

Doktori (PhD) értekezés

„A cigányok önazonosságának változása”
**Identitásmintázatok oláh cigány nők három
generációjában**

Maszlag Fanni

Debreceni Egyetem
BDT
2022

„A cigányok önazonosságának változása”
Identitásmintázatok oláh cigány nők három generációjában

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a Szociológia tudományágban

Írta: **Maszlag Fanni**
okleveles szociológus

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskolája
(Szociológia és Társadalompolitika Programja) keretében

Témavezető: Prof. Dr. Csoba Judit

.....

A doktori komplex záróvizsga bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori komplex záróvizsga időpontja: 2022.

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 2022.

Etikai nyilatkozat:

„Én, Maszlag Fanni teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljesek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem voltak vissza tőlem odaitélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.”

Debrecen, 2022.....

.....

DEBRECENI EGYETEM

Bölcsészettudományi Kar
Humán Tudományok Doktori Iskola
Szociológia és Társadalompolitika Doktori Program

Doktori (PhD) értekezés

„A cigányok önazonosságának változása”
**Identitásmintázatok oláh cigány nők három
generációjában**

Készítette:

Maszlag Fanni

Témavezető:

Prof. Dr. Csoba Judit

**Debrecen
2022**

Tartalom

Bevezetés	7
1. A kutatás elméleti kerete	11
1.1. Az etnikai csoport meghatározása	11
1.2. Etnikai identitás	15
1.3. A kisebbségek alkalmazkodási stratégiái	21
1.3.1. Asszimiláció	23
1.3.2. Akkulturáció	28
1.3.3. Disszimiláció	31
1.3.4. Integráció	32
1.3.5. Kettős identitás	38
1.3.6. „Újrafelfedezett, újrakonstruált és rejtett” identitás	39
1.4. Összegzés	41
2. Kutatási előzmények	43
2.1. Cigány identitás kutatások	43
2.2. Hazai és nemzetközi cigány identitással kapcsolatos kutatások bemutatása identitásdimenziók mentén	49
2.2.1. Külső karaktervonások	50
2.2.2. Nyelvhasználat	52
2.2.3. Családon belüli szerepek	56
2.2.4. Kultúra	64
2.2.5. Vallás, hiedelemvilág	67
2.2.6. Összegzés	68
3. A kutatás bemutatása és az eredmények értelmezése	70
3.1. A magyarországi cigányság besorolása	70
3.1.1. „Ki a cigány”?	70
3.1.2. Magyarországi cigány csoportok	75
3.1.3. Roma civil szervezetek, állami politikák lehetőségei	80
3.2. Kutatási kérdések	82
3.3. A kutatás során alkalmazott módszer, kódolás, a mintába került régió, települések és a célcsoport bemutatása	85
3.3.1. Alkalmazott módszer	85
3.3.2. Az eredmények kódolása	89
3.3.3. A kutatás terepe, a vizsgált települések rövid bemutatása	91
3.3.4. A települések	98
3.4. A településeken működő egyház szerepe a cigány identitásban ..	100

3.5. A kutatás alanyai: az oláh cigány nők három generációja	103
4. Identitásmintázatok három generációban	107
4.1. A nagymamák generációja	108
4.1.1. Külső karaktervonások, Tradicionális viselet	110
4.1.2. Nyelv, nyelvhasználat	116
4.1.3. Családon belüli szerepek.....	120
4.1.4. Első generációs cigány nők identitásdimenzióinak összegzése	124
4.2. A lányok generációja	127
4.2.1. Külső karaktervonások, Tradicionális viselet	129
4.2.2. Nyelv, nyelvhasználat	133
4.2.3. Családon belüli szerepek.....	137
4.2.4. A második generációs cigány nők identitásdimenzióinak összegzése.....	141
4.3. A harmadik generáció	145
4.3.1. Külső karaktervonások, Tradicionális viselet	148
4.3.2. Nyelv, nyelvhasználat	153
4.3.3. Családon belüli szerepek.....	157
4.3.4. A harmadik generációs cigány nők identitásdimenzióinak összegzése	162
4.4. Identitásvédelem	169
4.4.1. Újrafelfedezett, újrakonstruált identitásdimenziók	169
4.4.2. Kultúra, mint újrakonstruált identitás dimenzió.....	171
4.4.3. Művészet, mint identitást formáló erő.....	172
4.4.4. A művészet: a zene és a tánc integráló ereje.....	175
4.4.5. A vallás, mint identitást erősítő dimenzió.....	178
4.5. A harmadik generációs lányok kulturális identitás dimenziójának összegzése.....	181
Összegzés.....	184
Felhasznált irodalom	190
Melléklet.....	206
A szerző tudományos munkássága	208
Tartalmi kivonat	210
Abstract	211
Köszönetnyilvánítás	212

Bevezetés

A nők társadalomban betöltött szerepét a legpontosabban akkor ismerhetjük meg, ha státuszukat mikrokörnyezetükben vizsgáljuk
(Bebel 1976)

A modernkori Európában napjaink felgyorsuló gazdasági és társadalmi átalakulása számtalan területen hozott változást a társadalom életébe. Módosultak az iskoláztatási, gyermekvállalási, munkavállalási szokások, de a hagyományos nemi szerepek is. A változások a többségi társadalom mellett a társadalomban élő cigány csoportok életében is jelentős átalakulást eredményeztek. Jóllehet a cigányok¹ körében a modernizációs folyamat később indult és a hatások lassabban alakultak ki, de a megkésett modernizáció hatása ma már kétségkívül tapasztalható körükben. A rendszerváltás előtt a cigány hagyományok erőteljes őrzése, az intézményekhez való korlátozott hozzáférés – különösen a nők esetében – lassította a szerepek változásának folyamatát. Ugyanakkor a kisebbségi csoportoknál a – cigányokra irányuló – formális és informális mechanizmusokban tetten érhető kényszerasszimilációs törekvések ellenkező irányú hatást váltottak ki és felgyorsították a cigány nők szerepeinek, életstratégiáinak, identitásának alakulását. Egyre többen jelennek meg az oktatási intézményekben, illetve nyolc órás, olykor megterhelő fizikai munkát igénylő munkahelyeken, hogy valamelyest hozzájáruljanak a családi kasszához (KSH 2020, KSH 2018, KSH 2016, KSH 2015, Janky 2005, Kemény 2004). A megjelenésük az oktatási intézményekben a cigány nők körében is kitolta az első gyermek születésének idejét, kevesebb gyermeket vállalnak és megindult egyfajta integráció a munka világába. Ezeket a változásokat a cigány közösségben írott, íratlan szabályok, normák, értékek biztosítják, melyek biztonságot és kiszámíthatóságot teremtenek.

Egy társadalmi integrációt vagy dezintegrációt önmagában nem lehet értelmezni, azt mindig az adott történelmi korszak és annak intézkedései tükrében kell vizsgálnunk (Kovách 2017). A cigányok integrációjához elengedhetetlen, hogy egyéni, intézményi, kapcsolati szinteken megvalósuljon a társadalmi újratermelés.

¹ A roma/cigány kettős megnevezés, a csoport etnikai tagoltságából, illetve a külső-belső klasszifikációs szempontok egyidejű érvényesítése miatt alakult ki. Jól látható, hogy már maga a megnevezés is problematikus. A magyarországi kutatások többsége és a politikai közbeszéd leginkább a roma kifejezést szokta használni (Fónai-Fábián-Filepné Nagy-Pénzes 2007). Kutatásunkban a roma és cigány fogalom használatát illetően a cigány megnevezést fogjuk alkalmazni, mivel a tradicionális cigány közösségek külön kérték, hogy ezzel a megnevezéssel éljenek esetükben.

Az államszocialista gazdaságot, amit leginkább a teljes foglalkoztatottság jellemzett, a tömeges és tartós munkanélküliség váltotta fel. A piacgazdaság kialakulása egyrészt megváltoztatta a nők munkaerőpiaci helyzetét (Frey 2001), másrészt egy szempillantás alatt tette semmissé a cigányok eddig elindult társadalmi integrációját. A cigány nőknek ebben a kettős erőterben kellett újra szervezni életüket, identitásukat és alkalmazkodniuk kellett a változásokhoz (Havas-Kemény 1995, Neményi 1999, Kemény 2004, Janky 2005, KSH 2011, KSH 2015, KSH 2016).

A cigány családokban a nők tradicionálisan betöltött elsődleges feladata a család, a férj és a gyerekek gondozása, kiszolgálása volt. Mindemellett a nőknek kiemelt szerepe volt a cigány hagyományoknak és a kulturális értékeknek a továbbadásában is.

A különböző tudományterületeken – irodalom, művészet – a többségi társadalom előtt a cigány nő képe rongyos ruhák viselőin keresztül egészen a büszke, szenvedélyes, csábító és veszedelmes nő képéig terjed. Éppen ezért a legtöbb nemzetben két szélsőséges kép alakult ki a cigány nőket illetően: egyrészt a gyanús, piszkos kolduló asszony képe, aki a társadalom rendjén kívül helyezkedik el, másrészt pedig szorgos, családjáért gondoskodó, titokzatos cigány nő.

A globalizáció és modernizáció² beszivárgása a tradicionális közösségekbe nemcsak egyéni szinten alakítja át a cigány nők életét, hanem megváltoztatja a társadalmi integráció kereteit, a kultúraátadás és a szocializáció módját, miközben új tartalmakkal tölti fel a cigány kultúra kifejezést, valamint a közösség értékészletét. A változó környezetben új jelentést kapnak a hagyományok, változik a kultúraátadás formája, s mindezzel együtt formálódnak a közösség mindennapjait meghatározó értékek is. A változás folyamata természetesen nem jelenti a cigány tradíciók, hagyományok végleges eltűnését, sokkal inkább a meglévők mellett a nemzeti értékek, magatartásminták és identitásváltozatok párhuzamos megjelenését. A cigány nők szerepe ebben az átalakulási folyamatban a kisebbségi csoport integrációja során meghatározó lehet. Ők biztosítják egyfelől a tradíciók továbbvitelét, ugyanakkor ők a kezdeményezői a változásoknak is. Különösen érdekes ennek a kettős szerepnek az alakulását vizsgálni a cigány nők három generációjának életében, s arra keresni a választ, hogy a hagyományok őrzése, illetve

² Kutatásunk során a globalizáció kifejezést nemcsak gazdasági és politikai folyamatokat alakító tényezőként használjuk (Inotai 2001). A fogalommal összefüggésben a társadalmi és kulturális életben bekövetkező hatásokat is kiemelten fontosnak tartjuk. A globalizáció által hozott korszakváltás eredményeként a társadalom tagjainak létét már nemcsak a munkábaállás és a családalapítás határozza meg, sokkal inkább a fogyasztói és a kulturális szférában való jelenlét (Jancsák 2013).² A globalizáció az információs és kommunikációs technológia fejlődése által a személyközi kapcsolatokban is jelentős változást hozott. Az ezredfordulót követően kiszélesedett globális hálózatban az egyének maguk dönthetik el, hogy milyen csoportokhoz szeretnének tartozni, így lehetővé válik számukra egy hibrid identitás kialakulása.

azok feladása milyen mértékben segítette, vagy éppen akadályozta a cigányok társadalmi integrációját az elmúlt évtizedekben.

Az értékek és kulturális minták átadásában, a felnövekvő generáció társadalomba való illesztésében valamennyi társadalomban – így a cigány közösségekben is – a nőknek kulcsszerepe van. Nem egyszerű azonban ennek a szocializációs szerepnek a betöltése akkor, amikor a környezeti változások alapvetően átalakítják a cigány nők közösségekben betöltött szerepét is. Nincs könnyen elsajátítható recept arra, hogy az értékek és kulturális minták átadása során milyen mértékig ragaszkodjanak az etnikai identitás megőrzését garantáló értékekhez és hagyományokhoz, illetve mennyire vállalják fel a modernizáció által kínált új integrációs modelleket, amelyek ugyanakkor a közösséghez való tartozás kötelekeit gyengítik.

A cigány nők kultúra- és értékközvetítő szerepe mindemellett azért is kulcsfontosságú napjainkban, mert a kisebbségi csoport sikeres társadalmi integrációja nem kismértékben rajtuk múlik (Koczé-Popa 2009). Ők garantálhatják egyfelől a többségi társadalomtól megkülönböztető, de a közösséghez való tartozást kifejező tradíciók továbbvitelét, másfelől ugyanakkor a többségi és kisebbségi csoportok között társadalmi változások kezdeményezői, előidézői is lehetnek annak függvényében, hogy ők maguk milyen modellt követnek. A mai globalizált világban a cigányságnak egyre nehezebb azonosulni saját kultúrájával, ugyanis, ha mindenki a világkultúra része, nehéz meghatározni a saját kulturális gyökereket, amelyek a közhelyeken túlmutatnak. Továbbá nehéz azonosulni egy olyan identitással, amit számos stigma övez. Ezért érdekes, hogy a generációk milyen mértékig vállalják fel a stigmákhoz kötött tradicionális identitást, vagy hogyan alakítanak maguknak új, stigmamentes identitásdimenziókat, elemeket.

Kutatásunkban szeretnénk megnézni, hogy a cigány nők három generációja mit tekint a cigány kultúra fontos részének, hogyan jellemeznék a cigányságot meghatározó főbb attribútumokat, illetve beszélhetünk-e különbségekről a többségi társadalom és az általuk fontosnak tartott cigány jegyek, dimenziók tekintetében. Elképzelhető-e, hogy az egyes generációkon belül a nyelvet, viseletet, családon belüli szerepeket, mint a cigány etnikai csoport megkülönböztető karakterjegyeit elvetik, kevésbé tartják már fontosnak.

Az etnikai identitás felhasznált fogalmát dolgozatunkban Fredrik Barth (1969) által kidolgozott elméletre támaszkodva alakítottuk ki, amely szerint az identitás állandó változásban van. Nem egy eleve adott dolgról beszélhetünk, hanem más etnikumokkal való interakciók folyamatában jön létre és folyamatosan változik. Az etnikai identitás egyrészt a közösség által a külvilág felé kialakított „társadalmi önkép”, másrészt a tagok felé közvetített erkölcsi, viselkedési, szokásbeli normarendszer. Az állandó visszacsatolások során változhat az önkép, amit persze a közösségen kívüli elvárások is befolyásolhatnak. A cigány nők három generációját

teljesen más külső strukturális hatások érték és érik, amik folyamatosan változtatják az egyének identitásképét.

Az etnikai identitást tehát úgy közelítjük meg, mint szabad választási lehetőséget az egyén részéről, hogy mennyire szeretné önmagát az adott etnikai csoporttal azonosítani (Pulay 2009). Ha egy személy elköteleződik egy csoport mellett, még nem jelenti azt, hogy annak megfelelően is viselkedik, és részt vesz az etnikai csoport mindennapi életében. Ha viszont viselkedés szintjén is megjelenik az elköteleződés az identifikáció terén, annál konzisztensebb az etnikai identitás.

A doktori programban folytatott kutatás kiindulópontja, hogy az eltérő strukturális hatások különböző identitás mintázatokat eredményeznek a cigány nők egyes generációjában. A kutatás legfőbb célja megismerni azokat a dimenziókat, amelyek mentén a legkorábban végbementek a változások, és beazonosítani új vagy eddig kevésbé hangsúlyos etnikai identitásdimenziókat. A kutatás három kelet-magyarországi tradicionális, zárt közösséget alkotó településen élő cigány nők identitásmintáit vizsgálja három generáció metszetében. Elemzésünk fókuszában az a kérdés áll, hogy az egyes identitás stratégiák hogyan segítik vagy hátráltatják a cigányság társadalmi integrációját.

A cigány nőkkel kapcsolatos hazai és nemzetközi (Okely 1983, Neményi 1999, Jelena 2004, Durst 2010) kutatások általában a reprodukciós magatartást állítják középpontba, vagy antropológiai, néprajzi aspektusból mutatják be a vizsgált személyeket, csoportokat. A legtöbb esetben ezek a kutatások kvantitívak, természetesen kvalitatív kutatásokkal kiegészítve (Neményi 1998, 1999, 2010). A kvalitatív kutatások pl. azokat a döntési mechanizmusokat mutatják be, amelyek mentén megismerhetjük, milyen identitás stratégiát választanak az egyes generációkban a cigány nők.

Az eddigi kutatások közül kevés olyan van, ami csak a cigány nők etnikai identitására fókuszálna. A kutatás erre a hiányára is reagálni kíván.

Jóllehet a dolgozat tradicionális cigány nőket vizsgál, külön nem tér ki a gender és interszekcionálitás elméletekre – ugyanis az interszekcionalitás kérdését nem gondoljuk relevánsnak a kutatott célcsoport viselkedési szokásai, identitásmintáinak alakulása esetében.

A dolgozat négy nagyobb részből áll. Mivel egy kisebbségi csoport identitását vizsgáljuk, az elméleti részben magát az etnikai identitást értelmezzük, majd a második részben a téma hazai és nemzetközi szakirodalmára támaszkodva rajzoljuk meg a vizsgálat szempontjából fontos elméleti keretet, vizsgálati dimenziókat. A harmadik részben a vizsgálat során alkalmazott módszert, a kutatás helyszíneit és a célcsoport legfontosabb attribútumait ismertetjük. Az elemzési, negyedik részben a cigány nők három generációja mentén mutatjuk be az elméleti részben felvázolt identitásdimenziókban végbement változásokat. Továbbá ez a

fejezet tartalmazza a kutatás eredményeit, következtetéseit, szociológiai vonatkozásait és a témára vonatkozó egyéb lehetséges kutatási irányokat.

A téma aktualitását az adja, hogy a társadalmi összetétel változása a kisebbségi csoportok életében is megmutatkozik, illetve a folyamatos társadalmi és gazdasági átalakulások identitásra gyakorolt hatásának vizsgálata elengedhetetlen az etnikai identitás és az integráció összefüggéseinek elemzésekor. A kutatás újdonsága a tradicionális cigány nők három generációjának párhuzamos vizsgálata kvalitatív kutatási módszerrel az identitásváltozások és generációs identitásmintázatok feltérképezése érdekében.

1. A kutatás elméleti kerete

A fejezet során az etnikai kisebbségekkel kapcsolatos – etnikai csoport, etnikai identitás, ezen belül az asszimiláció, integráció, kettős identitás – elméleti kereteket tekintem át. Az etnikai csoport meghatározása és az etnikai identitás fogalmának tisztázása kutatásom szempontjából kulcsfontosságú. Az általam vizsgált cigány nők identitásának megértéséhez célszerű megismernünk az asszimiláció, integráció, kettős identitás és az újrafelfedezett identitás fogalmát is.

1.1. Az etnikai csoport meghatározása

Ha az etnikai hovatartozás alapstruktúráját tisztán szeretnénk látni és alapos, mély ismereteket akarunk kapni az etnikai összetartozás jelenségéről, akkor mindenekelőtt tisztázni kell, mit is értünk etnikai csoport alatt, illetve milyen speciális tulajdonságok jellemzik a vizsgált etnikai csoportot. Mit tartalmaz az összetartozás élménye, milyen feltételek mentén vallja az adott etnikai csoport tagjának magát az egyén? Az etnikai csoport és az identitás fogalma szorosan összekapcsolódik az egyének életében.

Amikor az etnikai csoport fogalmát meghatározzuk, akkor emberek olyan csoportjára utalunk, akik ugyanazt a kultúrát használják, vagy olyan emberek leszármazottai, akik esetleg nem osztják ezt a kultúrát, de azonosítják önmagukat ezzel az csoporttal (Tajfel 1981).

Az etnikai csoportok objektív dimenziói közé tartozik legalább néhány közösségi intézmény vagy szervezet jelenléte, az a tény, hogy leszármazottaik és ősök vannak, a kulturális átadás és az identitás kialakításának középpontjában, valamint, hogy létezik a kulturális viselkedés "forgatókönyve": szokások, rituálék és előítéletek, amelyek a kultúra tartalmát és továbbadását biztosítják és viselkedési mintákban nyilvánulnak meg.

Az etnikai csoportok számos kulturális jegyet hordoznak magukban, melyek mentén azonosíthatjuk őket. A kultúrahordozó egységet feltételező nézet mellett a kutatók egyik része az etnikai csoport társadalmi csoport-státusából indul ki. Mások – elutasítva az egyoldalú közelítéseket – a kulturális és a társadalmi csoportjelleg fontosságát hangsúlyozzák a fogalom konceptualizálásakor.

Parsons (1975) az etnikai csoportot a társadalmi csoportok viszonylag jól megkülönböztethető, jellegzetes fajtájának tartja, melynek tagjait *a másokétól különböző történelmi tudat és a kultúra tart* össze. Ez a kultúra, bár felmutatja az időbeli folytonosság néhány jellegzetességét, a történelemmel együtt meghatározhatatlan múltba nyúlik vissza. Parsons úgy gondolja, hogy az etnikai csoport befelé primordiális, kifelé exkluzív képet mutat, tehát a csoport tagját az jellemzi, ami és nem az, amit tesz. A múltba eltűnő kultúra a csoportot egy statikus állapotban tartja és a múltból eredő tradíciók transzgenerációs hordozásában, átörökítésében jelöli ki a tevékenységi körét.

Brass (1991) az objektív és szubjektív attribútumok bemutatása mellett az etnikai jellegzetességeket, a kulturális különbségeket az etnikai csoportok közötti interakciók során megmutató viselkedésminták terminusában elemzi. Elismeri az objektív kulturális jegyek szükségességét az etnikai csoportok meghatározásában, de hangsúlyozza az idődimenzió fontosságát. A csoportjellemzők ugyanis változásnak vannak kitéve, csak időlegesen lehetnek érvényesek és csupán a pillanatnyi etnikai határok kijelölésére alkalmasak.

A csoporttal való azonosulást, a csoporttagság vállalásának tényét az objektív szimbolikus formákkal való szubjektív azonosulás hozza létre az azonosság érzésén keresztül (Bindorffer 2001). Niedermüller (1989) szerint az etnikai csoportokat meghatározó jegyeket, a kulturális jelenségek interakciójában tapasztalható megnyilvánulások, reprezentációk – és azok szimbolikus ábrázolása – illetve dimenziók töltik be (Bindorffer 2001). Tehát Bindorffer és Niedermüller is úgy gondolja, hogy az interakciók során megjelenő viselkedésminták azok, amik megkülönböztetik az etnikai csoport tagjait a többségtől.

De Vos (1982) az etnikai csoportot olyan önmagát érzékelő és tudatosító embercsoportnak tartja, amely másokkal meg nem osztott tradíciókészlettel rendelkezik. Ezek a tradíciók tartalmazzák a vallásos hitet és gyakorlatot, a nyelvet, a történelmi folytonosság, valamint a közös ősök és a közös származás hitét. Ezek biztosítják a generációk töretlen genetikai és biológiai fennmaradását és meghatározzák a csoport más jellemzőit is. Az etnikai csoport tagjait tehát elsősorban ezeknek a tradíció készleteknek a léte határozza meg.

Fredric Barth (1969) volt, aki az elnevezést elsőként használta és az ő művei alapján terjed el az etnikai csoport meghatározásának fogalma. Számtalan szerző – Cohen 1974, Kanchan 2012, Sárkány 1980, Bindorffer 2001 – Barth álláspontjából indult ki: olyan

embercsoportokat jelöl a kifejezés, amely meghatározott típusú közös tulajdonságokkal, habitusokkal, közös eredettel, közös történelmi múlttal, hasonló pszichológiai normákkal, közös vallással és közösen birtokolt nyelvvvel rendelkezik. Mindezen felsorolt objektív sajátosságok mellett azonban szubjektív dimenziók is vannak: az etnikai közösséghez, mint saját csoporthoz való tartozás, a csoport összetartozásának tudata és ennek reprezentációja. A történelem és a kultúra a két fő alkotóeleme az etnikai csoport identitásának. Az etnikai csoport az objektív és szubjektív tényezőkön keresztül biztosít lehetőséget az egyénnek etnikai identitásának reprezentációjára.

A másság reprezentációjának, megjelenítésének kérdése, valamint az etnikai csoporttagság szubjektív dimenziója átvezet az etnikai identitás kérdéséhez. A csoport egyúttal a csoportidentitást is manifesztálja és lehetővé teszi az egyén számára az ebben való részvételt (Bourdieu 1985).

Barth (1969) a korábbi kutatókkal (Parsons, Brass) szemben elveti a kultúraközpontú etnikai csoportkonceptiót és sokkal inkább származás alapúnak tekinti, mivel úgy gondolja, hogy a kulturális jellemzőkkel kijelölt csoporthatárok felszinesek. Azt nem tagadja, hogy különbséget lehet tenni olyan embercsoportok, etnikai egységek között, melyek egy-egy kultúrának felelnek meg. Ettől függetlenül az etnikai csoport, mint kultúrahordozó egység, számára elsődlegesen azt jelenti, hogy a csoportot csak morfológiailag különítjük el olyan jellemzők alapján, amelyeket a csoport maga látni vagy a kultúrájából. Arra is rámutat, hogy a kulturális különbségek, amik objektív jegyekkel leírhatók, csupán akkor kapnak jelentőséget az egyének és a csoportok életében, ha területi, földrajzi, szociális különbségek merülnek fel közöttük. Tehát Barth értelmezésében az etnikai csoport elsősorban társadalmi csoport, szervezet, amelynek tagjai természetesen hasznát vehetik saját, vagy igazolható, vagy nem igazolható múltjuk emlékeinek.

Barth és De Vos nézeteivel egyezve Max Weber (1992) sem tartja az etnikai közösségeket valós képződményeknek, sokkal inkább olyan emberek csoportjaként tekint rájuk, akik mind külső megjelenésük mind szokáserkölcseik alapján a vándorlás alatt szerzett hasonló emlékeik alapján személyesen meg vannak győződve közös leszármazásukról, amit erősen ápolnak és terjesztenek.

Az eddigi két közelítési módot kiegészítve Bell (1975) úgy tartja, hogy az etnikai csoportokat, akár nyelvi, vallási, faji vagy egyéb közösségi alapon különböztetik meg, akkor is preindusztriális képződmények, amiket a modernizáció megjelenésével átszabnak a gazdasági és osztályérdekek. Már nem a vallás, a kultúra vagy a nyelv számít elsődleges etnikai megkülönböztető jegynek az indusztriális társadalmakban, sokkal inkább politikai és a gazdasági érdekek csoporttagok általi megfogalmazása.

Az etnikai csoport akár a kulturális, akár szervezeti viszonyát emeljük ki, mindig interakciós csoportként fog megjelenni. Mindig a másik csoporthoz való viszonyában, illetve a tőle való különbözőségben – a különbözőség tényének feldolgozásában – határozza meg magát. Az interetnikus viszonyokra persze hatással van az etnikai csoporttal szembenálló csoport attitűdje is, ezért az interakció jellege – békés vagy ellenséges – meghatározza az interetnikus kapcsolatok formáját, szerepét, azt, hogy asszimiláció, disszimiláció, vagy integráció fog-e érvényesülni.

A fent említett fogalmakat összegezve láthatjuk, hogy számos megközelítési mód van az etnikai csoport meghatározására. Jóllehet néhány elmélet eltér egymástól bizonyos pontokban, azonban mindannyian elismerik, hogy az objektív kulturális és a szubjektív jegyek szükségesek az etnikai csoportok meghatározásában. Ezek a meghatározó jegyek azonban szigorúan az idődimenzió terminusában vizsgálандók. *Az etnikai csoport definíciója ennek értelmében közös tulajdonságokkal, habitusokkal, közös eredettel és származással, közös történelmi múlttal, hasonló pszichológiai normákkal, közös vallással és közösen birtokolt nyelvvel rendelkező emberek csoportosulása.*

Amikor a magyarországi cigány etnikai csoportról beszélünk, akkor a magyar többségi társadalmon belül élő, származását tekintve eltérő etnikai csoportot kívánjuk jellemezni. A magyarországi cigány etnikum egy olyan csoport, melynek vannak jellegzetes önmeghatározó jegyei, lényeges elemei, mint pl. a közös kultúra, a csoport nyelve, megnevezése, értékei, normarendszere.

A cigány etnikai csoport – mint minden más etnikai csoport – a más csoportokkal történő folyamatos interakciók során, kihívásoknak van kitéve és a társadalmi változások, politikai kontextusok függvényében változik. Kisebbségként, a többségi társadalommal való évszázados együttélés eredményeként vannak bizonyos elemek, tradícióegyüttesek, melyek az idők folyamán előtérbe kerülnek, vagy éppenséggel gyengülnek és már nem lesznek egyértelmű jegyei a többségtől való elkülönülésnek. Ilyen például a nyelv, a tradicionális viselkedésminták, vagy a történelmi megítélés. Ugyanakkor túlélési stratégiai funkciókat és a csoportkohézió alapjait képezik a többségtől eltérő kulturális tradicionális elemek reprezentációi. Az egyének a legtöbb esetben több kulturális közösség tagjai, és egyszerre vallják magukat eredeti etnikai közösségük és egy nemzeti közösség tagjának. Ez a többirányba mutató kulturális kötődés több jelentéssel bíró identifikációs bázist is biztosít az egyének számára. (Bindorffer 2001) Olson Festingert idézve azt mondja, hogy *”a csoport vonzereje nem pusztán a csoporthoz tartozás*

tényében rejlik, hanem abban, hogy a csoporthoz tartozás révén bizonyos előnyökre lehet szert tenni., (Olson 1982: 11).

Az etnikai csoporttagság elválaszthatatlan az identitás kérdésétől, mivel az etnikai csoport biztosítja az egyének az identitás megélésének és megjelenítésének helyét, illetve a szubjektív azonosulás az objektív szimbolikus alakzatokkal erősíti a csoporttagság vállalásának lehetőségét, így a csoporttal való azonosság érzését is (Bindorffer 2001). Ily módon kerül kapcsolatba egymással az etnikai csoporttagság az identitással. Ugyanakkor a csoporttagság felvállalása egy szubjektív döntés, amit fontos figyelembe venni, mivel a csoportidentitást a csoport manifesztálja és az teszi lehetővé az egyéneknek ez ebben való részvételt.

1.2. Etnikai identitás

A következő rész nem arra törekszik, hogy a világ minden részén végbemenő etnikai változások komplex kérdéseivel foglalkozzon. Ez a feladat meghaladná a tanulmány kereteit, hiszen az etnikai identitás átalakulásának történelmi és kontextusbeli tényezők alapján nagyon eltérő formái vannak. A fejezet célja csupán, hogy betekintést adjon az etnikai identitás fogalmi meghatározási kísérleteibe.

Nincs társadalmi konszenzus az etnicitásról és az identitásról sem, ugyanakkor azt tudjuk, hogy a fogalmak tartalma folyton változik és a változásnak sajátos történelmi dinamikája van (Hale 2004). Az etnikai identitás egy dinamikus, sokdimenziós konstrukció, ami az etnikai csoport tagjainak identitására, öntudatára utal. Nem egy rögzített kategória, hanem inkább az én és az etnikai háttér folyamatos, dinamikus megértése. Az etnikai identitás folyamatosan bővül, új tartalmakkal töltődik fel és annak tükrében módosul, ahogy az egyének tudatára ébrednek az etnikai csoportok közötti különbségeknek és megpróbálják megérteni etnikumuk jelentését a nagyobb, tágabb környezetben (Pataki 1989). Pataki alapján láthatjuk, az etnikai identitás nem egy statikus kategória, különböző dimenziók mentén – generációk között, egy új kultúrában, az életkor előrehaladtával, az idő múlásával – változik.

Az etnikai identitásnak nincs széleskörben elfogadott meghatározása. A témában folytatott empirikus kutatásokat az jellemzi, hogy nincs következetes és módszeres megközelítése. Már maga a „személy” fogalma is kultúránkként is változik, akár csak az identitás fogalma (Jasinskaja-Lahti-Liebkind 1998; Liebkind 1992; Phinney 1990; Verkuyten 2000). Az etnikai identitás szinte minden meghatározása azonban összeköti az etnicitást a származással és a kultúrával, bár különböző módon. A történelemnek komoly jelentősége van az etnikai kisebbségi identitás és az etnikumok közötti kapcsolatok kérdéseinek megértésében.

A múlt kollektív reprezentációi nemcsak a jelent alakítják, hanem befolyásolják a jelenlegi állapotokat, észleléseket és viselkedést is (Verkuyten 2000).

Széles körben tehát az „etnikai identitás” az egyén önérzetére vonatkozik, tagság egy adott etnikai csoporthoz (Liebkind 1992, 2001; Phinney 1990). Bár a kifejezés néha egyszerűen csak az öncímére vagy a csoport hovatartozására, az etnikai identitásra utal, ugyanakkor mégis úgy tekintenek rá, mint ami különféle szempontokat ölel fel, beleértve az önazonosítást, a csoporthoz tartozást, az elkötelezettség és a közös értékek érzését, valamint a saját etnikai csoporthoz való hozzáállást.

Az etnikai identitás vizsgálatokor tehát számos olyan nehézséggel kell szembenézni, amely nemcsak a kérdés multidimenzionális jellegéből, hanem a fogalom megközelítésének módjából is adódik. Ahogy korábban is szó volt róla, a probléma elsősorban már maga az identitás fogalmának konceptualizálásával kezdődik, amit a különböző társadalomtudományok különbözőképpen definiálnak. Másodsorban az etnikai identitás operacionalizációjával kapcsolatban is számos módszertani megközelítéssel találkozhatunk (Szarka 2004)³.

Az etnicitás mibenlétével kapcsolatos zavart gyakran az etnikai csoportok és az etnikai identitások megfelelő tipológiájának hiánya eredményezi. Bármely jelenség besorolásának jelentős kritériumai lehetnek azok, amelyek a jelenségek azon jellemzőire utalnak, amik hatással vannak esetünkben az etnikai csoportok közötti kapcsolatokra és a különböző etnikai háttérrel rendelkező egyének interakciós folyamatára (Phinney 1990).

Az etnikai identitás nemzedékről nemzedékre való megtartása nem feltétlenül jelenti mind külső, mind belső aspektusainak, vagy az egyes szempontok összes alkotóelemének megtartását ugyanolyan mértékben. Egyes elemek jobban megmaradhatnak, mint mások, más elemeket pedig egyáltalán nem tartanak meg. A különböző generációk tagjai akár szubjektíven azonosulhatnak etnikai csoportjukkal az etnikai nyelv ismerete nélkül, az etnikai hagyományok gyakorlása vagy az etnikai szervezetekben való részvétel nélkül is. Vagy fordítva, gyakorolhatnak néhány etnikai hagyományt anélkül, hogy erősen kötődnének a csoporthoz. Továbbá a külső identitás ugyanazon összetevői különböző szubjektív jelentést nyerhetnek ugyanazon etnikai csoporton belüli különböző generációk, etnikai csoportok vagy más alcsoportok számára. Éppen ezért nem szabad azt feltételezni, hogy egy generáció által megtartott etnikai identitás azonos típusú vagy formájú identitással rendelkezik, mint amelyet

³Az egyes tudományterületek a kvalitatív – narratív interjúk, diskurzuselemzés (Fairclough 1992, Wodak 1999) – és kvantitatív – kérdőíves, tesztes módszer – kutatási módszereket önállóan vagy egymással kombinálva igyekeznek értelmezni az etnikai identitás fogalmát (Szarka 2004).

a korábbi generációk megőriztek. Illetve a különböző identitásdimenziók és a kötődés ereje az egyes dimenziók mentén generációk között is eltérő lehet.

Egyéni szinten az etnicitás olyan szociálpszichológiai folyamat, amely az egyénnek a csoporthoz tartozás és az identitás érzetét kelti. Az etnikai identitás úgy határozható meg, hogy a személyek etnikai származásuk miatt pszichológiailag egy, vagy több társadalmi rendszerhez sorolják magukat, és másokat úgy érzékelnek, mint akik ezeket a rendszereket viszonyozzák. Etnikai származás alatt tehát azt értjük, hogy a személy egy etnikai csoportban szocializálódott, vagy annak ősei – valódi vagy szimbolikus – tagjai voltak a csoportnak (Isajiw 1990). A közösséghez és a társadalomhoz való viszonyulás nemcsak pszichológiai, hanem társadalmi jelenség is abban az értelemben, hogy a belső pszichológiai állapotok objektív módon fejezik ki magukat olyan külső viselkedési mintákban, amelyeket mások megosztanak. Így az egyének belső terekben helyezkednek el, egyik vagy másik közösségben az elme, az érzések – például az öndefiníciók –, vagy a közelség érzése által, és kívülről, az ilyen lelki- és érzésállapotoknak megfelelő magatartással (Juteau 1996).

A különböző kulturális minták szerinti viselkedés tehát az identitás kifejeződése, és jellegének jeleként tanulmányozható.

Megkülönböztethetjük tehát az etnikai identitás külső és belső aspektusait. A külső szempontok a kulturális és társadalmi magatartásra utalnak, mint például:

1. etnikai nyelv beszélése, etnikai hagyományok gyakorlása,
2. részvétel etnikai személyes hálózatokban, például családban és barátok körében,
3. részvétel etnikai intézményi szervezetekben, egyházak, iskolák, vállalkozások, média,
4. részvétel önkéntes etnikai egyesületekben, például klubokban, „társaságokban”, ifjúsági szervezetekben
5. részvétel olyan etnikai szervezetek által támogatott funkciókban, mint gyűlések, bálók, piknik, koncertek, nyilvános előadások (Isajiw 1974).

Az etnikai identitás belső vonatkozásai attitűdökre, érzésekre, „képekre”, ötletekre utalnak (Juteau 1996). Az identitás belső aspektusainak legalább három típusát különböztethetjük meg: (1) kognitív, (2) erkölcsi és (3) affektív. Ezek természetesen összekapcsolódnak a külső viselkedéssel. Ugyanakkor nem szabad azt feltételezni, hogy empirikusan a két típus mindig függ egymástól. Ehelyett egymástól függetlenül változhatnak. Például egy etnikai csoport harmadik generációjához tartozó személy magasabb szinten tarthatja meg a belső, mint a külső identitást meghatározó elemeket.

Módszertanilag a belső és külső identitásdimenziók közötti különbség közvetlen vagy közvetett megfigyelhetősége az egyik döntő elem. A kutatás objektív dimenziói a tényként megfigyelhető jelenségek, mint pl. az intézmények létezése, beleértve a rokonságot és származást, valamint az egyének nyílt viselkedési mintái. A szubjektív dimenziók ugyanakkor olyan attitűdök, értékek és előítéletek vizsgálatára fókuszálnak, amelyek jelentését a kommunikációs folyamat összefüggésében kell értelmezni.

Mindemellett különbséget kell tenni további külső és belső szempontok alapján is. A külső karakterek mindig valamilyen kulturális és társadalmi magatartásra utalnak, míg a belső képekre, ötletekre, attitűdökre, érzésekre. Ezek természetesen kéz a kézben járnak a külső viselkedéssel, azonban nem mindig függenek egymástól, egymástól függetlenül is változhatnak.

Az identitás kognitív dimenziója magában foglalja egyrészt az önképeket, másrészt a csoport képeit. Ezek lehetnek önmagára vonatkoztatott, vagy a csoport sztereotípiái, és mások által észlelt sztereotípiák önmagukra vagy a csoportra vonatkozóan. Ez magában foglalja a csoport örökségének és történelmi múltjának ismeretét is. Ez az ismeret nem feltétlenül terjedelmes vagy objektív. Inkább a kiválasztott szempontokra, vagy eseményekre, vagy történelmi személyiségekre összpontosít, amelyek fókuszáltan szimbolizálják a csoport tapasztalatait, és amelyek így örökséggé váltak. Végül a kognitív dimenzió magában foglalja a csoport értékeinek ismeretét, mivel ezek a csoport örökségének részét képezik (Isajiw 1974).

Az identitás erkölcsi dimenziója kiterjed a csoportos kötelezettségek érzésére. Általánosságban elmondható, hogy a csoportos kötelezettségek érzése összefügg azzal a fontossággal, amelyet az ember a csoportjának tulajdonít, valamint a csoportnak az illető viselkedésére gyakorolt következményeivel. Konkrétan érintené az olyan kötelességérzeteket, mint az etnikai nyelv gyermekeknek történő megtanításának, vagy a csoporton belüli házasságkötésnek, vagy a csoport tagjainak az álláskeresésben való segítésének fontosságát. A kötelezettség érzése az etnikai csoport iránti elkötelezettségét és az ebből fakadó csoportos szolidaritást tükrözi. Mindezek a szubjektív identitás központi dimenzióját alkotják.

Az identitás affektív dimenziója a csoporthoz való kötődés érzésére utal. Az ilyen érzéseknek két típusa különböztethető meg:

1. a csoport tagjai iránti biztonságérzet, együttérzés és asszociatív preferencia a többi csoport tagjaival szemben, és
2. a biztonság és a kényelem érzése a csoport kulturális mintáival szemben és más csoportok, vagy társadalmak kulturális mintázataival szemben (Isajiw – Wsevolod 1990).

Yinger szerint (2002) viszont az etnikai identifikációt három komponens mentén lehet meghatározni: önazonosítás, mások általi azonosítás és a közös tevékenység. (Yinger 2002) Homisinová (2008) szerint az egyénben „*az etnikai identitás révén tudatosul az etnikai közösséghez, nemzethez való tartozása*” (Homisinová 2008:31). Az etnikai azonosságtudat – a nemzeti identitás alapja – az egyének önazonosságtudatának a része, azonban az etnikai identitás felvállalása erősen függ a többségi társadalomban megjelenő sztereotípiáktól és attitűdöktől. A kisebbségi csoportnak mérlegelnie kell, hogy az adott etnikai csoporthoz való tartozás, azzal való azonosulás milyen előnyökkel vagy hátrányokkal jár. Ha a kisebbséghez való tartozásnak negatív hatásai vannak, akkor negatív identitások alakulhatnak ki, ami akár asszimilációt is eredményezhet (Tóth 2008). Ez azonban nem olyan egyszerű, ha külső jelek, szimbólumok mentén azonosítható a csoporttagság. A csoport tagjai azokat a normákat, értékeket fogják elfogadni, amik pozitív töltetűek, ezért mindent, ami az ellenkezőjét eredményezheti, megpróbálják „levetkőzni” (Tajfel 1981, Csepeli 1993).

Tajfel szerint az emberek a pozitív önbecsülés elérésének érdekében általában pozitív társas identitást keresnek, ennek alapját pedig a más csoportokkal való összehasonlítás és pozitív megkülönböztetés adja (Tajfel 1981). Viszont, ha nem megfelelő szociális identitást kapnak, ami nem pozitív, akkor az egyének először önmagukat majd az adott szituációt próbálják megváltoztatni. Ennek értelmében az etnikai identitás társadalmi tapasztalatokra reflektál, arra, hogy mások hogyan érzékelik az egyént (Phinney 1990). Phinney szerint vannak olyan etnikai identitáselemek, melyek minden etnikai csoport esetében relevánsak. Ilyen elemek az önkategorizáció, részvétel a csoporttagokkal közösen végzett cselekvésekben, odatartozás szubjektív érzete, osztozás a kulturális tradíciókban, illetve az etnikai identitás fejlődése (Phinney 1992).

Az **önkategorizáció** kifejezés alatt Phinney azt érti, mikor az egyén önmagára érvényesnek tartja az adott „címkéket”, azonban ez nem jelenti azt, hogy az ugyanezzel a címkével rendelkező más etnikai identitás kategóriák mentén ne különbözhetnének. Az önkategorizáció választható azoknak a kisebbségi csoportoknak az esetében, akiknél nem egyértelműek a külső jegyek. Viszont ahol magától értetődők a többségtől való megkülönböztető jegyek, ott az identifikáció kötöttebb.

A **részvétel** az etnikai csoporttal való közös viselkedésre, gyakorlatra utal. Olyan interakciókat ért Phinney ezalatt, amelyeket az egyén a csoporttagokkal együtt végez, osztozik a csoport kulturális tradícióiban. Ilyen a nyelvhasználat, vallás, társadalmi háló, kulturális tevékenységek, szokások, lakóhely.

Az **odatartozás** szubjektív érzése magába foglalja a csoporttagság vállalását, a pozitív attitűdöket – a csoport felé – és az odatartozás szubjektív érzését. Ennek lehatárolása igen

bonyolult feladat, leginkább a pozitív és negatív attitűdök – amit az adott etnikai csoport iránt érez az ember – mentén lehetséges. A pozitív attitűdök mellett olyan érzések állnak, mint a büszkeség, elégedettség, öröm. Míg a negatív attitűdök az örömtelenség, kisebbségi érzés, más csoport preferálása formájában jelennek meg. Ha a negatív attitűdök kerülnek előtérbe, akkor az az etnikai identitás tagadását, visszautasítását eredményezheti (Phinney 1992).

Barth szerint (1969) az etnikai identitás a társadalmi szerveződés egy velejárója, ami nem a „*kultúra valamilyen ködös kifejeződése*” (Barth 1969:3), és nem célszerű úgy beszélni róla, mintha azt szabályosan körül lehetne írni és nem egy belsőleg homogén „teremtés” lenne. Éppen ezért az etnicitásnak csak szituatív és kontextuális jellege van (Sárkány 2000).

Az etnikai identitás kutatásakor a kutatók általában az egyén és a csoport kulturális megjelenítését vizsgálják. Ugyanakkor fontos szem előtt tartani az egyéni megnyilvánulásokat, mert az etnikai identitás szimbolikus megnyilvánulásai nem minden esetben és nem mindig követelik meg a csoport életében való részvételt. Maga a reprezentáció a csoportnyilvánítás gyakorlata a társadalmi emlékezet és társadalmi demonstráció (Connerton 1989). A tradíció felmutatására és az etnikai közösség múltjának újbóli megalkotására kínál lehetőséget a demonstráció. A tradíció és annak bizonyos elemei, amelyek a mindennapi élet gyakorlatába valamilyen módon beépíthetők és fennmaradtak, az etnikai csoportkultúra legfőbb stabilizátorai lesznek és így az etnikai lét megmaradásának, az etnikai identitás működésének biztosítékai is (Bindorffer 2001).

Az etnikai identitás külső – nyelv, viselet és szervezeti részvétel – és belső aspektusaival – kognitív, erkölcsi, affektív dimenziók – Yinger új elemet hoz be: mindamelllett, hogy elismeri a közös tevékenység elemzésének fontosságát, amit Isajiw is hangsúlyoz, arra fókuszál, hogy az etnikumhoz való tartozás önbesorolás, vagy mások általi besorolás⁴ révén történik – ezt a Tajfel elmélet is hangsúlyozza: mit mondanak mások, az is fontos.

⁴ Ugyanakkor Phinney kategóriáiból ismét hiányzik a mások általi besorolás.

1.3. A kisebbségek alkalmazkodási stratégiái

„Minden kisebbség sorsa sajátos és egyedi. Mégis van bennük egy közös tényező, mely egy fogalomra összekovácsolja őket: a másik nemzet(iség)től való függés, és egyben annak az államnak a berendezkedésében való élés. A másik nemzettől való függésből következnek a hétköznapi életben átélt társadalmi konfliktusok. Ez a folyamat teremti meg a kisebbségben élő egyén identitását, identitás védelmében konstruált stratégiákat, melyek védik az egyén egyedi tulajdonságait környezetének elvárásaival szemben” (Hires 2010:14-15).

Az identitás egy kontextuális, nehezen megfogható társadalompszichológiai fogalom, amely a magyarországi cigány kisebbségi csoportoknál még komplikáltabb jelenséggé konstruálódik. A társadalomtudósok többsége egyetért abban, hogy a kisebbségi identitás – esetünkben a cigány identitás – az etnocentrikus, asszimilált, illetve egy egyre elfogadottabb kettős identitás köré szerveződik. Ugyanakkor említést tesznek az egyre inkább megjelenő identitás zavarról és a lehetséges integrációról is (Pálos 2010; Neményi 2006; Tóth 2008; Binderhoffer 2001). Akármelyik esetet is nézzük, a cigány identitás felvállalása egyszerre jár előnyökkel és hátrányokkal (Tóth 2008).

Az etnikai kisebbségi kultúra egyik központi jellemzője a szinkretizmus – keveredés – mely az etnicitás legtöbb komponensében, kulturális megnyilvánulásában jelen van. A kisebbségek kulturális alkalmazkodásában végbemenő változások eredménye az etnikai kultúra (Homisinová 2008). Homisinová szerint ezek a változások három egymást metsző körben ábrázolhatók leginkább, ahol az első kör az anyaetnikum magjának a kultúráját képviseli, a második kör a kisebbségiek által létrehozott kultúra és a harmadik a más etnikumú társadalom kultúrája. A kulturális változások a három kör között az asszimiláció, az akkulturáció és az integráció fogalmi keretein keresztül zajlanak. A betelepülők kultúrájától indul, majd az etnikai kultúrán keresztül elér a többségi társadalomban uralkodó kultúrába való teljes betagozódásig. A különböző szempontok hatása eltérő változásokat eredményez a kisebbségek anyagi, szociális, szellemi életének minden területén (Homisinová 2008, Tóth 2008).

A cigány identitás megőrzése vagy elvesztése az alkalmazkodási kényszer és a kényszerhez való alkalmazkodás függvénye. Az asszimiláció és integráció két olyan „szélsőséges” út, mely ennek feloldásában szerepet játszik. Azonban Szuhay (1999) felhívja a figyelmet, hogy *„Az etnikai választás – neveztesék az akár kulturális integrációnak vagy közösségi identitásnak, netán asszimilációnak – a cigány emberek számára nem teremti meg a társadalmi integráció valódi lehetőségét”* (Szuhay 1999:33).

A cigány identitás megtartásának igénye egyfajta együvé tartozás érzését erősíti, melyhez olyan, számukra érthető értékrendszert, jelképrendszert alakítanak ki és működtetnek, mely egyben a többség számára látható és láthatatlan kulturális sík is. Ez pedig egyrészt elősegíti a többségi társadalomba, másrészt pedig saját közösségükbe való integrációjukat – vagy éppenséggel dezintegrációjukat – is.

A következőkben annak a kérdésnek a rövid áttekintésére vállalkozunk, hogy milyen identitás stratégiák közül választanak a kisebbség tagjai a többségi társadalommal kapcsolatban. Az asszimiláció, akkulturáció, kettős identitás és az integráció, mint választható stratégia fogalmi kereteit vizsgáljuk.

Nagel 1994-es vizsgálata alapján azt mondhatjuk, hogy nem egy egyoldalú folyamat az etnikai identitás, ugyanis az egyének azonosításakor nem csupán az egyén személyes identifikációja játszik szerepet, hanem az „idegenek besorolása is” (Nagel 1994). Tehát mikor egy etnikai kisebbség identifikációs stratégiát választ, akkor ezt egy stigmatizált, diszkriminált, fenyegetett identitású kisebbségi csoport tagjaként teszi.

Valamilyen szinten minden identitást tekinthetünk fenyegetettnek, ugyanis az emberek egész életük folyamán különböző kihívásoknak vannak kitéve indentitásának konstruálása során. Identitásunkat folyamatos megpróbáltatások érik a társadalmi élet eltérő szintjein, némely helyzet azonban az identitással kapcsolatos kihívásokat, fenyegetéseket felerősítik. A stigma, az „én” összetartó erejét veszélyeztetni és fenyegeti. Goffman szerint a stigma szociális térben konstruálódik és jelentőségét a különböző interakciók alatt „nyeri el” (Goffman 1998).

Breakwell (1986) vizsgálja az identitás fenyegetéseket a különböző csoportközi viszonyokban és ennek alapján próbálja több szinten megmutatni, hogy milyen megküzdési stratégiák lehetségesek a fenyegetés során. A kutató vizsgálatában igyekszik a szociális identitás és a kategorizáció elméletein túlnyúlni és hangsúlyozni a strukturális viszonyok fontosságát. Úgy gondolja, hogy a – megválasztott – különböző identitásstratégiák felfoghatók a társadalmi elismerésért tett erőfeszítés mechanizmusként. Breakwell szerint akkor beszélhetünk az identitás fenyegetettségéről, ha bizonyos alapelveknek – amik az identitást szabályozzák –nem felel meg az egyén identitása. Az egyének természetesen minden szituációban arra fognak törekedni, hogy megszüntessék a fenyegetettség érzését, ezért ehhez különböző megküzdési stratégiákat fognak használni. A szerző megkülönbözteti az intrapszichikus és az interperszonális megküzdési stratégiákat. Az interperszonális stratégián belül négy módot is említ: elszigetelődés, negativizmus, passing és a behódolás. Breakwell szerint az elszigetelődés nem segít az egyénnek a fenyegetett identitás által generált frusztráció

csökkentésében és a stigma kezelésében, mivel a stigmatizált személy magát az elszigetelődést, a stigma jeleként értelmezi. A negativizmus sokkal inkább tekinthető az izolációval ellentétes stratégiának. Az fenyegetettségnek kitett egyén nem azonosul a stigmával és elutasítja azt. Ez egy olyan mechanizmus, amely megerősíti az identitást, ugyanis elutasítja azt, ami „ő nem”. A visszautasítással pedig védi pozitív önbecsülését. A passingre tekinthetünk olyan stratégiaként, ami előtérbe helyezi az észrevétlenné válást, leplezkedést.

Breakwell a fenyegetettségnek való behódolás stratégiája alatt azt érti, mikor az egyén elfogadja azt az előírást, ami megmondja, hogyan kell viselkednie, és igyekszik megfelelni annak (Breakwell 1986). Tehát egyfajta megküzdési stratégiának tekinthető minden olyan cselekvés, amely azonosságtudatunk veszélyeztetettség érzésének csökkentésekor lép életbe⁵ (Bigazzi-Csertő 2015).

Úgy gondoljuk, hogy a különböző cigány csoportok és generációk tagjai, akiket a többségi társadalom stigmatizált kisebbségi csoport tagjaként kezel, különböző módon viszonyulnak és gondolkodnak az identitásukat érő fenyegetésekről és eltérő identitás-stratégiákat választanak.

1.3.1. Asszimiláció

A szociológia az asszimiláció fogalmával a múlt század első felében kezdett el igazán foglalkozni. A definíció az identifikációhoz és az etnikai identitáshoz szorosan kapcsolódik, ugyanis az asszimiláció is egy identifikáció, az önazonosság megválasztása. Miközben identifikálunk, önmagunkat határozzuk meg úgy, hogy másokhoz viszonyítjuk magunkat, kihez hasonlítunk, illetve kitől különbözünk. Az asszimiláció is ugyanezen elv mentén működik. Az egyén úgy azonosul egy másik csoporttal, hogy elhagyja addigi identitását, annak bizonyos elemeit (Park 1955, Gordon 1964).

Ha a legegyszerűbb definíciót keressük, akkor a kisebbségek asszimilációja identitásuk egy részének, vagy egészének a feladása és egy másik identitás felvétele. Az asszimiláció tehát ebben az értelemben a kisebbségi csoport elhagyását és a többségi csoporttal való teljes azonosulást jelenti.

Lehet intragenerációs asszimilációról és intergenerációs asszimilációról is beszélni. Az első esetben az egyén élete során egy bizonyos ponton megváltoztatja nemzetiségét, addig a második esetben – más néven leszármazási asszimiláció – nem az egyének életútjában történik

⁵ Természetesen ezek a stratégiák egyéni, egyének közötti és csoportok közötti szinteken is megjelenhetnek.

maga a változás, hanem generációkon átívelő folyamatról beszélhetünk. Két vagy többgenerációs is lehet a folyamat. Ha kétgenerációs, akkor a szülőktől eltérő a gyermek nemzetisége, azonban a többgenerációsnál minden generáción belül veszt valamennyit a személy a felmenői identitásából, olyannyira, hogy az utolsó generáció akár már nem is rendelkezik az adott nemzet identitásával. Így mindig egy lépéssel közelebb kerülnek a generációk a teljes asszimiláció felé (Sandberg 1974).

Számtalan értelmezése született már az asszimilációnak amerikai kutatóktól is. Park és Burgess (1921) úgy véli, hogy az asszimiláció egy olyan interpretációs és fúziós folyamat, aminek során az egyes személyek és csoportok átveszik más személyek és csoportok emlékeit, érzelmeit és attitűdjeit, azáltal, hogy megosztják egymással tapasztalataikat. Alba és Nee (1997) megállapította, hogy az újonnan bevándorolt néesség körében is jelen van az asszimiláció. Véleményük szerint a közelség érzését esősorban nem a földrajzi, hanem a társadalmi távolság határozza meg. Ha két egyén közt nagy a társadalmi távolság, akkor másik csoportba tartoznak, és nem érzik közel magukat egymáshoz. Sok esetben így egy egész kisebbség alárendelt helyzetbe kerülhet.

Yinger (2002) szerint a különböző csoportok találkozásakor az elhatárolódás csökkentésének érdekében történik meg az asszimiláció. Eszerint a definíció szerint az egyes csoportok közötti különbségek és az egymáshoz történő hasonulást foglalja magába az asszimiláció. Yinger továbbá úgy gondolja, hogy az asszimilációt egyszerre lehet értelmezni befejezett állapotként és egy folyamatként is. Ha folyamatként értelmezzük az asszimilációt, akkor elég tág keretet kapunk, mivel bármit tekinthetünk az asszimiláció elemének, akár a két csoport közötti kapcsolatot vagy a teljes beolvadást. Az asszimiláció első lépései lehetnek a két csoport közötti érintkezések, a kultúrák összetalálkozása, ugyanakkor nem minden esetben az asszimiláció a következő lépés, így nem mondhatjuk, hogy egymásra épülő folyamatok. Az asszimilációt akkor tekintjük befejezettnek, ha teljesen összeolvadnak a csoportok és a különbségek megszűnnek.

Az asszimilációt meghatározhatjuk aszerint is, hogy milyen mértékben veszi át az adott kisebbség a többségi társadalom identitását, illetve keveredésről vagy teljes átvételről beszélhetünk-e. Akkor beszélünk teljes azonosulásról, amikor a kisebbségi tagok teljesen elveszítik – önként hagyják el – saját identitásukat, nyelvüket és cserébe a többségi társadalom identitását veszik át (Brubaker 2002, Tóth 2008).

Az asszimiláció értelmezhető csoport és egyéni szinten. Az utóbbinál az egyén feladja „eredeti” identitását, felveszi a többségi társadalomét, míg csoport szinten részleges vagy teljes asszimilációt érthetünk. Míg a teljes asszimilációkor a kisebbségi csoport teljesen beolvad a többségbe, feladja saját identitását, addig a részleges asszimilációnál identitásának csak egyes

részeit veszíti el. Ha az asszimiláció csak részben történt meg, akkor van esély még a visszafordításra, de akár teljes beolvadást is eredményezhet.

Gordon 1964-ben egy olyan átfogó asszimilációs fogalmat határozott meg, melynek hét szintje van:

1. **Kulturális asszimiláció:** Ekkor a kisebbség, a befogadó társadalom⁶ normarendszerét, értékét, attitűdjét veszi át. A többségi társadalomban használt nyelvet elsajátítják és a továbbiakban ezen kommunikálnak a társadalom tagjaival. Nemcsak a nyelvüket veszik át, de a tárgyi világukat is, hasonló ételeket, fogyasztási cikkeket és ruhákat vásárolnak, mint a többség.

Az új elemek kisebbségi kultúrába való beépíthetőségétől függ a kulturális asszimiláció mértéke. Ugyanis, ha merőben eltérnek a kultúrák, akkor a kisebbség számára a többség kultúrája teljesen idegen lesz és kevésbé és lassabban tudja integrálni. Viszont, ha hasonlóság van az egyes kultúrák között, akkor a folyamat lezajlása gyorsabb lehet. Azonban a kulturális asszimiláció nem feltétlen zárul asszimilációval, megmaradhat a kulturális hasonulás szintjén, és ekkor a kisebbségek életében megjelenik egy másik kultúra, ami nem minden esetben fogja felülírni, elfojtani eredeti kultúrájukat.

2. **Strukturális asszimiláció:** A befogadó társadalom ekkor elfogadja a kisebbség tagjait. Az asszimiláció ezen lépcsőjén a kisebbségnek lehetősége van a befogadó társadalom intézményeibe, csoportjaiba való bekapcsolódásba. Felfelé mobilitásra is lehetősége nyílik ekkor a kisebbségi csoportnak, ha a többségi társadalom eléggé nyitott és rugalmas a kisebbség tagjaival szemben.

3. **Maritális asszimiláció:** A vegyes házasságok ilyenek, mikor a kisebbség tagjai házasságot kötnek a többségi társadalom tagjaival.

4. **Identifikációs asszimiláció:** Ebben az esetben a kisebbség többséggel való összetartozásának érzése alakul ki. A kisebbségi csoport tagjai elkezdik saját hazájuknak tekinteni a befogadó országot, és a többség sorsának alakulását összekötik a saját sorsuk alakulásával.

5. **Attitűdelfogadási asszimiláció:** Az előítéletek teljesen feloldódnak, megszűnnek és a többségi társadalom tagjai egyenértékűnek tekintik a kisebbségi csoport tagjait.

6. **Viselkedéselfogadási asszimiláció:** A többség elfogadja a kisebbséget, nem rekeszti ki őket, a diszkrimináció megszűnik.

⁶ A modell kidolgozása során Gordon az amerikai társadalom felépítésére épített: egészen a huszadik század közepéig az Egyesült Államokban a kisebbségek többsége bevándorló volt. A jobb, kiszámíthatóbb jövő céljából érkeztek az Államokba. A kisebbség fogalma tehát – amire Gordon az asszimilációs modelljét alkotta – főként a bevándorlóakra vonatkozott, ezért ez a fogalom eltér a Közép-Európában használt fogalomtól.

7. **Civil asszimiláció:** A kisebbség érdekképviselete jelenik meg ezen a szinten. Az érték és hatalmi konfliktusok megszűnnek. Kisebbségi pártok jelennek meg, amelyek képviselik a kisebbségi érdekeket és a többségi társadalom elfogadja ezeket a pártokat.

Gordon szerint ezek a szintek nem feltétlenül épülnek egymásra, tehát nem minden esetben az első lépcsőfok az akkulturáció és utolsó a civil asszimiláció. A folyamat során még ki is maradhatnak szintek, vagy megkésve is jelentkezhettek. Ugyanakkor Gordon az asszimilációt nem tekinti mindenképpen bekövetkező és elkerülhetetlen folyamatnak. Szerinte a legvégső szint egy olvasztótégely lesz, és akkor történik meg a teljes asszimiláció⁷. Gordon az asszimilációt egy alapvetően békés folyamatként képzelte el. Később sokan kritizálták elméletét, mivel az asszimilációt túlságosan egyoldalú folyamatként írta le, aminek végeredménye, hogy a kisebbségek mindenképpen beolvadnak a többségi társadalomba. Modelljében azonban csak a békés együttélésre fordította a figyelmét, mivel úgy gondolta, hogy csak így történhet meg a kisebbségek beolvadása és identitásváltása. Az asszimiláció azonban nem feltétlenül békésen megy végbe, és nem csak a zavartalan együttéléskor valósul meg. A Gordon féle asszimilációs elmélet kritikusai szerint a módszer már nem alkalmas például a mai amerikai kisebbségi csoportok helyzetének a leírására, mivel a gazdasági változások, a modernkori mobilitás, a társadalmi egyenlőséget támogató mozgalmak és a média – napjainkban az internet szerepe – mind növelik az asszimiláció mértékét. Az etnikai azonosulás kérdése ezért újra jelentőssé vált.

Yinger (2002) ahhoz, hogy adaptálható legyen a modern társadalom számára is Gordon asszimilációs elmélete, átalakította azt. Úgy tekint az etnikai csoportra, mint egy valós, vagy vélt közösség, amit a közös kultúra tart össze, illetve a közös kulturális rendezvényeken, programokon való részvétel. Az etnikai csoport meghatározó elemei lehetnek a rassz, az ősök földje, az abba vetett hit, a kultúra, a nyelv és a vallás. Az önazonosítás, a mások általi azonosítás mellett fontos a közös tevékenységekbe való bekapcsolódás, ugyanis ez az összetartozás érzését adja a közösség tagjainak és ezáltal erősíti az etnikai identitást. Yinger szerint ilyen programok az egyes kulturális rendezvények, fesztiválok, de akár az istentiszteleti szertartások is tartalmazhatnak etnikai identitással kapcsolatos elemeket. Egy csoportként kell, hogy egymásra tekintsenek az etnikai csoport tagjai. Ugyanakkor olyan is megesik, hogy egy

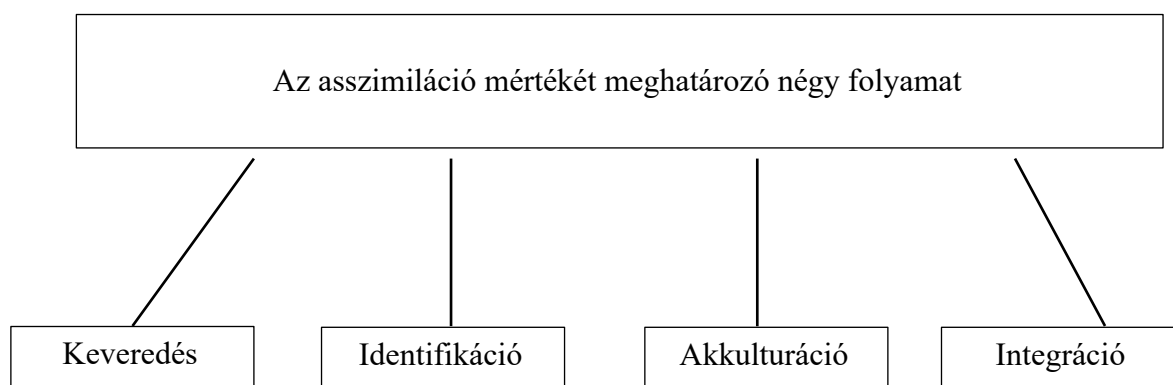
⁷ Gordon ezt az olvasztótégelyt, az asszimiláció folyamatát két kitalált ország példáján keresztül mutatta be. Az egyik ország gazdaságilag erős, míg a másik szegény országnak számított. A gazdaságilag erős országba érkező szegények a munkavégzés érdekében elsajátították a befogadó ország nyelvét, értékeit, szokásait. Még a vegyes házasságok is megjelennek. Az érkező nemzet tagjai elkezdtek hazájukként tekinteni a gazdaságilag erős országra és egyre jobban beilleszkedtek annak társadalmába.

etnikai csoport tagja a csoporttal fogja azonosítani magát, míg a többségi társadalom tagjai nem, de akár az ellenkezője is előfordulhat: a csoport tagjai nem tekintik egységesnek önmagukat, a többség pedig egy csoportnak nézi őket. A magyarországi cigányság esetében is hasonló a helyzet, a többségi társadalom egységes etnikai csoportként kezeli őket, annak ellenére, hogy nem homogén csoportról beszélünk.

Yinger – Gordon asszimilációs elméletének átdolgozását követően – az asszimiláció mértékét az alábbi négy folyamat erősségével határozza meg. Az átdolgozás célja, hogy a gordonni asszimilációs elmélet adaptálható legyen a modern társadalomhoz. A meghatározó folyamatok: a biológiai keveredés vagy amalgamáció, a pszichológiai identifikáció, a kulturális akkulturáció és a strukturális integráció.⁸

1. ábra Az asszimiláció mértékét meghatározó négy folyamat Yinger elmélete szerint

(Forrás: Saját készítés Yinger elmélete (2002) alapján)



- **Keveredés:** Yinger keveredése megegyezik a Gordon féle maritális asszimilációval. Biológiaiilag, ha nagyban különböznek egymástól a nemzetek tagjai, akkor az asszimiláció sokkal nehezebben megy végbe. Ugyanakkor ez a megállapítás nem igaz akkor, ha például a kisebbség státusza jóval alatta van a többségi társadalom tagjaiéhoz képest.
- **Identifikáció:** A fogalmat Yinger abban a terminusban használja, mint az önazonosság és a társadalom többi tagja által történő besorolás. Ahogy Gordon is, úgy Yingernél is az asszimilációval kapcsolatban kétféle vélemény van: a keveredés, ebben az esetben a

⁸ A fentebb ismertetett négy folyamatból csak röviden említjük meg az identifikációt és a keveredést. A kutatáshoz viszont szorosan kapcsolódó akkulturáció és integráció folyamatát részletesebben mutatjuk be.

többféle identitásból egy új jön létre, illetve a teljes átvétel – másnéven felcserélés – azaz az egyén teljesen feladja etnikai identitását. Az identifikációra azonban nem lehet egyszemélyes döntésként tekinteni, mivel hatással van rá a politika és az adott állam. Olyan esetek is lehetnek, ahol az egyén két különböző csoporttal is azonosul egyszerre és mind a két csoportban marginális státuszban van. Ez azonban identitásválsághoz vezethet, mivel egyszerre „két világ” határára kerül az egyén és nem tud elmozdulni egyik irányba sem.

- **Akkulturáció:** Lényegében Yinger akkulturációja Gordon kulturális asszimilációjával egyezik meg. Yinger úgy gondolja, hogy gyakran ez az első lépés a teljes asszimiláció felé, de ez nem feltétlen szükségszerű⁹. Ugyanakkor Yinger szerint bizonyos korlátai vannak az akkulturációnak, mivel a viselkedési mintákat egy adott szituációban könnyen le lehet utánozni, de az érzelmeket, amik mellé társulnak már nehezebb.¹⁰ Ehhez hasonlóan az anyagi kultúrát is egyszerűen le lehet másolni, azonban a hozzá tartozó értékeket már sokkal nehezebb átvenni. Yinger megkülönbözteti az egyéni és a csoportos akkulturációt. Az egyéni akkulturáció esetében maga az egyén az, aki átveszi a többségi társadalom kultúráját, annak bizonyos elemeit, míg a csoportosnál az egész kisebbségi csoport átveszi azt. Yinger is hangsúlyozza, Gordonhoz hasonlóan, hogy az új elemek felvétele nem jelenti azt minden esetben, hogy az felül is írja a régit, csupán egy második kultúrát fog képezni.

1.3.2. Akkulturáció

Korunk sokféleképpen próbálja kezelni az etnikai kisebbségek túlélésének problémáját. Szembesülve egy centralizált politikai hatalommal, amely megsemmisíti a kulturális különbségeket, e kisebbségek közül sokan tudatosították már magukban eredetiségüket – amely gyakran a folklórban rejtőzik –, és új egyensúlyt keresnek az uralkodó kultúrával. Ezt az új egyensúlyt úgy próbálják elérni, hogy alapvető jellemzőiket korszerűsítik, vagy akár szándékosan az ellenakkultúra fázisába lépnek.

Az asszimiláció és az akkulturáció egyaránt arra szolgál, hogy leírja, mi történik, ha két kultúra hosszabb ideig „érintkezik egymással”. Ha a kisebbségi kultúra kulturális jegyei közül a nyelv, a hagyományok és az ételek eléggé megmaradnak ahhoz, hogy a tagok képesek legyenek megkülönböztetett kultúraként felismerni magukat, akkor azt mondjuk, hogy az

⁹ Bevándorlók esetében az első lépés a gazdasági integráció, mivel a csoport tagjai munkavállalás céljából érkeztek az adott országba, így az asszimilálódásukban ennek kell az első lépcsőfoknak lennie.

¹⁰ A karácsonyi vacsorán a buddhista dolgozó is részt vehet, azonban számára nem ugyanazokat az érzelmeket fogja kiváltani, mint a nem buddhista munkatársainak.

asszimiláció helyett akkulturáción mentek keresztül. Phinney (1992) az akkulturációt olyan többirányú folyamatként írta le, melyben az egyén saját etnikus kultúrájának szimpatizálása mellett megjelenik a többségi társadalom kultúrájához, vagy más kultúrákhoz való „vonzódás” is.¹¹

Az akkulturációról szóló szinte minden vitában megtalálható egyetlen egységesítő gondolat, hogy ez egy folyamat, nem pedig egy egységes esemény. Thurnwald hangsúlyozza ezt, amikor az akkulturációt "az új életfeltételekhez való alkalmazkodás folyamatánaként" határozza meg (Thurnwald 1932). Hasonlóképpen, Gillin és Raimy az akkulturációra úgy hivatkozik, mint azokra a folyamatokra, amelyek során egy társadalom kultúrája egy vagy több más társadalom kultúrájával való érintkezés eredményeként módosul (Gillin-Raimy 1940), ezzel is hangsúlyozva, hogy "az akkulturációnak vannak fokozatai". Több szerző, mint például Herskovits (1937), Siegel és munkatársai (1953) és Spindler (1963) hangsúlyozták, hogy az akkulturáció nemcsak folyamat, hanem "dinamikus folyamat". E dinamikus folyamat átviteléhez szükséges – egyik – fő feltétel a kontaktushelyzet, azaz legalább két kulturális csoportnak folyamatos kapcsolatba kell kerülnie egymással. Ez a tézis az egész szakirodalomban egybehangzó (Redfield és mts. 1936, Herskovits 1937, Gillin-Raimy 1940). Különösen Spicer hangsúlyozta a kontaktus szerepét az akkulturációban. Sőt, azt állítja, hogy a kontaktushelyzetek alternatív típusai a kontaktus eredményeinek nagy változatosságához vezetnek, ami az akkulturációs folyamat fontos változójára utal (Spicer 1961, Benet-Martinez 1997). Ez a szempont segít megkülönböztetni az akkulturációt a diffúziótól, a kulturális vonások terjedésétől, amely, bár az akkulturáció minden esete során előfordul, nemcsak olyan jelenség, amely gyakran az emberek közötti meghatározott típusú érintkezés – azaz a folyamatos érintkezés – előfordulása nélkül zajlik, hanem az akkulturációs folyamatnak is csak egy aspektusát képezi (Redfield és mts. 1936). Feltételezve a folyamatos érintkezést, mint az akkulturáció szükséges előfeltételét, felmerül a kérdés, hogy mégis milyen irányban zajlik az akkulturációs folyamat. Pontosabban, ez a jelenség egyirányú, tehát egyirányú változási folyamatot foglal magában, vagy kétirányú folyamatot? És ha az előbbi, akkor mik a meghatározó tényezői annak, hogy ez a folyamat milyen irányba halad; ha az utóbbi, akkor a

¹¹ Az etnikai identitás időbeli változásai együtt járnak az uralkodó vagy befogadó kultúrához viszonyított változásokkal (Phinney 2002). Az etnikai identitás és az akkulturáció kapcsolatának megértésénél fontos kihívás, hogy kétféle változást kell figyelembe venni az idő múlásával. Egyrészt, változások következnek be a generációk között, másrészt pedig fontos jelző, a régi vagy új kultúrában eltöltött idő is. Az akkulturáció leggyakrabban használt markere éppen ezért a generáció. Az etnikai identitásbeli különbségek generációnkénti leírása hasznos kiindulási pont lehet minden vizsgálatban. Ugyanakkor a generációs státusz az akkulturációnak nem minden esetben a legjobb mércéje és más tényezők jobban jelezhetik az akkulturatív változást (Phinney-Flores 2002).

változás mértéke nagyobb az egyik irányban, mint a másikban, és ha igen, akkor mi a meghatározó tényező, vagy meghatározó tényezők e változásban? Számos szerző azt állítja, hogy az akkulturáció egyirányú folyamat, szemben a kétirányú kapcsolattal. Parsons (1975) például azzal különbözteti meg az akkulturációt az asszimilációtól, hogy az akkulturáció egyirányú, míg az asszimiláció adok-kapok kapcsolat. Graves (1967) is, amikor egy három etnikumú közösségben végzett pszichológiai akkulturáció vizsgálatáról számol be, az akkulturációt egyirányú jelenségként kezeli, ahol a változás az etnikai kisebbségek részéről a többségi kultúra irányába történik. Továbbá számos író, bár nem állítja, hogy az akkulturáció egyirányú folyamat, mégis úgy kezeli, mintha az lenne. Más szóval, kutatásaikban vagy elméleti vitáikban, különösen a bevándorló csoportokkal kapcsolatban az egyik csoportra vonatkozó kulturális változásokat, valamint az ilyen változásokhoz hozzájáruló tényezőket azonosítják és tárgyalják, anélkül, hogy figyelmet fordítanának a másik csoport vagy csoportok változásaira - akár kölcsönös, akár nem.

