

**Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi kar
Irodalomtudományi Doktori Iskola
Kulturatudományi Doktori Program**

Kovai Cecília

A cigány-magyar különbségtétel és a rokonság

Doktori Disszertáció

Dr. Hadas Miklós
egyetemi tanár
témavezető

Dr. Császi Lajos
egyetemi tanár
(társ)témavezető

Pécs

2015

Tartalom

I. BEVEZETÉS

I. 1. A kutatás perspektívája	5
A megnevezés problematikája	5
A kutatás helyszíne	7
A kutatás módszere és fő dilemmái	10
A dolgozat témája	11
Dolgozat szerkezete	13
I. 2. A kutatás interdiszciplináris kontextusa	15
Egy ambivalens viszony: a kulturális antropológia	15
A nagy rivális: a szociológia	21
Miért éppen az „én”?	26
A kutatás története	28

II. A KÜLÖNBSÉGTÉTELEK LOGIKÁJA

II. 1. A rokonság felé vezető út	36
A cigánytelep felé vezető út	36
A „messziről jött” látogató és a családtag	39
Két összefüggő jelenség	43
II. 2. A „magyarság” mint ideál, a cigányság mint analógia: a cigány identifikáció lehetőségei	47
Azok a „boldog békeidők”	47
A bőrszín árnyalatai	50
Egy utazás a barnaság mentén	52
Az azonosulás kiútjai és a zeneiség	55
Az „elvesztett eredeti” cigányság és a népzene	59
Cigány népzene a folklóron túl	66
Cigányság és a cigány zeneiség bizonytalan határai	71
A „magyarság” hatalma	74
II. 3. A „cigány” kimondása	80
A ki nem mondott cigány és a rokoni kötődések	80
A ki nem mondás „közössége”	89
A változások	95
Az iskola	96
A telepfelszámolás	101
A munka	105
A kimondás „közössége”	109

III. ÉLET A ROKONSÁG HÁLÓZATAIBAN

III. 1. Hét év: A cigány identifikáció változásai egy családtörténeten keresztül	122
A rokonság „természetisége”	122
Az emlékezés	124
A szülők, akik a „faluban” laknak	125
III. 2. A házasság útján: Kisjutka, a legidősebb lány	130
A szív és a struktúra	130
A beteljesülés előzményei	133
Egy vegyesházasság bonyodalmai	136
III. 3. A rokonság útján: Betti, a második lány	139
Egy „kérdéses” viszony	139
A rokonság és az otthon	141
A banda	146
A rokonság szoros ölelése	148
Egy átlagos kapcsolat, egy átlagos helyen	153
III. 4. A cigányság útján az integráció felé: Szintia, a harmadik lány	155
A lokalitás mint űr	155
Keresgélők és tapogatózóok	159
A szociális és emberi jogok keresztútjában	164
Egy nehéz nap	167
A nevetés	170
A jogvédő és a szingli	175
Bonyolult kérdések	178
III. 5. Vajon milyen úton? Lilike, a legfiatalabb lány	181
Zsákcák	181
Ismerős utakon az ismeretlenbe	185
Programok és projektek	188
A remény	195
Összegzés	197

IV. HÁZASSÁG ÉS GYERMEKVÁLLALÁS

IV. 1. Középpontban a nemiség	198
A nemekről szóló ideológiák a cigány nyilvánosságban	198
A határkijelölő nemiség	201
Az egyenlőség „ára”	206
A házasság és egyéb viszonyok	212

Test és tulajdonlás	221
IV. 2. A gyermek mint beteljesülés	225
A rokonság „konstitutív külseje”	225
A rokonság követelései	228
A megválaszolhatatlan kérdés	231
A „cigány gyermek” problematikája	233
A hiánypótló szülő	235
A „feltétel nélküliség” terhei	239
IV. 3. Nemiség és a munkaerőpiac. Miért lett Rudi munkanélküli?	243
A bér munka biztonsága és ígérete	243
Két esemény egy történet	246
Savanyú története	247
Rudi története	252
Egy másik kilépés története	256
Epilógus: a bér munkán kívül	260
V. ÖSSZEFOGLALÁS	
Az alapprobléma	262
Az asszimilációs rezsím működése	263
A változások	267
A rokonság és a nemiség stabilitása	269
FELHASZNÁLT IRODALOM	272

I. Bevezetés

I.1. A kutatás perspektívája

A megnevezés problematikája

Disszertációm a magyarországi cigány-tematika egy jellegzetes helyszínén játszódik, borsod-megye falvaiban, kisvárosaiban, ahol kutatásaimat végeztem. Több hónapot éltem ún. cigánysorokon, -telepeken, ez az a perspektíva, ahonnan e fenti közegek képe disszertációmban kirajzolódik. Innen nézve a „cigány” olyan társadalmi jelentés, amely kényszerítő erővel bír, alapvetően határozza meg bizonyos emberek mozgásterét, lehetőségeit, felvázol, irányít és eldönt életpályákat, felosztja a falu tereit, az érték vagy az értéktelenség jelentéseivel tölt fel tevékenységeket, intézményeket és nem utolsósorban kötődéseket. Ha valakiről ezekben a közegekben csak annyit „tudunk meg”, hogy „cigány” azzal nagy valószínűség szerint az is kiderül, hogy hol lakik, mi a munkája, mi a végzettsége, melyik iskolába jár, honnan választott párt magának, magyarul szólva „cigánysága” élete majd minden aspektusára kiterjeszti hatását. Elkerülve az „esszencializmus” és a vele párban járó „csoportizmus” (Brubaker 2001, Barth 1996, Eriksen 2008) csapdáját, a „cigányt” és a „magyart” nem bizonyos „népcsoportok”, „etnikumok” jelölőiként használom, hanem mint társadalmi jelentést, ha tetszik, „szabályozó normát” (Butler 2005), különös tekintettel annak „megtestesüléseire”, hús-vér tapasztalattá válásaira, amelyek a hétköznapi élet során a „realitás” hatalmával ruházódnak fel.

Jó okom van rá, hogy így tegyek, hiszen ezekben a közegekben a cigány-magyar különbségtétel magától értetődőnek látszik, és ez által éles társadalmi határként működik. Kevés az olyan szituáció vagy élethelyzet, ahol ez a különbségtétel valóban irreleváns, ahogyan az átmenet zónái is igen keskenyek. Ha én magam is reflektálatlanul „cigányokról” és „magyarokról”, mint két külön csoportról értekeznék disszertációmban, nem tennék mást, mint reprodukálnám, sőt meg is erősíteném a „cigány-magyar különbségtétel” (Horváth 2008) fenti működését¹. Holott disszertációm hivatása éppen ennek ellenkezője.

¹ A „cigány-magyar különbségtétel, mint megnevezés Horváth Kata 2008-as tanulmányából származik. Horváth ezzel a kifejezéssel igyekezett elkerülni a „csoportizmus” és a determinista konstruktivizmus csapdáját.

A fentiekhez kapcsolódó tisztázandó kérdés a megnevezés problematikája. Habár az etnográfiai írás hagyományai szerint a kutatott közeg „belső” vagy „saját”, önmagára vonatkozó megnevezését kéne használnom, ami esetünkben a „cigány”, ám a terminus számos problémát vet fel. Az általam kutatott közegekben kétségkívül a „cigány” megnevezés használatos, de e használat során e terminus stigmatizáló hatásai folyamatos reflexió tárgyai. A közbeszédben a 90-es évek elejétől a „cigány”-terminus negatív konnotációja miatt kerülendőnek számított, és helyette a „cigány közösségek” belsőnek tételezett, romani nyelven „embereket/ férfiakat” jelentő roma kifejezés vált általánosan elfogadottá. Az általam kutatott közegekben azonban soha nem számított a roma „belső” megnevezésnek. Az általam kutatott közegek igazodnak a közbeszédben beállt változásokhoz és használják is azokat. A roma kifejezést elsősorban hivatalos szituációkban preferálták, megszabadulva így a „cigány” terminus bántó hatásaitól, ugyanakkor a cigány megnevezés használata részükről éppen a szituációk bensőségességét jelzi, így téve azt „saját” terminussá. A kutató így sajátos helyzetbe kerül, hiszen ha a „roma” kifejezést használnám, akkor ugyan kikerülném a cigány terminus stigmatizáló hatásaiban rejlő veszélyeket, amely némileg terepem kívánsága is, viszont, le kéne mondanom arról, hogy a cigány megnevezés használatával zajló identifikációs folyamatokat és küzdelmeket bemutassam. A „magyar” terminus használata hasonló problémákat vet fel. Az általam kutatott közegekben kétségkívül a „cigány” megnevezés párja a „magyar”, tehát ha az úgynevezett „belső” terminusokra hagyatkoznék, akkor ezt kéne használnom. Ebben az esetben azonban reflektálatlanul reprodukálnám e közegekben létező különbségtételek kizáró logikáját, mely azt indikálja, hogy a „cigány” eleve nem tartozik a „magyarsághoz”.

Előre bocsátom, hogy nem találtam tökéletes megoldást. Dolgozatomban kontextushoz illően váltogatom a „cigány”, a „magyar” és a „cigány-magyar”, azaz a két kötődést egyszerre megjelenítő kifejezéseket, mindig jelezve, hogy az adott megnevezés a terep beszédének része, avagy a dolgozat hangja. A roma terminust a legritkább esetben használok, hiszen az általam kutatott közegek nyelvezetében az csak igen ritkán fordul elő. Nem biztos, hogy mindig sikerül következetesen végigvinni az általam választott megoldást, de ez a tökéletlenség csak jelzi a „cigányság” és „magyarság” diszkurzív jelentéseinek bonyodalmaikat.

A megnevezés arra utal, hogy a „cigányság” nem egy esszenciális csoport, de nem is egy strukturális társadalmi kényszer végső produktuma, hanem egy folyamatos, bizonyos kényszerek által irányított, társadalmi interakciók során alakuló különbségtétel. Mivel a fentieket magam is osztom, és a fogalmat rendkívül hasznosnak találom, a továbbiakban magam is ezt használok.

A kutatás helyszíne

Észak-Magyarország falvai, kisvárosai különös jelentőséggel bírnak a cigány-tematika szempontjából. Egyfelől itt sűrűsödnek össze mindazok a problémák, feszültségek, amelyek e témához kapcsolódnak: szegénység, több évtizedes munkanélküliség, demográfiai változások, a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus és kizáró viszonyai, valamint a szélsőjobboldali politikai erők előretörése. Másfelől, ezeken a társadalmi színtereken kitermelődött jelentések komoly erővel befolyásolják a cigány-tematika alakulását a közbeszédben, úgymint a cigányság összekapcsolódása a térvesszéssel, a biztonságérzet hiányával, a „cigány” mint a segélyezés és az informális gazdaság legfőbb problémája, valamint általánosságban az a tendencia, hogy a társadalmi problémák, a közéletet izgató kérdések a cigány-tematika által beszélődnek el. Borsod megye falvai tehát a cigány-tematika fontos szimbolikus helyei, legalábbis azzá váltak mind a közbeszéd, mind pedig a kutatók fokozott érdeklődése nyomán. Számos könyv és doktori értekezés foglalkozik a régió helyzetével, és mivel többnyire a cigány problematikával összefüggésben teszik ezt, e két jelenség fedésbe került egymással (Durst 2004, Virág 2011, Ladányi 2004, Kóczé 2010).

A régió helyzete azonban más szempontból is paradigmaticusnak tűnik. Itt érzékelhetőek talán legélesebben a rendszerváltással beköszönő társadalmi feszültségek, az a feszítő ellentmondás, amelyre Kóczé Angéla mutat rá disszertációjában (Kóczé 2011). Ahogy Kóczé írja, a poszt-szocialista országokban a demokratikus fordulat magával hozta az emberi jogi diskurzus előretörését és a civil társadalom fejlesztésének eszméjét. E tényezők alapvető hatással voltak a roma mozgalmak és a roma érdekérvényesítés lehetőségeire is. Ugyanakkor a fentiek elválaszthatatlanok a piacgazdasági fordulattól, tehát a neo-liberális irányvonal és az emberi jogi megközelítés egy időben és egy diszkurzív keretben jelentek meg a poszt-szocialista országokban. Az emberi jogi megközelítés és a neoliberális gazdasági irányvonal e sajátos szimbiózisa azonban számos feszültségtől és ellentmondástól terhelt (Kóczé 2010, Trehan-Sigona 2009, Trehan 2009, Marusák-Singer 2009).

Miközben az emberi jogi megközelítés hódítása nyomán a „cigány” mint saját érdekekkel, jogokkal bíró és sérelmeket elszenvedő kollektívum jelenhetett meg (Bíró 2013, Gheorghe 2013, Veermesch 2002, Kóczé 2011, Bárány 1998), addig éppen az ezzel a diskurzussal karöltve érkező piacgazdaság olyan körülményeket teremtett, amelyekben az erőforrások krónikus hiánya csupán fokozta a kiszolgáltatottságot. 1990 után a foglalkoztatás majdnem 30%-kal esett vissza, az azt követő években pedig a munkanélküliség az ország többi

régiójával ellentétben stagnált. A fenti folyamatok különösen érzékenyen érintették a roma népességet, hiszen a „létező szocializmus” rendszerében ők alkották a képzetlen vagy alacsony képesítésű munkaerő tömegeit, akikre a legkevésbé volt szükség a munkaerőpiac új körülményei között (Kertesi 2005). A rendszerváltás strukturális sokkja megrázta a régiót, a terjedő szegénység és munkanélküliség mellett az általános létbizonytalanság új dimenziókat nyitott a cigány-magyar különbségtétel kizáró mechanizmusai számára. A fenti folyamatok jobbra csak erősítették a szegregációt, a diszkriminációt, az „etnikai” feszültségeket és a törvény erőivel szembeni védtelenséget. Tehát mindazokat a jelenségeket, amelyek ellen az emberi jogi mozgalom hivatott felvenni a harcot.

A rendszerváltás utáni új politikai diskurzusban azonban az emberi jogi megközelítés és a neoliberális fordulat egymás feltétlen támogatóiként jelentek meg, a fenti ellentmondás pedig rendszerint úgy oldódott fel, hogy a politikai és kisebbségi jogok kerültek előtérbe a szociális és gazdasági követelések kárára (Bárány 2001, Pogány 2004, Veermesch 2006, Kóczé 2011, Trehan -Sigona 2009). Habár a feszültség diszkurzív és intézményi szinten megoldódni vagy inkább elfojtódni látszik, a terepen, az ott készülő munkák tanulsága szerint, minduntalan felüti a fejét, újabb és újabb társadalmi konfliktusokat generálva. Az új politikai diskurzus azonban nem pusztán önmagával állt ellentmondásban, hanem éles törésként jelent meg az államszocializmus ideje alatt működtetett stratégiákhoz képest is (Guy 2001).

Mint ismeretes, az államszocialista rendszer erőteljes asszimilációs politikát folytatott, amelyben „cigány” érdekképviselőt nem kaphatott szerepet, hiszen a rendszer a cigányságot pusztán szociális hátrányként definiálta. A Kádár-éra legfőbb ígérete a cigányság teljes eltűnése, az osztársadalmi jólétben való feloldódása volt. A szocializmus politikája a bér munka színterét tette az asszimiláció kitüntetett helyévé, ahol a „cigánynak” mint társadalmi különbségnek fel kellett szívódnia. Szinte az összes interjúalany, beszélgetőpartner, aki dolgozó éveinek zömét a rendszerváltás előtt élte meg, arról számolt be, hogy a munkahelyek valóban képesek voltak biztosítani egy olyan közeget, ahol a cigány-magyar különbségtétel irrelevánssá válhatott. A bér munka színtere közös tapasztalatok felhalmozódását tette lehetővé; még akkor is így történt ez, ha a cigány-magyar különbségtétel sokszor a munkahelyek hierarchikus viszonyaiba transzformálódott, vagyis főnök-beosztott, alacsony-magasabb státuszú dolgozók viszonyaként működött tovább. Ennek ellenére a bér munka világa magában hordozta és olykor be is teljesíthette a különbségek eltűnésének ígéretét.

A munkahelyek drasztikus megszűnésével tehát a megélhetés lehetőségei úgy szűkültek be, hogy közben egy nagy volumenű társadalmi ígéret is összeomlott, amelynek romjai között az immár évtizedek óta működő életstratégiák válhattak üresjáratokká. Ezért aztán a piacgazdasági fordulat a bérmunka színterének felszámolásával gyengítette az államszocializmus viszonylagos létbiztonságában felhalmozódott erőforrásokat, amelynek hiányát a cigányságot politikai szereplővé emelő emberi jogi diskurzus sehogy sem tudta pótolni. Az általános létbizonytalanság közepette pedig a „cigány” új, sokszor fenyegető jelentéseket vett magára (Efremova 2012, Trehan 2009, Guy 2001).

Disszertációm immár ezen „új jelentések” között játszódik, a fent leírtak jelentik terepem természetes kontextusát. E tényezők számomra azért is lényegesek, mert kutatásaim közegében szintén a bérmunka számított sokáig a megélhetés leginkább vágyott forrásának: többen helyezkedtek el a közeli városok nagyobb, főként állami cégeinél. A vágy tárgyát a kiszámítható jövedelemmel együtt a bérmunka színterének fenti ígéretei jelentették. Mára azonban igen csekély az esély egy bejelentett, többé-kevésbé biztosnak tűnő, akár legalacsonyabb státuszú állás megszerzésére is. A bérmunka színterének folyamatos fenyegetettsége és átalakulása azokat a jelentéseket és viszonyokat is átformálta, amelyeket ez a színtér adott esetben felkínált. Így a cigányság-magyar különbség eltűnésének lehetőségét, vagy éppen annak átlényegülését a munkahelyi hierarchia rendszerébe. A fenti változások tehát alapjaiban érintették a cigány-magyar különbségtétel működését, amelynek következményeit disszertációmban mutatom majd be.

Fontos kiemelni, hogy kutatásaimat főként „magyarcigányok”, más szóval „romungrók” között végeztem. E kissé merev és az élet bonyodalmaival kevésbé követő tudományos kategorizáció alapján hazánkban három nagyobb, egymástól elkülönülő cigány csoport található. Arányaik ma már nehezen meghatározhatók, de annyi biztos, hogy a magyarországi cigányság döntő többségét az ún. romungrók teszik ki: arányuk hozzávetőlegesen 80%, őket követik az oláh-cigányok 10-15%-kal, a sort pedig a beások zárják a maguk csekély 5-8%-ával. Ebben a 70-es évek elején tudományos alapvetéssé váló osztályozási rendszerben kitüntetett szerepe lett a nyelvnek. A nyelv számít annak az „objektív” tényezőnek, amely szerint a besorolás történik. A romungrók eszerint azok, akiknek a magyar az anyanyelvük. A nyelvhasználat kérdése azonban önmagán túlmutat, hiszen a fenti rendszerben az akkultúráció, a „betagozódás” mértékét is jelzi: vagyis a romungrók hagyták el leginkább saját hagyományaikat, és illeszkedtek be a magyar társadalomba. Ez a „beilleszkedés” minket több szempontból is érint, hiszen ez esetben azt

jelenti, hogy cigányság e rétegei függték és függnék leginkább a bér munka adott lehetőségeitől és a lokális viszonyok hatalmi rendszerétől.

A kutatás módszere és fő dilemmái

Kutatásaimat 1999 telén, majd tíz évvel a rendszerváltás után kezdtem, egy olyan időszakban, amikor a cigány-tematikát viszonylagos nyugalom övezte, hiszen távolról sem állt ennyire a közbeszéd centrumában, mint az utóbbi években. Ez a változás végigkíséri kutatásom történetét, hiszen nem hagyja érintetlenül lehetséges pozícióimat, ahogy magát a kutatás fókuszát sem. 2000-ben, másodéves kulturális antropológus hallgatóként, akkori évfolyamtársammal, Horváth Katával, 3 hónapos terepmunkát végeztünk egy borsod-megyei falu, Gömbalja cigánytelepén. Egy telepi család látott vendégül minket, az ő hétköznapjaikon keresztül ismerhettük meg ezeket a közegeket, élhettük át a történéseket. Az azóta eltelt 14 évben folyamatosan visszajártunk, követtük az ott történt változásokat. 2007-ben egy másik kutatás keretében két hónapot töltöttem egy másik Borsod megyei falu cigánysorán, főként az iskola és a család viszonyát kutatva. Kapcsolatom az akkori házigazdáimmal szintén máig tart. E kutatások alapvetően kulturális antropológiai terepmunkák voltak, fő módszerük pedig a résztvevő megfigyelés volt.

Habár a fentiek mellett számtalan cigány-tematikájú kutatásban vettem részt a régióban, több mint 50 interjút készítettem falvakban, kisvárosokban tanító tanárokkal, polgármesterekkel vagy különösebb pozíciót nem betöltő, helyben élő emberekkel, mégis a fenti két kutatás alkotja disszertációm gerincét, a többi tapasztalat mindezeket árnyalja, kiegészíti, színesíti. Disszertációm alapvetően a cigány-magyar különbségétel „cigány” oldaláról szól, főként e falvak cigánytelepein, cigánysorain élők világáról, ugyanakkor nem leválasztva azt arról a kontextusról, amely nagyban alakítja ezeket a közegeket.

Ahogy a fentiekben írtam, ezekben a közegekben a cigány-magyar különbségétel két egymástól látszólag élesen elhatárolódó, „cigány” és „magyar” világot hoz létre. Amikor belépünk egy cigánytelep életébe, úgy tűnhet, Clifford Geertz népszerű kifejezésével élve, hogy „jelentések” sajátos „hálójában” találjuk magunkat, amelyet az itt élők szövegetnek társadalmi gyakorlataik során (Geertz 1988:16). Feladatunk tehát nem más, mint ezeket megfejteni, e társadalmi gyakorlatok működését bemutatni. Hosszú évekig így is tettünk kollegámmal, Horváth Katával: írtunk cikket az átkozódás, a tisztaság, az éhség „helyi”

jelentéseiről, a bér munka világáról, arról, hogy hogyan alakulnak e közegekben a nemek viszonyai. Ezek az írások mind arra vállalkoztak, hogy bemutassák az olvasónak e falusi cigánytelepi világok működését, mértékadó jelentéseit. Ez kétségkívül fontos feladat, ugyanakkor azt a látszatot keltheti, mintha ezek a „világok” kontextusuktól függetlenek lennének. Ezért későbbi munkáinkban igyekeztünk elkerülni ezt a látszatot, és egyre nagyobb hangsúlyt kapott magának a cigány-magyar különbségtételnek a működése, annak hatásai a fenti jelenségekre. E hangsúlyeltolódás némileg a közbeszédben beállt változásoknak is köszönhető, ahol a cigány-tematika egyre markánsabb szerepet töltött be, a meg nem oldott társadalmi problémák metaforájává vált (Juhász 2010, Zolnay 2012, Lidia Balogh 2012).

A „cigány” a 2000-es évek elejének viszonylagos láthatatlansága után a közélet egyik legfontosabb szereplőjévé lépett elő. A fenti változások nyilvánvalóan a terepen is érzékelhetőek, a cigány-magyar különbségtétel nyílt tematizálása ott is mindinkább előtérbe került. Munkánk fő tétje tehát az lett, hogy valamiképpen összekössük azt a bizonyos „belső cigány világot” a cigány-magyar különbségtétel működésével. Érdeklődésem fókuszába egyre inkább a cigány-magyar különbségtétel mechanizmusai, a cigány identifikáció és ezzel összefüggésben a rokonság mint társadalmi szerveződés kérdéskörei kerültek.

A dolgozat témája

Dolgozatom két, egymással szorosan összefüggő témát jár körül: a cigány-magyar különbségtétel és a cigány identifikáció problematikáját, valamint a rokonság mint társadalmi szerveződés kérdéskörét. Disszertációm egyik fő kérdése, hogy miféle társadalmi viszonyok rendszereként értelmezhető a cigány-magyar különbségtétel olyan falusi közegekben, ahol alapvetően meghatározza emberek életének lehetőségeit és kényszereit. A cigány-magyar különbségtételt hatalmi viszonyként értelmeztem, amelyben a „magyar” bír hegemón jelentéssel és domináns társadalmi pozícióval, amelyet elsősorban gazdasági erőfölénye és a többségi lét jelöletlenségének kényelme tart fenn. Dolgozatom másik fő alapvetése, hogy éppen e „hegemón” pozíció megkérdőjelezése vezet a cigány-magyar különbségtétel napjainkban történő változásaihoz. Disszertációm másik fő témája e változások bemutatása.

A cigány-magyar különbségtétel működésének bemutatásához segítségül egyrészt más, több ponton hasonló tapasztalatokat feldolgozó diskurzusokat használok, úgy, mint a kolonizáció

elnyomó mechanizmusait tagláló irodalmak, valamint a borszín társadalmi jelentéseivel foglalkozó írások (Du Bois 1961, Bhabba 1992, Fanon 1986, Rottenberg 1999, Ahmed 2003, McIntosh 1990). Másrészt a cigány-nem cigány különbségtételről más kontextusokban is felhalmozódó tapasztalatokat építem be saját értelmezésembe (De Port 1998, Blasco 1999, Engerbrigsten 2007, Durst 2006, Horváth 2008, Okely 1983, 1996, Stewart 1994, Effremova 2013, Marusák-Singer 2009, Sutherland 1986, Tesar 2012, Kóczé 2011, Silverman 1976, Williams 2002, 2000, Piasere 2000, Formoso 2000). Dolgozatom mindenekelőtt az általam kutatott közegekben uralkodó ezen egyenlőtlen viszonyok sajátosságaira koncentrálok, amelyeket én elsősorban az úgynevezett „asszimilációs rezsim” működésében, a „magyar” társadalmi jelentésének fontosságában és a rokonság mint szerveződési forma erejében találtam meg. *Dolgozatom fő témája tehát, hogy hogyan működik a cigány-magyar különbségtétel egy alapvetően asszimilációra kényszerítő társadalmi viszonyrendszerben, és ez a működési mód hogyan képeződik le a „belső cigány” viszonyokban, pontosabban a rokonsági kötelékek felértékelődésében.* Így válik disszertációm másik fő témájává a rokonsági kötődések természetének bemutatása.

A rokonság a klasszikus szociálintropológia egyik legtipikusabb témája volt. Az állam nélküli társadalmak szervező erejeként lett kiemelt érdeklődési terület, amely a „nem nyugati” társadalmak sajátjának számított. Így a rokonság mint társadalmi szervező erő nem nyugati, a „premodern”, a „törzsi” társadalmakhoz társult: a kulturális értelemben fölfogott „másikhoz” kötődött. Ahogy Janet Carsten találóan összefoglalta ezt a szemléletet, „nekik” rokonságuk van, „nekünk” családunk. Vagyis tartotta magát az a nézet, miszerint a nyugati társadalmakban a rokonság mint társadalmi szervező erő nem bír különös jelentőséggel. Ezzel átkerült a privátszférába, amely immár a pszichológia hatásköre² (Carsten 2004: 23-44). A klasszikus antropológiai értelemben tehát a rokonság témájának középpontba állítása a „cigány” alapvető „másságát” előfeltételezné, és oda vezetne vissza, ahonnan elmozdultunk, vagyis egy olyan „belső cigány világ” feltárásához, amely alapjaiban különbözik az őt körülvevő kontextustól.

A rokonságkutatások azonban másfelé vették az irányt. Az 1980-as évekre a téma veszített dominanciájából az antropológián belül, köszönhetően főként a fenti megkülönböztetések elmosódásának és tarthatatlanságának. A rokonság mint releváns téma legközelebb egyrészt a Gender Studies égisze alatt bukkant fel, másrészt a modern genetika vívmányai kapcsán

² Ez a szemlélet fokozatosan háttérbe szorult a feminizmus és a Gender Studies előretörésével, amely alaposan felforgatta a privát és nyilvános közti megkülönböztetést (Carsten. 2004).

vált ismét forróbb területté (Carsten 2004, Edwards-Strathern 2000, Rubin 1994, Collier-Yagasiko 1987). A rokonság-téma ezen új kontextusaiban azonban éppen azok a dichotómiák kérdőjeleződnek meg, amelyek addig a rokonságkutatások alapjait képezték, úgymint privát-nyilvános, biológiai-társadalmi, törzsi-modern (Strathern 1988, Carsten 2004, Weston 1991). A rokonság-tematika többé már nem a fenti ellentétpárok mentén íródik, sőt, ahogy Janet Casten állítja, „sokszor éppen ezek dekonstrukciója jelentette a fő kihívást” (Carsten 2004:82). A rokonságtémát középpontba állítva tehát nem kényszerülünk feltétlenül bele egy sor korlátozó dichotómia használatába, nem kerül a cigány a „törzsi” vagy a „premodern” kategóriájába. Az a veszély azonban továbbra is fennáll, hogy a rokonság pusztán a „belső cigány világ” sajátos szerveződési elveként értelmeződik. Holott a rokonság témáján keresztül éppen azokra a finom összefüggésekre mutathatunk rá, amelyek e „belső világ” és a közvetlen társadalmi környezete között fennállnak, azaz a cigány-magyar különbségtétel működésére.

E téma kiválasztásában azonban más is közrejátszott. Többek között az, hogy ezekben a közegekben a rokoni kötődések, hálózatok a legfontosabb viszonyulási pontok. A rokonság mint szerveződési forma meghatározó kapcsolatban áll a cigányság identifikációs lehetőségeivel, a nemi viszonylatokkal, a más alapokon nyugvó intézményekkel (iskola, munkahely) és főképpen magával a cigány-magyar különbségtétellel is. A rokonság témája tehát egy olyan sajátos nézőpontot biztosít, ahonnan észrevehetőek a fenti kérdéskörök közötti kapcsolódások, finom összefonódások, más szóval az interszekcionalitás működése a társadalmi lét különböző dimenziói, a nemiség, az etnicitás és az osztályhelyzet között (Arondeker 2006, Yuval-Davis 2005, Crenshaw 1989).

A dolgozat szerkezete

Disszertációm három részre tagolódik. Az első, bevezető részében bemutatom azt a társadalomtudományi kontextust, amelyben munkámat végeztem, hiszen az alapvetően meghatározza a dolgozat kérdésfeltevéseit és állításait. A bevezető fejezet kutatásom sajátos perspektívájából tárgyalja azokat a társadalomtudományi diskurzusokat, amelyek egy enyémhez hasonló, cigány-tematikában készült munka irányvonalait majd értelmezéseit is megszabják. Ezt követően dolgozatom két nagyobb részre tagolódik. A második rész: *A különbségtételek logikája* címet viseli, amely legfőképpen a cigány-magyar különbségtétel működését járja körül, valamint a rokonság mint társadalmi szerveződés megerősödésnek folyamatát. Dolgozatom e részében bemutatom, hogyan lesz a rokonság meghatározó

szerveződési forma ezekben a közegekben, miképpen következik ez a cigány-magyar különbségtétel működéséből. Mindehhez pontos képet kell adni a helyi viszonyok természetéről, a „cigányság” „helyéről”, szerepéről, lehetőségeiről ebben a társadalmi kontextusban, külön hangsúlyozva, hogy ezek szoros összefüggésben állnak a „magyarság” társadalmi jelentéseivel és pozícióival. Az második rész hivatása, hogy feltérképezze a cigány-magyar különbségtétel hatalmi mechanizmusait, az elnyomásnak és a kisebbségi létnek ezt a sajátos tapasztalatát. E tapasztalat egyik fő sajátága éppen a rokonság mint szerveződési forma kiemelt szerepében rejlik, valamint abban, ahogy a cigányság és a rokonság számos kontextusban fedésbe kerülnek egymással. A rész igyekszik pontos képet adni ezen együttállás hatásairól a társadalmi viszonyokra. Ehhez főként gömbaljai kutatásom több mint tíz éves tapasztalatát használom. Alapvető állításom, hogy e tekintetben jelentős változások történtek, amelyek éppen az utóbbi időkben éreztetik hatásukat. A továbbiakban a „jelen” perspektívájából mutatom be az eseményeket a rekonstruált „múlt” és a lehetséges „jövő” között. E képzelt stabilitás az idő áramában lehetővé teszi a változások fő irányainak megragadását.

Disszertációm harmadik része: *Élet a rokonság hálózataiban* címmel a fentitől eltérő perspektívából kíséri figyelemmel és mutatja be a cigány-magyar különbségtétel működését és az abban végbemenő irányváltásokat. A fejezet elsősorban a rokonság és a cigányság mint két meghatározó kötődés viszonyát vizsgálja a nemiséggel összefüggésben. A harmadik rész a változásokra fókuszál. Főszereplője négy lánytestvér, akiket 7-7 év korkülönbség választ el egymástól. Mind a négyen különböző stratégiákkal élik meg a cigányságukat, máshogy mozognak a rokonság hálózataiban, mindezekkel összefüggésben pedig párválasztásuk is más utak mentén alakul. Különbözőségeik a számukra adott társadalmi viszonyok eltéréseit, valamint a cigány-magyar különbségtétel hangsúlyeltolódásait jelzik egyik „generációról” a másikra. A harmadik rész szándéka éppen az, hogy egyrészt konkrét eseteken keresztül világítson rá a cigányság, a rokonság és a párválasztás közti meghatározó viszonyra, másrészt az e viszonyokban beálló változásokra. A fejezet bemutatja, hogy a nemiségen keresztül hogyan lehet irányítani a cigányságból fakadó kényszereket és lehetőségeket.

A negyedik rész: *Házasság és gyermekvállalás* a nemiség és a nemi viszonyok kérdését állítja középpontba. A nemiség itt szintén a rokonsággal összefüggésben kap jelentőséget, hiszen rajta keresztül lehet a legerőteljesebb pozíciót elfoglalni a rokonság hálózataiban. A nemiség és a rokonság a házasság intézményén keresztül kapcsolódik össze. Az 1.

alfejezetben (*Középpontban a nemiség*) bemutatom, ahogyan a rokonság felértékelődése hat a nemi viszonyokra, ahogyan a házastársi kapcsolat ereje felülírja a nemek közti kapcsolat esetleges egyenlőtlenségeit. Amellett érvelek, hogy a házasság jelentősége éppen abban áll, hogy többé-kevésbé biztos helyet jelent a rokonság hálózataiban, viszont a házasság csak a közös gyermek megszületésével válik legitim kapcsolattá. A második alfejezetben (*A gyermek mint beteljesülés*) képet kapunk a gyermek szerepének jelentőségéről, továbbá azt is bemutatom, hogy a nemiség és a rokonság összefonódásai hogyan fejtik ki hatásukat a testiségen keresztül, azaz hogyan válik a tulajdonlás a viszonyok legfőbb jellemezőjévé. Ennek fényében tárgyalom a gyermek jelentőségének további aspektusait, a tinédzserkori házasság és a gyermekvállalás összefüggéseit, valamint a gyermeknevelés kérdéseit. A gyermekvállaláson keresztül láthatjuk át az elemi család és a tágabb rokonság egymáshoz való viszonyát. A 3. alfejezetben (*Nemiség és a munkaerőpiac. Miért lett Rudi munkanélküli?*) a rokonság, a nemiség és a bér munka viszonyával foglalkozik. Egy férfi munkanélkülivé válásának történetén keresztül mutatom be, hogy a bér munka világa hogyan válik a „cigány” rokonság és a férfiség terepévé, a házassági viszony hogyan szólhat bele a bér munka világába. Disszertációm a fentiekben megfogalmazott állítások összefoglalásával zárom.

I. 2. A kutatás interdiszciplináris kontextusa

Egy ambivalens viszony: a kulturális antropológia

Munkámat mindenekelőtt kulturális antropológiai cigánykutatásként határozhatnám meg, mind módszertanát, mind kérdésfeltevéseit tekintve. Mégis számos szempontból problematikus volna dolgozatom intézményi és diszciplínabeli hovatartozását ilyen rövidre zárni. Habár a kulturális antropológiai cigánykutatások állnak olyan erős lábakon, hogy rájuk támaszkodva fel lehetne építeni egy disszertációt, e legitim háttérnek mégsem elég tisztázott a viszonya azzal a társadalomtudományi kontextussal, amelyben kutatásom zajlott.

Kétségtelen, munkám több szempontból is kötődik a klasszikus kulturális antropológiához, mivel ebből a hagyományból indult, és leginkább e tudományterület módszertani alapvetéseivel dolgoztam. 1999 telén terepválasztásunk sem volt esetleges. Ulf Hannerz kifejezésével élve az „ott lenni” (being there) elvét követte (Hannerz 2000: 201-216). Az „ott lenni” több értelemben is a klasszikus antropológiai kutatás alapját jelenti. Az „ott” arra a térbeli vagy szimbolikus távolságra utal, amely ebben a paradigmában a kutatott kulturális

másságát a térbeli „távolság” által garantálja. Ez az „ott” ilyen értelemben lehet egy afrikai falucska, egy dél-amerikai őserdő, egy amerikai nagyváros olasz negyede, vagy akár egy borsod-megyei falu cigánytelepe, tehát mindenképpen olyan közeg, amely alapvetően különbözik a kutatóétól, amihez jelentős földrajzi és társadalmi távolságot kell átlépni. E hagyomány a klasszikus, malinowskiánus antropológia módszertanán keresztül működteti a kultúra fogalmát. A „távol”, ahová a kutatónak el kell mennie, nem pusztán egy lehatárolt „messzi” helyet jelentett, hanem egy szintén lehatárolt „kultúrát”, „népcsoportot” is, amelyet a kutató hosszas ott léte alatt ismer meg. Ilyen értelemben a klasszikus antropológia módszertana egyrészt éles határokkal rendelkező kulturális szigetekké szabdalta a világot, másrészt ilyen módon rögzítette a kutatott kulturális másságát, radikálisabban szólva idegenségét (Amit 2000, Clifford 1986, Ferguson 1997, Hannerz 1997, Gupta 1997, N. Kovács 2004).

Beláthatjuk, hogy ez némileg kockázatos eljárás egy borsod megyei falu esetében, ahol a cigány-magyar különbségtétel egyébként is magától értetődőnek tűnik fel, éles társadalmi határokat produkál, valamint hierarchiába rendezett pozíciókat hoz létre. Kétséges, hogy kutatóként ezek erősítése lenne a feladatunk. Ugyanakkor a kulturális antropológia módszertanával merőben új perspektívákat kínál a hazai cigánykutatás számára, amely eddig főként az olyan intézmények, mint az oktatási rendszer, a szociális ellátó rendszer, az egészségügyi rendszer vagy a munkaerőpiac felől közelítettek, elhanyagolva a cigánytematika azon aspektusait, amelyek nem látszódnak a fenti struktúrák felől nézve (Ladányi 2004, Neményi 1998, Szalai 2005, Havas 2005).

A fenti klasszikus antropológiai módszertant és a vele járó kultúrafogalmat azonban számos szempontból kritizálták, átírták és újragondolták (Appadurai 2008, Hannerz 1992, Clifford 1986, Marcus 1995, Comaroff and Comaroff 2003), teoretikusan a klasszikus antropológia tehát már a múlté. Ugyanakkor, mint látni fogjuk, mindazok a kérdésfeltevések, problémák, amelyek kritikusaikat továbbgondolására készítették, újra és újra felbukkannak, amint a más szempontból oly gyümölcsöző módszertant használjuk. Kutatásomat mindez három okból is különösen érinti.

Először is, az iskola (az ELTE kulturális Antropológiai Szakcsoportja) ahonnan 1999 telén terepre indultunk, erősen kötődött a klasszikus antropológiához, ennek módszertanát, fogalmi apparátusát képviselte és plántálta bele a hallgatókba. Másodszor, a kelet-magyarországi falvak közege, ahol első terepmunkámat és további kutatásaimat végeztem, társadalmi viszonyait tekintve különösen kedveznek a klasszikus antropológiai

cigánykutatás gyakorlatának, hiszen ott a cigány egyfajta esszenciális csoportként jelenik meg. Harmadszor pedig, az antropológiai cigánykutatások zöme szintén ezt a paradigmát működteti, a főbb munkákban a cigányság szintén bizonyos határokkal és kultúrával rendelkező csoportként jelenik meg (Paloma Y Blasco 1999, Stewart 1994, Okely 1996, Sutherland 1976, Williams 2002, Silverman 1986, Piasare 2000). Kutatásaim több mint tíz éves folyamata a klasszikus antropológiától való fokozatos eltávolodás, egy növekvően ambivalens, ugyanakkor mindig meghatározó viszony története.

Ám nem pusztán ezen ambivalens viszony nehezíti meg, hogy munkámat minden kétséget kizáróan, nyugodt szívvel az antropológiai cigánykutatások között helyezzem el. Ha így tennék, számos további problémába botlanék, amelyek abból is adódnak, hogy a magyarországi kulturális antropológia igencsak ingoványos vidék, intézményesültsége korántsem erőteljes, hivatalos létezése alig húsz évre nyúlik vissza, még definiálásáért is kemény harcok zajlottak a közelmúltban. Jelenleg pedig többnyire különböző szakok között szétszórva található meg, valahol a néprajz, a szociológia és a Cultural Studies között. Habár ez nem éppen a posztmodern által vágyott interdiszciplinaritás, annyi biztos, hogy ebben a társadalomtudományos kontextusban igen nehéz munkámat reflektálatlanul antropológiai cigánykutatásként definiálni. Ha esetleg ezt is tenném, ez az intézményi környezet hamar figyelmeztetne tévedéseimre, hiszen igen keskeny az a sáv, ahol a kulturális antropológia módszertani és elméleti kritériumai maguktól értetődőek lennének. Ráadásul e kérdések az antropológián belül is folyamatos újraértelmezés alatt állnak.

A fentiek hatványozottan igazak egy cigánykutatás esetében, ugyanis a cigánykutatás a hazai társadalomtudományok egy kiemelten fontos területe, úgy is mondhatnánk, hogy a „cigányok már foglaltak” – főképp a szociológia írta rá saját jelentéseit. A szociológiában a cigány-tematika a társadalomtudományok és a politika összekapcsolódásának tipikus terepe, amely, mint látni fogjuk, igencsak különbözik az antropológia átpolitizáltságától, ugyanakkor munkánkat erőteljesen érinti. Ha munkámat az antropológiai cigánykutatások kánonján belül határoznám meg, az eleve azzal a veszéllyel járhatna, hogy a cigány társadalmi jelentését alakító kontextus elsikkadna. Az antropológiai cigánykutatások esetében ugyanis a hívó szó értelemszerűen a „cigány”, amely összeköt bizonyos szövegeket, annak ellenére, hogy a szövegekben szereplő „cigány” különböző társadalmi kontextusok szülötte. Párizs és a magyar falvak közötti különbségektől kellene eltekinteni, ha például az antropológiai cigánykutatások egyik klasszikusát, Patrick Williams párizsi kalderásairól szóló munkáit használnám fő referenciaként. Másrészt, ha így tennék, annak

könnyen áldozatául eshetne a hazai cigánykutatás szociológiához kötődő része, legalábbis jóval kevesebb hangsúlyt kapna, mondván, hogy azok más tudományok eredményei. Márpedig a magyarországi cigánykutatás igen gazdag és kiterjedt anyag, még ha jelentős részben mind kérdésfeltevését tekintve, mind módszertanában meglehetősen távol áll a kulturális antropológiai kutatásoktól. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a kulturális antropológiai cigánykutatások eredményeit kevésbé venném figyelembe. Épp ellenkezőleg: éppen rajtuk keresztül juthatok majd el a kutatásomat övező főbb problémákhoz.

Az antropológiai cigánykutatásnak megvannak a maga alapítói, igaz különböző kontextusokhoz kötődve. Ők (mindenekelőtt Judith Okely, Patrick Williams, Leonardo Piasere, Anne Sutherland) a klasszikus antropológiai hagyományból érkezve, annak módszertanával és kultúra fogalmával tették a „cigányt” legitim etnográfiai tárggyá. Az ő munkáik nem csupán újabb területet hódítottak meg az antropológiai vizsgálódás számára, hanem egyúttal fel is hívták a figyelmet annak hiányosságaira, és kizáró mechanizmusaira. Judith Okely például az antropológiai tudásban oly domináns térbeli dimenzióra hívta fel a figyelmet, vagyis, hogy a Másik mindig a nyugati világ határain túl helyezkedett el, mintha a térbeli közelség kizárná a különbözőség lehetőségét, egyfajta homogenitást jelentene. Okely azonban azt nem vitatta, hogy a különbség az antropológiai tudás létfeltétele, csupán a határképződés térbeli dimenzióit kérdőjelezte meg (Okely 1996: 12-22). Piasare szintén az etnográfiai tudás vakfoltjait látta a cigánykutatások viszonylag késői megjelenésében. Ahogy írja, a cigányok egyrészt túl közelinek, túl „sajátnak” tűntek a klasszikus antropológiai tekintet számára, másrészt politikailag és ideológiailag „túl foglaltak” voltak ahhoz, hogy egy ún. „tisztá” tudományos érdeklődés tárgyai lehessenek. Ekképpen a cigány legfeljebb egyfajta etnográfiai próbababa szerepét játszhatta kezdő etnográfusok számára, akiket, ha elég tehetségesnek bizonyultak, feljebbvalóik továbbküldtek „komolyabb”, azaz távolabbi etnográfiai terepekre (Piasare 2000: 439-449).

Okely problémái az antropológiai tekintet távolba révedését illetően, valamint az a sajnálatos hajdani helyzet, amit Piasare ostoroz, szinte paradicsomi állapotnak tűnhetnek egy kelet-európai antropológushallgató perspektívájából, akinek nincs honnan visszajönni, és az esetleges kiküldetése sem ennyire magától értetődő. A régióban kialakuló antropológiai cigánykutatások ugyanis más kérdésfeltevések szülöttei, még akkor is, ha ezer szálon kötődnek e tudomány centrumát foglalkoztató problémákhoz. Éppen e viszony tematizálása jelenti a kihívást, vagyis, hogy megértsük, melyek azok a társadalmi jelentések, amelyek egy antropológiai cigánykutatást alakítanak Közép-Kelet-Európában, hogyan kapcsolódnak

ahhoz a társadalomtudományi kontextusokhoz, ahonnan e kutatások részben módszertanukat és kérdésfeltevéseiket „importálták”.

E tudományos központok tipikus „távoli” terepei, ahonnan Okely visszahozná a különbözőség privilégiumát, és ahová Piasare professzorai küldik tehetséges diákjaikat, e központokhoz köthető politikai hatalom terjeszkedésének irányát követték. Mint tudjuk, gyarmatok és volt gyarmatok szolgáltatták az ideális antropológiai terepeket, ekképpen a kutató és a hatalom útjai kibogozhatatlanul összefonódtak (Clifford 1988, Fabian 1991, Asad 1974, Jackson 1988). Ezen összefonódások menthetetlenül kompromittálták az antropológiai szövegeket. Alapvető kérdés lett, hogy az antropológiai írás mennyiben és hogyan válik hatalmi technikává, hiszen a „másik” létrehozásának és reprezentációjának egyik leghatásosabb eszközeként működik, muníciót adva bármely hatalomnak az egyenlőtlen különbségtevések igazolásához. A kutató, későbbiekben a szerző egy olyan „másik” reprezentációját alkotja meg, aki vagy csak ebben a „másságában” szólalhat meg, vagy sehogy, hiszen helyette az etnográfus beszél. (Clifford 1988, Fabian 1990, Rosaldo 1986, Abu-Lughod 2006, Tyler 1984, Asad 1974).

A kulturális antropológiában bekövetkező úgynevezett „írásfordulat”, amely James Clifford és G. E. Marcus által szerkesztett *Writing Culture* című kötetel vette kezdetét, immár nem csak arra kíváncsi, hogy a szövegek mennyire képesek hitelesen visszaadni a terepen működő társadalmi jelentéseket és folyamatokat, hanem inkább arra, hogy a szövegek hogyan hatnak ezekre, és egyáltalán melyek a kutatás tágabb értelemben vett politikai implikációi (Clifford-Marcus 1986). Az etnográfia klasszikusai új olvasatot kapnak, a szerzők a bennük rejlő reflektálatlan hatalmi dimenziókat tárják fel (Clifford 1986, Atkinson 1999). Ettől kezdve bármely antropológiai írás, készüljön az bármely terepen, akár Borsod-megyei cigánytelepeken, alávethető hasonló olvasatnak, azaz a szövegek átpolitizáltsága magától értetődő lesz. A hatalom nyomasztó tudata azonban már az írásfordulat előtt is jelen volt az antropológiában. Ahogy Peirano írja, az 1970-es évek antropológiai konferenciái egy kollektív vezekléshez hasonlítottak. A bűnbánó etnográfusok az antropológia és a gyarmatosítás viszonyára reflektáltak ilyen módon, emiatt kértek elnézést folyton folyvást kutatásuk tárgyaitól (Peirano 1998: 110).

Az antropológiában uralkodó rossz lelkiismeret hagyományára Waldensfeld is felhívja a figyelmet: „Feltűnő – írja – hogy az etnológiában minduntalan felerősödik a rossz lelkiismeret, amely nem bizonyos hiányosságok miatt alakul ki, hanem a tudományos vállalkozás mint olyan miatt. Ezenközben nehéz különbségeket tenni az episztemológiai

kételyek és a morális skrupulusok között. (...) Itt elsősorban annak az igényéről van szó, hogy a másik saját személyében fejezhesse ki magát, és ábrázolásában ne legyen kiszolgáltatva az etnográfus által birtokolt monopóliumnak. Ám e helyütt jól látható a veszély is. Az önkritika jogos mértéke túlzott lesz, amikor például Stephen Tyler a reprezentáció és a politikai represszió között rövid úton egyenlőségjelet tesz” (Waldenfels 2004: 108-109).

A fenti dilemmákból kitűnik, voltaképpen mindegy, hogy az etnográfus milyen társadalmi közegekből érkezik az etnográfia diskurzusába, mindenképpen a hatalom nyelvét beszéli, ha tudományát műveli. Mindez sajátos helyzetbe hozza a közép-kelet-európai kutatót, hiszen annak a kontextusnak, ahonnan ő jön, nincs szerves kapcsolata azzal a hatalmas és nyomasztó politikai örökséggel, amelyet maga a gyarmatosítás jelent, ennek ellenére a szövegei még nem lesznek kevésbé ártatlanok, bármennyire is szeretne volna ezt hinni a kulturális antropológia pár hazai korai képviselője. E kutatók azonban némileg „könnyű” helyzetben voltak, az ártatlanság illúziója könnyebben hatalmába keríthette őket, hiszen magyar indiánkutatóként az antropológia „hagyományos” terepeire érkezve a kívülálló pozíciója magától értetődőnek tűnhetett. Mind Boglár Lajos, mind Borsányi László élt ezzel a lehetőséggel, ha a terepeiket ért olykor brutális elnyomást össze is kötötték az antropológiai tudás hagyományával (Boglár 2001: 91; Borsányi 1995: 103), ezt az összefüggést saját munkáikra soha nem vonatkoztatták, mintha az csupán a „nyugati” vagy éppen a „helyi” kollegák problémája lenne.

A cigány-tematika azonban ebben a társadalomtudományi és társadalmi kontextusban, ahol a jelen kutatás is készült, kevésbé ad lehetőségeket az efféle „felmentésre”, hiszen éppen azok a távolságok hiányoznak, amelyek Boglár és Borsányi „ártatlanságát” garantálták, de azok is, amelyekről Okely és Piasare vissza akart térni. Ugyanakkor felmerülhet a kérdés, milyen hatalmi viszonyok irányítják a mi munkánkat, azaz esetünkben milyen társadalmi folyamatok helyettesítik a kolonizáció örökségét? Saját munkámra vonatkoztatva mindezt, a kérdés így hangzik: „kutatásom az egyenlőtlenségek mely viszonyaiba ágyazódik, szövegeim az elnyomás mely módozatait erősíthetik, vagy éppen kezdenek ki”? Véleményem szerint e kérdések elvezetnek a cigány-magyar különbségtétel működésének problémaköréhez. Ez a különbségtétel engem mint kutatót sem hagy érintetlenül: munkám során „magyarságom” lesz az egyik legfőbb meghatározottságom, amely a „cigánysággal” való viszonyában kap jelentést. A kérdés az, hogy „magyarságom” milyen hatalommal ruház fel, milyen kényszereket és mozgástereket jelent, hogyan viszonyul „terepem”

„cigányságához”, és mindez hogyan illeszkedik a cigány-magyar különbségtétel széleskörű működésébe. A cigány-magyar különbségtételt középpontba állítva természetesen nem felejtjük el, hogy a társadalmi különbségtételek nem egymástól függetlenül működnek (interszekcionalitás). A cigány-magyar különbségtétel nem választható el az osztályhelyezettől, ahogyan a nemek kérdésétől sem, esetünkben pedig a fővárosi-vidéki különbségtevés sem elhanyagolható. Éppen e fenti különbségtételek összefüggéseinek bemutatása a feladat. Amikor a fenti kérdésekre válaszolva a „terepemről” írok, azaz az „ottani” viszonyokat és jelentéseket elemzem, akkor alakítom is azokat, hiszen abban az „ott”-ban a „saját” társadalmi és kutatói pozícióim is benne foglaltatnak, akár mint „magyar”, mint fővárosi, vagy közép-kelet európai értelmiségi. Kutatásom tehát ilyen értelemben, a számos különbség ellenére is „antropológia itthon”.

A „nagy rivális”: a szociológia

Az antropológia felől érkező kérdésfeltevések a fenti irányokba visznek minket, miközben, ha körbenézünk a hazai, főként szociológiai cigánykutatások piacán, némiképp más összefüggéseket találunk kutatás és hatalom kérdéskörében. Ezek az összefüggések legalább olyan dominánsak és kényszerítő erejűek, mint a fentiek. A talán máig legtöbbet idézett, és a szociológiai cigánykutatások kezdetének tekintett „Kemény-féle” 1971-es kutatás mind létrejöttében, mind eredményeiben, mind pedig fogadtatásában hordozza a szociológiai cigánykutatások sajátos, ambivalens viszonyát a hatalommal. Habár nyilvánvalóan a szociológiai cigánykutatások az azóta eltelt 40 évben számtalan irányba mozdultak el, mégis úgy gondolom, ezt a munkát és létrejöttének körülményeit tekinthetjük paradigmaticusnak, amely meghatározza az őt követő lehetséges kutatások mozgástereit és kényszereit.

Anélkül, hogy különösebben elmerülnénk a témában, elsőként meg kell említenünk, hogy a fentiekhez képest egy hatásában és működésében másféle hatalommal van dolgunk. A szocialista államhatalom, mint nem demokratikus politikai rendszer, kiterjesztette kijelölő, ellenőrző funkcióját a kutatókra, a kutatásra és annak tárgyaira is. Egy szociológiai kutatás, és ez fokozottan igaz a cigány-tematikára, mindig a szocialista államhatalommal való viszonyban jöhetett létre. A Kemény-féle kutatás időszakában a szocialista államhatalom viszonya a szociológiához igencsak képlékeny volt. A szereplők nem előre lefektetett szabályok szerint játszottak, sokszor úgy mond menet közben derült ki, hogy mi elfogadható a szocialista államhatalom számára, és mi nem. Csak egy valami tűnhetett biztosnak: ez a

hatalom feljogosít vagy ellehetetlenít, de mindenképpen a legfontosabb vonatkoztatási pont egy kutatás számára (Dupcsik 2009: 173).

A Kemény-féle kutatást a Minisztertanács Tanácsi Hivatala rendelte meg 1970-ben. E felkérés azt a célt tűzte ki a kutatók feladatául, hogy mérjék fel a magyarországi cigányság helyzetét, tehát valójában ezt a nagy volumenű projektet az akkori államhatalom egy intézménye hívta életre. A kutatás elkészülte után azonban annak eredményeit évekig publikációs tilalom sújtotta, maga Kemény pedig, számtalan tanítványát hátrahagyva, az emigrációt választotta. Vajon mi történhetett a megrendelés és a kutató emigrációja között? A hatalom és a társadalomkutatás mely viszonyait találjuk a megrendelés és a tiltás közti átmeneti területen? Hogy e kérdésre válaszolni tudjunk, át kell látnunk, hol is helyezkedett el a „cigány” a pártállami politika ideológiai térképén, az államhatalom mely gyakorlataival jelölte ki ezt a pozíciót.

Az államszocialista politika az 1961-es párthatározatban deklarálta, mely elvek alapján kívánja meghatározni a „cigányságot”. „A határozat a cigányságot megszüntetendő társadalmi rétegnek minősítette, amiből kitűnik, hogy a cigánykérdést pusztán szociális kérdésnek tekintették.” (Simon 2000: 6). Ennek megfelelően első körben meghatározták, hogy melyek azok a tényezők, amelyek ezt a „társadalmi réteget” megakadályozzák a „szocialista társadalomba való beilleszkedésben”. A három fő tényező a munka, az oktatás és a lakáskérdés lett. A szocialista ideológia szerint a „cigányság” a kapitalista múlt örökségének terheit hordozza, amelyek belekényszerítették őt a „cigány életmódba”, ennek felszámolásával azonban a „cigánykérdés” megoldható, ami egyszerre jelenti a „cigányság” megszűnését is, tehát a teljes asszimilációt.

A hatalom a „cigányt” megszüntetendő szociális problémává minősítette át, amivel egyszerre szabott gátat a rasszista beszédmódnak, és vette el a lehetőséget attól, hogy a „cigányság” politikai erőforrásként jelenhessen meg a szélesebb társadalmi nyilvánosságban, képviselve legyen, vagy mint önreprezentációs forma működjön. Hiszen a *„cigánylakosság felé irányuló politikánkban abból az elvből kell kiindulni, hogy bizonyos néprajzi sajátossága ellenére sem alkot nemzetiségi csoportot”* (Mezey 1986: 256). És mint ilyen, nem is kérheti saját képviseletének jogát, ugyanis nincs, akit képviseljen, s ha esetleg mégis lenne, az azzal a veszéllyel fenyegetne, hogy a „cigánynak” mint elsősorban szociális különbségnek a létét konzerválná: *„Sokan nemzeti kérdésként fogják fel és javasolják a „cigánynyelv” fejlesztését, a cigány nyelvi iskolák, kollégiumok, cigány termelőségvetkezetek, stb. létesítését. Ezek a nézetek nem csak tévesek, de károsak is, mivel*

konzerválják a cigányok különállását és lassítják a társadalomba való beilleszkedést.” (Mezey 1986: 265). Ennek megfelelően a 61-es párthatározat feloszlatta a Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetségét, és a „cigánykérdés” minden irányú megoldását a vonatkozó minisztériumokra bízta.

A 61-es párthatározat igen világosan kijelöli egy erőteljes asszimilációs politika irányát, ellehetetleníti a cigány mint politikai jelölő működését, a „cigány” társadalmi jelentéseit azonban mégsem számolja föl. Sőt, a „cigány” mint létező társadalmi szereplő rendre felbukkan a közbeszédben, politikai jelentésekben és kutatási beszámolóokban, különböző intézmények irataiban, vagyis ez a társadalmi jelentés nem tűnt el, csupán szétszóródott más tematikák között. E szétszórás szintén nem segítette elő a „cigány” politikai jelölővé válását, inkább bizonyos problematikák etnicizálódását tette lehetővé, mint pl. a szegénység, bizonyos szociálpolitikai kérdések, vagy az oktatás problémái a rendszerváltás után. Habár a kádári cigánypolitika az asszimiláció és a szociális megközelítés mellett tette le a voksát, Michael Stewart felhívja a figyelmet arra, hogy legalább olyan fontos megnézni, minek ellenében tette ezt. Ahogy Stewart írja, a „cigány” átminősítése szociális problémává egyfajta esszencializált „etnikai” megközelítéssel szemben történt, amelynek a párt ideológia azt a veszélyt tulajdonította, hogy konzerválja a „cigányt” mint társadalmi különbség létét (Stewart 2001).

A szociológiai cigánykutatások kezdetét jelentő Kemény-féle kutatás tehát a cigány fenti jelentéseinek irányítása alatt született. A cigány-problematikát ez a munka is szociális kérdésnek tekintette, azonban olyan szociális problémának, amelyet az állam minden ígérete ellenére nem oldott meg. Kemény voltaképpen ugyanazon a nyelven szólt, amelyen a hatalom is beszélt, benne a „cigány” jelentései azonos módon szerveződtek, nem csoda hát, hogy meghallgatásra talált, még ha tetszésre nem is. Ha megnézzük a végül 1976-ban kiadott kutatási beszámolót, egyes fejezetei a 61-es párthatározat által kijelölt tematikát követik: lakhatás, oktatás és foglalkoztatottság. A kutatás valójában azt állítja, hogy a hatalom e területeken nem tett eleget saját követelményeinek, vagyis a cigány mint „társadalmi réteg” még mindig nem tűnt el. Így tehát egyszerre lesz érthető maga a kutatás megrendelése, és eredményeinek időleges betiltása, hogy miért is lett hirtelen kritikai hanggá, veszélyes politikai küldetéssé. Maga a követelmény érvényessége azonban, hogy a cigánynak mint „társadalmi rétegnek” az eltűnése kívánatos, magától értetődőnek látszott. Ahogy a 61-es párthatározat, úgy Keményék is elsősorban felszámolandó szociális-problémaként kezelték a cigányt, amivel szemben, vagy alternatívaként egyfajta kultúralista,

etnikai, nemzetiségi alapokon álló megközelítés áll³ (Kemény 1976: 19,49). És, mivel ez utóbbiak esszencialista módon értelmeződnek, mindig azzal a veszéllyel fenyegetnek, hogy konzerválják magát a szociális hátrányt és a társadalmi kirekesztődést is.

Habár később Kemény tanítványai, akkori munkatársai mesterüktől eltérő irányban indultak el, és sokkal több hangsúlyt fektettek az úgynevezett „kulturális” aspektusra, alapos és magas színvonalú munkákat készítettek a 70-es, 80-as évek mindennapjainak cigány tapasztalatairól⁴ (Havas 1983, Kardos 1983), mégis e fenti szembenállás az úgynevezett kulturális, etnikai és társadalmi, szociális között hosszú évtizedekre meghatározta a hazai cigánykutatás lehetséges irányait. Mindez nem pusztán egy majdani kulturális antropológiai munka fogadtatását befolyásolta, hanem a cigány-tematika közbeszédben történő megjelenésének lehetőségeit is megszabta, főként a rendszerváltás utáni időszakban. Ez a szembenállás fedezhető fel a rendszerváltás utáni időszak talán legjelentősebb cigány-tematikát érintő vitájában, amely Ladányi János szociológus és Michael Stewart kulturális antropológus között zajlott. Míg Ladányiék az underclass fogalommal úgy írták le a cigányságot, mint amit teljes egészében társadalmi, strukturális pozíciója határoz meg, addig Stewart ezt túldetermináló megközelítésnek véli, és hiányolja a kulturális aspektust, az abból fakadó sajátos kreativitás figyelembevételét (Ladányi 2005: 470-476, Stewart 2005: 453-470). Tehát e vitában a „kulturális” és a „strukturális” egymást kizáró, jobb esetben kiegészítő, ám semmiképp sem mint interszekcionalitásukban működő tényezők jelennek meg. A Kemény-féle kutatás eredményei éppen azért válhattak veszélyes kritikává, mert az államhatalom által kijelölt diszkurzív keretben mozogtak, ami nem olyan különös, hiszen az állam egy intézménye rendelte meg magát a kutatást. A szociológiai cigánykutatások kezdete tehát egyrészt az államhatalom kíváncsiságából eredt, másrészt e kutatások kritikai hangjai értő fülekre szintén ott találtak. Mikor Keményék azt állítják, hogy az állam nem tett eleget saját vállalásainak, a „cigány” nem lesz más, mint egy állandó diszfunkciója a hatalom működésének.

³ „A hagyományos, illetve felbomlott telepen élő cigánygyerekek iskoláztatásához vezető utat sokan külön cigány iskolák, cigány-osztályok szervezésében látják. E javaslatot képviselik többek között azok, akik a cigány-kérdésben elsősorban nemzetiségi problémát látnak, a Magyarországon élő cigányokat egységes nemzetiséggé kívánják szervezni olyan jogkörrel, mint amilyen a román, szlovák vagy német nemzetiségnek van. E csoportokhoz egyaránt tartoznak cigányok és nem cigányok. Egy részüket a cigányság anyagi jóléte és kulturális színvonalának emelkedése egyáltalán nem is foglalkoztatja, hanem kizárólag a cigány nyelv, a cigány irodalom és művészet a cigány kultúra érdekli őket, más részük egyforma gondokkal viseli szívén a cigányság társadalmi emelkedését és a zárt cigány etnikum kikovácsolását.”

⁴ Főként Havas Gábor és Kardos László munkái a Cigányvizsgálatok című kötetben. Lásd bibliográfia

Azt gondolnánk, joggal, hogy ezt a diszkurzív alakzatot a rendszerváltás igencsak megingatta, hiszen az a típusú szigorú vonatkoztatási pont, amelyet pártállami rezsím biztosított, szétesett. A szociológiai cigánykutatások hatalomhoz fűződő viszonya azonban hasonló stratégiákat követett a rendszerváltás utáni időkben is, csupán fennállt annak a veszélye, hogy az úgynevezett kritikai hangból pusztába kiáltott szó lesz, hiszen nem léteznek többé a hatalomnak olyan intézményei, amelyek visszhangoznák állításait. A hatalom és annak mechanizmusai viszont továbbra is a kutatáson kívüli működésként tételeződtek. A szocialista államhatalom megszűntével ezek a kutatások legfőképp azokba az irányokba fordultak, ahol addigi stratégiáikat kamatoztatni tudták, tehát ahol beazonosítható volt egy olyan hatalmi mechanizmus, amelynek működése kritikáért kiált, legyen az az egészségügyi rendszer, mint Neményi Mária kutatásai esetében, vagy a szociális ellátórendszer, mint Szalai Júlia kutatásaiban, az oktatási rendszer, mint Havas Gábor munkáiban.

E fenti konstrukcióban tehát, szemben a kulturális antropológia problémáival, a hatalmi mechanizmusok nem immanens részei a kutatásnak, hanem azon kívüli működésként tételeződnek, amelyet, ha minden jól megy, a kutatás leleplez, felhívja a figyelmet visszásságaira. A cigánykutatás tehát továbbra is kádári értelemben vett „ellenzéki” tevékenység maradt, amely viszont nagyban gátolta éppen azoknak a kérdéseknek a feltételét, amelyeket az antropológia intéz saját szövegeihez politikai szerepüket illetően. Ama kérdés elmaradása, hogy mit tesznek a szociológiai szövegek a cigány társadalmi jelentéseivel, annak is köszönhető, hogy ezt a cselekvést ezek a kutatások egy önmagukon kívüli hatalmi mechanizmusnak tulajdonítják. A kádári cigánypolitika paradigmáján belül maradó szociológiai cigánykutatásokban a cigány társadalmi jelentései nem kaptak túl nagy hangsúlyt, hiszen annak egyik legfontosabb eleme, mint fentebb láthattuk, éppen a cigány, mint társadalmi jelentés eltüntetése, szétszórása volt más nagy tematikák között. A Kemény-féle kutatás nem tett fel kérdést a hatalomhoz a cigány mint politikai szereplő ellehetetlenítéséről, hiszen mindvégig az állampárt diskurzusának nyelvét beszélte, amelyben a cigány csak a politika tárgya, de nem alanya lehetett. A cigány fenti passzivitása mindvégig jellemző a szociológiai cigánykutatásokra, még azokra a szövegekre is, amelyek kimondottan annak társadalmi jelentéseivel foglalkoznak.

Szalai Júlia és Ladányi János munkái szerint például a cigány olyan társadalmi jelentés, amely a rendszerváltással megingott státuszú rétegeket választja el a leszakadóktól. A „leszakadók” ebben az értelemben a „cigányok” lesznek, azaz mind etnikailag, mind

kulturálisan „mások”, így e megingott státuszú rétegeket „etnicitásuk”, magyarságuk védi meg attól, hogy maguk is a „leszakadók” táborát növeljék, hiszen a társadalmi struktúrában betöltött pozícióbeli különbség etnikai, kulturális demarkációs vonallá alakul át. A cigány tehát kirekesztés társadalmi mechanizmusainak terméke (Szalai 2005, 2007, Ladányi 2006, 2005, 2004).

Ahogy Horváth Kata írja⁵ a szociológiai cigánykutatásoknak az az alapvetése, hogy a „cigány” a társadalmi kirekesztő mechanizmusok terméke, a végletekig determinál, kizárja a cigány jelentéséből a szubverzió lehetőségeit, hiszen az már egy kész konstrukció, befejezett produktum. Ő maga ezzel szemben Judith Butler nyomán azt javasolja, hogy a cigány társadalmi jelentését tekintsük működésnek, ne pedig terméknek, így megmarad annak a lehetősége, hogy ez a jelentés akár a közbeszédben, akár a hétköznapi helyzetek diskurzusaiban átíródjon, erőforrássá válhasson, veszítsen degradáló erejéből (Horváth 2008: 1-19). Ezzel azonban együtt járna az a felismerés, hogy maga a társadalomtudományi szöveg is eltéríti, irányítja, mozgatja ezt a jelentést, nem létezik olyan pozíció, ahonnan állva el lehet beszélni a cigány társadalmi jelentéseinek mozgásait anélkül, hogy szavaink maguk is befolyásolnák annak irányait. A Kemény-féle kutatásból kinőtt szociológia kritikai attitűdje azonban ilyen pozíciót ígér, miközben hatása és befolyása a cigány társadalmi jelentéseire, mint láttuk, szinte felbecsülhetetlen.

Miért éppen az „én”?

Mint a fentiekből kitűnik, a szociológiai cigánykutatások más elvárásokat támasztanak egy készülő szöveggel szemben, mint a kulturális antropológiai hagyományhoz kötődő munkák. A gyarmattartó múlttal viaskodó antropológia kényszeres önreflexiója és az államszocializmusban kialakuló szociológiai cigánykutatás kritikai attitűdje bár nyilván számos ponton találkoznak, mégis alapvetően két különböző társadalomtudományi hagyomány részei (Jackson 1988). Az a kontextus, amelyben jelen kutatás készült, arra kényszeríti a kutatót, hogy többféle hagyományból érkező kérdésfeltevéseknek feleljen meg egyszerre. Nyilvánvalóan nem létezik olyan áldott állapot, amelyben egy kutatásnak ne kéne szembenéznie hasonló problémákkal. Ám abban az intézményi és társadalmi környezetben, amelyben dolgoznunk kell, ezek a problémák fokozottan vannak jelen. E fenti két hagyomány találkozásának viszonylag kevés előzménye van, így úgy mondhatnánk, hogy

⁵ Horváth Kata. A Cigány különbségtétel 2008 kézirat. Horváth Kata Judith Butler konstrukció fogalmát emeli át e kérdésre, amelyben a konstruálódás folyamat és nem konstrukció, azaz termék.

formái sincsenek. Történetiség és intézmények híján a kutatóra hárul az összeegyeztetés rendkívüli feladata, amely már-már azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a kutatás darabjaira hullik, és megsemmisül a különböző diskurzusok keresztútjában.⁶ E bevezető éppen e fenyegető lehetőség elkerülésére született.

E fenti a tapasztalatról azonban nehéz számot adni, hiszen nem vállalkozhatunk arra, hogy mindazokat a gigantikus diskurzusokat, könyvtárnyi kötetet kitermelő kérdésfeltevéseket behatóan ismertessük, amelyek részéről kutatásunkat a fenti kihívások érik. Mindez nem a mi munkánk tiszte, nem is vállalkoznánk ilyen volumenű feladatra. Olyan beszédmódra van tehát szükségünk, amelyben e fenti tapasztalatból fakadó tudás részlegessége, töredezettsége és marginalitása nem veszélyezteti annak hitelességét. Az autoetnográfia éppen ilyen beszédmód. Ahogy Gannon írja: „az autoetnográfiában a kutatás alanya és tárgya beolvad az autoetnográfus érzéseibe/gondolataiba/testébe, amelyek az ő partikuláris idejéhez és teréhez kötődnek” (Gannon 2006: 480, saját fordításom: KC). Tehát, a kutató saját tapasztalata válik a kutatás tárgyává, ekképpen a partikularitás és a szituációba ágyazottság annak szükséges velejárója⁷ (Haraway 1994, Clifford 1998).

Az autoetnográfia éppen a felvállalt szituáltsággal és részlegességgel kezdi ki a domináns tudásokat, hiszen eleve abból a szándékból született, hogy hangot adjon olyan tapasztalatoknak, amelyek ezekből kirekednek: „Az autoetnográfia konfrontálódik a hatalom és reprezentáció domináns formáival, kísérletet tesz arra, hogy önreflexív válaszokon keresztül visszakövetelje azokat a reprezentációs tereket, amely minket (az autoetnográfusokat) a határokon marginalizált” (Holt idézi Tierney-t, Holt 2003: 6, az én fordításom: KC). Kétségtelen, hogy az a kutatói pozíció, ahonnan én beszélek, több szempontból is periférikus, még akkor is, ha innen nézve egyáltalán nem egyértelmű, melyek lennének a „hatalom és reprezentáció domináns formái”. De úgy tűnik, egy ilyen

⁶ Talán a krónikus forráshiány mellett vagy azzal összefüggésben ennek is köszönhető az a jelenség, hogy a 2000-es évek elején induló kulturális antropológiai cigánykutatások alig némelyike jutott túl az első tanulmányon. Több egyetemista, köztük Horváth Henriette, Nagy Péter, Pálos Dóra végzett több hónapos terepmunkát főként falusi cigánytelepeken, majd ezek a kutatások elhaltak, legfeljebb győztes OTDK dolgozat született belőlük.

⁷ E két fogalom eleve fontos eleme a klasszikus antropológia utáni idők kutatásainak, ez előbbi inkább James Cliffordhoz köthető, aki szerint a kutató saját társadalmi meghatározottságai befolyásolják a kutatás eredményeit, abból a sajátos nézőpontból, ahonnan lát, eleve úgy mond „részleges igazságokat” tud előállítani, hangsúlyozva, hogy a részleges nem hiányost jelent. Donna Haraway ennél tovább megy, szerinte a szituációba ágyazottság, vagyis a kutató saját társadalmi pozíciójára való reflexió az, ami kikezdheti a kutatás hatalmi mechanizmusait, hiszen lerombolja az un. „objektivitás” „isteni” pozícióját, ahol a kutatótnak van csak teste, meghatározottságai, nézőpontja, a kutatónak nincs, ő egyfajta „isteni tekintet”, amelyek mindent lát. Haraway szerint a kutató kutatót feletti hatalmát éppen ezen „objektivitás” biztosítja, amely az un. „elfogulatlanság” áruhájával takargatja saját meghatározottságait és társadalmi pozícióját (Haraway 1994).

forma sem állt maradéktalanul rendelkezésemre, maradt tehát az „én”, aki e bevezetőben elmesélheti kutatása történetét.

A kutatás története

1999 decemberében azzal az eltökélt szándékkal érkeztünk a borsod-megyei Gömbaljára, hogy magyar kutatóként elsőként végezzünk kulturális antropológiai cigánykutatást Magyarországon⁸. Küldetésünkkel nem voltunk egyedül, a kulturális antropológia intézményesülésének e szakasza ugyanis eleve ontotta az „úttörőket”, a valamilyen szempontból elsőket, iskolateremtő alapító atyákat. A kulturális antropológia az intézményesülés harcai közepette sokszor úgy jelent meg, mint aminek vajmi kevés előzményét lelhetjük fel a hazai társadalomtudományok történetében, és ha valamely folytonosságot fel is fedezhetünk, azt leginkább az aktuális „úttörő” vagy „alapító atya” munkásságának ívében tehetjük meg. Az első év alapozó óráin már „megtudtuk”, hogy a Kulturális Antropológia Tanszéken a hazai közegben merőben új tudományt oktatnak, tele kreativitással és lehetőséggel, tanáraink pedig ezen innováció előretolt bástyái, akik folyamatosan küzdenek a hazai renegát erőkkkel szemben. Az antropológia tehát több volt, mint tudomány, küldetéssé, már-már mozgalommá vált szemünkben.

Amikor 1998 őszén beiratkoztam az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékére, rögtön magával ragadott egy, a többi egyetemi szakról vészesen hiányzó „személyesség”, az a „plusz”, amelyet e mozgalomszerűség adott. Úgy tűnt, a személyesség legyőzi az egyetemi intézményrendszer rideg struktúráit. Az iskolateremtő „alapító atya” az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékén Boglár Lajos indiánkutató volt. Már életében és halála után is ekként emlegettek tanítványai és hozzá lojális környezete⁹. A róla szóló visszaemlékezések, mind-mind személyiségét emelik ki, Boglárt, az „Embert”¹⁰, mint egyik legfontosabb

⁸ Magyarországon zajlottak külföldi kutatók által végzett kulturális antropológiai kutatások, számunkra a legjelentősebb Michael Stewart munkája, ő másfél évet töltött 1985 és 1986 között egy gyöngyösi oláh-cigány közösségben.

⁹ Lásd *Kulturák között. Hommage Boglár Lajos című kötetben* Csepeli György, Hoffer Tamás, Sárkány Mihály, Hajnal Virág írásait (A. Gergely- Papp-Prónai 2006). Nem véletlen, hogy az ELTE Kulturális antropológia Tanszékének 15. évfordulóján tartott konferencia tematikája szintén személyisége körül forgott *Boglár Lajos és Iskolája* címmel.

¹⁰ „A kulturális antropológia egyetemi oktatásának intézményesülése az egykori szocialista országok közül először Magyarországon indult meg 1989-1990-ben, Budapesten, az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Ennek alapítója és első vezetője Boglár Lajos volt, aki több évtizeden keresztül tartott előadásokat és szemináriumokat. Korábban a Folklór Tanszéken végzett oktatói tevékenységet, és már akkor láthatóvá vált "iskolateremtő képessége", az a fajta karizma, amely képessé tette arra, hogy a hallgatóknak olyan lelkes

forrását a hazai kulturális antropológia megalakulásának. Boglár is szerette önmagát úgy aposztrofálni, mint a hazai kulturális antropológiát egy személyben, akinek a munkái szükségképpen mindig is e tudományág kritériumai szerint készültek. A személy középpontba kerülése sajátos folytonosságot eredményezett, hiszen, ha a fenti állítást elfogadjuk, akkor kénytelenek vagyunk azt is tényként kezelni, hogy már a 70-es években is létezett kulturális antropológia Magyarországon.

Ahogy látjuk, ebben a konstrukcióban az egyedüli folytonosságot a „személy” adja, hiszen maga az antropológia, mint a rendszerváltással felbukkanó törésvonal, a hazai társadalomtudományok hagyományához alig illeszthető innovatív fordulat jelenik meg. Ennek a fordulatnak azonban nagyon is megvan az iránya, mégpedig a Nyugat, elsősorban a brit szociálandropológiai hagyomány, az amerikai kulturális antropológia és a francia etnológia, későbbiekben pedig a szintén brit a Cultural Studies. Az újítás maga tehát tulajdonképpen nem más, mint annak a váagnak a munkálkodása, hogy ezek a centrumok elérhető közelségben legyenek. Boglár Lajos például elsősorban az amerikai kulturális antropológiát igyekezett meghonosítani tanszékén, azt képviselte a hazai tudományos környezetben.¹¹ Az „úttörők”, „iskolateremtők” és „alapító atyák” tehát valójában e centrum tudásainak apostolai. Az „innováció” ezen sajátos aktusa a hazai társadalomtudományos kontextust egyfajta centrum-periféria viszonyban helyezi el, amelyben az „itthon” szükségképpen nem más, mint a „nyugati javak” hiányának sivár terepe (Kovai 2009: 64-73). Ez a működés igen nagy hatalommal ruházza fel a „személyt”, mint egyetlen integrációs erőt ebben a szétszabdalt, örök deficittel küzdő tudományos mezőben, hiszen mint láttuk, „benne”, a közvetítőben találkozik a „nyugati centrum” az „itthoni perifériával”, a rendszerváltás előtti társadalomtudományi produktum a rendszerváltás utánival. Úgy tűnik, a „személy” e túlértékelődése eleve együtt jár a fragmentálódás folyamatával, ami újabb és újabb bonyodalmak elé állítja az olyan társadalomtudományi munkák elkészülését, amelyek egyfajta szervesebb, folytonosságra épülő viszonyt kívánnak működtetni e fenti

csoportját gyűjtse maga köré, amely arra készül, hogy a világ kultúráit megismerje. Ez lett az alapja annak a "mozgalomnak", amely 1989-ben az ún. amerikai típusú kulturális antropológia magyarországi meghonosítását tűzte ki céljául". Ismertetés az Elte honlapján: <http://tat.k.elte.hu/kari-informaciok/in-memoriain-mainmenu-897/696-bogllajos>

¹¹ „A "Boglár-iskola" 1989-1990-es megalapítása egyértelműen amerikai típusú, résztvevő megfigyeléses terepmunkán alapuló kulturális antropológiát jelent, ami alapvető fordulatot hozott a magyarországi tudományos életben, és ebben Boglár Lajos döntő szerepet játszott.” Az ELTE TTK honlapján: <http://tat.k.elte.hu/kari-informaciok/in-memoriain-mainmenu-897/696-bogllajos>

törésvonalak, különbségtételek között. Ezeket a törésvonalakat és különbségtételeket az antropológiával egy időben sajátítottuk el. Az első, amelyet a budapesti Kulturális Antropológia Tanszéken megtanultunk, hogy az a tudomány, amit mi művelünk, semmiképp sem néprajz és semmiképp sem szociológia. Hiszen a szociológia egyrészt nem ismeri el a kulturális aspektust, másrészt semmit sem tud kezdeni a hétköznapi élet tapasztalataival, a néprajz pedig mélységesen konzervatív, többnyire nem más, mint kapafajták és már kihalt szokások mechanikus gyűjtögetése. Ilyen módon a mi „úttörő” kulturális antropológiai cigánykutatásunk úgy indulhatott útjára, hogy nincs előtte semmi, hiszen a szociológia és a néprajz eredményei számunkra nem relevánsak.

A második lecke tanszékünkön így szólt: a kulturális antropológia egyedül nálunk tanulható meg, a többi kezdeményezésről ez éppen azért nem mondható el, mert e két rivális tudás valamelyikével kokettál. A későbbiekben mindez még azzal a váddal egészült ki, hogy egyesek a Cultural Studies irányába dezertáltak az antropológia területéről. Úgy is mondhatnánk, a kulturális antropológia hazai intézményei a tagadásban születettek, és további működésük e destruktív aktus kényszerű ismétlései. A kérdés azonban az, hogy mi minden kerül tagadásra, ezek milyen kényszereket rónak a készülő munkákra akár cigánytematikában is.

Hogy a hazai kulturális antropológia intézményesülésének fenti diszkurzív stratégiáit nyomom kövessük, szerencsére nem pusztán e stratégiák közt hányódó „én” történetei állnak rendelkezésünkre. 1994-ben a Replika folyóirat adott otthon ezeknek a küzdelmeknek, amelyek a *Paradigmák és esélyek avagy a kulturális antropológia lehetőségei Magyarországon* című vitaindító írás körül bontakoztak ki. A vitából kitűnik, hogy e stratégia működésére a vita akkori szereplői, a hazai antropológia körül tevékenykedő társadalomtudósok is reflektálnak, a fenti kérdések meghatározó szerepet kapnak. A legfőbb törésvonal a magyarországi, „kelet-európai” néprajz és a „nyugati” kulturális antropológia között húzódik, a „személy” pedig, aki a folytonosságot adja, Niedermüller Péter.

A vita kapcsán felfedezhető több olyan ellentmondás, „elcsúszás”, amely különös csapdahelyzetet produkálhat a kulturális antropológia közép- kelet-európai gyakorlata számára. A vitaindító írás szerzője, Niedermüller Péter a magyarországi néprajzi hagyománnyal konfrontálódva igyekezett pozicionálni a hazai kulturális antropológiát. Ami már csak azért is érdekes gesztus, mert, mint írja: „Tudománytörténeti tény – és írásomnak ezt a megállapítását egyik hozzászóló sem vonta kétségbe –, hogy a kulturális antropológia Kelet-Európában mindenütt a néprajztudomány intézményi keretein belül gyakran az

etnológia álnév alatt bukkant fel, mert más diszciplína keretein belül erre nem adódott lehetőség” (Niedermüller 1994: 23).

Úgy tűnik tehát, hogy a néprajz és antropológia korántsem kizáró viszonyban állnak egymással, hiszen az előbbi az utóbbi kelet-európai színtere a szocializmus alatt. Ugyanakkor: „Az is nyilvánvaló, hogy a néprajz és az antropológia közötti hasonlóságok, ha akarom, „rokonság” ellenére, a kultúra kutatásának ez a két irányzata, elméleti és módszertani elveiben, tapasztalataiban, társadalmi, politikai funkcióiban számos ponton különbözik egymástól. Ha pedig ez így van, akkor magától értetődő szükségszerűség, hogy ez a különállás a másik megközelítéshez való viszonyában artikulálódjon.” (Niedermüller 1994: 26). Tehát egyrészt a néprajztudományon belül találhatóak az antropológia kelet-európai gyökerei, másrészt viszont a néprajz lesz az a szignifikáns „Másik”, amihez képest az antropológia pozícionálja magát. E talán nem annyira szokatlan ellentmondás viszont tátongó űrt hagyhat maga után.

Niedermüller a néprajzot vészes elmélet szegénységgel, életidegen, jelentől teljesen elszakadó múltba fordulással, és mindezekkel összefüggésben politikai és ideológiai szerepének reflektálatlanságával vádolja. Ezek vádak azonban mindig egyfajta hiányt is generálnak, ugyanis a vádakkal párhuzamosan az is elhangzik, hol **vannak** elméletek, jelenre orientálódó politikai és ideológiai szerepre reflektáló társadalomkutatások. Egyrészt főként az amerikai kulturális antropológiában, másrészt pedig a német és észak-európai néprajztudományban, ahol szemben a kelet-európai néprajzzal a tudománytörténeti múlt reflektív feldolgozása már megtörtént. „Megállapíthatjuk – írja Niedermüller – hogy a nyugat-európai és részben észak-európai országokban a néprajz címszó alatt (vagy annak változatai) egészen más típusú és jellegű tudományos tevékenységet jelölnek, mint a közép-kelet és a délkelet európai országokban. Úgy tűnik, hogy Európa nyugati és északi régióiban már korábban megtörtént a tudománytörténeti múlt feldolgozása, az elavult, meghaladt elméleti és módszertani örökség feldolgozása, míg máshol így pl. Magyarországon még hozzá sem kezdtünk a feladat elvégzéséhez” (Niedermüller 1994: 91).

Ahogy látjuk, Melegh Attila fogalmaival élve, itt azon a bizonyos kelet-nyugat lejtőn állunk, ahol a kelet-nyugat szimbolikus térbeli távolságra ráíródik egy időbeli elcsúszás is, amely a nyugatot mindig a kelet utolérendő vágyott jövőjeként állítja be (Melegh 2006: 9-49). Niedermüller azonban nemcsak a nyugati, „fejlettebb” néprajzot állítja utolérendő példaként az „elmaradt” kelet-európai és magyarországi néprajztudomány elé, hanem a szintén nyugati

kulturális antropológiát is, amely ebben a felállásban a „fejlett” és releváns társadalomkutatás megtestesítője lesz (Fejős 1994: 13-14).

A tér és idő koncepciók fenti egymásba játsása sajátos ellentmondást eredményezett a vágyott „nyugati” interdiszciplinaritás tudományok utánisága és a kelet-európai tudományépítő projekt között: „Nincsenek szilárd határok – írja Niedermüller –, egyértelmű módszerek, túl sok a bizonytalanság, az esetlegesség. Ez azonban nemcsak az antropológiát jellemzi. A posztmodern társadalomkutatás (Lyotard, 1984, Jameson, 1984, Huysen, 1986, Baumann, 1988) legfőbb megállapítása, hogy mára végképp megszűntek a társadalomtudományi diszciplínák közötti korábbi határok, sőt maguk a diszciplínák is, és az egész gondolkodásmód is felbomlott, amely a diszciplínák közötti pontos határvonalak elvén nyugodott.” (Niedermüller 1994: 121). Úgy tűnik azonban, hogy a „nyugati” posztmodern interdiszciplinaritásra történő hivatkozás éppen a kelet-európai néprajz és antropológia közti határvonal felhúzását segíti.

A vitához hozzászóló kutatók egyértelműen térfoglalásként, az antropológia intézményesülésére tett markáns kísérletként értékelik Niedermüller írását. Még ha, mint intézményépítési stratégiát meg is értik, mégis nehezményezik és sok esetben vitathatónak tartják a néprajzzal való túl éles konfrontációt (Fejős 1994, Bíró 1994, Mohay 1994, Vörös 1994). Ahogy mondják, Niedermüller egyrészt homogenizálja a néprajzot, tértől, időtől függetlenül, leegyszerűsítő módon teszi meg az antropológiát és főként a német néprajzi hagyományt „bezzeg” tudományoknak az „elmaradt” magyar néprajzzal szemben, másrészt önmagát totálisan e néprajzi hagyományon kívül helyezi, elfeledkezve arról, hogy voltaképpen ő maga is e kelet-európai kontextus terméke. E kontextus tudományos termékeit szintén ignorálja, hiszen őket mind az elmaradt kelet-európai néprajz kalapja alá helyezi. A vitában tehát tematizálódik az az ambivalens viszony, amely a magyarországi kulturális antropológiát fűzi saját kelet-európai kontextusához. Miközben Niedermüller a hazai kulturális antropológiát építgeti, ugyanazzal a gesztussal szakítja meg a folytonosságot, amely azt a néprajzhoz, vagyis kelet-európai megjelenéséhez köthetné. Így sajnálatos módon egy olyan tudomány épül, amelynek kelet-európai kontextusban sem előzménye, sem beágyazottsága nincsen, hiszen a fenti stratégia éppen arra irányul, hogy ezeket felszámolja. Így tehát nem marad más, mint a hiány, a periféria fájdalmas kietlensége.

A kulturális antropológia magyarországi intézményesülési stratégiáinak működésében nem nehéz észrevenni Alekszandar Kjoszev „önkolonializáló kultúráinak” jellemzőit, ahogy ő

hívja a bizonyos értelemben köztes, félperiférikus pozícióban lévő, főként kelet-európai országok kultúráit. Ahogy mondja, e kultúrák „genealogikus csomópontján ott van valami hiány – egy totális, strukturális, nem-empirikus hiány morbid tudata. A Többiek – azaz a szomszédjaink, Európa, a civilizált világ stb. rendelkezik mindazzal, ami nálunk hiányzik; ők mindazok, amik mi nem vagyunk.(...) Ennek a kultúrának a forrása a hiányok fájdalmas meglétéből ered, és a történetét úgy lehetne röviden elmondani, mint egy évszázados erőfeszítést a traumatikus hiányok pótlására és felszámolására” (Kjosszev 2000: 45).

A kulturális antropológia a mi esetünkben azokat a „nyugati” szellemi és kulturális javakat testesíti meg, amelyekre Kjosszev kelet-európai értelmiségije szüntelenül áhítozik, amelynek hiánya konstituálja „kultúráját”. Ám, amint láttuk, ez a hiány maga is konstituálódik az úgymond „fejlett” nyugati tudások és intézmények átplántálásának kemény munkája közben. E munka gyakran nem pusztán e tudások „előtti” eredményeket ignorálja, hanem azokat a problematikákat is irrelevánssá, „hangtalanná” teheti, amelyek a kelet-európai kontextus tipikus termékei, hiszen az „igazi”, „aktuális” problémák csakis a nyugati társadalmak kontextusában termelődhetnek.

Bár a hazai intézményrendszer univerzumában fényévnyi távolságra helyezkednek el egymástól, mégsem volt ez másként Prónai Csaba¹² az ELTE Kulturális Antropológia tanszékén zajló cigánykutató szemináriumán és Niedermüller Péter pécsi Modernitás PhD-n tartott kultúratudományi óráin. Prónai Csaba a nyugat-európai kulturális antropológiai cigánykutatások eredményeit, problémafelvetéseit igyekezett megismertetni és elsajátíttatni velünk hallgatókkal¹³. Ezekben a kontextusokban szemben a magyarországival és a kelet-európaival, a „cigány” jelentése egészen más tematikák mentén szerveződik. Csakhogy érzékeltesük ezt a különbséget, e kutatások társadalmi kontextusában a „cigány” nem az a „jelentős” szereplő, aki körül a kisebbségi léttel és tapasztattal kapcsolatos főbb problematikák megjelennek¹⁴. Ezeken az egyébként rendkívül inspiráló és alapos órákon azonban a kettő közötti különbségről egyetlen szó sem esett. Ha ezzel a különbséggel számot vetünk, akkor nyilvánvalóan a hazai cigánykutatás eddigi produktumaihoz kellett volna nyúlnunk, éppen azokhoz, amelyektől oly nagy igyekezettel próbáltunk elhatárolódni.

¹² Prónai Csaba 1995-ös Kulturális antropológia és cigánykutatás című könyvében igyekszik valamilyen folytonosságot megteremteni. Tulajdonképpen Michael Stewart első kulturális antropológiai cigánykutatásának magyarországi előzményeit göngyöli fel, mindvégig egyértelművé téve, hogy a magyarországi cigánykutatás Michael Stewart munkájában ért a csúcsára (Prónai 1994).

¹³ Partik Williams 2002, Paloma Y Balsco 1999, Leonardo Piasare 2000, Elisabeth Tauber 2000, Judith Okely 1983, 1996, Formoso 2000, Ann Sutherland 1986 munkáival.

¹⁴ Bár az némiképp módosult az Eu kelet-európai bővülésével és a kelet-európai országokból induló migrációval - lásd Catalina Tesar cikke anblokk

Az elhatárolódás mögötti motiváció erősebbnek tűnt a fenti különbségek érzékelésénél, ekképpen ezek az órák nem tudtak felkészíteni minket arra a majdani, azaz mostani helyzetre, amikor kutatásunk tárgya, a „cigány” a közélet egyik legfontosabb szereplőjévé lépett elő.

