
Tyire kale jakha!*

Csábít engem, *gázsi*,
A fekete szemed!

Ám annak (az anyáétől eltérően?) fekete szemei megcsalják, és a fiatal roma románca *romnyijával* rövid életűnek bizonyul:

*Kana loli mol pav,
Terna romnya kamlem
Kana parni mol pav,
La romnya mudarav.*

Amikor vörös bort iszom,
Szeretem az ifjú *romnyit*,
Amikor fehér bort iszom,
Megölöm a *romnyit*.

A fehér bor tisztítja az elmét, és akkor a fiú annak látja a *romnyit*, ami: kurvának. A romák között nem járják a romantikus szerelem dalai, a viszonzatlan szenvedély keservei: a szeretőket többnyire megátkozzák, szembeállítják a „tisztá” anyával, aki mindig vár, aki mindig hű. A fenti dal folytatásában a roma megígéri:

*Kinav tuke, mamó
Tiszta lolo phanri,
Te na mezis csorri,
Taj te mezis raji!*

Veszek neked, mama,
Tiszta vörös selymet, [ti. ruhát]
Ne nézz ki szegénynek,
Nézz ki úrinőnek.

Azt mondja, hogy a fiatal nők vörös öltözékét veszi meg neki (és nem a saját *gázsijának/romnyijának*). Fordított helyzetben azonban, amikor a *romnyinak* van kifogása férje kinézete ellen, harag vegyül a dalba:

de Minek mange, mama,
de Gado csorro trajó, de jaj,
de Minek muro trajó,
Kana naj man boldogságó?!
Szosztar?

Minek nekem, mama,
Ez a csóró élet, de jaj,
Minek az életem,
Ha nincsen boldogságom?!
Miért?

*ke Csi kamel ma e romnyi,
ke Naj ma nevi kalca,
Nevi kalca t'al ma,
ke Majfeder kamla ma!*

mert A *romnyim* nem szeret engem,
mert Nincsen új nadrágom,
Hadd vegyek új nadrágot,
hogy Hadd szeressen jobban!

Ezt a közismert dalt egy olyan férfival vettem magnóra, akinek felesége köz-

ismerten halmozta a drága holmikát. Ennek a dalnak az előadásával a férfi a feleségét is ugratta, sőt talán bírálta is.⁹

Amit végül a dalok újra és újra elismételnek, mint a fiatal roma tapasztalatát a nőekkel, az a megcsalás, a szexuális hűtlenség veszélye. Ez akkora szégyen a romára nézve, hogy azt kívánja, bárcsak a szégyenérzet *locusa*, a szeme veszne el. A *romnyi* ezáltal egészen extrém formában teszi tönkre a testvérek életét: kivonja az egyik testvért a társadalmi életből:¹⁰

oj Dile, muri dile,
ke Szoszt' man muro trajo?
haj Cs'asav la romnyasza,
haj Mur' romnyi buzsangli.*

Oj, bolondom, bolondom,
Mire való az életem?
Nem maradok a feleségemmel,
A feleségem ravasz.

*taj Butendar zumade,
haj Phrala haj romale!*

Sokakkal megcsalt,
Testvérek, cigányok!

*Gode zsavtar lumasza,
taj Csi trajij la kurvasza,
ke Muri romnyi putardi,
Xal la, phrala, e pusztija!*

Elmegyek világgá,
Nem élek a kurvával,
Mert a *romnyimat* „megnyitották”
Egye meg, testvérek, a
pusztulat.

*o Phand' andre mu'jakha,
Te na dikhav le savoren.*

O, kösd be a szemeimet,
Hogy ne lássam a gyermekeket.

[**Dile* a „feleség” szinonimája is]

> „Igaz beszéd”

A dalok igazsága sztereotip és általános, ezt a bemutatott néhány példa is nyilvánvalóvá teszi. A bennük szereplő cigányok sematikus típusok, akárcsak a helyzetek; az alapvető mozzanatok elemiek – a férfi választása aközött, hogy feleségének vagy a „testvéreknek” tegyen kedvére; a fiú elválása anyjától; a férfi megcsalása a felesége (vagy néhány dalban testvérei) által és hasonlók.

Ezek a formulák azonban nem az élet valamilyen régi, általánosított képét nyújtják. Amikor a romák azt mondják, hogy a *multságón* előadott énekeknek „igazaknak” kell lenniük, nem úgy értik, hogy akármilyen igaz szó megteszi. Egy dal, amit a romák nem akarnak meghallgatni, „igaz” lehet az egyéni énekes számára, de ettől még nem lesz „igaz beszéd”. A következő eset is ezt igazolja. Amikor egy roma egyszer arról énekelt, hogy gazdag (*barvalo*) lett, valaki ug-ratásképpen közbekiabált: „mindig hazudik!” (*sza xoxavel*), és maga az énekes is eltréfálkozott rajta, milyen jó lenne gazdagnak lenni. A dalokban az emberek

⁹ Lehetséges, hogy a romák az énekkel üzenetet tudnak közvetíteni, amelyet a hallgató vagy vesz, vagy mint általánosságra oda se fülel. Devereux és Le Barre hasonló esetet írnak le, ahol az előadó szintén kihasználja a dalban rejlő közvetett szemantikai vagy konceptuális kommunikáció lehetőségét (1961: 369).

¹⁰ Ezt a dalt – amely szintén az Akadémia gyűjteményéből származik – annak idején kézzel je-gyezték le, így nyelvtani hibák vannak benne.

nem gazdagodnak meg: ez a dalok egyik „igazsága”. A cigány anyákról és feleségekről szóló „igazságok” ugyanide tartoznak. Ez abból fakad, hogy a roma dalokban megénekelte helyzet korlátai nagyon erősek.

A való életben a romák néha tényleg meggazdagodnak, de a dalokban mindig „szegények” (*csorre*) maradnak, mert mindig testvéreikre költik a pénzüket. Ugyanígy nagyon sok időt és energiát fordítanak a háztartásra, és a férj és feleség közötti együttműködést is nagyra becsülik, a dalok ezeket a tetteket mégis leértékelik, sőt mint nem roma vonásokat gorombán el is utasítják. Hogyan lehetséges, hogy a romák mégis „igazságként” fogadják el a valóságnak ezeket a torz és korlátolt ábrázolásait? Hogyan történhet, hogy a dalok szabhatják meg számukra, milyen a romák élete?

A választ abban látom, hogy a dalok egyensúlyt teremtenek az egyszerű, személyes tapasztalat és az általános, formulákban történő kifejezés között abban a pillanatban, amikor a *romok* a közös éneklés gesztusával megélik testvériségük érzését és erre módjuk van több más alkalommal is. Hogy ezt érthetőbben megmagyarázhassam, először a dalok esztétikai sajátosságait, majd előadásuk körülményeit veszem részletesebben szemügyre.

A magyarázat első felét a dalok mint szövegek jellegzetes megformálása adja: az a mód ugyanis, ahogyan a cselekményt előadják, megfellebbezhetetlenül „igazzá” teszi őket. A mindennapi tapasztalat értelmezését olyan egészen sajátosan erőteljes és megkérdőjelezhetetlen formában találják és annyira elkerülhetetlennek állítják be az eseményeket, hogy a dal magától értődoen igaznak tűnik. A magyarázat másik fele pedig abban rejlik, hogy a dalok lehetővé teszik az egyéni tapasztalatok nyilvános kifejezését a közösségi előadás során.

Az elkerülhetlenség érzése olyan fix pontoknak, a bánat és az öröm olyan állandó képeinek használatából származik, amelyek elkerülése nem is csak lehetetlen, hanem egyszerűen nem is merül fel kérdésként. A legtöbb dalban kevés a narratív szándék. A cselekményt nem motivációk és kényszerúségek oksági összefüggésébe állítják, amelyben azután megvizsgálhatóak a hős választásai. A roma dalokban a cselekmény motivációi és körülményei (a romák élete a *gázsók* között) ismertek, csupán a cselekmény sorsszerű gesztusait kell újra feleleveníteni. Azt az érzést, hogy a dolgok rendje rögzített és változtathatatlan, amelyet más kultúrák és más kifejezési formák az istenekkel, a világosan megértett végzettel vagy egyéb természeti erővel indokolnak, a cigány dalok a cselekmény motívumának és kontextusának elhagyásával.¹¹ Figyeljük meg például a következő dalt, amelyet a Csenki testvérek gyűjtöttek körülbelül harminc évvel ezelőtt (Csenki és Csenki, 1980: 116–117, Csenki Imre fordítása):

11 Amikor Víg azt mondja: „hiába keressük ezekben a szövegekben a cselekménynek bármiféle logikáját, hiszen nem a szöveg értelme, hanem az előadó pillanatnyi hangulata és érzelmei határozzák meg, improvizatív módon, a versszakok pillanatnyi sorrendjét” (1976), rossz oldalról fogja meg a dolgot. Akárcsak Vekerdi József, aki a Csenki-gyűjteményhez írt bevezetőjében (Vekerdi, 1980: 77) azt állítja, hogy az egyes formulákat a „hangulat” főzi össze, nem pedig a logika. A cigány dalokban azonban az ész és az érzelm, a *raison* és a hangulat nem állnak egymással kartézianus ellentétben. Inkább csak más a cselekmény logikája: a dalok ideológiájának szerves része, hogy nem számít, ki mit tesz, milyen sorrendben zajlik a cselekmény – a roma mindig roma lesz, a *gázso* mindig *gázso* marad.

*Ávri trádav mure khúresz
Po zeleno báro rito,
Taj phagyilas, leszko punro,
Mure sukáre khúreszko.*

Kihajtottam csikóimat
A nagy rétre, a zöld fűre.
Legszebb- csikóm de megjárta:
Legelt és a lábát törte.

*Leszko gazda te dikhela,
Zeleno zubáno sinla,
Zeleno zubáno sinla,
Megyeháza man peila.*

A gazda ezt hogy meglátta,
Zöld kabátját elcibálta.
Mérgében kabátját tépte,
S a börtönbe vetett érte.

Megyeházate besela,
Kaj la robija andr'avla,
Kaj la robija te besla*
Mure savoren mukhela**

Megyeházán amint ültem,
Megnyílt a börtön előttem.
Fekete börtönben laktam,
Fiaimat árván hagytam.

[L. a 10. sz. jegyzetben mondottakat.]

Az események úgy követik egymást, mintha a sors rendeléséből következé-
nének be. Még ha a hős látszólag tesz is gesztust az elkerülhetetlen ellen, akkor
sem tör ki az ördögi körből, mint azt az utolsó két versszak egy változatában
látjuk.¹²

*Kana kodi gazda sundasz,
Morcsuno zobuno sindasz.
Potyin phrala pánzs só sela
Te na hal tu e robija.*

Mikor gazdám meghallotta,
Bőrkabátját elszaggatta.
Fizess, testvér, öt-hat százat,
Hogy ne lásd meg a fogházat.

*Szár me phrala te potyina,
Inkább pav le le phralenca,
Le phralenca le butenca,
Haj le láse manusenca.*

Már én, testvér, hogy fizetném?
Azt inkább mind megiszom én
A testvérral, a komával,
Aj meg a sok jó pajtással.