Jól látható, hogy az asszimiláció és akkulturáció között vannak hasonlóságok:

1. Az akkulturáció és az asszimiláció egyaránt dinamikus folyamat.
2. Mindkettő tanulmányozható egyéni és csoportos folyamatként is.
3. A közvetlen érintkezés a közös feltétele mindkét jelenségnek. Egyik sem mehet végbe anélkül, hogy az egyik társadalom, vagy közösség ne kerülne közvetlen kapcsolatba a másikkal.

Bár mind az akkulturáció, mind az asszimiláció a kultúra dinamikájának leírására használt kifejezések – és néhány hasonlóság miatt néha össze is keverik őket –, azonban mindkettő bizonyos tekintetben különbözik a másiktól:

1. A megkülönböztetés, a kultúra és a társadalom közötti különbségen alapszik, és ennek megfelelően az akkulturáció elsősorban arra utal, hogy az „újonnan érkezők” átveszik a befogadó társadalom kultúráját – azaz viselkedési mintáit, értékeit, szabályait, szimbólumait stb., vagy inkább annak túlságosan homogenizált és finomított felfogását. Az asszimiláció ezzel szemben arra utal, hogy az újonnan érkezők kilépnek a formális és informális etnikai csoportjukból és a másik, befogadó társadalom intézményei közül választanak inkább (Gans 1997).
2. Az akkulturáció, határozottan kétirányú folyamat, azaz kétirányú, kölcsönös kapcsolat (Teske-Nelson 1974). Ezzel szemben az asszimiláció lényegében az egyik kultúra egyoldalú közeledését jelenti a másik irányába (Teske-Nelson 1974).
3. Az akkulturációnak nem feltétele az elfogadás a külső csoport részéről, míg az asszimilációnál szükséges, hogy a külső csoport elfogadja a belépni kívánt csoport tagjait.

4. Az akkulturációval ellentétben az asszimiláció megköveteli a pozitív orientációt a külső csoport felé. Sőt, a külső csoporttal való azonosulást is megköveteli (Teske-Nelson 1974).
5. Az asszimiláció az akkulturációtól függ. Az asszimiláció nem valósulhat meg akkulturáció nélkül. Az akkulturáció azonban független az asszimilációtól.
6. Az asszimilációhoz képest az akkulturáció gyors ütemű folyamat, míg az asszimiláció fokozatos.

Elmondhatjuk tehát, hogy mind az akkulturáció, mind az asszimiláció a kultúra dinamikája szempontjából használt jelenségek, mivel annak változása elkerülhetetlen. Van néhány közös jellemzője mind az akkulturációnak, mind az asszimilációnak. A kettő azonban különböző jelenség, és eltérő társadalmi következményekkel jár. Kétségtelen, hogy az akkulturáció és az asszimiláció is több kultúra érintkezésének eredményeként jön létre. Az akkulturáció és az asszimiláció megkülönböztető jegyeivé válik azonban az, hogy az egyes csoportok vagy egyének milyen mértékben változtak meg, vagy internalizálták a másik csoport normáit és kultúráját, a kultúra megváltoztatásának vagy internalizálásának sebessége és ennek az áramlásnak az iránya. Az akkulturáció egyik fő jellemzője, amely megkülönbözteti az asszimilációtól, a domináns csoport szerepe a kultúra megváltoztatásában, a vele közvetlen kapcsolatba kerülő egyén vagy csoport ideológiájának és életmódjának átformálásában. Fontos megjegyezni azt is, hogy az akkulturáció független az asszimilációtól, de az asszimiláció az akkulturációtól függ, vagy más szóval az akkulturáció az asszimiláció előfeltétele lehet.

1.3.3. Disszimiláció

A legtöbb társadalomban mai napig az asszimiláció és a disszimiláció folyamataival találkozhatunk leginkább. Többnyire fennmaradnak az egyes szubkulturális csoportok között húzóódó határvonalak, és csak néha kerül előtérbe az etnikai csoporttal való teljes azonosulás érzése amikor az önmeghatározás kerül szóba.

Jóllehet a társadalmi, gazdasági változások, az egyenlőségért „harcba szálló” mozgalmak nagyon sok esetben erősítik az asszimiláció stratégiáját (Alba 1976, Patterson 1977), azonban ugyanezek a körülmények olyan változásokat is elő tudnak idézni, amelyek a régi belső határokat, konvenciókat megerősítik, vagy újak kialakulását is generálják.

Az asszimiláció fogalmát és elméletét nem használhatjuk anélkül, hogy ne ismernénk a disszimilációt, azaz azt a folyamatot, amely a társadalmi különbségek fennmaradását, a csoportok elkülönülését erősíti. Jóllehet egyre erősebbek a társadalmakban az asszimilációs hatások, mégis szemtanúi lehetünk olyan folyamatoknak, ahol az etnikai csoportok

megerősödésén, megújulásán van a hangsúly. Mivel lehet magyarázni mégis azt, hogy az asszimilációs folyamatok, társadalmi mobilitási lehetőségek, kommunikációs hálózatok vagy akár nyelvi különbségek csökkenése ellenére, bizonyos etnikai kötődések erősödnek? A kutatók egy része (Gordon 1964, Greeley 1971, Novak 1972, Epstein 1978) úgy gondolja, hogy van egy ősi kötődés, ami képes tovább élni a kisebbségekben. Ha nem alakul ki a nemzethez kötődés, vagy akár a nemzet hatalmában kételkednek és kiábrándulnak a kisebbségi tagok, akkor az emberek igyekeznek magukban megerősíteni az ősi néphez való kötődésüket (Gordon 1964).

A kutatók másik része hangsúlyozza, hogy a gyorsan változó társadalomban az egyes nehézségek, anómiás állapotok, elidegenedés univerzalitást és racionalitást eredményeznek. A szakértők szerint az etnikai kötődésnek köszönhetően az egyének képesek megőrizni a közösséghez való tartozás érzését, illetve a közösséghez való kötődés segíti az egyént pozicionálni a világban, hogy ki is ő valójában. Egyes érvelések azt állítják, hogy az etnikai kötődés fontos elem a vagyonért, hatalomért, státuszért való harc során (Cohen 1974, Young 1976). Cohen (1974) szerint a kulturális jelképek annak ellenére, hogy változatlanok tűnnek, nagyon is rugalmasak és gyakran használják a kisebbségi csoport tagjai új célok megvalósításához. Ez kifejezetten igaz abban az esetben, mikor megválaszthatják, hogy szeretnének-e azonosulni az adott kisebbségi csoporttal, vagy nem.

Magának a disszimilációnak a fogalmát Yinger (2002) építette be legelsőnek elméletébe, melyet a különböző észak-amerikai csoportok megfigyelése közben állapított meg. Bizonyos csoportok közötti különbségek fennmaradását és megerősödését figyelte meg. Azaz a fogalom egy olyan folyamatot ír le, melynek révén fennmaradnak a társadalmi különbségek, és a különféle szubkultúrához tartozók elkülönülnek (Yinger 2002). Yinger (2002) vizsgálataiból kiderült, hogy erős akkulturációs folyamatok érintették az amerikai indiánokat, mégis jónéhány indián törzstag tartotta meg etnikai identitását, indián kultúráját. A különféle asszimilációs nyomások ellenére, számos indián választja inkább a különbözőséget, és a kulturális értékek megújítását igyekszik előmozdítani (Yinger 2002).

Yinger szerint tehát a disszimiláció segíthet a különböző szubkultúrához tartozóknak ellenállást és védelmet nyújtani az egyoldalú asszimilációs folyamatokkal szemben, és megtartani az értékes kulturális forrásokat (Yinger 2002).

1.3.4. Integráció

A különböző integrációs stratégiákat általában a csoportok és az egyének az egymással való mindennapi találkozásaik alapján dolgozzák ki. A kialakítás során szem előtt tartják a kultúra fenntartását (milyen mértékben tartják fontosnak a kulturális identitást és a kulturális

sajátosságokat, és milyen mértékben törekszenek ezek fenntartására), valamint a kapcsolatfelvételt és részvételt (milyen mértékben kapcsolódnak be más kulturális csoportokba, vagy maradjanak elsősorban maguk között). Amikor az egyének nem kívánják fenntartani kulturális identitásukat és más kultúrákkal való mindennapi interakcióra törekszenek, az asszimilációs stratégiát jelent. Ezzel szemben, amikor az egyének értéket tulajdonítanak az eredeti kultúrájuk megtartásának, ugyanakkor el kívánják kerülni a másokkal való interakciót, akkor a beszélünk a disszimilációról. Ha az egyének érdeke, hogy egyszerre tartsa meg eredeti kultúráját, miközben napi interakcióban van más csoportokkal, akkor az inegrációt választja. Bizonyos fokú kulturális integritást fenntart, ugyanakkor a nagyobb társadalmi hálózat szerves részeként is igyekszik jelen lenni. Végül, amikor kevés lehetőség, vagy érdek fűződik a kultúra fenntartáshoz (gyakran a kulturális veszteség kikényszerítése miatt), és kevés érdek fűződik a másokkal való kapcsolattartáshoz (gyakran a kirekesztés vagy diszkrimináció miatt), akkor a marginalizálódás lesz a meghatározó.

Yinger integrációs elmélete Gordon strukturális asszimilációjának felel meg. Az asszimilációnak ezen szintjén interakcióba kerülnek egymással olyan csoportok, amelyek eddig elkülönültek egymástól. Ezek az interakciók lehetnek teljesen formálisak, mint a munkahelyi kapcsolatok, és nagyon személyesek is, akár egy vegyes házasság. Yinger szerint azonban az integráció nem mindenesetben a legkedvezőbb stratégia. A nemzeti kisebbségek tagjai például gyakran rosszul fizető munkákban dolgoznak, éppen ezért az integráció esetükben egyenlő az elnyomással és a kizsákmányolással. Az integráció – az akkulturációhoz hasonlóan – értelmezhető egyéni és csoportszinten is. A csoportszint az egyenlőségen alapszik, tehát a többségi és a kisebbségi csoport jogai azonosak, nincsenek hátrányai a kisebbségeknek és kiváltságai a többségnek. Egyéni szintű integrációnál egy kisebbségi és egy többségi csoportból származó egyén ugyanannak a társadalmi csoportnak lesz a tagja, azaz megegyeznek a formális és informális csoportjaik és a csoportokon belül egyenlően bánnak mindkettőjükkel.

Mielőtt azonban még mélyebben elemeznénk az integráció kérdését, fontosnak tartjuk, tisztázni magának az integrációnak a fogalmát, mivel számos eltérés van a fogalom köznyelvi és tudományos megközelítése között. Köznyelvi megfogalmazásban olyan folyamatokat értünk alatta, melyek hozzásegítik az egyént ahhoz, hogy egy közösség tagja lehessen és a közösséghez tartozónak mondhasza magát azáltal, hogy a közösség is elfogadja a csatlakozni kívánó tagot (Utasi 2002). Kovách és szerzőtársai (2017) – Habermas, Parsons és Giddens elméleteire támaszkodva – az integráció fogalma alatt azt értik, hogy az egyén, vagy akár társadalmi intézmény képes együttműködni egy másik csoporttal vagy közösséggel. Tehát az integráció lényege, hogy a kialakult együttműködés során a felek elfogadják egymás normáit, értékeit,

amely értékek és normák elfogadottak és legitimek is. Dupcsik-Szabari így fogalmaz ezzel kapcsolatban:

„Társadalmi integráció alatt értjük, amikor az egyén vagy intézmény (cselekvő, ágens) kooperál egy társadalmi csoporttal vagy kollektivitással úgy, hogy bizonyos mértékben elfogadja annak értékeit, normáit, szabályait stb. Egy integrált társadalomban az intézmények, normák és szabályok mindenki számára legitim, elfogadható módon jelennek meg. Vagyis, egy jól integrált társadalomban az azt alkotó elemek összekapcsolódása, kooperációja ismert és elfogadott” (Dupcsik-Szabari 2015:61).

Szociológiai szempontból azért fontos a társadalmi integráció, mert az egyének kapcsolódása révén erősödik és fokozódik a társadalmi stabilitás és biztonság (Utasi 2002). A társadalmi integrációt csak állandósult mechanizmusok képesek fenntartani, melyekben fontos szerepük van az együttműködési készség mellett a normáknak, értékeknek, azaz a társadalmi szerződéseknak (Kovách 2016). Dupcsikék az integrációs mechanizmust, értékeknek, normáknak tekintik, ami a már együttműködő felek között továbbra is fenntartja az együttműködést, ezáltal erősödik az összetartozás érzése az adott csoporton belül. Így az integráció során elkerülhetővé válnak a konfliktusok (Dupcsik-Szabari 2015).

Amennyiben a cigány közösségre, mint integráló erejű csoportra tekintünk, fontos, hogy lássuk, milyen integrációs mechanizmusok mentén tudják – vagy éppenséggel nem tudják – végrehajtani feladatukat. Az egyik ilyen mechanizmus a normák és értékek csoportja, ahol hatást, a normákat követő cselekvések által, az egyének értékein keresztül és tudásuk révén lehet elérni. A cigány közösségek feladatai közé tartozik többek között, hogy a közösség által elvárt, elfogadott normákat és értékeket közvetítsen, és meghúzza a határokat a saját és többségi társadalom között. Ahhoz, hogy ez a mechanizmus valamilyen hatást érhessen el, szükség van egy befogadói közösségre – esetünkben a cigány nőkre –, amelyen keresztül az integráció végbemegy a csoporton belüli normakövetés mentén, a kollektív attitűdök követése során egy közös kulturális keret megalkotása által.

Ha tehát a cigány nőkre a társadalomban és saját közösségükön belül erősen integrált csoportként tekintünk, akkor ezen kijelentés megértéséhez a kulcs a társadalmi cselekvés¹² integráló mechanizmusában keresendő. Ebben az esetben a társadalmi erőforrás az, amely

¹² „A társadalmi cselekvés nagyon fontos integratív tényező. Ha az egyének széles spektrum áll a rendelkezésre a társadalmi cselekvésre, akkor ez kedvez a társadalmi integrációnak. Ugyanakkor, ha szűkülnek a lehetőségek és az egyének mereven kell alkalmazkodnia a szabályokhoz, hierarchiákhoz, beszűkülnek az egyéni kezdeményezés lehetőségei, az az integráció gyengüléséhez vezet és az egyének azonosulásának csökkenéséhez” (Kovách 2012:93).

hatással lesz a csoportdinamikára és a különböző identitásmintázatokra, így a társadalmi erőforrás által lesznek képesek az egyes cigány női generációk a társadalmi részvételre, illetve ezáltal válnak a többségi és kisebbségi csoport integrált tagjaivá.

A társadalmi újratermelésnek egyik alapfeltétele, hogy az integráció egyéni, intézményi és kapcsolati szinten egyaránt megvalósuljon (Kovách 2017). Az integrációnak három szintjét különböztethetjük meg. Beszélhetünk rendszerintegrációról, társadalmi szintű, valamint személyközi integrációról. Rendszerintegráció alatt olyan mechanizmusokat értünk, amelyek a különböző rendszerek működése révén a társadalmi cselekvéseket összehangolják. Társadalmi szintű integrációs mechanizmusként fogható fel a kulturális újratermelés és a szocializáció, míg a személyközi integráció a közvetlen személyes kapcsolatok alappillére, amely kapcsolatok fontos erőforrások a rendszerintegrációban történő részvételhez. A rendszerintegráció nagyon fontos eleme a társadalom egyéni szintjein zajló cselekvések összehangolásának. A társadalmi szintű integráció elengedhetetlen, ha az egyének közösségekhez való tartozását akarjuk vizsgálni. A személyközi integráció a kapcsolathálók meglétén keresztül értékeli az integráltság erősségét. De vajon, hogyan válnak mérhetővé az említett különböző integrációs típusok? A rendszerszintű integrációnál az intézményekbe vetett bizalom fontos kérdés. A társadalmi szintű integráció leginkább a szervezeti tagságokon keresztül értékelhető, míg a személyközi integráltságnak legfőbb meghatározója az erős, illetve gyenge kapcsolati kötések száma (Kovách 2016).

Ha közösségről beszélünk, akkor az integritás alapjává a kollektív identitás válik, tehát az egyének egy közösséget alkotnak, ahol részt vesznek a közös dolgokban. A közösség egyik fontos tulajdonsága, hogy vannak határai, amelyeket vagy enged átlépni saját belső tagjainak, vagy nem. A közösségből való kizárás – vagy akár csak a közösség integráló erejének meggyengülése – magával hozhatja az egyén többségi társadalomba történő integrációját, viszont előidézheti saját csoportján belül a dezintegrációt is.¹³

A közösségeknek továbbá nagyon fontos identitásformáló szerepe is van, ami vagy a közösségben való részvétellel, vagy az abból való kirekesztéssel magyarázható. Továbbá a közösséggel kapcsolatosan elismert értékeknek és normáknak szintén integráló szerepük van (Csurgó–Légmán 2015). A cigány nők esetében, a cigány közösségek integráló hatását megismerve, megkerülhetetlen beszélni a csoportjaik zártságáról, illetve nyitottságáról. A cigány közösségek egyik legfőbb célja az lenne, hogy megtartsa a csoport zárt, integráló szerepét. Kérdés, hogy ez valóban megtörténik-e, illetve a modernizáció beszívargása a

¹³ Itt fontos hangsúlyoznom, hogy nem mindegy, hogy a társadalmi lét melyik szintjén vizsgáljuk az integrációt, mivel az, ami az egyik szinten integratív, egy másik szinten dezintegratív hatású lehet.

tradicionális közösségekbe esélyt ad-e a cigány nőknek, hogy egy magasabb szintű integráló hatás érvényesüljön életükbe.

Az integráció és a kultúra kapcsolata kulcsfontosságú kutatásunk szempontjából. A kultúra azért nagyon fontos, mert az integráció egyik lényegi eleme magában a kultúrában ragadható meg, mivel képes a társadalom koherenciáját biztosítani, valamint rendszerbe szervezni. A társadalmi integráció leginkább mindig a kultúra integráltságától függ.

A kulturális tényező kihat az egyének életmódjára, identitására, a kapcsolatrendszerére, fogyasztói szokásaira is. Ezeket nevezhetjük kulturális modelleknek is, amelyek egyfelől integrálják magát a csoportot, de mintaként jelennek meg a kívülálló csoportok számára is (Kapitány – Kapitány 2012).

Kapitány-Kapitány (2012) az etnikai csoportok integrációja kapcsán említik, hogy az integráció akkor lesz sikeres, ha az épít az integrálandó egyének és csoportok eddig irányító értékeire, világképeire úgy, hogy az integráló egységben az integráló egyének, csoportok olyan szerepeket kapjanak, melyek számukra is elfogadhatók (Kapitány-Kapitány 2012).

Az egyének szempontjából az az ideális, ha úgy tudnak részesei lenni egy rendszernek, hogy nem kell feladniuk azokat az értékeket, mintákat, normákat, amiket saját sajátosságaiknak tartanak. Ha ilyen integráció jön létre, az nem áll ellentétben egy magasabb szint integráltságával, mivel a magasabb szint úgy integrálja az alacsonyabb szintet, hogy közben az alacsonyabb szintű rendszert működtető értékekre és normákra épít. Ezáltal a magasabb szint integrációja nagyon erős lesz (Kapitány-Kapitány 2012).

Az integrációt éppen ezért az különbözteti meg az asszimilációtól, hogy míg az utóbbit az alsó szint integritásának meggyengülése előzi meg – és többnyire akkulturáció kíséri –, addig az integráció folyamán az alsó szintek megtartják belső erejüket, sőt a magasabb szintű integráció, az alacsonyabb szintek jó integráltságának köszönheti erejét.

Kováchék integrációs kutatásuk során (2012) hangsúlyozzák, hogy a dezintegráció nem mindig negatív eredmény. Van, hogy az alsóbb szintek dezintegrációja szükséges ahhoz, hogy egy felsőbb szintű, pozitív integráció létrejöhessen. Persze ilyen esetekben is érvényes, hogy az ideiglenesen meggyengült lokális integráció újra megerősödése feltétlenül fontos, mivel az alsó szint egyfajta tartópillére a felsőbb szintnek (Kovách 2012).

Sokszor a cigány közösség már nem képes integrálni olyan szinten a saját közösségének tagjait, mint a korábbi generációkat, azonban a közösség dezintegrációja elősegíti a fiatalabb generáció integrációját a többségi társadalomba.

A kutatás szempontjából elengedhetetlen szót ejteni a generációk közötti különbségekről, mivel a kulturális értékek változását leginkább generációs különbségekben lehet megfigyelni.

A kulturális viselkedésben bekövetkezett átalakulások a nemzedékek közötti erőviszonyok változásán keresztül mennek végbe.

A társadalmi, gazdasági, kulturális, politikai tapasztalatok, az azonos társadalmi-kulturális közegben átélt szocializáció mind olyan tényezők, melyek közös értékeket, attitűdöt alakítanak ki, és meghatározzák az egyének gondolkodásmódját, identitását, világról alkotott nézetét. Az egyének világról alkotott képe, értékorientációi így élettapasztalatokon alapszanak. Ezek az értékek pedig olyan viselkedési formákkal szolgálnak az egyén számára, amelyekkel bizonyos környezetben, szituációkban boldogulni tud. Az értékeket pedig leginkább fiatal korban teszi magáévá az ember (Ságvári 2012). Az értékorientációk legfontosabb funkciója, hogy egy közösség vagy társadalom számára kijelöljék a célszerű és a nem célszerű célokat, ezáltal hozzájáruljanak az emberi viselkedés szabályozásához (Ságvári 2012). Hangsúlyozni kell, hogy az uralkodó értékrend mindig az aktuális egzisztenciális körülményekhez igazodik, azaz, ha ez változik, akkor az értékek alakulására is hatással van. Ez azonban nem egyik napról a másikra következik be, mivel a társadalomnak először ki kell találnia, hogy melyek lesznek azok az új stratégiák, melyek adott környezetben a legsikeresebbnek bizonyulnak (Ságvári 2012).

Természetesen mikroszinten – ahol az egyének és a társadalmi csoportok vannak – a változás csak korlátozott mértékben tud végbemenni. A fiatalok az új életstratégiák megtalálásában és adoptálásában az élen járnak, mivel az idősebb korosztály esetében a már bensővé tett, évek alatt kialakult és elmélyült szokásokat, világnézeteket, attitűdöket, értékeket, normákat sokkal nehezebb feladni és megváltoztatni. Így minél idősebb korosztály tagja az egyén, annál nehezebb lesz a környezeti változásokra frusztráció, vagy konfliktus nélkül reagálnia, és ezért csak részleges lesz a sikere. A fiatal felnőttkorban kialakult értékek egyszerre építkeznek a szülői és oktatási rendszer által biztosított tudáskészletekből, normákból. Mindehhez hozzáadódnak még a kortárs csoport által kínált minták és az egyéni, közvetlen, személyes tapasztalatok is. Az, hogy milyen mértékben fogadják el az egyének és teszik magukévá ezeket az értékeket, függ attól, hogy ezek mennyire hozhatók összhangba saját élettapasztalataikkal.

A szakirodalom áttekintése egyértelműsíti, hogy a társadalmi integráció sokrétű jelenség. Kutatásunkba a társadalmi integrációnak, mint komplex jelenségnek csupán két összetevőjét fogjuk bevonni. Azzal a kérdéssel szeretnénk foglalkozni, hogy a kultúra megtartása, vagy átértelmezése révén a cigány nők harmadik generációja mennyire integrált és miként integrálódik saját közösségükbe, illetve a többségi társadalomba.

A társadalmi, gazdasági és politikai változásokra a kisebbségi csoport tagjai Bindorffer (2001) szerint reagálhatnak még a kettős identitás, az újrafelfedezett és a rejtett identitás

stratégiájával is. Az asszimiláció és az integráció között félúton elhelyezkedő stratégia a kettős identitás stratégiája. A következőkben a kettős identitás stratégiáját szeretnénk bemutatni.

1.3.5. Kettős identitás

A kettős identitás gyakran jelenik meg úgy a szakirodalmakban, mint bikulturalizmus, ahol a különböző kultúrák egyensúlyozása a cél (Erős 1998). Más irodalmakban poliidentitásként vagy rétegzett identitásként van feltüntetve – néha akkulturációként is emlegetik (Niedermüller 1989) –, de akár sikeres integrációként is értelmezhető.

Minden embernek van egy személyes identitása és emellett mindenki részese egy társadalmi, kollektív identitásnak is. Ennek az eredménye a kettős identitás, amikor az egyén egyszerre több identitáshoz is tartozik (Keszthelyi 2009). A modern társadalmak vonatkozásában szokták említeni a fogalmat, ahol kiemelik, hogy az egyén egyszerre több társadalmi csoportba is tartozhat, mivel többféle szerepben kell nap, mint nap helytállnia, így identitása összetetté válik. Továbbá az egyén a globalizáció és modernizáció által kínált új gazdasági, társadalmi szerepekhez való sikeres alkalmazkodás érdekében személyiségét rugalmassá kell tegye. Ha szerencsés, akkor az eltérő identitások megvannak egymás mellett, összeegyeztethetők és a különböző szituációkban a megfelelő identitáselemek kerülnek előhívásra (Pataki 1998).

Bindorffer (2001) – Bellt idézve – szerint az etnikai és a nemzeti identitás elemei, terei, működési elvei megkülönböztethetők, de egymás mellett léteznek és mindig az adott szituációra adandó válasz függvényében válnak operatívvá (Bell 1975).

A kettős identitás ebből adódóan a különböző forrásokból érkező identitáselemek egyénre szabott kombinációja, melynek lényege, hogy az egymás mellett lévő identitáskonstrukciókat kiegészítse, kiegyensúlyozza és stabilitást eredményezzen. Természetesen az egyes elemek felé való elmozdulás irányára hatással van a gazdasági, társadalmi, politikai érdekmeghatározottság vagy az egyének társadalmi munkamegosztásban betöltött helye és iskolai végzettsége.

A kettős identitás kérdése a legtöbbit a nemzeti és etnikai kisebbségek többségi társadalomban való életével, boldogulásával kapcsolatban kerül szóba (Erős-Kovács-Lévai 1985, Bindorffer 2001). A nemzeti kisebbségekkel foglalkozó kutatások arra mutatnak rá, hogy nehéz megtartani a kisebbségi egyéneknek eredeti identitásukat a többségi társadalomban, ezért gyakran alakítják ki magukban a kettős identitást, így megőrizve a befogadó ország kultúráját és az anyaország kulturális jegyeit is (Tóth 2008).

A különböző nemzeti és etnikai kisebbségekkel kapcsolatos vizsgálatok arra világítanak rá, hogy a kisebbségek identitásának alakulására több összetevő is hatással van. Például Bindorffer

2001-es kutatásában, ahol a sváb kisebbség magyar társadalomba való beilleszkedését kutatta, azt vélte felfedezni, hogy generációról generációra változik a mértéke az identitás megtartásának, elemeinek (Bindorffer 2001). Kiemelte, hogy ez sok esetben attól függ, hogy az adott időszakban a többségi társadalom mennyire támogatja, fogadja el az adott etnikai csoportot, továbbá, hogy a kisebbségi csoport mennyire képes beépíteni az etnikai kultúra elemeit személyes identitástudatába.

A magyar nemzet már évszázadok óta kínál a cigányság számára pozitív és követhető mintákat, amelyek által részesei lehetnek közös élményeknek. A cigányság egyszerre tagja egy etnikai csoportnak és a magyar nemzetnek. Az etnikai csoport tagság lehetőséget biztosít számukra, hogy pozitívan megéljék etnikai identitásukat és reprezentálják azt. A magyar nemzeti tagság pedig további pozitív azonosulási mintákat kínál fel számukra. Ugyanakkor az etnikai és nemzeti identitás több dimenzió mentén metszi egymást, így sok esetben kettős azonosságtudatot eredményez. Az etnikai és nemzeti dimenziók metszetéből született identitáskonstrukció azonban adott helyzet, tér és idő függvényében alakul. Mindig szituatív jelleget ölt, a legkedvezőbb identifikáció mentén fog rendeződni. Az identitásreprezentáció háttérbe, illetve előtérbe kerülését mindig az adott hely és idő határozza meg. A kettős identitás egyszerre foglalja magába a közös vonások keresését és a különválás irányvonalát. A cigányság egyszerre próbál elvegyülni és különválni, hagyományaik bizonyos részeinek megtartásával és a többségi társadalom értékeinek, viselkedési mintáinak elfogadásával.

Összegezve tehát elmondható, hogy a kettős identitás esetében az egyén eredeti kultúrája mellett felveszi a befogadó társadalom kultúráját úgy, hogy az ugyanolyan súllyal van jelen az identitásában, harmonikusan összeillesztve a két elemet egymással.

1.3.6. „Újrafelfedezett, újrakonstruált és rejtett” identitás

A következő részben a kutatás szempontjából fontos említés tenni az újrafelfedezett és rejtett identitás fogalmairól.

Az identitáskonstrukció egy összetett folyamat, amelynek során az emberek kialakítják öndefiníciójukat (Slay-Smith 2011). Ez általában személyes tulajdonságokhoz és társadalmi szerepekhez kapcsolódik (Simpson-Caroll 2008).

A disszertációban a rekonstrukció fogalmát a társadalmi konstruktivizmus elméleti keretéből vettük át (Gergen 1985, 1999, Lock-Strong 2010). Az identitás folyamatos fejlődésének olyan részét tükrözi, amely összetett és képlékeny (Arthur-Collins 2010, Bartholomew 2012, Berry 1997, 2005). Az újjáépítésnek ez az elképzelése elismeri a

történelmi, társadalmi és kulturális kontextusokban való alkalmazkodás tényét. Arra is utal, hogy a kisebbségi csoportok képesek új identitást rekonstruálni különböző térbeli és időbeli körülmények között. Az újrakonstruálás elmélet szerint lehetséges, hogy az emberek megtartsák eredeti identitásukat, míg a befogadó kultúrának való kitettség hatására módosítják annak bizonyos elemeit. Miközben elfogadják az új normáknak való kitettséget, továbbra is hűek maradnak önmagukhoz, és ugyanazokat az alapvető értékeket hordozzák (Swann-Bosson 2010). Egy japán tanulmányban, ahol a burakumin népcsoportot vizsgálta a kutató, azt látta, a közösség nemcsak azon dolgozik, hogy a mainstreambe beilleszkedjen, hanem szeretné etnikai történelmét, bizonyos kulturális elemeit is megérteni és megtartani. Megfigyelte, hogy a csoport elfogadja a domináns kultúra explicit társadalmi-politikai rendjét és értékrendjét, de egyúttal megpróbálja megváltoztatni a mainstream kulturális hegemoniáját, egy elfogadhatóbb szubkultúra létrehozásával – ezért bizonyos etnikai kulturális elemeket újraértelmez (Nishimura 2010).

Az újrafelfedezett identitás fogalmával találkozhatunk Bindorffer 2001-es sváb kisebbséggel foglalkozó kutatásában. Értelmezésében úgy jelenik ez meg, mint magának az etnikai tradíciónak az újraélesztése, a kisebbségi identitás elemek vállalhatóbb, pozitív érzésekkel való feltöltése. Tóth (2008) kutatásában azonban az újrafelfedezett identitás egy másfajta megközelítéssel kerül szóba. A szakértő szerint a kisebbségi emberek életében akadhatnak olyan időszakok, amikor etnikai identitásukat háttérbe szorítják, megtagadják, majd az életük egy másik szakaszában újrafelfedezik és szubjektívvé teszik kisebbségi identitásukat (Tóth 2008). Ez olyan formában jelenhet meg, mint az ősi „gyökerek” keresésében, a kisebbségi nyelv tanulásában, a kultúra mélyebb megismerésében.

Rejtett identitásról beszélünk akkor, mikor az egyén bár nem adja fel kisebbségi identitását, egyes szituációkban a „kedvezőbb végkimenetel” érdekében nem fedi azt fel a többség számára. Ebben az esetben nem lehet tudni, hogy az egyén mennyire osztozik érzelmileg eredeti kultúrájával, mivel számos összetevő állhat az elrejtés szándéka mögött. Egyrészt lehet a diszkriminációtól való félelem, másrészt pedig lehetnek olyan sztereotípiák a kisebbségi csoport tagjaira vonatkozóan, amik nem férnek bele a többségi társadalom által felállított kategóriákba (Kwiek 1998, Tóth 2008).

Ennek értelmében az identitás elrejtése háromféleképpen fordulhat elő:

- 1, lehet tudatos, amikor is a kisebbségi csoport tagja szándékosan rejtje el identitását,
- 2, lehet nem tudatos, ez akkor gyakori, ha maga a személy külső karaktervonások mentén nem beazonosítható, hogy a kisebbség tagja,
- 3, és lehet azért rejtett, mert a többségi társadalom sztereotípiái a kisebbségről nem láthatóak.

Mindhárom típusra találhatunk példákat a cigánysággal kapcsolatos kutatások között. Hancock (1997) angliai cigánysággal kapcsolatos kutatásában például megállapítja, hogy az ottani cigányok egyszerűen beolvadhatnak a többségi társadalomba, mivel külső karaktrvonásaik hasonlóak. Silverman (1988) és Sutherland (1975) kutatásában az amerikai cigányság körében hasonlóan megerősítik az identitás elrejtésének stratégiáját, mint túlélési eszköz. Mindkét kutatás arról számol be, hogy a cigány kisebbségi csoport tagjai gyakran változtatják meg nyelvüket, ruházatukat, akár nevüket is azért, hogy alkalmazkodjanak a többségi társadalomban uralkodó kultúrához¹⁴. (Tóth 2008)

A kisebbségi csoportok törekednek etnikai csoportjuk túlélésére és a csoporttagok megőrzésére. Ugyanis a maritális asszimiláció miatt a biológiai jelentősége a csoport túlélése szempontjából, már nem garantált, ezért olyan tradicionális etnikai identitásmintákat kell felkínálnia, amelyet a következő generáció elfogad. Ezért nemcsak újra felfedezi, fogyaszthatóvá teszi a tradíciókat, hanem olyan magyar identitáselemeket emel be az etnikai identitásba, amik eddig nem voltak jelen. Azért, hogy az újonnan bekerülő elemek érzelmi alapokon nyugodhassanak az érzelmeket a pozitív autosztereotípiá nyomatókosításával igyekeznek a kisebbségi egyének elérni. A „idegen” kultúra elfogadása a cigányság sérült identitáskonstrukcióját eredményezi, ami az eredeti állapot vagy legalábbis ahhoz hasonló állapot visszaállításával válhat újra kiegyensúlyozottabbá.

1.4. Összegzés

Az etnikai identitás az egyén identitásának kulcsfontosságú részét képezi, éppen ezért elengedhetetlen az identitásmintázatokban bekövetkező változásokat vizsgálni. Az eddig stabilnak tekinthető struktúrákat az asszimiláció teljesen átalakíthatja. A dolgozat ezen fejezetében láthattuk az asszimiláció, integráció és kettős identitás közötti különbségeket. Az asszimiláció következtében az adott kisebbség vagy teljesen feloldódik a többségi társadalom identitásában vagy drasztikusan átalakítja addigi etnikai identitását. Ugyanakkor, ha az integráció sikeres, akkor a kisebbség az etnikai identitásának elvesztése vagy annak teljes átformálása nélkül is képes a társadalmi struktúra rendszerbe beilleszkedni. A kettős identitás az asszimiláció és az integráció mezsgyéjén található. Korábbi kutatásokból láthattuk, hogy ez egy olyan „túlélési stratégia”, mely belső konfliktus nélkül segít a kisebbségi csoportok túlélésében. Kutatásunk szempontjából azért tartottuk fontosnak megemlíteni az etnikai identitás újrafelfedezését és elrejtését, mivel úgy gondoljuk, hogy a vizsgált harmadik generáció

¹⁴ Ugyanakkor ez nem jelent asszimilációt, mivel az etnikai csoportokat továbbra is megtartják.

esetében az etnikai identitás elrejtése, illetve újraértelmezése a társadalomban való boldogulás egyik eszköze, éppen ezért ezek meghatározó stratégiák a vizsgált generáció életében.

2. Kutatási előzmények

2.1. Cigány identitás kutatások

Mielőtt rátérnénk a cigány etnikai identitás elemzésére, fontos kitérni néhány gondolat erejéig a „cigány identitás” sajátos jellemzőire. Ahogy már korábban említettük az identitás egy társadalmi kategorizáció eredménye, ami a „mi” és az „ők” határán jön létre (Bindorffer 2001:19). Ebből adódik, hogy a kisebbségi cigányok identitására mindig nagy hatást gyakorol a többség kategorizációja. Csalog szerint (idézi Prónai 2000:12) a cigányság kategóriája a *„társadalmi tudatunkban egy bonyolult történeti úton előállott tükröződés (jelentős részben hamis tükröződés) reális, de kényszerű átvétele”*. Ennek értelmében a cigány identitás konstrukciójában fontos szerepe van a cigány-nem cigány határnak, így azoknak a kulturális elemeknek is, amik kijelölik ezt a határt (Barth 1969). Okely szerint is a cigány kultúra nem elszigetelt, mindig a domináns társadalomban meglévő kultúra ellenében jön létre és alakul át (Okely 1983, Prónai 2000). Így a folyamatosan változó társadalmi és gazdasági környezetben eltérő identitásokkal és azok reprezentációjával találkozhatunk. A szűk családi közegben megélt identitások gyakran eltérnek a többségi társadalom felé mutatott identitásoktól. Szuhay szerint a cigányságnál kifejezetten meg lehet figyelni, hogy identitásuk kételemű rendszerként működik, önmeghatározásuknak egyrészt van egy kifelé, másrészt van egy befelé mutatott, megélt síkja (Szuhay 1999).

A következőkben a dolgozat – az identitás kétdimenziójú rendszerén belül – különböző példákon keresztül igyekszik ismertetni a cigány és nem cigány társadalom közötti viszonyrendszerben a cigány identitás alakulását, először is a másokon keresztül történő önmeghatározást. Természetesen már maga a cigány lét terminusa valószínűsíti a nem cigány közösséget. A cigányság egy nemzetállam része, így a társadalmi kategorizáció mellett a nemzeti szocializáció is megjelenik, mint identitásformáló faktor, és a különböző szocializációs ágensek, mint a tömegkommunikáció, iskola, egyházak stb. működtetik (Csepeli 1992). Bindorffer (2001) szerint ez a tényező „többses identitást” eredményez az etnikai közösségek életében. Stewart kutatásában azt találta, hogy a magyarországi cigányok egyszerre vallják magukat magyarnak és cigánynak, és csak a kontextustól függ, mikor melyikre helyezik a hangsúlyt (Stewart 1994).

Két identitásformáló tényezőt mutattam be a cigányság identitásával kapcsolatban – a cigány-nem cigány határok mentén létrejövő társadalmi kategorizációt és a nemzetállamok szocializációja során létrejövő identitást. A cigány közösségeknek azonban saját, egyedi etnikus identitásaik is vannak. Forray és munkatársai (1992) kutatásaikban a cigány gyerekek

oktatási esélyein keresztül kutatják a cigány identitás és értékek megtartásának fontosságát, azonban azt is elmondják, hogy:

„A cigányság etnikai azonosságtudatának valószínűleg át kell értékelődnie... Valószínű, hogy veszteségekre lehet számítani, de egy a jelenleginél sokkal pozitívabb cigánykép fog előtérbe kerülni, amivel könnyebben azonosulnak azok is, akik a negatív sztereotípiák miatt utasítják el” (Forray 1992:1-2).

A kutatók által leírt negatív tapasztalatok negatív identitásképző szerepét erősíti meg Erős tanulmánya is. Erős (1993) kutatásai során arra hív fel a figyelmet, hogy az előítéletesség mennyire befolyásolja a tanulók iskolai teljesítményét. Fényképválasztós vizsgálattal mutatta ki, hogy például a cigány fiatalok, ha fotókon cigány alanyokat láttak, akkor sokkal elutasítóbbak voltak, ha lakóhelyükön a cigány lakosság kevésbé integrált volt. Azaz a cigány identitásnak a vállalása már nagyon korán konfliktusokat generál a gyerekek között, akik sokkal érzékenyebbek a többségi társadalom elutasítására (Erős 1993).

Michael Stewart (1994) Daltestvérek című munkájában azonban nem a negatív oldaláról közelítette meg a cigány identitás kérdését. Kutatásában belülről mutatja be egy heves megyei oláh cigány közösség életét, tapasztalatait. Vizsgálatában ismerteti a harangosi cigány közösség identitásának dimenzióit, viselkedési hagyományait és ízlésvilágát. Hangsúlyozza, hogy az általa vizsgált közösségben megfigyelt tapasztalatok jórészt csak arról a csoportról mondhatók el, ezért általános következtetéseket nem lehet levonni. Tanulmányának egyik sarkalatos megfigyelése, hogy a cigány identitás alapja a közösséget összetartó testvériség, és hogy ebben a vonatkozásban a férfiak összetartozása a döntő. Stewart tanulmányát számos hazai kutatás követte még – Csalog Zsolt (1976), Diósi Ágnes (1999, 2002) – amelyek a cigánysággal kapcsolatos pszichológiai, szociálpszichológiai sztereotípiákat, a cigányok-nem cigányok közötti társadalmi távolságot, az előítéletet, a diszkriminációt és az identifikációt vizsgálták (Neményi 1999).

2001-ben Csepeli György, Örkény Antal és Székelyi Mária a legalább szakmunkásképző iskolát végzett cigányok identitásának feltárására irányuló kutatást végeztek. A szakértők vizsgálták, hogy az iskolának, családnak, barátoknak milyen szerepe van a fiatalok felfelé irányuló mobilitásában. A válaszok alapján háromféle mobilitási típust alkottak meg. Az elsőbe tartoztak azok, akik hisznek a társadalmi mobilitásban, és fontosnak tartják a társadalom által biztosított lehetőségeket. A második „sikeres” cigány csoportba olyan fiatalok kerültek, akik szerint nincs esély a társadalmi mobilitásra a többségi társadalomban uralkodó előítéletek miatt. A harmadik csoport szerint csak az etnikai identitás felvállalásával lehetséges a mobilizáció. A kutatás egyik sarkalatos pontja volt, mikor megkérdezték a diákok szüleit a gyermekek

jövőjével kapcsolatban. A szülők reakciói három identitásstratégiát mutattak. Az egyik csoportot a „tudatos asszimilánsok” alkották, akik szerint gyermekeik ne őrizzék meg cigány identitásukat. A „beletörődő asszimilánsok” csoportjában a szülők nem örülnek, hogy gyermekeik nem fogják etnikai identitásukat megőrizni, de elfogadják a helyzetet. A „disszimiláns stratégia” követői szerint gyermekeik tudatosan meg fogják őrizni és tovább fogják vinni a cigány kultúrát.

Pálos jó néhány tanulmányában érintette a cigányság identitásának számos területét, például az identitáshoz való ragaszkodás vagy asszimiláció kérdését. 2004-es tanulmányában egy Zala megyei kisváros beás cigány közösségében végzett terepkutatás eredményeit mutatja be. Kutatásának elsődleges célja a cigány törvénykezés és a vajdaság intézményének megismerése volt, azonban a vizsgálat alatt olyan tradíciókat, motívumokat ismert meg, melyek a helyi cigányok identitásának átalakulásában szerepet játszottak. Eredményeiből az látható – az identitás alakulását az akkori középkorú generációnak a szülei nézeteihez való viszonyában vizsgálta –, hogy a középkorú generáció tagjai egyre ritkábban tekintenek magukra és egymásra úgy, mint egy közös kultúra tagjaira, értékes kultúra hordozóira. A régi, hagyományos kulturális jegyek már nem bírnak olyan jelentőséggel körükben, mint az idősebb generációknál (Pálos 2004). 2006-os tanulmányában korábbi kutatásának eredményeit látva kibővítette témáját és a „*Ki vagyok én?*” kérdéssel foglalkozott, melynek elemzésével úgy gondolta, eljuthat a kultúra egészének megértéséig. Feltételezte, hogy ez a kérdés túlmutat az egyéni identitás meghatározásokon, és közösségi szinten merül fel. Megállapítása szerint az egyes cigány csoportok – esetében a beás cigányok – önmagukról alkotott elképzelése, énképe az egyik legfontosabb azok közül a motívumok közül, melyek befolyással vannak a többséggel fenntartott viszonyra (Pálos 2006). Előző két kutatásában sikerült láthatóvá tennie az identitás kialakításának és fenntarthatóságának küzdelmeit és nehézségeit a kisebbségi csoportban, így ezt tovább gondolva a 2010-es kutatásában a „cigány identitás” pszichológiai vonatkozásait vizsgálta olyan összefüggésekben, mint az etnikai identitás, az akkulturáció és a stigmatizáció okozta nehézségekkel szembeni megküzdési stratégiák. Megfigyelései alapján a közösség cigány tagjai egy nehézségekkel és ellentmondásokkal teli miliőbe kényszerülnek, és ott kell meghatározni önmagukat a külvilág és a saját maguk számára. Úgy gondolja, hogy a stigmatizáltság, illetve a kulturális különbségek önmagukban elegendők ahhoz, hogy az egyénnek érzelmi nehézségekkel kelljen megküzdenie.

Kende (2005) Páloshoz hasonlóan kíváncsi volt, hogy a stigmák hogyan befolyásolják a cigány értelmiségiek életét, milyen nehézségekkel kell szembenézniük, és mit jelent nekik cigánynak, különböző csoportok – cigány, értelmiségi – tagjainak lenni. A kutatásában úgy látta, hogy a családok elsődleges stratégiája az asszimiláció. A megkérdezett cigány

egyetemisták azonban büszkén vállalták kisebbségi identitásukat, így ők nem az asszimiláció módszerét választották az „elfogadásra”, hanem inkább a kettős identitás módszerét. Ennek lényege a cigány identitás megőrzése, a nyelv iránti elköteleződés megerősítése és a cigány öntudat erősítése úgy, hogy mindeközben elkerüljék a többségi társadalom kirekesztő magatartását.

Tóth (2008) a Kende kutatásához részben hasonló eredményeket talált az angliai és magyarországi sikeres cigányok identitásának vizsgálata kapcsán. Kutatásának célja az volt, hogy feltérképezze, vajon a kiemelkedett cigányok identitása hogyan alakul, milyen összetevőkből áll. Az önjellemzés öt lehetséges stratégiája közül – asszimiláció, kettős identitás, disszociatív stratégia, marginális stratégia, negatív identitás – a kettős identitás vállalása volt a domináns. Eredményei szerint hazánkban a magyar és cigány identitás megfér egymás mellett, azaz a magyar cigányok nem lesznek attól még kevésbé cigányok, hogy sikeresek a többségi társadalomban. Ugyanakkor arra utaló jegeket is talált, hogy vannak olyan interjúalanyok, akik önmeghatározásukkal kapcsolatban –a negatív sztereotípiák miatt – bizonytalanok. Ezek a helyzetek identitásválságot eredményezhetnek, ami már majdnem negatív identitásként fogható fel.

Ezt erősíti Bindorffer 2012-es tanulmánya is, amiben a kutató hangsúlyozza, hogy a cigányság körében látható önértékelési zavarok mögött a negatív identitás áll. A negatív identitás nemcsak csoportközi konfliktusokat eredményez, hanem a csoporton belül is feszültséget generál. A kutató szerint azonban a magyarországi romák esetében ez csak részben igaz, mivel gyakori, hogy a többség a hátrányos megkülönböztetéssel bezárja a cigányokat saját identitásukba, és áthatolhatatlan határokat épít a csoport köré. Bindorffer tanulmánya azokkal az informális, magánéleti, személyes, formális és intézményes terekkel foglalkozik, amelyekben a cigányok mindennapjaikat élik, valamint amelyek hatással lehetnek identitásukra, érdekérvényesítő képességeikre. Megállapítása szerint a csoporton belüli identitás elfogadtatása a többség felé sikertelen, és az esetek nagy számában szül negatív identitásképet. Nincs a cigányok által kialakított integrációs és modernizációs stratégia, nincs elképzelés arról, hogy hogyan lehet a cigány identitást megőrizni.

Keresztes-Takács (2014) vizsgálatában épp ezekre az identitásstratégiákra volt kíváncsi. Fő célja volt, hogy információt kapjon a serdülő cigány fiatalok önértékeléséről, etnikai identitásáról, valamint az általuk képviselt identitásstratégiákról. A vizsgálat elsősorban a cigány fiatalok etnikai identitását helyezte fókuszba, illetve az ezzel összefüggő szociológiai és pszichológiai szerkezetekkel kapcsolatos mélyebb összefüggéseket elemezte. Kutatásában kvantitatív, kérdőíves módszert alkalmazva 1038 serdülőkorú, köztük 327 fő önmagát cigány személyként definiáló fiatal kérdezett meg az ország 15 különböző iskolájában. Kérdéseit az

identitás központi elemeit vizsgáló fogalmakhoz – cigány identitás, etnikai identitás, önértékelés – igazította. Feltételezése beigazolódott a különböző cigány identitásstratégiákkal – szeparált, integrált, asszimilált, marginális, negatív – illetve az etnikai identitás érzelmi faktorának összefüggéseivel kapcsolatban. A cigányságukat büszkén vállalóknak a legmagasabb, míg a marginális, illetve negatív identitásban lévőknek a legalacsonyabb az etnikai identitása. Az a hipotézise is bizonyítást nyert, mely szerint azokban az iskolákban, ahol intézményi szinten foglalkoznak a cigányság nyelvével és történelmével, a diákok erősebb és pozitívabb identitásstratégiát választanak, mindemellett önértékelésük és etnikai identitásuk is jóval magasabb.

Az önmeghatározás és az identitás belső megélt síkja kapcsán fontos megemlíteni Nancy Thede (2000) andalúziai cigány közösségben végzett kutatását is. A kutató megfigyelte, hogy egyes csoportok a különböző szituációkban – pl. a nem cigányokkal a könnyebb boldogulás érdekében – tudatosan rejtik el, vagy mutatják meg etnikai identitásukat (Horváth 2006). Ehhez hasonló stratégiát figyelt meg Williams a párizsi kalderási cigányok körében, akik időszakosan aktivizálják csak etnikai identitásukat. A kutató ennek a „láthatatlanság” kifejezés védjegyet adta, ahol is a kedvező alkalom kihasználása érdekében hívja elő, vagy nyomja el identitását a közösség (Williams 1996). Tesfay (2006) is kifejti tanulmányában, hogy a kisebbségi csoport a jobb gazdasági kapcsolat kialakítása érdekében bizonyos identitást kifejező dimenziókat elrejt. A cigánysággal kapcsolatos kutatások szerint háromféleképpen maradhat rejtve az identitás: tudatos, nem tudatos, „nem látszanak”. Mindhárom típusra találtak a kutatók példákat. Okely (1983) kutatási eredményei megerősítik azt, hogy az identitás elrejtésének stratégiája egyfajta túlélési eszköz a cigányságnak. Silverman (1988) kutatásában leírta, hogy a cigányok megváltoztatják például nyelvüket, öltözködésüket csak, hogy jobban alkalmazkodjanak a többségi társadalom kultúrájához, azonban nem asszimilálódnak, mivel nem lépik át a cigány közösség határait. Shuterland (1975) korábbi kutatása is ezt a jelenséget írják le. Hancock (1997) pedig kutatásában megállapítja, hogy az angol cigányok könnyen beolvadnak a társadalomba, mivel nem lehet beazonosítani őket rassz jegyek alapján.

Kevés olyan tudományos elemzés született, amely a cigányság identitásának különféle kulturális közösségekben való alakulását vizsgálta volna, azonban a cigányok etnográfiai tanulmányai Európában rámutatnak arra, hogy a különböző cigány identitás mintázatok minden országhatáron belül eltérőek. Liegois (2009), Okely (1983), Stewart (1994) és Gay Y Blasco (1999) tanulmányaikban bizonyították, hogy fontosak ezek a különbségek, eltérések az egyes cigány csoportok között, beleértve azokat a konkrét módokat, amelyekkel észlelik, építik és kifejezik identitásukat. A kutatók azt is hangsúlyozzák, hogy a különböző

nemzetállamokon belüli eltérő politikai, történelmi, gazdasági folyamatok miatt nem beszélhetünk egységes cigány identitásról.

Gypsy/Travellers identitás „izgalmas” kérdésével számos szerző foglalkozott már (Mirga–Gheorghe 1997, Stewart 1994). Ezek a tanulmányok olyan kérdéseket feszegetnek, mint például az eltérő cigány csoportokhoz tartozók identitásának meghatározása, az etnikai identitás nemzeti elemekkel való átszíneződése, az etnikai identitás megtarthatósága. Tóth 2008-as tanulmányában is kitért a traveller cigányok identitására. A kutató vizsgálatának központi kérdése volt, hogy miként identifikálja magát az angliai cigányság, a vizsgált alanyok hol helyezkednek el az asszimiláció és disszociatív stratégia által kijelölt kereten belül, illetve beszélhetünk-e esetükben kettős identitásról. Központi hipotézise, miszerint a felemelkedett cigányok státuszukból adódóan napi szinten kapcsolatban állnak a többségi társadalom tagjaival, azok érték és normarendszerének elsajátítását is eredményezi. A szerző további hipotézise szerint a sikeres angliai cigányságra az asszimiláció és kettős identitás stratégiája lesz leginkább jellemző. Eredményeit azonban cáfolnia kellett, mivel az angliai cigányság identitástípusa a disszociatív modellel írható le leginkább – az etnikai identitás vállalása és a nemzeti identitás elutasítását jelenti. Továbbá fontos eredmény, hogy a megkérdezettek jó része identitásválságban szenved, a “se ide se oda” nem tartozás élménye jellemzi őket – a magasabb iskolai végzettségből adódó pozícióváltás miatt.

Silverman (1988) az USA-ban élő cigányságot vizsgálta. Kutatásában kimutatta, hogy a cigányok identitása „gazdagodik” az amerikai nagyvárosokban, ellentétben számos olyan kutatási eredménnyel, amelyek épp a cigányság talajvesztését, identitásának vesztesét mutatja be az amerikai urbanizált kultúrában. A szakértő szerint a cigányság annak ellenére megőrzi kultúráját és identitását, hogy beolvad a környezetbe. Eredményeiből jól látszik a hagyományok, kultúra, intézményeik tisztelete és megőrzése. Az általa vizsgált nagyvárosi cigányok csak cigányokkal házasodnak. Silverman szerint poliidentitás jellemzi őket, aminek célja, hogy a megfelelő szituációban az akkor „megfelelő” viselkedést, identitást aktivizálják (Silverman 1988:274). A cigány identitás ezekben az esetekben így valamilyen módon elrejtve maradhat.

Tesfay 2006-os gábor cigányok között végzett kutatásában, az identitás tartalmi változását mutatja be az öltözködésen keresztül. Hangsúlyozza, hogy az öltözködés azért kap kitüntetett szerepet az etnikus jegyek között, mert az identitás külső megnyilvánulása közöl valamit a másikkal. Jóllehet, a hely és az idő megváltoztatja ennek a jelentéstartalmát, azonban a létezését és így az identitáshoz fűződő szoros kapcsolatát nem változtatja meg. Azaz hiába öltözködnek szombaton – az adventista egyház hetedik napja – eltérően, mint a

hétköznapokban, – hétköznap már kevésbé viselik a tradicionális viseletet, szombaton pedig inkább cigányos ruhák dominálnak – ez nem fenyegeti cigány identitásukat.

Krézsek (2017) a csíkmindszenti adventista „magyarcigányok” identitásépítési gyakorlatát befolyásoló tényezőit vizsgálva hasonló eredményekre jutott. Kutatásában hangsúlyos figyelmet fordított az identitásépítési stratégiák alakulására, valamint annak az életmódra, mindennapi életre, társas kapcsolatokra gyakorolt hatására. Vizsgálatának fontos eredménye, hogy nem kizárólag a vallási konverzió az, ami új irányt szab a cigányok identitásépítési gyakorlataiknak, hanem a vagyonosodás és az ezzel kialakult új életstílus is szerepet játszik. További fontos eredménye, hogy ezzel az új életstílussal igaz feladnak bizonyos hagyományokat, azonban csak olyan mértékben, amennyire az nem veszélyeztetni a cigány identitásukat.

A következőkben, de továbbra is ebben a fejezetben, megpróbáljuk összefoglalni a hazai és nemzetközi cigány nőikkel majd cigány identitással kapcsolatos tanulmányokat, kutatási eredményeket és ennek tükrében meghatározni, hogy milyen identitásdimenziók mentén vizsgálták eddig a cigányságot. Ezt követően azokat az általunk kiválasztott identitásdimenziókat mutatjuk be, amiket az empirikus elemzésünkben felhasználtunk.

2.2. Hazai és nemzetközi cigány identitással kapcsolatos kutatások bemutatása identitásdimenziók mentén

„Úgy tűnik, hogy ez a nép gyakorlatilag állati sorban él... Olyan népcsoportról van szó, amelyiknek nincsen sem vallása, sem törvénye, sem konkrét hite vagy cselekvési szabálya: amelyet csak a durva babona, a homályos szokások, az állandó nyomorúság és a mély megalázottság tart össze, ám mégis, minden lealacsonyítás és nélkülözés ellenére, csökönyösen ragaszkodik sátrai és rongyai, éhsége és szabadsága megtartásához. Ez a nép olyan bűvöletben tartja a civilizált nemzeteket, amelyet éppoly nehéz lefesteni, mint szétfoszlatni. Ez a bűvölet, mint valami rejtélyes örökség, korról korra fennmarad, ez a nép, ha rossz is a híre, lendületével és különböző típusainak kedvességével legnagyobb költőinkre hat”. (Liszt Ferenc: The Gipsy in Music (1859)

A többségi társadalom szemszögéből a cigány nők mindig valami „misztikus” dolognak számítottak, akiket nehéz megismerni, leírni, így ez a csoport korábban gyakran került ki a társadalomkutatások látóköréből. Manapság egyre több – Albert-Dávid-Havas-Kóczé 2010; Bakó 2016; Durst 2010; Forray 2000; Forray-Hegedűs 1998; Janky 2005; Kóczé 2010, Jenei 2013; Kovai 2018; Neményi 2006, 2010; Óhidy 2016; Tesfay 2006; Sutherland 1986; Silverman 1988; Okely 1983; Achim 2004 stb. - cigány nőkkel és cigány identitással – Binder 2013; Csepeli 2010; Feischmidt 2010; Kállai 2014; Máté 2015, Nguyen 2012; Pálos 2010; Stewart 1994; Tóth 2008, Williams 1984; Blasco 1999; Rao 1996 stb. - kapcsolatos kutatás jelent meg. A megjelent kutatásokra alapozva, összeszedtük azokat az identitásdimenziókat, melyeket a hazai és nemzetközi irodalmak a legtöbbször vizsgáltak a cigány identitás kapcsán.

2.2.1. Külső karaktervonások

A legtöbb nem cigány számára a cigányok kollektívan felismerhetők, etnikai jellegzetességeik, különösképp az eredetüket látszólag felfedő bőrszín, vagy a sztereotípiákban elképzelt és stigmatizált életmódjuk alapján. Az, hogy valakit cigánynak tekintenek, egyfelől olyan veleszületett cigány etnikai sajátosságokból fakad, mint pl. a sötét bőrszín vagy pedig olyan viselkedésből, amelyet a romákat „másokként” azonosítók helytelennek tartanak. A bőrszín állítólag biztos jele annak, hogy valaki cigány, ez tehát egy olyan etnikai jel, amely meghatározza az azt viselő személyt. Kutatásunkban a bőrszín nem meghatározó karakter, éppen ezért a dolgozatban nem tértünk ki mélyebben a stigma kérdésére, de ez nem jelenti azt, hogy ne lenne fontos szerepe az identitás alakulásának vizsgálatában.

Fülpesi-Kiss 2001-es esettanulmányukban a vidéki cigány közösségek beilleszkedési szokásait próbálták feltárni 2 településen. A településeken többségében oláh cigányok és romungrók – a szerzők házicigányok megnevezést használnak rájuk – élnek. A házicigányoknak a gábor cigányokkal ellentétben már nincsen jellegzetes viselete, a közösség szerveződésének alapját a rokoni kapcsolatok képezik. A házicigányok úgy gondolják, hogy a hagyományos öltözet gyengíti a közösség integrációját. Zatta (2002) olasz cigány nők viseletét mutatta be. Kutatásának eredményeként leírta, hogy az olasz cigány nők jelentős része tudatosan hordja a tradicionális viseletet, etnikai hovatartozásuk leginkább az öltözködésükön keresztül fejeződik ki. Esetükben a nyelv kevésbé fontos identitást jelző dimenzió. Ezzel szemben Tompos (2013) a bagi és érpataki cigányságot vizsgálta, ahol megállapította, hogy a helyi cigányok többségi társadalomból érkező negatív sztereotípiák miatt elhagyják hagyományos öltözködésüket,

szimbólumaikat, és ezért már nem identifikálják magukat cigányként. A tradicionális viselet elhagyása együtt járt az etnikai identitás megtagadásával is.

Csomortáni 2007-ben csíkmindszenti romák viseletét írja le antropológiai jegyekkel, milyen ruhákat viselnek, hogyan reprezentálják velük identitásukat, milyen érzelmi viszonyuk van az öltözékhez. Hasonló eredményre jutott kutatásában Tomposhoz, az öltözködésváltással eltűnik az etnikai identitás erőssége, ebben a dimenzióban.

A tradicionális öltözködés és megjelenés szabályokhoz kötött. Az öltözködés a test elfedésén, a hideg ellen való védekezésén túl, a társadalmi státus szimbolikus kifejező eszköze is. A cigányság az öltözködéssel egyszerre az anyagi jólétet, az erkölcsi tisztaságot és a közösséghez való tartozást is ki akarja fejezni. Jóllehet a hagyományos öltözékek már nincsenek úgy jelen a közösségekben, mint régen, mégis jól azonosíthatók. Tesfay 2006-os gábor cigányok között végzett kutatásában tanulmányozta, hogy a viselet, az öltözködés és az ahhoz társuló szimbólumok rendszere milyen mértékben befolyásolja a cigányság tagjait. Megfigyelte hogyan „alkalmazzák” identitásuk ezen kifejező eszközét a többségi társadalomban a mindennapok folyamán. A vizsgált közösség esetében csak a férfiak tekintetében talált eltérést a tradicionális viselet megjelölése között. Amikor a többségi társadalommal kapcsolatba kerülnek a férfiak, gyakrabban „hagynak fel” bizonyos tradicionális öltözködési szokásokkal, szimbólumokkal. E mögött gazdasági érdekeket vélt felfedezni, a portékák eladhatósága miatt úgy gondolták, le kell „vetni magukról” az etnikai identitást reprezentáló öltözék bizonyos elemeit. A nők, mivel aktívan nincsenek jelen a munkaerő piacon, nincsenek kapcsolatban a többségi társadalom tagjaival, így tradicionális viseletük minden elemét megtartották nemcsak saját zárt közösségükön belül, de a többségi társadalom előtt is.

A „cigányos” öltözetnek nevezett ruha a férfiak esetében fekete csizma, bő nadrág, mellény, esetleg széles karimájú kalap és a bajusz. Ez a viselet nem sokban tér el a régi időkben a gádzsókra jellemző öltözködéstől. A hagyományos női viseletet leginkább a térdig érő, bő, rakott szoknya jellemzi, amit virágok tarkítanak. A felső ruházat derékig ér az alsó és felső test határának különválasztása céljából. Hosszú hajukat idősödő korról derékig érő kendővel takarják el. A ruhák színvilága generációnként eltér. A fiatalabb generációnál még az élénk színek dominálnak, az idősebbeknél már a kevésbé feltűnő színek és minták (Stewart 1994, Diósi 2002, Tesfay 2006, Balogh-Fábiánné 2011). Az oláh cigány csoportoknál gyakori, hogy az öltözködéssel, de különösen az ékszerek viselésével anyagi helyzetüket akarják láthatóvá tenni. Ugyanakkor elsődleges funkciója az öltözködésnek és az ékszereknek ezekben a közösségekben a kulturális együvé tartozás és a cigány etnikus identitás kifejezése (Karsai 1992).

A tiszta és tisztátalan dolgok megkülönböztetése a cigány kultúrában szorosan kapcsolódik az alsó és felső test különválasztásához. A felsőtesthez tartozó dolgok, például a száj, a tisztaságot szimbolizálják, míg az alsótest és az ehhez társuló dolgok a tisztátalanságot jelentik. Számtalan példa van, amiben megjelenik a szokás. Ilyen például, ha egy cigány asszony főz és a szoknyája hozzáér az ételhez, akkor az az étel tisztátalanná lesz, de az alsó felső ruhák külön mosása is ezt szimbolizálja (Szuhay 1999, Stewart 1994, Diósi 2002). A termékenység és a menstruáció kérdése a cigány közösségekben – de leginkább a tradicionális közösségekben – tabu téma, ezért gyakran az édesanyák nem világosítják fel lánygyermeküket, akik így az iskolából vagy idősebb lányoktól szereznek információt (Neményi 1999, Durst 2001, Durst 2010, Diósi 2002, Gyukits 2003, Janky 2005, Kóczé 2010).

Az tiszta és tisztátalan allegória a nemek közti különbségtételre is utalhat, ahol a nők a tisztátalan, a férfiak pedig a tisztaság szimbólumaként jelennek meg. Ez talán magyarázatként szolgálhat a közösségen, családon belüli férfi-női alá-fölérendeltségi viszonyra és munkamegosztásra is (Balogh-Fábiánné 2011).

Láthattuk, hogy a tradicionális ruhák viselése egyes cigány csoportok esetében mai napig fenmaradtak, mint identitást erősítő dimenzió – sokszor a közösség zártsága segítette az identitás megtartását. Ugyanakkor más csoportoknál, külső strukturális tényezők hatására meggyengült az etnikai identitás kifejeződése.

2.2.2. Nyelvhasználat

A szakirodalom igen nagy jelentőséget tulajdonítanak a nyelvnek, mint az etnikai identitás, hovatartozás reprezentációjának, az etnikai csoportkohézió egy fontos elemének. Az anyanyelv, mint az etnikai identitás objektív dimenziója, fontos ismertetőjegy. Széles körben elterjedt, hogy az etnikai identitás megtartása csak az elődök anyanyelvének ismeretében lehetséges, és hogy a nyelv önmagában is egy identitásképző elem (Hoóz és mts. 1985). Deme László meghatározásában az anyanyelv, egy minden tevékenységet átfogó kategória. Egy olyan reflexnyelv, amely mindenki számára rendelkezésre álló, automatikusan a külvilág ingereire adott gondolkodás nélküli reagálási eszköz (Kozma 1984).

Az anyanyelv ismerete az etnikai identifikáció központi reprezentációs kategóriájaként jut felszínre. Sok esetben a makro-etnikumoknak a nyelv jelentette létezésük, identitásuk alapjait, főleg mikor a nemzetté válás időszakában az állami határokkal nem rendelkező kisebbségeket bizonyos keretek közé kényszerítették. Így válik a nyelv a tudatos határmegtartás, elválasztás funkcióján túl szeretni való értékévé és az identitás egyik sarkalatos pontjává (Bindorffer 1996). Ugyanakkor a globalizáció, a technológiai fejlődés mindenhol és

mindenkire hatással van. A kétnyelvűség új típusai, a különböző csoportok közötti nyelvi érintkezéseknek új formái jelennek meg, ezzel pedig háttérbe szorítják az anyanyelvet. Olyan folyamatok gyorsulnak fel, amelyek a kisebbségi csoport nyelvi visszaszorulását és eltűnését eredményezik. Számtalan közösségre igaz, ahol nyelvcsere következik be, hogy a kisebbségi nyelv csak a szűk, családi, kisközösségi szintereken él tovább, rövidebb, hosszabb ideig (Bartha 1993, Borbély 2001). Jóllehet, hogy vannak nyelvi jelenségek, szavak kölcsönzése, kódváltások, amik természetes folyamatok, azonban ezek a nyelvcsere folyamatokor felgyorsulnak, megnövekednek¹⁵ (Bartha 1993). Herman-Imre kijelentése a kisebbségi csoportok anyanyelvére vonatkozóan a cigány nyelv esetében is megállja a helyét.

„Szinte törvényszerűnek nevezhető..., hogy együtt élő nyelvek közül hosszabb távon az marad meg, amelynek szerepköre, funkciói szélesebb sávon fedik a mindenkori korszerű, aktuális társadalmi tevékenységek szükségleteit és egy csoport anyanyelvének megmaradási feltétele, hogy a nyelv használatos és hasznos legyen a társadalmi szerepkörök, tevékenységek minden területén...Ez azt jelenti, hogy az anyanyelvi közélet hiányában előbb-utóbb valamennyi beszélt nyelv óhatatlanul beszűkül” (1987:528-529).

A cigánykutatások többségében gyakran találkozunk azzal a problémával, hogy homogén közösségként kezelik őket. Ugyanakkor ma Magyarországon ahány cigány csoport, annyiféle nyelvhasználat létezik, a nyelvnek különféle dialektusát beszélik, sőt nem feltétele, hogy valaki cigánynak tartsa magát az, hogy beszéli-e az adott nyelvet. A cigány nyelv használata és az identitás nem minden esetben esik egybe. Éppen ezért nagyon nehéz a nyelvhasználatot önmagában vizsgálni, mivel számtalan más tényezőre is hatással van. A nyelvhasználat fontos szimbóluma a közösséghez való tartozásnak.

Hazánkban a használt cigány nyelvet háromféleképpen lehet rendszerezni, a magyarországi cigányságot három nagyobb nyelvi csoporthoz lehet sorolni. Vannak a magyarul beszélők – romungrók. A két nyelven beszélő – magyar-cigány – oláh cigányok. A szintén két nyelven beszélő, magyar és románul beszélő román cigányok – beások.

A magyarországi kisebbségeket így a cigányságot is a gazdasági, társadalmi körülmények sok esetben egy diglossziás bilingvizmusba – kétnyelvűség – kényszerítik már évtizedek óta (Szepe-Győri-Nagy 1987). Ezt azért fontos megjegyezni, mert a kétnyelvűség megerősödése a különböző generációkban az anyanyelvi kapcsolatok gyengülését eredményezik, az anyanyelvhez való viszony pedig hatással van a cigány identitás alakulására és tartalmára.

¹⁵ Bartha (1993) szerint ugyanakkor ezt a folyamatot, a kétnyelvűek nyelvhasználatát egyébként is érintő eltolódási mennyiségi és minőségi jelenségek is eredményezhetik, azonban ez sok esetben félrevezető lehet.

A következő táblázatban (1. táblázat) négy különböző időpont adatai alapján ismertetjük a nyelvi változásokat a különböző cigány közösségek életében.¹⁶

1. táblázat A cigányok anyanyelv szerinti megoszlása 1893-ban, 1971-ben, 1993-ban és 2003-ban (%)

(Forrás: Kemény 2004)

A cigányok anyanyelv szerinti megoszlása 1893-ban, 1971-ben, 1993-ban és 2003-ban (%)					
<i>Év</i>	<i>Magyar</i>	<i>Beás</i>	<i>Cigány</i>	<i>Egyéb</i>	<i>Összesen</i>
1893	79,5	10	4,5	6	100
1971	71	7,6	21,2	0,2	100
1993	89,5	5,5	4,4	0,6	100
2003	86,9	4,6	7,7	0,8	100

1893 után az 1971-es országos Cigányvizsgálatra teljesen átalakult az anyanyelv szerinti megoszlás a magyar anyanyelvűek arányát tekintve, 79,5%-ról lecsökkent 71%-ra. A cigány anyanyelvűek 10%-ról 21,2%-ra és a román anyanyelvűek 4,5%-ról 7,6%-ra nőtt (Kemény 2004).

1971 és 1993 között azonban nyelvcsere figyelhető meg. A tradicionális cigány nyelveket beszélők száma drasztikusan csökkent. Az oláh cigányok aránya 21,2%-ról 4,4%-ra, a beásoké 7,6%-ról 5,5%-ra csökkent – természetesen ennek megfelelően a magyar cigányok aránya 89,5%-ra emelkedett a 71%-ról. Keményék (2004) kutatása alapján a teljes cigánysághoz viszonyítva a két nyelven beszélő cigányság aránya csökkent, 28,8%-ról 22,4%-ra.¹⁷

A kétnyelvűség keretei között zajlott le a magyar anyanyelvre való váltás cigány és a beás anyanyelvről. Réger Zita értelmezésében ez azt jelenti, hogy az egyik nyelvet a szűkebb,

¹⁶ Az egyes cigány csoportok bemutatására később kerül sor.

¹⁷ Meg kell említeni, hogy ennek egyik oka, hogy 1965 és 1985 között megkezdték a cigánytelepek felszámolását. Ennek eredményeként 1993-ra az oláh cigányok 4,9%-a (1971: 75%) a beások 1,1%-a (1971:48%) élt már csak telepen (Kemény 2004). A cigánytelepekről való kikerülés gyakoribb kapcsolatokat eredményezett a többségi társadalom nem cigány tagjaival, ami elkérülhetetlenné tette a magyar nyelv folyamatos használatát. Továbbá az erőltetett iparosítás, a „mindenki munkába” elvnek köszönhetően az oláh cigányok 75%-a a beás cigányok 84%-a olyan munkahelyeken dolgozott, ahol muszáj volt magyarul kommunikálni. A cigány nők – 30%-uk - a '70-es évek végére kerültek hasonló helyzetbe, amikor is a védőnőkkel, orvosokkal, óvónőkkel, tanítókkal, tanárokkal csak magyarul lehetett beszélni (Kemény 2004, Neményi 1998).

családi közösségekben használják, míg a másikat a többségi társadalom tagjival való kommunikációban, hivatalokban, munkahelyeken, oktatási intézményekben használnak (Réger 1995).

Keményék adatai szerint 1993 és 2003 között tovább csökkent a beás anyanyelvűek aránya, 5,5%-ról 4,6%-ra. Ezzel szemben a cigány anyanyelvűeknél nem figyelhetünk meg hasonló nyelvcsere trendet, sőt az ellenkezőjét láthatjuk 4,4%-ról 7,7%-ra nőtt számuk – a romungrók száma ennek értelmében 89,5%-ról 86,9%-ra csökkent (Kemény 2004). Az mondható így el, hogy az oláh cigányok egy része visszaváltott anyanyelvére.