Niedermüller Péter óráin hasonló problémába botlottunk. Niedermüller az antropológiában bekövetkezett szemléletváltást oktatta, amely elsősorban a globalizáció folyamatában végbement változásokra reflektál, úgymint a transznacionalizmus, a növekvő migráció jelensége és az identitások hibridizációja. Appadurait, Hannerzet, Alejandro Portes, Ludger Priest olvasva tudtuk meg, hogy világunk kimozdult a helyéről, emberek, dolgok, jelentések szüntelen áramlása közben eddig nem várt keveredések, új jelentések keletkeznek, a klasszikus antropológia kultúrát helyhez rendelő felfogása nem tartható többé. E felbolydult világ tapasztalatát rendkívül inspiráló volt hallgatni, beszélünk fülöp-szigeteki bevándorlókról az USA-ban, törökökről Berlinben, pakisztániakról Angliában, a transznacionalizmus megannyi példájáról, miközben kicsit csalódottan gondoltam saját „maradi” terepemre. Folyamatosan azon törtem a fejem, hogyan is beszélhetném el ebben a keretben a borsodi falvak cigány tapasztalatát, ezt a merev, keveredésekre nagyon is érzékeny cigány-magyar különbségtételt, mindenféle mozgásnak és mobilitásnak ezt a csekély felhozatalát. Ám amíg mi a nyelvet kerestük, e régió felhalmozódott feszültségei kikövetelték maguknak a beszédet, a radikális jobboldal a cigány-tematikán keresztül bejutott a parlamentbe, régió falvaiban és városaiban folyamatosan kipattanó botrányok pedig az európai közélet aktuális témáivá váltak.

Kutatásunk kezdetén, 1999-ben azonban a cigány, vagyis a „cigánytelep” sokkal inkább a klasszikus antropológiai terepmunkák helyszínének helyettesítőjeként került a figyelmünk középpontjába, mintsem az aktuális társadalmi kontextusnak köszönhetően. Tanszékünkön ugyanis az „igazi” kulturális antropológia legfőbb ismérve a terepmunka volt. Mindez nem olyan különös, hiszen ugyanez a helyzet azokban a társadalomtudományi kontextusokban is, ahol az antropológia sokkal mélyebb hagyományokkal rendelkezik. Tanszékünk leginkább e hagyományok klasszikus irányát közvetítette, vagyis azt az elgondolást, hogy a terep alapvetően a helyhez kötődik, valamint egy határokkal rendelkező „népcsoportot” takar. Ahogy Virginia Caputo és Nigel Barley találóan megjegyzi, a terepmunka egyfajta átmeneti rítus az antropológusképzésben, csak az a kutató léphet be ebbe a közösségbe, aki úgymond átesett a tűzkeresztségen, hosszú hónapokra vagy évekre „választott népéhez” költözött (Caputo 2000: 19-36, Barley 2006: 10). Caputo kifejti, hogy hiába a klasszikus terepmunka

és az azzal együtt járó kultúrakoncepció fent is említett számtalan kritikája, az antropológiában még mindig tartja magát egy hierarchia, amelyben az a kutatás áll előrébb, amelyik „tisztább”, azaz „távolibb” terepen készült (Caputo 2000: 19-36).

Másodéves egyetemi hallgatóként akkori barátommal és évfolyamtársammal, Horváth Katával buzgón kerestük a lehetőséget, hogyan eshetnénk mi is át ezen a „tűzkeresztségen”, hogyan léphetnénk be ebbe az általunk nagyon is csak „elképzelt” tudományos közösségbe. Az antropológia klasszikus terei azonban nekünk, ahogy a többi hallgatónak is, nem pusztán távolinak, hanem források és a kolonialista örökség hiányában megközelíthetetlenek tűntek. Bár tanszékünk színes forgatagában sokféle figura megfordult, akik itt-ott jártak a világban mindenféle egyéb indíttatásból. Sokan diplomaták gyermekei voltak, mint maga Boglár Lajos is, így jutottak el távolabbi terepekre, Afrikába vagy Dél-Amerikába. Megint mások egyéb munkájuknak vagy hobbijuknak köszönhették ezt, például profi hegymászóként jártak Nepálban, így tanulmányozhatták az ott élő népcsoportokat. És persze voltak az általunk nagyra becsült kalandorok, akik saját zsebből, általában kevés pénzből vágta neki Indiának vagy épp a Feröer-szigeteknek, majd onnan hazatérve terepmunkaként mesélték el élményeiket. Sokan más tanszékekről, például japán-szakról látogattak el hozzánk, onnan találtak forrásokat munkáikhoz, ők többnyire fő szakjukon tevékenykedtek tovább. Ezekből a munkákból azonban kevés publikáció született, általában jó esetben egy-egy szakdolgozat jött ki belőlük. Boglár Lajos maga is sokat nyugtalankodott a lemorzsolódók magas száma miatt, panaszait hallgatva elhatároztam, hogy én sosem fogok közéjük tartozni, kapcsolatok és anyagi erőforrások híján számomra is elérhető terepen válok igazi antropológussá.

A „cigány”, pontosabban a falusi cigánytelep így került figyelmem középpontjába, törekvésemben az elérhető „Idegen”, a „Saját Másik” szerepét kapta. A „cigány” tehát egyfajta hiányt pótolta, az olyannyira vágyott klasszikus antropológia „távoli” terepét helyettesítette, akin úgymond le lehet játszani annak terep- és kultúrakoncepcióját. Ezzel a helyettesítéssel azonban úgy tűnik, nyakamba vettem a kolonialista örökség terheit is, a kutatottak „kulturális másságát” az erőteljesen működő cigány-magyar különbségtétel biztosította, míg a terep távolságát a főváros-falu különbsége garantálta. Akkori kollegámmal tulajdonképpen nem tettünk mást, mint szót fogadtunk annak a felszólításnak, amelyet Voigt Vilmos a Folklór Tanszék hajdani vezetője intézett Niedermüller Péterhez, azaz: „Tessék, megcsinálni, amit hiányolni tetszik!”. Másodéves egyetemi hallgatóként útra

keltünk hát, hogy mint „első” magyar kutatók kulturális antropológiai terepmunkát végezzünk cigány-terepen.

A „cigány” mint kulturális antropológiai kutatás tárgya, némileg új fényben látszódott a szociológiai kutatásokhoz képest. Ebben a fényben kivehetővé váltak a cigánytelepi élet hétköznapi tapasztalatai, azok az elvek és főbb jelentések, amelyek e közeget szervezik, úgymint rokonság, nemiség, cigányság és magyarság. Hosszú, több mint tíz éves munkánk során küldetésünk azonban némileg irányt váltott, köszönhetően az ez idő alatt bekövetkező társadalmi változásoknak is. A kulturális antropológia hazai megvalósítása közben fokozatosan kerültek figyelmünk középpontjába annak a kisebbségi tapasztalatnak a sajátosságai, amelyet a cigány-magyar különbségtétel kitermel ezekben a főként falusi közegekben. Így célom egyre inkább az lett, hogy feltérképezsem ennek az igencsak jelentőssé váló különbségtételnek a változásait, hogy a cigány közegekben tapasztalt jelenségeket ezzel összefüggésben érthessük meg.

II. A különbségtételek logikája

II.1. A rokonsághoz vezető út

Út a cigánytelep felé

Mikor 1999 novemberében megérkeztünk Gömbaljára, mindenféle támpont híján, az első utunk a kocsmába vezetett, gondoltuk, az ott ücsörgő helyiek vagy a kocsmáros majd útbaigazít minket. Egyetlen név és cím volt birtokunkban: Balogh Rudolf, Köztársaság út 8. A kocsmáros felvonta a szemöldökét a név és a cím hallatán majd kajánul elmosolyodott: „*Lányok – mondta – hát arra kifele ti inkább ne menjetek, ottan megszurkálnak titeket!*”

A kocsmáros játékos figyelmeztetése egyszerre szólított meg minket idegenként és magyarként, akikre tudatlanságukban rá lehet kicsit ijeszteni, majd összekacsintani velük, hogy a cigánytelep ahová „naivságunkban” igyekszünk, „köztudottan” „veszélyes”, „nem magyarnak való hely”. A kocsmáros tehát hamar eligazított minket a társadalmi viszonyok térképén, ám Balogh Rudolf konkrét lakhelyéről igencsak homályos információkat kaptunk.

Gömbalja körülbelül 1800 fős település Borsod egy Heves megye határán, a borsodi oldalon fekszik két nagyváros Eger és Mezőkövesd között. Balogh Rudi itt nőtt fel, ide járt iskolába, és amikor munkából tart hazafele rokonaival és barátaival, gyakran beugrik egy pohár sörré kocsmásunkhoz, az Anikó presszóba. Balogh Rudi tehát korántsem ismeretlen vendég a kocsmásos számára, mint látjuk, tudja róla, hogy cigány, és mint ilyen a cigánytelepek valamelyikén lakik. Ez pedig elég információ neki ahhoz, hogy tudassa velünk, a pontos cím vajmi kevés, hiszen, ha célba akarunk érni, egy olyan különbséget kell átlépnünk, amely ebben a közegben alapvetőnek és többnyire megkérdőjelezhetetlennek látszik: a cigány-magyar különbségtételt. Nem tudhatjuk, hogy a kocsmásos valójában mit tudott Rudi pontos lakhelyéről, de abban biztos lehetett, hogy két fiatal magyar lánynak ott kevés keresni valója akad, hiszen a falu hétköznapi gyakorlataiban a cigány-magyar különbségtétel éppen a térbeli elkülönülés által is működik. Mikor pár óra múlva felfele baktattunk a domboldalon a köztársaság úti cigánytelep felé, egy tíz év körüli kisfiú jött velünk szembe. „Nem tudod, hol lakik a Balogh Rudolf?”- kérdeztük, „*A Rudi bátya?! Hát azt mindenki tudja!*”- vágta rá hitetlenkedve, majd készségesen elvezetett minket úti célunkhoz.

Úgy tűnhet, nem sok minden köti össze a kisfiú evidenciáját: mi az, amit mindenki tud, a kocsmásoséval: mi az, amit senkinek sem kell tudnia. Úgy látszódnak, Balogh Rudi két párhuzamos valóságban van jelen, az egyikben semmi mást nem kell tudni róla, minthogy „cigány”, a másikban megkerülhetetlen figura. A hétköznapi élet tapasztalataiban valóban könnyű egy külön „cigány” és egy külön „magyar” Gömbalját megélni, attól függően, hogy az ember a különbségtétel melyik oldalán lakik. Azonban Balogh Rudi jelentősége az egyik kontextusban nagyon is függ attól a szinte megsemmisítő irrelevanciától, amely a másik kontextusban jutott neki osztályrészül. Habár e kölcsönös függést nyilvánvalónak látszik, mégis kvázi idegenként belépve e borsod megyei falu közegébe hamar választásra kényszerültünk a „két” Gömbalja között.

Első látogatásunk után nem sokkal a cigánytelepre költöztünk. Jó terepmunkásokként igyekeztünk minél több embert megismerni, átlátni a viszonyokat, követni az eseményeket. Hamarosan azonban észre kellett vennünk, hogy Rudiékkal és a cigánytelepiekkel tartva látókörünkben lassan kiszorulnak a „magyarok”, vagy csupán egy bizonyos típusú perspektívából látszanak. Hogy kapcsolatainkat kissé kiszélesítsük megpróbáltuk a saját útjainkat járni, felkeresni legalább azokat, akik jelentősebb szerepet töltenek be a faluban: tanárokat, polgármestert, a boltosokat, ezek, mint nagyobb presztízsű a pozíciók, automatikusan a „magyarsághoz” tartoznak. Útjainkkal viszont sajátos dinamikát indítottunk

el. „Magyarságunk” hirtelen felértékelődött vendéglátóink szemében, mintha beszélgetéseinkkel egy sajátos „magyar” szövetség alakult volna ki a falubeliekkel, házigazdáink kárára. Egy-egy beszélgetésből visszatérve gyanakvó kérdések fogadtak minket: „*Na, mit mondott nektek az a János bácsi (egy tanár)?!*”, „*Na, mi van a nagygígájú Kósa Pistával (az akkori polgármester)?! Ő maga a Torgyán Józsi! Nem tudtátok?! A nagy miniszterelnök úr!*”- gúnyolódott Rudi felesége, Savanyú. De fordított előjelű kérdések is vártak ránk: „*Na, és mit mondatok, milyen a cigány élet, milyenek a cigányok??*” Pár pillanatnyi zavart csend következett, hiszen a kérdés előfeltételezte, hogy mi valamiképpen kibeszéljük, kiadjuk a „cigányokat”. Beszélgetéseink egyfajta árulásnak látszódtak, amellyel „magyar” szövetség köttetik, házigazdáink, pedig ezáltal visszakerülnek a „cigány” veszélyes és lenézett idegenségébe.

Minden közeledésünk a „magyarok” fele, tétova gesztusaink rákérdeztek az akkori törékeny viszonyunkra. „Cigányságunk” folyamatos megerősítésre szorult, bizonyítanunk kellett, hogy mi már „velük” vagyunk, nem szégyelljük őket, sem magunkat, ott lakunk, ahol ők, azt esszük, amit ők, ahová mennek, oda megyünk mi is, lojalitásunkhoz nem férhet kétség. Fővárosi kötődésünk, fiatal korunk és tanszékünkéről hozott ideálkép a „terep” „befogadásáról” mind-mind fogékonnyá tett minket az efféle szoros, már-már testvéri szövetségek kialakítására. Cigányságunk azonban csak magyarságunkkal együtt kapta meg jelentőségét, éppen a cigány- magyar különbségtétel e sajátos kiforgatása tett minket láthatóvá, adott ott létünknek jelentést. A falubeli magyarok számára viszont cigánytelepre költözésünk tűnt a helyi viszonyok felől teljességgel értelmezhetetlen gesztusnak. Szemükben lassan elsüllyedtünk a cigánytelepi élet számukra homogén masszájában. A kommunikáció legfeljebb akkor ment zökkenőmentesen, ha az a tény, hogy cigánytelepen lakunk, háttérbe tudott szorulni, esetleg valahogy meg nem történt dologként lehetett kezelni. Ettől kezdve főképp olyan szituációkban talákoztunk a „magyarokkal”, amelyeket a cigány-magyar különbségtétel helyi működése lehetővé tett. Mentünk „hozzá” vásárolni a boltba, inni a kocsmába, gyógyszerért a patikába, dolgozni a földjére, leadni neki a szedett cseresznyét, az iskolába szülőire, hivatalos ügyeket intézni, kölcsön kérni a hó végén. Mint látjuk, minden utunk hozzá vezetett, amely egyrészt valamilyen értelemben alá-fölérendelt viszonyt követel a résztvevőktől, másrészt, pedig a falu nyilvánosságát jelentette.

Rudiékhoz költözve azonban nem pusztán a magyarokkal való kapcsolattartás vált problematikussá, jelezve, hogy itt egy éles társadalmi megkülönböztetésről van szó¹⁵. Egy más típusú különbségtétel is meghatározta munkánkat, amely szintén sokat elárul az ott működő viszonyok dinamikájáról.

A „messziről jött” látogató és a családtag

Ahhoz, hogy e viszonyokat jobban átlássuk, jó módszernek tűnik saját terepmunkás pozíciónkat szemügyre venni, kielemezni, hogy jelenlétünk, ha tetszik, „beilleszkedésünk” mely társadalmi jelentések mentén vált lehetségessé.

Bármely kutatásunkról szóló előadáson, formális vagy informális beszélgetésen a hallgatóság beköltözésünk körülményeit firtatta. Valami elemi kíváncsiság motoszkált a közönségben, legyen az egy konferencia hallgatósága, vagy pusztán baráti társaság. *„De hogy tudtatok oda költözni egy családhoz?! Mit mondtatok?!”* - buggyant ki előbb-utóbb a kérdés, még olyan közegekben is, ahol ennél úgymond „szofisztikáltabb” problémafelvetésekhez szokott az előadó. Sokszor, főként diákhallgatóság körében pontosítottak is a kérdésem: *„Csak, mert nehezen tudom elképzelni-mondták - hogy mondjuk, hozzánk oda jön valaki, hogy ő most kutatna és ideköltözne.”* A kérdések, tehát javarészt a család és az azt övező háztartás határainak átlépésére vonatkoztak. A válaszuk ilyenkor általában így hangzott: A cigánytelepi közegekben a háztartások, és az egy háztartásban élő családok mozgékony egységek. A háztartások összetétele, létszáma folyamatosan változhat, már felnőtt, házas gyerekek, vagy éppen valahol nem szívesen látott rokonok költözhetnek időlegesen a ház valamelyik szobájába. Házigazdánknál számtalan rokon lakott már, kezdve Rudi árván maradt unokahúgától, Savanyú legkisebb testvéréig, aki lányával hónapokig élt nővérénél. De az is előfordult, hogy Savanyú egy másik húga egész 5 tagú családjával időzött házigazdánknál huzamosabb ideig. A terek villámgyorsan alkalmazkodnak az új helyzethez, a házat mindig úgy alakítják, hogy nagyjából megfeleljen az igényeknek. Így már nem olyan különös, hogy 2000 áprilisában két kutatóval bővült a háztartás, bár nyilván nem véletlen, hogy Rudiék fogadtak be minket, akik még az átlagnál is nyitottabbak voltak az új, ideiglenes „családtagok” érkezésére. Jelenlétünk ugyanis szintén rokoni kapcsolatként vált elhelyezhetővé. Mindez már csak azért is történhetett így, mert kevés más lehetőség

¹⁵ Éppen e kizárólagos viszonyból fakadó a hiányosságot orvosolandó, indítottunk el egy kutatást az Anblokk Egyesület közreműködésével a helyi magyarok között. A kutatást Oblath Márton és Berkovits Balázs végezte, ezen írás többek között az ő általuk készített interjúkra is támaszkodik.

adódott. A helyi viszonyokban nem találjuk előzményét egy olyan kapcsolatnak, amely ilyen szinten téríti el a cigány-magyar különbségtételt.

Savanyú például sokat mesélt egy „magyar asszonyról”, akivel az egri kórházban együtt születtek gyermeküket. Közös élményeiken összeemelegedve pár nap alatt szoros barátságba kerültek, megfogadták, hogy nem hagyják veszni ezt a barátságot, továbbra is tartani fogják a kapcsolatot. Mivel a másik asszony valamelyik környékbeli faluban élt, megígérte Savanyúnak, egyszer meglátogatja őt. Az anyaság, a szülés tapasztalata és a kórház színtere sokszor felülírja a cigány-magyar különbségtételt, Savanyú esete nem kivételes, ám a születés kegyelmi állapotának elmúltával e frissen született szövetségek is felbomlanak. Savanyú barátnője azonban, ígéretét megtartva egy napon megjelent a cigánytelepen, Savanyú kávéval kínálta és hosszan elbeszélgettek. *„És mi lett aztán, tartottátok a kapcsolatot?”* - kérdeztem Savanyút, *„Áh, semmi, az ura olyan volt neki, hogy na, nem hagyta”*. Többé tehát nem találkoztak. Nem tudhatjuk, hogy valóban ez volt e az ok, és ha igen, a férj milyen okból tiltotta a kapcsolatot, de az biztos, hogy „magyar asszony” gesztusa bizonyos értelemben egyedülállónak számított. Sem terepmunkám alatt, sem későbbi látogatásaim alkalmával, Hit Gyülekezetének „hittestvérein” kívül, többnyire nem találkoztam a „magyarral” másként a cigánytelepen, mint hivatalos, tekintély személlyel.

Egyszer azonban különös kis magyar látogatók érkeztek a telepre. Házigazdánk kisebbik lánya, Barbika naphosszat unokatestvéreivel játszott egy elhagyott pinceház udvarán. Barbika mindig igyekezett magának vezető szerepet kivívni a többi telepi kislány között, most is sajátos utasításokkal látta el őket: *„Te vagy a Zsófi.”*- mondta egyik játszópajtásának, *„Te meg a Tündi”*- mondta a másiknak. *„És vendégségbe jöttök hozzánk.”*- foglalta össze röviden az eljátszandó szituációt. A képzeletbeli Tündi és Zsófi, eleget téve Barbika kérésének illedelmesen bekopogtak, ahogy „magyarokhoz illik”, Barbika pedig homokból készült tortával kínálta őket. A két fantázia vendég a valóságban Barbika magyar osztálytársai voltak, akik talán még a képzeletükben sem jártak Barbikáék környékén. Habár a „magyar” ritka vendég a telepen, pláne egyes családoknál, annál gyakrabban van jelen a fantáziákban, egy képzelt, elérendő világ főszereplőjeként.

Mi viszont hús-vér emberként álltunk az ajtóban, mikor első látogatásunk alkalmával bekopogtattunk későbbi házigazdáinkhoz. Mint ismeretlen vendégeknek a társadalmi viszonyok palettáján házigazdáink helyet, pozíciót kerestek nekünk, amely értelmezhető és kezelhető a mindennapi együttélés során. Nem csupán önszántukból tették ezt, hiszen terepmunkánk alatt újra és újra feltették nekik a kérdést *„kik ezek a lányok?”* *„Kik ezek a*

magyarok?”. Bár számtalan válasz született, nem egyszer fejtettük ki jövetelünk okát, meséltünk kutatásunkról, legtöbbször hitetlenkedő reakciókat kaptunk miszerint biztos, valamelyik közeli intézetből szöktünk, vagyis csakis elhagyatott, védtelen magyarokként kerülhettünk a telepre. Mondhattunk azonban bármit, és reagálhattak arra bárhogy, egyetlen mondat létezett, amely helyre tette bizonytalan, sehová nem illő pozícionkat: *„Rudiékkal vannak.”* *„Rudiékkal vagyunk”*. Ez azonban nem magyarázat, pusztán egy állítás, ami egyszerre jelent hovatarozást és tulajdonlást, védelmet és kötelezettségeket. A *„Ki vagy?”* kérdésre, tehát a *„Kivel vagy?”* válaszával feleltünk, ami a mindennapi élet során a rokoni kötődésekre utaló helyzetek sorát jelentette számunkra. Ez a kvázi rokonság nem feleltette el magyarságunkat, inkább egyfajta mozgásteret biztosított a cigányság és a magyarság között, egy olyan közegben, amely nem sok lehetőséget ad erre. Hiába nyúltunk volna közegünkben olyan jól bevált szerepekhez, mint kutató, szívességet kérő barát, ne adj isten albérlő a cigány- magyar különbségtétel vagy-vagy logikája, erősebb kötődést követelt, családtaggá válásunk és az azzal járó kötelezettségek minden más pozíciót felülírtak.

Mikor tehát 1999 telén házigazdát kerestünk magunknak, családot találtunk, és velük együtt egy kiterjedt rokonságot, ami megteremtette ottlétünk legitimitását. Többé nem kellett azzal bajlódni, hogy rendhagyó jelenlétünk értelmezhető legyen. A kvázi rokoni kapcsolat helyet biztosított nekünk, mozgástereket adott, mindenhova eljuthattunk, ahová családunk ment, a szülői értekezlettől kezdve a gyűjtögető munkákon át a szomszédos falvak cigánytelepein élő rokonokig. Ám jobban tettük, ha csak óvatosan feszegettük újonnan kapott értelmezhetőségünk határait, és elfogadtuk, hogy a rokonságunkkal együtt járó mozgástereink nem irányíthatóak mindig kedvünk szerint. A családba kerülve nem pusztán a cigány-magyar különbség vált szinte végképp meghaladhatatlanná. Hamarosan azt is be kellett látnunk, hogy a rokonság által sem válik a *„cigányság”* tökéletesen bejárható tereppé, tiltásokba, különbségekbe ütköztünk mindenütt. *„Azokhoz ne menjetek, azok retkes, bornyú cigányok, nem olyanok, mint mink”*- szólt az egyik felszólítás, *„azok ott má’ magyarnak teszik magukat, kényesek, nagy úri cigányok, nem úgy fogadnának tiktet!”*- hangzott a másik.

Mintha a kocsmáros különbségtevő felszólítása vízhangozna mindenfelől. E különös áthallás, mint látni fogjuk, nem véletlen, csupán most nem a cigány-magyar különbséget hangsúlyozza, hanem a cigányságot teszi a rokonság révén különbözőségek terepévé. A *„különböző cigányok”* ugyanis, ahova mennünk nem volt ajánlatos, többnyire a rokonsági hálózatokon kívül helyezkedtek el. A *„retkesek”*, a *„nem olyanok, mint mink”* egyben a

másik kiterjedt rokonsági hálózatot jelentette, ahogyan a „beképzelt, kényes, nagy úri cigányok” megjelölés is a nem rokon cigányokra utalt.

Terepmunkánk idején három, egymástól többé-kevésbé stabilan elhatárolódó, kiterjedt cigány család élt a faluban, ezek a rokoni különbségek térben is megfoghatóvá váltak. A köztársaság úti telepet szinte teljes egészében a Balogh család lakta, míg a másik barlanglakásos telepen a Lakatos família élt, míg a harmadik kiterjedt család, Farkasék a 90-es évek elején épült úgynevezett „pirittyói” cigány sort uralták. A negyedik cs-házás (csökkentett értékű) sor némileg vegyesebb képet mutatott, ott főképp azok a családok éltek, akiknek valahogy sikerült kiköltözniük a vályogházakból. Ez utóbbi két telep a barlanglakásosnál jóval magasabb presztízzsel bírt.

Ahogy a három nagycsalád elkülönülése viszonylag állandónak látszott, úgy a hozzájuk tapadó jelentések is igen stabilnak tűntek. Amíg a Lakatos család a „retkességgel”, „elmaradottsággal”, vagyis a cigány összes pejoratív jelentésével volt folyamatosan vádolva e különbségtétel során, addig a Farkas családra éppen ellenkezőleg, az a gyanú hárult, hogy cigányságukat és ezzel magukat is megtagadva, egyfajta hamis, „álmagyar” pózban élnek. Ezek a fenti megkülönböztetések olyan cigányságot tudnak megjeleníteni sajátként, amelyben egyrészt nem kell azt elveszíteni, másrészt nem záródnak be annak fenyegető jelentéseibe. A Balogh családhoz tartozni ugyanis ilyen módon azt jelenti, hogy az illető se nem „retkes”, tehát nem az a cigány, akiről a magyarok ítéletei szólnak, se nem „kényes”, vagyis szégyellve cigányságát nem próbálja átjátszani magát a „magyar” szerepbe (vö Horváth 2001: 33-41). Mindez csupán a Balogh család perspektívája, mondhatnánk, de ha perspektívát váltottunk, a kép úgysem változott, akárhonnán néztünk körbe, mindig a rokonság mentén különböző cigányokat láttunk, családokat, akik máshogy cigányok, mint „mi”, telepeket, cigánysorokat, ahova „jobb nem menni”. Bár a fenti megkülönböztetések elég statikusnak tűnhetnek, valójában annak az elve, módja és némileg a tartalma állandó, nem pedig azon az emberek halmaza, akiket elválaszt egymástól. Nem kellett ahhoz átmennem a Lakatos család lakta telepre, hogy rosszalló megjegyzéseket kapjak házigazdáimtól, elég volt átugrani a szomszédba, akárcsak Rudi unokatestvéréhez, akiknél „tudvalevőleg” *„leülni nem lehet a retektől”*. Sokszor úgy tűnt, hogy a cigányság nem más, mint a különbségtetés maga, különbségtételek bonyolult hálózata, amelyben a rokoni kötődések kiemelt szerepet játszanak.

Két összefüggő jelenség

Nem a mi kutatásunk az egyetlen, amely hasonló tapasztalatokról számol be a cigány különbségtétel kapcsán. Több, főként közép- kelet-európai, falusi, vagy kisvárosi közegben készült munka írja le, hogy a helyi viszonyokat, mozgástereket erősen szabályozza a fejezet elején leírtakhoz hasonló kizáró és hierarchikus különbségtétel a cigány és nem cigány között. Ennek szimbolikus fenntartására még akkor is különösen ügyelnek, ha a valóságban a viszonyok már esetleg más mintázatot mutatnak. Ez a típusú különbségtétel pedig mindig együtt jár a cigány pejoratív, degradáló jelentéseivel (Engebrigtsen 2007, Johannes Ries 2009, Silian 2010, Durst 2010, David Z. Scheffel 2005). Engebrigsten a 90-es években végzett kutatásokat egy erdélyi faluban, ahol az „élet rendjét” három fő jelentés szervezi: a román, a magyar és a cigány. Ezek a különbségtételek a három csoportot alá-fölrendelt viszonyban jelenítik meg, amelyek előre lefektetett módon érintkeznek egymással (Engebrigsten 2010: 32-83). Alina Silian cikke jól mutatja, hogy bizonyos falusi közegek életének mennyire szerves része az e fajta különbségtétel. Ahogy írja, hiába változott meg a romániai Száznagyvesszősön élő romák számaránya és gazdaságban betöltött pozíciója, a falu nem roma lakossága, vezetése, és az azon kívüli autoritások továbbra is a szimbolikus rendben betöltött alárendelt szerepükben rögzítenék a „cigány” helyét (Silian 2010: 76-83).

Durst Judit, aki borsod-megyei, úgynevezett „elcigányosodó” településen dolgozott, szintén hangsúlyozza munkáiban, hogy a falu társadalmában a cigány és a magyar különbség nem elmosható, a falu társadalmi hierarchiájának csúcsán a „magyar” ül, ő az örök igazodási pont, a megtestesülő norma, aki felé az ambíció motorja hajtja a cigány családok egy részét. A rigid különbségtevést azonban egyfajta szoros és familiáris patrónus-kliens viszony jellemzi, amelyben az előbbi mindig a magyar, az utóbbi pedig mindig a cigány, e pozíciók felcserélése ilyen formában elképzelhetetlen (Durst 2006: 62-105).

David Scheffel egy Svinia nevű szlovákiai faluról írott könyvében különös eszközhöz nyúl. A roma-szlovák különbségtételt írásában következetesen a „fekete” „fehér” terminusokkal helyettesíti. Scheffel e terminusváltással próbálja az általa megfigyelt jelenséget, „faji megkülönböztetés” fogalmába és annak asszociációs mezejébe irányítani. Scheffel leírja, hogy a falu magas presztízzsel bíró tereiből, mint bálterem, vagy kávézók, a romák, ha csak informális eszközökkel is, de ki vannak tiltva, elképzelhetetlen, hogy a főutcán vagy annak környékén roma családok lakjanak, ha pedig valaki a megengedettnél szorosabb viszonyt tart fenn egy romával, azt szlovák környezete szankcionálja (Scheffel 2005. 28-42).

E fenti példák sokasága természetesen nem jelenti azt, hogy a cigány nem jelenhet meg más viszonylatban, vagy nem vehet magára más jelentéseket ezekben a közegekben, Catalina Tesar disszertációja éppen ezt bizonyítja. Az általa kutatott kortorarik mind kulturális, mind gazdasági erőforrásaik révén kikerülnek ezt a hierarchikus különbségtételt, de ebben a közegben is létezik az a cigány, aki mivel nem rendelkezik a fenti erőforrásokkal, e kizáró és hierarchikus viszony határozza meg pozícióját (Tesar 2012: 39).

Az imént felsorolt művek azonban a fentiekkel párhuzamosan mást is állítanak, hasonlóan az általam előző fejezetben leírtakkal. Nem találunk olyan cigány-tematikában íródott, antropológiai orientációjú művet, amely ne említené meg saját kutatott közege kapcsán a „cigány”, mint „közös-ség” problematizáltságát. Némely szerzők, mint például Patrick Williams e problematizáltság legfőbb eredőjét abban látják, hogy a „cigány” eleve egy úgynevezett külső perspektíva, az általa kutatott közegekben élők önmagukat nem cigányként, hanem kalderásként, manusként, kálóként stb. azonosítják, amelyben az egyik leglényegibb motívum az egymástól való különbözőség (William 2000: 263-274). Ha Williams érvelését el is fogadjuk, a problematizáltság maga akkor is fenn áll, és mint ilyen kifejti hatását. Hiszen a „cigány” továbbra is valami közös jelölője lesz, e kelet-európai közegekben, pedig egyre gyakrabban lép fel vele szemben ez az igény. A „cigány” közös jelentéssé válik, amikor a különböző társadalmi problémák „tökéletes” metaforájaként szerepel, és azokban az esetekben is, amikor, mint társadalmi szereplő védi saját érdekeit, és mint ilyen szállhat be az erőforrásokért folytatott küzdelembe. Ugyanakkor a cigányság, mint láttuk, és látni fogjuk, sok esetben csakis bizonyos különbségtételek által válik megélhetővé.

Durst Judit „falujára” és saját terepünkre tekintve Patrick Williams magyarázata még jobban elbizonytalaníthat minket. Egyre kevésbé lesz tartható az az állítás, hogy e problematizáltság azért áll fenn, mert az úgynevezett külső perspektívából látszó cigányság, „valójában” több egymástól elkülönülő csoportot takar, amelyeken belül ez a problematizáltság már nem létezik. Durst Judit kutatása, amely elsősorban egy 800 fős falucska cigány lakosaira fókuszál, (körülbelül 650 fő), e „mikro-közegben”, rendkívül „rétegzett társadalmat” talál. Miközben a „cigány” egyértelműen valamiféle közös jelölője, különbségtételek sűrű rendszerét látjuk, például különböző életstratégiák vagy a rokonság mentén. Amíg a cigány-magyar viszonyt a patrónus-kliens kapcsolat jellemzi, írja, addig a cigányok közti egyfajta szolidaritásra alapuló egalitarizmus uralkodik. Azonban hamar kiderül, hogy ez a szolidaritás és egyenlőség legfőképpen a kiterjedt családi viszonyokra jellemző, vagyis az,

amit Durst Judit a cigányságon „belüli” kapcsolatként ír le, valójában a rokoni kötődések mentén működik, és mint ilyen szintén a „belső” különbségtevés alapja lesz.

A „cigány” mint közös problematizáltsága a többi fent hivatkozott műben és más munkákban is rendre felbukkan. Engerbigsten és Scheffel is leírja, hogy a cigányság mint hovatarozás elsősorban a rokoni kötődésen keresztül élhető meg, a nem rokonok általában, mint „mások” „tőlünk” cigányságukban különbözők jelennek meg, akikkel a magától értetődő szolidaritás igencsak kérdéses. Scheffel azt állítja, hogy a nem rokon romák közti érintkezés mindig feszültséggel terhelt, ezért kerülendő.

Paloma Gay Blasco hasonló jelenséget ismertet a Madrid környéki lakótelepeken élő cigányok kapcsán, egyrészt a nem cigány társadalomban betöltött szerepükről, másrészt a fragmentálódás tapasztalatáról. Mint írja, ez egy telepen élő, de nem rokon lakók nem sok kapcsolatot tartanak egymással, már csak azért sem, mert az ilyesfajta érintkezés potenciális konfliktusforrás. A másik háztömbben, másik rokonsági hálózathoz tartozókat mindig morális ítéletek sújtják, többek között cigányságuk kapcsán. Blascót akárcsak minket folyamatos figyelmeztetések kísérték útjai során: „azokhoz ne menj, azok nem olyanok, mint mink”- figyelmeztették folyton-folyvást cigány barátai. A nagyfokú fragmentációt látva Blasco arra a következtetésre jut, hogy a cigányság, mint közös nem a „közösségben” (community) élhető át, hanem egyfajta folyamatosan kifejezendő morális tartalomban. A cigányság ilyen módon nem közösség, hanem ez a morális létezés, megfelelő viselkedési forma, a szerint történő életmód. A cigányság tehát performatív, újra és újra létre kell hozni, és ez elsősorban a nemiségen keresztül lehetséges. Blasco szerint a cigánysággal történő identifikáció azért is különbözik a nemzeti identitásoktól, mert nem állhatott a rendelkezésére terület, a múlt, mint kollektív emlékezet, sem kidolgozott anyagi kultúra, ezért a cigányságnak úgymond nem maradt más, mint a test, a személy saját maga, az egyetlen, amin keresztül ezt a cigányságot újra és újra létre lehet hozni (Blasco 1999: 60-83).

Mint látjuk, a fent említett két jelenséget, vagyis a cigány-nem cigány különbségtétel kizáró és hierarchikus voltát, és a cigány, mint közös problematizáltságát, számos szerző megemlíti, akár ugyanabban a könyvben, tanulmányban, fejezetben is. Némelyikük, mint Blasco ez utóbbi jelenségre magyarázatot is talál. Azonban a fenti művekben csak ritkán találunk összefüggést a két jelenség között, ezeket többnyire egymástól függetlenül értelmezik. Pedig meggyőződésünk, hogy a cigány különbségtétel fent ismertetett működése, a cigány, mint közös átélhetőségének problematizáltsága és a rokonság erőteljes

szerepe ebben a fragmentáltságban, egymástól elválaszthatatlan jelenségek. Feladatunk éppen az, hogy ezen összefüggések természetét bemutassuk.

Érdekes azonban megjegyezni, hogy a fragmentáció és az alávetett, stigmatizált pozíció összefüggései nem a cigány-tematika sajátossága, a legkülönbözőbb kontextusokból származnak hasonló tapasztalatok. Louic Waquant hasonló jelenségről számol be a chicagói fekete gettó és a bevándorlók lakta Párizs környéki banlieaux kapcsán, csupán ott az utcák mentén történik a fragmentáció. Ahogy írja, az ott lakók a szomszédos utcákban élőkre terhelik mindazokat a veszélyes jelentéseket, amelyek a környéket magát sújtják a közvélemény részéről (Waquant 2009: 163-199). De Port egy egészen más társadalmi kontextusban a balkániság és a szerbség stigmatizáló jelentéseivel kapcsolatban ír le hasonlót, újvidéki kutatása nyomán (De Port 1998: 43-50). Ott a balkánisághoz kapcsolódó bántó és problematikus jelentések a délebbi vidékekről származó szerbekre íródnak. Frantz Fanonnál a „feketeség” lesz a stigmatizált „terület”, amelyet hasonló dinamikák szakítanak szét, az Észak Afrika francia gyarmatain élők a feketeség összes problémás jelentését a másik gyarmat lakóira, a szenegáliakra tolták, ahogy Fanon írja, egy észak-afrikai akkor szembesül leginkább saját „feketeségével”, amikor franciák közé megy, egészen addig ő játssza a „fehér” szerepét a szenegáliak fölött (Fanon 1985: 82-109). A stigmatizáció és a fragmentáció tehát úgy tűnik, sok esetben együtt jár. A cigány-tematika csak egy példa a sorban, amelyen keresztül nyomon követhetjük, ahogy e két jelenség egymásba fonódása, hogyan hat például az érdekképviselőlet lehetőségeire egy eleve sérülékeny társadalmi pozícióban.

A cigány-tematika sajátja a rokonság kiemelt szerepe ebben a fragmentációban, benne találjuk meg az összefüggést a fent említett két jelenség között. Bár a cigány, mint közös jelölő szétszakadása több más tényező mentén is történhet, például a hely is hasonlóképpen fontos fragmentáló jelentés. Más falvak, városok cigányai sokszor hasonlóan veszélyes jelentéseket kapnak, mint a rokonsági hálózaton kívül esők. Sőt valójában a hely és a rokonság, mint a fragmentáció két fő tényezője együtt működnek, hiszen általában azok a falvak, városok lesznek a különbségtevés szempontjából relevánsak, amelyekben sok rokon is él, ahonnan származnak, vagy, ahova a gyermekek házasodnak. Gömbalján sokak felmenői érkeztek Darácsról, vagy éppen Mányból, vannak, akik aktív kapcsolatot ápolnak ott élő rokonaikkal és vannak, akik nem, de a gömbaljaik számára mindenképp e két falu jelentette azt a helyet, ahol a cigányság szempontjából releváns „másik” él, akik „nem olyanok, mint mink”. A cigány-magyar különbségtétel stigmatizáló jellege és a

fragmentálódás kényszere tehát, mint látni fogjuk, összefügg és jelentős szerepet játszik a cigány identifikáció lehetőségeiben.

Azonban a cigány-magyar különbségtétel működésében az elmúlt tíz évben igen jelentős változások zajlottak és zajlanak. E változások nagyban befolyásolják a fragmentálódás jellegét, erejét és az ebben főszerepet játszó rokonsági viszonyok helyét és dinamikáját is. Ekképpen a fenti témában nem lehet beszámolni egy statikus, éppen uralkodó állapotról, ehelyett egy olyan mulandó, ám annál inkább unikális perspektívából írhatok, ahonnan jól látszanak a változás alatt álló társadalmi erőviszonyok és a változásból fakadó új lehetőségek.

II. 2. A „magyarság” mint ideál, a cigányság mint analógia: a cigány identifikáció lehetőségei

Azok a „boldog békeidők”

Mikor először érkeztünk a faluba, nem kellett sokáig keresgelnünk a „cigányt”, hamar megtaláltuk a hierarchizált viszonyok alsó régióiban, a faluszéli szegényes cigánytelepeken, az iskola kisegítő osztályaiban, az alacsony presztízsű munkák elvégzői között. Ez a különbségtétel azonban nem pusztán a pozíciókat jelölte ki, hanem a viszonyokat is szabályozta, szinte nem léteznek „vegyes” házasságok, de még „vegyes” barátságok is igen ritkák és időlegesek. Mindez nem jelentette azt, hogy ez a cigány-magyar különbségtétel áthatolhatatlan határokkal akadályozta volna meg az érintkezést a „két fél” között, éppen ellenkezőleg, kijelölte annak módját és kereteit, így a „felek” biztonsággal mozoghattak benne, ki-ki ismerve a maga mozgástereit.

Mai perspektívából nézve az ezredforduló évei, ha nem is „boldog”, de mindenképpen békeidőknek tűnnek. Amennyiben a béke nem valamiféle ideális állapotot jelent, hanem csupán mindenki számára kiszámítható, ismerős társadalmi viszonyokat, amelyekről elhihető, hogy a jövőbeli boldogulás irányába is vihetnek. E falu lakói maguk is hajlamosak azokat az időket egy kívánt, visszahozandó állapotként jellemezni, amikor még „normálisan” működött a helyi iskola, és amikor még „cigány-magyar viszonyban” sem történtek fennakadások. Ekkor azonban kénytelenek vagyunk őket figyelmeztetni arra, hogy a jelenlegi feszültségek bizonyára nem a semmiből keletkeztek, a nyomok többek között éppen az akkori „békeidők” „rendezett” viszonyaihoz vezetnek. A társadalmi viszonyok e rutinszerű nyugalma ugyanis egyenlőtlen viszonyokat reprodukált újra és újra. A

„magyarnak” van földje, ahová dolgozni hívhat, hatalmában áll kiválasztani és munkába hívni azt a „cigányt”, aki szerinte „dolgos”. Ő ül a hivatalokban az íróasztal mögött, az iskolában a katedránál, ő a főnök a városi munkahelyeken, a boltos, aki hitelt adhat, a pap a templomban, és ő lakja a falut, terebélyes házaival, díszes kerítéseivel mutatja hatalmát. A magyarnak mindig „van”, javainak sokasága beláthatatlan, hiszen beláthatatlan az a társadalmi távolság, ahonnan a „cigány” szemléli őt. Ez a cigány- tekintet mindig azt fürkészte vajon, mi tetszik a „magyarnak” és mi nem, mintha egyes-egyedül ő lenne felruházva azzal a hatalommal, hogy eldöntse, mit hogyan kell csinálni, ő képviseli a „normát”, ő tudja, mi a szép és mi a helyénvaló.

Ha egy „cigánynak” a „magyar asszony” azt mondta, szépen járhatja a gyerekét, vagy tiszta a háza, ezt a dicséretet az illető akár évekig ismételte, mint megfellebbezhetetlen bizonyítékát anyai és háziasszonyi erényeinek. *„A magyar asszony/ember is megmondta...”* kezdetű érveléseknek se szeri se száma nem volt, mikor valaki igazolni akarta magát valamely kérdésben. A „magyar” tehát mindenhol ott van, nem pusztán, mint többség a faluban, hanem mint ítélkező tekintet a cigánytelepen, sőt a fejekben, mint, aki folyamatos önfegyelmzésre, öncenzúrára kész. Hasonló helyzetet találhatunk, mint, amelyet Du Bois afro-amerikai értelmiségi majd száz évvel ezelőtt fogalmazott meg a fekete kisebbséggel kapcsolatban, vagyis, hogy feketének lenni az örök szétszakadás állapota, hiszen a feketék magukba építik a fehér többség ítéleteit, a bennük lakó „fehér” folyamatosan ítél és legyőzésre vár. A „magyar” hasonlóképpen egyfajta Mindenható szerepét látta el ezekben a közegekben (Du Bois 1961 10-26).

Az afro-amerikai tapasztalat azonban csak az egyik, amely áthallásokra készíthet minket a cigányság közép-kelet-európai megélése kapcsán. A másik, már a bevezetőben is említett diskurzus, amely hasznunkra válhat, a kolonizáció tapasztalatát beszéli el. Homi K. Bhabha *The Location of Culture* című művében hasonló jelenségről ír a „fehérséget” privilegizáló kolonizáló rezsím működését ismertetve. Ahogy írja, a kolonizált szubjektum sorozatosan arra kényszerül, hogy mímelje, megközelítse, megpróbálja megvalósítani a hegemon ideált, a „fehérséget”, elsajátítsa mindazokat a viselkedés módokat, ízlés világot, attitűdöket, amelyek a „fehérséghez” társulnak, hiszen csak így kerülhet előnyös társadalmi pozícióba. Mindeközben azonban a rezsím a „fehérséget” „veleszületettnek” éppen ezért elsajátíthatatlannak tételezi, ezzel együtt, pedig a feketeséget is meghaladhatatlannak állítja be. A kolonizált szubjektum tehát sziszifuszi helyzetbe kerül, elérhetetlen célt tűztek ki feladatául. A feketeséggel kényszerül azonosulni, miközben a fehérségre kell vágyania, így a

feketesség vágyhatatlan, teljességgel soha be nem lakható „terület” lesz (Bhabha 1994: 120-131).

Peggy McIntosh hasonló elnyomó mechanizmusokat ismertet a „fehérség” globális társadalmi hegemoniája kapcsán. Mint írja, a fehérséghez az előnyös társadalmi pozíció társul, de ezek az előnyök éppen úgy tartják fenn magukat, hogy reflektálatlanok, képletesebben szólva „láthatatlanok” maradnak, megkérdőjelezhetetlen természetesség erejével védve a „fehérség” privilégiumát (McIntosh 1990: 31-35). A „magyarság” társadalmi, gazdasági és politikai dominanciája szintén úgy őrizhető, hogy hegemoniája magától értetődőségében láthatatlan és elbeszélhetetlen marad. Ugyanakkor, mint a későbbi fejezetekben látni fogjuk, a címben szereplő „boldog békeidők” éppen azt az időszakot nevezik meg, amikor ezen elnyomó mechanizmus zavartalanul működött és megkérdőjelezhetetlen hierarchiájával szintén magától értetődő helyet biztosított a társadalmi szereplőknek.

Természetes nem élünk a teljes megfeleltetés eszközével a kolonizáló hatalom és a cigány-magyar különbségtétel működése között, de bizonyos egyezések szembetűnőek. A magyar, mint vágyott, de soha el nem érhető ideál és a cigánnyal való azonosulás fenti problematizáltága élő tapasztalat ezekben a közegekben is. Az egyezések után azonban fel kell hívnunk a figyelmet a különbözőségekre, nehogy abba a Michael Stewart által leírt hibába essünk, hogy a cigányság kelet-európai tapasztalatát egy az angol-száz akadémiai életben már ismert és működő keretbe szuszakoljuk be, lemondva így arról, hogy a jelenséget önértékén értsük meg. Stewart a magyarországi szociológiában gyakran használatos „getto” és „underclass” fogalom kapcsán fejti ki e nézeteit, amelyeket a magyarországi cigány kutatások szerzői oly szívesen használnak¹⁶(Stewart 2001: 133-157).

Itt azonban különös ellentmondásba botlunk, az a legfontosabb kíváncsi ugyanis, hogy a cigányság társadalmi pozícióit és jelentéseit önértékén értsük meg, miközben ezen „önérték” egyik sajátossága, hogy analogikusan működik. Nem pusztán a fentebb említett szerzők nyúlnak az afroamerikai példákából ismert fogalmakért, amikor a kelet-európai cigányság jelenségét kívánják értelmezni, a cigánytelepi házak szobáinak falán szintén fekete sztárok függenek, 50cent, Tpac Shakur dacos tekintete néz le ránk. A telepi fiatalok magukat afroamerikai mintára „gettósoknak” hívták, ami az ő szemükben egyet jelentett a vagánysággal. Úgy tűnik tehát, hogy az afro-amerikai analógia több társadalmi szintéren is működik a cigánysággal kapcsolatban. Míg a társadalomkutatók ismerőssé szeretnék tenni

¹⁶ Gondolok itt elsősorban Ladányi János 2005 és Virág Tünde 2011 munkáira.

ezt a tapasztalatot, addig a fiatalok, akik az afro-amerikai sztárok stílusát követik, ezen analógia útján egyszerre találnak kilépőt a cigányságból és teszik megélhetővé azt.¹⁷

Azonban nem pusztán az Egyesült Államok felé vezetnek az analógia útjai, a latin világ szintén egy irány, legyen az Olaszország vagy Brazília, az utóbbi pár évben pedig a közelkelet is megjelent a „cigány, olyan mint...” mondat folytatásaként. Feltűnő azonban, hogy az analógiák sokasága a bőrszín különböző árnyalatait követi, amely pedig elsősorban a zeneiségen keresztül válik meghatározó társadalmi jelentéssé.

A bőrszín árnyalatai

A bőrszín a cigánytematika egyik legellentmondásosabb és legfeldolgozatlanabb témája. Holott éppen a bőrszín és a cigányság viszonya az, amelyben legkevésbé feleltethető meg a fenti diskurzusoknak. A barnaság társadalmi jelentései azonban szinte egyáltalán nem kapnak helyet a magyar szociológiai irodalomban, mintha egy fajta tabu övezné a kérdést. E hallgatás a hétköznapi beszédől sem idegen, amely igen sajátos mozgásteret biztosít a cigányság megélése kapcsán. Horváth Kata ír a cigányság és a bőrszín viszonyáról, szerinte ezekben a közegekben bár a cigányság és a barnaság kölcsönösen egymásra utalnak, mégis míg a cigányság erőteljesen kijelöli, rögzíti a társadalmi pozíciót, jelentései stigmatizálóak, addig a bőrszín diszkurzív jelentései oldhatják a kijelölés szigorú jellegét, egyfajta mozgásteret adnak. Mindez azért lehetséges, mert a barnaságra, magára a látványra utaló megjegyzés szinte soha nem hangzik el azokban a szituációkban, mikor a „lecigányozás” zajlik. Ahogy Horváth írja, a bőrszín cigányságra történő utalása egy hiányzó nyelvi jelölő, a cigány-magyar különbségtétel során úgymond csak találgatni lehet, hogy az illető cigánysága a bőrszín által ismerhető e fel: „Vagyis ebben a kontextusban a kirekesztés diskurzusában *nem működik olyan diszkurzív alakzat*, amely a látványt a faj konstrukciójával összekötné. Ezzel szemben a stigmatizáció e helyzeteit (akár már a szituációban, de utólagos

¹⁷A gettó fogalom hasonló, nyugat európai expanziójáról és annak hatásairól ír Loic Wacquant, aki szerint a bevándorlók által sűrűn lakott külvárosok társadalmi tapasztalatát a francia közbeszéd egyre inkább az Usából importált gettó fogalommal teszi értelmezhetővé. Ez az eljárás szerinte egyfelől elfedi a két kontextus közti jelentős különbséget, másfelől ezzel átülteti a térbeli és faji stigmatizáció elnyomó mechanizmusait. (Wacquant 2009). Azt hiszem, nyugodt szívvel állíthatjuk, hogy e falusi közegek esetében a közbeszédet jóval kevésbé befolyásolja a fenti diskurzus. Az afro-amerikai példa az analógiák biztonságos távolságában kap helyet, így inkább mozgásteret ad, mintsem leigáz, bár fontos szem előtt tartani a fenti veszélyeket, és nem importálni egy az egyben más kontextusokban kitermelt fogalmakat helyzetünk értelmezéséhez.

elbeszéléseikben is) gyakran bőrszínük terminusaiban fogalmazzák meg azok, akik ezekben a helyzetekben cigánnyá váltak.” (Horváth 2008: 88-102). Ám nem tulajdoníthatjuk a „lecigányozottak” e gyanakvását pusztán fantáziának vagy paranoiának, ők csupán kihangsúlyozzák a diskurzus csendes működését. A cigányság és a barnaság összekötése automatikus aktus: „*Van itt nekünk egy cigány kislány, de ő aztán tényleg nagyon cigány*” – kezd bele történetébe egy tanárnő. „*Hogy érti azt, hogy nagyon cigány?*” – kérdezem. „*Hát, hogy nagyon barna, szinte fekete.*” – adja meg az egyértelmű választ. A „nagyon cigány” voltaképpen azt jelenti, hogy „nagyon látszik”, nem lehet sem elrejteni, sem levetkőzni, a sötét bőrszín tehát az asszimilációs törekvés legnagyobb ellensége. Ellenben nem maga a „barnaság” az, amely a társadalmi jelentések bántó tartalmait hordozza, az ugyanis a „cigányság”, a bőrszín pusztán felismerhetővé teszi azt. Habár a cigányság felismerése legtöbbször a bőrszínhez kötődik, mégis a fent említett „találgatás”, maga a nyelvi jelölő nélkül hagyott bizonytalanság, biztosítja azt a mozgásteret, amely enyhítheti, sőt ki is játszhatja a cigányság diszkurzív alakzatának kijelölő, stabilizáló hatalmát.

A fentebb idézett Micheal Stewart szintén a bőrszín társadalmi diskurzusai kapcsán jegyzi meg, hogy e tekintetben érzékelhető az egyik legszámottevőbb különbség az afro-amerikai és a cigány kisebbségi tapasztalatok között. Mint írja, ahogy maga a cigányság, úgy a „barnaság” is igen képlékeny, kontextus függő társadalmi jelentés. A barnaság jelentés mezeje igen szerteágazó, utalhat, pl a „szoláriumozáson” keresztül a jómódra, vagy éppen a cigányságon keresztül a szegénységre (vö Ahmed 1999). A cigányság és a barnaság közti nem közvetlen megfelelés éppen azt teszi lehetővé, hogy a bőrszín egyfajta kaméleon módjára kontextusról, kontextusra váltogassa jelentéseit, a hozzá kapcsolódó asszociációk útján oldja és tágítsa a cigányság diszkurzív mozgásteret (vö Horváth 2008).

Ugyanakkor, e falusi közegek igen szűkre szabják a társadalmi találkozások kontextusait, így aztán a barnaság jelentései is meghatározottak, bizonyos emberek esetében pedig a cigányságban rögzülnek. E rögzültség eredményeképpen a bőrszín sötétségének foka egyre mélyebbre visz a cigánysággal történő kényszerű azonosulásban, miközben a fehérséghez való közeledés azzal a képzettel kecsegtet, hogy a cigányság nem kényszer, hanem választható identitás. Mindez az esztétikum, a férfiség és a nőiség megítélése kapcsán válik kézzelfogható tapasztalattá. Habár a sötét bőrszín is társulhat pozitív jelentésekkel, a „szépség” mindenképpen a világos színek privilégiuma. A csecsemőket minden esetben nagy rajongás veszi körül, de a szőke, világos szemű babák különösen nagy csodálatot váltanak ki, ők az „igazán szép” gyerekek, míg a többi „csak” aranyos, „dzsuker”, esetleg

imádnivaló „néguska”. Hasonlóképpen, egy kék szemű, világos bőrű tinédzser fiú vagy lány olyan adottságként kezelheti e testi tulajdonságait, amelyek kétségtelen előnyöket adhatnak a kívánatos és „menő” csajság vagy csávóság elérésében. Természetesen a jó csajság és csávóság, ahogy minden más közegben, úgy esetünkben is sokkal bonyolultabb jelenségek, de az biztos, hogy a színek fontos szereplők lehetnek ebben. Főként a nőiséget fenyegethetik a bőrszín sötét árnyalatai, mintha azok eleve a cigánysággal és a „csúnysággal” állnának bensőséges kapcsolatban (vö Cruz-Janzen 2001). E mély összefüggést azonban számos más jelentés írhatja felül, amelyek adott esetben a barnasághoz társulnak. Mint a későbbi fejezetekben látni fogjuk, a nemiség és a cigányság sok esetben egymás támogatói barnaság asszociációs mezeje pedig éppen az, amely oldhatja a cigányság stigmatizáló jelentéseit.

E falusi közegek azonban kevés teret adnak ezeknek az asszociációknak, léteznek viszont olyan kontextusok, amelyek nagyobb játékteret biztosítanak. Cigánytelepi barátaim számára budapesti utazásaink legnagyobb élményét éppen az adta, hogy a barnaság jelentései tágabbra nyílhattak. Az Oktogon tömött terén, vagy az éjszakai szórakozó helyeken számtalan találkozás és jelentés vált lehetővé a barnaság mentén, a „cigány olyan, mint....” mondatnak változatos folytatásai lettek. E kontextus váltás megmutatja a cigányság és a bőrszín kapcsolódásait, valamint az analógiák működési módját.

Egy utazás a barnaság mentén

Egy alkalommal házigazdám immár tizenéves lánya, Zsani és unokatestvére, Pityuka látogatott el hozzám Budapestre. Napokig kalandoztunk a városban, útjaink során jó pár ismerősre szert tettünk, éppen a bőrszín volt az a közös nevező, vagy viszonyítási pont, amely révén e találkozások megtörténhettek. Péntek este az oktogoni Burger King előtt hömpölygő tömegben alig hallani magyar szót, egy fiatalokból álló társaság jött oda hozzánk. *Where are you from?* – kérdezték tőlünk, Zsani segítségkérően nézett rám, *„She is from Africa, Marokko”*- válaszoltam helyette. Zsani rögtön beszállt a játékba: *„Yes, yes, Africa!”*-mondta, és modell pózba vágta magát. *„Áh Africa! We are from Netherland. Have a good time!”* – búcsúztak el a barátságos turisták. Zsani rákapva a játék ízére, a továbbiakban Afrika hercegnőjeként vonult végig a budapesti éjszakán, miközben folyamatosan csábította a „lebukási” lehetőség: *„Ozt megszólalnék, dik, he, így cigányosan! Gyááá, de égő lenne egyből!”*- ismételte nekem. A barátságos külföldiek a bőrszín által nyitották meg az utat a cigányságból, adták meg a lehetőséget arra, hogy Zsanika afrikai

modellként sétálhasson ki belőle, miközben ez a „szabadulási” útvonal mindig a lebukás veszélyével fenyeget, hiszen a cigányság jelentését a szégyennel köti össze.

Míg a budapesti éjszaka számtalan lehetőséget kínál az átváltozásra, addig a nyári verőfényes napsütés bizonyos veszélyeket tartogat. Zsanikával és Pityuval a Margitszigeten hűsöltünk a forró nyári délután, már bejártuk a szigetet, már megcsodáltuk, amit meg kellett, a délutáni hőségben semmi sem tűnt túl vonzó programnak. Pityuka sóvárogva nézte a Duna vizét: „*de piszkos, he, ebben fürödni sem lehet!*”. „*Fürödni! Ez az! Menjünk el a Sport uszodába!*”- javasoltam. Azonban logikusnak tűnő javaslatom újabb bonyodalmak elé állított minket.

Zsaninak már bogarat ültettem a fülébe, semmiképp sem akart lemondani erről a programról, míg Pityuka igencsak vonakodott, hosszasan figyelte a fehér testekkel zsúfolt kis medencét. „*Én nem megyek be, itt kint megvárlak titeket!*” – jelentette ki, nem akarván színét, így cigányságát közszemlére tenni. Hosszas huzavona után, végül kompromisszumot kötöttünk. Pityu ruhái védelmét élvezve járt-kelt a csupasz testek között, Zsani pedig barnasága biztos tudatában sajnálkozott a napozásra kényszerülő nőkön. Bőrszíne most újra felülírta a cigányságában rejlő veszélyeket.

Budapest utcáin sétálva aznap még a „fekete”, „barna”, megannyi árnyalattal gazdagodott, „csoki”, „karamell”, kávé tejjel és tej nélkül. Este hét óra felé megint nem tudtuk, mi tévők legyünk, a szórakozóhelyek még a szigeten is kongtak az ürességtől. A Holdudvarban a személyzetten kívül nem akadt senki, akihez képest a barna feketévé, a fekete barnává válhatott volna. Kicsit félszegen, mint „cigányok” kérdeztük meg, használhatjuk-e a ping-pong asztalt. Fogyasztottunk mind hárman, így nem volt akadálya. Este 8felé lassan szálingózni kezdtek az emberek.

„*Gyááá! Milyen fekete!*”-kiáltott fel Pityu örömeiben, egy húsz év körüli fiúra mutatva. A „fekete” a hirtelen rá irányuló figyelemtől felbátorodva megszólított minket: „*En is játszani, ping-pong? Én Collins.*” Mi is bemutatkoztunk, örömmel vettük be a csapatba, hiszen színével feldobta a délutáni programot, Pityuka „feketesége” barnává oldódott, ebben az oldott hangulatban játszottá végig az egész estét. Kedves ismerősként búcsúztunk Collinstól, azzal a feltett szándékkal, hogy később még ugyanitt találkozunk, újdonsült barátunk megígérte, hogy pár cimboráját is elhozza egy éjszakai ping-pong meccsre. E kedves ismeretségnek köszönhetően a város utcái megteltek „fekete” haverokkal: „*Nézd, az ott nem Collins?!*”- kérdezi hol Zsani, hol Pityu egy-egy „fekete” láttán, akik gesztusainkra

köszönéssel feleltek, így aztán valóban megannyi „Collins”, „fekete” ismerős tette Pest utcáit otthonosabbá.

Este 11 felé, ahogy megbeszéltük, visszaindultunk, hátha Collins betartja ígéretét. De sem neki, sem, állítólagos barátainak nem volt nyoma, így magunk maradtunk a ping-pong asztalnál, magányosan a zsúfolt szórakozóhelyen, egyedüli „barnaként”, ami most csak a „cigányságra” utalt, semmi másra. Hamarosan magányunkban azonban egy apa és fia is osztozott. Lassan, sörrel a kezükben sétáltak oda hozzánk, „*Jó drága ez a hely!*”-jegyezte meg a fiú, majd székeket húzott az asztalunkhoz. „*Az, az, drága, dik! 400 forint egy sör, ha jól hiszem!*”-felelte Pityuka. „*Hát! 450! Gyuri vagyok*” – mutatkozott be – „*Ő az apám, ő is Gyuri, de ő nem hall jól. Mi győriek vagyunk, hát ti?*”

A fenti helyzet nem követelte meg újdonsült ismerőseinktől, hogy külön engedélyt kérjenek a csatlakozásra. Az a „barnaság”, ami csak a „cigányra” utalt elegendőnek tűnt ehhez, mint egy közös felszín, amely biztosítja a találkozások gördülékenységét. Az est további részét közös sörözéssel és ping-pongozással töltöttük.

Éjjel 2 körül elindultunk hazafele, a szigeten még felbukkant egy-két „Collins”, ám a Margit- hídra kiérve egyenesen belefutottunk Mohamedbe. Mohamed szembe jött velünk, kissé tántorgott, de szemét le nem vette Pityukáról. Pityu szégyenlős nevetése azonban őt is zavarba hozta: „*Te min nevet?!*” – állított le minket – „*Te azt hiszed, buzi vagyok?! Nézlek, mert buzi vagyok?!*” Pedig Pityuka tisztában volt vele, hogy Mohamed vonzódása nem szexuális eredetű, hiszen különös egymásra találásuk a børszín jegyében történik. „*Dik he! Én csak azt nevetem, hogy nézi, hogy én is barna vagyok!*” – mondja inkább nekünk, mint Mohamednek. De Mohamed csak nehezen oldozza fel magát a képzelt vád alól „*Nem vagyok buzi!*” – szögezi le még egyszer – „*En csak nézem, te honnan jössz, ti honnan jöttök. Vagytok arabok, jöttök Szaúd-Arábiából, mint én jövök.*” „*Mink cigányok vagyunk, nem arabok*” – szólt közbe Zsani, nevetgélve saját őszinteségén. Mohamed végül levette Pityuról a tekintetét, és engem kezdett méregetni: „*A lány neked feleség?* – kérdezi zavartan Pityutól. „*Nem, testvérem.*”-vágta rá Pityu, mint legkézenfekvőbb magyarázatot együttlétünkre. Mohamed elmosolyodik „*Á, testvér, testvér, tudom ezt, cigányok mindenki testvér.*” Majd együtt folytattuk az utat hazafelé.

Collins, Mohamed és a két Gyuri Győrből, a mai napig szóba jön köztünk, mint soha viszont nem látott kedves ismerősök, akikről az otthoniak csak találgathatnak, kik is lehetnek ők. Az otthoni kontextusban ez a mi hármunk titka marad és nem pusztán azért, mert barátaim így emelhetik a többiek előtt pesti utazásuk értékét, hanem, mert Budapest a maga nagyvárosi

jellegével a barnaság számtalan jelentését hozta játékba, úgy, hogy abból olyan valós találkozások születtek, amelyek otthon elképzelhetetlenek. Gömbalján nem járkálnak Mohamedek és Collinsok, ha „idegen” cigányok érkeznek, ők a rokonaikhoz jönnek, nem húzzák oda székeiket a kocsmában asztalunkhoz. Azt is pontosan tudja mindenki, hogy valaki azért barna, mert sokat napozott, vagy, mert „cigány”, így aztán Zsanika felszabadult sétája sem kivitelezhető. Gömbalján az analógiák nem kelhetnek életre, sokkal inkább az imagináció részét képezik, amelyet pedig legfőképpen a zene mozgat.

Az azonosulás kiútjai és a zeneiség

Az analógiák működései némiképp szubverzív jellegűek, hiszen rajtuk keresztül a cigányság más jelentéseket vehet magára, még akkor is, ha e falusi közegekben a valós társadalmi interakciók nem tükrözik vissza őket. Ezen analógiák azonban leginkább a zeneiségen keresztül működnek. A zene a cigánytelepi hétköznapiak és ünnepek elengedhetetlen része, ha valahol egy ideig meglepszik a csend, ironikus beszólások törik meg azt: „*na mi az gászoltok?!*”, „*No, ki halt meg?!*” vagyis a zene az élet velejárója, míg hiánya a halálra utal.¹⁸ Michael Stewart Daltestvérek című könyvében leírja, hogy az oláh cigány identitás egyik kulcsmomentuma a közös éneklések rituális szituációja, amelyben, ha csak pillanatokra is, de létrejöhet a hiánytalan testvériség állapota. A gömbaljaihoz hasonló, inkább romungro kötődésű közegekben ugyan a zene nem rituális szituációkban válik fontossá, mégis kiemelt szerepet tölt be a cigány identifikáció lehetőségeiben. (Stewart 1994:

Feltűnő, hogy a cigánytelepek zenei repertoárja szintén a borszín árnyalatai mentén alakul. Habár a cigánynépzene alapjaira épülő muzsikák kétségtelenül domináns helyzetben vannak, mellettük, vagy akár mint őket gazdagító motívum, számos zenei világ hangja szólal meg, kezdve a latin stílusoktól a közel-keleti ritmusokon át a rappig. Nem egyszer hallottam, tinédzser lányoktól, hogy a hip-hop cigány stílus és tánc, hasonlóképpen a rumbához, amit szerintük csak cigányok tudnak igazán jól táncolni, esetleg feketék vagy brazilok, de magyarok semmiképp sem. Állításukat számos zenecsatorna is visszaigazolja, mikor népszerű roma előadók hasonló stílusokkal próbálkoznak.¹⁹ A kétségtelenül legnépszerűbb roma előadó, L.L. Junior dalaiban és klipjeiben a fentiek közül számos zenei motívum

¹⁸A gyászolók nem hallgatnak zenét, vagy legalábbis egy ideig kerülnek azt.

¹⁹. Az országos ismertségre szert tevő Várad Roma Café egyik dala szintén a rumba stílusában szól, klippjében roma családok táncolnak a latin ritmusra. 2012 legnagyobb cigány slágere, az Arany Szemek, Egy perc elég című dala pedig közel-keleti ritmusokat követ.

megjelenik, művei az összes elérhető analógiát bemozgatják. Habár zenéjében a vezető műfaj a hip-hop és a rap, tehát az afro-amerikai analógia a legerősebb, dalaiban és klipjeiben hallhatjuk és láthatjuk a Keresztapa című film motívumait, spanyolos dallamokat, Michael Jackson számaira utaló ritmusokat. Talán népszerűségének titka éppen az, hogy ilyen módon számtalan irányba nyitja meg a cigányság jelentéseit.

A cigányság társadalmi jelentéseinek ezen analogikus működése valamint a zene kiemelt szerepe ebben, több mindenre felhívja a figyelmünket a cigányság megélésének problematizáltságával kapcsolatban. Akár Du Bois „négereinek” vagy Bhabha kolonizált feketéinek, e falusi közegek „cigányainak” is rendkívül ambivalens folyamat azonosulni saját, némiképp „kötelező” cigányságukkal. Ha azonban a zeneiség szubverziós potenciáljára vagyunk kíváncsiak, akkor először azt kell bemutatnunk, miféle társadalmi rend az, amit a zeneiség képes kijátszani, eltéríteni esetleg felforgatni.

A 2000-es évek elején a „cigány” alávetett társadalmi helyzetét még a múlt rendszerből örökölt asszimilációs ígéret tartotta fenn, az a képzelt lehetőség, hogy a cigányság elhagyható, a „magyarrá” válás pedig reális lehetőség. E lehetőség realitását a létező szocializmus a munka színterével tudta biztosítani, a teljes körű foglalkoztatás valóban esélyt adott arra, hogy a cigányság feloldódjon egyfajta osztálytársadalmi biztonságban és minimális jólétben. A rendszerváltás drasztikus gazdasági visszaesése azonban megszüntetette a közös társadalmi tapasztalatokat, és az előrejutás lehetőségének alapját: munkahelyek százezrei szűntek meg egyik pillanatról a másikra. Maga az asszimilációs társadalmi ígéret viszont fennmaradt, reális esélyek nélkül, ráadásul nem pusztán a cigányság elhagyására csábított, hanem ezzel együtt rögzítette annak degradáló, sértő jelentéseit, mivel azt eleve vállalhatatlannak, szégyellendőnek tüntette fel. A hétköznapi asszociációkon keresztül ez úgy működött, hogy az értékhez, nyilvánosan vállalható dolgokhoz a magyarság társult, míg a cigányság a szégyennel, a szegénységgel, az értéktelennel került összefüggésbe, vagyis mindennel, ami nyilvánosan nehezen mutatható meg. Ezt példázza a „cigány”- és „magyar” arany megkülönböztetés, az előbbi az értéktelenebb, csupán aranyozott ékszereket jelentette, az utóbbi, pedig az „igazi” aranyat. Ha valakinek az öltözködését, lakás berendezését, ízlését cigányosnak mondták, az körülbelül azt jelentette, hogy finoman szólva problematikus, kicsit ciki, éppen azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az illető magára írja, túlságosan azonosul cigányságával. Ruha vásárlások alkalmával a darabok megítélésénél elsődleges szempont volt, hogy az adott cucc mennyire „cigányos”, a folyamatosan visszatérő formula így hangzott: *„áh az a szoknya*

cigányos, nem jó! Elég cigány vagyok így is!”, vagyis nem kell még azt külön kihangsúlyozni, közszemlére tenni. Másik házigazdánk Vali, akinek életstratégiáit oly sokakhoz hasonlóan az asszimilációs ígéret határozta meg, sokszor a faluban sétálva leste el a magyarok házaiba, kertjébe bekukkantva, hogy mi a „szép”, hogyan díszítse, rendezze be otthonát, hiszen maga az, hogy valami „magyar”, garanciát adott a jó ízlésre.

Mint a későbbi fejezetekben látni fogjuk, mindez korántsem azt jelentette, hogy a cigányság sehol és semmilyen módon nem megélhető, csupán, azt, hogy a fenti társadalmi viszonyrendszer kijelölte azt a módot és helyet, ahol és ahogy ez kevésbé problematikus, mégpedig a rokonsággal és a cigánysággal jelölt terek „privátszféráját”. A cigányság és az ahhoz társuló szokások, értékek, viselkedés módok, egyfajta közös, „saját” titokként jelentek meg, amelyeket nyilvánosan vállalni mindig provokatív színezetet ölt, ugyanakkor elsajátításuk hozza létre a cigányság, mint kvázi „privátszféra” sajátos intimitását, ahol stigmatizáló jelentések „magára vétele” a felszabadulás aktusaként értelmezhető.

Mikor először házigazdáimnál ebédeltem, Rudi hosszú *másodpercekig szemlélte, amint csirkecsontokkal bajlódom tányéromon, majd nevetve felszólított: „dobd csak a földre, ne szégyeld magad! Cigánykodjál, úgyis felseprünk!”* A hozzám intézet felszólítás és az abban rejlő összefüggések élnek a hétköznapiakban is. Rudi felszólítása a cigányságot egyszerre hozza összefüggésbe a szégyennel és a felszabadultsággal, mintha a kettő együtt járna, a felszabadultság tulajdonképpen a szégyen alól történik. A felszabadultság gyakran válik egyelővé a cigánysággal. Egy alkalommal rég nem látott rokon látogatott el házigazdáimhoz kisfiával. A vendégről az a hír járta, hogy már *„magyarnak teszi magát”*, vagyis megtagadja cigányságát, hat év körüli kisfia azonban szabadon járt kelt a házban, mikor étellel kínálták nem húzódozott, egyből elvette, amit megkívánt. Viselkedése nagy tetszésre talált a háziak között, felszabadultságában látták cigánysága bizonyítékát, amelyet apja állítólag el akart titkolni.

A cigánytelep az a hely, ahol a cigánysághoz kötődő szokások és viselkedésformák többé-kevésbé szabadon vállalhatóak, ahol feloldódhatnak azok a gátlások, amelyek a magyar tekintet explicit jelenlétéből adódnak. Pityukával és Zsanival hosszú és fárasztó utat tettünk meg a nagy hőségben Pestről hazafelé. Zsanika lábát a szandálja nyomta, Pityuka pedig szédelt az éhségtől, bár készítettünk szendvicseket Pityu mégsem látott neki szívesen a tömött vonaton. Mikor végre befordultunk a cigánytelep utcájába, Zsanika megkönnyebbülten dobta le a szandálját és folytatta mezítláb az útját, Pityuka pedig nevetve kommentálta ezt: *„na itt már cigányok között vagy, ne szégyeld magad!”* - adta ki mintegy

utasításként magának is, majd nagyot harapott a szendvicsebe. A „mezítlábazás” a telepen kívül szinte provokatív cselekedett, amellyel az illető rivalda fénybe teszi cigányságát, csak úgy, mint minden olyan viselkedéssel, amelyet ahhoz kötnek.

Tehát a cigányság megélhetőségének kevésbé problematikus módja azokban a közegekben lehetséges, amelyek valamiképpen saját térként értelmezhetőek, ezek a közegek általában tágabb, kiterjedt rokonság közegei is egyben, így a családi élet privát színteréhez kötődnek.

A zeneiség által működtetett analógiák azonban éppen ebből mutatnak kiutat, a cigányságot nyilvánosan is felvállalhatóvá teszik, miközben el is rejtik, vagy inkább transzformálják azt. Terepmunkánk kezdete óta ezen analógiák száma megsokasodott, a közel-keleti zenei világ például csak az utóbbi pár évben vált divatossá, elsősorban a fiatal lányok körében, akik szívesen tanulnak hastáncot. Mikor arról kérdezzük őket, miért nem cigánytáncot tanulnak inkább, akkor kifejtik, hogy azért, mert az nem igazán nőies, és bezár: *„na most ha cigánytáncot táncolsz, mi van abban?! Lássák, hogy ez egy cigány asszony, vagy lány, ennyi az egész. A hastánc más, olyan különlegesebb, szexisebb, meg azt bárki táncolhassa, de a cigányok azért csak jobbak!”* „Miért?”-kérdésem. *„Hát hogy is mondjam neked, mert bennünk van az az érzés, az a ritmus, ami benne van a vérünkbe.”*

Az analógiák útján tehát a cigányság egyfelől „terjeszkedik”, hiszen minden cigány lesz, amit érint, a hip-hop, a hastánc, másfelől viszont szét is szóródik ez a jelentés: a cigány kicsit latin, kicsit afro-amerikai, de fellelhetjük a közel-keleti hangzásvilágban is. Ugyanakkor továbbra is olyan dologként emlegetik, amely „önmagában” megélhetetlen nyilvános tereken, mindenképp színlelni, valahogyan rejtegetni, transzformálni kell.

A „színlelés”, angolul „passing”, ismert jelenség a társadalomtudományok területén más olyan elnyomott kisebbségekkel kapcsolatban, akiket a bőrszín társadalmi jelentései is sújtanak (Ahmed 1999, Butler 2005, Cruz-Jansen 2001, Rottenberg 2003). „Színlelésről” ebben az értelemben akkor beszélhetünk, ha az egyén valamely kényszerítő faji vagy nemi normát a megtévesztésen, elleplezésen, álcázáson keresztül igyekszik kijátszani, pl mikor világos bőrű félvér lányok bizonyos helyzetekben fehéreként jelennek meg. Ezekben az esetekben azonban a színlelés tétje, hogy a színlelő átjusson a privilegizált társadalmi jelentés mezejébe, azaz akár csak bizonyos szituációkra is, de fehérré válhasson, élvezve ennek összes előnyét. A mi esetünkben analógiák azonban nem a „magyarságot” teszik elérhetővé, hanem éppen a nem privilegizált „terület” válik élhetőbbé általuk. A zene segítségével cigányság bántó, veszélyes jelentései kibővülnek a afro-amerikai vagányságával, a közel-keleti nő egzotikumával, a latin-amerikai világ zeneiségével és

szabadságával. Az analógiák paradoxona jellemzi a cigánysággal való azonosulási folyamat bonyolultságát és komplexitását. A „cigányság” általa úgy válik megélhetővé, hogy közben még mindig vállalhatatlannak, rejtegetendőnek tűnik fel, hiszen ahhoz, hogy nyilvánosan megjelenjen, nem állhat önmagában, „támogató”, kevésbé stigmatizált hasonlataira van szüksége, a latinra, az afroamerikaira, vagy a közel-keletire, és ezen analógiák legfőképpen a zeneiségen keresztül működnek. A zene azonban, mint a következő fejezetben látni fogjuk, más lehetőségeket is tartogat.

Az „elveszett” „eredeti” cigányság és a népzene

A zeneiség nem pusztán analógiákat működtet, hanem cigányság megélésének legközvetlenebb terepe is (vö Stewart 1994, Kovalcsik 1996). Főként a 80-as évektől terjedő cigánynépzenei mozgalomnak köszönhetően tölt be az azonosulás folyamatában kimagasló szerepet.

A 70-es évek végén, 80as évek elején éledező roma kulturális mozgalom azonban elsősorban az oláh cigány tradícióhoz kötődik. A „muzsikus” néven ismert zenészek, előadóművészek, mint Horváth Pista, Bangó Margit vagy a 100 tagú cigányzenekar a romungrók közül kerültek ki, ahogyan a magyar falvak és városok ünnepeit, mulatozásait egykor oly meghatározó cigány muzsikus bandák tagjai is. Ezzel szemben az ún. autentikus cigány népzene, amely hagyományait tekintve nem a „magyarok” szórakoztatását szolgálta, hanem cigány közösségek belső életében kapott kiemelkedő szerepet, az oláh cigánysághoz és a beásokhoz kötődik. Napjainkra a fenti zenei műfajok jelentősége megváltozott, a magyar népies műzene elvesztette a szórakozásban betöltött vezető szerepét, míg az „autentikus” cigány népzene új közegeket talált magának.

Az általam kutatott cigány közegeknek, hasonlóan sok más közösséghez, ha volt is kötődésük a fentiek közül valamelyik „cigány zenei” irányzathoz, az mára igencsak meggyengült. Csak kevesek felmenői között találhatóak ugyn. „muzsikus cigányok”, és habár páran „oláh cigány” nagypapákról, apukákról számolnak be, magukat mindenképpen romungróként definiálják, tehát az oláh cigány népzene sem szállt apáról fiúra köreikben. Ugyanakkor a 80-as évek erősödő cigány tánc ház mozgalmának köszönhetően, e vidéki magyarcigány közegekben is egyre ismertebbé és népszerűbbé váltak az oláh cigány népzenei játszó zenekarok, úgymint Kalyi Jag, Andro Drom, Nagyecsedei Fekete Szemek. Ezek a zenekarok nagy hatást gyakoroltak a cigánytelepek akkori fiataljaira, többen közülük,

mint Rudi is, gitározni, kannázni tanultak és saját együtteseket alapítottak. Rudiék zenekara, a Kicsi Virág együttes szintén oláh cigány népzenet játszott, a tagok kívülről megtanulták a dalok szövegeit, anélkül, hogy bármi fogalmuk lett volna azok jelentéséről. De az nem is izgatta őket különösebben, hiszen e dalok átélhetősége nem az egyéni interpretációkon, hanem egyfajta képzelte, „eredeti” cigánysággal való azonosulás lehetőségén múlott. Ez a lehetőség akkoriban nem csak Rudiékat csábította, a környék falvaiban, kisvárosaiban sorra alakultak a hasonló zenekarok, amelyek megyei, olykor országos Roma Ki Mit Tudokon mérték össze tehetségüket. Az effajta élőzene nem rendelkezett különösebb hagyományokkal ezekben a közegekben, az egyébként nagyra becsült öregek, mint például Rudi anyja, Mamóka, nem is ismerte fia kedvelt dalait, habár szívesen hallgatta a zenekart, mégis, ha dalolni támadt kedve, inkább magyar nótákat énekelt. A falu magyar lakosságának szintén idegen volt ez a fajta zenei és előadói hagyomány. A Roma Ki Mit Tud-ok tehát fontos keretet biztosítottak a zenekaroknak. Ez nem pusztán azt jelentette, hogy mindig létezett egy kitűzött időpont, amire próbálni kellett, vagy itt találkozhattak más zenekarokkal, innen kaptak, számukra nagyon is fontos visszajelzéseket. A Roma Ki Mit Tud-ok egyfajta „értelmet” adtak a zenélésnek, az autenticitás versenyeként működtek, a visszajelzéseket osztogató zsűritagok az úgy nevezett autentikus cigányság „pápái”, azaz a fenti országos ismertségű, oláh cigány zenekarok vezetői közül kerültek ki. Ők a főként romungro háttérű zenekarok számára az eredeti cigányságot testesítették meg. A zsűri tagok között sokszor helyet kaptak a „roma kultúrát” pártoló, helyben aktív magyar értelmiségiek is. A Rudiékhoz hasonló közegekből érkező zenekarok tehát e kétféle autoritás előtt mérettettek meg.

A világzenei piachoz hasonlóan azonban az autenticitás kellő elsajátítása és bemutatása anyagi előnyökkel is kecsegtetett. A legtöbb zenekar titkon abban reménykedett, hogy Bódi vagy Varga Guszti²⁰ felfedezze őket és egy jó lemezszerződéssel a cigány népzenei kínálat élvonalába kerülhetnek, ahol külföldi és budapesti fellépések várják majd őket. Bár ezek a vágyak talán nem körvonalazódtak ki ilyen tisztán, mégis a lelkesedés jelentős részben a majdani befutás lehetőségéből eredt. Rudiék számára a zenei igényességen túl a legfőbb célt mindig is az „igazi” oláh cigány zenekarok minél hűbb másolása jelentette, minél jobban kiejteni a szavakat, minél pontosabban lejátszani egy-egy kazettáról hallott dalt. A legnagyobb dicséret, amelyet e falusi zenekarok egymásnak osztogattak, hogy ez vagy az „kiköpött Bódi Guszti”, vagy „úgyanúgy játsszanak mint a Kalyi Jag”. Az együttesek a

²⁰ A Nagyecsed Fekete Szemek és a Kalyi jag együttes vezetői.

„nagyokhoz” hasonló fellépő ruhát vettek maguknak, a megjelenés ugyanis a fellépés szerves részének számított.

Rudiék sosem szerepeltek rosszul a fenti versenyeken, párszor díjat is nyertek, egyszer pedig a pesti döntőbe is bejutottak. Azonban győzni sosem tudtak, hiszen a dobogó legfelső fokán a kömlői zenekarnak bérelt helye volt, akik kezdettől fogva kifogástalan öltözékben léptek föl, a dalokat pedig anyanyelvükön énekeltek. A kömlőiek az oláh cigány népzene szűk iparának másodvonalához tartoztak, a 2000-es évek elején fel-fel bukkant egy-egy kazettájuk az Orczy téri piacon, ők képviselték azt a „következő szintet” ahová a Rudiékhoz hasonló romungro származású zenekarok törekedtek.

A fentieket bizonyos értelemben tekinthetjük egyfajta fordulatnak, hiszen ezekben a főleg romungro közegekben az „oláh cigánynak” mondhatni nyílegyenesen más jelentései voltak és vannak. Az „oláh cigány” mindig az, aki magán hordozza a cigányság veszélyes jelentéseit, ugyanakkor mégsem roppan össze a szegény súlya alatt. Az „oláh cigányok” a „túl cigányok” annak minden előnyével és hátrányával. Habár az „oláh cigányok” azok, akiktől a romungrok mindig óvakodnak, hiszen ők a „retkesek”, az „elmaradottak” a „cikicigányok”, akik nem általják szokásaikat felvállalni a magyarok előtt. Ennek ellenére vagy éppen ezért az oláh cigányság a vágy titokzatos tárgya, egy olyan „cigányság” lehetősége, ami nem jár a szegénnyel, ahol az azonosulás probléma mentesebb. A cigány népzene vonzerejét, pedig éppen ez a vágy táplálja. Romungro perspektívából azonban ez a cigányság elérhetetlen, hiszen egyrészt a tiltás terepe, másrészt ez a vonzó oláh cigányság a gömbaljaiakat is foglyul ejtő asszimilációs narratíva szerint, már egy elveszett, sőt meghaladott múltként jelenik meg. A zenekarok azonban éppen ezt az elérhetetlen, vágyott cigányságot tették átélhetővé, hozták vissza a mitikus múltból. A helyzetet még bonyolítja, hogy Gömbalján és még sok más hasonló közegben, az oláh cigány megtalálható a felmenők között. A gömbaljaiak többségének egy-egy nagyszülője, esetleg szülei Darácsról származnak, ahol népes oláh cigány közösség él, eképpen a mitikus „eredeti cigányság” és a személyes családtörténet egybeeshet.

Ezen „eredeti” „elérhetetlen” cigánysággal történő azonosulás játékait azonban az országos romapolitikai változások tették lehetővé. A szocialista államhatalom asszimilációs, azaz mindenféle politikai vagy kulturális roma önszerveződést tiltó cigánypolitikája a 70-es évek végétől enyhülni kezdett. Habár a nyílt politikai önszerveződést továbbra is tiltották, a cigányság, mint „sajátos kultúrával rendelkező népcsoport” elismerést kapott, így lehetővé

vált a roma kultúra politika által elfogadott formájának megjelenése a nyilvánosságban, úgy mint a roma nyelv, zene, tánc stb.

Azonban mint láttuk, a roma kultúra fenti reprezentációjában domináns szerepet játszott és játszik az úgyn. autenticitás és ezzel együtt a „tradicionalitáshoz” jobban kötődő oláh cigányság. Mivel a politika a cigányság önszerveződését az úgy nevezett autentikus kulturális elemek által tette lehetővé, a kibontakozó roma értelmiségi mozgalom is szorosan kötődött az autenticitás fogalmához, és ezáltal az oláh cigány kulturális reprezentációhoz.

Mindezt csak fokozta az a jelenség, hogy 70-80-es években erőre kapó cigánykutatások kulturális aspektus iránt érdeklődő kutatói²¹, szintén az oláh cigányság körében találták meg érdeklődésük tárgyát: a cigány kultúrát vagy identitást. Számukra mindenképpen az oláh cigányság jelentette azt a kutatási területet, ahol a roma kulturális elemek „még” megtalálhatóak, vagy a legtisztább formában léteznek. Ebben a kulturalista diskurzusban a magyarországi cigányság többségét kitevő magyarcigányok (romungrók) eleve vesztes pozícióba kerültek. Egy olyan népességként, akik az asszimiláció végtelen országútján csatangolva immár elvesztették, maguk mögött hagyták saját kultúrájukat, de még nem érték el a „többségi” magyarok normarendszerét sem. Eszerint, ahogy Michael Stewart fogalmaz, egyfajta „senki földjén” élnek, már nem cigányok, de még nem is magyarok. Meglehetősen gyenge, erőforrások nélküli helyzetnek látszik ez, amelyben világ úgy tűnik fel, mint, aminek a kezdőpontja a cigány, a végpontja pedig magyar, a kettő között nincsen semmi, csak az átmenet.

Ezen „oláh cigány kultúrfölény” lassan begyűrűzött a vidéki cigánytelepek világába és egy a már múltban elveszett, „eredeti” cigányságot jelölt ki az azonosulás igencsak ambivalens vágyaként. Az ambivalencia abból fakadt, hogy amint láttuk, Rudiék közegében az államszocialista cigánypolitika alapelve, az asszimilációs kényszer erőteljesen működött. *„Még fiatal koromban utáltam cigány lenni – meséli Rudi gitárját pengetve – most már mindegy, megszoktam, jó így.”* A tinédzser Rudi lehetőségeihez mérten igyekezett feledtetni cigányságát, amire ez a cigány-magyar különbségtételre oly érzékeny falusi közeg nem sok esélyt adott.

Fentiek alapján talán különösnek tűnhet, hogy a mainstream divatot és zenei áramlatokat követő Rudi egyszer csak virágos inget ölt, és autentikus oláh cigány népzenet kezd játszani. Azonban ha jobban szemügyre vesszük az új keletű zenélés szituációját, észrevehetjük e fura

²¹ Mint a nyelvész Réger Zita, vagy a zenekutató Kovalcsik Katalin, de ide sorolhatjuk a szociálintropológus Michael Stewartot is

váltás ellentmondásosságait. Egyrészt a cigány ilyen módon megjelenhet a nyilvánosságban, Rudiék talán életükben először cigányságukban kaphatnak elismerést és megbecsülést, mégis ez az „eredeti” cigányság a mitikus múlt és a hétköznapi életből kiemelkedő színpad biztonságos terepében kap csak helyet. Ilyen módon kevésbé fenyegeti e falusi közegek egyenlőtlen viszonyokat fenntartó cigány-magyar különbségtételét.

Rudi azonban hamarosan megérezte, hogy oláh cigányságban nem versenyezhet az „eredeti oláh cigányokkal”, munkanélküliségben töltött napjain magyar nyelvű, saját szerzeményű dalok írogatásával múlatta az időt. Munkásságának meg is lett az eredménye, a megyei Ki mit Tudról elhozták az ezüstérmet, éppen felvállalt „igazi autenticitásukat” díjazták ilyen módon, Így jutottak el a pesti döntőig, de a várt áttörés itt sem következett be. A Kicsi Virág együttes évekig kitartóan kereste a helyét saját közegeiben, ahol tevékenységének nem igazán volt előzménye, vagy ha igen, akkor, mint látni fogjuk, egy nagyon más hagyomány részeként.

A 2000-es évek elején a zenekar helyet kapott a falunapok műsorában, különböző hagyományörző magyar néptáncok és népdal kórusok között léptek fel, mint a cigány kultúra képviselői. E „kultúra” talán Gömbalja történetében először, helyet biztosított a „cigánynak” a falu nyilvánosságában, a cigánytelepiek, felnőttek és gyerekek, a falu magyarjai előtt és a falu magyarjaival együtt figyelhették „saját cigányságukat” a színpadon. Kisfiúk és kislányok büszkén néztek fel a színpadon zenélő apjukra, nagybátyjukra, vagy csak arra a cigány emberre, aki kiérdemelte ezt a pozíciót. Egy-egy jól sikerült fellépés, ahol a nem cigány közönség is táncra perdült, „felforgatta” az egész falut: „*még a magyarok, he, cigány zenére táncoltak!*” - mondogatták évekig a cigányok. A Kicsi Virág együttes azonban nem mindig kapott meghívót, sőt egy idő után egyre kevesebbszer. A szervezők bár kedvelték a zenekart, mégis túl problémásnak találták meghívásukat. Állításuk szerint, Rudiék nem érzékelik az időt, nehéz őket letessékelni a színpadról, órákig játszanának, ezért inkább úgy döntöttek, nem bajlódnak többet velük. Úgy tűnik, még a színpad biztonsága sem nyújtott elegendő garanciát a nyilvánosan megjelenő „cigány” fenyegetései ellen.

Rudi hol a magyarok rasszizmusával, hol társai „bornyúságával” magyarázta mellőzöttségüket: „*Ezek bornyú cigányok, ezekkel nem lehet!*” - mondta többször – *hát a Józsi is holt részegen, hát úgy, hogy lehet fellépni, leszégyeníti az egészünket!*” Az együttes tagok olykor egymást vádolták, máskor pedig Rudit, a zenekar vezetőjét bélyegezték túl gizardának, aki „*nyaliskodik a magyaroknak*”. Elég volt egy-egy szúrós magyar tekintet, egy vitatott gesztus, viselkedési mód, az együttes tagjai könnyen összekaptak, hogy egymáson verjék le,

a képzelt vagy valós „magyar” feddések. De nem pusztán a magyar tekintet előtti megfelelés vágya tépázta folyamatosan a zenekar egységét, a rokoni viszonyok szintén kikezdték ezt az ebben a közegben oly törekeny kis közösséget. Féltékeny feleségek, testvérek álltak elő saját követeléseikkel, zenekar folyton a szétesés és újra összeállítás állapotában volt.

A falunapokon kívül Rudiék buzgón keresték az olyan fellépési lehetőségeket, ahol zenei tehetségük és a cigány identitás efféle nyilvános megélése valami pénzt is hoz számukra. De ezeket az alkalmakat ki kellett alakítaniuk, hiszen a társadalmi interakciók történetében csak nehezen találhattak olyan előzményt, amelyre rácsatlakozva egy már félig meddig megkezdett utat folytathattak volna.