Noha a testvére figyelmezteti, fizessen a gazdának, akinek lovát kipróbálta
a vásártéren, a roma kihívja maga ellen a sorsot. Tudja pedig, hogy esetleg, sőt
ha így tesz, minden bizonnyal a börtön várja. Mindössze annyit mond azonban,
hogy kapcsolata a roma testvérekkel sokkal fontosabb számára, mint a vásár
törvényes kötöttségeinek a betartása: mintha azt mondaná, roma ő és nem *gázso*.
Így nézve a dalnak csöndes, tragikus kicsengése van: pontosan testvérei iránti
odaadása, azaz igazi romasága miatt fog börtönbe jutni.

A dolgok elkerülhetetlen rendjének ez az érzése teszi egyfelől, hogy a romák
„híhetőnek” találják dalaikat. A másik ok pedig az, ahogyan a dalok képesek
az egyéni tapasztalatokat közösségre elfogadható formában kifejezni. A *mu-
latság*on valaki elkezd egy éneket, és ha sikerül felkeltenie „testvérei” figyelmét,
többen vagy mindannyian csatlakoznak hozzá, „segítenek” (*zsutin*) neki. Ilyen
módon kerül egyensúlyba a dal egyéni és közösségi aspektusa.

Minden egyes énekes ad valami egyénit az énekléshez. Ha egy dalt gyakran
elevenít fel ugyanaz a személy, a dalt az „ő nótájaként” kezdik számon tartani.

¹² Csenki és Csenki. 1980: 116–117; Csenki Sándor fordítása.

A romák szerint minden férfinak „van egy nótája”. Az, amelyik úgy kezdődik, „Istennel találak/hagylak benneteket” (*Devlesza rakhav/mukhav tumen*), Patié; a „Vasárnap reggel” (*Kurke detehara*) Sosojé, és így tovább. Mindez nem azt jelenti, hogy az illetőnek bármiféle különös jogai volnának a dalra, csupán annyit, hogy inkább az ő személyéhez fűzik, és hogy ő is gyakrabban énekliezt, mint más dalokat.

A dalok személyessé tételének egy másik formája az improvizálás, mind a szövegben, mind a dallamban. Noha van néhány balladaszerű dal, amelyben az elemek (formulák) sorrendje eléggé kötött, a népszerű dalok nagy részében kevésbé kell az előadónak tartania magát az alapváltozathoz. A cigány daloknak ez az általános vonása gyakran meglepi a kívülállót: „A cigány népdalok kezdő gyűjtőjét kínos meglepetés érheti, ha egy szép cigánydal első elhangzását nem rögzítette, és adatközlőjével ismételtetni akar; az énekes, ha vállalkozik az ismétlésre, ismétlés címén egész mást énekel” (Sárosi, 1971: 27). Ha a cigányokkal foglalkozó írásokban oly gyakori irodalmi túlzást leszámítjuk is, még mindig marad valami igazság a dologban. A dalok formája nem teljesen rögzített; még egyetlen előadó egyetlen dalán belül is sor kerül dallamváltoztatásokra (l. 2. Melléklet 1. példa).

Mint korábban utaltam rá, a romák valamennyien hangsúlyozzák az egyéniséget és a felnőtt férfiak autonómiáját. A romáknak nagyon kevés intézményes eszközük van egymás kontrollálására. A kiemelkedő személyiségek, akik nagy hatást tudnak gyakorolni a többiekre, akik jól és szórakoztatóan tudnak beszélni, és gyorsabban vágnak vissza, mint ahogyan őket érik a tréfás támadások, az ilyen emberek sokkal nagyobb tiszteletnek örvendenek a csendes, visszahúzódo típusnál, amelyik beleolvad a tömegbe. Ez is ösztönzi a *romokat* arra, hogy egy-egy dalt minden alkalommal újabb, sajátos módon adjanak elő.

Pusztán az, hogy valaki bizonyos módon adott elő egy éneket, elegendő ok a másoknak, hogy ő másképp csinálja, és egyúttal bebizonyítsa, hogy az ő változata jobb. A romák nem látják értelmét, hogy csak azért énekeljenek egy dalt egy adott módon, mert mindenki így énekelte azelőtt. A *rom* úgy érzi, szabadon kifejezheti magát, meg kell mutatnia, hogy sem a dalban, sem másban nem parancsol neki senki.¹³ Az improvizációknak így virtuóz hangulatuk van, és az

13 Ezért különböznek egymástól annyira az egyes romákkal készített felvételek. Az improvizációra való törekvés mértéke szintén helytől és időtől függően változik. Hallottam egy erdélyi férfiről, aki a *románesz* dialektusairól beszélve ott helyben egy dalt rögtönzött a tárgyról (Kovalcsik Katalin személyes közlése). Ha lehetősége van rá, a tehetséges erdélyi cigány mindenről tud énekelni, amihez csak kedve van. Tapasztalataim azt mutatják, hogy Magyarországon nem általános ez a rugalmasság. Itt a rögtönzés az utalások és formulák eléggé rögzített köréből való válogatást jelent, és inkább a táncnótákban fordul elő, mint a *loki gyiliben*. Az elmondottakkal összhangban áll, hogy a Kovalcsik Katalin által szlovákiai romáknál gyűjtött balladaszerű, azaz narratív és igen személyes dalokat egy magányos asszony énekelte neki. Amikor társaságban készített felvételeket romákkal, a „lassú dalok” ismerős készlete került elő (Kovalcsik, 1985).

énekes a maga által rögtönzött részekre arcjátékkal is figyelmezteti hallgatóságát.¹⁴

A *multságón* azonban dallam- és szövegbeli korlátai vannak annak, mennyire térhet el a roma attól, amit a közösség dalnak fogad el. Így például egy gazdag roma nem énekelhet arról, hogyan jutott a gazdagságához. A szerelmes roma nem énekelhet szenvedélyéről. Ismert dalok éneklése ugyancsak korlátokat állít az improvizáció elé. Mint mondtam, a roma lét követelménye a „tisztelet” (*patyiv*) a többi roma iránt, és ezt legtisztább formában a közös éneklés révén lehet kifejezni. Ahogy azonban a roma dalok világképe korlátozott, féltaladalas, úgy a közös éneklés sem lehet sikeres anélkül, hogy el ne fojtana valamit abból, amit az egyes roma kedvesnek tart a maga számára. Így az igazi roma léthez óhatatlanul hozzátartozik, hogy nem fejezhetik ki önmaguk egyéni valóját a maga teljességében.

A *rom* egyéni autonómiája visszaszorul ott, ahol a homogenizált férfiak, a cigány terminológia szerint testvérek világa kezdődik. A közös világ megteremtése megkívánja mindenki részvételét és minden egyén alárendelését a közös gesztusok készletének, a csoport ritmusának. Így aztán ahogy a romák együtt esznek és isznak, úgy az éneklés értelme is az a *multságón*, hogy valamennyi roma együtt, egy szólabban énekel. A teljesen egyéni, mások által nem ismert daloknak nincs itt helyük, nem is hallgatják őket végig. A nagyobb szöveg- vagy dallambeli változtatások, a feltűnő cifrázások is megbontják a kórushangzást.

Az éneklés személyes összetevői, a dal kiválasztása, az énekes egyedi vonásai, az egybegyűlt romák körében elismert vagy el nem ismert státusa együttesen minden egyes előadást kockázatos kalanddá tesznek, és azt eredményezik, hogy jóval több dal vetődik fel, mint amennyit befejezni is sikerül. A köznapi társalgás kimondatlan konvenciói jól illusztrálják ezt a helyzetet. A mindennapi társalgás során az egyén annak a kimondatlan ígéretnek az alapján igényel figyelmet a maga számára, hogy a szereposztás fordultával ő is figyelni fog addigi hallgatójára. Nagy társaságban a beszédre való hajlam gyakran felülmúlja a figyelemre való hajlamot, mindenkinek sürgős mondanivalója van. A dal elvileg ezt a „normális” állapotot fordítja meg. Azzal, hogy engedelmet, bocsánatot kér a többi romától, az énekes annak látszatát szeretné elkerülni, hogy ráerőlteti magát a többiekre. Az így teremtett kereteken belül pedig kifejezheti tiszteletét (az éneklés által), úgy, hogy közben maga is tiszteletet kér (azaz figyelmet vagy részvételt). A dalok képeinek (formuláinak) kollektív természete, személyek fölötti jellege pedig lehetővé teszi az egyéni énekesnek, hogy tapasztalatainak legalább egy részét közösen megosztható képekben foglalja össze.

A „De régi nóta!” felkiáltás a fenti hosszú dalban ugyanerre utal: a dalt a közösen megosztott, személytelen múlthoz köti. Minden roma dalt „réginek” (*dulmutano*) tartanak, noha valójában a legtöbb dal nem hosszabb életű egy

14 Volland jegyzi meg a spanyol cigány táncdallamokkal kapcsolatban: „a *buleria* előadóinak arcjátéka is megmutatja, hogy örömmel ellenpontozzák spontán módon a többi előadót” (1985: 155). Sok hasonlóság van a magam és Volland által a zenei előadásmódról szerzett tapasztalatok között (ami kétségkívül „párhuzamos fejlődésnek” és nem a „közös ősi kultúrkinccsnek” köszönhető). A „verbális bátorítás szakadatlan folyama” (1985: 55), a közbevetések, a hallgatóság aktív részvétele mind szoros párhuzamot mutatnak a magyar romák viselkedésével.

generációnál.¹⁵ A *mulatságo* valamennyi résztvevője által ismert daloknak, még ha az előadással némi személyes jelleg is tapad rájuk, jó esélye van arra, hogy az egész társaságnak tetszeni fognak és így végighallgatják őket. A közös éneklés élménye azt jelenti, hogy minden egyéni hang a homogén egésznek rendelődik alá, minden férfi egyöntetűen csatlakozik a dalhoz.

A legtöbb, amivel az előénekes kiemelheti saját szerepét az éneklésben, a visszhangszerű két szótagú formulák a dallam minden négy (vagy két) sora után. Ezek a részek gyakran elmaradnak az egyéni előadásból, csak közös énekléskor szokta betoldani őket az előénekes. Az egyéniség megnyilvánulásának kerülése részben azt is magyarázza, miért nincsenek hangszerek is a roma *mulatságón*. A muzsikus fölébe kerekedhetne a csoportnak, és visszavonhatatlanul vezető szerepre tenne szert. Mivel a *mulatságo* célja az, hogy a résztvevők testvéreként viselkedjenek egymással, ilyenkor nincs helye hivatásos zenészeknek.¹⁶ Emellett az, ahogy a romák a „lassú dalokat” éneklik, nem ad módot sem ellenpontozásra, sem többszólamúságra, sem bármi más formára, amely lehetővé tenné az előadók nagyobb mértékű strukturális önállósulását. Ahogyan Schutz mondja, a többszólamú zenében „minden szólamnak saját, egyedi jelentése van... mindegyik önálló zenei események sorozatát jelenti” (1964: 173). Épp ez az, amit az általam ismert romák kerülni akarnak. Az egyszólamú éneklés résztvevői ezzel szemben a zenének egyetlen, homogén dimenziójában mozognak.¹⁷

A dalok sikeres előadása olyan pillanat, amelyben a mindennapok negatív egyenlősége, annak folytonos visszautasítása, hogy bárki is jobb roma lenne a másiknál, átadja a helyét egy pozitív, megélt egyenlőségnek. Míg a hétköznapiakban a telep férfiainak folytonos versenyben állnak egymással, és féltékenyen ügyelnek minden apró jelzésre, amelyet a másiknak való alárendeltségüként lehetne értelmezni, a *mulatságón*, az éneklés által a romák túllépnek egyéni mivoltukon és kiválnak, elbocsáttatnak az autonómia és presztízs fenntartásáért vívott vég nélküli küzdelemből.