Az előbb idézett adatok alapján látható, hogy a cigányság nagy része nyelvileg asszimilálódni látszik és egynyelvű, „magyarrá” válik. A beszélt és anyanyelvi adatokat elemző kutatások a beszélt nyelvet és az etnicitást, az etnikai identitás egy fontos részének tekintik. Igaz a nyelv csak egy – bár nagyon fontos – dimenziója az etnikai identitásnak, azonban a nyelvi asszimiláció nem egyenlő az identitásváltással is. Ezért lehetséges az, hogy – a fiatalabb generációk esetében – bár nem beszélnek sokan a szülők, nagyszülők által ismert cigány nyelvet, ettől függetlenül cigánynak, az adott cigány közösség tagjaként tekintenek magukra és mások is akként tekintenek rájuk.

Kemény István (1999) nyelvcsere és az etnikai identitás kapcsolatát mélyebben megvizsgálva azt állapította meg, hogy: *„A nyelvi váltás (...) nem feltétlenül jár az etnikumhoz kötődő identitás elvesztésével vagy gyengülésével. Az oláhcigányok megőrizhetik oláhcigány identitásukat akkor is, ha már csak rosszul tudnak cigányul, a beások is megőrizhetik etnikai identitásukat, ha már rosszul tudnak beásul, és továbbra is idegennek tekinthetik(...) egymást és a romungrókat”* (Kemény 1999: 13).

Számos hazai cigánysággal kapcsolatos kvalitatív kutatás is érinti a csoport nyelvhasználati szokásait, a cigány nyelvet, mint identitásra ható tényezőt (Stewart 1994, Szarka 2004, Szabóné 2012, Tóth 2004, Tóth 2008, Pálos 2010, Bakó 2016).

Stewart (1994), Tóth (2008) és Szarka (2004) is hasonló következtetésre jutottak kutatásuk folyamán, az anyanyelvnek fontos szerepe van az identitás formálásában. Ugyan a nyelv elvesztésével nemcsak személyes etnikai identitásuk borul fel, hanem annak tartópillére is, azaz megszűnik a cigány közösséggel való kapcsolat. Ugyanakkor megállapították, hogy a nyelv ismeretének hiánya és használata nem feltétlenül jár együtt az etnikai identitás megtagadásával.

A nyelvnek az identitást befolyásoló szerepével kapcsolatban Tóth Kinga Dóra kutatásában felemás eredményeket kapott: 2004-es kutatásában magyar-angol sikeres romák identitását vizsgálta. Kutatásában a nyelv kapcsán az angliai cigányságnál megfigyelte, hogy nincs egységes nyelve, rasszjegye az angliai cigányságnak, ezért más, elkülönítő karaktervonások mentén hangsúlyozzák és erősítik etnikai identitásukat. A magyarországi

mintájában azt találta, hogy a cigányság nyelvhez való viszonya nem jelenti a kisebbségi csoporttal való lojalitást – a beás és oláh cigányok használják a nyelvet, a romungrók nem –, azonban a nyelv akkor is fontos identitáselem a cigányság életében. Akadnak olyan romungrók is, akik nem beszélnek a cigány nyelvet, nem használják azt, mégis a kisebbségi csoport tagjaként identifikálják magukat, és vannak olyan oláh, beás cigányok, akik ismerik a nyelvet – zárt közösségen belül – mégsem azonosítják magukat cigányként. Ezt, az önbesorolást, Tóth szerint (2004) befolyásolja az iskola, a munkahely, a társadalmi státusz és közeg is.

Keresztes-Takács már korábban említett kutatása is foglalkozott a cigányság nyelvével, intézményi szinten vizsgálta. Hipotézisük igazolódott, miszerint azokban az iskolákban, ahol intézményi szinten foglalkoznak a cigány nyelvvel, a diákok erősebb és sokkal pozitívabb identitásstratégiát választanak és önértékelésük, cigány identitásuk jóval magasabb. Pálos (2010) és Nguyen (2012) kvalitatív kutatási eredményei is azt erősítik, hogy a cigány nyelv megismerése, ápolása olyan elem, ami hozzájárul egy pozitív identitás kialakításához. Ennek erősítése pedig, saját cigány identitásuk pozitív megítélését és a csoporttagságot eredményezi.¹⁸

A nyelv láthatjuk, hogy az etnikai identitás szükséges összetevője. Ugyanakkor sokszor a kisebbségi csoportokhoz tartozó emberek nem ugyan ahhoz a nyelvhez társítják magukat, amit a mindennapi életükben használnak. Még csak nem is kell, hogy egyáltalán ismerjék. Vannak olyan helyzetek, amikor az emberek több nyelvvel is azonosulnak, és többnyelvű csoport tagjaként azonosítják magukat. Ilyen helyzetekben az emberek különböző körülmények között használják a nyelveket. Kutatásunkban fontosnak tartottuk annak vizsgálatát, hogy a nyelvi dimenzió megfelelő-e az etnikai identitás megőrzésére – minden generáció esetében – a nyelvi változásokkal szemben.

2.2.3. Családon belüli szerepek

A cigány nők, élete, szerepük a családban, mindig is érdekelte a kutatókat. Számos hazai és nemzetközi kutatással találkozhatunk, melyek a cigány nőket írja le, családban betöltött szerepeiket, jóllehet ezek többsége antropológiai kutatás (Stewart 1994, Zatta 2002, Rao 1996,

¹⁸ A cigány nyelv használata, megélése az etnikai identitás más dimenzióra is hatással van. A közösséget összetartó eseményeken – pl. egy halottvirrasztás – az idősebb generációk mesélnek történeteket a régi időkről, ők irányítják a beszélgetéseket, ezt pedig a tradicionális közösségekben cigányul teszik meg és nem magyarul. Williams (1994) írása egy oláh cigány közösségről is jól interpretálja, hogy a nagyobb ünnepeken, esküvő, karácsony, gyermek születésén a társalgás, az áldás és köszöntő mondása cigányul zajlik. Igaz a cigány nyelv kiszorulóban van a hétköznapi nyelvhasználatból, azonban kisebb nagyobb összejövetelekkor, ünnepségekkor még lehetőség van a nyelvnek bizonyos tradíciókban, kulturális szokásokban megjelennie.

Tesfay 2006 stb.) és csak kevés szociológiai kutatás van (Neményi 2006, 2010, Durst 2010, Pálos 2010, Kóczé 2010 stb.). Így a következőkben egy rövid antropológiai összefoglaló után szociológiai kutatások alapján mutatom be a nők családon belüli szerepeit, jelentőségét.

A cigányság eredete, kulturális ismertetőjegye, a családon belüli szerepeik és kapcsolataik a legtöbb cigány közösségben megegyezik. A cigány nők „titokzatos” szerepe a családban mindig is foglalkoztatta a kutatókat. A cigány nők mindig összekötő láncszemek voltak saját kultúra és a befogadó társadalom között, mivel az ő feladatuk volt a napi szükségletek biztosítása. Sokan jártak például házalni, ezért gyakran kerültek kapcsolatba a többségi társadalom tagjaival. A cigány nőkre még saját közösségük is úgy tekintett, mint akiknek fontos feladatuk képviselni a közösséget a többségi társadalom tagjai előtt. Akadnak olyan cigány csoportok is, ahol az idősebb nők egyedüli feladata és kötelessége, hogy vigyázzanak a család megtakarított pénzére, amit a legtöbbször arany ékszer formájában viseltek (Szuhay 1999, Stewart 1994). Cigány csoportonként, közösségenként azonban időközben eltérőek lettek a nők feladatai. Nagyon sok cigány csoportban ugyanakkor a férfiak gazdasági szerepe sokkal fontosabb volt, mint a nőké, akiknek munkájuk csak családjuk gondozása volt. Azt gondolhatnánk, hogy mivel a nőknek kiemelt jelentősége van a család gondozásában, a háztartás vezetésében, akkor az egyenlő egy magasabb társadalmi státusszal és döntéshozói jogkörrel. Ugyanakkor a gyakorlatban ez nem így látszik, a nők többsége alá van rendelve először az apjának, fivéreinek, majd férjének.

Stewart (1994) tanulmányában – jóllehet, hogy csak egyetlen cigány közösséget vizsgált alaposan, de pont a mi kutatásunk szempontjából kulcsszerepet játszó oláh cigány közösséget –, a cigány női szerepek, a következő három dologra koncentráltak: felhalmozás, háztartás vezetése, gyermeknevelés. A nők élete kevésbé látványos, mint a férfiaké, mégis a létfenntartás és a család megfelelően való működtetésének érdekében kiemelt szerepük van. Stewart (1994) megállapította, hogy a család központja, összetartója a cigány nő, aki nélkül nem lenne családi élet. Az akkor vizsgált cigány nők életének értelme és tevékenységének színtere a családi reprodukció volt, ami a férfinak „tehetségének” mércéje, hogy van-e felesége és hány gyermeke van.

A cigány nők elsődleges feladata a tradícióknak megfelelően a következő generáció „reprodukciója”, valamint a férfiak és a gyermekek kiszolgálása volt. A kevésbé tradicionális cigány közösségekben a cigány nők közül sokan a „családi munkán” túl még más munkatevékenységet is végeztek, a család fenntartása érdekében: házaltak, jósoltak, vályogházat tapasztottak (Prónai 2006).

A házasság intézményét illetően a tradicionális cigány csoportoknál még mindig fontos az endogámia. A párválasztás, házasságkötést általában a jegyespár szülei intézték, a lányoknak nem volt beleszólása, hogy kihez szeretnének hozzámenni. Éppen ezért széles körben elterjedt volt a lányok megszojtetésének rituáléja, ha a választott férfi nem a szülők által kiválasztott férj volt. A cigány lányoktól elvárták, hogy érintetlenül lépjenek a házasságba.

Hazai kvalitatív kutatásokból láthatjuk (Durst 2016), hogy az egyre fiatalabb generációk felé haladva enyhülnek az endogám házassági szabályok. Kutatásunkban is megfigyelhető ez a tendencia, azonban továbbra is fennmaradt az ellenszenv a „más cigányokkal” való házasság kapcsán. Pálos (2006) szerint a közösségi nyomás gyengülése, illetve a többségi társadalomból érkező elvárások együttesen állnak a cigány tradíciók háttérbe szorulása mögött. Az endogámia gondolata teljesen feloldódhat a társadalmi mobilizációban résztvevő fiatalok között. A hazai és nemzetközi kutatások a termékenység kapcsán gyakran térnek ki a cigányok párválasztási, házassági szokásaira, illetve a házasság után miként alakulnak a családon belül a férfi női szerepek. A házasság intézményének, a párválasztásnak kiemelt jelentőséget tulajdonítanak és fontos eseményként kezelik azt, a cigány közösségek. Ugyanis nemcsak két fiatal egyesül, hanem a családok új kapcsolatokra tesznek szert és erősítenek meg.¹⁹

Az antropológiai kutatások mellett azonban számos hazai és nemzetközi kutatás (Okley 1983, KHS 2001, 2011, 2016, Kemény 2004, Janky 2005, Albert-Dávid-Havasi-Kóczé 2010, Rao 1996, Jones 1998, Fraser 2002, Liegeois 2009) világított rá arra, hogy a cigányság demográfiai, oktatási, foglalkozási mutatói, mintái különböznek a többségi társadalométól. Ebből a kontextusból kiindulva nem meglepő, hogy a cigány nőkkel kapcsolatos legtöbb hazai szociológiai kutatások témája, a nők reprodukciós magatartása volt.

Stewart (1994) kvalitatív kutatásában egy oláh cigány közösség életén keresztül mutatta be a cigány nők gyermekvállalási szokásait, a gyermekszám alakulását a generációk között. Achim (2004), Zatta (2002), Formoso (2000), Kovai (2018) Stewarthoz hasonlóan a gyermekvállalással és a gyermekneveléssel kapcsolatban megállapították, hogy a magas gyermekszám hozzátartozik a cigánysághoz. Minél hagyományosabb életmódot folytat egy közösség, annál több gyermeket vállal, így a cigányság esetében ez egyfajta státusz szimbólum is. A gyermekszám a család gazdagságát és szerencsését mutatja. Kóczé (2010) szerint is a

¹⁹ A házasság fontossága a nyelvben is megmutatkozik, mivel a lány-shej kifejezésből asszony-romnyi lesz és a fiú-shavo-ból, férfi rom lesz.

cigányság demográfiai mintái a „tradicionális” társadalmakéhoz hasonlítanak, azaz a születési és halálozási számok magasak és nagy a csecsemőhalandóság.

Neményi Mária 1998-os kutatásában az egészségügy és a cigány anyák kapcsolatát vizsgálta. A kutatás folyamán cigány nők személyes beszámolóin keresztül ismerheti meg az olvasó a termékenységi történetüket. Négy almintát hasonlított össze a kutató, melyet a három cigány csoport – oláh cigányok, beás cigányok, romungrók – plusz egy budapesti csoport alkotott. Eredményei alapján az oláh és beás cigányok termékenységi szokásai térnek el leginkább a többségi társadalométól, illetve a budapesti cigány csoportnál van a legnagyobb tudatosság a gyermekvállalással kapcsolatban. Neményi szerint az etnikai és nemi kérdések összefonódnak. Durst Judit tanulmányában, hasonlóan Neményi Máriához, etnikai szempontok mentén vizsgálta a cigány nőket, ahol marginalizált csoportok termékenységi magatartását továbbá a gyermekvállalási szokások „etnikus” hajlandóságát vizsgálta. Ugyanakkor arra a megállapításra jutott, hogy a reprodukciós szokásokra nagyobb hatása van a cigány közösségek beágyazottságának a lokális társadalmi és gazdasági struktúrákba, mint az etnikai sajátosságoknak (Durst 2001). Hasonló konklúzióra jutott Janky Béla is 2005-ös kutatásában, ahol - a 2003-as Kemény Istvánék féle cigányvizsgálatok adatain keresztül - a cigány nők életesélyeinek alakulását elemezte a rendszerváltást követően. A kutató arra a következtetésre jutott, hogy a kilencvenes évek végén és kétezres évek elején az oktatási rendszerben és a munkaerőpiacon is integrációs lehetőségek nyíltak meg a cigány nőknek. Jóllehet, ez a tinédzserkorú anyák számának csökkenését eredményezte, azonban azokon a térségeken, ahol nem megfelelőek az oktatási és munkaerőpiaci feltételek, ott a fiatalok anyák termékenységi mutatói is magasabbak és alig van esély az integrációra. Egy korábbi kutatás kapcsán Hoóz István egy Baranya megyei kutatásában (1985) azt állította, hogy a cigányok magas termékenységi mutatói mögött nem az etnikai kisebbség kulturális sajátosságai állnak, hanem a cigányság strukturális összetétele, alacsony iskolai végzettsége.²⁰

Otto Ulc 1969-es kutatásában leírja, hogy a csehszlovákiai cigány nők reprodukciós magatartása a rendszerváltás előtti magyarországi cigány és paraszti származású nőkéhez hasonlított. A tanulmányból kiderül, hogy a cigány nők húszas éveikre öt, és a harmincas évekre tíz gyermeket szültek. Úgy gondolta, hogy a magas gyermekszám a cigányság tradicionális értékrendjéből adódik.

²⁰Az akkori kutatási eredményei alapján az alacsony végzettségű baranyai cigány nőknek alacsonyabb volt a gyermekszáma, mint a hasonló iskolai végzettségű nem cigány nőknek. (Hoóz 1985) Hoóz eredményeivel ellentétes eredményre jutott azonban Gyenei (1998) aki a cigányság körében gyerekszám növekedést és a tinédzserkori szülések terjedését figyelte meg.

Jelena 2004-es kutatásában – a szerb macravai cigány közösségben végzett terepmunkán alapszik, kiegészítve egy környező település demográfiai adataival. Ő szintén a magas gyermekszámról és a gyerekvállalással kapcsolatos kulturális sajátosságokról ír. A tanulmány megpróbálja elmagyarázni, hogy milyen reprodukciós szokások állnak a magas gyermekszám mögött. A kutató részletesen bemutatja az „r” – kulturális okokból vállalnak gyermeket a cigányok – és „K” stratégiákat – strukturális okokból vállalják a gyerekeket. A két stratégiának a célja, ugyan az: növelni saját génjeiket a következő generációban - majd állást foglal az „r” stratégia mellett – több utód vállalása. Jelena szintén kulturális okokra vezeti vissza a cigányság „r” stratégiáját.

Bernáth-Páthy-Dencső 2009-es kelet-európai összehasonlításban leírják, hogy a korai gyermekvállalás és házasság eltérő, azaz nagyobb háztartáslétszámhoz is vezet a cigányok körében. Ez alól kivételt jelent Montenegró és Koszovó, mert itt megegyezik a cigány kisebbség és a többségi társadalom háztartásainak átlagos nagysága. Az országok többségében azonban a jellemzően a 2,5-3 fős nem cigány háztartásokkal szemben, átlagosan 3,5-5 fős cigány háztartásokat találtak. A cigány háztartások létszáma általában 1,3-1,8-szor nagyobbak, mint a nem cigány háztartásoké. Koszovó kiemelkedik, ahol etnikumtól függetlenül átlagosan több mint hatan élnek egy háztartásban. Hasonlóképpen magas az albániai és a magyarországi cigány háztartások létszáma is, de ezekben az országokban a nem cigány háztartásokban átlagosan kevesebben élnek, mint a cigány háztartásokban.

Forray (1998), Hegedűs (1996), Durst (2010) és Kóczé (2010) kvalitatív kutatásaikban rámutattak, hogy egyre több cigány lány tanul tovább, jelenik meg a felsőoktatási intézményekben, a munkaerő-piacon. Kutatásukban azonban kiemelték, hogy sokszor ez identitásválságot eredményez a megkérdezett nőkben. Gyakran hagyják el saját közösségüket, mondanak le a tradicionális női szerepekről. A családon belüli férfi-női szerepekre, mint modern nők tekintenek. A „piaci, társadalmi szabadság” új magatartásmintákat hozott a cigány nők életébe, amik merőben eltérnek a korábbi cigány női szerepektől (Hegedűs 1996). Ez a fajta szerepváltás megváltoztatja a szerepüket a következő generáció identitáskialakításában. Sok esetben mintaadó és identitásképző szerepüket már nem tudják betölteni.

A cigány lányok családon belüli szerepeinek változását leginkább az oktatási és munkaerőpiaci helyzetük mentén vizsgálták vagy érintették a szakértők. Ugyanis a tradicionális női szerepekből az oktatási intézményekbe, munkaerőpiacra való kilépéssel megváltoznak a prioritások a szerepeket illetően.

A cigány nők társadalmi, gazdasági mutatói – oktatás, munkaerőpiaci helyzet – eltérnek a többségi társadalomban fellelhető mintáktól. Ha cigány lányok oktatási helyzetével

kapcsolatban nem is konkrétan, de érintve a témát, szintén születtek hazánkban és nemzetközi szinten szép számban tanulmányok. Már a Kemény Istvánék által vezetett reprezentatív cigányvizsgálatok is rámutatnak a cigány lányok oktatási helyzetében bekövetkezett változásokra²¹ (Kemény 2004). Az iskolázottsági szint emelése elengedhetetlen, ha egy etnikai csoport felemelkedéséről szeretnénk beszélni (Forray-Hegedűs 1998). Michael Stewart 1994-es kutatása alapján elmondható, hogy a cigány lányok közelebb állnak a magyar iskolarendszerhez és jobban tanulnak, mint a fiúk. Ezt erősíti meg Forray és Hegedűs is 1998-as kutatásában (Stewart 1994, Forray-Hegedűs 1998). Fleck és Virág 1999-es tanulmányában megerősítette ezt a megfigyelést, egy beás cigány közösségen keresztül, hogy a cigány lányok körében megváltoztak a korábbi generációkhoz képest az iskolai mutatók, oktatási stratégiák. A vizsgált tradicionális közösségben a cigány lányok aránya megnőtt a felsőoktatási intézményekben, és egyre jobban közelítenek a többségi társadalomban lévő mintákhoz.

Kóczé 2010-es kutatásában azonban nem ilyen pozitív képet fest a cigány lányok oktatási helyzetéről. A vizsgálat során azonos státuszú cigány és nem cigány nők iskolázottsági mutatóit hasonlította össze. Az egyes mutatók közötti eltérések mögött a kutatók egyrészt a szegregált oktatást, másrészt a rejtett és nyílt diszkriminációt vélték felfedezni abban, hogy a lányok inkább választották a hagyományos női szerepeket. Az interjúrészekből arra következtettek, hogy az iskolarendszerben meglévő etnikai alapú diszkrimináció motiválatlanná teszi a cigány lányokat a továbbtanulásra és „ösztönzi” az iskola elhagyására, a gyermekvállalásra, a családi közösségbe való bezárkózásra. Vizsgálati eredményekből kiderül az is, hogy az egyes generációk között az iskolarendszerből való lemorzsolódási okok eltérőek. Míg az idősebb generáció esetében a mélyszegénységből fakadó anyagi megfosztottság mellett a hagyományos női szerepek erőssége volt az elsődleges ok, addig a fiatalabb cigány lányoknál már csak a „férjhez menés” és a gyermekvállalás a legfőbb indok. Egyik legfontosabb kutatási eredményük, hogy a szülők az iskolai végzettség megszerzését nem minden esetben tartják olyan fontosnak a gyermekeik életében, mivel a társadalomban meglévő diszkrimináció miatt az iskolai végzettség esetükben nem jár előnnyel a későbbiekben a munkaerő-piacon. Ezért jobban járnak a fiatal lányok, ha a családon belüli cigány női szerepeket választják (Kóczé 2010).

Óhidy Andreáék (2016) ezzel ellentétben pozitív példákon keresztül vizsgálják - kvalitatív kutatásukban sikeres cigány nőket szólaltatnak meg -, hogy mégis hogyan juthatnak

²¹ A cigány lányok oktatási helyzetét tekintve - a népszámlálási, mikrocenzus adatai összehasonlítva az 1993-as cigányvizsgálat adataival, - lassú, de javuló trend állapítható meg, ami a teljes populációhoz képest inkább kismértékű.

el az egyetemig, főiskoláig a cigány lányok, és hogyan segített a diploma társadalmi, szociális helyzetük javulásában. Milyen motiváló tényezők voltak, amik miatt az oktatási intézményeket és a munkaerőpiacot választották a hagyományos női szerepekkel ellentétben? Kutatásuk alap kérdése volt, hogy „*miért éppen ők lettek sikeresek?*”. Kíváncsiak voltak, hogy vajon milyen tényezők játszottak direkt, illetve indirekt szerepet a megkérdezettek oktatási rendszerben való sikerességében. A kutatás során megkérdezett nőket a hazánkban ismert három cigány csoportból választották ki – oláh, beás és magyar cigányokat –, így lehetőség nyílt arra, hogy a kutatók az eltérő cigány csoportok oktatásbeli attitűdjeiben fellelhető különbségeket is megvizsgálják. A kutatási eredményekből kiderült, hogy a cigány nők az oktatási, tanulmányi sikerért cserébe szakítanak a tradicionális szerepmodellekkel, és ha kell szembefordulnak közösségük elvárásaival. Az interjúk válaszok alapján a kérdezettek iskolai sikerességét leginkább az egyéni tanulási motiváció, illetve egyéb belső tényezők segítették. Az interjúk többségében kiemelték a támogató szülői közeget – leginkább az anyák szerepét –, ami a lelki támogatás mellett anyagi támogatást is nyújtott. Az egyéni és családi motiváció mellett fontos szerepük volt még a különböző támogató programoknak, pl. cigány szakkollégiumoknak.

Az oktatási intézményekbe való megjelenésük, illetve a tradicionális közösségekbe is – ahogy a többségi társadalomba - beszivárgó modernizáció „megnyitotta” a kapukat a cigány nőknek a munkaerőpiac felé (Kemény 2004, KSH 2001, KSH 2011, 2018).

Janky Béla (2005) vizsgálta a cigány nők munkaerőpiaci helyzetét. Kutatása a KSH adatközléseinek másodelemzésén alapul, amit kiegészített a Kemény Istvánék által végzett 1971-es és 1993-as vizsgálati eredményekkel. Tanulmányában leírja, hogy a hetvenes évek második felére megemelkedtek a cigány nők foglalkoztatási mutatói²². A munkahellyel rendelkező cigány nők aránya a nyolcvanas években még változatlan maradt – így körülbelül minden második munkaképes korú nő dolgozott –, azonban a rendszerváltás után drasztikusan csökkent a foglalkoztatottak száma, és egyre többen kényszerültek vissza a tradicionális női szerepekbe.

Ezt erősíti Durst Judit (2001) Észak-Magyarország hátrányos helyzetű településein végzett kvalitatív kutatása is, ahol megfigyelte, hogy a fiatal cigány lányok a korábbi generációkhoz képest egyre nagyobb hangsúlyt fektetnek a családi értékekre, egyre korábban vállalják első gyermeküket, és csak nagyon kevesen aktívak a munkaerő-piacon. Durst úgy gondolja, hogy az alacsony munkaerőpiaci aktivitás mögött leginkább a település kedvezőtlen

²² A többségi társadalomban élő nőkhöz hasonlóan változtak a trendek. Ennek lehetséges okai lehetnek a kétkeresős családmódel megjelenése, illetve a „mindenkit munkába elv”. Továbbá a későbbiekben, 1985-ben bevezetett GYED, ami támogatta dolgozó nők gyerekvállalását.

elhelyezkedése áll. Ugyanis a kedvezőtlen regionális elhelyezkedés miatt reménytelen lesz a munkaerő piaci helyzetük, és új stratégiákat kell kitalálniuk. Ez pedig a gyermekvállalás, a család mindennapi ellátása, ami az egyetlen esély a közösség tiszteletének kivívására és önbecsülésük megalapozására (Durst 2001). Hasonló eredményekről és demográfiai folyamatokról ad számot Ladányi és Szelényi csenyétei kutatásukban a cigányság társadalmi helyzetének vizsgálatának során, ahol a cigány nők a munkaerő-piacról való kiszorulásukat követően visszatérnek tradicionális női szerepeikhez (Ladányi-Szelényi 2004).

Albert-Dávid-Havasi-Kóczé vizsgálatukban (2010) hátrányos helyzetű cigány és nem cigány nőket, illetve házastársaikat helyezték a középpontba, akik kiszorultak a formális foglalkoztatásból. Eredményeik nem közvetlen a cigány nők munkaerőpiaci helyzetét mutatják be, hanem annak közvetett hatását a családon belüli szerepekre, döntési mechanizmusokra. Számunkra érdekes eredmény, hogy a már nem dolgozó cigány nők a házimunka terén kezdenek el többletfeladatot vállalni, és ezzel próbálják kompenzálni a saját, illetve férjeik „büszkeségén” esett csorbát, illetve igyekeznek méginkább kivenni a részüket a tradicionális nemi szerepekből.

Ronto (2010) kutatásában szintén olyan cigány nőket szólaltat meg, akiknek fontos a munka világa. Interjúiból kiderül, hogy nem minden esetben a cigány nők kvalifikáltságának hiánya, magas gyermekszám és az alacsony iskolai végzettség az oka a cigány nők alacsony munkaerőpiaci részvételének. A többségi társadalom és a munkáltató diszkriminatív viselkedésének ugyanolyan nagy a jelentősége ezekben a folyamatokban és abban, hogy visszaszorulnak a hagyományos női szerepekbe.

Jones 1998-as több témát átfogó tanulmányában a Bosznia-Hercegovinai cigány nők helyzetét írja le. Kutatása során hangsúlyozza, hogy a cigány nők társadalmi, gazdasági helyzete a háború után változott meg a legjobban. Adataiból jól látható, hogy a tuzlai cigány populáció 3%-a volt foglalkoztatott, ebből 2,8% volt férfi. Leírja, hogy habár a férfiak magasabb arányban voltak foglalkoztatva, ennek ellenére a háború kirobbanása előtérbe helyezte a cigány nőket – mivel a férfiak többsége elhagyta az országot vagy megölték a háború alatt – és családfenntartó szerepbe kerültek. A háború után továbbra is a nőkre hárult a család fenntartásának feladata, miközben a tradicionális női szerepeket is el kellett látniuk. A kutatásban kiemeli, hogy a nők többsége vidéki településekről származik és alacsony iskolai végzettségű, ezért olyan munkákat tudtak csak vállalni, amik „tűzoltásként” segítették a család eltartásában őket. Ilyen „foglalkozás” volt a kéregetés. A tuzlai cigány nők 60%-a kéregetésből tartja el családját. Egy másik jövedelemszerzési mód pedig a prostitúció lett, ami a háború előtti időkben egyáltalán nem jellemezte a cigány nőket. Kutatásának fontos eredménye, hogy a

cigány nők elsősorban a gazdasági kényszer miatt léptek ki a munkaerő-piacra, azonban a fiatalabb generációk esetében ez már nem pusztán kényszer volt, hanem szocializációs minta.

A fent ismertetett tanulmányokból jól látható, hogy Magyarországon már a rendszerváltás előtti években elkezdődtek, de a piacgazdaság kialakulását és az ezredfordulót követően még jobban felgyorsultak a demográfiai, gazdasági és társadalmi változások. Átalakult a család intézménye, az oktatási rendszer és a munkaerőpiac szerkezete, megváltozott a jóléti szolgáltatások köre. A változások jelentős hatással voltak azokra a társadalmi csoportokra is, amelyek hosszú időn keresztül zártak voltak. Ez utóbbiakhoz tartoznak pl. a cigány nők, akiknek nyílt munkaerőpiaci szerepvállalását, oktatási rendszerbe történő csatlakozását a közösség tradíciói hosszú időn keresztül eleve kizárták. Az utóbbi évtizedek változásainak hatására a cigány nők családon belüli és munkaerő-piaci helyzete alapvetően megváltozott még a letradicionálisabb közösségekben is. A változások azonban nem egyértelműen pozitív irányúak, hiszen védett közösségeikből az oktatási rendszerbe, illetve a nyílt munkaerő piacra kilépve, etnikai, nemi hovatartozásuk, társadalmi helyzetük miatt áldozatai lehetnek a munkáltatók diszkriminatív attitűdjének, másrészt megváltozott körülmények között a cigány közösség, család által előírt, elvárt hagyományos szerepelvárások teljesítése is komoly kihívást jelent számukra.

2.2.4. Kultúra

„A kultúra folyamatosan változik, és tudjuk, hogy az etnikai identitás az élet gyakorlatilag minden szféráját magában foglalja (...) a kultúra adaptív értéke védelmi, s egyúttal védelmi mechanizmus.” (Boglár 1993:104).

Ebben a részben nem általában a kultúráról szeretnénk írni, hanem arról a szegmenséről, ami az identitáshoz kötődik. Ezzel kapcsolatban is kiemelten a nőkhöz kötődő kulturális elemekről, mert a nőknek kulcsszerepük van a kultúra átadásban, ami az identitásformálás meghatározó része.

Egy kultúra túlélését, átörökítését, reprezentációját a közösségek zártságának idején a családi környezet biztosította. Az etnikai identitáshoz tartozó kulturális elemek stabil konstrukcióját a történelemben bekövetkezett „viharok” alapjaiban rázták meg. A globalizáció és modernizáció szintén próbára tette a közösségek zártságát, kulturális szokásait és egy önvédelmi reakciót indítottak el. A közösség tagjai új identitáselemek – közös kulturális elemek, szokások, vallás – beemelésével és a hangsúlyok átrendeződésével igyekeztek a felbomlott egyensúlyt helyreállítani.

A következőkben a cigányság kultúrájával kapcsolatban néhány általános, de a hazai diskurzusokban leginkább emlegetett két megközelítési módot ismertetünk. A cigányság életmódjáról, kultúrájáról szóló tanulmányok, könyvek két nagy csoportba oszthatók. Az egyik álláspont szerint a cigányság indiai eredetéből adódó indiai kultúra, hagyományok, életmód, ősi foglalkozások hatással vannak a mai szokásokra, életmódra (Balogh-Fábiánné 2011). A másik nézőpont szerint nem szabad ilyen messzire visszamenni az időben, mert nem ebben a távoli időben kell keresni a cigányság életvitelének – természetesen, ha van ilyen – kiindulópontját, sokkal inkább a kapitalizmusban²³ (Okely 1975).

Leonardo Piasere (1997) olasz antropológus több évtizeden keresztül foglalkozott a különböző cigány közösségek kutatásával, és arra a következtetésre jutott, hogy bár nem beszélhetünk egységes cigány kultúráról, de talán mégis létezik egy olyan életstílus, kulturális stílus, ami egész napjainkig fennmaradt a cigányság történelme során (Prónai 1997). Ezzel szemben a folklorisztikus kutatások szerint, nem beszélhetünk önálló cigány kultúráról, mivel kulturális szokásaikban a magyar népi kultúrából átvett sajátosságok fedezhetők fel. A kutatók szerint a cigányságnak nincs önálló etnikus kultúrája, mindig csak a többségi társadalomból átvett kulturális mintákat adaptálják (Vekerdi 1982).²⁴

A dolgozatnak nem célja, hogy állást foglaljon bármelyik nézet mellett is, mivel számtalan olyan hagyomány és szokás van, aminek alapjait nem lehet megtalálni Indiában, ugyanakkor fellelhetünk párhuzamokat is, amik mégis megegyeznek. Az említett két elmélet nem zárja ki egymást, sokkal inkább az igazságot a kettő keresztmetszetében találhatjuk meg (Balogh-Fábiánné 2011).

Az tradicionális oláh cigány közösségekben a kultúrának továbbra is fontos szerepe van az etnikai identitás megtartásában és megélésében. A rituálékon, halotti, temetkezési, házassági szokásokon keresztül mai napig meg tudja élni etnikai identitását (Stewart 1994, Tóth 2008, Szabóné 2012, Nguyen 2012).

A magyarországi cigányság kulturális szokásainak leírását, elemzését legaprólékosabban a társadalomantropológiai művekben találhatjuk meg. Ezekben a művekben a kutatóknak elsődleges célja, hogy a romák kultúráját úgy vizsgálja, mint aminek közösség-szervező,

²³Michael Stewart szerint hiba az indiai hagyományok továbbélésének erőltetett hangoztatása a mai cigány közösségekben, mivel a cigány életmód kialakulásának eredete a kapitalizmus idejében alakult ki. Egyfajta válaszként volt, melynek alapja a bérmunka megtagadása volt. A cigányság földterülettel nem rendelkezett, a földművelés sem volt aktuális esetükben, ezért egy sajátos életmódot fejlesztettek ki (Prónai 2006).

²⁴ Vekerdi a cigányság kultúráját illetően a következőket mondta: „Nincs önálló cigány kultúra, hisz létrejöttének éppen a hagyománytalanság az akadálya, és a cigányokat az "anyagi és szellemi igénytelenség jellemzi." (Kemény 2000:110).

fenntartó és megélhetést biztosító funkciója van. A témával foglalkozó antropológiai szemléletű művek közül az egyik legjelentősebb, Michael Stewart Daltestvérek című könyve (1994). A kutató résztvevő megfigyelés módszert alkalmazva 15 hónapon keresztül vizsgált egy hagyományörző oláh cigány közösséget, melynek részletesen leírta kulturális szokásait, hagyományait. A következőkben az általa leírt főbb kulturális dimenziók mentén mutatjuk be a cigányság kulturális sajátosságait, kiegészítve néhány hazai szociográfiával. Fontosnak tartjuk nyomatékosítani e rövid ismertetés előtt, hogy minden cigány közösségben más és más szokások alakultak ki, ami az egyik közösségre, falura igaz, a másokra nem biztos, hogy igen. Jóllehet, hogy a következőkben bemutatott kulturális kategóriák mai napig jelen vannak a tradicionális oláh cigány közösségekben, azonban a globalizáció beszivárgása a közösségek mindennapjaiba mára már modernizálta ezeket a kulturális dimenziókat, és megváltoztatta a jelentésüket a különböző generációkon belül. Azaz a kultúra továbbra is meghatározza a kisebbségi csoport tagjainak identitását, csak bizonyos esetekben a kulturális elemek már nem ilyen formában vannak jelen.

Az egyén neme és életkora meghatározza életútját, strukturálja identitását és társadalmi pozícióját. E két kategória kölcsönösen hat egymásra. A társadalmi és kulturális elvárások a cigány nőkkel szemben hatással vannak a közösségen belüli szerepeikre, tevékenységeikre, kötelességeikre, munkaelosztásukra az élet minden területén, például a háztartásban, az oktatás, és a munka világában. Barth (1969) nézeteivel szemben – ahol a kisebbségi társadalom tagjai meg vannak fosztva a többségi társadalomban a hatalomtól és a szimbolikus hatalomtól, a nőknél pedig ez halmozódik, mivel a családon belül is elnyomottak – Bourdieu (1985) nézetével kell egyetértenem. A kisebbségi nőknek fontos szerepük van a szubkultúrában, az etnikum fennmaradásában, gyakran ezért is szigorúbbak a kisebbségi közösségek szabályai a nőkkel, mint a férfiakkal szemben. B. Shyamala Devi Rathore (1996) több európai cigány csoportban végzett vizsgálatokat. Eredményeiben, a nők közösségen belüli szerepei lényegében megegyeztek egymással (B. Shyamala 1996). A cigány nőknek kulcsfontosságú szerepük van a cigányság világában, ugyanis ők azok, akik biztosítják a család fennmaradását vagy a család létrehozását. A nőkön keresztül lesznek a rokoni kapcsolatok, és ők azok, akik továbbadják a következő generációknak a kulturális értékeket.²⁵ A cigány nőkkel kapcsolatos szigorú elvárásoknak, és ezeknek a normáknak tehát politikai szerepük is van, amik segítenek fenntartani a csoportot és annak kohézióját.

²⁵ A szigorú szexuális szabályokon keresztül is megmutatkozik fontosságuk – a tisztátalansági tabu kérdése és a szüzesség megőrzésének szerepe esküvőig – ugyanis annak minden téren való áthágása szigorú büntetést von maga után, hisz a csoport egysége forog kockán.

A cigány kultúra mellett a vallás, vallásosság is fontos identitásformáló dimenzió, mely visszacsatolva az elméleti keretekhez, belső karakterként jelentethető meg. Jelen tanulmányban nem foglalkozunk a vallás, a „cigány vallásosság” nomád élethez, gazdasághoz fűződő kapcsolatával. A lényegét szerettük volna megragadni az empirikus részben is, és megvizsgálni, hogy a vallás milyen szerepet tölt be a nők életében.

2.2.5. Vallás, hiedelemvilág

A vallás fontos szerepet tölthet be az etnikai kisebbség identitásában, ugyanis a közösen megélt, átélt alkalmak integráló szerepet tudnak betölteni a kisebbség életében (Bartha 1984). Az identitás kapcsán ezért is fontos vizsgálni a vallás szerepét.

Tényként kell kezelnünk, hogy a cigányság általában felvette annak az országnak a vallását, ahol letelepedett. Ez olyan kulcsfontosságú dolog, ami nem kerülheti el figyelmünket. Ugyanis a helyi vallás felvétele gyakran egyet jelentett a túlélésük zálogával, továbbá a kereszténynek lenni egy identitásformát jelentett számukra, mivel sajátos életmódjuk, idegenségük, a nekik tulajdonított mágikus erők, származásuk titokzatossága miatt az évszázadok során számtalan zaklatásnak és üldözésnek voltak kitéve. Az egyik helyről a másikra való üldöztetés, a gazdasági csere mindenféle lehetősége nélkül, „hívta elő”, hogy az adott ország vallásához való tartozás egyfajta garanciát jelent számukra.

Általánosságban a cigányság vallásosságát tekintve néprajzi, antropológiai kutatások alapján elmondhatjuk, hogy nagy hangsúlyt fektetnek a túlvilág és a mi világunk közötti kapcsolatra. A halottakról való képzetük és a halottakhoz való viszonyuk más kulturális csoportokhoz képest sokkal nagyobb jelentőségű. A halottkultuszhoz számos szokás kapcsolódik, mint pl. a virrasztás, temetés, a temetésen résztvevők megvendégelése, a gyászidőszakok, szertartások (Rézműves 1992, Szuhay 1999). A gyermek születéséhez is jónéhány babonás tevékenység kapcsolódik. Például nem szabad a gyermeket kivinni a házból a keresztelőig, mert a lelkét elviheti egy szellem (Szuhay 1999).

Előzetes cigány kutatások – melyet az előzőleg bemutatott dimenziók mentén már ismertettünk – gyakran érintik a vallás szerepét a romák integrációját illetően. Számos kutatásban megfigyelték, hogy a cigányság – gyakran érdekből – átveszi környezete vallásosságát, ugyanakkor sokszor annak belső tartalmával nem azonosul. Jóllehet ezek nem reprezentatív kutatások, elsősorban kvalitatív, megfigyeléseken alapulnak. Továbbá ezek a kutatások leírták, hogy azok a cigányok, akiknél valamilyen vallási kötődés figyelhető meg, azoknak nagyobb valószínűséggel lesz magasabb iskolai végzettsége, de más mutatók mentén – anyagi, munkahely, lakóhely stb. – is integráltabbak. Ez a megállapítás vezette 2012-ben Gyetvai Gellért és Rajki Zoltán kutatókat, hogy megvizsgálják a vallási kötődés erősségének

integrációs hatását. Hasonló eredményre jutottak, mint számos kutató a témával kapcsolatban. A vallási kötődés, a közösség magasabb iskolai végzettséget generál, kiszakítja az egyént hagyományos szocializációs környezetéből – gyakran már elég fiatal korban –, és új, más összetevőkből álló szocializációs környezettel helyettesíti azt.

Fraser (2002) vallásos cigánysággal kapcsolatos kutatásának egyik hipotézise szerint, a cigányság többsége felveszi a környezete vallását, ugyanakkor nem biztos, hogy annak belső tartalmát elsajátítja. Kutatásában előre haladva azonban azt látta, hogy 1950-től fokozatosan Franciaországban, Spanyolországban, Angliában, Kelet-Európában más trendek rajzolódnak ki. A különböző országokban végzett kvalitatív kutatások azt mutatták, hogy a cigány közösségek nemcsak magát a vallást vették fel, hanem annak tartalmát is internalizálták, és ennek fényében változtatták meg integrációs stratégiájukat.

Rostás-Karsai (1992) és Stewart (1994) tanulmányukban leírták, hogy a cigányság nagy része a katolikus vallást választja. Kutatásaikból kiderült, hogy sok hasonlóságot éreznek a katolikus kulturális szokások, képi, ikonikus elemeik és a cigányságra jellemző kulturális jegyek között. Ugyanakkor egyre több cigány jelenik meg a nem történelmi egyházakban is. Tesfay (2006) a már korábban említett, adventista cigány közösségekben végzett kutatásában, illetve Blasco madridi pünkösdistá vallású cigány közösségben végzett kutatásában vizsgálta az identitást. Kutatásukban kíváncsiak voltak arra, hogyan alakítja át a vallás a közösségi kapcsolatokat. Eredményeikből látható, hogy bizonyos kulturális elemek a vallás miatt érvényüket veszítik mások viszont felerősödnek. Ugyan úgy adventista cigány közösséget vizsgált Lőrinczi (2010) és Fosztó (2007) is. Kutatásaikban arra voltak kíváncsiak, hogy az adventista hitre való megtérés mennyire tudatos része az integrációjuknak, ez milyen szinten befolyásolja cigány identitásukat és hogyan formálja át a verbális és nem verbális elemeket. Ugyanakkor a fent felsorolt kutatások többségének eredménye, hogy a valláson keresztül történő integráció sok esetben az etnikai identitást meghatározó jegyek rovására történik.

Kutatásunk szempontjából a vallásnak, mint etnikai identitást hordozó dimenzióknak kulcsfontosságú szerepe van, ugyanis ebben a dimenzióban képes az etnikai identitás újraéledni és stabil maradni.

2.2.6. Összegzés

Amennyiben csak az identitáskutatásokat vesszük figyelembe, számtalan kutatás született már a német, román, szerb, szlovén, szlovák stb. identitásokkal kapcsolatban. Van egy átfogó ismeretünk arról, hogy milyen identitásképletei vannak ezeknek a kisebbségeknek, az asszimiláció magas fokától egészen a kettős identitás jelenségéig.

Ugyanakkor az elmúlt 15-20 évben a cigánysággal kapcsolatban is egyre több kutatás készült, azonban kevés azoknak a száma, mely a cigányság identitását, az identitást meghatározó dimenziókat vizsgálta. A cigánysággal kapcsolatos hazai kutatások leginkább a rendszerváltás után kerültek a különböző tudományterületek érdeklődési körébe. Az antropológia, néprajz, majd a szociológiai vizsgálatokban a cigányság társadalmi struktúrában elfoglalt helye, az oktatás-munka és egészségüghöz való hozzáférés, egyenlőség, kirekesztés voltak a középpontban. Nyilvánvalóan a legtöbb cigány kutatásban fellelhetők olyan elemek, melyek információul szolgálnak a cigány identitással kapcsolatban. Az etnikai identitás, hasonlóan a nemzeti identitáshoz, egy tanult kategória, melyet az egyének elsődleges szocializációjuk során sajátítanak el a családban, így az eltérő nyelvi, kulturális csoportok tagjainak identitása is eltérő lesz (Bindorffer 2001).

A disszertáció ezen fejezetében igyekeztünk az olvasott szakirodalmak alapján bemutatni a hazai és nemzetközi cigánysággal, cigány nőkkel kapcsolatban készült kutatásokat. Továbbá a cigányság identitását vizsgáló tanulmányok mentén ismertettük, hogy melyek a legfőbb dimenziók az identitás reprezentálására. A témánk központi elemével, az etnikai identitás kérdéskörével kapcsolatban azonban még számtalan nyitott kérdés van, hiszen a globalizáció, modernizáció, és a strukturális változások nagymértékben befolyásolhatják a kisebbségben élő cigányság etnikai identitását. Ezeket a változásokat, és hatásukat a cigányság identitására 4 dimenzió mentén vizsgáltuk – ugyanis a korábban említett szakirodalmak alapján is ezek mentén a dimenziók mentén rajzolódna ki a legmarkánsabban a változások. Ezek a *külső karaktervonások*, – leginkább viselet és az ahhoz kapcsolódó szimbólumok kérdésköre – *a nyelvhasználat, a családon belüli szerepek*, illetve a harmadik generációban erőteljesen megnyilvánuló *kulturális dimenzió*.

Úgy gondoljuk, hogy ezek mentén a dimenziók mentén követhető nyomon a leginkább a különböző identitás stratégiák megjelenése. Az empirikus fejezetben az elméleti részben bemutatott identitás stratégiák megjelenési formáit és ezek vizsgált közösségben tapasztalható megjelenésének arányait is igyekszünk elemezni.

3. A kutatás bemutatása és az eredmények értelmezése

A kutatás empirikus részében az eredmények bemutatása előtt szeretnénk tisztázni a cigányság megnevezésével és besorolásával kapcsolatos legfőbb kérdéseket, valamint a cigányság lélekszámának alakulását a 2001-es népszámlálástól a 2016-os mikrocenzusig.²⁶ Fontosnak tartjuk továbbá, hogy röviden kitérjünk a három generációt érintő évtizedek cigánypolitikájára, és a roma civil szervezetek társadalmi integrációs szerepére. Úgy véljük mindkettő nagyban hozzájárul a cigány identitás felvállalásához, vagy annak háttérbe szorulásához.

3.1. A magyarországi cigányság besorolása

A cigánysággal kapcsolatos öndefiniálás problémája rendkívül összetett. Leginkább a fogalom telítettsége jelent kihívást mivel egyszerre tartalmaz erőteljesen pozitív és ugyanennyire negatív jegyeket is.

A következő rész éppen ezért a már sokak által ismert „Ki a cigány?” kérdéssel indít. Azért tartjuk fontosnak ezt a kérdést röviden elemezni, mivel kulcsszerepe van a cigány nők identitásának meghatározásában is. Ezt követően a cigány csoportok meghatározására kerül sor.

3.1.1. „Ki a cigány”?

A szociológiai vizsgálatok általában kétféle megközelítéssel fordulnak ehhez a kérdéshez. Az első megközelítés a „Ki a cigány” kérdésre a külső környezet megítélésére bízva a meghatározást. Ez lehet a kérdezőbiztos, maga a vizsgálat kidolgozója vagy akár egy külső szakembernek kinevezett személy. A 18. században elinduló cigány összeírásokkor külső jegyek, „tipikus” cigány nevek, illetve származás alapján kerültek a mintába a megkérdezettek. Kemény István kutatásaiba külső szakemberek, orvosok, védőnők stb. jelölték ki a cigány családokat, ahol a kérdőíveket felvették. Ide sorolhatjuk az 1993-mas KSH vizsgálatot is, melyben életvitelük szerint soroltak valakit cigány vagy nem cigány kategóriába (Forray-Mohácsi 2002). Mégis mi alapján ítélt a külső környezet: külső jegyek alapján, nyelv alapján, nevek alapján, kultúra alapján?

²⁶ A Covid-19 miatt a 2021-es népszámlálási adatfelvétel még várat magára, ezért a legfrissebb adatok hiányában nem tudjuk megmondani mennyien vallják ma magukat cigánynak, illetve melyik cigány csoportba sorolják magukat.

A második módszer szerint a megkérdezettre bizzák a cigányság felvállalását. Ezt önbesorolásnak nevezzük.

A szociológiai kutatásoknak is egy alap problémája ez a kérdés, amit minden vizsgálat előtt fel kell tennie a kutatónak – kiket és milyen szempont szerint tekint cigánynak – és ezt semmiképp sem kerülheti meg.

a, Statisztikai, statisztikai hivatal szerinti besorolás

A rendszerváltást követő népszámlálások merőben különböztek az azt megelőző évektől, amit lényegében két dologgal lehet magyarázni:

1. Az 1993-as és a 2011-es törvény lehetővé tette, hogy önkéntes alapon lehessen gyűjteni az adatokat a nemzetiségekre vonatkozóan, tehát a nemzetiségek saját bevallásuk alapján nyilatkozhattak nemzetiégi, etnikai hovatartozásukról.²⁷ Így a 2001., 2011. népszámláláskor és 2016-os mikrocenzus alkalmával is a nem kötelezően megválaszolható kérdésként a kérdőív legvégén szerepeltek ezek a kérdések.

2. A megváltozott jogi környezetben túl módszertani változás is történt. A korábbi népszámlálásokon a nemzetiségi és az anyanyelvi kérdések mellett bevezették a nemzetiségi hovatartozás vizsgálatát is, így csökkentve az alulmérését a nemzetiségeknek.²⁸

A 2011-es népszámlálás és a 2016-os mikrocenzus esetében valamelyest megváltozott ez a módszer, mivel a kérdőív már nem érintette a kulturális kötődésre vonatkozó kérdést.²⁹

A következő táblázatban az anyanyelv, nemzetiség és a nemzetiséghez tartozás alapján tüntettük fel a nemzetiségi és etnikai kisebbségi csoportok létszámában bekövetkezett változásokat. Jól látható a 2001-es népszámlálásnál, hogy a cigányság – és mindegyik

²⁷ Nemcsak nemzetiségre vonatkozóan, hanem vallási hovatartozásra és egészségi állapotra is érvényes volt ez a válaszadási lehetőség.

²⁸ Olyan kérdéseken keresztül mérték a nemzetiségi hovatartozást, mint: „Mely nemzetiségi kulturális értékekhez hagyományokhoz kötődik? Családi, baráti körben milyen nyelvet használ általában?” A KSH egy komplex mutatót hozott létre, a korábbi két kérdésből és a bekerült két új kérdésből, ha legalább egy alkalommal az adott nemzetiség nyelvét vagy nemzetiséget megjelölik, akkor ennek alapján meg tudják határozni nemzetiséghez tartozást. Ha a válaszok nem homogének, akkor egy válaszolót több nemzetiséghez is feltüntetnek, így biztosítva van a kettős identitás lehetősége, illetve ezzel növelik – a nyelvhasználat által – a nemzetiségi csoportok létszámát (KSH 2018).

²⁹ Azt ugyanakkor nem szabad elfelejteni, hogy míg a 2001-nél korábbi népszámlálásokkor csak egy nemzetiséget, anyanyelvet választhattak a válaszadók, addig 2001-ben hármat, 2011-ben és 2016-ban viszont kettőt.

nemzetiségi csoport – lélekszáma növekedett. Ez a trend a 2011-es népszámláláskor is megfigyelhető volt, azonban a 2016-os mikrocenzus alatt ez a tendencia megfordult és csökkent a nemzetiségi csoportoknak a létszáma a nemzetiségre vonatkozó kérdések szerint (2. táblázat).

2. táblázat A 2001. és 2011. évi népszámlálások, valamint a 2016. évi mikrocenzus anyanyelvi, nemzetiségi és nemzetiséghez tartozás adatai

(Forrás: KSH 2018, Saját szerkesztés)³⁰

A 2001. és 2011. évi Népszámlálások, valamint a 2016. évi mikrocenzus anyanyelvi, nemzetiségi és nemzetiséghez tartozás adatai

	Anyanyelv			Nemzetiség			Nemzetiséghez tartozás		
	2001	2011	2016	2001	2011	2016	2001	2011	2016
	(fő)								
Magyar	9.546.374	8.409.049	9.554.169	9.416.046	8.314.029	9.445.436	9.627.057	8.504.492	9.632.744
Cigány (roma)	48.438	54.339	39.875	198.984	308.957	299.342	205.720	315.583	309.632
Horvát	14.326	13.716	12.383	15.597	23.561	18.483	25.730	26.774	22.995
Német	33.774	38.248	55.418	62.105	131.951	101.662	120.344	185.696	178.837
Román	8.842	13.886	18.477	7.995	26.345	24.178	14.781	35.641	36.506
Szlovák	11.817	9.888	12.284	17.693	29.647	22.510	39.266	35.208	29.749
Összesen	9.663.571	8.539.126	9.692.606	9.718.420	8.834.490	9.911.611	10.032.898	9.103.394	1.021.0463

A romák lélekszáma a nemzetiséghez tartozás komplex mutatója alapján, 2001 és 2011 között folyamatosan nőtt, azonban 2011 és 2016 között csökkent. A komplex mutató és a többes válaszadás hozzájárult a többes identitás megválasztásához, tehát egy személy több nemzetiséghez is tartozhatott. A romák esetében a magyar nemzetiséghez tartozók aránya a 2001-es népszámlálás követően folyamatosan nőtt.

A rendszerváltást követően a cigányok számának emelkedése mögött a természetes szaporodáson túl több tényező is állt. Az okok a népszámlálások megváltozott módszertana és a kettős identitás megerősödése körében keresendők. A cigány kisebbség számottevő része egyszerre vallja magát ugyanis magyarnak és etnikai kisebbségnek. Mindazonáltal a cigányság számának növekedését a kettős identitás egymaga nem indokolja. Jóllehet a cigányság lélekszáma növekedett, azonban nem lettek sokkal észrevehetőbbek a többségi társadalom számára. Tátrai szerint egy másik ok a jelenségre a szimbolikus etnicitás elméletében keresendő, miszerint a nemzeti/etnikai identifikáció már nem a nemzetiségi nyelvhasználat, életmód vagy intézményhasználat mentén zajlik, hanem olyan, a társadalom számára is látványos jelenségek által, mint a szimbolikus cselekvések, amik a származási közösség tradícióihoz kötődnek (Tátrai 2014).

A cigányságot nem lehet egyetlen országhoz kötni, ezért is nevezi gyakran a szakirodalom “transznacionálisnak” őket, mivel egyszerre több nemzethez is tartoznak, akikre több egymástól teljesen különböző kulturális szokások jellemzőek. Igazából egy multi-etnikus

³⁰ Egy személy több kategóriában is megjelenhetett, ezért van, hogy a részösszegek meghaladják az összesen értékét.

közösségnek tekinthetők (Prónai 2006). Prónai szerint a cigányság mindig is legalább két világban élt, saját közösségében illetve az őt körülvevő nem cigányokéban.

Jóllehet, hogy a „ki a cigány?” kérdésre számtalan tudományos válasz és különböző klasszifikációs rendszer született már az egyes korszakokban és tudományterületeken, azonban éppen ezért a sokféleség miatt nem született még egységes álláspont a témában.

Szakolczai Árpád 1982-es tanulmányában azt írja, hogy a cigányság helyzetével kapcsolatos nézetekben van egy folyton visszatérő probléma: vajon a cigány kérdést etnikai, nemzeti, faji vagy társadalmi rétegződés problémának kell-e tekinteni (Kemény 2000). A rendszerváltás a magyarországi kisebbségi politika szempontjából változást hozott. Már az 1980-as években elkezdődött a nemzetiségek jogainak újratervezése, amit az 1993-as nemzeti és etnikai kisebbségek jogairól szóló LXXVII. törvénnyel szentesített az országgyűlés. (Magyar Közlöny 1993) Ezzel egyéni és közösségi jogokat adtak a nemzetiségeknek, kiépülhettek kisebbségi önkormányzati rendszerek (Pálné 1999). 2011-ben az elfogadott CLXXIX. törvényben az országgyűlés szigorította a nemzeti önkormányzatok alakításának módját – népszámlálási adatokhoz kötötte – ekkor kerül be nemzeti fogalomba az eddig etnikumként kezelt cigányság (Magyar Közlöny 2011).

b, Az eddig elérhető definíciók és Kemény István szerinti besorolás

A cigánykérdés definíciós problémájára nem olyan könnyen lehet választ találni. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az elmúlt években, évtizedekben használt különféle megközelítési módok. Az 1971-es Kemény-féle országos cigányvizsgálat azokat a személyeket sorolta a cigányság közé, akiket a nem cigány környezete annak tekintett (Kemény 2004).

Ezzel a megközelítési móddal azonban az a probléma, hogy nem tekinti cigánynak azokat az embereket, akik már esetleg asszimilálódtak a többségi társadalomba.³¹

Kemény szerint ez a definíció a cigányságot egy olyan társadalmi kisebbségnek tekinti, amely bár etnikailag meghatározott és saját történelme van, ugyanakkor fennmaradásában nagyobb szerepe van a többségtől elkülönülő magatartásnak, mint belső sajátosságoknak (Kemény 2000).

Vannak azonban olyan definíciós kísérletek, melyek nem foglalkoznak a többségi társadalom által létrehozott viszonyrendszerekkel és inkább a cigányok belső sajátosságai alapján igyekeznek a cigányság minden tagjára érvényes kritériumokat megtalálni. Ezzel viszont az a gond, hogy erősen leszűkíti a fogalmat, vagy általánosnak, minden cigány csoportra

³¹ Az 1893-as összeírásnál is hasonló problémák voltak és kimaradtak olyan cigányok az összeírásból, akikről nem gondolták, hogy az.

érvényesnek tüntet fel bizonyos vonásokat. Például Szegő János (1970), aki csak a cigány anyanyelvűeket tekinti cigánynak (Kemény 2000).

Vekerdi József történeti kutatásaiban (1982) abból a téziséből indul ki, hogy a cigányság az ókori Indiában a legalsó rétegekben élt, akiknek sajátos étkezési és lakberendezési szokásaik, viselkedési formái voltak, ami így egy sajátos cigány életformát fejezett ki és mai napig meghatározza a cigányságot (Kemény 2000).

A rendszerváltás után érvénybe lépő kisebbségi törvény (1993) azonban egy új perspektívából közelíti meg a cigány kérdést. Az egyén saját választására bízta³², hogy eldöntse tagja-e valamely kisebbségi csoportnak. Az önbesorolásra alapozó definíció azonban számos vitát generált a témával foglalkozó szociológusok körében. Ladányi és Szelényi (1997) azon az állásponton vannak, hogy a cigányságot nem lehet objektíven külön meghatározni, mivel a különböző tudományok csak azt vizsgálják, hogy az egyes időszakokban a társadalom csoportjai kiket tekint cigánynak, ezt pedig a társadalmi státusért való verseny logikája határozza meg. Azaz koronként és társadalmi pozíciótól függően különböző mutatókkal jellemezhető sokaságot fogunk kapni (Havas 2000).

Kutatásunk szempontjából az önbesorolás módszerét tartjuk a legmegfelelőbbnek. Egyrészt etikátlannak tekintjük, hogy megváltoztassuk azt az állítást, amit az alany saját magáról mond. Másrészt hitelesebb eredményeket lehet kapni, ha azokat a cigányokat kérdezzük meg az identitásukkal kapcsolatban, akik tudatosan vállalják cigányságukat és cigányként identifikálják önmagukat, mivel erős érzelmi azonosulás feltételezhető az önbesorolás mögött.

3.1.2. Magyarországi cigány csoportok

A cigányságot nem egységes etnikai kisebbségnek tekintjük. A hazánkban élő cigányok is különbséget tesznek maguk között, így legalább három etnikai csoportot különböztethetünk meg. A három csoport legalapvetőbb elválasztó dimenziója a nyelv. Ezen kívül foglalkozási és megélhetési különbségek is tovább differenciálják az egyes csoportokat, melyek hatással vannak a csoportok vagyoni és társadalmi helyzetére.

Azért tartjuk fontosnak, hogy ezt tisztázzuk még az elemzés elején, mivel nem lehet egyértelműen állítani, hogy a minden cigány öltözködésére, szokására, táplálkozására, családon belüli szerepre, viselkedésére ugyan az jellemző. Inkább azt lehet mondani, hogy ennek az oláh

³²Sokan az „önminősítést” azért tartják a legmegbízhatatlanabb módszernek, mivel az önbesorolás a társadalomban jelenlévő előítéletek intenzitásától függően változhat egyik pillanatról a másikra (Havas 2000).

cigány közösségnek ilyen, meg ilyen az öltözködési szokása, társadalmi helyzete, tradíciója, ennek a romungró csoportnak a foglalkoztatási helyzetére, öltözködésére pedig ez jellemző. Ezzel máris különbséget tettünk a lokális cigány közösségek között, ami mentén könnyebben beazonosíthatjuk és megvizsgálhatjuk az azonosságokat és a különbségeket.

Mindenekelőtt fontos azt látnunk, hogy egyrészt a különböző tudományok – antropológia, etnográfia – létrehoznak a cigányság megfigyelése alapján egy általános rendszert, ami szerint működnek(hetnek) a cigányok. Másrészt maga a cigány közösség is működésük során generál egy szabályrendszert. Kérdés viszont, hogy az egyes kulturális alrendszerek megléte, átalakulása, elhagyása– nyelv, öltözködés, családon belüli kapcsolatok, kultúra stb. – mennyire marad meg csak az adott közösség szintjén vagy mennyire kap etnikus magyarázatot más cigány csoportok – vagy más lokális cigány közösségek – között.

Az etnikai identitás különböző dimenziói, különböző módon jelennek meg a cigányság egyes generációiban és csoportjaiban. Csoportszinten a cigányság hagyományőrzése igyekszik a legszélesebb spektrumot is felölelni, azonban nem minden elem fog előfordulni minden generációban vagy akár magánéleti szinten. A megmaradt, megőrzött és reprezentált, így vizsgálható elemek ugyanakkor nem függetlenek egymástól, szerves, egész képet mutatnak. A különböző megnyilvánulások alkalmi és színterei - nyelvhasználat, női szerepek, formális életben való részvétel - egyéni szinten nem egységesek.

Hazánkban a cigányság csoportosítása korántsem olyan egyértelmű dolog. A különböző években más-más kategóriák mentén különböztették meg a cigány csoportokat. A csoportok különbözősége miatt óvakodnunk kell a vonások általánosításától, ugyanis ez egy olyan hiba, amibe számtalan cigányokról szóló szakirodalom beleesik, ezáltal pedig egy homogén közösségről alkotott elképzelés eszméjét tartja fent. Ez azért is probléma, mert ha egy etnikai csoportot a társadalom homogén csoportként határoz meg, akkor annak minden tagját ugyan olyan módon rekeszti ki, ugyanabba a kirekesztett kategóriába kerül.

Az 1893-as összeírás a vándorlás és letelepedettség mértékét vette figyelembe és az alapján megkülönböztették a letelepedett, a huzamosabb ideig egyhelyben lakó és a vándor cigányokat (Pomogyi 1997, Szuhay 1999). Szuhay továbbá megjegyzi, - Heiczinger János 1939-es kutatására hivatkozva – hogy a mai napig a legelfogadottabb és ismert hármas csoportosítás szerint oláh, beás és magyar (romungró) cigányokról beszélhetünk (Szuhay 2002). Erdős Kamill azonban 1958-as csoportosítása alapján két csoportra osztotta a cigányságot, cigány anyanyelvűekre – oláh és kárpáti cigány nyelven beszélők – és nem cigány anyanyelvűekre – román és magyar anyanyelvűek. Vizsgálatában a csoportokat még kisebb alcsoportokra osztotta fel, foglalkozás és területi elhelyezkedéstől függően. Az 1961-es párthatározat azonban a

társadalmi beilleszkedés mértékét vette figyelembe és ennek alapján alkotta meg hármas csoportosítását. Eszerint vannak beilleszkedettek – nem cigány életforma szerint élnek –, beilleszkedésben lévők – telepi körülmények között élnek és alkalmi munkákból tartják fent magukat – és a be nem illeszkedettek. Kemény István 1971, 1993, 2003-as cigányvizsgálataiban – ami jelenleg is mérvadó a kutatók körében – szintén hármas felosztást használt. Ez alapján megkülönböztette a romungrókat, az oláh és a beás cigányokat. A Keményék vezette országos felmérés alapján pl. 1971-ben a magyar cigányság 71%-a romungrónak, 21%-a oláh cigánynak és 8% beás cigánynak vallotta magát. Jóllehet az egyes csoportokhoz tartozó cigányság abszolút száma változott, de az arányok maradtak.

a, Romungrók/ magyar cigányok

A romungrók vagy másképp, a magyar cigányok anyanyelve leginkább magyar. A mindennapi nyelvhasználatban muzsikás, zenész cigánynak is szokták őket nevezni, mivel sokan zenélésből éltek. A cigány csoportokat tekintve ők azok, akik elsőként érkeztek az országba – a 15-16. században – így sokan élnek integrálisan a magyar társadalomban.

A romungrók Magyarország minden területén laknak, de jórészt Budapesten, nagyobb településeken, városok, ipari-kereskedelmi központokhoz közelébe telepedtek le. Az erőltetett iparosítás előtti életformájukra a polgárosodás volt jellemző, ezáltal a társadalom megbecsült tagjai voltak, szemben a falvakban élő szegényebb cigány rétegekkel szemben. Az erőltetett iparosítást követően azonban sokan az ipari szektorban kellett, hogy munkát vállaljanak, ami a rendszerváltás után nagyfokú munkanélküliséget eredményezett körükben (Szuhay 1999, Kemény 2004, Kertesi 1995, Havas-Kemény 1995, Diósi 2002, Bodó 2009)

Nyelvjárásukat tekintve, egykor a kárpáti dialektust beszélték, azonban ma már csak elszórtan találkozhatunk, kisebb településeken – Versend, Csobánka stb. – ezzel a nyelvjárással (Kemény 2004). Etnikai identitásukat fenntartották, ugyanakkor kulturális szokásaikról keveset lehet tudni. Bíró (2006) szerint ennek több oka is lehet, de a leghangsúlyosabb, hogy a különböző tudományterületek kutatói – szociológia, néprajz, antropológia – nem látták elég különlegesnek, érdekesnek kulturális szokásaikat, ugyanis szokásaik nem voltak olyan eltérőek a többségi társadalom kultúrájához képest (Bíró 2006).

b, Beás cigányok

„A teknős cigányul egy szót sem tudnak, hanem úgynevezett „erdélyi” (bánáti) román dialektust beszélnek. Magukat beás-nak nevezik (...). Ők, magukról elismerik, hogy cigányok,

Ősi kultúrájuk a román kultúrkörhöz kapcsolódik. Eredeti foglalkozásuk: teknő-, fátal-, fakanálkészítés volt.” (Erdős 1989:50).

Bizonyos tanulmányok szerint a beások 1893 és 1918 között érkeztek elsőnek Magyarországra, bár a vándorlás még a második világháború után is folytatódott (Sisák 2001:284). Ezzel szemben más források szerint már a 17-18. században megérkeztek mai otthonaikba (Orsós 2012:21).

A beások hazánk legkisebb cigány csoportja, az eddigi kutatások alapján nyelvi közösségük a cigány lakosság mintegy 8%-át jelenti (Diósi 2002, Pálmáiné-Orsós 2008). Többségük a dél-dunántúli régióban él – Baranya, Somogy, Tolna megyékben –, ahol máig vannak általuk lakott települések. A beások a romungrókkal ellentétben leginkább aprófalvas vidékeken élnek. Hajdani foglalkozásaik jórészt a kézművességhez, fagegmunkálás többféle formájához kapcsolódtak: fakanál, teknő, háztartási eszközök, kosárfonás készítés (Erdős 1958, Havas 2000, Kemény 2004, Landauer 2004). A szocializmus évei alatt főképp az iparban dolgoztak, éppen ezért a rendszerváltás hozta nagy munkanélküliség őket is érintette. Iskolázottság tekintetében azonban kutatások kimutatták, hogy jelentős sikereket értek el az idők folyamán. Ennek a „látványos javulásnak” oka az, hogy jóval rosszabb helyzetből indultak, mint a többi cigány csoport (Fleck-Virág 1999, Kemény 2004).

Általános szabályként elmondható, hogy azok a népcsoportok, melyek huzamosabb ideig élnek olyan területen, ahol nem tudják használni saját anyanyelvüket, akkor átveszik a többségi társadalomban használt nyelvet. Ez a beás cigányok esetében is megfigyelhető. Nyelvjárásukat³³ tekintve a Délvidékről, Bánságból telepedhettek át Magyarországra és a román nyelvjárást – annak is egy archaikus változatát – beszélték, beszéltek (Szalai 1997:7). Szalai (1997) kutatásában óvatosságra inti az olvasót a nem cigány környezet beás cigányokról alkotott általánosító jellegével, illetve a strukturálatlan jelentésekkel kapcsolatban, amit a kisebbség önmagára vonatkozóan alkotott meg (Szalai 1997:8). A beás cigányok speciális helyzetben vannak abból a szempontból, hogy nemzetközi viszonylatban nem ismerik el őket, mint cigány csoport. Mi több, más magyarországi cigány csoportok sem tekintik őket annak, miközben a beások magukat cigányként identifikálják, és a többségi társadalom tagjai is cigányként definiálja őket (Lakatos 2012).

³³ Az árgyelán és mucsán beás nyelvjárás Baranya megyében, míg a ticsán inkább a tisztánúli falvakban élőkre jellemző (Lakatos 2012).

Vajda (1997) kutatása szerint a hagyományok és kulturális szokások bár megegyeznek az oláh cigányokéval, mégis a rendszerváltás előtt elkezdődött erőltetett asszimilációs politika mélyebb sebeket ejtett a beás cigányság tagjain, főleg a nyelv és a hagyományok megőrzése terén. A kutató állítása szerint a rendszerváltást követően az látható, hogy az oláh cigányok erősebben ragaszkodnak – még a fiatalabb generációkban is – a nyelvhez és a hagyományokhoz, mint a beás cigányok. Tehát az asszimiláció esetükben sokkal inkább megfigyelhető, mint az oláh cigányoknál (Vajda 1997)

c, Oláh cigányok

Az oláh cigányok a legkésőbb – 18. századból bukkan fel elsőnek az oláh cigány név – letelepedett cigány csoport, ők őrizték meg a legtovább a vándorló életformát (Derdák 2002, Stewart 1994). Erdély és Havasföld irányából érkeztek, szekéren és sátorban, illetve gallyakból készült kunyhókban laktak.

Erdős Kamill (1958) az oláh cigányságon belül 13 nemzetséget különböztet meg³⁴, amelyek 13 különböző mesterséget és cigány nyelvi dialektust jelent³⁵ (Erdős 1958). Többségük a független Román Királyság megalapítása után vándorolt Moldovából Erdélybe – a 17. században –, majd Magyarországra, azonban akadnak olyan csoportjaik is, akik az I. világháborút követően érkeztek (Bíró 2006).

Magyarországon az oláh cigányságon belül a legismertebb és legnagyobb számban beszélt nyelv a lovári³⁶ – de emellett még néhány közösségben és a cerhás (cerhári), kherár, churár (i), guvár (i), kelderás, mashar (i) stb. nyelvjárás is.

³⁴ Magyarországon a szinto, német, kárpáti cigányok száma minimális. Nyelvjárásukat tekintve sokkal archaikusabb a többi magyarországi cigány nyelvjáráshoz képest (Mészáros 1980)³⁴ A szinto cigányokon belül Erdős Kamill még két alcsoportot különböztet meg, akik különböző dialektusban beszélnek – nógrádi és Budapest közeli továbbá a dunántúli kárpáti cigányokat (Erdős 1989).³⁴ Az oláh cigányok a cigány anyanyelvűek csoportját képezik (Erdős 1989).³⁴ Tizenhárom oláh cigány törzset különböztet meg egymástól, akiknek sokban különbözik a nyelvjárása egymástól – Lovara (lócsiszárok); Colara (szőnyegesek); Khelderara (üstfoltozók); Cerhara (sátorosok); Masara (halászok); Fodozo-vuri (fűrókészítők); Romane roma (rézművesek); Bodoca (féművesek); Kherara (házalók, alkalmi munkások); Bugara (dögészek); Curara (késesek); Patrinarara (lombosok); Drizarara (üstfoltozók) (Erdős 1989).

³⁵ Lakatos feltételezése szerint az elmúlt évtizedek alatt sokat változtak a korábban zárt közösségek viszonyai, ami a nyelvi dialektusokra is hatással volt, így már nem biztos, hogy még ma is 13 élő nyelvjárás található az országban (Lakatos 2012).

³⁶ Réger szerint (1974) a magyarországi oláh cigányság majdnem 90%-a a lovári dialektust beszéli (Réger 1974).

Kemény (2004) cigányvizsgálata szerint az oláh cigányok többsége Nyugaton és Dunántúlon él, azonban elszórtan találkozhatunk velük az ország többi területén is (Kemény 2004). Mára már többségük a romani és magyar nyelvet keverve beszélik (Szuhay 1999). Nyelvjárásukat tekintve a legtöbben a romani nyelven belül a lovári dialektusát beszélik, leginkább nagycsaládi körben, zárt közösségekben (Hutterer-Mészáros 1967, Choli Daróczi-Feyér 1988, Kovalcsik-Réger 1999, Orsós 2012). Lakatos szerint a lovári nyelvet a különböző nemzetközi cigány csoportok is beszélik, ezért ismerete hasznos (Lakatos 2012). Az oláh cigányok merőben különböznek a magyar cigányoktól, mind nyelvi hagyányaikat, mind szokásrendszerüket, belső jogszolgáltatási rendszerüket, kultúrájukat illetően is (Loss-Lőrincz 2010).

3.1.3. Roma civil szervezetek, állami politikák lehetőségei

Számos társadalom kutató szerint mind a rendszerváltás előtt, de után is, a cigány politikusok, értelmiségiek nemzetépítő törekvései csak illuzórikusak. Ugyanakkor a cigány civil szervezetek kibontakozására, európai civil szervezetekbe való bekapcsolódásra mindenképpen hatással volt a rendszerváltás előtti, de leginkább az utáni időszak (Kóczé 2010). A kérdés azonban az, hogy ezek a cigány civil szerveződések, kezdeményezések mennyiben tudtak és tudnak hozzájárulni a cigányok társadalmi integrációjához, identitásának formálásához.