Egy alkalommal „sasoj” Andris, Rudi és a zenekartagok unokatestvére, különös kísérletbe kezdett, úgy döntött, lánya ballagására a Kicsi Virág együttest hívja meg zenélni. A nagyobb családi mulatságok alkalmával a zenét általában magnóról hallgatják, ritkább esetekben szintetizátorral felszerelkezett zenészek érkeznek, akik többnyire az ünnepek rokonai. Olyan azonban, hogy úgynevezett autentikus, élő cigány népzene mulassanak, még nem fordult elő. A közönség szívesen hallgatta a zenekart, sőt akadtak, akik még táncoltak is, mégis a helyzet szokatlansága kissé gátolta az önfeledt mulatozást, Rudiék mintha idegen testként mozogtak volna a számukra egyébként oly ismerős szituációban. Az esetet ennek ellenére senki sem élte meg kudarcként, ugyanakkor furcsasága és előzmény nélkülsége megakadályozta, hogy futótűzként terjedjen a cigányok között az új mulatozási forma. Rudiék nem tudtak betölteni egyfajta rendezvényzenészi státuszt. De nem pusztán a fentiek miatt, ugyanis Rudiék a zenéjükön keresztül az „eredeti” cigánysággal való „egyenes” azonosulást kínálták fel a hallgatóságnak, a fentiekhez hasonló bulik viszont ennél változatosabb igényeket elégítenek ki, a magnóról vagy szintetizátorról többféle zene szól, az azonosulás más és más útjait elérhetővé téve. Másképpen szólva, ezek a családi bulik nem az „eredeti” cigánysággal való azonosulás igényéről szólnak, vagy inkább nem *csak* arról szólnak, márpedig Rudiék zenéje legfőképpen ehhez nyújtott fogódzót.

A fenti esettel ellentétben egy másik alkalommal éppen egy nagyon is erős zenei és előadói előzmény hozta Rudiékat helyzetbe. Gömbalja mellett alig pár kilométerre fekvő falu, Pataj igazi kis turista paradicsom, egyik szálló éri a másikat, a környékbeli falvak lakói mind irigykedve néznek rá, hiszen ez a település az egyetlen a környéken, amely megvalósította az összes elszegényedő, öregedő falu álmát, vagyis, hogy a turizmus hozza vissza az elveszett forrásokat. Rudi munkája közben ismerkedett meg az egyik szálloda

tulajdonosával. A tulajdonos hasonlóan „sasoj” Andrishoz, kísérletező kedvű ember lehetett, felvetette Rudiáknak, mi lenne, ha eljönnének hétvégenként a hotel éttermébe játszani. Megállapodtak egy minimális fix díjazásban, a többit pedig Rudiék a vendégektől szedhették össze. A tulajdonos ötlete tehát eredendően az éttermi vagy bár zenélés hagyományához illeszkedett, amit hajdanán az ugn. muzsikus cigányok űztek egy másik zenei repertoárral. A muzsikus cigányok zenei repertoárja pontosan illeszkedett az akkori közönség elvárásaihoz, magyar nótákat és műdalokat játszottak, nem pedig cigány népzene. Rudiék mégis örömmel vágtak bele az új kalandba, felvették piros-fekete fellépő ruhájukat, kissé félszegen léptek át a hotel kapuján. A fellépésük konkrét helyszíne tulajdonképpen a hotel éttermének hatalmas belső kert helyisége volt, ahol a vendégek ettek, sörözgettek, beszélgettek míg mások, főleg a gyerekek a medencében lubickoltak. Rudiék produkciója tetszésre talált ugyan, de a vendégek többsége nem igazán tudott mit kezdeni a zenei kínálattal, a fogékonyabbak érdekes egzotikumnak értékelték a dolgot. Megint mások viszont éppen hogy felfedezni vélték az a pontot, ahol kapcsolódni tudnak a produkcióhoz. Egy nagyobb férfitársaság tagjai hamarosan megunva az általuk ismeretlen dalokat, magyarnótákat, egyéb „cigány” műdalokat kértek az együttestől. Rudiék azonban ezeket nem mindig ismerték. A kicsit ittas férfi társaság egy idő után türelmetlenkedni kezdett: *„Hát milyen cigányok ezek?!”* - méltatlankodott hangosan az egyik - *„még az Akácok Utat sem ismerik!”* A társaság többi tagja nevetve helyeselt, majd visszavonultak saját köreikbe, nem foglalkoztak a zenekarral többen. A fellépés végén a közönségből néhányaknak beugrott a régi reflex, mely szerint a cigány zenésznek pénz jár, ha jól muzsikál, és adtak némi „borravalót” Rudiéknak, de a többség egyszerű koncertként, háttérzeneként fogta fel a produkciót. Rudiék még párszor felléptek a hotelben. A fellépések aztán lassan elmaradoztak, hiszen ha a zenekarból valakinek valamely jövedelmezőbb elfoglaltsága akadt, akkor inkább azt választotta.

Mint látjuk, a Kicsi Virág együttes kitartóan kereste helyét ebben a közegben, de lassan elfogyott az energia. Rudi 2005 környékén otthagyta a zenekart, az még pár évig működött, aztán végleg feloszlott. Az oláh-cigány népzenei játszó zenekarok más falvakban is hasonló sorsa jutottak. A népzenei piac nyilvánvaló perspektívátlanúsága és az új cigány zenei irányzatok megjelenése, mind-mind gyengítették a zenekarok motivációit, amelyek végül könnyen a fenti leírt önvádaskodás és a rokoni viszonyok martalékaivá váltak.

Habár a „zenekarosdi” nyilvánvalóan kikopott e falusi cigány közegek életéből, az oláh-cigány népzene fenti betörése mégis mély nyomot hagyott. Egy olyan cigány jelenlétét

hozta el, akivel egyszerre csábító azonosulni és egyszerre riasztó. Az ambivalencia szembetűnő, hiszen ezekben a közegekben az „oláhcigány” jelzőnek, mint láttuk, meglehetősen pejoratív jelentése is van, olyan cigányt jelöl, akit a cigány összes degradáló jelentése jellemez: „elmaradott”, „piszkos”, és „veszélyes”. Az „eredeti oláhcigány” azonban, mint dicséret, kedvelt szófordulat volt a 2000es évek elején, gyakran mi kutatók is megkaptuk beilleszkedésünk elismeréseként ezt a jelzőt: „*a Cili/Kati eredeti sátoros oláhcigány*”-mondogatta Rudi sokszor büszkén. Míg az „oláhcigány” „eredeti” nélkül inkább sértés számba ment, mint az „elmaradott”, szégyelnivaló cigány szinonimája, addig az „eredeti oláhcigány” az az irigyelendő figura, aki gond és ambivalencia nélkül képes azonosulni saját cigányságával. Az oláhcigány népzene hallgatása és főleg játszása tehát ilyen örömteli pillanatokot adott Rudiéknak és az őket hallgató közönségnek.

Ugyanakkor, mint írtam, a zenekarok többsége a kétezres évek közepére szétesett, úgy gondolhatnánk, ez azt jelenti, az azonosulás ezen örömteli pillanatai is kárba veszttek. Maga a zene azonban, azóta is e falusi cigány-közegek szerves részét képezi, a Ternipe, Parno Graszt és más „hagyományörző”, főként oláhcigány népzenei játszó zenekar dalait lehet hallani bulikon, ünnepeken, vagy csak egyszeri hétköznapiokon. Nem is beszélve a népzenei alapokat használó roma „bulizenék” tömkelegéről Bódi Gusztitól Grófón át Dögös Robiig. Ezek viszont már egy a fentiekől eltérő cigány pozíciót jelenítenek meg.

Cigány „népzene” a folklóron túl

A 2000es évek elejétől a cigány népzene kilépett az „autenticitás” intézményesített kereteiből, új formákban bukkant fel a cigánytelepek hétköznapijaiban. Ezen új formák a folklór, és táncmozgalom értelmiséghez kötődő zenei világából a tömegkultúra és a poppar irányába mozdultak el. A 2000es évek elején erőteljesen növekedett a cigány népzenei alapokat, motívumokat használó, „diszkosított”, szintetizátorral előadott zenék jelenléte a cigánytelepeken. A vitathatatlanul legnagyobb sikereket Bódi Guszti érte el, aki a 80-as évek végén Nagyecsedti Fekete Szemek nevű zenekarával a cigány népzene egyik meghatározó figurája volt. A Bódi Guszti és felesége a 80as évek végén Budapestre költözött, 2000ben immár családi vállalkozásként adták ki első, cigány folklór elemekre épülő, ám a „mulatós” és a pop zene határaitra tehető albumukat. Bódi Guszti és a Fekete Szemek új lemezének nagy sikere lett, az akkori legnépszerűbb magyar tv műsor, a mulatós zenét játszó, Dáridóba is meghívták őket.

Bódi Guszti széles közönséget hozott lázba, zenéjében és imidzsében szerencsésen találkoztak olyan zenei és előadói, stílusok, hagyományok, amelyek egyszerre tették ismerőssé, de újszerűvé is produkcióját. A techno-zene keverése a népzenei elemekkel, valamint a „mulatós cigány” máig élő figurájának meglovagolása úgy nyitotta meg útját a többségi és a pop zenei piac felé, hogy közben a roma közönség körében is jelentős és népszerű előadó lett.

Bódi Guszti igazi sztárnak számított a cigánytelepi közegekben, aki sztárságában és elismertségében is cigány, de mégsem marad meg a viszonylag szűk roma zenei piac határainál. Ez az új előadói irányzat határterületeken helyezkedik el, amely a „cigány” társadalmi jelentéseit is mozgásba hozta. Bódi Guszti egyfajta ikonként működött, stílusos „ám mégis cigányos” öltözködésével, hajviseletével olyan figurát jelenített meg, aki férfiasságának vonzerejével ugyan átível az etnikai határokon, mégis ehhez a férfiassághoz a cigányság köthető. A 2000-es évek elején alig akadt Gömbalján magára valamit is adni akaró cigány-magyar férfi, aki ne viselt volna Bódi Gusztis kör szakállt, hasonlóképpen divatossá vált a gusztis zakó és tánc. Rudi is körszakállra cserélte régebbi bajuszát. A körszakáll azonban rendkívül divatosnak számított a magyar fiatal férfiak körében is, így annak viselése nem feltétlen zárt be a cigányság terrénumába.

Míg az autentikus népzene egyfajta konzerválódott „eredeti”, úgymond „muzealizált” cigányt vitt a színpadra, addig a pop- és „mulatós” zenei elemeket használó előadók a roma sztár figuráját hívták életre. Bódi Guszti azonban, mint az autentikus népzenei hagyományból érkezők döntő többsége szintén az oláh-cigány tradícióhoz kötődik. Felesége, Margó, akivel sokszor együtt énekelnek, különböző tv műsorokban is közösen szerepelnek, sokkal inkább magán hordozza cigánysága jegyeit, hosszú bokáig érő szoknyájával, összefogott hajával megjelenése egyfajta tradicionálisabb roma(oláh-cigány) nőiséget testesít meg. Egy népszerű tv showban Margó arról beszél, hogy így ötven felé közeledve talán már picit rövidebbre cserélheti bokáig érő szoknyáját, amely a tradicionális roma nőiség egyik fő ismérve. A Bódi család gyakori vendége a kereskedelmi csatornák műsorainak, ahol cigányságuk, mint élő, sajátos hagyományokat követő életforma jelenik meg.

A cigánytelepiek azonban sokkal komplexebben élték át ezt a jelenséget, számukra Bódi Guszti és Margó zenéjével és egész figurájával olyan divatot teremtett, amely a cigánysághoz kötődik, függetlenül attól, hogy mi a viszonya az autenticitással. A divat pedig

természeténél fogva a nyilvánossághoz szól, ekképpen létrehozta a cigányság egy nyilvánosan is vállalható megjelenési módját.

Bódi Guszti abszolút dominanciája azonban a kétezres évek vége felé megszűnt, helyét fokozatosan vették át az inkább roma rendezvényeken játszó zenészek végletekig felgyorsult ritmusú dalai.

Amíg Bódi Guszti és Margó kihasználta a mulatós zene elmosódó cigány-magyar különbségtételét, addig a cigánytelepek zenei világát meghatározó másik jelentős figura, Grófó, és az hozzá hasonló funkciót betöltő rendezvényzenészek, némileg más stratégiához nyúltak. Ezek a zenészek szintén az oláh-cigány tradícióhoz kötődnek, zenei világuk az esküvői, vagy más, több száz főt megmozgató családi ünnepek hangulatát hozza. Grófó és más, hozzá hasonló zenészek tevékenysége (Csiki Tibi, Dögös Robi, Roli, Hevesi Roma fiúk) Bódi Gusztiékkal ellentétben, tehát főként különböző roma családi rendezvények köré összpontosul. Anyagi és egyéb forrásaik elsősorban a roma piacból származnak, dalaik, szövegeik és videóik képi világa szintén egy olyan jelentésvilágot alkotnak, amely nagyban a cigánysághoz köthető, mind az alkotók, mind a hallgatók számára. Klipjeik többsége vállaltan valamely „roma stúdió” gondozásában készült.

Grófó számaint és videóit értelmezhetjük az oláh-cigány tradíció performanszainak, a produkciók sokszor lovári nyelven elhangzott köszöntőkkel kezdődnek, amit „diszkósított” „felpörgetett” oláh-cigány népzenei ritmusokra épülő dalok követnek. Repertárjában jelentős helyt foglalnak el a tradicionális népzene lassú, szomorú hangvételű dalai, az úgynevezett „hallgatók”. A You Tube-on fellelhető videók többsége esküvők vagy egyéb fontos mulatságokon készültek. Ezek a videók látványos erődemonstrációi a cigányságnak, amelyet az erőteljesen megjelenített nemiség és a rokonságban rejlő hatalom támogat. E videókon és dalokban felvonultatott anyagi javak, a rokoni kötődések erejének bemutatása, valamint a nemiség fokozott megjelenítése egyfajta védett, sérülésektől nem fenyegetett cigányságot tesznek átélhetővé. Ezen előadók tevékenységét követve kirajzolódik egyfajta cigány univerzum, a maga totalitásával és védettségével, amelyre oly nagy igény lehet a cigánytelepi élet sérülékeny pozíciójában.

A roma pop e vonulata nem a cigány-magyar különbségtétel ügyes mozgatójából nyeri erejét, hanem éppen ellenkezőleg a cigány identitást végletekig hajszoló, szinte „hisztérikus” akarásából. Ennek megfelelően a zenészek megítélése is más, mint a Bódi Gusztihoz

hasznos, nem cigány szórakoztatóiparban erőteljesebben jelenlévő előadók esetében. Grófó és a többi népszerű rendezvény zenész nem sztár, nincs körülöttük kultusz, ők azt a cigány figurát testesítik meg, ami elérhető egy telepi fiatalember számára. Elég, ha szerep valaki egy szintetizátort, megtanul pár dalt, és máris ő lehet az adott multság Grófója, vagy Dögös Robija. Hogy milyen vonzereje is van ennek a figurának, jelzi, hogy még a legszegényebb családok is elő tudnak teremteni egy szintetizátort, ha valamelyik fiú gyermek érdeklődik az effajta zenélés iránt.

De mi lehet olyan vonzó ebben a figurában? A gömbaljaiak és a környező falvak cigány-magyar közösségeinek nagy része nem engedhet meg magának olyan pazar és hivalkodó multságokat, amilyeneket ezeken a videókon látni. A roma tradíció sem nyújt kapaszkodót számukra, az is igen ritka, hogy több száz fős családi ünnepséget rendezzenek. Ugyanakkor a keresztelők, ballagások, esküvők, húsvétek, szilveszterek, vagy csak a hétfégi multságok, fontos velejárója a fenti zene. Kétségkívül a fenti előadók alkotják az ünnepek zenei repertoárjának jelentős szeletét, ilyenkor a mulatozók cigánytáncot táncolnak, a mindenféle szaladgáló kisgyerekek azzal aratják a legnagyobb sikert, ha ők is bemutatják tudásukat. Ezek a bulik családi rendezvények, nem csupán abban az értelemben, hogy a vendégek többsége rokon, hanem generációs tekintetben is. Az idősektől az újszülött csecsemőig, mindenféle korosztály képviselteti magát, igaz a kamaszok sokszor a maguk útját járják, de időről időre megjelennek, táncolnak, iszogatnak szüleikkel és más idősebb rokonaikkal. Tehát a multságok magukban foglalják a cigánytelepi tapasztalatok egész skáláját, a két meghatározó kötődés a cigányság és a rokonság egymás által válik átélhetővé. Éppen a cigányság megjelenítése és átélése adja e zenék legfőbb vonzerejét, a szövegek egy része magyarul szól, de a másik felét ugyanazon a „mitikus” „cigánynyelven” éneklük, amelyet Rudiék annak idején oly nagy igyekezettel próbáltak utánozni. A cigányság e közegekben ismerős tematikákkal karöltve jelenik meg, úgy mint testvérség, család, szegénység, szerelem vagy éppen a mindenre fittyet hányó mulatozás. Az utóbbi években a zenék ritmusa a végletekig felgyorsult, Dögös Robi „Bombája” szinte az extázisig fokozza a sebességet, ami nyilvánvaló összefüggésben áll az anfetamin származékok elterjedésével. Habár Gömbalján a mulatozások alkalmával sosem találkoztam kábítószerrel, a felpörgött ritmusra droghasználat nélkül is fogékonyak tűnik a helyi közönség. A gyors zene örült ritmust diktál a táncolóknak, rokonoknak, testvéreknek, és mindazoknak, akik a cigányság és a „család” e közös, felfokozott ünnepén részt vesznek.

Ahogy láttuk, dalok cigány népzenei alapokra épülnek, többnyire cigány nyelven szólnak, cigány előadóktól, cigány közönségnek, akiket olykor az előadó expliciten is megszólít, klipjeiket roma zenei stúdiók készítik, szövegviláguk és „színpadi” megjelenésük szintén a cigánysághoz kötődnek. Úgy tűnik, ez a zenei világ megjelenít egy némileg zárt cigány „mikrokozmoszt” a maga értékeivel, rendszerével, nemiségével, esztétikájával és nem utolsósorban védettségével. Mindez tükrözheti bizonyos társadalmi viszonyoknak, egyrészt annak a bezáródásnak, amely a mai felnövekvő generáció kapcsolatát jellemzi, másrészt a cigányságban rejlő identifikációs potenciál egyre erőteljesebb kihasználásának.

Mózes, Rudi 16 éves fia cigánytelepen nőtt fel, ő már a helyi „elcigányosodott” iskolába jár, barátai legfőképpen cigány unokatestvérei közül kerülnek ki, helyi „magyarokkal” nem sok alkalma akad érdemben találkozni, dacos ellenszenvvel viseltetik irányukba. Egyik példaképe a 25 éves unokatestvére, Józsika, aki szintetizátorával járja a környékbéli cigány lagzikat, multságokat, hogy ott fizetség fejében egész éjjel játssza a bulik kedvelt dalait. Mózes mindig is érdeklődött a zene iránt, gyermekkorában a Kicsi Virág együttes igézetében telt, majd amikor apja kilépett a zenekarból és fiaival próbált új együttest alapítani, ő tűnt a legszorgalmasabb, legelkötelezettebb tagnak testvérei közül. A kísérlet nem tartott sokáig, a cigány népzenei hullám elültével egyébként sem tudtak volna sok helyen fellépési lehetőséghez jutni. Hamarosan azonban egy új zenészi pozíció jelent meg a láthatáron, amely elbűvölte Mózeset, mégpedig a helyi „Grófó”, vagy „Dögös Robi” szerepe, aki levezényli a fent bemutatott multságokat. Mózes maga is kapott egy szintetizátort, buzgón gyakorol rajta, hogy egyszer ő lehessen a cigányság és a rokonság e nagy ünnepeinek karmestere. Mózes vágyott zenész figurája, ellentétben apjával, Rudi-val, már nem áll fel a színpadra, hogy ott elválasztva a közönségtől és az őt megítélő zsűritől eljátssza a „hajdani”, elveszett, „eredeti” „oláhcigány” alakját. Ez a figura már a „jelenben” zenél, színpad nélkül, egybeforrva a testvérekkel, a cigányság és a rokonság aktuális ünnepén. Az ünnepek, ahogyan a zene is egyfajta cigány mikrokozmoszok, a maguk totalitásával és zártságával, amelyek lehetőséget adnak a közös „cigány testvériség” extatikus átélésére.

Mózesnek és a többi hasonló közegekben élő fiatalnak mára kevés lehetősége akad erőforrásokat találni a jövőbeli boldoguláshoz. A szegregált iskolák színvonala ismert, az onnan induló tanulók legjobb esetben is csak egy szakmát szerezhetnek. Ám ha még keresztül is verekszik magukat a tudásbeli hátrány ledolgozásán, a számukra tökéletesen új és idegen társadalmi kapcsolatok állják majd útjukat, hiszen a szegregált iskolák tanulói 15

éves korukig nem érintkeztek érdemben mással, mint unokatestvéreikkel, rokonságukkal és hozzájuk hasonló közegekben nevelkedett cigány-magyarokkal. Erre a problémára az ugyancsak szegregált középiskolák nyújthatnak „megoldást”, hiszen ott legalább a számukra idegen kommunikációs formákkal, és a kisebbségi helyzetükből fakadó szorongásaikkal nem kell megküzdeniük, cserébe viszont általában használhatatlan szakmákat tanulhatnak, végtelenül gyenge színvonalon. Ezen iskolák zsákutca jellege nem zsákbamacska az oda járó fiatalok számára, pontosan érzékelik azt, frusztrációjukból fakadó dühük pedig lassan szétfeszítik az iskolák falait, a mindennaposá váló agresszió napjainkra már kormányzati kérdés lett. Egy telepi fiatal, talán reálisan felmérve esélyeit, általában nem fejezi be az iskolát, nem igazán látja értelmét, hiszen jelenleg Gömbalján, az elmúlt húsz év erőfeszítései ellenére sem ismerhet olyan hasonló közezből származó fiataalt, aki szakmájának köszönhetően most jobban élne. Ha léteznek is helyi cigány-magyar építőipari vállalkozók, azok is inkább kapcsolataiknak és rokonságuknak köszönhetik előrejutásukat, mint nagy nehezen megszerzett kőműves szakmájuknak.

Tehát úgy tűnik, egy helyi fiatalnak nem marad más, mint eleve „kötelező” cigánysága, rokonsága, a mélyen átélt testvériség és a nemiség, mint az identifikáció legelemibb formái. A fenti zenék, pedig e négy fontos jelentéssel dolgoznak, méghozzá úgy, hogy azok egymást erősítve, gazdagsággal és hatalommal ruházzák fel, amiből oly nagy hiányt szenved Mózes és a többi hasonló helyzetben élő társa. A cigány zenei világ e fenti „bezáródásával” párhuzamosan azonban egy „nyitásnak” is tanúi lehetünk. A népzenei alapokra épülő, „diszkósított” roma zenék, egyre többször egészülnek ki, az „analógikusnak” nevezett zenei elemekkel, pl közel-keleti, vagy latin ritmusokkal. Kis Grófó Gigolo című dalában és klipjében „olaszosan” sétált ki apja tradicionálisabb multságairól, hogy saját buliját járja. De nem pusztán a folklórhoz kötődő zenék esetében lelhető fel ez a jelenség, a kétezres évek közepétől sorra jelentek meg olyan roma zenészek, akik az általam analógikusnak nevezett zenei irányzatok stílusában arattak szélesebb körű sikereket.

A „cigányság” és a cigány zeneiség bizonytalan határai

Terepmunkánk elején a 2000-es években a legerősebb és legdivatosabb analógikus könnyű zenei irányzat mindenképpen az afro-amerikai rap és hip-hop volt. A rap mellett, mint egy párhuzamosan élt az ugynevezett „autentikus” és „diszkósított” cigány zene, amelyek, mind

a mai napig uralják a cigánytelepek zenei repertoárját. Egy-egy nagyobb mulatságon az egész rokon hálózatot megmozgató ünnepeken ritkán szólaltak meg az akkori fiatalok rapper kedvencei, így általában ők is „cigányzenére” „semleges” diszkószámokra vagy éppen a szüleik idejében divatos együttesek dalaira mulattak. Házigazdám, az akkor 33 éves Rudi a rocky és a Modern Talking nagy rajongója volt, ami mellett könnyen megfértek az autentikus cigány zenék, családi bulikon ezek váltogatták egymást, egyéb akkor futó diszkó számokkal kiegészülve.

Előfordult azonban az is, hogy a rendező család zenészt hivatott, Rudi elsőszülött lánya ballagásakor elhatározta, hogy nem kisebb embert hív meg zenélni a családi buliba, mint a helyi magyarok közt szerinte oly népszerű, bár és esküvői zenészt, a Boros Pityut. Boros Pityu szintetizátorjával járta az esküvőket, zenei repertoárjába sok minden beletartozott, a magyar nótáktól kezdve a régi és új slágerszámokig, de egy-egy magyarok körében is ismert cigány népdallal is tudott szolgálni. Pityu, aki nem gyakran járt cigányoknál, kellő fizetség fejében elvállalta a megbízatást, annak rendje és módja szerint végig játszotta az estét. Kezdetben a vendégek roppant elégedettek voltak, mondván „*még a magyarok sem tudják mind meghívni a Pityut*”, a táncparketten azonban még este 9 körül is csak lézengtek az emberek, legtöbbször csak fanyalogtak, hogy a „*Pityu most valahogy nem jó*”, mások gúnyos megjegyzéseket tettek Rudi ötletére: „*Na, mink már magyar ballagáson vagyunk, nekünk a Boros Pityu kell!*”. A viccesebb kedvűek „magyarosan” vagyis inkább „parasztosan” kezdtek táncolni Pityu zenéjére, nagy derűtséget kiváltva ezzel. Rudi maga is érzékelve a „melléfogást”, Pityut első szünete után pálinkával és sörrel kínálta, csak hogy „meg ne sértse”, a legkényelmesebb helyre ültette, valaki pedig bekapcsolta a magnót átadva a terepet a bulik szokásos zenei repertoárjának.

Mint látjuk, a zene nem segített Rudinak, hogy átlépjen a „magyarság” privilegizált területére, a zene ugyanis máshova visz, a cigányság stigmatizáló jelentéseit téríti el, más, úgy mond „vállalhatóbb” irányba. Terepmunkánk elején jelent meg az első úgynevezett roma rap, a Fekete Vonat nevű együttes. E falusi cigánytelepi közegekben a zenekar nem ért el rögtön átütő sikert, hiszen a cigányt és a rapet csak az analógia vékony szálai kötötték egymáshoz. A fiatalok sokkal jobban rajongtak Gangszta Zoliért, akit szabad szájáért, úgynevezett „csúnya beszédért” tiszteltek. A „csúnya beszéd” szinonimája a „cigányos beszéd”, vagyis olyan, főként szexuális tartalmú kifejezések használata, amelyek magyar közegben vállalhatatlannak és trágárnak minősülnek. A „csúnya beszéd” „cigányossága” pont abból eredt, hogy felszabadultan lehet használni azt, ami a magyarok között tabu.

Mikor arról faggatóztam, hogy mi is tetszik a srácoknak Gangszta Zoliban, többnyire ehhez hasonló válaszokat kaptam: „*Nagyon dzsuker, csúnyábban beszél, mint mink, csúnyábban beszél, mint egy cigány*”.

Nyilvánvalóan a Fekete Vonat ezt az örömet nem tudta volna megadni, hiszen ők is cigányok. A Fekete Vonat jelenség előtt a fiatalok kissé értetlenül álltak, hiszen az együttes nyíltan tematizálta cigányságát, és ezt nem a cigány népzene „belső” köreiből tette, hanem úgymond nyilvánosan, a „magyarok előtt”. A Fekete Vonatot nem fogadta elutasítás, inkább csak egyfajta éretlenség egy olyan közegben, ahol a cigányság nyilvánosan nehezen volt megélhető és vállalható.

A Fekete Vonatból kivált L.L. Junior azonban lágyabb utalásokra cserélte korábbi együttesének provokatív megszólalásait. Habár szövegeiben ő is nyíltan tematizálta cigányságát, mind szövegvilágával, mind zeneiségével jóval nagyobb mozgásteret hagyott az önmagát roma rapként definiáló Fekete Vonatnál. Talán ennek is köszönhető, hogy L.L. Junior lett az első olyan popsztár, akinek képei lecserélték a cigánytelepi fiatalok szobáinak falán függő fekete rapperek portréit. L.L. Junior munkásságában a cigányság találkozik önnön hasonlatával, immár nincs meg az a biztonságos távolság, amely éppen ezzel tette működőképpé az analógiákat. Amíg fekete rapperek iránti rajongás, „*akik csak olyanok, mint mink, de nem azok*”, kevésbé fenyeget a cigánysággal való azonosulás veszélyeivel és fájdalmával, addig a cigány rapper zenész jelenléte a mindennapokban megélhetőbbé teszi azt.

Azonban, ahogy teltek múltak az évek, a cigánysorok-telepek zenei világában egyre szaporodtak a cigányságukat nyíltan felvállaló, országos ismertségre szert tevő pop zenészek. Úgy mint, a Váradi Roma Café, Emilio, Caramell, Kökény Attila, Gáspár Laci. Radics Gigi. Ezek az előadók egyszerre részei annak a cigány „mikrokozmosznak”, amelyről az előző fejezetben szóltunk, és egy tágabb, roma zenei piacon túli világnak, ahol etnikai hovatartozásuk nem „közös” titok”, de nem is olyan jelölő, amely behatárolja munkásságuk határait. Ezek az előadók mind felvállalják cigányságukat a nyilvánosságban, hol dalszövegeiken, vagy társadalmi tevékenységeiken keresztül teszik nyilvánvalóvá etnikai kötődésüket.

E zenészek közül többen, más erőforrás hiányában különböző tehetségkutatók segítségével futottak be sikeres pályát. A 2000-es évek közepén induló tehetségkutatók, mint Megasztár, X Faktor, de ide sorolhatjuk az idén induló Ének iskoláját, egyébként is jelentős szerepet játszanak a cigány zeneiség és identifikáció alakulásában. E roma közegek közönsége, ha

megtalálja magának a „cigányt” a versenyzők között, nem kérdéses többé, hogy kinek dukkolnak. A preferenciákat erőteljesen irányítja az efféle hovatartozás, ám a cigány „megtalálása” komplex folyamat. A vetélkedőkben sosem hangzik el nyíltan a versenyzők származása, a háttérüket bemutató kisfilmekből, a szereplők nyilatkozataiból, nevéből, stílusából, zenei ízléséből kaphatnak fogódzót az erre fogékony nézők. A cigány-magyar közegek közönsége pedig nagyon is fogékonnak tűnik erre az aspektusra, ha felismeri „magát” valamelyik versenyzőben, akkor az feltétlen támogatására számíthat. Így történt ez például Oláh Gergővel, a nógrádi közmunkással, Caramellel, aki szinte minden dalt sajátos soulós, funkys stílusában adott elő, a bárzenészi hagyományokat folytató Kökény Attilával, vagy a kis vagány, bokszoló Rubay Lacikával, a „cigányos” hajlítások nagymesterével. Ők mind egy csapásra a cigánytelepek sztárjai, vagy inkább hősei lettek, akik elősegítik a cigányság könnyűzenei expanzióját, és azáltal a nyilvánosságban történő kevésbé problematikus megjelenését.

A cigány ezen megjelenése a nyilvánosságban valamelyest új jelenség, ami tükrözi és egyben generálja a társadalmi változásokat, amelyekről a későbbiekben lesz szó. E változások nagyban érintik a „magyar” fent leírt „mindenhatóságát”, de hogy a változásokat jobban megértsük szükséges, alaposabban szemügyre venni azt a hatalmi pozíciót, amit a „magyarság” birtokol ezekben a közegekben.

A „magyarság” hatalma

Ha a magyar fenti „mindenhatóságára” gondolunk, akkor égbekiáltó különbséget látunk a „másik” oldalról nézve. Mikor a „magyarok” falujukról, mint bármilyen értelemben vett közösről, „mi-ről” beszélnek, abból a cigány automatikusan kimarad. Ha az összefogás hiányáról, a közösségi élet szűküléséről panaszkodnak, vagy éppen közös ügyeik fellendítésén tanakodnak, fel sem merül, hogy ebbe az össz-társadalmi „mi”-be a cigány is beletartozna. A cigány legfeljebb, mint zavaró tényező kerül szóba, aki jelenlétével rontja a falusi turizmus esélyeit, vagy viselkedésével, szokásával zavarja a hétköznapokat. A cigány tehát egyfelől irreleváns a falu életére nézve, másfelől viszont nagyon is jelentős szereplő, megjelenése mindig zavart kelt. Ez a sajátos dinamika leginkább a barlanglakások megítélésében, kommunikációjában mutatható meg. A barlanglakás egyfelől Gömbalja ékessége, pár ilyen lakás tájházként őrzi a hajdani parasztok életét. A mindenkori polgármester szívesen nyilatkozik a televízióknak, turisztikai magazinoknak erről a helyi különlegességről. Ezekben az interjúkban természetesen sosem hangzik el az a tény, amely

viszont más tv-seket vonz a faluba, hogy ezek a lakások nem pusztán a múlt érdekes maradványai, hanem családok tucatjainak otthonai is. A cigányt ezekből az interjúkból egyszerűen kifelejtik, egy olyan zavaró tényezőként, akiről jobb nem is tudni. Amikor valaki egy másik tv csatornától viszont éppen erről az „kifelejtett dologról” faggatózik, akkor Gömbalja ékességéből, Gömbalja szégyene lesz, amelyet a cigányok hoznak a falura.

A falu „magyarjaival” készített interjúkban, beszélgetésekben egy másik sajátos dinamika is felfedezhető. Ha a cigánysággal kapcsolatos problémáikról beszélnek, lopásokról, „munkakerülésről” a falusi rend betartásának hiányáról, akkor a cigány, mint kollektív szereplő jelenik meg. Azonban minél tovább haladunk a beszélgetésben, előjönnek a megkülönböztetések, hogy „tulajdonképpen csak pár problémás család van” és ezekkel vagy azokkal a cigányokkal, „*nincs semmi probléma*”. A „nem problémás” család valójában azt jelenti, hogy olyanok, mint a „magyarok”, tehát a cigányság, mint bármely típusú különbség esetükben nem létezik. Ugyanakkor, ha a problémákra terelődik a szó, az egész cigányságot nevezik meg „bűnösként”, amibe értelemszerűen a „rendesek” is beletartoznak.

Berkovits Balázs hasonló következtetésre jut Gömbalján készített interjúiból írt tanulmányában. Állítása szerint az interjúkban egy különös kettősség, ellentmondás jelenik meg a cigányokról vallott igen negatív általános elképzelések és a személyes tapasztalatok között: „Ez a kétfajta megszólalás alig-alig hangolódik össze, mi több, erre még kísérletet sem igen tesznek. A helyi tapasztalatok megfogalmazásakor minduntalan az derül ki, hogy az együttélés a cigányokkal így vagy úgy, de működik, hiszen együtt dolgoznak, illetve dolgoztatnak velük. Míg, amikor általában nyilatkoznak „a” cigányról, úgy tűnhetne, hogy viszonyukat kizárólag a gyűlölet és az ellenségeskedés jellemzi. Például, azok a magyarok, akik mellé a telepfelszámolás nyomán cigányok költöztek be, általában elmondják, hogy ezek „rendes cigányok”, viszont a „többiekkel igen sok baj van”. S minduntalan visszakanyarodnak ahhoz, hogy a telepfelszámolást nem így kellett volna végezni (vagy egyáltalán nem kellett volna). Hiszen a cigányok mások, máshogy élnek, nem gondozzák a kertet, zajosak, stb. Valamint: miért kapnak ők ingyen lakást az államtól, amikor mindenki más megdolgozik érte? (Nem tudják, vagy nem akarják tudni, hogy azok a magyarok, akik a cigányok előtt laktak a barlanglakásokban, szintén állami segítséggel költöztek ki még az ötvenes években).

Vagyis, a helyi cigányokkal kapcsolatos individuális tapasztalatok jóval kevésbé negatívak, mint a cigányságról, illetve a falu cigányságáról alkotott vélemények általában. Kedvezően nyilatkozik a néni, aki mellé cigány család költözött (miközben folyton azt hangoztatja,

hogy „kéne már csinálni valamit a cigányokkal, mert ez így nem mehet tovább”), de a borász is, aki szüretkor cigányokat foglalkoztat napszámban (miközben fennen hangoztatja, hogy „a cigány nem akar dolgozni”). S ez még a jobbkios gazdálkodó fiatalokra is igaz, akik – bármennyire is törték a fejüket - szinte semmilyen negatív tapasztalatról nem tudtak beszámolni, mégis a legnagyobb problémának a „cigánykérdést” tartották („túl sok a nigger”, „a cigányok várják a deportációt”). Amikor általában beszélnek a cigányokról, csupán az válik nyilvánvalóvá, hogy nem a saját tapasztalatukról adnak számot, hanem egyik-két típus-sztorit mesélnek el, vagy a megszokott sztereotípiákat alkalmazzák. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy esetenként ne számolnának be saját negatív tapasztalatról is, lopásokról, hanyagul végzett munkáról, ápolatlan kertről. De e negatívumok saját elbeszélésükben sem olyan súlyúak, mint a „cigányról” hozott általános ítéletük. (...)Vagyis, kétfajta megnyilvánulás, értékítélet (a saját tapasztalatból eredő és az általános cigányképből fakadó) könnyen megférnek egymás mellett, mi több, egyik mondatról a másikra váltakozhatnak, anélkül, hogy ez a beszélőket valamiféle összehangolásra készítetné, vagy bennük bármiféle fennakadást okozna.”(Berkovits 2010)

Nem kívánjuk azt állítani, hogy a személyes tapasztatok egyáltalán nem adnak muníciót az általános szintű negatív vélekedésekhez, ám úgy tűnik, a tapasztatok között erős szelekciós mechanizmus működik. Ebből arra következtethetünk, hogy a „cigány”, mint társadalmi jelentés olyan tartalmakat hordoz, amelyekkel szemben a nem azt alá támasztó személyes tapasztatoknak csak kevés ereje lehet. Ezt a diszkurzív működési módot a strukturális tényezők csak erősítik, hiszen azok egyre inkább kedveznek a külön „magyar” és külön „cigány” tapasztatok felhalmozódásának, tehát elősegítik a cigány-magyar különbségtétel radikalizálódását. A rendszerváltás során a társadalmi intergrációt leginkább elősegítő közegek, a közös munkahelyek, gyárak, TSZ-ek százai szűntek meg, ezzel eltűntek azok a közös színterek is, amelyek adott esetben el tudták téríteni a cigány-magyar különbségtétel kizáró mechanizmusait. A demokratikus átalakulással talán esély lett volna e színtereken valamiféle szolidaritás kialakulására, az államszocializmus létbiztonságában felhalmozódó erőforrások továbbvitelére, azonban a demokráciával együtt érkező neoliberális gazdasági fordulat ezt a lehetőséget elsöpörte. Michael Stewart felhívja a figyelmet arra, hogy rendszerváltás során bekövetkezett változások és veszteségek eleve máshogy érintették a cigány és nem cigány munkavállalókat. A többségében képzetlen, nehéziparban dolgozó cigány munkások tömegesen váltak munkanélkülivé, mint írja, habár a dolgozók elbocsátása nem faji, vagy etnikai megkülönböztetésen alapult, mégis a végeredményében etnicizálta a

társadalmi pozíciókat. Stewart szerint tehát a rendszerváltás után bekövetkező sokkoló recesszió alapvetően más mintázatot mutat a cigány és nem cigány munkavállalók esetében. A előbbieknél a recesszió tapasztalata a nagy gazdasági világválsággal mutat rokonságot, a munkanélküliség magas fokát tekintve, míg az utóbbiaknál a inkább a reál bérek drasztikus csökkenése okozta a tömeges megrázkódtatást. (Stewart 2001)

Ha elfogadjuk Stewart állításait, kijelenthetjük, hogy a rendszerváltás igencsak meghatározó társadalmi tapasztalata mélyítette a cigány-magyar különbségtételt, ritkította a találkozási pontokat, közös színtereket, amelynek következtében az általánosságban megfogalmazott véleményeknek nagyobb hatalma lett az egyre ritkuló személyes tapasztalatok felett. Eképpen a cigányság társadalmi jelentései, nem csupán rögzültek, hanem e strukturális változásoknak köszönhetően új, nem éppen pozitív elemekkel bővültek. A fentieket tovább bonyolítja, hogy az államszocializmusból örökölt erős asszimilációs hagyomány eleve megnehezítette a cigányság jelenlétét a nyilvánosságban, így e jelentések eltérítése, és átírása is komplikáltabbá vált. Az interjúkból az is kiderül, hogy a „rendes cigány” az, aki „nem is olyan, mint egy cigány”. Tehát Bhabha kolonizált feketéihez hasonlóan a „cigányságot” ez a társadalmi működés lehetetlen feladat elé állítja, hiszen a „rendes cigányok” „rendessége” abban áll, hogy cigányságuk összes jelölőjét levetkőzték magukról. Ugyanakkor a fentiek értelmében mindig cigányok maradnak, hiszen a kollektív ítéletek nem válogatnak, őket is ugyanúgy sújtják.

Ha újra megszokott analógiáinkhoz nyúlunk, a sok szembetűnő egyezés mellett, feltűnő különbözőségekre is botlunk a cigány-magyar különbségtétel elnyomó mechanizmusai kapcsán. Mind a kolonialista, mind az amerikai rasszizmus tapasztalatai arról adnak számot, hogy a „feketeség” jelentései nagyban alakítják a „fehérség” társadalmi konstrukcióját (Said 2000, Fanon 1985, Bhabha 1994, bell hooks 1992, Rottenberg 2003, Allen, Ahmed 1999). Ilyen értelemben a „fekete” létfontosságú szereplő a „fehérség” szempontjából, ő az a jelentős „Másik”, aki a tudattalanba száműzött vágyakat testesíti meg. Fanon leírja, hogy a „civilizált” fehér velejárója a „fekete”, aki egyszerre testesíti meg a civilizáció gátjaitól való felszabadulás vadságát és szabadságát. (Fanon 1985)

A cigány-nem cigány különbségtétel kapcsán is olvashatunk hasonlót. Michael Stewart például arról számol be, hogy a roma-paraszt, cigány-gádszó ellentétpár szintén szimbiotikus viszonyban áll egymással, társadalmi jelentéseik egymástól függenek. Stewart azonban keveset szól e viszony hatalmi aspektusairól. Bár könyvéből kiderülnek azok a strukturális egyenlőtlenségek, amelyek meghatározhatják ezt a kapcsolatot, Stewartot mégis

jobban érdekli, hogy a romák, hogyan hozzák létre e viszonyok között saját „univerzumukat”. Kétségtelenül ez érdekes kérdés, és mi is sokat foglalkozunk vele, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a problémát, hogy sok esetben ez az „univerzum” habár mérhetetlen erőforrást jelent, mégis olykor önkéntelenül újratermeli, sőt megerősíti a különbségtétel elnyomó mechanizmusait. (Stewart 1994)

De Port éppen egy másik perspektívából ír a szerb-cigány különbségtételről. Könyvének fő állítása, hogy a szerbség kontsitúciójában a cigánynak kiemelt szerep jut. Mint írja, a régióban élők alapvető tapasztalata a folyamatos háborúskodás(„egy generációra két háború jut) és az ebből fakadó állandó bizonytalanság, folyamatos rezsim váltások, a kiszámítható társadalmi struktúrák hiánya, valamint a periférikus pozíció, a képzelt „civilizált” Európához viszonyítva. Port az ugyn. önkololializáló kultúrák sajátágaival jellemzi a Szerb közbeszédet, amelyben a társadalomkritika kimerül a folyamatos önvádaskodásban, az Európához méltatlan, „barbár” „balkáni” habitus ostorozásában, ami mint valami önmagában létező esszenciális „balkáni” tulajdonság jelenik meg. Ez a típusú beszédmód, mint kifejti, nem ad lehetőséget a háborúk borzalmainak, az állandó embert próbáló bizonytalanságnak artukilációjára, ezek a tapasztalatok elbeszélhetetlenek maradnak, ekképpen értelmezhetetlenek is. Megélésükre, kifejezésükre éppen az imaginárius „cigány” figurája ad lehetőséget, méghozzá a zeneiségen keresztül. Ez a képzelt „cigány” lesz az a figura, aki a szerbség összes elbeszélhetetlen, elfojtott, nem kívánt tapasztalatát megtestesíti, ő az, akinek nincs otthona, így nincs mit veszítenie, akinek nincsenek morális gátjai, nem korlátozza a civilizatorikus beszédmód, akinek élete abban a bizonytalan régióban telik, amit a szerbek oly sokszor megtapasztalnak. Port szerint a szerbség „bensőséges” viszonyban áll a cigánysággal, hiszen az ő tudattalan tartalmait hordozza. A szerbek egyik kedvelt szórakozási módja, az úgynevezett „cigánybárokban” való mulatozás, ahol az egyébként más társadalmi helyzetekben lenézett és elszeparált „cigánnyal” borulnak össze a „cigányzene” féktelen ritmusaira. Port szerint a szerbség a képzelt cigányságon keresztül találkozik saját elfojtott, elbeszélhetetlen tartalmaival, ám éppen e nagy, egyébként végtelenül egyoldalú „összeborulások” kényszerítik ki a cigányok alávetett társadalmi pozícióját, távoltageését a „normál” életben, hiszen az elbeszélhetetlen tartalmaknak is távol kell maradni az önkolonizáló, civilizatorikus beszédmód fenntartásához. Port leírja ezen „összeborulások” tragikus egyoldalúságát, a cigányzenészek végtelen kiszolgáltatottságát a szerb „tudattalan” tombolásának. (De Port 1998)

Bár a fentiek különböző társadalmi kontextusokról szólnak, mégis egy közös található bennük: legyen az elnyomás bármekkora mértékű, az alávetett félnek fontos szerepe van az elnyomó identitásának konstitúciójában. A „mi” közegekben azonban némileg mást tapasztalunk. Habár, ahogy Kóczé Angéla írja, Mária Terézia óta meghatározza a cigányokkal kapcsolatos beszédmódot a civilizatórikus szemlélet, mégis az általam kutatott közegekben a cigány korántsem volt olyan „jelentős” szereplő terepmunkánk kezdetén. (asszimilációs rezsim) A vele kapcsolatos legfontosabb elvárás a „nemlétezése” volt, irrelevanciájának betartása a társadalmi nyilvánosságban. Azonban felfedezhető egy másik, fentiekkel összefüggő tendencia: a cigány mindig csak „rendbontóként” jelenik meg a közbeszédben, mint probléma, hozzá a rendszerváltás utáni idők stagnáló gazdasági válságában, a rend nyomasztó felbomlása és szegénység, a káosz elharapózása társul. A cigányságjelentős része pozíciójából adódóan valóban a rendszerváltás utáni gazdasági és társadalmi problémák által leginkább sújtott réteg lett. A többségek számára is oly fenyegető veszélyek, mint létbizonytalanság, szegénység, kilátástalan munkanélküliség, krónikus erőforrás hiány, esetükben riasztó realitássá vált. A cigányság testesíti meg azokat a veszélyeket, amelyek e rendszerváltás által megtépzott régiók lakosait fenyegetik, de a „megtestesítés” folyamatában a cigány ki is esik a „lakóközösből”, hiszen „ő” az azt fenyegető probléma lesz. Ezért lehetséges, hogy a falvak vezetősége és magyar lakossága akár elnéptelenedéssel, a falu intézményeinek teljes leépülésével is szívesebben megbarátkozik, mint hogy az „elcigányosodás” rémével szembesüljön, cigány lakosokat fogadjon be falujába, cigány gyermeket az iskolába. A cigány tehát ezekben a közegekben könnyen válik a nem releváns lakossá, aki nem számít potenciális falusi vagy városi polgárnak.

Ugyanakkor a rendszerváltás után a „cigány” nem pusztán a fenti fenyegető veszteségek „megtestesülése” lett, hanem a versenytárs is az egyre szűkülő erőforrásokért folytatott küzdelemben. Ahogy Feischmidt Margit és Szombati Kristóf írja a gyöngyöspatai konfliktusról szóló tanulmányukban: *„A kapitalista átalakulással járó gazdasági megrázkódtatást és társadalmi csoportok közötti kapcsolatokat és ez ezek kialakulásában kulcsszerepet játszó kulturális mintázatokat is jelentősen átrajzolta. Az összezsugorodott munkaerőpiachoz, a csökkenő színvonalú közszolgáltatásokhoz és a jóléti juttatásokhoz való hozzáférés terén olyan verseny alapult ki, amelyben a többségi és kisebbségi státuszhoz kapcsolódó kulturális kódok egyre inkább erőforrásként illetve stigmaként nyertek értelmezést. Ez a folyamat sérelmeket és félelmeket, szimbolikus erőszakot és ellenállást*

szült” (Szombati-Feischmidt 2013:76) Azok a cigányság pozíciójából fakadó esetleges erőforrások tehát, mint a rokonsági hálózatok ereje, vagy a marginális helyzetből származó nagyfokú rugalmasság a lehívható anyagi források megszerzésének terén nem pusztán stigmatizáltá váltak, hanem éppen a stigmatizáció gyengülő ereje révén rendkívül fenyegetővé a többségi pozícióhoz kapcsolódó normatív hegemoniára nézve.

A cigányra nehezedő legnagyobb elvárás azonban ma is az, amit az asszimilációra kényszerítő rezsim várt tőle, hogy lehetőleg ne létezzen, ne kelljen vele foglalkozni. Ugyanakkor, fentiekből is következő szélsőjobbaldali mozgalmak térnyerése nyomán, a 2000es évek végére éppen a „cigány” lesz az a jelentős szereplő, akivel szemben a „magyar”, mint közös, megvédendő entitás kel új életre, elveszítve a többségi pozíció jelöletlenségének hajdani kényelmét. (vö Feischmidt-Szombati 2011 Effremova 2013) A cigányság „elfelejtése”, irrelevánsá válása, a nyilvánosságból történő kiszorítása, vagyis az asszimilációra ösztönző rezsim azonban olyan ígéretként, társadalmi vízióként is működött, amely a cigány-magyar különbségtétel cigány oldalán élők aspirációit is meghatározta.(vö Horváth 2010) A cigány „eltűntetése”, vagy inkább annak ígérete jelentős szerepet játszott a egyenlőtlen viszonyok fenntartásában ugyanúgy, ahogy a cigányság, mint közösség problematizáltságában is.

II.3. A „cigány” kimondása

A ki nem mondott „cigány” és a rokoni kötődések

A következőkben szemügyre vesszük, hogy az asszimilációra ösztönző rezsim rendkívül hierarchikus cigány-magyar különbségtétele hogyan működött a hétköznapokban, hogyan tartotta fenn magát, milyen társadalmi szerveződések tett lehetővé és melyeket lehetetlenített el, valamint hogyan hatott a cigányság mint közös, tágabb értelemben vett politikai jelölő kialakulására.

E cigány-magyar különbségtételnek volt egy működésbeli sajátossága, amely igencsak megnehezítette annak kijátszását. A cigányság száműzése a nyilvánosságból nem pusztán azt jelentette, hogy a cigány-magyar különbségtételt szinte tematizálhatatlanná vált nyilvános helyzetekben, különösen cigány-magyar szituációkban, hanem azt is, hogy mindig valami más reláción keresztül jelent meg. Például szegény-gazdag ellentétpárként, az anyagi helyzet tekintetében, „fogyatékos”-„normál” különbségként az iskola kontextusában,

alá-fölérendelt viszonyként a munka, vagy az egyéb társadalmi pozíciók viszonylatában. Mindez azt az illúziót keltette, hogy a teljesen nyilvánvaló társadalmi különbségeknek semmi közük ahhoz, hogy valaki cigány vagy magyar. A cigány szétszórátása különböző diszkurzív alakzatokban a különbségtétel meghaladhatóságának ígérését adta. Vagyis azt sugallta, hogy az előnytelen társadalmi pozíció nem azért sújt valakit, mert az illető cigány, hanem, mert szegény, iskolázatlan esetleg szerény képességű, ám kellő szorgalommal és törekvéssel ezek a hátrányok legyőzhetőek, a társadalmi különbségek megszüntethetőek. Ugyanakkor, ahogy Horváth Kata írja, ebben a logikában maga a „cigány” válik a megváltoztathatatlan alsóbbrendűség jelölőjévé, hiszen a többi jelentés, a szegénység, tanulatlanság, mind a legyőzhetőség ígérétével kecsegtetnek, „így az egyén törekvése az kell legyen, hogy „cigánysága” - bármit is jelentsen ez - ne jöjjön létre.” (Horváth 2010: 42). Ez a követelmény egybeesik a magyarság össz-társadalmi „mi”-jéből való kizáráttal, vagyis azzal a kívánnalommal, hogy a cigány maradjon e tekintetben irreleváns, egész egyszerűen „nem létező”, azaz mint nyilvános, esetlegesen politikai akarattal rendelkező szereplő „ne jöjjön létre”.

Tehát a különbségtétel mind magyar mind cigány oldalán abban voltak érdekeltek a szereplők, hogy maga a különbségtétel semmiképp sem fogalmazódjon meg sem cigány-magyar szituációkban, sem olyan helyzetekben, amelyek a társadalmi nyilvánosság erejével bírnak. E törekvésben nem látszódott különbség a társadalmi pozíciók tekintetében sem, a „cigány” kimondása, a különbségtétel nyílt tematizálása mindenhol elkerülendőnek látszott. Mikor a tanárokkal beszélgettünk és szóba jött a „téma”, egyfajta kínos akadozás övezte a „cigány” kimondását: „Etnikum”, „kisebbség”, „hátrányos helyzetű tanuló”, amikor e bizonyos kerülgetés révén megteremtődött a közös tudás, hogy kikről is beszélünk, a diskurzusban beállt zavar elcsitult, a tanárok zökkenők nélkül folytatták mondandójukat.

A „cigány” kimondása hasonló ijedelmet keltett cigány-magyar barátaim körében is. Egy alkalommal budapesti ismerősöm látogatott meg a telepen, távozás után az a gyanú merült fel vele szemben, hogy cigánygyűlölő. Mikor e gyanú okairól faggatóztam, házigazdám egyöntetűen állították, hogy a fiú „cigányozott”. Igencsak elcsodálkoztam ezen, szinte elképzelni is nehezen tudtam egy e -féle helyzetet. Emlékeimben kutatva azonban rátaláltam a vétkes szituációra, pesti barátom egy cigánytémában rendezett konferenciáról beszélt, ilyenformában valóban többször kimondta, hogy „cigány”, azaz nyíltan megfogalmazta a különbségtételt. Magyarként azonban úgy tűnik, ezt csak sértő gesztusként tehette meg.

A cigány tematizálásának fenti bonyodalmaival magamon is tapasztaltam. Egy forró, kietlen nyári délutánon kollegámmal, Katával úgy döntöttünk, szakirodalom olvasásával szórakoztatjuk magunkat. Mivel az olvasás aszociális tevékenysége egy cigánytelepi közegben igen szokatlan, gondoltuk, felolvasunk egymásnak, így téve társas programmá ezt a magányos elfoglaltságot. A szövegekben témájukból adódóan sokszor szerepelt a cigány szó, amit annak a rendje és módja szerint ki is mondtunk, hamarosan azonban kis közönségre tettünk szert. A gyerekek csodájára jártak ezen érdekes jelenségnek, hogy két „magyar” itt lebzsel a cigánytelep közepén, és gondtalanul cigányoznak. Időről időre játékos figyelmeztetéssel járultak hozzá kis performanszunkhoz: „*Ne cigányozzál!*”- kiabálták nekünk.

A cigány-magyar szituációk mind-mind ezt a felszólítást visszhangozták, azt követelték, hogy ez a különbségtétel explicit módon ne fogalmazódjon meg. Hiszen, mint látjuk, a különbségtétel nyílt tematizálása mindenki számára rendkívüli kockázattal járt. Ez a hallgatás védelmet jelentett a nyílt rasszizmustól, működtette a társadalmi viszonyok rendjét fenntartó ígéretet, mely szerint a cigány, mint különbségtétel nem is létezik, a magyarság mint ideál pedig kellő szorgalommal és akarattal elsajátítható. Míg a cigányoknak ez a felállás fenntartotta az ígéretet, hogy az őket sújtó különbségtétel meghaladható, és senkit sem ér nyílt atrocitás származása miatt, addig a magyaroknak biztosította azt az állapotot, hogy a cigány a falu szempontjából irreleváns tényező, mint nyilvános szereplő nem létezik, így esetleges követeléseivel sem kell számolni. Ez a társadalmi működés száműzte a cigány-tematika explicit megjelenését a nyilvánosságból. Ilyen körülmények között hiába várunk olyan életképes, erős szervezetekre, érdekvédelmi csoportosulásokra, amelyek önmagukat cigányként pozícionálják, hiszen a legfőbb cél éppen a „cigány” elrejtése a nyilvános térben, a hétköznapi élet stratégiái mind-mind ezt a célt hajszolták.

A cigány, mint különbségtétel folyamatos elhallgatása, kiiktatása a közbeszédből önmagát igazoló társadalmi működéssé válik. Az elfojtás során a cigány egyrészt a megváltoztathatatlan alsóbbrendűség jelölője lesz, másrészt a permanens elhallgatásban úgy tűnik fel, mint egy stigmatizáló, negatív tartalom, ami alapvetően szégyellendő és elkerülendő, degradáló jelentései tehát csupán rögzülnek a ki nem mondás során. A kimondás ebben a konstrukcióban csak sértő cigányozásként hathat.

Nem elég azonban kijelentenünk, hogy a cigány-tematika ilyen módon száműzve volt a nyilvánosságból, hanem azt is tudnunk kell, hogy hova is szól ez a száműzetés. Miközben a nyilvánosságban cigány-magyar különbségtétel folyamatos elrejtésével, transzformálásával

találkozhattunk, addig a telepi élet minden napjaiban, a rokoni, családi viszonyok szférájában e tematika folyamatos nyílt tárgyalását tapasztalhattuk meg. A cigány-tematika explicit megjelenése egy sajátos „cigány” privátszférát alakít ki, amely legfőképpen a rokon-nem rokon különbségtételen keresztül működik. Ekképpen a cigányság és a rokonság jelentése fedésbe kerül, a rokonság kiterjedt hálózata lesz az egyetlen társadalmi szintér, amelyben a cigányként természetességgel lehet jelen lenni, amelyben a cigány kimondása magától értetődő, nem hordozza automatikusan a sérülés veszélyét. Azonban nem pusztán a „cigányság” szorult be a rokoni viszonyok szférájába, hanem a különbségtétel tematizálása is, hiszen mint láttuk, az a cigány-magyar viszonyokban kimondhatatlan. A nagycsaládok közti megkülönböztetés a cigány-magyar különbségtétel fő tematikáit visszhangozza, tulajdonképpen annak működése alakítja azokat. A kiterjedt rokoni hálózatok közötti különbségtevések tehát nem függetlenek a cigány-magyar relációtól. A Balogh család, perspektívájából, a Lakatosok azok, akik megtestesítik a cigány összes olyan bántó jelentését, amelyek az elhallgatásban rögzültek. Ők a „retkesek”, az „*elmaradottak*”, „*kulturálatlanok*”, akik „*leszégyenítik a cigányokat*” A Farkas család viszont a közös társadalmi illúziót, azt a mindenki-ben élő vádat és vágyat kelti életre, hogy az alkalmazkodás hevében megtagadhatják, meghaladhatják cigányságukat, ők a „*kényesek*”, a „*beképzettek*”, „*nagy úriak, már magyarnak teszik magukat*”.

A különbségtevések által válik a saját rokonság azzá a biztonságos „helyé”, amely egyrészt védelmet nyújt a cigány veszélyes jelentéseitől, másrészt az attól való eltávolodás félelmétől. **A rokonság lesz az a terep, ahol a cigánysággal kapcsolatos „mi” biztonságát meg lehet élni.** Ugyanakkor ez a „mi” csak a fragmentálódáson keresztül alakítható ki, hiszen automatikusan létrehozza, azokat a cigányokat, akik másmilyenek, jelen esetben a Lakatosokat és Farkasokat. A „saját rokonság” nyújtotta biztonságnak tehát nagy ára van, **hiszen úgy tud védelmet biztosítani, hogy közben különbséget csinál.** Ez a dinamika igencsak megnehezíti, hogy a cigányság valami olyan közös jelentéssé váljon, ami alá be lehet gyülekezni, amely a családi különbségeken túl is képes tágabb értelemben vett politikai hívó szóvá válni, megteremtve az érdekvédelem lehetőségeit.

A cigány, mint közös problematizáltsága tehát az egyenlőtlen társadalmi viszonyokkal áll összefüggésben. A rokonság azonban „pusztán” az az alakzat, amelyben a különbségtevés e dinamikája rendszerré áll össze, de léteznek más fragmentáló jelentések is, az előző fejezetekben ismertetett oláh-magyar cigány különbségtétel hasonlóan működik. Terepmunkánk kezdetén Rudiék hangsúlyozták, hogy a másik telepen élő Lakatosok

oláhcigányok, vagyis ők a „retkesek”, „elmaradottak”, akik szégyent hoznak a Baloghokhoz hasonló „rendesekre”. Mi természetesen jó terepmunkásként, minél előbb szeretnénk volna megismerni a falu „oláhcigányait”, amitől viszont Rudiék óvva intettek minket. Később aztán kiderült, hogy a Lakatos család tagjai nem tartják magukat oláhcigánynak, és a tudományos osztályozás szerint sem sorolhatóak ebbe a kategóriába, az oláh-magyar cigány jelentést házigazdáink a különbségtevés megerősítésére használták.

A hétköznapok során a cigány elrejtése, a folyamatos alkalmazkodás stratégiái újra és újra létrehozzák azt a „cigányt”, aki „leszégyeníti” vagy éppen „kényeskedve” többnek, „magyarnak” teszi magát. Elég egy nem megfelelően artikulált köszönés az utcán, és az illetőt rögtön az a vád érheti, hogy mímelve a magyarok lenéző magatartását, „teszi magát”, azaz „gizdálkodik”, számtalan gesztus válhat ennek bizonyítékává. Ha egy rokon látogatóba jön, és csak vonakodva fogadja el az ételt házigazdától, vagy olyan történetekkel áll elő, amelyben túl nagy szerepet kapnak sikerei, esetleg újszülött gyermekét nem szívesen adja ki kezéből, ezek a gesztusok mind-mind azt a gyanút vetik fel, hogy a másik „beképzelt” azaz kijátssza magát a cigányság terepéről. Az a megkülönböztető tulajdonság tehát, amely a „balogh-cigányok” perspektívájából a Farkas családot jellemzi, bármely viszonyban felbukkanhat, jelenléte a hétköznapok része. Hasonlóképpen a Lakatos családot megbélyegző tulajdonság, hogy ők „leszégyenítik” a többieket, „retkességükkel” és „elmaradottságukkal”, szintén ott bujkál minden hétköznapi helyzetben, szinte bárkit elérhet. Ha valaki szakadt cipőben megy „befeleg” a faluba, piszkosan ad vissza egy kölcsönként edényt, a gyereke tetves volt az iskolában, túl hangosan, túl „cigányosan” beszél egy nyilvános helyzetben, a cigányság degradáló jelentéseivel történő túlzott azonosulás bűnébe eshet.

A tételezett „magyar” nézőpont, ez a fegyelmező tekintet tehát áthatja a viszonyokat. Ugyanakkor ez a „skizofrén” helyzet egyfajta folyamatos önironikus állapotban oldódik fel, egy sajátos nézőpontot hoz létre, ahonnan nézve a cigány és a magyar is egyfajta szerepnek látszik, így biztonsággal soha nem lehet azonosulni egyikkel sem. Nem véletlen, hogy a legnépszerűbb műfaj ezekben a közegekben a paródia, főként a karikírozott cigány szereplők eljátszása okoz nagy derűtséget, de sokszor a „magyar” is színre kerül, „kényeskedő” magatartásával. E „paródiák” bizonyos helyzetekben komoly játékokká válnak, amelyeknek tétje éppen a cigány elrejtésének, megjelenítésének lehetőségei a falu nyilvánosságában. Jellegzetesen ilyen szituáció mikor nagyobb, testvérekből és sógorokból álló csapat hazafele tart csigázásból, gombázásból vagy más gyűjtögető tevékenységből,

amelyek tipikusan alacsony presztízssú, lenézett „cigány-munkáknak” számítanak ezekben a falusi közegekben. Ilyen értelemben tehát a cigányság elrejtése igencsak problematikus. Vannak családok, akik még inséges időkben is inkább visszautasítják ezt a pénzkereseti lehetőséget, minthogy a cigányságukat ennyire direkt módon írják magukra. Akik viszont vállalják ezt a kockázatot, folyamatosan azon dolgoznak, hogy ennek terheit valamiképpen kezeljék. A munkából hazatérő vidám társaság nagyon is tisztában van vele, hogy vidámságuk, megjelenésük a cigányt szimbolizálja a „magyar közönség” előtt. Sok esetben a csapatból valaki magára veszi azt a szerepet, hogy az így megjelent cigányt a magyarok előtt színre vigye, kikarikírozza. Hangosan kezd beszélni, cigány szavakat mond, ne adj’ isten táncolni, énekelni kezd, minden gesztusával, kissé provokatív módon jelzi, hogy ő „vállalja”. A többiek szerepe azonban ugyanúgy elengedhetetlen ebben az előadásban. Jól szórakoznak a figurán, ezen a túljátszott paródia cigányon, de rögtön fegyelmezni kezdik, mint egy elvégezve a „magyarok” helyett a munkát. „*Dik ez a gyerek, nem hallgatsz el, én nem is ismerlek?*” „*Jaj de bornyú cigány, nem hagyod abba!*”- mondogatják nevetve, miközben körbe-körbe néznek, mit is szól a magyar „közönség”. Ebben a kis jelenetben nem pusztán az interiorizált magyar és a nyilvános térben csak rendbontóként megjelenni képes cigány kerül színre, hanem az is, hogy ez a dinamika miképpen termeli ki a szégyellni való cigányt a „másikként”, valamint a közös cigányság létre jöttét a cinkos nevetésben. Mint látjuk, ebben a dinamikában a különbségtevés a „cigány-viszonyok” sajátjává válik, hiszen a cigány-magyar különbségtétel tematizálása csak ezen a színtéren lehetséges. Így azonban a cigányság a végtelen fragmentálódás „áldozata” lesz.

A rokonság az egyik legfőbb jelentés, amely mentén a különbségtevés és a fragmentáció működik. A hely azonban szintén válhat a megkülönböztetés motorjává, a dányi, darácsi, egri stb cigányok, szintúgy „olyanok”, ahova jobb nem menni, „késesek”, „retkesek” „kannibálok”, vagy éppen „gizdák”, „beképzelték”. A rokoni kötődések azonban felül is írhatják ezeket. A gömbaljaiak gyakran látogatják azokat a falvakat, városokat, ahol rokonaik élnek, ahol esetleg maguk is születtek, vagy ahová testvéreik, gyermekeik házasodtak. A rokonság, mint kötődés olyan hatalom, amellyel más domináns különbségtételek haladhatóak meg, legyen az a lakóhelyi vagy anyagi, de amint a mi esetünk mutatta, még a cigány-magyar különbségtételt is képes felülmúlni. Ugyanakkor azzal, hogy az asszimilációra kényszerítő rezsim a rokoni viszonyok „privát” szférájába száműzte a „cigányt”, úgy tűnik, túl nagy hatalommal ruházta fel ezeket kötődéseket. A „család”, legyen az szülő-gyerek és testvér viszony, vagy ezen túlmutató rokoni kapcsolatok hálózata,

olyan erővé vált, amely képes kijátszani és túl is élni azokat a típusú hierarchikus viszonyokat, amelyeket ez a különbségtétel kitermel. A rokoni hálózatok sok esetben munkát biztosítanak, megfelelő kapcsolati tőkét a minimális boldogulásra, a rokonság maga a mozgástér ezekben a közegekben és a hely, ahol a „cigány” otthon lehet. Mikor házigazdáink útjait követtük, legfőképp a rokoni hálózatokba mozogtunk. A rokonság erős hatalom, a „rokon” az, aki rögtön ott terem, ha valaki konfliktusba keveredik, feltétel nélküli szeretet és kötődés erejével vértéz fel.

A rokonság ezen felértékelődésében azonban észre kell vennünk a más jellegű társadalmi viszonyok gyengeségét. Egy ebben a közegben élő cigány-magyar számára sem az iskola, sem az elhelyezkedés nem jelent mobilitási lehetőséget szemben a magyarok helyzetével, akik ezeken az utakon is mozoghatnak. A cigány-magyar különbségtétel működése éppen azt lehetetleníti el, hogy ezek a csatornák számukra is használhatóak legyenek. Egy iskoláskorú cigány-magyar gyerek vagy „fogyatékosnak”, vagy „gyengébb képességű” tanulónak nyilvánítva nem kapja meg az iskolától azokat a készségeket, amelyek segítenék őt a továbbtanulásban, legtöbbjük hamar lemorzsolódik, aminek következtében aztán „tanulatlanként” töltheti be az alacsony presztízsű, rosszul kereső állásokat, vagy lehet munkanélküli. A társadalom hivatalos intézményeinek híján az informális rokoni hálózat lesz az egyetlen, amely erőforrásként működik, és védelmet nyújt.

Gömbalján, ahol a városok közelsége biztosít némi megélhetési lehetőséget, a hatalom intézményes formái pedig többé-kevésbé őrzik domináns szerepüket, a rokonság informális csatornái mindenképpen egy gyengébb alternatívát jelentenek az intézményes mobilitási útvonalakhoz képest. Viszont e régió nehezebb helyzetű vidékein, ahol az intézményes hatalom jelentősen meggyengült, a rokonság informális hálózatainak ereje felértékelődhet. Ahol a fekete vagy a szürke gazdaság jelenti a megélhetés szinte egyetlen módját, ott előnyt élvezhetnek azok, akik korábban is az intézményeken kívül vagy annak periferiáján kaptak helyet, hiszen létfenntartó stratégiáikat eddig is az informális gazdaság működési módjához igazították (Gheorghe 2013, Stewart 2005, Durst 2014).

Ároktón például, amely Borsod megye egyik leghátrányosabb kistérségében fekszik, hasonló helyzetet találhatunk. A rendszerváltás előtt a falu mellett épült Tsz teljességgel felszívta a helyi munkaerőt. A Tsz-en belül a cigány-magyar különbségtétel fenti módon működött, azaz a magyarok, főként a férfiak töltötték be a magasabb presztízsű, jobban fizető pozíciókat, míg a cigány-magyarok pusztán periférikus helyzetben voltak, keresetük

egy részét mindig is a fekete vagy szürke gazdaság szféráiból²² szerezték be. A Tszek összeomlásával azonban a munkaképes korú lakosság jelentős része kényszerült arra, hogy megélhetését az informális erejével biztosítsa, számukra rendszerváltás elemi megrázkódtatást hozott. A cigány társadalmi pozíció viszont mindig is együtt járt a hivatalos intézményeken kívüli, főként a rokoni hálózatokban rejlő erőforrások használatával, habár a munkahelyek eltűnése őket is mélyen érintette, mégis könnyebben feltalálhatták magukat az új körülmények között. A rokonsági hálózatok, mint erőforrások ugyanis csak a cigánysággal karöltve működnek, szükségképpen a nem cigányok nem élvezhetik védelmét és előnyeit. A rokonság hálózatán keresztül olyan térbeli és társadalmi távolságokat lehet átutazni, amire egyetlen más intézmény sem ad lehetőséget, igaz ezek az utazások mindig a cigányság terepén belül maradnak. Éljen bár valaki e szegény falu, még szegényebb házában, a rokoni hálózatokon keresztül hamar L. L. Junior fényes budapesti partiján, vagy esetleg Kanadában találhatja magát. A rokoni hálózatok számos üzleti lehetőséget mozgatnak, nem is beszélve arról a védelemről, amelyet e hálózaton kívül élők sosem tapasztaltak meg, pedig sokuknak e folyamatos létbizonytalanságban oly nagy szükségük lenne rá.

A rokonság tehát a cigányság legfontosabb erőforrása, ugyanakkor, mint láttuk, éppen, hogy akadályává válik a cigányság tágabb értelemben vett politikai képviselőjének. A rokonság ugyanis direkt módon a nem „rokonoktól” véd meg, azaz, ahogy mondják, az „idegen cigányoktól”, akik egy másik nagy családhoz tartoznak. Az „idegen cigány” nem pusztán kiesik a szolidaritás hálózataiból, hanem mindig potenciális veszélyforrás is (Blasco 1999, Durst 2014, Scheffel 2005, Williams 2002). Sőt telepi barátaim számára nincs is félelmetesebb annál, mint olyan helyre tévedni, ahol pusztán „cigányok” élnek mindenféle rokoni kötődés nélkül. A „cigányság” rokonság nélkül veszélyes vidék, ritkán esik meg, hogy valaki olyan cigánysorra vagy telepre költözzön, ahol nincsenek rokoni kötődései. Olykor ez mégis elkerülhetetlen, hiszen a magyar lakta részekre költözni szintén nem lehet, ilyenkor azonban az illető számtalan konfliktusra számíthat. Így történt ez a Bodár család esetében is, akik „egy maguk” jöttek a cigánytelepre Egerből, az apa, anya és négy gyerek költözött a telep egyik „fennálló házába”. *„Már első este itten ránk gyöttek – meséli a legkisebb fiú, a 17 éves Gyurika – úgy tettek, hogy én megvertem a testvériüket a Milánkát! Hát én azt életembe se láttam! De itt voltak egészen, a Balogh család! No, ozt kigyött a*

²²Bár főként a Tsz-ek és az államszocialista gazdaság esetében a formális és informális, fekete és nem fekete gazdaság határai elmosódnak, a fenti megkülönböztetés mondandóm szempontjából mégis fontosnak látszik, hiszen alapvetően határozza meg a rendszerváltás utáni cigány-magyar különbségtétel működési módját.

Józsika (a bátyja), fogta a nagykest, ozt mondta: „Na gyertek, akkor, gyertek, megszurkálom az egészetesteket!” No ozt úgy elmentek, hogy így meg úgy lesz, ha én feléjük megyek. No ozt már nem is eszünk máma, mert ők megfenyegettek!” Pár hónappal később a Bodár család a gyerekek házasságai révén lassan összefonódott a kiterjedt Balogh famíliával, bár a viszony így sem lett zökkenőmentes, jó párszor tanúja voltam a telepen, amikor kisebb összezördülések a két család közti konfliktussá fajultak.

A rokonság azonban nemcsak a konfliktusokon keresztül működik, mint szolidaritási hálózat, hanem a mindennapokban is támaszt nyújt. A rokonság azt a képzetet működteti, hogy van hova fordulni, még ha ez a valóságban nincs is mindig így, mégis biztonságérzetet kelt. A rokoni kapcsolatban álló elemi családok egymásra támaszkodnak, a mindennapi főzéshez szükséges apróbb dolgoktól kezdve, mindenféle adódó pénzszerzési lehetőségekig. Ha pedig egyik sincs, akkor legalább biztosítják a másikat, hogy ha lenne, mindenképp adnának, de addig is nincstelenségüket osztják meg egymással. Mindez létfontosságú egy olyan forráshiányos vidéken, mint Észak- Kelet Magyarország. Egy nem rokon azonban nem számíthat magától értetődő módon a szolidaritás fenti kifejeződésére, sőt mint láttuk ellenséges fogadtatásban részesülhet. „*Idegen cigányként*” az a veszély fenyeget, hogy az illető a „cigány” szinte lakhatatlan terepében találja magát, hiszen a magyarok erőforrásaitól, kapcsolati hálójából eleve ki van zárva, a cigányságé viszont csak a rokonságon keresztül érhető el. Így aztán, ahogy a Bodár család esetében láthattuk, a gyakorlat azt mutatja, hogy az „idegenek” házasságok révén gyorsan rácsatlakoznak valamelyik rokoni hálózatra.

A rokonság azonban nyitott rendszer. Bár a nagycsaládok közötti különbségek valamelyest állandóak, az, hogy ki melyik családhoz tartozik, távolról sem annyira magától értetődő, sőt valójában folyamatos egyeztetés alatt áll. Egy-egy házasság révén, történt akár az a múltban, vagy a jelenben, esetleg a jövőben, a nagycsaládokat számos szál köti össze. A Balogh család a nagyszülők révén rokonságban áll a Lakatosokkal, ez a kötődés adott esetben, ha például közös pénzkereseti lehetőség van kilátásban, felértékelődhet, majd újra feledésbe merül. Alapvetően mindenki minimum két rokoni hálózat összekötője, az anyjáié és az apjáié, ekképpen nincs olyan ember, akinek nem kell folyamatosan rákérdezni családi hovatarozására, és ezzel együtt cigányságára. A nagycsaládok közötti különbségek nem válhatnak merev határokká, a rokoni viszonyok sűrű hálózatai olykor kiszámíthatatlan irányt vesznek, Lakatos lányok és Balog fiúk házasodhatnak össze, vagy addig elfeledett rokoni kapcsolatok kelhetnek újra életre. A különbségtevés logikája, azonban így is úgy is

működik, ha éppen nem e nagycsaládok között, akkor más viszonyok mentén, mindig vannak olyan “cigányok” akik mások, mint “mi”, és ez a másság többnyire a rokoni különbség.

A ki nem mondás „közössége”

A fentiek alapján két ellentétes irány látszik kirajzolódni a rokonság és a cigányság viszonya kapcsán. Egyfelől a rokoni hálózatok közti megkülönböztetések megakadályozzák, hogy a cigányság mint valami közös jelenhessen meg. Másfelől viszont cigány viszonyok rokoni kapcsolatként beszélődnek el, tehát a család összetartozásának élményei, legyen az egy esküvői mulatság, a rokonok által közösen kiaknázott pénzkereseti lehetőség, vagy csak egy jó hangulatú együtt töltött délután, a közös cigányság megélésének tapasztatai is egyben. De hasonlóképpen, ha nem rokon, hanem úgy nevezett “idegen cigányok” találkoznak egymással, a résztvevők a rokonsági terminusok segítségével teremtik meg a közös nevezőt. Mikor egyik Roma Ki Mit Tud-on különböző falvakból érkező zenekarok tagjai ismerkedtek egymással, az est végére egyre szaporodtak a “testvérem” megszólítások, mintha a résztvevők közös cigányságát csak rokoni viszonyként lehetne megteremteni.

A rokonsági terminológiák (akárcsak a fogyatékos pl) szintén alkalmasak arra, hogy explicit megnevezés nélkül beszéljenek a “cigányról”. Ez azonban nem elfedi, kerülgeti, vagy megterheli a *cigány* kimondását, hanem olyan erős jelentésekkel telíti, amelyek szinte eltéphetetlen kötelékként tüntetik fel azt. A „testvérem”, „testvér” megszólítás a *cigányság* legmeghittebb közösségébe hív, egyfajta egységnek láttatja azt, ahová nem tolokodnak be különbségek, ahol az „etnikai” hovatarozás és a családi kötődések egy az egyben fedik egymást. A rokonság és a “cigányság” fenti összefonódása olyan erős és pozitív tartalommal töltik fel a cigány jelentéseit, mint az „anyaság”, „apaság”, „testvérség”, és a „szerelem”. A „család” tehát mint látjuk, ismét védelmet nyújt a veszélyes jelentésekkel szemben.

Ugyanakkor mindez azt is feltételezi, hogy a „cigány” úgymond nem járhat egyedül, kellenek hozzá a „többiek”, a rokonság és a „testvérség” jelentésén keresztül, pedig a többi „cigányok”. Ez az összefonódás tehát az egymásra utaltság „közös”-ségébe helyezi a „cigányt”, fentebb láttuk, milyen következményekkel jár, ha valaki rokonság nélkül, egyedül próbál talpon maradni. Az egymásra utaltságban, pedig nem csupán az a veszély fenyeget,

hogy valaki kikerül e szoros viszonyokból, a „rokonság” nélkül magára marad a cigány degradáló jelentéseivel, hanem az is, hogy a másik hagyja magára kilépve a közös-ségből.

A hovatarozás kérdése állandó része a hétköznapiaknak, mintha az eltávolodástól való félelem szervezné a viszonyokat. Az eltávolodás és a különbség vádja azonban nem csupán a távolabbi rokonokat éri, hanem sokszor a közvetlen családtagokat, sőt az édes testvéreket, szülő-gyerek viszonyt támadja. A hovatarozást firtató kérdések többnyire a családi viszonyokra kíváncsiak, azaz a cigánysághoz való viszonyra a családi kötődéseken keresztül lehet rákérdezni. A „kihez tartozol?” permanens kérdésére a következő válaszok léteznek: „ennek és ennek a férje, felesége, fia, lánya, a testvére, unokatestvére vagyok” (vö Williams 2000).

Bár a hétköznapi helyzetekben számtalanszor merül fel ez a kérdés, mégis a tinédzserkori szerelmek esetén lesz a legsürgetőbb. Visszatérve a fenti eshetőségre, hogy egy Balog lány Lakatos fiúba szeret bele, nyomon követhetjük a „kihez tartozol” kérdésének tétjeit. Sem a fiú, sem a lány nem tud úgy mozogni a rokoni viszonyok hálójában, hogy magával ne „rángatná” közvetlen családját, vagy ne vetítené előre elvesztésének rémét. A lány választásával Lakatos rokonokat hoz a családjába, szüleinek Lakatos veje, testvéreinek Lakatos sógorokat, vagyis egy rokonsági hálózatba kerülnek azokkal a „retkes”, „elmaradott” cigányokkal, akiktől eddig éppen a családi különbségtételek révén igyekeztek elhatárolódni. A „kihez tartozol, hozzánk, vagy a szerelmedhez” kérdése, amelyet a szülők és a testvérek a lánynak vagy a fiúnak szegeznek, egyszerre kéri számon a szülő-gyerek és testvér viszonyok közelségét és a cigányságukhoz való viszonyt, hiszen félő, hogy a Lakatosokhoz házasodott lány cigányságában is új rokonait követi majd. Bár a fenti példában a fiatalok választásukkal egy radikálisnak tűnő különbséget léptek át, de amint az Iskola és a Család című fejezetben látni fogjuk, a friss párkapcsolatok esetén minden különbség radikálisnak tűnhet fel, eleve azt a veszélyt hordozza, hogy a családtag túl távol került, új rokonsága révén immár másképp lesz cigány, vagy talán végleg eltávolodik attól, megtagadva így addigi családját.

A tinédzserkori szerelmek nagy erővel aktiválják a hovatarozás kérdését, de az erre irányuló kíváncsiság soha nem szunnyad el, a „közös”-ség vállalása és a különbségtételek fenntartása örökös bizonyításra szorul. Az elemi család bár a legfontosabb egység, egy-egy háztartás alapvetően erre épül, mégis e háztartások folyamatosan bizonyítják nyitottságukat, mintha állandóan az a vád érné őket, hogy be akarnak záródni, és amijük van, azt „eltagadják” másoktól. Egy „cigány-házba” könnyű belépni, nem kell akkora határt átlépni a kint és bent

között, jönnek-mennek az emberek, főként rokonok, de szomszédok, barátok is. Ezek a látogatók nem vendégek abban az értelemben, hogy nem kérnek előre időpontot, nem lesz köréjük alakítva a program ottlétük idejére, ők csak úgy belépnek a mindennapok menetébe, majd távoznak. Ha mégis elakadás történik ebben a szabad áramlásban, az rögtön a résztvevők cigányságát problematizálja. „*Dik he cigányokat már be sem engedtek?!*”- kiabál viccelődve Oszi, amikor házigazdánk ajtaját zárva találja. „*Fürdik a lány Oszi! Jó hogy nem éjszaka zavargattok!*”- hangzik bentről a magyarázat. „*Jaj jaj fürdik?! Minek fürdik annyit?! Úgysem lesz fehérebb!*”- fonja tovább Oszi a cigány-tematikát a zárt ajtó kapcsán. Majd a „lyány” is beszáll az ugratásokba: „*Be ne gyere Oszi bátyja, elkapjuk tőled a feketeséget!*”- vág vissza viccelődve. Míg tehát a nyitottság a közösen osztott „cigánysághoz” társul, úgy a zártság szintén, de egy elvesztett, sőt megtagadott cigánysághoz, amely tulajdonképpen a „magyarral” egyenlő. Az elvesztett cigányság mindig megtagadott is egyben, tehát olyan veszteség, ami nem csupán az azt elhagyót érinti.. „*Már oda be se lehet menni, azok már magyarnak teszik magukat!*”- szokták mondani azokra a háztartásokra, amelyek úgy tűnnek fel, mintha elzárkóznának. A folytonosság, az átjárhatóság efféle megtörése a „cigánysággal” való szakítás képzetét kelti, ami viszont a rokoni hálózatból történő kiszakadást is jelenti. Kevés az olyan háztartás, amely önmaga testesíti meg ezeket a félelmeket, a gyanú mindenki felett ott lebeg, hogy le akarja magát vágni a „cigányságról”, úgy „akar tenni”, mintha ő már nem „az” lenne. A bezárkózás az elemi családba az „egész cigányságot” veszélyezteti, ennek a közösnek a megtagadását. Lehetséges, hogy valakit csak saját közelebbi rokonaik látogatnak, de a szűkebb körhöz tartozó rokonok szabad bejárása is elég ahhoz, hogy általa egyfajta közös cigányságot lehessen megélni, hogy az, mint a „mienk” létrejöjjön. Az üzenetet azonban mindig fenn kell tartani, hogy ebben a házban szívesen fogadják az érkezőket, a házigazdák hajlandóak megosztani életterületüket, nem tagadják meg magukat senkitől.

A látogatók azonban legtöbbször valamilyen kéréssel fordulnak a házigazdákhöz. Egy főzet kávé, egy kis “színes paprika”, egy szál cigi, pár fej hagyma, liszt, apróbb dolgok, amelyek az ebéd elkészítéséhez szükségesek, vagy mindennapi használati tárgyak, felmosó vödör, dvd lejátszó mind, mind elkérhetőek. Ám legyen bármilyen irritáló is a kérések hada, a visszautasítás túl nagy tétje bír. Ezek a kérések valójában a tulajdonlás kérdésen keresztül vetik fel a hova tartozás problémáját, ha valaki nem ad, azzal családi kötődéseit tagadja meg, és ezzel együtt “cigányságára” mond nemet. A kérések áradata tehát egyrésztől folyamatosan teszteli a másik közelségét, ugyanakkor ezt a veszélyt is fenntartja, hogy ez a

közelség teljesen felszámolja a “saját” lehetőségét, a “közös” teljesen beszippan: *“mindenemet széthordják a cigányok!”*- szokta mondani házigazdánk felháborodva. Mint látjuk ez méltatlankodó felkiáltás a kérések aktusát a “cigánnyal” azonosítja. Azonban ezeknek a kéréseknek és adásoknak van egy alapvető tulajdonságuk, az hogy általában hiányérzetet keltenek, aki ad, az úgy érzi túl sokat adott, aki pedig kap úgy, hogy nem eleget, mintha lenne valami, amit sem megadni, sem elkérni véglegesen nem lehet, ez pedig a közösen osztott cigányság, amelyet nem kezdenek ki a különbségek.

A fennálló társadalmi viszonyokban azonban ez majdhogynem lehetetlen, hiszen a rokonságon keresztül éppen a különbségtétel biztosítja a cigányság biztonságos megélését. Mindig a „saját rokonság” lesz az, ahol valaki cigányként otthon lehet, ahol úgy szabadulhat meg a cigánysága degradáló jelentéseitől, hogy közben mégsem kell megtagadnia azt. Ugyanakkor a saját rokonság életre hívja az idegen cigányt, aki „más”, veszélyes, akivel közösséget vállalni nem lehet. Az asszimilációra kényszerítő társadalmi rend úgy „tesz”, mintha a cigányság nem pusztán elfedhető, hanem meghaladható lenne, így ezek az emberek tulajdonképpen bárhova eljuthatnának, erre azonban nem sok példa akad. A valóságban “cigányság” nagyon is homogén tapasztalatokat jelent, cigányként nagyjából ugyanazok a lehetőségek kínálkoznak, mindenki nagyjából ugyanazt az utat járta be, hasonló élményeket szerez. Még a kisegítősek és a “normál” osztályokba járók további iskolai karrierjében sem mutatkozott túl nagy különbség. A későbbiekben a lányok ugyanúgy 18 éves koruk körül gyermeket szültek, a fiúk, pedig mind segédmunkából, vagy itt-ott adódó pénzkereseti lehetőségekből tartják fenn családjukat. Az asszimilációt ösztönző rend tehát nem pusztán a hierarchikus cigány-magyar relációt tartja fenn, hanem kialakítja az egalitáriusnak tűnő cigány-cigány viszonyt is, azaz a “közös cigányságot” az egyenlőségen keresztül hozza létre, miközben a különbségek megteremtésének ígéretét fenntartja. Ez a paradox helyzet csak elülteti azt a kísértést, hogy az egymásrautaltság viszonyaiból ki lehet lépni, nincs is szükségünk a másokra, hiszen a cigányság irreleváns dolog. Hiába tehát a cigányság megélésének számtalan közös tapasztata, ez a kísértés kikényszeríti, hogy újra és újra megerősítsék azt, hiszen állandó fenyegetettség alatt áll. Ebben a dinamikában minden különbség elszakadásnak tűnik fel, és mint ilyen kiegyenlítésre szorul. Legyen az anyagi különbség, bármilyen pozícióbeli eltérés vagy egyszerűen csak egy különböző tapasztalat mint, amit a többiek szerezhetnek. Ez az egyenlőségbe záródó, veszélyeztetett „közös cigányság” az úgynevezett zéró összegű játékhoz kezd hasonlítani, ahol a megnyerhető „javak” mennyisége nem növelhető pusztán az elosztása változtatható meg. Ekképpen, ha

valakinek több van, az egyet jelent azzal, hogy valakinek kevesebb. A rokoni viszonyok szintén e logika szerint működnek, ez egyik szeretet vagy kötődés mindig rákérdez a másikra. Ha például a férj vagy a feleség éppen sógoraival van jóban, testvérei azt érzik, hogy velük nincs. Mintha csak úgy lehetne szeretni, hogy más valakitől elveszük ezeket az érzelmeket. Hasonlóképpen, ha valakiről úgy látszik, „megtagadja” „cigányságát”, a többieket „cigányozza” le. Minden, ami valakié, legyen az maga a másik, vagy bármifajta siker, akármilyen tárgyi, anyagi tulajdon úgy tűnhet fel, mint, amit másoktól vettek el. De a „tulajdonos” nem csupán elveszi, hanem ezzel a bitorló gesztussal cigányságukban hagyja el a többieket, „gizda”, azaz „többnek teszi magát”, másnak, különbnek akar látszani. Ha egy férfi például autót vesz, azonnal felébreszti másokban az autó kínzó hiányának érzését, és egyben azt a vágyat, hogy nekik is legyen egy olyan. De csak a „cigányság” tesz valakit ilyen fontos viszonyítási ponttá, csak a „cigányságával” együtt érdekes, hogy van autója vagy nincs. „*Irigyek rám a cigányok, mert én BMW-vel járok*”- mondja a dal, mi más okozna örömet az új BMW-ben, mint az, hogy a „cigányok” irigylik. De ahogy látjuk, a dal első szám első személyű, úgy tűnik, a fenti gyanakvások a tulajdonlással kapcsolatban nem alaptalanok, hiszen pont az a mindenkiiben élő kísértést ismerhető fel a másokban, hogy kilépjen az egymásra utaltság viszonyaiból, megmutassa, hogy ő más, ő különbözik. Mintha a cigány viszonyokban valakinek csak úgy lehetne valamije, hogy másokat annak hiányával fenyeget, azaz másoktól vesz el valamit. A kamatos pénz jelensége, amely az utóbbi 10 évben harapózott el tulajdonképpen ugyanennek a logikának egy tragikus vadhajtása, amikor is az egyén gazdagodása egyenes arányban áll mások szegényedésével. Ez a jelenség csakis úgy alakulhatott ki, hogy már egyre gyengül annak az illúzióknak az ereje, hogy a cigány viszonyokon kívül bármilyen erőforrás elérhető lenne.

Ezek az egalitarizmusba záródó, „belső” „cigány” viszonyok rendkívül megnehezítik azoknak az amúgy is ritkán felbukkanó lehetőségeknek a kihasználását, mikor valaki a rokonsági hálózatok biztonságos útjairól letérve, esetleg a cigányság terepét is maga mögött hagyva másfajta tapasztalatot halmozhatna fel. Ha valaki veszi is a bátorságot ehhez, ami eleve komoly teljesítmény, hazatérve újabb bonyodalmakba ütközhet. Ennek jellegzetes példája Balu esete, aki nyári tapasztalatait gazdag német pártfogóinál sehogy sem tudta visszaforgatni otthoni közegébe, hiszen minden elmesélt élménye „gizdálkodásnak” tűnt fel társai szemében, amivel csupán azt akarja hangsúlyozni, hogy ő más, és több, tehát a többiek kevesebbek. Ez a különbségekre oly érzékeny közeg azonban a „másságok” széles palettáját képes tolerálni, ha úgy látszik, az valahogyan visszaforgatható a közös cigányság

tapasztalatába. Egy nyíltan homoszexuális férfi “buzi Zsolti” saját család híján több energiát tudott szentelni a rokonság összetartására, így “családszerető” ember hírében állt. Homoszexualitása, mint becenevéből is látjuk nem radikális “másságként” jelent meg, hanem csupán egy sajátos egyéni tulajdonságként.

Azonban bármilyen különbség azonnal fenyegetővé válhat, ha felmerül a gyanú, hogy az illetőt a különbözőség vágya hajtja. Csabi, aki igencsak rendhagyó módon Franciaországban élt francia barátnőjével, gyakori beszédtema volt otthon maradt barátai és unokatestvérei között. Csabi “eltávolodása” mindig a szerint esett pozitív vagy negatív megítélés alá, hogy ez a távolság mennyire érinti cigányságát. Mikor haza látogat, előre köszön-e az utcán, vagy már észre sem veszi a régi haverjait, “gizdálkodik” e, kérkedik e kinti tapasztalataival, Csabi minden gesztusa egyik vagy másik bizonyítékává válhatott. A barátok egymásra licitálva tippelték meg, hogy Csabi mennyit keres ott kint, ám egyik jó barát elmesélte, hogy Csabi egy alkalommal szinte egész fizetését bátyjára költötte, akinek méreg drága parfümöt vett ajándékba. Ez a történet azt bizonyította, hogy éljen Csabi bármennyire is más körülmények között Franciaországban az ebből fakadó előnyeit mind-mind visszaforgatja családja boldogulására, amivel egyben cigányságával is bensőséges viszonyt ápol.