Amikor az egyén alámerül egy „igaz” dalban, és ugyanakkor a „rég” dal is „igazzá” válik azáltal, hogy egy élő személyre vonatkozik, olyankor meghaladja marad az egalitáriánus és az individualista etika közötti konfliktust. Egy dal éneklése során a férfi „magáévá teszi” azt, ugyanakkor a dal is magáévá teszi a férfit. Azáltal, hogy „igaz beszédben” nyilvánul meg, az előadó „igaz romának” (*csácsó rom*) vagy „igaz testvérnek” (*csácsó phral*) nyilvánítja magát.

Az előadásnak és az igaz romaság megtapasztalásának összekapcsolása, az előadás jellege és kontextusa egészen különös módon meggyőzővé teszi a dalok mondanivalóját. A dalban lehetségesnek látszik, hogy az ember „szabad”, mással össze nem téveszthető egyéniségként éljen, és ugyanakkor alárendelhesse magát

15 Lásd Sárosi, 1971: 27.

16 A romák emellett le is nézik a *romungro* zenészek becsvágyát, akik a *gázso* fogyasztóknak zenélnék hangszereken. A harangosi romák még a *muzsikás* kifejezést is általános sértésnek használják két-színű vagy sznob alakokkal szemben. A szembeállítás okán a harangosi romák elutasítják, hogy bármiféle hangszereken játszanak.

17 Hajdú azt mondja, hogy a párizsi romák (akik Oroszországból jöttek, ahol elterjedt a többszólamú éneklés), több szólamban énekelnek (idézi Williams, 1984: 449–451). Érdekes, hogy ennek kedvéért feláldozzák a szöveget és az általa közvetíthető mondanivalót. Ezeknek a daloknak a „szövege” ugyanis többnyire egyetlen frázis sokszori ismétléséből áll.

a roma társadalom szigorú egyenlősítő és homogenizáló normáinak. A közös éneklés így a roma létnek egy élhető formáját mutatja fel.

A beteljesült *communitas* rövid pillanatát az elnyújtott előadásmód révén próbálják meg minél hosszabban ízlelgetni. A romák még a normális, lassú előadás során is rászólnak egymásra: „Lassan! Ne siess!” (*Lokesz! Na szigyar!*). A dal egyes sorai között pedig hosszú szüneteket hagynak, tökéletes csendben, amelyekben a férfiak egysége és egymás iránti kölcsönös tiszteletük tökéletesen, teljes békességben átélhető. Ezek mutatják meg, hogy az éneklés „finom” és nem „erőltetett”, hogy senki sem kényszerül „mindent beleadni”.

A romák szerint az ember a „beszédben” (*vorba*) válik romává. Az olyasfajta kérdésre: „mi teszi az igazi romát/hogyan válhatok romává?” a válasz: „Ha megtanulsz „*finoman*” beszélni a társaságban” (*te szityosz te vorbisz finoman le romenca*). Arra az általánosan ismert találós kérdésre: „Mikor jó az ember?” a válasz: „A beszédben” (*Kana laso-j o manus*”? *Andi vorba*.)

Ez a *vorba* azonban kirekeszti a roma lét tapasztalatainak egy részét. Ahogy mondtam, a testvériség jegyében felfogott csoport nehezen tudja elismerni a nőknek mint feleségeknek a létét, így a dalok lehetőleg kerülnek a *romnyi* említését. Ugyanígy a dalokban az apa figurája sem bukkan fel, a *savónak* csak anyja van. A romák mint asszonyok nélküli testvérek az ivás és „igaz beszédek” képében jelenítik meg önnön újratermelésüket. A *multságón* a testvériség jelenik meg a *gázsók* világában való lét egyetlen élhető formájaként, és ennek fenntartása a nők létének tagadását igényli.

Ez a tagadás azonban nem vihető át a gyakorlatba, mert a való életet tagadja meg. A *romnyira* szükség van gyermekek nemzéséhez, akiket a *romok* szenvedélyesen szeretnek. A meggazdagodás vágya minden roma családfőt szüntelenül foglalkoztat, és ehhez képest a *multságón* megteremtett testvériség szükségszerűen rövid életű. Emlékezzünk csak, hogy amikor a fejezet bevezetéseképpen leírt sikeres *multságón* viszály tört ki, amely verekedéssel fenyegetett, több férfi is hazamenekült, otthona és felesége biztonságába.

Az említett találós kérdés azt mutatja, mintha a romák maguk is tisztában lennének a kettősséggel. „Mikor jó az ember?” kérdezik, és bölcsen azt felelik rá: „A beszédben.” A válasz elsődleges értelme mellett mintha jelen lenne egy ironikus második értelem is: hogy tudniillik a romák csak a beszédben jók. A cselekvésben, egyik napról a másikra a romák egy másik arcukat mutatják.

Ezzel azonban nem akarom felújítani az „ideális” és „reális” közötti idejétmúlt megkülönböztetést. A „beszédnek” (beleértve azt is, amit mi dalként különböztetünk meg) olyan jelentősége van a romák számára, ami számunkra nem létezik: ők ugyanis így társadalmuk újratermelését jelenítik meg. A zenei kommunikáció sajátos természetéből fakadóan pedig ez a megjelenítés mindennekfőlött reálissá válik.

A zenei eseménnyel kapcsolatban Schutz megjegyzi: „kétségtelenül jelentéssel bír mind az előadó, mind a címzett számára, de a jelentés struktúráját nem lehet konceptualizálni; a jelentés a kommunikáción alapszik, de *elsődlegesen* nem valamely szemantikai rendszeren...” (1964: 159). A zene Schutz számára olyasvalami, mint a szimbolizmus Sperber (1975) számára. Eszerint a szöveg összekapcsolása egy dallammal átalakítja az előzőt, és megváltoztatja az egyedi, konkrét tapasztalathoz fűződő viszonyukat.

Így például, minthogy egy bizonyos dallam minden újbóli előadása ugyanazt az összegezhetetlen tapasztalatot közvetíti az előadó számára, mint amit ugyanannak a dallamnak az előző előadása is közvetített, a zenének abba a „belső idejébe” enged belépést, amelyet csak ebben a dalban lehet megtapasztalni, ezért a „múlttal” való „szimultaneitásnak” egyfajta sajátos érzését biztosítja (1964: 171). A romák állítása a dallamok „régiségéről” így bizonyos mértékben a zenei előadás öntörvényű természetében gyökerezik, amely, Schutz szerint, az idő másfajta megtapasztalását idézi elő. A dalok arra tanítanak, hogy a testvérekkel együtt énekelni a cigánység legsajátabb jegye. Nem az teszi ezt azonban olyan meggyőzővé, amit erről mondanak, vagy ahogy azt mondják, hanem azzal, amit zenei cselekvésként „tesznek”. Az együtt létrehozott zenével, az egyszólamú énekléssel válnak a romák a leginkább „cigányszerűvé”. Amit a dalok mondanak és amit „tesznek”, egy és ugyanaz: így válnak a romák a „dalban testvérekké”, a „dal gyermekeivé”.

A *mulatságo* így azok közé a reflexív vagy konstitutív események közé tartozik, amelyet egyes antropológusok rítusnak neveznek.¹⁸ A dalok mondanivalója az, hogy a romák megosztóznak a javakon, együtt isznak és énekelnek: olyan szilárd rendről tanúskodnak, amelyben a cigányok szegények, az asszonyok csalfák, az anyák várnak, a romák pedig romák maradnak. Már maga az a tény azonban, hogy a férfiak egybegyűlnek énekelni, azt mutatja, hogy a testvériség állapota valójában olyasmi, amit létre kell hozni. Bár a férfi a testvériség elérése révén válik igazán romává, ez mégis úgy nyilvánul meg számukra, hogy együtt énekelve nem tesznek semmi mást, mint kifejezik azt, ami roma természetükben rejlik. Amit valójában elérnek, az a dolgok rendje szerint valónak, eleve adottnak látszik, és ez az ének révén következik be.¹⁹

Ám a dolog iróniája éppen az, hogy mert a *mulatságo* „bemutatása” hiteles, valóban átélte (és nemcsak képek sorozata, egy „ideológia”), a sikeres éneklés csak tovább örökíti, életben tartja a folyamatos konfliktust az individualizmus és az egalitarianizmus között. Amíg az egyenlőségnek ez a formája megtapasztalható, amíg a dal valóban létezővé teszi a testvériséget, addig maga az éneklés ad tápot az értékek közötti küzdelemhez a mindennapok világában, ahol az egyéniség és az egyenlőtlenség az élő tapasztalat, ahol az egyik hang a másik fölébe kerekedik. A telep hétköznapijaira jellemző üvöltözést és civakodást éppen az váltja ki a férfiakból, hogy a mindennapi életben nem képesek a *mulatságón* megtapasztalt kölcsönös tisztelet szintjén élni.

18 Lásd Bloch (1986), Ahern (1981) sőt Lienhardtot is, aki a rítus „igazságáról” beszélve megjegyzi: „a szertartásról gondolják, hogy újjáteremti annak a szituációnak az igaz voltát, amelyet bemutat” (1961: 249–250).

19 Volland is fontosnak tartja a részvétel és az individualizmus kettős hangsúlyának kombinációját. A *gitano* táncban a spanyol cigány társadalom „strukturális modelljét” látja (1985: 162). Ide kívánczik Williams egy rövid megjegyzése is: „Ezek a dalok, ezek maguk a kalderások” (1984: 449). „Elmondja a dalt: elmondja, hogy ő roma. Nem kell hozzátennie semmit, a dal ő maga” (451). Williams Vollandhoz hasonlóan vélekedik, amikor a *mangimoszban* (az esküvő szertartásában) a roma társadalom képét látja, azt a pillanatot, amikor a társadalom „közzemlére teszi magát”. Ezen a ponton saját perspektívám nyilvánvalóan különbözik mindkét szerzőétől.

VII. fejezet

A kereskedés mágiája

„Legendás alakká vált, pedig élt még... nagydarab ember volt, drága, széles karimájú, világos Stetson-kalapja alatt úgy villogott a szeme, mint a vadonatúj balta éle, sátoros kocsiban, teljes tábori felszereléssel és egy néger lócsiszárral járta a vidéket, és úgy játszott ki lovat ló ellen, mint kártyások lap ellen lapot, és nemcsak haszonért, hanem a gyönyörűségért is, amit egy méltó ellenfél legyőzése jelentett, a néger lócsiszár meg úgy volt művész, ahogyan egy szobrász az: ha kezére adtak egy virslinek valót, amiben pisláskolt még némi élet, és elvonulhatott vele egy üres istállóba vagy fészerbe, mindegy, csak bezárkózhasson, mint egy igazi bűvész, úgy tért vissza a jószággal, hogy még a szoptatós anyja sem ismert volna rá, nemhogy jelenlegi tulajdonosa...”