Majtényi (2003) szerint az 1970-es években számos olyan hazai cigány értelmiség jelent meg, aki kulcsfontosságú szerepet töltött be a cigány civil és politikai szerveződésekben. Erre az időszakra a nemzeti emancipációs mozgalmak kibontakozásaként tekintettek. Arató (1999) úgy gondolja, hogy ebben a korszakban a cigányoknak sikerült hozzájárulni saját kulturális stratégiájuk kidolgozásához. Olyan cigányságot képviselő személyek jelentek meg és képviselték a kultúrát és a cigány identitást, mint Bari Károly, Daróczi Ágnes, Zsigó Jenő, Lakatos Menyhért, Choli Daróczi József stb. Céljuk a cigány kultúrán keresztül az identitás felelevenítése és a cigány identitás legitimálása a magyar társadalomba (Majtényi-Majtényi 2012, Zsigó 2005). Az 1980-as 1990-es években a cigány civil szerveződések fellendülését lehetett megfigyelni, ugyanis az állam – a korábbi évekhez képest, a cigány kultúra ápolására –, cigány szervezetek alapítására jóval több lehetőséget biztosított.³⁷ Az állampolitika eredménytelensége és hibáinak – erőltetett asszimilációs politika – ellenére az

³⁷ Számos cigány nyelvű kiadvány jelent meg – Romano Nyeveipe – ebben az időben, illetve kutatócsoportok alakultak meg Állami kezdeményezésre (Majtényi-Majtényi 2003).

államszocializmusban is észrevehető volt, a cigányság érdekérvényesítési erejének megjelenése. Jóllehet, számos kulturális kezdeményezés, cigány táncházak, klubok, újságok stb. indultak el a rendszerváltás előtt, azonban a nem értelmiségi cigányok egy nagyon kis rétegét érték ezek csak el. Csupán egy szűk cigány értelmiség körében voltak jelen. Az általunk vizsgált első és második generációs cigány nők esetében ennek teljes hiánya érvényesül, így az ő identitásuk bázisát nem a cigány elit, civil szervezetek jelentették, hanem saját, zárt kulturális közösségük és az őket közvetlenül körülvevő többségi társadalom tagjai adták (Kóczé 2012).

A cigányság önszerveződésében a rendszerváltás áttörést jelentett, mivel számos olyan civil kezdeményezés jött létre, melynek célja a cigányok társadalmi, politikai és gazdasági integrációja volt³⁸ (Kóczé 2012). Mint minden időszakban, így ebben az időszakban is a cigány értelmiség szerepe kulcsfontosságúvá vált. A cigány értelmiségiek elkezdtek megfogalmazni a cigányság integrációjához szükséges legfontosabb kritériumokat, és egy cigány nemzeti kultúra megalkotását tűzték ki célul. Ennek megalkotásához pedig elengedhetetlen volt a cigány identitás megerősítése is (Szuhay 1995, Zsigó 2005).

Az identitáselemek a környezeti hatásokra eltűnhetnek, módosulhatnak. A rendszerváltást követően erős értékrendszerátalakulásnak lehetünk szemtanúi, a közösségi kapcsolatokkal szemben felerősödik az individuum szerepe. Az újonnan megjelenő cigány identitást erősítő közösségek, cigány szerveződések - amik korlátozzák és visszafogják az asszimilációt - garantálják a kulturális identitás vállalását, megőrzését. A különféle kezdeményezések – nyelvi fejlesztésekre irányuló törekvések: nyelvvizsga, szótár, lokális szerveződések, zenei, táncsoportok, roma fiatalokat támogató ösztöndíjak, programok – nyitogatják az integrációs határokat. Az elfogadottság a különböző színtereken – politikai, szakpolitikai, tudomány, nemzetiségi törvény – afelé mutat, hogy „a cigány már nem azonos a szegénnyel” és egyre szélesebb körbe jutnak el olyan pozitív minták, modellek, melyek a többség által is elfogadott értékek. A harmadik generációs lányok ezeknek a pozitív kezdeményezéseknek hatását tapasztalják életükben és már nem úgy azonosítják magukat, ahogy a stigmák üzenik és üzenték eddig az előző generációk esetében, hanem ahogyan a különböző szervezetek értékeként mutatják be a cigánysághoz való tartozást.³⁹

³⁸ Azt meg kell jegyeznünk, hogy ezeknek a szerveződéseknek majdnem minden elemét befolyásolja az, hogy a hatalmi koncentrációktól milyen távolságra vannak.

³⁹ Ugyanakkor kérdésként merülhet fel, hogy ezek a felülről irányított, identitást erősítő kezdeményezések, tudatosan építik a harmadik generációs lányokban a cigány identitás felvállalását. Ez egy felülről kezdeményezett, jól díjazott szerep, ami külső jutalmakért és nem belső meggyőződésen alapul, vagy éppenséggel belülről jön, és arra erősít rá.

Ugyanakkor nem csak a befogadás irányába történtek lépések, hanem a kirekesztés és asszimilációs törekvéseknek is megvolt a maga eszköztára korszakonként. A rendszerváltáshoz közeledve pl. az akkori politikai vezetőség, megszüntette a Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetséget, és a cigánysággal kapcsolatos szociális és kulturális ügyeket innestől a Művelődésügyi Minisztérium látta el. Továbbá előírták a cigánytelepek felszámolását és a cigányság beköltöztetését szorgalmazták a településekre. Emögött elsődlegesen nem a lakhatási körülmények javítása állt, sokkal inkább egy, a többségi társadalomhoz való, asszimilációs kényszer. A rendszerváltás előtt megfosztották a nemzetiségi státuszától a cigányságot, amit azzal magyaráztak, hogy egy erős etnikai azonosságtudat csak tovább fokozná a cigányok különállását, és tovább nehezítené az asszimilációjukat.

Jóllehet a rendszerváltást követően megkezdődhetett a cigányság önszerveződése, és a cigány értelmiség megfogalmazhatta a cigány integráció szükségességét, a nemzeti kultúra megszilárdítását (Szuhay 2002), mégis erősödni látszott a romaellenesség Magyarországon – ami mindenképp hatással van az etnikai identitás megszilárdítására, felvállalására. A kétezres évektől egyre erősödő gazdasági, és társadalmi válságok miatt az előítéletesség mértéke tovább növekedett. A rendszerváltást követően számos hazai kutatás vizsgálta a romákkal szembeni attitűdöket (Murányi 2006). Ezek jellemzően az előítéletesség mértékét vizsgálták. (Csepeli-Murányi-Prazsák 2011, Krekó-Juhász-Molnár 2011, Marián 2013) A kétezres évektől a cigányokkal szembeni negatív hozzáállás, számos gyűlöletcselekményben is megnyilvánult. A legsúlyosabb, a 2008-2009-ben történt roma gyilkosság. Ugyanakkor a cigányellenesség a mindennapokat is behálózza, az intézményes és munkahelyi diszkrimináción keresztül. Mindemellett a lakóhelyi szegregáció és a társadalom minden színterén találkozhatunk vele (Sik-Simonovits 2008).

Bizakodni talán most abban lehet, hogy az eddig „uralkodó” asszimilációs szemléletváltás helyett, az integráció, felzárkóztatás került előtérbe.

Az előítéletesség, asszimiláció és integráció megjelenésére, az egyes generációk tárgyalásakor térünk ki külön, az identitásváltozás gazdasági, társadalmi és politikai kontextusának elemzésekor.

3.2 Kutatási kérdések

Az elmúlt évtizedekben az identitás kérdése a globalizáció fontos aspektusává vált és nagy érdeklődést váltott ki az etnikai sokszínűség növekedése iránt is. Míg a kulturális sokszínűsége általában kívánatos társadalmi tulajdonságként tekintenek, a kisebbségi etnikai identitás fennmaradását a többségi társadalom tagjai fenyegetésként vagy problémák

forrásaként érzékelik (Alba 1997). Egy másik kultúrával való találkozáskor az egyének különféle diszpozíciós stratégiákat alkalmaznak, hogy az új kultúra és a származási kultúra közötti potenciális feszültséget elviseljék. Megjegyzendő, hogy ez a feszültség a második, vagy későbbi generációk tagjainál is előfordulhat, és elő is fordul, mivel az érintett generáció tagjai ellentmondást találhatnak a családon kívül megtapasztalt befogadó kultúra hiedelmei és értékei, valamint a szüleik által leírt, bemutatott és közvetített örökségi kultúra hiedelmei és értékei között. Az etnikai identitás kialakulása olyan feltérési folyamaton múlik, amely magába foglalja a meglévő és jelenlegi tapasztalatokat, a más csoport múltbeli, jelenlegi tapasztalatainak és a más csoportokkal való kapcsolatainak kutatását. Az elméleti részben megfogalmazott különböző identitás stratégiák befolyásolják az egyének attitűdjeit és viselkedését a befogadó társadalom tagjaival, illetve saját etnikai csoportjuk tagjaival, a mindennapi interakciók során.

Az etnikai identitás kialakulásával foglalkozó nagy szociológiai és szociálpszichológiai szakirodalmakon túlmenően munkánk kapcsolódik a kultúra és az etnikai identitás fejlődésével és változásával foglalkozó szakirodalmakhoz is.

A kultúrnemzeti tradíció szerint az etnikai csoporttagság és a nemzethez tartozás egymást kizárják, azonban a gyakorlatban ez a kizárólagosság nem feltétlen releváns (Bindorffer 2001). A különböző csoportok között átfedések lehetnek az asszimiláció hatására, a nyelv, a kultúra stb. területén változások állhatnak be. Phukon (2002) szerint, az identitásdimenziók értelmezhetők egyfajta „szervezési elvként” is, amelyet egy embercsoport használ annak érdekében, hogy megkülönböztesse magát más csoportoktól (Phukon 2002). Ezek a dimenziók egyéni és kollektív szinten is felfoghatók, a kutatón múlik, hogy milyen mutatókat talál ezeknek a dimenzióknak a mérésére, ugyanis objektív és szubjektív dimenziók is vannak.

A kultúra komplex összefüggéseibe ágyazódnak be a cigány női szerepek. A nőknek fontos szerepük van az etnikum fennmaradásában éppen ezért aktív tagjai a szubkultúrának – sokszor éppen ezért „engedi el” a cigány nőket olyan nehezen saját közössége. Az antropológiai kutatásokból megismerhetjük a cigány nők és a kultúra viszonyát – általában úgy, hogy hogyan képes a saját kultúrájától egy teljesen másmilyen kultúrába integrálódni – azonban kevés az olyan kutatás, ami azt vizsgálná, hogy az etnikai identitás meghatározott dimenzióinak milyen szerepe van az integrálódásban. Éppen ezért kutatásunk központi eleme, hogy mélyebben megismerje az etnikai identitás dimenzióit, és feltárja azokat az új vagy újrafelfedezett dimenziókat, amelyek segíthetnek a csoport intergrációjában. Jelen dolgozat azon cigány identitással foglalkozó kutatások sorába kíván társulni, melyek központi problémaként az

etnikai identitás változását és a cigány integrációs törekvéseket nevezi meg, ezen belül pedig egy speciális cigány közösségre fókuszál, jelentős figyelmet fordítva az identitásépítés stratégiák megválasztására, ennek az életmódra és a társadalmi kapcsolatokra gyakorolt hatására, illetve a konverziók következményére.

Kutatásunk során a következő kérdésekre szerettünk volna választ kapni:

1. A cigány identitás milyen erősséggel van jelen a cigány nők három generációjának körében?

Jelentkezik-e valamelyik generációban asszimiláció és ha igen eltér-e az egyes generációk között?

2. Milyen meghatározó identitáselemek jelennek meg napjainkban és azok milyen hasonlóságokat és különbségeket mutatnak az egyes generációk identitásmintázatában?

Vannak-e olyan identitáselemek, amik gátolják az asszimilációt és ha igen mik ezek?

3. Az egyes generációk milyen identitásstratégiát választanak a mindennapokban?

Vannak-e olyan elemek a cigány identításban, amit a többségi társadalomba történő sikeres integráció érdekében átalakítanak, elrejtene?

4. Milyen cigányságképpel rendelkeznek a cigány nők különböző generációi?

Melyek azok a legfontosabb etnikai identitást meghatározó dimenziók, amik mentén az egyes generációk identifikálják magukat?

Kutatásunkban tehát fontos kérdés az, hogy a cigány identitást meghatározó elemek megtartása, elvetése vagy annak átalakítása mennyire tekinthető az integrációs törekvés jelének, és ha igen, akkor ez milyen változásokon keresztül ragadható meg az egyén és a közösség szintjén. További kérdés, hogy a többségi társadalom felől mennyire visszaigazolt ez a változás.

Kutatási adataink nem teszik lehetővé, hogy az identitásváltozás valamennyi lényeges dimenzióját elemezzük, ezért csak azokra a dimenziókra fókuszáltunk – az olvasott szakirodalmak alapján –, amikben a legszembetűnőbbnek találtuk a változásokat a különböző generációkban. Ezekben a dimenziókban láthatók a leginkább az elhatárolódásnak a jelei a többségi társadalomtól, és ezek a dimenziók válnak a leglátványosabb „kifejező médiumokká”.

Mindezeket figyelembe véve jelen írásban a következő meghatározó dimenzióra fókuszálunk. Elsőként a legszembetűnőbb területet, a „*külső karaktervonások dimenzióját*”,

ezen belül is a **tradicionális viselet** jelenlétét, jelentőségének megítélését, szimbólumok, kiegészítők szerepét és a „tisztaság” kérdését vizsgáljuk. Másodikként a cigány **„nyelv”** átadását, családon belüli, barátok közötti, kulturális eseményeken és az intézményes keretek között használt kommunikáció identitáserősítő szerepét elemezzük. Harmadikként a **„családon belüli szerepek dimenzióját”**, ezen belül pedig a párválasztási szokásokat, házasságot, és a nemi szerepek változását mutatjuk be két területre – a munkavállalásra és a gyerekneveléssel kapcsolatos szerepelvárások megjelenítésére – fókuszálva. A negyedik a kultúra dimenziója, amit a kulturális szokásokon és a valláson keresztül vizsgáltunk, a valláshoz kapcsolódó értékeket és ezeknek az integrációban betöltött jelentőségét elemeztük. A nemzetek ideologikus programjai is legtöbbször ezek mentén a dimenziók mentén jelölik ki a nemzethez tartozás paramétereit (Smith 1986, Csepeli 1992).

3.3. A kutatás során alkalmazott módszer, kódolás, a mintába került régió, települések és a célcsoport bemutatása

3.3.1. Alkalmazott módszer

A kutatási téma mélyebb megismerése érdekében több módszert is alkalmaztunk. Mindenekelőtt kutatásunkat a rendelkezésre álló szakirodalmak feldolgozásával kezdtük és a megismert korábbi kutatási eredmények tükrében alakítottuk ki a megfelelő elméleti keretet. Az etnikai identitás mérésének nehézségéből adódóan kevés kvantitatív adattal rendelkezünk, így a rendelkezésre álló kvalitatív adatokból nyert információk szolgáltatták jórészt a kutatás alapjait, a vizsgált identitásdimenziókat.

Kutatásunkban kétlépcsős rétegzett mintavételt alkalmaztunk. Először kiválasztottuk a területet, mely a romák által az egyik legsűrűbben lakott térség hazánkban. A terület meghatározását követően olyan településeket választottunk, melyeken tradicionális oláh cigány közösségekkel találkozhatunk. Tudatosan állítottuk a tradicionális oláh cigány csoportot kutatásunk fókuszába, ugyanis markánsabban rajzolódnak ki bizonyos karakterek és jobban követhető az integráció folyamata, mint a diffúzabb csoportoknál.

A települések kiválasztása után hólabda módszer segítségével találtuk meg a településeken élő háromgenerációs cigány nőket. Több szerző is (Atkinson-Flint 2001, Schleicher 2007, Elfil-Negida 2017) részletesen leírja a módszert és akkor javasolja annak használatát, ha a vizsgálat alanyai nehezen elérhetőek, más módon nem lehet elérni őket, vagy valamilyen okból kifolyólag „rejtőzködnek”.

A hólabda módszer mintavételi keretének kialakításához elengedhetetlen volt kontaktszemélyeket találnunk a vizsgálat elején. Olyan személyek segítségét kértük a kiindulási alanyok megtalálásához, akik valamilyen hatalommal, kiváltsággal bírnak és az adott cigány közösség tagjai. Közreműködésükkel könnyebb volt eljutni a mintába kerülő családokhoz. A közösségben meghatározó szerepet betöltő személyek megtalálása érdekében több kisebbségi önkormányzati, egyházi taggal vettük fel a kapcsolatot, akik internetes, telefonos elérhetőségekkel segítették munkánkat és irányítottak a megfelelő alanyokhoz.

A kutatás sikeressége és a hiteles információk gyűjtése a bizalmi kapcsolat kiépítésén múlt, ezért kutatásunk alatt többször is, több hétre kiköltöztünk a mintába bekerült településekre. Ez is hozzásegített bennünket ahhoz, hogy még részletesebb és mélyebb ismeretet szerezzünk az adott közösségek nőtagjairól, viselkedésükről, mindennapjaikról és a közösség működéséről. Ily módon szociológiai kutatásunkat ötvöztük némi kulturális antropológiával, résztvevő megfigyeléssel is.

Mivel több hetet is kint töltöttünk a településeken, így az ott megtapasztalt és látott interakciók, események, beszédhelyzetek elkerülhetetlenül beépültek a dolgozatba. A metakommunikáció – jelzés érintő gesztusok – fontos szerepet kap minden dimenzióban. Több szituációs helyzetben sikerült megfigyelnünk a megkérdezettek mindennapjait hétköznapi, ünnepi, egymás közti jellegzetes helyzeteket, férfiakkal, nem cigányokkal történő kommunikációt. A különböző szituációkban lehetőségünk nyílt a minta tagjait figyelemmel kísérni, majd később a cigány nők által elmondottakkal szintézisbe hozni például a magyar-cigány kommunikáció arányait, a nyelvhasználat élnyelvi szintjeit, a nemi szerepeket. A terepen eltöltött idő alatt tanulmányozni tudtuk a cigány közösségek belső szerveződését, a hatalmi viszonyokat, identifikációs stratégiákat, illetve a rokonsági kötelekeket is, ami kulcsfontosságú az identitás vizsgálatakor, mert befolyásolja a gyermeknevelést, a nemi szerepeket, de az élet minden aspektusára kiterjed. A jegyzetek, melyeket a megfigyelés alatt készítettünk, segítettek mégjobban összefoglalni az egyes identitáselemeket, és azok kidolgozását, kibontását. Az interjú helyszínek kiválasztásakor alkalmazkodtunk az interjúalanyokhoz, így a legtöbb esetben saját otthonukban történt az felvétel, de készültek interjúk a megkérdezettek munkahelyén is. Jónéhány strukturálatlan és informális beszélgetésre is sor került a vizsgált időszakban a településeken élő cigány nőkkel. Ezek a beszélgetések meghatározó többletinformációkkal gazdagították kutatásunkat.

Kutatói pozícionkat sem hagyhatjuk figyelmen kívül. Az adatgyűjtés kétségkívül hatással van az interjúalanyokra, a vizsgált közösségre és persze magára a kutatóra is. A kutató jelenléte folyamatosan és számos módon tudja befolyásolni a tudományos megismerés folyamatát. Ezért gyakran mondják, hogy az objektivitás követelményeit megkérdőjelezi a

kutató szubjektivitása. Mindemellett a személyes kontaktusnak előnyei is vannak, hiszen a közvetlen élményeken, megfigyeléseken keresztül tudatosul a kutatóban, hogy a terepen szerzett ismeretek egy szituációba ágyazott komplex tudás részei, melyeket elengedhetetlen ismerni az adatok értelmezésekor. A kutatónak ismernie kell az elemzett célcsoport társas és személyes kontextusait is (Fleetwood 2009).

Úgy gondoljuk, hogy a személyesség, a terepmunka során, az állandó önreflexió révén nem csökkenti a kutató objektivitását, sokkal inkább az önreflexión és a nézőpontváltásokon át elmélyíti azt. Goffman (2013) a terepmunka egyik eszközének tekinti azt, ha személyiség alárendelődik a terepnek, a kutató személyisége, érintettsége és érzelmei ugyanis újabb kutatási irányvonalat jelölhetnek ki nem csak a kutatás alatt, de magánál az értelmezésnél is (Fleetwood 2009). Véleményünk szerint, személyes érintettségünk a témában előnnyel szolgál a kutatás alatt, hiszen a korábban már „megszerzett” tudás visszacsatolása, gazdagítja a vizsgálatot és eredményesebbé teszi azt. A kutatói, objektív, távolságtartó attitűd nem zárja ki, hogy saját tudományos narratívánknak hangot adjunk, illetve, hogy bevonódjunk a témába. Így a kutatás nemcsak tisztán tudományos megismerés és beavatkozás, hanem emancipatorikus megismerés lesz (Habermas 2005). Mindemellett úgy gondoljuk, hogy személyes érintettségünk a célcsoporttal nemcsak a személyközi viszonyokban segített bennünket, hanem a közösségi relációkban is, ugyanis azt érzékeltük, hogy az egyes háztartásokba való bejutás, stuktúrálatlan beszélgetések az etnikai hovatartozás mentén dőltek el. Gyakran a cigány származás, a nemi és a kutatói pozíció tette lehetővé, hogy bizonyos interjúhelyzeteket át tudtunk keretezni és „beavatottként” a közösség majdnem egyenértékű tagjává váltunk. Azáltal, hogy az interjúk kezdetén, a bemutatkozásnál is gyakran cigányul köszöntöttük egymást, rögtön realizálódott a célcsoportban, hogy „igen, biztonságban vagyok, mert közülünk való”, s ez lehetővé tette az interjúhelyzetben egyébként nehezen érinthető témák megismerését is. Tapasztalataink megerősítenek bennünket abban, hogy személyes érintettségünk a célcsoporttal nem csökkenti a kutatás objektivitását, sőt elmélyíti és előrébb viszi azt. Az elemzés során ugyanakkor igyekeztünk objektívek maradni. Törekedtünk arra, hogy szem előtt tartsuk csoporttagságunkat, és az ezzel járó lehetséges szubjektív befolyásokat, és igyekeztünk a minimumra csökkenteni azok hatását. Weber nyomán kerültük az értékítéleteket és csak a tudományos bizonyításra törekedtünk.

Empirikus kutatásunk során kiválasztott családok három női generációjával készült interjúi és résztvevői megfigyelések nem csupán az általuk közvetített identitáselemek változását teszik láthatóvá, hanem arra is módot adnak, hogy az interjúalanyok személyes percepcióit megismerjük: hogyan értékelik és élik meg ezeket a változásokat.

King és munkatársai szerint a társadalomban végbemenő gyors változásokat megismerhetjük kvantifikálható és kvalifikálható információk révén (King és mts. 2000). Az állításból kiindulva kutatásunkban kvantitatív és kvalitatív módszereket is használtunk. Vizsgálatunk elsősorban kvalitatív kutatásra épül, a mélyebb struktúrák megértése miatt, azonban felhasználtunk korábbi kvantitatív kutatásokból kapott eredményeket is, másodelemzés céljából. Marvasti (2004) szerint a kvalitatív kutatás feltárhat magyarázó értékű összefüggéseket és különféle mintázatokat. A kutatók célja a kvalitatív kutatással, hogy „belülről”, a cselekvők perspektíváján keresztül értsék meg a társadalmat és kultúrát alkotó életvilágokat. Ezért azokat a tudásokat, beszédmódokat és interakciókat vizsgálják, amelyek alapján a mindennapi életét élő emberek tájékozódnak és cselekszenek. A kapott információk segítségével olyan kérdésekre lehet választ adni a kutatónak, amelyek szimbólumokra, diskurzusokra és a viselkedés megfigyelhető módjaira és ezek társadalmilag birtokolt jelentéseire vonatkoznak. Kvalitatív kutatások segítségével társadalmi jelenségek mélyére lehet nézni és a „mélyfúrásoknak” köszönhetően társadalmi cselekvések, vélekedések változatainak típusait lehet leírni (Marvasti 2004).

Kutatásunkban kvalitatív interjú technikát alkalmaztunk.⁴⁰ Steinar (2005) azt mondja, hogy a kvalitatív interjú technika olyan kutatási módszer, melynek segítségével bepillantást nyerhetünk a megélt világról szerzett alapvető tapasztalatokba. A kutatás folyamán féligstrukturált interjúkat készítettünk és interjúvázlatunkban egy-egy kutatási témát több egymásbafonódó kérdéssel mélyítettünk. A féligstrukturált interjúvázlatnak köszönhetően a kérdések sorrendjét az egyes témakörökön belül és témakörök között is tudtuk az alanyok válaszaihoz igazítani, ezzel is gazdagabb információkhoz juthattunk.

Az interjú szerkezetét tekintve az interjúvázlat első dimenziójában általános szociodemográfiai kérdéseket tettünk fel. Ezt követően a „család” dimenzióban kíváncsiak voltunk a fiatakorra, a családi állapotokra, a család kialakulására és felbomlására, a családi élettel való elégedettségre, nemi szerepekre és a nők szerepére a közösségekben. Ezután az általunk vizsgálni kívánt dimenziók kerültek fókuszba; a viselet, a nyelvhasználat, a családon belüli szerepek és a kultúra külön-külön dimenzióban kerültek kifejtésre. Utolsó kérdésként pedig az etnikai identitás fenntartásának lehetséges módjáról kérdeztük az interjúalanyokat.

A féligstrukturált interjú technikával kapcsolatban számos szerző (Steinar 1996, Bryman 2001) rámutatott arra, hogy akkor érdemes befejezni az interjú felvételét, ha az újabb alanyok már nem tudnak olyan fontos információt szolgáltatni, amik előrébb vinnék a vizsgálat célját. Így úgy gondoltuk, hogy az általunk felvett 52 interjú kellő mennyiségű anyaggal szolgál

⁴⁰ Az interjúkat magyar nyelven készítették és a rögzítés is szintén magyar nyelven történt.

a vizsgálatunk szempontjából. Az 52 interjúból 15 háromgenerációs cigány családdal sikerült felvételt készíteni – 15 első generációs, 15 második generációs, 15 harmadik generációs – illetve 3 első generációs és 2-2 második és harmadik generációs cigány nővel, akik között nincs vérségi kapcsolat.

Kvalitatív kutatásunk 2018-2020 között zajlott. Az interjúkat diktafonnal rögzítettük, a hanganyagok rögzítésénél különösen figyeltünk a megkérdezettek anonimitásra, a személyes adataik biztonságára. A hangfileokat generációnkénti bontásban egy külön pendriveon tároljuk, melyekhez csak a kutatást végzők férhetnek hozzá. A nevek és a tárolt fileok elkülönítve, harmadik személy által nem azonosítható módon kerültek rögzítésre. A tárolt személyes adatokat is tartalmazó hangfileok a dolgozat nyilvános védését követően törlésre kerülnek, megőrzésre csak az anonimizált írott dokumentumok, lejegyzett interjúszövegek maradnak meg.

3.3.2. Az eredmények kódolása

A dolgozat ezen részében ismertetjük, hogy az interjúkból kapott információkat, hogyan elemeztük, milyen elemzési szempontokat használtunk, illetve a későbbiekben milyen tényezőket emeltünk ki az interjú részletek kódolásánál.

A kutatók a kvalitatív kutatásokban kódolással próbálják rekonstruálni a kapott információkat, úgy, hogy azok egy komplex egészé álljanak össze (Seidel 1998, Weston és mts. 2001). A kódok, kategóriák segítenek a kutatónak a megszerzett anyagok elemzésében, illetve bizonyos alá-fölrendeltségi kapcsolatokat, összefüggéseket megállapításában.

Az adatok elemzése során egyrészt jelentésinterpretációs módszert használtunk (Burton 2000). A módszer lehetővé teszi, hogy megvizsgáljuk, mit jelent, amit mondott az interjúalany, és felszínre hozza a mögöttes tartalmakat (Antal 1976).

Ugyanakkor kutatásunk elején már láttuk, hogy a kvalitatív kutatás egy viszonylag „új” módszertanát is alkalmaznunk kell, mivel az elméletek tesztelése mellett, szerettünk volna új elméletet is előállítani. A kvalitatív kutatók már a kutatások elején hangsúlyozzák, hogy az adott jelenségről nem rendelkeznek hipotézisekkel, és hogy céljuk sokkal inkább egy új elmélet létrehozása. Glaser és Strauss (1967) a Grounded Theory, vagy más néven a megalapozott kutatás, elméletét javasolják ennek érdekében. A megalapozott elméletben, a kutatók szerint az elméletet meg kell, hogy előzzék a tapasztalatok, az empiriára épülő kutatások és következtetések. Feischmidt szerint (2010) az elmélet olyan feltételezésen alapul, ahol fontosak a különböző társadalmi jelenségek mélyebb megismeréséhez a már megfogalmazott

értelmezések. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a helyi értelmezéstől és a cselekvésektől az elméleti érvek ne váljanak teljesen külön (Feischmidt 2010:238).

Tehát a kutatók szerint a kutatási adatok nemcsak az elméletek igazolására, vagy annak tagadására szolgálnak, hanem az adatok folyamatos elemzése eljuttathat egy releváns elmélet megalkotásáig (Glaser-Strauss 1967). A módszer lehetőséget biztosít olyan elmélet generálására, amely egyben leírja és magyarázza a feltárni kívánt jelenségek viszonyait. Az eljárás lényeges eleme között szerepel magának a kutatónak és a kutatása viszonyának egymásra reagálása, tehát szükséges egy kutatói önreflexió is (Ponterotto 2005, 2010, Guba 2005).

A megfogalmazottak alapján, vizsgálatunkban az általuk használt kódlista jónéhány eleme már készen állt, ugyanakkor a kutatás alatt folyamatos bővítést kellett alkalmaznunk a listánkon. Jóllehet elemzésünk alatt a már fent említett elméletek mentén kirajzolódó kódlistát alkalmaztuk, de az interjúk folyamán körvonalazódó újabb elméleteket és koncepciókat sem vetettük el. Ebből adódóan a kutatás során, további kérdések fogalmazódtak meg bennünk, melyek új kódok bevonását generálták.

Az empirikus részben felhasznált interjúrészletek után külön azonosítórendszerrel hivatkozunk az egyes interjúalanyokra. Az interjúalanyok anonimizálása fontos volt kutatásunk folyamán. Az azonosító **első számjegye a generációt**, az **ezt követő betű a családi állapotot jelöli**. Ezen belül külön betűk jelölik a férjezett (F), elvált/egyedül él férfi nélkül(E), élettársi kapcsolat(É), hajadon(H), párkapcsolat (P) és özvegy (Ö) kifejezéseket. A **következő betűk az iskolai végzettséget** – kevesebb, mint 8 általános (K), általános (Á), szakközépiskola (SZ), gimnázium (G), OKJ (O), egyetem/főiskola (E) - az azt **követő betű a munkaviszonyt** – nincs (N), van (V) –, az **ezután** található számjegy a **gyermekek számát** mutatja meg. Végül az **utolsó számjegy a családok sorszámát** jelzi. Az egyezések elkerülése miatt azonosítót használtam a családok esetében is, hogy egyértelműen be lehessen azonosítani őket⁴¹. Tehát az 1FÁN51 kóddal jelzett interjúalany, egy első generációs, férjezett, általános iskolai osztályt végzett, munkaviszonnyal nem rendelkező, 5 gyermekes oláh cigány nő, az első törzscsaládból.⁴² Azért nő – bár erre az azonosító egyik eleme sem utal – mert az interjúalanyok köre kizárólag nőkből áll.

⁴¹ 0-s számot kaptak, akiknél nincs vérségi kapcsolat

⁴² A dolgozat mellékletében megtalálható a családok ismertetője

3.3.3. A kutatás terepe, a vizsgált települések rövid bemutatása

A vizsgálati mintába bekerült térség általános jellemzője

Mielőtt rátérnénk az általunk vizsgált településeken élő cigányság identitásának bemutatására, néhány mondatban szeretnénk ismertetni magát a területet, ahonnan a minta kiválasztásra került.

Szatmár terület bemutatását egészen Szent Istvántól kezdhethetnénk, azonban a dolgozat terjedelme nem engedi meg ezt, illetve a téma szempontjából is csak a legszükségesebb információkat igyekszünk összefoglalni.

Először 1919-ben szűnt meg Szatmár vármegye történeti egysége. A területek, amik 1923-ban Magyarországon maradtak Szatmár, Ugocsa és Bereg megyerészek voltak Mátészalka székhellyel. A megye kb 2/3-a Romániához került, mely továbbra is a Szatmár nevet viseli. A második világháborút követően, 1950-ben a magyar oldalon megalakult Szabolcs-Szatmár-Bereg megye Mátészalka székhellyel (Fábián 1997). Az általunk vizsgált terület magyarországi részéhez így jelenleg 92 önálló település, ebből 4 nagyobb város, Csenger, Fehérgyarmat, Mátészalka és Nagyecsed tartozik (Fábián 1997).

A terület elhelyezkedése hatással van olyan társadalmi jellemzőkre, mint a településszerkezet, közlekedési hálózat, etnikai szerkezet. Továbbá meghatározza a társadalmi-gazdasági helyzetét is a térségnek. Először is három ország találkozásának periférikus részén kerül el. A magyarországi részt a budapesti központtól a legtávolabbi és gazdaságilag is a legelmaradottabb vidékeként tartjuk számon. A szatmári rész magyarországi része azonban nemcsak Budapesttől esik távol, de még Nyíregyházától is (Baranyi 2008). Erről azért is szükséges szót ejteni, mivel a perifériára szorult települések⁴³, az elaprózódott településszerkezet és a terület kimaradása az iparosítási hullámból, mind hozzájárulnak a térségben élő cigányság munkaerő-piaci helyzetéhez, így az etnikai identitás alakulásához is (Horváth 2006).

A cigányság lélekszámát tekintve a rendszerváltás előtti években, az 50-es évektől kezdve egy demográfiai robbanás tapasztalható. A szocialista rendszer által nyújtott munkalehetőségek, C kölcsön, egészségügyi-higiéniás helyzet javulása, mind hatással voltak létszámuk növekedéséhez a térségben. Szuhay szerint azonban ugyanez a szocialista rendszer a felelős azért, hogy tönkretette a falusi-paraszti közösségeket, amiben megvolt az ott élő cigányok szerepe, helye, munkalehetősége. Továbbá ez a rendszer indította el 1961-ben a

⁴³ Továbbá a kistérségek Mátészalkai, Fehérgyarmati, Csengeri ma az ország leghátrányosabb kistérségei közé tartoznak (Baranyi 2008).

cigány telepek felszámolását, ami elkezdte felgyorsítani a cigány közösségek megbomlását is (Szuhay 1995).

1984 és 1986 között a területen élő cigányság létszáma a megyei tanácsok cigánykoordinációs bizottsága szerint a magyarországi szatmári részen 16,3 ezer fő volt. A felmérésből kiderült, hogy a legnagyobb cigánynak becsült közösségek javarészt nagyobb települések, mint Nagyecsed, Hodász és Mátészalka találhatók ebben az időben, de a Szamosközhöz közeli aprófalvakban is sokan éltek. (Tizsacsécse roma népességének aránya ekkor 46,6% volt.) (Vuics 1993).

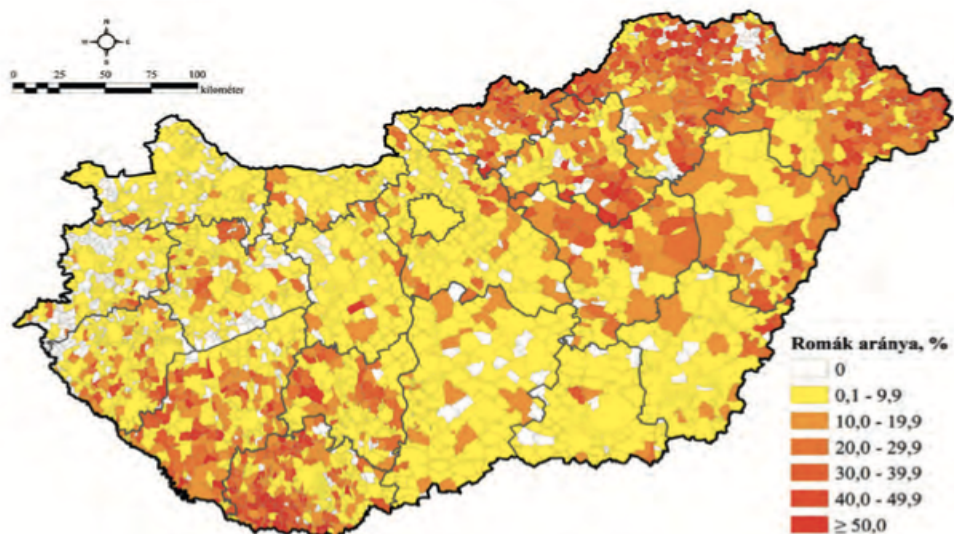
A cigányságot illetően 1993 és 2003 között a Szatmár megyei cigányság száma körülbelül 3800 fővel nőtt, azaz 40%-al az 1993-as adatokhoz viszonyítva, így a megye összlakosságán belüli részarányuk 2,4%-ról 3,6%-ra emelkedett (Kemény 2004). Természetesen az adatok egy közel húsz évvel ezelőtti állapotot mutatnak be, azonban KSH nemzetiségi népszámlálási adatokat tekintve számuk folyamatosan növekszik a korábbi évekhez viszonyítva (KSH 2014).

A cigányság számának dinamikus növekedése bizonyos falvakban cigány többséget eredményez mai napig, a népszámlálás nemzetiségi adatai szerint. A növekvő számokra, a természetes szaporodáson, a nem cigány lakosok elvándorlásán kívül, az etnikai identitás erősségének ingadozása is hatással van⁴⁴.

⁴⁴A 2001-es népszámláláskor pl. valós létszámuknak 55-58 ezer fő 40-44%-a említett valamilyen cigánysággal kapcsolatos identitásidmenziót.

2. ábra A cigány lakosság aránya a településeken 2010-13-ban, %

Forrás: A Debreceni Egyetem felmérése alapján, Pénzes-Pásztor 2014



1. ábra A roma lakosság aránya a településeken 2010-13-ban, %

Forrás: a Debreceni Egyetem felmérése alapján

Figure 1 The ratio of the Roma population in the Hungarian settlements in 2010-2013, %
Source: edited by the authors by the survey of the University of Debrecen

Debreceni Egyetem Társadalomföldrajzi és Területfejlesztési Tanszéke 2010 és 2013 között elvégzett vizsgálata is alátámasztja a cigány lakosok emelkedését a területen⁴⁵ (Pénzes-Pásztor 2014). A felmérésbe két megyét vontak be, – Szabolcs-Szatmár-Bereg megyét és Hajdú-Bihar megyét. Kiindulási alapját a kutatásnak az 1984-87 között működő CIKOB⁴⁶ adatai adták, miszerint a hazai cigányság 16,9%-a élt ezekben a megyékben.⁴⁷ A 2010-13 közötti felmérés szerint a magyarországi cigány népesség 17,4%-a lakott már ebbe a két megyébe.⁴⁸

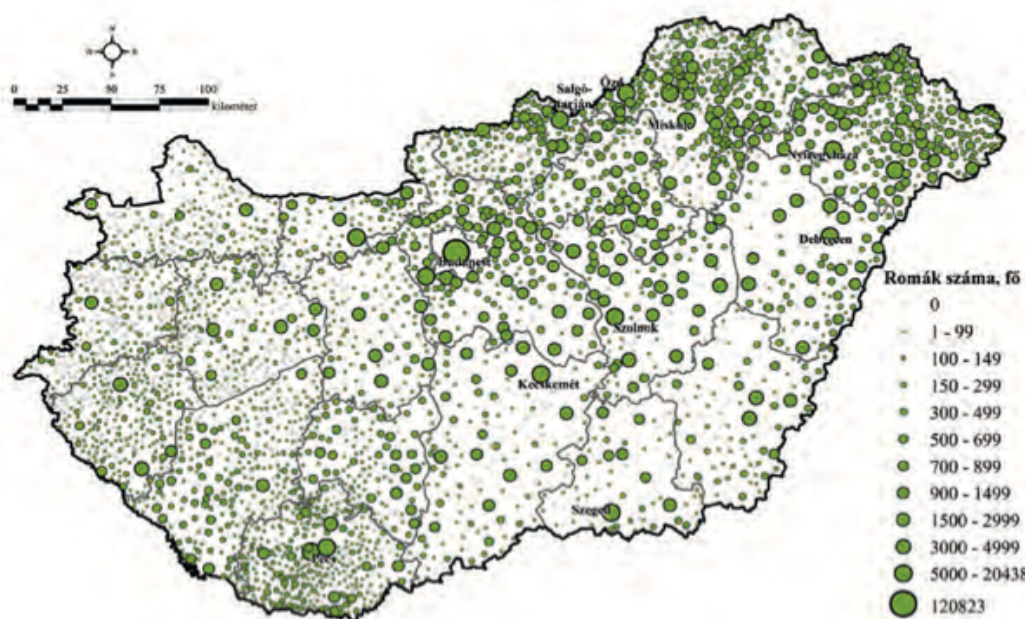
⁴⁵ Fontos hangsúlyozni, hogy ebben a kutatásban külső szakember általi besorolás alapján mondták meg kit tekintenek cigány származásúnak.

⁴⁶ 1984-87 között működő Cigányügyi Koordinációs Bizottságok, a rendszerváltást megelőzően a megyei tanácsokon belül működő bizottság

⁴⁷ Hajdú-Bihar megyében 5,7%, Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében 11,2%

⁴⁸ Hajdú-Bihar megyében 5,5%, Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében 11,8%

3. ábra A cigány lakosság száma a településeken 2010-13-ban, fő
 Forrás: A Debreceni Egyetem felmérése alapján, Pénzes-Pásztor 2014



2. ábra A roma lakosság száma a településeken 2010-13-ban, fő
 Forrás: a Debreceni Egyetem felmérése alapján
 Figure 2 The number of the Roma population in the Hungarian settlements in 2010-2013, person
 Source: edited by the authors by the survey of the University of Debrecen

Többségük aprófalvakban, kis és zsáktelepüléseken él, ami Nyíregyháza vonzáskörzetéből kiesik. (3. ábra) A szétaprózódott településekre jellemző, - ahova többségében koncentrálnak –, hogy infrastrukturális helyzetük, a foglalkoztatási lehetőségek és körülmények – munkalehetőség milyensége, mértéke és a bérszínvonal – lakókörnyezet állapota, ügyintézési lehetőségek megléte, egészségügyi szolgáltatások teljessége igen kedvezőtlen (Pásztor-Pénzes 2014).

3. táblázat Magyarországi és Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei cigány népesség számának alakulása a 2001-es és 2011-es népszámlálási adatok alapján
(Saját készítés, forrás: KSH 2001, KSH 2011)

Magyarország		
	2001	2011
Nemzetiség szerint (fő)	190.046	308.957
Anyanyelv szerint (fő)	48.685	54.339
Családi, baráti közösségben használt nyelv (fő)	53.323	61.143
Nemzetiségi kulturális értékekhez, hagyományokhoz kötődés (fő)	129.259	-
Szabolcs-Szatmár-Bereg megye		
Nemzetiség szerint (fő)	25.612	44.738
Anyanyelv szerint (fő)	4049	6362
Családi, baráti közösségben használt nyelv (fő)	5410	6865
Nemzetiségi kulturális értékekhez, hagyományokhoz kötődés (fő)	15.137	-

Az 3. táblázatban láthatjuk, hogy a 2011-es népszámlálási adatok szerint a Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében 44.738 fő vallotta magát cigány származásúnak, míg 2001-ben 25.612 fő.⁴⁹ Ha anyanyelvi szinten – ami egy fontos dimenziója az etnikai identitásnak, illetve annak erősségének kifejezésére – nézzük meg a változást a két vizsgált időpontban, akkor 2001-ben a megyében a cigány népességben belül 14% mondta, hogy anyanyelvi szinten beszél valamelyik cigány nyelvet, 2011-ben 15% beszélt. Ez 10 év alatt 1%-os változás, ami a cigányság számának növekedését tekintve igen alacsony. Ennek oka lehet talán, hogy a fiatalabb generációkon belül már egyre kevesebben beszélnek anyanyelvi szinten a cigány nyelv valamelyik dialektusát. Egy másik érdekes mutató még a családi és baráti közegekben cigány nyelvet használók száma. 2001-ben a megyében 5410 fő, 2011-ben 6865 fő használta. A 2001-es népszámláláskor azt is vizsgálták, hogy a nemzetiségi és kulturális értékekhez, hagyományokhoz mennyien kötődnek, a 190.046 főből, 129.259 fő válaszolt igennel – 2011-ben erre már nem kérdeztek rá. Jóllehet, hogy 2011-ben nem vizsgálták ezt, azonban arra enged következtetni, hogy a cigányság számának növekedésével ebben a vizsgálati dimenzióban is növekedhetett a számuk (KSH 2001, KSH 2011).

⁴⁹ Az önbevalláson alapuló adatok szerint 2001-hez viszonyítva számuk 68%-al nőtt. Azonban az egy érdekes kérdés, hogy a magukat cigánynak vallók számának növekedése egy koherens közösséget is feltételez, hogy a cigány közösség aktív tagja, részese-e az adott személy.

A 2011-es népszámlálási adatok alapján a cigányság 4,9%-a lakott a megyeszékhelyen, 32%-a városokban, 63%-a pedig községekben. A megyében lévő települések többségénél 20-42% vallotta magát romának. A cigány nemzetiségűek népességen belüli aránya a települések 77%-ban nőtték, legfőképp azokban a településekben, ahol arányuk meghaladta a 10%-ot⁵⁰ (KSH 2011).

A szatmári cigányság kulturális szokásaira mindig is nagy hatással voltak – a történelem viharos évszázadai alatt – a különböző „válságok”. A terület földrajzi adottságaira a mocsaras, vizes föld volt jellemző, aminek viszont lecsapolása inkább a vályogvetéssel, téglavetéssel, tapasztással foglalkozó nem oláh cigány csoportoknak kedvezett, mégha csak ideiglenesen is. Ennek ellenére számos oláh cigány család⁵¹ telepedett le a térségben és hagyományos foglalkozásaikat igyekeztek folytatni; ló kereskedés, patkókészítés, patkolás.⁵² Munkájuk révén közelebb tudtak kerülni a településeken élő nem cigány lakossághoz, ugyanakkor mivel egy zárt közösséget alkottak, továbbra is erőteljesen tudták ápolni és tartani tradicionális szokásaikat. Saját törvényeik szerint éltek, és mai napig is úgy élnek, habár számos szokásuk átalakulóban van, vagy már átalakult.

Az ittélő oláhcigányság szerepe a többségi társadalom kulturális életében kifejezetten fontos helyet tölt be. Mindamellet, hogy a rég feledésbe merült cigány hagyományok hű őrzői és az új hagyományok kialakítói, egyfajta kulturális közvetítő szerepet is magukra vállanak a kisebbség és a többség között. A települések elzártságának köszönhetően a jellegzetes cigány hagyományok, tánckészlet, motívumok, dalok, viseletek stb. több generáción belül is változatlan formában maradtak meg.

⁵⁰ Mindemellet nőtt azoknak a településeknek a száma is, ahol cigányok laknak. Csak 13 település van a megyében, ahol „nincs” cigány származású lakos (KSH 2011).

⁵¹ A terület híres az oláh cigányairól, ami annak is köszönhető, hogy számos zenész és táncos cigány család telepedett le a térségben, illetve számon tartják még mai napig is az itt élő zenész, táncos „dinasztiákat”.

⁵² Kemény Istvánék (2004) kutatásából is kiderül, hogy a térségben arányait tekintve az oláh cigányság a többi cigány csoporthoz képest, magasabb számban van jelen.

3.3.4. A települések

Szatmári terepkutatásunk során nem álltak rendelkezésünkre friss települési szintű etnikai kutatások, statisztikai adatok. Annyit azonban tudunk, hogy az általunk választott települések az ország egyik cigányok által legsűrűbben lakott mikrotérségében találhatóak (KSH 2015, Pásztor-Pénzes 2014).

A települési kutatások során ki kellett építenünk azokat a kapcsolatokat, amelyek segítségével az általunk választott három településen kutatni tudtunk. A három településen igyekeztünk az etnikai szerkezetet és történetet is megismerni.

A helységek kiválasztásánál a következő szempontokat tartottuk fontosnak: földrajzi elhelyezkedés, település etnikai története és összetétele. A településeket külön-külön nézve, népességszámukat tekintve 2015. január 1-én felvett adatok alapján kicsivel 3000 fő felett és alatt voltak (KSH 2019). 2001-ben a népszámlálás során a településeken élők kb. 14% (KSH 2001) cigány nemzetiségűnek vallotta magát, 2011-ben a számok majdnem duplájukra emelkedtek, 27%-ra (KSH 2011). Mára ezek az adatok valószínű, hogy további változást mutatnak, de a következő hiteles adatot szolgáltató népszámlálásig még várni kell, így csupán a becsült adatokra hagyatkozhatunk. A településeken dolgozó szociális szakemberek, pedagógusok szerint az ott élő lakosok 70%-a tartja magát valamilyen cigány csoporthoz tartozónak. Többségük inkább tradicionális oláh cigány, de vannak romungró - magyar cigányok is. A lakosok jó része napjainkban mezőgazdasági munkákból él, illetve a közfoglalkoztatás keretein belül dolgozik. Ugyanakkor sok cigány férfi vállal munkát messzebbi településeken, az ország más pontján, illetve külföldön, így az ingázás is megszokott körükben.

A települések hasonló társadalmi és földrajzi paraméterekkel rendelkeznek, ezért egyenként, bemutatásukra külön nem térünk ki. A következőkben a településeket az anonimitás érdekében elneveztük⁵³: Enja 3390 fő, Opre 2126 fő, Trajó 1764 fő.⁵⁴

Mindhárom településen a cigánytelepi „putrikat” az 1980-as évek végén felszámolták és „Cs” típusú lakásokat építettek. Az „új” lakások felépítésének feltétele az egy éves folyamatos munkaviszony volt, ami egy időre a cigány férfiak egy jelentősebb körének állandó munkavállalását eredményezte. Ugyanakkor a munkaviszony leginkább a cigány férfiak körében volt jellemző, a cigány nők akkor sem dolgoztak. A 90-es évek elejére azonban az

⁵³ A megkérdezett cigány nők kérésére

⁵⁴ 2019-es adatok alapján (nepesseg.com)

elérhető munkahelyek többsége megszűnt, s a négy-öt utcára kiterjedő „Cs”lakássorok cigányok által sűrűn lakott résszé váltak.⁵⁵

A vizsgált településeken többségében oláh cigányok laknak azonban magyar cigányokkal romungró is találkozunk. Az ittélő családok életkörülményeiben jelentős különbségek fedezhetők fel cigány csoportoktól függően.⁵⁶ Míg az oláh cigányságra a rendezett udvar, sok virág, jó állapotban lévő lakások jellemzőek, addig a romungrók által lakott cigánytelepeket a rendezetlen udvarokról, elhanyagolt házakról, kerítésre teregetett ruhákról lehet felismerni.⁵⁷ Ez azért is fontos, mivel az identitást nagyban meghatározza az is, hogy telepi vagy félig asszimilált utcásorokon laknak-e a családok. A településeken élő nem cigányok és a megkérdezett cigány nők elmondása alapján a településeken a két cigánycsoport mindig is távolabb élt egymástól, jól megfigyelhető a cigány közösségek térbeli szegregációja. Míg a romungrók viszonylag közelebb laknak a települések központjához, addig az oláh cigányok jóval kintebb alakították ki életüket. A központtól való távolság egyfajta természetes gátat is jelenthet az oláh cigány közösség és a nem cigány, illetve romungró lakosság közötti interakcióban, ami így csökkentheti az asszimiláció mértékét.

A településeken élő oláh cigányok hangsúlyozzák, hogy „nem azonosak” más roma csoportokkal, kifejezetten nem a romungrókkal, ugyanis hagyományaik, életvitelük mindig is különbözött egymástól, de napjainkban ez még markánsabban megfigyelhető. A településen élő nem cigányok is érzékelik ezt, és azt is, hogy az oláh cigányok jobb anyagi körülmények között élnek, iskolázottabbak, lakókörnyezetük, illetve reprodukciós magatartásuk is jobban hasonlít a többségi társadaloméhoz. Ezzel szemben a romungrók többségére jellemző, hogy lakókörnyezete nem megfelelő, iskolázatlanok és magas a családok gyermekszáma. Míg a tradicionális oláh cigányok által lakott utcásorokon csak oláh cigányok élnek⁵⁸, addig a romungrók utcáin alacsony munkaintenzitású, szegény, nem cigány családok is laknak.

⁵⁵ Azért nem a cigánytelep és cigánysor kifejezéseket használom, mivel a köznyelv ezekhez a kifejezésekhez negatív sztereotípiát társít és az általam megkérdezett oláh cigány közösségek életvitelét, lakókörnyezetét nem írják le ezek a kifejezések. Attól még tudnunk kell, hogy zárt utcásorok, csak cigányok lakta házakkal, vagy vegyes utcásorok, integrálódott romákkal a jellemző.

⁵⁶ A kutatás szempontjából fontos megemlíteni, hogy a településszinten is hol helyezkednek el a vizsgált cigány nők.

⁵⁷ A cigányságra jellemző telepi életkörülmények, jóllehet csak a településeken élő romungrókra jellemzők. Ugyanakkor mindegyik cigányok által lakta részen – akár oláh, akár romungró az ott élő populáció – nem megfelelőek az infrastrukturális körülmények, az utak számottevő részén nincs burkolat, se járda.

⁵⁸ Ugyanakkor az oláh cigányok által lakott utcákban élő családok többségére jellemző, hogy saját társadalmi csoportjukon átívelő, bridging és linking (Messing-Molnár 2011) kapcsolataik vannak. Ezeket sok esetben

Ebből is látható, hogy a községekben élő két cigány csoport közötti választóvonal sokkal erősebb, mint bármelyik cigány csoport és a nem cigányok között meghúzódó határ.

Annak ellenére, hogy az oláh cigányság közvetlen szomszédságában nincsenek nem cigányok, kapcsolatuk mégis a többségi társadalom tagjaival jónak mondható. Ennek egyrészt oka lehet, hogy az oláh cigányságra jellemző kereskedői lét megkívánja a sikeres üzlet érdekében a jó viszony kialakítását a vásárlókkal. Másrészt pedig a cigány családok településbeli és térbeli elhelyezkedésének helyzete, illetve a többségi társadalomhoz fűződő viszonyait befolyásolja a települések mérete és a cigányok száma a lakónépességén belül. Ahogy korábban is említettük, mintaválasztásunkból adódóan a vizsgált településeken cigány többségről beszélhetünk, éppen ezért a településeken a cigány közösségek jól láthatók és érzékelhetők. Nem jellemző az elkülönült tér és intézményhasználat sem, aminek köszönhetően a cigány és nem cigány lakosok találkozni tudnak egymással a mindennapokban. Emiatt pedig létrejött a mindennapi együttélés és együttműködés gyakorlata. A cigányság magas száma miatt egyfajta békés együttélés jött létre a cigány és nem cigány csoportok között. Ennek a békés együttélésnek köszönhető, hogy nem beszélhetünk asszimilációs kényszerről a településeken. Továbbá azáltal hogy a cigányság lokális többséget képez, egy sajátos helyzet jön létre, ugyanis a többségi társadalmat képező magyarság kerül helyi szinten kisebbségbe, ez pedig megváltoztatja a csoportok közötti viszonyokat.

A települések kedvezőtlen regionális elhelyezkedése miatt gyakori volt – és ma is jellemző a férfiak között – az ingázás. Általában a fővárosban, de sokan az ország más vidékein, külföldön vállalnak munkát. A cigány asszonyok jellemzően a településen – vagy a környező településeken – maradnak gyermekeikkel, alkalmi munkákat vállalnak, hogy javítsák a család anyagi helyzetét. A család életszínvonalát, a családon belüli szerepek és munkamegosztás alakulását – a következő generációnak átadott mintát – tehát alapvetően befolyásolta csaknem mindhárom generáció esetében, hogy milyen településről érkeznek, hol laknak, a cigány férfiak dolgoztak-e, illetve milyen mértékig voltak jelen a család mindennapi életében.

3.4. A településeken működő egyház szerepe a cigány identitásban

Ha funkcionális szemszögből nézzük, akkor a kultúra minden eleme sajátos és fontos funkciót tölt be egy közösség mindennapjaiban (Radcliff-Brown 1952). A cigányság életében a kultúra megélésében az egyházaknak mindig kulcsfontosságú szerepe volt, nincs ez másként a vizsgált településeken sem, ahol a katolikus egyház tölti ezt be ezt a meghatározó szerepet. A

munkájuk révén alakítják ki, a civil szervezeteknek és intézményeknek való kapcsolataiknak köszönhető. Ezek a szervezetek segítik őket a külső forrásokhoz való hozzájutásban és a mobilitásban.

2011-es népszámlálási adatok alapján, a településeken megtalálható a görögkatolikus, református, római katolikus, evangélikus és egyéb vallási felekezetek, mint a Hit egyháza is. Jóllehet az adatok szerint a legtöbben, mind a három vizsgált településen, a görögkatolikus egyház tagjai, de egyre inkább tért hódítanak a szabad egyházak, a Hit gyülekezete. Ezek az „új” egyházak gyakran azért tudnak egyre több cigányt „megnyerni”, mert kevésbé épülnek olyan merev struktúrákra, mint a történeti egyházak (KSH 2011). Jelen dolgozatban nem vállalkozunk ennek a kérdésnek a teljes bemutatására, ezért csak a cigányok által legnagyobb létszámú egyházzal, a görögkatolikus hitközösséggel és annak integrációban betöltött szerepével foglalkozunk.

A vallás a település lakosságának életében, a cigányság életében túlélési stratégiai funkcióval bír/bír, integráló szerepe van. Nemcsak az egyéni szükségleteket elégíti ki, hanem a cigány kisebbségi csoporton belüli egyensúly fenntartását, stabilitását is igyekszik biztosítani. Szilárd normakeretet és folytonosságot kínál a tagoknak, ami a kisebbségi csoport életében – minden generációt tekintve – nagyon fontos. A görögkatolikus egyház tagjai között egyszerre találkozhatunk cigány és nem cigány hívekkel. A gyülekezet az egyik olyan közösségi tér, ahol nem érvényesül az etnikai alapú megkülönböztetés, vagy a kirekesztés bármilyen formája. Továbbá az egyes csoportok vegyülése erősíti a cigány közösség tagjainak gyenge kötéseit.

A cigányság olyan létszámban van jelen a településeken, ami fontossá tette, hogy az egyház is foglalkozzon velük. A görögkatolikus egyház kiemelt figyelmet fordít és feladatának tartja a cigányság integrációjának elősegítését. Az egyház szerepe nem korlátozódik pusztán az Ige hirdetésére, hanem számtalan programon és rendezvényen keresztül próbálja a cigány közösségben rejlő erőforrásokat mozgósítani és a közösség tagjainak identitását erősíteni. Aktív cselekvőkké teszi a közösség tagjait, és az évek során sikerült elérnie, hogy alulról jövő szerveződések legyenek a településeken. A rendezvényekkel, különböző programok szervezésével – közösségformáló rendezvények: pl. Roma Kultúra Napja április 8. – szeretnék elérni, hogy a cigány emberek értékként tekintsenek arra, amijük van, és megerősítsék cigány identitásukat. Kezdeményezéseikkel irányt akarnak adni a helyi cigány közösségek számára a társadalmi felemelkedésre, a helyi értékek megőrzésére. Az egyház az alulról jövő kezdeményezésekkel igyekszik ösztönözni a településeken élő cigányságot, hogy jobban elfogadják és érdeklődjenek saját kultúrájuk és az egyház iránt.

A katolikus hitközösséghez való csatlakozás megváltoztatta a településeken élő cigányság értékrendjét, életmódját, életvezetését, mentalitását, a cigány-magyar kapcsolatok addig működtetett formáit. A megtérés következtében bizonyos kulturális elemek érvényüket veszítették – átkozás, bosszúállás, szitkozódás – azonban ez nem jelenti a cigány identitás folytonosságának megszakítását, inkább még erősebbé tették azt.

A településen működő egyház a hit gyakorlásának lehetőségén kívül, közösségi célokat is szolgálnak. Az egyház nem nézi jó szemmel az alkohol, cigaretta fogyasztását, a családon belüli erőszakot. A családi viszonyokat így szem előtt tudja tartani. A településeken élő megtért oláh cigányoknak megváltozott a beszédmódja is, beszélgetésükben rendszeresen jelen van az evangélium tanítása, és megváltozott a konfliktuskezelési módja is. A megtérés új életstratégiákat eredményezett sok családnál. Az oláh cigányok által lakott utcába épített templom papjai már évekkel ezelőtt jó kapcsolatot építettek ki nemcsak az ott lakókkal, hanem olyan szervezetekkel is, akik a cigányság integrációjában kulcs szerepet vállalnak. Ezek a szervezetek segítettek és segítenek az cigány közösség gyerekeinek minőségi középfokú oktatási intézményekbe eljutni. Kulcsfontosságú feladatát látja az egyház abban, hogy segítse a fiatalok egyéni mobilitás útját. Ez egy olyan folyamatot indított el az ott élő cigány családokban, hogy elkezdtek érzékelni a képzettség fontosságát, egyik pillanatról a másikra megnőtt a tanulás presztízse az oláh cigány családoknál is. Az új stratégiák alkalmazása anyagi gyarapodást is eredményezett esetükben. A szabályok betartása – alkohol és cigaretta elhagyása – főleg anyagi kiadásoktól menti meg, és folyamatos racionális döntésre sarkallja őket. Az egyháznak fontos szerepe volt abban is, hogy a hit által feladtak bizonyos szokásokat, hagyományokat a cigányok. Olyan gesztusokkal hagytak fel, amik korábban „védjegyei” voltak a cigányságnak, pl. lopás, dögevés. A Bibliában leírt tanításoknak fontos szerepet tulajdonítanak, az alapján ítélnék meg most már bizonyos szokásokat. Ugyanis, ha valamilyen cigány szokást nem legitimál a Biblia, akkor azt igyekeznek nem gyakorolni. Természetesen mindezt olyan mértékben, és csak annyira adják fel korábbi szokásaikat, amíg az nem veszélyezteti a cigány identitást.

Nemcsak azt tartja kiemelt feladatának az egyház a cigánypasztoráción keresztül, hogy az eltérő kulturális alapokkal rendelkező cigány közösségekkel foglalkozzon, hanem hogy a különböző kultúrájú emberek vallási alapon is együtt tudjanak élni. A településeken meglévő felekezet olyan új modell megalkotásán dolgozik, ahol a cigányokhoz saját kulturális elemein, világán, hagyományain keresztül közelebb tudja vinni az egyházi értékeket, ezáltal is egyfajta hidat építve a kisebbség és a többség között. Az egyház továbbá fontosnak tartja, hogy saját cigány származású szószólók kerüljenek ki a közösségekből, akiket ők maguk választanak ki, akiket jobban el tudnak fogadni a közösségek, és példát mutatnak, illetve saját igényeiket így könnyebben tudják megfogalmazni. Az identitásfenntartás érdekében is fontos, hogy az ige szószólója tudjon cigányul. A vallás így nemcsak funkcionális lesz, hanem az erős érzelmi szálakon keresztül az etnikai identitást is felerősíti. Az egyház azzal, hogy olyan előadókat hív meg a közösségekbe, akik hasonló életkörülmények közül emelkedtek ki, vágyakozást indít el

bennük. Sokan ezeken a személyes tapasztalatokon keresztül tanulják meg a munkából való megélés, tanulás, családtervezés fontosságát.

Mindezek mellett az egyház is észrevette, hogy napjainkban a fiatalabb generáció tagjai egyre inkább kikerülnek a családból, és elfogynak az identitás megélését segítő élmények. Megváltozik a nyelvhasználatuk, öltözködési szokásaik stb., éppen ezért próbálnak olyan alkalmakat teremteni, amelyekkel fenntartható marad a kétnyelvűség vagy megismerhetik az idősebb generáció tárgyi kultúráját. A rendezvények kiemelt célja, hogy a cigány hagyományok valósággá váljanak és a generációk közelebb kerüljenek egymáshoz. Minden eszközzel igyekeznek hangsúlyozni, hogy a cigány kultúra is identitást adó kultúra és nem szegénység kultúra, legyenek rá büszkék a közösség tagjai.

Az egyház nagyon fontosnak tartja, hogy a településen olyan új cigány nemzedék nevelkedjen fel, mely kötődik saját hagyományaihoz, szokásaihoz. Mindezzel nemcsak az emberek egyéni érvényesülését, hanem a foglalkoztatás javítását és az integrációt is szeretnék előmozdítani. A vizsgált három generációban a nyelvhasználatától függetlenül a vallás mindig is fontos elemét képezte etnikai identitásuknak, mivel a vallásgyakorlásán keresztül részeseivé válnak az adott cigány közösségnek, csoportnak. Így a vallási közösségeket keresztül az etnikai/nemzeti csoporthoz tartozás tudata is megnő bennük.

3.5. A kutatás alanyai: az oláh cigány nők három generációja

Kemény Istán (Kemény 2004) cigányvizsgálataiból látható, hogy a tradicionális cigány közösségekhez tartozók, akik oláh, beás cigány identitásúnak vallják magukat, jóval később költöztek a falvakba, és később kezdték meg tömegesen az iskolába járást, a munkába állást, mint romungró társaik. Ugyanakkor 2003-as kutatásában a cigány identitást vállalók körében, az 1971-es és 1993-as évekhez képest folyamatosan javuló iskolai integráció, illetve gyermekszámcsökkenés figyelhető meg annak ellenére, hogy a munkaerőpiaci esélyek és jövedelmi viszonyok meglehetősen rosszak voltak. Fleck és Virág (1999) kvalitatív kutatásukban hasonló eredményekre jutottak. Egy dél-baranyai tradicionális beás cigány közösség körében figyelték meg, hogy az utóbbi években a cigány fiatalok továbbtanulási, gyermekvállalási mintáikban erősen törekednek a többségi társadalom szokásaihoz igazodni. Mindezeket a megfigyeléseket alapul véve kutatásunk fókuszába szándékosan a tradicionális oláh cigány közösséget vizsgálom.

Ha a magyarországi cigány csoportokat nézzük, akkor az oláh cigányok a legvagyonosabbnak tekintik magukat. Szuhay szerint az oláh cigányoknál a felhalmozás, a

vagyon gyűjtése a gazdagságot jelenti. Az oláh cigányok - más cigány csoportoktól eltérően - stabilnak tekinthető anyagi helyzete a hagyományos cigány munkák modernizálásának köszönhető (Havas 1982). A rendszerváltás után jelentősen megváltoztak a gazdasági feltételek, a településen élő oláh cigányok azonban ebben az új környezetben is kiválóan tudják kamatoztatni azokat a szocializmus ideje alatt elsajátított mentalitásokat, átváltási stratégiákat és készségeket, amelyeket a hagyományos foglalkozásaik révén szereztek. A hagyományos mesterségek helyét olyan megélhetési tevékenységek vették át, amikre valós kereslet van pl. a vályogvető, teknővájó cigányok elmentek az építőiparba dolgozni, teknővájók közül sokan erdészeteknél dolgoznak, a lókereskedők többsége pedig autókereskedésbe kezdett.

A gazdagság megmutatásának fontos szimbolikus értéke van a közösségekben és a cigány csoportok között (Szuhay 1999). Kutatásunkban nemcsak a tradíciókhoz való erős kötődésük miatt választottuk az oláh cigány közösségeket, hanem gazdasági helyzetük miatt is. Ugyanis a többi cigány csoporthoz képest vagyoni helyzetükből adódóan sokkal szabadabban választhatják meg az identitásukat meghatározó elemeket, mivel a „könnyebb” megélhetés miatt kevesebb jelentősége van az anyagi kényszernek. Természetesen a szabad választásban az is benne van, hogy ők tovább őrizhetik az identitáselemeket, mivel zártabb közösségekben élnek, ahol nagyobb az esélye az identitáselemek fenntartásának. Williams szerint (1981) a gazdasági rendszer egy fontos identitás képző elem. Tényként kezeli, hogy a jelentős anyagi vagyon hatással van a cigány közösségekben is a fogyasztási szokásokra, és egy teljesen új a korábitól eltérő életstratégiát eredményez. Feltételezi, hogy az anyagi javak biztonsága folyamatosan biztosítja a racionális döntések lehetőségét, és új irányt szab az identitásépítés gyakorlatának.

Az általunk kutatott három generációra azért esett a választás, mert ha egy ilyen tradicionális, viszonylag zárt közösségekben három generáció alatt végbemegy az identitásvesztés, akkor azt lehet feltételezni, hogy ahol erősebbek az anyagi kényszerek, ott gyorsabban fog végbemenni az etnikai identitás feladása is. Fontos szempont volt a minta kiválasztásában az is, hogy a közösségüktől eltávolodni látszó, városokban élő, integrált, felsőoktatásban tanuló cigány lányokat és családjukat vizsgáljuk.

A disszertációban, a vizsgált három generációs cigány nők által közvetített szocializációs mintákban végbement változásokon, illetve személyes percepcióikon keresztül igyekszünk láthatóvá tenni a változás folyamatait.

Tehát kutatásunkban egy tradicionális cigány közösségre fókuszálunk, ahol a hagyományok követése a három Magyarországon élő cigány csoport közül a legerősebb. A többnyire zárt csoportokban élő oláh cigányok körében még a fiatalabb generáció tagjainak jelentős része is viseli a rózsás szoknyát, a jellegzetes ékszereket és hajfonatokat. Ők azok, akik

a mindennapi kommunikáció során a csoporton belül gyakrabban használják a cigány nyelvet, mint a magyart. Az elemzés középpontjába tudatosan állítuk három nyírségi településen élő oláh cigány közösségek nő tagjait, mert így markánsabban rajzolódnak ki a generációk közötti törésvonalak.

A mintába került három generáció jelenleg mind munkaképes korú. **A nagyszülők – az első generáció** – az ötvenes évek végén, hatvanas évek elején született és a hetvenes évek vége felé vált kereső korúvá. Ugyanakkor többségük sem a rendszerváltás előtt, sem napjainkban nem dolgozik. A megkérdezettek közül 10 fő férjezett, 3 fő özvegy, 4 fő él élettársi kapcsolatban és 1 fő elvált/egyedül él férfi nélkül. Ezt azért is fontos kiemelni, mivel családi státusuk befolyásolja a munkaerőpiacon való jelenlétüket. 6 fő közfoglalkoztatottként dolgozik saját településén, saját zárt közösségük tagjaival egy brigádban. Ezzel is a közösség zártságát, határait igyekeznek megőrizni. Iskolai végzettségük kapcsán elmondható, hogy sok esetben még az általános iskolát sem fejezték be, 8 főnek kevesebb, mint 8 általános iskolája van, 10 fő általános iskolai végzettségű, mert a tradicionális női szerepek miatt kimaradtak az iskolából: kisebb testvéreikre kellett vigyázniuk és be kellett segíteniük a háztartás vezetésébe. Gyermekszámot illetően pedig a tradicionális mintákat követve három, vagy több gyermeket vállaltak.

A lányok generációja – második generáció – a hetvenes évek közepén született és a rendszerváltás idején vált aktív keresőkorúvá. A rendszerváltást követően kialakult gazdasági válság miatt sokan maradtak egyedül, gyermekeiket egyedül nevelve. Férjeik munkanélküliek lettek vagy messzebbi településekre kezdtek eljárni dolgozni és már nem tértek haza. Azok a férfiak, akik otthon maradtak, fizetett munka nélkül, őket a második generációs nők „küldték el”. Ugyanis a gyermekek után járó juttatások összege túl alacsony volt ahhoz, hogy még a férfiakat is abból tartsák el, és nem maradt volna elég pénz a gyermekekre.

Iskolai végzettségük a rendszerváltást követően kezdett emelkedni, 3 fő általános iskolai végzettségű, 4 fő szakközépiskolát végzett, 5 fő gimnáziumot, 3 fő OKJ tanfolyamot, 2 fő főiskolát végzett. Sokan az egyedülmaradásuk után kezdtek el továbbtanulni, képzéseket elvégezni. E mögött a jelenség mögött nemcsak a gazdasági kényszer állt, hanem az is, hogy kikerültek a férfiak kontrollja alól. A gazdasági kényszer és a férfi kontroll hiányának köszönhetően mindannyian kiléptek az elsődleges munkaerő piacra (17 fő). Vagy saját településükön, de többségében magyar munkatársakkal, vagy másik településen, közeli járásban dolgoznak. Családi státuszukat tekintve 9 fő elvált, egyedül él férfi nélkül, 3 fő élettársi kapcsolatban él, 4 fő férjezett, 1 fő párkapcsolatban él. Gyerekszámot illetően pedig 2-3 gyermeket vállaltak legtöbben. Fontos még hangsúlyozni, hogy a rendszerváltást követően a gyermeknevelésben és a megélhetés biztosításában az idősebb generáción – édesanya,

nagymama – kívül még szerepe volt életükben a közösségnek és az egyháznak. Az egyház és a közösség, mint szociális védőháló nyújtott biztonságot az egyedülálló nőknek a kilencvenes évek elején. Napjainkban azonban a közösség óvó, védő szerepe csökkent, de az egyházé továbbra is megmaradt.

Az unokák generációja – harmadik generáció – a kilencvenes évek elején született, a kilencvenes évek végén került az oktatási rendszerbe és az utóbbi néhány évben váltak aktív kereső korúvá. Iskolai végzettségüket tekintve már a középiskolát és a gimnáziumot is messzebbi településeken végezték, el és mindannyian felsőoktatási intézményekbe tanultak/tanulnak tovább. Az egyetemre, főiskolára jelentkezett mind a 17 fő. Mindannyian messzebbi városokban járnak/jártak, ez pedig azt jelentette, hogy egyetemi éveik alatt kollégiumban kellett lakniuk. Többen folytatták tovább alapfokú képzésüket mesterképzésen, de sokan tanulmányaikat befejezve elhelyezkedtek az elsődleges munkaerő piacon. Fontos kiemelni, hogy az oláh cigányok anyagi helyzete teszi lehetővé, hogy a lányok ilyen nagyarányban tanuljanak tovább. Egy nem oláh cigány közösségnél ez kevésbé jellemző – pl. a településen élő romungró cigányok esetében. Azt külön is ki kell emelni, hogy a jobb anyagi helyzet és a simább karrierpálya gyorsítja az identitásvesztést, mert hamar intézményesített szocializációs közegbe kerül az új generáció tagja és elveszítheti a kötődését a kibocsátó közösséggel. Munkahelyeiken leginkább magyar munkatársakkal dolgoznak együtt. 8 főnek van állása, 9 főnek nincs⁵⁹. Jelenleg, ha nem kollégiumban laknak, akkor sokan még mindig a szülői házban élnek, néhányan költöztek csak el otthonról. Családi státuszukat tekintve 6 fő él párkapcsolatban, 3 fő férjezett, 8 fő hajadon. Akik párkapcsolatban élnek, azok közül akadnak olyanok, akiknek nem cigány párja van. Gyermeke egyik fiatalnak sincsen még.