A kérdés azonban az, honnan ez a félelem, ez az állandó gyanakvás, hogy a másik maga mögött akarja hagyni a közös-séget, mintegy megtagadva cigányságát, kifele vágyakozik ezekből a viszonyokból.

A cigányság nyílt tematizálásának és megjelenítésének tiltására épülő egyenlőtlen társadalmi viszonyok számtalan olyan szituációt produkáltak, amelyekben a cigányság egy alapvetően elfedendő, elrejtendő dologként jelenik meg, mint valami közös szegény. A cigányság általában valamely más tematikán keresztül fejeződött ki, mint például a szegénység, vagy az alárendeltség. Ez ugyan biztosít egyfajta játékteret, lehetőségeket, oldja a cigányságban rejlő veszélyeket, de alapvetően úgy tünteti fel azt, mint, amit jobb kikerülni. Ekképpen a mindennapi élet tele volt olyan helyzetekkel, amikor a cigányság úgymond „megtagadásra” kerül. A cigány elfedésének élményében mindenki részesül, amikor a jómódú-szegény, patrónus-kliens, “normál”-fogyatékos viszonyban jeleníti meg magát a cigány-magyar reláció helyett. Ami tehát közössé tud válni, az a cigányság elvesztésének, radikálisabban szólva megtagadásának tapasztalata. A „közös” ezekben az esetekben éppen a saját szándék felismerése a másokban, miszerint az ki akar bújni a cigány-magyar különbség terhe alól, ráadásul ezt legtöbbször, úgy teszi, hogy a fenyegető jelentéseket áttolja a másokra, vagyis

különbséget csinál. A ki nem mondás rendjében tehát a cigány-magyar viszonyok folyamatosan veszélyeztetik a „cigányt”, hiszen minden stratégia a kerülgetésére épül, a szereplők így tartják fenn azt az illúziót, hogy nem ez a különbség irányítja a helyzeteket.

A cigány különbségtétel ki nem mondására épülő, asszimilációt sürgető rend szó_szerint az ígéret földje, olyan világot vizionál az ebben élők számára, ahol a cigány-magyar különbség nem számít, illetve nem az számít. Azzal az ígérettel csábít, hogyha megfelelő módon viselkedsz, magad mögött hagyhatod cigányságodat, hiszen a különbségek nem abból fakadnak. Az asszimilációs ígérettel nemcsak az a probléma, hogy hamis, voltak jó páran, akik egy egész életet rátettek, hogy „megfelelő módon” viselkedjenek és mégis, mikor nem kis erőfeszítések árán beköltöztek a cigánytelepről a faluba, a szomszédok gyanakvása fogadta őket. Mindenki pontosan tudta, hogy ők „cigányok”, senki sem felejtette el, és ennek megfelelően is reagáltak rájuk. De még, ha a rend állná is a szavát, és nem egy illúzió, egy hamis ígéreten alapulna, akkor is kénytelenek lennének elfogadni, hogy a cigányság egy olyan dolog, amitől jobb megszabadulni, az élet napos oldala rajta kívül található. Tehát ez az ígéret nem csupán hamis, hanem folyamatosan rögzíti a cigány veszélyes, sértő jelentéseit. Beteljesüléséért, pedig nem kér mást, mint öngyűlöletet, hogy folyamatosan degradáld, győzd le saját cigányságodat, ami már csak azért is különösen fájdalmas, mert azzal egyben rokoni kötődéseidet is szét kell szakítanod, hiszen a cigány jelentése szinte teljesen összeforrott a rokonsággal és a családdal.

De mi történik ezzel a szoros viszonytal és egyáltalán a cigány nyilvánosságban történő megjelenésével, ha a fent ismertetett társadalmi viszonyokban jelentős változások indulnak el? A továbbiakban megnézzük milyen változások történtek ebben a közegben, hogyan kerülhetett a cigány „kimondásra”, megszegve az asszimilációs rezsimit működtető legfőbb ígéretet.

A változások

A változások három problematika köré csoportosíthatóak, amelyek alapvető fontosságúak a falu társadalmi viszonyaink újratermelésében, ez a három problematika pedig, az oktatás, a tér és a munka. E három színtéren történő változások nyilvánvalóan összefüggésben állnak a szélesebb társadalmi mozgásokkal, akár országos politikai intézkedésekkel is. A változások során a társadalmi viszonyok megszokott menete valamiképpen kisiklott, és ez kisiklással

párhuzamosan megkérdőjeleződött a hierarchikus cigány-magyar viszony magától értetődősége is. A helyzet ott válik bonyolulttá, és főképp feszültséggel telítetté, mikor e kettő, a változás és a cigány-tematika fedésbe kerülnek, azaz úgy tűnik fel, mintha az utóbbi generálná az előbbit, vagyis minden falu életében történt elmozdulás a cigány tematikára lesz felfűzhető. Mindez már csak azért is lehet sokkoló, mert, mint láttuk a cigány „hagyományos” jelentése éppen az volt, hogy irreleváns a falu élete szempontjából, ám most egyszer csak főszereplővé lép elő.

1. Az iskola

Az iskola Gömbalja egyik legfontosabb színtere, a falu központjában fekszik, közvetlenül a templom, a polgármesteri hivatal és a közösségi ház közelében. 2001-ben egy teljesen felújított épületet adtak át, ezzel is jelezve, hogy a település vezetése, és a lakosság számára döntő fontosságú intézményről van szó.

Terepmunkánk idején evidencia számba ment, hogy a gömbaljai gyerekek a falu iskoláját részesítik előnyben, a felújítás munkálatai éppen akkor fejeződtek be, semmiféle jel nem mutatott arra, hogy a helyi iskola veszítene jelentőségéből. Ma csupán a gyermekek kevesebb, mint egy harmada jár ide, és e diákok 100% - a cigány-magyar. Az iskola a falusiak kifejezésével élve „elcigányosodott”, ami minden kétséget kizárólag veszteség a szemükben, egy fontos szimbolikus intézmény elvesztéséé.²³

Az iskola ugyanis kiemelt szerepet töltött be a helyi viszonyok között, a feladata voltaképpen abban állt, hogy a falu társadalmi rétegződését generációról generációra újratermelje, biztosítva annak fenntartását. Az iskolában az „aranykorban”, tehát a 80-as, 90-es években csoportbontásban zajlott az oktatás, amely az elkülönítés mindent átható gyakorlatán keresztül végezte el a „képesség” szerinti szelekciót. A „jobb képességű” tanulók részesültek a csoportbontások előnyeiből, számukra az iskola plusz nyelvoktatást, óraszámot biztosított, a „gyengébb képességűek” pedig megkapták az alapoktatás kínálta tudást és készségeket. Azonban ez a „jobb képesség” valójában a jobb társadalmi pozíció szinonimájaként működött. Ahogy Oblath Márton írja, az iskoláról készített tanulmányában:

²³Az Anbjlokk Egyesület keretében 2009-ben kutatást kezdeményeztünk, amely csak és kizárólag az iskolában történt átalakulásokra fókuszált. A kutatás eredményeiről Oblath Márton írt tanulmányt „Itt már stagnálunk” címmel. Anbjlokk 2010 4. Amelyben azt elemzi, hogy milyen társadalmi folyamatok állnak az „elcigányosodás” hátterében.

„az iskola szigorú képesség szerinti bontást alkalmazott, ami illeszkedett a tanulók családi hátteréhez, pontosan leképezve a falu társadalmának említett rétegződését is” (Oblath 2010).

Ebben a rendben a cigány szinte észrevétlen maradt, mint aki legfeljebb e rétegződés legalacsonyabb fokán kap helyet, vagy még ott sem, irrelevanciája teljességgel egyértelmű: *„Amikor én gyerek voltam- meséli az iskola jelenlegi igazgatója - itt volt 2-3 család szinte, iskolába is, ugye voltunk 28an, abból hozzánk járt három roma gyerek, kettő, leginkább nem is nagyon jártak iskolába, úgyhogy az nem jelentett problémát.”*

Később az arányok megemelkedésével az iskola cigány-kérdésben is alkalmazta a „szigorú képesség szerinti szelekciót”, vagyis az iskolán kívüli társadalmi viszonyok újratermelését. Mindezt a kisegítő osztályok megjelenésével tudta maradéktalanul teljesíteni, ahova a cigány-tanulók többsége járt még terepmunkám kezdetén is. Ez a „képesség szerinti szelekció” a családok közti megkülönböztetés dinamikáját követte. Míg a legalacsonyabb státuszú Lakatos családból kizárólag a kisegítőbe mentek a gyerekek, addig a Farkas család tanulói általában bejutottak a „normál” osztályokba, de soha nem a tagozatos csoportokba, a Baloghok gyermekei, pedig olykor a kisegítőben, olykor a „normál” osztályokban kaptak helyet. Tehát az iskola cigány viszonylatban is reprodukálta a helyi társadalmi viszonyokat, megerősítve ezzel a rokonság fent leírt jelentőségét és az ebből fakadó fragmentáltságot is.

A szelekció elve tehát nem pusztán a cigány-tematikában működött, hanem az oktatás egész gyakorlatát áthatotta, az előnytelen társadalmi helyzetből érkező magyar tanulókat ugyanúgy érinthette ez, az iskola számukra sem a mobilitási esélyeket nyitotta meg, hanem pusztán addigi helyzetük megőrzését biztosította. A gömbaljai példa tehát alátámasztani látszik a hazai oktatás szociológia alapvetését, mely szerint a magyar oktatási rendszer nemhogy mérsékelné a társadalmi különbségeket, hanem jobb esetben újra termeli, rosszabb esetben mélyíti azokat (Ferge 1999, Kertesi-Kézdi 2009, Havas-Lisko 2002, Zolnay 2008). Ugyanakkor a gömbaljai példán azt is szemügyre vehetjük, hogy mi történekkor, amikor az iskola már nem tudja ellátni a fenti, korántsem feltétlen áldásos munkáját.

A cigány diákok arányának növekedését egy darabig a kisegítő osztályok lecsapolták, ennek köszönhetően viszont a cigány a „fogyatékos”, a „csökkent értékű magyar” jelentéseit vette magára. Az iskola azt hirdette, a tanulók nem azért kerülnek ezekbe az osztályokba, mert cigányok, hanem, mert a képességeik nem felelnek meg a „normál” osztályok szintjének. Az azonban mindenki számára egyértelmű volt, hogy a kisegítőbe szinte csak elvétele járnak magyar gyerekek, a cigány-magyar különbségtétel nyílt tematizálását kerülő rend viszont ezt az egyenlőtlenséget nem hagyta szóba kerülni, így maradtak a „belső”,

cigány viszonyok, főként a rokoni különbségek, amelyeken e különbségtétel okozta esetleges sérüléseket kifejeződhetnek.

A kiségitő osztályba járás alapvetően két egymással összefüggő jelentést hozott mozgásba. Az egyik a közös „cigányság”, amely ebben az elzárt helyzetben, a kiségitős osztályok elszeparált termeiben létrejött, a másik a „szégyen”, ami e „közös cigányság” magyar tekintet elé kerülését kísérte. Ahogy egy fiú fogalmazott, *„ha bemegyek a kiségitőbe olyan, mintha otthon lennék, csak cigányok közt vagy!! Semmi sem égő, bemegyek tiszta meztelenül, ozt?! Oda még úgy is bemehetnék, mintha otthon lennék!”* Ugyanakkor ez a „közös cigányság”, ami az otthonként definiálódik önmagában lesz „égő”, szégyen, hiszen hozzá a „közös fogyatékoság” társul. Ettől a veszélyes közöstől ismét a családi különbségek képesek megvédeni. Nem egyszer hallottam, ahogy egy Balogh családhoz tartozó kislány a tanárnő gesztusait felvéve oktatja ki Lakatos családhoz tartozó osztálytársát, hogy miért nem jár rendszeren iskolába, és kéri rajta számon, hogy miért is ilyen „elmaradott” az ő családja. A „magyar” mímelésén keresztül, az „ő” mindenható gesztusait elsajátítva, szakad szét a közös cigányság családi különbségekre, hogy valamiképpen élhető legyen, ne keljen azonosulni a „fogyatékos”, vagy „csökkent értékű” degradáló jelentésekkel. Míg a kiségitőben a gyerekek a közös cigányságban rejlő otthonossággal, és az ezzel járó szégyennel küzdöttek, addig az úgynevezett „normál” osztályba tanulók a nem létező vagy nem releváns cigányság ígéretét próbálták beteljesíteni. Gondosan ügyelni rá, hogy se öltözködésük, se viselkedésük ne árulkodjon arról, hogy ők egyébként a cigány-magyar különbségtétel cigány oldalán élnek. De a „nem létező” cigányság beteljesítése számukra is igen megterhelő lehetett, ugyanis legtöbbször bár jó viszonyt alakított ki osztálytársaival, az iskolán kívül szinte semmilyen kapcsolatot nem ápolt velük, legtöbbször még a banketre sem mentek el ballagás után. Ezek helyett, délutánonként végig járták azokat a cigánytelepeket, ahol unokatestvéreik, „bátyjaik”, „nenéik” laktak, mindenhol időztek kicsit, majd legtöbbször nagymamájuknál horgonyoztak le, azaz visszatértek arra a helyre, ahol a cigányságuk otthonra lel, a rokonságba.

Az iskola akkori működésében mint látjuk, teljes volt a harmónia az azon kívüli társadalmi viszonyok, és az iskolán belüliek között, hiszen az utóbbi tulajdonképpen az előbbi leképezése lett, annak újratermelését tűzte ki feladata céljául. Szinte az összes szereplő, kezdve a cigány szülőktől az iskola igazgatójáig a rendet, a dolgok természetes menetének nyugalalmát emeli ki a hajdani állapotok egyik legfőbb jellemzőjeként. Ezen nincs mit csodálkoznunk, hiszen ahogy Oblath Márton írja, az iskola biztosította társadalmi status quo

fenntartását, mindenkit oda juttatott el, ahova „való”, mindenki számára ismerős perspektívát kínált. Viszont az iskolában uralkodó rend és viszonylagos fegyelem, amelyet mostanság annyira hiányolnak a szereplők, a társadalmi viszonyokban történő elmozdulás lehetőségét is befagyasztotta (Oblath 2010: 52-59).

Az iskola „elvesztéséhez” magyar perspektívából éppen e fenti rend megkérdőjelezése vezetett. Oblath Márton meglátása szerint az iskola „elcigányosodása” végső soron falu két érdekcsoportja közti rivalizálásnak köszönhető. Az úgy nevezett „jöttmentek” és az „öslakosok” konfliktusa kerekedett ki egy igazgatóváltás kapcsán. Főként az előbbieket úgy érezhették, az iskola immár nem biztosítja számukra a megfelelő pozíciót, majd e hosszas torzsalkodás eredményeként e szülők átvitték gyermekeiket a szomszédos, jobb módú, a falusi turizmus fellegvárnak számító település iskolájába. Velük együtt hamarosan a tanári kar egy része is távozott (Oblath 2010: 52-59). A státuszféltes megjelenése, a hit erodálódása, hogy gyermekeik a gömbaljai iskolában mindent megkapnak jövőbeli boldogulásukhoz, összefüggésben lehetett a tanulók arányszámának lassú megváltozásával, az integrációra kényszerítő országos oktatáspolitikai irányzat előretörésével, valamint a környező települések, városok vonzerejével, a falu, mint integráns léttér megkérdőjelezésével.

A szülőkkel és tanárokkal készült interjúk arról tanúskodnak, hogy az iskolát elhagyó tanulók első hullámát még nem a cigány-problematika motiválta. Távozásukkal az arányok viszont egyre inkább felborultak, a kiegészítő osztályok felszámolása ezt a folyamatot még jobban elősegítette, ettől kezdve a magyarok távozása a cigányok arányának növekedésével kapott magyarázatot.

Ugyanakkor fontos látnunk, hogy a folyamat elindulásában hiába játszott még a cigány helyének megfelelően elenyésző szerepet, a jelenlegi végeredmény, az iskola „elvesztése” mégis a cigány térnyerésével lesz egyenlő, azaz ebben a logikában a cigány az, aki a falu társadalmától elvesz valamit. Amint láttuk, ez a valami nem pusztán egy iskola, hanem a társadalmi viszonyok rendjébe vetett hit is.

Az iskolában beállt változások egyik legszembeütőbb jelensége az agresszió elharapózása, mindenféle rend érzet hiánya, és a konfliktusok etnicizálódása. A magyarok eltűnésével a cigány tanulóknak „*nincs kihez igazodni*”- mondják magyarázatképpen a tanárok, mindez azonban rájuk is igaz, többen a hajdani erőskezű igazgatót, és a szakfelügyelői rendszert hiányolják, azaz egy olyan tekintély létét, amely megkérdőjelezhetetlenül jelöli ki a pozíciókat. A tanárok bármiféle eszköz híján csupán tehetetlen szemlélői az általuk

irányíthatatlan és átláthatatlan helyzetnek: „Amikor már itt megtapasztalta a polgármestertől kezdve mindenki, hogy hát, hogy mi folyik itt az iskolában – meséli egy 30 éve az iskolában dolgozó tanárnő – „hogy lebontják az ajtót a gyerekek, beleöklöznek. Kívülről már ez is be volt szakítva (a tanári ajtaja). De meg lehet nézni a folyosókon. Mind új borítást kapott, de már lefesteni nem volt idő. Ezt a furnért ezt beöklözik vagy berúgják, amit érnek, megfogják, és lefejtik. Ilyenek vannak. És...mehát én nem tudom, hogy aztán miért vagy honnan jött ez a mérhetetlen agresszió, nem tudom.” A tanárok legfőbb fájdalma és nehézsége, hogy nincs hova fordulniuk, magukra maradtak, hiszen nem áll már a tanári pozíció mögött az iskolán kívüli társadalmi rend támasza, amely biztosította az iskolán belüli nyugalmat. Immár hiteleségétől megfosztott tanári pozíciónak kéne mindezt biztosítani, ami nyilvánvalóan túl nagy feladat számukra: „Itt pedig (az iskolában) – meséli az egyik tanár - ment az őrjöngés két éven keresztül, senki nem tudott órát tartani. És erre nem figyelt fel senki? Mindenkihez fordultam már. A csepp a pohárban akkor volt, amikor a máso..vagy az első osztályos gyerekek – most vagyok második osztályos – megpróbált az emeleti ablakból kiugrani. Ott betelt a pohár.”

Habár az iskola vezetősége igyekezett megoldásokat találni, egyezkedni a kisebbségi önkormányzattal és a helyi roma egyesülettel, hogy közösen próbáljanak megoldást találni a problémákra, de úgy tűnik, mindezek kevésnek bizonyultak, ahhoz, hogy a hajdani társadalmi viszonyok rendjéből származó tekintélyt pótolják. Ez a tekintély, az abszolút igazodási pont, cigány perspektívából mindenképpen a „magyar” volt. Az „ő” fegyelmező tekintete irányította a cigánypozíció majd' minden lehetőségét, hozzá képest minősült a cigány „fogyatékosnak”, őt kellett mímelni folyton folyvást a diákoknak, ha azt akarták, hogy a cigányságuk szégyene ne kerüljön nyilvánosságra, a cigánysággal történő túl merész azonosulás, pedig mindig kihívást jelentett. Az iskola színtere alapvetően az alkalmazkodás, az igazodás stratégiáit követelte ki, amelyek nyilvánvalóan érvényüket veszítették, mikor a „magyar” egyszer csak eltűnt, magára hagyva kényszerű utánczóit. Ám a magyar, mint domináns többség, nem pusztán eltűnt, hanem mindezt sorozatos cigányozás közepette tette. A szülők többsége méltatlankodva vette tudomásul, hogy a magyarok nyíltan hangoztatják, ők a cigányok miatt viszik el gyermeküket az iskolából. E nyíltszíni cigányozás talán több évtizedes csendet tört meg, azt a csendet, amely ha el is hallgatta e rendkívül hierarchikus társadalmi különbségtétel létezését, mégis biztosította azt az alapvető nyugalmat, hogy senkit sem ér nyílt sérelem cigánysága miatt, feltéve, ha azt nem hozza be a nyilvánosságba. Az asszimilációra kényszerítő társadalmi rendben használatos stratégiák, mint például a

családok közti különbségtételek, az iskola viszonylatában értelmüket veszítették. Hiszen, aki a gömbaljai „elcigányosodott” iskolába jár, az úgy mond „cigány”, menthetetlenül magára írja ezt a stigmatizáló jelentést, amihez képest a családi hovatartozása keveset nyom a latba. Az iskolába járás mindennapos tevékenysége tehát a folyamatos lecigányozottság állapotává vált.

Mint látjuk, a magyarok távozása egyet jelentett a lecigányozás, vagyis a cigány kimondásának aktusával. A „cigány” ebben a felállásban immár a konfrontáción és nem az „elhallgatáson” keresztül jön létre. Az iskolai rend tehát a cigány kimondásával omlott össze, így semmivé foszlott az az illúzió is, hogy a cigányság voltaképpen nem is számít a társadalmi státusz különbségek kialakulásában. Mindemellett azonban masszívan megmaradtak mindazok a sérelmek, amelyeket a cigány nem kimondására épülő hierarchikus viszonyok annak folyamatos degradálásával okoztak. A fenti kettő éppen elég oknak látszik az iskolában uralkodó folyamatos, minden viszonyra kiterjedő agresszió elharapózására.

A falu rétegzett társadalmának hajdani őrzője, az Iskola ma éppen a társadalmi viszonyok rendjének elvesztését hirdeti. Nem is beszélve arról, hogy az iskola „cigánnyá”- válása egy permanens botrány abban a térben, ahol addig a cigány a társadalmi lét perifériáján kapott helyet. A fenti folyamatok legveszélyesebb eleme azonban az, hogy e végeredmény kizárólagos okként jelenik meg a falu nyilvánosságában. Azaz alapvetően a cigány lesz e jelentős veszteség-történet elsődleges főszereplője, miközben az interjúkban mindenki elismeri, hogy az iskola hanyatlása nem pusztán a cigány-tematikából eredeztethető. Az iskola mára immár nem a falu társadalmi rendjének tiszta szimbóluma, hanem a cigányokhoz köthető veszteség metaforája.

2.A telepfelszámolás

Az elmúlt pár évben zajlott telep felszámolási program hasonlóképpen érzékenyen érintette a helyi társadalmi viszonyokat, mint az iskola fenti átalakulása. Mind a négy cigánytelep valamiképpen a falu szélén, a periférián helyezkedett el, e térbeli elrendezés hűen szolgálta azt a rendet, amely a cigányt a nyilvánosság szempontjából irrelevánsnak bélyegezte. A cigány effajta térbeli elkülönülése és a perifériára száműzése nem pusztán a cigány-magyar különbségtétel alapjait működtette, hanem azzal együtt a kiterjedt rokon hálózatok közti határvonalat is újra és újra meghúzta. A különböző házasságok révén a telepek nem

jelentethették egy-egy nagycsalád kizárólagos területét, hiszen a köztársaság úti telepről főként a fiatalok gyakran átjárógtak unokatesvéreikhez Pirittyóba, ahogy az ott lakó Farkas-Balogh „vegyes” házasságból származó gyerekek is sokszor időztek a köztársaság úton élő rokonaiknál. A lakhely választás azonban mindig döntés értékű gesztusnak számított, abban, hogy a fiatal pár melyik családdhoz tartozónak nyilvánítja magát. Rudi bátyja Imre, egy Farkas családból származó lánnyal, Kamillával házasodott össze, hamarosan a fiatal pár, a Farkas család többi tagjához hasonlóan kiköltözött a Pirittyó nevű újonnan épült cigánysorra. Imrének innentől kezdve komoly erőfeszítésekbe tellett és, mindenféle praktikákra volt szüksége ahhoz, hogy saját rokonságával megfelelően tudja tartani a kapcsolatot. Mindez már csak azért is vált fontossá, mert lakhely választásával családja „elhagyását” demonstrálta, újra és újra jeleznie kellett, hogy testvéri, fiúi kötődéseit sem hanyagolja el.

A tér fenti felosztásában egy cigány számára nincsenek „rokonság” semleges helyek. A cigány telepek, sorok egy-egy rokonság terrénumai, a legkritikább esetben fordulhatott elő, hogy az ifjú pár fogja magát és beköltözik egy a rokonság által nem jelölt utcába valahol a falun belül. Noha számtalan ilyen hely létezett, utcák és terek sokasága, tulajdonképpen az egész falu, ám ezek a „rokonság semleges” területek a cigányt sem fogadták szívesen, a falu, mint tér kimondva kimondatlanul a magyarokhoz tartozott. Ha valaki mégis valahogyan „beköltözött” a faluba - összesen három ilyen család létezett terepmunkánk kezdetén - akkor döntésük azt a lehetőséget vetette fel, hogy ők már nem is cigányok, tehát ez a költözködés nem egyik rokonsági hálózatból a másikba történt, hanem a „cigányból” a „magyarba”, legalábbis a társadalmi illúzió szintjén.

Amint látjuk, a cigány beköltözése a faluba rendkívül bonyodalmas, hiszen ha esetleg átlépve az anyagi gátakat, legyőzve a helyiek ellenállását, valaki házat is vesz a faluban, az a lehetőség csábít, hogy cigánysága lassanként elhalványul.

Gömbaljai Romákért Egyesület azonban a 2000-es évek vége fele, éppen erre indított nagyszabású akciót. 2007-ben megnyertek egy roma telepek felszámolására kiírt pályázatot, amelynek keretében fokozatosan kiköltöztették a pinceházban élő cigányokat. A program nem pusztán azt vállalta, hogy „fennálló” házakba költözteti ezeket a családokat, hanem azt is, hogy nem hoz létre nekik újabb szegregált „cigány utcákat”, ehelyett a faluban szétszórva, magyarok között kapnak lakást. Erzsike, az egyesület elnöke maga is pinceházban töltötte gyermekkorának egy részét, az asszimilációs ígéret egyik fő törekvőjeként pontosan tudhatta, hogy ez a lakcím miféle akadályokat gördít a cigány elleplezésének

útjába, mennyi lenézettséggel és szégyennel párosul. Az önkormányzat azonban nem sok erőfeszítést tett a telepek megszüntetésére, Erzsike éppen azért vágott bele e nem kis volumenű vállalkozásba, mert úgy tapasztalta a „nagy” önkormányzat nem tartja feladatának a telepen élő cigányok ügyének rendezését, az erre irányuló pályázatokat folyamatosan figyelmen kívül hagyják, mintha ezek a problémák, a cigányok ügyei, egyszerűen nem a faluhoz tartoznának.

A telepfelszámolási program nem pusztán a cigány-magyar különbségtétel egyik alapját, az évtizedek óta bejáratott térkezelési gyakorlatot ingatta meg, hanem a cigány nyilvánosságbeli láthatatlanságát is megtörte. Erzsike fő motivációjaként azt hangsúlyozta, hogy úgy érezte, *„muszáj már magunkkal kezdeni valamit, mert különben senki”*. A többes szám első személy itt már a cigányra utal, „ő” az a „mi”, az a közös, akinek a nevében az egyesület cselekszik, és akinek az érdekeit védi a falu nyilvánosságában. A telepfelszámolás a „cigány” ezen újfajta jelentése révén, ha csak pillanatokra is, de túllép a rokonsági viszonyok fragmentáltságán, némileg pedig a rokonsági különbségtétel térbeli tagolódását is felszámolja. A program a „mindenki csak egy lépés lépjen előre” elvét hangoztatta, azaz az életmódban és presztízsből magyaroktól leginkább elütő Lakatos család tagjait igyekeztek nem a falu közepére költöztetni. Pár háztartás a Pirittyóba került, míg az ottaniak a faluban vettek házat maguknak. A Lakatosok megjelenése a Pirittyóban új viszonyok előtt nyitotta meg az utat, amellyel a helyi fiatalok éltek is, a Farkas család egyik ékessége a 16 éves Szintia éppen újdonsült szomszédjába, Lakatos Laliba szerette bele. Ez a szerelmi kapcsolat példa nélkülinek számított a rokonsági hálózatok majd 10 éves történetében. Azonban nem csak a telepek „összekeverése” a rokoni kapcsolatok ezen új irányai zavarták meg a kiterjedt családok közti különbségtételeket. A telepfelszámolás átugrotta a mobilitás addigi berögzült, lépcsőzetes útvonalait, korábban elképzelhetetlen volt, hogy éppen a Lakatosok egyik sokgyerekes családja költözzön be a faluba, hiszen az egy hosszú mobilitási útvonal végső állomásának tűnt, mint, ami a vágyott „magyarság” elérésének fő záloga. A Lakatos család a 10 évvel ezelőtti viszonyok között a legmesszebb állt ettől a céltól, a faluban lakó 3 család mindegyike generációk óta gyűjtögetett kapcsolati tőke eredményeképpen költözhetett be a faluba, mindhárom családfő a CKÖ-ben tevékenykedett. A telepfelszámolásban a falu elvesztette e fenti jelentőségét, ugyanúgy otthont adott a sokgyerekes Lakatos családoknak, mint a Pirittyóból leköltözőknek.

A helyi magyarok az addigi rend sérülését élhették meg ezekben a változásokban, hiszen a cigány az elleplezés stratégiái nélkül kér magának helyet a falu központi tereiben. A

telepfelszámolást kísérő lakossági fórumokon a „cigány” és „magyar”, mint két érdekeit védő csoport jelenik meg, a különbségtétel nem hogy kimondásra kerül, de az szervezi a szituációt. A telepfelszámolás ugyanakkor felszínre hozta és újrafogalmazta a falu, mint otthon és közös tér problematizáltságát, húsba vágó kérdéssé tette azt a nyugtalanító tapasztalatot, hogy ez a társadalmi színtér nem tudja többé megőrizni integritását.

Gömbalja talán többi borsod-megyei társához képest szerencsésnek mondható, a közelében két nagyváros fekszik, amely többé-kevésbé felszívja a helyi munkaerőt, és oktatási lehetőségeket kínál. Ám több okból is az utóbbi években a városok munkaerőpiaca kevésbé fogékony a falusi cigány munkaerőre, hasonlóképpen az oktatási intézményekből is hamar lemorzsolódnak a falvakból érkezett roma tanulók. A faluhoz és a városokhoz való viszony mentén a cigány-magyar különbségtétel tovább erősödik, hiszen míg egy helyi magyart családján kívüli életének majd minden aspektusa a városhoz köti, addig egy helyi cigány egyre inkább bezáródik saját falujába. A helyi magyarok igen korlátozott mértékben használják a falu tereit, tulajdonképpen egyfajta alvóvárosként szolgál számukra a település, ugyanakkor rendkívül fontos szimbolikus jelentéssel ruházzák fel. A cigányok ezzel szemben használják, belakják a falu tereit, a gyerekek az utcákon kószálnak, a fiatalok a téren bandáznak, a felnőtteket is legtöbb dolguk a faluhoz köti. A kimozdulást a tömegközlekedés árai igencsak megnehezítik, ha valaki be szeretne menni Egerbe, ez az út oda-vissza egy embernek 800 forintba kerül, ennyi pénzből 6-7 tagú családok napi élelmét fedezik nehezebb időkben. A fentiekkel nem pusztán az a probléma, hogy felhalmozott tapasztalatok különbsége már-már végletekig élezi a cigány-magyar különbséget, hanem az is, hogy alapvető ellentmondástól feszített helyzetet állandósít: a szimbolikus térben oly irreleváns cigány jelenléte egyre hangsúlyosabb a valóságban, míg a falu többségének „mijében” nincs benne, egyre gyakrabban jön szembe az utcán.

A telepfelszámolásban e fenti ellentmondásos helyzet sűrűsödik össze, tehát a falu, mint integrált társadalmi színtér problematizáltsága a cigány-kérdésen keresztül tematizálódik. A program szervezői bár a helyi viszonyokat alakították át, mindezt kényszerűen a helyi autoritások megkerülésével tették, úgymond külső erőforrásokat vetettek be a küzdelembe. A „cigány” egy olyan jelentéssé vált, amin keresztül el lehetett jutni az akkori minisztériumhoz, vagy falun kívüli szervezetekhez, az úgy nevezett „cigányprogramok” útján ki lehetett lépni a falu szorongató társadalmi viszonyaiból. Mindeközben azonban a „magyar” is addig kevésbé ismert jelentéssé szerveződött, amely szintén külső erőforrásokat hívott be, hogy valahogy rendezzék a helyi viszonyokat. Az országos trendnek megfelelően

a Jobbik Gömbalján is növelte erejét, létrejött a helyi szervezet, alakulása igen komoly érdeklődésre tartott számot. A falu ünnepeinek már természetes velejárója a nemzeti radikalizmus, a Búcsún a mézeskalács és a vizipisztoly mellett megtaláljuk a Nagy-Magyarországos csecsebecséket, zászlót, kitűzőt és egyéb kellékeket, a programban pedig helyet kapnak a „nemzeti érzelmű” zenekarok. Nem tudhatjuk, hogy a „cigány” fenti szerveződése mekkora szerepet játszik abban, hogy a „magyar” időről időre kilép a jelöletlenség többségi pozíciójából. De annyi biztos, hogy míg tíz évvel ezelőtt a „magyarság” a magától értetődőség kényelmét élvezte, addig az elmúlt években egyre többször bukkan fel, mint megvédendő, támogatásra szoruló entitás.

Amint látjuk, telepfelszámolási programot az iskola átalakulásához hasonló változások kísérik. A „cigány” immár nem pusztán az elleplezésen, az örök igazodáson, a rokoni különbségtételeken keresztül élhető meg, hanem a közös érdekek, közös pozíció által is. Mindez együtt jár explicit megjelenésével a nyilvánosságban, amely mindenképp ellentétes trend ahhoz képest, hogy korábban a falu „közös” ügyeibe nem tartozott bele. A telepfelszámolás révén viszont a „közös-ügyek”, a falu, mint társadalmi szintér integritásának kérdései éppen a cigány-tematikán keresztül tárgyalhatóak meg, hiszen telepfelszámolás a falu ügyeit érintő egyik legfontosabb kérdéssé vált.

3. A munka

Az iskola helyzetéhez és a tér felosztásához hasonló változásokat a munka világában is észlelhattünk az elmúlt 10 évben. Ezek a változások a fentiekhez hasonló irányba tolták el a cigány-magyar különbségtétel működését.

Terepmunkánk elején alapvetően három típusú pénzkereseti lehetőség állt egy gömbaljai cigány-magyar rendelkezésére. Az egyik a közeli nagyvárosok gyáraiban, vállalatainál vállalt bér munka, ezek általában szakképesítést nem igénylő munkakörök voltak. Legtöbben az Egri Városgondozásnál helyezkedtek el, mint utcai takarítók, csatornatisztítók, vagy, ami a legnagyobb népszerűségnek örvendett, kukások, akik a kocsival szedik össze a város szemetét. Rudi, mint jó pár unokatestvére szintén itt dolgozott, amint üresedésről érkezett hír, rögtön szóltak egy rokonnak, hogy töltsen be az állást, ennek eredményeképpen a kukásoknál otthonos légkör fogadta a dolgozókat, hiszen a munkatársak nagy része a rokoni hálózatokból került ki, de a többi azonos beosztású kollega is 95%-ban cigány volt. A bér munka világában virágzott leginkább az a működésmód, amelyben a cigány-magyar

különbségtétel a főnök- beosztott viszonyra lényegült, hiszen a főnöki, vagy bármilyen értelemben vett magasabb beosztású pozíciókat kivétel nélkül mind magyarok töltötték be. A nők esetében a városi kórházak játszották el ugyanezt a szerepet, ahol ők takarítóként helyezkedtek el. A bér munka azonban a 2000-es évek közepe fele lassan elvesztette jelentőségét, a városi gyárak és vállalatok a bérletköltségen igyekeztek spórolni, így elbocsátották a falusi munkaerőt. Ma már jóval kevesebben kapnak ilyen módon munkát, a gyárak, vállalatok helyét a válság kirobbanásáig átvette az építőipar, amely azonban, mint látni fogjuk, már más viszonyba helyezi a cigányságot.

A másik pénzkereseti lehetőség a falun belüli viszonyokból származik. Szüret idején, legyen az szőlő, cseresznye vagy éppen ribizli, a helyi termelők, a „parasztok”, cigányokat hívtak dolgozni földjeikre. Az ezredforduló környékén már rajtuk kívül nem igazán találhattak volna mást, aki elvégzi ezeket a nehéz, rosszul fizetett és alacsony presztízsű munkákat. Egy-egy kora őszi napon szinte egész cigánytelepek indulnak ki a szőlőbe, máskor viszont csak pár emberre tart igényt a földtulajdonos. Ezek a pénzkereseti lehetőségek nagyban függték attól, hogy az illető ki tudott-e alakítani olyan kapcsolatot egy helyi földtulajdonos magyarral, hogy elnyerje annak bizalmát. Rudi anyja, Mamóka élete során rengeteg gyümölcsöző kapcsolatot halmozott fel, sok esetben ő volt az első, akit a „magyar asszony”, vagy „magyar ember” dolgozni hívott, ezeket a kapcsolatokat aztán áthagyományozta gyermekeire és azok házastársaira is. Ennek a típusú munka lehetőségnek elengedhetetlen előfeltétele a munka szituációján kívül is működő egyfajta „patronus-kliens” kapcsolat. Korábbi kutatók nevezték el így ezt a viszonyt, amely olyannyira jellemzi, vagy jellemezte a vidéki közegek cigány-magyar különbségtételét (Virág 2010, Durst 2010, 2014). Ez a kapcsolat az alá-fölé rendelt pozíciókat egy sokkal intimebb, familiáris kötődésen keresztül sajátítja el, egy-egy magyar háztartásnak meg van a maga „cigánya”, akit esetenként dolgozni hív, vagy akinek ruha, étel stb feleslegeit adományként odaadja. Havas Gábor írásából megtudhatjuk, hogy tulajdonképpen mindenfajta árucseré, amely a cigány-magyar különbségtétel mentén zajlott, ebben a keretben értelmeződött. A teknővájó cigányok tevékenysége portékáik értékesítése koldulásként jelent meg, vagyis csak a szolgáltatásaikat igénybe vevő „parasztok” „feljebbvalóságának” elismerésével vált lehetségessé, hiába követelt munkájuk komoly szakértelmet és volt rá igény a helyi parasztság részéről. (Havas 1986)

Ez a típusú kapcsolat tehát egyszerre biztosítja a minimális megélhetést és az alárendelt pozíciót a cigányok számára. Bár Gömbalján elő-előfordult, hogy valaki szert tett egy olyan

„magyar asszonyra”, aki időről, időre ellátta őt bizonyos javakkal, ruhákkal, feleslegessé vált élelmiszerekkel és mindenképpen az asszonyi erények közé tartozott, ha valaki több segítőkész magyart gyűjtött be családjá számára, ez a fajta viszony azonban mégis kihaló félben volt a kétezres évek elején, úgy tűnt, az előző generáció sokkal többet profitált belőle. Az úgy nevezett „patronus-kliens” reláció áthelyeződött a formálisabb kapcsolatok szintjére, például, mint látjuk a munkaadó-munkavállaló viszonyba. De az orvos-beteg, eladó-vevő kapcsolatokban is tetten érhető ez a hatalmi dimenzió, az előbbiek kezében mindig ott a lehetőség, hogy döntsenek, megadják-e a kért kedvezményeket, adnak-e hitelt, vagy kiírják-e betegszabadságra szüret idején a páciens, érdemes-e rá az a „cigány”, hogy ezekben a segítségekben részesüljön, vagy nem.

„Cigány-oldalról” nyilvánvalóan az „érdemes cigány” jól „alakítása” a tét. Előfordulhat, hogy valakit dolgozni hív a „magyar ember” és még azt a kitüntető feladatot is rábízta, hogy maga döntse el, kit hoz a brigádba. A „kiválasztott” ilyenkor elsősorban a közvetlen rokonok közt keresgél, kezébe kerül az a hatalom, amellyel eredetileg a „magyart” illeti. Ezt az egyensúlyborulást a többiek, akik az ő jóvoltából kaptak munkalehetőséget, hamar kiegyenlíthetik. Az asszonyok a szüreten privát versenyeikkel szórakoztatják egymást, ki tud rövidebb idő alatt egy sor szőlőt leszüretelni, mennyi idő alatt telik meg a kosár ribizlivel, ki mászik magasabbra a cseresznye fán, hogy az utolsó szemet is elérje. Olykor a versenyek diktálta hatalmas tempó éppen a saját bérüket kurtítja meg, hiszen előfordul, hogy órabérben kapják a juttatást, ám úgy tűnik, létezik valami sokkal nagyobb nyereség, a szőlősor végén álló „magyar ember” elismerése, és az általa generált „belső” egyenlőtlenség kiegyenlítése.

A harmadik pénzkereseti lehetőség az úgy nevezett gyűjtögető munkák, mint gombászás, csiga vagy makk szedés, „csipkés”, attól függően, hogy mire van igény, mit vesz a felvásárló. Ezek a munkák szigorúan a cigánysághoz társulnak, a magyar környezet ennek megfelelően nem is tekinti őket munkának, hiszen mint mondják „ez a gyűjtögető életmód, ilyet az őseink korában csináltak”. Ez az a tevékenység, amely lebonyolításában leginkább független a helyi cigány-magyar viszonyoktól. Bár sokszor éppen egy falubeli magyar vállalkozó a felvásárló, ő azonban nem szól bele a munka menetébe, nem érdekli más, minthogy átvegye a megfelelő árut. Az is előfordulhat, hogy a helyi cigányok közül kezdett valaki hasonló vállalkozásba, neki kellett vinni az összeszedett csigát, hogy aztán tovább adja a felvásárlónak. E munka révén ugyan ki lehet bújni a cigány-magyar különbségtétel hierarchizált főnök-beosztott, fölé-alárendelt viszonyainak terhe alól, de ezzel egy füst alatt az illető cigányságát is magára írja, hiszen ezek a munkák szégyenletes cigány

tevékenységnek számítanak, mozgásba hozva annak összes veszélyes és degradáló jelentését. Gyűjtögető, tehát „elmaradott”, az erdőket, mezőket kell járni, tehát „piszkos” és „civilizálatlan”.

Vali sokáig egyedül nevelte 3 gyermekét, minden lehetőséget megragadott, hogy pénzhez jusson, ha tavasszal kis eső esett, már indult is csigáért sógoraival és testvéreivel, szüreteléskor mindig az elsők között hívták, hajnali 6-tól sötétedésig szakította szőlőfürtöket. Ha bárki vette a csipkebogyót a faluban, ő kilókat gyűjtött belőle össze kitapasztalva, hogy hogyan nem karcolja szanaszét a kezét a sok tüske. A polgármester mégis csak annyit tudott róla, hogy „három napot nem dolgozott életében”. A fenti tevékenységekkel töltött nehéz órák stigmatizáló erejük következményeképpen nem számítottak munkának.

Mindhárom fenti pénzkereseti forma erősen tarja a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus működését. Az utóbbi években azonban elszaporodtak azok a tevékenységek amelyek valamilyen értelemben megkerülik, esetleg fel is borítják azt. Az egyik ilyen tevékenység az úgynevezett „vasazás”, azaz drágább fémhulladékok gyűjtése. Bárki, aki szerzett egy kocsit, ismerte a környék személtlerakóit és érzett magában tehetséget a jó viszonyok kiépítésére, neki állhatott a környék falvaiból, városaiból vasat és egyéb fémeket gyűjteni. Sokan próbálkoznak ezzel a tevékenységgel, amely szabadságával együtt a legalitás határán helyezkedik el. Megint mások, vagy éppen ugyanazok „fával foglalkoznak”, vagyis üzletet kötnek egy-egy erdősszel, munkájukért cserébe fát kapnak, amit aztán eladnak helyi cigány családoknak. Főként a fiatalok körében pedig elharapóztak az ad-hoc üzletelések, olyan illegális tevékenységek, amelyeket főképp Gömbalján kívül köttetett kapcsolataik révén értek el. És akkor még nem beszéltünk a „kamatosok” megjelenéséről, akik szintén átformálták a fenti relációkat.

Ezek a tevékenységek mind-mind jelen vannak elszórva ezen a településen, de ami leginkább hangsúlyos változás, az a cigány vállalkozó színre lépése, aki a legalitás határán innen tevékenykedik, munkaköre nem feltétlenül a cigányság stigmatizáló jelentéseihez társul.

A 2000-es évek közepe fele a cigány építési vállalkozók már mint jelentős munkaadók működtek a falu cigányai között, ez a pénzkeresetnek olyan formája lett, amelyek által megkerülhetővé váltak a falu hierarchikus viszonyai, ahol addig a cigány egyértelműen az alárendelt szerepében kapott helyet.

Mindez csakis a rokonsági viszonyok erejével lett lehetséges, a sok cigány családnak munkát adó építési vállalkozást egy testvérpár alapította, a munkaerőt is népes rokonságuk adja. Egy ilyen típusú vállalkozásban a cigányság már nem igazán fedhető el, a faluban is csak, mint „cigány” vállalkozót emlegetik. Ez a változás, azonban a társadalmi viszonyok többféle dimenzióját is érinti, egyrészt a cigány kikerült az „ellenőrzés” alól, úgy tűnhet, hogy a falu viszonyai többé nem képesek biztosítani annak a rendnek az érzetét, amelyben a cigánynak az alárendelt pozícióban van a helye, másrészt a cigány újfent explicit módon, transzformációk nélkül bukkan fel a nyilvánosságban.

Ugyanakkor a fentiekkel párhuzamosan kiszélesednek a közmunka-programok, amelyekben mindenkinek kötelező részt venni, aki segélyre tart igényt a helyi önkormányzattól. A közmunka program kétségkívül erősíti a cigányság alávetett pozícióját és kiszolgáltatottságát a helyi magyar elitnek, értelmezhető úgyis, mint a cigány-magyar különbségtétel hierarchiájának végső befagyasztása. A közmunka program visszatereli a cigányt az ellenőrizhetőség szférájába, az oly ismerős alárendelt pozícióba, csak éppen az elrejtőzés, alkalmazkodás lehetőségét nem adja meg neki, mint hajdanán, hiszen a közmunka programot egyértelműen cigány-programként tartják számon a faluban, legalábbis annak stigmatizált változatát, amely az utcai munkák elvégzését jelenti.

Ha nyomon követjük e fenti három szférában beállt változásokat, ellentmondásos helyzetet tapasztalunk. Éppen a „mi”-ből kirekesztett cigány kerül a „közös” kérdéseinek középpontjába, a cigány-tematika lesz az, ami lehetőséget ad a falut érintő problémák elbeszélésére. Mindez nem csupán azzal jár, hogy a cigány egy alapvető rendéret elvesztésének megtestesítője lesz, hanem azzal is, hogy korábbi fragmentáltsága mellett, vagy helyett, mint magyarokkal konfrontálódó entitás tör be a falu nyilvánosságába.

A kimondás „közössége”

Mi történik a közösen megélhető cigánysággal, hogy ha a nem kimondás rendjének hierarchikus cigány-magyar viszonyai megkérdőjeleződnek, ha az asszimilációs rezsím ígéretei érvényüket veszítik? A cigány megjelenik azokon a színtereken is, ahol korábban nem, vagy csak elvétve kaphatott helyet. Beköltözik a faluba, munkaadóként tűnik fel, az iskolában számszerű többségbe kerül, rokoni kapcsolatokon túllépve „saját” szervezet alapít, azaz kilép a nem kimondás által felkínált biztonságos helyekről, kiteve magát immár a „cigányozás” veszélyeinek. A „cigány” ilyen módon láthatóvá válik, hiszen azokat a

helyeket hagyta maga mögött, amelyekben éppen az elfedésen keresztül lehetett jelen. Ezek a jelenségek úgy tűnik, alapjaiban zavarják meg a társadalmi viszonyok megszokott menetét, a cigány „láthatóvá válása” együtt jár annak kimondásával, vagyis a nyilvánosságban történő megjelenésével. E folyamatok közben lassan elveszti hitelességét az a nagy volumenű ígéret, hogy a cigányság nem számít, szorgalommal és törekvéssel bármikor elhagyható. A cigány-magyar viszonyokat már sokkal kevésbé irányítja a cigányság elfedése, így ezek a viszonyok is kevésbé vetik föl annak „megtagadását”, elvesztését. A fenti rend megbomlása a “közös cigányság” új típusú lehetőségeinek adhat utat. Természetesen ezek a lehetőségek nem a semmiből jönnek, hanem maga a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus viszonyai termelték ki őket, ezek a viszonyok tették például a családot, és a rokonságot szinte az egyetlen olyan erőforrássá, amely képes felborítani az egyenlőtlenségeket.

Habár sok minden változott az elmúlt tíz évben, még mindig a rokonság tűnik messze a legerősebb olyan társadalmi szerveződésnek, amelyben a cigányként természetességgel lehet jelen lenni, amelyben a cigány kimondása magától értetődő, nem hordozza automatikusan a sértés veszélyét. A rokonság efféle hegemoniája állandónak látszik. De az a szoros viszony, amely a rokonságot a cigánysághoz köti más jelentőségre tesz szert egy olyan rendben, ahol a rokoni viszonyok jelentik az „cigány” kimondásának egyetlen színterét, és mást ott, ahol a „cigányozás” már folyamatosan zajlik. A kérdés az, hogy miben áll ez a másság, milyen veszélyeket rejteget, és mire ad lehetőséget.

Hogy erre a kérdésre választ kapjunk, látnunk kell, mit is értünk pontosan a “cigány kimondásán”, mit jelent ez magában a falu közegében. A közbeszédben a cigány kimondása elsősorban „cigányozásként”, az az sértésként értelmeződik, nincs ez nagyon másként a faluban sem. Mindez szükségszerűnek tűnik, hiszen a kimondás jelentősége csak a korábbi rend felől értelmezhető, amely mint láttuk, végzetesen rögzítette a cigány bántó, pejoratív jelentéseit, ekképpen annak kimondása nem is hangozhat másként, mint sértő cigányozásként.

Azonban a kimondás a cigány egy új típusú megjelenését is jelenti a falu nyilvánosságában. A telepfelszámolási program egy olyan projekt volt, amely már megnevezte a cigányt, “kimondottan” *cigánytelepek* megszüntetésére írták ki. A pályázatot a faluban pár éve alakult helyi *roma* egyesület nyerte meg. Így azok a családok, akik addig a falu perifériájára szorulva éltek, be tudtak költözni a faluba, de ezt csak *cigányként* tehették, már esély sem

látszott annak elrejtésére, vagy legalább az arra törekvő stratégiák működtetésére. A leendő szomszédok egy-két kivételtől eltekintve többnyire heves tiltakozással reagáltak.

Mint láttuk, az iskolából „cigány iskola” lett, ahol szintén nincs többé mód a cigányság elfedésére. A falu közösségi terei között, pedig megjelent a *cigány* szervezet által működtetett, „székház”, amely szintén az explicit megnevezést erősíti, az elfedés helyett.

A kimondás egyszerre jelent a cigány tematika mentén létrejövő mozgástereket és sértő, kirekesztő cigányozást, minden olyan aktust és színteret, amelyben a cigány nem az elfedésen, az elhallgatáson, vagy más tematikán keresztül jöhet létre.

Az utóbbi években a közbeszédben megjelenő cigány tematika a helyi beszédmódot is átszabta. A cigánytelepeken 2009 nyarán mindenki azt a „fekete terepjárót” leste, amivel a gyilkosok érkehetnek, akik mindenféle különbségre való tekintet nélkül „öldösik a cigányokat”. Olykor felröppent a hír, hogy a Magyar Gárda felvonulást tervez a faluban, ami azt a kérdést vetette fel, hogy mit csináljanak a „cigányok”, tartozzanak bármelyik családhoz, lakjanak bármelyik telepen. A helyi Jobbik szerveződése, sikere, a falubeli magyarok „cigánygyűlöletéről” adott számot, amely többé szintén nem válogat, gyűlölete tárgyát a „cigányban” nevezi meg. Egyre sokasodnak az eddig is érződő, de most egyre explicitebbé váló megkülönböztetés tapasztalatok: a rendőrök állandó igazoltatása, az értelmetlen büntetések, a hivatalos személyek barátságtalan viselkedése, a közmunka programban átélt megaláztatások, ezek már mind a „lecigányozás” élményeként beszélődnek el. Ezekben a beszédekben és élményekben a „cigányság” nem úgy jelenik meg, mint, ami bárhogyan is elfedhető lenne, vagy nem számítana. A „cigány” itt már olyan jelentés, amit mindenki magán hordoz, nem a viselkedéseden múlik, hogy lelőnek e, vagy sem, senkit sem érdekel, hogy melyik családhoz tartozol, mikor kilépsz a faluból és már megállít a rendőr. Bár lehetséges, hogy a külvilágot eddig sem érdekelte ez túlzottan, de az az illúzió, hogy a különbségek révén meg lehet szabadulni a lecigányozás megalázó aktusaitól erőteljesen működött. A nagycsaládok közti különbségtevések, amelyek korábban védelmet nyújtottak, egyre többször veszítik értelmüket. Még ha működne is ez a stratégia, az általános cigányozás közepette, csak pótmegoldásnak tűnhet:

Rudi, ha van épp kocsija, fiatal vejeivel és sógoraival fémhulladékért járja a környék falvait, városait, amit, aztán pénzért leadhat a Méh telepre. Igyekszik jó kapcsolatokat kialakítani azokkal a magánemberekkel, vagy vállalkozókkal, akik nagyobb mennyiségben tárolnak ilyesmit. Egyik „kliense”, egy közeli kisvároska alpolgármestere egy napon fontos hírral állt elő: „*Rudikám, a lomtalanításkor ide a városba nem jöhetnek be cigányok, sok a betörés,*

tudod, de te csak mondd a rendőröknek, hogy hozzám jössz, és akkor átengednek, elteszek neked dolgokat.”. Rudi bár örült, hogy ilyen megtisztelő megkülönböztetésben részesítik, mégis felvetette e város döntésének problematikuságát. „Mert honnan tudják aztat, hogy cigányok voltak?! És ha direkt csak a cigányokra akarja az a betörőbanda fogni, és azért pont a lomtanításkor csinálják?! Mert rafináltak! Ozt ha meg vannak olyan cigányok páran, akik eztet csinálják, miért az egészet kell egy kalap alá venni?!”

A cigány-tematika így szűrődött lassan be a hétköznapi diskurzusokba. Tíz évvel ezelőtt nehezen lehetett volna elképzelni, hogy valaki ilyen nyíltan fogalmazzon meg egy rasszista, cigányellenes döntést, ahogyan az sem történt meg túl gyakran, hogy valaki magára veszi a „lecigányozást”, mikor szinte felajánlják neki, hogy a különbségtevessel mossa le magáról a annak veszélyes jelentéseit. Rudi mondhatta volna, hogy a falujából érkező cigányok nem olyanok, őrájuk mindez nem vonatkozik, ahogy ez korábban gyakran előfordult hasonló helyzetekben. A fenti szituációban a cigány-magyar különbségtétel már nyíltan megjelenik, „szóba kerül” a cigány-magyar szituációkban. És ha még ez nem is általános az emberek egyre többször kerülnek olyan helyzetekbe, ahol ez a különbségtétel immár nyíltan tematizálódik.

E „kimondás” térnyerésével a cigány-magyar viszonyok már kevésbé rejtik magukban a cigányság elvesztésének, „megtagadásának” veszélyét. A közös cigányságot ebben a felállásban nem a másik távolkerülésétől való félelem hívja életre, hiszen a lecigányozás mindenkit érint. Így a felmerülő különbségeket sem kell feltétlen elszakadásként értelmeződni, ez a „közös cigányság” úgy tűnik, megengedőbb lehet az esetleges különbözőségekkel szemben.

A “székházban”, a cigányság eleve adott, magától értetődő, úgy válik közössé, hogy túlmutat a családi és pozícióbeli különbségeken. A székházba bejárnak a Lakatos és Farkas gyerekek is, ahogyan a gyerekek és az őket felügyelő felnőttek is “cigányok”. A ki nem mondás még olajozottan működő rendjében elképzelhetetlen lett volna, hogy a cigányságon belül jöjjenek létre olyan radikális pozícióbeli különbségek, mint például a főnök beosztott viszony, hiszen az a magyar-cigány viszonyok sajátja volt. A cigány az elfedésen keresztül pont az alárendeltségben kapott helyet, ez a biztonságosnak tűnő pozíció azonban magában hordozta a cigányság elvesztésének veszélyét, állandó kísértést annak megtagadására. Ma sokan egy olyan helyi építési vállalkozónál dolgoznak, aki a cigányságban rejtlő erőforrásokat használja vállalkozása működtetéséhez.. Egy ilyen típusú vállalkozásban a cigányság már nem fedhető el, a faluban is csak, mint “cigány” vállalkozót emlegetik. A

vállalkozás úgy tűnik, nem is erre a stratégiára épül, így a főnökök és a beosztottak is, a köztük lévő pozícióbeli különbségek ellenére részesülnek egyfajta “közös cigányságban”.

Az ilyen típusú új formációk hozzájárulnak a „nem kimondás” által fenntartott rend gyengüléséhez, hiszen mint láttuk, általuk a „cigány” olyan pozícióba kerül, amibe eddig nem, főnök lesz, és mint vállalkozó egyenrangú partnere megbízójának. Ugyanakkor a „nem kimondásra” épülő társadalmi viszonyok ruházták fel a rokonságot olyan hatalommal, amely az egyenlőtlenségek kijátszását tette lehetővé, hiszen ez a formáció kikezdi azt a normát, hogy a cigányhoz mindig az alárendelt pozíció tartozik. Viszont a hierarchikus viszonyból való kilépéssel a *cigány* “láthatóvá válik”, ezért kimondódik, a vállalkozó csak *cigány* vállalkozóként tud megjelenni, ahogyan beosztottjai cigány munkásokként. Ám így egyiküknek sem kell tartania attól, hogy ebben a radikális különbségben elvesztik egymás közös cigányságát, ekképpen a köztük lévő pozícióbeli eltérések sem válnak annyira fenyegetővé.

A cigány-magyar különbségtétel nyílt tematizálása másféle veszéllyel fenyeget. A „kimondás” egy társadalmi viszonyrendszer bomlását jelenti, így a cigány jelentései magukba szívják ennek az állapotnak az összes félelmét és bizonytalanságát. A nem kimondás „rendjének” megingása együtt járt azzal, hogy a cigány olyan színtereken is megjelent, ahonnan addig ki volt szorítva. De ez a változás nem hozta magával automatikusan a cigány jelentéseinek módosulását, az ugyanolyan pejoratív és bántó maradt, sőt még kiegészült a fenyegető, térfoglaló tartalommal. Ekképpen a cigány kimondása nem történhet meg veszélyek nélkül. Bár nem működteti tovább az elfojtás mechanizmusait, feloldhatóvá teszi a nem kimondás rendje által kitermelt rokoni különbségeket és a fragmentáció egyéb fajtáit, megengedi egy különbségeket magába foglaló “közös cigányság” kialakulását, de ez a közös cigányság sokszor éppen a konfrontáción keresztül áll össze. Úgy tűnik, a cigány kimondása már nem pusztán azokra veszélyes, akiket ekként nevez meg, hanem azokra is, akik e megnevezés révén nem cigányok azaz “magyarok” lesznek. A kimondást megelőzi a cigány láthatóvá válása, azaz a megjelenése azokon a színtereken, amelyek szintén kimondatlanul magyar, vagyis többségi színtereknek számítottak, a kimondás tehát egy olyan “cigányt” nevezhet meg, aki a többséget, a “magyart” fenyegeti.

Nem tudhatjuk, hogy a cigánynak ez a rokoni, és más jellegű különbségeken túlmutató közös jelentése, amely talán lehetővé tesz valamilyen valós érdekképviselőt és jelenlétet a nyilvánosságban, mennyire lesz életképes. De azt a veszélyt már most tisztán látni, hogy ez

a „közös cigány”, ahogyan valahol a „közös magyar” is az egymással való konfrontációból kel életre, kizárva az együttműködés vagy a cigány-magyar különbségtétel meghaladásának lehetőségét.

A cigány-magyar különbségtétel a fentiek során új jelentéseket hoz játékba, a cigányhoz immár nem pusztán az irrelevancia, a falu, vagy kisváros nyilvánosságához nem méltó civilizálatlanság társul, hanem a veszély, a veszteség és a fenyegetés is. A Gömbaljánál is nagyobb erőforráshiánnyal küzdő falvakban a magyarság, a többségi lét magától értetődősége, láthatatlansága inkább ürességnek tűnhet fel, mintsem olyas valaminek, amely a jelöletlenség kényelmét adja, ezért megjelenik az a kényszer, hogy a magyarságot láthatóvá kell tenni, markáns jelentésekkel kell feltölteni. A „magyarságot” védendő, fenyegetett entitásként megjelenítő szimbólumok lassan e falvak megszokott kellékeivé válnak, a szétszaggatott, hajdan volt nagy Magyarország keresztre feszítve áll a falu főterén, a település „nem cigány” kocsmájának díszei szintén a trianoni tragikus veszteségre emlékeztetnek. A magyarság e kilépése a jelöletlenség többségi privilégiumából nyilvánvalóan számtalan más társadalmi folyamat eredményeképpen jött létre, de annyi biztosnak tűnik, hogy a cigányság fontos szervezőereje ezen új „magyarság” „feltámadásának”. A trianoni veszteséggel jelölt helyek legtöbbször a cigány kitiltásának terei is egyben, a fent említett kocsmáknál nem szívesen lát cigány vendégeket, akik faluban uralkodó egyfajta szokásjog szerint, nem is mennek oda. A magyarság jelöltté válása radikalizálja azt a felhalmozott társadalmi gyakorlatot, mely szerint a cigányság a rendszerváltással beköszönő veszélyek és veszteségek megtestesítője, amelyek kezdettől fogva fenyegetik ezeket a strukturális átalakulással sújtott vidékeket. Mivel a „cigány” az a veszély, ami a „közösséget” fenyegeti, ezért aztán nem is lehet annak része. Az asszimilációs hagyomány nem adott lehetőséget arra, hogy valaki cigányként lépjen be az akkor még jelöletlen magyarság terrénumába, hiszen ahhoz származását először is le kellett győznie. Ezen évtizedekre megdermedt társadalmi jelentés, mely szerint a cigányság levetendő, elkerülendő könnyen vált a „magyarság” számára azzá, elkerülendővé és legyőzendővé, főleg, hogy mint láttuk, a strukturális változások nyomán egyre hangsúlyosabbá vált a cigányság jelenléte a falu mindennapjaiban és nyilvánosságában.

A településfelmérés egyik előestéjén kissé kapatos fiatal társaság verődött össze, mind a négy cigánysorról képviseltették magukat a fiatalok. Pirittyói lányok csapatostul vonulták át a Sasoj-telepre, hogy egyikük barátját meglátogassák. Visszafelé a felfokozott hangulatban egyik fiú gitárján cigánydalokat játszott, míg a többiek összehangoltan énekeltek, látszott,

hogy ez most egy produkció, műsorszám a falunak a „cigányoktól”. Nyolca-tízen lehettek, menetükkel betöltötték a kisebb utcákat, hangjukkal, pedig talán az egész falut. Pár házból kikönyököltek az ablakon, hogy megnézzék, mi folyik itt, mások csak a függöny mögül lestek ki, de a legtöbb ház teljesen mozdulatlan maradt, mintha bent senki se hallaná, hogy odakint történik valami. A lányok egymásba kapaszkodva nagyokat nevetve énekeltek, majd hasonlóan lelkes hangulatban elhatározták, ők bizony táncot fognak tanulni. Pillanatok alatt konszenzusra jutottak, hogy bármilyen táncot is tanulnak majd, az mindenképpen cigánytánc lesz, hiszen minden valamire való tánc-fajta egyértelműen az. Csodálkozással vegyes örömmel figyeltem az felnövekvő generáció ezen új keletű, rokonsági törésvonalakon átívelő „cigány-büszkeség menetét”. Közben a távolban két 12 év körüli „magyar” fiúcska közeledett, csendesebben ugyan, de valószínűleg számukra ugyanolyan fontosságú ügyeiket tárgyalták. Mellénk érve elhallgattak, mint, akik igyekeznek megúszni a találkozózt. A „közös cigányság” performanszától és a talán alkoholtól is megrészegült lányok egyike a „felvállalás” pillanatnyi eufóriájában dacosan a „magyarokba” rúgott, akiket akkor az a két tizenéves kisfiú képviselt. Mikor tettének okáról kérdeztem, csak így felelt, „hát gádzsók”. Kedvszegetten sétáltam tovább, felismerve azt a tényt, hogy a „cigányság vállalása” nem hozza el automatikusan az elnyomásából fakadó sebek gyógyulását, sőt további kölcsönös sérelmek halmozódásával járhat. A főútra érve azonban ez a lassan hömpölygő kis kórus különös közönségbe ütközött. Német turisták tartottak pihenőt éppen, mint akik alig hiszik el szerencséjüket, lelkesen szaladtak fel a buszba fényképezőgépükért, hogy hazavigyék ezt a magyar falut benne az éneklő cigányokkal. Talán ez lehetett akkor az egyetlen a nézőpont, ahonnan nézve a főutcán cigánydalokat éneklő fiatalok pontosan a helyükön voltak, és nem keltettek zavart senkiben, legalábbis egy tökéletes turista fotó erejéig.

A fenti jelenet bár ünnepi hangulatában egyedülálló, jellegét tekintve kevésbé. A cigányság inkább konfrontatív jellegű performanszai egyébként is gyakoribbá váltak, mind falusi, mind városi közegekben. Tipikus jelenet mikor fiatalok telefonjukból áradó cigányzenével kísérvé szállnak fel a buszra, egyértelművé téve provokatív jelenlétüket nyilvános tereken. Ez a figura már nem az a „paródia” cigány, aki magára véve „civilizátlanságának”, szégyellendő jegyeit, gúnyolta ki az őt sújtó sztereotípiákat. Mindez nem jelenti azt, hogy ez utóbbi performansz már ne lenne része a cigány-magyar különbségtétel hétköznapijainak. Azonban felmerül a kérdés, hogy ezekben az „előadásokban” mekkora a szubverziós potenciál, mekkora hatást tudnak gyakorolni a társadalmi viszonyok menetére. Varga Blanka hasonló kérdést tesz föl cikkében, amelyben bemutatja, ahogy cigány barátai

balatoni nyaralásuk alkalmával reagálnak az őket kísérő gyanakvó pillantásokra. A fiatalok magukra veszik e pillantások vélt jelentéseit, magukat analfabétaként, viselkedni nem tudó „cigány csürheként” jelenítik meg (Varga 2010 76-83). Julia Eksner hasonló kérdést tesz fel a német közbeszéd által egyre inkább „gettóként” stigmatizált berlini negyedek főként török származású fiataljaival kapcsolatban. A fiatalok maguk is a „gettó” fogalmat alkalmazzák alávetett helyzetük megfordítására. Bandákat alapítanak és az afro-amerikai nagyvárosi gettók gangjeinek jegyeit magukra véve rémisztgetik környezetük „bennszülött német” lakosait. Ugyanakkor Eksner felhívja a figyelmet arra, hogy pillanatnyi győzelmek ezek, hiszen a gettó fogalom diszkurzív diadal útja nagyban hozzájárul e negyedek és lakóinak megbélyegzéséhez és alávetett helyzetük fenntartásához (Eksner 2013: 336-355).

Hasonlóképpen kérdéses, hogy a fiatalok performanszai, a „paródia” vagy éppen a magát csak azért is bevállaló „cigányról”, mennyire felforgató erejűek, és ha igen, milyen irányba terelik a diszkurzív rendet. A cigány-magyar különbségtétel diszkurzív rendjének eltérése bonyolult kérdés, annyi azonban biztos, hogy e különbségtétel nyílt tematizálása és a cigányság jelenléte a nyilvánosságban mindenképpen jelentős változás. Ugyanakkor értsünk bár a kimondás alatt nem feltétlen sértő cigányozást, kérdéses, hogy létezik e olyan aktivitás, amely átírhatja e rendkívül megterhelt szónak a jelentéseit.

A kérdés tehát, hogy egyáltalán megszabadulhat e a *cigány-terminus* múltjától, vagy attól a korántsem feszültségmentes kontextustól amelyben betört a nyilvánosságba? A cigány kimondása hangozhat e másként, mint sértő cigányozásként, vagy a kimondás eleve képes átírni az diskurzus történetiségében felhalmozódó bántó jelentéseket? Hasonló problémák ezek, mint amelyek Judith Butlert izgatják a queer terminus kapcsán. A queer kifejezés pár évtizeddel ezelőtt a heteroszexualitás rezsimének kirekesztő, szinte megsemmisítő aktusa volt, amelyet a vele pozícionált emberek úgymond birtokukba vettek, így használata során jelentése éppen az ellenkező irányba módosult. A queerség a heteroszexuális norma kitaszítottjainak politikai jelszava lett, amellyel helyet követlenek maguknak a „megélhető testek” tartományában. De „Vajon legyőzheti e a terminus a benne lakozó sérelmek történetét”- teszi fel a kérdést Butler- „Mikor és miért lehetséges – folytatja - hogy egy olyan szó, mint a queer némelyek szemében megerősítő jelentésmódosuláson megy át, míg a „nigger”, a változtatásra törekvő néhány újkeletű kísérlet ellenére úgy tűnik, csak megerősíteni tudja az általa hordozott fájdalmat? (..)Hogyan lehetséges, hogy a diskurzus nyilvánvalóan sértő hatásai, ha fájdalmas módon is, erőforrássá, a jelentés-megújulás gyakorlatának alapjává válhatnak.(..) Hogyan lehet továbbá, hogy a kivetettek mégis

előlépnek, s az őket megtagadó diskurzuson át, illetve azok ellenében megfogalmazzák követeléseiket.” (Butler 2004: 211-212).

Hogyan lenne lehetséges, folytathatjuk, hogy az elhallgatás folyamatában felhalmozódó sértő jelentéseket a kimondás aktusa ne csupán kihangosítsa, hanem a szóba kerülés oldja is a hallgatásban rögzülő bántó hatások stabilitását. A „cigány” mint különbségtétel kimondása kerülendő, állította az asszimilációs törekvést hajtó rezsim, hiszen a fő cél annak meghaladása, legyőzése, tehát a „cigány”, mint társadalmi szereplő és jelentés teljes negligálása, vagy csupán muzealizált megőrzése volt. Ugyanakkor éppen az a törekvés irányította és őrizte meg a cigányság jelentéseit, hiszen azt legyőzendő, szégyenletes dolognak tüntette fel. A fentiek alapján azt gondolhatnánk, hogy a „kimondás” eleve szubverzív, eltéríti, kijátssza a diszkurzív rendet, hiszen a rend a hallgatással tartotta fenn saját stabilitását. Mindez logikusnak tűnik, ám mégsem azt láttuk az elmúlt években, hogy mint a queer terminus esetében, a cigányság degradáló jelentéseivel pozicionált társadalmi szereplők egyszer csak kezükbe veszik sorsukat és stop táblát mutatva az őket elnyomó diskurzus további menetének, kijelentik: „Igen, cigány vagyok!”. Már csak azért sem tapasztalhattunk hasonlót, mert diszkurzív rend működésének eredményeképpen nem is létezhetek olyan fórumok, ahol a cigányság ilyen erővel léphetett volna be a nyilvánosságba. A provokatív „kimondás” éppen ellenkező irányból érkezett. 2007 és 2009 között a cigány-tematika sorozatos botrányokkal kísérve tört be meglepő drasztikussággal a nyilvánosságba. Egy-két év leforgása alatt a „legsúlyosabb”, „legsürgetőbb” társadalmi kérdéssé lépett elő a közbeszédben. A „kimondásnak” olyan „hősei” lettek, mint a miskolci rendőrfőkapitány²⁴, aki azt követelte, „nevezzük nevén a gyereket” azaz „mondjuk ki”, hogy a bűnözés és a cigányság egyazon jelentésmezőben találhatóak. De hasonló tematikát követett a Cosma-ügy²⁵ és a olaszliszakai gyilkosság²⁶ interpretációja is, egyre erősödő

²⁴Pásztor Albert Miskolc Rendőrfőkapitánya 2009 februárjában mondott beszédében kijelentette, hogy a Miskolcon az utcai rablások 90%-át cigányok követik el. Szavait egyrésztől nagy felháborodás másrésztől nagy örömjongás követte. Az akkor baloldali-liberális kormányzat rendészeti minisztere Draskovics Tibor menesztette állásából a rendőrfőkapitányt, mire a város szintén baloldali-liberális vezetősége védelmébe vette a rendőrfőnököt, a lakosság pedig szimpátiatüntetést szervezett mellette. Draskovics „ijedtében” visszahelyezte a kapitányt posztjába és csupán megrovásban részesítette, a szimpátia tünetést így is megtartották a főkapitány mellett, tettét a tüntetők és az őt éltető lakosság az igazság kimondásának, a nyílt beszéd aktusának tekintette.

²⁵Szintén 2009 februárjában egy veszprémi szórakozó helyen leszúrták Marian Cosmát a veszprémi kézilabda csapat román játékosát. Az elkövetők elmenekültek a helyszínről, de valóságos hajtóvadászat indult ellenük, pár nap múlva a rendőrök elfogták a gyanúsítottakat. Az ügy kapcsán, mivel az elkövetők közül többen cigány származásúak voltak, elemntáris erővel tört fel színre a cigány-tematika a közbeszédben, méghozzá a bűnözéssel, és az erőszakkal összefüggésben. A Cosma gyilkosság kapcsán sokkal általánosabb a magyar társadalom egészét érintő megállapítások fogalmazódtak meg, mely szerint „Magyarországon romokban hever a közbiztonság” valamint, hogy „Ki kell mondani a cigány származású emberek által elkövetett bűncselekmények száma aggasztó módon növekszik”. Ezeket a kijelentéseket az akkori ellenzéki, a jelenlegi

hangok követelték, hogy nevezzük meg a cigányt, mint a társadalmi problémák legfőbb „elkövetőjét”. Tehát csupán a ki nem mondásban rögzült jelentések jelentek meg eddig elhallgatott, végre napvilágra került igazságokként, olyan gyűlölethullámmal kísérve, amely immár a cigányság fizikai megsemmisítését vetítette előre. Ennek megvalósulására nem sokat kellett várni, és a cigánygyilkosságok elkövetőinek magyarázata ugyanúgy hangzott, ahogy a rendőrfőkapitányé: „csak fel akartam hívni a figyelmet egy fontos társadalmi problémára”.

Talán a fentiek ismeretében nem meglepő, hogy a „cigányság” egyetlen egyszer sem lépett fel, mint kollektív szereplő a társadalmi nyilvánosságban, hogy az immár fizikai létét fenyegető támadásokra valamiképpen reagáljon. Nem létezett, mert nem létezhetett olyan hang, amely a legitimitás erejével szólhatott volna. A totális bénultság érthető, hiszen az évtizedek óta bejártatott társadalmi viszonyok éppen az ellenkezőjére sarkalták a benne cigány pozícióban élőket, a fent bemutatott fragmentálódás mindig is kifizetődőbb és mindenekelőtt sokkal kiszámíthatóbb, bejártatottabb társadalmi gyakorlat volt, mint a „cigányság” ütőképes politikai jelölővé szerveződése. Habár a demokratikus fordulat után számos intézmény, köztük a magyar állam is anyagi erőforrásokkal honorálta a cigány identitás vállalását, különböző civil szervezetek, ösztöndíjak formájában, de cigány-nem cigány különbségtétel hierarchikus berögződései és a krónikus pénzhiány, az erőforrásokért folytatott szakadatlan egymás közti küzdelemre ösztönözte a résztvevőket. E küzdelem mintegy csatatérre változtatta a 90-es és 2000-es évek cigány közéletét, tovább fokozva a fragmentálódás társadalmi gyakorlatát (Gheorghe 2013, Kóczé 2011, Bíró 2013).

A cigányság tágabb értelemben vett politikai képviseletének súlyos hiányosságait jelzi, hogy a „cigány-tematika” fenti romboló kitörése a legitimitás kísérleteinek különböző változatait

kormányzó párt a Fidesz politikusa tette. Marian Cosma a szélsőjobboldal ikonikus hőse és a „cigánybűnözés” emblematikus áldozata lett. Maga az eset, tipikussá vált, amelyben ártatlanul szórakozó fiatalokat cigányok zaklatnak, és ahogy ez eset mutatja akár halálosan is bántalmaznak. Az ügy érdekessége, hogy Cosma származása ellenére, vagyis, hogy román, lett a szélsőjobboldal ikonikus alakja, sőt emlékére magyar-román barátságos focimeccset is rendeztek, tehát úgy tűnik, a cigánygyűlölet közössége felül írta a nemzeti ellenségeskedést.

²⁶2006 őszén Szögi Lajos tiszavasvári tanár hazafelé tartott kocsijában két lányával, az olaszliszkai cigánytelepen áthaladva elütött egy kislányt. A kislánynak ugyan semmi baja nem lett, de az ijedt rokonok kirángatták a tanárt a kocsijából és a lányai szemeláttára agyonverték. A sokkoló eset hamar bejárta a sajtót és a nyílt cigánygyűlölet hullámát indította el. Olyannyira, hogy ez egyik vezető Internetes hírportál az Origo, amelynek cikkei kommentelhetőek, kénytelen volt a cigány-tematikájú írásait nem kommentelhetővé tenni, hogy valahogy megálljt parancsoljon a teljesen kontrolálatlan, akár a cigányság teljes kiirtására felszólító hozzászólások özönének. A hírportál címlapján szólította fel az olvasókat, hogy tartózkodjanak ez efféle megnyilvánulásoktól. Az olaszliszkai lincselés szintén emblematikus eset lett, amely szervezi a cigány-tematikát, a falu pedig a szélsőjobboldal kultikus helye, ahol rendszeresen tartanak megemlékezéseket.

hozta felszínre, kezdve a „cigány vajdaktól”²⁷, a roma származású „romaügyi szakértőig”²⁸, de ide sorolhatjuk azokat a polgárjogi mozgalmárokat, akik évtizedes munkájukkal igyekeztek elérni a cigányság társadalmi integrációját. Természetesen távol álljon tőlünk, hogy összemossuk e fentiek ténykedését, hiszen nem tevékenységük és annak hatásai között vonunk párhuzamot, csupán azt a legitimációs űrt hangsúlyozzuk, amely lehetővé teszi, hogy diszkurzív rend működésének haszonélvezői használják fel őket önnön igazolásukra. A fragmentálódás, mint az diszkurzív rend által életre hívott stratégia e kialakult helyzetben érezte csak igazán romboló hatását, hiszen ellehetetlenítette bármely olyan legitim hang megszólalását, amely a cigányságot, mint kollektív társadalmi szereplőt képviselhette volna, a cigányságot, mint kollektív társadalmi szereplőt ért támadásokkal szemben. Így nem maradt más, mint a konkrétan és jelképesen is a gyilkos fegyverek célkeresztjében élők kétségbeesett, ad hoc összeszaladásai a cigánytelepeken, hogy önmaguk és gyermekeik biztonságát valahogy garantálják.

A cigányozás rasszista indíttatású gyilkosságokba torkoló elszabadulása, nem csak a végletesen széttöredezett, harmat gyenge roma közéletet sokkolta, a kisebbségi és emberi

²⁷A vajda homályos, ám annál inkább elterjedt fogalom, személyében általában a mindenkori többség olyan alakra emlékezik, aki egyrészt rendet tudott tartani az általa ismeretlen és félelmetes cigány közösségben, másrészt, akivel, mint a cigányok képviselőjével lehetett tárgyalni, tehát mindeképpen egy legitim személy. Az már viszont annál inkább kérdéses, „hogyan ilyen vajda létezett e valaha is, csak annyit tűnik biztosnak, hogy mindig nagy igény van és volt rá a többségi társadalom részéről. Mind a hagyományos mind az általam ismert roma közösségekben vannak tekintélyes főleg idősebb nők, vagy férfiak, jellemzően kiterjedt rokonsággal, akiknek számít a szava kérdéses ügyekben. Ugyanakkor e tekintély csak egyrésztben származik a sikerességből és az élettapasztatból, a másik jelentős szempont a rokoni kötődés, ugyanis ezen elismert személyek befolyása sem nyúlik túl a rokoni hálózatokon, hiszen ott egyből beleütközne egy másik hasonlóan tisztelt nagypapába vagy nagymamába. A vajda ha létezett is, általában a többség által kiszemelt személy volt, de semmiképp sem a közösség által kitermelt autoritás. Maga fogalom manapság, rendkívül vonzó, éppen azért mert egyszerre hordoz valami nagyon markáns jelentést, a soha nem létező legitim vezető emlékéiről, vagy inkább vágyáról és egyszerre tartalmatlan, hiszen ilyen vezető nincs és nem is volt. A jelenlegi legitimációs űrben nem csoda, ha vajda fogalom valósággal virágzik és önjelölt vajdák lépnek fel nem kisebb igényekkel, minthogy a többségi intézmények őket tekintsék tárgyaló partnernek. A borsodi „cigányvajda”, Lakatos Attila például ilyen személy, aki kihasználva a legitimációs űrt, és a többség igényét az ő tapasztatait alátámasztó cigány hangra, versengve hajbókol a többségi autoritások előtt, és tesz „autentikus” javaslatokat a „cigány-kérdés” megoldására, amelyek szintén a többség igényeit visszhangozzák. Döbbenetes módon a mértékadó média is sok esetben társadalmi realitásként ír vagy beszél a vajdáról, ami jelzi micsoda szakadék tátong a cigánytelepek világa és a többségi társadalom között. A borsodi cigánytelepeken, senki sem hallott Lakatos Attiláról egészen addig, amíg nem exponálta magát cigányügyben. Azonban az efféle vajdák megjelenését nem vezethetjük vissza pusztán opportunistá mivoltukra. Hiszen egy-egy kiterjedt rokonsági hálózat valóban meg tudja jeleníteni a cigányság totalitását, így egy rokonai között elismert, és tekintélyes személy valóban érezheti úgy, mintha az egész cigányság ruházná fel őt ezzel a szereppel.

²⁸ Forgács István, mint „független” romaügyi szakértő tette meg sajátos coming outját egy Inetrentes portálon, a Hírszerzőn, Ha Ti vagytok a cigányok, nem tartozom közétek címmel, amely tekinthetünk az asszimilációs kényszer öngyűlöletének tragikus vallomásaként.

http://hirszerzo.hu/velemeney/2011/10/10/20111010_forgacs_istvan_ciganysag

Forgács e „vallomás tétel” után a szélsőjobboldal „kedvenc cigánya” lett, aki ha kell „dokumentum filmekben”, ha kell, előadások formájában nyugtatja meg a többségi társadalmat, hogy a cigány ügyben semmilyen felelőssége nincsen, hiszen a egyesegyedül a cigányság okolható saját sanyarú sorsáért.

jogok iránt elkötelezett értelmiség, és a társadalomkutatók sem találtak többé szavakat a helyzet kezelésére. Egyesek úgy gondolták, itt az ideje kilépni az akadémiai élet biztonságos berkeiből, mozgalmat kell indítani a rasszizmus megfékezésére. E mozgalom egyik alapítója kétségbeesésében „csendet” követelte vissza, azt a csendet, ami oly hatásosan, de mint látjuk, oly károsan védte meg a nyilvánosságot a cigány-tematika nehézségeitől.²⁹

Mások, köztük én is, inkább lehetőséget látnak a diszkurzív rend fenti eltérülésében, egyszerűen azért, mert nincs más választásunk. Nincs más választásunk, mint „cigányozni”, azaz olyan irányokba terelni a cigány-tematika diszkurzív menetét, amelyek előbb utóbb lehetővé teszik, hogy a terminus „legyőzze a benne lakozó sérelmek történetét”. Azaz a „cigány” olyan jelentéssé váljon, amely nem azon az áron lesz megélhető és nyújt védelmet, hogy közben ellehetetleníti saját tágabb értelemben vett politikai jelölővé szerveződését. Mindehhez azonban számot kell vetnünk azzal, hogy a kimondás fenti módjai milyen irányba térítették el a diskurzus menetét. Azt látjuk, hogy a „cigányozás” nem csupán a ki nem mondásban rögzülő sértő jelentéseket harsogta eufórikusan eddig szőnyeg alá söpört „igazságokként”, hanem ezzel együtt a „cigányt” nevezte meg a magyar társadalmat fenyegető legfőbb problémának. Az „elhallgatás” paradox módon ezen „égető probléma” tagadásaként értelmeződött. Feltűnő, hogy a cigány-tematika szinte minden megszólalásában a kibeszéletlenség legalább akkora hangsúlyt kapott, mint a maga a cigányság, az évtizedek óta halmozódó problémák megoldatlansága, kezeletlensége, amelyben legalább annyi előrelépés történt, hogy immár legalább néven nevezhető. A cigány-tematika magán viselik azoknak a problémáknak a súlyát, amelyek a demokratikus és piacgazdasági fordulat óta voltaképpen megoldatlanok, kezeletlenek és legfőképpen kibeszéletlenek maradtak. Úgy mint, bizonyos régiók tartós leszakadása, az állandósult munkanélküliség, a szocialista nagy ipar és mezőgazdaság összeomlása által hagyott űr, az oktatás problémái, az iskola képtelensége a hátrányok kiegyenlítésére, a különbözőségek kezelésére, a tanári pozíció erodálódása, amely voltaképpen egy sokkal általánosabb tendenciát jelez, a hivatkozható, legitim tekintély hiányáról, de ide sorolhatjuk a biztonságérzetet általános megrendülését, és a falu mint élettér évtizedek óta tartó, egyre súlyosabb problematizáltságát. Ezek a problematikák mind-mind a cigány-tematika által váltak elbeszélhetővé, ami már csak azért is történhetett így, mert a cigányság, mint legsérülékenyebb társadalmi pozíció lehetett az a felület, ahol ezek a jelenségek a hétköznapi tapasztalatok szintjén megfoghatóvá lettek.

²⁹ Kovács Éva: Csend Élet és Irodalom 2012 2. 29.

Amint láttuk, a lokálisan tapasztalható és a szélesebb társadalmi szintereken zajló folyamatok nem pusztán hasonló mintázatot mutatnak, hanem egymást alakítják. A cigányság jelentős szereplővé vált a mind a községekben, mind a falvak és kisvárosok társadalmi szinterein. Mindez jelentősen befolyásolja a cigányként élők mozgásterét, az életpályák kényszereit és lehetőségeit e falusi közegek mindennapjaiban. Ugyanakkor, mint fentebb láthattuk, ezek a változások, habár nyilvánvalóan hatással vannak a cigány-magyar különbségtétel működésére azon keresztül pedig a „cigány-viszonyok” és az identifikáció alakulására, mégis kijelenthetjük, hogy a rokonság, mint szerveződési forma kiemelt szerepe a fentiekben stabil tényező maradt. A cigány-magyar különbségtétel működése továbbra is a rokoni kötődéseket és ezzel összefüggésben a nemi identifikációban rejlő erőforrásokat teszi kitüntetett jelentőségűvé, mind a cigány identifikáció, mind a gazdasági erőforrások kihasználásának szempontjából. A következő fejezetekben tehát a rokoni kötődések, a nemiség és a cigányság összefüggéseit, interszekcionalitását fogom bemutatni.

III. Élet a rokonság hálózataiban

III. 1. Hét év: A cigány identifikáció változásai egy családtörténeten keresztül

A rokonság „természetisége”

A rokonság olyasvalami, ami eleve adottként jelenik meg, írja Marilyn Strathern, mint ami érintetlen a világ politikai és technikai manipulációitól, a modern élet antitézise, a „természet” megkérdőjelezhetetlenségének erejével bír. Strathern fentieket „pusztán” a „kultúra” és a „természet” egy sajátosan nyugati konstrukciójaként vázolja fel, amelyet immár nem csak a „nem nyugati” tudások, hanem a biotechnológia megjelenése is jelentősen átalakít. Ennek ellenére vagy éppen ezért, úgy tűnik, hogy a rokonság természet erejével történő felruházása hatalmas erőforrás, még akkor is, ha az nyilvánvalóan nem eleve adott, és a rokonság ideológiája alapján szerveződő közegek folyamatosan egyeztetés alatt tartják, és újra írják a „természetiség” határait (Edwards-Strathern 2000, Carsten 2004, Gerd 1996, Tesar 2011, Blasco 1999).

Azonban felmerül a kérdés, hogy ezen „természetiséggel” megtámogatott kötődés mitől véd meg a maga megkérdőjelezhetetlenségével. Amint az előző fejezetekben láthattuk, a gömbaljaihoz hasonló falusi vagy kisvárosi közegekben, de nyugodtan beszélhetünk szélesebb társadalmi színterekről is, cigánynak lenni meglehetősen sérülékeny társadalmi pozíciót jelent. A „modernitás nagy intézményeiben” mint oktatás, bürokrácia, egészségügyi rendszer, vagy az elviekben a végzettség és teljesítmény alapján toborzó munkahelyek világában a cigányság igencsak marginális helyzetben van, ha éppen nincs onnan teljesen kiszorítva. Úgy tűnhet tehát, mintha a „cigány” védtelenül állna az őt csak nyögve nyelősen, vagy egyáltalán nem befogadó többségi intézmények perifériáján. Ugyanakkor a „cigány” periférikus perspektívájából nézve a többségi intézmények viszonyai, követelményei és előnyei mind esetlegesnek és mulékonyoknak tűnnek, amelyekre nem lehet építeni, szemben az „eleve adott” rokoni kötődések változtathatatlanságával.

E cigány-közegekben létezik egy a vérszerinti rokonokat felölelő megnevezés: a „fajta”, amely szintén e viszonyok „természetiségére” és megtagadhatatlanságára utal. Egy átlagos cigány-magyarnak, főleg a gyerekeknek, akik még házasságuk révén nem kerülhettek más rokoni hálózatok által uralt településre, talán több százas nagyságrendig is számolható rokonsága él a faluban. Több tucatnyi sajátjához hasonló arc jön vele szembe nap, mint nap, felnőtt, kisgyerek, vagy akár idősebb kiadásban. Mikor egy kisbaba megszületik, a körülötte sürgölődő rokonok megállapítják róla, hogy „kinek a fajtájára húz”, az apukáéra vagy az

anyukáéra. A kisgyerek testi tulajdonságait, bőrszínét, testalkatát, vonásait később is folyamatosan emlegetik, mint hovatarozásának és rokoni kötődéseinek bizonyítékát, ahogyan ő maga is a tükörbe nézve felismeri magában „fajtájának” jegyeit. A rokonság ezen testivé vált bizonyossága éles ellentétben áll azzal a strukturális helyzetből fakadó bizonytalansággal, amivel a cigány pozíció jár ezeken a vidékeken.

Érdemes megjegyezni, hogy az igen kiterjedt magyarországi szociológiai cigánykutatásoknak egyik legjelentősebb vakfoltja éppen a rokonság területe. Úgy tűnik, abból a perspektívából, amely főként a nagyobb hivatalos intézmények felől közelít a témához, láthatatlanná válik a rokonsági hálózatok ereje, pedig mint láttuk és látni fogjuk az nem kis mértékben hat a cigányság hivatalos intézményekben történő jelenlétére.

Mindez azonban csak a szociológiai kutatások mainstreamjére igaz, vagyis a kanonizált művekre, amelyeket előszeretettel adnak fel kötelező olvasmányként egyetemeken és főiskolákon. A 70es 80as években bombaként robbanó új cigánykutatások egy-egy napjainkban sajnos sokkal kevésbé hivatkozott munkája nem kezeli ilyen mostohán a kérdést. Havas Gábor és Kardos László kiemelt témaként foglalkozik a rokonsági szerveződéssel. Főként a virágzó szocialista építőiparban és munkaerőpiacon dolgozó vidéki cigányság helyzetéről írt cikkeikben szentelnek komolyabb figyelmet a témának. Igaz ezek inkább etnográfiai módszertannal és szemlélettel készült munkák, amelyek szinte észrevétlenül maradtak a „kemény módszerekkel” dolgozó, strukturális problémákat ecsetelő szociológiai munkák dominanciája mellett (Havas 1983, Kardos 1983).

Azonban a 90-es és 2000-es években született, kvalitatív módszertani eszközökkel végzett kutatások sem mennek el szótlánul a téma mellett, habár az sosem válik központi kérdéssé (Durst 2004, Virág 2010, Ladányi 2004, Kóczé 2011, Horváth 2008). Mindez azért is különös, mert a vizsgált cigány-közegekben kevés lényegibb jelentés létezik a rokonságnál. A kutatott közegek és a kutatók érdeklődésében kimutatható fenti ellentmondás részben rokonság és a cigányság bonyolult egymásba fonódásainak köszönhető. Az „érett” és akárcsak egy szakdolgozatot megért fiatal kutatók többnyire az általam is hangsúlyozott fragmentációt és ezzel szorosan összefüggő „szélsőséges egyenlősít” gyakran említik, mint e közegek viszonyainak jellegzetességét, de nem problematizálják a rokonság jelentős szervezőerővé válásnak miérettjeit, módját és következményeit.

Holott a rokonság fent leirt felértékelődése erőteljes hatást gyakorol a nemiség és a gyermekvállalás kérdéseire is, állításunk, hogy e négy kulcsfontosságú jelentés: a cigányság, a rokonság, a nemiség, gyermekvállalás kérdései valamint „makro-struktúrákban” történő boldogulás csak egymással összefüggésben értelmezhetőek. Ezek az összefüggések pedig

alapvetően határozzák meg „terepemen” élő emberek mozgásterit. A következőkben ezen összefüggés természetét és e mozgásterek változásait mutatom be, négy lánytestvér sorsának alakulásán keresztül.