W. Faulkner: Tanyán, 35. o. (Papp Zoltán fordítása)

> *Önellátás kemény munkával*

Az előző három fejezetben megkíséreltem képet adni arról, miképpen építik fel a romák közösségeiket és miképpen próbálnak meg fölébe kerekedni a *gázsó*knak. A cigányok által mintának tekintett életformát azonban nem érthetjük meg, ha csak önmagában szemléljük, hiszen a romák nem társadalmi és kulturális elszigeteltségben élnek, hanem többé vagy kevésbé tudatosan az őket körülvevő magyarvilágban megtapasztalt eszmékkal és gyakorlattal szemben építik fel a „cigány szokás” képét. A bevezetőben már említettem, hogy a Leach (1954) és Okely (1983) által is használt strukturalista modell alapján dolgozom, s így azoknak a társadalmi kapcsolatoknak a hálójában is elhelyezem a cigányokat, amelyeket különféle nem cigányokkal alakítanak ki. Okelyhez hasonlóan úgy vélem, hogy a magyarországi cigányokat legjobban egy dinamikus társadalmi rendszeren belül más csoportokhoz fűződő viszonyukból érthetjük meg. Ahogyan Okely írja: „A cigányok... egy nagyobb gazdasági rendszertől függenek, ebben mozogva nyújtanak javakat, szolgáltatásokat és alkalmilag munkaerőt” (1983: 49), így „a cigányok elképzeléseit nem szemlélhetjük a tágabb társadalomtól függetlenül” (1983: 78).

A cigányok „alkalmazkodásával” kapcsolatban sokat írtak rugalmasságukról az általuk betöltött gazdasági „úr” jellegét illetően, és találékonyságukról, amellyel felfedezik a helyi *gázsó*knak szükségleteit, és azután hasznot húznak belőlük (így Sutherland, 1975: 96; Salo, 1981: 84–94; Silverman, é. n.; Gmelch, 1986: 309–310). Én azonban úgy látom, hogy nem csupán a *gázsó*kkal fenntartott cserekapcsolatok tartalma (azaz a gazdát cserélő dolgok) ad képet a cigányok

sajátos integrálódásáról az őket körülvevő társadalomba, hanem legalább ennyire a kapcsolatok formája is, mert ezek tanúskodnak arról, miképpen határozzák meg magukat a romák a *gázsók*hoz viszonyítva.

A ciganológusok úton-útfélen rámutatnak a romák és *gázsók* közötti ellentétre, de nagyon ritkán fordítanak rá figyelmet, mit is jelent a *gázso* egy-egy adott összefüggésben. A *gázso* általánosan elfogadott fordítása: „nem cigány” (vö. pl. Sutherland, 1975: 8), ám a magyarországi romák ennél valamivel konkretábbak, amikor, ha magyarra fordítják a szót, *parasztot* mondanak helyette.

Ez az utalás részben a parasztok tényleges jelentőségére is rávilágít a jelenkori magyar népegyesületen belül, mindenképp az ő a népegyesületnek az a része, amellyel a harangosi romák találkoznak. 1952-ben Magyarország népegyesületének még 52%-a a mezőgazdaságban dolgozott, amely a nemzeti jövedelem kétharmadát adta (Berend és Ránki, 1985: 255), és a magyar gazdaságban azóta végbement szocialista átalakulás nem tüntette el a mezőgazdasági egyoldalúságot. Így tehát még mindig beszélhetünk magyar parasztságról, és nem csupán a „tető nélküli gyárban” foglalkoztatott agrárproletariátusról (Hollós és Maday, 1983: 19). Noha Hann-nak kétségkívül igaza van, amikor megállapítja, hogy „a föld birtoklása elvesztette alapvető státusmeghatározó szerepét” (1980: 31), számos régi paraszti életelv még mindig motiváló erőt jelent az ország „új”, félig iparban dolgozó parasztsága számára (vö. pl. Bell, 1983: 160–164). Ahogy Jávör kifejti, ezek „a nem mezőgazdaságból származó jövedelmükkel megkísérik újjáteremteni a paraszti életmód külsőségeit” (1983: 300).

Nem valószínű azonban, hogy a nem cigányokkal létrejött interakciók statisztikai arányai határoznák meg egyszerűen a *gázso* szó jelentésére. A romákat egyáltalán nem befolyásolja, hogy a *gázsók*/parasztok nagy része nem földműveléssel foglalkozik. Az egyik harangosi fuvaros és lókereskedő például romákkal tárgyalva hiába jelentette ki, hogy ő nem „parasztember”, ahogyan a romák többször is szólították őt; amazok nem zavartatták magukat: „De csak az vagy!”

Azt gondolom, helyénvaló itt egy pillantást vetni a parasztok önreprezentációjára, különösen a föld, a munka és a „jó élet” kapcsolatáról alkotott képükre. Ebben teljesen más etnográfusok munkáira támaszkodom, elsősorban Fél és Hofer műveire (1961, 1969), akik elismerték a legalapvetőbb néprajzi leírását adták egy magyar falusi közösségnek (l. pl. Hann, 1986: 142).¹

Noha Fél és Hofer az ötvenes években végezték kutatásaikat, leírásuk Átányról – amely számomra szerencsés módon igen közel fekszik Harangoshoz – a szocializmus előtti falu életének rekonstrukciója.² A kutatók arra a rétegre fordították leginkább figyelmüket, amelynek tagjait „korrekt parasztnak” nevez-

¹ A képből, amelyet Fél és Hofer alapján rajzolok a parasztról, elkerülhetetlenül ki kell zárnom a Hann (1980) által leírt típust, amely már igen korán integrálódott a kapitalista piacgazdaságba. Hann azonban maga ismeri el elsőként (1983: 69), hogy az „ő” faluja kivételnek számít. Tázlaron például nem volt földhiány (1980: 18). Hann azt is megjegyzi, hogy még „ezt a rendszert is olyanok hozták létre, akik a vidéken máshol egyre inkább terjedő tőke következményei előtt menekültek ide” (1980: 17), noha Tázlár sajátos körülményei között a „normálisabb” paraszti közösségek, mint Átány „önellátó” etikája keveset jelent.

² Természetesen bele kell számítani, hogy a parasztok ebben az időben különösen kedvezően vélekedtek a kollektivizálás előtti múltról.

ték³, mert „nem kétséges, hogy a társadalom középpontjában a »korrekt« parasz-
tok álltak, ők voltak Átányon a hangadók” (1969: 381). Ez a kis létszámú
csoport (1935-ben a népességnek kevesebb mint 20%-a, 1949-ben kevesebb mint
15%-a) a *gazdákból* állt, azokból a parasztokból, akiknek tizenöt hold vagy annál
több földjük volt – azaz amennyin „egy jó (ti. kellőképpen népes) család... már
meg tudott élni” (1969: 233).

Noha kisebbségben voltak, mégis a gazdák életformája volt az az ideál,
amelynek elérésére a falu kevésbé sikeres lakói is törekedtek. A „korrekt pa-
rasztkok” számára „a föld többet jelentett pusztán termőföldnél, birtoknál” (1969:
56), ahogyan a néprajzosoknak ki is fejtették: „a földet nem csak megművelni,
szeretni is kell” (1969: 57). A „korrekt parasztkoknak” személyes kötődésük volt
falujuk „élő földjéhez” (1969: 317), amelyet összességében *határnak* neveztek.
A *határ*, amely a *hatni* szóval, és így a hatalommal is rokonságban áll, azt a
területet jelölte, amelyet egy csoport megművel, s ezáltal rajta hagyja személyi-
ségének lenyomatát; olyan földdarabot, amelynek peremén a tulajdonjog és min-
den más jog megszűnik. A földhöz való kötődés részben misztikus jellegű volt
– ha valaki úgy tett esküt, hogy csizmájára saját földjéből tapadt a sár, az be-
csületességének biztos jele volt (1969: 40) – és így „a pontos határ megállapítása
és fenntartása vallásosan szentesített morális kötelesség volt” (1969:40). A falu
lakóit saját határukon belül kellett eltemetni, és akiket nem lehetett, mint az
idegenben elesetteket, azoknak jelképes temetést rendeztek odahaza, a szertar-
táson szerepeltetve valamilyen személyes tulajdontárgyukat (1969: 301).

Akik a határ műveléséből éltek, azokat ez a tény sokféleképpen fűzte egy-
máshoz. A határ természetes javai, mint a kamilla vagy a betakarítás utáni tal-
lózás, csak a falu lakóit illették meg. Azokról, akik elhagyták a falut, még ha
csak egy szomszédos tanyára költöztek is, úgy vélekedtek, mintha a morális
közösségből léptek volna ki (1969: 294). Mivel az iparosoknak nem volt földjük,
nem integrálódhattak teljesen a falu társadalmába (1969: 244–245), ugyanígy a
pásztorok sem, akiknek „életformája nagyon különbözik [még] a fogat nélküli
parasztkétől [is]” (1969: 240). Ezek „nem tartoztak a földhöz” (1969: 227),
ahogyan a cigányok sem.

A falusiak morális besorolásában a *földműves*, „*korrekt paraszt*” és *beleszü-
letett paraszt* kategóriák voltak a legfontosabbak. Noha a fogalmakat elméletileg
el lehet különíteni, a gyakorlatban annyira össze voltak fonódva egymással, hogy
lehetővé tették bizonyos személyek kizárását abból a morális közösségből, amit
Átány jelentett. Földművesnek lenni annyit jelentett, mint saját földtulajdonnal
bírní. Így a napszámosok, akármilyen szoros családi szálakkal kötődtek a falu-
hoz, és akármilyen hosszú idő óta művelték is a földet, nem számítottak föld-
művesnek (1969: 230). Nem volt elég a birtokon élni, hogy valaki földműves
legyen, a birtokot örökölni kellett. Így az Átány közelében fekvő tanyák tulaj-
donosait különcöknek tartották, és nem minősítették „földművesnek”, mivel csak
„befurakodtak” (1969: 57) azáltal, hogy megvásárolták házukat.

Az „újonnan jöttek” kizárása azt is jelzi, hogy a parasztkok fontosnak tartották
saját helyüket az idő genealógiai és történeti áramában. Amikor a parasztkok házat

3 Hofer Tamás adta az információt, hogy ezt a kifejezést fordították „proper peasant”-ként angolra.
A magyarban a „rendes parasztkok” terminust használjuk. A szerk.