Mindenképpen fontos hangsúlyoznunk, hogy a mintában, az általunk vizsgált harmadik generációs cigány lányok, értelmiséginek számítanak – az értelmiséginek való tanulás jelentős eltéréseket mutathat a többi harmadik generációs cigány lánytól, mivel a harmadik generációs cigány lányok többsége nem ilyen. Ezt mindenképpen szem előtt kell tartanunk, mikor az identitás konstruálásról beszélünk majd, ugyanis nem az egész populáció termékeként fognak „születni” az új elemek, hanem egy sajátos csoport kezdeményezéseként.

⁵⁹ Akiknek nincs, azért, mert még hallgatói jogviszonyuk van

4. Identitásmintázatok három generációban

Ha az egymást követő generációkat nézzük, akkor az általunk vizsgált közösségekben, olyan szembetűnő változásokat figyelhetünk meg, amelyek egyre inkább egy asszimilációs-integrációs folyamat irányába mutatnak.

A változásokból kiindulva generációnként igyekszünk leírni az etnikai identitás általunk megjelölt dimenzióin – külső karakternvonások, nyelvhasználat, családon belüli szerepek – keresztül a cigány nők identitását és értelmezni a változások irányát, miközben megpróbálunk magyarázatot adni a helyzetre. Az egyes dimenziók elemzése során kerestük azokat az elemeket, amiket a különböző generációk az eredeti kulturális elemekből még megtartottak, illetve átalakítottak vagy lecseréltek másra. A dimenziókat generációnként összegezzük és bemutatjuk, hogy az egyes generációk hogyan élik meg etnikai identitásukat.

A külső karakternvonások dimenziójában fontos figyelemmel kísérvünk a viselet és a viselethez kapcsolódó szimbólumok, kiegészítők szerepét. A viselet mindig is a társadalmi hovatartozást képviselte a belülről megélők és a külső szemlélők számára. Egyfajta kommunikációs eszköz és etnikai szimbólum is egyben, aminek jelentései sokféleképpen interpretálhatók annak függvényében, hogy belülről vagy kívülről szemléljük. Egyszerűbb, ha a külső szemlélő szemszögét nézzük meg elsőnek, mivel az mindig azt fejezi ki, hogy az egyén milyen csoporthoz tartozik, miben más, mint ő. Mindezek mellett a ruha megmutatja a viselője családi állapotát – egyedülálló, házas, özvegy – életkorát. Lényeges megvizsgálni, hogy a különböző generációknak, etnikai közösségük viseletéhez milyen a viszonya, a viseleten keresztül miként mutatkozik meg cigány önismeretük, továbbá van-e bármilyen szimbolikus szerepe a viseletüknek életükben, és ha igen, hogyan működtetik azt, mint az identitásuk egyik közvetítő csatornája.

Mitől is válik valaki a cigány közösség tagjává? Csak attól, hogy életmódját, szokásait a közösség elvárásaihoz alakítja, esetleg beszéli, anyanyelvének tekinti az adott nyelvet? Napjainkban a cigány közösségek jelentős része csak a magyar nyelvet használja. A cigányok egy részét azonban a kétnyelvűség jellemzi, azaz a magyar mellett beszélnek a cigány valamelyik változatát is. Ugyanakkor a nyelvhasználat háttérében kulturális és generációs különbségeket is felfedeztünk. Ahogy az elméleti részben is írtunk, a nyelv fontos identitást kifejező dimenzió minden kisebbség életében. Több olyan átfogó kutatás készült, mely a nyelvválasztás tendenciáit mutatja be. Az identitást kifejező **nyelvi dimenzióban** igyekeztünk feltárni a nyelvi viselkedés főbb jellemzőit, hogyan működik a nyelvválasztás a hétköznapi élet legfontosabb színterein, milyen tényezők befolyásolják a nyelvválasztást, illetve a nyelvhez való érzelmi viszonyulást.

A **családi szerepek dimenziójában** elsősorban arra voltunk kíváncsiak, hogy a modernizáció miként érintette a roma nők szerepeit a különböző generációkon belül. Miben különböznek, illetve miben hasonlítanak egymáshoz a generációs szerepstratégiák a társadalmi változásokhoz alkalmazkodás során. Továbbá, hogy mik azok a családon belüli szerepkészletek, minták, melyek tovább örökítődnek és megmaradnak a következő generációkban. Kíváncsiak voltunk továbbá arra, hogy a hagyományos szerepek túlélése vagy kiüresedése a különböző generációkban, milyen szerepet játszik abban, hogy a nők megőrzik, vagy megkérdőjelezzik a közösségen belüli status quo-t.

4.1. A nagymamák generációja

A hagyományokat a legszigorúbban követő legidősebb generáció – a nagymamák generációja – mintába került tagjai 1958 és 1963 között születtek. Mivel az első gyerek születésekor betöltött életkor lényegesen alacsonyabb ebben a közösségben, mint a többségi társadalom esetében, a nagyszülői generáció tagjai még aktív kereső korúak és a településen, többnyire közfoglalkoztatásban dolgoznak.

A nagymamák az 1970-es évek közepére lettek 20 évesek, amikor a vidéki iparosításnak köszönhetően a nők munkábaállásával Magyarországon megszületett a „kétkeresős” családmodell. Az 1971-es 30%-hoz képest a hetvenes évek végére, nyolcvanas évek elejére a foglalkoztatásba vont cigány nők aránya is elérte, sőt meghaladta az 50%-ot (Janky 2005). Az általunk vizsgált településeken ez a generáció azonban sem akkor, sem a későbbi években nem jelent meg a nyílt munkaerőpiacon. Bár a hetvenes években „megnyíltak” a kapuk a cigány nők munkavállalásához, de a vizsgált településeken a nők nem éltek ezzel a lehetőséggel. A tradicionális női szerepek az Ő esetükben nem változtak. Munkához, családon belüli szerepeikhez való viszonyulásuk nem csupán a tradíciók erősségével, hanem a vizsgált települések munkaerő piaci helyzetével is magyarázható. A települések regionális elhelyezkedése, zártsága, a nyílt munkaerőpiaci munkahelyek távolsága megakadályozta a cigány nők munkavállalását. Továbbá a települések a magas cigányaránya miatti stabil elvárásrendszer és oláh cigányként a tradíciók követésének természetessége nyújtotta a meghatározó viselkedési keretet. A tradíciók a településeken – épp a zártság és a homogén kultúra miatt – bizonyos tekintetben masszívabbak voltak a többi településhez, illetve más cigány csoporthoz képest. A nyitás, a másféle közösséggel való érintkezés majd a 2. és 3. generáció esetében lesz megfigyelhető, amikor a tradíciók belső értelmezése, és a nőknek a tradícióhoz való viszonya is átalakul.

A vizsgált generáció tagjainál fontos megemlíteni családi státuszukat, mivel az befolyásolja munkaerő piaci helyzetüket. Az első generációs cigány nők többsége férjhez és a legtöbb esetben férjével együtt élnek. Ezekben a családokban a férfiak a családfenntartók. Anyagi helyzetüket tekintve minden első generációs cigány nőről elmondható, hogy jó körülmények között él. Ott, ahol a férjeik keresnek, ott a férj jövedelme miatt, ott ahol pedig egyedül vannak a nők, a már felhalmozott jövedelem illetve a fiú gyermek anyagi támogatása miatt. A férfiak a településeken dolgoznak közfoglalkoztatottként, vállalkozóként vagy naponta a környező településekre járnak át kereskedni. Azért is fontos kiemelni, hogy napi szinten ingáznak, mivel így nem hagyják el több napra, hétre a közösséget, a nőket és továbbra is kontroll alatt tudják tartani a család nőtagjait. Az a néhány család viszont, ahol egyedül maradtak a nők, ott maguk a nők is dolgoznak, többnyire a közfoglalkoztatás keretein belül, saját településeiken, saját közösségük tagjaival. Így pl. a cigány viselet, nyelv, szerepek megtartása és használata is könnyebb. Tradicionális szerepeiket a többségi társadalomnak való kiszolgáltatottság nem veszélyezteti.

4.1.1. Külső karaktervonások, Tradicionális viselet

„A szoknya, amiről látják, hogy oláh cigányasszony vagyok...”

A megjelenés és öltözködés az identitás demonstratív részét képezi, mindamellet meg is határozza annak újratermelődését. Az átalakuló hagyományokat a külső szemlélő az öltözködés területén tudja a leginkább észrevenni.

Az elsőgenerációs oláh cigány nők életében a hagyományos öltözködés, viselet fontos szerepet tölt be. A nagymamák generációjának esetében a mindennapokban a fejkendő, a színes, virágmintás hosszú szoknya elengedhetetlen öltözék mind a mikroközösségen belül, mind azon kívül. Öltözködési szokásaikra a rakott színes szoknya jellemző, színes, mintás – virágos, rózsás – blúzzal, gyakran a szoknyával megegyező mintával. A fejkendő elengedhetetlen a tradicionális viseletükhöz, illetve gyakran még a kötény is. Lábbeli sokféle lehet: papucs, szandál, félcipő, csizma. Az egyes ruhadarabok korábban és most is jelzéssel bírnak. A szoknya, a fejkendő anyaga a közösségen belüli gazdasági státuszukat mutatja meg. Mindemellet, ahogy a magyar paraszti kultúrában is, a fejkendő viselete a családi státuszt szimbolizálja. A rózsás, mintaelem, nagyon fontos szerepet játszik öltözködésükben, ugyanis számos üzenetet hordoz magában. Szimbolizálja számukra a szerelmet, az otthonteremtést, Szűz Máriához is kapcsolódik vallási szinten, illetve a nővé érés szimbólumának is tekinti az idősebb generáció a rózsás szimbólumot.

A hosszú hajnak szintén szimbolikus jelentést tulajdonítanak. Az interjúalanyok elmondása alapján a testet, a haját szüleiktől, korábbi felmenőiktől kapták örökségül, ezért ezt nem szabad megváltoztatni.

Esetükben a tradicionális elemek viselése mögött nemcsak emocionális kötődés van, hanem kognitív szinten is képviselik identitásuk ezen dimenzióját. A viselet náluk nem csak ünnepnapra megjelenési forma. A hétköznapiak során is gyakran lehet látni őket ezekben az ismert, jellegzetes cigány ruhákban. A fiatalabb generációk már csak azt mondják, hogy tradicionális cigány „népviselet”, azonban ennek a generációnak ez a mindennapi öltözete.

Az alsó és felső ruhák külön mosása azonban még a hagyományoknak megfelelően külön történik, s a ruhaneműk speciális kezelése kiemelten fontos, mivel minden, ami „*derék alatt található az tisztátalannak számít*”.

„...óó hát anyám is így hordta, eztet csinálta...még az kéne, hogy együtt mossam azt a szennyest a többi ruhámmal, hát, hogy néznének rám utána, dobhatom ki, mert piszkos lesz...” (1FÁN51)

A viselet azért is fontos számukra, mert markánsan megkülönbözteti őket a többségi társadalom tagjaitól, ezt ők maguk is gyakran hangoztatták:

„Mióta élek hát én tudom így öltözködtünk... az én anyám és az ő anyja is így öltözködött, ezért én is eztet viselem...nekem az lenne a fura, ha nem ezt kéne...nem változtatnék rajta...”
(1FKN33)

A viseletnek nagy a jelentősége az identitáskonstrukciókban, mivel az etnikai identitás egyik fontos tartalmát adja. Öltözetük egyfajta demonstráció, még a nagyfokú uniformizáció ellenére is. A cigány ruha jelentéstartalma ebben a generációban a közösségi hovatartozást erősíti. Az öltözködésen keresztül az önazonosság kifejezése nemcsak a családhoz, közösséghez való tartozás szempontjából fontos elem, hanem a nők a viseleten keresztül egyfajta önállóságot, másságot tudnak képviselni a többségi társadalom nőtagjaival, más cigány csoportokkal és a saját férfi közösségükkel szemben is. A viselet az – a későbbiekben látjuk ezt a családon belüli szerepeknél is – ahol a leginkább ki tudják fejezni „nőiességüket”. A nőiesség jelentése ebben a generációban eltér a modern kori női ideáltól. Viseletükkel igyekeznek hangsúlyozni teltebb testalkatukat, ami a termékenységet és a gazdagságot szimbolizálja.

Mivel az identitáselemeket nem lehet állandónak tekinteni, a cigány identitás dimenziói is a helytől, időtől, illetve szituációtól függően változhatnak, átalakulhatnak. Érvényes ez a változás a tradicionális viseletre is. Az idősebb cigány nők hagyományos öltözékeiket manapság kicsit keverve hordják, a tradicionális darabokat a kornak megfelelő modern ruhaneműkkel vegyítik. Pl. blúz helyett pólót viselnek, s a kendő használatában is megengedőbbek. A viselethez való ragaszkodásban azonban következetesek. Ugyanolyan ruhákban jelennek meg a többségi társadalom tagjai között, mint odahaza. Tehát nincs különbség a ruha viselete között a környezet, a tevékenység és a helyszín függvényében. A tradicionális ruhadarabok alkalmanként felváltása a modernebb darabokkal leginkább csak praktikus külsőség. Akadnak azonban kivételek. Pl. akik közfoglalkoztatottként dolgoznak, azok a munkában való kényelmesebb mozgás miatt az inget, pólóra a szoknyát nadrágra cserélik. Akadnak olyan első generációs nők, akiknél a tradicionális ruhadarabokhoz, anyagokhoz, díszítőkhöz való nehéz hozzáférhetőség eredményezi a szintén etnikai identitást demonstráló, de már kevésbé tradicionális ruhadarabok viseletét. Még ha anyagilag meg is tudják maguknak engedni a tradicionális darabok megvásárlását, egyre gyakrabban elfogadják a könnyebben beszerezhető ruhadarabokat. A kényszer, illetve az alkalmazkodás igénye egyszerre magyarázza a viseletben bekövetkező kisebb-nagyobb módosításokat. Az interjúkból kiderült, hogy ez a váltás –esetenként a helyzethez való kényszerű alkalmazkodás – egyfajta belső frusztrációt vált ki a kérdezettekből, ugyanis kiskoruktól kezdve a tradicionális viselethez

szocializálódtak és a „hirtelen” váltást mai napig nehezen kezelik. Jóllehet a korábban említett ruhadaraboknál történt némi csere, azonban van egy szimbolikus határ a ruhadarabok helyettesíthetősége esetében. A tradicionális ruhadarabokon megjelenő szimbólumoktól, motívumoktól továbbra sem válnak meg.

A nagymamák generációjának az öltözködési szokásai a közösséghez tartozás, így az összetartozás érzésének egyik fontos szimbolikus eleme, ami mentén ez a generáció identifikálja magát.

„...hogya a kendőt? hát én még szép...nincs is ennél szebb... de a lány...áá az fel nem kötné a fejére...nem csodálkozom, hogy így a lánya sem hordja már a ruhákat...na meg annak már a haja is rövid, épp a válláig ér... borzasztó...” (1ÉÁV46)

„Mindig így volt a faluba a telepen, hogy egy asszony csak szoknyában lehet...nadrágot el sem tudtunk képzelni, hát azt férfi hord...én anyámat nem is láttam szoknya és fejkendő nélkül...emlékszem fiatal lány voltam, olyan 15 éves mikor megszőktetett az uram, utána mán nekem is kendő került a fejemre...azelőtt csak ilyen világosabb színű szoknyákat viseltem, aztán lassan egyre sötétebb... mióta meg meghalt az uram, meg mán csak érted sötétet...más cigánynál eztet te nem igen látod...romungró nem öltözik ilyen szépen... innen tudod, hogy ez most oláh, meg van e ura vagy nincs...ez az oláh cigány közösségeknél fontos, innen tudunk egymásról mindent...más cigány közösségnél nincs ennyire így...nálunk tudod, ha ez most így van felöltözve, akkor milyen cigány, meg még azt is melyik település oláh cigánya...”(1FÁV48)

Az öltözködés egy információs nyelv, ugyanis ruhadarabokkal, színekkel közölnek magukról információkat a közösség és a többségi társadalom tagjai felé. Ezek nélkül a jelek nélkül a közösség nem működik. Az első generációs cigány nők szerint a ruhák színének és a kendőnek továbbra is információ közlő funkciója van a közösségen belül, megmutatja a viselője családi állapotát, legalábbis az idősebb korosztály esetében. Fontos viszont azt is megemlíteni, ha az információközlő jelek átalakulnak – az egyes ruhadarabok, színek, funkciók megváltoznak – akkor az idősebb generáció „kód” nélkül marad. A későbbiekben látjuk, hogy a fiatalabb generáció a megváltozott kódokat más kódokkal helyettesíti, alternatív kódokat keres a viselettel megjeleníthető információk közlésére.

„Tudod a szoknya az fontos, ha nem szólalok meg akkor, akkor csak abból lássák, hogy oláh cigányasszony vagyok. De nem veszek én fel mindenféle szoknyát, hát azt nem cigány is felvesz aztán megmondod, hogy oláh-e?...” (1ÖKN62)

„Hát a Béla⁶⁰ (férj)nem erősködik már annyira, hogy mindig csak szoknyában legyek, na de én ezt már megszoktam...nem érezném magam jól nadrágban...én tisztelem a hagyományainkat, nem úgy, mint sok más cigány asszony, én erre büszke vagyok... a szoknyám hordásával anyám jut eszembe na meg apám is...olyan ez, mint az örökség...” (1FKN25)

„...jajj hát, ha nadrágba mennék én az utcára, tudod, hogy kikacagnának? Csúfságnának. nézzed már az öreg cigány asszonyt, hogy néz ez ki...még a magyar is, aki aztán nem tudja mivan, nem, hogy a cigány...” (1ÖÁV46)

Az első generációs nők esetében a hagyományos cigány ruhák viseletének az elhatárolódáson, megkülönböztetésen túl más kulcsfontosságú szerepe is van. Az etnikai identitás olyan kifejező eszköze, mely a „történelmi” régi időkbe vezet vissza, egyfajta állandóságot testesít meg.

„Az én nagyszüleim Romániából jöttek át ide, de mindig így néztek ki...nagyapámnak nagy bajsza volt, nagyanyámnak hosszú haja...de azt ritkán láttam csak, csak mikor fésülködött...de azt is titokban kellett, hogy ne lássa nagyapám...én úgy öltözöm, mint nagyanyám vagy anyám öltözött, még a kötény is...sőt van olyan kendőm, ami anyámé volt...ez mindig így volt...” (1FKN25)

Williams (2000) szerint a nők testesítik meg a hagyományok őrzését, az állandóságot. Zatta (2002) azt mondja, hogy a nők tradicionális ruháinak viselése a gádzsóktól való megkülönböztetés eszközeként szolgál és segíti a cigány férfiakat, hogy könnyebben meg tudják különböztetni a gyengébbik nem tagjait a különböző cigány csoportokon belül. Esetünkben – főleg az első generációs életében – mind a két megállapítás releváns.

A nagymamák generációja a megváltozott – blúz helyett póló viselése – kódok esetében más viseleti elemekre teszi át a hangsúlyt, amivel a meggyengült kódokat igyekszik erősíteni. Ilyen kód például az ékszer. Sokkal nagyobb figyelmet szentelnek az ékszerekre, amikkel tudják érzékeltetni oláh cigányságukat. A tradicionális öltözködés és annak kiegészítői cigányságuk kifejező eszköze, amivel nemcsak a közösségükben élőknek jelzik identitásuk erősségét és a csoporthoz tartozást, hanem a többségi társadalom tagjai számára is demonstrálják identitásukat, oláh cigány mivoltukat. Öltözködésük elengedhetetlen tartozékai az

⁶⁰ A neveket megváltoztattuk a kutatás alatt és kitalált neveket adtunk az alanyoknak az anonimizálás érdekében.

ékszerek és a hosszú haj. Nagykarikás arany fülbevalók, aranylánc, ujjakon a szebbnél szebb gyűrűk, mind öltözkük része. Majdnem minden elsőgenerációs cigány asszony viseletének alapkellékei ezek az ékszerek. Az ékszerek identitásuk kifejezése mellett – a közösséggel való kulturális együvé tartozás, cigány etnikus identitás – társadalmi státusuk kifejező eszköze is. Az ékszerek viseletével hangsúlyozzák anyagi helyzetüket, s jelzik, hogy ők mennyire vitték az életben. Az oláh cigányságra a kereskedés és a vándorlás volt jellemző, ezért a vagyonnak könnyen mozgósíthatónak kellett lennie, így a nőkön viselték ékszer formájában a szerzett vagyont. Innen – is – lehet megkülönböztetni közösségüket a többi cigány csoporttól: ők az oláh cigányokhoz tartoznak.

„...szeretem az ékszereimet nagyon, szépek nem?... Mondjuk már lánykoromban is, ha apámhoz jöttem látogatóba, akkor mindig fel kellett vegyem az összeset, vagy elkezdett káromkodni, hogy hogy nézek már ki, nem vagyunk csóró cigányok mi...most meg ha a szoknyám nem úgy van, akkor meg az Uram szól oda.” (1FÁV48)

Az ékszereknek, kiegészítőknél tehát nem csupán esztétikai funkciója van, sokkal inkább státuszdemonstráló eszközök. A közösség szempontjából nézve az ékszer funkcionális szerepet tölt be, így válik az identitás fontos részévé. A megkérdezett első generációs cigány nők mindegyike visel valamilyen ékszert a nap minden percében. Ezek többnyire arany nyakláncok, fülbevalók és gyűrűk. Az ékszerek fontos etnikai identitást kifejező funkcióját mutatja az is, hogy azok a nők is hordják, akik a közfoglaltatásban dolgoznak. A közfoglalkoztatott nők elmondása szerint *„...csupas lennék, ha ez nincs rajtam, na meg a jó oláh cigány az ékszeresen igazi cigány...” (1FÁV48)*

A hosszú haj, a cigány nők ékessége, különösen a nagymamák generációjában, mivel ott még „súlya, jelentése van viselésének”. Az idősebb generáció szerint, ha egy cigány lánynak nincs hosszú haja, az egyenes út az asszimilációhoz. A hosszú haj, mint egyfajta misztikum és identitást kifejező eszköz jelenik meg esetükben. A rövid haját a szégyennel azonosítják, ezért gyakori, ha egy cigány nő szabályt sért, az hajának levágásával jár.

„Sára (meny) megcsalta a fiamat, na nálunk ilyet nem csinálunk, fogtam hát levágtam a haját...nem is volt belőle vita, mindenki tudta, hogy ennek így kell lennie...” (1FKN39)

A tradicionális ruhák, kiegészítők viselete, a hosszú haj fontossága csoportthárok jelöl nemcsak a külső, többségi társadalom felé, hanem a cigányságon belül is. Ez olyan

megkülönböztető csoportjegy, ami a hovatarozást mutatja és elhatárol más cigány csoportoktól és a többségi társadalom nőtagjaitól. Ezeket a tradicionális elemeket a cigány nők első generációjában a „divat” nem tudja kikezdeni. Vagy ha mégis, akkor a cigány nőket olyan „divat” érdekli, amelyen keresztül meg tudják mutatni „a család tisztaságának őrzői” státuszt. E státusz miatt viselnek hosszú, lábukat eltakaró szoknyát és felsőket. Alacsony nyakkivágású felsőkben, blúzokban valójában ritkán látni cigány nőt. A tradicionális ruhák, ékszerek, hajviselet felvállalása az etnikai hovatarozás elismerésének jele (Zatta 2002). Barth (1969) szerint minél intenzívebb a kapcsolata a kisebbségeknek más csoportokkal, annál markánsabban igyekeznek kifejezni a viseleten keresztül etnikai identitásukat és ezáltal még jobban próbálnak elhatárolódni. A cigányság esetében ez különösen megfigyelhető, mivel kisebbségi és gazdasági helyzetükből eredően állandó kapcsolatban vannak a „mátság” közvetítőivel, így ezeken a viszonyokon (öltözködés) keresztül építik és identifikálják önmagukat és alakítják a cigányság és a gádzsók közötti határvonalakat (Piasere 1997).

A viselet, az ékszerek ennek a generációnak az életében egyfajta folytonosságot mutat és ez segít nekik az öndefinálásban. Életükben ezek a szimbólumok olyan csoportjellemzők, amik megkülönböztető erő formájában lépnek fel, kulturális kohéziós tartalmuk van. Ez a generáció nyíltan és büszkén hordja hagyományos viseletét, azaz cigány identitása teljesen egybeforr a viselettel. Rituális alkalmakkor a nagymamák generációja gyakran vásárol vagy készített magának új ruhákat. Az új ruhák azért fontosak, mivel soha nem érintették még senki testét, ezért garantáltan tiszták. Elmondásaik alapján ezeken az ünnepi alkalmakkor szükséges új ruhákba öltözni, főleg a temetéseken, mivel azzal az elhunyt szellemét is képviselik, így megfelelő tiszteletben tudják tartani a halottakat.

Ennek a generációnak a külső megjelenési forma, az öltözködés, az ékszerek, a hajviselet, illetve az ezekhez tartozó szimbólumrendszer értéként, de egyszersmind egyértelmű üzenetként is értelmezhető a közösség tagjai, de közösségen kívüliek számára is: idetartozom. Mivel a nagymama generáció tagjainak a lehetőségei korlátozottak voltak – a települések kedvezőtlen területi meghatározottsága miatt – a rendszerváltást követő időszakban is, nem léptek ki a munkaerőpiacra, nem kellett a többségi társadalom normáihoz, értékeihez igazodniuk. Ez a helyzet még inkább megerősítette cigány identitásukat és a tradicionális minták követését. Esetükben a viselet az egyik legfőbb jellemzője a lokális és etnikai identitásuknak, a szinte „egyenruhaszerű” öltözet szimbolikus kifejezését adja az összetartozásnak. A cigányság kirekesztése, megvetése, visszautasítása a többségi társadalom által csak még jobban megerősítette identitásukat, ami viseletükben is megmutatkozott. A sokszor „mesterkéltnak” tűnő, túlzottan is a hagyományokat követő viselet, megjelenés, színes

szoknyák, konty, feltűnő ékszerek hordása hozzájárul cigány identitásuk megerősítéséhez és a többségi társadalomtól való még élesebb elkülönüléséhez. Továbbá úgy tűnik, hogy a férfiak és a nők „divatja” különböző kritériumokon alapszik. Míg a férfiak úgy öltözködnek, hogy a külvilág számára olyan képet mutassanak, amelyet hatalommal és tekintéllyel lehet társítani, addig a nők olyan öltözetet mutatnak be, amely a tisztaság és a szennyezés hatalmának cigány elképzeléseihez kapcsolódik. A nagymamák etnikai identitásuk nagy részét az öltözködés útján kommunikálják, mivel ez egy adott interakciós helyzetben belül viselője és megfigyelője számára egyaránt hirdeti viselője társadalmi helyzetét.

Az első generációban az etnikai identitás egyik bázisa a viselet, amely továbbra is fontos szerepet tölt be énképük, azonosságtudatuk meghatározásában. Az identitáselemek kutatásakor a viselet mellett azonban elengedhetetlen szemügyre venni a nyelvet és a családban betöltött szerepeket is, mint identitás formáló dimenziókat.

4.1.2. Nyelv, nyelvhasználat

„...ha nem tudnék cigányul, a családom szégyenkezne miattam...”

A cigány nyelv ismerete és használata az első generációs oláh cigány nőknél mindennapos. A vizsgált településközösségek a cigány nyelv cerhári változatát használják. A családban, az utcán, egymás között, sőt néha még a települések központjában lévő boltokban is hamarabb szólalnak meg cigányul, mint magyarul. A nyelv használata etnikai identitásuk egyik legerősebb kifejező eszköze, a közösséghez való tartozásuk fontos szimbóluma. Aki szűkebb családi, baráti közegekben nem tud cigányul, attól gyakran egy lépés távolságot tartanak. Annak ellenére, hogy a cigány nyelv a mindennapi kommunikációban visszaszorulóban van és egyre kevesebben használják – lásd. 2. és 3. generáció – ezeknél a nőknél a zárt közösségbe való „beszorulás” és a nem cigányokkal való kevesebb érintkezés lehetővé tette a cigány nyelv megtartását, megerősítését.

A nyelvi szocializációt számukra a rokonsági, családi, illetve a telepi közösség biztosította. Mivel nem minden első generációs cigány asszony járta ki az elemi iskolát, így a nyelvhasználat színterei is csak a család, otthon és a közelebbi, távolabbi rokonság volt, tehát a magyar nyelvet is ritkábban használták, mint pl. azok a cigányok, akik iskolába jártak.⁶¹

⁶¹ Ahol az interjúalany saját otthonában sikerült felvenni az interjút, ott azt tapasztaltuk, hogy a férj és feleség egymás között is cigányul kommunikál, mivel így jobban megértették egymást és jobban ki tudták fejezni érzéseiket, gondolataikat. Amikor az utcán került sor az interjúkra, akkor azt vettük észre, hogy az ugyanabban a generációból jövő cigány asszonyok cigányul beszélnek egymással, míg a fiatalabbakkal kapcsolatban – 2. 3.

Ennek a generációnak a tagjai a települések, sőt saját zárt mikroközösségük határait ritkán lépték át így a magyar nyelv tökéletes elsajátítása nem jellemző rájuk. Sokszor a településeken belül még „többségben” is voltak a magyarokkal szemben, így nem volt inspiráló számukra a magyar nyelv hibátlan megtanulása.

A nyelv sokszor jobban erősíti a cigány öntudatot, mint a szokások és az életmód (Csepeli-Örkény-Székelyi 1999), persze azok is fontosak számukra. Esetükben a cigány nyelv ismerete meghatározza közösségükbe való integrálódásuknak erejét és gondolkodásmódjuk alakulását is. A közösségben megtartott ünnepek olyan kommunikációs helyzetet teremtenek – cigányul beszélő rokonaikkal, szomszédaikkal való beszélgetés, együtt éneklés, köszöntők – amelyek tovább erősítik a nyelvhasználatot.

„...aki nem beszél a cigányt, az nem is igazi cigány akkor...itt van az unokám, megért az mindent, de nem akar az beszélni, csak magyarul...mond az néha cigányul is valamit, na oszt annyi...”(1ÖÁV39)

„Még a boltban is néha úgy mondom a magyar asszonynak „me mangavmanro, – kenyeret kérek – de nincsen annak baja, mert tudja, hogy így beszélek cigányul mindenhol...nem tudnék cigányul, akkor mindenki csak nézne, családom meg szégyenkezne miattam...ebben nőttem fel, anyám apám csak így beszélt hozzánk, én is így beszéltem a gyerekekhez, unokámhoz...de neked most meg kell érteni, amit mondok, érted?” (1ÉÁN47)

„Most volt a Marika (szomszéd kislány) születésnapja, megültük itt a házban, énekeltünk cigányul meg köszöntöttük... tudod ez milyen jó?” (1ÖKN44)

Ebben a generációban a magyar nyelv egy csekélyebb körben való ismeretének egyik oka a munka. Ahogy korábban is említettük, néhány első generációs cigány nő a közfoglalkoztatás keretein belül bekapcsolódott a munkaerő piacba, ezért amennyire a magyar nyelv munkájukhoz elengedhetetlen, olyan szinten használják is minden nap.

„V: Áááá ne szórakozz, hát itt csak magyarul szól hozzád mindenik...az más más, hogy csak cigányok vagyunk oszt egymás között cigányul beszélünk...meg, hogy ne értse a magyar...de ők, ott fent csak magyarul mondják a feladatokat, meg miket csinánjuk meg a nap...”

generációs – már nem volt ilyen egyértelmű. Voltak, akiket magyarul és voltak, akiket cigányul szólítottak meg. A fiatalabb generáció tagjai többségében magyarul válaszoltak vissza.

K: Nem is próbálnak meg cigányul beszélni Önökhöz?

V: (hangosan kacag) még mitnem?!...szerinted?...meg az nem olyan egy gádzsótól...

K: Van olyan, mikor nem érti mit mondanak vagy kérnek Öntől?

V: Mán ritkán...régén huhúú sokat nem...én mindig otthol voltam a gyerekikkel, meg minden és ottan anyámékkal is cigányul beszélünk csak, meg az Urammal is...nem kellett annyira a magyar...megértettem én, de na...aztán meghalt az Uram és dolgozni kellett tudod és akkor itt vagyok most...magyarok között.

K: Férje tudott magyarul, vagy csak cigányul?

V: Igen...ő kereskedett sokat a gádzsókkal és neki kellett a magyar evégett...tudod, ha el kellesz menni valahova, ahol csak magyar van ott tudni kell azért” (1ÉKV610)

Ugyanakkor nemek szerint szétvált a nyelvtudás ebben a generációban. Ahogy korábbi kutatások is kimutatták (Szabó 1993, 1994) a legtöbb etnikai csoportnál megfigyelhető, hogy a nők a családi-nyelvi szocializáció továbbélésének a zálogai.

„Én tanítottam a gyerekeket cigányul, csak úgy beszéltem hozzájuk...a szomszéd gyerekekhez is az utcába mikor kicsik voltak... az unokáimhoz is cigányul beszélek, miért beszélnék mást...ezt kell, ez a normális...” (1ÉÁN47)

A megkérdezett első generációs nők többsége elmondása szerint – mivel nem igazán van gazdasági kényszer életükbe, hogy kilépjenek a munkaerőpiacra és gyakori interakcióba kerüljenek a többségi társadalom tagjaival⁶² – nyelvi ismereteik nem sokkal lépték túl szüleikét.

A cigány nyelv használata a nagymamák generációjánál öntudatlanul történik, nem tudatos inkább érzelmi alapú. Gyakran, ha nem csak saját közösségük tagjai veszik körül őket, akkor is automatikusan cigányul szólalnak meg. Cigányul jobban ki tudják fejezni magukat, érzéseiket, mivel szocializációjuk során ez volt az elsődleges nyelvük. Cigányul gondolkodnak, veszekednek, káromkodnak, ezek mind érzelmi elköteleződést fejeznek ki. Az érzelmileg átítatott rítusokat – esküvő, temetés –, melyek szorosan kötődnek a hagyományokhoz, szintén cigány nyelven folytatnak. Az egyik legszemélyesebb, bensőségesebb gyakorlat is anyanyelvükön történik, az imádkozás. Az interjúalanyok elmondása szerint lehet sokkal több szóval ki lehetne fejezni imakéréseiket magyarul, azonban annak nincs érzelmi töltete és az Isten elé sem olyan értelemben kerül az imakérés és hálaadás, mint ahogy ők szeretnék.

⁶² A cigány és a magyar nyelv funkcióit tekintve világosan eltérnek egymástól.

„Csak cigányul aranyom...mi csak cigányul imádkozunk és éneklünk az Istennek...azt írja a Biblia, hogy olyanok vagyunk, mint ő, úgy csinált bennünket...és én cigányul tudok, akkor ő is tud cigányul...” (1FÁV48)

„Cigányul imádkozni az szívből jön, akkor nem használod a fejed, csak jön és mondod...én gyakran sírok is közben, mert érzem, hogy hallja az Isten...” (1FÁN51)

A cigány nyelv ennek a generációnak az életében a múltat idézi, a múltjukkal köti össze őket a hagyományokon, családon keresztül. Az anyanyelv egybeesik a származással. Az etnikai identitás objektív és szubjektív dimenziójaként jelenik meg egyszerre a nyelv. A nagymamák generációját tekintve nem beszélhetünk kétnyelvűségről, mert ha tehetik, nem szólalnak meg magyarul, a két nyelv nem egyenrangú. A cigány nyelv az összetartozás, a melegség, az otthonosság érzését kelti bennük, míg a magyar csak a többségi társadalom által kényszerített nyelv, egy szükséges rossz dolog, ha például hivatali ügyeket szeretnének intézni vagy akár védekező mechanizmusként is értelmezhető egyes személyeknél a generáción belül. A cigány nyelv többségüknél a teljes kommunikációs magabiztosságot jelenti.

„Pista járt el helyettem a hivatalba intézni az ügyeket...azért is mert nem is értem, amit mondanak, nincs meg a nyolc nekem...meg magyarul sem beszéltem úgy...aztán meghalt és nekem kell menni és ott meg néznének rám, ha cigányul beszélek...rosszan néznének...” (1FKV511)

A nyelvhasználattal kapcsolatban, ebben a generációban, vannak íratlan szabályok és elvárt viselkedések. Ilyen például, ha valakinek ők cigányul köszönnek, elvárják, hogy az illető is cigányul köszönjön vissza, illetve, ha nem szeretnék, hogy a gádzsók értsék, amit mondanak csak cigányul szabad beszélniük. Ennek a generációnak a tagjai sokszor már csak saját korosztályukkal tudja cigány nyelven folytatni a társalgást. A nyelv használata a cigány életformához való kötődést hivatott illusztrálni esetükben. A cigány nyelv ismerete számukra nem szégyellnivaló tudást jelent, sokkal inkább büszkeségük forrása.

A nagymamák generációjánál elmondható, hogy – a többségnél – az a nyelvi tudás, amivel rendelkeznek az még „kiszolgálja” őket a mindennapokban, azonban a fiatalabb generációknál már csak önmagában a cigány nyelv felhasználhatósága – akár mennyire is kötődnek vagy éppenséggel nem kötődnek hozzá érzelmileg – már nem egyenesen arányos az igényekkel.

4.1.3. Családon belüli szerepek

„... még szép, hogy az uram mondja ki a végső szót...”

A nemi szerepek átalakulása, a gyermekvállalási szokások megváltozása a modern korban szoros összefüggésben van az iparosodás folyamatával. Az államszocializmus idején a magyar nők tömegesen jelentek meg az ipari munkahelyeken és ennek hatására változtatták meg hagyományos női szerepeiket, életstratégiáikat (Kemény 2004). Az általunk vizsgált településeken élő első generációs cigány nők esetében ugyanakkor ez nem volt megfigyelhető. Nem változtak meg a hagyományos női szerepek, életstratégiák.

A régi, hagyományos elvárások, szerepek a családmódban továbbra is élnek a nagymamák generációjában, annak ellenére, hogy jórészen közülük már kiléptek a munkaerőpiacra és akiknek dolgozni kell, azok mindannyian közfoglalkoztatás keretein belül dolgoznak a településen. A munka esetükben nem jelent kiteljesedést, vagy ad többet az életükhöz. A nők többségénél, ahol a férfiak jelen vannak a családban, továbbra is a családjaikon belüli női szerepeknek eleget tesznek – férj, gyerekek kiszolgálása – és ezt tartják mérvadónak. Gyermeküket is ekképpen nevelték, hogy a lányoknak és fiúknak külön szerepei és feladatai vannak a családon belül, a háztartásban. A hagyományos női szerepekről és azok „fejlődéséről” – a nagymama, az anyós szava szent – való gondolkodásra a modernizáció nem volt hatással. Ezeket a szerepeket, feladatokat ebben a generációban a nők természetesnek veszik és a tradíciók áthagyományozása a következő generációra természetes folyamat. E szerint nevelték a következő generáció tagjait is és próbálják unokáik életébe is ezt beszivároztatni.

Viselkedésüket és gondolkodásukat mélyen befolyásolja a tradicionális cigány közösség normarendszere, amit szüleiktől, illetve a településen élő kortárs csoportjuktól kaptak szocializációjuk során. Az interjúk alapján a régi hagyományos paraszti társadalomban élő nők családon belüli szerepeihez lehet hasonlítani ennek a generációnak a szerepeit. Életkoruk és munkaerő-piaci statusuk megváltozásával a családban elvárt munka terhei továbbra sem változtak vagy csökkentek, még mindig a férj kiszolgálása, a háztartás vezetése az elsődleges feladatuk, majd gyermekeik, unokáik gondozása. A háztartás vezetése, a mosogatás, főzés, takarítás még mindig nem számít a férfi feladatának.

A pénz kezelésébe, a fontosabb döntések meghozatalába azonban a férfié az utolsó szó. Ha a férj meghal(t), akkor a fiúgyermek „veszi át” az édesapa helyét és statusát a családban. A nagymamák generációjában mai napig nem a nők intézik a számlák kifizetését, a fontosabb

ügyek intézését⁶³, mivel az sok esetben a települések és közösség elhagyásával járna, amit pedig a férfiak nem engednek meg. Ezek a „határok” nem csak területi szinten vannak jelen a cigány közösségek életében. A nagymamák generációjában a cigány csoportokon belüli határok is sokkal inkább átjárhatatlanabbak, mint a fiatalabb generációk életében, azaz, ha valaki nem oláh cigánnyal kötött házasságot, az megszűnt a közösség tagja maradni. Ez a másoktól való elhatárolódást és a hagyományok „tisztább, könnyebb” megtartását szolgálta.

Egy első generációs cigány asszony szerint:

„Mi még tudtuk, hogy kivel lehetett összeállni...meg sem fordult volna a fejünkben soha nem, hogy érted egy másik, nem oláh cigánnyal ...pfuu azt meg főleg, hogy egy gádzsóval menjek én el meg éljek...azok mind más világ, nem a mienk...nem úgy ismerik a hagyományokat, nem aztat tartják...sok más cigány családban a férfiak még főznek is...na az szégyen, mármint az asszonynak szégyen...hát nem tud gondoskodni az uráról vagy mi? Ááá nem, ezért nem lehet keveredni, maradjon meg mindenki a sajátjánál...” (1FÁN51)

A csoportok közötti határok átlépése ebben a generációban még szankciókkal jártak. Ez sok esetben kiközösítést jelent. Ha a fiatalabb korosztályból valaki nem egy oláh cigány fiúval, lánnyal lépett párkapcsolatba, azt gyakran elzavarták és nem engedik haza, ezzel is igyekeznek megőrizni a csoport, közösség „tisztaságát”. Mai napig, ha egy cigány asszony megszeg valamilyen szabályt, az azonnali szankcióval jár és leginkább erre a korosztályra jellemző, hogy be is tartatja azt. Fontosnak tartják a törvénykezés jelentőségét, hogy a férfiak meghallgassák és döntést hozzanak a „vétkes” személy ügyében – még a „vádlott” jelenléte nélkül is, ha kell – azért, hogy a közösség életében a feszültség oldódjon és a kohézió továbbra is erős maradjon.

„Amikor a lány még itthon volt mindig ki kellett szolgálnia a bátyját, mosott, főzött rá, segített nekem itthon, ez volt a dolga...” (1FÁV48)

Az első generációs cigány nők teljesen másként tekintenek a házimunkára, a hagyományos női szerepekre. Ahelyett, hogy pusztán a háztartásbeli munkát minden nap visszatérő „szervedésnek” tekintnék a résztvevők, jellemzően valódi értéket közvetítenek

⁶³ Persze csak ott, ahol nem maradt teljesen egyedül a megkérdezett, de sok esetben még az egyedül élő első generációs nőknél is inkább a közösség egyik férfi tagja látja el ezt a feladatot.

vele, amelyet gondolnak. A család, a főzés és a takarítás⁶⁴ részükről nagyon tudatos és rituális cselekedet, és identitásuk szerves része. Ezért szorosan kötődik hitükhöz, etnikai identitásukhoz a cigány női szerepek fenntartásának fontossága.

„Óó ilyen kérdést, hát hát még szép, hogy az uram mondta ki a végső szót, én a másik városba nem mehetek át ügyet intézni, mert nem enged...nincsen ezzel nekem semmi bajom, csak féltékeny azt annyi, ez a dolga.” (1FKN25)

Az első generációs cigány nők annak ellenére, hogy keresőkorúak, korlátozott a részvételük a munkaerőpiacon és anyagi függőségben vannak. Jóllehet sokan férj nélkül élnek, a munkára, a jövedelemre, a társadalmi szerepekre vonatkozó szemléletük nem változik, miközben a valóság – sokszor kényszerből, mert magára marad – meghaladja a tradicionális szemléletet és működési formát.

A cigány közösségekben a nők tradicionális szerepe a családban sok esetben eleve elrendeltnek és alávétettnek tekinthető. Ugyanakkor az életkor előrehaladtával – a tapasztalat szerzésével – illetve a rituális tisztaság folyamatának következtében, a cigány nők tisztelete is nő a családon belül⁶⁵ (Jakoubek 2004). Ezt leginkább akkor érzékeltük személyesen is a nagymamák generációján belül, mikor a fiatalabb generáció férfi tagjai elsétáltak mellettünk az interjúk felvételének idején és az idősebb cigány asszonyok odaszóltak nekik. De több interjúalany is említette, hogy a családon és a közösségen belül is a tekintély nő a korról.

„V: Mikor fiatal lányként odakerültem anyósomékhöz szavam nem lehetett...volt pedig amit jobban tudtam én a konyhában, hogy kell megfőzni, mert anyám nekem azt úgy tanította... de elmondta anyósom, hogy az ő fia nem úgy szereti, ahogy én ismerem és nem az a jó, ezért ne szóljak bele a háztartással kapcsolatos dolgokba...ha meg apósom és a férjem mondtak valamit, az meg egyenesen szent volt... még néha anyósom is visszább vett akkor magából, pedig már ő akkor jóval idősebb volt... apunak (mert csak így szólítottam már mikor odakerültem) nem lehetett nemet mondani...senkinek sem...anyósom egyedül neki engedelmeskedett, vagyis tudod, mint férfi... az uram, hiába férfi, meg miután apu meghalt, akkor sem volt olyan nagy szava

⁶⁴ A rendszeres és már szinte kényszeres takarítás a „szennykezési” tabukhoz kapcsolódó rituáléból adódnak, ahol még azt is külön szem előtt tartják, hogy külön lavórban mossák a ruhákat és azokat a rongyokat, amikkel a tárgyakat, bútorokat takarítják.

⁶⁵ Amikor a nők elérnek abba a korba, hogy már nem menstruálnak – a menstruáció miatt tisztátalannak számítanak -, akkor ugyanarra a „szintre” kerülnek a családon és a közösségen belül is, mint a cigány férfiak.

már, akkor már anyósom irányított, mert idősebb volt és tapasztaltabb...na most ez nálunk is így van...menyem azt csinálja, amit mondok és a fiam is hallgat rám...

K: De a közösség más önnel egyidős vagy fiatalabb férfi tagjai, hogyan kezelik önt vagy, amit ön mond?

V: Meghallgatják a véleményem...van, akit érdekel és van, akit nem...de cigány idősebb asszonynak azért van szava, még ha azt gondolod nem is... csak jól kell a férfiakat irányítani, rafináltan, okosba...” (1ÖKN44)

Fontos azonban megjegyeznünk, hogy annak ellenére, hogy azokban a családokban, ahol a férfi nincs jelen, az értékrendszer és a nők fejében lévő szerepkészlet változatlan, függetlenül attól, hogy a valóság és a napi gyakorlat nem igazolja az ezek által az értékrendszerek által felállított viselkedési mintákat és modelleket. Vagyis már az első generációban végbemegy egy környezeti kihívások által kikényszerített változás a gyakorlatban, de ezt a változást nem követi az értékrendszer és a szemlélet változása.

A nagymamák generációjára jellemző – a vizsgált településeken, zártság földrajzi és társadalmi értelemben – a közösséghez való tartozás demonstrálása minden lehetséges formában: viselet, nyelv, családon belüli szerepek. Generációs státuszuk miatt irányító szerepük van a családban – a nagymamák szava szent –, de a környezeti feltételek változása miatt – a lány unokák városba, más településre költöznek – ezt a szerepet már nem tudják teljesen betölteni, így kultúraátadó, identitásformáló szerepük jelentős mértékben korlátozódik, többnyire csak a következő generációig ér el.

4.1.4. Első generációs cigány nők identitásdimenzióinak összegzése

Az első generációs oláh cigány nők olyan korba születtek és akkora váltak aktív keresőkorúvá, amikor a magyar társadalomban is jelentős változások következtek be a nők munkavállalásával kapcsolatban (KSH 2001). A kétkeresős családmódel megjelenése, a „mindenkit a munkába” elv, a kötelező iskolabajárás, telepfelszámolás, mind olyan intézkedések voltak, amik kedvezően hathattak volna a településeken vizsgált oláh cigány nők többségi társadalomba való integrációjára. Ennek ellenére a mintába bekerült cigány nők egészen mostanáig nem voltak jelen a munkaerő-piacon semmilyen formában, még a tradicionális cigány női foglalkozásokat (jóslás, kosárfonás stb.) sem űzték. Ezek a folyamatok esetükben inkább bezárkózást eredményeztek és saját közösségükbe való integrációjukat erősítették fel. A többségi társadalomban uralkodó normákat, értékeket elutasították, sokan még egészen az 1990-es évekig a magyar nyelvet is alig-alig beszélték. Az ő „aktív” korukban a településeken lévő cigány közösségeknek még volt megtartó ereje, az akkor uralkodó etnikai normákat, értékeket még könnyebben be tudták tartatni a csoporttagokkal. Ugyanakkor a rendszerváltozás nemcsak egyéni szinten hozott változást a megkérdezett három generáció életében, hanem közösségi szinten is. A társadalmi, gazdasági változások ezeken a vidéki településeken egy szempillantás alatt gyengítették meg a csoportkohéziót is. Ez a meggyengülés azonban továbbra sem volt hatással erre a generációra, tagjai még inkább bezárkóztak saját közösségeikbe, hagyományaikba, viszont már a magyar nyelv ismeretének fontossága az ő életükben is megjelent.

Sok megkérdezett életében a változás 2010-től kezdődött el, mikor is egyre többen kiléptek a munkaerő-piacra. Néhány asszonynak meghalt a férje és a meggyengült közösség nem tudott minden tagjáért már felelősséget vállalni és gondoskodni róla, így ebben a kényszerhelyzetben csatlakoztak be a közfoglalkoztatásba, mint jövedelemszerzési lehetőségbe. Ez viszont továbbra sem jelentette, hogy feladták volna oláh cigány identitásukat. A településeken élő cigány lakosok aránya magas. Azok a cigány asszonyok, akik helyben vannak, általában mind a közfoglalkoztatás keretein belül dolgoznak együtt. Így továbbra sem szakadnak el etnikai közösségük tagjaitól, könnyebben fent tudják tartani az etnikai közösség határait. Napi munkájuk során is cigányul beszélnek egymás között, illetve nem „szégyen” a tradicionális ruhákat viselése sem.

Ennek a generációnak még a megváltozott társadalmi, gazdasági környezetben sem okoz nehézséget megtartani a tradicionális cigány hagyományokat, annak ellenére, hogy a közösség megtartó képességét és erejét a modernizáció és globalizáció vasfogai kikezdték.

Láthattuk, hogy az egyes dimenziókban ugyan olyan erősen kötődnek etnikai identitásukhoz a megkérdezettek, annak ellenére, hogy a különböző korok milyen hatással voltak rájuk. Az interjúkból úgy tűnik a nagymamák generációja a vizsgált településeken, mai napig erősen kötődik etnikai identitásához mind érzelmileg, mind racionálisan, amit mindennapi életvitelükben is igyekeznek megmutatni, ugyanakkor az identitásreprezentációk az általunk bemutatott dimenziókban (viselet – hétköznapi már lehet póló, munkavégzésnél, ha nagy szükség van, vagy a közmunkánál) ilyen következetesen nem jelennek meg. Az értékek a valóság kényszerei miatt folyamatosan átalakulnak, de tudatukban ragaszkodnak hozzájuk ezt mi „a tartós érték formaváltozásnak” neveztük el.

Ha a korábbi kutatásokban (Rose 1956, Horowitz 1975, Korzenny 1997, Bindorffer 2001, Tóth 2008) megfogalmazott stratégiákat – asszimiláció, kettős identitás, marginális identitás, disszociativitás és identitásválság – vesszük alapul, akkor azt mondhatjuk, hogy az első generáció a *disszociatív stratégiát* – de ennek is egy enyhébb változatát – választotta. Van egy képük ugyanis arról, amilyenek lenniük kell, de már ők maguk sem olyanok. Nem lehet egyértelműen kijelenteni, hogy Ők a klasszikus cigány identitás külső belső jegyeinek érintetlen megjelenítői.

A nagymamák generációjában az etnikai hovatartozás nem választható, beleszületéssel alakul ki, éppen ezért erős etnikai tudatuk és képük van, mely beépült az identitáskonstrukciójukba. Életkorukból, szerepeikből adódóan ez azonban csak a falu határain belülre korlátozódik. Identitásuknak számos meghatározó eleme van, azonban a legszembeütőbbben – ami a többségi társadalom számára is látható – három dimenzióban élik meg: viselet, nyelvhasználat, tradicionális szerepek. Ezeket a dimenziókat régóta szigorú és erős normarendszer határozza meg és szervez egységbe. Esetükben még él az az állapot, hogy ezeknek a normáknak a be nem tartása különféle szankciókkal jár.

Tradicionális viselet

A dolgozat e dimenziójában bemutattuk az első generáció viseleti szokásait, az ahhoz fűződő viszonyokat, illetve megvizsgáltuk az oláh cigány identitás más külső megnyilvánulásait is. Megállapítottuk, hogy a nagymamák generációjának viselete az etnikus reprezentációjuknak domináns eleme. A tradicionális viseletnek értékmegetartó ereje esetükben abból ered, hogy a települések zártságából adódóan, kevés kapcsolódási pontjuk van a többségi társadalom tagjaival – tehát abban a közegben, ahol ők mozognak kisebbségként, ők a többség –, így könnyebb megélni, megtartani ezt a dimenziót. A hagyományos cigány ruhák hordásával etnikai tudásukat is hordozzák és igyekeznek tükrözni etnikai önismeretük szintjét is. Ezen felül

a viseletnek kulturális kohéziós tartalma is van, ami folytonosságot biztosít a generáció életében és segíti az öndefiníciót. A ruhán keresztül reprezentált üzenetek értelmezése, mondanivalója természetesen idővel és hellyel változhat, azonban megszűnni addig nem fog, míg annak „képviselői” alkalmazzák azt.

Nyelv, nyelvhasználat

A nyelvhasználati dimenzióban elemeztük, hogy az anyanyelv olyan kritérium az életükben, ami a többségi társadalomtól való legélesebb elhatároló eszközként funkcionál. Ugyanakkor nem csak elhatárol, hanem védelmi funkciója is van a többségi társadalommal szemben és a saját közösségen belül is, mivel a nyelvismeret, nyelvhasználat hiánya következményekkel jár. A nyelvhasználat az önazonosságnak olyan strukturális mezejében található, mely egyszerre az identitás vállalására és az érzelmi viselkedésre is utal. Az első generáció tagjai a nyelvet a múlttal kapcsolják össze és mivel a közös történelmi múlt ismerete, megélése is egy fontos identitást képző dimenzió – ami esetükben szintén nagyon erős – így ez a generáció nyelvhez való ragaszkodásában is meglátszik. Az anyanyelv egybeesik a származással, éppen ezért használata öntudatlanul történik, nem tudatos, sokkal inkább érzelmi alapú. A zárt közösségbe való beszorulás és a többségi társadalom tagjaival való kevesebb interakció – mikroközösségeik határát csak nagyon ritkán lépik át, ha át is lépik, akkor sem annyi „időt töltenek el” azon kívül, hogy az bármilyen negatív hatással legyen a cigány nyelvhez való viszonyukra – könnyebben lehetővé teszi számukra a nyelv megtartását és megerősítését.

Családon belüli szerepek

A családon belüli szerepekkel kapcsolatban az interjúkon keresztül próbáltuk megmutatni, hogy az első generációs cigány nők teljesen másként tekintenek a házimunkára, a hagyományos cigány női szerepekre. Számukra sokkal inkább értéket közvetítenek vele, mintsem a mindennapi élet terheként tekintetének rá. A család gondozását, a háztartás vezetését tudatos és rituális cselekedetként kezelik, ami kulturális identitásuknak szerves része, ezért nagyon fontos számukra a tradicionális cigány női szerepek fenntartása.

Szerepeikre – mind a családon belül, mind az egész közösségen belül – eleve elrendeltként tekintenek és tudják, hogy az életkor előrehaladtával a családban és a közösségben is státusuk megváltozik. Ők a merev, hierarchikus családi szerepekben a békességet, a boldogságot és a kiegyensúlyozottságot látják.

Ahogy már korábban is említettük a nagymamák generációjában a közösséghez való tartozás minden lehetséges formában megjelenik. Esetükben a csoportjuk integráló ereje még képes olyan erőt kifejteni, ami elegendő a csoporttagok megtartásához és az etnikai identitás érzelmi szálainak erősítésének. Generációs státuszukból adódóan lehetne az identitásformálás során irányító szerepük, de a megváltozott környezeti feltételek miatt ez az irányító szerep már csak a második generációs lányokig jut el. A fiatalabb generáció esetében – a cigány nők harmadik generációja – már nem tudják a kultúraátadó, identitásformáló szerepüket érvényesíteni.

4.2. A lányok generációja

A gazdasági és társadalmi fejlődés egyenlőtlenül megy végbe mind időben, mind térben az általunk vizsgált térségekben. Jelentős különbségek vannak az ország egyes régiói között munkanélküliség, beruházások, nettó jövedelem stb. tekintetében. A rendszerváltást követően a társadalmi, gazdasági átalakulás még markánsabbá tette az ország különböző térségei közötti különbségeket (Marselek és mts. 2003), s ezek a különbségek hatással voltak a mintába bevont településen élő cigány nők életkörülményeire, identitáselemeinek változására is.

A második generáció tagjai 1970-1975 között születtek. Felnőtté válásukkor a cigányok foglalkoztatási mutatói fokozatosan romlottak. A munkaerőpiacról való kiszorulás az 1980-as évek második felében felerősödött és a rendszerváltást követően csúcsosodott ki. A piacgazdasági átalakulással beinduló transzformációs válságnak köszönhetően nagy számban szorultak ki a cigányok a munkaerőpiacról, hiszen az alacsony szakképzettséget igénylő ágazatok – építőipar, nehéz, könnyűipar, bányászat, mezőgazdaság – tönkrementek vagy jelentős mértékben szűkültek. A foglalkoztatott cigány nők aránya – a hetvenes évek vége, nyolcvanas évekbeli 50%-os arányhoz képest – a rendszerváltás után 16,3%-ra esett vissza (Janky 1999, Kemény 2004) még azokban a térségekben is, ahol korábban egyszerűbb volt a munkavállalás.

Az általunk vizsgált települések – ahogy korábban említettük – Északkelet-Magyarországon találhatók, ahol a foglalkoztatási mutató a vizsgált korszakban az országban az egyik legalacsonyabb volt (KSH 2018). A regionális elhelyezkedés miatt a 2. generációs cigány nőknek a nyolcvanas évek végén, a kilencvenes évek elején így még kevesebb esélye volt megjelenni a munkaerőpiacon, mint az előző generáció tagjainak, vagy a kedvezőbb térségi adottságokkal rendelkező sorstársaiknak.

A vizsgált településeken a második generációs nők településekre való „visszatorlódásával” a 90-es évek közepén nem találkoztunk, mert a korábban említett

regionális hátrányok miatt el sem indultak a más településen lévő munkahelyek felé. Ezekben az években jelentősen romlott a cigány férfiak foglalkoztatási aránya is, mind nehezebbé vált az állás megtartása, s sok esetben messze kellett menni a munkáért, jövedelemért (Kemény 2004).

A második generációs cigány nők tradíciókhoz, társadalmi szerepekhez való viszonyára jelentős hatással volt, hogy a férfiak huzamosabb ideig voltak a családtól távol⁶⁶. Ez a távollét eleinte csak ingázást jelentett, később nagy számban találkozunk a család és közösség elhagyásával is.⁶⁷ A férfiak távolléte miatt a cigány asszonyok kikerültek a férfiak kontrollja alól és ez lehetőséget adott – vagy kényszert jelentett? – arra, hogy átlépjék zárt közösségük területi és csoportszintű határait, és gyakoribb legyen az érintkezés a többségi társadalom tagjaival.

Sok férfi azonban munka nélkül maradt és a nőkre hárult a család eltartásának feladata, többnyire a gyerekek után járó segélyekből. A segélyek előtérbe kerülésével a nők, és főleg a gyerekes nők szerepe a családon belül felértékelődött, a munkanélküli férfiak státusza pedig jelentősen csökkent a családon és a közösségen belül. Azokban a családokban, ahol a férfiak otthon maradtak, nem dolgoztak és továbbra is kontroll alatt tudták volna tartani a nőket, ott a cigány nők küldték el a csupán fogyasztói szerepben megjelenő és kontrollt gyakorló férfiakat a családi háztól. A munka nélkül maradt férfiak agressziója – az állandó alkohol és kábítószeres fogyasztás miatt – volt az egyik meghatározó oka a férfiak családból való eltávolításának. A másik ok pedig az volt, hogy a jövedelem nélkül maradt férfiak igényt tartottak a nők által felvett segélyekre, amit a gyerekek után kaptak, s ezzel nehéz helyzetbe hozták a család ellátása során a nőket.⁶⁸

A rendszerváltást követően azonban egy keresetből – vagy segélyekből – nem tudták a nők fenntartani a családot így ennek a kényszernek a hatására új túlélési stratégiák születtek. A kedvezőtlen munkaerőpiaci környezet ellenére a nőknek is ki kellett lépni a tradicionális cigány női szerepekből és el kellett menniük dolgozni. A kilencvenes évek végén, kétezres évek elején

⁶⁶Az 1971-ben a munkaképes korú, 15-59 éves cigány férfiak mintegy 85-90%-a volt aktív kereső, állandó munkaviszonyban állt és 10-15%-uk alkalmi és idegymunkákból élt. A rendszerváltás gyökeres változást hozott, mivel a cigány férfiaknak már csak 28,8% volt foglalkoztatott (Csoba 2009).

⁶⁷Az első generációs cigány nők férjei, tradicionális cigány szakmákat űztek, aminek hatásköre leginkább a környező településekre terjedt ki, ezért nem szakadtak el közösségüktől és nem érintkeztek olyan gyakorisággal nem cigányokkal, mint a második generációs férfiak. A második generációs férfiak többsége viszont már ipari, alkalmi munkákban vettek részt, amik gyakran messze estek a vizsgált településektől, így nemcsak napokig, hetekig voltak távol, hanem hónapokig is. Nagyon sok vizsgált második generációs nőnél megfigyelhető volt, hogy egyedül maradtak, mivel férjeik új életet kezdtek a munkahelyük közelében.

⁶⁸ Hasonló trendeket lehet megfigyelni Amerikában a fekete nők és férjeik esetében is (Kolozsvári 2019).

sokuk még a feketegazdaságban dolgozott, azonban a közfoglalkoztatás kibővítésével és az oktatási expanzió hatásának köszönhetően⁶⁹, megjelentek az elsődleges munkaerő-piacon is (KSH 2015, 2016).

A második generációs cigány nők kettős szerepbe kerültek. Egyfelől a férfiak által „biztosított gazdasági stabilitás” hiányában, helyt kellett állniuk, mint „családfenntartó férfi” másfelől pedig továbbra is anya és női szerepek hárultak rájuk a családban és a közösségen belül is. Ez a kettős szerep megváltoztatta a tradíciókhoz való viszonyokat és etnikai identitás dimenziók jelentőségét. A munkába állás, a többségi társadalommal való gyakoribb interakciónak köszönhetően társasági életük is nőtt – már nemcsak a közösség határain belülre korlátozódott –, ez azonban elvonja a figyelmet és az esetleges szabad időt a házimunkákról és a hagyományos női szerepekről, mint pl. a háztartásvezetés.

4.2.1. Külső karaktervonások, Tradicionális viselet

„A viselet már csak az ünnepnapi kultúra része...”

A kényszerű szerepváltozás, a külső társadalommal való gyakori érintkezés, a többségi társadalom tagjaival való együttműködés kényszere megváltoztatta a generáció tradíciókhoz való viszonyát is. Ez legelőször öltözködési szokásaikban mutatkozott meg. A viseletet a globális világban végbement változások alapjaiban érintik, az eddig megszokott szabályokat átalakítják az újonnan érkező szokások. Ezért ebben a generációban nincsenek már szigorú öltözködési szabályok, mivel az aktuális szokások, illetve a női szerepek változásával járó kényszerek felülírják azokat. Az erőforrások szűkülésével erősödik a kirekesztési mechanizmus és ebben a rendszerben érvényesülni csak asszimilációs stratégiák mentén lehet. Ez képződik le a viselet identitásdimenzióján keresztül is.

Esetükben már nem jellemző a fejkendő vagy a szoknya viselete, szívesebben viselnek nadrágot a külső sztereotípiák miatt, illetve a munkában a kényelem és a praktikusság szempontjából – jobban be tudnak így „olvadni” a többségi társadalomba. A „szoknya, fejkendő nélküli életet” a tágabb környezet – leginkább az idősebb generáció – nem nézi jó szemmel. Erre a generációra a kettős szocializáció jellemző. A környezeti feltételeknek és a saját értékeinknek való egyidejű megfelelésre törekednek, ami nem egyszerű feladat, hiszen a kettő között jelentős szakadék tátong és ez komoly hatással van az identitásformálódásra és annak

⁶⁹ Sokan végezték el felnőtt korban az esti gimnáziumot, mentek el szakmát tanulni és OKJ-s képzésekre, amiknek köszönhetően magasabb pozíciót is be tudnak tölteni a munkaerő piacon.

prezentációjára is. Ez a „szakadék” egyfajta frusztrációt is eredményez a generáció életében, mit mikor, hol hogyan lehet, kell viselni. A belső gátat és szorongást tovább fokozza az, hogy mivel gyakran egyedül maradtak fiatal asszonyként, férj nélkül – vagy annak távollétében – maga a közösség vállalta fel a gondoskodó, óvó szerepet a családok életében. Ez egyfajta „*tartozom valamivel, hálával a közösségnek*” érzését váltja ki belőlük mai napig, ami miatt nehezen tudnak bizonyos hagyományokat – így a viseletet is – teljesen elengedni. A közösségi eseményeken még fel-fel veszik a tradicionális ruhákat, de azt is elsődlegesen a közösség iránti tisztelet kifejezéseként. A viselet, mint szimbolikus nyelv már csak a közösségi alkalmakkor jelenik meg. A ruhákhoz való kötődés emocionális alapú, a közösséghez tartozást és tiszteletet tükrözi. A környezeti változásoknak köszönhetően a közösségi kohézió alapjai kerülnek ebben a generációban veszélybe, és ennek megfelelően a kohéziót kifejező szimbólumrendszerek is jelentősen sérülnek. Nem a valahová való tartozást igyekeztek kifejezni, hanem a valamitől – ami a közösség által stigmatizált, ami a beilleszkedést, munkavállalást, elvegyülést akadályozza – való távolságot igyekeztek tartani. Ez kettős identitásként értelmezhető.

A státuskifejező szimbólumok alapvető változásának lehetünk tanúi. Az ékszereknek⁷⁰ és a hosszú haj szerepének – mint státusz szimbólum – sem tulajdonítanak már olyan nagy jelentőséget, mint az idősebb generáció tagjai, sokkal inkább a mobiltelefon, műkőröm lesz társadalmi státusuk kifejező eszköze. A korábbi státuszszimbólumok eltűnnek, mivel megszűnnek a mögöttes tartalmak, mint pl. a gazdagság. Ugyanis egykeresősként egy folyamatos lesüllyedő státuszban vannak a második generációs cigány nők, és ebben a státuszban – pl ékszerekkel – már nincs mit megmutatni. Az „új státuszt” kifejező szimbólumok könnyebben elérhetőek és nem rejtenek mély mögöttes tartalmat, mint a korábbi generáció életében pl az ékszerek.

Olyan közösségi eseményeken, ahol több cigány is találkozik – pl. cigánybúcsú, településeken megrendezett cigány kulturális események – ott ők is felveszik a szoknyát, ékszereket ezzel jelezve az elvárt szokások, viselet – idősebbekkel, közösséggel szembeni alázat – elfogadásának tiszteletét. Egyfajta kettősség él bennük a hagyományok betartásával és elhagyásával kapcsolatban: a belső, közösséghez kötő értékek és normák azonban a külső nyomás hatására kezdenek felbomlani. Az értékek és normák felbomlása belső és külső átalakulási folyamat egyaránt. Ezek a változások olyan átmeneti fázisra utalnak, amiben a korábbi normarendszerek fellazulnak, az új értékek azonban még nem szilárdultak meg. Ennek a kettősségnek és bizonytalanságnak köszönhetően az átmenet számos esetben feszültségekkel

⁷⁰ Annak ellenére, hogy esetenként anyagilag meg tudják maguknak engedni az ékszerek vásárlását.

és konfliktusokkal jár: ebben a helyzetben nem egyértelmű, hogy ki mikor cselekszik jól vagy rosszul.

„...a szoknya és még sorolhatnám mik a fontos dolgok...naaa, de attól, hogy én nem hordok szoknyát vagy azt akarom, hogy a fiam tudjon főzni szerinted nem lehetnék oláh cigány? az elég furá lenne...vagyis szerintem nem ezen múlik, hogy az ember mit visel vagy mit nem visel, hogy ő most milyen... jó oláh cigány vagy nem”(2EGV34)

„Mikor összejövünk nagyobb alkalmakkor, meg megyünk (közeli búcsújáró hely), akkor felveszem én a ruhát, de így, hogy én most érted napközben abban legyek, na biztos, hogy nem...ne félj, anyósom mondja is a magát...de munka közben képzeld már el milyen lenne, nem tudsz mozogni úgy abban a szoknyában, hosszú, beakad mindenbe...meg nekem olyan munkám van, ahol sok a magyar asszony és ők meg főleg furán néznének rám, hogy én itten most ilyen nagyságos asszony ruhában végzem a dolgom...” (2ÉSzV28)

„Megmondom az őszintét neked, magam sem tudom, hogy jó ez így vagy nem....úgy akarom mondani na várj...hogy igen már nem venném fel az utcára még itt a telepen köztünk sem azokat a ruhákat, amiket anyu visel, mert nem... ez már nem én vagyok...de közben meg fáj a szívem is, mert nekijek ez fontos tudod, mármint az anyuéknak, az idősebbeknek, meg egy kicsit nekem is, mégis csak ebben nőttem fel, én eztet láttam tudod minden nap, hogy a nők eztet viselik, meg így öltöznek és ez olyan mintha el akarnám felejteni azt ahonnan jöttem, a múltat, a cigányok múltját...pedig nem...fontosabb az nekem mindennél...de mán ááá ezek a ruhák... na érted te ezt gondolom...” (2EOV36)

A hagyományos ruhák viselésének korlátozása, elhagyása gyakran nemcsak funkcionális okokból történt meg ebben a generációban, hanem egyfajta védőmechanizmusként is fellép. Ahogy korábban is említettük a lányok generációjában minden cigány nő dolgozik óvodákban, szociális ellátó intézetekben, önkormányzatnál, iskolában stb. és napi kapcsolatban áll a munka által a többségi társadalom tagjaival, így jobban ki van téve az onnan érkező negatív sztereotípiáknak is. Mivel nagyon sok oláh cigány nőről nem lehet megmondani bőrszín alapján, hogy valamelyik cigány közösség tagja, így a ruha lenne az első dolog, ami árulkodna etnikai hovatartozásukról. Éppen ezért a tradicionális ruhák elhagyásával próbálják minimalizálni a kirekesztés kockázatát.

„Ááá én már nem hordok szoknyát, de még alkalmakkor sem, hát már nincs is...minek az nekem, most is tanfolyamra járok vagy két cigány van ott azok is romungrók, egyik sem hord, ha most én felveszem mindenki tudja, cigány vagyok, pedig látod nem vagyok én annyira barna (hangosan felkacag) ...” (2EGV410)

„Nadrágot hordok, hát látod...ha megyek (város neve)-ra az kéne még ennél jobban megnézzenek” (2ÉSzV32)

A hagyományos viseletnek nem tulajdonítanak akkora jelentőséget, mint az idősebb generáció tagjai. Jobbára a külső kényszerek hatására hagyják el, mivel stigmák kötődnek hozzá, és nem minden esetben belső meggyőződésből. Ha mégis felveszik, az leginkább csak nagyobb közösségi, egyházi rendezvényeken látható rajtuk. A tradicionális öltözék mellőzése a hétköznapiakban azonban az idősebb generáció tagjaiban gyakran ellenszenvet kelt, aminek hangot is adnak. A viták mögött leginkább az identitásvesztés veszélye, a tradíciók és az azzal járó hagyományos értékrend – az idősebbek, a férfiak szerepe stb. – tagadásának félelme áll. A beszélgetésekből kiderült, hogy esetükben a viselet elhagyása mögött a többségi társadalomba való beilleszkedés, a munkaerőpiaci diszkrimináció elkerülése, a könnyebb elhelyezkedés a munkaerőpiacon és a tradicionális közösségekbe is megjelenő globális divat térhódítása áll.

Mondhatjuk azt, hogy öltözködésükben a változás mind belső, mind külső döntések, kényszerek együttes eredménye, melyek gyakran belső konfliktusokat okoznak, mind a közösségen belül mind az egyén értékrendszerében. A második generációs cigány nők elindultak az integráció felé, azonban nem tudnak tovább lépni annak szintjére, Csoba-Sipos (2019) szerint ezt tekinthetjük egyfajta **félutas integrációnak**: elindít, de nem juttat célba.

A második generációs cigány nők gondolkodásában a viselet, mint oláh cigány identitáselem, már nem bír olyan nagy jelentőséggel, mint az idősebb generációkéban. A munkaerőpiacon való megjelenésük – és a munka által a társadalomba való integrálódási próbálkozásuk – átformálta mindennapi öltözködési szokásaikat is. A praktikusság, kényelem előnybe részesítése a régi szokásokkal szemben a többségi társadalomba való integrációjuk egyik jele. Leginkább már csak közös, egyházi rendezvényeken viselik a tradicionális ruhákat, egyre kevésbé belső meggyőződésből fakadó identitás jeleként – bár néha nosztalgikus kötődést is megfigyelhetünk –, inkább az idősebb generáció iránti tisztelet jeléül. Nagyon nehéz minden közösségi értéket, normát úgy megváltoztatni, hogy az megfelelően illeszkedjen a többségi társadalom és a kisebbségi csoport normáihoz is, ezért ennek a generációnak az életét a kételyek, a bizonytalanság járja át nap, mint nap.

4.2.2. Nyelv, nyelvhasználat

A nyelvhasználat, mint az identitás és összetartozás látens pillére

A második generációs cigány nők nyelvhasználati szokásaira, nyelvi szocializációjára nagy hatással volt a kötelező iskolába járás. A Kemény Istvánék által végzett cigánykutatókból megtudhatjuk, hogy az 1971-et követő 22 év alatt, az 1993-mas felmérés idejére a 20-24 éves cigány fiataloknak 77,7%-a végezte már el az általános iskola nyolc osztályát – a korábbi 27%-hoz képest – és 2003-ra ez a szám 82,5%-ra emelkedett (Kemény 2004). A lányok generációjában a cigány és a magyar nyelv elsajátítása párhuzamosan történt, sőt leginkább a magyar vált az elsődleges nyelvükké, a kötelező iskolai tanulás miatt.

Mindezek ellenére a cigány nyelv használata, ismerete minden második generációs cigány asszony életében továbbra is fontos szerepet tölt be. Napi szinten használják azt, de csak saját zárt közösségükben, családjukon belül. Gyerekkorukban testvéreikkel, nagyszüleikkel, szüleikkel csak cigányul beszéltek odahaza, míg az iskolában és a településen élő kortárscsoporttal magyarul.