Az emlékezés

„Hét év, annyi van a lányok közt, hét év, ahogy a Bibliában is olvashatod, ez egy szám, amin áldás van, nekünk pont így gyött ki, de így is akartuk. A Kisjutka 78-as, a Betti 85-ös, a harmadik a Szintia, ő 92-es, és van a csöpp lány a Lili, ő meg 99-ban lett nekünk.” – meséli Jutka egyik első látogatásom alkalmával. Bevallom, a majdnem pontosan 7 év korkülönbség, mesei motívumával első hallásra megfogott. Egy ideig még próbáltam rábírní a szülőket valami kézzelfoghatóbb magyarázatra, de lassan kénytelen voltam elfogadni, egyszerűen csak „így gyött ki”, hagytam, hogy ez a misztikus szám élje tovább különös életét. Majdnem tíz év múlva egy hétköznapi délután Lilikével cseteltem a Facebookon, éppen informatika órája volt, akkoriban naponta tudósított kis élete eseményeiről: hogy mennyire unja az iskolát, mennyire utálja a tanárokat, hogyan törtek borsot az éppen aktuálisan „ellenszenves” felnőtt orra alá, és hogy ő tulajdonképpen színész nő szeretne lenni, de olyasmi foglakozást is el tud magának képzelni, mint amit én csinállok. Én általában éppen adott munkám közben válaszoltam neki.

Aznap is egy fontos eseményt osztott meg velem. A hét elején új iskolatitkár érkezett, akit ők már első nap „kikészítettek” „Miért készítettétek ki?”- kérdeztem egy interjú gépelése közben „Há’ mer magyar azér!”, érkezett a gyors válasz. Később természetesen kiderült, hogy származása pusztán barátságtalan viselkedésére volt magyarázat, egy olyan „elcigányosodott” iskolában, ahol immár minden tanár-diák, felnőtt-gyerek konfliktus etnikai színezetet nyer. „IDEJÖN PARANCSOLGATNI MEG KÉNYESKEDNI A CIGÁNYISKOLÁBA, DE MI VELÜNK NEM BÍR”-tombolt tovább caps lockkal a dühös Lilike. Világhalót is megrengető haragja kibillentett hétköznapi tevékenységeimből, emlékezni kezdtem a tíz évvel ezelőtti Lilikére, arra a másfél éves kislányra, akit szülei mindenhova vittek magukkal. Mindig szépen felöltöztetve, szőkés barna hajával, világos bőrrel ő volt a „jövő”, aki „már” nem „mezítlábazik” a cigánytelepen, nem lehet „piszkos”, mint a többiek, hiszen ő a kis „magyarlány”, mindenki csodálta, mint egy beteljesült vágyat. És aztán eszembe jutottak nővérei is, mind a három, Szintikét 8, Bettit 15 éves kora óta ismerem, elgondolkoztam, hol is tartanak most és merre haladnak, a lehetőségek szűk választékából melyik nyílik meg nekik, és miért pont az?

A 2000-es évek legelején még úgy tűnhetett, talán Lilike egy hosszas út végső állomására ér majd, amelyen szülei elindultak, és amelyet legidősebb nővére már megmutatott neki. Akkor úgy látszott, a szülők társadalmi helyzete nagyban befolyásolja a lányok sorsát, hiszen a strukturális tényezők és a társadalmi jelentések is stabilnak tűntek. Az évtized végéről visszatekintve azonban már nem rajzolódna ki olyan egyenes utak, amelyen a szülők pozíciója útba igazítaná a gyermekeket, a velük történt eseményeket nézve inkább az lesz feltűnő, hogy milyen más lehetőségek és kényszerek alakítják életüket. Hét év! Mintha ez a mágikus szám a társadalmi változások ritmusát is megszabná, és a lányok mindig arra mozognának, amerre e változások hullámai terelik őket, olykor messze a szülői háztól, habár mind a négyen annak közelében élnek.

A szülők, akik a „faluban laknak”

Jutka és Tibi, a lányok szülei a 2000-es évek elejére stabil helyet vívtak ki maguknak a helyi viszonyok között. Még a 80-as évek végén, első cigány-családként költöztek a telepről a faluba. Tibiék egy lerobbant kis parasztházat vettek meg, amitől idős gazdája örömmel szabadult, hiszen sem pénze, sem energiája nem lett volna felújítani. Akkoriban az efféle tranzakció kivételes esetnek számított, és mint ilyen nem fenyegetett azzal, hogy rövid időn belül tipikussá válik, és majd cigány-magyar családok „tömegei” költöznek a faluba. Az eset nem pusztán kuriózumként jelent meg a falu nyilvánosságában, hanem bele is illett a társadalmi viszonyok rendjébe. Tibi felmenői ösgömbaljai család voltak, akiket a magyar többség a „mi cigányainkként” tisztelt (vö Szuhay 2012) szemben a helyi viszonyok rendjébe csak egy generáció óta érkező „idegenekkel”. Így aztán Tibiék beköltözése a faluba kiérdemelt státusznak számított, amely csak kevés cigány-magyar családnak adatik meg.

Míg Tibi „tősgyökeres” gömbaljainak mondhatta magát, addig Jutka szülei Darácsról és Mányból érkeztek. 2000-es évek elejének 20-as 30-as generációja zömmel már Gömbalján nőtt fel, ahogy Jutka is, de a szülők egy jelentős része a környező falvakból jött, páran oláh-cigány közösségekből házasodtak be a főként romungrók, muzikusok által lakott Gömbaljára. Jutka apja szintén darácsi oláh-cigány közösségből származott, aki hat gyermeket hátrahagyva lépett le később Gömbaljáról. A „bevándorló” szülők gyermekei, ha bizonyos tekintetben el is határolódtak azoktól a közösségektől, ahonnan szüleik érkeztek, mégis számos rokoni szál útján kötődtek hozzájuk. Darács, ahol több gömbaljai cigány-magyar család felmenője nőtt fel, állandó viszonyítási pont maradt, az a hely, ahol az „elmaradott” és „rafinált” „oláh-cigányok” élnek, ugyanakkor ahol bármikor elfeledett testvérré

bukkanhatnak. A darácsi kapcsolatok ápolása azonban mindenképpen „visszalépést” jelentett volna a Jutkáék által oly sikeresen megmászott asszimilációs ranglétrán, így aztán ők nem sokat foglalkoztak ott élő, esetleges rokonaikkal, gondosan őrizték gömbaljaiságukat. E féltő gondoskodás több szempontból is kifizetődő volt számukra.

Habár a jelentősebb migráció egy generációval ezelőtt zajlott, a „mi cigányaink” és az „idegenek” közti különbségtétel mostanra rokoni hálózatok közti különbségtevéssé lényegült át, mégis fontos kitérnünk Gömbalja fenti szerepére, hiszen Gömbalja azokban az időkben a védett cigányság terrénumát jelentette. Sok településen magyar perspektívából a legfőbb különbség a generációk óta helyben élő, „beilleszkedett”, és a lokális viszonyok társadalmi rendjét folyamatosan áthágó úgy nevezett „idegen” cigányok közt húzódik (vö Durst 2008, Szuhay 2012). Mint láttuk, az úgynevezett „beilleszkedés” a hierarchikus cigány-magyar viszony működtetésével volt lehetséges. Ebben a viszonyrendszerben a résztvevőket egyfajta patriarchális, de kölcsönösséggel átszótt kapcsolat kötötte egymáshoz, amelyet nem az érintkezés hiánya, hanem annak hierarchikus módja jellemez (vö Durst 2014). A magyar családok „saját cigányaikat” hívták, ha a ház körül vagy esetleg földjeiken valamilyen elvégezendő munka akadt, cserébe pedig felesleges vagy nélkülözhető javaikkal támogatták a kiválasztott családot. „Cigány” perspektívából pedig nekik voltak „magyarjaik”, akiket megszereztek családjuk boldogulására.

E viszonyok azonban akkor kapnak különös jelentőséget, amikor ezek biztosítják a megélhetés egyetlen módját, és rajtuk kívüli pénzkereseti módok nem álnak rendelkezésre. Ha léteznek is ilyen lehetőségek, akkor azok illegitimnek minősülnek, mint például különböző kereskedelmi tevékenységek, gyűjtögető munkák. Az „idegenek” tulajdonképpen azok, akik nem léptek be e viszonyrendszerbe, hanem azon kívül tevékenykednek; főként az ő jelenlétük az, ami „magyar” perspektívából zavaró és problémákkal terhelt. Nem pusztán azért válnak zavaró tényezővé ezek a családok, mert nem tagozódnak be a fenti viszonyrendszerbe, hanem azért is, mert ezeken kívül nem találtak olyan megélhetési módot, amely a többség perspektívájából legitim pénzkeresetnek számítana, így a fennmaradásuk maga is botrány.

A rendszerváltás óta többek között a helyi munkalehetőségek megszűnésének köszönhetően egyre erősödött az a tendencia, hogy a falu már a mindennapi tapasztalatok szintjén sem tud egyfajta integráns életteret biztosítani, és a helyi viszonyok egyre csak veszítenek jelentőségükből (vö. Kovách 2012). A legutóbbi időkben beállt, fent ismertetett változások pedig szintén jelentősen csökkentik az érintkezés felületeit. Ugyanakkor a cigányok számára

a falu viszonyain kívüli, legitimnek minősülő pénzkereseti lehetőségek is beszűkültek, kevés városi vállalat, cég vagy gyár foglalkoztat képzetlen, falusi, cigány munkásokat, így azok sem képesek életképes alternatívát nyújtani a helyi viszonyok gyengülő erejével szemben. Így aztán csak sokasodnak az „idegenek”, akik e viszonyokon kívüli „szürke zónában” élnek, nem kell ahhoz migráció, hogy „magyar” perspektívából nézve arctalan „cigánygyerekek” hada jelenjen meg a faluban, akiknek a szülei még csak-csak ismerősek valahonnan, ám ők maguk már teljességgel idegenek.

Hőseink szülei azonban még nagyon is „ismerős arcként” mozogtak a falu viszonyaiban, házasságuk szerencsés násznak látszott, amelyben egybekelt a generációk óta felhalmozott kapcsolati tőke, a rokonsági hálózatok erejéből fakadó erőforrásokkal. Tibi az ősgömbaljai Vásárhelyi család leszármazottja volt, apját, az öreg Tibi bácsit a magyarok „rendes” gömbaljai cigányként azonosították. Mindez számos munkalehetőséget biztosított számára, általában magyar vállalkozók hívták különböző segédmunkák elvégzéséhez. Tibi kisebbségi önkormányzati képviselőként is tevékenykedett, vagyis olyan pozíciót töltött be, amelyhez messzemenőig szükség volt a magyar többség elismerésére. Gömbalján, ahogy más falvakban is, a kisebbségi önkormányzati tagság sokkal inkább az asszimilációs törekvések deklarált elismerésének számított, mintsem a cigány-magyar közösség képviselőének. E pozícióhoz a magyar törvényhozás nem rendelt sem anyagi erőforrást, sem jogosítványokat, így aztán a „kisebbségi képviselők” csakis személyes viszonyaikon keresztül tudtak nyomást gyakorolni, amely viszont kockáztatta volna a magyarok közt kivívott státuszukat, amin a Vásárhelyi család generációk óta dolgozott (Vidra 2014).

Ugyanakkor a Vásárhelyiek nem képviseltek túl nagy erőt a rokonsági hálózatok területén, ott inkább Jutka kapcsolatai tűntek számottevőnek. Jutkának öt testvére, köztük Rudi is, és számos unokatestvére élt a faluban, ők mind a kiterjedt Balogh família tagjai voltak. Míg tehát a magyarokkal való előnyös viszonyt Tibi kapcsolatai garantálták, addig a cigány viszonyokban történő erőteljes jelenlétet Jutka kötődései biztosították. Házasságukban e kettő természetesen nem vált el egymástól, sőt éppen a féltve őrzött „gömbaljaiságukban” fonódtak össze. Jutkáék generációja számára Gömbalja különös jelentőségre tett szert, a falu viszonyai a társadalmi totalitás erejével bírtak, az ott elért sikerek vagy kudarcok úgy tűntek fel, mintha a társadalmi valóság egészére érvényesek lennének. Gömbalja mint társadalmi szintér a kiterjedt rokonsági hálózattal együtt biztosította a cigányság egy védett, megélhető terepét. Mindezt erősítette, hogy Jutka és Tibi generációja akkor taposta 20-as és 30-as éveit, gyermekeik zömmel még nem értek házasulandó kora, így az ő falu határain túlnyúló

házasági kapcsolataik sem veszélyeztették a gömbaljaiság integritását. A falu fenti jelentései és a rokonság kölcsönösen erősítették egymást. A „második generációs” gömbaljai Balogh családból csak kevesen házasodtak más településre, Jutka hét testvéréből öten a faluban élnek. A Balogh család másik jelentős ágából senki sem költözött máshova, így a 2000-es évek elejére az egyik legmeghatározóbb kiterjedt rokoni hálózatot alkották a faluban. A Balogh család két fontos ága összesen 11 házaspárt jelentett, akik hozzávetőlegesen 40 gyermeket adtak Gömbaljának. Ekképpen Jutka és Tibi lányai több tucatnyi unokatestvérük között nőhettek fel, egy számukra nagyon is otthonos, biztonságos közegben.

Létezett azonban egy különös ellentmondás, amely a Vásárhelyi család látszólagos asszimilációs sikerei és a hétköznapi valósága között feszült. A Vásárhelyi család útjait követve ritkán kerültünk kívül a helyi cigány-viszonyokon. Jutkáék Gömbalját nem sokszor hagyták el, helyi magyarokkal sem ápoltak különösebben szoros kapcsolatot, viszont naponta kilátogattak a cigánytelepre, a lányok többnyire unokatestvéreikkel játszottak vagy bandáztak, a szülők pedig mindig aktívan vettek részt a szélesebb rokonság ügyeinek megvitatásában. Ezen ügyek legtöbbször a cigányság és a családi hovatartozás kérdése körül forogtak: X. Y. testvér vagy unokatestvér, a saját vagy a házastársa rokonságához „húz” inkább, választásával megmarad e „rendes cigánynak”, amely tulajdonság a gömbaljai Baloghok privilégiuma, vagy engedve házastársi kötődéseinek, kikerül onnan. Jutkáék azonnali bojkottal büntették Rudiékat, amikor Savanyú (Rudi felesége) mányi rokonai jöttek látogatóba, tüntetően távol maradtak, mondván „*azok kannibál, rabló cigányok*”, ahogy azt is helytelenítették, hogy Rudi „*amazokkal foglalkozik*” saját családja helyett. Jutkáék élen jártak a „rendes cigányság” őrzésében, a „kérdésszerű” megvitatásában, ki mikor, hogy viselkedett, „leszélyenült-e” vagy nem, azokkal pedig, akik szemükben már „túl cigánynak” bizonyultak, pl. a Lakatos családdal, igyekeztek nem tartani a kapcsolatot.

Jutkáék efféle „vigyázó” szerepe azonban nem aratott osztatlan sikert, a telepiek közül sokan „*nagy megszólósnak*” tartották őket, „*beképzeltnek és úriaskodónak*”. Amikor megjelentek a távolban, amint a telep féle közeledtek, olykor gúnyos megjegyzések hangoztak el: „*na meggyött a magyar asszony, meggyöttek a magyarok*” – morogták páran. Jutkáék ennek ellenére fontos viszonyítási pont voltak, akiknek az ítélete mindig jelentőséggel bírt, mint azoké a „magyaroké”, akik ha nincsenek is jelen e cigány közegekben, láthatatlan tekintetük folyamatos igazodásra kényszerít. Úgy tűnik tehát, Tibi és Jutka „kivételezett” helyzete csak részben származott „valóban” a magyaroktól. Habár a magyarok feljogosító hatalma is

kellett ahhoz, hogy beköltözhesse a faluba, hogy Tibit kisebbségi képviselőnek válasszák, hogy a lányainak garantált helye legyen az iskola nem kisegítő, azaz „normál” osztályaiban, mégis Tibiék kedvező pozícióját azok a cigány-közegek biztosították, ahol hétköznapijaikat élték. „Kvázi magyarságukat” elsősorban azok a cigány-tekintetek tükrözték vissza, amelyek Jutkáékéhoz hasonlóan a „magyarságot” egyfajta Mindenható szereppel ruházták fel. Jutkáéknak ugyanúgy nem voltak számottevő reális kapcsolataik vagy tapasztalataik a falusi magyar lakossággal, mint telepen élő rokonaiknak. Ők maguk is csak feszengve mozogtak magyar közegekben, ha egyáltalán lehetőségük adódott erre. Jutkáék „magyarsága” tehát csak részben jelentett valós társadalmi kapcsolatokat, „magyarságuk” leginkább abból a közös fantáziából táplálkozott, amely e cigány-közegek fontos szervező ereje volt. A „fantázia” és a „realitás” közti fenti választóvonal rigiditása a cigány-magyar különbségtétel hasonlóan merev működésével áll szoros összefüggésben. Ha Jutkáék esetleg „valós” társadalmi kapcsolatokra váltják azt a szimbolikus tőkét, amelyet felhalmoztak, azért komoly árat kellett volna fizetniük.

A cigány-magyar különbségtétel természetét jól illusztrálja a falubeli esküvők kvázi rituális szituációja. Az ezredforduló éveiben a falubeli magyar lagziknak megvolt a maguk jellegzetes menete. Az ifjú pár rendszerint kibérelte valamelyik helyi közösségi teret, a közösségi házat vagy az újonnan épült iskolát. Mivel a házasulók ritkán ápoltak bensőségebb kapcsolatot cigány-magyarokkal, ezért közülük csak a legritkább esetben kapott valaki meghívót a buliba. Ennek ellenére a helyi cigányok maguk is legitim részesei voltak az ünnepnek, bent már javában tartott a lagzi, mikor ők kívül gyülekezni kezdtek, várva, hogy a helyi szokás szerint a pár nekik is kiküldjön valamennyit a benti tetemes ital és étel készletből. A lagzi szituációja maga is csak leképezte azt a társadalmi rendet, mely szerint a cigánynak megvan a maga helye a helyi viszonyokban: a legitim közösségi élet periferiáján.

Egy alkalommal azonban Tibiék is meghívót kaptak egy magyar lagziba, és e rendhagyó eseménynek hamar híre ment a cigányok között. „Szeretettel várjuk, Önt és családját” állt a hivatalos meghívón. A „család” itt természetesen Tibire, Jutkára és négy gyermekükre utalt. A „család” többi része, testvérek, unokatestvérek, nagynénik és nagybácsik nem nyertek bebocsátást, ők mint falubeli „cigányok”, a küszöbön túl maradva élhették át „sajátos cigány” lagzijukat. Ha Tibiék elfogadják a meghívást, azzal rácsukják az ajtót önnön cigányságukra és ezzel együtt oly biztonságot adó rokonságukra is. Ez a szituáció nem kínált fel átmeneti tereket számukra a cigány és magyar között, e vagy-vagy helyzet igencsak

megnehezítette, hogy elfogadják a meghívást. Végül aztán köszönték szépen, de inkább otthon maradtak, se kint, se bent nem vettek részt a nagy eseményen, csak este 11 körül jelentek meg a főút sarkán, mosolyogva figyelték rokonaik „cigányos” bolondozását.

Reális kapcsolatok lehetősége nélkül azonban Jutkáék kvázi-magyarsága leginkább a cigányság folyamatos kontrolálását, „kordában tartását” jelentette. Mindezt jó bíró módjára először is önmagukon végezték el. Jutka és Tibi még akkor sem mentek el csipkézni, csigázni, vagy más „cigányos” tevékenységet végezni, ha pénzforrásaik már vészesen elapadtak, inkább vállalták ez ezzel járó nélkülözést, minthogy cigányságukat ilyen módon írják magukra és „leszégyenüljenek” a falu előtt. E közös „cigányos” munkával töltött napok utáni felszabadult délutánokon azonban szívesen résztvettek, együtt nevettek rokonaikkal a nap vicces momentumain: hogy esett el Vali a sáros lejtőn egy teli vödör csigával, hogy megijedt a mezőn bóklászó Ruditól a „magyarasszony”. Jutka mindig jókat mulatott a „csúnya”, azaz „cigányos” beszédben rejlő poénokon is. Ezekben az esetekben a humor egyik legfőbb forrása az egyébként vállalhatatlan cigányság „napvilágra” kerülése volt, ami mint az egyik legfőbb tiltás irányította Jutkáék életét.

Jutka és Tibi lányai e tiltásokból egy darabig nem sokat érzekeltek. Szüleik a helyi viszonyok totalitásán keresztül egyszerre biztosították számukra a kvázi magyarság megbecsült pozícióját, valamint a hely és a rokonság által behatárolt biztonságos cigányságot. A lányok többé-kevésbé szabadon mozogtak a faluban egyik rokonuktól a másikig, nem is igen vágytak máshová, így aztán szüleiknek sem kellett őket visszatartaniuk. A helyi viszonyok azonban lassan elvesztették totalitásukat, a Balogh család integritását kikezdték a felnövekvő generáció új házasságai, a „realitás” és „fantázia” fenti ellentmondásai pedig az évek során csak egyre növekedtek. Kisjutka, Betti és Szinti a változások más és más fázisában léptek át a felnőttkorba, sajátos örökségüket máshogy használták fel, különböző kényszerek és lehetőségek irányították őket különböző utakra.

III. 2. A házasság útján: KisJutka, a legidősebb lány

A szív és a struktúra

A házassági kapcsolat kétségkívül az a viszony, amely leginkább kikezdheti, és egyben meg is erősítheti a rokonság és a hely fentiekben ismertetett védelmét. Bourdieu-tól tudjuk, hogy a rokonsági viszonyokra épülő társadalmakban vagy közegekben a házasságkötés nem pusztán bizonyos létfenntartó kötődések irányát szabja meg, hanem az egyének vagy

szövetségek számára a legfontosabb stratégiai eszköz érdekeik érvényesítésére, előnyösebb pozíciók megszerzésére (Bourdieu 2009). E falusi cigány közegekben is hasonló tapasztalunk, a párválasztás erős befolyással bír az egyén vagy csoportosulás, mint pl. a Balogh család pozíciójára. A párválasztásra vonatkozó ideológiák viszont nem a rokonsággal kapcsolatos „normákat” hirdetik, hanem éppen ellenkezőleg, a mindenféle társadalmi szabályozás és racionalitás fellett álló érzelmek elsöprő erejéről szólnak: *„a szívnek nem lehet parancsolni!”*-szól a bölcsesség, amely még akkor is bevethető, ha az adott kapcsolat egyébként más fontos normákat sért, például a heteroszexualitást vagy az anyaság szerepét.

Az esetek többségében azonban azt tapasztaljuk, hogy ez a „szív” igenis bizonyos társadalmi jelentések alapján hozza meg saját „autonóm” döntéseit. Habár a „szív” választása ritkán vezeti „tulajdonosát” teljesen kitaposatlan utakra, mégis szinte mindig irányváltást eredményez a rokonság hálózataiban, újabb és újabb kapcsolatokat hoz létre. Ezek a kapcsolatok a szülők generációja számára sokszor idegenek, így több esetben meglehetősen nagy vehemenciával ellenzik tinédzser gyermekeik, főleg lányaik szerelmi kapcsolatait. A „szív” törvények felettségének hangoztatásával e cigány közegek elismerik az egyéni döntések szabadságát, amely elengedhetetlenül szükséges a felnőtté váláshoz. Az a tinédzser, aki szülei hatására ad fel egy kapcsolatot, voltaképpen gyerekek minősül, hiszen ezekben a közegekben, ahol a rokoni kötődések jelentik a fő erőforrást, a felnőtté válás egy választás eredménye a vérszerinti avagy „adott” rokonok (szülők, testvérek) és a „szabadon választott” kötődés, azaz a szerelem között (vö Durst 2004). Ez a választás „egyéni”, senki máséval nem egyező kapcsolathálót is jelent majd, mivel az illető rokonságba kerül párja szüleivel, testvéreivel, és kapcsolatban fog állni azzal a közeggel, ahonnan férje vagy felesége érkezett (Williams 2002). Ezek az új viszonyok csak az övéi, szülei és testvérei csak is rajta keresztül részesülhetnek azok előnyeiből, ha egyáltalán igényt tartanak rá. Az érzelmek erejének dicsérete és „elismerése” azonban nem pusztán az egyéni választásoknak ad szabad utat, hanem bizonyos kollektív fantáziákat is működtet a társadalmi különbségtételek meghaladhatóságáról. Ha a „szívnek nem lehet parancsolni”, akkor olyan érzelmek is lehetségesek, amelyeket nem akadályoznak a létező társadalmi távolságok, például egy magyar fiú is beleszerethet cigánylányba. Sokak számára mind a mai napig e szerelem erejéről szóló fantázia jelenti az egyetlen reális lehetőséget a cigány-magyar különbségtétel átlépésére, és a szegénységből történő kiugrásra.

Rudi kedvenc filmje jól összefoglalja e helyzet ellentmondásait. Ez a film az *Átok és Szerelem* című alkotás.³⁰ A film főszereplője, a fiatal cigánytelepi férfi, Baba, aki reménytelenül vergődik a fent említett két kötődés között: anyja és felesége folyamatos rivalizálása elől a kocsmába menekül, vagy egyedül rója útjait a közeli erdőkön, mezőkön. Kóborlásai azonban nem teljesen céltalanok, legtöbbször egy erdőszéli kis házikónál köt ki, hogy meglesse, az özvegyen maradt, szőke, kék szemű erdésznét, Hildát. Hamarosan kiderül, hogy e vigaszt nyújtó vonzalom nem egyoldalú, Hilda az erős, vad, férfias cigányemberről, Babáról álmodozik, szerelmük egy nyári délután beteljesül. Hilda boldogan civilizálja szerelmét, szép és drága ruhákba öltözteti, igazi „úrrá” varázsolja, akinek többé nincs helye a cigánytelepen. A cigánytelepiek szinte egy emberként osztoznak Baba szerelmi mámorában, féktelen mulatozással ünneplik e sikeresnek tűnő határátlépést. Baba azonban megfizet sikeréért, egy dühös anyai és féltékeny asszonyi átok kombinációjának áldozata lesz, utolsó útja a cigánytelepre vezet, az „övéihez”, ahol apja e szavakat intézi hozzá: *„A te egészségedre is ürítjük e kupát fiam, és arra, hogy rövidüljön meg közöttünk az út, mert te olyan messze világba kerültél tőlünk, hogy mi lejárhathatjuk a lábunkat térdig, akkor se jutunk odáig soha!”*. A szerelem, mint látjuk, legyőzi a „földi” távolságokat, de olyan magasságokba repíti Babát, ahová senki nem tudja követni, valójában tehát a halálba.

Talán nincs olyan fiatal, aki ne álmodozna hasonlóan romantikus mobilitási lehetőségről. Rudi, aki féktelen csajozásairól volt ismert, maga is „magyar lányok” után járt tinédzserkorában, sőt vagánysága és menősege éppen azzal vált megfellebbezhetetlenné, hogy még magyar trófeákkal is büszkélkedhetett. Mind Kisjutka tinédzserkorában, mind a mostani kamaszok között hatalmas presztíznövekedést jelent „magyar lánnyal vagy fiúval” járni. E jelenség értékelésében segítségünkre lehet a posztkolonialista irodalom egyik meghatározó alakja, Fanon, aki szerint a párválasztás mindenképpen kiutat jelent a stigmatizált társadalmi jelentésből, ami esetünkben a „cigány” (Fanon 1986). És valóban: megannyi kiskamasz- és tinédzserfantázia szól a világos bőrű, magyar lányokról, fiúkról. Rottenbeg azonban tovább fűzi Fanon gondolatmenetét: mint mondja, a fehérre, azaz a privilegizált „fajra” esetünkben a „magyarra” mint privilegizált többségi pozícióbeli lányra vagy fiúra való szexuális vágyakozás alapvetően a cigányság vágyhatatlanságából és

³⁰ Az *Átok és Szerelem* 1985-ben készült magyar, zenés film, forgatókönyvét Lakatos Menyhért írta, dalai főként a magyar népies műdalok, az ún. muzsikis cigányzene műfaját képviselik, énekesként és mellékszereplőként szerepet kap benne Bangó Margit, valamint statisztaként láthatjuk az akkoriban kibontakozó autentikus cigány népzene és tánc meghatározó figuráit, Varga Gusztit, Balogh Bélát, akik a cigánytelepieket alakítják. rokonságukkal és cigány barátaikkal együtt. Ezt leszámítva a főbb cigány szerepeket nem cigány színészek játsszák.

azonosulhatatlanságából ered. A privilegizált pozícióra, vagyis a „magyarrá” történő vágyakozás az egyetlen lehetősége a vele való, akár csak pillanatnyi azonosulásnak egy olyan elnyomó rezsimben, amely a cigányságot eleve vállalhatatlannak és azonosulhatatlannak tételezi. Ugyanakkor, ahogy Rottenberg írja, a vágy és az azonosulás e sajátos viszonyát máshogy alakítja a női és a férfi pozíció. Míg a fiúknál a magyar lány elcsábítása a férfi hódítások egyik csúcsa, addig a lányok esetében a magyar fiú megszerzése sokkal inkább a mobilitásról szőtt leányregények része (Rottenberg 2003:435-451).

A 2000-es évek elején a telepi kis tinik lelkesen bújták azokat az ifjúsági magazinokat, amelyek telis-tele voltak divatosan öltöző, világos bőrű, „magyar” tinédzserekkel. A lányok aztán a faluban sétálva előben is megcsodálhatták ezeket a „poszttereket”, amikor a helyi nem cigány tinédzsereket nézegették az utcán. Mamóka kinti WC-jének deszkás falai megannyi éppen aktuális magyar szépfiú bevéselt nevét őrizték, Virág Tomi, Fülöp Laci szívbe foglalva, Bea, Valika, Adélka és még annak idején Kisjutka is a szerzők között lehetett. Ezek a mindannyiunk számára ismerős kiskamasz fantáziálások aztán a szokásos forgatókönyv szerint átadták helyüket a reális tapasztalatokon alapuló érzelmeknek, kapcsolatoknak. Bea, Vali, Adélka 15-17 évesen hozzámentek egy hasonló pozícióbeli cigányfiúhoz, hamarosan gyermekeik születtek. Csak éppen a „szokásos forgatókönyvhöz” az is hozzátartozott, hogy a kistinédzserek vágyának személytelen tárgya a „magyar” volt. A realitás pedig a cigány, a „realitás” összes előnyével, a közös tapasztalatokkal, a közös „nyelvel”, hasonló kapcsolathálóval, valamint közös elképzelésekkel a jövőről.

Úgy tűnik azonban, hogy a cigány-magyar különbségtétel előző fejezetekben ismertett szöveve itt-ott felfeslik, és beteljesíti saját ígéretét, mégpedig éppen a párkapcsolaton keresztül. E reális kapcsolatokhoz azonban sosem elég a „szív hatalma”, amelyről a tinédzser Kisjutka is álmodozott annak idején: *„Én sosem akartam cigányt – meséli – én nem tudom, de nekem nem tetszettek a cigányok, meg hát itt most nekem mindenki rokon, kit nézegessek?! A testvéreimet!? A Sasojokhoz meg nem alacsonyodok le, de végül is még azok is testvéreink, ha úgy vesszük, ha szégyen, ha nem szégyen, de a papónkról, ha jól hiszem, igaz anyu? Azok is a rokonaink.”*

A beteljesülés és az előzmények

Amikor Kisjutkát megismertem, már pár éve magyar barátjával élt egy Gömbaljához közeli városban, e közeli viszonyoknak azonban számos előzménye volt. Kisjutka már szinte a

faluban nőtt fel, iskolába is a „normál”, azaz többségi, „magyar” osztályba járt, lakhelye, fehérbőre és szülei akkor még viszonylag kedvező anyagi helyzete, valamint társadalmi státusza mind-mind lehetővé tette számára, hogy cigánysága bizonyos helyzetekben irrelevánssá váljon. Bár Kisjutkát még akkor nem ismertem, így csak elmeséléseire hagyatkozhatok, de ezekből úgy tűnik, ha csak sorsokat befolyásoló pillanatokra is, de az államszocializmus olykor beteljesítette ígérését, azaz az állami intézményeinek biztonságával feloldotta a cigány-magyar különbségtételt a „dolgozó” univerzális kategóriájába. Habár Kisjutka már a rendszerváltás utáni években lépett a tinédzserkorba, akkoriban azonban még álltak az asszimilációs rezsim társadalmi ígéreteit fenntartó intézmények, köztük a legjelentősebb, a helyi iskola. Kisjutka így emlékezik az ott töltött évekről: *„Ott mi nálunk nem volt olyan, hogy cigány meg magyar, hárman voltunk cigányok, ha jól hiszem, de mink ezzel nem foglalkoztunk, ugyanúgy elhülyéskedtünk, annyit neveltünk jaj a tanárokon, hú mi néha kikészítettük őket.”*

Kisjutka az általános iskola elvégzése után egy közeli nagyobb város szakmunkásképzőjébe ment, ahol varrónőnek tanult. A szakmunkásképzőben hasonló élményeket szerzett, mint az általános iskolában, igaz ott szerelmi kalandokra nem sok lehetősége akadt, hiszen iskolatársai majdnem mind lányok voltak. Tinédzser éveiről viszont szívesen emlékezik, akkoriban Gömbalján még működött diszkó, a helyi fiatalok talán sokkal több mindenre használták falujukat, mint manapság, amikor leginkább a közeli nagyvárosba vagy a szintén nem messzi üdülőfaluba mennek szórakozni. A falu, mint ahogy az iskola és később a munkahely is, szintén egy olyan színteret biztosított, ahol a cigány-magyar különbségtétel feloldódhatott más társadalmi pozíciókban és tapasztalatokban, mint például a diák, a munkatárs vagy éppen a kamaszkor azonos tapasztalataiból adódó helyzetek sora. Habár Kisjutka visszaemlékezéseit fenntartással kell fogadnunk, hiszen könnyen belefutnak a „régén minden jobb volt” narratívába, de az tény, hogy az akkori Darázs diszkó, ahova magam is elmentem, annak idején nem élt az etnikai megosztás elvével: cigány és magyar fiatalok, ha nem is feltétlen együtt, de egymás mellett táncoltak, billiárdoztak, ismerkedtek, éltek fiatal életüket. Olyan esetekről sem hallottunk soha, hogy valaki származása miatt ne nyert volna bebocsátást a falu egyetlen éjszakai szórakozóhelyére. Akkoriban nem is volt „szükség” a manapság oly gyakori direkt tiltásokra, amelyek fenntartják a társadalmi status quot, hiszen egyéb eszközök is biztosították azt. A Darázs diszkóban belépőt szedtek, így a legszegényebb családokból származó cigány fiatalok eleve nem engedhették meg maguknak az efféle szórakozást, és ha valamelyikük mégis plusz pénzre tett szert, igyekezett magát úgy

képviseelni, olyanná válni, mint azok a cigányfiúk és lányok, akik családi státuszukból fakadóan legalább havi egyszer elmentek szórakozni a Darázsba. Az ott mulatozó cigány fiatalok ugyanis többnyire a magasabb státuszú családok gyermekei voltak, Baloghok vagy Farkasok vagy más, kisebb „tősgyökeres” familiák tagjai. A diszkó tehát voltaképpen reprodukálta az iskola színterét, ahol a „normál” osztályok helyet adnak annak a néhány cigánygyereknek, akik nem veszélyeztetik a falu „normál” társadalmi viszonyait.

Kisjutka tehát szülei erőfeszítései és „szerencsés” kinézete révén számtalan olyan társadalmi szintéren fordulhatott meg, ahol származása interakciók egész láncolatára vonatkozóan irrelevánssá válhatott. Maga is szerette hangsúlyozni az efféle tapasztatokról szóló emlékeit: *„Én nem tudom, de régen nem volt ez, mint most, hogy cigány meg magyar így elkülönüljön. Mi mennyit bornyúskodtunk! Istenem! Ott ültünk a Darázs előtt, hülyéskedtünk, nevetgélünk, ugyanúgy a magyarokkal, nem volt ilyen, hogy most te cigány vagy!”* Kisjutka beteljesült „leányregénye” tehát korántsem nélkülözte az előzményeket, tapasztalatok tömkelege alapozta meg szíve „szabad” választását. Az iskola befejezése után, megszerzett szakmája sokakéhoz hasonlóan munkaerő-piaci zsákutcának bizonyult. Varrónőként csak egy rövid ideig tudott elhelyezkedni, majd miután felszámolták a varrodát, búcsút is intett szakmájának. Boldogulását azonban nem a zsebében lévő papír, hanem sokkal inkább felhalmozott tapasztalatai segítették: nem sokára egy közeli gyárban helyezkedett el takarítóként. A munkahelyi közösség hasonlóan működött, mint korábban az iskolai, a munka színtere feloldotta a cigány-magyar különbségtételt, jó kis társaság verődött össze, itt ismerte meg leendő férjét, Zsocit.

Zsoci egy Gömbaljához közeli városban lakott, egy hétgyermekes vallásos házaspár hetedik gyermekeként nőtt fel, hegesztőként dolgozott abban az autógyárban, ahol Kisjutka is állást kapott. Szerencsés találkozásukat több olyan közös tapasztalat tette lehetővé, amely felülírta a cigány-magyar különbségtételt. Zsociék sok gyerekes család révén maguk sem tobzódtak a jólétben, a szegénység számára is mindennapi tapasztalatot jelentett, Zsoci iskolái és korábbi, főleg alacsonyabb státuszú munkái révén gyakran került iskola- vagy munkatársi kapcsolatba cigány-magyarokkal, így aztán Kisjutka származása és az abból fakadó tapasztalatai sem voltak számára idegenek. *„Na és, ha valaki cigány, nem jelent semmit – meséli - nekem a suliba is volt ilyen is meg olyan is, nem foglalkoztunk ezzel. Csak normális ember van, meg aki nem az. Anyósoméék is olyanok, hogy az olyanokkal, akik tényleg szint alatt vannak, ők nem foglalkoznak, csak a normálisakkal. Ugyanaz, aki normális, azzal megvagy, aki meg nem, azzal nem. Magyarban is vannak olyanok, hogy a legrosszabb*

cigánynál is igénytelenebb, na aztán magyar!” Zsoci voltaképpen az asszimilációs ígéret beteljesedését képviselte, aki tényleg úgy vallja, hogy ha valaki „megfelelően” viselkedik, maga mögött hagyhatja cigányságát, az többé nem számít. Mindezt a lehető legnagyobb jutalommal díjazza: a szerelmével. Kisjutka pedig, mint az asszimilációt sürgető társadalmi rend kedvezményezettje, könnyedén megfelelt ennek az elvárásnak.

Egy vegyes házasság bonyodalmai

Az ifjú párnak azonban nem pusztán egymás elvárásaival kellett törődnie: Kisjutka mögött ott álltak szülei, testvérei, rajtuk keresztül egy kiterjed rokon hálózat, egy egész közösség, akik mind-mind értesülnek a hatalmas hírről: „*Kisjutkának magyar ura van!*”. Ez az információ mindig ugyanazon a kicsit lehalkított, tagadhatatlan elismeréssel szóló hangsúllyal hangzik el. A 90-es évek végén, 2000-es évek elején voltaképpen ezekben a közegekben talán nem is létezett annál nagyobb teljesítmény, ha valaki tartós párkapcsolatot alakított ki egy nem cigány fiúval vagy lánnyal. Ez hatalmas büszkeségnek és eredménynek számított, amelyben az egész család, sőt a szélesebb rokonság is osztozott. A „büszkeség” ugyanakkor a legambivalensebb és bizonyos értelemben talán leggyűlöltebb tulajdonság, abban az esetben, ha valaki önmagára vonatkoztatja. Ezekben az esetekben „gizdasággá” válik, amiben nincs semmi dicséretes; a „gizda” olyan ember, aki többre tartja magát másoknál vagyis a „többi cigánynál”. Így minden teljesítmény, legyen az akár a társadalmi rend működésének produktuma, mint Kisjutka esetében, kompenzációt kíván. Kisjutka igen ügyesen kezelte oly kihívó különbségét, amely azért is válhatott volna skandalummá, mert esetében egy közös, többnyire elérhetetlen fantázia vált valósággá, amely ráadásul mindig a cigányság és a rokonság megtagadásával fenyeget.

Habár Kisjutka és Zsoci esete egyedülállónak számított, mégsem tekinthető különös kivételnek, hiszen e kapcsolat már létező tapasztalatoknak, közösen osztott társadalmi nyomásoknak köszönhető létrejöttét. Kisjutka életében ez a kapcsolat, mint láttuk, egyfajta folytonosságba illeszkedett bele, így a rokonaival és otthoni cigány közegekkel való kapcsolattartás sem okozott neki különösebb nehézséget. Kisjutka 20 éves kora körül már Zsocival lakott a közeli városban, mégis gyakran járt haza, ilyenkor kilátogatott a telepre nagymamájához, ami egyet jelentett a tágabb rokonsággal való kapcsolattartással. Ilyenkor ösztönösen vagy talán félig tudatosan mindig ügyelt arra, hogy ne demonstrálja oly irigylendő különbségét. Mikor mamája vagy a nagybátyja udvarán „*összegyűltek a cigányok*”, ő is leült a földre, jelezve, hogy nem tagadja meg származását. Kisjutka, ahogy

szülei is, szívesen részt vett a társalgásokban, a rokonság és a „cigányok”, ahogy a tágabb közösséget hívják, ügyeinek megvitatásában, habár a véleményeit ritkábban és kisebb vehemenciával hangsúlyozta, mint szülei, de a „rendes cigányság” általuk osztott ideája, számára is ugyanolyan értéket képviselt, még ha nem is bírt ugyanazzal a tétellel.

Kisjutka párválasztása tulajdonképpen nem térítette el radikálisan a társadalmi viszonyok menetét, pusztán egy régóta járatos út folytatásának tűnt, pozíciója nem különbözött sokban szüleiétől, viszont az más kockázatokat jelentett, és más stratégiákat követelt meg. Kisjutka jelenléte úgy mond mindig kikövetelte hovatarozásának bizonyítékértékű performanszait. Legyen az akár egy földön ülve töltött délután, vagy a rokonok rendszeres látogatása, de cigányságának legmegnyugtatóbb bizonyítékát mégis az ugratásokban és a „csúnya” (értsd „cigányos”) beszédben való nem szűnő otthonossága jelentette. Ha valaki nem humorral reagál egy „*Dik a Kisjutka! Idegyöttél hazudni Gömbaljára, mert M-ben (a város, ahol lakik) már nem hiszik el neked?!*” jellegű üdvözlő mondatra, vagy megütközik a férfi nemi szervek színárnyalatairól szóló vicceken, rögtön „kényesnek”, „beképzeltnek” minősül, vagyis „magyarként” jeleníti meg magát az adott szituációban. Míg a „magyarnak” eleve feltételezett tulajdonságai ezek, hiszen „ő” alapvetően „nem érti a viccet”, addig „cigányként” csak eljátszani lehet, tehát eleve „őszintétlen” gesztus, amivel az illető csupán „teszi magát”. Ilyen esetekben a „mire teszi magát?!”-kérdés húz vissza a cigányságról zajló egyeztetésekbe (Horváth 2008). Kisjutkának azonban nagyon is „van mire tenni magát”, hiszen, mint láttuk, beteljesítette azt a nemzedékek óta őrzött álmot, hogy a házasság útján szinte magyarrá lehet válni, így egy fentihez hasonló gesztusnak jóval nagyobb súlya lett volna, nevezetesen az, hogy Kisjutka véglegesen megtagadta cigányságát.

De Kisjutkának eszébe sincs ilyen módon „magyarrá válni”, ő „érti a viccet”, mindig jól szórakozik a fenti poénokon, és az ugratás szituációjában sem kell félni. Az ő „kvázi magyarsága” nem a cigányság „megtagadásában” jön létre, erre nincs is szüksége, hiszen ő maga volt a legfőbb élvezője a hely és a rokonság által védett „rendes cigányság” ideájának. Kisjutka e tekintetben sem került távol, ugyanolyan fejcsóváló lenézéssel reagált a telepen mezítláb szaladgáló gyerekekre, mint szülei, ugyanúgy limitálta kapcsolatait azokkal, akiket „elmaradottnak”, „retkesnek” vagy „túl cigányos”-nak ítélte, és éles szemekkel figyelte rokonai körében az esetlegesen felbukkanó hasonlóan „veszélyes” tulajdonságokat. Ezek veszélye abban rejlett, hogy nyilvánosan jelenítik meg a cigányság degradáló jelentéseit. Egy alkalommal focimeccset néztünk, valamelyik nagy világverseny mérkőzését, amelyen az olaszok és a németek csaptak össze: „*Én az olaszoknak nem drukkolok* – jelentett ki

Kisjutka – *azok olyanok, mint a cigányok*”- folytatta kissé undorkodva, mintha a cigánysággal való esetleges nyílt és kollektív azonosulás még egy jellegtelen focimeccs erejéig is kockázatos lenne.

Kisjutka más úton-módon is igyekezett távol tartani magát a cigánység degradáló jelentéseitől. Ennek egyik leghatásosabb módja a gyermekvállalás kontrolálása. A vele egykorú lányokhoz hasonlóan Kisjutka számára sem jelentett a munkavállalás túl erős alternatívát a gyermekvállalással szemben. Végzettsége nem volt túl piacképes, az amúgy sem bővelkedő állásokért nem sok eséllyel indulhatott. Ennek ellenére fenn hangsúlyozta, hogy isten őrizze a gyermekvállalástól, jelezve a „szégyenlendő cigányságtól” való távolságtartását. Kisjutka gyermektelensége szintén a szülők által képviselt „kvázi magyarság” bizonyítéka volt. Kisjutkának tehát egyszerre kellett „cigányságát” és „kvázi magyarságát” megőriznie. Cigánységének bizonyítékértékű performanszai azonban „csak” a rokonság színterén tűntek kötelező érvényűnek, ami nem is csoda, hiszen a rokonság és a cigánység szinte fedte egymást. Azokban a közegekben, amelyek messzebb estek a rokonsági hálózatok területétől, a cigánység mint „meghaladott”, irreleváns, azaz „nem létező” tulajdonságként tételeződött, vagyis nem kellett megjelennie. Mindezt biztosította az a társadalmi rend, amely a cigányságot a rokonság „privát” szférájába szorította vissza, és ellehetetlenítette annak nyílt tematizálását a nyilvánosság erejével bíró társadalmi színtereken.

Zsoci mint „magyar” jelenlétét Kisjutkának mint „cigánynak” elsősorban a családjában és ritkább esetekben a szélesebb rokoni hálózat előtt kellett „menedzselnie”. Zsocinak, aki jóval kevesebbet látogatott Gömbaljára, nem sok egyéb lehetősége volt, mint „magyarként” megjelenni, így esetében sem az ugratások, sem a viccelődések nem kérdeztek rá, hogyan is áll „cigányságával”, hiszen azt mindenki tudta. Ő rendszerint nagyobb ünnepeken jelent meg a szélesebb rokonság előtt, egyébként Kisjutka szüleinél időzött, akik, mint mondta: „normálisak”, tehát cigánységük nem is számít, ekképpen az ő „magyarsága” sem. A tágabb rokonság előtt, nagyobb ünnepeken azonban ez nem így volt. Egy „magyar” jelenléte mindig emelte a buli presztízsét, ugyanakkor tetteit, gesztusait csakis „magyarsága” felől értelmezték: Evett-e az ételből, vagy „finnyáskodott”? Hogyan táncol a cigányzenére? Mikor pedig egyik kis sógornője ballagásán túlzásba vitte az italozást, az esetet a rokonság elégtétellel vegyes enyhe rosszallással kommentálta, mondván, magyar létére így viselkedik.

Zsocinak és Kisjutkának azóta egy kislánya született, a most hétéves Viola. Viola sok időt tölt nagyszüleinél, olykor pedig már a szintén abban az utcában élő „nenéit”, „bátyjait” és

„testvéreit” is meglátogatja. „*Na meggyöttél parasztlány!*”- üdvözli Vali (Kisjutka nagynénje) kedves ugratással kis rokonát. „*Te meg cigány vagy Vali nene*” - vág vissza élcelődve a kislány. „*Na és te mi vagy, te tán nem vagy cigány?!*”-füzi tovább a nagynéni. „*Én nem – feleli- csak te vagy cigány, csak tik, én magyar vagyok!*” és mindenki jót mulat a kis „magyarlyány” „cigányos” ugratásán.

Míg Kisjutka házassága egy generációk óta érlelődő azonosulási vágy kvázi beteljesülése, amely az elérhetetlen „magyar” pozíciót hozza elérhető közelségbe, addig a kis Viola azonosulási lehetőségei sokkal kifürkészhetetlenebbnek tűnnek. Nem csupán azért, mert még gyermek, és az élet sem írta meg történetét, hanem mert születésének társadalmi jelentései igencsak megváltoztak. A 2000-es évek végétől a rendszerváltással már tulajdonképpen ellehetetlenülő asszimilációs társadalmi ígéret végleg csődöt mondott, nem volt képes többé olyan hajtóerőt biztosítani, amely emberek százezreinek életstratégiáját határozza meg. A cigányság nyílt tematizálása a közbeszéd minden színterén megjelent, így Viola cigánysága sokkal kevésbé válhat irrelevánsná a rokonság területein kívül. Ugyanakkor az ő „magyarsága” többé nem egy erőteljes kollektív fantázia „élethű” eljátszása csupán, hanem apja révén egyik legmeghatározóbb kötődése, kis élete számtalan színterének reális tapasztalata. Neki már nem a „nem megtagadott” cigányságát kell performálnia a rokonok előtt, hiszen az őt meghatározó társadalmi jelentésekben ő „magyar” is. Ekképpen játszódhatott le a megelőző társadalmi viszonyok felől nézve kissé „hibrid” fenti szituáció, amelyben a kislány „magyarságát” viszi színre az ugratáson keresztül, amelyben alapvetően a „cigányságon” alapuló közelség tesztelése a tét. De Viola „cigányságának” és „magyarságának” lehetőségei még ismeretlenek, ezt a történetet talán már ő írja meg, mi inkább haladjunk tovább legidősebb nagynénjéhez, Bettihez.

III. 3. A rokonság útján: Betti, a második lány

Egy „kérdéses” viszony

Ha a klasszikus antropológia fogalomkészletével igyekeznénk megragadni e cigány közegekben a házasságok irányait megszabó ideológiákat, akkor mindenképpen az exogámia kifejezést használnánk. Azaz e közegek nem tartják kívánatosnak a vér szerinti rokonok közti házasságot. Sokak szerint az bűn, viszont úgy tartják, a büntetés a szülők utódait sújtja majd valamilyen betegség formájában. Ugyanakkor lépten-nyomon kiderül, hogy egyébként megbecsült házastársak „valahonnan” rokonok, sőt sokszor nem is kell

messze menni a közös ős felkutatásában. Az ilyen házasságokról mindenki tud, de a pár összejövésének időszakán kívül, amikor kapcsolatuk megítélése egyébként is beszédtema, ritkán kerül szóba viszonyuk „bűnössége”. Vajon mi állhat ezen ellentmondás hátterében, hogy e közegekben – habár „bűnnek” és elkerülendő dolognak számít a „vérszerinti rokonok” közti házasság és gyermekvállalás – mégis könnyen szemet hunynak az ilyen „vétkek” felett, tulajdonképpen legitim viszonyoknak tekintve ezeket a kapcsolatokat.

Azt mindenképp meg kell említenünk, hogy e közegekben élők meglehetősen rugalmasan bánnak az általuk gyakran hangoztatott ideológiákkal. Ahogy az előző fejezetekben már szóltunk róla, különbözőségek széles tárháza válik elfogadhatóvá, ha az illető valamiképpen garantálja az egyébként megfellebbezhetetlen kötődéseit, amelyek általában a cigánysághoz és azzal együtt a rokonsághoz fűzik. A „vérrokonok” közti házasodás pedig távolról sem olyan eset, amely ritkán történik meg, úgymond szinte minden „felháborodó” tisztában van vele, hogy a közvetlen környezetében is akadnak számára nagyon is fontos emberek, akik hasonlóképpen valamilyen ágról rokonukban találták meg életük párját. Kérdés tehát, hogy vajon miért jönnek létre viszonylag gyakran ezek a viszonyok, annak ellenére, hogy alapvetően senki sem tartja tanácsosnak őket?

Az úgynevezett „vérrokonság” igencsak változékony társadalmi jelentés. Ezek a jelentések a „társadalmi” és a „természeti” „ősi” ellentétpár körül forognak (Edwards-Strathern 2000, Carsten 2004, Rubin 1994). Anélkül, hogy az úgynevezett „természeti” és „társadalmi” kötődések megkülönböztetésének dekonstrukciójába elmerülnénk, érdemes megemlíteni Judith Butler megállapítását, mely szerint ez az ellentétpár eleve nem tartható, hiszen a testek anyagiságát a regulatív normák által megszabott megtestesülés egyik formájaként kell elképzelni (Butler 2005). Ezek az élettől való felruházás erejével bíró szabályozó apparátusok – pl. a heteroszexualitás, a „faj”, a vér szerinti kötődés ideája – teszik lehetővé a „testek anyagiságát”. A tét tehát többé nem a „természeti” és „társadalmi” ellentéppárral való bíbelődés, hanem az, hogy feltérképezzük, vajon ezen életre hívó megtestesülések folyamatában hogyan jelenhetnek meg olyan testek, amelyek addig tiltva voltak a létezésről, a megvalósulhatóság és az elgondolhatóság határán tengődtek, mint például a heteroszexualitás rezsimjének „szükségszerű” kárvallottjai. Saját terepennél maradva, a „vérszerinti rokonság”, a „vérszerinti kötődés” és a „cigányság” jelentéseinek együttes működése a heteroszexualizált nemhez hasonlóan olyan erővel bíró „szabályozó apparátus”, amely létre hozza a saját „konstitutív külsejét”, (Butler 2005) azaz a megélhetlent és az elgondolhatatlant. Vagyis, egyszerűbben fogalmazva nem rokonként ezekben a közegekben

szinte „nem lehet” cigánynak lenni, egy ilyen állapot mentális és fizikai megsemmisülés rémével fenyeget.

Ilyen értelemben nem az a feladat, hogy hol találjuk a „csupán” társadalmi határán túl a „vérszerinti” természeti valóságát. Vagy, hogy kimutassuk e megkülönböztetés „relatív” voltát és erőteljesen konstruált természetét. Legfőbb feladatunk felvázolni, hogy miképpen történik e valósággá testesülés folyamata, és ez által mi válik megvalósulhatatlanná, elgondolhatatlanná, azaz mi kerül ki a létezés terepéből és a társadalmi gyakorlatok folytán hogyan kerülhet oda vissza (Butler 2005). A 3. rész 3. részében, Betti történetén keresztül nyomon követhetjük azokat a mozgástereket és kényszereket, amelyeket a rokonság, a vérszerinti kötődés, a nemiség és a cigányság egymásba fonódó „szabályozó apparátusai” jelenhetnek.

A rokonság és az otthon

Ahhoz, hogy megértsük, vajon e közegekben miért játszható ki igen könnyen a „vérszerintiség” szabályozó apparátusa, szemügyre kell vennünk annak működését. Maga a „vérrokon” ritkán használt kifejezés, sokkal inkább a fentebb már említett „fajta” a szokványos megnevezése ezeknek a kötődéseknek, amely azon kívül, hogy szintén megkérdőjelezhetetlen viszonyra utal, sok esetben a cigányságnak mint hovatarozásnak a jelentéseit is mozgásba hozza: „megtagadja a saját fajtáját”, vagy „kiáll a fajtája mellett” egyaránt utalhatnak a cigányságra és a „vérrokonokra”. A cigányság azonban mint hovatarozás a szituációk jelentős részében csak a rokoni kötődéssel együtt nyújt biztonságot, azon kívül szinte „életveszélyesnek” tűnik. Igen ambivalens kötődés ez, számtalanszor éltem meg, külsőm révén félig-meddig saját tapasztalként is egy-egy olyan találkozást, amelyet a „közös” cigányság hozott létre. Ám ezekben a helyzetekben annak biztonságát csak a közös rokoni szálak felderítésével lehetett megteremteni.

Egy alkalommal Gyuri barátommal vonaton utaztunk. Az egyik megállónál számtalan új utas mellett felszállt táskákkal megpakolva egy „csapat cigány”. Gyuri gyanakvással vegyes szimpátiával figyelte őket, amint napi ügyeiket hevesen tárgyalva elhelyezkedtek a kupékban. Ők is hamar feltérképeztek minket, majd amikor éppen azon vitatkoztak, hogy lehet-e benn dohányozni vagy nem, természetes hirtelenséggel szólítottak meg minket. Gyurika megijedt, de tetszett is neki a közvetlenség, amellyel a „cigányok” megszólították.

Ijedelme, főleg fiúként, nem volt alaptalan, hiszen egy olyan közegben, ahol az interakciók örök tétje, hogy a másik mennyire „teszi magát”, mennyire „gizda”, azaz mennyire néz le és sért meg, az önérzet eme sérülékenysége mindig potenciális feszültségforrás. Ha kipattan ez a feszültség, akkor automatikusan működésbe lendülnek a rokonság hálózatai, többé már nem az a kérdés, hogy ki mit mondott, kinek van igaza, hanem, hogy ki kinek a „testvére”. Így könnyen válhat egy egyszeri személyes kötekedésből akár tömegverekedés is. A szolidaritás fokozataiban a „fajta” előbbre való a házasság útján szerzett rokonoknál vagy esetleges barátoknál, ilyen értelemben „idegeneknél”. Az „idegen cigányt” nem védi meg senki, legalábbis „alanyi jogon” nem számíthat védelemre. Ez olyan tudás, ami személyes tapasztalatok hiányában is biztosnak tűnik. Ismerkedésünk az „idegen cigányokkal” a közös ismerősök felkutatásával folytatódott, amely általában a közös rokoni szál megtalálását jelenti. Gyurika örömmel konstatálta, hogy egyik útítársunk felesége szegről-végről rokon az ő sógorával. Habár ez nem tűnt túl erős kötődésnek, ahhoz éppen elegendő volt, hogy az utazásunk további része teljes nyugalomban teljen számára.

A közös rokonok felkutatása mindig elsődleges olyan szituációkban, amikor elviekben „idegenek” találkoznak egymással. A rokoni viszonyok keresztül-kasul behálózzák a környék és a régió falvait, városait. Egy fiatal ezeken mozogva tehet szert új ismerősökre, és találhatja meg majdani házastársát. Ha egy hálózatként képzeljük el egy tinédzser gömbaljai útjait, amelyeket kapcsolatai lehetővé tesznek, akkor, az esetek nagy részében Gömbalja lesz a központ. Gömbaljáról szülei vagy esetleg már felnőtt, házas testvérei kötődéseinek keresztül juthat el főként környező falvak, városok cigánysoraira. Míg Rudi gyermekei anyjuk mányi származása miatt gyakran látogatnak ki a többiek szerint félelmetes mányi cigánytelepre, addig például Rudi testvérének, Erzsinek a gyermekei Tomajba járnak apai nagymamájukhoz az ottani cigánysorra. De sem Rudi, sem Erzsik gyermekei nem mennének szívesen a másik helyre, hiszen ott számukra többségében „idegenek” élnek.

Tibi és Jutka lányai azonban nem mentek sehova, hiszen apjuk és anyjuk is gömbaljai, és a másod-unkatestvérség mint kötődés, nem bír akkora erővel, hogy a hely idegenségét feloldja, főleg akkor, ha a hely és a rokonság egymásba fonódva, egymást erősítve biztosítja a cigányság egyetlen megélhető módját. A rokonság jelentőségéről szólva sosem feledkezhetünk el a hely legalább ilyen lényegi szerepéről. Bár a rokonsági hálózatok adott esetben könnyedén szelik át mind a földrajzi, mind a társadalmi távolságokat, a hely a rokonsághoz hasonlóan alakítja a cigánysághoz köthető jelentéseket. Ahogyan a „Sasojok” „retkesek” és a Farkasék „kényesek”, úgy a mányiak „rabló cigányok”, a darácsiak

„elmaradottak”, a tomajiak „beképzelték”, azaz valahol lakni, ahogy valamely rokonsághoz tartozni, valamilyen cigányságot is jelent. Egy falu elhagyása tehát együtt jár azzal, hogy az illető cigánysága is megváltozik, ő maga is „rablóvá”, „beképzeltté” vagy „elmaradottá” válhat.

A falu társadalmi viszonyrendszerei tudják biztosítani a biztonságos cigányságot, hiszen egy „cigány” több szinten függ a magyaroktól és a falu elitjétől, döntéshozóitól. Betti szülei úgy költözhetek be a faluba, hogy „mindenki tudta”, ők „rendes cigányok”, e „tudás” nélkül nem sok esélyük lett volna. Tibi, Betti apja, az apjától megörökölt jó kapcsolatainak köszönhetően kapott munkát egy helyi magyar vállalkozónál, ami családja anyagi helyzetét egy darabig a cigány átlag fölé emelte. Később, amikor a vállalkozás már nem működött, és beteg lett, szintén a magyar elittel kialakított viszonya biztosította számára, hogy őt vagy feleségét behívják közmunkára, és ne pusztán a segélyből kelljen élniük. Habár elviekben a miskolci szakértői bizottság dönt a gyermekek iskolaérettségéről és képességeiről, mégis a helyi viszonyok garantálták Betti és testvérei számára a kisegítő osztályok elkerülését. Végül, de nem utolsósorban, a Vásárhelyi család pozíciója, „kvázi magyarsága” csak a falu viszonyrendszerén belül volt értelmezhető, csak ott jelentett bizonyos előnyöket, a faluból kilépve ugyan ki „tudta”, hogy ők „rendes cigányok”, nem „Sasojok” és nem is darácsiak?!

A falu és a rokonság egymásra záródva hoztak létre egy olyan helyet, ahol Betti biztonságban nőhetett fel. A 2000-es évek elején, mikor Betti tinédzserkorba ért, ez a fajta összezáródás a falu és rokonság között virágkorát élte. A Balogh család ereje teljében volt, mindkét meghatározó ágon élt nagyszülő, akik mint egyfajta központ tartották össze a testvéreket és azok gyermekeit. Nagyobb ünnepeken mindig összegyűlt a család, gondosan ügyelve a rokonság határainak őrzésére. Amíg azonban a szülők hatalmas energiát fektettek abba, hogy testvéreiket megtartsák a „család” számára, legyőzzék a házasságok révén keletkezett kötődéseket, addig Bettiék generációja természetesnek vette azokat a „testvéri” viszonyokat, amelyeket éppen ezek a házasságok teremtettek. Betti minden feszélyezettség nélkül sétált ki a Pirittyóba, hogy a Farkas és Balogh család nászaiból született unokatestvéreit meglátogassa, szemben a szüleivel, akiknek ez mindig problémát okozott, hiszen a Baloghok a Farkasékat testületileg „beképzeltnek” és „lenézőnek” tartották. Ezen vaskos ítéletek ellenére Jutkáék generációjában nem egy ilyen házasság kötöttet, így Betti korosztálya számára a két rokonsági hálózat immár összeért. Míg Jutka testvérétől, Imrétől, aki Farkas lányt vett feleségül, örökös játszmázást, egyeztetést követelt, ha mindkét

nagycsalád ünnepein részt akart venni, addig fia, Imruska a legnagyobb szabadsággal ingázhatott a két família között.

Bettiék korosztálya egyébként is abban a szerencsés helyzetben volt, hogy születésük idején egy kisebbfajta baby-boom zajlott. Szülőkorba ért a már Gömbalján felnövő cigány-magyar generáció. Így aztán a kétezres évek elején tinédzserkorba érők nem pusztán a szüleik által felépített gömbaljaiság és a faluban komoly erőt képviselő rokonság védelmét élvezhették, hanem számos, velük egykorú unokatestvérük révén élénk társasági életet is élhettek. E biztonság azonban nem pusztán a cigány-közegek szerencsés alakulásából eredt. Ez a korosztály még a nem „elcigányosodott” gömbaljai iskolában járta ki a 8 osztályt, vagyis abban az intézményben, amely leképezte, és így fenn is tartotta a falu társadalmi viszonyait, hiszen az maga a „rend” szimbolikus intézménye volt. Betti és a vele egykorú fiatalok számos előnyét élvezhették ennek a „rendnek”. Szüleik helyi társadalmi viszonyokba betagozódott helyzete megkímélte őket az erőfeszítésektől és terhektől, amelyek az utánuk következő korosztályt sújtották. Míg a Bettiékét követő generációnak már új kapaszkodókat kellett találniuk cigányságuk értelmezéséhez, addig ők radikális kényszerek nélkül találhattak új azonosulási formákat.

Betti tinédzserkorában, amikor megismertem, magától értetődő biztonsággal és örömmel mozgott a rokonság és a hely védelem nyújtotta terepében. Nővérevel ellentétben szülei őt egyfajta „cigány” szépségkirálynőnek kiáltották ki, nőiségét és cigányságát, vagyis cigány nőiségét mintegy követendő példaként állítva a többiek elé. Betti „királynőségét” világos barna bőre és szülei társadalmi pozíciójának történő finom megfelelése garantálta. Betti csendes szerénységgel nyugtázta szülei ambícióit, igyekezett minden olyan társadalmi szintéren helytállni, amelybe helyzete folytán került. Nem kiségitősként, magyarokkal járt egy osztályba három-négy cigány-magyar osztálytársával együtt. Iskolai teljesítménye nem okozott problémát, bár nem volt kifejezetten jó tanuló, sem a tanulmányi eredményei, sem az iskolai jelenléte nem ingatták meg legitim jelenlétét a magyar osztályokban. Betti látszólagos könnyedséggel sajátította el a cigányság mint nem létező különbség kötelező jegyeit. Azonban szüleivel és nővérevel ellentétben ő máshogy vállalt szerepet a „rendes cigányság” őrzésében, kevésbé kötötték le az ennek nem megfelelő rokonok feletti ítélezések, ő inkább, úgymond, „segítségképpen” adta át tudását. Mikor egyik unokatestvére óvodai ballagására készült, észrevétlenül korigálta a kislány szüleinek „hibáit”, szépen „kigyomlált” az öltözetéből minden olyan elemet, amely a „ciki cigányság” ítéletével sújthatta volna kis rokonát. Betti pontosan ismerte az iskola intézményének

dresszkódjait és viselkedési normáit, hiszen neki is ott kellett helytállnia nap, mint nap, és mindezt viszonylagos sikerrel tette.

Az iskola, mint láttuk, olyan szintérenként működött, ahol bizonyos pozíciók felülírhatták a cigány-magyar különbségtételt; a diák-tanár, felnőtt-gyerek különbségtételek a tanítás idejére sokszor meghatározóbbnak bizonyultak. Betti, ahogy nővére is, a cigányság viszonylagos irrelevánssá válásáról számolt be. Ugyanakkor hamar feltűnt, hogy az iskola végeztével Betti semmiféle kapcsolatot nem ápol nem cigány osztálytársaival, nyári szünetben fel sem merült, hogy esetleg közös programot csináljanak, vagy egymást meglátogassák. Mikor ennek okairól Bettit és hasonló helyzetű unokatestvérét faggattam, homályos válaszokat kaptam: „*mert ők nem olyanok.*” - mondta Betti, „*de hogy érted, hát azt mondtad, jófejek?*”-kérdeztem. „*Na most – vette át a szót a nagyobb hangú unokatestvér – velük nem lehetsz úgy önmagad, mint itt, ha mondjuk Imrusékkal vagyunk, ott mondhatasz bármit, csinálhatsz bármit, mi egy banda vagyunk!*” „*A lányok ott (az iskolában) olyan kényesek, de rendesek amúgy!*”-fejtette ki Betti valószínűleg maga számára sem megfogalmazható fenntartásait. Annyi azonban biztosnak tűnik, hogy a „magyarok” közti jelenlét a folyamatos önkorigálás, öncenzúra terhét jelentette. Ezt igazolja az a sajátos humor, amit e közegekben tapasztaltam, amikor is a vicc forrása a „cigányság” hirtelen napvilágra kerülése egy olyan szituációban, ahová „az nem való”. Betti szülei hónapokig ismételték egy jelentet lányuk egyik középiskolai felvételi beszélgetéséről, mindig nagy derűtséget kiváltva ezzel a hallgatóságból, és Bettiből. A történet így szólt: A felvételi bizottság látva a „kislány” megszeppentségét, igyekezett valamilyen gátlásoldó témával kezelni a helyzetet: „*Na, és mond Betti, szeretsz-e diszkóba járni?*”- kérdezték. A kérdés talán túl jól sikerült, mert Betti magáról elfeledkezve „első kézből” válaszolt: „*Dik, he! El se engednek!*”- mintegy leleplezve saját cigányságát. A szülők a történet komikumával együtt természetesnek vették, hogy Betti itt vágta el magát e felvételi bizottság előtt, „véletlenül” kibukó cigánysága miatt nem nyert felvételt a középiskolába.

Abban a társadalmi rendben, ahol a cigányság mint elfedendő, szégyellendő és csakis a rokonság privátszférájában megélhető identitás jelenik meg, ott mindig számolni kell elnyomásának terheivel, amely nem könnyű feladat egy Bettihez hasonló kiskamasz számára. Így nem is látszik olyan különösnek, hogy Betti nem ment el a saját nyolcadikos bankettjére, annak ellenére, hogy állítása szerint jóban volt osztálytársaival. Úgy tűnt, jobban lekötötték a ballagási bulijával kapcsolatos érzelmi energiák. A mulatságot szülei már hónapok óta szervezték, hiszen egy ilyen ünnep a család összetartozásának legfőbb

reprezentációját jelenti. Ezen ünnepek szervezésénél némiképp háttérbe szorul maga az ünnepelt személyisége és iskolai teljesítménye, sokkal lényegesebb szempont, hogy ki kap meghívót és ki nem, ha valamelyik családtagot két helyre is hívják, mert esetleg házasújságs rokonában is hasonlóan nagy esemény van készülöben, akkor melyiket választja. Betti ezekbe a vitákba nem szólt bele, viszont szülei minden anyagi erejüket ebbe a buliba fektették, így a bankett esetleges költségeire nemigen maradhatott forrás. A szegénység pedig az egyik legfőbb tapasztalat, amit álcázni kell, a legmarkánsabb „jel”, amely a „nem vállalható” cigányságra utal. Mindenesetre Betti nem bántódott távolmaradásán, hiszen voltak neki sokkal fontosabb kapcsolatai is, olyan társasága, amely messzemenőig pótolta és felülírta az osztálytársi kötődéseket: ez pedig a „banda” volt.

A banda

A „banda” gerincét a Balogh és Farkas család nászaiból született gyermekek, a társadalmi pozícióban hozzájuk közel állók, valamint a rokonsági hálózaton keresztül kevésbé kapcsolódó, de szomszédsági viszony által hasonló erősséggel kötődő tinédzserek alkották. Ők főként a Pirittyóból és a köztársaság úti telepről kerültek ki. Ezeket a fiatalokat erősebben motiválta a rokonsági és lakóhelyi összetartozás, mint a rokonság határainak meghúzása. Ennek ellenére a három nagyobb famíliából a Lakatos család tinédzserkorú gyermekei nem voltak szerves részei a társaságnak, bár esetleges jelenlétüket nem nézte senki rossz szemmel. Fontos megemlíteni, hogy a „bandához” tartozók voltak az első cigány-magyar generáció a faluban, akiket szülei immár meg tudtak és meg is akartak kímélni a gyermekmunka fáradalmaitól. Apáik már 14 éves koruk óta dolgoztak, előtte pedig még gyerekként az iskolát sokszor hanyagolva, szüleikkel tartottak pénzt keresni. Anyáik hasonlóképpen 12-13 éves korukban már oroszánrészt vállaltak a háztartás fenntartásában, és 15-16 évesen maguk is anyák lettek. Számukra elsődleges szempont volt, hogy gyermekeiket megkíméeljék az ezzel járó nehézségektől és legfőképpen az ezt kísérő stigmatizációtól. Tették ezt többek között azért, mert messzemenőig hittek a fennálló társadalmi rend erejében, abban, hogy elért eredményeik, az iskolai teljesítmény alternatívát jelent majd felnövekvő gyermekeiknek. Betti sok mai kortársától is különbözve nem vitt háziasszonyi, vagy pótyanyai feladatokat, annak ellenére, hogy két, nála jóval fiatalabb húga volt. Az fel sem merült, hogy szüleit kisértve maga is gombázzon vagy „csigázzon” esetleg szüretelni menjen, hiszen szülei is csak ez utóbbiban vettek részt. A banda többi tagja hasonlóképpen mentesült ezektől a munkáktól; persze voltak olyanok, a szegényebbek vagy

a legidősebb lányok, akik vittek ilyen feladatokat, de nekik is maradt annyi szabad kapacitásuk, hogy a társaság életében aktívan részt vegyenek. A Lakatos család gyermekeinek viszont nem állt rendelkezésére sem ennyi szabadidő, sem az a biztonságos társadalmi háttér, amely a cigányság egy új megélését tette volna lehetővé.

A bandába verődött fiatalok, főként a fiúk, korábban nem működő vagy kevesebb erővel bíró azonosulási mintákat találtak maguknak. Magukat „gettósoknak” hívták, és előszeretettel hallgattak afro-amerikai rapzenét. Az afro-amerikai analógia számukra már nem teljesen a cigányság elfedésére szolgált, hanem annak egy vállalható, megélhető kifejezésére. A pirittyói fiatalok szemében az egyébként jóval alacsonyabb presztízsű Köztársaság úti telep az igazi „gettó” képviselte, ahová vagányság, és nem szégyen kimenni. Sokszor olyan fiatalok is megjelentek, akik semmilyen rokoni szálon nem kötődtek az ott lakókhöz, egyszerűen élvezték az együttlétet, és potenciális partnereket kerestek a nem rokon lányok körében. Mire ezek a fiatalok „bulizó” korba értek, Gömbalján már nem működött éjszakai szórakozóhely, ennek ténye is jelezte azt a változást, amely során lassan erodálódott az a biztonságos társadalmi szintér, amelybe Bettiék belenőttek, és élvezhették előnyeit. Ők azonban ebből természetesen semmit sem vettek észre, nem is volt szükségük „magyar” szórakozóhelyre, megcsinálták a maguk diszkóját hétről-hétre a Köztársaság úti telep egyik lakatlan barlanglakásában. Valaki mindig hozott hangfalat, másvalaki a dj-éskedést vállalta magára, a szülők pedig örültek, hogy gyermekeiket biztonságban tudhatják, hiszen sem „idegen” cigányoktól, sem a „magyaroktól” nem kellett tartani. Bár sokszor megjelentek „idegenek”, de ők mindig valamelyik gömbaljai rokonukhoz csatlakozva jöttek, szomszéd falvakból, elfogadva alapvető „vendég” helyzetüket, így aztán ritkán robbanhattak ki a fentiekben vázolt sérülékenységből fakadó konfliktusok, verekedések. Ha ilyesmi mégis előfordult, az általában azonos forgatókönyv szerint zajlott, ugyanazokkal a szereplőkkel és konfliktuskezelési móddal.

Egy alkalommal Kiskóbi és Jancsika ugrottak egymásnak, ők ketten nagybácsi-unokaöccs viszonyban álltak egymással. Valamely nőügy vezetett köztüközüléshez kettejük között, szó szót követett, a többiek pedig igyekeztek megelőzni a verekedést: „*A bátyád, he! Ozt még vele kötekedel?!?*”- figyelmeztették Kiskóbit. Hamarosan azonban elszabadultak az indulatok, immár csak erővel sikerült visszatartani a feleket, mindenki kereste a helyét a jelenleg kibogozhatatlan rokoni szolidaritások hálójában. A 17 éves Roland megkövülve figyelte az eseményeket, majd tetteivel is jelezve belső konfliktusát, ingét kétfelé szakította és felkiállt: „*He, Istenem az égből!!! Hát az egyik a testvérem, másik a bátyám, most*

melyiküket védjem?!" Kétségbeesett kiáltása meghallgatásra talált, és mindenki tudta, mi a megoldás: *„Hívjátok ki Rudi bátyát!”*- hangzott a felszólítás mindenhol. Pár kisebb fiú haladéktalanul teljesítette feladatát, Rudi nem késlekedett, tekintélyt parancsoló megjelenése hamar lehűtötte a kedélyeket, és a buli folytatódhatott tovább. „Rudi bátya” azonban csak a helyi viszonyok között viselhette ezt a felelősségteljes szerepet, egyrészt a résztvevők többségével rokonságban állt, másrészt termete, férfiassága, akkoriban nagyjából rendezett anyagi helyzete, valamint zenekarban is kivívott tekintélye biztosította pozícióját. A fentiek miatt még azok is elismerték, akik másik rokonsági hálózatokban mozogtak otthonosan, hiszen gömbaljai révén tudtak Rudi e kedvező tulajdonságairól.

Betti szüleinek tehát semmi okuk nem volt rá, hogy lányukat ne engedjék el a „Pince Torkába”, ahogy a bulik helyszínét hívták, nem pusztán unokatestvérei társaságában és a falun belül tudhatták lányukat, hanem nagybátyja oltalmazó tekintélye alatt is. Habár a magyarok nem nézték kifejezetten jó szemmel a cigány-magyar fiatalok ezen önállósodási kísérleteit, de mivel a zene hangerejét letompította a pincehelyiség és tinédzserekkel egyébként sem volt túl sok konfliktusuk, korlátozó intézkedéseket egy ideig nem vezetett be a falu vezetősége.

A rokonság szoros ölelése

A fentiekből úgy tűnik, akkoriban Gömbalján minden adva volt egy Betti-féle tinédzser számára a boldog kamaszkorhoz, egy valami azonban nyugtalanította ezeket a fiatalokat: *„Ha megnézed, itt nekem mindenki rokon, vagy így vagy úgy, bátyáim az összes.”*- panaszkodtak a lányok. A fiúk a népi bölcsességek iróniájával nyúltak a kérdéshez: *„Deréktől lefelé nem testvér”*- mondja egyikük. *„Reggel húgom, este dugom”*- kontráz a másik. Azt természetesen tudni kell, hogy a „testvér” és a „húg” kifejezések minden olyan oldalági rokonra vonatkoznak, akiket akárcsak a legtávolabbi közös ős köt egymáshoz, pl. egyetlen üknagymama. Ezen önmagába záródó kapcsolathálóból a „kívülről” érkezett fiúk és lányok jelenthettek menekvést. Ez részben így is volt, sokan a Gömbaljára rokonukhoz vagy haverjukhoz látogató fiúval vagy lánnyal találtak egymásra, megint mások szomszédos falvakban, városokban, ahová szokásos rokonlátogatásaik alkalmával mentek. Habár a „vérrokonok” közti házasság mindenképpen elkerülendőnek látszott és szégyenletes viszonynak minősült, a gyakorlati életben kevésbé vált problematikussá, mint az „idegennel”, azaz nem rokonnal való párkapcsolat.

Az „idegen” ugyanis, mint a fentiekben is láttuk, számos veszéllyel fenyeget, már maga a lénye fenyegető, hiszen más rokonsági hálózatba illeszkedik, más falu vagy városka viszonyaiban van otthon. Mindez pedig azt jelenti, hogy máshogyan „cigány”, mindenképpen kivezeti jövőbelijét a cigányság ama biztonságos terepéből, amelyet az illetőnek a rokonsága és a helyi viszonyok rendje nyújtott. Mindez különösen a lányokat érinti érzékenyen, hiszen ők nagyobb valószínűség szerint költöznek a fiú családjához, mint fordítva. Természetesen azok, akik Bettinél kevésbé voltak haszonélvezői ennek a rendnek, könnyebben is mentek bele olyan viszonyokba, ahol a másik fél számukra némileg ismeretlen közegből érkezett. Betti és a hozzá hasonló fiatalok, akiknek már a szülei házasságai is a rokonság és a hely egymásba záródását segítették, sokkal többet kockáztattak volna egy ilyen viszony kialakításával: „*Áh - ismételte Betti - én el nem mennék Gömbaljáról, na, most egy másik faluba?! Minek?! Akkor már Egerbe, ha úgy lenne!*”- álmodozott. Ez az Eger azonban inkább a mobilitásról szőtt leányregények helyszínének tűnt, mint reális lehetőségnek. „Itthon” maradva viszont Betti többnyire csak unokatestvéreibe botlott, akiknek „testvérségét”, ha az távolibb kötődést jelentett, könnyen elhomályosították a bandán belüli nemi szerepek, főleg olyan esetekben, mikor a fiú és a lány más-más telepen nőtt fel, így a szomszédsági viszony nem erősítette a „vérrokoni” kapcsolatot. A „bandát” egyszerre tartotta össze a testvérség, a közös társadalmi pozíció, valamint az ehhez választott szubkultúra. E három tényező erőteljes kapaszkodót nyújtott a férfiség és a cigányság egymás általi megéléséhez. A „gettós” „rapper” stílussal ezek a fiatalok úgy találtak utat a mainstream divathoz, hogy közben levethették a cigánysággal járó folyamatos öncenzúra terheit. Ez a férfiség természetesen nagyon imponált a lányoknak, köztük Bettinek is, ekképpen a testvéri kötődések és a nemi vonzalmak kissé összegabalyodtak, az egyik sokszor elhomályosította a másikat.

Természetes felvetésnek tűnhet, hogy mi más vezethetne ki ezen összekuszálódott szálakból, mint a középiskola a maga új és nem rokoni alapon szerveződő kapcsolathálóival. Magam is kíváncsian követtem e fiatalok, köztük Betti középiskolai teljesítményét és viszonyaik alakulását. A társaságból szinte mindenki, ahogy ő is, a közeli városok valamelyik szakmunkásképzőjében tanult tovább, sokan egy intézményben, de nem egy osztályban. Ezek a hatalmas, több ezer, főként hátrányos helyzetű tanulót fogadó intézmények igencsak különböztek a gömbaljai iskolától. „*Itt nem tanulás folyik, hanem bornyúskodás*”- foglalta össze Betti a helyzetet. Maga a tény pedig, hogy egy egyébként is bizonytalan kimenetelű szakmáért beláthatatlanul hosszú, 5 évet kell tanulniuk, szintén erősítette a lemorzsolódást.

Döntő többségük, ahogyan Betti is, egy vagy két év után feladta az iskolát. Kérdés azonban, hogy az iskola miért nem tudott olyan közeget biztosítani, amely megtartja ezeket a fiatalokat, miért nem nyújthatott a maga újszerűségével, izgalmával egy erős alternatívát a falubeli viszonyokhoz képest? Betti eladónak tanulva negyvened magával járt egy osztályba, zömmel lányokkal: „*Kényeskednek, beképzelték, teszik magukat, de mire?!*”- foglalta össze élményeit. „*De cigányok vagy magyarok inkább?*”-kérdeztem. „*Fele-fele, de van, aki még magyarnak teszi magát*”- felelte. Az mindképp kiderült, hogy Betti nem szívesen járt iskolába, év végén pedig több tantárgyból megbukott. De akkor őt már egy még a testvérségnél is erősebb vonzalom kötötte Gömbaljához: majd egy éve titokban együtt járt másod-unokatestvérével, Rolanddal.

Roland és Betti kapcsolata még sokáig előttem sem volt nyilvánvaló, pedig kívülálló helyzetem nagyon is alkalmassá tett arra, hogy mások elől féltve őrzött titkokat bízzanak rám. Egy-egy elejtett megjegyzésből következtethettem szerelmükre, míg egy nap Zsanika a fülembe súgta: „*Ők amúgy együtt vannak, de Jutka nene és Tibi bátyja nem tudhassa, testvérek, másodunoka, tudod, Jutka nenéről!*” A bandában több hasonlóan kérdéses kapcsolat kialakult, Imruska Szamantával, szintén másod-unokatestvérével járt sokáig, ők nem rejtegették kapcsolatukat, de viselniük kellett az örökös megjegyzéseket viszonyuk sötét jövőjéről. Később Szamanta beleszeretett egy másik fiúba, de a „cigányok” kapcsolatuk végét egyértelműen annak tulajdonították, hogy az ifjú pár belátta, „bűnös” szerelmük nem sok jót ígér. Maga Imruska is gerjesztette ezt az értelmezést, hiszen az mégis kedvezőbbnek tűnt számára, mint a megsalt fiú szerepe.

Betti és Roland kapcsolata azonban stabilnak látszott, azt számos olyan tényező is erősítette, amely felülírhatta a „testvérek” közti szerelmi kapcsolat tilalmát. Mint láttuk, Betti a helyi viszonyokban igen kedvező pozíciót foglalt el, nem telepen lakott, ami óriási presztízst jelentett, szülei a gondosan felállított családok és telepek közti hierarchia csúcsán trónoltak, meghatározó és elismert figurái voltak ezen értékrend őrzésének. Betti nőisége, öltözködése szintén egyfajta példaként lebegett a többiek szeme előtt. Roland „Jutka nene” unokatestvérének „nagy” Rolandnak és a Farkas családhoz kötődő Marinak a legidősebb fia volt. Roland még kis gyermekként maga is pinceházban nevelkedett, aztán a 90-es évek közepén a Farkas család többi tagjával együtt az újonnan épült „szocpulos” cigánysorra, az úgynevezett Pirittyóba költöztek. A Pirittyót a pinceházban maradt Baloghok csak „Rózsadombnak” hívták, hiszen egyrészt ezekbe a házakba már nagyrészt bevezették a vizet és benti WC is járt velük, másrészt a lakóhelyi elkülönülés térben is megfoghatóvá tette, sőt

erősítette a két család elhatárolódását. A Pirittyó egyértelműen a Farkasék terrénumának számított, hiába éltek ott házasságaik révén a Balogh vagy más családokból származó cigány-magyarok. Roland tehát alapvetően a Pirittyóban nőtt fel, szomszédsági viszonyai erőteljesebben kötötték anyai ági rokonaihoz, a Farkas családhoz, mint az apai ághoz, bár velük is ápolta a kapcsolatot. Azonban Rolandot effajta kötődései a Balogh család „másik” ágához fűzték, mint Bettit, az ő nagymamája nem a köztársaság úti telepen lakott, így aztán nem is volt mindennapos vendég arrafelé.

A fentiek a mindennapok szintjén mindenképpen Betti és Roland „idegenségét” erősítették, annak ellenére, hogy létezett egy közös tudás „testvérségükről”. Szüleik nem pusztán a Balogh és Farkas család közti „elemi” különbségeket hangsúlyozták, hanem a Balogh család két ága közti különbségtételt is erőteljesen működtették. Így aztán e végtelen fragmentálódás egyik járulékos következményeként, tinédzser korba érve Betti és Roland „kvázi” idegenként, azaz potenciális partnerként tekinthettek egymásra. Roland és Betti, mint meghatározó tagjai a bandának, a vállalható „cigány csajság” és „csávóság” „eminens” művelői voltak. A szülők maguk is büszkén szemlélték fiaik és lányaik nemiségének és tinédzserségüknek effajta megjelenését, amely sikeresen szorította háttérbe a cigányság szégyenét. A banda nem vált a szülők szemében veszélyessé, hiszen sok dologtól megóvta gyermekeiket, amelytől egyébként minden tizenéves korba érő fiatal anyja és apja félti gyermekét. Ezek a félelmek leginkább a fiatalok önállósodásával állnak összefüggésben, legfőképpen a „csavargással”, ami nem jelent mást, mint azt, hogy a fiatal a rokonság és hely védett terrénumán kívülre csatangol, kiteve magát az „idegen cigányokkal” és a magyarokkal való találkozás veszélyeinek.

Némileg az iskola is ilyen helynek számított, a szülők tehetetlenül álltak gyermekeik iskolai kudarcai előtt, egyrészt nekik semmiféle tapasztalatuk nem volt az effajta közegekről, másrészt félelmeik sokszor erősebbnek bizonyultak annál a parancsnál, hogy a gyerekeknek szakmát kell szerezniük: *„Na, ha egyszer nem akar a Betti járni! – mondja Jutka – mit tudjak csinálni, verjem meg?! Az apjuk egy újjal nem nyúlt még egyhez se! Na ha nem akar! Inkább legyen csak itthon nekünk, minthogy azt mondja, iskolába megy, ozt ott Egerbe meg ki tudja, milyen drogosokkal csavarog! Nem Vali?! – szólítja meg húgát – He! A Csutak Gyuszi lyánya is, he, a Mercike, feszt ott látják az állomáson, füvesekkel, meg egri kurvákkal, ozt még az anyja azt hiszi iskolába van!”* – győzi meg magát végül ehhez hasonló rémtörténetekkel. A rokoni kötődésekre épülő banda viszont otthon tartotta a gyerekeket, ez nem is lehetett másként, hiszen létrejötté, ereje és jelentősége mind-mind az „otthon”

viszonyaiból származtak, ám onnan kilépve úgy tűnik, ezek a fiatalok elvesztették fogódzóikat, nem tudtak megkapaszkodni a középiskola számukra idegen közegében. Így szinte egyetlen mozgásteret újfent a rokoni hálózatok jelentették. A hely és a rokonság egymásra záródó „ölelése” garantálja a szülőknek gyermekeik biztonságát és védelmét a cigányság sérülékeny pozíciójában. Ugyanakkor e zárt kapcsolathálózat következményként lányaik és fiaik a cigányság újabb bántó és stigmatizáló jelentését vehetik magukra az ún. rokonok közti házasságokkal.

Itt azonban meg kell állnunk egy pillanatra, hiszen fejezetünk ezen a ponton válhat veszélyessé. Napjaink egyik cigánysággal kapcsolatos közéleti botrányát éppen e téma robbantotta ki. Jeszenszky Géza volt külügyminiszter egyik egyetemi jegyzetében azt állította, azért van a romák között több fogyatékos gyermek, mert belterjes közösségeikben megengedett a rokonok közti házasság és szexuális kapcsolat, a „roma kultúrában” ez úgymond normális. Jeszenszkyt roma és nem roma értelmiségek rasszizmussal vádolták, ő azonban tagadta a vádakot, mondván ő csak más tanulmányokra hivatkozik jegyzetében, amelyek ezt tényként ismerik el.³¹ Felmerül a kérdés, hogy kutatásom nem lehet-e újabb hivatkozott forrása az ehhez hasonló bántó, félrevezető és mindenképpen a rasszizmust támogató megnyilvánulásoknak. Ezt megelőzendő explicitté kell tennem, hogy az *ún. rokonok közti házasság NEM része a roma kultúrának, hanem a cigányság mint társadalmi pozíció következménye, amely nagyban elősegíti a kapcsolathálók beszűkülését*. Betti és Roland számára a rokonság és a hely által húzott határok az élhető cigányság határait is jelentik. Gömbalja az a hely, ahol „rendes cigányok” élnek, akikre nem vonatkoznak a cigányság degradáló, megélhetetlen jelentései és társadalmi ítéletei. A Baloghok és Farkasék szintén azok a cigányok, akik nem „retkesek”, nem „elmaradottak”, nem „rablók”, nem „kannibálok”, nem „késesek” – egyszerűen nem veszélyesek. A rokonság hálózatairól való letérés mindig a cigányság veszélyes jelentéseinek zónáiba is vezet, ahol Bettinek, Rolandnak és a többi hozzájuk hasonló fiatalnak újra kellene építeni a rokonság és a hely jelentéseiből épült biztonságos terepüket, ha ez egyáltalán sikerülhet. Az „idegennel” házasulók tömegei szembesülnek ezzel a feladattal. Ha valaki ennek kockázatait „nem vállalja”, hanem szerelme útján csak erősíti ezt a biztonságot, az nem „kulturális” kérdés, sőt éppen a cigány társadalmi pozíció rendkívüli nehézségeire mutat rá. Amíg e fiatalok választásukkal éppen a magyar tekintetnek megfelelni vágyó „rendes cigányságot” őrzik,

³¹ <http://www.origo.hu/itthon/20121027-jeszenszky-geza-visszautasitja-a-rasszizmus-vadjat.html>

addig éppen ezen motivációtól hajtva sétálnak bele a rasszista stigmatizáció egy másik csapdjába.

Egy átlagos kapcsolat, egy átlagos helyen

Betti és Roland éveig rejtegették kapcsolatukat szüleik elől, már amennyire ezt egy ilyen közegben lehet. Mikor mégis „kitudódott”, vagyis a szülők immár nem tehettek úgy, mint akik nem tudnak róla, megpróbálták minden erejükkel nekik kedvező módon formálni a helyzet értelmezését. Egyrészt az a szempont tűnt meghatározóbbnak, amelyből nézve Betti és Roland idegenek, „*Nem a pirittyóiaknak neveltem én a lányom!*”- méltatlankodott Tibi, ezzel is kifejezve minden szülő fájalmát, hogy előbb-utóbb gyermeke, főleg, ha lány, „idegen cigányok” közé kerül. Ebben úgy tűnik, Betti sem volt kivétel, Roland és családja ebből a perspektívából tehát maguk is „idegeneknek” számítottak. Másrészt Bettiék kapcsán egyre-másra kerültek szóba olyan, más házastársi kapcsolatok, amelyek hasonlóan rokonok között kötöttek. Tibiék főként egyébként megbecsült párokat citálták példaként, köztük is azt, amelyik a rokonság és a hely erejét házasságukkal megduplázva, később a gömbaljai cigány közösség legfőbb előremozdítója lett.

Betti és Roland tehát immár legitim párként álltak a felnőtt kor küszöbén iskola, szakma és állandó munka nélkül, mint oly sokan mások. Ez a küszöbön töltött időszak ugyanakkor esetükben egy kicsit hosszabbra nyúlt. Ahogy nővére, úgy Betti is ódzkodott attól, hogy gyermeket vállaljon, 17 éves volt akkor, kortársai egy része egy-két éven belül már gyermeket várt. Gömbalján a korai gyermekvállalás mindenképp olyan dolognak számított, ami bár természetes, mégis alapvetően szegény. A cigány stigmatizáció elleni leghatásosabb küzdelem sokaknak éppen a gyermekvállalás kitolása, még akkor is, ha az így nyert időszak, iskola, munka, a szórakozáshoz szükséges anyagi források híján kényszeredett üresjáratnak tűnik csupán. „*Jajj, de unatkozom!!*”- sóhajtott fel egy alkalommal Móni, aki Bettihez hasonlóan évek óta együtt élt párjával, nagyobb energiát igénylő foglalatosságok nélkül tengette napjait – *mikor leszek már 18 éves?! -* tört ki belőle ez a furcsa kívánság. „*Miért?*”- kérdeztem. „*Mert akkor már lehet gyerekem!*”- válaszolta. „*És addig miért nem?*”- faggattam tovább. „*Áh, tiszta szegény lenne, he, akár a Sasojok, vagy az oláhcigányok!*”- adta meg a végső magyarázatot.