épített, az „első sarokba” egy üveget helyezett el az építés időpontjával, a tulajdonos nevével, és gyakran az abban az évben előfordult jelentősebb történelmi vagy természeti esemény megemlékezésével (1969: 81). Ebbe a sarokba állították a nagy asztalt, a ház rituális központját. A „valódi” parasztok így a házhoz és a földhöz való kötődés révén nagyon konkrét és személyes viszonyt fejezték ki a társadalmi és családi háttérükkel, noha a múlt felmutatása a jelenben a család társadalmi státusától függően láthatóan változott – minél alacsonyabb volt ez, annál kevésbé jelenítették meg nyilvánvaló formában a múltat (1969: 280).

Ha a *földműves* kategória csak az (ideálisan falubeli) földtulajdonosokra korlátozódott, a „*korrekt paraszt*” még ezen belül is csak azokat jelentette, akik tudtak bánni a lóval, és nem csak ökörrrel művelték a földet. Az „új gazdákról” szólva, akik az 1945-ös földosztáskor jutottak birtokukhoz, egy régebbi gazda megjegyezte: „Mi, rendes parasztok... a lovak mellett nőttünk fel; ezek az új gazdák, még ha van is fogatuk, abban ökor van; két tehénnel szántanak, nincs merszük a lóhoz” (1969: 272). Az „új gazdák” azelőtt „gyalogemberek” voltak: saját erejükből művelték a földet, nem értettek az ígásállathoz.

A „korrekt parasztnak” földje és lovai révén önellátónak kellett lennie, és ha a terményfőlölség eladásából pénzhez jutott, azt újabb földek vásárlásába kellett fektetnie (1969: 281). Ha elegendő földje van, a parasztember elkerülheti a szegényt, hogy más földjén kelljen dolgoznia, s elég élelmet tud termelni ahhoz, hogy ne kelljen a készpénzét megapaszto boltba mennie. Az igazi paraszt „soha életében nem vásárolt egyetlen szál takarmányt, egyetlen szem búzát sem” (1969: 48), és a búzát, különösen lisztként, a kenyér közvetlen alapanyagának formájában, sosem adták el, hacsak nem voltak nagyon megszorulva (1961: 25).

A vásárlással szembeni ellenszenv metonimikusan testesítette meg az abszolút személyes autonómia iránti vágyat, amely a szomszédok közötti kölcsönzés szabályozásában is megjelent. A parasztok úgy tartották, mindenkinek „kerülnie kell a kölcsönkérés”, mindenkinek „meg kell legyen mindene”, noha belátták ennek kivihetlenségét (1969: 174). A leginkább a fontos termelőeszközök kölcsönkérésétől tartózkodtak, és minden kölcsönzött tárgyra fix „bérleti díjat” alapítottak meg. Így vágtak elébe annak, hogy a felszaporodó szívességekkel kötelező erejű kapcsolatok alakuljanak ki, amelyek csökkentenék a művelés valamelyik résztvevőjének függetlenségét.

Ideális esetben a parasztcsalád generációk óta önellátó volt, így a családfőnek kötelessége volt az ősi birtokot megtartani a családban, pontosabban a férfiágban, amely a család nevét viselte a jövőben (1969: 114). Az egyik férfi, aki úgy érezte, eleget tett ennek, így nyilatkozott a szerzőknek: „sosem voltam tékozló; megőriztem mindent, amit rám hagytak” (1969: 116). A folytonosságot az örökség szétoztása révén minduntalan a felaprózódás veszélye fenyegette: így ha hozományként földet adtak egy lánynak, annak mindig vásárolt földnek, nem pedig az ősi birtokból kihalótnak kellett lennie.

Ideális esetben a férfiak munkájuk révén nemcsak megtartották, de még gyarapították is az örökséget. Kizárólag az önmegtágadó fizikai erőfeszítés révén szerzett vagyonnak volt igazi morális értéke. „Az önmegtágadást, a gondos és hatékony munkát tartják nagyra...” (1969: 274), míg „a hirtelen jött jómódra gyanakodva néznek, és többé-kevésbé rendellenesnek tartják” (249). Történetek járták rossz hírű emberekről, akik mágia révén bukkantak elásott kincsre. Ugyan-

ezek voltak azok is, akik elvarázsolták más falubeliek teheneit, hogy távolból megszerezzék tejüket (1969: 249).

A munkában mutatott szorgalom és erőfeszítés ellenpárja a fogyasztásban tanúsított önmegtartóztatás volt. Az adatközlők beszámoltak némelyekről, akik „egész életükben nem mertek egyszer sem jóllakni” (1969: 253). Mások azt mondták a vagyon megtartására vagy gyarapítására végzett erőfeszítéseik eredményéről: „Megvonjuk a szájunktól” (1969: 253), és ugyanők nap mint nap a legrosszabb ruhákban jártak (1969:274). A fogyasztás így a termelőmunkának nem célja, hanem ellentéte volt.

Míg a férfiak a határba jártak ki dolgozni, a nők munkája a ház körül összpontosult (1961: 124). A háztartáson kívül legfontosabb feladatuk a disznók és baromfiak gondozása, valamint ezek és termékeik árusítása volt (1961: 107, 119). A lányokat, ha mód volt rá, otthon tartották, vagy legalábbis könnyű munkára fogták a szőlőben és szénagyűjtéskor (1961: 130). Az egyes családokban a feleség a mindennapi fogyasztáshoz szükséges javak előállítására fordította erejét.

Átányon az önellátás képzete nemcsak az egyes paraszti háztartásokhoz, hanem a falu egészéhez is kapcsolódott, amely két, ideálisan önellátó „vég”-ből állt.⁴ Pontosan a szimmetrikus falu közepén, így a határ szívében állt Isten temploma, ahol a két „vég” hetente egyszer találkozott. Átány népi kozmo-geográfijában Magyarország volt a világ közepén. Magyarország közepén feküdt Átány, és ennek a közepén gyűltek össze a parasztok – de a cigányok és pásztorok nem – Isten színe előtt (1969: 17). Átány az emberek számára a „hazát” jelentette, azaz otthont és anya földet, és azok a népek, mint a cigányok és a zsidók, akik sem a *hazába*, sem a *nemzetbe* nem illettek bele, nem voltak részesei a falu társadalmának.

> *Megélhetés munka nélkül*

A paraszti sorból kilépőknél felfedezhetünk néhány vonást, ami a cigányokkal rokonítja őket. Így például van valami ismerős abban, ahogy „korrekt parasztok” a paraszti lócsiszárokat nézték. Ez utóbbiakat „hazárdjátékosoknak” tartották, s „vakmerő és agyafűrt tevékenységüket idegennek tekintették a falusi gazdálkodás mindennapjaitól” (1969: 233). Mások, akik ugyancsak nem kemény munkával keresték betevőjüket, szintén gyanúsak voltak, így például a pásztorokról, akik „az ostorból élnek”, azt tartották, hogy összeadják magukat a tolvajokkal és a rossz nőkkel. A pásztorokat a cigányokhoz hasonló erkölcsi tulajdonságokkal ruházták fel, a paraszti lókupecek pedig gyakran úgy viszonyultak állataikhoz, mint a cigányok.

Az igazi parasztgazda tenyésztette és nevelte a lovakat, a potenciálisan vad lovakat szelídített teremtményekké formálta át. „A *gazda* büszke volt rá, hogy apjától egy bizonyos lófajtát örökölt, és hogy ugyanazt hagyta a fiára” (1969: 281–282). Szokás volt az ilyen állatokat családi bélyeggel megjelölni. A szegény

⁴ Egyáltalán nem minden faluban van a parasztnak ilyen meghatározó szerepe (Fél és Hofer, 1969: 27, 342).

gazdák csupán egy vagy két évig dolgoznak a lóval, azután kénytelenek eladni. Mivel nincs saját bélyegük (1969: 282), minden munkájuk, amit az állatba ölték, feledésbe megy, legalábbis nem nyer nyilvánosan elismerést.

Azonban míg a kevés földdel rendelkező szegény paraszt legalább törekedett rá, hogy egykor maga is gazdává váljon, aki saját lovakat tarthat, addig a cigány lókereskedő, akinek nem volt földje, nem tudja dolgoztatni a lovakat, és meg sem próbál beszállni ebbe a játszmába. Rendes körülmények között nem áll érdekében bélyeget sütni az állatokba, inkább már betanított *gázso* lovat vesz, és miután megforgatja a vásárokon és a vevők körében, végül haszonra tesz szert.

Míg a valódi paraszt a munkával szerzett vagyont becsüli, a cigány a szerencséjére hagyatkozik. Kiss Lajos nem tévedett nagyot, amikor azt állította, hogy a lókereskedésbe belevágni elég egy jó ostor meg az öblös hang (1939: 277). Ahogyan egy öreg roma magyarázta nekem, miért ölték meg a nyilasok a zsidókat és a cigányokat a háború alatt: „Mi nem dolgoztunk. Adtunk-vettünk. Vásárolásból éltünk.” (*Csi kerszasz butyi. Kinaszasz taj bikinaszasz. Kerszasz foro.*) Ma is, amikor az emberek egy-egy nagyobb lókupec vagyonáról beszélnek, azt mondják: „*Csi kerel butyi*” (Nem dolgozik).

Ha a kupec nem „dolgozik”, mit csinál? A cigányok azt, amivel foglalkoznak, a magyar „cserebere” kifejezéssel jelölik, vagy az „üzletet” jelentő *sefta* szót használják. Ezt gyakran egy gesztussal is kísérik: az egyik kéz ujjaival könnyedén megérintik a másik tenyerüket, majd villámgyorsan megfordítják kezüket, úgy, hogy most a „fogadó” kéz van fölül, így jelezve a dolgok cseréjét a két kéz között. Az érintés könnyedsége és a gyorsaság, amellyel a két kéz helyet cserél, jelzi azt a könnyedséget, sebességet és hatékonyságot, amellyel a kereskedő „forgatja” a javakat ügyfelei között.

Azt mondhatnám, hogy a romák számára az az ideális üzlet, amelyben nem kell erőfeszítést tenniük a ló valamely tulajdonságának megváltoztatására. Nem „dolgoznak” rajta, a szó szűk, paraszti értelmében. A parasztok azt a fizikai változást hangsúlyozzák, amit kemény munka révén visznek végbe a pusztá anyagon. Számukra a „munka” csak a nehéz, fizikailag kimerítő, izzasztó, eget-földet megmozdító erőfeszítést jelenti (l. például Bell, 1984: 170). Az ilyen büntetésszerű erőfeszítés révén teszi magát a paraszt „rendes” emberré, és szerzi meg a független élethez szükséges eszközöket a maga számára.

A romák a kereskedéssel ugyanarra törekednek, de ők a parasztokkal ellentétben erőfeszítés és munka nélkül szaporítják a pénzt. A vagyon forrása, úgy mondják, a szerencse (*baxt*). Ettől fial a pénz, ahogy a romák tartják: a kevésből ez csinál sokat. Ez az a mechanizmus, amelynek révén éppen egyvalakihez és nem máshoz pártol a siker: „*naj lesz baxt*” – „nincs szerencséje”: ez a szokásos magyarázat a sikertelen vásárra. Pusztá szerencse volt, mondják, hogy vásárnap reggel, ahogy a vásárra értünk, mindjárt kiszúrtuk a két legjobb lovat, és még nagyobb szerencse, hogy a gazdájuknak gyorsan s így olcsón kellett túladnia rajtuk. Szerencse kérdése, hogy ha munka után járok, én kapom-e meg vagy valaki más. Ha valaki kidobott, de még használható holmit talál, szerencsés volt. Szerencse dolga, lesz-e kinn éjjel paraszt, hogy lefüleljen, amint takarmányt lopok, szerencse dolga, talállok-e kenyeret a kukában, vagy egy másik *romnyi* már bejárta a területet előttem.