„Édesmamámnak nagyon fontos volt mindig, hogy cigányul beszéljen hozzánk, meg hogy tudjunk cigányul én és a testvéreim, ezért anyuék is csak cigányul beszéltek velünk...a településen az idősebbek is csak cigányul beszéltek hozzánk és mi is hozzájuk...de az iskolába a tanítók magyarul beszéltek, meg amúgy visszaemlékezek, nem sokan voltunk cigány gyerekek az osztályban, inkább magyarok voltak és velük meg magyarul beszélünk...nekem is a legjobb barátnőm az iskolában egy magyar lány volt és ő nem tudott cigányul...a faluban itt meg mikor játszottunk kint az utcán a többiekkel, mindig magyarul beszélünk már...” (2ÉÁV29)

Az intézményes szocializáció belépése az etnikai identitás tovább örökítésébe komoly gátakat emelt. A többségi társadalom intézményrendszerének térhódítása a mindennapi életben a kisebbségi léthez kötődő színterek háttérbe szorulásával, és ezzel együtt az ahhoz kötődő identitásdimenziók és szimbólumrendszerek leértékelődésével járt. Ez a középgeneráció szocializációjának szerves része volt és ennek áldozatul estek azok a minták is, amelyek mentén a cigányság identitásdimenziói tudatosultak és manifesztálódtak. Már csak érzelmi kötődések maradtak, amelyek a legritkább esetben voltak jövőbe mutatók, sokkal inkább múltba forduló

és az előző generációhoz való kötődéseket, de nem a saját identitás szempontjából megnyilvánuló értékeket fejezték ki.⁷¹

A második generációs cigány nők esetében két csoportot lehetett megkülönböztetni, vannak, akiknek fontos volt, hogy átörökíthessék a cigány nyelvet a következő – harmadik – generáció tagjainak és vannak, akiknek ez kevésbé fontos.⁷² Azok, akik fontosnak tartják gyermekeikkel megismertetni a cigány nyelvet, azok sem várják el annak mindennapi használatát sem a többségi társadalomban, sem saját zárt közösségükben. A nyelv megismertetésével nem a tradíciók tovább örökítése, áthagyományozása – ezzel együtt a cigány identitás átadása – a céljuk, sokkal inkább az idősebb generációval való kommunikáció megkönnyítése, és a velük való vita elkerülése.

A két csoportot – akiknek fontos a cigány nyelv átörökítése és akiknek kevésbé fontos – tekintve igaz különbség van a nyelv továbbadásának gondolkodásáról, ugyanakkor közös mindkettő csoportban, hogy érzelmileg erősen kötődnek a cigány nyelvhez. Illetve az is közös, hogy mivel odahaza sem feltétlenül cigányul beszélnek már – a gyerekek miatt – így az érzelmi kötődés a nyelvekhez – magyar, cigány – megosztódik. Elindul egyfajta érzelmi kötődés kialakulása a magyar nyelv irányába is, aminek megnyilvánulása a cigány nyelv alkalmazása közben érzékelhető a leginkább. Gyakran mikor cigányul kommunikálnak az idősebb generáció tagjaival, magyar szavakkal tarkítják mondanivalójukat. Továbbá megfigyelhető a magyar nyelvű nóták, versek, kulturális termékek iránti érdeklődésükben is az érzelmi kötődés megjelenése.

A második generációs cigány nőknél a vallási ceremóniák,⁷³ igehirdetések cigány nyelven való meghallgatása és fontossága kiemelt jelentőséggel bír, mivel anyanyelvükön hallva a prédikációt a nyelvre még inkább csoportösszetartó erőként tekintenek.

„Cigányul hirdeti a papbácsi az igét...karácsonykor is el sem tudod képzelni milyen jó volt látni, hallani, megélni aztat, ahogy a településen élő cigányokkal együtt hallgathattuk, amit mond...együtt...nemcsak az én családom, hanem sok más család is...tudod ezért azért is jó, mert a jó Isten is azt mondta, hogy együtt könnyebb ezekben az időkben a hitünket megtartani...és ha

⁷¹ Majd az unoka generációnál vált újra, amikor az elfeledett identitás megerősítésének jövőbeli dimenziója jelenik meg és lesz tudatosan vállalt, többletként megélt identitás-elem.

⁷² Az, hogy nem tartják már olyan fontosnak a cigány nyelv továbbadását a következő generációnak, nem jelenti azt, hogy érzelmileg ne kötődnének valamilyen szinten anyanyelvükhöz.

⁷³ A második generációs cigány nőknél is elmondható, mint a harmadik generációnál fogjuk látni, hogy a vallás, mint etnikai identitást erősítő dimenzió kulcsfontosságú szerepet tölt be az identifikációban.

a cigányok értik, amit mond a pap, akkor együtt tudjuk hallgatni meg megélni a hitet...kell a cigány nyelv látod...” (2ÉSJV25)

A második generációs cigány nők interjúiból az derül ki, hogy a nyelv objektív és szubjektív dimenziója egybeesik a csoporttagság felvállalásával – így náluk is, mint az első generációs nőknél – a nyelvnek fontos identitásképző szerepe van. Mivel esetükben a nyelv egybeesik a csoporttagsággal és a származástudattal, ezért fontos identitás elem, még annak ellenére is, hogy mindegyikük nagyon jól tud magyarul, többet és gyakrabban beszélnek, mint a cigányt. Ezzel párhuzamosan a magyar kultúrát is elismerik, és bizonyos elemivel azonosulni is tudnak.

„Cigányul tudni ritka, büszke vagyok, mert a családom jut eszembe róla...” (2EOV33)

„Nekem fontos, hogy tudjak cigányul, a szomszédasszonyokkal meg itt a házban is cigányul beszélünk egymás között... a két gyereknek is szoktam otthon cigányul mondani a dolgokat, de én nem kérem úgy számon, mint anno anyám tette, hogy most cigányul vagy magyarul mondja...” (2ÉSJV28)

A cigány nyelv ismerete a második generáció esetében a közlésen túl más funkcióval is bír. Gyakran használják a cigányul nem értők beszélgetésből való „kizárására”. Számukra a nyelvnek identitásformáló ereje van, az összetartozás érzését erősítik bennük és a kulturális autonómiájuk alapja. Azok, akik semmilyen szinten nem tudnak cigányul kizáródnak a csoportból, a csoporttal kapcsolatos információkból, interakciókból. Ez nem csak azokat a gádzsókat érinti, akik nem beszélnek a cigányt, hanem ugyan úgy cigányokra – akár csoporton belül is, ha olyan – is kiterjed.

„Te tudsz cigányul? na látod, ha nem akarom, hogy értsd csak váltok gyorsan, és már azt is mondok, amit akarok...most ez olyan, mintha nem akarnád, hogy én értsem mit mondasz a másoknak, nemcsak azért, mert rólam mondosz, hanem csak mert nem akarod, hogy tudjam mi van. Na és akkor mittudom én angolul kezdesz beszélni... nem értek semmit abból, az biztos...mi is ezért szoktuk, mert nem akarjuk, hogy az a valaki értsen, amit beszélünk, mert az a mi dolgunk, ránk tartozik, ami velünk kapcsolatos...” (2EGV34)

„Azt a közösségben még én sem nézem jó szemmel, ha egyáltalán nem beszél cigányul és nem érti, amit hozzá mondunk...mert jó oké, ne beszélje a cigányt mindig, mindenhol, mert én sem azt beszélem odahaza a gyerekekhez vagy a munkahelyemen, hivatalban...érted...de ha ő elvileg

ő cigány... pfiúúú és főleg oláh cigány és még ráadásul itt is él közöttünk, mert ideállt a fiú mellé, hát ha nem tud cigányul, akkor még elsőnek szólunk is neki, hogy itt azért illik még ha nem is beszél...akkor még elnézed... de ha már évek óta ez megy... na akkor nem... direkt beszélünk előtte cigányul, érezze, ez nem az ő világa akkor...” (2ÉSJV32)

A településeken élő második generációs cigány nők mindegyikére jellemző, hogy értenek cigányul és aktívan is használják. Ami különbség volt a településen élő néhány második generációs cigány nő között, az a nyelv áthagyományozásának fontosságának megítélésében volt. Úgy gondolják, hogy a cigány nyelv használatának tere folyamatosan szűkül mikroközösségi szinten. Először még csak település szintre korlátozódott, de most már a családon belül is egyre szűkül.

Ahogy Bindorffer (2001) dunabogdányi sváb nemzeti kisebbségek között végzett kutatásában is megállapította, a második generációs cigány nőkre is a „nyelvi kettősség kötődése” jellemző. Egyrészt kötődnek anyanyelvükhöz, érzelmi alapon, másrészt kötődnek a magyarhoz, racionális értékek mentén. Természetesen ezekhez sem egyforma erősséggel. Azonban a dunabogdányi megkérdezettekkel ellentétben, a második generációs cigány nők érzelmi attitűdje nem gyengül a magyar nyelv előtérbe kerülése ellenére sem.

A cigány nyelv ismerete etnikai identitásuk egyik legfontosabb összetevője, lényegében a kultúrájukhoz való tartozásuk jele. A nyelv ismeretének és leginkább annak közösségükön belüli használatának, integráló szerepe van, mivel a csoportjukon belül azonos nyelvet beszélő cigányokkal való szoros együvé tartozás érzését kelti bennük. A családi közegükben, környezetükben szívesebben használják saját cigány nyelvüket, ami arról tanúskodik, hogy nyelvükhöz nemcsak racionálisan kötődnek, hanem mély érzelmi kapcsolatot is fűznek. A nyelvet értéknek tekintik, azonban a felnövekvő generáció szocializációja során már nem elsődleges nyelvként használják – nem úgy, mint az ő gyermekkorukban – a cigányt. Ennek hátterében a cigány nyelv többségi társadalom által való negatív megítélése áll, ami miatt nem gondolják olyan fontosnak a cigány nyelv használatát, de ismeretét igen, mivel szerintük a nyelv az oláh cigány identitás kifejező eszköze. Mindemellett mióta kiléptek a munkaerőpiacra, tisztában vannak a beszélt nyelv munkaerőpiaci értékével és hasznosságával, ezért nem kérik számon gyermekeik nyelvi hiányosságát a cigány nyelv használatát illetően.

Minden változás ellenére a nyelvnek a vizsgált településeken igen fontos szerepe van az identitás alakításában. Ismerete és használata az adott csoporton belül sokkal erősebb kötődést eredményez a közösség felé, mint a viselet vagy a külső megjelenés. A külsőségek gyorsabban változnak, a belső értékek és kulturális és nyelvi kötődések erősebben ágyazódnak be, s ennek köszönhetően lassabban változnak.

4.2.3. Családon belüli szerepek

A cigány nők kettős szerepben

Davis és Greenstein (2009) szerint a makroszintű strukturális kontextusok, az egyén és a család korlátai vagy éppenséggel lehetőségei alakítják leginkább a családon belüli interakciókat. A tágabb és szűkebb közegben uralkodó értékek hatással vannak a családok belső viszonyaira. Az egyén életének szinte minden területére kihatnak a nemi szerepekkel kapcsolatos attitűdök, legyen az gyermeknevelés, a háztartás vezetése, gyermekvállalás, párkapcsolati kérdések, munkavállalás stb.

A tradicionális cigány női szerep a családban, a gyermekszülés, gyermeknevelés, a családról és az otthonról való gondoskodás (Durst 2010, Davidová 2004). Egy nő akkor érhet el magasabb státust egy családban, minél több gyermeket szül, ez hozzátartozik a családi és közösségi szerepeihez is (Diósi 1999, Jakoubek 2004). Bár számtalan kutató szerint (Kajanova és mts. 2009, Durst-Fejős- Nyíró 2016) az, hogy a gyerekszám adja a nők státuszát, kezd megváltozni a tradicionális közösségekben is. Egy tradicionális cigány közösségben a férfi tekintélyét és domináns pozícióját az adja a családban, ha gazdasági stabilitást tud nyújtani. Ha azonban anyagilag nem tud hozzájárulni a család fenntartásához, akkor a felelősség a nőkre hárul.⁷⁴ Ennek következményeként a megélhetés, a jólét biztosítása és a hagyományok tisztelete, megtartása kerül hirtelen mérlegre a cigány nők életében. Számos kutató (Stewart 1994, Piasere 1997, Zatta 2002) leírta, hogy ebben az esetben egyfajta rugalmasság kerül előtérbe, ahol az etnikai identitás megtartása mellett a nők igyekeznek a környezet által támasztott elvárásoknak is megfelelni. Sok esetben ez azt jelenti, hogy bizonyos szituációkban azért, hogy megőrizhessék önmagukat, miközben gazdaságilag biztosítják megélhetésüket, etnikai identitásukat igazoló külső jegyeiket elfedik. Barth úgy gondolja, hogy erre azért van szükség, hogy társadalmi és gazdasági érdekeiket meg tudják védeni (Barth 1969).

A napjainkban végbemenő családszerkezet változása a zárt cigány közösségben is a családon belüli szerepek átalakulásával járt.

A megkérdezett második generációs cigány nők többsége „elvált”, gyermekét egyedül nevelte/neveli. Ez az „új életforma” felülírja az eddig köbe vésett és bevett tradicionális napi rutinokat.

⁷⁴ A nőkre hárul felelősség, család eltartása ugyanakkor ez továbbra sem jár együtt a családon belüli státusz emelkedésével (Stewart 1994).

Már a válás is egyfajta szerepátértékelődés és az alávetettségből való kiemelkedés. Ez egybecseng a férfiak munkaerőpiaci hátrányának növekedésével. Ha nem tudják/akarják családfenntartó szerepüket betölteni, akkor a közösség kiveti őket magából, mert csupán fogyasztók és nem termelők. Ez pedig jelentősen megváltoztatja a nők családon belüli szerepét és ez hatással van az identitásra. Azzal, hogy egyedül maradtak és a gyerekek gondozása, felkészítése az iskolára, elvitele, hazahozatala, lefektetése, munkába állás, bevásárlás, mind a nőkre hárult, már kevesebb időt tudtak szakítani az olyan hagyományos cigány női szerepekre, mint pl. takarítás, főzés, az idősebb generáció gondozása stb. Már sokkal több dologgal kellett/kell foglalkozniuk egy nap – mivel egyszerre látják el a női és férfi szerepeket is –, mint az első generációs cigány nőknek. Ez a klasszikus alávetett szerepből való kényszerű felemelkedés eredménye is, amiről nem szabad elfeledkezni.

„...nem, ez nem ilyen egyszerű...ugye Ő Pesten dolgozik aztán fogta és nem jött vissza többet...gyerekek felől nem érdeklődik, de pénzt sem ad, na de tudod kinek kéne az...egy ami nagyon nehéz, hogy tényleg mindenre egyedül vagyok...azért mondom jó lenne, ha egy nap nem 24 órából állna, mert több mindenre lenne időm... így azokat a dolgokat szoktam hagyni, ami nem nagyon fontos...felseperni, pakolni, rendezni az udvart, de még van, hogy a főzést is hagyom és ha nincsenek itthon a gyerekek, akkor csak bekapok valamit gyorsan...” (2EOV31)

Az anyagi biztonság megteremtésének terhe is a nőkre hárult, ami komoly kihívást jelentett számukra.⁷⁵ A kilencvenes évek közepéig megpróbálták a régi rutinok szerint szervezni életüket, s a férfiak kieső jövedelmét a szociális segélyekkel helyettesítették. A pénzügyi támogatások értékének fokozatos csökkenését követően, a kilencvenes évek második felétől azonban egyre gyakrabban maguk is munkát vállaltak. Gyakran még annak árán is, hogy tisztában voltak vele, a munkavállalás a közösségüktől való eltávolodást, elszakadást eredményezhet.

A második generációs cigány nők kulcsfontosságú szerepet töltenek be az olyan intézményekkel és struktúrákkal való kapcsolattartásban is, mint az oktatási rendszer és az egészségügyi szolgáltatásokat nyújtó személyek, intézményekkel való napi szintű kapcsolattartás. Az idősebb generációnál kevésbé töltött be központi szerepet a család életében az iskola vagy egészségügyi rendszerrel való folytonos kapcsolattartás. Ez egyértelmű eltérés

⁷⁵Az idősebb generáció esetében nem volt rá precedens, hogy a nők egyedül nevelték volna fel gyermekeiket. Volt, hogy szerényebb körülmények között éltek, de az anyagi javakat csak a férfiak teremtették elő, így a nőknek a családdal kapcsolatos teendők voltak az egyedüli feladatuk.

a megszokott otthoni szerepkörtől, ami ebben a közösségben tradicionálisan jellemezte mindennapjaikat.

Az asszonyok, a férfi/apa szerepek magukra vállalásával, a családon belüli szerepeiket is átértékelték. Gyermeküket már nem a hagyományos, tradicionális családmódel szerint nevelik. A fiúgyermek kiszolgálása már nem minden esetben a nő megkérdőjelezhetetlen kötelessége, jóllehet a hagyományok mindennapi rutinként még sok esetben jelen vannak. A férjek kikerülése a családból nem jár együtt azzal, hogy az idősebb fiú „átveszi a hatalmat”. Ugyanis a gyerekek fiatal éveiben kerülnek ki az apák a családból, így a szerepátvétel a fiúgyermek esetében túl korai lenne. Másfelől a második generációs nők – a munkaerőpiacon betöltött szerepükkel és családfenntartó státuszukkal érvelve – a gyerekek szocializációja során folyamatosan hangsúlyozzák a férfi-női egyenlőséget a családon belül.

„Egyedül vagyok én intézem a számlákat mindent, én kezelem a pénzt...nekem mostmár semmi férfi ne mondja meg mit csináljak enyém az utolsó szó...” (2EGV34)

A modernizációval egyidőben megváltoznak a családon belüli szerepek és a cigány szokások egyik lényegi eleme – a nők alávetettsége – kezd megszűnni.

„Mikor rendezvények vannak itt a házban, mi asszonyok megfőzünk, kiszedjük az ennivalót a férfiaknak, addig nem ülünk le az asztalhoz, míg mindenkinek nincs étel előtte, addig ott állunk oldalt...de nem értem miért kell még ezt így csinálni... vannak dolgok, amiket már kevésbé tartunk, ezt nem értem miért nem lehet [megváltoztatni].” (2EGV311)

Ugyanakkor sok esetben – ahogy a nyelvnél is láthattuk – már nem érzelmi kötődés miatt tesznek eleget bizonyos hagyományos női szerepeknek, hanem pusztán a közösségi nyomás hatására. Itt már nincs nosztalgikus emlék a hagyományokhoz. A fiúk/férfiak családon belüli státuszának változásával változott a háztartási feladatok körében betöltött szerepük is. Az anyák elengedhetetlennek tartják, hogy a fiúk ugyan úgy kivegyék a részüket a háztartás vezetésében, rendezésében, mint a lányok. Mindemellett kifejezetten fontosnak tartják lányaik iskoláztatását és munkába állását, mivel saját életükből kiindulva egy cigány nőnek már a saját munka és jövedelem jelent stabil alapot a megélhetéshez.

„Én úgy nevelem a lányt is, hogy nem kell neki mindent megcsinálni sőt majd, ha saját családja lesz lássa ő is, hogy egy férfinak is be kell szállnia a házimunkába, mert egyedül ezt munka

mellett nem fogja tudni...de azért megtanítom főzni, mindenre amire engem is anyám, de nem erről szól az élet” (2ÉSzV25)

„A nagyobbik fiú már tud palacsintát is sütni, sőt, ha beteg lennék biztos mindent megcsinál a lány mellett, mert tudja, hogy a testvérének sokat kell tanulnia az iskolában. Igaz ezek nem nagy dolgok még, hogy palacsinta sütés, mosogatás, de apró lépések.” (2EGV34)

Az idősebb generációkban a cigány nőnek fontos feladata volt a párválasztásban, ők keresték és jelölték ki, kihez mehet hozzá vagy vehet el a fiatalabb generáció⁷⁶. Nagyon sok második generációs nőnél az édesanyjuk választotta ki jelenlegi, volt férjüket. Éppen ezért nagyon szigorúan figyelték és ellenőrizték a cigány lányokat és társasági életüket. A második generációs nők nemcsak saját életükből tanulva, a megváltozott szerepek miatt, de a modernizáció és globalizáció hatására is – kevesebb idő jut a gyerekekre a sok munka és a férfi-női szerepek miatt – nyitottabbak voltak gyermekeik párválasztását illetően. A megkérdezettek egyike sem tartja cigány női feladatnak már, megválasztani utódaik párját. Ugyanakkor még sokukban benne van a csoporthatárok fontossága és nem örülnek, ha gyermekük a csoporton kívülről – nem oláh cigányt – választ magának társként.

„Én már nem szólok ebbe bele... ahogy nekem anyám tette, hogy kihez mehetek én férjhez...de azt én sem nézem jó szemmel, ha nem oláh cigány... még azt talán elfogadom, de nehezen ha romungró...de ha gádzsó...ahhh (sóhajt) azt már nagyon nehezen...tudom én sem vagyok az a minta oláh cigány asszony, látod én is elváltam...de más ez..érted...a nyelvünket sem tudja...és nem ismeri a történelmünket, néhány szokásunkat... oszt állna ott érted értetlenül...ahh nem tudom én...de közben meg tudod ott van bennem, ha szereti a lányt, meg tiszteli, meg megad neki mindent, akkor most én miért akarnék ennél többet... nem tudom...” (2E8V29)

Az individuális és a közösségi értékek ütközése figyelhető meg. Ugyanakkor az individuális előtérbe kerülése a közösséggel szemben nem pusztán a cigány közösségek sajátossága, sokkal inkább egy modernizációs hozadék.

A homogén közösség ereje, amiben élnek, esetükben már nem tudja olyan erősen kifejteni a hatását, mint az első generációban. A gyakoribb találkozás, érintkezés a többségi társadalom

⁷⁶ A kiválasztással is a fiatalabb lányok társas kapcsolatainak markáns kijelölése, az idősebbek iránti tisztelet a cél, ami a nemzedékek közötti minden társadalmi interakciót így magába foglal. Az idősebb nők a párok kiválasztásával is a kultúra és a határok fenntartását szerették volna erősíteni.

tagjaival nagyobb befolyással bír, ami nem jelenti a cigány hagyományok, kultúra teljes feladását, elhagyását, sokkal inkább újraértelmezését, a „többség által elfogadottabbhoz” való idomulást. A változás háttérben – az idősebb generáció identitásához képest – a normál generációs szakadékon túl, a cigány tradíciók gyengülése állhat. A közösségi nyomás már nem olyan erős, mint a nagyszülői generációnál, ami így a közösség integráló erejének gyengülését hozza magával. A családjukból származó nyomás mellett a többségi társadalomban megjelenő elvárások és értékek is hatással vannak életükre. A második generációhoz tartozó cigány nők körében a családon kívül eltöltött idő „megnőtt” és életük elsődleges színtere a többségi társadalom alkotta tér lett.

A három vizsgált identitásképző elemből – nyelv, öltözködés, szerepek – egy emelkedik ki, ami még a második generáció életében meghatározza az oláh-cigány közösséghez való tartozásukat: a nyelv. A nyelv ismerete és mikroközösségükön belüli használata alapján azonosítják magukat oláh cigány nőként, és ezzel belsőleg is azonosulnak. Az öltözködés és családon belüli szerepek, a cigány közösségben meghatározó viselkedésminták – pl. a férfiak elsőbbsége – a külső nyomások hatására már nem játszanak jelentős szerepet identitásuk formálásában. A második generációs cigány nőkre a „**már nem, még nem**” állapot jellemző leginkább. A vizsgált dimenziókban az etnikai identitás bizonyos domináns elemei már nem elengedhetetlen identitásképzők és könnyen lehet különböző a szituációkban cserélgetni őket, viszont vannak olyan elemek, melyek jelentősége és az azzal való belső azonosulás még nem kérdőjeleződött meg körükben sem az ünnepnap, sem a hétköznapi kultúrában annak ellenére sem, hogy szituációtól függően ezeket a stabilnak tűnő identitáselemeket is gyakran mérlegre teszik. A három dimenzióban egyfajta átmeneti állapot figyelhető meg, félutas integráció. Van, ahol erősebben, van ahol gyengébben, de élnek a rutinok, jóllehet ezeket a mindennapok kényszerpályája folyamatosan felülírja.

4.2.4. A második generációs cigány nők identitásdimenzióinak összegzése

A második generációs cigány nők 1970-75-ben születtek. A kötelező iskolabajárás, a telepek „felszámolása”, a városközpontokba való betelepítések már gyerekkorban elkezdték kifejteni hatásukat az etnikai identitásukra. Az iskolai szocializációjuk során hamar elkezdődhetett a kapcsolat kialakítása a többségi társadalom tagjaival, azok normáinak, értékeinek megismerésével, identitásba való beépítésével.

Identitásuk formálódására több okból is nagy hatással volt a rendszerváltás:

1, A lányok generációja pont ezekben az években vált munkaképes korúvá azonban a '90-es évek elején az alacsony iskolai végzettségű cigány lakosok foglalkoztatási mutatói a legalacsonyabbak voltak. A **férfiak**, mint eddigi családfenntartók gyakran váltak munkanélkülivé, vesztették el az állásaikat és a környező vagy messzebbi településeken kellett munkát vállalniuk – ami a **családtól való távollétet** jelentette. Három tendencia figyelhető meg a párkapcsolat terén ennél a generációnál, ami befolyással van az identitásuk alakulására:

- a, Mai napig együtt vannak férjeikkel, azonban a férfiak heti, havi szinten ingáznak és keveset vannak odahaza.
- b, Elváltak/külön mentek a férjeiktől, mivel a férfiak az ingázás miatt az új munkahelyük környékén, új családot alapítottak és elhagyták a családot.
- c, Elváltak/külön mentek, mert a férjek nem találtak maguknak állást, megnőtt körükben a deviáns viselkedések száma – alkohol fogyasztás, családon belüli erőszak – és a nőkre háruló családfenntartás terhe ezért elhagyták férjeiket.

Mind a három esetben a nők valamilyen szinten – részben vagy teljesen – kikerültek a férfiak kontrollja és a tradicionális női szerepek alól. Rájuk hárul a család fenntartásának feladata és minden házkörüli munka, ami eddig a férfiak „feladata” volt. Egyszerre kerültek férfi és női szerepekbe. A szerepek felborulása mellett, azáltal, hogy kiléptek a munkaerő piacra, a többségi társadalom tagjaival való gyakoribb érintkezés tovább fokozza a már elindult változásokat az identitásukban.

2, A rendszerváltás követő években – a magas munkanélküliségi számok csökkentésének érdekében – az állam növelte a **középiskolák felvételi keretszámát**, így sok második generációs cigány nő ment el továbbtanulni. Ez szintén a többségi társadalommal való interakciót növelte. Fontos kiemelni azt is, hogy ebben az esetben megjelenik már az a tényező is, hogy a középiskolák többsége nem a településeken található, így most már nem csak a férfiak, de a nők is a csoporthatáron kívülre kerültek, ami által viselkedésüket még kevésbé tudja kontrollálni a család vagy a közösség.

3, Már a rendszerváltás előtti években megkezdődött a globalizáció és modernizáció beszivárgása a tradicionális közösségekbe, azonban az átalakulás időszaka felgyorsította ezeket a folyamatokat. A megjelenő új értékek, társadalmi, gazdasági helyzetek, infokommunikációs eszközök stb. **meggyengítették a közösségek** – integráló – erejét, így már nem tudták ugyan olyan erővel és minőségben betartani a szabályokat a csoporttagokkal.

A második generációs cigány nőknek a rendszerváltást követően ezekkel – plusz a kétezres évek után újonnan jövő: óvodai férőhelyek növelése, gyermekek kötelező óvodába járatása, Út a munkához, közfoglalkoztatás, mint alternatív munkalehetőség stb. - az „új” helyzetekkel kellett szembenézniük, és alkalmazkodniuk. A nők többségében ez egyfajta kettősséget eredményezett. Egyrészt a tradicionális minták továbbra is jelen vannak életükben, amit szocializációjukon keresztül hoztak, mint pl. az idősebbek és a közösség tisztelete. Másrészt a gyakoribb interakció a többségi társadalom tagjaival, új igényeket ébresztett bennük a többségi kultúrával kapcsolatban. Ez egyfajta „*kettős identitást*” eredményezett a második generációs cigány nőknél.

Ahogy már az elméleti részben is részleteztük, a kettős identitás olyan stratégia, amiben az egyén - mivel egyszerre több társadalmi csoporthoz is tartozik, több társadalmi szereppel kell azonosulnia – sikeresen adaptálódik és alakítja személyiségét, mind etnikai közösségében, mind a többségi társadalomban. Természetesen nem minden esetben összeegyeztethetők ezek a „különböző” identitások, amivel a második generációs cigány nőknek szembe kell néznie. Így ezek az identitáselemek nem stabilak, hanem szituatívak, aminek köszönhetően egyensúlyban tudják tartani a különböző helyzetekben épp akkor és ott fontos identitáselemeket (Pataki 1998).

Tradicionális viselet

A társadalmi változások által generált kényszerű szerepváltozás, a gyakori érintkezés, a többségi társadalom tagjaival megváltoztatta a második generációs cigány nők tradicionális viselethez való viszonyát, szokásait. Mindezek mellett pedig a viseletet a globális világban végbement változások is érintették. A megszokott hagyományokat átalakítják az újonnan érkező szokások. Ezért ebben a generációban nincsenek már szigorú öltözködési szabályok, mivel az aktuális szokások – amit például praktikusság szempontjából egy munkahely megkíván – teljesen felülírják. Egyfajta kettősség él bennük a hagyományok betartásával és elhagyásával kapcsolatban, ami néhány interjúalany esetében konfliktussal jár, de a többség életében az elmondottak alapján „kiegyensúlyozottan tudnak kezelni”: a belső, közösséghez kötő értékek és normák a külső nyomás hatására kezdenek felbomlani. A változások olyan átmeneti fázisra utalnak, amiben a korábbi normarendszerek fellazulnak, az új értékek azonban még nem mindenkinél szilárdultak meg, ugyanakkor „megvannak egymás mellett”.

Nyelv, Nyelvhasználat

Ahogy a korábban is említettük már a második generációs cigány nők nyelvhasználati szokásaira, nyelvi szocializációjára nagy hatással volt a kötelező iskolába járás, a

rendszerátváltást követő munkaerőpiaci megjelenés, a gyerekek óvodai, iskolai életének szervezése, kapcsolattartás ezekkel, illetve más állami intézményekkel, mivel egyedül maradtak mindezekre a feladatokra. Ennek ellenére a cigány nyelv használata, ismerete minden második generációs cigány asszony életében fontos szerepet tölt be – napi szinten használják azt – de csak saját zárt közösségükben, családjukon belül. A két nyelv funkcionális alkalmazása között azonban annyi különbség van, hogy míg a magyar nyelvhez racionálisan kötődik a második generáció, addig a cigány nyelvhez érzelmi alapon.

Esetükben a nyelv objektív és szubjektív dimenziója egybeesik a csoporttagság felvállalásával. Így náluk is, mint az első generációs nőknél, a nyelvnek fontos identitásképző szerepe van, de a nyelvhasználatot különböző szituációkhoz igazítják. Úgy gondolják, hogy a cigány nyelv használatának tere folyamatosan szűkül mikroközösségi szinten. Először még csak település szintre korlátozódott, de most már a családon belül is egyre szűkül.

A nyelv ismeretének, de leginkább annak közösségükön belüli használatának integráló szerepe van, mivel a csoporton belüli azonos nyelvet beszélő cigányokkal való szoros együvé tartozás érzését kelti. Jól alkalmazzák saját közösségükben a cigány nyelvet, a magyart pedig a többségi társadalomban, és így válik a nyelv aktivizálása is a kettős identitás stratégia részévé.

Családon belüli szerepek

Azt mindenképpen le kell szögezni, hogy nemcsak a cigány közösségeken belül van különbség a 10-15-20 évvel ezelőtti családi szerepek között, hanem a többségi társadalomban is hasonló tendenciák figyelhetők meg, csak jóval korábban kezdődtek.

A második generációs nők a kilencvenes évek közepéig megpróbálták a régi rutinok szerint szervezni életüket, s a férfiak kieső jövedelmét a szociális segélyekkel helyettesítették. Ugyanakkor a pénzbeli támogatások értékének fokozatos csökkenését követően, egyre gyakrabban maguk is munkát vállaltak, vagy a könnyebb elhelyezkedés érdekében középfokú tanulmányokba kezdtek, olyakor esti tagozaton. Még annak árán is, hogy tisztában voltak vele, a munkavállalás, iskolába járás a közösségüktől, hagyományaiktól való eltávolodást, elszakadást eredményezheti. A második generációhoz tartozó cigány nők körében a családon kívül eltöltött idő „megnőtt” és életük elsődleges színtere a többségi társadalom alkotta tér lett. A lányok generációjának az iskolai végzettsége jóval magasabb, mint a korábbi generációké, ennek lokális szinten nincs jelentősége, azonban a többségi társadalomban magasabb társadalmi státust jelent. Ez a magasabb társadalmi státusz új szerepeket jelöl ki a cigány nőknek. Már nemcsak a dolgozó anya, hanem közösségi életet élő nő is egyben.

Gyermekeiket sem a hagyományos, tradicionális családmódel szerint nevelik már. A második generációs cigány nőknek a hagyományos férfi-női szerepekről való rugalmasabb felfogása az, ami segít a többi cigány hagyomány kiegyenlítésében és megtartásában. Tehát ezzel a fajta felfogással ez a generáció képes így a csoport határait fenntartani és nem „beolvadni”, asszimilálódni a többségi társadalomba. Közben pedig a külvilág által megkövetelt változásokhoz és kényszerekhez is alkalmazkodik, ami kettős identitást eredményez náluk.

A három vizsgált identitásképző elemből – nyelv, öltözködés, szerepek – egy emelkedik ki, ami még a második generáció életében teljes mértékben meghatározza az oláh cigány közösséghez való tartozásukat – a nyelv – és amihez érzelmileg is a leginkább kötődnek. A nyelv ismerete és mikroközösségükön belüli használata alapján azonosítják magukat oláh cigány nőként, és ezzel belsőleg is azonosulnak. Az öltözködés és családon belüli szerepek, a cigány közösségben meghatározó viselkedésminták – pl. a férfiak elsőbbsége – a külső nyomások hatására már nem játszanak olyan meghatározó szerepet identitásuk formálásában, mint az első generációéban.

4.3.A harmadik generáció

Habermas (1985) szerint a kulturális hagyományoknak fontos feladata, hogy formális kereteket bocsásson az társadalom és az egyének számára. Mindezt úgy, hogy közben teret hagy az egyének különböző igényei számára, és lehetőséget biztosít a hagyományok megkérdőjelezésére, újraértékelésére. Azzal, hogy a harmadik generációs cigány lányok megkérdőjelezik, újraértékelik, szelektálják az etnikai identitás tartalmával kapcsolatos hagyománykészletet, újfajta igényt nyújtanak be az érvényességre. Az etnikai hovatartozást azonban nem garantálja a származási adottság vagy a megkonstruált kultúraelem, ha azt nem működtetik. Az egyén az interakciókban, kommunikációban számára felajánlott lehetőségekből választja meg, és alakítja etnikai identitását és hovatartozását. Annak fényében, hogy ki kivel, milyen mértékben akar azonosulni, vagy elhatárolódni, változnak a határok.

A harmadik generációt nevezhetjük a kilencvenes évek gyermekeinek. Amikor ez a generáció megszületett, a szülők foglalkoztatási mutatói a többségi társadaloméhoz képest nagyon rosszak voltak: magas volt a munkanélküliek és az inaktívak – segélyből, rokkantnyugdíjból élők – száma. Sok családnak az egyedüli megélhetési forrást a gyermekek után járó segélyek jelentették. Mindezeket ellenére a kilencvenes években született fiatalok

életére nagy hatással volt a korszak végére jellemző oktatási expanzió, a romákat támogató különböző oktatási, tanulmányi ösztöndíjak megjelenése, illetve kiszélesedése.⁷⁷

2011 és 2016 között a magyar fiatalok esetében javulást lehet megfigyelni. 5-6 százalékponttal nagyobb az érettségizettek aránya minden 18 év feletti kategóriában. A cigány népességben szintén érdemi javulás van a képzettségi mutatók terén. A cigány lányoknál csak a fiatalabb korosztályokban emelkedik az érettségizettek aránya, másfél-kétszer nagyobb, mint a cigány fiúk esetében. 2011-es és 2016-os adatokat összevetve látható, hogy az oktatás expanziója még ha lassabban is, de hatással volt a cigány fiatalokra is, 5 év alatt 3 százalékponttal nőtt a középfokon nappali tagozaton tanulók aránya. A nem cigányok között ezidőben 5 százalékponttal nőtt ez a mutató (KSH 2018).

A Kemény Istvánék által végzett 2003-as kutatás, illetve a 2011-es népszámlálási adatok is azt mutatja, hogy ebből a generációból egyre több cigány fiatal végezte el az általános iskolát és jelent meg érettségit, szakmát adó intézményekben (Janky 2005, KSH 2011). Mi több, a cigány lányok egyre nagyobb arányban vannak jelen érettségit adó intézményekben, ami a tradicionális családi minták háttérbe szorulását, a modernizáció megjelenését jelenti (Kemény 2004).

Mindezeknek köszönhetően az általunk vizsgált harmadik generáció szemlélete, gondolkodásmódja, világértelmezése teljesen eltér az első és második generációs cigány nőktől. Másképp értelmezik a hagyományos szimbólumrendszereket, a női-férfi szerepeket, az erkölcsösség fogalmát, a nyelvhasználat, illetve a tradíciók jelentőségét.

A harmadik generáció tagjai az élet számtalan területén, az előző generációhoz képest, nagyobb szabadsággal rendelkeznek és a lehetőségek sokaságával élhetnek. A szabadságnak és választási lehetőségek bővülésének azonban ára van: az oláh cigány identitásuk és a közösséghez való tartozásuk forog kockán. Naponta zajlik körükben a közösséghez való tartozást meghatározó hagyományok, tradíciók újra-, illetve át értelmezése, az identitás határainak elbizonytalanodása.

⁷⁷ Több tényező is szerepet játszott a cigány fiatalok iskolai létszámnövekedésében. Az egyik oka, hogy 1985 és 1996 között 40 %-al nőtt a gimnáziumi és 70 %-al a szakközépiskolai férőhelyek száma, így több helyre egyértelműen könnyebb volt bejutni. A másik: 1989-től folyamatosan csökkent a többségi társadalomban az általános iskolát végzettek száma – 1989-ben 171 ezer, 1999-ben 114 ezer volt már. Ez azt jelenti, hogy a többségi társadalomból kevesebben jelentkeztek a több helyre. Illetve a harmadik, a normatív finanszírozás bevezetése a közoktatásba. Azaz a középiskolai tanárokat érdekelté tették abban, hogy minél több tanulót vegyenek fel, és hogy bent tartsák a rendszerben. Mivel kellett a diákok, így a cigány gyerekek is kedvező pozícióba kerültek (Kemény 2004).

Mivel a második generációs cigány nők fontosnak tartották lányaik iskoláztatását, ezért a harmadik generáció tagjai hamar – egész óvodás kortól – és hosszú ideig érintkeztek a többségi társadalom tagjaival. A többségi társadalom normáihoz, értékeihez való alkalmazkodás az intézményi – elsődlegesen az iskolarendszerbeli – szocializáció során a tradicionális cigány közösség normarendszerének gyengüléséhez vezetett, és generációs szakadékot eredményezett a második és a harmadik generáció között.

A KHS munkaerő-felmérése alapján Magyarországon 2017-ben a 15-64 éves cigány népesség körében a nők 36%-a, a férfiak 55%-a dolgozott, míg a nem cigány népességben 62 és 76%-os volt a foglalkoztatottak aránya. A romák foglalkoztatottsági mutatóit tekintve egyfajta pozitív trend figyelhető meg, ugyanis 2014 és 2017 jobban javult, mint a nem cigányoké, azaz lemaradásuk csökkent. Javulást mutat a 2011-es népszámlálás és a 2016-os mikrocenzus eredményeinek összehasonlítása is, ugyanis ez időszak alatt a cigány nők foglalkoztatási rátája 7-12%-ra, a férfiaké pedig 16-ról 25%-ra emelkedett.⁷⁸ A KSH 2020-as statisztikai adatai szerint a településeken az egy éven túl nyilvántartott álláskeresők száma kb. 55 fő, melyből kb. 35 férfi és 20 nő. Nemzetiségi bontásban adatok nem állnak rendelkezésünkre, azonban a településeken készített interjúk és megfigyelések alapján is elmondható, hogy fiatalabb cigány lányok többsége aktívan jelen van/volt a munkaerőpiacon.

Az Állami Számvevőszék 2019-es tanulmánya és elemzése alapján a magyar fiatal korosztály gazdasági aktivitása a 2006-2011-es időszakban csökkent, majd 2012-től 2017-ig növekedett. A 20-24 éves korcsoport gazdasági aktivitása 7,2 százalékponttal – 2006-2017: 46,9-54,1% – nőtt. A 20-24 éves korcsoport aktivitása mögött számos tényező áll. Egyrészt a felsőoktatásban történő létszámcsökkenés, a nők gazdasági aktivitása – gyermekvállalási kedv egyre későbbi időpontra való kitolódása –, másrészt a fiatal korosztály foglalkoztatása növelését ösztönző kormányzati intézkedések⁷⁹ (Állami Számvevőszék 2019).

A motiváció fontos szerepet játszik a fiatalok továbbtanulási és munkavállalási aspirációiban. A vizsgált harmadik generációs cigány lányok többségének pozitív élményei voltak a felsőoktatási tanulmányai alatt. Ilyen élmény volt pl. szakkollégiumok befogadó

⁷⁸ Némi előrelépést láthatunk a foglalkoztatás területén, azonban a mutatókat jelentős részben a közmunka program húzta fel. 2016-os adatok szerint a dolgozó, fiatal cigány nők körében magas a közmunkások aránya: a képzetlenek 40%-a, az érettségizettek 21%-a volt közfoglalkoztatott (KSH 2018).

⁷⁹ 2009-ben bevezetett friss diplomások foglalkozását segíti az ösztöndíjas foglalkoztatási jogviszony bevezetése. A 2011-ben létrehozott és 2013-ban a közép, 2015-től a felsőoktatásba is bevezetett duális képzés, a 2013-ban létrehozott Ifjúsági Garancia program

közössége, felsőoktatásban tanuló más cigány fiatalok jelenléte, civil aktivitás.⁸⁰ A második generációs nők későbbi években megszerzett érettségi, OKJ bizonyítványa, továbbtanulási szándéka is motiválta ezt a generációt a főiskola, egyetem elvégzésére és a munkavállalásra.

Mielőtt bemutatjuk a harmadik generációs cigány lányok identitásában megjelenő változásokat, fontos hangsúlyoznunk, hogy mindegyik megkérdezett harmadik generációs cigány lány felsőoktatási intézménybe járt, vagy jár és valamilyen Roma Szakkollégium tagja (volt). Tudatosan választottuk a szakkollégista cigány lányokat, egyrészt a könnyebb elérhetőség szempontjából. Másrészt a szakkollégiumi tagsággal rendelkező cigány lányok, tudatosan vállalják cigányságukat és könnyebben tetten érhetőek, melyek azok az identitás elemek, amikben változások következtek be. Továbbá az interjú szituációkban, a verbális kompetenciák birtokában képesek prezentálni és értelmezni azokat a folyamatokat, melyeket mi kerestünk kutatásunk alatt. A szakkollégiumok által ezek a harmadik generációs cigány lányok a gyökerek keresésében nem a stigmákat, hanem a maguk státuszát, énképük bővülését látják.

Fontosnak tartjuk megemlíteni, hogy azok a megállapítások, amelyek elemzésünknek a harmadik generációra vonatkozó szakaszában megjelennek, nem biztos, hogy minden harmadik generációs cigány lány esetében érvényesek. Az interjúalanyoknak vannak ugyanis olyan lánytestvérei, akiknek a körében már nem tapasztaltuk az identitásváltozással kapcsolatban az interjúalanyok körében regisztrált változásokat. Éppen ezért hangsúlyozzuk, hogy a harmadik generációval kapcsolatos következtetéseink korlátozott érvényességűek és kutatásunk során a generációnak és a generációhoz kötődő identitásváltozás jelenségének csak egy speciális metszetét: a magasan képzett cigánylányok identitásváltozásának folyamatát, a folyamat legjellemzőbb elemeit kívántuk megismerni.

4.3.1. Külső karaktervonások, Tradicionális viselet

A fel-feltűnő cigányrósák

A hagyományoktól való eltérés legelsőnek a külső karaktervonások megváltozásában, nem verbális megjelenésben érhető leghamarabb tetten. Eltűnik a tradicionális oláh cigány öltözködés. Ez a legszembetűnőbb különbség az egyes generációk között. A nagymamák

⁸⁰ Ahogy korábban is írtuk, a rendszerváltást követően a cigányság kulturális értékeinek bemutatását és integrációját elősegítő civil és állami kezdeményezések száma megnőtt, mely hatással volt/van a harmadik generációs cigány lányok önképének formálásában.

generációjában a viselet kötelező volt, a második generáció esetében a viselet szituatív, a harmadik generáció esetében a tradicionális elemek eltűnnek.

A harmadik generációs oláh cigány lányokban⁸¹ már fel sem merül a cigány ruhák viselete, a fejkendő használata vagy a hosszú haj fontossága. Ennek egyik oka – a globalizáció, modernizáció által teremtett új „divat” mellett –, hogy megváltozott a női testhez, mint tisztátalanhoz való viszonyuk is. Mivel már nem olyan kardinális kérdés az alsó és felső ruhákat külön mosása – a nő tisztátalannak számít, mikor menstruál – így a testen keresztül a ruhákhoz való viszonyok is átalakultak ebben a generációban. Az ünnepi alkalmakkor való tradicionális ruhák viselése is csak az idősebb generációval való konfrontálódás elkerülése érdekében történik meg. Öltözködésük már nem követi a hagyományos cigány viseletet és többnyire konfekciós ruhákban járnak.

Az unokák generációja nem minden esetben érti az öltözködés szimbólumnyelvét, a viselet elveszítette esetükben az etnikai határ kijelölő szerepét. A rózsás motívumok mögöttes tartalmát már sokan nem tudják, csak egyszerűen megszokásból és a hagyományokba való beleszületésből azonosítják a cigányság egyik „védjegyének”. A rózsás pólókon, nadrágokon, szoknyákon keresztül – még ha a teljes jelentését nem is tudják ezeknek a szimbólumoknak, csak azt, hogy ez jellemző a cigányságra – mégis visszaköszönnek a tradíciók, esetenként finoman jelezve etnikai hovatartozásukat. A többségi társadalom tagjai számára ezek a jelzések nem tűnnek fel, viszont az idősebb oláh cigány generáció tagjai számára ezek a színek, minták, ruhadarabok jelentéssel bírnak és enyhítik a generációk között kialakult konfliktusokat. Az unokák generációjában esetenként ezek a jelképek az újra felfedezett/vállalt identitás kifejezői is lehetnek.

„...képzeld pont most jó méretben rám amúgy mamának a régi pliszírozott szoknyája... tele van virágokkal... nagyon szép tényleg, de ezt már a mai fiatalok nem veszik fel... vagyis ebben a formában én biztos nem... annak ellenére sem, hogy mostanában ez a fajta szoknya ismét divat lett... csak tudod, ha én felvenném rögtön mondanák az emberek, hogy maradi cigány lány vagyok, vagy, hogy egyáltalán „ez meg mi”?!... nem tudnák hova tenni a helyzetet... ha egy magyar lány veszi fel, akkor csak azt nézik meg, hogy divatos, követi a trendet... szóval inkább nem veszem fel... na de ne gondold, hogy ettől még nem veszek fel szoknyát... Van nekem is virágos, rózsás szoknyám, blúzom, amiket nagyon szeretek és olyan igazi cigányosak, csak tudni

⁸¹ A vizsgált oláh cigány lányokat a cigányságra jellemző külső stigmák alapján nem lehet beazonosítani, ugyanis többségük világos bőrű, kék szemű.

kell mivel párosítani, hogy ne legyen mégis olyan feltűnő és sok a többieknek egyszerre a dolog, olyan túl cigányos...” (3HEN08)

A harmadik generációs lányok sokkal inkább akarnak megfelelni, üzeni a külső környezetüknek és a többségi társadalom tagjainak, mint saját etnikai közösségüknek. A cigányságra jellemző motívumok szolidabb használatával ugyanakkor továbbra is igyekeznek önmaguk felé reprezentálni etnikai kötődésüket. Öltözködésük már nem teljesen etnikai identitásuk kifejező eszköze, leginkább csak befelé, önmaguk irányába „hat”, illetve az idősebb generáció és a közösség felé való tiszteletet mutat. A többségi társadalom szemében önmagában a tradicionális cigány szoknya, cigány motívumok a mai világban uralkodó divatminták miatt nem biztos, hogy „feszültséget” keltenek, vagy egyáltalán figyelemfelkeltők, azonban esetleg más külső stigmával együtt kicsit sötétebb bőrszín már feltűnhetnek, mint etnikai kultúra azonosítók.

Az unokák saját viseletükhöz fűződő kapcsolata továbbá abban is különbözik az idősebb generációkétól, hogy ők ezt nem annyira adottságnak, mint inkább egy választható opcióként kezelik:

„Látod ez a különbség az egészben. Ha nem teszik kötelezővé, akkor szívesebben viselek én is otthoni ünnepekkor virágosabb ruhákat, de így csak szolidabban van jelen a felsőmön vagy a nadrágomon.... amíg mama otthon rám szól, hogy márpedig egy rendes cigány lánynak, hogy kell öltözni...addig nem veszem fel...de ha én dönthettek, az más... mert nekem jól esik, akkor és amikor én szeretnék úgy öltözködni...” (3HEN011)

„Mert te utasításra, parancsra szeretsz úgy viselkedni, ahogy mondják?... nem gondolom...hát én sem...felveszem, ha én szeretném...és nehogy azt gondold, hogy nem szeretném én néha felvenni, dehogynem... csak ne mondja már meg nekem senki mi a jó és mi nem... én szeretem ezeket a ruhákat is hordani, amikben most vagyok... most miért kell 0-24-ben nekem azt hangsúlyozni, hogy cigány vagyok...meg amúgy nem mindig olyan kényelmes... jaj meghát most milyen lenne már ülnék itt veled egy kendőben... Jók és szépek ezek a dolgok és még nem is az, hogy mert fiatal vagyok és nem veszem fel a kendőt... de tényleg az, hogy mindig, mert parancsra?...hát nem...” (3PEV03)

A harmadik generációs nők esetében az ékszerek, amiket nagyszüleik társadalmi státuszuk kifejezéséként viseltek, már nem jelennek meg. A státusz kifejezésére sokkal inkább

a többségi társadalom tagjaira is jellemző státuszsimbólumokat használnak, amik nem olyan „látványosak”: jogosítvány, műkőröm, ruha, cipőmárka.

„Kevés ékszerem van, nem hordok sokat, nekem az nem igazán jelenti azt, mint mondjuk mamának... meg mondjuk szívesebben hordok ilyen bizsu ékszereket, ezeket jobban tudod párosítani a különböző ruhákkal, na meg mindenki ilyeneket vesz fel ma már...ha most én itt felaranyoznám magam rögtön, tippelgetnének mennyi pénzbe került is és hogy akkor biztos sok pénzem van. Szóval nem akarom, hogy ez alapján mondjanak rólam valamit...mást mond az is rólam, hogy Adidas vagy Nike a cipőm van ma már szerintem, meg azt mindenki meg tudja venni ezért nem gondolnak arra, hogy tehetős vagyok vagy nem vagy milyen a telefonom vagy, hogy egyáltalán van telefonom...” (3PEV01)

Az ékszer az idősebb generáció életében státuszsimbólum volt. A második generációban az ékszert felváltották más státuszsimbólumok pl. mobiltelefon. Ebben a generációban azonban már sem az ékszer sem a mobiltelefon nem funkcionál státuszsimbólumként. Státuszsimbólum jellegüket elvesztették és szándékosan nem hordják már, mivel a státuszsimbólumok rejtőzködők lettek és a csoport tagjai nem akarják nyilvánosan deklarálni, milyen tehetősek. A vizsgált csoport esetében a státuszsimbólum szerepében inkább a jogosítvány, vagy a (szak)könyvek jelennek meg.

A harmadik generáció életében a jelképes szimbolikus elemek, tárgyak, kiegészítők vissza vissza köszönnek – bizsuk – és a cigány nőiséget hivatottak reprezentálni, karakterizáló szereppel bírnak saját maguk és közösségük felé. Ugyanakkor nem mindegy, hogy az egyének szabályként tekintenek a ruha, ékszer viselésére vagy saját akaratukból veszik fel azt. Az unokák generációja már nagyon fiatalon kitanulja, hogy mit kellene hordania egy „rendes” oláh cigány lánynak és mi az az öltözék, ami nem illik bele ebbe a kategóriába és „eltaszítja” a cigány női közösségtől. Gyerekként megtanulják a csoport értékrendszerét és az ahhoz kapcsolódó „normatív öltözködési mintákat⁸²” (Tsfay 2006). Az interjúkból azonban az derült ki, hogy bár a ruha, a szimbólumok megváltoznak és már nem ismerik a mögöttük lévő tartalmakat, mégis bizonyos motívumokat (rózsás minta) megtartanak, még ha jelentésük számukra nem is teljesen az, mint az idősebb generáció tagjai számára. A ruhák továbbra is megkülönböztetik, elhatárolják viselőjüket, a többségi társadalom és más cigány csoportok nő

⁸² Az oláh cigány lányoknak 10 éves korukig nincs előírva milyen ruhát kell viselniük vagy, hogy kell a hajukat hordaniuk, azonban utána világos, vagy piros alapszínű szoknyát kell viselniük. Húszas éveik közepétől az említett színek mellett már hordhatnak lilás, zöldes, kékes és barnás szoknyákat is a fekete ruha továbbra is a gyász színe (Tsfay 2006).

tagjaitól, többnyire látens módon. Önmagukban az elemek nem tűnnek el, csak megváltoznak, átalakulnak. Szerepük továbbra is megmarad látens módon a fiatalabb generációnál is, folyamatosan újabb és újabb elemekkel bővül.

Az ő életükben is vannak státusszimbólumok, mint az idősebb generációs cigány nők körében, azonban ezek sokkal inkább hasonlítanak a többségi társadalomban élő fiatalokéhoz. Ugyan olyan képlékenyek, folyton változnak az idő elteltével és helyükre mindig új szimbólumok kerülnek. Ezért nem is lehet állandó státusszimbólumokról beszélni esetükben, nem úgy, mint ahogy az ékszer volt az idősebb generációnál, amikkel az identitásuk ezen részét ki tudták fejezni. Éppen ezért nem is ragaszkodnak szorosan az identitás effajta kifejezéséhez. *„Figyelj nekem van jogosítványom és az azért elég nagy szó, már nem csak azért, mert itt a településen a telepen amúgy is kevés embernek van, de mert lány is vagyok, meg hát ebben a korban sem szokott mindenkinek lenni.... jogosítványa annak van, aki azért kicsit tehetősebb is...meg ebből sokan gondolják, hogy ha nekem most jogsim van, akkor autóm is...vagyis előbb utóbb... ebből már azt gondolják, hogy gazdag cigány lány...most amúgy is autóra gyűjtök, szóval majd megyek vele itt egy pár kört és már rögtön fogják is mondani, hogy jól felverte az Isten a dolgom... de nem zavar az engem...magyarok is majd csak annyit látnak, hogy jólmenő cigány lány vagyok, más, mint azok a cigány lányok akiket ők ismernek, akik sok gyereket vállalnak.... engem így függetlennek... na érted te, másnak fognak gondolni, mint általában a cigány lányokat...”* (3HEN010)

V: „Nem gondolom, hogy túlzás lenne a smink meg, hogy ilyen ékszert veszek fel...bár ez nem igazi, hanem bizsu. Sokszor bizsuban sokkal jobb cuccok vannak, meg jobban, divatosabban, olyan maian lehet vele öltözködni.

K: És ezek milyen bizsuk, miket ábrázolnak az ékszereid?

V: Ugyanolyan karika fülbevaló, mint például mamának vagy nagy kövesek, aranyozottak...szóval majdnem olyan, mint az eredetiek mamáéknál, de azért mégis csak modernebb... virágos, de modern...érted, hogy értem.

K: Na és a sminkkel, hogy állsz, mert látom most is van rajtad!?

V: Én szeretem kifesteni magam, főleg ezekkel az élénk színekkel, ez olyan „MI” cigányok vagyunk...bár anyut sosem láttam még sminkben, de a színvilággal meg mégis azt érzem, hogy a cigányságom látható...Bár ez is csak idehaza, mert az utcán a városban, azért a mai fiatal lányok is sminkelnek, csak annyi, hogy nem ezt a színvilágot használják, amit én direkt...” (3HEN06)

Színes ruhák, élénken festett smink, a külön bizsu ékszerek mind olyan jelképek, amikkel oláh cigány identitásukat igyekeznek kifejezni, miközben megfelelnek a modern korszak divatvilágának is. A tradicionális ruhák elhagyása mögött elsődlegesen a fiatalabb generációk körében uralkodó értékek megváltozása játszik szerepet. A külső elvárás a „beolvadásra” vonatkozóan, amit a többségi társadalom támaszt velük szemben, és az előítéletektől való félelem még inkább felerősíti bennük a hagyományos viselet és identitásjelző szimbólumok átalakítását, vagy elhagyását. Az interjúk tanulsága szerint a legtöbb esetben ez nem jár semmilyen belső konfliktussal, sokkal inkább tudatos döntés eredménye, ami elősegítheti társadalmi integrációjukat. Az előrehaladott integráció jele a cigány motívumok, identitásjelző elemek pl. karika-fülbevaló, jelzésszerű tudatos viselete is, amely egyúttal az előítéletektől való félelem hiányát, a státusz stabilitását is jelzi. Az etnikai értékek jelentősége a különböző helyzetek függvényében változik, szituatívan működik.

4.3.2. Nyelv, nyelvhasználat

„... ha cigányul szólalnék még, kinéznének...”,

Az egyének nyelvhasználatát a családi szocializáció határozza meg leginkább, ami a szűkebb közösség nyelvét, szokásait, életmódjának elsajátítását jelenti. A nyelv egyszerre eszköze és tárgya is a szocializációnak. A nyelvi szocializáció során a nyelv, a kommunikatív kompetencia megtanulásával egy időben a kultúra továbbadása is megvalósul (Réger 1995). A családi közegen túl tágabb környezetben, az intézmények keretein belül folytatódik a nyelvi szocializáció. Az intézményi kultúra és a családi szubkultúra, ha hasonlóságot mutatnak, akkor egy egyensúlyban lévő „bikulturális szocializációnak” lehet részese az egyén. Az intézményes és a családi nyelvhasználat között tehát átfedés figyelhető meg.

A nyelvcsere⁸³ a rendszerváltást követően kismértékű megtorpanásnak lehetünk szemtanúi, (KSH 2018) ugyanis a cigány nemzetiségi mozgalmak, az írásbeliség megjelenése a cigány nyelv felelevenítését, megtartását igyekezett előmozdítani. Mindezek ellenére a vizsgált harmadik generációs cigány lányok nyelvhasználati szokásaiban mást figyelhetünk meg. Nemcsak a tradicionális cigány öltözködésre van hatással a többségi

⁸³ Az első generációs cigány nők idejében a cigányságra jellemző hagyományos mesterségek elhagyása, az ipari bér munkába való nagyobb szerepvállalás, a falvak közösségeibe való többé-kevésbé „sikeres” betagozódás, a korban uralkodó asszimilációs politikai törekvések ellenére a cigányságon belül is elindult egyfajta nyelvcsere (KSH 2018). Ez azonban a vizsgált első generációs cigány nők körében nem volt észlelhető, esetükben szilárdak voltak a nyelvi határok.

társadalommal való érintkezés gyakorisága, hanem a cigány nyelvhasználatra is. Míg a nagymamák generációja még elsődlegesen használta a cigány nyelvet, a harmadik generáció tagjai között ritka a mindennapi nyelvhasználó: a cigány nyelv nem aktív kommunikációs eszközként, hanem passzív tudásként/készségként van jelen. Ugyan ismerik és megértik nyelvüket, viszont nem tudják használni, vagy nem szívesen beszélnek, még szűkebb környezetükben sem. A nyelvismeret hiányának, vagy passzív készségként való jelenlétének hátterében sok esetben asszimilációs mintákat lehet felfedezni. Mivel gyakran érintkeznek a többségi társadalom tagjaival, félnek, hogy nem cigány környezetükben cigányul szólalnék meg, és ez katasztrofális eredményezné. Az interjúkból kiderült, hogy tudatosan nem használják a nyelvet saját közösségükön belül sem, és megválogatják szókészletüket is a magyarok társaságában, hogy ne hogy „felfedjék” magukat.

„Nem használom otthon a nyelvet, megértek mindent, de ha úgy beszélnek otthon, akkor lehet nem venném észre magam az iskolában és megszólalnék cigányul, akkor pedig mindenki furán nézne rám és kinéznének...szóval inkább csak nem használom sehol” (3PEV03)

„Volt már olyan, hogy a nagymamám felhívott telefonon mikor az egyetemen voltam és mondanom sem kell ő végig cigányul beszélt hozzám a telefonban...addig addig mondott valamit, már nem is igazán emlékszem, hogy mit is mondott, de tudom, hogy felhúztam rajta magam és ideges voltam, azért nem is figyeltem a szavaimra, meg arra, hogy mit és, hogy mondom...na hogy végül cigányul válaszoltam neki vissza...úgy voltam vele abban a pillanatban, hogy csak abból érti meg azt, hogy én nem úgy gondolok valamit, ha az „ő nyelvén” mondom neki...muszáj voltam, mert amint látod, meg tapasztalhattad a vele való beszélgetés közben is, magyar szavakkal néha nem érsz el nála semmit... ő nagyon tartja a hagyományokat, nagyon fontos neki a cigány nyelv, ezért is beszél hozzánk csak cigányul...még akkor sem vált át magyarra, ha ott vagyok nála és együtt főzünk esetleg és én meg végig magyarul mondom neki...Na de amit ki akartam ebből hozni, hogy képzelj, mivel azért látod elég világos a bőröm, a hajam is ezért nem sokan tudták rólam az iskolában, hogy cigány vagyok.... nem is látszott azért annyira az öltözködésemem sem sosem, hogy az a nagyon cigányos, vagyis nem tűnt fel nekik, hogy most én mert rózsás felsőt veszek fel azzal azért én szeretném, hogy na érted cigány vagyok, meg büszke vagyok arra, hogy oláh cigány vagyok....na de nem is ez a lényeg, hanem, hogy ahogy ugye mikor telefonáltam és megszólaltam cigányul, rögtön vagy két három magyar ott mellettem felkapta a fejét... rám nézett...először gondolom, elgondolkodtak azon vajon milyen nyelven mondhattam, amit mondtam, aztán gondolom rájöttek vagy lehet ismerték nem tudom, hogy cigányul

beszéltem....na hát, néztek is rám úgy, hogy pfiúúú...na ez az amit nem kívánok senkinek....most tudod így ebben a helyzetben viszont már mégis csak nehéz büszkének lenni arra, hogy cigány vagy, mikor látod, hogy a többiek, hogy néznek rád, csak azért mert nem olyan nyelven szólaltál meg, mint ők....lehet egy arabnál vagy kínainál is ugyan így néznének, nem tudom...furák néha a magyarok ha nem magyart hallanak. De mama érted így könnyen beszél, hogy használjam mindenhol a cigányt... most érted neki könnyű mindig a cigányt használni, mert ki sem mozdul otthonról vagy a faluból, és ott már nem fura, ha valaki cigányul beszél...de egy ilyen helyen... itt meg kell gondold, hogy beszélj...Félre ne érts, nekem semmi bajom a cigány nyelvvel és nem érzem én magam kevesebbnek azért mert tudok, sőt jó, ha azért mégha nem is használom, akkor is értem, mert ez mégis csak a mi nyelvünk és amúgy meg ismerje is minden cigány a cigány nyelvet, csak szerintem már azért nem mindegy, hogy hol...ezen kell elgondolkodni” (3HEN04)

A harmadik generációban teljesen szétvált egymástól a nyelv és a származás, illetve a nyelvtudás és a nyelvhasználat. Ez a szétválás fontos állomás az asszimiláció felé vezető úton. A fiatal cigány lányok maximum csak gyakorlati funkciót – nyelvvizsga – tulajdonítanak a cigány nyelvnek és érzelmi alapon már nem olyan intenzíven kötődnek hozzá. Mivel körükben érzelmi alapon már nem áll olyan stabil alapokon a nyelv, így nem tartják fontosnak, hogy saját gyermekeik számára ezt a későbbiekben továbbadják. A megkérdezett lányok közül sokan a cigány nyelvet még „felfelé”, az idősebb generációkkal sem használják, nemhogy az oldalirányba lévő kommunikációk során. Ez pedig azt eredményezi, hogy később – vagy már akiknek kisgyermekük van jelenleg – „lefelé”, gyermekeikkel, utódaikkal kommunikálva sem fogják használni (Kiss 1995:99).

A fiatalabb generációk körében a cigány nyelv háttérbeszorulása mögött olyan okok vannak, mint például a nyelvhasználati helyzetek számának csökkenése. Megváltozik, átalakul a nyelvvel kapcsolatban feléjük megfogalmazódó norma és elvárásrendszer. Meg kell azt is említeni, hogy a megkérdezett interjúalanyok többsége szerint, ha intézményes keretek között lehetséges lenne cigány nyelvet használni, és a közokiratok, hatósági, személyi nyilvántartások cigány nyelven is elérhetőek lennének, akkor sem lenne nagyobb a valószínűsége annak, hogy a fiatalabb generációk használni fogják a nyelvet. Az interjúk során a megkérdezettek arra is felhívták a figyelmet, hogy jogilag széleskörben rendelkezzenek cigány nyelvi és íráshasználati joggal, számos akadályba ütköznének a nyelvhasználat során. A cigány nyelv szókészletében ugyanis nincsenek megfelelő szavak, amelyeket a bürokratikus rendszerben alkalmazni tudnának.

A harmadik generáció esetében mindezek következtében a magyar nyelv elsajátítása vált elsődlegessé. A cigány nyelv megtanítása az első generációs nagyszülőkre hárult, azonban

a fiatalok településen kívüli oktatási intézményekbe való bekerülése, a továbbtanulás, majd munkavállalás – amik más társadalmi elvárásokat támasztanak velük szembe – már nem tették lehetővé az anyanyelv olyan szintű elsajátítását, mint a korábbi generációknál. Az unokáknál a nyelvi szocializáció még annak ellenére is a magyar nyelv irányába ment el, hogy édesanyjuk szintén beszéli napi szinten a cigány nyelvet. Ennek következtében a nyelvhez fűződő erős érzelmi viszony sem alakult ki bennük. A magyar nyelvi kötődést erősítette tovább a fiataloknál, hogy gyakran nem oláh cigány, hanem romungró vagy sok esetben magyar fiúval alkotnak közös párt. A cigány nyelv háttérbe szorulása azonban nem jelenti a teljes nyelvvesztést. A generáció tagjainak nagy része passzív nyelvhasználó, vagyis ért, de nem beszél cigányul. Illetve a nyelvhasználat visszaszorulásával az oláh cigány származás tudata nem kérdőjeleződött meg bennük. Nyelvismerettől, nyelvhasználatától függetlenül továbbra is megmarad etnikai kötődésük és igyekeznek azonosulni a közösségükkel, csak más dimenziók mentén próbálják erősíteni etnikai identitásukat. Ettől függetlenül az intézményi szocializáció, a viselet és a nyelvhasználat terén is érzékelhetjük, hogy erős asszimilációs folyamatnak van kitéve ez a generáció. A nyelvtudás az ő esetükben nem határozza meg a származástudatot és az etnikai csoporttagságnak a felvállalását.

A nyelv esetükben csak egy kommunikációs eszköz az idősebb generáció tagjaival, de nem identitást formáló dimenzió. Sokuknál volt azonban megfigyelhető, hogy nincs semmi érzelmi kapcsolata a cigány nyelvvel, egyszerűen az ő életükben elvesztette funkcióját. Anyanyelvként már egyik harmadik generációs lány sem tekint a cigány nyelvre és így etnikai identitásukban és reprezentációjukban sem lesz a nyelv központi fogalom. Mivel az érzelmi kötődésük a cigány nyelvhez kicsi, ezért nem tartják fontosnak a nyelv tovább örökítését az őket követő generációk felé. Ugyanakkor a gyakrabban beszélt nyelvhez – a magyar – sem fűznek semmilyen érzelmi kapcsolatot, csak funkciónyelvként tekintenek rá. Tehát annak ellenére, hogy ez a generáció szinte már csak magyarul beszél, a nyelvhasználat nem jelenti egyértelműen identitás erősítő csoporttagságot a magyar közösségben.

„K: Ha azt mondod érzelmileg már nem kötödsz a cigány nyelvhez, akkor ez azt jelenti, hogy a magyar nyelvhez igen?”

V: Nem... ezt nem mondanám... használom a magyart, mert ez az országunk nyelve, de én úgy viszonyulok a magyar nyelvhez, mint te az angolhoz vagy némethez...beszéled, ismered, tudod...az is lehet, hogy valamilyen szinten ismered azt az adott kultúrát is...de akkor sem tekinted magadénak, a sajátodnak... nincs hozzá nagyobb érzelmi kapcsolatod.... vagy tévedek?

K: Nem...nem tévedsz...de akkor ha nincs érzelmi kapcsolatod a magyarral, akkor a magyar kultúrával sem?

V: *Valószínű, nem úgy, mint egy magyarnak... igen, magyar vagyok, igen itt élek, beszélem a nyelvet, de én cigány vagyok... helyesbítek, (település név) oláh cigány vagyok...nekem az a kultúrám, az a kultúra...persze vannak olyan dolgok, amik közösek a magyarral, de más a történelmünk, a zenénk, a táncunk...*” (3FGN17)

„K: *Akkor te most beszéled a cigányt vagy nem?*

V: *Na várj ez attól függ, mit értesz azalatt, hogy beszélem a cigányt... mert ha azt, hogy ismerem, megértem és meg tudok e rajta szólalni, akkor igen. De ha azt, hogy használom e minden nap, meg azzal beszélgetek másokkal, akkor meg nem...*

K: *Oké, de akkor mégis végülis te is hasonló területen dolgozol, mint én, akkor mit mondanál, ha nem a nyelv az, amitől te azt mondod magadról, hogy cigány vagy, akkor mégis mi alapján?*

V: *Tudod ez nagyon érdekes...nekem például már maga a közösség, az, hogy van egy összetartó közösség itt (település név), ami máshol nincs, na ez egy olyan fontos dolog, amitől én tudom, hogy cigány vagyok... azért a magyaroknak nem nagyon van ilyen (település név) „nagy” közössége... A másik meg, jó oké, le lehet nézni, hogy Szabolcs meg minden, de én azért büszkén mondom, hogy szabolcsi és azon belüli (település név) oláh cigány vagyok. Azért én nem biztos, hogy szívesen mondanám, hogy Borsodból vagyok, a borsodi cigányokra elég furán néznek. A szabolcsi cigányokról azért még itt Magyarországon is sokan tudják, mégha csak a Bódi Gusztiék vagy a Parno Graszt miatt is, hogy itt szép szokásaink vannak a cigányoknak,.. tudunk szépen énekelni, táncolni, azért a botolót nem minden cigány tudja és nekem ezek, mármint a (település név) közösség, az énekek és a tánc olyan dolgok, ha most valaki kést tartana a torkomhoz, hogy mondjam meg mi alapján vagyok én cigány, hát ezt mondanám.*” (3HEV03)

Az unokák generációja már nem tartja számon az etnikai identitástudatukban és reprezentációjukban a cigány nyelvet, mint anyanyelvet, nem központi kategória annak használata. A lányok életében nem jelenik meg a cigány nyelven keresztül manifesztálódó etnikai identitás. Ugyanakkor a nyelv elvesztése, háttérbe szorulása nem egyenlő azzal, hogy oláh cigánysággal való azonosulásuk/identitásuk is megszűnt volna, vagy negatív identitás képpel párosulna, csak már nem olyan fontos identitást erősítő dimenzió, mint az idősebb generációk esetében. A harmadik generációs lányok azok, akik a leginkább érzékelik a két etnikai csoport különbözőségét, éppen ezért az elfogadás és a többségi társadalomba való integráció miatt a nyelv területén gyakrabban próbálnak igazodni a magyarhoz.

4.3.3. Családon belüli szerepek

„Egyenlők vagyunk, de van azért még feladatunk”

Az idősebb és fiatalabb generációk egy közösségben, egymás mellett való élése lehetőséget ad arra, hogy a harmadik generációs oláh cigány lányok már egyértelműen különbséget tudjanak tenni közösségük életvitelének, kultúrájának, hagyományainak múlt és jelenbeli mintái között. Ezt sok esetben nem tudatosan teszik, hanem ösztönösen reagálnak a külső környezetre. Azaz, ha az idősebb generáció tagjainak közelében vannak, akkor az a szerep lesz aktív, amit ott elvárnak tőlük, ha pedig a többségi társadalommal való kapcsolat kerül előtérbe, akkor az. Esetükben nem is igazán beszélhetünk kettős identitásról – mint a szülők esetében – csupán szereprutinok vannak, és az identitás kiürült. A változásokhoz, a folyamatos tanuláshoz való viszonyulás, a karrierépítés, az önmegvalósítás, a közösség vezetőivel szembeni megváltozott attitűd, a modernizáció jelei ebben a generációban a leglátványosabbak.

Már a második generációs nőknél elindult a családon belüli szerepek átalakulásának folyamata, azonban a harmadik generációs cigány lányok a szerint a minta szerint nevelkedtek, hogy nem csak a nő feladata a háztartásvezetése és a gyereknevelés. A második generációs nők példáján keresztül látják, hogy a nők több szerepet is betölthetnek a családon belül, ez pedig hatással van a hagyományos családi viszonyokról, munkamegosztásról vallott elképzelésükre. A családjukon belüli munkamegosztás nem a hagyományos módon alakul, már nincs különbség férfi női feladatok között. Fiú testvéreik ugyanúgy főznek, ha kell. Párjuk, jövőbeli férjük, gyermekük kiszolgálását és nevelését nem egyedüli feladatnak tekintik, hanem közösnek. A harmadik generáció ezt a szerepváltozást már a közösségi közös rendezvényeken is kifejezi és nem szolgálja ki minden esetben a férfitagokat.