A gyermekvállalás időpontjának kitolását az esetek többségében „csupán” a hegemon „magyar” normáknak való megfelelési vágy motiválta, mintsem az így nyert idő bárminemű

hasznosítása. Betti Mónival ellentétben nem vágyott gyerekekre: „*nem lenne nekem ahhoz még idegem*” – mondta, de az iskolába se ment vissza, hiszen azzal végre legitimmé váló kapcsolatát veszélyeztette volna, mivel az iskola a gyermekkor színtereként értelmeződött. Így ezekben az években hol Jutkáéknál, hol Roland szüleinél laktak, mikor pedig valami önállóságra vágytak, beköltöztek a Pirittyón álló utolsó pinceház egyikébe. Pár év múlva, egyéb perspektívát nyújtó alternatíva híján Bettinek és Rolandnak kislánya született, az addig eltelt időben azonban sok minden változott: Meghaltak a Balogh család központjainak számító nagyszülők, így a rokonság fokozatosan egyre erősödő, újabb kiterjedt rokoni hálózatokat ígérő elemi családokra esett szét. eltűnt a falu egyetlen olyan intézménye, ahol bár a maguk hierarchikus rendjében, de a Gömbalja összes társadalmi rétege jelen lehetett. A helyi iskola elhagyása és „cigánnyá” válása végzetes csapásnak tűnt a falura mint integráns társadalmi színtérre, amely szükséges feltétele volt Bettiék kedvező pozíciójának.

A 2000-es évek vége felé a korábbiakhoz képest sokkal nagyobb jelentősége lett a falun kívüli erőforrások bevonásának, legyen az anyagi vagy ideológiai természetű. Megalakult a Gömbaljai Romákért Egyesület, amely több tízmillió forintot nyert telepfelszámolásra. Bettiék saját ház híján maguk is reménykedtek, hogy kedvező feltételek mellett lehet végre saját otthonuk, de az igények felmérésének szakaszában éppen Rolandéknál laktak és nem saját kis pinceházukban, így aztán kimaradtak a programból. Bár nyilvánvalóan maga az Egyesület sem volt mentes a rokoni kötődések erejétől, az egyesület vezetője éppen Betti egyik idősebb unokatestvére, ezek a viszonyok mégsem tűntek elegendőnek ahhoz, hogy a rokonsági viszonyokon túli szabályokat átírják. Hiába háborogtak Jutkáék lányuk szerencsétlensége miatt, azon nem lehetett változtatni.

A külső erőforrások, amelyeket az Egyesület hozott be a faluba, nem pusztán kikerülték a helyi hierarchia rendszerét, hanem attól némileg idegen színtereket hoztak létre: pl. a Roma Székházat, amely a Bettihez hasonló helyzetű fiatal anyáknak új lehetőségeket nyújtott. Az Egyesület a telepfelszámolási program keretében kőműves-, valamint gyermekfelügyelői- és szociális gondozói tanfolyamot is hirdetett egy éves fizetett gyakorlattal. E két utóbbi éppen azokat a fiatal nőket célozta meg, akik már kevesebb gyermeket vállalva rendelkeztek szabad kapacitással. Betti elsőként jelentkezett, hiszen kislánya, Virág, óvodás korba ért, így rá sem kellett napközben vigyáznia. Az Egyesület székházában, a tanórákon újra találkozhatott hasonló helyzetű barátnőivel, rokonaival immár egy olyan színtéren, amelyet a cigányság biztosít. A gyakorlaton azonban az intézményes munka világában kellett helytállniuk. Szinte kivétel nélkül sikerrel vették az akadályt. Így Betti immár szakmával a

kezében várta a 2010-es évet, a pályázat kreálta munkahelyek azonban annak lejártával el is tűntek, egy tucat gyermek és szociális gondozó valamint kőműves remélte, hogy a munkaerőpiac majd nekik is helyet biztosít. Nem így lett, a nők közül összesen egyikük kapott státuszt korábbi gyakorlati helyén.

Ha a munkaerőpiac nem is oldotta meg Bettiék problémáját, kormányzati szinten mégiscsak „foglalkoztak” velük. Az „Út a munkába”-program mindenkit közmunkára kötelezett a segélyért cserébe. Mind helyi, mind országos szinten nyilvánvaló volt, hogy a „mindenki” konkrétan a cigányokra vonatkozik, amely kategóriába természetesen Betti is beleesett. „*Most azért végeztünk szakmát, hogy az utcát seperjük, Cili?! – kérdezett az immár felnőtt Betti felháborodva – hogy a magyarok csizmája elől lapátoljuk a havat?! Ozt ők még köszönni se tudnak?!*” Azon a kemény 2009/2010-es télen Betti korábbi „osztálytársaival” vonult be közmunkára, beteljesíteni azt a „többségi” vágyat, hogy a „cigányok végre dolgozzanak”. E többségi kíváncsi megtestesítője és hivatalos képviselője a munkafelügyelő volt, aki ráosztott feladatát talán túl is teljesítve „szigorúan munkára fogta a cigányokat”. Bettiék jeget törtek és havat lapátoltak. „*Fiatal asszonyokkal csináltassák azt a munkát*”- mesélték - *ozt még a Betti meg a Franci elmentek WC-re, ahogy gyönnnek visszafele, beszélgetnek. Azt mondja, az az ember: „ez nem traccsparti” vagy hogy, ozt levonták nekik a bériükből, abból a csöpp kis pénzből még azt a 10 percet, hogyWC-re elmentek ozt beszélgettek!*” „*Há vonja! Ez az öröme legyen az életben! Mit tudjak csinálni?!*”- teszi fel a kérdést Betti.

És a kérdés még ma is érvényes: mit tudjon csinálni egy olyan faluban, ahol szakmája nem sokat ér, származása viszont annál inkább behatárolja mozgásterét. Betti időről-időre az érettségi gondolatával kacérkodott, de mindig ugyanoda jutottunk: nincs pénz bérletre, tankönyvre, tandíjra, és ugyan ki tudna neki segíteni a tanulásban. Ez a falu, amit Betti „semmi pénzért el nem hagyott volna”, úgy tűnik, már nem is engedi. Roland hosszú éveig csak Gömbaljától több 100 kilométerre kapott munkát egyik rokonánál, a távolság igencsak megtépázta házasságukat, amelyet napokban született közös gyermekükkel igyekeznek újraéleszteni, immár négyen várva, csak várva az újabb válaszokat: „*Vajon mit tudjanak csinálni?*”

III. 4. A cigányság útján az integráció felé: Szintia, a harmadik lány

A lokalitás mint űr

A 2000-es évek közepétől számtalan tanulmány hívta fel a figyelmet arra a riasztó úrré, amely a transznacionális vagy nemzetközi roma politikai szerveződés és reprezentáció viszonylagos sikere és a „helyi szint” érdekérvényesítése, az ún. „grassroot” roma mozgalmak között tátong. Ezen úr valójában ez utóbbiak vészes hiányát jelenti (Gheorge 2013, Bíró 2013, Kovats 2001, 2013, Vermesch 2006, Kóczé 2011, Vidra 2014, Trehan 2009, Signora 2009). E két „szint” közti viszony alapvetően határozta meg a harmadik testvér, Szintia mozgástereit, ezért mielőtt rátérnénk sorsának alakulására, bemutatjuk a fentiekkel kapcsolatos főbb problémákat.

Nicolae Gheorghe, a romániai és nemzetközi roma politikai képviselő meghatározó alakja, visszatekintve több évtizedes ténykedésére, tanulmányában így vall a fenti problémáról: „Sokakkal együtt én is részt vettem az ERTF (European Roma and Traveller Forum) megalapításában, de 2003 közepén visszavonultam, mert úgy éreztem, hogy változóban van a szervezet jellege. Azzal, hogy a roma nemzet eszméjét támogatták, az aktivisták egyre inkább csak az európai intézményekkel foglalkoztak, így például a strassburgi Európa Tanáccsal, a brüsszeli EU-val, a budapesti Nyílt Társadalom Intézettel (OSI) és a varsói OSCE-vel. Az 1990-es években magam is látogattam az üléseket ezekben a városokban, és talán a fiatalabb aktivisták egy része igyekezett követni példámat. Később magas pozícióba neveztek ki, a Roma és Szinti Ügyek Kapcsolattartó Pontjának (Contact Point for Roma and Szinti Issues) igazgatója lettem a varsói Demokratikus Intézetek és Emberi Jogok Hivatalában (Office for Democratic Institution and Human Rights, ODIHR). Járóka Lívia és Mohácsi Viktória európai parlamenti képviselőként szintén példaképül szolgáltak. Sok tehetséges romát vonzott a lehetőség, hogy kiléphessen a nemzetközi színtérre, mi pedig támogattuk őket, mivel a kormányközi ügynökségekben való jelenlétük a sikereink legszembetűnőbb jele volt. Mindez a roma mozgalom fejlődésének és saját élettörténetemnek is egy mérföldköve volt. Amikor megnyíltak a határok, én már az ötvenes éveimben jártam. Manapság már széles körben ajánlanak fiatal roma aktivistáknak részvételi lehetőséget találkozók, szemináriumokon és más eseményeken, és közülük sokan nagyon hitelesen érvényesítik magukat. Magam is hozzájárultam ezeknek az európai struktúráknak a létrehozásához azzal, hogy felhívtam a főbb nemzetközi szervezetek figyelmét a roma ügyekre. Ma már azonban szkeptikusabb vagyok azzal kapcsolatban, hogy a tehetséges romáknak nemzetközi pozíciókat kell e találniuk ahelyett, hogy országos, vagy még inkább helyi szinten dolgoznának. Úgy hiszem, a következő lépés a roma mozgalom és a benne részt vevők fejlődése számára az, hogy újra megtaláljuk a kapcsolatot azokkal, akiket

képviselünk. Egy nemzetközi irodában folytatott kemény munka – amit én is végeztem hét évig Varsóban – helyi szinten a közösségek tagjainak teljesen láthatatlan marad.” (Gheorghe 2014 82-83).

Nem Gheorghe, a nemzetközi hírű és hatású roma aktivista volt ez egyetlen meghatározó személyiség, aki a helyi, azaz grassroot mozgalmak felé fordult az utóbbi években. Újabban a lokális szerveződés lehetőségei és módjai izgatják azokat a szervezeteket, intézményeket is, amelyek éppen a fenti nemzetközi szintet képviselik³². Az érdeklődés e megváltozott fókusza részben a közép-kelet-európai országokban megjelenő szélsőjobboldali, többnyire cigányellenes politikai erőknek, közbeszéd általános radikalizálódásának, és a halálos áldozatok is követelő rasszista támadásoknak, valamint a helyi szinten egyre gyakrabban „etnikai” színezetet nyelő konfliktusoknak köszönhető. Magyarország esetében a legfőbb kérdés általában így hangzik: Mivel magyarázható a lokális önszerveződés szinte teljes hiánya, és mégis milyen csíráit láthatjuk bármiféle grassroot mozgalom kialakulásának?

Miközben a „fenti” tekintet egy ideje a helyi, „mikro-szint” mozgólódásait kutatja, addig a helyi kontextusba ágyazott szereplők „felfele” tapogatóznak, hogy valamiképp kiverelkedjék magukat a lokális hatalmi viszonyok hálójából. Természetesen ez a „lent” és „fent” nem a társadalmi viszonyrendszerek magától értetődő rétegződései, hanem éppen a nemzetközi és lokális szint hiányzó kapcsolataiból eredő távolság. Ugyanakkor e szerzők egy része nem pusztán a „szintek” közti kapcsolat hiányát nevezi meg legfőbb problémaként, hanem éppen az esetleges kapcsolatok feloldhatatlannak tűnő ellentmondásaira is felhívják a figyelmet. Az ún. civil szervezetek, az NGO-ok sok esetben kiszolgáltatottjai az éppen regnáló nemzeti kormányoknak, ebből úgy kereshetnek kiutat, ha megkerülve a kormányzati forrásokat, olyan nemezetek fölötti szervezetekhez fordulnak, amelyek „fejlett világ” (értsd nyugat-európai vagy észak-amerikai) -kötődésűek, erőforrásaik messze meghaladják a közép-kelet európai kontextusban elérhető lehetőségeket. Ekképpen egy civilszervezetnek vagy a nemzeti kormányok felé kell lojalitást mutatnia vagy nyugat-európai és észak-amerikai támogatóknak, más szóval „donorjainak” kell megfelelnie. A helyzetet tovább nehezíti, hogy sok esetben nem pusztán arról van szó, hogy egy helyben szerveződő egyesület – forrásokat keresve ténykedéséhez – megtalálja a fenti intézményeket. A helyzet ugyanis éppen fordított: általában e fenti intézmények forrásaiból hívják életre őket. Kóczé Angéla egy

³²Az elmúlt évben magam is résztvettem ezen kérdésre irányuló kutatásban. Valójában úgy tűnik, ez az a téma, amelyre a nagyobb intézmények, mint pl az OSI hajlandó kutatási pénzeket áldozni. A OSI egyik vezetője egy beszélgetésünk alkalmával kifakadt: Nem értjük, mi történik Magyarországon? Nem értjük az önszerveződés teljes hiányát!?

egész disszertációt szentel annak a jelenségnek, ahogy „NGOizáció” a globális egyenlőtlenségeket és a cigányság alávetett pozícióját termeli újra. Állítása szerint megszokott jelenség, hogy a források elosztása hűen igazodik a globális gazdasági egyenlőtlenségek irányához, azaz minél közelebb tevékenykedik egy szereplő az adott szervezet amerikai vagy nyugat-európai centrumához, annál magasabb juttatásban részesül, a források fokozatosan csökkenek az ún. helyi aktorokig érve (Kóczé 2011). Ugyanakkor mind Kóczé Angéla, mind Gheorghe példát hoz azokra az esetekre, mikor ez a hű igazodás nem megfelelő, azaz az aktuálisan támogatott „lokális kontextusba” olyan források érkeznek, amelyek a létező piacgazdasági rendszer közepette úgymond „szokatlanok”, ennél fogva egyfelől zavart okoznak a helyi hatalmi viszonyokban, másfelől pedig végzetes függőséget alakítanak ki.

Gheorghe így ír erről a jelenségről: „A 90-es években amellet voltam, hogy jöjjön létre minél több civil szervezet, ám sokasodásuk problémát okozott, mivel legtöbbjük még ma sem tudja önmagát fenntartani. Ahelyett, hogy tagdíjából élne, külső adományozóktól és kormányoktól, ennek következtében pedig európai alapoktól és támogatásoktól függenek. Előfordul, hogy egy civil szervezet alkalmazottja jobban keres, mint egy kormányzati tisztviselő. Ez jól illusztrálja azt a paradoxont, hogy a jóléti függőség (welfare dependency) milyen arányú a roma civil szervezetek alkalmazottjai között. Mint lobbista és tanácsadó láttam, ahogyan roma civil szervezetek fokozatosan elvesztették morális autonómiájukat és szervezeti kapacitásaikat, és ahogyan „kenyéradók” függésben lévő ügyfeleivé – vagy védett vevőivé – váltak.” (Gheorghe 2014:84).

Kóczé Angéla egy más típusú, de a fentiekkel szorosan összefüggő problémára hívja fel a figyelmet disszertációjában: azokban az észak-magyarországi falvakban és városokban, amelyek a legtöbbet veszítettek a rendszerváltás piacgazdasági fordulatával, vagyis a nehézipar összeomlása szinte az összes gazdasági erőforrást elapasztotta, a fenti emberi és kisebbségjogi-diskurzus nevében érkező források sok esetben növelik a frusztrációt és a cigány-magyar különbségtétel radikalizálódását. A rendszerváltás sokkját szintén nem kiheverő többségi lakosság e források érkezését úgy éli meg, hogy a „cigányokra figyelnek” míg rájuk senki, cigányságuk forrásokat lehívó jelentés, míg ők nem rendelkeznek ilyesmivel, miközben, a helyi jelentések kontextusában a cigányok azok, akik mindezt legkevésbé érdemlik meg (Kóczé 2011). Ebből a perspektívából nézve a rendszerváltás neoliberális gazdasági fordulata okozta sebek csak akkor válnak láthatóvá és elbeszélhetővé, ha létezik egy olyan „nyelv”, amely elmondhatóvá teszi azokat. Ez a nyelv pedig bizonyos

szerzők szerint a neoliberális kapitalista demokráciák ideológiai támogatója, az ún. „emberi jogi diskurzus”, melynek legfőbb ereje éppen abban rejlik, hogy szétválasztja a politikai, jogi aspektust a gazdasági meghatározottságtól (Trehan-Sigona 2009). Ekképpen főszerepelőink, az észak-magyarországi hátrányos helyzetű régiók „magyarjai” és „cigányai” szükségképpen válnak egymás ellenfeleivé, hiszen amíg a „cigányságból” vagy „cigányságtól” fakadó sérülések „mindkét oldalon” elbeszélhetőek lesznek – „magyar oldalon” a szélsőjobb, „cigány oldalon” az emberi jogi diskurzus által kínált nyelven – addig az a közös meghatározottság, amit a neoliberális gazdasági fordulat hozott, elbeszélhetetlen marad. A gömbaljai magyarok szintén méltatlankodva veszik tudomásul, hogy „mindenkit csak a cigányok érdekelnek”, miközben az „ő” problémáikról, vagyis a mezőgazdasági termelés ellehetetlenüléséről, a közösségiség rendszerváltással bekövetkező széteséséről senki nem faggatózik, mintha ezekbe a cigány problematika eleve nem tartozna bele...

Nyilvánvalóan nem fogjuk feloldani azt a mély belső ellentmondást, amely az emberi jogi diskurzus és a neoliberális gazdasági rend között feszül, csak azt tudjuk bemutatni, ahogyan az előbbi által generált erőforrások bekerülnek a helyi kontextusba, és hogy hiányuk miként mérhet végső csapást a lokális önszerveződés első próbálkozásaira. A harmadik lány, Szintia történetének kereteit éppen a „cigányság” erőforrásként történő megjelenése és a helyi kontextusban működő viszonyok dinamikai alakítják.

Keresgélők és tapogatózók

Gömbalján a 2000-es évek elején nem létezett sem helyi, sem „külső” központtal rendelkező civil szervezet, amely a roma közösségért vagy annak nevében tevékenykedett volna. A régió más falvaiban is csak elvétve talákoztam ilyesmivel. A cigányság jelentései és szerveződése elsősorban a helyi hatalmi viszonyokhoz kötődtek; azok a diskurzusok, amelyek nemzetközi vagy akár nemzeti szinten fejtették ki hatásukat, szinte „idegen nyelvnek” tűntek a helyi kontextusban³³. A 2010-es évek elejére azonban a helyzet megváltozott. Gömbalján a régióbeli viszonyokhoz mérve erős befolyású Roma Egyesület működik, 2010-ben a TASZ jogvédő „irodát” hozott létre, napjainkban pedig sok önkéntes, civil szervezet próbál segíteni a helyi cigány gyerekek és fiatalok helyzetén. E radikálisnak tűnő változás az aktorok elbeszéléseiben is megjelenik, és úgy tűnik, a „fentről” a helyi

³³ Ez utóbbit jól példázza az integrációs oktatáspolitikai szinte teljes kudarca, vagyis, hogy a kormányzati szinten megcélzott döntések és rendelkezések az integráció elősegítéséről hogyan vezetettek a totális iskolai szegregáció kialakulásához.

kontextus felé nyitó „keresgélők” és a „lentől” felfelé irányuló „tapogatózók” olykor „egymásra találhatnak”.

„A TASZ (Társaság a Szabadságjogokért) jogvédő szervezet hivatalosan 2010 tavaszán indította el Romaprogramját – mondja egy interjúban Dénes Balázs, a TASZ elnöke – egyszerűen eddigre lett a helyzet annyira rossz Magyarországon a romák helyzetével kapcsolatban, hogy egyszerűen komoly emberi jogi szervezet nem mondhatta azt, hogy nem foglalkozik diszkriminációs kérdésekkel, nem foglalkozik a roma ügygel”. „A roma program helyi partnerekkel dolgozik – folytatja – különösen fontosnak tartjuk azt, hogy roma közösségekből tudjanak kiemelkedni olyan szereplők, akik a jogvédelemben szerepet tudnak kapni.”

A TASZ 2010-ben 19 Borsod megyei településen, köztük Gömbalján hozott létre jogvédelmi pontokat. Az első lépés azonban az volt, hogy megtalálják azokat az embereket, akik úgymond az önszerveződés „első csírái” lehetnek, akiket ez a demokrácia iránt elkötelezett, kormányoktól független, ám anyagilag teljes mértékben adományozóitól függő szervezet útjára indíthat mint a helyi közösség később már önjáró szerveződésének vezető figuráit. Az első megkeresett ember Gömbalján, mint a többi településen is, a helyi CKÖ akkori elnöke, Tibi volt. Korábban már szoltunk róla, hogy a kisebbségi önkormányzatok mind strukturális okokból, mind a helyi viszonyokból adódóan csak nagyon kevésé jelentenek valós érdekképviselést, erre semmiféle hivatalos nyomásgyakorló eszközük nincs. A képviselők legtöbbször informális csatornákon keresztül érvényesíthették akarataikat, ahhoz pedig mély beágyazottság kellett a helyi hatalmi viszonyokba. Tibi akkor már 50-es évei körül járt, ami talán eleve megnehezíthette, hogy elsajátítson egy, a TASZ által képviselt, merőben új érdekképviselési formát. Habár elvállalta a megbízatást, a munka jelentős részét harmadik lányára, az akkor csupán 19 éves Szintiára bízta.

A fentiekből úgy tűnhet, mintha a TASZ új koncepciója megvalósításának terheit, a lokális érdekképviselés kialakítását egy tinédzser lány vállaira helyezte volna. Ugyanakkor a TASZ 2010-ben már egy némileg „előkészített” terepre érkezett. Szintitől, apjával ellentétben, már nem állt annyira távol a „helyi roma közösség” mint egész képviselésének ideája. Szintia tizenéves volt, amikor egyik unokatestvére, Erzsike és annak férje megalapította a Gömbaljai Romákért Egyesületet, amely már a roma közösség érdekében tevékenykedett, programokat szervezett, és ha kellett, nyíltan konfrontálódott a helyi hatalommal. Szintike tinédzserlányként mindig szívesen részt vett a programokban. Az egyesület szervezésében társaival Balatonon táboroztak, máskor pedig olyan pesti nevezetességeket látogattak meg,

mint a Parlament és az Állatkert. Ezek az események már létükkel kikezdték a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus működési módját, hiszen bennük minden pozíció a „cigányhoz” tartozott, legyen az a szervező, a felnőtt kísérő, vagy a gyerek.

Természetesen nem kisebbítem a Balaton, a Parlament és az Állatkert vonzerejét, mégis úgy gondolom, nem elsősorban az úti célok adták e programok felejthetetlen élményét, hanem maga a közös utazás módja, amely unikálisnak látszik a cigány-magyar különbségtétel hosszú történetében. A „sok cigány együtt” ugyanis számos szempontból veszélyesnek tűnik. Ha gömbaljai barátaimmal csapatostul mentünk valahova, többször igazoltattak, mint életem során összesen, vagy ha csak ketten voltunk. A szórakozóhelyek szintén nem ismerik fel a „cigányt”, ha egyedül érkezik, azonban, ha többedmagával, akkor a társaság sokszor fenn akad a „face-kontrolon”. A csoportos jelenlét tehát rögzíti a cigányság kijelölő, stigmatizáló jelentéseit, így a társaságot szükségképpen a közös „szégyen” szövetsége köti össze. Az egyedüllét bár más szempontból veszélyes, mégis e tekintetben több mozgásteret ad (Horváth 2008).

Egy alkalommal Dzseni és Rebeka ellátogattak Pestre, sorra jártuk a boltokat, hiszen Dzseningnek cipőre volt szüksége. Shoppingolásunk közben összefutottunk a lányok rég nem látott, távoli rokonaival, akik velünk tartottak, onnantól kezdve együtt nézelődünk. Dzsénike azonban látványosan kivonult a programból: *„Én majd holnap eljövök magamba - mondta - olyan égő így, mint a hordák, vagy hogy, mikor a cigányok így bevonulnak egy boltba, tiszta égő, nem szégyenítem magam velük!”*

Az egyesület programjai azonban hasonló helyzetek produkáltak, ahol „sok cigány” van együtt, ám ez az együttlét egyrészt „választott” volt, hiszen a Roma Egyesület szervezte őket, másrészt Erzsikék igyekeztek olyan kirándulásokat szervezni, amelyek követték a mainstream útvonalakat: Parlament, Állatkert és a Balaton, melyek elsődleges úticéljai a vidéki iskoláknak, vagy gyermekjóléti intézményeknek is. A résztvevők általában, ahogy Szintia is, az egyesület alapítói és azok családtagjai közül kerültek ki; ez olyan „válogatott” társaságot jelentett, amelynek tagjai osztották a korábbiakban „rendes cigányságnak” nevezett identifikációs mintát, így kevésbé kellett tartani a cigányság veszélyes jelentéseitől. Szintike tehát egy olyan szintéren tölthette tinédzserkora egy részét, ami sem nővéreinek, sem szüleinek nem adatott meg: egy hivatalos, ám önszerveződő cigány intézmény keretei között. Habár nyilvánvalóan az egyesület sem volt mentes a rokoni különbségtételek fragmentáló erejétől, de létrejötté és működése a gömbaljai roma közösséget mint „egészt”

hozta be a társadalmi jelentések és viszonyok közé, amely alapvető változásnak tűnik a cigányság identifikációs lehetőségeiben.

„Őszintén mondván – meséli Erzsike, az egyesület alapítója – először ez az egész egyesület dolog arról szólt, hogy mi havonta összejöttünk gyűlésezni, és akkor jót beszélgettünk. Mondjuk, akkor már volt egy nagy programunk, ami minden településen van, a roma nap. Nálunk még nem volt soha, és akkor megtartottuk, akkoriban nagyon nagy jelentősége volt a helyi embereknek, mert itt még ilyen nem volt, és nagyon jól sikerült. Aki Gömbalján van cigány, mind ott volt. Ott voltunk a focipályán majdnem 300-an, főztünk, műsor volt nekik, gyereknek játék, és 0 Ft-tal kezdtünk, és adományokat szereztünk a helyiektől. És utána kezdődött az egész dolog, az aktivitásunk akkor erősödött meg, amikor a telep-felszámolási program beindult, onnantól kezdve. Előtte mink úgy elvontunk, összejöttünk, beszélünk, jót beszélgettünk, persze voltak terveink, sőt, hát, akkoriban nagyszabású tervek, de hát... nagyon buták voltunk még ahhoz, hogy ezeket megvalósítsuk, és ezt nem szó szerint értve, hogy buta, inkább nem értettünk hozzá.”

A gömbaljai cigányság mint kollektív szereplő érdekeinek érvényesítését azonban korlátozták a helyi viszonyok évtizedek óta működő hatalmi mechanizmusai. A telep-felszámolási program mint lehívható pályázati forrás az akkori kormányzati cigánypolitika egyik alappillére volt, így Gömbaljára felülről is nyomás helyeződött, mint szinte egyetlen falura, ahol barlanglakásos telepeken élnek cigány családok. Az önkormányzat azonban nem sietett lépéseket tenni, Erzsikéék, viszont hiába hozták létre egyesületüket, nem állt a rendelkezésükre elég ismeret és tudás az effajta pályázatok kezeléséhez. *„Ez a telep-felszámolási program 2005-ben kezdődött – folytatja Erzsike – és akkor Gömbalja elsőként, első körben meghívást kapott. Az akkori önkormányzat nem élt ezzel a lehetőséggel, mindenféle kifogások vannak, én nem tudom, mert nem mentem utána, annyira azért nem érdekel, hogy a kifogásoknak utána nézzek, hogy tényleg valós-e vagy nem. Áfára hivatkoznak meg minden egyébre. S egyébként ennek kapcsán alakult az egyesület is, ami most vagyunk, 2005-ben alakultunk. A férjem pont volt bent az önkormányzatnál teljesen más ügyben, és akkori CKÖ-elnök vitatkozott a jegyzőúrral. Na, mondta a CKÖ-képviselő, hogy mi az, hogy nem pályáznak, valószínűleg hallották, és azt mondták, hogy nem érnek rá erre. És akkor innen jött az ötlet, hogy muszájkezdeni magunkkal valamit, mert különben senki. Mert annyira felháborított, hogy mi az, hogy nem érnek rá?! S akkor kezdődött el egy ilyen nagy, hogy na, akkor elkezdtünk szervezkedni. De kellett segítő, mert hát mi így magunktól nem tudtuk, nem értettünk ezekhez a dolgokhoz. Mi csak elkezdtünk*

mozgolódní.”- foglalja össze Erzsike egy ún. „lokális” szerveződés tipikus problémáit, vagyis, hogy az alávetett csoportnak éppen alávetettsége folytán nincsenek meg az eszközei sem az erőforrások lehívására, sem pedig a helyi hatalmi viszonyokban történő érvényesülésre. Az egyesület első nagy volumenű programja valószínűleg sosem valósult volna meg egy „külső” mentor nélkül:

„Ez volt 2005-ben, és akkor jött 2006, ugye, hogy előzőleg nem pályázott Gömbalja – folytatja Erzsike – ezért a minisztérium már előre küldött egy mentort, a G. Zsuzsát, aki elkezdett puhatolózni egyelőre, kiment a telepre, felkereste az önkormányzatot, utána megkeresett minket. A jegyző meg mondta egyébként, hogy van itt egy cigány szervezet, menjetek hozzá. Megkeresett minket. Zsuzsa megkérdezte, hogy dolgoznánk-e vele, egyelőre csak segíteni, úgy, hogy a pályázat előkészítésében, fölmérni hány lakás van, hány pince van, hány család van, ugye, a pályázatban mindig kérnek statisztikát meg minden. Hát, szeptember végén együtt dolgoztunk, és intéztük a dolgokat, és jött a december, a beadási határidő. Aztán előre kialakult, hogy lesz egy konzorcium, hogy az önkormányzat, a kisebbségi egyesület megpályázzuk. Mi nagyon szerettük volna magunknak ezt az egészet. Zsuzsa írta a szakmai részt, mi meg amit tudtunk, raktuk bele. És érdekes, bementünk a kolleganővel az önkormányzathoz, a polgármester úrhoz, és mondtuk neki, hogy mégis mit gondol, ki legyen a pályázó? Hát, ő nem tudja, miért, mi mit gondolunk? Hát, mi azért nagyon szeretnénk lenni. Hát, semmi, legyetek nyugodtan, semmi akadálya. Jó, mi rögtön elvállaltuk egyértelműen. Én úgy gondolom, hogy akkor ő nem gondolta, hogy nyeriünk, nem akart ezzel foglalkozni, persze, legyetek csak! És mikor kiderült, hogy ez lesz, már nagyon ellentmondásos volt az egész. A hozzáállásuk végig ellentmondásos volt. Mikor már megnyertük a pályázatot, ők felajánlották az önkormányzat telkeit, de azok a Cs-házias cigánysor végén voltak, ugye, az utca végében, és azt ajánlotta fel. És itt kezdődtek a problémák, hogy mi azt nem fogadtuk el, mert, ugye, a pályázati program arról szól, hogy integrált környezetbe, és ez a gondjuk ugye, hogy ők a szegregációt szerették volna inkább. Na hát ez a Zsuzsának köszönhető, hogy ő ragaszkodott ahhoz, hogy amit a pályázati kiírás, a pályázat megkövetel, azt be is kell tartani. És azt mondta, hogy nem lehet ilyet csinálni, ha integráció, akkor legyen integrált. Hát, akkor az önkormányzat dúlt-fült. Az elsőbe nagyon rossz viszony volt közöttünk. Nagyon sok volt a vita. Öö... inkább úgy fogalmaznék, hogy mi inkább, mi behúztuk a farkunk, ők meg mondtak kígyót-békát. Nem tudom, hogy érthető-e? Mert mi nekünk valamilyen szinten fontos volt. Egy az, hogy partner volt, a másik meg, hogy tisztában vagyok azzal, hogy mi itt maradunk, ha a program lefut, mi itt maradunk a

faluban, a többi család itt maradt, a polgármester maradt, azért valamilyen szinten jó viszont kell ápolni. Mert azért nem mindegy, hogy a későbbiekben, a családokkal, nem lehet tudni semmit. Azért emberileg se mindegy, hogy az emberrel hogy bánnak. Úgyhogy próbáltunk mindig is egy látszólagos jó viszonyt kialakítani legalábbis, úgyhogy ez félig-meddig sikerült, voltak jobb, csendesebb időszakok, voltak nehezebbek.”

Végül 2010-re az egyesületnek sikerült felszámolni a helyi stigmatizáció egyik alapelemét, a barlanglakásos telepeket. A barlanglakás mint „civilizátlanság” jelölője tartotta fogva lakóit: *„Na, most, ide hogy hozol ki bárkit is?”- kérdezi tőlem a 16 éves Ricsike – Hiába vagy tiszta, meg igényes, meglátják, hol laksz az erdőszélén ilyen barlangba, akár az indiánok, tiszta szégyen! Csak eztet lássák, nem azt, hogy ki vagy, mi vagy, hogy adsz magadra meg ezek, csak, hogy barlanglakó cigány. Még régen az egészen itt laktak, az egész cigány, ők kiköltöztek, ozt arra teszik magukat, lenézik a másikat, pedig ők is itt laktak, mind az egészen!”*

A barlanglakásos telepek felszámolása nem tekinthető elsősorban szociális programnak, sőt valójában ezen otthonok fenntartási költségei sokkal alacsonyabbak voltak, mint a „rendes” házaké. Ugyanakkor a program szimbolikus ereje szinte felbecsülhetetlen, a telepfelszámolás sikere megkerülhetetlen tényezővé tette az roma egyesületet a helyi közéletben. A falu vezetősége immár legitim partnerként keresi meg a szervezetet, ha a cigányokat érintő kérdésekről van szó, ami még akkor is jelentős fordulat, ha az sokszor a „a tieitek problémái, oldjátok meg ti!”- felhanggal történik. A fentiek alapján egyértelműnek tűnik, hogy Szintia kis jogvédő „irodája” kezdetben az egyesület székházában kapott helyet. Heti 3 alkalommal, napi két órán át fogadta a panaszosokat, miközben folyamatos Skype-kapcsolatban állt a TASZ ügyvédjével. Szintia tevékenységét a TASZ koncepciójának megfelelően önkéntes alapon végezte. Azonban mind a TASZ-Pont, mind az egyesület munkáját végigkíséri az a fentiekben is említett ellentmondás, amely az emberi, kisebbségi és a szociális jogok megkülönböztetéséből fakad. Szintike legnagyobb nehézségét éppen e kettő rendszerszintű szétválasztása jelentette, hiszen a „terepen” ezek soha nem válnak el egymástól.

Az emberi és szociális jogok kereszttüzeiben

„Szeretem csinálni amúgy – meséli Szintike – de néha megfúlok az idegbe, rendszeren kikészítenek, hogy nem értik aztat, hogy ez most mi. Hogy én nem vagyok ÉMÁSZ meg családsegítő, hogy hiába hozza ide a számláját, mert ők szegények azt hiszik, hogy most én már milliomos vagyok, én már mindent elintézek! És azt hiszik, nem akarok segíteni, és akkor el kell magyarázni, hogy Mari, mi nem tudunk pénzt adni... nehéz ezt elmagyarázni nekik.” És valóban nem könnyű, hiszen az „anyagi” és a „jogi” aspektus a mindennapok szintjén egymást támogatva, szétválaszthatatlanul hozzák létre a cigány pozíció alapvető kiszolgáltatottságát. Úgy tűnik, a TASZ helyi önkéntesének egyik legfőbb feladata tevékenysége során éppen az, hogy e kettő megkülönböztetését elfogadottá tegye mint a „fennálló rend” evidenciáját, megértesse a célcsoporttal: melyek azok az esetek, amikor a TASZ-hoz lehet fordulni, és melyek, amikor nem.

Pityuka egy alkalommal kétségbeesve keresett meg, éppen munkába tartott biciklijén, amikor megállították a rendőrök: „Fényes nappal volt, ozt még a lámpát keresték - meséli - 20 ezer forintra büntetett, ozt ha nem fizetem, még elvisznek itten. Ha tudnál adni valamennyit, mert itten senkinek se nincs, kamatra elvenni meg ugyanott vagyok.” „Nekem nincs pénzem most Pityuka – feleltem – de ott a TASZ-Pont, éppen az ilyen esetekre, a „fekete Sanyit” is mindig büntetgetik a rendőrök, az ő ügyét is a Szintike viszi.” Áh – mondta lekeseredetten – nem segítenek azok semmit se, múltkor is levették az áramot az ÉMÁSZok, ozt nem segítettek!” Itt azonban, ha fenntartásokkal is, de átvettem Szintike szerepét, a szociális és emberi jogok szétválasztásának szigorú törvényét magam érvényesítettem: „Figyelj Pityuka – mondtam - az ÉMÁSZ azért kapcsolta le az áramot, mert nem fizetted, tudom, hogy nem direkt, de azzal a TASZ nem tud mit csinálni. A rendőr viszont azért büntetett meg, mert cigány vagy, magyarokat sose büntetnek ilyesmiért.” „Há’ nem, nem, csakis a cigányokat!” - felelte. „Na, látod!” - nyugtáztam felismerését.

Habár Pityuka később pánikszerűen fizette be büntetését első fizetéséből, nehogy „elvigyék”, egy-két év múlva a „terep” kezdte elsajátítani a fenti szétválasztást, lassan beépült a helyi evidenciák közé, hogy bizonyos esetekben nem állnak védtelenül a cigány pozíció kiszolgáltatottságával szemben. Azonban szinte minden, akár sikeres eset is magában hordozza a feszültségeket. Savanyú és Rudi, mindenkori házigazdáim például pár évvel ezelőtt ún. „eltartási szerződést” kötöttek a telep egyetlen „magyar” lakójával, Jolánka nénivel. Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy a 80-as évei elején járó asszony Rudiék népes otthonába költözött, míg nyugdíja bekerült a család költségvetésébe. Jolán néni idős volt és gyenge ahhoz, hogy létfenntartását egyedül intézze, egyedüli rokona, alkoholista fia

folyamatosan zaklatta, tőle nem számíthatott segítségre. Rudiéknál azonban védelmet, ellátást kapott, és ami legalább ilyen fontos, nem elszigetelődött magányban, hanem közösségben élhette le utolsó éveit. Jolán néni azonban pár hete 86 évesen elhunyt, utolsó hónapjaiban szinte magatehetetlenné vált, Savanyú gondoskodott róla, fürdette, etette, tisztába tette, a helyi orvos pedig hetente tájékozódott állapotáról. Halála azonban igencsak megrendítette a család amúgy is katasztrofális anyagi helyzetét, habár temetési költségeit a szerződés szerint Rudiéknak nem volt kötelező állni, a valóságban ez mégis elkerülhetetlenné vált.

Savanyú ebben az évben temette el anyját és legkedvesebb testvérét, a család „legerősebb” láncszemeként a temetések költségei is rá hárultak, egy újabb hasonló horderejű kiadás elviselhetetlennek látszott. Így aztán Savanyú végső kétségbeesésében a polgármesterhez fordult: *„Tudod, hogy ki nem állhat engem – meséli – úgy tett, hogy engem ő amíg polgármester, nem hív be dolgozni! De nem is hív! Mióta ő van, engem nem hívtak! Ozt úgy tett, ő meg a jegyző meg az egész magyarok beszélnek a faluba, hogy ozt a pénze kellett a Jolán néninek, ozt eltemetni meg nem akarjuk. És mostan ő feljelentett engem ez végett, hogy csak azért is kibasszon velem, hogy mink nem úgy bántunk a Jolán nénivel, hogy ő végettünk halt meg!”*

A falu vezetősége egyébként is gyanakodva szemléte az „utolsó telepi magyar asszony” fenti kiszolgáltatottságát egy cigány családnak, a magyar-cigány különbségtétel hierarchiájának e radikális felfordulása, úgy tűnik, bünesetként értelmeződött szemükben. Savanyú igencsak megijedt e feljelentés hírének hallatán, feldúlva a Polgármesteri Hivatalba indult: *„Ozt én már az idegbe nem is tudtam, mit csinálok, há' ki tudja hova elér ennek a keze (a polgármesternek), rendőr volt, vagy hogy, ozt, ki tudja, milyen barátai vannak?! – meséli - ozt Erzsike látta, milyen állapotban vagyok, ismer ő engem, én nem nézem aztat akkor, hogy mit teszek, ozt ő nyugtatott, hogy „Savanyú, így ne menj be!” Ozt most így segítenek, tudod, itt van ez a TASZ, ez a romák jogát védi, ozt kedden bemegyünk a Szintikéhez, ők segítenek, ha kell ügyvéd által is. Mert az orvos is tanúsítja nekünk, hogy, így mondta: „itt bántalmazásnak jele nem volt!”* Mint látjuk, az egyesület és a TASZ egy alternatív érdekvédelem módját kínált fel Savanyú számára, aki élete során a „cigányság verbális erőfölényével” igyekezett megvédeni magát. Savanyú mindig is büszke volt azon képességeire, hogy bármikor bármely nagyhatalmú magyarba képes belefojtani a szót. Ugyanakkor tudjuk, hogy ezek a pillanatnyi „győzelmek” csupán álságos újratermelői a hatalmi viszonyoknak. Savanyút végül sikerült megvédeni egy, az elsősorban származásából

fakadó igazságtalansággal szemben, ugyanakkor van, amiben sem az egyesület, sem a TASZ nem tud segíteni: „*Hiába írja a szerződés – mondja Savanyú – hogy mink nem vagyunk kötelesek eltemetni, de mostan hogy tehetném meg?! Há' most hallgassam aztat, hogy a pénzi kellett, és eltemetni se tudtuk?! Így mondogassák befele a magyarok! Kíéhezzük aztat, akárhogy is lesz, Cili, eltemessük tisztességben.*”

Az Egyesület és a TASZ jelenléte azonban mindenképpen felforgatja a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus viszonyait, mivel olyan közszereplővé szervezik a „cigányságot”, „aki” immár ki tud lépni a rokonság „privát szférájából”, ahová az asszimilációt támogató rezsim beszorította. A „cigány” közszereplővé válik, hogy megvédje saját érdekeit, olykor jelentősen felforgatva a helyi hatalmi viszonyokat. Ugyanakkor a helyi viszonyok sokszor csupán játékszerei az országos befolyással bíró cigány-ellenes diskurzusoknak.

Egy nehéz nap

2011-ben az ismert gyöngyöspatai konfliktus után pár hónappal riasztó hírek kezdtek keringeni a faluban: „*A falunapra bőrfejű zenekart hívtak meg – mondja Szintike – ozt, ha itt a cigányok megtudják, ők nekik nem mondhatod, hogy na most ne gyertek befele 4 és 5 között! Meg tudod milyenek, ha monddod, csak azért is gyönnnek, és igazuk is van, még ők maradjanak otthon?! Tudod milyenek, ők akkor csak azért is gyönnnek megmutatni, hogy na velünk cigányokkal nem lehet!*” „*És nem lehet beszélni a polgármesterrel,? – kérdeztem – hát neki se érdeke, hogy balhé legyen a faluban. Ezsikéék mit szólnak?*” „*Áh Erzsike! – legyint Szintike – félnek ők, nem mernek ők kezdeni a polgármesterrel, majd apum, majd apum elintézi!*”- zárta meggyőződéssel beszélgetésünket Szintike.

Végül az Egyesület és a CKÖ együttesen tettek bejelentést a mezőkövesdi rendőrségen, hogy a falu vezetősége többszöri felszólításra sem vette ki a fesztivál programjából az egyik legismertebb szélsőjobboldali zenekart, és félt, hogy a zenekar fellépése „etnikai” konfliktusokat fog kirobbantani a faluban. „*A rendőrök rendesen ki voltak készülve – meséli Erzsike – hogy még nekik nincs elég bajuk, még csak ez kellett!*” „*Ó – azt mondja az egyik főtörzs vagy százados vagy ki – „Ó” – azt mondja – „Istenkém adj egy jó nagy vihart, mossa el az egészet”- így még rendesen fohászzkodott.*” A várva-várt vihar ugyan nem jött meg, de a polgármester és a jegyző később visszakozott, szerintük pusztán félreértésről volt szó, az említett zenekar tagjai valóban a szélsőjobboldal egyik legismertebb együttesében játszottak,

de ez már egy másik, sokkal visszafogottabb formáció, a zenekar régi neve csak tévedésből került be a műsorba. Végül az együttes nevét törölték a programból, az „új formáció” pedig délután 4-kor megtartotta koncertjét. A zenekar valóban a nemzeti rock irányát képviselte, de ez leginkább csak azoknak tűnhetett fel, akik (mint én) a búcsú zajos forgatagát legyőzve próbálták megérteni a dalszövegeket, amelyek legfőképpen a „magyarság” sérelmei körül forogtak. Míg a „magyarság” sérelmei nem sokakat kavartak fel, addig a „cigányság” fenti feszültségei, habár némileg feloldódtak a falunap forgatagában, mégsem csillapodtak teljesen. Sokak hangulatát megmérgezték a napok óta hallható hírek a „gárdista” zenekar érkezéséről, e feszült hangulat pedig kis híján tragédiát okozott.

Aznap, szokásom szerint, házigazdáméknál időztem. Savanyú egész délelőtt morgott, hogy ő bizony nem megy a „*majom magyarok*” közé, férje és gyermekei pedig inkább elmenekültek borús hangulata elől. Fia, Mózes még haza-hazajárt gyözködni egy kicsit, de aztán ő is felhagyott a próbálkozással. Késő délután felé azonban pár pohár ital hatására, mégiscsak nekiindult megnézni, milyen is a multság. Rudi ilyenkor rendszerint lemond a részeg bulizás örömeiről, józanul őrzi feleségét, hogy az biztonságban kitombolhassa magából az asszonyi lét felelősségének fáradalmait. Savanyú általában szeret az események középpontjában lenni, még akkor is, ha az nem veszélytelen. Most is egy konfliktus kellős közepébe csöppent. Éppen egy kiterjedt családok közti verekedés volt kibontakozóban, ugyanis az egyik Sasoj-fiú elszerette unokatestvére feleségét. Az út szélén „gyülekeztek a cigányok”, ki-ki keresve a helyét a szolidaritás hálózataiban, ám Savanyú fellépésével alaposan összekuszálta a szálakat: *Há' mit csináltok he?! – tette fel a kérdést - Kinevetessük magunkat, he?! Had nevensenek a magyarok: na a bolond cigányok, nem kell ide gárdista, meg bőrfejú, egymást is megölik ezek! Hát ez kell nektek?! Még mirajtunk nevensenek?! Egymást bántsátok?! Igazuk is van a magyaroknak, hogy leköpdösnek minket! Hogy így szégyenítitek magatokat egy pina miatt!* Talán Savanyú monológjának hatására vagy a közeledő rendőrök miatt, de lassan lenyugodtak a kedélyek, míg Rudi sokkos állapotban figyelte az eseményeket. „*Gyere már, he*” – szólt feleségének – *miért kell neked mindenbe beleszólni?!*” Mikor Savanyú többszöri felszólításra sem volt hajlandó feladni békítő szerepét, egyedül indult vissza a telepre: „*Há' ez az asszony! – morogta – ez fog engem egyszer elvitetni! Neki mindenbe bele kell szólni, mindenhol ott kell lenni! Haljak meg, de ott hagyom egyszer!*”

Természetesen Rudi sem akkor, sem később nem hagyta el feleségét, kicsit beszélgettünk, majd elindultunk vissza a buliba, hogy megnézzük, mi is a helyzet. Addigra Savanyú már

rég együtt ropta a többiekkel, cigányok és magyarok, bár nem egymással, de együtt táncoltak a 80-as évek slágereire. E falunapok általános menete szerint, minél előbbre haladtunk időben, annál kevesebb magyar és annál több cigány képviselteti magát. Este 11 körül már csak a helyi cigányok mulattak, a Pestről érkező szervező csapattal kiegészülve. A pesti „különítmény” legifjabb tagjai, 19-20 éves srácok, az egyre több ital hatására elkezdtek beszivárogni a táncolók közé. Először a lányokat környékezték meg, akik udvariasan háritották közeledésüket, jelenlétüket inkább komikusnak tartották, mint sértőnek, vagy felháborítóknak. Bettivel, Szintivel és a többi lánnyal jól szórakoztunk rajtuk. A fiúk lassanként vették az adást, rövidesen visszazártak saját kis köreikbe, tovább élve saját bulijukat. De bizonyos értelemben az egész buli az övék volt, hiszen az ő haverjuk állt a dj-pult mögött, az ő ismerőseik szolgáltak ki a pultoknál. Talán a sok alkohol vagy a fenti biztonságérzet következtében egyikük felmászott a színpadra, és ott különös táncot lejtett. Produkcióján haverjai jól szórakoztak, a helyiek pedig elintézték annyival, hogy „bolond pesti gádzsó”. Ez a „bolond pesti gádzsó” azonban újabb figurával bővítette a koreográfiát, lehúzta a nadrágját és megmutatta „magát” a közönségnek.

Mivel a helyiek leginkább saját mulatságukkal voltak elfoglalva, a szerencsétlen gesztust csak egy fiú, Imruska vette észre, aki azonban hamar felhívta rá a többiek figyelmét: „*Dik, he az a fasszopó gyerek, lehúzta a gatyáját, a faszát mutogassa nekünk!*” – ordította. Hangja megakasztotta a buli békés menetét. „*Melyik volt az, melyik?*” – kérdezték tőle, a legtöbb férfi saját dühével viaskodott, miközben a pesti ifjak is csatasorba álltak. Savanyú most sem késlekedett kezébe venni az események irányítását, de akkor már túl sokat ivott volt, ahhoz, hogy a békítő szerepét vegye magára: „*Melyik volt az, he?! – kérdezgette ő is – aki a faszát mutogassa nekünk?!*” Egy pillanatig úgy tűnt, az események kiszámíthatatlan, tragikus fordulatot vehetnek, a fiú szerencsétlen gesztusa a megalázás performanszává vált az amúgy is feszült napok után. A kérdésére azonban nem várt válasz érkezett: „*Hé, hé – tört magának utat egy középkorú férfi – bocsánatot kérünk, ne haragudjatok! – mondta – ő a fiam, és nagyon részeg, haza is zavartam, ne haragudjatok rá, nem tudta, mit csinál, otthon majd kap két pofont, azt elbeszélgetek vele!*”

A különös új szereplő kissé oldotta a lincshangulatot, amit mi, a józanabbak, igyekeztünk kihasználni. Rudi, Szinti és még páran nyugtattuk a háborgókat, próbáltuk őket meggyőzni a gesztus ártalmatlan voltáról. Akciónk sikeresnek bizonyult, azonban az esemény végett vetett a mulatozásnak, feszült hangulatban elindultunk hazafelé, útközben még sokan kommentálták az eseményeket: „*Állatoknak néznek minket!*”- morgolódtak többen. „*Mert*

mink cigányok vagyunk, az egyik még fényképezett is, he akár az állatokat!” Mózes „bátyjai” után baktatva hallgatta a véleményeket, majd hazaérve levonta a maga kis következtetéseit: „*Holnap elkapjuk őket, megkeressük azt a gádzsót, megszurkáljuk őket!*” – jelentette ki eltökélten. Habár szavai csak az általános hangulatot visszhangozták, apja megijedt ezektől az agresszív hangoktól: „*Kit szurkálsz te meg?!*” – kérdezte fiától – *kit szurkálsz te meg, nagy ember?!* – kérdezte újra, néma csendet parancsolva a házban – „*Tudod te, mit beszélsz?! Ozt késed is van, he?! Úgy, úgy, szurkáld csak meg, az egész magyar kapjon, he! Na, menjél lefeküdni, még egy ilyen, he ozt én váglak szét!*” Mózes ijedt dacossággal vonult el a szobába. Mikor kicsit később én is követtem példáját, még mindig csak feküdt az ágyon a sötétben, még sötétebb gondolataiba mélyedve. „*He, Cili – szólított meg – ha ezek a gárdisták megölnék egy cigányt, akkor ők nem kapnak semmit? Igaz ők nem kapnak semmit?*” „*De, kapnak – feleltem – de ezek nem gárdisták voltak, csak részeg srácok, nem akartak rosszat.*” „*He, nem akartak, azért mégse kéne a faszát mutatni!*” „*Hát, nem.*”- nyugtáztam, Mózes magára húzta a takarót, és lassan elmerültünk saját álmainkban. Másnap a napfényes búcsú sűrű eseményei elfeledtették az előző esti sérelmeket. Szinti a tőle szokott iróniával beszélt a történekről: „*Na még ha gárdisták jönnek, he, akkor mi lett volna?! Csóri magyar gyerek, he - mondta nevetve – nem tudta ez hova jött, itt ez a valóvilág, itt a lét a tét!*”- poénkodott.

A nevetés

Szintike iróniája fontos dologra hívja fel a figyelmet. A fenti helyzetek sokasága, a nyílttá váló „etnikai” feszültségek vagy a cigány pozíció számtalan kiszolgáltatottsága elleni küzdelem, úgy tűnik, megkövetel egyfajta jellegzetes habitust azok részéről, akik akár intézményes úton igyekeznek képviselni saját közösségüket. A humor mindig is szerves része volt a cigányságból fakadó sérülések kezelésére, főként ennek egy fajtája, a mindent átjáró önirónia, amely értelmezhető a „mindenható” magyar tekintet előtti megfelelés parodisztikus eljátszásának, vagy éppen a nem megfelelés lehetőségével való kísérletezésnek. Visszatérő formula például az „*én már nem foglalkozok cigányokkal*” provokatív kijelentése, amely mindig derültséget vált ki, de hasonlóan népszerű játék a „tipikus cigány”-alakok megjelenítése, vagy a magyarok szemében tabunak számító szexuális tartalmat hordozó „csúnya beszéd” játékos használata: „*mit főztél?*” -kérdezi egyik asszony a másiktól. „*gecit, jó nagy kolbással!*”- hangzik a csattanós válasz. „*Úgy a jó, jó nagy fekete kolbással!*” – kontráz a kérdező, míg a közönség jól szórakozik. Mindenki

tisztában van vele, hogy magyarok közt az efféle humor megbotránkozást váltana ki, de a „*cigányok értik a viccet.*”

Ebből a szempontból mindenképp tanulságos az a különbség, ahogyan az Irigy Hónalj Mirigy Bazi Nagy Roma Lagzi című tv műsorát fogadta a roma értelmiség és a cigánytelepi közeg. A társulat 2002-ben a Bazi Nagy Görög Lagzi című nagy sikerű mozifilm mintájára készítette el ezt a TV-produkciót, amely hemzsegett a romákat sújtó előítéletek megjelenítésétől. A roma értelmiség befolyásos része a műsor letiltását követelte, és nyilvános bocsánatkérést az alkotók részéről, míg a cigánytelepi közönség nagyon is élvezte az adást. Ez utóbbiak számára elementárisabb volt az az élmény, hogy saját paródiafigurákat láthatják a tévében, mint a tartalom sértő volta, akkoriban nem is igazán értették a roma értelmiség felháborodását. Hasonló tendencia az ún. cigányviccek vagy sértő szándékkal feltöltött Youtube videók kezelése, amelyek szintén nagy népszerűségnek örvendtek a cigánytelepiek között. Majdnem egy évtizednek kellett eltelni, és nagy horderejű társadalmi változásoknak kellett történni ahhoz, hogy ezen alkotások problematikussága egyáltalán felmerüljön ezekben a közegekben. Vagyis, hogy a cigányság stigmatizáló megjelenítése és az önirónia bár a befogadás szintjén számos ponton fedi egymást, mégis a közönség összetételétől függően nagyon is különbözik ezen alkotások hatása. Úgy tűnik, a humor egy olyan rést üt meg a társadalmi jelentésekben, amely oldja a cigánysággal való egyenes azonosulás nehézségeit, hiszen az egész „pusztán” játékként jelenik meg.

Szintikét 8 éves kora óta ismerem, és az elmúlt 15 évre visszatekintve elmondható, hogy ő mindig is ezen „rés” biztonságot adó, ám szűk területén érezte jól magát. Ha Szintike pozícióját kéne röviden megjelenítenem, egy jellegzetes képet adhatok, amikor is lezseren támasztja az ajtófélfát, és nevet. Hol együtt nevet a „cigányokkal”, hol csak sajátos pozíciójából tűnnek viccesnek az események, máskor pedig a tanárait kergeti az idegösszeomlás felé szünni nem akaró nevetésével. Sokszor kaptam Szintikét még fékevesztett bulikon is e sajátos helyzetében: józanul nekidől a falnak, figyel, és jól szórakozik. „*Na, mi van Szintike, jó a mozi?*”- kérdezem „*Há’ az az, 3D, szemüveg nélkül!*”- veszi a lapot.

Szintike az apja szerint mindig is a család esze volt. „*Betti nagyon szép, de hát nincs sok neki ott benn, de Szinti ő más, ő neki van gögyi, ő az apjára húz – mondja büszkeséggel – a tanárok is megmondták, esze az van neki, de nem arra használja, amire kéne!*” És valóban, Szinti nem a tanulásban jeleskedett, hanem abban, hogy némiképp egyedülálló pozíciójából

valahogy elrendezze a világot maga körül, és erre a humor tűnt a legalkalmasabb eszköznek. Általános iskolás volt, amikor a szülei előnyös társadalmi pozícióját leginkább élvezhette. Ő még nem az „elcigányosodott” iskolában kezdte meg tanulmányait, ám az osztályban jóval hátrányosabb helyzetű unokatestvérével, Verával alkottak felbonthatatlannak tűnő szimbiózist. Szintike Verával ellentétben mindenképp „jó sorsa való” tanulónak tűnt tanárai szemében, akire csak rossz hatással lehetnek a Verához hasonló „kezelhetetlen” diákok. Vera aztán hamar lejjebb bukott, és habár Szintikének nem okozott különösebb gondot kijönni akár magyar osztálytársaival is, mégis nővéréhez hasonlóan szabadidejének nagy részét a cigánytelepen töltötte. Sokszor szülei nélkül jött, hiszen mamájához bármikor kiengedték, a „cigányos” gyűjtögető munkákban ugyan nem vett részt, de szívesen segített mamájának vagy unokatestvéreinek válogatni a csigát, vagy a gombákat szortírozni. Ő roppant mulatságosnak találta ezen elfoglaltságokat. Sokszor azonban csak mintegy kívülről figyelte az eseményeket, hallgatta a felnőttek, főleg Mamóka és Savanyú „meséit” a cigányok életének viszontagságairól. Savanyú egy alkalommal a kígyók és a szoptatós anyák „ősi” ellentétéről adott elő egy tanulságos történetet. A történet szerint a szoptatós anyák jobban teszik, ha nem mennek ki az erdőre fáért, ugyanis az ott lakozó kígyók kimondottan az anyatejre vadásznak, szenvedélyük az efféle eledel, ezért az anyák nagy veszélynek teszik ki magukat. Az általános iskolás Szintike érdeklődve hallgatta a történetet, majd csendben megjegyezte „*de hát a kígyók nem bogarakat esznek, meg kisebb féle állatokat!?*” Kérdését csak mi hallottuk meg kollegámmal, a többiek nagy szörnyülködésükben ügyet sem vetettek rá. „*Hát igen – jegyezte meg kollegám – az iskolában ezt tanultad, ez egy másik történet*”. Szintike elnevette magát, így nyugtázva e két „tudás” közti összeegyeztethetlenséget és saját speciális helyzetét.

A nevetés később is védjegyévé vált, olyannyira, hogy az iskola nem tudott mit kezdeni ezzel a sokszor cinikusnak tűnő reakcióval. Olykor napokig ismételtetett egy-egy neki tetsző beszólást, ezek általában furcsaságukkal, vagy éppen felforgató jellegükkel nyerték el tetszését, megmutatva egy domináns diskurzus gyengeségét. „*Dik, he – meséli nevetve - nagyon dzsuker volt ma egy gyerek az iskolába! Kérdezi a tanár, mikor volt a honfoglalás, erre azt mondja: „pénteken!”, he „pénteken!”, nagyon dzsuker!*” Úgy tűnik, Szintike fantáziáját megmozgatták ez ehhez hasonló érdekes „találkozások”. De Certeau stratégia és taktika közti megkülönböztetését fedeztem fel e jelentben. Míg a stratégia Certeau szerint a hatalom eszköze, ő jelöli ki a kereteket, építi az intézményeket, kanonizál eseményeket, írja a „történelmet”, addig a taktika a „gyengék” fegyvere, ereje a használatban rejlik, a

hétköznapiakban, a stratégia által felépített tér használatában, mint pl. az iskola. A fura válasz épp e kettő különbségére hívta fel a figyelmet, vagyis a gyerekek idejének és a történelem nyelvezetének nehezen összeegyeztethető különbségére (De Certeau 1988: 29-41).

Szinti tehát ehhez hasonló élményekkel szórakoztatta magát az iskolában, ő maga azonban sosem volt egyfajta botrányhős vagy mókamester, inkább a szituációk abszurditását verte nagydobra folytonos nevetésével. A tanárok talán érzékelték Szintike nevetésének veszélyeit, vagyis azt, hogy ahol ő „áll”, onnan tulajdonképpen minden mulatságosnak látszik, és talán nincs is semmi, ami komolyan vehető. Szintikét ennek megfelelően hetedik év végén megbuktatták etikából. De a bukás sem érte el a kívánt hatást, Szintike ezt is igen viccesnek találta, hiszen mindenki matekból, vagy töriből bukik, míg ő etikából, ami mégiscsak egyfajta töltelék tantárgynak számított a diákok körében. Szintia azonban nem pusztán az iskola helyzetében látta viccesnek azokat a dolgokat, amelyek másokat egészen más reakciókra serkentenek. Míg szülei szerették nagyhangon elítélni azokat, akik „leszényítik” magukat a faluban, azaz nem a „magyar” normáknak megfelelően viselkedtek, addig Szintia érdekesnek és természetesen humorosnak találta ezeket a jeleneteket. Egyik nagybátyjának, Lajinak és feleségének évente született gyerekük, már a hetediknél tartottak, amikor végre jobban odafigyeltek a védekezésre. A „cigányok”, legalábbis Szinti rokonsága, rosszállóan fejcsóválással reagáltak az újabb és újabb gyerek érkezésére, Szinti viszont szórakozatónak találta ezt a jelenséget: *„He, a 2006-as évjárat lesz a legjobb!”*- poénkodott. Bár a felnőttektől sem állt távol az egyébként szégyellendő dolgokon való nevetés, ők mégis többször érezték fontosnak nemtetszésüket kifejezni.

Szinti 14 éves koráig nem mutatott különösebb érdeklődést bármilyen jövőbeli hivatás iránt, bár szülei szerették volna, ha legalább ő megszerzi az érettségét. *„Családsegítő leszek vagy védőnő, mind elvitetem a gyerekeiteket, az összes cigány pulyát vitetem el!”* – viccelődött, ha szóba került a téma. Végül szülei úgy döntöttek, hogy alapítványi iskolába íratják, fodrászatot és kozmetikát tanulni. Inkább kifizették a tandíjat, csak hogy lányuk elkerülje az állami iskolák hatalmas lemorzsolódási veszélyét. Szintike viszont sosem érdeklődött különösebben a szépség iránt, míg kortársai folyamatosan hajukat fazonírozták, sminkeltek és naponta többször átöltöztek, addig őt hidegen hagyták ezek a dolgok, bár kialakította a maga külön stílusát, sosem töltötte a tükör előtt az egész napot, és barátnői haját sem akarta újabb és újabb stílusok szerint beállítani. Mondhatjuk, hogy a „tinilányság” ezen aspektusa nem az ő világa volt, mégsem tiltakozott szülei döntése ellen, mivel valójában maga se

tudta, mit akar. Ezen nincs mit csodálkozni, hiszen ez sosem volt kérdés ezekben a közegekben. Generációkon át fel sem merült, hogy egy cigánygyerekeknek lehetnek elképzelései a jövőjéről. Habár az oktatás fontosságáról szóló ideológiák ma már ezt hirdetik, a valóság mégis másképp fest. A falvak, városok cigány fiataljait általában betereplik a legpiacképtelenebb szakmunkásképzőkbe, ahol érdeklődésükre való tekintet nélkül, mind ugyanazt a szakmát tanulják. Ezért aztán egyáltalán nem különös, hogy sem Tibinek, sem Jutkának, sem pedig Szintinek nem jutott eszébe feltenni a kérdést „mi is érdekli a lányt valójában?”

Szinti tehát engedelmesen megkezdte középiskolai tanulmányait, míg unokatestvérei reggelente együtt jártak iskolába, egy osztályban, vagy legalább egy épületben tanultak, ő egyedül indult útnak, számára teljesen ismeretlen „magyarok” közé. Pár hét múlva már nem „talált el” az iskolába, mikor szülei lógáson kapták, inkább megengedték neki, hogy otthon maradjon, ha nem bírja a terhelést. November körül azonban újabb döntést hoztak: „*Ki vesszük mi onnan a Szintit, nem fog oda járni!*” – szögezte le az anyja – *cigányozzák a lányt!*”. „*Tényleg cigányoznak?!*”- kérdeztem Szintit. „*Hát van úgy egy-kettő*” – felelte félszegen. Az effajta „cigányozás” jelentését vagy szigorúbban fogalmazva „valóság tartalmát” nehéz felderíteni, olykor elég egy-egy diák beszólása, amely esetleg nem is közvetlenül az adott embernek szól, csak a többségi rasszista szófordulatok egyike. Olyan is előfordulhat azonban, hogy az illető különbözőségének keserű és elbeszélhetetlen tapasztatát fogalmazza meg így, ha a szülők a lógás okáról faggatóznak, hiszen tudja, hogy ebben az esetben teljes együttérzésükre számíthat, míg a középiskola nehézségeit nem tudná átadni nekik, hiszen a szülők még a 8 általánost sem végezték el. Szintike esetében csak találgathatunk, de mikor évekkel később beszélgettünk erről, ő maga is elgondolkozott kimaradása okán: „*Nem az, hogy magyarok voltak – mondta – csak úgy ellenszenvesek, nem tudom, kényeskedtek, most mit csinálnak velük?! Nem érdekelt az egész, ők elváltak maguknak, meg én is, ozt így nem volt jó.*” Szintike e kis kitérő után mégis az állami iskolák egyikében landolt, mivel csak az eladó-osztályban volt hely, hát eladó-szakmát tanult. Nem egészen egy évig bírta a számára oly céltalannak tűnő „tanulást”, 16 éves korára ő is iskola nélkül maradt, mint oly sokan mások. Rá azonban a többiekétől némileg különböző élmények vártak.

A jogvédő és a szingli

Szintike tehát 16 évesen ugyanazon a „senkiföldjén” találta magát, ahol e cigány közegekben élő kortársai többsége is. A kortársak nagy része azonban rövidesen a korai házassággal és gyermekvállalással töltötte ki azt a végtelen űrt, amit e helyzet jelent, így a rokonság hálózataiban felnőttként lehettek jelen, amely immár egy életre szóló feladatot adott számukra: eltartani a családot. Szintikét azonban unokatestvéreivel és cigány barátaival ellentétben nem sodorták el a tinédzserkori szerelem viharai, habár folytatott titkos viszont egy telepi fiúval, a dolognak mégsem lett komolyabb kifutása. Hogy miért maradt ki a többieket menetrendszerűen előntő szerelmi lázból, a lélektani magyarázat mellett számtalan társadalmi okra is visszavezethető. Én csak ez utóbbit érzem hivatásomnak, habár tudjuk, a „lélektan” és a társadalmiság korántsem választható le egymástól. Szinti nem követte szülei attitűdjét a „rendes cigányság” cenzor-szerű őrzésében, de úgy tűnik, neki erre már nem is volt szüksége, hiszen eleve nem vonzódott azokhoz a női szerepekhez, amelyeket e falusi cigány pozíció felkínált neki. Mondhatjuk, hogy ami szüleit még ideológiaként mozgatta, nála már Bourdieu kifejezésével éve „habitussá” vált. Szintike „küszöbön állása”, e különös megfigyelői pozíciója igencsak megnehezítette, hogy belépjen egy olyan kapcsolatba, amelynek e közegekben pusztán egyféle kifutása lehetett, méghozzá a tinédzserkori családalapítás. Ha Szintike megteszi ezt a lépést, önmaga is a „mozi” szereplője lesz – és nem nézője. Így aztán hősnünk a szerelem tipikus útvonalait kikerülve ismeretlen vidékre tévedt, ahol a rokonság hálózatai nem adtak biztos támpontot, fiatalságával némileg magára maradt a sok ifjú anyuka és apuka között.

Ezen az „ismeretlen vidéken” azonban Szintike új szereplőkkel találkozhatott. Egyrészt az a sajátos tinédzser helyzet, amelyben élt, kívül az intézmények világán, de nem betagozódva a generációkat összekötő rokonsági rendszerbe, bár tartalmában nyilván más, de jellegében mégis hasonló élethelyzetű fiatalokkal hozta össze. Úgy tűnik, a tinédzserség e fenti tapasztata felülírta a cigány-magyar különbségtétel helyi jelentéseit, Szintike helyi magyar fiatalokkal kötött talán addig példa nélkül álló szoros barátságot. Új barátai maguk sem tartoztak a mainstream gömbaljai lakosság körébe, egyikük például szerencsétlen családi háttérének köszönhetően költözött a faluban élő nagymamájához, másikuk pedig sokat ingázott Svédországban élő apja és gömbaljai anyja között. Tehát mindketten, ha egészen más értelemben is, de osztották Szintike „kívülálló” pozícióját. Szintike azonban nem egyedül érkezett ezen új kapcsolatokba cigány-közegéből, csatlakoztak mások is, például Erzsike fiai, akiket szüleik még idejében kimenekítettek a gömbaljai iskolából, ők így a

szomszédos falu magyar többségű intézményében folytatták tanulmányaikat. Számukra nem volt újdonság a cigány-magyar különbségtételen túlmutató barátságokat kötni. A fiatalkor számos bonyodalmai, amelyeket egy tizenévesen megházasodó cigányfiú vagy -lány sosem tapasztalhat meg, kötötte össze a társaságot: a nem feltétlen közeli gyermekáldásban végződő párkapcsolatok problémái, a falusi élet „unalma”, a párkeresés nehézségei vagy az önmegvalósítás kérdései, valamint a biztos fogódzók hiánya, amelyet Szinti kortársai többségének a rokonság hálózataiba való belépés nyújtott. Szinti tehát egyfelől a sajátos pozícióján keresztül talált társaságot, amely felülírta a cigány-magyar különbségtétel kizáró mechanizmusait. Másfelől viszont nagyon is a cigányság révén kapott új mozgástereket. Ezek a cigányság révén nyert új szerepek eleve nem tették lehetővé, hogy Szinti, mint annak idején idősebb nővére, Kisjutka, cigányságát teljességgel elhagyható „tulajdonságként” élje meg. TASZ-Pontosként és egyesületi tagként cigánysága nyilvánvaló „tény” volt magyar barátai szemében, még ha az nem is bírt túl nagy jelentőséggel ezekben a kapcsolatokban.

Szintike tizennégy éves volt, amikor megalakult a Gömbaljai Romákért Egyesület. Mint fentebb láttuk, Erzsikék kezdetben cigány programokat szerveztek, később viszont, amikor már saját székházzal is rendelkeztek, a szervezet állandó közeget tudott biztosítani az arra fogékony fiataloknak, gyerekeknek. Szintike mindig az elsők között volt, aki részt vett a programokban: nyaranta Balatonra utazott helyi cigány rokonaival és barátaival. Később már maga is egyesületi tagként segédkezett Erzsikének bizonyos programok szervezésében. Mikor az egyesület valamely pályázatból állásokat is tudott biztosítani, Szintike félállásba került a szervezet székházában, intézte a betérők ügyes-bajos dolgait, segített a gyermekprogramok kivitelezésében. Nem tagadta, hogy sokszor fárasztják a „cigányok értetlenkedései”, de alapvetően szívesen tette a dolgát. A TASZ felkérése épp egy ilyen időszakban érkezett, akkoriban mindenképp úgy tűnt, még fizetés hiányában is perspektívát nyújt számára ez az új feladat: *„Jó, ha a lány megtanulja ezeket a jogi dolgokat – vélekedett Jutka – megismer embereket, a számítógépbe is beletanul, mi az apjával már nem értünk ezekhez.”* Szintike eddigi pozíciójához viszont nagyon is passzolt ez a szerepkör, hiszen „határhelyzetét” kitűnően tudta kamatoztatni, összeegyeztetni a TASZ által képviselt emberi jogi diskurzust azzal a móddal, ahogy a helyiek dolgozzák fel saját kiszolgáltatottságukat, vagy éppen többségi helyzetüket. *„Először a magyarok háborogtak, hogy minek ide ez a TASZ, meg megint a cigányok, meg ezek – meséli – aztán látták, hogy mink nem ellenük vagyunk, ozt már most így köszönnek nekem az utcán: „szia taszos kislány”. A cigányok meg, nem az, hogy buták, de egy része, szegények nem is úgy látják,*

hogy őket, hogy kezelik, ők nem is fogják fel, hogy velük ezt vagy azt nem lehet megtenni, néha meg olyanokon háborognak, hogy most ő miért nem kap nagyobb adományt, na, most mit mondjak?! Mert nincs több!” Úgy tűnik, Szintike feladata nem volt más, mint összeegyeztetni azt a sokféle diskurzust és szemléletmódot, amelyeket a „küszöbön” ácsorogva mindig oly viccesnek talált.

Az iskolai lemorzsolódásból fakadó üresjáratot, tehát a cigány-magyar különbségtételen átívelő kortárs csoport és a cigányság új azonosulási lehetőségei töltötték meg tartalommal. Szinti az egyesület és a TASZ révén új alapokon szerveződő cigány közegekkel is találkozhatott. A TASZ rendszeresen tartott önkénteseinek találkozókat és képzéseket, ahol nem pusztán a cigányság nyilvános vállalása, hanem annak képviselője is evidenciaszámba ment. Szintit és társait új nyelvezettel és szemlélettel vértették fel, a cigányság kiszolgáltatottságáról, jogfosztottságáról, az érdekérvényesítés szükségességéről, a szélsőjobb veszélyeiről vagy a szegregáció ártalmasságáról. Szinti és az egyesület körül tevékenykedő fiatalok már cigányságukon keresztül helyezték el magukat a közéletben. A 2000-es évek végétől egyébként is megsokasodtak az olyan helyzetek, amikor akár házigazdáimmal vagy másokkal úgymond közéleti kérdésekről beszélgettünk. Ilyesmi azelőtt nemigen fordult elő, hiszen a cigányság nem a tágabb értelemben vett közéleten keresztül tematizálódott, hanem csakis a helyi viszonyok értelmezési keretén belül. Ezek a fiatalok viszont már „tudták”, hogy a Jobbik rájuk nézve veszélyes párt, és előretörését meg kell akadályozni, többnyire felismerték azokat a helyzeteket, ahol cigányként éri őket hátrányos megkülönböztetés, az egyesület és a TASZ révén pedig azt is tudták, hova kell fordulni. Számos eset bizonyította, hogy ezen új azonosulási módban korábban nem ismert erő rejlik.

Egy alkalommal három fiatalember, Lackó, Feri és Nándi beugrottak egy sörre az egyik helyi kocsmába, a Hegyomlásba. A Hegyomlás nem számított cigány helynek, de a Széchenyi presszóval ellentétben nem is volt különösebben rasszista híre. Mikor a fiatalok, főként Szintike generációja szüleiktől némileg védett és „etnikum”-semleges helyre vágytak, ide ültek be egy-egy italra a Piroska Presszó helyett, sokszor éjfélig is elidőztek itt. A kocsmá vendégösszetétele mindig vegyes képet mutatott, tulajdonosáról többen tudni vélték, hogy nem kedveli a cigányokat, igen lelkes Jobbik aktivista, ugyanakkor a cigány fogyasztóktól befolyt összegekről mégsem akart lemondani, de egyébként sem ő, hanem beosztottjai találkoztak a vendégekkel. Így aztán Nándi, Lackó és Feri nyugodt szívvel tértek be a kocsmába. Mikor a fiúk éppen távozni akartak, pár férfi vendég sértő

megjegyzéseket tett származásukra, mire ők visszafordultak, hogy számon kérjék az elhangzottakat. Habár a sértegetők jelentős számbeli fölényben voltak, a fiúk mégsem hátráltak meg. Hamarosan verekedés tört ki, de Lackóék, látva reménytelen helyzetüket, menekülőre fogták a dolgot, a kötekedő vendégek pedig hajtóvadászatot indítottak ellenük. Később a rendőrség is bekapcsolódott a küzdelembe a cigányozók oldalán, Lackót bevitték az őrsre, majd pár óra múlva elengedték, mikor már csak gyalog tudott hazamenni a 10 kilométeres úton. Lackó csak hajnalra ért haza, az otthoniak, értesülve a hírekről, már teljes pánikban találgatták, mi lehet a fiúval. Másnap Erzsike és a TASZ kezébe vette az ügy intézését, mielőbb próbálták megakadályozni, hogy Lackóékra osszák a vádlott szerepét. Az ügyet sikerült elrendezni, és végül a kötekedők ellen tettek feljelentést garázdaság és testi sértés miatt. Az eset megrázta a cigányságot, hiszen órákig az a hír járta, hogy Lackó rasszista gyilkosság áldozata lett. És ezeken a helyzeteken Szinti sem nevetett, hiszen új pozíciójában maga is tevékeny szereplővé vált.

Bonyolult kérdések

„Mikor elindítottuk a TASZ roma programját – mondja egy TASZ-dolgozó egy belső kerekasztal beszélgetésen – úgy gondoltuk, a helyi TASZ-pontosok önkéntesen végezzék a munkájukat, mert ebben láttuk leginkább esélyét az önszerveződésnek. De aztán pár év múlva már olyan problémáink lettek, hogy az önkénteseink nem tudják elvégezni a feladatot, mert kikapcsolták náluk az áramot, és nincs fűtés, és lehetetlen helyzetbe kerültek. És energiánk nagy része arra ment el, hogy ezeket az embereket segítsük egy minimális szinten fennmaradni, ez eredetileg nem tartozott a feladataink közé, de emberileg nem lehetett megtenni, ezzel nem foglalkozni.” Az emberi és szociális jogok összeegyeztethetlensége tehát immár a TASZ mindenképp áldásos tevékenységét, és ezen keresztül Szintike új pozícióját is veszélybe sodorta. Mire Szinti felnőttkorba ért, szülei már az „öregkor” küszöbén álltak, főleg, hogy Tibi állandó kiújuló gerincsérve következtében többé-kevésbé munkaképtelenné vált. A cigány férfiak többsége a faluban 12-14 éves koruk óta, vagy még előbb is kemény fizikai munkával kereste kenyerét. Ezek a munkák 20-30 év után igencsak megbosszulják magukat, legtöbben 40-50 éves koruk között már komoly egészségügyi, főleg ízületi problémákkal küzdenek. A nyugdíjas kortól még távol esnek, de ha meg is lenne a ledolgozott 40 évük, a munkáik többségét a fekete vagy „szürke” gazdaság világában végezték, így ezen évek után nem tarthatnak igényt nyugdíjra. Tibi keresetére tehát már nem számíthatott a család, Jutka pedig végzettség és kapcsolatok hiányában

szintén nem talált állást, habár két gyermekükről elviekben már nem kellett gondoskodniuk, a valóságban ez csak kis könnyebbséget jelentett. Betti már külön háztartásban élt, de sokszor, főleg a téli hónapokban, ők sem álltak jobban anyagilag szüleiknél. Szinti jobb időkben, mikor az egyesületnek éppen jól futott a szekere, keresett némi pénzt, de lassan, a 2012-es évre ezek a források is elapadtak, Lilike pedig értelemszerűen még általános iskolai éveit töltve nem volt keresőképes. 2012-re tehát a család a teljes anyagi csőd szélére került, ez év telén kikapcsolták náluk az áramot, és egy hosszú évet éltek csupán a nap adta fény gondjaira bízva. Mosni, tévézni, telefont feltölteni az utcában élő Valiékhoz, Jutka testvéréhez jártak.

Felmerül a kérdés, vajon hová lettek Tibiék kapcsolatai, amelyek eddig biztosították számukra az előnyös pozíciót? Miért nem használták ki többé-kevésbé működő viszonyaikat az önkormányzattal és más befolyásos magyar vezetőkkel? Ezt a kérdést magam is feltettem Jutkának: *„Ó, Tibi nem bírná el azt a szégyent! Hogy mink, Cili, idáig fajultunk. Ismered a Tibit, soha egy kortyot nem ivott, soha semmit be nem szedett, de mostan meg úgy fekszik le, nyugtatóval, rendszeren depressziós vagy hogy, fel se akar kelni az ágyból!”* Az a tény, hogy a korábban sikeresnek látszó asszimilációs stratégia őket sem mentette meg a többieket is sújtó anyagi ellehetetlenüléstől, feldolgozhatatlannak látszott. Ráadásul Jutkáké, ha csak tudták, a cigányok előtt is titkolták sanyarú helyzetüket, hiszen sokakat ez némi elégtétellel töltött el. Ezekben az években úgy tűnt, sorsuk értelmezhető az oly sok ígérettel csábító asszimilációs stratégia totális csödjének. Hiszen az egyrészt nem adott a kezükbe olyan erőforrásokat, amellyel az ehhez hasonló helyzetek elkerülhetőek lettek volna, másrészt még le is tiltotta a segítségkérés különböző módjait, hiszen a „siker” „homlokzatának” védelme az utolsó szalmaszál maradt kezükben. Az áram hiányának kérdésköréről Szintikével sem igazán lehetett beszélni, került ez a témát, ő rendszerint telefonjába kapaszkodott, és a sötét este Facebookon tartotta a kapcsolatot azzal a világgal, amely élhető volt számára.

Szinti ezekben az években az egyesület különböző projektjeiben segédkezett némi fizetség fejében. Például angolórákra toborzott embereket, amelyek elviekben a résztvevők munkaerő-piaci helyzetén hivatott segíteni, valójában inkább jó közösségi program lett belőle, hiszen alapvetően nem a nyelvtudás hiánya hátráltatta ezeket az embereket a munkakeresésben, viszont szívesen összejöttek heti kétszer tanulni valamit. A fentieket bizonyítja, hogy az órák lejárta után erőteljes igény fogalmazódott meg egy másik kurzus szervezésére, de legtöbben nem az angol folytatását, hanem a cigány nyelv tanulását propagálták. *„Mindenkire elmegyünk – mondja Szinti – hogy van-e kedve, és fontos, hogy*

nem szabad ígéretetni semmit, mert ők egyből százat csinálnak, hogy akkor ez lesz meg az lesz. Tudniuk kell, hogy ez csak egy óra, de a cigányt akarják az egészen. He, a Savanyú azt mondja: „Odamegyek én is, el tudom majd átkozni a magyarokat” – meséli nevetve ezt a nem túl pécé motivációt.

Szintike tehát időközben igen nagy tapasztalatra tett szert a közösségszervezés terén, viszont bekapcsolódása az emberi jogi diskurzus alapján szerveződő intézményekbe egyelőre nem igazán mutatott perspektívát, ahogy szülei azt korábban remélték. Jutka szívesen látta, ha lányát beszerveztük valamely civil szervezet programjába, ám egy alkalommal mégis hangot adott csalódottságának: *„Köszí szépen Cili, hogy segítesz a lányodnak – mondta – de most már valami olyat hozzál, ami fizet is. Na most ilyen meg olyan képzések – folytatta nevetve, keserű ironiával – jó az, csak mikor lesz pénz is belőle!”* *„Hát megértelek teljesen – feleltem kissé szégyenlősen, magam is pirulva a helyzet abszurditása miatt, amelyet az azonnali, égető anyagi szükségletek és e projektek igencsak hosszú távú, már-már megfoghatatlan előnyei közötti távolság hozott létre.*

A civil szervezetek tevékenységei nem igazán tudtak beleszólni a helyi munkaerőpiac alakulásába. Végül a „felmentő sereg” nem is onnan érkezett, hanem éppen azokon a helyi viszonyokon keresztül, amelyeket Szinti sajátos helyzetével alakított ki. Szintike mint olyan helyi fiatal, akit nem szívtak el a közeli nagyvárosok, részben periférikus, cigány pozíciójából adódóan, sokszor látogatta hasonló sorsú társaival a Hegyomlás kocsmát. A fenti eset után pár hónappal tulajdonosváltás történt. A csere kiterjedt a csaposokra is, az új pultos lány pedig Szintike legjobb magyar barátnője lett. Innentől fogva Szintike még több időt töltött a Hegyomlásban, hiszen más elfoglaltsága egyébként sem akadt. Ám az itt töltött órák nem maradtak haszontalanok, pár hónap után Szintike is állásba került a kocsmában. Új helyzete azonban új problémákkal szembesítette: *„Ide vegyesen járnak cigányok, magyarok, de mondjuk van az úgy, hogy begyön a Göthös Pali meg a Karcsika, és itt elkezdenek emberkedni, és ha már nem engeded be őket, mert velük csak a balhé van, akkor már gyönnék azzal, hogy azért, mert cigányok, pedig nem azért, hanem, mert olyanok, hogy érted. És akkor gyönnék azzal, hogy nyalis magyar vagyok, meg így meg úgy.”*

A cigányság jelentései az egyesület, a TASZ-Pont és nem kevésbé a Jobbik térnyerése révén némileg új irányt vettek. A cigány immár nyilvános szereplővé vált, közéletben fellépő, vállalható társadalmi jelentéssé. Ugyanakkor ez a fordulat éppen a Szintiéhez hasonló helyzetű fiatalok számára újabb bonyolult kérdéseket vetett fel. Elsősorban a személyes viszonyok és a közéleti jelentések kapcsolatának kérdését. Az alábbi eset éppen egy olyan

helyzet, amelyben ez okozza a problémát, hiszen Göthös Pali és Karcsika a cigányság közéleti jelentéseit „dobja be” ott, ahol Szinti szerint csupán személyes „viselkedésbeli” problémáról van szó. Balu, aki Szintihez hasonlóan nem követte kortársai tipikus életútját, évek óta Budapesten élve próbál szerencsét, ugyanezt a kérdést feszegeti, csak más oldalról: *„Én azt nem tudom Cili – mondja – mit kell akkor gondolni vagy csinálni, ha valaki Jobbikos, de veled mindig rendes volt. Ha a Lackót kérdezném, ő egyből mondaná, hogy Jobbikos, rasszista, satöbbi, cigánygyűlölő, akkor azt ő is gyűlöli. De ott van a Kalász Gabi, szinte gyerekkorom óta ismerem, mindig hívott dolgozni, ha bármi kellett neki a ház körül, ő csakis engem hívott! Leültetett az asztalához, rendesen, mint egy barátot. Olyan dolgokat mondott el nekem, amit egy barátjának nem mond el, Cili! De én tudom aztat, hogy ő kökemény Jobbikos! Gömbalján szinte ő csinálja az egész Jobbikot. Most akkor utálnom kell?! Vagy hogy van ez?! Ezt én nem tudom magamban megválaszolni!”* „Hát, fogalmam sincs Balu” – feleltem, ahogyan arról sem volt fogalmam, vajon hogyan lehet összeegyeztetni a fenti diskurzusban különálló emberi és szociális jogokat, amikor ezek hiánya a terepen nyilvánvalóan együttes erővel, kibogozhatatlanul hozzák létre a cigányság pozícióját. De arra sem tudok választ adni, hogy a cigányság ezen új „közéleti” jelentései vajon hogyan konvertálhatóak át erőforrássá a jövőben, és Szintikéhez hasonló személyes és lokális kapcsolatok híján vajon van-e erre esély? Pedig Lilikének, aki már a fenti problémák között nő fel, elszegényedve, egy szegregált iskolában, mindenképp választ kell majd találnia ezekre a kérdésekre.

III. 5. Vajon milyen úton? Lilike, a negyedik lány

A zsákutcák

Amikor Lilike csupán két éves volt, ő képviselte a választ egy generációk óta feltett kérdésre: „Hogyan szabadulj meg a cigányság jelentéseinek bántó hatásaitól?”. Ez a kérdés azonnali és némileg „kollektív” válaszokat követelt: értelmezési keretet, ízlést, bejáratott stratégiákat, és azok közös kijátszását. Lilikét szülei úgy öltöztették, mint egy „magyar lányt”, úgy hordták, vitték magukkal, mint kvázi „magyarságuk” titkos és egyben nagyon is reprezentatív zálogát. Ez a gyakorlatban nem jelentett mást, mint a cigányság révén stigmatizált, ugyanakkor oly otthonos megjelenés és viselkedés korlátozását. Egy cigánytelepen a gyerekek többé-kevésbé szabadon mozognak, egyik nagynénitől, nagybácsitól a másikig, sokszor mezítláb, a játékoktól bepiszkolódott ruhákban, tudják, hogy itt védve vannak azon magyar tekintet elől, amely őket ezekért megvető pillantással

sújtaná. Ugyanakkor, mint fentebb láttuk, ezen „magyar” hatalma éppen abban áll, hogy tekintete akkor is kutakodik, amikor ő maga nincs is jelen, hiszen számtalan kis helytartója visszhangozza megkérdőjelezhetetlen ítéleteit. Lilike szülei ezen önjelölt helytartók egyikei voltak, legkisebb lányuk pedig szökés hajával, világosabb bőrével elért státuszuk élő reprezentációja lett.

Ám e „magyarság” „kvázisága” éppen azt jelentette, hogy e pozíció hatalmát és erejét a „cigány” viszonyokból, a „cigányság” bántó jelentéseit elkerülendő közös stratégiák működtetéséből nyeri, és nem pedig azokból a magyarokkal fenntartott kapcsolatokból, amelyek esetenként reális erőforrásokat jelenthetnének. Másképpen szólva, Jutkáék ezen előnyös pozíciójának szüksége volt a „cigányokra”, még inkább a rokonságra, akik folyamatosan visszaigazolták státuszukat. Ekképpen Lilike, nővéreihez hasonlóan, egy igen könnyen körülrajzolható kapcsolathálóban nőtt fel, Gömbalján belül a rokonság védelmet nyújtó szárnyai alatt: szinte minden szabadidejét unokatestvérei körében töltötte, de számára az is természetes volt, hogy nem viselkedhet teljesen úgy, mint a telepiek, nem „mezítlábazhat”, mindig ügyelni kellett megjelenésére. Azonban idővel ez a felügyelet nem pusztán enyhülni kezdett, de érvényét is veszítette, magára hagyva Lilikét a szegénység és a cigányság számára ismeretlen jelentései között.

Hogy Jutkáék pozícióját és annak erodálódását jobban megvilágíthassuk, ismertetnünk kell egy olyan esetet, amikor az asszimilációs stratégia által valaki kilép a fenti viszonyokból, és „magyarságát” a „cigányság” és a rokonság fenti segítsége nélkül igyekszik elsajátítani. Erzsike és férje, mielőtt közéleti tevékenységbe kezdtek volna, majdnem egy évtizedig szinte lecsatlakoztak a rokonság oly sok erőt adó hálózatairól. Beköltöztek a faluba, és minden erejükkel azon voltak, hogy „cigányságukat” valahogyan elrejtse, elfogadtassák a szomszédokkal, hogy ők is „ugyanolyan emberek”, azaz joguk van élvezni a többségi lét jelöletlenségének kényelmét. Ezsikeéket a „cigányok” körében különös csend vette körül. A rokonság és ezáltal a „cigányság” életében való részvételt a folyamatos beszéd, az információk folyamatos áramlása, a cigánysággal történő azonosulás állandó tárgyalása tartja fenn. Azokra az esetekre, amikor úgy tűnik, valaki „magyarnak teszi magát”, rendelkezésre állnak az ezt megakadályozandó klisék, amelyek arról szólnak, hogy az illető hiába tagadná meg cigányságát, az csak nevetséges és álszent próbálkozás; ha kell, akkor a többiek látják el annak bántó jelentéseivel: *„Még az az asszony/ember – mondják – magyarnak teszi magát, ozt a tetvek csak úgy peregnek a fejiből”* vagy *„Még az az asszony/ember – még magyarnak teszi magát, ozt hemperegnek éhen!”*. Jutkáék fokozatos

elszegényedését is hasonló reakciók kísérték, még ha inkább csak suttogva és sokat mondó összenézések formájában is.

Erzsikéékét azonban senki nem vonta felelősségre asszimilációs törekvéseik sikeressége miatt, talán éppen e siker realitása védte meg őket ettől. Az ő „jutalmuk” vagy „büntetésük” a csend volt. Erzsikéék igyekeztek a rokonsági kötődéseiket az ún. elemi család szintjére redukálni, azaz leginkább csak szüleikkel és testvéreikkel tartottak fenn szorosabb kapcsolatot, a tágabb rokonsággal csak nagyobb eseményeken, temetésen, esetleg ballagáson találkoztak. Ilyenkor is rövid időre képviseltették magukat, fiaik, „magyar gyerekként”, megszeppenve, „szégyenlősen” ácsorogtak, míg a rokonok arra buzdították őket, hogy érezzék magukat otthon, vagyis legyenek „cigányosak”, szolgálják ki magukat, egyenek annyit, amennyi jól esik.

Erzsike tehát némileg a rokonságtól, így a cigányságtól is elszakadva, úgymond ezen a talán szükséges kerülő úton tért vissza a rokonsági kötelékeken és fragmentumokon túlnyúló „cigány” közösség közéleti képviselőjeként. Jutkáék viszont soha nem tették meg ezt az utat, számukra a rokonság, a Balogh család biztosította a „rendes cigányság” pozícióját, ami viszont megakadályozta a rokonsági fragmentumokon túli cigány közösség működtetését. Így aztán Lilikének „egyedül” kellett védelmet találnia azon támadásokkal szemben, amelyek a cigányságot mint kollektív közéleti szereplőt vették célba, tekintet nélkül annak nagyon is differenciált pozícióira. Lilike már gyerekként élhette át ezen új „közéleti” cigányság hatásait. A telepfelszámolás számára új reményekkel kecsegtetett: *„He má', itt laknak az utcánkba Vali nenéék, Erzsi nene, Egon bátyjájék, má' majdnem az egész család, he. Elzavarjuk a magyarokat ozt, csak mink fogunk itt lakni, az egész család!”* - lelkendezett.