A romák legáltalánosabb köszöntése: „Légy szerencsés” (*T’avesz baxtalo*), amit az üzlet minden fázisában többször kívánnak egymásnak. Ha valaki le akarja zárni az alkudozást, csak annyit mond: *T’avesz tuke baxtalo!* („Hát legyen csak szerencséd”), a hangsúllyal jelezve, hogy nem érdekli az ügy; ugyanígy a beleegyezést is lehet egy végső *T’avesz baxtalóval* jelezni. Az ivást is szerencsét kívánó köszöntők előzik meg. Ha egy férfi *baxtalo*, dől hozzá a vagyon. A *baxtalo* férfi „boldog”, legalábbis a romák a magyar *boldog* szót a *baxtalo* megélésének kifejezésére használják. A *baxt* jelei közé tartozik, hogy az ember gazdag, hogy kövér, hogy fiai vannak. Azok a férfiak, akiknek nem sikerül hatalmuk alatt tartani feleségüket, elveszítik szerencséjüket és a *prikezsija* (nyomorúság) és a szerencsétlenség eszi meg őket.

Ha jól meggondoljuk, a szerencse igen különös fogalom. Amikor a romák azt mondják, aki *baxtalo*, az gazdag lesz, akkor mintha azt állítanák, nem a kereskedő ügyessége számít, nem a kapcsolatai és a modora, hanem leginkább a belső állapota és a külső körülmények véletlen egybeesése. Ha ez rendben van, a romához dől a pénz, és meggazdagszik. Egy olyan világban, ahol a szerencse határozza meg a gazdagságot, a roma bármiféle befektetett erőfeszítéstől függetlenül lát pénzt.

Az elv alól, hogy a romák nem fektetnek semmit a lovakba, három kivétel van, de mindhárom csak erősíti a szabályt. A romák szívesen vesznek rúgós lovakat, hogy megpróbálják megváltoztatni a természetüket. Van továbbá két ló kategória, amelyet a romák „átalakítanak”, de viselkedésük, amikor ilyenek eladására kerül sor igen különbözik attól, amikor a lovakat könnyedén forgatják, mint ahogy a „kártyás keveri a lapokat”.

Gyakran hallottam, hogy a *romok* tudják, hogy kell kidolgozni a lóból a rúgós természetét, de sosem láttam még, hogy ezt sikeresen végbevették volna. Egyszer néhány férfit vittem egy hozzánk közel eső cigánytelepre, hogy megnézzünk egy veszélyesnek mondott lovat. Odafelé menet a férfiak arról beszélgettek, hogyan bánnának az állattal. Valakinek az volt a receptje, enyhén be kell rúgatni a fülébe öntött alkohollal, azután hosszan nyargalni vele, hogy kimerüljön. Azután felemelik a lábait, mintegy precedenst teremtve, megalapozva annak jogát, hogy ezt máskor is megtehessék. A romák végül is nem vették meg a lovat, így nem tapasztalhattam meg, valóban használ-e a kúra.

Néhány hónappal később azonban tanúja lehettem valami hasonlónak. Andro egy pompás kinézetű, kétéves kancacsikót vásárolt, amely remek kilátásokkal kecsegtetett. Amikor azonban megvette, még nem tudta, annyira veszélyes, hogy be sem lehet fogni. Amikor erre rájött, egy csapat fiatalemberrel együtt megpróbálta betörni. Először hosszú szíjakon betonrudat kötöttek a hámjához, hogy így szoktassák a teher húzásához, majd sikerükön felbuzdulva befogták és négy-szer-ötször körbekocsikázták vele a telepet. Amikor visszatértek, az egyik fiú, aki segített betörni, felpattant a hátára, hogy így pecsételje meg a sikert. Engem is kihívtak, hogy fényképen örökítem meg a „hódítókat” a legyőzött állat mellett.

Sajnos a siker rövid életű volt: néhány napon belül megmutatkozott, hogy a ló semmit sem veszített rúgós természetéből. Andro kivitte a hatvani vásárra, és talált is rá vevőt, de amint éppen azt magyarázta, milyen jó, békés állat ez, a ló hirtelen felágaskodott és kettérepesztette a mögötte álló kocsi lábartóját.

Andro zavartalanul tovább magyarázott, megpróbálva meggyőzni a *gázsót*, hogy ez csak múló szeszély, hogy mindez csak azért van, mert a fia nagyon rosszul bánt aznap reggel a lóval; de a vevő otthagya Androt, aki még akkor is azt kiabálta: „nem fog találni ennél békésebb állatot az egész vásáron!”

Andro apja még egy „csodakúrát” ajánlott, amely abból állt, hogy szárított gyógyfüvek éjszaka vízbe áztatott oldatát öntötték a ló fülebe – a lovaknál és kutyáknál használt egyfajta kényszerítés ez. Meg is tették ott tüstént, a nyilvánosság előtt, a vásártéren, de nem jártak sikerrel. Andro, miután beismerte, hogy legyőzték, bement a városba és szerződést kötött az állatra a vágóhíddal – ahol jóval kevesebbet kapott annál a 23000 forintnál, amelyet fizetett érte.

Ez az eset nem mond ellent a munka nélküli kereset eszményének, hiszen az állat betörési kísérletei csupán rövid, látványos sokkokat jelentettek, egy csapásra próbálták őt jobb útra téríteni.⁵ Ezt az értelmezést támasztják alá azok a történetek is, amelyekben a romák olyan beteg lovakat gyógyítottak ki, amelyekről a *gázsók* már lemondtak: itt is szabályos, huzamos erőfeszítés nélküli csodás kúra képzetével találkozunk. Van ugyan rá példa, hogy romák több hónapos munkával neveltek át lovakat, de ezekről nem kelnek szárnyra legendák.⁶

A másik kivétel azon általános szabály alól, hogy a romák nem nevelnek vagy hizlalnak lovakat, más módon erősíti meg a szabályt.⁷ Azokról az esetekről van szó, amikor a romák azért tartanak lovat, hogy a vágóhídra adják el: a dolog célja az lenne, hogy egy sovány állatot kövérré hizlaljanak, saját értelmezésem szerint átalakítsák az állapotát, azaz valamiképpen erőfeszítésük nyomát viselje. Az ilyen lovakat azonban jórészt a leadás előtt néhány nappal szerzik be a parasztoktól, akiknek nincsen szerződésük a vágóhíddal.⁸

Az átadásra érkezett romák viselkedése sokatmondó volt. Mielőtt az állatot leadták volna, a helyi széntelep mérlegén is lemérették, és aztán nagy hangon dicsekedtek, mennyivel gyarapodott az állat gondozásuk alatt. Azután pedig, ahelyett, hogy másnap reggel teherkocsival mentek volna a Harangostól néhány kilométerre fekvő falusi vasútállomásra, ahol a mészárszék alkalmazottai átveszik a megfelelő állatokat, a *romok* az éjszakát a lovakkal együtt töltötték az állomáson, a tűz körül. Reggel valami ürüggyel elnéztem arrafelé, noha semmi dolgom nem volt ott. A romák nagy része, hogy az időt elüsse, átment a lovához, és azzal ingerelte, hogy a hátsó fertályát csapkodta ostorral, majd elugrott a

5 Ez nem csupán a romák sajátossága. Lawrence leírja, hogy az amerikai cowboyok ugyanilyen „egyszer s mindenkorra” módon törik be az állataikat (1982: 62), és az erőszak nagy szerepet játszik az állatok fölötti uralom elérésében uralmukban. Más tekintetben (mindenki mindenkinek a testvére) is helyénvaló lenne a cowboyok és cigányok összevetése.

6 Domán említ egy ilyen esetet (1984: 126-7). Egy harangosi férfi is arról volt nevezetes, hogy a háború végén több, a fronton talált ló életét megmentette, és azután bérbe adta őket parasztoknak.

7 Meglepetve tapasztaltam, hogy két férfi még ezt is minimális befektetés révén kísérlete meg elérni. Meglehetősen tipikus módon a vágóhídra vitel előtt néhány nappal vettek egy zsák kukoricát. Nem akarták hosszan hizlalni az állatot, valószínűleg tudván, hogy nem fizetődne ki a befektetés. A dologgal csak annyit akartak elérni, hogy a lónak egy kicsit jobb kinézete legyen, hogy ezáltal jobb „osztályba” sorolják a kifizetésnél.

8 Piasere szerint az észak-olaszországi szlovén romák rettenetes balszerencse jelének tartják, ha az ember a mészárosnak kényszerül eladni a lovát (1984: 149). Ezt a különbséget azonban, akárcsak a cigányok egyes csoportjai közötti más eltéréseket is – például hogy néhol tabunak, máshol viszont különleges csemegének számít a lóhús –, jórészt strukturálisnak, azaz helyzetfüggőnek tartom.

kiprovokált rúgás elől. Egy igen kicsi öregember, akinek két hatalmas igáslova volt, abban lelte örömét, hogy mindannyiszor sértetlenül tért ki, valahányszor a lovak *kurva anyját* szidta, és ostorral megcsapkodta a lányékukat. A fiatalabb férfiak „futtatták” (*tradel*) a lovaikat, mások eközben a lovak hasát csiklandozták, hogy meglássák, le tudja-e fogni a futtató az állatot.

Ennek a viselkedésnek a magyarázatára Gose egy friss tanulmányából (1986) meríték ösztönzést, amelyben az Andokban gyakorolt áldozati erőszakot írja le. Gose azt állítja, hogy az áldozat annak bizonyítéka, hogy „a nemesfémek elidegeníthetetlenek az ember testétől, s így egyiknek a birtoklása a másikét is jelenti” (1986: 309). Az Andok bányászai személyiségük részének tekintették a fémek előállításába ölt munkát, miként az is valószínűnek látszik, hogy a magyar parasztok az általuk termelt élelemben érezték megtestesülni magukat. A romák a legtöbb esetben nem fektetnek különösebb munkát a lovakba, és miután úgyszólván csak érintőlegesen volt közük hozzájuk, könnyen is vesznek búcsút tőlük, mindössze egy jót húznak a tomporukra, hogy csattanjon. Felmerül azonban a kérdés, hogy az állatok ütlegetésével, dühkitörésre ingerlésével a romák nem saját személyiségük beléjük investált részét követelik-e vissza. Az állat erőszakos bosszantásával mintha szimbolikusan elszakítanák őt maguktól, ismét *gázso* lóvá tennék, amelyet már egyszerűen vissza lehet adni a *gázso*knak, és nyugodtan elvenni a pénzt, amelyet kapnak érte.