„Majd, ha lesz férjem, nem fogom én kiszolgálni, hát neki is van két keze meg lába, ki tudja az magát szolgálni, ha akar valamit, nem? Na meg milyen dolog ez már, hazamegyek a munkából én is fáradt leszek, elég is lehetni valaki az ennivalót...jó, tudom, a magyar családokban is azért a nő oda teszi a férfinak, a gyerekek elé az ételt...én is megcsinálok azért ha olyan, de na...nem csak ez az én dolgom érted...bár a töltöttkáposztát csak én csinálnám, meg a bodagot, ahhoz férfit nem engednék, az a nő dolga, hogy jól el tudja készíteni.”(3HEN04)

„Én megmondtam anyunak, hogy Jánosnak (fiú testvér) is ugyan annyi mosogatni, mint nekem, hát csinálja ő, nincs az kőbe vésve, hogy nekünk lányoknak kell ezt csak csinálni...meg amúgy jó is ha megtanulja ő is, hogy kell például mosni, meg főzni, mert ha esetleg...netalán tán, magyar lány lesz a felesége...na az nem fogja jó szemmel nézni, hogy most mindig kiszolgálja itt (hangosan nevet.) Még ha érted az elején nagyon szerelmes is a lányka, na egy idő után az már be fog sokalni...A cigány asszonyok igazán jól tűrnek...egy magyar asszony nem fog így...

Hidd el nekem...szóval még szívességet is teszek azzal, hogy megtanulhat takarítani meg főzni... Na jó azért, ami a férfi dolga, az a férfi dolga. A kertet intézze, meg én nem fogom eltörni a kezét, ha ő akarja majd (település név) a nagyobb ügyeket intézni, csekket befizetni.... (nevet)”
(3PEN012)

Azáltal, hogy kiszakadtak tradicionális közösségükből és városokban folytatják tanulmányaikat, önmeghatározásuk az adott lokális környezet szociokulturális viszonyainak függvényében alakul. Mivel a többségi társadalomban gyakrabban látják, hogy a nők megélhetik önmagukat és munkát vállalhatnak, így nekik is ez válik természetessé.

A második generációs cigány nők már nem határozzák meg gyermekeiknek, hogy kihez mehetnek hozzá vagy kihez nem – persze jobban örülnek, ha egy oláh cigány fiú az, de nem szólnak bele –, ezért a lányok sokkal szabadabban dönthetnek a párválasztás terén. Az unokák generációjának nem fontos, hogy a párja cigány vagy sem, sokuknak magyar barátja van, vagy szintén cigány. Egy megkötés azonban mindegyik megkérdezettre igaz volt, hogy hasonló iskolai végzettségű legyen, mint ők. Sok esetben e mögött az állt, tartanak attól, hogy egy alacsonyabb iskolai végzettségű cigány/nem cigány fiú a tradicionális (cigány) női szerepekbe kényszerítené őket. Mindemellett megemlítették, hogy nemcsak fizikailag keresnek maguk mellé valakit, hanem szellemi társat is szeretnének. Ebben a statuszvesztéstől való félelem is benne van, ugyanis mivel ők kiemelkedtek, iskolába jártak/járnak, egy alacsonyabb végzettségű társsal elveszíthetik magasabb statuszukat, amit tanulmányaikkal szereztek.

„Nekem fontos, hogy egyetemet végzett legyen...Tudjunk miről beszélgetni és ne csak azt hallgassam, hogy már megint mi volt a kocsmában, vagy ki kivel feküdt össze itt a településen...Normális, értelmes dolgokról beszélni, mondjuk arról, hogy most, ami engem a leginkább érdekel, mi lesz az EU-val, mi lesz a Britekkel ha tényleg kilépnek...Na most ez nem sok mindenkit érdekel, de olyan partnert kell keresni, aki fogékony lesz erre...” (3HEN08)

A nem cigány pár választása is gyakori körükben, ami az asszimilációs folyamatok elindulását sejteti. A közösség határai már nem érnek el a településeken túl, hogy kontrollálni tudják, bele tudjanak szólni a harmadik generációs lányok párkapcsolataiba. Még ha haza is mennek a településre, a legidősebb generációnak és a közösségnek már nincs olyan ereje, mint például még a második generációnál volt.

Ugyanakkor ebben a dimenzióban sem beszélhetünk teljes asszimilációról, mivel bizonyos elemeket megtartottak a cigány női szerepekből, még ha az nem is olyan látványos, mint például a viselet vagy a nyelvhasználat terén. A tradicionális női szerepek közül

megtartották sokan az étkezési szokásoknál, hogy elsőként a férfinak szednek ételt, de ezt is csak abban az esetben, ha nincs gyermek az asztalnál.⁸⁴ Másfelől fontosnak tartják, hogy a férfiak is besegítsenek a gyereknevelésbe, tanításába, de mindemellett a cigány nőnek különleges szerepet tulajdonítanak a gyereke életében. Úgy gondolják, hogy továbbra is ők azok, akik – ha már az öltözéken, a nyelven és a női szerepeken keresztül nem is – megismertetik a következő generációval a cigányság történetét, az összetartozás, a közösség szerepét, a táncot, énekeket és a vallási kötődést. Ők adják át azokat a mintákat, értékeket, amik miatt a későbbiekben is fennmaradhat az etnikai közösségük. Az identitás így a kulturális értékek átadását is jelenti egyben.

„V: Nekem most egy romungró barátom van... Mikor anyu megtudta nagyon mérges lett rám, el is akart zavarni a háztól, de tudta, hogy azzal csak neki lenne rossz, mert elveszítene...

K: De mi zavarta édesanyádat?

V: Hát az, hogy romungró... tudod... és félt, hogy nehogy teherbe essek mikor még csak most fejeztem be az iskolát és tudja, hogy szeretnék dolgozni...Aztán meg ha nem kellenék a fiúnak, az otthagyna és még érted el sem vett meg ilyenek...Tudod nem is az a baja anyunak, hogy, bár na érted ez furán hangzik, de, hogy diszkriminálná a többit, meg, hogy egy magyar fiú rosszabb lenne vagy bármi, mert ő aztán nem ragaszkodik már ehhez annyira, csak egy kicsit a tradíciók miatt könnyebb mindez...Egy oláh cigány fiú azért tudja, hogy itt esküvőig az felejtős...Jó hát tudom én, hogy a papír is csak egy papír, de akkor is, egy oláh cigány fiút megbízhatóbbnak tartanak sok esetben ezen a téren és nemcsak a család, hanem az egész közösség” (3HEV09)

Számtalan tiltó norma vonatkozik a szexualitásra. Ahogy az idősebb generációnál úgy a fiatalabb lányok esetében is fontos a közösség tagjainak tudni, hogy az adott személy milyen párt választott magának, ugyanis az befolyásolja a szexuális életét is. A közösség jó szemmel tekint arra, ha egy tradicionális oláh cigány fiúval kezd el járni a lány, mivel a tradíciókat ismerve csak a házasság után szeretne a fiú szexuális kapcsolatot létesíteni a lánnyal. Viszont, ha egy romungró, vagy magyar fiúval kerül kapcsolatba a lány, akkor a közösség hamar rosszéletűnek, vagy „bemocskolt”-nak fogja tekinteni. Tehát a harmadik generációs cigány lányok szexuális életének megélésében a közösség még mindig fontos szerepet tölt be. A testhez való viszony és a szexualitás terén nem változtak a szokások ebben a generációban sem. A szexualitás kérdése még mindig tabu a fiatalabb generációk életében. Az interjúk során sokan

⁸⁴ Az idősebb generációknál a gyermek jelenléte se régebben se most nem indok arra, hogy ne a férfié legyen az „első falat”.

nem is szerettek volna ezekre a kérdésekre válaszolni, annak ellenére, hogy négyszemközt, „biztonságos” környezetben került sort a felvételre. A cigány lányok szexuális felvilágosításával kapcsolatban történtek előre lépések, de sok esetben még most is az ismeretek indirekt módon, vagy a kortárs csoporton keresztül jutnak el a lányokhoz. Továbbá esetükben már fontos szerepe van az iskolának, ugyanis sokan a védőnő által megtartott órákon kaptak felvilágosítást először.

„Anyu mindig mondta, hogy szép az, ha egy nő egy férfival volt egész életében, azzal osztotta meg magát, de sajnos ez már nem olyan világ tudja és nem bánja, hogy nekem is már több fiú is volt az életemben... Szerintem ez így normális... Vagyis igen, idillikus és szép lenne, ha csak egy, nem mondom... De én nem tartom gáznak azt, ha egy lány ma több fiúval is együtt van..”
(3HEN010)

Jóllehet, a második generációs anyák szeretnék, hogy lányaik egy társ mellett kössenek ki, és mellette kitartsanak egész életükben, azonban saját esetüket látva nem ragaszkodnak már olyan élesen ehhez a modellhez. A harmadik generációs lányok pedig egyetértenek azzal, hogy egy nő életében több férfi is lehet, ugyanis a felgyorsult modern világ, a gyors információ áramlás, az ingerek, amik az interneten és a televízió keresztül érik őket, felgyorsították ezeknek az eddig kőbevésett szabályoknak a fellazulását.

„Figyelj... elég nehéz a mai világban szerintem bárkinek is betartani ezt az egy fiúval fekszem le egész életemben dolgot. Mindenhonnan ez folyik az interneten keresztül is...és nem ítélek el senkit, ha több férfival is volt az életében. Lehet még én is leszek, ki tudja... Nincs ezzel semmi baj, de azért, ha lehetséges szerintem próbáljuk megtartani ezt a tradíciót, mert amúgy meg nem csúnya dolog ez... Meg igazából a Biblia is ezt írja...Na de amúgy tényleg nehéz ezt ma, de megpróbálni meglehet, nem?!” (3PEV05)

Mindennek ellenére azért mégis elmondható a harmadik generációs lányokról, hogy pontosan ismerik az ezen a téren rájuk vonatkozó szigorú normarendszert, és tudják, hogy a szüzességük és a szexuális élet szentsége mit jelent. Próbálnak is ehhez az értékrendhez igazodni. Jóllehet a szexualitás kérdésről való viszonylag merev gondolkodás még mindig

erősen jelen van a mindennapi életükben, azonban a generáción belül zajló átalakulási folyamatok a tradicionális szabály fellazulását eredményezték.⁸⁵

4.3.4.A harmadik generációs cigány nők identitásdimenzióinak összegzése

A harmadik generációs cigány nők 1990-es években születtek. Etnikai identitásuk alakulására nagy hatással volt a '90-es évek végén, kétezres évek elején történő oktatási expanzió, illetve 2009-től a fiatalokat a munkaerő-piacon történő megjelenésre ösztönző különféle támogatások. A középiskolák, felsőfokú intézmények, munkahelyek többsége a településeiken kívül estek, így a többségi társadalom tagjaival, értékeivel, normáival való azonosulás életük mindennapi részévé válhatott és etnikai identitásuk alakulásának kulcsfontosságú tényezőjévé vált.

Etnikai identitásukat, annak felvállalását, megjelentetését számos tényező befolyásolja:

1. A **szülő példáját** – a család, mint elsődleges szocializációs szintér – látva, továbbá neveltetésükből adódóan a harmadik generációs cigány lányokban fel sem merült annak a kérdése, hogy ne tanuljanak tovább, ne dolgozzanak és hogy a hagyományos női szerepek szerint éljenek. Az egyedül álló anyák mintája és a szűk családon belüli férfi-női egyenlőség – fiú és lány gyermek szerepei, feladatai között nem tett különbséget az édesanya – szintén hozzájárultak a hagyományos női szerepek háttérbe szorulásához ebben a generációban.
2. Az intézményeken, mint másodlagos szocializációs szintér, keresztül a kortárs csoportnak kiemelt szerepe van a harmadik generációs cigány lányok identitásának alakulásában. Az óvoda és iskola az első olyan intézmények, ahol a gyermek távol kerül a szülőtől és a kortársak fognak előtérbe kerülni, a társakkal való együttélés fontossá válik. Az oktatási intézményekben a nevelésen túl, a kultúra átadás történik és különféle viselkedési módokat tanulnak a diákok.

A kilencvenes évek végére, mikor iskoláskorúak lettek ennek a generációnak a tagjai, az állam növelte a **középiskolákba bekerülő diákok** számát. 2012-től igaz csökkent a felsőoktatási intézményekbe bekerült hallgatók arány (KSH 2018), azonban a vizsgált településeken ebből a generációból majdnem minden oláh cigány lány tovább tanult. Ez

⁸⁵ Ez pedig segíti a cigány lányok hozzáférését az ellátás és az egészségügyi szolgáltatások területén is. (Neményi 2010).

pedig szintén a többségi társadalommal való sűrűbb interakciót eredményezett, és azok normáinak, értékeinek való megismerését. Nem elhanyagolható tényező, hogy a középiskolák, felsőoktatási intézmények többsége nem a településeken találhatóak, így nemcsak a családon belüli idősebb generáción, hanem a csoportthátrókon is kívülre kerültek ezek a cigány lányok.

Az **oktatási intézményekben** megjelenő cigány fiatalokat támogató ösztöndíjprogramok, szakkollégiumok a szakmai támogatás mellett anyagi, lelki és közösségi támogatást is nyújtanak. A harmadik generációs cigány lányok mindegyike tagja – volt – valamilyen Roma Szakkollégiumnak, ahol cigány és nem cigány fiatalok – hátrányos helyzetű fiatalok – egyaránt jelen vannak. A nem cigány fiatalokkal való együttélés, értékeik, normáik megismerése hatással van/volt a lányok identitására – azonban ez ellentétes irányba is hat, mivel a magyar kollégiumi hallgatók is betekintést nyerhettek a cigány kultúra, értékek, normák, szabályok világába.

A Szakkollégiumokon keresztül a fiatal lányoknak lehetőségük nyílt az ország különböző területéről érkező más cigány fiatalokkal együtt szakmai, cigány ifjúsági konferenciákon részt venni, civil szervezetek munkáiba belelátani, állampolgári és közéleti szerepvállalásra, formális és nem formális oktatásba, politikába bekapcsolódni. Ezek a lehetőségek mind olyan helyzeteket teremtettek, ahol a cigány lányok etnikai identitását biztosító pillérek vagy felerősödhettek, vagy meggyengülhettek, vagy átalakulhattak.

3. A **munkahelynek**, ahol szintén egy közösség tagjává válik az egyén, megvan a saját kultúrája, értékrendje, szabályai, amihez alkalmazkodniuk kell a cigány lányoknak. A megkérdezett harmadik generációs lányok többsége még most fog elhelyezkedni a munkaerő-piacon, azonban akik már dolgoznak azoknak munkaerő-piaci integrációjához nagyban hozzá járultak a különféle kormányzati intézkedések, mint pl. az ösztöndíjas foglalkoztatási jogviszony bevezetése, a felsőoktatásba bevezetett duális képzés, az Ifjúsági Garancia Program stb. A munkaviszony révén a többségi társadalommal való mindennapi kapcsolattartás befolyásolja etnikai identitásuk felvállalásának módját. A vizsgált harmadik generációs cigány lányok és a többségégi társadalomhoz tartozó lányok között olyan alapvető különbségek nincsenek, ami a foglalkoztatás esetén funkcionális problémát jelente. Ugyanakkor a cigány identitást – látványosan – prezentáló viselet, gesztusok, nyelvhasználat mind olyan karakterek, melyeket igyekeznek saját közösségükön kívül – munkahelyeiken – valamilyen szinten láthatatlanná tenni. Bizonyos szimbólumokon, más etnikai identitást kifejező dimenziókon keresztül, saját zárt közösségüknek, maguknak, továbbra is igyekeznek az

identitást meghatározó elemeket reprezentálni, azonban ez a munkaerő-piacon a többségi társadalom tagjai számára nem értelmezhető szimbólumok. A harmadik generációs lányok azt érzik, hogy bár cigányságukat ők határozzák meg, mivel azonban a többségi társadalom kommunikációja, percepciója, vélekedése a meghatározó a világban, ezért döntéseiket, viselkedéseiket ennek fényében kell alakítaniuk.

4. A kultúranropológiai irányzatot képviselő Margaret Mead szerint a fiatalok a társadalom idősebb tagjaitól tanulják meg, hogy mi a szerepük a világban. Ugyanakkor az idősebb generáció hiányából, vagy annak inkompetenciájából adódóan a fiatalok egymástól tanulják meg az adott helyzetekre adandó válaszokat. Mivel a harmadik generációs cigány lányok megjelentek a szakközépiskolákban, felsőoktatási intézményekben, amik a település határain kívül estek, az idősebb generáció tagjainak, illetve a közösségnek a cigány hagyományok, tradíciók számonkérése, kontrollálása, teljes értékű továbbadása már nem volt lehetséges. A „világ megismertetése”, értékek, normák, szabályok átadása, a **kortárs csoport, a tömegkommunikációs** eszközök és **média** feladatává vált. A tömegkommunikációs eszközökön, médián keresztül a harmadik generációs cigány lányok előtt kitérült a világ és sok olyan információra tettek szert, ami eddig saját zárt közösségükön belül tabunak számított. Az internetnek köszönhetően olyan platformokon tudtak megjelenni, olyan nemzetközi irodalmakhoz lett hozzáférésük, melyek nemcsak látókörüket szélesítették, de cigány identitásuk felvállalását – identitásukat meghatározó elemeit, dimenzióit – is más színterekre emelte.
5. Ahogy a dolgozat elején is kitértünk rá, úgy most sem hagyhatjuk figyelmen kívül a cigány identitást erősítő közösségek, cigány szerveződések erejét. A harmadik generáció életében megjelenő közösségek, a kulturális identitás vállalását erősítik meg. Az első generáció esetében csak egy szűk körre korlátozódtak ezek a kezdeményezések, jóllehet már a rendszer váltás előtt is voltak olyan szervezetek, amelyek fontosnak tartották a csoportot reprezentáló elemeket, azok életben tartását. Ezek az identitáselemek elsődlegesen kulturális gyökerűek voltak, s leginkább a többségi társadalomnak szóltak. Ugyanakkor a kor kommunikációs rendszeréből adódóan nincsenek nyitott platformok sem az első, sem a második generációs nők idejében. A közösség információs hálózatainak zártsága és státusza miatt nem érnek össze ezek a kezdeményezések. Igaz mind az első, mind a második generációs nők idejében megjelentek a kultúra dimenzióján belül különböző „művészeti elemek”, amik ráadásul magas presztizst vívtak ki a korban – ez sosem volt kérdőjel a többségi társadalom számára sem –, azonban ezek nem befolyásolták annyira a lokális közösségben az első,

második generációs cigány nők identitását. A harmadik generáció esetében, azonban a rendszerváltást követően, az újonnan megjelenő cigány identitást erősítő **közösségek, cigány szerveződések** korlátozzák és visszafogják az asszimilációt, garantálják a kulturális identitás vállalását, megőrzését. Az elfogadottság a különböző szintereken – politikai, szakpolitikai, tudomány, nemzetiségi törvény – afelé mutat, hogy „a cigány már nem azonos a szegénnyel” és egyre szélesebb körbe jutnak el a pozitív minták, modellek, a többség számára is elfogadott értékek. A harmadik generációs lányok ezeknek a pozitív kezdeményezéseknek hatására, már nem úgy azonosítják magukat, ahogy a stigmák üzenik, hanem ahogyan a különböző szervezetek értéként mutatják be a cigánysághoz való tartozást.

Interjúkból kapott tapasztalatok alapján a harmadik generációs cigány lányok a társadalmi beilleszkedés, illetve az asszimiláció során különböző mértékben őrizték meg hagyományaikat. Ezt figyelhetjük meg a vizsgált három dimenzió tekintetében is.

Tradicionalis Viselet

Az egyén a személyes reprezentációt, a legkifejezőbben, saját megjelenésén keresztül tudja érzékeltetni. Gondolatait-eszméit, politikai-gazdasági-társadalmi hovatartozását, véleményét ennek tükrében formálja.

A harmadik generáció életében a viseletnek megváltoztak a külső karakterszínvonalai. Már nem olyan egyértelműek a jelek, mint az idősebb generációk esetében. Az unokák ugyan már nem viselik – még közösségi alkalmakkor is csak ritkán – a tipikus tradicionalis cigány ruhákat, ékszereket, ugyanakkor bizonyos szimbólumokat még megtartottak. A cigány motívumok jelzesszerű, tudatos viselése előrehaladott integrációt jelent. Sok cigány lánynál a fejkendőt felváltották a színes anyagból készült hajpántok, az arany ékszert a színes, virágos bizsuk⁸⁶ – így hozzák egyensúlyba a többségi társadalomban meglévő értékeket, normákat a cigány közösségével. A státusszimbólumok esetükben – az idősebb generációhoz viszonyítva – inkább a kortárs csoportban megjelenő jelképekhez hasonlítanak. Nem beszélhetünk esetükben állandó státusszimbólumokról, mivel amik most vannak, azok képlékenyek, folyton változnak az idő elteltével és helyükre mindig új szimbólumok kerülnek. A kettős identitás egyik jellemzője, hogy kombinálják az egyes elemeket – nemzeti és etnikai elemeket - az alanyok a tradicionalis

⁸⁶ A bizsukkal ugyan etnikai identitásukat fejezik ki, de már más kategóriában, mint nagyszüleik. Esetükben az már nem státusszimbólum, inkább csak egy kiegészítő, amivel szintén jelezhetik etnikai hovatartozásukat.

minták megtartását ötvözik a modern divattal. Ugyanakkor úgy gondoljuk, hogy ez a fajta tudatos keveredés már sokkal inkább az integráció jele.

Nyelv, nyelvhasználat

Napjainkban a cigány nyelv újbóli felélesztésének kísérlete figyelhető meg. Talán elmondhatjuk, hogy a nyelvi jogok most a legszéleskörűbbek. Egy ilyen környezetben a cigány nyelv megtanulása és használata motivációt kéne, hogy jelentsen, ugyanakkor mégis a harmadik generációban használják a legkevesebben a cigány nyelvet. Ebben a generációban teljesen szétvált egymástól a nyelv és a származás, illetve a nyelvtudás és a nyelvhasználat. Ez a szétválás pedig az asszimiláció irányába halad. Azzal, hogy a harmadik generáció tagjai tudatosan nem akarják használni a nyelvet a kommunikáció során, az a kérdés vetődik fel, hogy ha „elveszítik ezt a tudatosságot”, akkor cigányul szólalnak meg elsőnek?!

A nyelvhasználat kulcsfontosságú a mindennapi kommunikációban. Ami az ember személyes szférájában történik, az különösen fontos életútjában. Ezek a történések a családi közeg, a párkapcsolat, a szomszédság kulcsfontosságú színterein zajlanak. Ezeken a helyszíneken használt kommunikációs nyelv mindenképpen hatással van az egyének identitására. A megkérdezett lányok otthonukban, párkapcsolatukban és etnikai közösségükben sem használják cigány anyanyelvüket, ami azt jelenti, hogy etnikai identitásuk teljes változáson megy/ment keresztül. Gordon (1964) és Yinger (2002) szerint a többségi társadalom tagjaiból álló baráti társaság már a strukturális asszimilációnak az egyik jele. Tóth Kinga Dóra (2008) asszimilációs stratégiája alapján a barátokkal, a szűk és tágabb kapcsolatok színterein – továbbá média – mindenhol a tudatos asszimilációs stratégiát választották a harmadik generációs lányok.

Ugyanakkor megjelenik a vallás, mint a cigány nyelvhasználat egy olyan színtere, amit még a nyelvcsere nem kezdett ki. A harmadik generációs cigány lányoknál a cigány nyelven való istentisztelet fontossága egyértelműen a cigány etnikai identitásuk megtartásában játszik szerepet. Éppen ezért a statikus asszimiláció értelmezésével szemben – ahol a kisebbség vagy asszimilálódott vagy nem – azt mondhatjuk, hogy a cigány nyelv használatát illetően nem beszélhetünk statikusságról ebben a generációban – sem. Az asszimilációnak különböző fokozatai vannak és a harmadik generáció esetében elmondható, hogy a cigány identitás gyengén, de még jelen van, azonban a magyar nyelvi identitásnak alárendelve. Esetükben a nyelv szimplán kiüresedett, mint identitást hordozó tartomány, önmagában így nem olyan erős identitásképző erő.

Családon belüli szerepek

A harmadik generációs cigány lányok a szülői példát látva, nagyobb önállósághoz szoktak és nehezen viselik a patriarchális családmodell negatívumait. A települések, közösség határaiból való kiszakadás, a többségi társadalom tagjaival való nagyobb kontakt szintén felerősítette a tradicionális cigány női szerepek háttérbe szorulását. Mindehhez természetesen a média is hozzájárult, a férfi női egyenlőség kérdésével.

A nemi különbségek nemcsak a családon belüli teendők megosztásában figyelhető meg, hanem már a párválasztás tekintetében is. Párválasztást illetően a harmadik generációs oláh cigány lányok gyakran hamarabb választanak maguknak nem oláh cigány fiút, mivel „könnyebben” megtalálják a közös hangot a kevésbé patriarchális családban nevelkedett fiúkkal.⁸⁷ Kisebbségi nőként a nem cigány férfi választása, saját és gyermekeik felfelé történő mobilitást is jelenti. Ahogy már korábban is említettük az oláh cigány lányokon a külső stigma jegyei kevésbé jelennek meg, így, ha vegyes házasságból születik egy gyermek, még kevésbé fog meglátszani rajta a cigányságot meghatározó jegyek.⁸⁸

A harmadik generációs cigány lányok szexuális életének megélésében a közösség még mindig fontos szerepet tölt be. Ezen a generáción belül sem hozott szexuális téren változást a testhez való viszony megváltozása, a szexualitással kapcsolatos szabályrendszerek, továbbra is szilárd lábakon állnak. A harmadik generációs lányok a teljesen átjárhatóvá tették csoporthatárokat, az oktatási intézményekbe és a munkaerő-piacra való becsatlakozásuk révén. A csoporthatár már csak hipotetikusan van jelen. Oláh cigány identitásukat nem lehet csak önmagában vizsgálni, magyar identitásukkal együtt kell, mivel etnikai identitásuk – a csoporthatárok átlépése miatt – teljesen beágyazott és csak együtt értelmezhető.

A harmadik generációban vizsgált három dimenzióban láthatjuk, hogy az asszimiláció felgyorsult. Ugyanakkor ahhoz, hogy a harmadik generációs cigány lányok cigánynak érezhessék magukat és megőrizhessék etnikai kötődésüket a kettős identitás kauzális modelljének újrafelfedezett identitását alkalmazzák (Bindorffer 2001). A harmadik generációs lányok olyan etnikai identitásmintákat alkalmaznak, amik elfogadhatók a többségi társadalom tagjai számára, ennek érdekében pedig újra felfedeznek bizonyos tradíciókat, etnikai identitást

⁸⁷ Sok unoka úgy gondolja, hogy a patriarchális modellt az etnikai/nemzeti hovatartozáson túl az iskolai végzettség oldhatja fel. Ha magasabb iskolai végzettsége van az ellenkező nemnek, akkor sokkal nyitottabb a megosztott férfi női szerepekre és a családon belüli férfi női egyensúlyra. Sokszor az unokák generációja a cigány női szerepek szabályait a párválasztás során tudja feloldani.

⁸⁸ Természetesen ez nem jelenti azt, hogy később a gyermek a külső rasszjegyek hiánya ellenére ne rendelkezhetne erősebb cigány identitással.

reprezentáló dimenziókat, fogyaszthatóbbá tesznek és magyar elemekkel társítják a cigány elemeket.

4.4. Identitásvédelem

Bindorffer szerint a magyarországi romák esetében csak részben igaz az az állítás, hogy a többség a hátrányos megkülönböztetéssel bezárja a cigányokat saját identitásukba és áthatolhatatlan határokat épít köré. Bindorffer tanulmánya azokkal az informális, magánéleti, személyes, formális és intézményes terekkel foglalkozik, amelyekben a cigányok mindennapjaikat élik, valamint amelyek hatással lehetnek identitásukra, érdekérvényesítő képességeikre. Megállapítása szerint a csoporton belüli identitás elfogadtatása a többség felé sikertelen, és az esetek nagy számában negatív identitásképet eredményeznek. Nincsenek a cigányok által kialakított integrációs és modernizációs stratégiák, nincs elképzelés arról, hogy hogyan lehet a cigány identitást megőrizni. Ezzel a kijelentéssel azonban nem értünk teljesen egyet, ugyanis a későbbiekben empirikus kutatásunkban a harmadik generációs lányoknál megfigyelhető, hogy olykor a finom jelzéseket, apró motívumokat, amikkel képviselik identitásukat, nem csak saját közösségükhöz való tiszteletadásból viselik, használják, hanem a többség számára elfogadhatóbbá tétel is a céljuk. Továbbá cigány identitásukba beépített kortárs és új identifikációs elemek egyfajta integrációs, modernizációs stratégiák is, annak érdekében, hogy könnyebben meg tudják tartani etnikai identitásukat.

A következő részben, az elméleti részben is ismertetett újrafelfedezett, újrakonstruált, harmadik generáció által használt identitás stratégiát mutatjuk be, a kulturális dimenzió mentén a vallást, mint etnikai identitás dimenziót, a kulturális dimenzió részeként elemezzük.

4.4.1. Újrafelfedezett, újrakonstruált identitásdimenziók

A posztmodernitás által folytatott vagy generált válságok közül az identitásválságot általában tünetnek tekintik. A posztmodernizmusban a lét lényegének és értelmének elvesztése már nem tekinthető tragédiának és az identitás keresése elengedhetetlen volt a modernizmusban (Hassan 2002).

A modernizáció és globalizáció eredményeként az etnikai identitások kihívások elé kerültek, és a szerepek megváltoztatása új önmeghatározások megtárgyalását vonta maga után. A kisebbség tagjai új identitást fejlesztettek ki, hogy tükrözzék helyzetük valóságait úgy, hogy közben ne lépjék át etnikai határaikat, és felismerhető lehessen saját közösségüknek. Az etnikai identitás, ahogy már korábban is említettük – mint minden identitáskategória –, folyton változik. Ez a változás leginkább akkor indul el, ha valami változás történik az egyén

társadalmi kapcsolataiban, életében. Ennek következtében az egyénnek szükséges, hogy új adaptációs mintákat sajátítson el, és újraértékelje saját etnikai identitását meghatározó dimenzióknak a jelentőségét. Ebben a kialakult új helyzetben az eddigi generációknál működő mintákat már nem minden esetben lehet alkalmazni életükben, ezért kikerülnek, átértékelődnek, megváltoznak, újra felszínre kerülnek olyan dimenziók, amik eddig kevésbé voltak hangsúlyosak – az eddigi identitáselemekhez képest –, és így teljesen megváltozik az etnikai identitás szerkezete.

Az etnikai identitást meghatározó dimenziók, elemek átvétele minden generációban eltérő és az adott életkori sajátosságok mértékében változik. Az unokák generációja egyszerre két kultúrába, két társadalmi interakciós mezőbe születtek bele. Az általunk vizsgált harmadik generáció szemlélete, gondolkodásmódja, világértelmezése ennek megfelelően teljesen eltér az első és második generációs cigány nőkétől. Másképp értelmezik a hagyományos szimbólumrendszert, az erkölcsösség fogalmát, a nyelvhasználat, illetve a tradíciók jelentőségét.

A zárt cigány közösségek gyengülése lehetővé tette a harmadik generációs lányok számára, hogy más értékeket is internalizáljanak saját csoportjuk értékei mellett. A többségi társadalommal való nagyobb interakció, a kortárs csoport hatása, a modernizáció és globalizáció által hozott technikai fejlődés mind olyan elemek, amelyek a cigány lányok etnikai és nemzeti identitását befolyásolják. Minden külső „nyomás” ellenére a harmadik generáció tagjai továbbra sem asszimilálódtak a többségi társadalomba, megtartották etnikai identitásukat, csak az identitást meghatározó dimenziókon belül kerültek át a hangsúlyok. Vannak olyan identitást meghatározó elemek, amelyek nem tűntek el végleg, hanem a többségi társadalom számára rejtetten és a saját közösségüknek érzékelhetően vannak jelen életükben.

A megjelenő új társadalmi kontextusban a harmadik generációs cigány lányoknak szükséges volt identitáskonstrukciójuk az átalakítása. Ez a racionális döntés az integráció egyik jele. A többségi társadalommal való keveredés, ami által gyakran megkérdőjeleződnek az etnikai identitás egyes elemei, nem jelenti esetükben egyértelműen az identitásválságot, vagy identitásvesztést. A harmadik generációs lányok az etnikai és nemzeti identitás elemeit, tereit meg tudják egymástól különböztetni, tudják egymás mellett, illetve egyszerre működtetni a kettőt, csak eltérő intenzitással. Az intenzitás változása esetükben nemcsak szituációtól függ, hanem magától az identitásdimenziótól. Bell (Bell 1975) kettős identitás meghatározása – a megfelelő szituációban, időben a megfelelő identitás aktivizálása – tehát az unokáknál nem ugyanazt jelenti, mint a második generáció életében. Esetükben sokkal inkább egy újrakonstruált identitásról (Bindorffer 2001), a régi identitás elemek újbóli felélesztéséről, vagy újraértelmezéséről, illetve új elemekkel való kiegészítéséről van szó. Ugyanakkor fontos

megemlítenünk, hogy az integráció – feltételezésünk szerint az újrakonstruált identitás velejárója – nem megy gyorsan és könnyen a harmadik generáció tagjainak sem. Hiába próbálják tudatosan megváltoztatni etnikai identitásukat kifejező szimbólumaikat és identitáselemeiket, előítéletek által kevésbé terhelt elemekre - pl. kulturális értékek kiemelése – a többségi társadalom befogadása nélkül, hiába indul el egyfajta változás és változtatni akarás a legfiatalabb cigány generációban, az integráció nem valósulhat meg, csak együttes erővel. A következőkben bemutatjuk az unokák életében felerősödött kulturális dimenziót, mint új identitást védő stratégiát.

4.4.2. Kultúra, mint újrakonstruált identitás dimenzió

„A nyelvben megszűnni látszó közösség a kultúrában él tovább” (Ladancsik 2020)

A **kulturális identitás** egy adott csoporttal való azonosulást, vagy adott csoporthoz tartozás érzését jelenti különböző kulturális kategóriák alapján, beleértve a nemzetiséget, etnikai hovatartozást, fajt, nemet és vallást. A kulturális identitás a kollektív ismeretek, például hagyományok, örökség, esztétika, normák és szokások megosztása révén épül fel és marad fenn (Vivian 2014). Mivel az egyének jellemzően több kulturális csoporthoz tartoznak, a kulturális identitás összetett és sokrétű. Korábban a kutatók a kulturális értékeket stabilnak és nyilvánvalónak tartották, mára viszont rájöttek, hogy ez időben és térben változik.

A cigány kultúra megőrzése fontos szerepet játszik az identitás megtartásában, mivel egyszerre táplálja az etnikai csoport iránti közös kollektív tudat érzését és annak összetartó kohézióját is. Természetesen kikerülhetetlen, hogy a különböző nemzeti és etnikai identitás, kultúrák ne találkozzanak, legyenek hatással egymásra és idomuljanak el egymás felé. Ez azonban nem jelenti azt, hogy asszimilálódna az adott kisebbség, vagy feladná etnikai identitását, sokkal inkább tekinthető az integráció egy jelének, mivel igyekszik alkalmazkodni ahhoz a helyzethez, amit a többségi társadalommal való együttélés teremt úgy, hogy közben a különböző érdekek ne sérüljenek.

Mivel az oláh cigány lányok kevésbé azonosíthatók be külső rasszjegyek alapján, ezért igyekeznek azokat a karakternvonásokat elrejtteni, amik szabad szemmel láthatóak lennének. Ugyanakkor ezeknek az elrejtése sarkallja őket arra, hogy más elkülönítő karakternvonások mentén fejezzék ki cigány identitásukat, ami a többségi társadalom szemében kevésbé látható. A cigány kultúrához való tartozás, mint specifikum szinte egyöntetűen megjelenik a csoport

tagjai között. A kultúra területén a legfontosabb identitáselemnek a művészet és a zene-tánc bizonyult.

4.4.3. Művészet, mint identitást formáló erő

A cigány képzőművészet olyan közös kulturális nyelvezetet teremt, mely „elfogadhatóvá” teszi a cigányság múltját és jelenét egyaránt. Ugyanakkor a cigány képzőművészet nem különíthető el etnográfiai aspektusoktól. Végülis attól lesz cigány képzőművészet, hogy maguk az alkotók cigány perspektíván keresztül mutatják be a világot. A cigány festészet, képzőművészet az utóbbi évtizedek óta fontos szerepet játszik a cigány kultúra és ezzel együtt a cigány identitás formálásában. „Iránymutatóként” funkcionálnak a már jól ismert ikonikus stílusjegyek, a cigány identitás keresésekor. Mindez köszönhető az elmúlt évtizedekben kialakuló cigány civil mecenatúrának, ami hozzájárult különböző festőtáborok, kultúrházak elindításához, ahonnan szép számban kerültek ki cigány művészek is.

Egészen a 19. század végéig a nem cigányok írtak csak a cigányokról, majd a 20. század elején, az első világháború végén az etnikai öntudat megnyilvánulásainak jeleként önszerveződések kezdődtek a cigányság körében. Európában kezdett kialakulni egy értelmiségi réteg, akik saját szervezeteiket, folyóirataikat hozták létre, konferenciákat szerveztek. Magyarországon a '70-es években az „enyhülő” asszimilációs politika és a cigányság helyzetével kapcsolatos tudományos érdeklődés előmozdította a szűk cigány értelmiség kialakulását.⁸⁹ Olyan nagy nevek kerültek ki ezekben az években, mint Choli Daróczi József, Lakatos Menyhért, Péli Tamás, Bari Károly, Daróczi Ágnes, Zsigó Jenő stb. Bari Károly, a hatvanas években induló „magas” irodalom fejlődésére nagy hatással volt, a Holtak arca fölé című verseskötetükkel. Choli Daróczi pedig 1975-1978-ig szerkesztette a Rom Som folyóiratot, mely 1995-ben újraindult. A Romane Poetongi Antologia kötetébe számos külföldi cigány költő is írt. Ekkor három nyelven is megjelenhettek a művek (Szuhay 2000). A művészet területén olyan generációk jelentek meg, amelyeknek érdeklődési központjába leginkább a cigány festészet, irodalom, költészet, zene állt.

Choli szerint a cigány irodalom, ami nem cigány nyelven születik, előbb utóbb feloldódik a nemzeti irodalmakban, éppen ezért a cigány nyelvű irodalmat a nemzeti lét egyik

⁸⁹ Pl. Kemény István 1971-es cigánykutatásában Lakatos Menyhért – cigány író – is részt vett. Lakatos Menyhért jelen volt az első világkongresszuson 1971-ben, majd 1978-ban Choli Daróczi József cigány költővel együtt mentek.

kulcsfontosságú alapjának tartotta (Choli 1999). A cigány irodalmakban megjelenő kétnyelvűség a nemzeti integráció irányába is hat, ugyanis a romani, beás nyelven született irodalmi művek olvashatóvá válnak magyarul is, így más magyar nyelvet beszélő csoportokhoz is eljutnak.

Az identitás kifejezése a művészetben keresztül a harmadik generációs cigány lányok számára kulcsfontosságú. Nemcsak a tekintetben, hogy azokat a cigányságot érintő kérdéseket tudják lefesteni, leírni, amiket személyes percepciójukon keresztül ők maguk megélnék, hanem ebben a kulturális dimenzióban, a nyelvi és tradicionális szimbólumok is megélnéülnek. Éppen ezért nem beszélhettünk a korábbiakban sem nyelvi vagy a tradicionális viselet – szimbólumok, színvilág megmaradtak – asszimilációjáról, mivel a hozzájuk fűződő kötődések látens formában, alacsony intenzitással nyomokban megmaradtak.

„Gyakran festek jómagam is, akkor szeretem a cigányságra jellemző bohókás, egyedi színvilágot, jelképeket alkalmazni, tudod ilyen rózsás dolgok...De ha Pesten jártam és tudtam, hogy van, akkor elmentem kiállításokra is, amit cigányok csináltak ott képeket...Én személyesen is jóban voltam a Szentandrásyval, beszélgettünk festészetről, képzőművészetéről sokat...Igaz ez nem az én terepem, de sokszor amikor festek vagy rajzolok, akkor meg tudom azt csinálni, vagy ki tudom azt fejezni, amit mások meg leírnak...Mármint, te leírod, hogy mi a nyomor és milyen a cigány ember...Én meg megfestem azt, ahogy én látom és ami ránk jellemző....Kifejezem vele magam....engem jellemez...” (3PEV05)

„Kellenek a cigány művészek ma az országba...nem csak nekünk van rá szükségünk úgy gondolom, mármint ezt értsd úgy, hogy nekünk az identitásunk kifejező eszköze ez, vagyis annak, aki létrehozza azt a bizonyos dolgot. De kell a nem cigánynak is, mert ezen keresztül megismerhet bennünket, és talán rájöhet arra, hogy több van bennünk, mint amit gyakran a média lehoz, hogy buta, piszkos, lop és csal... Nézd meg a Romani Design-t...egyszerre érzékenyít és kifejezi a cigány identitást is. Én is nagyon szívesen csinálnék ilyeneket, csak nincs ügyességem hozzá. De ez fontos, mármint szerintem a kultúra az, ahol a leginkább ki tudjuk magunkat fejezni és itt lehet egy olyan pont, ahol a nem cigány is elfogadhatná a cigányt, mert ez művészet...A művészet és a kultúra...ezek olyan dolgok, amik sosem egyformák mindenkinél és épp ezért szép...Más nemzetek kulturális dolgait is elfogadják a magyar emberek...Szóval szerintem a cigányság kulturális szépségein keresztül a cigány embert is el tudnák fogadni, csak el kéne juttatni hozzájuk...” (3PEV00)

„Ahh én nagyon szeretem olvasni Choli bácsi műveit, fordításait...Jó az, ha a mi nyelvünkön is vannak irodalmi dolgok... Igaz a mai fiatalok többsége tényleg már nem tud cigányul, annak ez semmit nem mond, de szerintem ez nem jelenti azt, hogy nem lehetne vissza hozni, hogy a cigány gyerekek olvassanak cigányul cigány irodalmakat...Szerintem ez tök szép lenne...Vagyis engem büszkeséggel tölt el, mikor ilyeneket olvasok, hogy a mi nyelvünkön is mennyi mindent ki lehet fejezni. Olyan szépségeket, amikhez érzelmileg másként állunk...Meg amúgy figyelj, a magyar irodalom is hiába van, csak egy szűk közösséget érdekel úgy Isten igazán komolyan, meg, hogy olvassa is...Ez ugyan úgy a cigányoknál is megvan és meglehet...Az igényesebbeknek mindig lesz rá igényük, hogy cigányul olvassanak...De ha nincs is ilyen, akkor nehéz...én szeretem és szeretném is olvasni...” (3PEV01)

Jóllehet, hogy a harmadik generációs lányoknak számos vers, cigány nyelvű mesevilág már magyarul is hozzáférhető, mégis ragaszkodnak az eredeti cigány nyelven íródott szövegekhez is. Annak ellenére, hogy ennek a generációnak az etnikai szocializációja viszonylag hamar abbamaradt és a művészet fogalmukba bekerült a magyar magaskultúra – a magaskultúrával párhuzamosan a tömegkultúra –, ezáltal pedig lehetőségük nyílt egy tágabb dimenzióban értelmezni a művészet fogalmát, mégis ragaszkodnak a cigányság művészeti elemeihez.

A lányok nem tudják és nem is akarják kivonni magukat ezeknek a kulturális hagyományoknak az érzelmeket hordozó, felkeltő hatása alól. Saját irodalmi, képzőművészeti alkotásaikhoz erős emocionális viszonyok fűzik, az interjúkban érzelmi motivációkat lehet megfigyelni. A cigány lányok nem vonják kétségbe a magyar irodalom, képzőművészet szépségét, de érzelmi szálak nem igazán kötnek hozzájuk. Elismerik és ismerik a kortárs műveket is, magyar költőket, írókat, azokon nőttek fel, de saját cigány művészeik alkotásait szeretik a legjobban. A cigány kulturális hagyományok ezen elemei megőrzött értékeket tartalmaznak, mellyel a harmadik generációs cigány lányok alátámaszthatják eredetiségüket és a magyarság kultúrájával való egyenrangúságot. Az interjúkból kapott válaszok alapján elmondható, hogy a cigány kultúra ezen elemei nem pusztán csak ideologikus konstrukciók, sokkal inkább a mindennapi életben jelenlevő, fejlődő, változó és megtapasztalt hagyományok.

Amennyiben szem előtt tartjuk azt, hogy a kultúra egy etnocentrikusan létrehozott szabályrendszer, különböző értékek képviselője, az identitás megszilárdítója – amit az ember az elsődleges és másodlagos szocializációja folyamán internalizál –, továbbá figyelembe vesszük Berger-Luckmann (1966) gondolatait a korai identifikációk és identitás stabilizációnak az elsajátításáról, akkor egyértelműnek látszik, hogy a cigány lányok miért is ragaszkodnak olyan erősen saját kultúrájuk megmaradt elemeihez. Etnikai reprezentációjuk ezekre a

területekre szűkül, egyfajta túlélési stratégiaként funkcionál. Ráadásul ezek a dimenziók a többségi társadalom által is elismertek és nem stigmatizáltak.

Ahogy azt korábban is láthattuk a modernizáció következtében a célszerűség determinálta a nyelvváltást – cigány nyelvről való áttérés magyarra – minden nagyobb érzelmi fennhang nélkül. Ugyanakkor a kultúra bizonyos területein teljesen eltérő mechanizmusok működnek a kulturális hagyományok és az azokhoz kapcsolódó nyelvhasználat – szimbólumok, apró rózsás motívumok, színvilág – esetében. Ilyenkor az érzelmi elemekre kerülnek át a hangsúlyok.

A harmadik generációs cigány lányok a művészetén keresztül tudják önmagukat megfogalmazni és megteremteni azt a világot, amiben szívesen élnek. Szerintük a cigány művészetén – irodalom, festészet – keresztül hidat lehet teremteni a kultúrák között.

4.4.4.A művészet: a zene és a tánc integráló ereje.

A tradicionális cigány közösségekre a zenélés sokáig csak saját közösségükön belül volt jellemző, fontos részét képezte a hagyományok megőrzésében. Mára átalakult a kulturális érdeklődés, a piaci viszonyok pedig átstrukturálták az irányokat. A társadalmi-kulturális fejlődés, ha lassan is, de a felnövő generációk zenei gondolkodásmódjára, ízlésvilágára is hatással van. Azt, hogy a generáció tagjai tudatosan ragaszkodnak-e a kulturális hagyományokhoz, az etnikai csoport fenntartása érdekében vagy érzelmileg kötődnek, azt a következő interjúrészlet kifejezően szemlélteti.

„Igaz, hogy én már nem használom a cigányt, de erről én döntöttem így, hogy nem szeretném mindig, mindenhol használni. Igen lehet, hogy azért mert cigányul beszélni már maximum csak azért éri meg, hogy legyen egy nyelvvizsgám...és nem azért mert én nagyon szeretném...de a tánc, a zene az más...Az ösztönösen jön. Ez olyan, hogyha te is szeretsz táncolni és meghallasz egy jó zenét, akkor rögtön elkezdesz rá táncolni, vagy jár a lábad. Ez nekem is így csak jön...Érzem, ha megszólal a cigány zene, hogy akkor fel kell álljak táncolni...mindegy, hogy ki van ott, magyar vagy cigány. Ez egyszerűen csak jön...Na és akkor tudom énekelni a cigány dalokat...De érted ez csak jön...elkap egy érzés, mintha csak otthon lennék, szabadon, mintha megint gyerek lennék, mikor még csak tanulgattuk a táncot a (helység neve)-ban... És akkor rögtön jön a szép emlék is, és ahhoz kapcsolódik, hogy akkor milyen jó volt...Nem tudom, hogy mondjam neked ezt másképp...Csak jön, ösztönösen, mint mikor előnt a forróság, az öröm...és akkor ki kell jönnie.” (3PEV04)

Az interjúrészletből jól látszik, hogy a zenéhez, mint kulturális elemhez érzelmileg kötődnek az unokák, nem racionálisan, funkció szerint használják, vagy nem használják, mint a nyelvet. Az újonnan megjelenő cigány zenék lehetővé tesznek egyfajta „modernizált hagyományörzést”, így a lányok generációjának könnyebb a kötődést megtartani ebben a dimenzióban. A cigány zene társadalmi funkcióját tekintve nemcsak a közösségi identitást erősíti, hanem saját zárt közösségeiken túl használhatják roma szakkollégiumokban, klubokban, mint identitáserősítő elemet. A modern cigány nyelven elhangzó dalok segítenek a cigány nyelv megtartásában és érzelmi szálak kialakításában is.

A kultúrának tehát vannak mélyen gyökerező elemei a kisebbség túlélési stratégiájában. Ezeknek az elemeknek megtartó ereje van és segít az etnikai túlélésben.

„Az a baj tudod, hogy én is ludas vagyok ebben az egészben...Ha lenne is időm, hogy elmenjek cigány bálba, vagy összejövetelekre, inkább nyomkodom a telefonom...Bár ez a ritkább...Ezért, ha tehetem és tudom, hogy van ilyen nálunk, vagy (település név), akkor elmegyek, és ahhh nem is tudod milyen jó az, mikor táncolhatsz cigányul, énekelheted cigányul a dalokat...Akkor érzem, hogy cigány vagyok és igen ez kell nekem...ez vagyok én...” (3PEV03)

„Egyre kevesebb ilyen alkalom van már azt vettem észre, pedig ez volt az a dolog, amit kicsi koromtól kezdve én nagyon szerettem...Mert itt mindig tudtam táncolni, bohóckodni a többi velem egykorú lánnyal... Meg nemcsak a velem egykorúakkal, hanem az idősebb lányok tanítottak minket táncolni, mutattak új lépéseket, meg énekeltek...Aztán persze közben néztük a fiúkat is, meg együtt volt sok mindenki innen a telepről, az egész közösség odajárt, fiatalok, idősek meg mindenki ...Jó volt... Most azt látom, hogy nem sok ilyen lehetőség van...Jó igyekszik papbácsi csinálni rendezvényeket, de már azok is ritkábbak, mint mikor én voltam kisebb...tudod mit veszek észre viszont? ... Hogy attól még, hogy most oké nem táncolnak így egymás előtt, mert nincs alkalom, ez mind máshol zajlik most...úgy értem, hogy tudod van a TikTok, meg a Facebook...na és ott, ott táncolnak egymás előtt, ott tanítják egymást a kommentekkel...Végülis megmaradt ez, meg továbbra is fontos nekik a tánc és kell is a visszacsatolás a többi cigány vele egykorútól...csak már nem személyesen megy...”(3FGV011)

Természetesen a globalizáció hatása ebbe a dimenzióba is beszivárgott, és nem hagyja olyan könnyen megélni és megtartani a különböző kulturális hagyományokat. A kétkeresős családmodell megjelenése, a férfi-női szerepek megváltozása, az individualizáció, a modern szórakozási lehetőségek, technikák – internet, televízió, okostelefon stb. – egyre inkább háttérbe szorítják a tradicionális kulturális, közösségi alkalmakat, ahol a harmadik generáció

tagjai azokat az identitást erősítő elemeket – tánc, zene – meg tudná élni, amelyek hozzájárulhatnak etnikai identitásuk erősítéséhez, etnikai önkifejezésükhöz. Mindezek ellenére az unokák generációjában, ez a kulturális dimenzió és a hozzá tartozó elemek mégis fontos komponensek etnikai identitásuk fenntartásában és megerősítésében.

„Nézd... a tánc az egy olyan dolog nekem, hogy szabad lehetek közben, akkor nem gondolkodsz, csak átadod magad neki és élvezed... Ott nincs se jó, se rossz, se fekete vagy fehér szín...Én nagyon is büszke vagyok arra, hogy megtanítottak még kiskoromban cigányul táncolni, de igazából annyira nem is tanítottak, hanem úgy csináltam magamtól, a többiek meg nézték, aztán ha valamit úgy láttak, hogy annyira az, nem olyan jó, akkor segítettek, megmutatták... Nálunk mindig így nézett ki egy szülinap is....” (3HEV02)

Az antropológiai szakirodalmak (Stewart 1994, Martin 1995, Kovács 2010) egyetértenek azzal az állítással, hogy a közösségi identitás, etnikai identitás jegyei a táncon keresztül megnyilvánulhatnak. A harmadik generáció életében a tánc az etnikai identitás egyik interpretációs és reprezentációs eszköze. A lányok a táncon keresztül fejezik ki önmagukat. A tánc egy mentalitásbeli tartalom kivetítésének eszköze. Sőt! A tánc nyelvén a közösségük társadalmi valóságát, jelenét, történelmét és identitását is kifejezik. Az individuális valóság mellett a kollektív társadalom modellezésére is megfelelő eszközként használják. Mindegyik településen kiemelt figyelmet fordítanak – egyesületek, cigány vezetők – a cigány tánc tanítására, áthagyományozására és számos rendezvényen vesznek részt a megalakult táncos csoportokkal. Az egyes táncos rendezvények, alkalmak egy közösséget hoznak létre. A közösséghez való tartozás pedig a táncon keresztül kulturális üzenetet hordoz magával, látens és manifeszt módon. A harmadik generációs cigány lányok esetében a cigány tánckultúra fenntartásának manifeszt funkciója mellett – hagyományápolás – megbújik a tánc látens funkciója az etnikai azonosságtudat erősítésének, formálásának és reprezentálásának formájában.

Ugyanakkor mivel az idősebb tradíciókat őrző generációk lassan kezdenek „elhalálozni” a településeken és a fiatalabbak – második, harmadik generációs nők – pedig nem tartózkodnak már annyit a településeken – vagy csak ha idejük nem engedi –, nincs ki megszervezze ezeket a közösségi alkalmakat, ahol etnikai identitásukat tudnák építeni. Éppen ezért van kiemelt szerepe az egyháznak a településeken, ami felvállalja ezt a „hiánypótlást” és közösségformáló, identitást erősítő szerepet ölt magára.

Legmarkánsabban azt láthattuk – korábban a harmadik generációnál - hogy a nyelvi dimenzió az, ami szinte teljesen elveszítette jelentőségét. Ugyanakkor azt a kohéziós hiányt, amit a nyelvvesztés okoz(hatna), azt a kulturális értékek helyettesítik. Bindorffer (2001) nemzetiségi kisebbségekkel végzett kutatásában is megállapította, hogy minden kisebbségre igaz az, hogy identitásuk alapstruktúráját, a csoporttagságot a kultúrában mélyen gyökerező és nélkülözhetetlen érzelmi kötődés adja. Sok esetben a kisebbségi identitás az etnikai kultúrán keresztül manifesztálódik. A felvett interjúkból az érzékelhető, hogy a kulturális hagyományok maradtak meg a legerősebb etnikai önkifejezést színterének és mint etnikum túlélését biztosító stratégiai dimenzióknak. Ha a kulturális hagyományokat feladná a harmadik generáció, akkor magát az etnikai csoporthoz való tartozás utolsó szárait is elválná. A kulturális elemek reprezentációjával, a társadalmi valóságot manifesztáló, érthetővé, átélhetővé tevő rítusok felelevenítésével, az egyén személyes életébe és a csoport társadalmi gyakorlatába való beágyazódása történik. A cigány lányok hagyományőrző attitűdje mögött az identitásvédelem figyelhető meg. Az előbb bemutatott kulturális elemek a hagyományőrző mechanizmusokban nem tekinthetők pusztán csak egy szokáselem rekonstrukciójának, mivel ezek az elemek nem visszatanítás révén lesznek népszerűek körükben, habár a Roma Szakkollégiumok a visszatanítás helyszínéül szolgálnak.

A bemutatott kulturális elemek hagyományos elemekből, hagyományőrző elemekké váltak. A lányok ezeket az elemeket pusztán azzal, hogy az életben tartják, alkalmazzák – szinte észrevétlenül – etnikai tartalommal tölti fel azokat. Már magának a kulturális elemeknek megléte lehetőséget ad az etnikai identitástudat erősítésére, éppen ezért ezek a kulturális elemek erős szocializációs szerepet töltenek be a közösségekben. Mindezek pedig erősíthetik azt a folyamatot, amiben „*már nem az egyéni asszimiláció, hanem a saját kultúra megőrzésével való egyenrangú társadalmi beépülés jelent értékes alternatívát.*” (Forray-Hegedűs 1990:15)

Ugyanakkor nagyon fontos azt is szem előtt tartanunk, hogy mindazok a neves cigány kultúrát képviselő személyek, akikre büszkén felnéznek a lányok, illetve maguk a harmadik generációs cigány lányok is, értelmiséginek számítanak. Az értelmiségi cigány kérdés szintén egy fontos szempont ebben az esetben. Az identitáselemek nem általában születnek, hanem a cigány értelmiség dolgozik azon, hogy valami fennmaradjon ebből a kultúrából. Így a harmadik generációs cigány lányoknál elmondható, hogy ezek az újrafelfedezett identitáskonstrukciók nem az egész populáció termékeként születnek, hanem egy sajátos csoport kezdeményezéseként.

4.4.5. A vallás, mint identitást erősítő dimenzió

A kultúra, mint identitást erősítő dimenzió belül vizsgáltuk a vallást. A harmadik generáció tagjainál igen erős – éppen azért, mert az egyház segíti az etnikai identitás erősítését – a **vallás**, mint identitást biztosító stratégia. Jóllehet azért erősödtek meg ezek a dimenziók, mivel sok esetben a többségtől teljesen eltérő, életük minden területét meghatározó szokás és normarendszerek, értékek, népi viseletek, amik eddig jellemzőek voltak a kisebbség kultúrájára, mára teljesen átalakultak, új jelentést kaptak. A mindennapi életben, a hétköznapi életben ezek a kulturális elemek nem tudnak mindig a felszínen is megjelenni, ezért az ünnepi, vallási dimenzióban kerülnek kifejezésre, illetve ezek olyan állandó, változatlan elemek, amiket sok esetben még a modernizáció és globalizáció sem tudott kikezdeni.

A vallás szintén egy olyan dimenzió, ami a harmadik generáció indentitás konstruálásában nagy szerepet játszik. A települések mindegyikén található valamilyen egyházi felekezet, ami egy olyan kapcsolódási szintér a fiataloknak és az időseknek egyaránt, ahol meg tudják élni etnikai identitásukat. Az interjúkban mikor rákérdeztünk arra, hogy mégis mi alapján gondolják azt a harmadik generációs cigány lányok, hogy ők oláh cigányok, akkor a felekezeti hovatartozásukkal együtt határozták meg magukat:

„Én egy görögkatolikus oláh cigány lány vagyok” (3HGN04)

Úgy gondolják, hogy a vallás által kifejezhetik a csoporthoz való tartozásukat, közösséget vállalnak az idősebb generációkkal is. A miséken való rendszeres részvétellel pedig a csoporthoz való lojalitásukat szeretnék mutatni.

Huntington (1999) szerint a vallás egyfajta iránymutatást ad az embereknek, biztosítja az identitáskereteket, és lehetőséget ad az identitás megnyilvánításra. Láthattuk, hogy az idősebb generáció sem a viseletet, sem a nyelvet, sem a női szerepeket nem tudta „teljes egészében” átadni a fiatalabb generációknak, azonban az egyház, a vallás egy olyan szintér maradt, ahol az etnikai identitás átörökítése még lehetséges volt. Az egyes településeken azonban csak helyi szinten szolgálja a vallás etnikai dimenziója a csoport megkülönböztetését. A harmadik generációs lányok a településen meglévő felekezetnek köszönhetően integrálódni tudnak saját közösségükbe, illetve a lokális cigányság többsége a katolikus hitvalláson keresztül országosan is tud integrálódni és kapcsolódni a kisebbség többi csoportjához. Rendszeresen járnak pl. Máriapócsra zarándoklatra a Cigánybúcsú idején, ahol rengeteg cigány fiatal is jelen van.

A magyar lakosság körében a vallásgyakorlás 2001 óta láthatjuk, hogy folyamatosan csökken – 2001:74,62%-a volt a magyar lakosságnak, 2011-re már csak 54,66 sorolta magát valamilyen vallási felekezethez. Ugyanakkor úgy látszik, hogy a szekularizációnak az általunk

vizsgált településeken csekély hatása van. A vallás mindegyik vizsgált generáció életében és identitásában kiemelt szerepet játszik, azonban nem ugyanaz a forrása, nem ugyanaz a bázisa az egyes generációk esetében. Míg az első generációnál leginkább történelmi jelentősége van a vallásnak – sokak a településeken lévő templomok megépülésében is segédkeztek, így kötődnek hozzá –, a második generációnál a vallás már erősen kapcsolódik az etnikai identitás megerősítéséhez. A cigány nyelven megtartott misék által egybeolvadtak az etnikai és a vallási identitáselemek. Sokszor hitük gyakorlásával tudják megélni etnikai hovatartozásukat. A második és harmadik generáció esetében a valláshoz érzelmileg kötődnek. A vallási események – Cigánybúcsú/Máriapócs, a keresztfelmagasztalásának ünnepe, temetés, esküvő, Mária kultusz, szentek tisztelete, vallási jelképek – tiszteletben tartása, ünneplése mindhárom generáció életében fontos szerepet tölt be. Az unokák számára a vallásosság nem önmagában, hanem a liturgiákon, szokásokon keresztül nyert etnokulturális jelentőséget (Ladancsik 2020). Igaz, a harmadik generációs oláh cigány lányok magyarul imádkoznak a templomban és odahaza is, mivel jobban beszélnek magyarul és így jobban ki tudják fejezni magukat, de ez nincs hatással arra, hogy érzelmileg miként kötődnek a katolikus valláshoz, és az mennyiben határozza meg etnikai identitásukat.

„Magyarul szoktunk anyuval odahaza imádkozni...Úgy jobban ki tudom magam fejezni, meg jobban értem úgy... De mikor a templomban vagyunk, cigányul megy ugye a szertartás és persze, hogy értek úgy is mindent, de az imádkozásnál jobb, ha magyarul mondom, úgy vagyok vele...Ettől még nem mondom, hogy nem szép, sőt sokkal szebb, mikor cigányul énekeljük ezeket a szép katolikus énekeket...Olyan büszke cigány vagyok akkor...hogy na! Ez igen, a cigány nyelvvel is mennyi mindent el lehet mondani azért...Még ha máshol nem is lehet úgy értened használni, meg nem is akarod mondjuk meg az őszintét... De itt a templomban gyönyörű...vagyis nekem az, itt szeretem...” (3PEN06)

V: „Pócsra szoktunk menni minden évben...Ne tudd meg milyen jó...Na annyi cigányt te még egy helyen nem láttál az biztos (hangosan nevet)...Azért is jó tudod ez, mert lehet, hogy az ilyen vallási alkalmak nélkül nem találkozónék más vallásos cigányokkal, vagy alapból nem falumbeli cigányokkal....Mert most az egyetemen nem volt sok cigány, máshova meg nem mentem. Itt meg találkozunk és együtt dicsőítjük az Úrat...Jó az, mikor látod, hogy mások is olyan erősen hisznek, mint te....

K: Miért pont a katolikus vallás?

V: Ez áll hozzánk szerintem közel...Legalábbis, ha a magam nevében beszélek és ugye abban beszélek... Nem olyan egyszerű, mint egy református vagy más...Szépen díszítettek a templomok,

aranyozott meg színes minden...Meg nekem ez adott volt, szülők, nagyszülők is mindig ide jártak...Van más is a településen és sokan járnak most már cigányok oda is, főleg a zene miatt, mert ott szabadabb, több a hangszer, olyan cigányosabban lehet a dalokat játszani és így szerintem közelebb érzik magukhoz a vallást vagy nem is tudom, szóval könnyebb lehet olyan zenén keresztül megélni a cigányságukat, úgy vannak vele...

K: Te nem így gondolod?

V: Igaz, hogy a zene közelebb áll a cigányokhoz, de szerintem meg minden más, a festmények, a képek, a szimbólumok, amik a falon vannak, a Mária szobor odahaza, vagy mamánál a Jézusos faliszőnyeg, az meg inkább közelebb áll a cigányokhoz...hozzám...” (3FGV03)

A katolikus egyházban meglévő vallási események, szimbólumok: képek, tömjén, szentek, színes fali festmények, mind olyan szimbolikus elemek, amik a harmadik generáció tagjainak összeegyeztethetők cigányságuk kulturális komponenseivel. A vallás ezért nagyban hozzásegíti az unokákat egy stabil oláh cigány identitás kialakításához. Az etnikai közösséghez tartozó fiatalok többsége jár templomba, nagyobb egyházi alkalmakra. A búcsúknak, közös egyházi eseményeknek kiemelt szerepe van az unokák megtartásában, összetartásában, mivel ezeken az alkalmakon keresztül tudja integrálni a harmadik generációs oláh cigány lányokat az etnikai közösség. Az egyetem, a munka és kortárs csoport integrálja az unokák generációját a többségi társadalomba, míg a vallás saját etnikai közösségükbe. A vallásnak így túlélési stratégiai szerepe van az etnikai identitásukban. Ugyanakkor fontos megemlíteni, hogy az etnikai identitás valláson keresztüli megélése csak a zárt közösségen belül látható és észlelhető. A többségi társadalom tagjai számára ezek továbbra is látens etnikai identitáselemek.

A modernizáció és globalizációval behozott „átalakított” identitás elemek az unokák generációjában sok esetben megegyeznek a többségi társadalomban uralkodó mintákkal, értékekkel, szimbólumokkal, amik a magyarságot is hivatottak reprezentálni. Ez egyfajta kettős identitást eredményez a generációban, ahol keveredik a magyar nemzeti identitástudat a mélyen gyökerező etnikai identitással. Egymás mellett jelennek meg a magyar és a cigány identitás szimbólumai, tudáskészletei, azonban az unoka generáció által megalkotott, fogyaszthatóbbá tett identitáselemek még csak újonnan kialakuló, befejezetlen identitáskezdeményezések.

4.5. A harmadik generációs lányok kulturális identitás dimenziójának összegzése

A cigány hagyományok megőrzése, ápolása, továbbgondolása, etnikai identitásuk megélése esetükben a kultúra, a művészet, a zene, a tánc, a vallás területén jelenik meg a legerősebben. Ez a dimenzió és a dimenzió sajátosságai jelentik most a harmadik generációs cigány lányok etnikai identitásának legerősebb bázisát. Etnikai létük reprodukciója ezeken a dimenziókon keresztül manifesztálódik a leglátványosabban. A kultúrán, valláson keresztül az etnikai identitást erősítő elemek párhuzamosan vannak jelen a mindennapokban a nemzeti identitás elemeivel. Ráadásul a korábban bemutatott identitásdimenziókhöz képest, itt a „cigány elemek” szerepelnek nagyobb intenzitással. Valószínűleg azért, mert ezeken az elemeken keresztül nem sérül és nincs veszélyeztetve értékrendszerük, kevésbé szigorúak az etnikai közösség szabályai, normái és kevésbé érvényesülnek a többségi társadalom kirekesztő megnyilvánulásai.

Az megkérdőjelezhetetlen tény, hogy az etnikai identitás elemeinek száma bizonyos dimenziókon belül csökken vagy átalakul, de továbbra is hatékonyan működik, még ha gyakran maga a kérdezett sem tudja, hogy bizonyos viselkedési magatartásai mögött pont azok az identitáselemek állnak. Ezzel az ösztönös azonosulással pedig konzerválják és biztosítják az etnikai identitásuk túlélését.

A három identitásdimenzióban – viselet, nyelv, családon belüli kapcsolatok - meglévő elemek folyamatos működtetése – még ha alacsonyabb intenzitással is – illetve a kultúrában, illetve a vallásgyakorláson keresztül megélt identitás elemek, minták mind túlélési stratégiájuk zálogaként szolgálnak. Érdekesség esetükben, hogy az egyes identitáselemek működtetése független attól, hogy mennyire illeszthető, építhető be saját vagy a többségi társadalom kultúrájába. A nemzeti és etnikai értékek nem hierarchikusan, vertikálisan, hanem horizontálisan helyezkednek el életükben.

Az interjúkból elhangzott információkra építve és az interjúalanyokkal eltöltött idő alatt szerzett tapasztalatokat összegezve arra a következtetésre jutottunk, hogy a harmadik generációs oláh cigány lányok etnikai identitásukat még annak ellenére is pozitívan osztályozzák, hogy bizonyos identitáselemek intenzitása nem olyan erős náluk. Jóllehet, hogy a harmadik generációs lányoknál is – mint a második generációs nőknél – az etnikai identitás elemei megkérdőjeleződnek, átalakulnak. Ez gyakran elszegényíti a kisebbség kultúráját, de mégsem nem beszélhetünk se asszimilációról, se akkulturációról, sokkal inkább az integráció kezdetleges jegyei láthatóak.

A kutatás célja az volt, hogy egy szűk, speciális közegben vizsgálja az identitásdimenziók erősségét, új identitáselemek megjelenését vagy újrakonstruálását. A vizsgált harmadik generációs cigány lányokra vonatkozó megállapításaink nem minden harmadik generációs lányra jellemzőek, csupán az általunk vizsgált szakkollégista lányokra

érvényesek. A kapott eredményekből arra következtethetünk, hogy csak egy művelt, szűk, identitását megőrizni képes csoport marad integrált, a többi pedig vagy asszimilálódik vagy diszkriminálódik.

Összegzés

Az etnikai identitás intenzitása a különböző dimenziókban, generációnként eltérő módon jelenik meg. A cigány nők igyekeznek identitásukat megőrizni, de nem minden identitás dimenzió jelenik meg ugyan olyan erősséggel az egyes generációk életében vagy a magánélet színterein. Csoportszinten kapcsolatban vannak egymással a reprezentált és fennmaradt, megőrzött identitás elemek, azonban az egyén szintjén nincs mindig összefüggő egység viselet, nyelvhasználat, családi szerepek között.

Nagyon sokáig az etnikai identitás szocializációját, átörökítését, reprezentációját vagy túlélését a családi környezet biztosította a zárt közösségek idején. A modernizáció és globalizáció alapjaiban kérdőjelezte meg az etnikai identitást biztosító elemeket, mindeközben megkérdőjelezte a közösségek zártságát, annak kulturális szokásait is és a közösség megszűnésével fenyegetett. A három generációnál a fenyegetettség érzésének hatására egy önvédelmi reflex indult el, ami bizonyos identitás elemek feladását, más etnikai identitást erősítő dimenziókra való hangsúlyok áthelyezését eredményezte. Az egyes generációk ezáltal igyekeznek az etnikai identitásuk egyensúlyának fentartására.

Lewin szerint az emberek minden cselekvése mögött egy speciális háttér húzódik meg és a cselekvést ez a háttér határozza meg (Némedi 2002). Az érzékelés, a megértés csak a háttér ismeret függvényében lehetséges, ugyanis minden esemény jelentése függ közvetlenül magától a háttértől. A cigány nők esetében ez lenne az identitás háttere, aminek szerkezete generációnként változik.

Kutatásunk szempontjából fontosnak tartjuk, hogy megemlítsük Heusch „ostromállapot” kifejezését. Heusch (1966) a cigány kultúra belső struktúráját szerette volna megismerni, egy az egész kultúrára érvényes „rendezett összefüggés” keretében (Prónai 1995). Szerinte a cigányok arra törekcszenek, hogy „megőrizték egy ostromlott kultúra integritását” (Prónai 1995:63). Stewart (1994) könyvében hasonlóan írt a cigányság helyzetéről, miszerint, ha egy nagyobb hatalommal bíró, ellenséges érzelmű csoport között kell boldogulnia, akkor az gyakran olyan érzést kelt bennük, mint amit Heusch ostromállapotnak hívott (Heusch 1966). A kutató szerint a cigányok falakat húztak maguk köré a történelem során, hogy az ostrom idején önmagukat védhessék. Kutatásunk eredményei viszont azt mutatják meg, hogy mi történik akkor, ha ezek az eddig szoros határok átjárhatóbbak lesznek.

A következő táblázatban feltüntettük az identitás dimenziókat generációnként, az egyes dimenziókat erősen vagy gyengén reprezentáló elemeket és a generációk identitásenkénti identitástípusát (4. táblázat).

4. táblázat Identitásminták változása három generáció metszetében
 Forrás: Saját készítés

Dimenziók	Generáció			Identitás típus (generációként)		
	1.	2.	3.	1.	2.	3.
	Identitás elemek mértéke					
Külső karaktervonások	Erős: szoknya, blúz, ékszerek, színvilág, szimbólumok Képlékeny: kendő	Képlékeny: ékszerek, szoknya, blúz, kendő, szimbólumok, színvilág	Erős: szimbólumok, színvilág Képlékeny: ékszerek Gyenge: szoknya, blúz, kendő	Disszociatív	Asszimiláció-Keveredés	Integráció
Nyelv	Erős: kommunikációs nyelv, nyelv áthagyományozás	Képlékeny: kommunikációs nyelv Gyenge: nyelv áthagyományozás	Képlékeny: vallási liturgiákon használt nyelv Gyenge: kommunikációs nyelv, nyelv áthagyományozás	Disszociatív	Kettős identitás	Asszimiláció
Családi szerepek	Erős: tradicionális női szerepek, családi státusz, szexualitás, párválasztás	Erős: szexualitás Gyenge: tradicionális női szerepek, családi státusz, párválasztás	Erős: szexualitás Gyenge: tradicionális női szerepek, családi státusz, párkapcsolat	Disszociatív	Kettős identitás	Kettős identitás

Az első generáció esetében a többségi társadalom normáival szemben elhatárolódás figyelhető meg az általunk vizsgált etnikai identitás dimenzióiban. A külső karaktervonások dimenziójában a szoknya, blúz, motívumok, színvilág, ékszerek erős kötődést mutatnak, azonban a kendő viselete már nem olyan erős elem, képlékeny. A nyelvi dimenziót tekintve minden megjelenő elem kommunikációs nyelv, nyelv áthagyományozása erős. A családon belüli szerepeknél pedig továbbra is erősen élnek a tradicionális női szerepek, a családi státus, a szexualitás és a párválasztási szokások. A második generáció attitűdje már nem egyezik a korábbi generációéval, az identitást képviselő mindhárom dimenzióban, már érzékelhető a változás. Ennek hátterében a munkaerőpiacra való kilépés és így a többségi társadalommal való gyakoribb érintkezés, az urbanizáció, iskolázottság növekedése, szekularizáció stb. állnak. A második generációs nőknél a külső karaktervonás dimenziójában az ékszerek továbbra is státuszszimbólumok, azonban már nem olyan mértékben, mint az idősebb generáció esetében. Ez az elem már nem olyan erős, inkább képlékeny, ami bármikor eltűnhet, mint fontos dimenziós elem. A tradicionális viselethez tartozó ruhadarabok, színvilág és motívumok szintén nem olyan fontosak ebben a generációban, inkább csak jelképes elemek, az idősebb generációkkal szembeni tisztelet miatt. A nyelvi dimenzióban azt láthattuk az interjúkból, hogy az idősebb generáció tagjaival még cigány nyelven folyik a kommunikáció, azonban gyermekeikkel, munkatársaikkal, a többségi társadalom színterein csak a magyar nyelvet használják. Így ez az elem képlékeny, ugyanis, ha az idősebb generáció elhalálozik és ez a generáció válik a közösség legidősebb generációjává, akkor már nem tudnak kivel cigány nyelven kommunikálni. A nyelv továbbörökítése ebben a generációban nem olyan fontos identitáselem. A családon belüli szerepeket tekintve továbbra is erős a szexualitás kérdése, a nők tisztaságának megőrzése, azonban a tradicionális női szerepekhez való viszony, családi státusz, párválasztás már gyenge. A generációk közötti változás azonban a legszembetűnőbben a harmadig generáció esetében figyelhető meg, amikor már nemcsak a „munkaerőpiaci”, „intézményes” kapcsolatok miatt gyakoribb a többségi társadalom tagjaival az érintkezés, hanem a szorosabb baráti kapcsolatok, vegyes házasságok miatt is. Azaz esetükben az idősebb generációkhoz képest a többségtől való elhatárolódás teljesen ellentétes képet fest, más irányba mozdul, és néhol az integrációval írható le. A harmadik generációban a viseletnél a szimbólumok és színvilág tudatos használata az integráció egyik jele.