De vajon miért szeretné Lilike „elzavarni” éppen azokat a „magyarokat”, akiknek szülei még annyira meg akartak felelni? Honnan ered ez a gyűlölet, amelyet cseteléseinkben is számtalanszor tapasztaltam? Sem Szinti, sem a többi nővér nem hangoztatott soha ilyesmit, ráadásul Lilikének, habár szülei kedvező pozíciója, ahogy idősebb lett, egyre csak erodálódott, mégis némi védelmet biztosított. Lilikének hétköznapi során egyáltalán nem volt alkalma helyi magyarokkal ismerkedni, az iskolában nem találkozott magyar gyerekekkel, tudta, hogy „azokért” reggelente jön egy busz, és elviszik őket a „jobb” iskolába. Szabadidejét unokatestvéreivel töltötte az utcán kószálva, vagy a székházban különböző programokon. A szintén a falu utcáin játszó magyar gyerekekről leginkább nem vettek tudomást, ritkább esetben inzultálták őket, így enyhítve a folyamatos frusztrációt. Lilike egyre feszültebb és feszültebb lett, sötét otthonából olyan helyekre menekült, ahol még van

áram, miközben állandóan attól rettegett, egy családlátogatás alkalmával kiderül sanyarú helyzetük, és őt intézetbe viszik. Ennek megfelelően vigyázott viselkedésére és tanulmányi eredményeire, de gyűlölte potenciális „elrablót”, a tanárokat, vagyis azt a hatalmat, amit ő a „magyarsággal” kötött össze.

Lilike számára a gárdisták és a Jobbik létezése evidencia számba ment, nem tudni, mennyire figyelt oda legfiatalabb nővére TASZ-os tevékenységére, de Mózessel és a többi nagyjából vele egykorú unokatestvérével mindig értesültek az aktuális hírekről a szélsőjobboldal gömbaljai megjelenését illetően. Lilike haragjával és félelmeivel azonban senki nem törődött, szülei saját helyzetüket próbálták feldolgozni, nővérei pedig szintén igyekeztek talpon maradni. Habár Lilikét mindig, mindenhol szívesen fogadták, a tágabb rokonság körében is, unokatestvérei pedig az „életüket is feláldozták” volna érte, sorstársain kívül nemigen kapott iránymutatást az őt ért hatások között. Mire elérte a felső tagozatos kort, szülei már szinte „öregnek” számítottak, három felnőtt gyerekkel, unokákkal, apja esetében olyan fizikai állapottal, amely szintén nyugdíjért kiáltott, még ha a Magyarországon fennálló intézmények ezt nem is hallották meg. A 2000-es évek végétől, szülei tipikus asszimilációs stratégiáinak hiányosságai, és rendszerszintű, strukturális elhibázottsága egyre nyilvánvalóbbá vált. A szocializmusból örökölt asszimilációs stratégia alapvetően az állam által garantált munkahelyek intergrációs erejére épült. Mikor ezek a munkahelyek a fenti formában gyakorlatilag megszűntek, a helyi viszonyok és a még létező állami vállalatok fenntartották azt a társadalmi illúziót, hogy a cigányság bizonyos erőfeszítések ellenében elhagyható. A 2000-es évek közepéig még a falu azon legfontosabb intézménye is működött, az iskola, amely képes volt a korábbi munkahelyekhez hasonlóan olyan színteret biztosítani, ahol a fenti illúzió még reális ígéretnek tűnhetett. Mikor ez az intézmény is összeomlott, olyan erőforrásokra, stratégiákra lett volna szükség, amelyekkel a korábbi „rendszer” nem látta el „alattvalóit”, így aztán Lilikét sem tudták szülei kimenekíteni az iskolából.

Míg Erzsike és férje rendelkeztek azokkal a mind kapcsolati, mind anyagi erőforrásokkal, amelyek fiaik átíratásához szükségesek voltak, addig Jutkáék talán nem is ismerték fel a távozás szükségességét. De ha fel is ismerik, ők magukat egyedül képviselő „cigányként” kopogtattak volna a szomszédos falu iskolaigazgatójának ajtaján, felidézve annak a lehetőségnek a rémét, hogy őket majd még több „cigány” követi. Mivel e régióban az iskolák színvonalát a többségi lakosság a cigány tanulók arányában méri, minden iskolának elemi érdeke e diákok távoltartása. Így aztán Jutkáéknak nem pusztán a soha nem gyakorolt kommunikációs kódok ismeretére lett volna szüksége Lilike átíratásához - ennek használata

még Erzsikét is sokkolta, inkább a kocsiban várakozott, amíg férje bent intézkedett az igazgatónál - hanem cigányságuk képviselőjére is. Nem is beszélve azokról az anyagi terhekről, amelyeket a kislány iskoláztatása vont volna maga után egy „színvonalas” iskolában (Berényi-Berkovits-Eröss 2008).

Lilike tehát magára maradt egy egész generációval együtt az immár csupán diszfunkcionáló, letűnt struktúrák romjai között. Jelenleg nincs felnőtt, aki e gyerekeket „kimentené” onnan, hiszen a fennálló oktatási rendszer szereplői vagy nem érdekeltek ebben, vagy nincs meg a változtatáshoz szükséges erőforrásuk. A magasabb státuszú környező iskolák éppen azért tudják fenntartani kedvező pozíciójukat, ha a gömbaljai iskolában rekedt cigány gyereket sikerül távol tartaniuk, az iskola tanárai leginkább állásukat védik, a falu vezetősége sem szánta rá magát, hogy végleg bezárja egykor oly fontos szimbolikus intézményét, e tanulókhöz szabott oktatási módszerek iránt pedig nem mutatkozik túl nagy érdeklődés. A szülők minden erőforrás híján szintén nem képesek beleszólni a gyermekeik oktatásába, a cigány közösség érdekeit védő egyesületnek pedig nincsenek meg az eszközei egy ilyen rendszerszintű probléma kezelésére (Havas 2008, Berényi – Berkovits - Eröss 2008, Kézdi-Kertesi 2005, Szalai, 2010). Lilike tehát azon generáció tagja, amelyben rejlő erőforrásokra úgy tűnik, nincs szüksége senkinek. Akiről mind szülei, mind tanárai, mind az ő mozgásterüket meghatározó autoritások lemondtak. Lilike pedig dühében azt „üti”, akit ér, osztálytársait, tanárait, olykor a faluban játszó „magyar” gyerekek esnek áldozatul tomboló haragjának.

Ismerős utakon az ismeretlenbe

Mivel a gyerekek nem igazán számíthatnak a felnőttek segítségére, ezért leginkább a szüleik által rájuk hagyott stratégiákkal igyekeznek boldogulni egy olyan helyzetben, amely alapjaiban különbözik az e stratégiákat életre hívó szituációktól. Az iskola mint intézmény elvesztette azt a képességét, hogy egyszerre legyen a rajta kívüli társadalmi viszonyok leképezése, és őrizze saját különálló intézményiségét, amely „játékszabályaiba” látszólag nem szólhatnak bele a rajta kívül álló tényezők, azaz bourdieu-i fogalommal élve, az oktatási mező egyik helyi kirendeltsége legyen. Az iskolát, mint fentebb láthattuk, gyakorlatilag szétszedték az őt megkonstruáló és egyben fenntartó helyi viszonyok. A rendszerváltás utáni oktatás- és településpolitika egyik alappillére a decentralizáció volt, vagyis a falusi vagy városi önkormányzatok viszonylagos függetlenségének védelme, mintegy reakcióként a létező szocializmus centralista és ezzel együtt diktatórikus

politikájára. A másik fő alapelv szintén a szabadság védelmében született, figyelmen kívül hagyva a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségek mechanizmusait: ez a szabad iskolaválasztás lehetővé tétele. Az oktatás területén mindez azt jelentette, hogy a kisebb települések iskoláinak fenntartása a helyi önkormányzatok hatókörébe került, viszont a lakosokat semmiféle törvény nem kötötte lakhelyük intézményéhez, ők bármikor átvihették gyermekeiket egy másik falu vagy város iskolájába, ha azt színvonalasabbnak ítélték meg. Azonban nem csak ez az egy ellentmondás feszíti szét a helyi oktatás és közösségiség rendszerét. Miközben a település- és oktatáspolitikai elviekben erősítette a lokalitás hatalmát, addig a gazdasági átalakulás éppen hogy gyengítette azt. A TSZ-ek megszűnésével a falvak már csak igen szűk rétegnek biztosítottak perspektívát és megélhetést, többnyire a fenti intézményeket működtető helyi elitnek. A munkaerő-piac átalakulása vagy inkább átalakulásának folytatódása lassan elérte az oktatás szintjét is: a közeli városokban dolgozó szülők, immár a várost és annak intézményeit tekintették a boldogulás helyszínének és nem a falu társadalmi status quo-ját őrző helyi iskolát. Úgy tűnik, a falu – habár a helyi vezetőség kezébe rendelt hatalom révén, ami a források újraelosztását jelenti – még jelentős erő képvisel a politikai mezőben, a gazdasági erőviszonyok között azonban egyre kevésbé őrizhető meg integritása.

A fent szétválasztott politikai és gazdasági aspektus éppen hőseink, a lokális viszonyok között ragadt cigányság esetében érhet össze, hiszen ők függenek leginkább a helyi politikai vezetés által irányított gazdasági erőforrások elosztásától. Az iskola pedig nem lett más, mint e függőség újratermelésének eszköze, a leendő közmunkások tömegeinek kibocsátója. Ugyanakkor éppen az iskola és a helyi társadalmi viszonyok közti, oly sokszor visszasírt harmónia megtörése állít akadályt ezen újratermelés gördülékeny folyamata elé. Hiszen míg a közmunka a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus viszonyainak végletes kimerevítése, addig az iskolában a hétköznapi szintjén a „magyar” tekintély folyamatos kikezdése zajlik.

Mivel a helyi iskola intézményi ereje és „autonómiája” a falu mint integráns élettér viszonylagos autonómiájának tételezésétől függött, ez utóbbi megkérdőjeleződése az előbbi meggyengülésével is jár, így az iskola az azon kívüli viszonyok és jelentések csataterévé változott. Az „elcigányosodott” iskola intézményébe betörték az addig a cigányság „privát szférájához” tartozó, ekként is stigmatizált viszonyok és azok működési módjai. Ezeket az iskola intézményének sajátos autonómiája sem integrálni, sem kiszorítani nem tudja. Habár e működési módok mindig is szabályozták a cigányság jelenlétét a falu intézményeiben,

többségi pozícióból ezekkel nem kellett foglalkozni, hiszen éppen azt biztosították, hogy a cigány-magyar különbségtétel terhei a cigány viszonyokon belül maradjanak. A rokonság különbségtételei például hűen követték az iskola „képesség szerinti” szelekciójának megkülönböztetéseit, amely pedig szinte tükörképe volt az iskolán kívüli rokonsági viszonyoknak. Az iskola „elcigányosodásával” e különbségtételek fenntartása némileg funkcióját veszítette, de a gyerekek, mint általuk ismert és elérhető stratégiát, a végletekig radikalizálták e különbségtételek kifejezését. Mindez állandósult „bandaháborúkat” és folyamatos csetepatét eredményezett órákon és szünetekben is. Főként a Balogh- és Sasojgyerekek mentek egymásnak, de a rokonsági szolidaritás láncreakciói bármelyik családra kiterjedhettek. Ezek folyamatos mozgásban tartása gyakorlatilag ellehetetleníti az oktatást. Lilike unokatestvérei, Mózesék oldalán asszisztált a verekedésekben, amelyeknek már sem a szülők, sem a tanárok nem tudtak megálljt parancsolni, hiszen a megkülönböztetések e radikális demonstrálásának már nem sok köze volt fragmentálódás előző fejezetekben leírt formájához. Ezek a folyamatos küzdelmek e stratégia önjáróvá váló, destruktív mímelései lettek csupán.

Míg a gyerekek közti viszonyokat a rokonsági különbségtételek szinte személyekig fragmentálódott radikalizálódása jellemzi, addig a tanár-diák kapcsolatot a „magyar”, vagyis a tanári tekintély verbális eszközökkel történő kikezdése határozza meg a gyerekek részéről. A verbális erőfölény fitogtatása és bevetése szintén a cigány-magyar különbségtétel természetéből fakad, más szituációkban is használatos mint a cigányság szinte egyetlen eszköze a domináns magyarsággal szemben. Ugyanakkor az ezzel elért „sikerek” inkább a cigány viszonyok között kaptak jelentőséget mint a cigányság „bevállalásának” tipikus büszkeség történetei. Az iskolában azonban e cigány erőfölény a cigány-magyar viszonyok realitásává vált. A „magyarság” tekintélyének kikezdése a tanári pozíció ellehetetlenítésével jár, mely pozíció egyébként sem túl stabil az ezekhez hasonló iskolákban. Lilike tanárai folyamatosan cserélődtek, legtöbbször a szomszédos falvakból jártak át tanítani, maguk sem titkolva a feladat nehézségét. Így a gyerekek és a tanárok egyre kevésbé kötődtek egymáshoz, mindez még jobban kedvezett annak a trendnek, hogy a tanár, a „magyar” személytelen, hatalmát méltánytalanul fitogtató, legyőzendő figuráját testesítse meg. A gyerekek, köztük Lilike is, egyre csak kijebb tolják a határokat, főként olyan „trágár” kifejezések használatával, amelyek korábban a belső „cigány nyelvezet” részét képezték, vics voltak éppen abból eredt, hogy magyar közegekben tabunak számítottak. Lilike olykor maga is „jeleskedett” a tanári pozíció megingatásában, főként akkor, ha valami sérelem érte,

kiabáltak vele, vagy igazságtalanságot észlelt, de maga a tanári és ezzel együtt a „magyar” tekintély kikezdése csábító játékként is vonzotta őt. *„Jaj de unalmas ez a nyár, várom már az iskolát.”*-sóhajtott fel egy nap. *„Na – kérdeztem kicsit gyanakodva – várod a sulit?”* *„Aha – felelte – hogy Danikáékka kikészítsük a tanárokat, azon annyit nevetünk!”* *„Egy tanárod sincs, aki jófej, vagy akit bírsz egy kicsit,”*- kérdeztem. *„Hááát, volt egy, a Sanyi bá’, de az is elment, ezeket meg má’ nem szeressük, csak ordítani tudnak, akár az állatokkal, feszt csak ordítanak!”*

A tanárok e sérülékennyé váló helyzetét ezekben az ún. „elcigányosodott” iskolákban végül már kormányzati szinten is kezelni próbálták, főleg rendészeti eszközökkel. A rendőrök egyre gyakrabban látogatták a gömbaljai iskolát. Lilike egyszer feldúlva írt nekem, hogy Rudikát elvitték a rendőrök egy Lakatos fiúval folytatott verekedés miatt. Az efféle esetek csak megerősítették benne azt a képzetet, hogy a tanárok nem pusztán gyengék, de ha alkalmuk adódik rá, még a rendőrökkel is „elvitetik” őket, lógás esetén elvetetik tőlük a családit, tehát semmiképp sem lehet bennük megbízni. A „magyar” tehát egyre inkább személytelen, ellenséges hatalommá vált a szemében, aki nem marad meg vele egy iskolában, lenézi és kerüli őt, viszont bármikor visszaél erejével. Ahogyan a „magyar” személytelen jelentéssé vált, úgy a cigány is egyre arctalanabb lett magyar perspektívából. A falubelieknek az iskola volt az utolsó olyan tér, ahol különböző társadalmi háttérből érkezők, „cigányok” és „magyarok” találkozhattak, e különbségtételeken túlmutató élményeket szerezhettek egymásról. *„Én ezeket az embereket már nem is ismerem – mondja egy helyi asszony – nem ismerem őket, még az idősebbek közül úgy igen, volt, aki osztálytársam volt, de a gyereket! Ez a sok cigánygyerek, azt se tudom, ki kinek a gyereke, melyik család, régebben azért tudtam, de már nem, olyan egyformák nekem, sok cigánygyerek..”* Akik közül Lilike csak az egyik, néha már nem is látszik, hogy ő a Vásárhelyi Tibi legkisebb lánya, az előnyös pozíció lassan eltűnt a cigány homogénné váló jelentésében. E jelentés azonban új mozgástereket nyitott, ahol Lilike szívesen időzött unokatestvéreivel és barátaival.

Programok és projektek

A 2010-es évek legelején úgy tűnt, a magyar közélet leköltözött egy addig cseppent sem frekventált környékre, a magyar faluba. Az emblematis Heves megyei település, Gyöngyöspata főterén a helyi figurák között már ott ácsorgott Pintér Sándor belügyminiszter, Eleni Tsakopoulos Kounalakis amerikai nagykövet, Githu Muigai ENSZ-

megbízott és más közéleti szereplők. Tájékoztak, egyeztettek, felmérték a helyzetet: mi minden sűrűsödött össze éppen ebben a heves megyei faluban, ahol azelőtt Magyarországon soha nem tapasztalt etnicizált konfliktus generálódott? És vajon melyik település lesz a következő? Miről szólnak e falvak „etnikai” feszültségei? (Feischmidt- Szombati 2013) A magyar falu, főként az észak-keleti régió települései hirtelen közéleti kérdések központjai lettek, nem pusztán politikusok és diplomataik fejezték ki érdeklődésüket, hanem megnövekedett a különböző civil szervezetek, önkéntesek, kulturális és társadalmi projektek jelenléte is. A főként budapesti kötődésű értelmiség elsősorban a cigány-tematikán keresztül kapcsolódott e helyekhez, hogy társadalmi felelősségvállalásáról tanúbizonyságot tegyen. Köztük én magam is, egy igen nagynevű budapesti színházi társulat és drámapedagógiai műhely színházi projektjének részvételi akciókutatójaként „tértem vissza” Gömbaljára 2010-ben.

A 2000-es évek végére már végképp úgy látszott, a „cigány” nem tartható abban a hagyományos antropológiai keretben, ahonnan annak idején munkánk elindult, hiszen éppen „ő” az, akin keresztül egy sor, széles rétegeket érintő társadalmi kérdés, problematika a közbeszédben felmerül: az oktatási rendszer problémái, a rendszerváltás során kialakult tartós munkanélküliség és szegénység kérdésköre, a magyar falu mint társadalmi színtér problematizáltsága, az állam szerepe a segélyezések kapcsán, és nem utolsósorban a rend- és biztonságérzet összetett témái. E rendkívül nagy súlyú társadalmi kérdések terheit, úgy tűnik, jelenleg leginkább a cigány-tematika cipeli, ez a jelenség pedig, mint az előző fejezetekben láthattuk, a cigány pozícióban élők helyzetét is igencsak megnehezíti. Munkatársammal ebben a helyzetben egyre többször érzékeltük, hogy a hagyományos kutatói szerep kiüresedett, szinte semmilyen aktivitásra nem ad lehetőséget, barátként, kvázi rokonként pedig gyengék és hatástalanok vagyunk. Ezekben az években új kutatói pozíciók után néztünk, elszántan kerestünk egy olyan lehetőséget, amely által feloldhatóvá válhat a társadalomkutatást sújtó ellentmondás a társadalmi aktivitás és a kutatói tevékenység között.

Egy cigány-témával foglalkozó társadalomkutató számára felértékelődik ez az ellentmondás, lépten-nyomon azzal a kérdéssel találja szembe magát, hogy milyenfajta aktivitást képviselhet. Hiszen ő mint kutató mindenképpen előnyösebb társadalmi pozícióból szemlélheti a kutatottak vergődéseit az őket béklyózó társadalmi viszonyok között. Hogyan reagáljon, ha terepen szerzett barátai kétségbeesetten hívogatják párezer forintért hónap végén a gyerekeknek gyógyszerre, ennivalóra? Vagy nagyobb kölcsönt kérnek, hogy ki tudják fizetni újabb büntetésüket, amelyet mondjuk a főúton történő biciklizés „bűnéért” kaptak?

Mit tegyen, ha anyagi helyzete ezt megengedi, és mit, ha nem? Mihez kezdjen, ha azt látja, hogy anyagi és egyéb társadalmi erőforrások híján kvázi „testvérkéi” tehetségeik ellenére éppen azokba a zsákutcákba sétálnak bele, amit a cigányság mint társadalmi pozíció felkínál nekik: otthagyják az iskolát, vagy lehetetlen, semmire sem jó szakmákat választanak?

Több mint tízéves pályafutásunk során a segítségnyújtás számtalan formáját kipróbáltuk már, mégis legtöbbször a maximális eredmény az ún. „tűzoltás”, tehát az aktuális, égető problémák elhárítása lett. Mindez azt bizonyítja, hogy egy személyes, bármilyen jóindulatú és átgondolt erőfeszítés kevés, ha egyrészt kívül áll a helyi társadalmi viszonyokon, másrészt strukturális problémákat kíván megoldani. Az ilyen esetekben az a helyzet állt elő, hogy cselekvőként nem kutatók voltunk, hanem barát vagy rokon, kutatóként viszont nem tudtunk cselekedni. Fennállt még az a lehetőség, hogy kutatói szerepünket félredobva aktivistaként kezdünk el tevékenykedni, ezzel viszont elfogadtuk volna, hogy az aktivitás és a kutatás kizárja egymást.³⁴

Az új kutatói pozíció keresése az ún. „részvételi akciókutatás” irányába vitt minket, ahol a fenti ellentmondások aktivitás és kutatás, elmélet és gyakorlat között kevésbé szorongatóak. A részvételi akciókutatásban a közös cselekvésen keresztül találkoznak a szereplők: a kutató és a „terep”. E kettő viszonyát a klasszikus kulturális antropológiához képest sokkal inkább a folytonosság jellemzi. Elviekben mindkét szereplő részese és létrehozója annak a folyamatnak, amit a kutatás vizsgál, esetünkben a színházi előadásoknak. Így tulajdonképpen a közös cselekvés oldja fel a hagyományos kutatói pozíció határait, és e cselekvés lenne az, amely megváltoztathatja a társadalmi jelentések és gyakorlatok elnyomó és kizáró mechanizmusait (Nielsen K.A. – Svensson L.G. 2006, Greenwood J.D. – Levin M. 1998, Leavy 2004).

³⁴ A társadalomtudományok Magyarországon hagyományosan két lehetőséget kínálnak fel, ahol a kutató úgymond alkalmazza tudását, és azt cselekvésbe fordítja át. Ez egyik lehetőség a tanácsadói szerep, amiben a kutató bár áruba bocsátja tudását, ebben az esetben is megmarad a passzív pozíció védelme, ha úgy alakulnak a dolgok, felteheti a kezét, és azt mondhatja: „nem hallgattak rám”. Pozíciójából fakadóan ez többé-kevésbé legitim hivatkozási alap, ugyanakkor már e szerep felvállalásával politikailag kompromittálódik, hiszen „tanácsait” legtöbbször egy éppen regnáló politikai párt vásárolja meg. A másik lehetőség az úgynevezett hatásvizsgálatok elvégzése, ahol a kutató kész produktummal dolgozik, egy már megvalósult projekt működését vizsgálja. Akármit is lát, és akármit is mond el, pozíciója itt is a kívülállóé, nem csupán rajta múlik, hogy meghallgatják- e vagy sem, tudását hasznosítják, avagy figyelmen kívül hagyják. Amint látjuk, egyik lehetőség sem teljesítette be a hozzá fűzött reményeket: a tudás és cselekvés, kutató-kutatott különbsége érintetlen maradt, ahogyan az aktivitás lehetőségei sem bővültek különösképpen.

Tehát e fenti elvárásokkal vágtunk bele az Új Néző részvételi színház programjának megvalósításába. Programunk közösségi színháza olyan teret igyekezett alkotni, amely helyet ad váratlan találkozásoknak, a társadalmi viszonyok ezen átrajzolt térképén pedig a résztvevők ráláthatnak saját és egymás hétköznapi szerepeire. Mit jelent és milyen meghatározottságokkal jár cigánynak vagy magyarnak lenni egy olyan faluban, ahol ez a különbségtétel kihat az élet majd minden aspektusára? Milyen tapasztalatok halmozódnak fel egyik vagy másik pozícióban? E tapasztalatok milyen további cselekvéseket, „előítéleteket” generálnak? Feltételezésünk az volt, hogy a fentiek kibeszélése és felismerése eleve hozzájárulhat más típusú viszonyulások és tapasztalatok kialakulásához.

Ahogy a részvételi színházak általában, úgy az Új Néző program is Augusto Boal színházértelmezésére épített, mely szerint a színház a társadalmi cselekvések főpróbájának tekinthető, azaz nem más, mint felkészülés az aktivitásra, az elnyomó helyzetek felforgatására. Ebben az értelemben nem nézők ülnek a közönség soraiban, hanem résztvevők sétálnak fel a színpadra, akik egy-egy ötletükkel alakítják a jelenteket, maguk is szereplővé válva játsszák el hétköznapi életük performanszait, és az azokban rejlő szubverzív lehetőségeket (Boal 1979)³⁵. A részvételi színház megvalósításához elsősorban résztvevőkre van szükség, aktív, némileg kísérletező kedvű emberekre, akik életterületet valahogyan közösségként élnek meg, és semmilyen viszonyokba kódolt gátlás nem tartja vissza őket attól, hogy e közösség nyilvános tereiben szerepeljenek. Ezek a falvak azonban sokkal problematizáltabb terek annál, hogy e fenti kritériumok maradéktalanul teljesültek volna. Így az „előadás” tulajdonképpen a közösségi színház mint helyzet megteremtésével kezdődött, amely jó esetben kissé átrendezi, és nem reprodukálja a falu viszonyait.

Mivel Gömbalja tereit a cigány-magyar különbség tétel töri meg, féltő volt, hogy mindez a programunkat is maga alá gyűri. Azaz választanunk kell: vagy „cigány” vagy „magyar” eseményt csinálunk, hiszen ahol megjelenik az egyik, oda nem megy el másik, ha ez így történik, színházunk nem felforgat, csupán ismétel. Habár ezt a veszélyt végül nem tudtuk kikerülni, a programon a falu elitje és vezetősége nem képviseltette magát, és a többségi lakosságból sem jöttek el sokan, mégis a falu iskolájában megrendezett előadások egyrészt a

³⁵ Habár Augusto Boal főképp Dél-Amerikában és Franciaországban tevékenykedett, az általa ihletett részvételi színházi módszerek különböző formában az adott kontextushoz igazodva szerte a világban elterjedtek. Észak- Kelet Magyarország falvai azonban nem éppen a részvételi színház központjai, sőt ilyen értelemben fehér foltnak számítanak, ahogyan pár utóbbi évben indult kezdeményezés ellenére tulajdonképpen Magyarország is.

cigány-magyar különbségtétel lényegi elemeit tették szóvá, másrészt a cigányság nyilvános terekben történő megjelenésének is addig példa nélkül álló lehetőséget adott. E program tehát olyan kutatói pozícióval kecsegtetett, amelynek szükséges velejárója a cselekvés, valamint annak hatása a helyi közegre. 2010 nyarán igen tekintélyes szakmai és technikai apparátussal érkeztünk a faluba, életemben először nem házigazdáinknál szálltam meg, hanem a társulat többi tagjával együtt a falu több szobás, több szintes vendégházában. Feladatunk szerint mi kutatók szállítottuk a helyi társadalmi jelentéseket a színház témáihoz, toboroztuk a közönséget, helyi kapcsolatainkat, tudásunkat mind a projekt szolgálatába állítottuk.

Azonban projektünk „kísérleti színházként” működött, amennyiben a „kísérleti” addig példanélküli és fenntarthatóságában kérdéses aktust jelent. Szükséges források híján a projektnek sem hatásvizsgálata, sem folytatása nem lett. Számomra úgy tűnt, a részvételi akciókutatás amilyen demokratikus, olyan tökeigényes, fenntarthatóságához kiterjedt kapcsolati és anyagi erőforrásokra van szükség. Mindez némileg megkérdőjelezi demokratikusságát, ám bármennyire is vonzott ezen új kutatói pozíció kutató-kutatott közti különbségtétel hierarchiáját feloldó működésmódja, szükséges erőforrások híján én a kevésbé „demokratikus”, ám számomra kivitelezhetőbb hagyományos társadalomkutatói tevékenységnél maradtam.

Azonban a fenntarthatóság kérdése nemcsak engem izgatott, Lilike gyerekként vett részt a projektben, és várta annak őt érintő hatásait. Habár a színház elsősorban a felnőtteket szólította meg, mégis a gyerekek, vagyis a cigánygyerekek feltartóztatlan érdeklődésével kellett megküzdenünk, míg a felnőttek esetében éppen passzivitásuk okozta legnagyobb problémát. Programunk egyik fő gyakorlati kérdése tehát így hangzott: mit kezdünk a cigánygyerekekkel? A „cigánygyerek” a Gömbaljához hasonló falvak egyik főszereplője. Ő lett az, aki a falu életét meghatározó szabályozó mechanizmusok által többé-kevésbé irányíthatatlan. Átmászik a kerítéseken, tiltott fák gyümölcseit eszegeti, bekukkant ablakokon, léte a szüntelen áramlás, olyan társadalmi energia, amit ritkán sikerül bárhova is becsatornázni. E fajta megjelenése a falu nyilvános terein a cigány-közegekben betöltött szerepéből is fakad. A telepeken, cigánysorokon és általában a rokonság hálózataiban a gyerekek nem pusztán szabadon mozoghatnak, hanem ők a viszonyok folytonosságának fenntartói is. Gyakran előfordul, hogy két testvér valamely konfliktus kapcsán megszakítja egymással a kapcsolatot, egy ideig nem látogatják egymást, és más érintkezési formákat iskerülnek. A gyerekeikre azonban soha nem terjed ki ez a bojkott, ők továbbra is szabadon

bejárnak szüleik haragosainak házába, szállítják haza a híreket, mintegy biztosítva az információk zökkenőmentes áramlását. A gyerek pozíció nem pusztán a szabad mozgást biztosítja, az nem jelent akadályt az élet fontos kérdéseit tekintve sem. Ezekben a közegekben a gyermekeket nem veszik körbe tabuk, amelyek leválasztanák őket a felnőtt létől, ők látnak és hallanak mindent, ami körülveszi őket, csak legkritikább esetben kontrollálja a felnőtteket jelenlétük. Olykor ők előbb értesülnek egy titkos viszonyról, mint szüleik, tudják ki mit főzött, van e pénze vagy sem, ki kivel miért vezett össze, észrevétlen és természetes szemlélői a felnőtt élet viszontagságainak.

A gyerekek azok, akikkel a kutató vagy a bármely más projekt nevében érkező idegen megismerkedhet, bármely nyitottság, amit érzékelnek, még feltartóztathatatlanabbá teszi áradó aktivitásukat. Terepmunkánk elején ki se tudtam úgy mozdulni a telepről, hogy legalább két-három gyerek ne csimpaszkodott volna belém, feltéve a szívszaggató kérdést: „*mehetek veled?! Ugye mehetnek?!*” Ha magányra vágytam, komoly logisztikára volt szükség, hogy kijátsszam szemfüles tekintetüket. Projektünk hasonlóképpen küzdött a gyerekek folyamatos jelenlétével, miközben a felnőtteket igen nehéznek tűnt bevonni a programba. Ráadásul a cigány felnőttekhez még csak-csak utat lehetett találni a gyermekeiken keresztül, de a nem cigányok szemében e gyerekek jelenléte egyértelműen cigány programként stigmatizálta a színházat, ahol nekik következképpen semmi keresnivalójuk nincsen. A szállásunk éppen a falu közepén helyezkedett el, a gyerekek pedig örülve a nyitott és érdekes pesti vendégeknek, letáboroztak a házunk előtt, füttyögtek, kiabáltak, a kerítésen lógtak, azaz az összes olyan viselkedési módot előadták, amit a helyi többségi lakosság igencsak helytelenít. A csapatból mindenkit aggodalommal töltött el ez az aktív jelenlét, hiszen nyilvánvaló volt, hogy egyrészt a gyerekek részéről hatalmas az igény a bárminemű figyelemre, másrészt viszont az ő szinte provokatív aktivitásukkal egyenes arányban nőtt a magyarok passzivitása. Így aztán úgy döntöttünk, a gyerekek külön drámafogalkozást tartunk a Cigány Székházban, hátha ezzel szabályozni tudjuk szertelen érdeklődésüket.

Lilike maga is az élénk és érdeklődő gyerekcsapat tagja volt. Egész nap ott sertepertélt a kedves pesti lányok és fiúk körül, amikor csak lehetett, kikövetelte magának figyelmüket. Főként egy fiatal drámatanár lány, Hanna nyerte el a tetszését, igyekezett a közelében lenni, vagy csak távolról szemlélte ezt a számára oly érdekes jelenséget. Habár általunk már találkozhatott hasonlóval, mégis, a pesti társulat merőben új ingerként robban be a falu közepébe, drága autókkal, kamerákkal, különös szokásokkal, tárgyakkal és mindenekelőtt

fegyelmező helyett érdeklődő és nyitott tekintettel vonzotta magához Lilikét. Lilike minden drámafoglalkozáson részt vett, ám teste makacsul engedelmeskedett az asszimilációs stratégia fegyelmező erejének, csak ritkán lehetett bevonni a játékokba, többnyire egy széken ülve, mintegy abba kapaszkodva követte a foglalkozásokat. Csak ritka oldott pillanatban sikerült mozgásra bírni, míg telepi társainál éppen ellenkező problémákkal kerültünk szembe.

Lilike látszólagos passzivitását látva meglepetésként ért, amikor a program vége felé bejelentette nekem: ő színésznő szeretne lenni, „olyan, mint a Hanna”. Távozásunk után szinte naponta érdeklődött új barátnőjéről, hogy tudok e róla valamit, mikor jön újra Gömbaljára, felhívnám e megkérdezni. Ismerve Hanna időbeosztását és életritmusát, tudtam, egyhamar nem kerülhet sor gömbaljai látogatásra, igyekeztem tehát Lilike előtt kimenteni. Pár hónap után aztán úgy tűnt, Lilike érzelmeiben drasztikus változás állt be, Hannáról ugyan még mindig érdeklődött, de éppen ellenkező előjellel: „*Ugye nem gyön a Hanna?! Ki nem bírom állni, ha gyön még, Gömbaljáról is elmegyek inkább!*”. „*Most mi ez a nagy utálat, hát eddig szeretted, mi történt?*”- kérdeztem, de Lilike csak görcsösen ismételte magát: „*Én nem szerettem, ki nem bírom állni, utálok, gyűlölöm!*”- hangoztatta.

Miután Lilike teljesen magamra hagyott az eset értelmezésével, nélküle próbáltam megfejteni, mi is történhetett. Programunk Lilikének nem pusztán egyszeri akció volt, hanem vele együtt egy új perspektíva jelent meg látóterében, új emberek, új mentalitással, amihez hasonlóval a helyi viszonyok között nem találkozhatott. Mindezt számára Hanna testesítette meg, aki Lilikét annyira fojtogató helyi jelentések fölött áll, ha kedve van, felszabadultan cigány táncot lejt a főtéren, vagy alkoholt iszik, miközben helyes fiúja van, akivel drága kocsijukkal bárhova eljuthat, a munkája pedig pusztán szórakozás. „Színésznő szeretnék lenni” nem szól másról, mint Lilike abbéli vágyáról, hogy Hanna kézen fogja, és kivezesse őt a helyi viszonyok szűk mozgástereiből. Hanna azonban jött és ment, programunk egyszeri akcióként lezárult, Lilike pedig újfent magára maradt körvonalazatlan vágyaival, miszerint ő „színésznő szeretne lenni”.

E testetlen vágy körvonalazatlansága, amely Hanna személyében kapott formát, éppen annak strukturális „otthonalanságából” ered. Lilike fantáziájában életre kelő új perspektíva nem támaszkodhatott a pozícióját meghatározó helyi társadalmi viszonyok történetiségére, előzménynélkülisége pedig a „pusztán álmodozás” irreális aktusává tette a kislány vágyait. Lilike úgy mond túl sokat várt Hannától, személyétől remélte a strukturális kényszerek nagy ívű átrendeződését, amit e fiatal lány nyilvánvalóan nem tudott beteljesíteni. Bár a program, mint egy jó cirkusz a búcsúban, felszedte sátorfáját és továbbállt, de jelenlétének nyomát

mégsem lehetett teljesen kitörölni, főleg mert megjelenése egy általános trend része volt, a vidéket látogató civil szervezetek és projektek sorában mi pusztán az elsők, de nem utolsók lettünk. A Lilike „álmodozását” kiváltó, egyszeri akciók lassan ismerős társadalmi gyakorlatokká rendeződtek.

A 2010-es években a folyamatossá vált a különböző civil szervezetek, elkötelezett önkéntesek jelenléte. Ezek a projektek, a fenti okokból is, főként a gyermekeket célozták meg. E programok a legkülönbélebb háttérrel érkeztek a faluba. Voltak szervezeti támogatás nélkül érkező pesti önkéntesek, akik saját erőből és forrásokból tevékenykedtek, mások a világ messzi tájairól érkeztek, hogy bizonyos tervüket éppen ezekben a falvakban valósítsák meg. Egy indonéziai diák dokumentumfilmjéhez keresett terepet, így talált rá Mózesékre. Előfordult, hogy nemzetközi kapcsolatokkal működő szervezet vont be a gyerekeket projektjeibe. Máskor pedig cigány/roma kötődésű alapítványok támogattak programokat. Azonban nem csak „kívülről” érkező segítők igyekeztek programokkal levezetni és némileg hasznos mederbe terelni a fiatalok lekövetlen és olykor pusztító energiáit. Erzsike fia színjátszó kört szervezett ifjú unokatestvéreinek a székházban, holott tanulmányait tekintve pénzügyi pályán mozgott. A Gömbaljai Romákért Egyesület is folyamatosan igyekezett jelen lenni a gyermekek életében. Tehát, mint látjuk, kezdeményezések széles skálája jelent meg a faluban, kezdve az egyénitől a nemzetköziiig, a cigány alapon szerveződőktől a nem cigány szervezetekig, helyi aktoroktól „külsősökig” sokféle új szereplő bukkant fel a cigánygyerekek és fiatalok hétköznapjaiban. Két típusú, talán hatásában a legjelentősebb erőt képviselő cselekvő azonban nem képviseltette magát e kezdeményezések között. Az egyik a helyi, többségi vezetésű intézmények, mint az iskola, az önkormányzat vagy a gömbaljai civil szervezetek bármelyike, a másik pedig a magyar állam. E két, talán legbefolyásosabb szereplő nélkül pedig a fenti kezdeményezések ereje is kérdéses.

A remény

Mindenesetre Lilike járt kézműves foglalkozásra a székházba, angol nyelvet tanult önkéntes tanároktól, végigkövette idősebb unokatestvérei, Mózesék filmes programját és végül, de nem utolsósorban szerepelt egy kis színházi előadásban. Jelenléte a programokon azonban korántsem volt problémamentes, olykor dacos viselkedése kezelhetetlen destrukcióba csapott át, máskor gátlásossága tűnt legyőzhetetlen akadállyal. Leginkább Erzsike fia, Dávid értett vele szót. 2012 őszén hosszú hónapokig egy kis karácsonyi előadással készültek. Az előadást kétszer mutatták be, egyszer az iskolában, másodszor a székházban

léptek fel. A székház akkoriban már csak vegetált, alkalmazottak nem voltak, a fűtést is alig tudta a szervezet kifizetni, így ezen a télen csak azokra az órákra nyitott ki, amikor Lilikék kis csapata az előadásra készült. Az előadások nagy megmérettetést jelentettek a gyerekek számára, hiszen sem szüleik, sem tanáraik, sem cigány közösségük többi tagja előtt nem léptek még fel olyan színpadra, amely kiemelte volna őket megszokott gyermek szerepeikből. Ugyanez a felnőttek számára is kihívást jelentett, ismeretlen helyzetet, amely ismeretlenségében szinte láthatatlan és értelmetlen marad.

Ennek megfelelően az iskolai premierre a diákokon és a tanárok kívül nem sokan voltak kíváncsiak, a többségi lakosság eleve nem jött szóba, hiszen ők „cigány” programokat nem látogatnak, a cigány szülők sem tolongtak, őket többnyire teljesen lekötik a mindennapi megélhetés küzdelmei, sokuknál a figyelmet és a gondoskodást a megfelelő mennyiségű ennivaló és ruházat előteremtése jelenti. Lilike szülei sem jöttek el, mondván majd megnézik lányukat a második „premieren”, a székházban. Én magam is erre az előadásra utaztam le, Lilike folyamatosan tájékoztatott cseten a fejleményekről, hogy izgul e vagy nem, jön e Hanna vagy nem, mert, ha jön, akkor ő bizony fel nem megy a színpadra, olykor pedig abban reménykedett, hogy *„anyuék most már biztos ott lesznek”*. Én inkább ez utóbbi elmaradásától tartottam, hiszen ismertem Jutkáék anyagi helyzetét, így hát megérkezésem után kisebb toborzásba kezdtem. Először Rudiékat győzködtem, hogy semmiképp se hagyják ki fiaik előadását. *„Haggyá’ mán Cili, majd a Rudi megnézi – szerelt le Savanyú – nincs most nekem ehhez kedvem, itt a karácsonyt, ozt még enni se eszünk! Menjenek ozt Rudi majd felveszi a telefonján, megnézem ozt úgy akkor!”* Már Rudi érdeklődését is sikernek könyveltem el, de még Jutkáék hátra voltak. Végül a család női szekciója egy emberként képviseltette magát, Jutka, Kisjutka, Betti és Szintike, mind az unokák is eljöttek, az előadás kezdetére pedig Hanna is befutott több zsáknyi ruhaadománnyal kocsijában.

Este 6-ra megtelt a székház legtágasabb szobája, 20-30 néző gyűlt össze a kezdés időpontjára. A székház szerény kis vendéglátással fogadta az érkezőket, pislákoló fűtés, vajjas párizsis szendvics, alma és némi üdítő várta a vendégeket. Fél 7 körül mindenki elcsendesedett, és kezdődhetett az előadás. A több egymástól független jelentben Lilike csak kisebb szerepeket játszott, ezek többnyire zenés-szerelmi történetek voltak, a gazdag királynéről és ágrólszakadt szerelméről, akik számos viszontagság ellenére egymásra találhatnak. Lilike azonban utolsó jelentben testhez álló szerepet kapott, ez a jelenet beteljesítette a közösségi színház elvárásait, mely szerint a színpad nem elválaszt, csupán a közönség tere az őt foglalkoztató kérdések szavá tételéhez.

E jelenetben egy kisfiú jelent meg a sötét színpadon égő gyertyával a kezében: *„Én vagyok a Béke! De az emberek nem képesek életben tartani. Azt hiszem, el fogok aludni”*- suttogta és egy kis fuvallattal eloltotta a lángot. Hamarosan egy kislány sétált be mellé: *„Én vagyok a hit! – mondta - Sajnos az emberek fölöslegesnek tartanak. Nincs értelme tovább égnem”*- eloltotta hát ő is égő gyertyáját. *„Én a Szeretet vagyok – jelent meg a harmadik gyerek - Nincs már erőm tovább égni. Az emberek nem törődnek velem, semmibe veszik, hogy milyen nagy szükségük van rám.”*– így az ő lángja is kialudt. Hirtelen egy egészen kicsi fiúcska bukkant fel a sötétben szomorúan nézegetve testvéreit. *„De hát mi történt? Hiszen nektek égetek kéne mindörökké!”*- kiáltott fel sírva. *„Ne félj! – toppant be Lilike - Amíg nekem van lángom, újra meg tudjuk gyújtani a többi gyertyát. Mert én vagyok a Remény!”*- jelentette ki, majd kézen fogva kis pajtását újra élesztette a Béke, a Hit és a Szeretet lángját. A közönség kitörő tapsal jutalmazta az előadást, míg Lilike anyja könnyekkel küszködve ünnepelte legkisebb gyermekét, aki annak idején az ő reményeik megvalósítására született. De Lilike immár nem más, mint saját és generációja reményének hordozója, a „beteljesülés” pedig nemcsak messze van, hanem formája is nehezen kivehető.

Lilike 2014 szeptemberében felvételt nyert egy közeli nagyváros egészségügyi szakiskolájába. Az oktatási rendszert illetően tehát nem sikerült letérnie azokról az utakról, amelyek nagy bizonyossággal munkaerő-piaci zsákutcát jelentenek majd, hiszen már az is kérdéses, érettségi nélkül ma kit alkalmaznak az egészségügyben. Az ilyen szakiskolák fogadják a gömbaljaihoz hasonló szegregált intézményekből érkezőket, egyfajta „tároló” ez, ahol legalább 16 éves korukig még gyerek státuszban maradhatnak. Csak reménykedhetünk, hogy Lilike tanköteles kor után is bírja, és szakmát szerez, ha szakmát szerez, akkor majd állást is kap, és, ha állást is kap, mindenféle többségi intézményekben szerzett tapasztalat nélkül, ott helyt is tud állni, ha helyt is tud állni, nem kell majd megfizethetetlen árat adnia ezért. Lilike úgy tűnik, valóban maga a Remény, hiszen magára hagyott, kiszolgáltatott generációjának nem igen maradt más, minthogy életben tartsa saját jövőjét.

Összegzés

Kisjutka, Betti, Szinti és Lilike sorsán keresztül nem pusztán saját „generációjuk” mozgásterét tudtuk bemutatni, hanem annak határait is, hiszen ők a fennálló lehetőségekből mindig a legtöbbet ígérő úton indultak el. Kisjutka valósággá tette a mobilitásról szőtt leányregényeket, egy olyan időben, amikor a „kiházásodás” számított az egyetlen lehetőségnek a cigányság degradáló jelentéseinek legyőzésére. Betti a rokonság és a hely

védelmét duplázta meg a párválasztásával. A harmadik lány, Szintia egészen új utakon haladt: egyrészt a cigány-tematikán keresztül bekerülő erőforrásokat használta, másrészt kikerülve a korai családalapítás közegében oly elterjedt szokását, rátalált a cigány-magyar különbségtételen túl működő viszonyokra. Lilike pedig mint „hátrányos helyzetű cigány gyermek” vesz részt aktívan az erre a célcsoportra fókuszáló programokon. Történetük és sorsuk tehát egyszerre tipikus és rendhagyó, hiszen mind a négyen rendkívül fogékonyak tűntek az adott társadalmi helyzetben felmerülő lehetőségek kiaknázására. Kortársaik nem mindegyikére mondható el ugyanez, így a továbbiakban sokkal inkább az „átlagos” élethelyzetekkel foglalkozunk a nemiség, a rokonság és a cigányság kérdéseire koncentrálnak.

IV. Házasság és gyermekvállalás

IV.1. Középpontban a nemiség

A nemekről szóló ideológiák a „cigány” nyilvánosságban

Amikor 2000-ben beköltöztünk Gömbalja egyik cigánytelepére, három alapvető viszonyítási pont alapján voltunk pozicionálhatók. Az egyik, hogy mennyire vagyunk „magyarok”, és mennyire „cigányok”, éppen hol állunk a cigány-magyar különbségtétel dinamikájában. A második a rokonságunk, melyik családhoz tartozunk, miképpen mozgatjuk a rokoni hálózatokat, és hogyan mozgatnak azok minket. A harmadik, pedig, amiről kevesebb szó esett eddig, a nemiségünk, azaz hogyan mozgunk nőiségünk és esetleges „férfiségünk” azonosulási lehetőségeiben. Természetesen a megkülönböztetés e három szférája nem egymástól elkülönülten fejti ki hatását, hiszen olykor éppen rokoni mivoltunk véd meg minket nőiségünkben fakadó veszedelmektől: *„Hát kérdezik itt a cigányok – meséli Rudi – no ott ott lakik veletek két gádzsi, he, ott semmi!? Én csak nevetem őket, he, nekem olyanok ők, mint a testvérek, akár a húgaim lennének, mondom!”* Máskor éppen nőiségünkben származó számos kiaknázatlan lehetőség (potenciális feleség, barátnő, szexuális partner) lendíti mozgásba a cigány-magyar különbségtétel működését, azaz a fenti kapcsolatok lehetőségének vagy lehetetlenségének kérdését. És még sorolhatnám a példákat a Gender

Studies, Race Studies, és az etnicitás-kutatások területén bevett megközelítésre, mely szerint a nemiséget, az etnicitást, a rokonságot, osztályhelyzetet szabályozó társadalmi normák és kényszerek nem egymástól elkülöníthető hatalmi szféraként érvényesítik erejüket, hanem egymáson keresztül (Butler 2004, Scott 2001, Yelvinton 2001, Yuval-Davis 2006). A kutatói pozíciónk sajátos határhelyzetében mindezek a meghatározó különbségtételek, egyrészt radikálisabban, másrészt felszabadultabban működnek, ekképpen testközelből figyelhetjük meg a társadalmi jelentések egyszerre kényszerítő és felhatalmazó erejét.

Nyilvánvalóan a társadalmi létezés e szerteágazó dimenzióit lehetetlen lenne felölelni, éppen ezért ebben a fejezetben a nemiség kérdését középpontba állítva vizsgálom, hogy e különböző típusú diszkurzív kényszerek hogyan működnek egymáson keresztül. Választásom nem önkényes, valójában annak köszönhető, hogy e közegben a nemiség, pontosabban a házastársi kapcsolat nyújtja az elsődleges fogódzót, mely által az illető felnőtként léphet be a rokonság terrénumába. Ez különösen fontos, hiszen mint láttuk, a rokonság által nyílnak meg mozgásterek, lehetőségek, és ez a kapcsolatháló az, amely bizonyos korlátokat jelent.

Ha a nemek kérdését tesszük kutatásunk fókuszába, első feladatunk, hogy meghallgassuk, mit mond erről a „terep”. Kezdő kutatóként én sem tettem mást, csak hallgattam a beszélgetéseket a nemek viszonyairól, kapcsolatokról, férfiakról és nőkről, akik éppen „helyesen” vagy „helytelenül” viselkedtek. Lassanként azonban észre kellettennem, ahogyan beszédhelyzetről-beszédhelyzetre tagadják meg magukat gondosan összegyűjtött állításaim. Kifejezetten bosszantott, amikor egy asszony, aki egyik percben még fennhangoztatta, hogy az ő *lyánya bizony ne járjon úgy, hogy a fél pinája kint van, hogy ozt még a Pirittyóba is beszéljék, hogy ki baszta meg befele* (a faluba), következő pillanatban már a *„hadd öltözködjön csak, azért fiatal”* elvet hirdeti ugyanolyan erőbedobással. Én elvártam az asszonytól, hogy „következetes” legyen, és ne húzza ki a talajt leendő koncepcióim alól, amelyeket pont az ő hasonló kijelentéseire is fogok építeni, ne változtassa pillanatról-pillanatra véleményét, mint akit semmi nem köt a nemrégiben elhangzott állításaihoz. Aztán a pillanatról-pillanatra helyébe a szituációról-szituációra került, résztvevőkkel és köztük lévő viszonyokkal, amelyekhez az asszony szavai igazán kötődnek, amelyek figyelembe vétele nélkül ezek a beszédek folyton elbuktatják magukat az „igazi vélemény” kereséséért folytatott küzdelemben.

A beszéd e szituációfüggősége mintha minden más kérdést megelőzne, hiszen ez az a hely, ahol az olyannyira keresett kijelentések születnek, és abszolút érvényességei megdőlnék, e

beszédnek jellegzetességeiben kezdtem hát keresni, hogy miről is szólnak az asszony oly változékonynak tűnő véleményei. A két nem közötti különbségeket és a hozzájuk tartozó viselkedésformákat inkább a különböző beszéd- és élethelyzetek teremtik meg, mintsem valami szerepekben életre kelt, rögzült férfi és női tulajdonságok. Nehezen tudnék e cigánytelepi férfiakra vagy nőkre úgy írni, mint ahogy Paloma Y Blasco teszi a Madrid környéki cigányokról, akik jó „eszencialista” módjára a nemiséget a személyiség testben megnyilatkozó osztatlan lényegének vélik (Blasco1997: 523-533). Persze e közegekben is léteznek olyan vélemények, hogy aki férfi létére takarít, vagy nő, és ennek ellenére sokat jár kocsnába, az „csira” (homoszexuális), de ezeket a véleményeket meg is puhíthatják egy „*had csinálja, ha jól esik neki*” érveléssel, vagy örökérvényűvé emelhetik egy arra alkalmas helyzetben. Ez utóbbi történik, ha a „háziasszonykodó” férfi feleségével több szálon futnak a problémák, vagyis a mozgástereket szabályozó társadalmi jelentések, mint a nemiség, a rokonság, a cigányság, az adott helyzetben összeérnek.

Balogh Laji esete állandó alkalmat adott e jelentések újratárgyalására: Laji a Balogh család egyik „alapító” házaspárjának ötödik gyermeke, az Egerből érkező „bevándorló” és „idegen” Bodár család lányát vette el feleségül. A Balogh „testvérek” folytonos aggodalommal figyelték, hogyan válik Laji felesége családjának, a „*Bodároknak rabszolgájává*” míg „*saját fajtáját semmibe nézi*”. Elég, ha egyszer látja meg valamelyik testvér Lajit teregetni, már kész az általános vélemény: „*Ez a Laji már tiszta csira lesz azoknál, hát nem csira? Férfi, ozt még ő mos.*”. Ezt a férfias viselkedésről alkotott véleményt a Balogh testvérek eszköznek használják föl arra, hogy bizonyítsák, Laji mekkorát veszít családjának elhanyagolásával, hiszen mikor „behódol” a Bodároknak, egyben férfiasságáról is lemond. A férfiasság tehát nem önmagában áll, hiányával az ember testvéreket veszít, meglétével pedig a rokonságot erősíti. A férfias és nőies viselkedésről vallott nézetek általában nem csak önmagukról beszélnek, hanem valamely közeg szülöttei, amelyekben bizonyos típusú viszonyok uralkodnak. Így a fenti vélemény aligha látható át és érthető meg a rokonsági viszonyok ismerete nélkül. Mivel bizonyos állítások jelentései mindig az adott szituációban lévő kapcsolatok függvényei, az ilyen vélemények megértésekor kialakulásuk módozatait érdemes vizsgálni, és azt, hogy az őket létrehozó közeg megváltozásával hogyan emelkednek ki és süllyednek el az egyes férfias vagy nőies viselkedésre vonatkozó megállapítások.

Egy cigánytelepi közegben minden elhangzó vélemény stratégia is egyben, a nyilvánosság irányítására szolgál. Ez egy olyan nyilvánosság, amelynek a határait a cigány-magyar

különbségtétel jelöli ki, a „cigány” egy folyton idézhető, mindenütt jelenlévő hivatkozási alap, valami „közösre” utal, amihez viszonyítva a dolgok megmértetnek. *„Beszélték itt a cigányok”, „Mit szólnak majd a cigányok!”, „Csak néztek a cigányok”* ezek mind-mind a hétköznapi beszéd visszatérő fordulatai, amelyben a „cigány” nem egyes konkrét embereket jelent, hanem egy létező nyilvánosságot, amelyet éppen „cigánysága” ruház fel e hatalommal. A „magyar” hasonlóképpen fontos keretezője ennek a nyilvánosságnak, „ő” egy külső erőforrás: *„A magyar asszony is megmondta...”, „Még a magyarok is mondták..”* alapzatú mondatok, mint láttuk, a „magyart”, a „magyar véleményt” sokszor a megfellebbezhetetlenség magaslatába emelik, az egyik legkomolyabb erőforrás e nyilvánosság irányításáért folytatott küzdelemben. Ez az a nyilvánosság, amelyben ebben a közegben cigányként mindenkinek mozognia kell, és fenn kell tartania saját pozícióját. Mikor a „cigányok” Balogh Laji esetét megvitatva hosszasan fejtegetik, hogy egy férfiembernek nem szabadna asszonyi munkákkal „megalázkodnia”, akkor inkább a Balogh család abbéli sikeres küzdelméről van szó, hogy önmagát mint létező, erővel rendelkező egységet mutassa fel a nyilvánosságban, és nem csupán egy olyan ideológia megfogalmazásáról, amelyre aztán tanulmányt lehetne építeni a nemek közötti munkamegosztásról. A férfiasságról hirdetett elképzeléseikkel összetartozásukat nyilvánították ki, amelyre válaszul pedig a Bodár család felvonultat egy sor a „helyes” apaságra vonatkozó ideológiát: *„Mert ő nem nézi el aztat, hogy a csöpp gyerek rí, ozt ő nem főz neki enni, csak mert ő embert?! Ozt tán a fasza lerohadna attól?!”. „Na, a Laji csak járjon a fajtájával (testvéreivel), ozt vigyék bele a gépezésbe, meg az ivásba, ozt akár mind a testvérei dobja csak a gépbe a pénzt, a gyerekek meg maradjanak éhen, mint amazoknál szokás!”* A nemekről, a nemek közötti viszonyokról alkotott nézetek tehát a rokoni viszonyokhoz kötődnek, ez pedig a hatalmi viszonyoknak egy másik dinamikája, mint amely a nemekkel foglalkozó irodalom tetemes részében rendelkezésünkre áll.

A „határkijelölő” nemiség

„A társadalmi nemek mai újraértelmezései elutasítják a rejtett szerepelméletet, s a beszédbeli nemi különbségek létrejöttének és fennmaradásának mélyebb megértését ígérik. Amellett foglalnak állást, hogy a társadalmi nemeket sokkal inkább kulturálisan konstruált hatalmi viszonyok rendszerének érdemes tekinteni, melyet a férfiak s nők közti interakciók hoznak létre újra és újra” (Susan Gal 2000: 164). A nemekről való gondolkodásnak van egy olyan mélyre nyúló hagyománya, amely a nemek közötti kapcsolatot egyfajta hatalmi

viszonyban rendezni el. A nemekről megfogalmazott állításokat pedig olyan ideológiáknak látja, amelyek e hatalmi viszonyokat tartják fenn. A feminista kritika például ilyen, mint ahogy azok az írások is, amelyeket kritizál, legalábbis ilyenné válnak az ő olvasatában (lásd Evelyn Reed Levi-Strauss bírálata, ami tipikus példája annak, hogyan lesz a kritikából ideológia, hogyan veszíti el élet azáltal, hogy saját visszájára fordult: Reed 1998). A kulturális antropológiában az ún. feminista olvasat az etnográfiai tudás „dekonstrukciójának” egyik legfőbb eszköze volt.

A hatvanas-hetvenes években valóságos újraolvasási láz kezdődött annak a jegyében, hogy a monográfiai létrejöttének feltételeit kutassák: „*az antropológusok hozzáláttak saját maguk vagy kollégáik szövegeinek újraolvasásához, megpróbálták rávilágítani a struktúráknak alapul szolgáló szabályokra, felszínre hozni minden látens előítéletet - amiről a szerzőnek gyakran nem volt tudomása, ami befolyásolhatta az adatok kiválasztását, értelmezését, és konceptualizását. (...) Cliffordnak nem került túl sok idejébe vagy fáradtságába, hogy felfedezze, amikor Leinhard a dinka társadalomról vagy szokásokról beszél, csak a dinka férfiakat kérdezte és figyelte*” (Godelier 2001:14).

A kérdések első hullámával merült föl az a probléma, hogy miként lehetséges, hogy „*ugyan a nők adják egyes társadalmak mintegy felét, mégis ennyire láthatatlanok, a nemi szerepek vizsgálata ennyire mellőzött abban a tudományágban, melynek tárgya éppen az ember és egyes társadalmak kultúrája lenne*” (Biczó 2003:181). Tehát hogyan lett láthatatlanná a nemiség problematikája, vagy fordítva, hogyan lesz a láthatatlanból egy jelenség „központi kérdés” attól függően, hogy ki nézi, mely hagyományból teszi fel kérdéseit? Mennyire ludas a nők „láthatatlanná tételében” a férfiakat és nőket a közélet-magánélet ellentétpárjában meghatározó gondolkodás, hiszen az antropológia mint társadalomtudomány nyilvánvalóan a „közéletinek” tételezett jelenségekre fókuszált (Brod 2001, Lampland 1994). Pierre Bourdieu szintén arra figyelmeztet minket, hogy a nemekkel kapcsolatos vizsgálódásunkban ne mossuk össze a megismerés eszközeül használt kategóriákat a megismerés tárgyaként kezelt kategóriákkal, tehát nehogy „*az objektív társadalmi struktúrába és a szubjektív gondolkodási struktúrába*” (Bourdieu 1994:24) oly mélyen bevésődött kategóriáink és előfeltevéseink vezessenek minket vakon önmaguk bizonyítása felé.

Tehát a nemek témája az antropológiai tudás dekonstrukciójával együtt vált központi kérdéssé. Ugyanakkor e fenti összefüggéssel a nemek kérdése a köztük lévő egyenlőtlen viszonyok vizsgálatává vált. Az antropológiai cigánykutatások egy része is rímel erre a hagyományra. Aparna Rao egy tanulmányában kijelenti: „*Gyakorlatban azonban a cigány*

nő alá van rendelve az apjának, a férjének vagy a fivéreinek”, tehát a vele rokoni kapcsolatban álló bármely férfinak (Rao 1996:73). Majd pedig a cigány nőn keresztül eljut ún. „egyetemes kulturális kategóriákig” is: „a cigány nő saját társadalmára nézve megerősíti, amit Ortner mint egyetemes kulturális kategóriaként posztulált: mint nőnemű lényt a társadalmában a férfiak a természeti területhez sorolják” (Rao 1996:74). Judith Okely is „férfidominanciájú társadalomra” talált az angliai cigányok között, viszont nagy hangsúlyt ad a „női perspektívának”, és szakít azzal az antropológiai hagyománnyal, ami alapvetően az események férfinézőpontú értelmezését tekinti központinak. Állítása szerint ezekben a közösségekben a „cigány nőiség” az etnikai különbségtételek fenntartását szolgálja, ekképpen a nemiség, valamint a nemi egyenlőtlenség kérdései elválaszthatatlanok az etnikai határok és egyenlőtlenségek problémáitól (Okely 1996).

Az antropológiai cigánykutatásokban a nemek kérdése szinte minden esetben, ahogyan a fent idézett Okelynál is, határkérdésként értelmeződik, sőt nem egyszer a nemek a határ metaforáiként jelennek meg, amelynek jelentései mozgásba hoznak más különbségtételek közti viszonyokat, mint az „etnikum” (Okely 1996), a „hatalom” (Stewart 1994), a „test” és „identitás” (Blasco 1999, Miller 1986, Okely 1996, Stewart 1994, Sutherland 1986, Silverman 1976). Ezek a szövegek igen erőteljes határfogalmakkal dolgoznak, már csak azért is, mert alapvető kérdésük egy világ fenntartására irányul. Számukra a fő kérdés, hogy hogyan marad fenn egy kulturális rendszer mint valamennyire koherens egység. Tehát a kulturális rendszer már megvan, csak fennmaradásáért kell aggódni, azaz újra és újra létre kell hozni. Mindezt számos dichotómia egymásba fonódása, együttes működése biztosítja, úgymint férfi-nő, tiszta-tisztátalan, cigány-gádzsó. A nemiség tehát mint ezen egymást kölcsönösen erősítő különbségtételek egyike kap főszerepet. Ezek a szerzők többnyire a tisztaságról és tisztátalanságról alkotott elképzelésekkel összefüggésben tárgyalják a nemek kérdését, egy olyan osztályozási rendszer részeként, amelyben a nemiség mint különbségtétel a roma-nem roma megkülönböztetést erősíti, a nemiség pedig a tiszta-tisztátalan fogalompáron keresztül működik. E különbségtételek (férfi-nő, roma-nem roma, tiszta-tisztátalan) átlépése morális értelemben vett szennyezettséget eredményez. E szerzők közül néhányan, mint például Michael Stewart, megfogalmazznak olyan állításokat, melyek szerint ez egy alapvetően férfidominanciájú társadalom, megint mások, még ha egyet is értenek a fenti állítással, több hangsúlyt fektetnek a nézőpontok sokféleségére, behatóan tárgyalva a nők élethelyzetét és stratégiáit, amelyekkel részt vesznek a közösségük életében. (pl. Okely, Sutherland, Miller, Blasco).

Érdemes összehasonlítani Michael Stewart és Anne Sutherland értelmezését a tisztátalanságról alkotott képzetek és a nemek közti viszony kapcsolatáról (Stewart 1994: 207-233; Sutherland 1986: 103-114). Pontosabban, nem magát az értelmezést hasonlítom össze, hanem azt a pozíciót, ahonnan tapasztalataikat gyűjtötték. Hiszen Anne minden kétséget kizáróan nő, Michael pedig férfi, így személyiségük egyéb bonyodalmaira vagy a tereppel kialakított ágas-bogas viszonyaikra nincs is szükségem ahhoz, hogy beleolvassam szövegeikbe e konstruáló pozíciót. E példákon keresztül megismerkedhetünk a fent említett különbségtételek működési módjával. Mindketten a test határaitól indulnak el, hogy feltérképezzék azt a világot, amelyben a romák minduntalan romák maradnak, egy általuk nem romaként meghatározott környezetben. Bár Sutherland szövege explicitebb módon, de alapvetően Stewart írása is arra a feltevésre épül, mely szerint a romák tisztátalanságról vallott nézetei metaforái annak a paradox tapasztalatnak, hogy a nem cigányokkal való érintkezésen át kell cigánynak maradniuk. Mind a harangosi, mind az amerikai romák megkülönböztetik a test alsó (tisztátalan) és felső (tiszt) részét, ezek bármilyen keveredése, érintkezése szennyezettséget jelent. Mivel a nemromák nem ügyelnek erre a különbségtetésre, és cselekedeteikkel folyton semmibe veszik a kettő közti határt, ők a romák szemében tisztátalannak bizonyulnak. A test határai társadalmi határokat fejeznek ki. Tisztátalannak lenni pedig tulajdonképpen e választóvonalak összemosását jelenti: nem különbséget tenni alsó (tisztátalan) és felső (tiszt) között a roma és a gádzsó összekeverését jelenti. A tisztátalanság inkább a női nemhez társul, veszélyét ők testesítik meg: mozdulataikkal, viselkedésük hétköznapi gyakorlataival mind azt kontrollálják, nehogy e veszedelmes női tulajdonság kilépve önnön magából beszennyezze a férfiakat. A nő összeszorított lábbal ül, szoknyája bokáig ér, nem lép át a férfi ruhája fölé, nem mossa együtt a szoknyát az inggel, nem vesz részt a romani krisben és nem alkudozik a lóvásáron, nem keveri össze magát a férfival, vigyáz rá, nehogy beszennyezze, és ezzel elvegye szerencsáját. A nő tulajdonképpen nem tesz mást hétköznapi cselekedeteivel, mint a roma és a gádzsó közti határvonalat őrzi.

Egy rendszerező elméjű kutató rögtön képletet alkothat a fent leírtakból, megoldandó feladattá változtatva a „roma kultúra” tapasztalatát: Tiszta-tisztátalan, felső-alsó, férfi-nő, roma-gádzsó, mint ahogy Michael Stewart teszi, aki a harangosi romák hatalmi viszonyaira rákérdezve a férfiakat és nőket egy fölé-alárendeltségi kapcsolatban látja. A nőkhöz társított tisztátalanság pedig e viszony újratermeléséhez szükséges ideológia lesz. Sutherland amerikai „romái” is mesélnek a nők alacsony státuszáról, politikai döntéshozataltól

megfosztott szerepükről, olyan ideológiákról, amelyek igen hasznosak egy roma férfinak a presztízisért folytatott küzdelemben. Mint Sutherland írja, a cigányok tisztátalanságról alkotott képzeikkel fejezik ki viszonyaikat, a „tisztátalanság” vádja alacsony presztízzsel jár, míg egy befolyásos családfőt valószínűleg tisztának mondanak a romák. Így a „női tisztátalanság” felelősséggel járó tulajdonság lesz, amivel a nők a maguk módján tudnak részt venni a pozíciókért folytatott küzdelemben, hiszen azok a mindennapi cselekvések, amelyekben a tisztaságra vonatkozó képzetek életre kelnek (pl. a háztartás vezetése) a nőkre hárul. Tehát a nő nemcsak beszennyezheti a férfit, hanem felel is tisztaságáért. Míg Michael inkább az elsőre fekteti a hangsúlyt, addig Anne főleg az utóbbira, Anne felelősséget ad a nőnek, míg Michael hatalmat a férfinak.

Habár a kutatói pozíció különbségeiből fakadóan láthatunk perspektívabéli különbségeket és hangsúlyeltolódásokat, abban azonban a fenti szövegek megegyeznek egymással, hogy a nemek közti különbségtételek a roma-nem roma ellentétpár fenntartásában játszanak kimagasló szerepet. A Madrid környéki cigányok, ahogy Blasco írja, szintén a nemek közti viszonyok által különböztetik meg magukat a nemcigányoktól, vagyis elsősorban a nőiséghez kötött tulajdonságok („tisztátalanság”) folyamatos kontrollálásával választják el a „cigányságot” a nem cigány világtól. Mindegyik fentebb idézett szerzőnél a különbségtételek ezen egymást erősítő összefonódása nem pusztán a romaság vagy cigányság elhatárolódását szolgálja, hanem e határképződés során a romaságot vagy cigányságot egyfajta morális tartalommal töltik meg. Vagyis a nőiség alárendeltsége és „tisztátalansága” a romaság „felsőbbrendűségének” és „tisztaságának” záloga lesz. Úgy tűnik tehát, mintha az egyik egyenlőtlenséget (a roma-nemroma különbségtételt) csupán egy másik (a férfiség-nőiség) különbségtétel egyenlőtlenségével lehetne kiváltani. Ez a jelenség még tisztábban kirajzolódik, ha saját terepemre tekintek, és az ott tapasztaltakat próbálom összevetni a fentiekkel. Az általam kutatott cigány közegekben nem találunk ilyen koherensnek tűnő összefonódásokat. Habár a tisztaság itt is fontos tematika, mégsem létezik a tiszta-tisztátalan, férfi-nő, roma-nemroma különbségtételeknek e tisztán kivehető, egymást erősítő rendszere. Ha azonban elfogadjuk azt a cigány-kutatásokon messze túlmutató megállapítást³⁶, mely szerint a fenti különbségtételek többnyire egymáson keresztül

³⁶ A nemekkel kapcsolatos ideológiákról sokszor hallhatunk vagy olvashatunk úgy, mint amelyekre „határkijelölőként van szükség”. Ludmilla Jordanova, a nemiség 18-20. századi orvostudományi ábrázolásairól szóló könyvében kifejti, hogy a hagyományos dichotómiák – természet/kultúra, egészség/betegség, nyilvános/személyes stb – annyira bizonytalanok, hogy a nemi dichotómiák mintegy határkijelölőként működnek ezek megerősítésére (Jordanova 1999: 67-87).

működnek, akkor a terepemen tapasztalt „lágyabb” és jóval kevésbé hierarchikus női-férfi viszonyt nem értelmezhetjük a cigány-nem cigány különbségtétel vizsgálata nélkül, hiszen feltételezzük, hogy e két különbségtétel nem független egymástól.

Az egyenlőség „ára”

A nemek közti viszonyok, mint fentebb láthattuk, az antropológiai cigánykutatások tanulsága szerint, amelyek főként ún. tradicionálisabb roma közösségeket vizsgáltak, a roma-nemroma, cigány-nemcigány különbségtétellel összefüggésben értelmezhetők. Stewart, Okely, Blasco, Sutherland és Catalina Tesar mind úgy írnak a nemek közti esetleges egyenlőtlenségekről, mint amely alapvetően a romaság vagy cigányság integritását és adott esetben morális felsőbbrendűségét őrzi egy esetenként kifejezetten ellenséges nemcigány környezetben. Míg e szerzők elsősorban a roma/cigány identitás fenntartására kíváncsiak, és úgy látják, hogy az általuk kutatott közegek némileg sikeresen védik meg magukat a rájuk nehezedő asszimilációs nyomástól, valamint a cigány-nemcigány különbségtétel strukturális egyenlőtlenségeiből fakadó sérülésektől, addig a mi esetünkben nem számolhatunk be ilyen „sikerekről”. E főként romungró közegekben a cigány nem válik olyan társadalmi jelentéssé, amely más lényegbevágó különbségtételek koherens egységbe rendezésével egyfajta morális felsőbbrendűséget hirdetne. Márpedig a fenti szerzők egyértelműen leírják, hogy terepükön a „roma” vagy „cigány” identitás, habár szintén egyfajta örök stigmatizációval és sérülékenységgel járó állapot, mindenképpen egy elfogadható társadalmi jelentést hordoz. Ez a roma identifikáció pedig többek között az egyenlőtlen nemi viszonyokból kapja hatalmát.

Talán Catalina Tesar munkája, amely szintén kelet-európai (romániai) rurális közegben készült, mutatja meg leginkább azokat az előnyöket, amelyeket a cortorar roma közösség „nyer” a nemek közti egyenlőtlenség fenntartásával. Ezen közegekben szintén nagy jelentősége van a cigány-nem cigány különbségtételnek, amely a mi terepünkhöz hasonlóan némileg hierarchikus viszonyokat eredményez. Ugyanakkor a román többség a cigányság degradáló jelentéseit leginkább a helyi romungro közösségre vonatkoztatja, míg a cortorarokat viszonylagos elismeréssel jutalmazták, éppen fenntartott „kulturális rendszerük” miatt. Ahogy ők mondják, nekik „van kultúrájuk”. Ez a „kultúra” jelen esetben egy olyan rokonsági alapon szerveződő közösséget jelent, amelyben kiemelt szerep jut a nemek közti egyenlőtlenségnek. A cortorarok a fentebb bemutatottakhoz hasonlóan húzzák meg a határt férfi és nő, roma és nem roma között, a közösségiséget fenntartó rokonság

pedig leginkább patriarchális vonalon működik, azaz a férfiági leszármazottat veszi alapul. A cortorarak rokonsági alapon szerveződő közössége igen jelentős kapaszkodókat nyújt a rendszerváltás utáni Románia többségiek számára is kilátástalannak tűnő gazdasági helyzetében. A cortorarak esetében nemcsak a gazdasági javak termelését irányítja az ún. roma életmód, hanem azok fogyasztását is, vagyis a „jólét” és a „szegénység” is elsősorban a cortorarak értékrend szerint meghatározott állapot.

Tesar disszertációjából úgy tűnik, mintha a cortorarak egész életükben nem csinálnának mást, mint azon ügyködnének, hogy fenntartsák ezen cortorarak-életmód értékeit. Legyenek férfiak vagy nők, a cortorarak élete egy, az identifikáció szempontjából legjelentősebb tárgy körül forog: az ezüst kelyhek vagy poharak körül, amelyek apáról-fiúra szállva biztosítják tulajdonosának a cortorariság presztízzsel járó állapotát. Mivel e tárgyak patrilineáris vonalon öröklődnek, ezért a lánygyermek születése a generációk által felhalmozott presztízzs elvesztésével, azaz a cortorariság gyengülésével fenyeget. Így aztán a női lét a születés pillanatától fogva értéktelenebb, mint a férfi, a nők ezért egész hátralévő életükben létezésükből fakadó deficit ledolgozásán fáradoznak, vagyis a cortorariság, azaz a férfiség fenntartásán és gyarapodásán munkálkodnak. Ők járnak Olaszországba koldulni, őket cserélik házasság útján kelyhekért, ők költöznek férjük háztartásába, hogy ott az „idegen” és a „rokon” közti közvetítőszerep igen hálátlan feladatát ellássák, őket okolják, ha nem születik fiú utód, és csak meglehetősen bonyolult kerülőutakon szólhatnak bele a cortorarak élete szempontjából oly fontos ügyek intézésébe. Mindezért „cserébe” viszont egy olyan zárt és koherensnek tűnő jelentésvilágba születnek bele, amelyben az esetleges strukturális egyenlőtlenségekből vagy a cigány-nemcigány különbségtételből fakadó sérülésektől védelmet kapnak, hiszen azokat a jelentéseket, amelyek által ezek működnek, felülírják a cortorarak életmód evidenciái. Amikor egy cortorarak asszony a legelemibb emberi szükségletektől is megfosztva, lakhely, elegendő élelem nélkül, igen megalázó körülmények között koldul olaszországi nagyvárosok utcáin, kitéve a rendőrség állandó zaklatásának, akkor tudja, hogy mindezt a cortorariságért teszi, azaz a férfiak között oly fontos presztízzs felhalmozásáért. Így a többségi nézőpontból mindenképpen megalázó és embertelen pénzkereseti tevékenység úgy mond „felsőbbrendű” céllal ruházódik fel, ami nem más, mint maga a cortorariság. A kolduló nők tehát maguk is profitálnak a cortorarak identifikáció folyamatából, és még akkor is így van ez, ha maga a „profit” a nemi egyenlőtlenségeken alapuló brutális önkizsákmányolásból származik (Tesar 2012).

Paloma Y Blasco a Madrid környéki cigányok kapcsán szintén rámutat a nemek közti egyenlőtlenség és a cigány-nemcigány különbségtétel strukturális egyenlőtlenségeinek egymást meghatározó viszonyára. Állítása szerint a cigányság évszázados marginalitása, melynek során ezek a közösségek meg voltak fosztva az anyagi tulajdonon keresztül történő identifikáció lehetőségétől, mint maga föld vagy a földterületen alapuló nemzeti identitás, kényszerítette ki, hogy a „puszta test”, ezen keresztül pedig a nemiség váljon az önazonosság legfőbb letéteményesévé. A Madrid környéki cigányok, habár letelepedve élnek e nagyváros perifériáján, strukturális marginalitása továbbra is jelentős befolyással bír a cigány identifikáció lehetőségeire. E közösségek megélhetését legfőképpen a szürkegazdaság területén folytatott tevékenységek biztosítják, úgymint utcai árusítás, piacozás, fémhulladék gyűjtése, azonban abban a pillanatban, ahogy ezek a tevékenységek már jelentős nyereséggel kecsegtetnek, a spanyol állam a többségi kisvállalkozók érdekében ráteszi a kezét ezekre az ingoványos gazdasági területekre. Az immár „kifehértett”, hivatalos üzletek működtetésért folytatott küzdelemben pedig a többségi vállalkozók sokkal nagyobb eséllyel indulnak, hiszen ők rendelkeznek a megfelelő papírokkal, és a hivatalos intézmények világában is jóval magabiztosabban mozognak, mint az alapvetően az informális gazdaság területein szocializálódott cigány vállalkozók.

A marginalizáció tehát folytatódik, és a szegénység stigmatizáló ereje továbbra is sújtja a Madrid környéki cigánynegyedek lakóit. E stigmatizáció és erőforráshiány azonban nem közvetlenül a „cigányságra” gyakorol romboló hatást. Blasco könyvében nem igazán találtam arra utaló jelet, hogy a szegénység és a marginalitás fenti formái társadalmi jelentéseikben egy az egyben összefonódnának a cigányság jelentéseivel, mint ahogy saját terepemen oly gyakran tapasztalom. Esetükben a cigányság a morálisan felsőbbrendű létezés megtestesítője, amely éppen a nemi egyenlőtlenségek fenntartásán, pontosabban a női szexualitás kontrollálásán keresztül lehetséges. Míg a cigány férfiség a nemi és egyéb vágyak szinte kontrollálatlan kielégítésén keresztül uralja a gádzsó világot, addig a cigány nőiség éppen a szexualitás szigorú kordában tartásával „mutat példát” morálisan a nem cigány többségnek. Újfent megállapíthatjuk tehát, hogy a strukturális egyenlőtlenségekből fakadó sérülésektől a nemi egyenlőtlenségek „védik meg” a cigányságot (Blasco 1999). Az a felvetés viszont újabb kutatásokat igényelne, hogy vajon ez a „védelem” mennyiben konzerválja azokat a hierarchikus viszonyokat, amelyekről ilyen módon óvja meg magát a „cigányság”.

Az általam kutatott közegekben azonban nem létezik a cigány „életmódnak” a fentiekben bemutatott koherens egysége, szokásokkal, értékrenddel, ideológiákkal; a „cigánynak lenni” sokkal képlékenyebb és változékonyabb jelentés, mint a fenti munkák közösségeiről olvashatjuk. Az általam vizsgált közegek jóval védtelenebbül állnak a cigány-magyar különbségtétel egyenlőtlen mechanizmusaival szemben, és sokkal kiszolgáltatottabbak a strukturális meghatározottságoknak is. A „cigány” a legtöbb esetben szégyenletes, nem vállalható, legfeljebb családi körben természetességgel és büszkeséggel megélt jelentés, morális felsőbbrendűség a szituációk csak szűk választékában társul hozzá. Habár az elmúlt években, mint írtuk, jelentős változás állt be a cigányság nyilvános megjelenését illetően, mindez mégsem jelenti azt, hogy a cigányság egy integráns, jelentéseket átalakító kulturális rendszerre formálódna. A fentiek alapján mindebből logikusan következik, hogy a nemiség kapcsán sem talákoztam olyan szigorú megkötésekkel, mint amelyekről Tesar vagy Blasco beszámol. Amikor kezdő kutatóként igyekeztem boldogulni e cigánytelepi közegekben, nem álltak rendelkezésemre olyan „egyszerű” útmutatók, hogy „mi cigányként ezt vagy azt csináljuk”, vagy hogy a „cigány nő ilyen vagy olyan”. Kutatótársam, Kata hiába jeleskedett jobban nálam női tevékenységekben, ez érdemben nem befolyásolta „kvázi cigányságunk” elsajátítását. Úgy tűnik azonban hogy e bizonyos fokú szabadságért, amely a nemek közti viszonyokat jellemzi, a „cigányság” igen nagy árat fizet. A cigányság az egyenlőtlen nemi viszonyok „védőbástyája” nélkül magára veszi a strukturális egyenlőtlenségekből származó degradáló és stigmatizáló jelentéseket, ami pedig a személyek szintjén is folyamatos önvádat és öngyűlöletet eredményez.

A fentiek nem azt jelentik, hogy a cigányság és a nemiség az általam kutatott közegekben ne állna szoros kapcsolatban egymással, vagy, hogy a más írásokban ismertetett összefüggések egyáltalán ne lennének érvényesek köreikben. Főként tinédzser korban a nemiség erőteljes megjelenítése éppen a cigányság bizonyos fokú győzelmével kecsegtet a magyarság fölött. A nőiségüket kihívóbb öltözettel és ékszerekkel hirdető lányok „dzsuker”, azaz menő, vagány cigányságukat jelenítik meg ilyen módon, a magyar lányok szerintük sokszor „csövesek” és „nem adnak magukra”. A fiúk szintén maszkulinitásukon keresztül helyezik a cigányságot a szerintük „csicska”, azaz kevésbé férfias magyarság fölé. Az sem ritka vélemény, hogy míg a férfi megengedheti magának, hogy már házas, családos ember létére újabb és újabb könnyű kalandokkal szórakoztassa magát, addig a nő esetében ez szégyenletes viselkedés, amivel pusztán „kurvaságát” bizonyítja. Abban is megegyeznek a

vélemények, hogy a magyar nők lazább erkölccsel bírnak, gátlástalanul változtatják partnereiket, semmiképp sem megbízhatóak, szemben a cigány nőkkel, akik hűségesebbek.

Ugyanakkor a nemiséget erőteljesebben hangoztató kamaszkor hamar véget ér, hogy átadja helyét a családalapításnak, a családon belüli nemi szerepekről szóló ideológiák pedig igen változékonyak, egy-egy „atipikus” eset is megtalálhatja az őt alátámasztó kollektív véleményt. Természetesen nem tudhatjuk pontosan, hogy a fenti szövegekből kiolvasható, némileg koherensnek tűnő „kulturális rendszer” mennyiben tükrözi a szerzők malinowskyánus elvárásait az „integráns egészről”, annyit azonban kijelenthetünk, hogy az általam kutatott közegek a legnagyobb erőfeszítéssel sem felelnének meg ezeknek az elvárásoknak. Ahogyan a férfi és női szerepekről vallott ideológiák, úgy a cigánysággal kapcsolatos nézetek is meglepő változékonysággal illeszkednek az adott szituációkhoz. E szituációk száma azonban távolról sem végtelen, következésképpen a hangoztatott vélekedések is limitáltak. A társadalmi interakcióknak nagyon is megvan a tisztán kivehető, szigorúan ismétlődő mintázata, amelyek legfőképpen a cigány-magyar különbségtétel egyenlőtlenségeit, valamint a rokonsági hovatartozás kérdéseit viszik színre. Az interakciók tetemes része a cigány-magyar különbségtétel mentén zajlik, amelyekben a „cigányok” „szolgai” módon sajátítják el a többségi vélekedéseket cigányságuk mibenlétéről. A korai gyermekvállalás, illetve a „sok” gyermek „szégyenletes” volta például automatikusan elfogadott „evidencia”. „Mindenkinek” megtanulta ennek hiteles hangoztatását cigány-magyar szituációkban, alapvető igazsággá emelve így azt a rasszista vélekedést, mely szerint a „cigány” élet eleve értéktelenebb, mint a „magyar”. A korai gyermekvállalás azonban egy másik, ugyanolyan fontos szintéren, a rokonság hálózataiban a legkiemelkedőbb, leglényegibb és alapvetően legörömtelibb esemény, amelynek hangoztatása legalább olyan erőteljes lehet bizonyos szituációkban, mint a gyermekvállalás szégyenének performálása. Egy igen egyszerű példával élve: amíg egy tizenéves fiú legkedvesebb tanárának csak pironkodva és mély szégyenérzettel vallja be, hogy szintén tizenéves barátnője bizony teherbe esett, addig kortársai és rokonai körében férfiasságának és szerelmének legörömtelibb kiteljesedéseként éli meg a helyzetet. E példa némileg sarkított, de az adott szituációkban működő viszonyokhoz való alkalmazkodás dinamikáját jól mutatja.

A fentiek kapcsán az egyik legfőbb, megválaszolatlan kérdés, hogy vajon ez a fajta rugalmasság mennyiben hordozza magában a szubverzió lehetőségét, és mennyiben tekinthető az alávetettség pusztá megnyilvánulásának. Hiszen a fenti szituációkban működő diszkurzív alakzatok, a „korai” gyermekvállalás szégyenéről és helytelenségéről, valamint

az éppen ezzel járó „cigány” férfiség és nőiség ünneplése alapvetően ellentmondóak, így akár ki is kezdenek egymás totalitását. Ugyanakkor e „rugalmasság” a cigányság vállalhatatlanságával mutat erős összefüggést, így voltaképpen nem más, mint annak megnyilvánulása és újratermelése, nem is beszélve a konkrét példa, a korai gyermekvállalás strukturális okairól (Durst 2004) és olykor „végzetesnek” tűnő következményeiről. A kérdés tehát megválaszolatlan marad, de annyi biztos, hogy esetünkben a cigányság nem rendeződik egy olyan koherens diszkurzív alakzatba, amely ellensúlyozná, esetleg felülmúlná a cigány-nemcigány különbségtétel strukturálisan hierarchikus viszonyait. És mivel e koherenciának egyik legfőbb szervezője, mint láttuk, a nemek közti egyenlőtlenség szigorú fenntartása, a koherencia híján a nemek közti viszonyok is jóval megengedőbbek és kevésbé hierarchikusak.

A fentebb idézett szerzők azonban nem pusztán arról számolnak be, hogy az általuk kutatott tradicionálisabb közösségekben a romaság örömteli identifikációja alapvetően a férfiséghez társul, hanem arról is, hogy a roma közösségiség megélése szintén a férfiak közti kötődésekben teljesedik ki. Michael Stewart leírja, hogy a harangosi romák a romaság rokonsági és egyéb különbségtételektől mentes testvéri összetartozását a csak férfiaknak engedélyezett ünnepeken az ún. „mulatságokon” élik át. A harangosi romák esetében a roma identifikáció a férfi testvériségben teljesedik ki, a házasság érzelmi követelései például az ezt kikezdő, individualizáló kötődésként értelmeződnek. Míg a férfi testvéri viszony (brotherhood) a romasághoz társul, addig a házastársi kapcsolat, amely elemi családokra bontja a rokonság rendszerét, inkább a gádzsó léthez kapcsolódik szemükben (Stewart 1994).

Ahogy látjuk tehát, a fenti művek alapján egy szorosan összefonódó, egymást átható, interszekcionális különbségtételi rendszert találunk a roma-gádzsó, férfi-nő, testvérség-házasság dichotómiák között, amelyekben az előbbiek telnek meg morális tartalommal, míg az utóbbiak az azt veszélyeztető erőt testesítik meg. Esetünkben azonban nem pusztán a cigány-nemcigány között nem találunk morális tartalommal és a férfi-nő közötti hierarchikus különbségtétellel felhúzott határokat, a testvérség-házasság viszonypárból sem az előbbi kerül ki győztesen. E két viszony egymással rivalizáló dinamikája a mi közegeinkben is működik, ám mindenképpen a házasság látszik annak a kötődésnek, amely lehetőséget ad egy életképes identifikációra, akár a nemiséget és ezzel összefüggésben a cigányságot tekintve is. Mindez egy alapvető fókuszváltásra kényszerít minket a nemiség, a rokonság és a cigányság kérdésével kapcsolatban.

A nemekről feltett kérdéseknek nem feltétlenül a köztük lévő határookra és ezek mögött megbújó tartalmakra kell vonatkozni, nem feltétlen a határkijelölés folyamatára, amelyben a hatalmi aspektus szintén a nemek közé áll. Kérdéseinket irányítsuk inkább a házastársi viszonyra, amelyben a férfi és nő egymásban talál magára, úgy, hogy közben folytonosan mozgásban tart olyan különbségtételeket, mint rokonság, cigányság, valamint hatással van a hatalmi pozíciók alakulására! A házasság e viszonyában nem a férfi és nő között húzódnak a határok, hanem az ő kapcsolatuk révén keletkeznek. Ha csatlakozunk ahhoz az antropológiai hagyományhoz, amely a nemiség kérdését eleve a rokonság problematikájával együtt tárgyalja (Collier-Yanagasiko 1987, Leela Dube 1997, Strathern 1988), akkor a határmódosítás fogalma helyénvalóbbnak tűnik, hiszen a rokoni hálózat örökös változásait éppen a nemek közötti viszonyok biztosítják. A rokoni viszonyok tárgyalása folyamatosan zajlik, mintha újra és újra el kellene dönteni a ki kikhez tartozik kérdését, akár a nemekről alkotott ideológiák segítségével – ahogy Balogh Laji eseténél láthattuk. Ahhoz viszont, hogy ez a kérdés felmerülhessen, elengedhetetlenül szükséges egy olyan viszony, amelynél úgy tűnik, ebben a közegetben nincs biztosabb: egy férfi és egy nő házastársi kapcsolata, vagyis, hogy Laji és Melinda egy pár, férj és feleség. Ez az a nézőpont, ahonnan feltehető Laji és gyerekei hovatarozásának kérdése, miközben Laji és Melinda összetartozása bizonyos értelemben megkérdőjelezhetetlen marad.

A házasság és egyéb viszonyok

Ahhoz, hogy a házassági viszony dinamikáját és kapcsolatát a nemiséggel, valamint a rokonsággal átlássuk, érdemes megvizsgálnunk magának a házasságnak a kialakulását, vagyis hogy hogyan válik egy tinédzserkori szerelem hirtelen elszakíthatatlan és megbonthatatlan kapcsolattá. Kevés viszony különbözik annyira egymástól dinamikájában és a rokonsági hálózatokban betöltött szerepében, mint az ún. „járás” és az azt követő „házasság”. Amikor én bekapcsolódtam a történetbe 2000 tavaszán, Lalinak és Melindának már volt egy kisfia, és pár hét múlva várták a következőt, tehát bőven kiléptek már abból az időszakból, amikor az együtt járó kamasz párt más sem köt le jobban, minthogy az őket széthúzó viszonyok ellenében fenntartsák kapcsolatukat. A „járás” helyzetében alapvetően, mint az előző fejezetekben is láthattuk, két „idegen” köt egymással szoros kapcsolatot. Kevés olyan szituáció akad, amit egy fiatal fiú és lány közötti szerelmi kapcsolat határoz meg, amiben hozzájuk képest konstruálnának a viszonyok. Nem pusztán a pár családjának tagjai kezelik többnyire fenntartással a kapcsolatot, a kortárs csoportban hasonlóképpen

törékeny kötődésként jelenik meg egy tinédzserkori szerelem. Míg az előbbi esetében az idegenkedő érzéseket a rokoni hovatarozás generálja, addig az utóbbi esetében éppen a nemiség gördít akadályokat a kapcsolat elé.

Amikor a kamaszok bandába verődve töltik együtt az időt, a fiúk kevés lehetőséget hagynak barátnőiknek, hogy azok bármilyen módon kifejezzék összetartozásukat párjukkal. Egy fiúcsapat együttlétei legtöbbször szexuális jellegű beszélgetésekkel és gesztusokkal telnek, amelyek között a barátnő nehezen találja meg a helyét, főleg, amikor ezek őt veszik célba. Nem könnyű jól ki jönni egy ilyen helyzetből, hiszen a beszélgetések, bár nyelvtanilag a lánynak szólnak, gyakorlatilag azonban a fiúk egymást szórakoztatják, így a lány felelni se tud, hiszen voltaképpen nem is őt szólították meg. A fiúk csajozásai valójában kiszorítják a lányokat a társaságból, ellehetetlenítik jelenlétét. Egy alkalommal például a fiúk a presszóban azt játszották, hogy egyikük az egyetlen jelenlévő lány mellé állt, majd a többiek cinkos pillantásával kísérve egyre közelebb húzódtak, míg már a válluk összeért. Először a lány úgy tett, mintha észre sem venné a dolgot, és pár lépéssel arrébb ment, de a fiú a többiek nagy öröme levakarhatatlanul követte őt, addig, amíg a szó szoros értelmében ki nem tessékelte a társaságból, azzal a teátrális szándékkal, hogy felszedje. Még bonyolultabb a helyzet, ha valaki barátjával akar ilyen körülmények között kapcsolatba lépni. Bár a többiek tiszteletben tartják, hogy a lány már foglalt, mégsem adnak neki túl sok lehetőséget a megszólalásra.