Ezt a mesterkéltnek ható magyarázatot talán valószínűbbé teszi a munka nélküli pénzkereset alóli harmadik kivétel: a „roma ló” (*románo graszt*) néven számon tartott állatok példája. Személyesen csak egyetlen ilyenrel „találkoztam”, de többről is beszámoltak, sőt egyet a vásáron is mutattak nekem. A *románo graszt* legfontosabb jellemzője, hogy romák tenyésztették és nevelték fel. Azt mondják, egy ilyen ló születése után a romák megölik és megeszik az anyját. Azután beviszik a csikót a házba, ahol az együtt eszik és alszik velük. Az első néhány hónapban a gazdája saját kezével, üvegből eteti őt.⁹ Az ilyen ló „csak romául beszél”, nem ért magyarul. Amikor egy ilyen kancát láttam, a *rom*, akivel voltam, „próbát” akart vele tenni, és amikor a ló megugrott, meg akarta ütni. A gazdája azonban odaszólt: „Ne üsd meg. Roma ló. Tud romául.” (*Na mar la, rományi-j. Zsanel románesz.*) Másszóval a romák nevelte lovat nem kell veréssel irányítani. Ez igen éles ellentétben áll a legtöbb férfi viselkedésével, akik akár otthon, akár a vásáron habozás nélkül rávernek a makacskodó állatra. Olyankor mintha a *gázso*t látnák a lóban, a magyart, aki nem akar engedelmeskedni, és akit a cigány erővel próbál akarata alá gyűrni.

Ha helyesen interpretáltam a hizlalt lovak esetét, amelyek olyan szorosan kötődtek a romákhoz, hogy erőszakkal kellett elidegeníteniük maguktól őket, feltételezhetjük, hogy a kevés maguk által nevelt „cigány lovat” (*románo graszt*) sosem adják *gázso*k kezére. Valóban így áll a dolog. Viszont két más módját hallottam, miként lehet a *románo graszt* révén pénzhez jutni. Az egyik az, hogy a roma a ló hátáról köt fogadást a járókelőkkel arra a kérdésre: „kitől származik a ló?”. A szerencsétlen járókelő a könnyű kérdésre azt a természetes választ adja: „az anyjától”, mire a roma, elmagyarázza, hogy ez attól a romtól van, aki

⁹ Az ilyen lovat többek között egészen különlegesen fehér zápfogairól lehet megismerni: az üvegből adott tej teszi ilyené.

felnevelte, és megnyeri a fogadást. A másik „módszer” az, hogy eladják egy *gázsónak*, aki későn veszi észre, hogy bár az állat a vásáron remekül szerepelt, rá nem hallgat. Mivel a vevő nem tud románul, a ló pedig magyarul, nem találhatnak egymásra. A *gázsó* kénytelen visszavinni a gazdájához, aki féláron visszavásárolva az állatot csak annyit mond: ő „lovat” adott el, nem pedig „lovat és kocsit”, amitől a *gázsó* persze nem lesz okosabb.¹⁰

Ezek a (szinte mitikus) történetek is hangsúlyozzák, hogy a cigány lovak a roma társadalom szerves részei. Megölték és megették az anyját, amit áldozati lakomaként írhatunk le, így magukévá tették a kanca termékenységet és potenciálisan a csikóét is. A csikó pedig romaként és nem *gázsó*ként nő fel. Együtt él velük, üvegből táplálják. A romák az anya elfogyasztásával az utódot szó szerint rokonukká tették, és olyan elidegeníthetlenné, amennyire az egyik roma testvér elidegeníthetetlen a másiktól. A roma testvérektől eltérően azonban, akiket elvisznek a hadseregbe, a kórházba vagy legrosszabb esetben a börtönbe, a *románo graszt* eszményt testesít meg, hiszen csak rövid időre távozik el a romától, s tüstént visszatér, ahogy a *gázsó* megállapítja, hogy nem tudja hasznát venni. A velük való kereskedés során valójában nem mondanak le róluk, nem szolgáltatják ki őket, hanem mágikus módon, erőfeszítés nélkül pénzt keresnek velük.¹¹

Azáltal, hogy semmi szín alatt nem adják el az „igazi” lovakat, amelyekbe jelentős munkát fektettek, a romák szinte ellentétükbe váltanak át, és hirtelen maguk is a „korrekt paraszt” etikáját, az erőfeszítés általi önellátást vallják. A cigányoknak azonban nincs földjük, nincs termelőeszközük, ezért csak az üzlet révén tudják megalapozni autonómiájukat, méghozzá ebben az esetben olyan üzlet révén, amelyben, paradox módon, a roma fél semmit sem ad.

A romák rendes üzleteit leginkább Ricardo árucseré-formulájával lehetne leírni: pénz–áru–pénz. Ebben a formulában a kereskedő pénz (P) ellenében árut (Á) vásárol, amelyet több pénzért (P1) ad tovább, mint amennyit eredetileg fizetett érte, így a pénzből csinál pénzt. A vásáron, a lovak forgatásával a romák pontosan erre törekszenek. A vagyonszerzésnek ez a módja a pénz fetiszizálásával is jár (Marx, 1967:74), amit a cigányok teljes szívvel meg is tesznek: az alku végén szerzett pénzt a roma tenyerébe veszi, ráköp, és azt mondja: *Apád, anyád ide jöjjön!*¹²

Néha még közvetítő tárgy nélkül is lehet pénzből pénzt csinálni. Noha Magyarországon magánembereknek tilos kamatra pénzt kölcsönözni, mindazonáltal lehet olyan szerződést kötni, melyben a kikötött kamatot a hitelezett tőke részeként tüntetik fel. Hallottam olyat is, hogy egy alkalommal egy nagyon megszorult *gázsónak* 25%-os kamatot is felszámoltak, de a hír hitelességéért nem ke-

10 Ezt az információt már azután kaptam, hogy eljöttem a terepről, és a fenti modell alapján arra következtettem, hogy a romák nem adják el az ilyen lovat, vagy ha mégis, semmiképpen sem *gázsónak*. Írtam Magyarországra, újabb információkat kérve a romákról.

11 A lovakat tenyésztő *rom* bérbe adja azokat a parasztnak, és azon van, hogy ne kelljen eladnia őket.

12 Ebben a kontextusban a roma „seprős” figuráját is összevethetjük a gyűjtögetőkével, mert ez abból él, hogy parasztokat keres fel a hegyekben, akik készségesen kötnek seprút akár a roma által átadott botokból és gallyakból, akár a magukéból. A roma azután piacot talál a munkájuknak: ő „csak” átforgatja máshová azt, amin mások dolgoznak.

zeskedem. Terepmunkám során azonban többször tanúja voltam, hogy kevésbé ursorajjellegű kamattal, de valóban adtak kölcsönt *gázsóknak*.

A roma lókereskedés modellje lehetséges magyarázatot kínál arra is, miért lelkesednek a romák a gyűjtögetésnek olyan formáiért, amelyeket a negyedik fejezetben leírtam. A tulajdonszerzésnek mindezekben a formáiban a romák olyasmit tesznek magukévá, ami a természetben vagy legalábbis *in situ* eleve adott, majd erre piacot keresve, rábeszélve valakit a megvételükre, pénzzé teszik ezt. Így aztán ami a *gázsóktól* jön, az visszatér a *gázsókhöz*, miközben pénzhez juttatja a romákat.¹³

A paraszt és a roma közötti szimbolikus szembenállás különösen elevenen nyilvánul meg a kenyérrrel kapcsolatos ellentétes magatartásukban. A paraszt számára a föld, a személy és a morális rend szimbolikus kapcsolata öltött testet abban a képzetben, hogy az örökölt földön termett gabonából, a háziasszony munkájával (a dagasztással) és a ház kovászána hozzáadásával (amelyet a háziasszony még saját szülőházából hozott) süített kenyeret ették. A kenyér az önellátás ideálját testesítette meg, szimbolikus összefoglalását jelentette mindazoknak a folyamatoknak, amelyek során a paraszt a természet termékenységét erőfeszítése révén a saját megélhetésére fordította. Az igazi parasztok szerint „ha pénzért veszed a kenyeret, sosem eszel eleget” (1969: 48), és a férfiak, akik Budapestre jártak dolgozni, otthon süített kenyeret vittek magukkal, mintegy az autonómia régi eszményének képeként.¹⁴ Csak pénteken, a halál napján volt tilos kovászos kenyeret sütni. Ilyenkor a parasztok különféle kovásztalan lepényeket ettek.

A cigány, akit semmi sem köt a földhöz, aggályok nélkül koldul vagy vásárol boltban kenyeret. Van azonban cigányasszonyok által süített kenyér is, a *bokolyi* vagy „cigány kenyér” (*románo manro*), amelyről azt állították, ez az egyetlen valóban laktató kenyér. Azáltal, hogy kihagyják belőle az élesztőt, a romák egyúttal elutasítják a liszt átalakításának, ehetővé tételének élesztővel történő, *gázso* módját, elvetik a *gázsók* elképzelését az életet adó tevékenységről. Ha a *romnyi* ételt készít, ideális körülmények között nem utánozza a termékeny természet átalakító folyamatait, ahogyan a tárgyakat is csak összegyűjti és azután pénzért továbbadja, anélkül, hogy dolgozna rajtuk. A süítésnek azonban olyan szimbolikus jelentősége is van, ami a mindennapos gyűjtögetésnek nincs, így például a menstruáló nőnek tilos *bokolyit* sütnie. Ahogy a menstruáló asszony

13 Ez a magatartás magyarázza véleményem szerint azt is, miért nem fordít figyelmet a legtöbb roma a kertjére, miért hagyja a gyümölcsöt a fán rothadni. (Az egyetlen romot, aki Harangoson művelte a kertjét, széles körben „a *gázso*” néven emlegették.) Ugyanez magyarázza azt is, miért tartanak a romák olyan sok bantam-kacsát. Ezt a baromfifélet csak nemrégiben honosították meg Magyarországon, de máris nagy népszerűsége tett szert a cigányok között, valószínűleg sokat tűrő természete és szokatlanul nagy szaporasága miatt: a cigányoknak szinte semmi gondjuk sincs vele. Noha gyakran mondogatták nekem, milyen finom levest főznek belőle, valamiképpen erre sosem került sor. Azt hozták fel ürügyül, milyen nehéz napközben megfogni őket, vagy azt mondták, most alig van hús rajtuk, de arra gyanakszom, a halogatás valódi oka az volt, hogy nem evésre tartják őket, hanem látványnak: az erőfeszítés nélküli bőség illusztrációjaképpen.

14 Pina-Cabral meggyőző elemzést ad az Észak-Portugáliában szokásos kenyérsütésről mint a „férfi és női princípium tiszta együttműködéséről” (1986: 44). Nem lévén adataim, nem tudom, vajon az átányi parasztok is hasonlóképpen képelték-e el a folyamatot.

képes megrontani a férjének lovakkal végzett pénzkeresetét is, ugyanúgy tönkretenné a cigánykenyér átalakítástól mentes sütését is.¹⁵

A romák még szélesebb köre is kiterjeszti ezt a szimbolikát. A hús a romák számára a *par excellence* étel, de a döghús, az aztán maga a *par excellence* hús. Ez a fel nem áldozott hús senkihez sem tartozik. A dög kihajtása révén a *gázso* szimbolikusan eltávolítja magától a saját termékét, és felszabadítja azt a romák számára. Mivel a hús ilyen módon *gázso*któl mentes, a romáknak semmit nem kell feladni magukból a megszerzéséhez.