A fiatalabb generáció felé haladva az etnikai identitás keretei generációnként megváltoztak és fokozatosan veszítenek sajátos formájukból. A modernizáció által előidézett asszimiláció eltérően hatott az egyes generációkra. A nagymamák generációjában nyilvánvaló és erős oláh cigány identitást tapasztalhatunk. A második generáció esetében a társadalmi, gazdasági változások hatására gyengültek az identitást meghatározó dimenziókhöz fűződő

viszonyok, átmeneti állapotba kerültek, melyben mind a magyar, mind a cigány elemek fontossá váltak, csak különböző szituációkban. Az érzelmi motívumok mellett megjelennek a racionális, funkcionális motívumok is.⁹⁰ A harmadik generáció születésére – 1990-es évek eleje – a második generációban már elkezdődött a csoportkohézió tovább gyengült.⁹¹ Bizonyos identitást meghatározó dimenziók – viselet, nyelv, szerepek – megtartó ereje teljesen megszűnt és helyükre a többségi társadalomból „érkező” pozitív azonosulási minták kerültek mérvadónak. Etnikai csoportjuk teljes elhagyása nem jellemzi ezt a generációt, ugyanis leginkább csak más dimenzió(k)ra kerülnek át a hangsúlyok, és az etnikai identitás továbbra is meghatározó marad. Ugyanakkor az interjúkból az derült ki, hogy ebben a generációban nem minden esetben érzelmi szakítás áll a háttérben, sokkal inkább külső strukturális tényezők. Az oláh cigány etnikai identitás még mindig fontos számukra, nem tartják mindenkor „jobbna” a magyar identitáselemeket, azonban mivel sokan nem a települések határain belül képzelték el az életüket, hanem a többségi társadalomban, ezért megjelent a lemondás – így fizetik meg ezt az árat, a beilleszkedés miatt próbálnak betagozódni. Az unokák generációja lemond bizonyos identitás kategóriákról, hogy boldogulni tudjon a többségi társadalomban, de nem azért, mert érzelmileg nem kötődnének a cigány identitáshoz.⁹²

A kutatás legfontosabb tapasztalatait tekintve elmondható, hogy az interjúkból kapott eredmények rávilágítanak arra, hogy a kulturális dimenzió révén az identitás megtartása és kollektív újjáépítése sikeres útja lehet a társadalmi integrációnak. A kulturális jelképek annak ellenére, hogy rendkívül rugalmasak, mégis segítenek az etnikai identitás stabilitásában. Ez kifejezetten igaz, ha az egyének maguk választhatják meg, milyen formában és milyen mértékig szeretnének az etnikai csoporttal azonosulni.

Csepeli terminológiája szerint a kettős identitás minden kisebbségnél jelen van. Ez a tétel az általunk vizsgált esetben is igazolódni látszott. A cigány nők a kisebbségi identitás mellett elfogadják a nemzeti identitáshoz kapcsolódó szimbólumokat, szokáselemeket. Láthattuk, hogy generációnként az etnikai és nemzeti identitás hangsúlyai eltérnek, nem

⁹⁰ Mindenképpen meg kell említeni, hogy ez a generáció egy olyan korszakban – 1970-75 ben születtek, amikor is a kötelező iskolába járás már éreztette hatását, a nők munkaerő piaci helyzete javult, a rendszerváltásra váltak aktív keresőkorúvá - nőtt fel, szocializálódott és indult el munkát keresni, ahol a cigányság stabil értékrendszerét meghatározó legfontosabb kritériumok a társadalmi, gazdasági rendszer átalakulása miatt elvesztette folytonosságát.

⁹¹ Ehhez a családi szocializáción túl – a család önmagában már nem tudta betölteni funkcióját -, hozzájárult az oktatási expanzió, a településeken kívüli objektív tényezők, a modernizáció, globalizáció és a kortárs csoport hatásai is.

⁹² Az, hogy ők ezt gondolják, nem biztos, hogy a többségi társadalom is elvárja tőlük, bár valószínűsíthető.

egyformán zajlanak le az asszimilációs-integrációs folyamatok, ugyanis teljesen más hatások érik, érték a generációkat, másként élik meg a különböző szituációkat, identitásuk struktúrája teljesen eltér egymástól. A különbségek legtöbbször az adott történelmi korszakok, strukturális, kulturális hatások, létszámbeli adottságok tükrében változnak, illetve a többségi társadalom kisebbségekkel szembeni magatartásának függvényében formálódnak. Láthattuk, hogy a harmadik generációs lányok leginkább a kultúra mentén identifikálják magukat oláh cigánynak. Ennek hátterében alapvetően az áll, hogy a többségi társadalomtól eltérő, cigányságra jellemző kulturális érték és normarendszerek összeegyeztethetők a számukra fontos nemzeti identitás elemivel. Esetükben ezt a dimenziót sem a modernizáció, sem a globalizáció nem tudta kikezdeni, így a teljes asszimilációnak egyelőre nincs jele ebben a közösségben. A kisebbségi kultúrára jellemző elemek nemcsak az „ünnepi dimenzióban” élnek tovább, hanem kifejezésre kerülnek a mindennapokban is. Nyelvhasználati szokásaikat tekintve azonban erős asszimilációs tendenciának lehetünk szemtanúi. A harmadik generáció esetében egyfajta kódváltást figyelhetünk meg, azaz reflexnyelvük a magyar lett. Az unokák generációjába a nyelvi asszimiláció szinte majdnem befejeződött és megtörtént a teljes nyelvcsere. Ugyanakkor Gordonra hivatkozva (1966) még minidg nem tekinthető teljesen befejezettnek, mivel a vallási liturgiák alatt továbbra is előtérbe kerül a cigány nyelv fontossága.

A kutatásban azt láthatjuk, hogy az integráció ezeknek a zárt oláh cigány közösségeknek az életében is megjelent már, bizonyos tradíciókat megőriztek másokat feladtak eredeti kultúrájukból. Etnikai identitásuk azonban nem kérdőjeleződött meg. Jóllehet öltözködésükben, nyelvi szokásaikban, családi kapcsolataikban, női szerepeikben alacsonyabb intenzitással reprezentálják ma már etnikai identitásukat⁹³, sőt bizonyos identitáselemek esetében néha úgy tűnik, mintha a megkülönböztető jegyeket felváltanák a hasonlóság jegyei, de a kisebbséghez való tartozás jegyei továbbra is jelen vannak mindennapi életükben, sok esetben pedig ezek az identitáselemek erős érzelmi kötődéssel is társulnak.

A külső, strukturális tényezők – mint láttuk – nagyban befolyásolták, befolyásolják a romák identitásdimenzióit és szerepeinek változását a három generáción belül. A különböző évtizedeket jellemző gazdasági, politikai, társadalmi folyamatok más-más esélyeket, szocializációs mintákat adtak és stratégiákat kínáltak az akkor élő cigány nőknek. Volt, hogy felerősítették a cigány hagyományokat, volt, hogy éppen háttérbe szorították azokat. A rendszerváltás által teremtett bizonytalan helyzet és a modernizáció által hozott

⁹³ Ez esetben felmerülhetne az asszimiláció vagy akár a tiszta kettős identitás stratégiája, azonban se nem adják fel etnikai identitásukat meghatározó elemeit, se nem csak a megfelelő szituációkban működtetik azokat, hanem állandó, folytonos aktív állapotban tartják.

válaszlehetőségek sokasága az eddigi stabilnak tűnő társadalmi és kulturális környezetet merőben megrengette és átalakulásra sarkallta. Új adaptációs minták elsajátítása vált szükségessé, újra kell értelmezniük a cigány nőknek az etnikai identitásukat, kultúrához, hagyományokhoz való viszonyukat, mivel a korábbi minták a megváltozott körülmények között már nem voltak alkalmazhatóak.

A három generáció alatt a legtradicionálisabb közösségekben is olyan változások következhetnek be, amelyek kedvező esetben elősegíthetik a kisebbségi társadalom tagjainak integrációját. Az identitás megőrzése a cigány kisebbség esetében azonban máig számos belső és külső feszültséggel jár, különösen akkor, ha a kisebbségi társadalom tradicionális identitáselemeivel – viselet, nyelv, szerepek – szemben a többségi társadalom tagjai erős előítéleteket táplálnak. Ezt tapasztaltuk az oláh cigány közösségekben is, ahol a harmadik generáció tagjai – a konfliktusok és a kirekesztés elkerülése végett – a többségi társadalom számára kevésbé azonosítható identitásdimenziókat – kultúra, vallás – jelöltek meg önmaguk meghatározásakor.

Egy etnikai csoport azonban csak akkor maradhat fenn, ha világosan kimondja és képviseli saját értékeit, identitáselemeit, ugyanis, ha nem tudják, vagy nem merik többé megnevezni értékeit, ha tétováznak az önazonosításra szolgáló identitásdimenziók képviselőit, vagy ha maguk sem tudják már azokat azonosítani, akkor már csak idő kérdése, mikor fognak búcsút venni „etnikai identitásuktól” és mikor fog a kisebbségi csoport az integráció helyett asszimilálódni.

Felhasznált irodalom

- Alba R. D. (1976): Social assimilation among American Catholic national-origin groups. In *American Sociological Review* 41: 1030–46.
- Alba R. - Nee V. (1997): *Rethinking assimilation theory for a new era of immigration*. *International Migration Review*, 31(4), pp. 826-874.
- Albert F.-Dávid B.-Havas-Kóczé (2010): „Az asszony átveszi lassan a kalapot” Szerepváltozások a nehéz sorsú asszonyok életében, in Nagy Ildikó - Pongrácz Tiborné (szerk.): *Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről 2011*. Budapest: TÁRKI - Nemzeti Erőforrás Minisztérium, 2011, 229-242. p
- Alfred R. – R. Brown (1952): *Struktúra és funkció a primitív társadalomban*, Csokonai Kiadó
- Állami Számvevőszék (2019): *Elemzés az alacsony gazdasági aktivitású társadalmi csoportok aktivitási rátája növelésének lehetőségeiről*, www.asz.hu, (Utolsó letöltés dátuma: 2022.02.25.)
- Antal L. (1976): Szemantikai interpretáció és nyelven kívüli tartalom. In: Telegdi Zsigmond—Szépe György (szerk.): *Általános Nyelvészeti Tanulmányok XI*, 5–14
- A. Bebel (1976): *A nő és a szocializmus*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest
- Arató A. (1999): *Civil társadalom, forradalom és alkotmány*, Budapest, Új Mandátum
- Arthur N.- Collins S. (2010): *Culture-infused counselling* (2nd ed.). Calagry, AB: Counselling Concepts
- Bakó B. (2016): „Mi jó cigányok vagyunk...” - Pest megyei kárpáti cigányok alkalmazkodási stratégiái <https://nkfih.gov.hu/hivatalrol/otka-kiadvanyok/bako-boglarka-mi-jo>, (Utolsó letöltés dátuma: 2021.12.15.)
- Balogh Z. - Fábiánné Andrónyi K. (2011): *Romológiai ismeretek*, <https://docplayer.hu/5159291-Romologiai-ismeretek.html>, (Utolsó letöltés dátuma: 2021.12.15.)
- Baranyi B. (2008): *Magyar– ukrán határrégió. Együttműködés az Európai Unió külső határán*. MTA Regionális Kutatások Központja, Debrecen
- Barth F. (1969): Introduction. In Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little, Brown and Company. pp. 9-38.
- Bartha Cs. (1993): Nyelvsere, nyelvvesztés, emigráns kétnyelvűség – Egy amerikai magyar közösség nyelvhasználatának szociolingvisztikai megközelítései. Kandidátusi értekezés. Budapest
- Bartha E. (1984): Etnikai különbségek és a vallások integráló ereje. In: Kunt E.-Szabadfalvy J.-Viga Gy. (szerk.): *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*, Hermán Ottó Múzeum, Miskolc pp. 97-101.
- Bartholomew M.L. (2012): *Health experiences of older African Caribbean women living in the UK* (Doctoral dissertation), University of Huddersfield
- Bell D. (1975): Ethnicity and Social Change. In: Glazer, N. - Moynihan. D. P. (szerk.): *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press. 141-174
- Benet-Martinez V. (1997): Acculturation Scale, www.ocf.berkeley.edu/~psych/bmas.htm, (Utolsó letöltés dátuma: 2022:03.09.)
- Berger P. L.-Luckman T. (1966): *The social construction of reality*, New York, Doubleday

- Bernát A. - Páthy-Dencső B. (2009): A roma nők helyzete Kelet-európai összehasonlításban az ezredforduló után, in: Nagy Ildikó, Pongrácz Tiborné (2009): *Szerepváltozások: Jelentés a nők és férfiak helyzetéről*, TÁRKI
- Berry J. W. (1997): *Immigration, acculturation, and adaptation*. Applied Psychology, 46 (1)
- Berry J.W. (2005): *Acculturation: Living successfully in two cultures*, International Journal of Intercultural Relations, 29 (6)
- Bigazzi S. - Csertő I. (2015): *Minority Identity Strategies Bound*, Prejudice Journal of community & applied social psychology 26: (3) pp. 189-206.
- Binder M. (2013): „Közös a kultúránk, az eredetünk és a nyelvünk, egy nemzet vagyunk”. A roma nemzeti narratíva vitatott kérdései a történetírás tükrében, In.: Szalai László (szerk.): *A nemzeti mítoszok szerkezete és funkciója Kelet-Európában: Az ELTE BTK Kelet-Európa Története Tanszék által szervezett 2012. október 5-i Történelem emlékezet. A nemzeti mítoszok szerkezete és funkciója* című konferencia anyaga, L'Harmattan Kiadó
- Bindorffer Gy. (1996): *Identitás kettős kötésben*. MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest
- Bindorffer Gy. (2000-2001): *Asszimiláció vagy túlélés. Az etnikai identitás kérdése egy homogenizálódó világban*, Kultúra és Közösség, IV. (IV-I):37-44
- Bindorffer Gy. (2012): *Identitás és közösségi intézmények Az informális családi és a formális politikai tér szerepe a roma identitás alakulásában*, Társadalmi együttélés-1.évf. 4. sz.
- Binderhoffer Gy. (2001): *Kettős identitás*. Budapest, Új Mandátum Kiadó.
- Bíró B. (2006): Bevezetés a cigányság néprajzába, In Forray R. Katalin (szerk.) (2006): *Ismeretek a romológia alapképzési szakhoz*, PTE BTK NTI Romológiai és Nevelésszociológia Tanszék
- Bodó Cs. (2009): *Nyelvi megkülönböztetés és etnicitás. Nyelvi ideológiák a magyarországi cigányok tudományos osztályozásában*. Néprajzi Látóhatár, 66–85.
- Boglár L. (1993): Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai. In: Kunt Ernő – Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon*, Miskolc. 107–113.
- Borbély A. (2001): A nyelven belüli és a nyelvek közötti kódváltás gyakorisága. In: *Modern Filológiai Közlemények*, 2001. III. évf., 1. szám, 72–77. <http://www.uni-miskolc.hu/~btmtt/mfk-2001-1.htm>, (Utolsó letöltés dátuma: 2021.11.05.)
- Bourdieu P. (1985): *Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának értelmezéséhez*, Szociológiai Figyelő, 1. sz. ELTE Szociológiai Intézet, Budapest
- Brass P.R (1991): Ethnicity and Nationalities. In Sugar, P. F (szerk): *Ethnic Diversity in Eastern Europe*, Santa Barbara (CA): ABC Clío, 1-68
- Brubaker R. (2002): Az asszimiláció visszatérése? In: *Regio Kisebbség, Politika, Társadalom* 13. évfolyam, 2002. 1. szám, pp. 3-23.
- Bryman A. (2001): *Social Research Methods*, Oxford University Press, Oxford
- Budilová L. - Jakoubek M. (2005): *Rural impurity and kinship in a Gypsy settlement in eastern Slovakia*, Romany Studies, 15/1
- Burton D. (2000): *Research Training for Social Scientists*, London: Sage Publications
- Choli Daróczi J. (1999): *Romológiai alapismeretek*, Corvinus Kiadó

- Choli Daróczi J. -Feyér L. (1988): *Zhanes romanes?*, Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetsége
- Cohen A. (1974): The Lesson of Ethnicity. In Ch.F. Keyes (szerk): *Ethnic Change*, London: Tavistock, IV-XXIV
- Connerton D. (1989): *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press
- Csalog Zs. (1976): *Kilenc cigány*, Kozmosz Könyvek, Budapest
- Csepeli Gy.-Örkény A.-Székelyi M. (1999): A nemzeti etnikai identitás változatlansága és átalakulása In.: *Kisebbségkutatás* 8. (4) 499-514.
- Csepeli Gy. (1992): *Nemzet által homályosan*, Budapest: Századvég
- Csepeli Gy. (1993): Kisebbségek képe a többségi tömegkommunikációban. In Csurdi, S. (szerk.): *Kisebbségkép a tömegtájékoztatóban: a Kisebbségkép a tömegkommunikációban címmel 1991. december 13-14-én megrendezett konferencia anyagai*, Budapest: Regio. pp.17–27
- Csepeli Gy. (2010): *Társadalmi szolidaritás – összetartó társadalom* (Az azonos című kunbábonyi konferencia előadása.) Szín.Vol.15. No.4. pp.4–9.
- Csoba J. (2009): *Peremhelyzetű társadalmi csoportok társadalmi és munkaerőpiaci integrációja*, Szociotéka, Debrecen
- Csoba J. – Sipos F. (2019): *Gazdasági és társadalmi integrációs modellek perifériális térségekben, A szociális földprogram, a közfoglalkoztatás és a szociális szövetkezetek működésének jellemzői hátrányos helyzetű kistélepeken*, Szociológiai Szemle 30(1): 21–43.
- Csomortáni E. (2007): A csíkmindszenti cigányok etnikai identitásépítési gyakorlata, in: Bíró Z.-Jakab J.(2017): *Tegnap és ma, Roma kutatások a székelyföldi térségben*, Státus Kiadó
- Csurgó B. – Légmán A. (2015): *Lokális közösség, megtartó közösség. Elméleti megközelítések a lokális közösség integráló szerepének vizsgálatához egy vidéki településen.* socio.hu, 2015/4 http://socio.hu/uploads/files/2015_4/csurgo_legman.pdf, (Utolsó letöltés dátuma 2020. 08.18.)
- Davidová E. (2004): *Romano drom: 1945-1990: změny v postavení a způsobu života Romů v Čechách, na Moravě a na Slovensku [Romano drom: 1945-1990: Changes in the status and life style of the Roma in Bohemia, Moravia and Slovakia]*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- De Vos (1982): Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation. In De Vos, G.-Romanucci Ross, L. (szerk) *Ethnic Identity: Cultural Continuities and changes*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 5-41
- Derdák T. (2002): Demográfia, életmód. In: Kállay E. – Törzsök E. (szerk.) *Cigánynak lenni Magyarországon, Jelentés, 2002*. Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Programiroda, Budapest.
- Dion K.-Dion K. (2001): Gender and cultural adaptation in immigrant families, In: *Journal of Social Issues*, 57, 511-523
- Diósi Á. (1999): A cigány nő szerepváltozásai (166-177.) In: Lévai-Kiss-Gyulavári (szerk.) (1999): *Vegyesváltó, Pillanatképek nőkről, férfiakról*, Egyenlő Esélyek Alapítvány,
- Diósi Á. (2002): *Szemtől szembe a magyarországi cigánysággal*, Budapest, Pont Kiadó

- Dupcsik Cs. – Szabari V. (2015): *Elméleti bevezető az Integrációs és dezintegrációs folyamatok a magyar társadalomban című OTKA kutatáshoz*. Socio.hu, Társadalomtudományi Szemle 3, 33-43. oldal
- Durst J. – Fejős A. – Nyíró Zs. (2016): „Másoknak ez munka, nekem szívügyem” Az etnicitás szerepe a diplomás roma nők munka- család konstrukcióinak alakulásában,, https://socio.hu/uploads/files/2016_2/durst.pdf, (Utolsó letöltés dátuma: 2020.02.17.)
- Durst J. (2001): „Nekem ez az élet, a gyerekek” – Gyermekvállalási szokások változása egy kislelkes cigány közösségben, Századvég 2001. 6. sz. 71-92.
- Durst J. (2010): “Gondolom, hogy cigányok...ennyi gyerekkel...” Etnicitás és reprodukció két észak-magyarországi romungro közösség példáján. In Feischmidt Margit (szerk.) *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom*. Budapest: Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet. 173–194.
- Epstein A. L. (1978): *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*. London: Tavistock Publications.
- Erdős K. (1958): *A magyarországi cigányság. Törzsek, nemzetségek*, Néprajzi Közlemények, 4.sz.
- Erős F. – Kovács A. – Lévai K. (1985): *Comment j'en suis arrivé a apprendre que j'étais juif?* Actes de la Recherche en Sciences Sociales, No. 56. Mars, 63–68.
- Erős F. (1993): „Antiszemitizmus és neorasszizmus”, Magyar Narancs, június 10. 12. o.
- Erős F. (1998): Etnicitás és identitás – a cigányellenesség dimenziói a mai magyar társadalomban. In: Erős Ferenc (szerk.): *Megismerés, előítélet, identitás*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest: 237–246.
- Fábián L. (1997): *Szabolcs, Szatmár és Bereg vármegyék területének és közigazgatási beosztásának változásai 1001-1995*. Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Önkormányzat Levéltára, Nyíregyháza
- Feischmidt M. (2010): *Etnicitás: különbségteremtő társadalom*, MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, Gondolat Kiadó, MTA Kisebbségkut. Int.
- Fairclough N. (1992): *Discourse and Social Change*, Polity Press, Cambridge, 1
- Fleck G.–Virág T. (1999): *Egy beás közösség múltja és jelene*, Budapest: MTA PTI, Etnoregionális Munkafüzetek
- Fleetwood J. (2009): *Emotional work: Ethnographic fieldwork in prison in Ecuador*, eSharp, Special Issue: Critical Issues in Researching Hidden Communities, 28–50.
- Fónai M.- Fábián G.- Filepné Nagy É.- Péntes M. (2007): *Szegénység, egészség és etnicitás: Északkelet-Magyarországi Kutatások Empirikus Tapasztalatai*, Szociológiai Szemle 2007/3-4
- Formoso B. (2000): Cigányok és letelepültek. In.: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában I. Nyugat-Európa*, Pp. 29–181. Budapest: Új Mandátum. forrás <http://www.iskolakultura.hu/index.php/iskolakultura/article/view/31229>, (Utolsó letöltés dátuma: 2020.11.25.)
- Forray R. K. – Hegedűs T. A. (1998): *Cigány gyermekek szocializációja*, Aula, Budapest
- Forray R. K. - Hegedűs T. A. (1990): *A cigány etnikum újjászületőben. Tanulmány a családról és az iskoláról*. Budapest: Akadémiai Kiadó

- Forray R. K. - Kozma T. (1992): Társadalmi tér és oktatási rendszer, Közoktatási Kutatások, Akadémiai, 177. p. in: Kozma Tamás: *Bevezetés A nevelésszociológiába*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest
- Forray R. K. – Mohácsi E. (2002): Esélyek és korlátok. Külügyminisztérium, Budapest, Csepeli György-Örkény Antal -Székelyi Mária (2001): *Ambíciók iskolája, Kézirat*.
- Forray R. K. (1998): Cigánykutatás és nevelésszociológia. In: *Iskolakultúra*, 8: 3–13.
- Forray R. K. (szerk.) (2000): *Romológia – ciganológia*, Dialóg Campus, Budapest - Pécs
- Fosztó L. (2007): *A megtérés kommunikációja: gondolatok a vallási változásról pünkösdzimuszra tért romák kapcsán*, Erdélyi Társadalom, V. évfolyam 1. szám. 23–49. o
- Fülpesi Gy.-Kiss D. (1995): *Roma közösségek együttélési stratégiái*. Forrás: http://web.adatbank.transindex.ro/pdfdok/web8-9_04_FulpesiKiss.pdf, (Utolsó letöltés dátuma: 2021.09.28.)
- Fraser A. (2002): *A cigányok*, Budapest, Osiris Kiadó
- Frey M. (2001): Nők és férfiak a munkaerőpiacon. In: Nagy Ildikó - Pongrácz Tiborné - Tóth István György (szerk.) (2001): *Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről*, TÁRKI, Budapest
- Gans Herbert J. (1997): “*Toward a Reconciliation of ‘Assimilation’ and ‘Pluralism’: The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention*”, *The International Migration Review*, vol. 31, no. 4., pp. 875–892.
- G. King – L. Zeng (2000): *Logistic Regression in Rare Events Data*, the Society for Political Methodology
- Gay y B. (1999): *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*, Front Cover, Paloma, Bloomsbury Academic, Social Science
- Galser B. – Strauss A. (1967): *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Mill Valley, CA: Sociology Press
- Girin Phukon (2002): *Ethnicity and polity in South Asia*, New Delhi: South Asian Publishers
- Goffman E. (2013 [1989]): A terepmunkáról. In Bodor P. (szerk.): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv*, Budapest: L’ Harmattan, 53–61.
- Goffman E. (1998): Stigma. In.: Erős F. (szerk.) *Megismerés, előítélet, identitás*, Új Mandátum. Bp. 1998. 253–295.
- Gordon M. (1964): *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, New York: Oxford University Press. Graves, Theodore D.
- Greeley A. M. (1971): *Why Can’t They Be Like Us*. New York: E. P. Dutton.
- Gergen K.J. (1999): *An invitation to social construction*, Thousands Oaks, CA: Sage
- Gergen K.J. (1985): *The social construction movement in modern psychology*, *American Psychologist*, 40(3)
- Guba E. G. - Lincoln Y. S. (2005): Paradigmatic controversies, contradictions, and emerging confluences. In N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Eds): *The Sage Handbook of Qualitative Research* (3. kiad.) (pp. 191–215.) Thousand Oaks: Sage
- Lincoln Y. S.- Guba E. G. (2000): Paradigmatic controversies, contradictions, and emerging confluences. In Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds): *Handbook of Qualitative Research* (2. kiad.) (pp. 163–188). London: Sage

- Gyenei M. (1998): *A „stratégiai gyerek*, Népszabadság, 1998. 11. 14.
- Gyukits Gy. (2003): *Gyermekvállalás a nagyvárosi szegénynegyedben élő fiatal korú roma nők körében*, Szociológiai Szemle, 2. sz. 59–83.
- Habermas J. (1985). *A kommunikatív cselekvés elmélete I–II.*, Budapest: ELTE FTIK – ELTE Szociológiai Intézet.
- Habermas J. (2005): *Megismerés és érdek*, Jelenkor Kiadó, Pécs
- Hancock I. (1997): *Duty and Beauty, Possession and Truth: The Claim of Lexical Impoverishment as Control*, Patrin Web Journal, www.geocities.com/Paris/5121/identity.htm, (Utolsó letöltés dátuma: 2022.04.01.)
- Hassan I. (2002): A posztmodernizmus egy lehetséges fogalma felé. In.: Bókay Antal-Vilcsék Béla- Szamosi Gertrud-Sári László (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, Osiris Kiadó, Budapest
- Havas G. (1982): Foglalkozásváltási stratégiák különböző cigány közösségekben. *Cigányvizsgálatok*. 1982:181- 202. Budapest: Művelődéskutató Intézet.
- Havas G. (2000): Hagyományos mesterségek, In: Kemény István (szerk.): *A magyarországi romák. Változó világ sorozat 31.*, Győr, Útmutató Kiadó. 85–90
- Havas G.–Kemény I. (1995): *A magyarországi romákról*, Szociológiai Szemle, 3. sz., 3–20.
- Havas G.–Kemény I.–Kertesi, G. (2000): A relatív cigány a klasszifikációs küzdőtéren In: Horváth Á.–Landau E.–Szalai J. (szerk.): *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok* pp. 193–201. Aktív Társadalom Alapítvány – Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest
- Heiczinger J. (1939): „*Adatok a falu cigánykérdéséhez*”, Népegészségügy, 900-903. o.
- Hale Henry E. (2004): *Explaining Ethnicity*, Indiana Press
- Herskovits MJ. (1937): *The significance of the study of acculturation for anthropology*, American Anthropologist, 39:259–264
- Heusch Luc de (1966): *A la découverte des Tsiganes*, Bruxelles, Institut de Sociologie de l’Université libre
- Hires-László K.(2010): „*Az öreg fát már nagyon nehéz kivágni*” *A nemzeti és lokális identitás faktorai az ezredfordulón a kárpátaljai magyar közösségekben*, PoliPrint Kft. Ungvár
- Homištinová M. (2008): *Identitás nyelvhasználat asszimiláció - Etnikai folyamatok a magyarországi kisebbségi családokban*, MTA Kisebbségkutató Intézet - Gondolat Kiadó, Budapest
- Hoóz I. (1985): A népesség nemzetiség szerinti megoszlásának tanulmányozásáról. In: Hoóz-Kepecs-Klinger: *A Baranyában élő nemzetiségek demográfiai helyzete 1980-ban*, Budapest
- Horowitz D.L. (1975): Ethnic Identity. In Glazer, N.–Moynihan, D.P. (eds.): *Ethnicity: Theory and Experience*, London: Harvard Press, 35–45.
- Horváth Gy. (szerk. 2006): *Északnyugati-Erdély, A kárpát-medence régiói 4.* MTA RKK-Dialóg Campus, Pécs-Budapest
- Huntington S. P.(1999): *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*, Budapest, Európa
- H. T. Nguyen (2012): *General Education and Special Education Teachers Collaborate to Support English Language*, Issues in Teacher Education

- Hutterer M.–Mészáros, Gy. (1967): *A lovári cigány dialektus leíró nyelvtana*, Budapest: Magyar Nyelvtudományi Társaság.
- Inotai A. (2001): Gondolatok a globalizációról. In: Földes György – Inotai András (szerk.): *A globalizáció kihívásai és Magyarország*, Napvilág Kiadó, Budapest: 11–72.
- Isajiw Wsevolod W. (1990): *Ethnic identity retention in four ethnic groups: Does it matter?*, Journal of Baltic Studies, Taylor & Francis, Ltd.
- Jakoubek M. (2004): *Romové – Konec (Ne)jednoho Mýtu. Tractatus Culturo(mo)logicus. (Roma – End of (Not One) Myth]*, Tractatus Culturo(mo)logicus) Praha: Socioklub.
- Jancsák Cs. (2013): *Ifjúsági korosztályok korszakváltásban*, Új Mandátum Kiadó, Budapest
- Janky B. (2005): „A cigány nők társadalmi helyzete és termékenysége” In: Nagy Ildikó-Pongrácz Tiborné-Tóth István György (szerk.) (2005): *Szerepváltozások, Jelentés a nők és férfiak helyzetéről*, Budapest: TÁRKI, Ifjúsági, Családügyi, Szociális és Esélyegyenlőségi Minisztérium, Pp. 136–148
- Janky B. (1999): A cigány nők helyzete. In: Pongrácz Tiborné – Tóth István György (szerk.): *A nők helyzete*, Budapest, Munkaügyi Minisztérium–TÁRKI, 217–238.
- Jasinskaja-Lahti I. - Liebkind K. (1998): *Content and predictors of the ethnic identity of Russian-speaking immigrant adolescents in Finland*, *Scandinavian Journal of Psychology*, 39(4), 209–219
- Jelena Č. (2004): *Sexual and Reproductive Strategies among Serbian Gypsies*, 217-242, *Population and Environment*, Vol. 25, No. 3, Springer
- Jenei T. (2013): *A nyíregyházi Evangélikus Roma Szakkollégium hallgatóinak kisebbségi identitás-mintázatai*, *Romológia* 1. évf. 1. sz. (2013. nyár) 120-123. o.
- John Gillin-Victor Raimy (1940): *Acculturation and Personality*, *American Sociological Review*, American Sociological Association
- Jones A. (1998): *Migration, ethnicity and conflict: Oxfam's experience of working with Roma communities in Tuzia, Bosnia-Herzegovina*, in *Gender and Development*, Vol. 6, No. 1
- Juteau D. (1996): *Theorising ethnicity and ethnic communalisations at the margins: From quebec to the world system*, *Nations and Nationalism*
- Kajanová A - Urban D. - Kubelová V. - Davidová E. (2009): *Změna tradičního postavení romské ženy v romské rodině a české společnosti (The change in the traditional status of the Romany woman in the Romany family and Czech society)*, *Zdravotnictví a Soc. Práce*. 3–4, 70–74.
- Kállai E. (2014): *A romák társadalmi helyzete a 20. század első felében*. In: *Magyarország a tragédia árnyékában*, Budapest.
- Kanchan C. (2012): *Constructivist Theories of Ethnic Politics*, Oxford Scholarship
- Kapitány Á. – Kapitány G. (2012): Kultúra és az értékek szerepéről. In.: Kovách Imre – Dupcsik Csaba – P.Tóth Tamás – Takács Judit (szerk.): *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon*, Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont (Szociológiai Intézet) – Argumentum Kiadó, 83-99. oldal
- Karsai L. (1992): *A cigánykérdés Magyarországon 1919-1945, Út a cigány Holocausthoz*, Cserépfalvi kiadása, 1992.

- Kemény István (2000): A magyarországi romák, In.: *Változó világ* 31. http://www.kallaierno.hu/data/files/a_magyarorszagi_romak_fkqpng.pdf, (Utolsó letöltés dátuma: 2021.06.04.)
- Kemény I (szerk.) (2000): *A romák/cigányok és a láthatatlan gazdaság*, Osiris-MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest.
- Kemény I.-Janky B.-Lengyel G. (2004): *A magyarországi cigányság 1971-2003*, Gondolat Kiadó, Budapest
- Kende A. (2005): Értelmiségiként leszek roma és romaként leszek értelmiségi. Vizsgálat roma egyetemisták életútjáról. In: Neményi Mária és Szalai Júlia szerk.: *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*, Budapest., Új Mandátum, 376–408.
- Keresztes – Takács O. (2014): Roma fiatalok identitásmintázatai. In.: Cserti Csapó Tibor (szerk.) *III. Romoligus Konferenciakötet*, Pécsi Tudományegyetem BTK NTI Romológia és Nevelésszociológia Tanszék, Pécs, 119–134
- Kertesi G. (1995): *Cigány gyerekek az iskolában, cigány felnőttek a munkaerőpiacon*, Közgazdasági Szemle 42., 30-65. oldal
- Keszthelyi É. (2009): *Kettős identitás és politika kapcsolata Belgiumban*, Külügyi Szemle., o. 88– 116.
- Kiss J (1995): *Társadalom és nyelvhasználat, Szociolingvisztikai alapprofogalmak*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó
- Kóczé A. – Popa R. M. (2009): *Missing Intersectionality: Race/Ethnicity, Gender, and Class in Current Research and Policies on Romani Women in Europe*, Policy Papers, CEU Center for Policy Studies, Budapest: CEU Press
- Kóczé A. (2010): *Nehéz sorsú asszonyok feketén fehéren*, Budapest, MTA-ENKI
- Korzenny F. (1998): *Acculturation: Conceptualization and measurement*, Quirks's Marketing Research Review, 12: 4.
- Kovács I. – Hajdu G. – Gerő M. – Kristóf L. – Szabó A. (2016): *A magyar társadalom integrációs és rétegződésmodelljei*, Szociológiai Szemle 26(3): 4-27. oldal
- Kovács I. (szerk) (2012): *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon*, Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont (Szociológiai Intézet) – Argumentum Kiadó
- Kovács I. (szerk) (2017): *Társadalmi integráció, Az egyenlőtlenségek, az együttműködés, az újraelosztás és a hatalom szerkezete a magyar társadalomban*, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet Belvedere Meridionale Kiadó
- Kovács N. (2010): A csárdás és a kóló: Az etnicitásról táncantropológiai megközelítésben. In Feischmidt Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom*, 431–441. Budapest: Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet
- Kovai C. (2018): *A cigány–magyar különbségtétel és a rokonság*, L'Harmattan Kiadó
- Kovalcsik K.–Réger Z. (vendégszerk.) (1999): *Tanulmányok a cigány nyelvről*, Acta Linguistica Hungarica 46. 3-4.
- Kozma T. (1984): *Bevezetés A nevelésszociológiába*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest

- Központi Statisztikai Hivatal (2001): *Népszámlálás 2001*
<http://www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/kotetek.html>, (Utolsó letöltés dátuma: 2019.04.17.)
- Központi Statisztikai Hivatal (2011): *Népszámlálás 2011*
http://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/nepsz2011/nepsz_09_2011.pdf, (Utolsó letöltés dátuma: 2019.04.17.)
- Központi Statisztikai Hivatal (2015): *Munkaerőpiaci helyzetkép*
<https://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/munkerohelyz/munkerohelyz15.pdf>, (Utolsó letöltés dátuma: 2019.04.17.)
- Központi Statisztikai Hivatal (2015): *Statisztikai Tükör*
https://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/stattukor/nemzetiseg_demografia.pdf, (Utolsó letöltés dátuma: 2019.04.17.)
- Központi Statisztikai Hivatal (2016): *Mikrocenzus*
https://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/mikrocenzus2016/mikrocenzus_2016_12.pdf, (Utolsó letöltés dátuma: 2019.04.17.)
- Központi Statisztikai Hivatal (2018): 2014-2018 *Munkaerőpiaci helyzetkép*
<https://www.ksh.hu/docs/hun/xftp/idoszaki/munkerohelyz/munkerohelyz17.pdf>, (Utolsó letöltés dátuma: 2019.04.17.)
- Központi Statisztikai Hivatal (2020): *Magyarország Közigazgatási helynévkönyve, 2019. január 1*
https://www.ksh.hu/docs/hun/hnk/hnk_2019.pdf, (Utolsó letöltés dátuma: 2019.04.17.)
- Krézsek E. (2017): A Csíkmindszenti „Magyarcigányok”, In.: Bíró Z.-Jakab J.(2017): *Tegnap és ma, Roma kutatások a székelyföldi térségben*, Státus Kiadó
- Krekó P.-Juhász A.-Molnár Cs. (2011): *A szélsőjobboldal iránti társadalmi kereslet növekedése Magyarországon*, Politikatudományi Szemle, 20, 53-79.
- Kwiek G. (1998): *Mistaken identity*, Patrin Web Journal, www.geocities.com/Paris/5121/hungary.htm, (Utolsó letöltés dátuma: 2020.07.03.)
- Ladancsik Tibor (2020): *A nemzeti identitás formálódása a magyar-szerb vegyes házasságokban*, PhD értekezés, Debrecen
- Ladányi J. — Szelényi I. (1997): „*Ki a cigány?*”, Kritika 12, 3-6
- Ladányi J. – Szelényi I. (2004): *A kirekesztettség változó formái*, Budapest, Napvilág
- Lakatos Sz. (2012): *A romani nyelv közösségi használatának és közoktatási helyzetének vizsgálata Magyarországon*, Doktori (PhD) értekezés, Pécs
- Landauer A. (2004): *Utak és problémák a magyarországi cigánykutatásban*. Problémavázlat, Nagy Attila – Péterfi Rita (szerk.): *A feladatra készülni kell. A cigányság beilleszkedése és a közkönyvtár*, Budapest: OSZK-Gondolat Kiadó, 13-46.
- Liebkind K. (2001): *Acculturation*. In R. Brown & S. Gaertner (Eds.): *Blackwell handbook of socialpsychology: Intergroup processes* (pp. 386–406). Oxford, U.K.: Blackwell.
- Liebkind K. (1992): *Ethnic identity: Challenging the boundaries of social psychology*. In G. Breakwell (Ed.) (1986): *Social psychology of identity and the self-concept* (pp. 147–185). London: Academic
- Liegeois Jean-P. (2009): *Romák Európában*, Pont Kiadó, Budapest

- Liszt F. (1859): The gypsy in music, idézi Gail Kliegman (2001): *A "Mátság" Társadalmi Felépítése: A "Roma" Azonosítása A Posztszocialista Közösségekben*, Szociológia Szemle 2001/4. 66-84. <https://szociologia.hu/dynamic/0104kligman.htm>, (Utolsó letöltés dátuma: 2020.09.28.)
- Lock A.- Strong T. (2010): *Social constructionism: Sources and stirrings in theory and practice*, Cambridge. UK: Cambridge University Press
- Loss S. -Lőrincz V. (2010): *Romani kriza dél-békési oláh cigányoknál*, <http://beszelo.c3.hu/0210910/1710ss.htm>, (Utolsó letöltés dátuma: 2019.07.06.)
- Lőrinczi T. (2010): Az etédi gáborok. A hitélet és etnicitás összefüggései egy adventista gábor közösség mindennapjaiban In.: Fábri István-Kötél Emőke (szerk.): *Határhelyzetek III., Önmeghatározási kísérletek: hagyományörzéstől a nyelvi identitásig*, Balassi Intézet Márton Áron Szakkollégium, Budapest
- Magda S. – Marsalek S. (2003): *Nemzeti kincsünk a vidék!*, Gazdálkodás Tudomány 55. Évfolyam
- Magyar Közlöny (1993): <http://www.kozlonyok.hu/nkonline/index.php?menuindex=0400&pageindex=0400&ev=1993>, (Utolsó letöltés dátuma: 2021.05.27.)
- Magyar Közlöny (2011): <http://www.kozlonyok.hu/nkonline/index.php?menuindex=0200&pageindex=0210&ev=2011>, (Utolsó letöltés dátuma: 2021.05.27.)
- Majtényi B.-Majtényi Gy. (2003): Jelen és múlt között. (A romákat érintő 1960 utáni kisebbségi jogi szabályozás főgg állomásairól). In Majtényi Balázs (szerk): *Merre visz az út? (A romák politikai és emberi jogai a változó világban)*, Budapest, Lucidus
- Marián B. (2013): *Cigányellenesség ma: a cigányokról alkotott kép a mai Magyarországon*. ELTE TTK, Társadalmi Konfliktusok Kutatóközpont
- Marvasti A.B. (2004): *Qualitative Research in Sociology: An Introduction*, Sage Publications
- Martin Gy. (1995): *Magyar tánc típusok és táncdialektusok*, Budapest: Planétás Kiadó
- Máté D. (2015): *Reziliens Romák Identitáskonstrukciói*, Erdélyi társadalom, Xiii. Évfolyam, 1. Szám, 2015/1
- Messing V. – Molnár E. (2011): *Bezáródó kapcsolati hálók: szegény roma háztartások kapcsolati jellemzői*, Esély 2011/5
- Michael S. Stewart (1994): *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*, Budapest: T-Twins (MTA Szociológiai Intézet) Max Weber Alapítvány
- Mirga A.–Gheorghe N. (1997): *The Roma in the twenty-first century*. www.per-USA.org/21st_c.htm, (Utolsó letöltés dátuma: 2021.05.27.)
- M. Elfil-A. Negida (2017): *Sampling methods in Clinical Research, an Educational Review*, Emerg (Tehran). 2017; 5(1): 52.
- Murányi I. (2006): *Identitás és előítélet*, Új Mandátum Könyvkiadó
- Nagel J. (1994): *Constructing ethnicity: creating and recreating ethnic identity and culture*, Social Problem, 1, 152-176.

- Nancy T. (2000): „Mi azért nem vagyunk ugyanolyanok, mintők, testvérem, mert mi hitánok vagyunk!”, idézi: Horváth, In.: Prónai (2006): *Cigányvilágok*, Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest
- Némédi Dénes (2002): *Még egyszer a sikeres évszázadról*, Szociológiai Szemle, 12. évf. 3. sz. 168
- Neményi M. (1998): *Cigány anyák az egészségügyben*, Nemzeti és Etnikai Kisebbség Hivatal, Budapest
- Neményi M. (1999): *Biológia vagy kultúra? Termékenységgel kapcsolatos szerepviselkedése*, MTA, Budapest
- Neményi M. (2006): *A társadalmi nemek oktatása Magyarországon*, In.: Pető Andrea (szerk.): Budapest: Ifjúsági, Családügyi és Esélyegyenlőségi Minisztérium, 68-75. old
- Neményi M. (2010): A kisebbségi identitás kialakulása. Roma származású gyerekek identitásstratégiái. In Feischmidt M. (szerk.): *Etnicitás. (Különbségteremtő társadalom)*. Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 48–56. o
- Niedermüller P. (1989): Kulturális és ársadali identitás: a néprajzi megőzelítés eredményei és kérdőjelei. In Váriné Szilágyi I.-Niedermüller P. (szerk): *Az identitás kettős tükrében*, Budapest: TIT, 204-233
- Nishimura Y. (2010): Reconstruction of „Ethnic” Minority Identities in 21st century Japan, Emic Press
- Novak M. (1972): *The Rise of the Unmeltable Ethnics*, New York, Macmillan
- Oblath M. (2006): *A „Cigány” Kategória Diszkurzív És Történeti Konstrukciója*, Anthropolis, 3. Évfolyam 1. Szám. 51–60. O.
- Óhidy A. (2016): A 'roma közösségi kulturális tőke' szerepe roma és cigány nők sikeres iskolai pályafutásában – egy kvalitatív kutatás eredményei, Magyar Pedagógia 116. évf. 2. szám, 171-196
- Okely J. (1983): *The Traveller Gypsies*, Cambridge: Cambridge University Press
- Olson M. (1982): *A kollektív cselekvés logikája*, Budapest, Művelődési Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Oktatási Főosztály
- O. Kolozsvári (2019): *Gender, Marriage, and Families: From the Individual to the Social*, Kendall Hunt Publishing
- Orsós A. (2012): A beás nyelv megőrzésének lehetőségeiről, Pécs, PTE-BTK Oktatáskutató Központ – Virágmandula Kft.
- Otto U. (1969): *Communist national minority policy: The case of the gypsies in Czechoslovakia*, Otto Ulč State University of New York, Binghamton. Pages 421-443
- Pálmány Orsós A. (2008): Egyenlő nyelvek – egyenlő esélyek? In.: Kozma Tamás – Perjés István (szerk.), Új Kutatások a neveléstudományokban. Budapest: MTA Pedagógiai Bizottsága, 149-158.
- Pálné Kovács I. (1999): A kisebbségi önkormányzatok jogállása. In: Csefkó F. – Pálné Kovács I. (szerk.): *Kisebbségi önkormányzatok Magyarországon*, Osiris Kiadó, MTA Kisebbségkutató Műhely, MTA Regionális Kutatások Központja, Budapest. 38–49. old.

- Pálos D. (2004): „Cigányok”, „újmagyarok” vagy „romák”? Kulturális antropológiai esettanulmány. In: A. Gergely András – Papp Richárd (szerk.): *Kisebbség és kultúra*, Budapest: MTA ENKI – MTA PTI – ELTE Kulturális Antropológia Szakcsoport, 336–358.
- Pálos D. (2006): „Cseperedünk”, Egy beás cigány közösség önsztereotipizálási folyamatairól. In: Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéleteink, Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*, Budapest, Balassi, 91–119.
- Pálos D. (2010): „Cigány” identitások nehézségei, *Egy önbeszámolókon alapuló vizsgálat tanulságai*, Esély, 2010/2. 41–63.
- Park R. E. (1955): *Sociology and socialsciences*, In: Robert E. Park: *Society, Collective Behaviour, News and Opinion, Sociology and Modern Society*, Glencoe, Free Press
- Park R. E. - Burgess E. W. (1921): *Introduction to the Science of Sociology* (Vol. 574). Chicago, University of Chicago Press.
- Parsons T. (1975): Some Theoretical Considerations ont he Nature an Trends of Change in Ethnicity, In Glazer - N. Moynihan D.P. (szerk): *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press, 35-45
- Pataki F. (1989): Identitás – személyiség – társadalom, In: Váriné Sz. Ibolya – Niedermüller Péter (szerk.): *Az identitás kettős tükörben*, Budapest – MTA – TIT, 17–35.
- Pataki F. (szerk.) (1998): *Megismerés, identitás, előítélet*, Budapest, Új Mandátum
- Patterson O. (1977): *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse*, New York: Steinand Day
- Pénzes-Pásztor (2014): *A roma népesség területi megoszlásának változása Magyarországon az elmúlt évtizedekben*, *Területi Statisztika*, 2018, 58(1): 3–26
- Phinney J. (1992): *The Multigroup Ethnic Identity Measure: A new scale for use with diverse groups*, *Journal of Adolescent Research*, 7, 156–76
- Phinney J. S., - Flores J. (2002): "Unpackaging" acculturation: Aspects of acculturation as predictors of traditional sex role attitudes. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 33(3), 320–331
- Phinney J. (1990): *Ethnic identityin adolescentsand adults: A reviewof research*, *Psychological Bulletin*, 108, 499–514
- Piasere L. (1997): *A ciganológusok szerelmei (Válogatott tanulmányok)*, ELTE BTK Kulturális Antropológia. Budapest, Kulturális Antropológiai Cigánytanulmányok 2.
- Pomogyi L. (1997): Cigánykérdés és cigányügyi igazgatás a polgári Magyarországon, In: Vajda Imre (szerk): *Periférián - Roma szociológiai tanulmányok*, Ariadne Kulturális Alapítvány, pp.61-74.
- Ponterotto J. G. (2005): *Qualitative research in counseling psychology: A primer on research paradigms and philosophy of science*, *Journal of Counseling Psychology*, 52, 126–136.
- Ponterotto J. G. (2010): *Qualitative Research in Multicultural Psychology: Philosophical Underpinnings, Popular Approaches, and Ethical Considerations*, *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 16, 581–589.
- Prónai Cs. (1995): *Cigánykutatás és kulturális antropológia*, Budapest/Kaposvár: ELTE/CSVMTKF

- Prónai Cs. (2000): *Cigányok Európában I. NyugatEurópa*, In: Prónai Csaba (szerk.): Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból, Budapest: Új Mandátum. 1128.
- Prónai Cs. (2006): *Cigány világok Európában*, Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest
- Pulay Gy. (2009): *Az etnikai hovatartozás számbavételi lehetőségei és szükségessége*, MTA GYEP
- Rao A. (1996): *A nő a cigány kultúrában*, Magyar Lettre Internationale (21): 72–74.
- Raymond H. C. - Teske Jr. - Bardin H. N. (1974): “*Acculturation and Assimilation: A Clarification*”, American Ethnologist, vol. 1, no. 2, pp. 351–367
- Redfield R. - Linton R. - Herskovits MJ. (1936): *Memorandum for the study of acculturation*, American Anthropologist. 38:149–152
- Réger Z. (1974): *A lovári-magyar kétnyelvű cigánygyermek nyelvi problémái*, Nyelvtudományi közlemények 76. 1974, 229-255.
- Réger Z. (1995): *Cigány gyerekek nyelvi problémái és iskolai esélyei*, Iskolakultúra, 5(24), 102-106.
- Rékai Miklós (1994): *Zsidók és jogok. Egy kárpátaljai zsidó közösség ön- és magyarságképe*. In: Romsics Imre (szerk.): *A másik ember. A fiatal Néprajzkutatók III. Konferenciájának előadásai*, Kalocsai Múzeumi Értekezések.
- Rézműves M. (1992): *A magyarországi oláh cigányok szokásai gyász idején* In: Phralipe 11. sz. 20-25.
- Ronto R. (2010): *Roma nők a nemzetközi jogban és Magyarországon*, https://edit.elte.hu/xmlui/bitstream/handle/10831/35066/Adsumus_XIV_Ronto_Ronata_p_307-323.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (Utolsó letöltés dátuma: 2020.12.28.)
- Rose A. M. (1956): *Sociology: The Study of Human Relations*, New York: Alfred A. Knopf
- Rostás-Farkas Gy.- Karsai E. (1992): *A cigányok története*, Cigány Tudományos és Művészeti Társaság, Budapest
- R. Atkinson- J. Flint (2001): *Accessing Hidden and Hard-to-Reach Populations: Snowball Research Strategies*, Social Research Update, Vol. 33
- Ságvári B. (2012): *Az átmenetek kora? – A magyar fiatalok társadalomképéről*, in Kovách Imre (szerk) (2012): *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon*, Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont (Szociológiai Intézet) – Argumentum Kiadó, 63.
- Sandberg Neil C. (1974): *Ethnic Identity and Assimilation: The Polish-American Community*, CaseStudy of Metropolitan Los Angeles.
- Sárkány M. (1980): *Kultúra, etnikum, etnikai csoport*. In: Palládi-Kovács Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*, Előtanulmányok a Magyarság Néprajzához 7. Budapest, 41-55
- Sárkány M. (2000): *Az identitás kutatása az amerikai kulturális és a brit szociálintropológiában* In: uo. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*, Budapest, L’Harmattan, 111
- Sik E.-Simonovits B. (2008): *Egyenlő bánásmód és diszkrimináció*. In Kolosi T.-Tóth I. Gy. (szerk.), *Társadalmi Riport 2008* (pp. 363-383). Budapest: TÁRKI.

- Slay H.S.-Smith D.A. (2011): *Professional identity construction: using narrative to understand the negotiation of professional and stigmatized cultural identities*, Hum. relat. 64
- Sutherland A. (1975): *Gypsies. The hidden Americans*, New York: Free Press
- Schleicher N. (2007): *Kvalitatív kutatási módszerek a társadalomtudományokban*, BKF jegyzet. Századvég, Budapest.
- Seidel J. V. (1998): *Qualitative Data Analysis*, www.quliresearch.com, (Utolsó letöltés dátuma: 2021.05.14.)
- Shannon N. Davis- Theodore N. Greenstein (2009): *Gender Ideology: Components, Predictors, and Consequences*, Annual Review of Sociology 35(1)
- Shyamala Devi R. (1996): *A Comparative Study of some Aspects of the Socio-economic Structure of Gypsy/Ghor Communities in Europe and in Andhra Pradesh*, India, European Journal of Intercultural Studies, No.3.pp. 15-24
- Siegel B. J - Evon Z. V. James B. W. - Leonard B. (1953): *Acculturation: An Exploratory Formulation*, American Anthropologist 55:973-1002 Silver Ronald J.
- Silverman C. (1988): *Negotiating "Gypsiness"*, Journal of American Folklore, 100 (101): 261-274.
- Simpson B.- Carroll B. (2008): *Re-viewing 'role' in process of identity construction*, Organization 15
- Sisák G. (2001): *Nemzeti és etnikai kisebbségek Magyarországon a 20. század végén*, Osiris Kiadó-MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest.
- Spicer E. H. (1968) Acculturation. In *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan and the Free Press. Vol. 1 : 21– 7.
- Smith A. D. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Spindler G. (1963): Psychology in anthropology: Applications to culture change, in *Psychology of acculturation*. Southwestern Journal of Anthropology 21:1-23
- Steinar K. (2005): *Az interjú, Bevezetés A Kvalitatív Kutatás Interjútechnikáiba*, József Attila Műhely Kiadó
- Steinar K. (1996): *InterViews*, London: Sage Publications.
- Szabó I (1993): *Kétnyelvűség és nyelvhasználat a muravidéki magyarok körében*, Régió, (4): 56-67.
- Szabó I. (1994): *Szocializációs folyamatok a muravidéki magyarok körében*, Régió, (1): 128-143
- Szabó M.- Nguyen L. L. A.- Szabó Á. -Fliszár É. (2012): Magyarországon élő fiatalok többségi és kisebbségi identitása egy kérdőíves vizsgálat tükrében, In: Nguyen Luú Lan Anh- Szabó Mónika (szerk.) *Identitás a kultúrák keretében: Magyarországon élő fiatalok identitás-konstrukcióinak vizsgálata*, ELTE Eötvös Kiadó (2012) pp. 55-91.
- Szabóné Kármán J. (2012): *A magyarországi roma/cigány értelmiség historiográfiája, helyzete, mentális állapota*, Gondolat Kiadó, Budapest
- Szalai A. (1997): *A cigány kisebbség nyelvei: szociolingvisztikai aspektusok*, Pécsi Tudományi Egyetem Neveléstudományi Intézet, Pécs
- Szarka L. (2004): *Kisebbségi léthelyzetek – közösségi alternatívák*, Budapest, Lucidus Kiadó

- Szépe Gy.-Győri-Nagy S. (1987): *Nemzetiségeink nyelvállapota, bilingvizmusa*, Budapest, Ny.n.soksz.
- Szuhay P. - Kőszegi E. (2002): »Megadjuk a tiszteletet«. *A kétegyházi romák etnikus különállásáról egy temetés kapcsán*. Beszélő, április, 83-96. o.
- Szuhay P. (1999): *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*, Budapest: Panoráma
- Szuhay Péter (1999): Foglalkozási és megélhetési stratégiák a magyarországi cigányok körében In: Glatz Ferenc/szerk/: *A cigányok Magyarországon*. MTA, Bp. 139-161.p
- Tajfel H. (1981): *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tátrai P. (2014): *Etnikai folyamatok Magyarországon az ezredforduló után*, Területi Statisztika. 54. évf. 5. sz. 506–523. old
- Tesfay S. (2006): „Mi vagyunk a kalapos gábor cigányok, akik nem isznak...”: a gáborcigány közösség belső és külső kapcsolatait szabályozó kognitív sémák. In: Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéletek: társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*, Budapest, Balassi, 65–90.
- Theodore D. Graves (1967): *Psychological Acculturation in a Tri-Ethnic Community*, Southwestern Journal of Anthropology, The University of Chicago Press
- Thurnwald R. (1932): *The psychology of acculturation.*, American Anthropologist.34:557–569.
- Tompos K. (2013): *Cigány identitások(k)*, Első Század, Tavasz. 211–227.
- Tóth K. D. (2004): *Magyarországi és angliai kiemelkedett cigányok identitástípusainak összehasonlító elemzése, PhD értekezés*, Budapest
- Tóth K. D. (2007): *A kisebbség és a többségi identitás viszonyának lehetséges mintázatai*, Századvég. 37–62.
- Tóth K. D. (2008): *Sikeresek cigányok identitása Angliában és Magyarországon*, L'Harmattan Kiadó, Budapest
- Tóth P. (2009): Cigány nyelvi és foglalkozási csoportok a 17-18. században. In: Márfi Attila (szerk.): *Cigánysors. A cigányság történeti múltja és jelene. II*. Pécs, 15-20.
- Utasi Á. (2002): *A bizalom hálóját. Mikrotársadalmi kapcsolatok, szolidaritás*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó
- Vajda I. (1997): *Előszó*, in: *Periférián - Roma szociológiai tanulmányok*, (szerk: Vajda Imre), Ariadne Kulturális Alapítvány, pp. 11-21.
- Vekerdi J. (1982): *A magyarországi cigány kutatások története*, Debrecen, 1982. Kossuth L. Tudományegyetem
- Verkuyten M. (2000): *The benefits to social psychology of studying ethnic minorities*, *European Bulletin of Social Psychology*,42, 5-21
- Viorel Achim (2004): *The Roma in Romanian History*, The Central European University Press
- Vivian H.-Hua C. (2014): *Cultural Identity, Key Concepts in Intercultural Dialogue*, Center for Intercultural Dialogue
- Voicu Malina-Popescu Raluca (2009): *Roma women-known and unknown: Family Life And The Position Of The Woman In The Roma Communities*, European Network on Social Inclusion and Roma

- Vuics T. (1993): Az „elcigányosodás” folyamata Baranyában. In: Kovács T. (szerk.): *Kiút a válságból II. Falukonferencia*. MTA RKK, Pécs, 331-336.
- Weber M. (1992): Etnikai közösségi kapcsolatok. In Uo: *Gazdaság és társadalom*, Budapest KJK, 91-107
- Weston C. (2001): *Analysing Interview Data, The Development and Evaluation of Coding System*, *Qualitative Sociology*, 24 (3): 23–45.
- W. Patrick (1996): *Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosaiban*, *Magyar Lettre Internationale* (21): 68–72
- W. Patrick (2000): A párizsi kelderások láthatatlansága. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában I. Nyugat Európa*. Budapest: Új Mandátum 183-205.
- W. Patrick (1981): La société. In: Liégeois, Jean-Pierre (szerk.): *Les populations tsiganes en France*, 27-44. Paris: Centre de Recherche Tsiganes
- Wodak R. (1999): *The Discursive Construction of National Identity*, Edinburgh University Press
- Wsevolod W. Isajiw (1974): *Minority Challenge To Majority Identity: Toward A Theory*, University of Toronto
- Wsevolod W. Isajiw (1990): *Definition And Dimensions Of Ethnicity: A Theoretical Framework*, Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office; pp. 407-27
- Yinger J. M. (2002): Az asszimiláció és disszimiláció elmélete felé. In: *Regio Kisebbség, Politika, Társadalom* 13. évfolyam, 2002. 1. szám, pp. 24-44.
- Young C. (1976): *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Zatta J. D. (2002): Cigányok, romák – köztes határok kultúrája. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában II. Olaszország*. Budapest: Új Mandátum 27-203
- Zsigó J. (2005): Feltárni és megnevezni az elnyomások direkt rendszerét. In: Neményi Mária-Szalai Júlia (szerk.): *Kisebbségek kisebbsége. A magyarországi cigányok emberi és politikai jogai*, Budapest, Új Mandátum, 7-41

Melléklet

Az interjúalanyok társadalmi-demográfiai jellemzői

Forrás: Saját készítés, 2021

Generáció	Családi állapot	Iskolai végzettség	Munkaviszony	Gyerekszám	Törzscsalád
1	férjezett	8 általános iskola	nincs	5	1
1	özvegy	kevesebb, mint 8 általános	nincs	6	2
1	férjezett	kevesebb, mint 8 általános	nincs	3	3
1	özvegy	kevesebb, mint 8 általános	nincs	4	4
1	férjezett	kevesebb, mint 8 általános	nincs	2	5
1	élettársi kapcsolat	8 általános iskola	van	4	6
1	élettársi kapcsolat	8 általános iskola	nincs	4	7
1	férjezett	8 általános iskola	van	4	8
1	özvegy	8 általános iskola	van	3	9
1	élettársi kapcsolat	kevesebb, mint 8 általános	van	6	10
1	férjezett	kevesebb, mint 8 általános	van	5	11
1	férjezett	8 általános iskola	nincs	5	12
1	élettársi kapcsolat	8 általános iskola	van	3	13
1	férjezett	kevesebb, mint 8 általános	nincs	4	14
1	férjezett	8 általános iskola	nincs	6	15
1	férjezett	8 általános iskola	nincs	3	0
1	férjezett	kevesebb, mint 8 általános	nincs	3	0
1	elvált/egyedül él férfi nélkül	8 általános iskola	van	5	0
2	elvált/egyedül él férfi nélkül	OKJ	van	3	1
2	élettársi kapcsolat	szakközépiskola	van	3	2
2	elvált/egyedül él férfi nélkül	OKJ	van	3	3
2	elvált/egyedül él férfi nélkül	gimnázium	van	3	4

2	élettársi kapcsolat	szakközépiskola	van	2	5
2	elvált/egyedü l él férfi nélkül	OKJ	van	3	6
2	elvált/egyedü l él férfi nélkül	8 általános iskola	van	4	7
2	élettársi kapcsolat	szakközépiskola	van	2	8
2	elvált/egyedü l él férfi nélkül	8 általános iskola	van	2	9
2	elvált/egyedü l él férfi nélkül	gimnázium	van	4	10
2	elvált/egyedü l él férfi nélkül	gimnázium	van	3	11
2	férjezett	gimnázium	van	2	12
2	elvált/egyedü l él férfi nélkül	8 általános iskola	van	3	13
2	párkapcsolat	szakközépiskola	van	2	14
2	férjezett	gimnázium	van	3	15
2	férjezett	főiskola	van	3	0
2	férjezett	főiskola	van	1	0
3	párkapcsolat	egyetem	van	0	1
3	hajadon	egyetem	van	0	2
3	párkapcsolat	egyetem	van	0	3
3	hajadon	egyetem	nincs	0	4
3	párkapcsolat	egyetem	van	0	5
3	hajadon	egyetem	nincs	0	6
3	férjezett	egyetem	nincs	1	7
3	hajadon	egyetem	nincs	0	8
3	hajadon	egyetem	van	0	9
3	hajadon	egyetem	nincs	0	10
3	hajadon	egyetem	nincs	0	11
3	párkapcsolat	egyetem	nincs	0	12
3	párkapcsolat	egyetem	van	0	13
3	férjezett	egyetem	nincs	1	14
3	hajadon	egyetem	van	0	15
3	férjezett	egyetem	nincs	1	0
3	párkapcsolat	egyetem	van	0	0

A szerző tudományos munkássága

Megjelent szaktanulmányok

- Maszlag Fanni (2021): Innovatív identitáselemek megjelenése Keresztény Roma Szakkollégiumi hallgatók körében, In: Koncz István-Szova Ilona (szerk): *XXI. PEME-PhD (online) Konferencia: Tizennyolc éve az Európai Szintű Tudományos Megújulás és a Fiatal Kutatók Szolgálatában*, Budapest, Magyarország: Professzorok az Európai Magyarorszáért Egyesület
- Maszlag Fanni-Ladancsik Tibor- Csoba Judit (2021): A kapcsolathálózat fejlődése és annak jelentősége a lokális gazdaságfejlesztési programban. In: Csoba Judit-Sipos Flórián (2021): *Co-creation a közszolgáltatások modernizációjában: Lokális szolgáltatásfejlesztési kísérletek a közös alkotás módszerével*, Debrecen, Magyarország, Debreceni Egyetem Kiadó
- Maszlag Fanni (2021): *Együttélés a múltban és a jelenben – Cigány lányok önképe a kettős identitás tükrében*. Batthyány Lajos Alapítvány
- Maszlag Fanni-Csoba Judit (2021): *A közös alkotás ereje-Valós helyi igényekre és kollektív preferenciákra épülő új közszolgáltatási forma létrehozása*, Parola: Településeknek, Közösségeknek, Segítő Szakembereknek
- Ladancsik Tibor-Maszlag Fanni (2020): *Vagyok, aki vagyok. Kisebbségi csoportok identifikációja*, Acta Medicina Et Sociologica
- Maszlag Fanni (2020): *Újra felfedezett identitás- a hagyományok újra élése és a pandémia kapcsolata egy roma közösség női tagjai körében*, ISBN: 9786155709111
- Maszlag Fanni- Ladancsik Tibor (2020): *Kik vagyunk? Útkeresési stratégiák a nemzeti és etnikai kisebbségek körében*, Acta Medicina Et Sociologica
- Béres Zsuzsa-Ladancsik Tibor-Maszlag Fanni-Zámbó Gabriella (2019): *Változások a családban*, Metszetek-Társadalomtudományi Folyóirat 8
- Csoba Judit-Maszlag Fanni (2019): *Preserving traditions and modernization. Identity patterns of three generations of Romani women*, Belvedere Meridionale 23
- Ladancsik Tibor-Maszlag Fanni (2019): *At the border and beyond. Identification strategies of minorities*, Belvedere Meridionale XXXI. évfolyam 4. szám: MMXIX Winter
- Maszlag Fanni (2019): *Tradition or Integration? Changing Identity Patterns in Three Generation of Roma Women in Hungary*, Manchester: European Sociological Association
- Maszlag Fanni (2019): *Új foglalkoztatási formák Európában, Összefoglaló a 125. éves Magyar Közgazdasági Társaság Munkaügyi Szakosztálya és a Nemzetközi Gazdasági Szakosztály üléséről*, MKT Munkaügyi Szakosztály
- Maszlag Fanni (2019): *MaHolnap: Társadalmi felzárkózási szemle*, Metszetek-Társadalomtudományi folyóirat 8
- Maszlag Fanni (2018): *Roma nők szerepváltozása három generáció bevonásával*, Fiatalok a Kárpát-medencében a 21. században, absztrakt
- Maszlag Fanni-Virág Ádám (2018): Felsőoktatásban tanuló keresztény roma értelmiségiek: Christian Roma/Gypsy intellectuals studying in higher education, In: Kiss Gábor-Vértési Lázár (szerk): *Fiatal kutatók és doktoranduszok VIII. Nemzetközi Teológus-Konferenciája*, Pécs, Magyarország

Maszlág Fanni (2017): *Debreceni Zsibvásár*, *Metszetek-Társadalomtudományi folyóirat* 6: 2017/2/1

Maszlág Fanni-Virág Ádám (2016): *Munkaerő-piaci hátrányok roma nők körében*, Budapest, Magyarország: Professzorok az Európai Magyarorszáért Egyesület

Tartalmi kivonat

A globalizáció és modernizáció beszivárgása a tradicionális közösségekbe nemcsak egyéni szinten alakítja át a cigány nők életét, hanem megváltoztatja a társadalmi integráció kereteit, a kultúraátadás és a szocializáció módját, miközben új tartalmakkal tölti fel a cigány kultúra kifejezést, valamint a közösség értékészletét. A változó környezetben új jelentést kapnak a hagyományok, változik a kultúraátadás formája, s mindezzel együtt formálódnak a közösség mindennapjait meghatározó értékek is. A változás folyamata természetesen nem jelenti a cigány tradíciók, hagyományok végleges eltűnését, sokkal inkább a meglévők mellett a nemzeti értékek, magatartásminták és identitás változatok párhuzamos megjelenését. A cigány nők szerepe ebben az átalakulási folyamatban a kisebbségi csoport integrációja során meghatározó lehet. Ők biztosítják egyfelől a tradíciók továbbvitelét, ugyanakkor ők a kezdeményezői a változásoknak is. Különösen érdekes ennek a kettős szerepnek az alakulását vizsgálni a cigány nők három generációjának életében, s arra keresni a választ, hogy a hagyományok őrzése, illetve azok feladása milyen mértékben segítette, vagy éppen akadályozta a cigányok társadalmi integrációját az elmúlt 20 évben.

Kutatásunkban vizsgáltuk, hogy a cigány nők három generációja mit tekint a cigány kultúra fontos részének, hogyan jellemeznék a cigányságot meghatározó főbb attribútumokat, illetve beszélhetünk-e különbségekről a többségi társadalom és az általuk fontosnak tartott cigány jegyek, dimenziók tekintetében. Elképzelhető-e, hogy az egyes generációkon belül a nyelvet, viseletet, családon belüli szerepeket, mint a cigány etnikai csoport egyik megkülönböztető karakterjegyeit elvetik, kevésbé tartják már fontosnak.

A kutatás célja megvizsgálni az eltérő strukturális hatások milyen identitás mintázatokat eredményeznek a cigány nők egyes generációjában. A kutatás legfőbb célja volt megismerni azokat a dimenziókat, ahol legkorábban végbementek a változások és beazonosítani új vagy eddig kevésbé hangsúlyos etnikai identitás dimenziókat. A kutatás három kelet-magyarországi tradicionális, zárt közösséget alkotó cigány nők identitásmintáit vizsgálja három generáció metszetében továbbá, hogy az egyes identitás stratégiák hogyan segítenek vagy hátráltatják a cigányság társadalmi integrációját.

Kulcsszavak: cigány nők, identitás, generációk, integráció, kettős identitás, újrakonstruált identitás

Abstract

The infiltration of globalisation and modernisation into traditional communities is not only transforming the lives of Gypsy women at the individual level, but also changing the framework of social integration, the way culture is transmitted and socialised, while adding new meanings to the expression of Gypsy culture and the set of values of the community. The changing environment gives new meanings to traditions, changes the way culture is transmitted, and shapes the values that define the community's everyday life. The process of change does not, of course, mean the permanent disappearance of Gypsy traditions and customs, but rather the parallel emergence of national values, patterns of behaviour and identity variations alongside the existing ones. The role of Gypsy women in this process of transformation can be decisive in the integration of the minority group. On the one hand, they ensure the transmission of traditions, but they are also the initiators of change. It is particularly interesting to examine the development of this dual role in the lives of three generations of Gypsy women, and to seek answers to the question of the extent to which the preservation or abandonment of traditions has helped or hindered the social integration of Gypsies over the past 20 years. In our research, we investigated what three generations of Gypsy women consider to be an important part of Gypsy culture, how they would describe the main attributes that define Gypsyism, and whether we can talk about differences between the majority society and the Gypsy traits and dimensions that they consider important. Is it conceivable that within each generation, language, dress, family roles as one of the distinguishing characteristics of the Gypsy ethnic group are discarded and considered less important. The aim of this research is to investigate the different structural influences on the identity patterns of each generation of Gypsy women. The main aim of the research was to identify the dimensions where changes took place earliest and to identify new or less prominent ethnic identity dimensions. The research examines the identity patterns of three traditional, closed-community Gypsy women in Eastern Hungary at the intersection of three generations and how each identity strategy helps or hinders the social integration of Gypsies.

Keywords: gypsy women, identity, generations, integration, dual identity, reconstructed identity

Köszönetnyilvánítás

Kutatómunkám során számtalan nehézséggel szembesültem az évek alatt; a kutatási téma megfelelő kiválasztása, a szükséges nemzetközi és hazai szakirodalmak feltérképezése, kutatási kérdések megfogalmazása, az empirikus módszertani rész kidolgozása.

Az elmúlt évek során, mialatt doktori disszertációmon dolgoztam, számtalan embertől kaptam segítséget, az ő támogatásuk nélkül munkám nem jöhetett volna létre.

Szeretném megköszönni volt témavezetőmnek, Dr. Fényes Hajnalkának, amiért felkeltette érdeklődésemet a téma iránt, valamint, amiért már egyetemi éveim kezdetén figyelemmel kísérte munkámat.

Legnagyobb köszönettel és hálával témavezetőmnek, Prof. Dr. Csoba Juditnak tartozom. Tanácsai, iránymutatása, szakmaisága és nem mellesleg barátsága óriási segítség volt disszertációm elkészítésében. Munkássága, szakmaszeretete és embersége igazi példa előttem. Örülök, hogy doktori képzésem alatt Csoba Judit páratlan és meghatározó szakmai munkájából is meríthettem. Bízom benne, hogy disszertációmmal kifejezhetem tiszteletemet munkássága iránt.

Köszönettel és hálával tartozom doktorandusz társamnak, Ladancsik Tibornak, aki nemcsak szakmai tudásával támogatta munkámat, de lelki támaszom is volt, az olykor lehetetlennek tűnő helyzetekben.

Köszönöm Tóth Dalmának, hogy bátorított és támogatott a képzés közben.

Szeretném megköszönni Rézműves Gyöngyinek, aki a hosszú évek alatt mindvégig mellettem volt, támogatott és nagyban hozzásegített ahhoz, hogy doktori disszertációmát megírjam.

Köszönöm a családomnak a rengeteg támogatást, biztatást és hogy hittek bennem. Köszönöm nekik, hogy mindvégig kiálltak mellettem, nélkülük nem készülhetett volna el a dolgozat.

Legfőképp mégis a jó Istennek szeretnék hálát adni, hogy erőt és kitartást adott nekem az évek alatt.