A lét fenntartásához szükséges eszközök megszerzésének minden ilyen formájában, amikor nem adnak hozzá önmagukból semmit, van valami mágikus, legalábbis így látják mind a romák, mind a parasztek. A cigányok több kutatója is hangsúlyozza, hogy „az eszükből élnek” (Gmelch, 1986: 313–314). Ez, ahogy Gmelch állítja, egy adatközlő véleménye. A harangosi romák is hangsúlyozták előttem, hogy a *gázso*k „ostobák” vagy „bolondok” (*dilo*), és hosszan mesélték a történeteket, amelyekben az agyafúrt (*buzsanglo*) roma túljárt az eszükön. A parasztek maguk is úgy beszélnek a romákról, mint akik mágikus erőkkel bírnak, és ezek között is legelső a zenei tehetség. A leírások, amelyeket a cigány hegedűsökről adtak, szinte kivétel nélkül a veleszületett képesség, az örökölt virtuozitás és „ritmusérzék” toposzai köré szövődtek, amelyekkel „ez a fajta” meg van áldva.¹⁶

A lókereskedésbe ugyanígy mágia vegyül. Amikor magyarok előtt beszéltem munkámról és a harangosi romák lóügyeiről, csakhamar kialakult a nézet, hogy kitanultam a „*cigány csalafintaság*” minden csínját-bínját, azaz a rossz lovak megszépítésének mesterségét. A romák ugyancsak büszkék azokra a fortélyokra, amelyekkel, mint mondták, rászedték a *gázso*kat. A cigányokat kutató néhány amatőr néprajzos nagy teret szentel az effajta félrevezető praktikák leírásának (pl. Domán, 1984: 134–137; Erdős, 1959: 1–6). Valóban igaz, hogy a romák örömmel vezetik félre az ismeretlen *gázso*kat, vagy ha tudnak, előnyös üzleteket kötnek az ismert, de részeg *gázso*kkal is.¹⁷ Mindazonáltal sokáig kellett várnom, míg Harangoson magam is tanúja lehettem ilyen fortélyok kitervelésének és előadásának. Néhány hónapos otlét után láttam csak romákat, akik „megragasztották” egy ló lábát, azaz eltüntették az ott éktelenkedő sebesülést. A *gázso* érdeklődő azonban végül is nem vette meg a lovat, amely később egy olyan cigányhoz került, aki tudott a láb dolgáról. Máskor a romák megszelídíthetetlen lovakat próbáltak eladni parasztnak úgy, hogy az állatokat előzőleg valami szerrel elkábították, de sose sikerült senkit rászedniük. Máskor a *gázso* bolonddá tevésének kísérlete többnyire csupán lényegtelen dolog volt, vagy incselkedés, hogy kiderüljön, milyen „bolond” a *gázso*. Egyszer egy *gázso*t lóvátettek néhány

15 A cigányok és a parasztek szembenállásának mértéke szembeszökő ezen a ponton. Ami a halál kenyere a *gázso* számára, az az élet kenyere a romának. A szimbolikus ellentét végletessége fiam brit iskolájának fekete diákjait juttatja eszembe, akik az „átkozott” (*wicked*) szót használják az „átkozottul jó” (*wickedly excellent*) kifejezésére.

16 Sok magyar, akivel beszéltem, ezt a tulajdonságukat a „feketékéhez” hasonlította.

17 A magyar törvény rendelkezései szerint a ló olyan hibái, amelyek nem láthatóak, és amelyekre az eladó nem figyelmeztette a vevőt, alapot szolgáltatnak a vételár visszaköveteléséhez. A látható vagy nyilvánvaló hibák, mint például a sántaság, nem indokolják a kárpótlást a törvény értelmében, amelyek nincsenek a tudatlanokat vagy hozzá nem értőket védő rendelkezései.

ezer forint erejéig azzal a történettel, hogy a ló, amelyet a *gázso* előző nap eladott, az éjszaka megbetegedett. Az illetőnek nem akarózott elmenni a *Gödörbe*, hogy személyesen nézzen utána a dolognak, így sosem jött rá a csalásra. Ehelyett inkább visszafizette a pénz egy részét, amit a saját lováért kapott.

Egyéves otlétem alatt azonban ez volt az egyetlen nyilvánvaló, valódi trükk. Piasere úgy véli, a romák hajlamosak eltúlozni ezen a téren elért sikereiket. Hozzáfűzi, igen nehéz manapság olyan parasztot találni, aki hajlandó lenne megvenni egy kehes lovat (1984: 167), és nincs okunk azt gondolni, hogy a parasztok a múltban rosszabbul értettek volna a lovakhoz. Véleményem szerint a történetek célja inkább az, hogy a dolgok elintézésének roma módját hangsúlyozzák. A vásárral kapcsolatosan, ahol elvileg minden adásvétel korrekt, sőt „egyenlő” (és nemcsak a romák között), ahol ideális esetben senki nem vásárol egy lovat értéke fölött, ezek a rászedéstörténetek azt az érzést erősítik, hogy a romák mindazonáltal mégis képesek hasznot húzni a *gázsó*kából.

Ezt a hangulatot sikerült megfognia William Faulknernek abban a kétszer is idézett regényben, amelyben leírja, hogyan tette tönkre Ab Snopes helyi farmert Pat Stamper lókereskedő. Snopest az vezette, hogy „Pat Stamperből ki kell vágni valahogyan Beasley nyolc dollárját”, hogy győzelmet arasson az *outsider* fölött, aki „helyi pénzt” léptetett meg. Az én esetemben a cigány *outsider* a magáét próbálja visszaszerezni, de a történet alapvető szerkezete ugyanaz. A parasztok között azért élnek olyan szívósan tovább a cigányok ravaszságát példázó történetek, mert a roma pontosan az a fajta ember, aki képes végbevenni, amit Pat Stamper „néger szolgája” tett. A romák múltbeli kovácmestersége is nagy részben abból állt, amit mi „üstfoltozásnak” nevezünk: már-már mágikus újjávarázsolása valaminek, ami valójában régi. A lovakkal üzött „mágiájuk” is valójában ennyi és nem több.

A romák mágiája természetesen kiterjed a jövendőmondásra is, amelyet a magyar romák szerint a második világháború végéig üztek. Amennyire tudom, a mai Magyarországon a romák már nem mondanak jövendőt, mert ez mint népi babona be van tiltva, de a cigány átokba vagy áldásba vetett hit, úgy látszik, nem veszett ki teljesen. Egyik nap átvittem egy romát egy éppen Atány mellett fekvő faluba, egy paraszthoz, aki eladott neki egy lovat, és a ló aztán lesántult. A cigány visszakövetelte a vételár egy részét, és amikor a helyzet világossá vált, a paraszt felesége sírva fakadt, s nagy hangon panaszkodott, nem érti, hogyan történhetett meg ez, hiszen, mint mondta, „*mindig adtam a maguk fajtájának. Sohasem tagadtam meg*”, amivel, ha jól értelmezem, azt akarta mondani, hogy irgalmasságának a cigányok áldását és nem átkát kellett volna a fejére hoznia.

A parasztasszony szavai azt sugallják, hogy a *gázsó*któl való koldulás nem egyoldalú üzlet, a cigányoknak viszonzniuk kell a kapott javakat. Az adás révén valamiféle morális kapcsolat jön létre a *gázsó*val, de a cigányok éppen ezt szeretnék elutasítani vagy elkerülni. Ennek egyik módja az, hogy megvetően emlegetik a *gázso* rászedhetőségét, és tagadják, hogy az áldásnak bármilyen hatása volna. Véleményem szerint ezért hangsúlyozzák a romák annyira, hogy nem hisznek az átokban vagy a jövendőmondásban, amire megkérik őket: annak tagadásával, hogy bármit is adnának a *gázsó*knak, egyúttal a fennálló kapcsolatokat is tagadják ugyanúgy, ahogy más összefüggésben a parasztok tagadják le a ci-

gányokkal valóban fennálló kapcsolataikat.¹⁸ A *gázsókkal* fennálló kapcsolat morális vetülete tagadásának másik módja, hogy meglopják őket, miközben koldulnak tőlük, vagy hogy becsapják őket, miközben alkudoznak velük. Valamit a gazdája tudta nélkül elvenni azt jelenti, hogy a tárgyra az illetőnek semmiféle árnya nem vetül. Ez magyarázza azt is, miért tér vissza unos-untalan az ellopott, majd gazdájának ismét eladott ló története: a lókupec ebben megvalósítja azt, amit többnyire csak fantáziájában élhet meg, pénzt csinálni a pénzből a kereskedő legkisebb hozzájárulása nélkül.¹⁹

Bizonyos helyzetekben a romák úgy állítják be magukat, mint akik függenek a *gázso* parasztoktól. Ez a veleje a roma tolvajlás eredetéről szóló, általánosan ismert történetnek is, amelyet a negyedik fejezetben idéztem. A romák úgy tekintik a *gázsókat*, mint korlátozott javakat, és ha megpróbálnak egyiknek vagy másinak a kegyeibe férközni, azzal a *gázso* termékeit próbálják lefölni a maguk számára. Anélkül teszik ezt azonban, hogy bármit is kiadnának saját magukból, és ezzel a *gázsót* a romák világának részesévé tennék.²⁰

Ilyen formákban mutatják be a romák a munka nélküli vagyonszerzés módjait. Ismerős vágy, nemde? A romák a kereskedés során próbálják meg, ahogy mások másutt, visszaszerezni és megragadni „az elillanó percet, amikor még úgy hihettük, elkerülhetjük a csere törvényeit, hogy adás nélkül vehetünk, hogy megosztás nélkül juthatunk élvezethez... [hogyan olyan] világban [élhetünk], amelyben *beérhetjük önmagunkkal*” (Lévi-Strauss, 1969: 497).

18 L. pl. Gropert (1975: 42–44), aki megemlíti: „a cigányok mindig meglepődnek ügyfeleik ostoba viselkedésén” (43), és „a tényérjóságot a *gázsók* teljes mértékben csalásnak tartják; ha a jövődömdő a művelet alatt úgy érzi, valóban látott valamit az ügyfél jövőjéből, zavarba jön; általában nem közli látomásait az ügyféllel” (44). Hozzátennem ehhez, hogy a *romnyi* körültekintő módszere a „bolond *gázsóval*” szemben nem annyira a *gázso*, mint inkább önmaga „védelmére” irányul.

19 Faulkner maga is ehhez a történethez fordul a Stamper és Snopes közötti alkudozás csúcspontján, amikor az utóbbi, tudtán kívül, aznap eladott lovát vásárolja vissza (1956: 36–43).

20 Vajon nem triviális párhuzama ennek, hogy az elegánsabb angol éttermek francia akcentusú pincéceket alkalmaznak egy hasonló probléma „második legjobb” megoldásaként? Ha már egyáltalán ki kell szolgálnak, eközben legalább ne a saját munkásosztályunkat juttassák eszünkbe.