Számtalanszor figyeltem házigazdám legidősebb lányát, Anitát, amint tehetetlenül téblábol a fiúk körül, és próbál megbeszélni valami randevút másnapra szerelmével. Barátja vagy tudomást sem vett róla, vagy csak ennyit mondott: *„Mi van, he?! Há' jól van, majd találkozunk...!”*. Hazafelé a lányokkal megbeszéltük Anita és barátja, Feri dolgait, és persze szóba került az az ügy is, ami már hetek óta foglalkoztatta a párhoz közel állókat: *„Még ezt a mulya lányt – háborgott Betti, Anita unokatestvére – a Feri csak teszi magát a Gyusziéknak, meg a múltkor is ott állunk a téren, azt a Feri az Anita szemibe mondja, ott ő előtte, mink is ott vótunk így az egészen, az Adélék meg Imruskáék, azt a Feri meg mondja, hogy a Jeni őt leszopta kinn a Pirittyóba, azt az Anita meg csak nevet, he, hát nem mulya? Ozt jól teszi a Feri akkor”*. Ehhez hasonló történetek bármikor lábra kaphatnak egy együtt járó pár körül, megfűszerezve a megcsalást elkövető vallomásaival, miszerint nem is szerette soha igazán barátját vagy barátnőjét. Mindenféle beszélni kezdik a történet, különböző változatokban, míg már nem marad olyan beszédhelyzet, amiben a pár szerelmét evidenciaként kezelnék. Az ilyen időszakok nem feltétlenül vezetnek szakításhoz, ha esetleg

mégis, a fiatalok kis idő elteltével, mikor a beszédek másfelé veszik az irányt, újra egymásra találhatnak. Ezek a beszédek, amelyek a fent említett „cigány-nyilvánosság” folyamatos performanszai, a nemekről és a cigányságról szóló ideológiákhoz hasonlóan az adott szituációban uralkodó, főként rokoni viszonyokhoz kötődnek. Amikor valaki valamivel kapcsolatban kifejti véleményét, azzal nem pusztán valamely rokoni pozícióhoz igazodik, hanem e pozícióját ezzel meg is erősíti. Az egymással járó tinédzserpárok képlékeny viszonyát azonban még nem támasztják alá rokoni kapcsolatok. A legtöbb pár átél a fentiekhez hasonló időszakot: Feri és Anita például a mai napig együtt vannak, azóta két gyermekük született.

A rendkívül viszontagságos kamaszkori szerelmek „házasságba” történő kifutását nagyban a segítik az „első szerelem” erejéről szóló elképzelések: létezik egy nagyon népszerű, sokszor idézett bölcsesség, miszerint *„az első szerelemtől nincs erősebb, az sose megy ki a szívedből”*. A kérdés csak az, hogy melyikből lesz az első szerelem. Sokszor hallgattam végig már többgyerekes férjtől vagy feleségtől a házasságukhoz vezető út, Anitáékhoz hasonló, viszontagságos történetét, csajozásról, féltékenységről, szülők tiltásáról és minden egyéb nehézségről, de mindegyik ugyanazzal a kijelentéssel zárult, mintegy tanulságként, hogy *„nem adnám már az én asszonyomat/emberemet senkiér oda”*. Mintha őriznék a párjukat egykor oly erőszakosan követelő viszonyok sötét emlékét. Szülők, más lányok és fiúk, testvérek, azonos nemű barátok mind-mind saját érzelmi igényeikkel lehetetlenítik el, hogy e kapcsolatok ne szükségszerűen a „házasság” és a gyermekvállalás felé rohanjanak, ahogy ez Feri és Anita esetében történt.

Nem tudhatjuk, hogy valóban megesett-e a dolog ott kinn a Pirittyóban, és tényleg vannak e még ehhez hasonló szándékai Jeninek, mint ahogy a többiek mondják. Már csak azért sem tudtam elfogadni ezt kételkedés nélkül, mert Anita akkortájt váltig bizonygatta, hogy Jeni az ő legjobb barátnője, unokatestvérei közül őt szereti legjobban, gyakran járkáltak a faluban kéz a kézben. Jenit, szemben Anitával, több típusú kapcsolat köti Ferihez: egyrészt (nem vérszerinti) rokonok, másrészt egy helyen laknak a Pirityó nevű cigánysoron. *„Jeni tesó mindent elmond nekem...”*- mondogatta Anita, mindent, amiből ő úgy érezheti, a fent említett viszonyok hiányában kimarad olyan hírek keletkezéséből, amelyek Feri nőügyeiről és érzelmeiről szólnak. Feri „birtoklásához” más viszonyok uralásán keresztül vezet az út Anita számára. Ő maga lesz az oly fontos hírek forrása, amikor Jenivel és a többiekkel megosztja Ferivel töltött szerelmes óráinak minden részletét, hogy aztán a róluk szóló beszédek mind azt hirdessék, hogy ők elválaszthatatlanul egy pár. Jeni és Feri kis ügyének

története viszont pont ez ellen szól, és Anita bármerre ment, ebbe a történetbe ütközött, sőt otthon hallgathatta meg legtöbbször anyjától mosás, főzés, vagy éppen takarítás közben: *„Már így kell, hogy mondjam lányom meg vagy bolondulva a faszér teljesen, az egész cigány beszél mindenfele, csak te nem látod!? hogy a Jenike a Ferivel van!? ozt téged csak használgat, lefektet csak erre kellesz neki, ozt mindenfele a Jenikével járkál, mikor ide kigyön, a Jenike is gyön utána, ozt együtt is mennek el, csak te nem látod!?”* Anita teljesen egyedül maradt azzal a meggyőződéssel, hogy Ferivel ők összetartoznak, Jeni és Feri orális románcának története szinte minden kapcsolatából kiüldözte. *„Csak az ideg van rajtam egész nap – hajtogatta – az ideget hozzák belém, ozt egyszer már nem nézem, mit csinálók az idegbe...! Csak mikor a Feri mellire hajtom a fejem, ozt úgy ölel, csak akkor... ozt kiszáll tőlem minden ideg, ozt valahogy úgy bírok csak megnyugodni”.* Úgy tűnt, Anita érzelmeinek Feri iránt szinte sehol máshol sincs helye, mint Feri karjaiban, röpke találkáikat hosszú ölelkezésekkel töltötték, ahol nem vetődhet fel semmi, ami megkérdőjelezné érzelmeiket. Az érintés, a testek közti határok elmosódása az egyetlen cáfoló válasz azokra a fent leírt beszédekre, amelyek lankadatlanul hangsúlyozzák a Feri és Anita közti távolságot.

A testek használata a szavakhoz hasonlatos stratégia, amely a viszonyok természetét alakítja. Mintha az ölelkezés lenne az egyetlen módja a kamasz párok együttlétének, amelybe nem furakodnak bele egyéb meghatározóbb viszonyaik, és az ezekből született beszédek, szétszedhetőségük fájdalmas tapasztalata. Talán ez a bizonyosság egyetlen pillanata. Egy kamasz pár együtt töltött idejének oroszlánrésze szól a testi érintkezéstről, amikor pedig a fiatalok baráti körben beszélnek szerelmükről töltött idejükről, szintén a testi kapcsolatokon van a hangsúly. Ezzel szemben a felnőtt, már „házas”, tehát együtt élő férfi vagy nő esetében a konkrét szexuális élményekről szóló beszámoló a bizalmasabb közlés kategóriájába tartozik. Körülöttük egyre ritkábban élednek fel Jeniéhez hasonló történetek, ha pedig mégis, akkor egészen más hangsúlyokkal. Lényegesebb lesz, hogy ki terjeszti és mik a szándékai. Talán szemet vetett az illető a férfire vagy a nőre? És ha igen, akkor a pár hogyan viseli ezt? „Megfélti-e” a férj a feleséget, a feleség a férjet? Ezekről beszélnek a „cigányok”, folyton figyelve, hogy mennyire kezdi ki a pár bizalmát a hűtlenségről szóló híresztelés. De hát ki kételkedne két olyan ember együttlétében, akik minden éjjel együtt fekszenek le, és utána együtt is alszanak el, majd hamarosan ennek bizonyítékként két-három gyerek szaladgál körülöttük. Anita folyton a teherbeesés gondolatával játszott...

Mielőtt a fiatalok összeköltöznének, és gyerekük születne, vagy éppen fordítva, hiszen sokszor a lány teherbeesése adja meg az összeköltözés lehetőségét, nem együtt vannak jelen

a rokoni viszonyok hálójában, amely lényegbe vágó kérdés, mivel, amint Patrick Williams írja: *„az egyén társadalmi identitása megfelel a kapcsolathálóban elfoglalt helyének”* (Williams 2000: 274). Williams ugyanebben a tanulmányában leírja, hogy a kalderás egyén identitását a szülők házasságának nagyszülők által kialakított feltételei alakítják. A hajdani viszonyok, amelyekben a nagyszülők „kiházásítási” stratégiáikkal keresték maguknak a legmegfelelőbb pozíciót, az egyén identitásán át válnak jelenné, vagyis inkább az identitás hajlíthatóságán keresztül, hiszen ezek adják meg azt a teret, amelyen belül az egyén mozoghat: *„Az identitás „hajlíthatósága” nem változtatja meg a viszonyok rendszerét, játéktere a viszonyok rendszerén belül marad. A játékban résztvevők azokkal a feltételekkel játszanak tovább, amit nagyapáik fektettek le, amikor a szüleik egybekeltek”* (Williams 2000:281).

Bár a mi terepünkön a múlt viszonyai nem nyúlnak bele a fentihez hasonló módon a jelenbe, és a gyerekek kiházásítása sem ilyen markáns stratégia a pozíciókért folytatott küzdelemben, mégis az identitás és stratégia egymástól való meghatározottsága itt is döntő fontosságú. A „ki vagyok” kérdése egyet jelent azzal, hogy honnan beszélek, melyik az az elfoglalt pozíció, ahol állításaim otthon vannak, testvér vagyok-e vagy sógor, valakinek a lánya vagy a veje: ezek a viszonyok mind egy házasságból adódnak. Valaki mindig valakié is egyben. Ha valaki jól beszél, az azt jelenti, fölismeri magának azt a helyet a viszonyokban, ahonnan szavainak ereje van, ahonnan mozgatni tudja a beszédeket. A pozíció nyújtotta biztonság tehát hatalmat, erőt ad a „cigány” nyilvánosság irányítására. Voltaképpen a beszédben történnek a dolgok, az hozza létre őket, a beszéd mindenki kezében eszköz arra, hogy úgy irányítsa az események értelmezését, ahogy neki éppen megfelel. A „célok” a beszédhelyzetekhez igazodva változhatnak, amelyekben a kapcsolatok minduntalan újraprendeződnek, esetenként új pozíciókat kínálva a beszélőnek, ahonnan irányítani tudja az eseményeket. Ezek a helyek azonban legtöbbször a házasságok révén keletkeznek. A „ki kihez képest kicsoda” típusú kérdésekben a házasságok nyújtanak fogódzót. A meg nem talált pozíció a szavak elvesztésével járhat, azzal a védtelenséggel, hogy az illető nem felismerhető a viszonyokban.

Ennek a kockázatát magamon is éreztem egy rosszkor tett kijelentésem miatt. Terepmunkánk idején sokat lógtam együtt egy fiúval, Gyurikával. Pár hét után az *„egész gömbaljai cigány”* mirólunk beszélt, mint szerelmespárról, akik egy percet sem bírnak egymás nélkül. A „jövendőbelim” ahhoz a Bodár családhoz tartozott, akik Egerből költöztek a faluba, néhány évvel ezelőtt, három testvérén és a szülein kívül egyetlen rokona sem akadt

a faluban. Így házigazdáim is „idegenként” tekintettek rájuk. A fiú szülei, úgy látszott, ezen nem is akarnak változtatni, féltve őrizték magukat a gömbaljai cigányoktól. Gyuri volt az egyedüli a családból, aki egész nap nem volt otthon, minden idejét házigazdáimnál töltötte, nagy örömmel vetette bele magát a gömbaljai életbe. Valóban szinte családtag volt nálunk, hiába laktak ők is ugyanazon a telepen, szüleivel alig találkoztam. Egyre szorosabb viszonyunk azonban egy idő után kényes kérdéseket kezdett feszegetni. Ha kapcsolatunk komolyabbra fordul, akkor előbb-utóbb a Gyuri családjában találok magam, eredeti házigazdáim számára pedig „idegenné” válok. Mikor az ebből adódó feszültségek már az elviselhetetlenségig fokozódtak, hazautaztam Pestre, egy napra. Visszaérkezésemkor Rudiék felháborodva fogadtak, egymás szavába vágva mesélték, hogy távollétem alatt majdnem összeverekedtek a fiú apjával, az öreg Gyuri bácsival, mivel az engem minden „*kis pesti drogos kurvának*” lehardott. A döbbenettől szólni sem tudtam. Estefelé, nyugodtabb körülmények között, Rudi nővérével és annak gyerekeivel beszélgettünk a dologról. Többször kiemelték a történetből, hogy Rudi és az egész család kiállt mellettem, mintha „testvérük” lennék. Én azonban inadekvát módon nem „testvérként” folytattam a beszélgetést, hiába szidtam Gyuri bácsit kellőképpen, mégis kimondtam, amire gondoltam, hogy valamennyire megértem az öreget, hogy gyanakvással figyel engem, hiszen nem tudhatja, ki is vagyok, miért is csöppentem ilyen hirtelen családjába életébe, hova csábítgatom onnan az ő fiát. Soha nem felejttem szavaim hatását, egy darabig csak furcsállva méregettek, mutatva, hogy egyáltalán nem tudják hova tenni kijelentésemet, majd Rudi nővére csak ennyit mondott: „*hát Cili, haljak meg, ha értelek...*”.

Gyuri és az én kapcsolatomhoz hasonló bizonytalan viszonyoknál, amelyeknél még nem kivehető, hogy a pár összetartozása milyen más viszonyulásokat fog átfogalmazni, gyakran lépnek fel a fentihez hasonló történetek, amelyek alkalmat adnak a szereplőknek, hogy kifejezzék, kihez tartoznak, melyik pozícióból beszélnek. A férj és feleség viszont, ahogy mondják, mindig „*egyén mellet fog*”, ami azt jelenti, kiállni a másik mellett minden szituációban, bizonyossá tenni a házasság szoros együttlétét, ahonnan beszélve viszonyuk visszakapja azt az erejét, amit pont ő adott a szavaiknak. Ha a házaspár valamelyik tagja férjként vagy feleségként beszél, tehát mondjuk nem testvérei mellett áll ki valamilyen ügyben, azzal nemcsak saját házasságát teszi megkérdőjelezetlenné, hanem az összes többi viszonyt, ami ennek révén keletkezett. A házastársi kapcsolat ereje pontosan abban van, hogy más egyéb kötődések ezáltal születnek: egy új házasság pedig új viszonyok lehetőségének kezdete. Ezekben a főleg cigánytelepi közegekben szinte minden mást felülír

az a törekvés, hogy egy férfi meg egy nő együtt maradjon. Mintha az én környezetemben dúló, oly szomorú evidencia, miszerint „a szerelem elmúlik”, ott nem fejtené ki hatását. Amikor olyan pesti barátaim érzelmi életéről tartottam beszámolót, akiket ők is ismernek, és egy-egy szakítást próbáltam a szerelem elmúlásával indokolni, hozzá teszem, nem túl sok sikerrel, házigazdám hosszasan elgondolkodott, majd megkönnyebbülve kijelentette: „*De jó, hogy ez a szerelem belőlünk valahogy nem megy ki sose*”. Mintha minden helyzet, amiben a férfi férjként, a nő pedig feleségként van jelen, a folytonos egymásra találás színtere lenne, biztosítaná, hogy soha ne veszítsék el egymást.

A fenti kijelentés azt a képzetet keltheti, mintha a borsod-megyei Gömbalján megtaláltuk volna a soha el nem múló szerelem sokak által vágyott szigetét. Ha ez így is igaz, ennek pusztán strukturális okai vannak, vagyis, hogy ezeknek az embereknek a rokonsági viszonyokon, a családi kapcsolatokon kívül nem igazán áll más társadalmi erőforrás a rendelkezésükre, általában nincs szakmájuk vagy egyéb végzettségük, és cigányságuk eleve erősen meghatározza, leszűkíti mozgástereiket. Mindez a családi viszonyokat és ezen keresztül a szélesebb rokonsági hálózatok jelentőségét igencsak megemeli, ezek a viszonyok nyújtják szinte az egyetlen azonosulási lehetőséget (Durst Judit 2006: 57-97). Egy esetleges szakítás vagy válás teljes érzelmi vákuumhelyzetbe taszíthatja a feleket, így annak bizonyos értelemben sokkal nagyobb a kockázata, mint egy olyan közegben, ahol a rokoni viszonyokon kívül, vagy éppen annak rovására, más azonosulási lehetőségek is léteznek. Mindezt az a falusi közeg is erősíti, amelyben a viszonyok átláthatóak és limitáltak, valamint maga a település bír még az integráns társadalmi színtér erejével.

Előfordulnak mégis olyan esetek, amikor valamelyik fél, általában a feleség, drasztikus módon szakítja ki magát otthoni kapcsolataiból: fogja magát, és akár a gyerekeket is hátrahagyva, elszökik „urától”. Ilyenkor rendszerint valamelyik másik faluban élő testvérénél húzza meg magát rövidebb időre. Házigazdánk nál, Savanyúnál is vendégeskedett jó pár hétig ilyen okokból egy másik faluban élő testvére, Anett, aki hirtelen hozott döntésének kábulatában még három gyerekét is otthon hagyta. Teljesen feldúltan érkezett Gömbaljára, férjéről mesélt rémtörténeteivel hamar megszerezte magának a gömbaljaiak együttérzését. Savanyú, ahogy csak tudta, irányítása alá vette Anett ügyét, szeltemben hosszában híresztelte, hogy a sógora egy „állat”, és nem is tudja, hogy lehetett ennyi eddig kibírni egy ilyen ember mellett. Húgától nem tagadott meg semmit, főzött rá, bevonta kisebb-nagyobb pénzkereseti lehetőségeibe, és éjszakára még gyereket is adott mellé az ágyba, hogy anyai fájdalmait enyhítse. Savanyú férje, Rudi sem tiltakozott ezek ellen,

tudomásul vette, hogy mostantól nem heten, hanem nyolcan lesznek a háztartásban. A frissen lett családtag azonban, úgy tűnt, hosszabb tartózkodásával igencsak felkavarta Gömbalján az érzelmeket, főleg az asszonyokét. Egyre másra érkeztek a féltékenységből született hírek sokat mondó pillantásokról, melyekkel Anett illetett bizonyos férfiakat, vagy gyanús találgákról, gyanús helyeken, ahol valaki meglepte Anettet másvalakinek a férjével. Savanyú testvéri kötődése nem volt elég ahhoz, hogy helyet biztosítson hűgának a gömbaljai viszonyokban, aki amúgy is elég türelmetlenül kezdte viselni helyzetét. Pár hét múlva, talán mindenki megkönnyebbülésére Anett visszament férjéhez, és azóta két újabb gyermekük született.

Volt szerencsém egy fentihez hasonló történetet más szempontból végig nézni: az asszony Gömbaljáról szökött el, és oda tért vissza pár hét után. A rokonok, ismerősök, azaz a „cigányok” többször megtárgyalták az eseményeket, mindenkinek volt pár szava a dologhoz. Amikor több férfi volt jelen, akkor az asszony hűtlenségére fektették a hangsúlyt: *„nem kéne ám egy asszonynak így tennie az urával, ha már tíz évig mellette feküdt”*, ha pedig női többség uralkodott, a férfi alkoholizmusát emelték ki a történetekből: *„még ilyen embert, nem a gyerekeit nézi, csak az italt”* – mondták. Az asszony azonban nem sokat váratott magára, hazatérése után lépten-nyomon hangoztatta, hogy a másik faluban élő testvérei, akikhez menekült, folyton éreztették vele idegenségét, *„még a csöpp levest is kinézték a számból”*- mesélte. Történeteiből lassan kiszorult férje alkoholproblémája, hogy átadja helyét annak a beszédnek, amelyben közli: sógorait tekinti testvéreinek, és Gömbalját az otthonának. De ezeknek egyetlen feltétele van, ha mindenekelőtt önmagát feleségként határozza meg, és természetesnek vegye, hogy a többiek is ekként viszonyulnak hozzá. Míg az asszony nem volt Gömbalján, hiányával szabad utat adott a különböző értelmezéseknek. Amikor visszajött, ő is beleszóllhatott a róla szóló beszédekbe, irányíthatta a különböző véleményeket. Ottlétének módja, az, hogy visszatalált abba a pozícióba, ahonnan beszélve szavaiból mindenki ráismerhet, ez volt az egyetlen hatalom, amivel valamennyire uralkodni tudott a „cigány” nyilvánosságon, és helyet biztosított magának a viszonyokban.

Mint látjuk, a házasságnak nevezett viszony rendkívüli hatalommal bír, kényszerítő erejű, a fenti asszonyok hiába nem érezték magukat jól férjeik mellett, a rokonsági viszonyok azon dinamikája, amelyben a házasság kiemelt jelentőségűvé válik, újra és újra visszakergeti őket megunt kapcsolataikba. Ugyanakkor egyrészt az a lehetőség, amelyet többi rokoni viszonyuk ad, vagyis, hogy testvéreiknél menedéket találhatnak nehéz helyzetekben, férjeiket is rákényszerítheti a változásra, másrészt az a hatalom, amellyel a feleségpozíció

ruhazza fel őket, kárpótlást adhat az estelegesen kevésbé jól működő kapcsolatért. E kapcsolat híján ugyanis valaki hamar elveszhet a viszonyok között, teljesen védtelenül állhat a „cigány-nyilvánosság” előtt. E nyilvánosságban zajló beszéd ugyanis tulajdonképpen az identitásra való rátalálás folyamatos aktusa, egy állandó alkalmazkodás a szituációhoz, az abban uralkodó viszonyokhoz, ahol minden résztvevő számára a helyzet uralása a tét. Úgyesen alkalmazkodni, lavírozni a beszédek közt, általában a célravezetőbb stratégia, a vita szituációja majdnem hogy ismeretlen, mivel az többé-kevésbé állandó álláspontokat feltételez. Ezért minden ellentmondásnak jelzésértéke van, üzenet a „cigányok” felé, az ellentmondó nyíltan kifejezi a közösségvállalást a mellett vagy azok mellett, akit/akiket megvédett. Nem kevésbé fontos kérdésekben nyilváníthatja ki ilyen módon a szándékát, minthogy melyik családhoz tartozónak érzi magát, testvéreihez, vagy sógoraihoz. Ekképpen egy férj vagy feleség, amikor az „ura/asszonya mellett fog”, bizonyítja szerelmét, hűségét a párjának, testvéreinek, sógorainak, apósának, anyósának és az összes többi „cigánynak”, azaz annak a nyilvánosságnak, amelyet oly gyakran hivatkoznak. Ha nem így tennének, főleg a fiatalabb, gyermektelen párok esetében a „cigányok” olykor rossz hírbe keverő híresztelése, folytonos beszédei hamar szétzüllesztenék a kapcsolatot. Ismerek olyan esetet, ahol pont azzal vívta ki a fiatal fiú leendő anyósának, apósának tiltakozó ellenszenvét, hogy egy fontos pillanatban nem állt ki a lány mellett, hanem helyette saját családja mögé bújt. *„Ha most se áll melletted, lányom, mi lesz később, ez hagyja, hogy szétszedjenek a cigányok”* – mondta az anya. Az a férj vagy feleség, aki kiteszi párját a beszédek kényekedvére, az saját férfi/asszonyi mivoltán ejt csorbát, hiszen *„milyen ember az, aki nem áll ki az asszonya mellett”*. A beszédek felügyelete közös ügye a párnak, közös „igazságaikkal”, igyekeznek azokat irányítani.

Identitás és stratégia a beszédben határozzák meg egymást, valakiként szólni a beszédek fölötti felügyelet lehetőségét adja meg, úgy, hogy közben a beszélő újra és újra megtalálja magát abban a viszonyban, ahonnan szavai hatalmukat kapják, a házastársak tehát egymásban. A hatalom tehát nem a nemek közötti határokat jelöli ki, mint a feminista irányultságú írásokban olvashatjuk, hiszen megszerzésének képessége éppen a házastársi viszony révén kerül valakinek a kezébe. Úgy tűnik, a rokon viszonyok kényszerítő jellege feloldja a nemek közti viszonyok esetleges egyenlőtlenségeit, úgymond egymásra kényszeríti a nemeket, még ha ez sokszor kellemes „kötelességnek” látszik is. Mind a férfi, mind a nő egymás hiányával az önazonosságát kockáztatja, hiszen aki senkié, az szinte

senki, őhöz nem fordulnak a többiek viszonyítási pontot keresve, a mikor az a kérdés, hogy ki kicsoda, azaz ki kihez tartozik.

Test és tulajdonlás

A fentebb ismertetett roma közösségekkel foglalkozó szerzőkre a Mary Douglas féle szimbolikus antropológia gyakorolta a legerősebb hatást, mely szerint a test határai az egyes csoportok közötti határokat beszélik el. A test eszerint az a szöveg, „a társadalom mikroszkopikus mása”, amiből ki lehet olvasni egy kultúra önteremtésének folyamatát (Douglas 2003: 69-83). Ez a feltevés az antropológiai cigánykutatásoknak igencsak sokat kamatozott. Stewart, Sutherland, Okely, Blasco, mind ebből a gondolatból kiindulva építették föl föntebb már valamennyire ismertetett nézeteiket (Blasco 1997, Okely 1996, Stewart 1994, Sutherland 1986). Ők mindannyian a test felosztásából (alsó-felső, Okely angolai terepén belső-külső test) olvassák le, hogy a nemek között hogyan húzódnak a határok. Amint írtam, az általam kutatott cigány közegekben nem választják szét a testet alsó-felső részre, tisztátalanra és tisztára, nem találunk náluk olyan test- és tisztaság-koncepciókat, mint amire a fent idézett szerzők építették elgondolásaikat határokról férfiak és nők, cigányok és gádzsók között. Ezekben az írásokban a test egy egész, egy meglévő szöveg, amiről leolvashatóak egy ún. kultúra határai, jelentéseivel pedig kifejezi azokat a tartalmakat, amelyekben ez a kultúra elbeszéli önmagát. Ez a test, akár a kultúra, tehát olyan, mint valami univerzum, mely határait csak önmagán belül tartja elképzelhetőnek, pontosabban szólva ezen írások a „testről” és nem „testekről” szólnak, így a köztük lévő viszonyulásban létrejövő határmódosulások nem kerülnek be az értelmezésbe. Nem csoda, hiszen ezek a szerzők, elsősorban a határmegvonás folyamatára kíváncsiak, arra, hogyan őrzik a romák a romaság határait. Minket viszont nem annyira egy határ fenntartása, hanem a cigány-magyar különbség módosulásainak örök lehetősége, a cigány-magyar különbségtétel működése érdekel. A nemek problematikája, mind a fenti közegekben, mind a mi esetünkben elválaszthatatlan e kérdésektől: a nemek közötti viszonyok dinamikáját mindig a cigány-magyar különbségtétel mozgatja és viszont. A test pedig, mint a „társadalom mikroszkopikus mása”, egyfajta térkép nekünk, hogy eligazodjunk ezekben a dinamikákban.

Habár a fenti szerzők a test-problematikát leginkább a „roma kultúra” konstruálódásának folyamatában vizsgálják, még ha hangsúlyozzák is, hogy a test fentebb ismertetett felosztása mindenképpen arról a tapasztalatról ad számot, hogy egy alapvetően asszimilációra ösztönző

rezsimben „kell” romának maradni. A test társadalmi jelentéseivel foglalkozó társadalomtudományi diskurzusok többsége azonban a testiséget - sok esetben a bőrszín kapcsán - egymással összefüggő rezsimiek működésmódjaként vizsgálják, úgymint kolonizáció, rasszizmus, szexizmus és gazdasági kizsákmányolás (Gillman 1985, Wacquant 2004, McIntos 1990, bell hooks 1992). Ezek a szerzők arra sarkallnak, hogy igyekezzünk a testiség jelenségeit nem pusztán e cigány közegek belső produktumaiként értelmezni, hanem összekötni azokat a cigány-magyar különbségtétel és más strukturális meghatározottságok működésmódjával.

E cigány közegekben a testek is, mint ahogy a férfi és a nő, csak egymáshoz képest, egymással való viszonyukban értelmezhetőek. Nem annyira a testhatárok fenntartása, hanem a testek közti határok elmosódása bír társadalmilag fontos jelentésekkel. A testek közötti határok eltolódása lesz az, amellyel a rokoni viszonyok megélhetőek, amelyekben a felek szinte „egymáséi lesznek”, úgy, hogy eltűnnek közülük testük határai. E testhatárok eltűnésére sarkalló vágy azonban mindig a cigányság különbségtételek nélküli megéléséről is szól, egy olyan „cigányságról”, amely nem szenved e fragmetálódásra kényszerítő rezsim mindennapi működésétől. Ez a vágy a különbségtételek nélküli cigányság megélésére, a tulajdonlás aktusában fejeződik ki. A tulajdonlás hozza létre a viszonyokat: a pozíciók, amelyekben az identitás alakul, szintén általa születnek. Paradox módon a tulajdonlás az, ami az enyém vagy tiéd választóvonalát semmissé teszi a testek között. A cigány anya és gyereke közti első évek bensőséges testi kapcsolatát sokan említik, Formoso a szükségletek kielégítésére való neveléssel magyarázza ezt a jelenséget: *„a cigány anya tehát nem válik meg csecsemőjétől, mégpedig - úgy tűnik - azért nem, hogy annak szükségleteit gyorsan kielégíthesse”* (Formoso 2000: 80). Ezekben a közegekben az anyák szintén szoros testi kapcsolatban állnak kisgyerekeikkel, néha három-négy évig is szoptatják őket, a nap nagy részét a kisgyerek anyja karjaiban tölti, majd éjszaka egy ágyban alszik vele. A szükséglet, amit az anya a közte és gyermeke közti „éjjel-nappal fennálló bensőséges egységgel” kielégít, ő maga. Minden éppen legfiatalabb gyermek részesül abban a kiváltságban, hogy legszorosabb viszonya az érintésen át egységgé váljon. Legközelebb ez a kiváltság már csak férjként vagy feleségként kapható meg, mégpedig a szexualitáson keresztül, nem csoda hát, hogy oly erős a törekvés hatja a fiatalokat e viszony felé. Minden viszonyt a tulajdonlás e különbségtételeket felszámolására törekvése jellemez, de kétségtelenül a házasság ennek a leglecsupaszítottabb formája, ahol a felek közé nem ékelődnek más kapcsolatok saját birtoklásaikkal. Még a testvérek sem képezik e kapcsolat létrejöttének feltételeit, bár

háboroghatnak fivérükön, hogy az saját családja kárára adja oda magát feleségének és az ő rokonainak, nem láttam még példát arra, hogy egy ilyen indulat megsemmisített volna egy házasságot. A tulajdonlás aktusa nem osztja fel a benne résztvevőket birtoklóra és birtoklottra, valakijének lenni nem passzív állapot, mint a „tárgyé”, akin kiélheti magát a cselekvő. A tulajdonlás rokonivá tesz egy viszonyt, legyen az házastársi, szülő-gyermek vagy testvéri kapcsolat, a birtoklás által elmosódnak a testek közötti határok, és ennek legtotálisabb formája a szexualitás.

Amikor ebben a közegben valakit a testével azonosítanak, akkor egyszerűen nemi szerveivel nevezik meg, vagyis az identitás az illető nemével lesz egyenlő (Blasco 1997). Egy férfi és nő közti érzelmek minden változata elbeszélhető ilyen módon. „*Meg vagy bolondulva a faszér*” - summázza lánya érzelmeit Savanyú, „*de az asszony pinájánál ül az az ember*”, szokták mondani a feleségéhez más kapcsolatai kárára kötődő férfira, a féltékeny pedig egyszerűen csak „*faszféltő*” vagy „*pinaféltő*”. Egy pár hónapos csecsemő körül tolongó szülőknek és egyéb rokonoknak mind van egy-egy kedves szavuk a csecsemő nemi szervéhez „*hogy szijjam ki a lyukad*” - szokták mondani a kislányoknak. A szülők és közelebbi rokonok egyik első kérdése a kicsihez tulajdont csinál a testből, a testnek egyszerre lesz neme és egyszerre lesz valakié, azaz helyeződik el a rokonság terepében: „*kié a faszod?*”- kérdezi az anya pár hónapos kisfiától, majd válaszol gyereke helyett: „*anyáé a faszod, hát anyáé!*”. Később aztán a feleségéé lesz, aki veszekedések alkalmával kedve szerint „*osztogathassa*”, „*az uram faszával szórakozzál, gyere ide, megbaszatlak én az urammal*” szokták kiabálni az asszonyok feszült helyzetekben. Ha az asszonyok férfivel veszekednek, akkor a feleségének kínálgatják „*az uruk faszát*”. Eleinte antropológus társammal, Katával sokat húztuk az asszonyokat azzal, hogy milyen lelkesen ajánlgatják vitás helyzetekben ellenfeleiknek, azt, ami számukra döntő fontosságú, és mit szólnának, ha az illető elfogadná a kihívást. Házigazdáink is jól szórakoztak ezen, pedig ők csak használják, ami az övék, miközben az „*itt az uram fasza, ha kell*” jellegű dühös felszólítások minden konfliktust arra vezetnek vissza, hogy az ellenfél nyilván csak azért kötözködhet, mert megkívánt valakit, aki már másé.

Egy délután lehetőségem adódott végignézni egy kamasz pár szerelmes civódásait, ami nem olyan különös, hiszen a kamasz pároknak napközben nem sok alkalmuk akad elvonulni, így a család és a ki-bejárákáló tágabb rokonság előtt élük érzelmi életüket. Így volt ez azon a délutánon is, amikor Laci és Vivien egymásba gabalyodva feküdtek az ágyon, persze ruhában. Laci minduntalan a Vivien mellei után vágyakozott, de a lány folyton ellökte onnan

a fiú kezét. „*Dik, há' kié a csecsed?*” - kérdezte háborogva a fiú, majd gyorsan válaszolt is magának „*Há' csak az enyim!*” „*Hát! A tiéd?! Úgy, úgy..! még a tiéd?*”- incselkedett a lány „*mér, tán más embered van, ozt azé?*”- gyanakodott Laci „*Nincs nekem más emberem!*”- nyugtatgatta a lány, rövid csend következett mintha a Laci más megoldásokon gondolkozna, majd kis idő után rátalált: „*Hát? Tán anyádé? Nem is anyádé, ez az enyim*”- hozta meg a végső döntést. Nehezen álltam meg, hogy ne osszam meg velük feltevésemet, miszerint a lány melle esetleg lehet a saját magáé is, de ez a megoldás, úgy látszik, rajtam kívül senkinek sem jutott eszébe. Mintha a tulajdonlás viszonyain kívül rekedt test értelmezhetetlen lenne. A testük határai az egymásévá válásban tűnnek el, hogy majd megszülethessen az, aki véglegesen formát ad együttlétüknek, vagyis a gyermek. A gyermek az, aki, ha csak születése pillanatában is, de szó szerint megtestesíti azt a soha be nem teljesülhető vágyat, amely a különbségtételek és fragmentálódás nélküli cigány identifikációról szól. A két nem egymásban teljeseedik ki a harmadik szereplő, a gyermek által, aki nélkül a férfi nem válhat férjjé, a nő, pedig feleséggé. A nemek közti viszony nem két résztvevős, hanem három, és minden olyan paradigma, amely két szereplővel gondolkodik, innen nézve hiányosnak tűnik, csakúgy, mint a nő a férfi nélkül és a férfi a nő nélkül. Ez a fajta gyermekközpontúság azonban újfent összeköti a nemiséget a rokonság problematikájával. De mit is jelent valójában ez a gyermekközpontúság?

A cigánytelepeken ritkán hallani olyan történeteket, amelyek egy személy tulajdonságairól szólnak. Apák és anyák ritkán nyúlnak vissza múltbeli eseményekért azért, hogy már felnőtt gyerekük jellemének csiráit csodálják bennük. A történetekben nem „személyiségek” konstruálódnak, hanem viszonyok. A gyerek valóban központ, de nem mint kiteljesedésben lévő személyiség, hanem akihez képest a viszonyok átalakulnak, nővérekből feleségek, idegenekből sógorok, fiakból vejek lesznek, de mindig más, mint ami eddig volt. A hatalmi harcok, amelyek olykor szövegeinkben dúlnak e témában, és újraolvasztatják velünk a „nagyokat” Freudtól Lévi-Straussig, a gömbaljai cigánytelepekről gondolkodva elcsitulnak. Egy alkalommal, még egyetemista koromban egy hosszú tavaszi szünetet töltöttem ott, de ahhoz elég rövidet, hogy későn fekvő alkatomat megtagadva, átvegyem az ő időbeosztásukat. Tíz körül már elcsendesedik a cigánytelep, egy-két órára még be lehet ugyan ülni valakikhez, beszélgetni, alvóhelyeket kreálni, „hiperaktív” gyereket altatni, de utána menthetetlenül bekövetkezik a csönd. Majd tanulok, gondoltam. Már jó előre felszerelkeztem egy-két olvasmánnyal, egy éjjel éppen Nancy Chodorowot olvastam: „*Mead állítása szerint a lányok születésük pillanatában megkezdhetik a női identitás elsajátítását az*

anyával való azonosuláson keresztül, ezzel szemben a fiúk számára a férfi identifikáció a megkülönböztetés folyamatán alapul. A természetes azonosulás azzal a személlyel, aki hozzá közelebb áll, és akitől a leginkább függő helyzetben van, a kulturális értékek értelmében természetellenes, és a stabil férfiidentitás elsajátításának ellenében hat....” Ekkor azonban felpillantottam, és észrevettem, hogy házigazdám veje is fent van, hason fekve nézi a tévét. „Te – mondom – Feri, fönt vagy” „Hát! Fönn vagyok még” – feleli. „Kérdeznék valamit” – mondtam bizonytalanul „Na, mi az?” Nagy nehezen belekezdtem: „Figyelj! Van egy férfi meg egy nő. Magyarok. Mindkettő mást mond.....”, ekkor röviden, igen sarkítva elmeséltem Freud „pénisz-irigység” elméletét, összevetve a fenti Margaret Mead elképzeléssel, majd kifejtettem, hogy mind a férfi, mind a nő úgy határozza meg a másik nemet, hogy az valamiben hiányt szenved az egyikhez képest. Mikor monológom végére értem megkérdeztem: „Na, mit gondolsz, igazuk van? Vagy akkor már melyik mondja jól?” „Nem tudom, akkor már a férfi, de hülyeség az is” - felelte „De miért” – kérdeztem várakozva. „Hát, hát mert, mindkettő hülyeség. Na, most ha az embernek fasza van, az asszonynak meg pinája, azt mit érnek magukba. Akármilyen nagy fasza is van az embernek, az asszony nélkül kinek csinál gyereket, meg az asszony is az ember nélkül, az egyik kell a másikhoz, hogy gyerek legyen, hogy meglegyen az a gyerek”. Ha követjük Feri javaslatát, vagyis a harmadik szereplőt, a „gyermeket” helyezzük a nemek közötti viszonyok középpontjába, akkor megszabadulhatunk attól a kényszertől, hogy kizárólag hatalmi viszonyként értelmezzük azokat. Ugyanakkor kénytelenek vagyunk a nemiséget a rokonság területén elhelyezni, amely nem kevésbé ingoványos vidék, és nem kevésbé kényszerítő erejű, hiszen a ki kié kérdése mindig magában hordozza a „senkié” választ, amely pedig az identitás elvesztésével fenyeget

IV. 2. A gyermek mint beteljesülés

A rokonság „konstitutív külseje”

Az előző fejezetben felépült egy „Gömbaljának” nevezett hely, ahol a nemek közötti viszonyokat nem csupán két szereplővel játsszák, a „férfivel” és a „nővel”, hanem egy harmadikkal is, akinek a neve, a „gyerek”. Ez a „Gömbalja”, bizonyos értelemben a „szabadság” kis szigete lett, a lehetőség otthona, ahol fellélegezhetünk a nemekről való beszéd azon kényszere alól, amely a köztük húzódó különbségeket elsődlegesen a hatalom mentén konstruálja meg. Ugyanis a „gyerek” itt a közös produktum metaforája, aki a teljes egymásévá válás, az összeolvadás soha be nem teljesíthető ideáját testesíti meg, amely vágy

pedig nagyban a fragmentációra kényszerítő rezsim működéséből fakad. Ez az „idea” kiköveteli mind a „férfi”, mind a „nő” egymás által történő létezését. A nem létező „gyerek” egyiket a másik hiányával fenyegeti, nem véletlen, hogy az újra összejövő párok mindent elkövetnek, hogy feltámadt kapcsolatukat egy új gyerekkel szenteljék meg. A „gyerek” érkezése házastársakká nyilvánítja a feleket, „kimondja”, hogy ez a viszony lesz az, amiben férfiként és nőként, vagyis most már férjként és feleségként jelenhetnek meg. A gyermek és a házasság viszonyának e szoros egymásra utaltsága mutatkozik meg abban a jelenségben is, hogy sok esetben az elvált szülők egyike, főként az apák radikálisan kilépnek a házasságukat meghatározó rokonsági hálózatból, a gyermekeikkel sem találkoznak többé, mintha a gyermek létezésének bármilyen jelentősége a házassági kapcsolat megszűntével egyszerűen érvényét vesztené.

A házassági viszony azonban nem önmagában áll, a férj és feleség másnak a testvéréből vagy valakinek a lányából, fiából, unokatestvéréből, stb. lesz. Ezek a viszonyok ugyanúgy fenntartják követeléseiket. A viszonyok sűrűn szőtt, egymásba futó szálaiban eligazodni nehéz feladat, olykor valakinek a lányaként, valakinek a testvéreként, majd valakinek a feleségként megjelenni örökös egyeztetést igényel, és annak a rémével fenyeget, hogy hirtelen egy élhetetlen senkiföldjén találjuk magunkat, ami szó szerint senkié, és ezért mi magunk is senkik vagyunk. Láthattuk, hogy a házasság lesz a viszonyok középpontja, a rokonság csomópontja. Ez a csomópont azonban valójában a „gyerek”, akihez képest bizonyos pozíciók szilárdulnak meg, viszonyok alakulnak át. Minden viszony előfeltétele egy házasság, a testvéreknek a szülőké, a sógoroknak a testvéreké, az unokatestvéreknek a nagyszülőké és így tovább. Így valakinek a férjeként vagy feleségként megjelenni egy sor más pozíció védelme alatt áll, ez a védelem pedig az önazonosság hatalmát adja.

Mindezeket hallva azonban, ha úgy is érezzük, hogy a különbségek hatalom mentén történő konstruálásának elsődlegességét kiváltottuk az egymásra utaltság kényszerével, még nem tekinthetünk el attól, hogy a fentiek alapján nagyon nyilvánvalónak tűnik magának a különbségnek a kényszere a „férfi” és a „nő” között, azaz Judith Butler terminusában a „heteroszexuális norma” léte. A heteroszexualizált nem létrejötté azonban a butleri értelemben mindig megteremti a nemiségnek és a szexualitásnak azokat a formáit, amelyek kívül kerülnek a megélhető testek tartományán, amelyek a heteroszexualitás konstitutív külsejét képezik: ilyenek lehetnek a homoszexualitás különböző módjai. De ezekben a cigánytelepi közegekben a homoszexualitás nem tűnik minden esetben stigmatizáltnak, sem elképzelhetetlennek, ami nem jelenhet meg. A hétköznapi beszédekben a csiraságra, más

néven „buziságra” történő utalás főként fiatal fiúk esetében állandó örömforrás, valakit jókor, jó helyen csirának nevezni biztos siker, az ugratás egyik aduásza. Viszont mikor a „csira” élő valójában jelenik meg, például egy kamasz fiú, vagy egy börtönviselt fiatal férfi személyében, akkor „buzisága” olyan sajátossággá válhat, amit mindenki nagy örömeire utánozni lehet. Ez a nevetés nem gyilkos gúny, amely megszegyeníti áldozatát, hanem valakinek az egyediségét teszi közössé a viccelődésben.

Ilyen egyediség mindenkiben fellelhető: valaki hebegve beszél, vagy furcsán mozog, jellegzetes táncot jár a bulikon, mindig a „faszt osztogatja”, ha káromkodik, vagy valami különös elfoglaltságnak hódol, esetleg a férfiként női ruhát visel, vagy fiú léteire feltűnő gyakorisággal veti bele magát a szépítkezés örömeibe. Én például furcsa szokásaimnak köszönhetően, minthogy ragaszkodom a reggeli elfogyasztásához, számtalanszor vagyok viccelődés tárgya, de mindez nem érintett soha rosszul, sőt az otthonosság érzetét adja, amikor valamilyenségem a közös nevetés forrása. A „buziság” ehhez hasonló sajátossággá válhat, aminek emlegetése közössé teszi annak egyediségét. Ezek a jellegzetességek hamar nevet adhatnak hordozójuknak, néma Rozi, Kakas Béla, Vak Józsi, Buzi Zsolti, Csira Norbi, mintha ezek a nevek a társalgásokban valami olyanra utalnának, amit mindenki felismer az illetőben, vagyis a mi Rozinkról, Bélánkról, Zsoltinkról, Norbinkról van szó. A tulajdonság aktusán keresztül tehát ezek a másságok bekerülnek a rokonság terebélyébe. A homoszexualitás tehát úgy válik megélhetővé, ha a viccelődés útján kikerül a szexualitás tartományából, a tulajdonlás által pedig átkerül a rokonság terebélyébe. A rokonsági kötődések, úgy tűnik, felülírják még a legalapvetőbbnek tételezett szabályozó apparátust is, a heteroszexualitás kényszerét. Amíg, mint láttuk, a házasság rokonsági hálózatokban betöltött kiemelt jelentősége enyhíti a férfi-nő közötti hierarchikus különbségtételt, addig a rokonság identifikáló ereje kijátszhatóvá teszi a házasság kötelező heteroszexualitását. Ugyanakkor a rokonsági kötődés mint norma maga is kényszerítő erejű, és mint ilyen, szükségképpen hozza létre önnön konstituáló „külsőjét”, azaz a nem megélhető és az azonosulhatatlant.

A rokonság követelései

Mint az előzőekben is láthattuk, a rokonság sok mindennel szemben védelmet nyújt, kezdve a cigányság degradáló jelentéseitől, a szegénységtől egészen a „másságok” kirekesztő stigmatizálódásáig. A rokonság viszont a birtoklás követelőző aktusán keresztül ruház fel a fenti hatalommal. A rokonság tulajdonláson keresztül történő artikulációja átszövi a mindennapokat: a hétköznapi tevékenységeket, a legelemibb érzelmeket is a rokoni kötődés tulajdonlásai irányítják.

A gömbaljai cigány-magyar háztartások, amelyek általában a férjet, a feleséget, az ő gyerekeiket, és esetleg valamely más rokont foglalnak magukban, nyitva állnak. Az ajtókat csak éjszakára zárják be, vagy mikor mindenki elmegy otthonról, egyébként rokonok, szomszédok, barátok ki-bejárkálnak, legtöbbször valamilyen kéréssel fordulnak a házigazdákhöz. Egy főzet kávé, egy szál cigi, egy kis színes paprika, vödör, felmosó, dvd-, cd-lejátszó: lényegében minden, ami valakinek a tulajdonát képezheti, elkérhető. A kérés örök egyeztetés alatt tartja a tulajdonlás mentén képződő határokat, állandó kihívást jelent, mintha soha nem létezhetne harmónia a kérés és az adás között. Savanyú egy hétig ellátta kávéval Adélt, Adél lisztet kölcsönzött Évának ez idő alatt. Aztán Adél a végén vett kávé, de lassan elege lett abból, hogy lisztjét „széthordják a cigányok”, már csak egy adag kávéja van, amikor beállít hozzá Anita, Savanyú lánya, hogy küldjön már egy kis kávé. Adélt már Éva feldühítette a liszttel, ráadásul utolsó adag kávéjától semmiképp sem akar megválni „mond meg anyádnak, hogy én sem a pinámból szülöm ki a kávé, nincs egy szemem se” – feleli, és el is átkozza magát. Savanyú meghallva a választ, felháborodik „ezt a fősvény nőt!”- mondja, bár legközelebb kap valami mást Adéltól, a kávé esetet mégsem felejtí el többé.

Ilyen kis sértődésekkel tele van a cigánytelep. Mindenki fölött ott lebeg a gyanú, hogy a tulajdonaival másokat károsít meg, és amiye van, azt „eltagadja” a többiektől. Meglehetősen nehéz úgy adni, hogy a kérő meg legyen elégedve, ne morgolódjon vagy átkozódjon, hogy kevesebbet, rosszabbat kapott, mint amire számított. Bizonyos távolságok esetében a kérések még nagyobb erővel követelik azt, amit sosem kaphatnak meg, erőteljesebben utalnak önnön teljesíthetlenségükre. Ezek a távolságok sokszor házasság révén keletkeznek, például ha egy fiú- vagy lánytestvér, inkább az utóbbi, olyan helyen talált magának társat, ahol testvérei, szülei és más hozzá közelálló emberek, talán pont e házasságnak köszönhetően idegennek érzik magukat. Nem kell ehhez elköltözni más faluba vagy a falu másik cigánytelepére, és még csak az sem kell, hogy az úgynevezett kiterjedt

családra tekintünk úgy, mint aminek határait az egyik fél átlépi, sokkal inkább maga a házasság aktusa teremti a különbséget, aminek erejét a kérések folytonosan próbára teszik, és igyekeznek feloldani az új házasság által keletkezett határokat.

Valiék nyolcan vannak testvérek, közülük a legfiatalabb, Jutka az egri cigánysorra házasodott, és mivel Vali lánya is ott talált párt, ő gyakrabban látogatja meg húgát, mint a többi öt testvér. Látogatása szinte egész ideje alatt Jutka ruhásszekrényét vizsgálgatja, cipőit nézegeti, ruháit próbálgatja. Jutka könnyen jut ruhákhoz, hiszen Eger nagyváros, több ember szabadul meg fölösleges holmiaitól. Ezeket osztogatja szét gömbaljai családtagjai között. *„Add má nekem ezt a szép pirosat!”* – kérleli Vali. *„Dik ez az asszony má le is vetkeztetne! Bármimet viheted, ezt nem adom, dögöljek meg”.* *„Ne dögöljél, csak a ruhát adjad”.* *„Nem hagyol má békét, itt van e, vidd el ezt!”* *„Mutasd, jól áll rajtam?”* *„Jól, jól”.* Vali még azt is begyömöszöli szerzeményei közé, de tíz perc múlva újrakezdődik a meccs. Vali vágyakozva nézi a Jutkán csinosan feszülő piros ruhát. *„Akkor megpróbálni adjad ide!”* *„A pinám nem kéne? Nem vetkezek én le most”.* *„Ne, ezt visszaadom cserébe”.* *„Na, ez az asszony, hát szóljatok már rá, Cili szólj már rá, csak a piros ruhával van. Legközelebb kukázok neked egyet, rohadjak el!”* *„Ne rohadjál, csak adjad ide”* és így tovább. Vali a végén Jutka egész ruhatárát kipakolta, de a piros ruhát csak nem sikerült megkaparintania. Vali vesztesként távozott, lányával aztán jól átbeszélték, nem tudják már mi lett a Jutkával, régen nem volt ilyen fösvény. Lánya is elmesél egy Jutka fösvényiségéről szóló történetet. Gömbaljára már csak ez a hír jut el. *„Ez a Jutka egyre fösvényebb lesz, nem tudom, má’ mi lett vele”.* A rokonlátogatások egyik fő programjai az adás-kérés mentén zajló egyezkedések. A férfiak egymás ezüstláncaira áhítóznak, vagy mobiltelefonjaikat cserélgetik. De bármi is cseréljen gazdát, és az odaadás aktusa teremtsen bármilyen bensőséges pillanatot a felek között, a hiányérzet mindig ott motoszkál, hogy van valami, amit sem megkapni, sem odaadni nem lehet. Minden, amit adnak, és minden, amit kapnak valami más helyett áll. Hát igen, mondhatnánk a fenti eset kapcsán, magát Jutka már nem adhatja vissza testvéreinek, így bármit is ad, ami az övé, a mögött mindig ott a hiány, a megtagadott testvériség, amely az elveszett cigánység rémét idézi fel.

Ez az örök kielégületlenség, a megosztás kérlelhetetlen kényszere egyrészt nyilvánvalóan kapcsolatban áll a szegénységgel és a marginalitással; azzal, hogy ezek a közösségek generációk óta csakis úgy tudtak fennmaradni, ha minden tulajdon alapvetően kollektívnek tételeződik, az individualizált tulajdonos pedig eleve úgy tűnik fel, mintha tulajdonát e közösből orozta volna el. Korábbi fejezetekben már említettük, hogy valakinek a tulajdona,

főleg ha nagyobb értékű, mások számára nehezen megfizethető dologról van szó, azt a képzetet kelti, hogy birtoklásával másokat rövidít meg, még akkor is, ha tényszerűen ez egyszerűen nem igaz. E dinamikát alapvetően két tulajdonsággal jelölik: a „gizdasággal” és az „irigységgel”. E közegekben elterjedt önkritikus vélemény, hogy a „*cigányok gizdák és irigyek*”, vagyis, ha kicsit is több van nekik az átlagnál, akkor azzal szeretnek fennhéjázni, „*többnek mutatni magukat, lenézni a másikat*”. Ennek a párja az irigység, amikor a kollektívba visszafordíthatatlan tulajdont minden legitim módon igyekeznek megsemmisíteni, akár rosszindulatú pletykákkal, akár tettegességgel. Házigazdám egyik jellegzetes, visszatérő története, hogy első közös otthonát Rudival, amit évekig csinosítottak, építgettek, egy napon felgyújtották a „*cigányok*”. „*De hát miért tettek volna ilyet?! - kérdeztem hitetlenkedve, gondoltam valami féltékenységi sztori állhatott a dolog mögött. Lehet, hogy így is volt, de Savanyú csak annyit válaszolt: „Az irigység, irigyek voltak a cigányok!”* Arra a kérdésre, hogy pontosan mire is voltak irigyek, mindig más válaszokat kaptam. Rudinak és Savanyúnak akkoriban még nem volt gyermeke, Rudi a TSZ-ben dolgozott, így maradt pénzük, amit magukra költhettek, új ruhákban jártak, bútorokat, televíziót és magnót vásároltak. Fontos megjegyezni, hogy Savanyú sem a tett pontos okát nem érezte lényegesnek feltárni, sem az elkövető kilétét, hiszen tudta a választ: a tettesek a „*cigányok*” voltak, akik egyszerűen irigykedtek az ifjú pár gondtalan életére és javaira. Természetesen nem ér mindenkit ilyen radikális retorzió, ám a „*cigányok*” mindig szem előtt tartják a többiek lehetséges reakcióit, sokan panaszkodnak arról, hogy az egyéni sikerek egyfajta kollektív rosszindulat céltábláivá válnak. Mi azonban nem elégszünk meg annyival, hogy a „*cigányok irigyek*”, de az sem elégít ki minket, hogy ezt a kényszeres kollektivitást és egalitarizmust a marginalitás során kialakult habitus megnyilvánulásának véljük. Bár ez utóbbi nyilvánvalóan fontos tényező, a válasz másik része azonban a cigány-magyar különbségtétel és az asszimilációt követelő rezsím működésében található.

Mint a *Ki nem mondott „cigány” és a rokon kötıdés* című fejezetben láthattuk, az asszimilációs rezsím egyrészt a cigányság folyamatos degradálásával dolgozik, mivel azt vállalhatatlannak és ledolgozandó hátránynak tételezi, ennek következtében a cigányság folytonos megtagadására kényszerít, miközben álszent módon őrzi annak stigmatizáló jelentéseit és beazonosítását. E stigmatizált cigányság csakis a fragmentáción, azaz önnön tágabb értelemben vett politikai cselekvőképességének ellehetetlenítésén keresztül válik megélhetővé. Így a cigányság az örök szétszakadás állapota, nem pusztán du boi-i értelemben, hanem a közéletiséget tekintve is. És mivel a cigányságot az asszimilációs

rezsím a rokonság, a családi kötődések „privát szférájába” kényszerítette, a belőle fakadó dinamikák egészen a legelemibb lelki kötődések szintjéig lenyúlnak, alakítják a testiséget és a szexualitás megélését. A tulajdonlás fent ismertetett vágya nem az individuális felhalmozásra vonatkozik, hanem a különbségtételek és a fragmentumok feloldására. A tulajdonlás voltaképpen, mint írtam, az egymásba olvadás fenti ideáját jelenti, amely a szexualitásban és a szülő-gyermek kapcsolatban közelíthet leginkább a megvalósuláshoz. E „megvalósulás” azonban szükségképpen lehetetlen, ám a felé hajtó kényszer a rokoni és családi kötődéseket a tulajdonlás terminusaiban feltett örökös ki kié kérdés formájában artikulálódik.

Mivel a tulajdonlás az emberi viszonyok esetében ugyanúgy működik, mint az anyagi javaknál, sőt az anyagi javak tulajdonlásának fenti dinamikája voltaképpen csak az emberi kötődések természetének kifejeződései, ezért az érzelmek, hasonlóképpen az anyagi javakhoz, szinte csak úgy birtokolhatók, hogy más valakiben hiányérzetet keltenek. A testvéri és sógori kötődések örök harcban állnak, a gyermeki és házastársi érzelmek nem kevésbé, a szülők gyermekeik elvesztését élik meg, ha fiuk vagy lányuk túlságosan odaadó érzelmekkel viszonyul párjához, a férj vagy feleség szintén megfosztva érzi magát, ha házastársa gyermekei iránti érzelmeit mutatja legfőbb kötődésének. A „kié vagyok”-kérdést véglegesen nem lehet megválaszolni, nem pusztán azért, mert sokféle érzelmi kötődés követelésének kell egyszerre eleget tenni a rokonság sűrűn szőtt hálózataiban, hanem azért is, mert ez tartja életben a rokonsági hálózatok dinamikáját, egy végleges válasz nem jelentene mást, mint leszakadást ezekről az életet jelentő hálózatokról. Ugyanakkor éppen a házassági viszony az, amely a végleges megválaszolás, azaz az egymásba olvadás ideájának megvalósulásával kecsegtet, méghozzá a szexualitáson keresztül.

A megválaszolhatatlan kérdés

A szexualitás és a szerelem, ahogy maga a testvériség is, szintén az adás és kérés, azaz a tulajdonlás terminusaiban beszélődik el. „*Adok én az uramnak minden este*”- mondogatják az asszonyok, miképpen a férfiak is azzal büszkélkednek egymás között, hogy az ő feleségük semmiben sem szenved hiányt, ők mindent megadnak neki, amit kíván. A férj-feleség viszonyban a szexualitás maga az odaadás, ami az egymásba olvadás lehetőségével, a ki kié kérdés végleges megválaszolásával kecsegtet, azaz hogy nem tehető fel többé, hiszen a felek egyek lettek, és egységük a „gyerekekben” ölt testet. A gyermek születésével tehát a rokonság és általa a cigányság szüntelen követelései is beteljesülni látszanak. Ez a

beteljesülés azonban különös módon éppenhogy megerősíti a ki kié kérdés feltételének kényszerét, magát a rokonság különbségtételeit, hiszen a válasz, a „gyerek”, mint láttuk, rögtön másé is lesz, nem csupán valakiknek a fia vagy lánya, hanem testvér, unokatestvér, unoka és majdan férj vagy feleség, mindig valakinek a valakije, tehát rokon. Vagyis a gyerek egyszerre kezdete és végpontja az egymásba olvadás, a különbségtételek nélküli létezés ideájának. Az újszülött rögtön a maga útját járja, először is azzal, hogy kisfiú lesz vagy kislány, maga a különbség. Egy megszületett csecsemő kézzől kézre jár, rokonok, betoppanó szomszédok, barátok, mind-mind megfogják, becézgetik, szájon csókolják. Az anya, amikor kiadja kezéből gyermekét, hagyja, hogy az ő gyermekéből, a többiek unokatestvére, unokahúga, unokaöccse, unokája váljon, vagy egyszerűen csak valaki, aki másfajta viszonyokba keveredhet, mint ami őt, anyját, apját egy családba rendeli, leválasztva másoktól.

Gyakran felmerül a gyanú, hogy az anya nem szívesen adja más kezébe gyermekét, és, hogy valójában félti másoktól. De mit is félt ilyenkor? *„Ez az asszony, he”*- szoktam hallani- *„de félti azt a csöpp gyereket, úgy tesz, mintha már csak neki lehetne gyereke, már másnak nem is, csak neki!”*. *„Úgy tesz, mintha már csak neki lehetne gyereke”*, tehát, amikor félt, egyben el is vesz valamit. A gyermekét túlságosan elzáró, „féltő” anya azzal lesz meggyanúsítva, hogy meg akarja tartani magának azt az örömet, amit a kisgyerek jelent, így a többieket megfosztja ettől a lehetőségtől. A „félt” szó ebben az esetben inkább a féltékenységgel mutat rokonságot, mint az óvással, azaz a birtoklás azon aktusával, amikor az enyém-tiéden működnek a különbségek. A fenti példának a fordítottja is gyakran megeshet, amikor az apuka vagy anyuka rokonsága azzal büszkélkedik, hogy rokonuk csakis nekik adja kezükbe a gyermeket, míg párja családjának nem engedi meg ezt a kiváltságot, tehát egyértelműen kifejezi hovatarozását.

Mint láttuk, kifejezések sorát találjuk azokra a tulajdonságokra, amikor valaki valamit „félt”, azaz túlságosan el akar zárni a többiektől. Az ételt rejtegető „fösvény” embert „hasféltő” - nek nevezik, féltékeny asszonyt „faszféltőnek”, a féltékeny férfit pedig „pinaféltőnek” hívják; aki ekként viselkedik, a birtoklás túlzott vágyával irritálja a többieket. Az ilyen gyanúba keveredő ember a kié kérdésre adható válaszokat az „enyém” felelettel zárja le, meghúzva így egy olyan terület határait, ahová mások nem léphetnek be. Az első fejezetben láthattuk, hogy ezek a határmegvonások tulajdonképpen a cigányságot tematizálják, ez az önző „enyém” egyben a rokonsági kötődések és azon keresztül a cigányság megtagadása is. Amikor azonban a test lesz az odaadás tétje, akárcsak a szexualitás vagy a szülő-gyerek

kapcsolat esetében, úgy tűnik, mintha minden hiány kitölthető lenne, mintha az egymásban való feloldódás vágya beteljesülhetne, nincsenek többé határok, amelyek a kérés és adás műveleteit kihívják maguk ellen. A férfi odaadta magát a nőnek, és a nő a férfinak, hogy egységük a „gyerekekben” öltön testet, aki kikényszerítette különbségüket, az egymásra utaltságukon keresztül. De, mint írtam, ez a „gyerek”, akiben beteljesülni látszik az egymásba olvadás vágya, sosem születik meg, hiszen eleve „kisfiúként” vagy „kislányként” szólítják életre. Ez az interpelláció az, ami a szubjektummá válást a heteroszexualizált nem elsajátításán át teszi lehetővé, amellyel, ahogy Butler írja, „a létezés közömbös, megkérdőjelezhető vagy lehetetlen külső régiójából a szubjektum diszkurzív avagy társadalmi régiójába tevődik át”. Nem elég azonban annyit megjegyezni, hogy az apák, anyák, testvérek, nagybácsik, nagynénik, unokatestvérek és egyéb rokonok, ismerősök, akik mind-mind kézbe veszik a gyereket fiúként vagy lányként szólítják meg őt. Az is fontos, hogy hogyan teszik ezt. Először is párbeszédbe kezdenek vele, becézgetik, és a nemi szervein keresztül szólítják meg, felteszik neki a kérdést „kié a faszod?”, „kié a pinád?”, és mindig azé, aki a kérdést kimondta, „anyáé igaz, anyáé!”, „bátyjáé, mondjad!”, „nenéjé, hát nenéjé!”. Mikor lányként vagy fiúként szólítják meg, azt is megkérdézik, kinek ajánlja testét. Ez az interpelláció úgy szólítja bele a diskurzusba a „gyereket”, hogy nem csak fiúként vagy lányként jelöli, hanem rokonként, tehát valakinek a valakijeként. Ez a test egyszerre konstituálódik a nemiség és a rokonság által, saját teremtő külseje pedig az a senkiföldje, ahová nem érnek el a viszonyok, hogy feltegyék a kérdést, kié vagy. Ez a „senkiföldje”, vagyis a „létezés közömbös, megkérdőjelezhető külső régiója” mégsem egyszerűen a rokonsági viszonyokon kívül kerül el, hanem inkább rések és repedések mögül fenyeget, amelyek pont attól keletkeznek, hogy a „kié vagy”-kérdés sosem válaszolható meg teljesen. Azonban, mint láttuk, a házasság hordozza leginkább ezt az ígéretet, és óv meg a „létezés közömbös, megkérdőjelezhető, külső régióitól”, így legelemibb lélektani érdekeknek tűnik egy ilyen kapcsolat megkötése, majd a gyermek megszületése.

A „cigánygyermek” problematikája

Az előző fejezetben ismertetett kontextusba születő „cigány gyermek” kérdések sorát intézi a fennálló hivatalos intézményekhez, a társadalomtudományokhoz, és a szélesebb értelemben vett közülethez. A megszülető „cigány gyermekek” száma, mindig is a rasszista diskurzus egyik alapeleme volt, a cigányországgá-válás fóbiája évtizedek óta tetten érhető különböző viccekben, hétköznapi társalgásokban és napjainkra pedig az egyre szaporodó

szélsőjobboldali hírportálokon, vagy egyszerűen csak a „témát” feszegető online újságcikkek kommentjeiben. Ezeken a „népi fórumokon” a cigány gyermek mint eszköz jelenik meg, akinek a létezése nem való másra, minthogy fenntartsa szülei egyébként is „illegitim” létezését, a gyermekhez kapcsolódó segélyek és juttatások igénylésén keresztül. „Míg a magyar ember dolgozik, és vért izzadva eltartja egzisztenciális szorongások közepette vállalt egy vagy két gyermekét, addig a cigány csak szüli őket egyre másra, majd eltartásának költségeit a magyar állam, azaz a tisztességes (azaz magyar) adófizető nyakába varrja”- foglalhatnánk össze e rendkívül népszerű közvélekedés lényegét, amely implicit vagy explicit módon alapvetőnek tételezi ezáltal azt, hogy a cigány gyermek élete nem egyenrangú a magyar gyermekével, léte eleve nem kívánatos. Az életek értékét származási alapon rangsoroló elképzelés kétségkívül rasszista elgondolás, még akkor is, ha ezek a lépten-nyomon hangoztatott vélemények a hétköznapi tapasztalatok útján születtek, miszerint az a kontextus, amibe ezek a „cigány gyermekek” születnek, sokban különbözik a többségi gyermekeket váró kontextustól.

Ezek a különbségek azonban nem pusztán a hétköznapi embereket foglalkoztatják, hanem a társadalomtudományok képviselőinek is sok fejtörést okoznak. A társadalomtudományok leginkább a termékenységi számok és az első szülések életkori időpontjának különbségeit és hatásait igyekeznek megfejteni. A számos e témában készült munka közül (Janky 2005, Neményi 2000, Spéder 2004) Durst Judit doktori disszertációjának eredményei tűnnek számukra leghasznosabbnak. Durst munkájában arra kereste a választ, hogy a leghátrányosabb helyzetű magyarországi kistérségek szinte minden strukturális erőforrástól elzárt, szegregált falvaiban élő romák között miért nő a gyermekszám és tolódik egyre előbbre az első gyermekvállalás időpontja. Miből fakad az a drasztikus különbség, amely a magyarországi termékenységi mutatók és e falvak lakóinak gyermekvállalási kedve között található. Durst disszertációja egy éles kontraszt bemutatásával indul. Főként középosztálybeli nőket célzó magazinokból és középosztálybeli nőkkel készült interjúkból idézve kirajzolódik egy kép, miszerint a gyermekvállalás diskurzusát alapvetően a „kimaradás” félelme irányítja. Azaz a gyermeket vállaló nőnek némileg fel kell adnia karrierjét, társasági életét, mindazokat az örömteli elfoglaltságokat, beleértve a párkapcsolat addigi menetét, amelyekkel gyermek nélküli életét berendezte. Míg azonban a középosztálybeli nő a gyermek helyét keresi az életében, azzal az örök félelemmel, hogy mi mindentől marad majd ki, addig Láposon, Durst Judit terepén élő tinédzsereket éppen a kimaradás félelme hajtja a gyermekvállalás felé. Ahogy írja, Láposon nincs karrier, hiszen

nincsenek munkahelyek, nem elérhetőek azok az oktatási intézmények sem, ahol középszintűbeli nők oly sok időt töltöttek majdani karrierjük érdekében, amit most veszélybe sodorhat a gyermekvállalás. Az identifikáció e formái tehát eleve nem jönnek szóba, de azok a csatornák sem nyílnak meg, amelyek a különböző társasági, közösségi vagy individuális hobbikon és elfoglaltságokon keresztül adnák az önazonosság erejét. „Láposon nincs semmi”, mondják a fiatalok, a közeli városok pedig pénz hiányában nem elérhetőek. Láposon tehát nincs semmi, csak a rokonság és az általa nyújtott identifikációs lehetőségek. Egy tinédzser cigányfiú vagy -lány egyetlen lehetősége a felnőtté válásra, ha maga is gyermeket vállal, így válhat férfivé, illetve nővé. Tehát egy tinédzser nem hogy nem marad ki semmiből, hanem akkor marad le mindenről, ha nem lép be ő is az ifjú anyukák és apukák táborába (Durst 2004). Durst Judit állításaival, miszerint strukturális lehetőségek hiányában az identifikáció egyetlen lehetőségét a családalapítás, azaz a rokonsági hálózatokba történő teljes jogú belépés adja, messzemenőig egyetértek. Tapasztalataim mindezt csak alátámasztják, habár Gömbalja kevésbé hátrányos helyzetű és szegregált falu, ennek megfelelően a termékenységi mutatókban sem látunk olyan drasztikus különbséget, mint Láposon, a gyermekvállalás és azon keresztül a rokonsági kötődések azonban bámulatos erővel írnak felül minden más intézményi keretet és azonosulási lehetőséget (Kelly 1998). E közegekben generációk óta halmozódó tapasztalat, hogy a család, a testvérség, a rokonság az egyetlen stabil struktúra, minden más múlékony és esetleges (Biró 2013, Gheorghe 2013). E perspektívából a „vérség” megkérdőjelezhetetlen erejéhez képest más intézmények strukturái és kötődései kiszámíthatatlanok és ingatagok: vagy vannak, vagy nincsenek, elvesztésük lehetősége pusztán evidencia. A rokon viszont rokon marad, a „vérség” „természetisége” biztosítja e kötődés stabilitását és hatalmát.

A hiánypótló szülő

A gyermek tehát, mint a rokoni kötődések csomópontja, ebbe a megkérdőjelezhetetlenségbe születik bele, kortól és nemtől függetlenül mindenki csodálja létezését, kamasz fiúktól az idősebb asszonyokig, férfiakig mindenkinek van egy kedves gesztusa hozzá. A közelebbi rokonok, főként testvérek pedig az éppen aktuális legkisebb gyermek nevének testükre tetoválásával adnak nyomatékot e feltétlen szeretetnek. E szeretet szintén az adás, vagyis a szükségletek azonnali kielégítésével fejeződik ki, a csecsemők folyamatosan anyjuk testi közelségét élvezik, permanens szoptatásban élnek le első éveiket, hiszen szükségletük bármilyen megtagadása kegyetlenségnek minősül (Formoso 2000: 80-133). A

gyermeknevelésben később is ezek az elvek érvényesülnek, ez a fajta feltétlenség, a szükségletekre való azonnali reagálás, más perspektívából a romboló keretnélküliség látványát nyújtja, éppen ezért szükséges megértenünk, mi adja valójában e „keretnélküliség” kereteit.

Mint láttuk, a gyerek, mint maga a rokonság, az „egyetlen”, ami biztos, hogy van és meg is marad, ebbe a biztonságos létezésbe azonban nem szólnak bele egyéni tulajdonságai, és a feltétlen szeretet nem is az ún. személyiségének szól, hanem annak a lényegi pozíciónak, amelyet betölt. A kisgyerek létezésére adott összes reakció azt a megkérdőjelezhetetlenséget visszhangozza, amit a gyermek maga jelent. Ha egy kisgyerek sír valamiért, az első reakció a felnőttek részéről, hogy valamiképpen eleget tegyenek akarátának. A gyerekektől ritkán tagadnak meg bármiféle kérést, nem egyszer láttam egy csapat felnőttet azon mesterkedni, hogy hogyan tereljék el a nagy kést ordítva követelő kisfiú figyelmét, nehogy feltűnjön neki: akarata most nem teljesülhet. A nagy kés szélsőségesen veszélyes dolog, azon kívül szinte mindent kezébe kap a gyerek, amire éppen szemet vetett. Ez a feltétel nélküli adás a szülői szeretet legfőbb kifejeződése, és elmaradása mindig a szeretet megkérdőjeleződéseként értelmeződik. Nyilvánvalóan a feltétel nélküliség e parancsa reakció a rokonsági hálózatokon kívüli sérülékenységre, esetlegességre mind az anyagi, mind a kapcsolati erőforrások szűkösségére. Az a szülő, aki jó szülőisége legfőbb bizonyítékát abban látja, hogy feltétel nélkül és azonnal reagál gyermeke kívánságaira, azért teszi ezt, mert nagyon is tisztában van azzal, hogy ő az egyetlen, aki a „hiány” permanens strukturális állapotát valamiképpen ellensúlyozni tudja.

Azonban hibásan járunk el, ha „a” gyerekről beszélünk, hiszen „ő” ritkán van egyedül. A testvér nélküli gyermekeket sokszor hívják „árvának”, vagy ha mégis valami okból úgy adódott, hogy nem született kistestvér, az unokatestvérek töltik be a testvéri szerepet. Jól szemlélteti a gyermekhez való hozzáállás sajátosságait Pityuka hitetlenkedő reakciója egy éppen akkor futó babaszappan-reklámra. Ezekben a közegekben minden kisgyermeket szerepeltető kép, film népszerű, és leköti a figyelmet, így van ez a kisgyermekről szóló reklámokkal is. A rendkívül sűrű ingerek közt (tévé, zene, folyamatos emberi kommunikáció) sok információ elveszik, de a kisgyermek vagy csecsemő megjelenése a képernyőn mindig felkelti a figyelmet. A hónapokig futó babaszappan-reklám hasonlóképpen igen nagy népszerűségnek örvendett. A reklám záró szlogenje azonban elgondolkoltatta Pityukát. „Baba csak egy van!”- szólta a középosztálybeli bölcsesség, mire Pityuka hangot adott csodálkozásának: „*Anyu, Adél nene! Miért mondják, hogy baba csak*

egy van?!”- kérdezte, hiszen babából a legritkább esetben van csak egy, ráadásul a megszületendő gyermek megismételhetetlen személyiségére utaló szlogen is nehezen értelmezhető ezekben a közegekben, ahol a gyermek nem annyira egyéniségként, hanem a viszonyok csomópontjaként értelmeződik. Sőt, voltaképpen az „egyéniség”, a személyiség sajátosságai kihívás elé állítják a szülőket.

A feltétel nélküli adás mellett ugyanis a másik legfőbb gyermeknevelési elv a „ne tégy különbséget”, azaz minden testvérnek ugyanaz jár, függetlenül személyiség- és pozícióbeli különbségeiktől. Az a különbségekre való érzékenység, ahogy a fenti fejezetekben olvashattuk, itt is érvényesül: a szülők legfőbb törekvése, hogy gyermekeik ugyanazt kapják, hiszen az azt jelenti, hogy ugyanolyan érzelmekkel viszonyulnak valamennyi gyermekükhöz. Ez a leggyakrabban elhangzó vád a „cigányok” részéről, hogy adott szülő egyik gyermekét kevésbé szereti, „*kilöki*”, „*kitaszítja*” a többi közül. Ám e tetteket sosem a gyermek egyéni tulajdonságaival magyarázzák, hanem a rokonsági hálózatban betöltött, esetleg szülei számára irritáló szerepével. Lajinak és Melindának hat gyermeke van, a telepen elterjedt nézet, hogy a második fiút, Totót anyja nem szereti, legszívesebben világgá küldené, ezen érzelmi ridegségének oka pedig nem más, mint Totó borszíne és külseje, amivel „*apja fajtájára húz*”, mint egy létezésével bizonyítva apja rokonságának erejét. Tehát a rossz anyaság egyik legfőbb ismérve, ha az anya különbséget tesz gyermekei között, hiszen a különbségtetés nem értelmezhető máshogy, mint az egyik gyermek preferálása-vagy éppen hátrányba kerüléseként a többihez képest. Az a „nulla összegű” játék, amely minden más viszonyt jellemez, itt is érvényesül, vagyis, hogy az érzelmek egy zárt, véges halmaznak tűnnek, és ha nem minden gyermek ugyanúgy és ugyanannyit kap belőle, akkor többieket hozza hátrányba. Ez a fajta nevelés a testvéreket kis kollektívumként kezeli, és ők ekképpen is reagálnak szüleik hozzáállására. Nem csoda, hogy Rudika nyelvi leleménye, miszerint az „enyém”, „engem” egyes szám első személyű individuális kifejezését egy sajátos hibridre, az „engünk”, „enyünk” kifejezésre cserélte, hamar elterjedt a telepí gyermekek között. Mindez nem jelenti azt, hogy a szülők ne észlelnék gyermekeik személyiségbeli különbségeit, ám az erre való reakció igen kockázatos, hiszen megsérti az „egyenlő bánásmód” elvét. Nézzünk meg egy tipikus ám szomorú esetet, amikor két kisfiú személyes boldogulása esett áldozatául a minden testvér ugyanazt érdemli elvnek.

Házigazdánkknak öt gyermeke van, közülük négy még a gömbaljai, immár „elcigányosodott” iskolába járt, igaz, igencsak különböző pozícióban. A két legkisebb fiú harmadikos, illetve ötödikes volt, a legidősebb fiú, Rudika hatodikos. Ők nagyjából saját korosztályuknak

megfelelő osztályba jártak, ám nővérük, Zsanika 16 évesen még mindig a 7. osztályt taposta. Savanyú fejébe vette, hogy követve a magasabb presztízsű Farkas család néhány tagját, ő is elviszi gyermekeit az iskolából. Ebben kérte segítségünket. Pár hét múlva találtunk is egy közelben lévő, megfelelő iskolát, amely mivel amúgy is gyermekhiánnyal küzdött, szívesen fogadta a négy új tanulót. Ebben nyilvánvalóan ez is közrejátszott, hogy személyünkben olyan partnerre talált az iskola, akikkel együtt az esetleges felmerülő problémákat orvosolni tudják. Mi is bízunk a sikerben, bár előre sejtettük, hogy Zsanika nem fogja venni az akadályt, ami Rudika esetében is igencsak kérdéses volt. Ismerve a fenti dinamikákat, azt is előre láttuk, hogy a két nagyobb gyerek sikertelensége fékezni fogja a két kisebb fiú haladását, így azt javasoltuk Rudiéknak, hogy biztos, ami biztos, próbálkozzunk csak a két kisebb fiúval, akik még könnyen behozhatják hátrányukat. Savanyú élből elutasította az ötletet, mondván: „*Hogy tehetném meg aztat, hogy az egyiküket átviszem, azt a másikat meg csak lesnek?! Na, ozt Rudika már itt rí, hogy ő is akar menni, mostan mondjam aztat, hogy csak a Mózes meg a Danika, hát tik ezt hogy gondoltátok?!*” Mi is beláttuk, hogy Rudikát nem lehet kihagyni a buliból, és nála lehet még esély a sikeres beilleszkedésre. Azonban Zsanika esetében ez pusztán illúzióknak látszott. Zsanika már így is alig járt iskolába, többnyire fiújánál időzött, szülei és tanárai is a magántanulóságon gondolkodtak. Ám Zsanika maga is részesülni akart e testvéri kalandból, vágyainak hangot is adott, Savanyú pedig a fenti elveknek megfelelően nem tudott nemet mondani, így aztán a négy testvér egy emberként került át az új iskolába.

Mózes és Danika kifejezetten jól vették az akadályt, még Rudika is eleveckélt valahogy az új környezetben, ám ahhoz kétség nem fért, hogy Zsanika már a második héten nem fog megérkezni az iskolába, vagy ha esetleg mégis, akkor abban sem lesz sok köszönet, és ez igencsak megnehezíti majd a fiúk dolgát is. Míg a régi iskola „színcigány” iskola volt, addig az új „színmagyar”, a gyerekeknek egyetlen cigányként kellett belépni az osztályokba. Míg a régi iskolában a viszonyokat a rokonsági kötődések szervezték, addig az újban még csak ismerős arcok sem köszöntötték őket, míg a hetedik osztályban a lányok éppen gyermekkoruk legevidensebb napjait élik át szüleikkel, addig Zsanika, 16 évesen már egy éve együtt lakott barátjával, a felnőtt lét küszöbén. Mindezek olyan különbségek, amelyeknek átlépése nyilvánvalóan meghaladja egy 16 éves lány erejét. Ami kisebb testvéreinek ajándék, egy kihívásokkal teli kaland volt, az számára elviselhetetlen teher lett. De a lehetőséget neki is *meg kellett kapnia*, hiszen ő is az anyja gyermeke, és az adás aktusában e „közösség” letarolt minden más különbséget, kezdve a korbéli eltéréstől az

egyéni készségeikig. Zsanika pár hét alatt megszámlálhatatlan igazolatlan órát és mérhetetlen sok frusztrációt gyűjtött be, amelyek mind-mind az ő „lecigányozásának” történeteként beszélődtek el. Ahogy a lehetőségekben is osztoznia kellett öccseivel, úgy a kudarcaival sem maradhatott egyedül, hamarosan pszichoszomatikus tüneteket produkált, amelyekkel a szintén nehezebb helyzetben lévő Rudikát is „megfertőzte”, egyre másra adta elő kitalálásáról szóló történeteit otthon. Rudika még csak-csak csatlakozott hozzá, de Mózesék inkább csendben maradtak, szó nélkül őrlődve a testvéri szolidaritás és személyes pozitív tapasztalataik megélése között. Savanyú végül véget vetett lány szenvedéseinek: *„hogy bírnám elnézni aztat, hogy a lány rendesen bele van betegedve, ozt, hogy a gyereket is, a Rudikát cigányozzák! Na, még csak az kell, egyszer bemegyek, ozt ismersz, én nem nézem aztat, ki az, mi az, igazgató vagy a miniszterelnök! Nem, nem, jobb nekik itten, meg aztán, ha úgy nincs pénz bérletre, most gyalogoljanak át minden reggel?! –* adott hangot Savanyú kétségeinek. Nyilvánvalóan az érzelmi terhek mellett az anyagiak is közrejátszottak az iskolaváltás sikertelenségében, de az egy pillanatig sem merült fel, hogy a két kisebb fiú, akik egyértelműen élvezték új helyzetüket, maradjanak, míg Zsani és Rudika visszajöjjenek, megfizetve így az utazás költségeit is, így aztán az iskolai kaland pár hónap után véget ért. A testvérek, ahogy egy emberként érkeztek, úgy egy emberként távoztak új iskolájukból. A gyermeknevelés két legerősebb tézise tehát a feltétel nélküli adás, a kívánalmak azonnali kielégítése, valamint a testvérek közötti „különbségtevés” tiltása úgy reagálnak a strukturális hiány állapotára, hogy a szülő vállaira helyezik e hiány pótlásának terheit.

A „feltétel nélküliség” terhei

A gyermeknevelés e sajátosságai igencsak kimerítőek, még akkor is, ha egy cigánytelepi közegben az anyaság terhei némiképp megoszlanak a közelben lakó rokonok, nagyobb gyermekek, még vagy már kisgyermek nélküli felnőttek és a szülők között. A terhek csak fokozódnak a gyermekszám növekedésével, hiszen a többgyermekes szülőknek már 2-3, esetleg 4-5 kis „akarnok” kívánságait kell kielégíteni, még hozzá mindig egyenlő mértékben. E kötelességek így önmagukban is elegendőek lennének a rendkívüli lelki és fizikai leterheltséghez, ám az a felelősség, ami a strukturális hiány e szülői pótlásából fakad, szinte elviselhetlenné teheti a szülői terheket. Az anyagi források hiánya egyszerre generálja a szükségletek azonnali kielégítéséről szóló parancsot, és egyszerre teszi azt lehetetlenné. Azt az illúziót azonban, hogy a gyermek semmiben sem szenvedhet hiányt, vágyai kérdés nélkül kielégülhetnek, éppen ezen ellentmondás következtében fenn kell tartani. Mindebben

kiemelt szerepet kap az adás gesztusa. Egy család abban a pillanatban, ahogy egy kis pénzhez jut, szimbolikus vásárlásba kezd, akár anyagi erejüket is meghaladó játékokat, édességeket vásárolnak gyermekeiknek. E javak, főként a játékok, sokszor végzik hetek alatt a szemétként, mintegy mutatva, hogy funkciójukat az adás gesztusával és nem majdani „hasznos” használatukkal töltötték be. E megvásárolt javak nem annyira a gyermek egyéni érdeklődését, vagy ún. személyiségét elégítik ki, hanem azt a gyermeki és szülői vágyat, hogy bármi megadható legyen. Ám a helyzetet tovább bonyolítja, hogy az ad hoc, éppen fellángoló vágyak azonnali kielégítésének elvét kiegészíti az a nevelési sajátosság is, hogy ha gyermek vágya éppen destruktív természetű, akkor sem tanácsos annak útját állni. Érzékeltetve egy példával ennek az elvnek a természetét: tegyük fel, hogy egy kisfiú fizetés alkalmával igen drága dömpert kapott ajándékba, ám azt egy indulatkitörése során helyrehozhatatlanul megkárosítja, a szülők, bár kiabálhatnak, és adott esetben jelképesen meg is üthetik, azonban e reakciók háttérében is ott áll az a feltétel nélküliség, amely a fegyelmező reakciókat pusztán teátrális aktussá teszi. Egészen biztos, hogy a kisfiú tettének nem lesz következménye azon kívül, hogy a következő nagyobb bevételig kell várnia az újabb dömperre. Ebben az esetben a dömpert a vágyak azonnali kielégítéséről szóló elvnek esett áldozatául, ám más esetben az egyenlő bánásmód parancsa jelenthet rá végzetes veszélyt. Könnyen előfordulhat ugyanis, hogy a kisfiú kisebb testvérei koruknak megfelelően nem rendeltetésszerűen használják az ajándékot. Ilyen esetekben a szülők, bár igyekeznek megóvni nagyobb gyermekük játékát, rendszerint nem járnak sikerrel, hiszen végső soron nem tudnak megállni parancsolni a kisebb testvérek romboló kíváncsiságának, mert az a nagyobb fiú kivételezettségét jelentené. Főleg a többgyermekes háztartásokban a tárgyak mulékony dolgok, létük esetleges, nem tart sokáig, vagy ha mégis, akkor hamar funkciót váltanak.

A szülők vállára nehezedő felelősség, miszerint fenti nevelési elveikkel el kell fedniük gyermekeik elől strukturális sérülékenységüket, és úgy kell tenniük, mintha „semmiben nem szenvednének hiányt, egy ablakon kidobott dömpert könnyedén lehet pótolni”, már-már az elviselhetetlenségig fokozza terheiket.³⁷ Ugyanakkor nehéz nem észrevenni a javak esetlegessége, mulékonytsága és a rokonságon, a családon kívüli „intézmények” erőforrásainak kiszámíthatatlansága és instabilitása közti összefüggést. A gyermeknevelést

³⁷ E sajátos csapdahelyzetet a társadalomtudományok a „szegénység kultúrájaként” nevezik meg (Lewis), amikor is a szegények olyan túlélési stratégiákat dolgoznak ki, amelyek, habár segítik túlélésüket, megakadályozzák strukturális helyzetükből való kilépésüket. Oscar Lewis ezen megállapítását számtalan támadás érte, mondván, alkalmat ad az „áldozat hibáztatására”, vagyis a szegényeket okolja saját helyzetük fennmaradásáért (Wilson 2009).

is irányító elvek, melyek szerint a rokoni kötődések erejének demonstrálásánál semmi sem fontosabb, ezeket semmilyen veszteség nem írhatja felül, hűen tükrözik azt a generációk óta halmozódó tapasztalatot, hogy voltaképpen minden más elveszíthető. Úgy is mondhatnánk, egy generációk óta elfoglalt strukturális pozíció válik a gyermeknevelésben „kulturális mintázattá” (Wilson 2009, Sharkey 2008). A szülői pozíciót erősen meghatározzák azok a strukturális viszonyok, amelyek a cigányság mozgástereit is kijelölik: a szülőket az a kényszer hajtja, hogy minden gesztusukkal azt bizonyítsák, semmi sem lehet fontosabb kötődésüknél, sem az iskolai követelmények, sem a tárgyak, sem az anyagiak nem kérdőjelezhetik meg a gyermek létezése nyújtotta biztonságot. Mindezt nem könnyű nap, mint nap teljesíteni, főleg, mert a gyermeknevelésnek e módja a szülőt nevezi meg a biztonságos létezés egyetlen letéteményesének, a szülőt, aki maga is igencsak erőforráshiányos helyzetből kénytelen elvégezni feladatát. A gyermeknevelés terhei alatt kimerült szülők sokszor nem is tudják útját állni fáradtságukból fakadó indulataiknak, és azokat irányítatlan kívánságaikat kergető gyermekeiken vezetik le. Ezen indulatkitörések azonban, bármilyen erőszakosak legyenek is, lényegében súlytalanok ahhoz a feltétlen szeretethez képest, amelyet egy ilyen közegben felnövő gyermek megtapasztal. Pontosabban fogalmazva súlyukat éppen e súlytalanságból nyerik, hiszen az így felnevelt gyermekekben erősen rögzül az a tapasztalat, hogy csináljanak bármit, soha nem tetteik következményeként kapják meg az oly kívánatos érzelmeket, vagy számukra kedves javakat, hanem pusztá létezésük által érdemlik azt ki.

A szülők, amikor tehetetlenül állnak gyermekeik általuk is helytelenített viselkedése előtt, maguk is e létezés szentségére hivatkoznak: Rudiék több hónapos nélkülözés és utánajárás után végre vettek maguknak egy kocsit. Az autó nem pusztán praktikus hobbieszközként szolgált számukra, hanem a megélhetés forrása is lett, hiszen Rudi és kis brigádja azzal járt „vasazni”. Rudika azonban az éj leple alatt elkötötte az autót, majd vezetési tudás hiányában az első fának neki is ment. Szerencsére nem esett baja, de az autó használhatatlanná tört. Rudi és Savanyú természetesen nagyon dühösek voltak, de pár nap múlva az eset már inkább komikus jelleget öltött, Rudika a Schumacher becenevet kapta. „*És most akkor mi lesz?*”- kérdeztem. „*Hát mi?! Semmi!* - felelte Rudi - *most öljem meg?! Mit csináljak vele?!*”. A „*most öljem meg*” vagy a „*most verjem agyon?!*” költői kérdése számtalanszor elhangzik, amikor a szülők a retorziók vagy a következmények lehetőségéről beszélnek, mintha a gyermekek kívánalmainak feltétel nélküli kielégítésén kívül egyetlen alternatíva létezne, mégpedig életük veszélyeztetése. Ha a gyerek nem akar iskolába járni, a szülő egy

ideig veszekszik emiatt vele, talán meg is veri, de végül hasonló következtetésre jut „*Na, hát, ha nem akar járni, mit tudjak csinálni, verjem agyon?!*”- kérdezi. Az is előfordulhat, hogy valaki ehhez a végső eszközhöz nyúl tehetetlenségében, főként olyan esetekben, ha a gyerek saját magát is veszélyezteti, például drogfüggő lesz, vagy bűnügyekbe keveredik. „*Mit tudjak csinálni?! Már ütöttem-vertem, de csak csinálja, hát öljem meg?!*”- hangzik újra a költői kérdés. A gyermekek kívánalmainak érvényesülését, még ha az a szülő szerint sem helyes, hasonlóképpen a gyermek létének védelmére hivatkozva fogadják el. A dohányzást például azért engedélyezi sok szülő még akár 14 év alatti gyermekének is, mert attól tartanak, hogy a cigaretta iránti sóvárgásukban fiaik vagy lányaik veszélyes helyekre is csatangolhatnak, így inkább maguk biztosítják a napi cigarettaadagot. Az így felnövekvő gyermekek megtanulják, hogy rokoni kötődéseik megkérdőjelezhetetlenek, ám ezzel együtt azt is elsajátítják, hogy mindez nem tetteik vagy egyéb tulajdonságaik következménye. Tehát egyszerre élhető meg a feltétel nélküli szeretet érzése és az a tapasztalat, hogy a gyermek maga voltaképpen nem is számít, hiszen alapvetően pozíciójának szól az elismerés.

E fenti ambivalencia csak erősödik, amikor a gyermeknek olyan intézményekben kell helyt állnia, amelyek más elvek szerint működnek, mint pl. az iskola, a gyermekvédelmi intézmények vagy a cigánygyermekekre és -fiatalokra szakosodott civil szervezetek. Ezekben az intézményekben a következetesség egy más típusú elve uralkodik, amely a teljesítmények és cselekedetek következményeit az egyéniség mentén építi fel, azzal az elvárással fordulnak a gyermekek felé, hogy tetteiket ezen „építmény” jövőbeli alakulása irányítsa. Ezek a gyermekek azonban, szüleikhez hasonlóan, sosem tapasztalták meg sem ezen elvárások súlyát, sem a jövőbeli következmények változatosságát, hiszen bármikor bármit is tettek, rokonságban betöltött pozíciójuk, amely az egyetlen bizonyosság életükben, sosem változott meg, azon kívüli helyzetük befolyásolásáról pedig vajmi kevés tapasztalat létezik. Ha egy amúgy is megroppant intézmény, mint a gömbaljai iskola, mégis elkeseredetten követeli a következmények nélküliség ezen felszámolását, e fiatalok fatalista kis harcosokká válhatnak, akik paradox módon a sorsuk változtathatlanságába vetett hit erejével kezdik ki az intézményes autoritások hatalmát. Szüleik „*mit tudjak csinálni?!*” lemondó sóhaját a „*na, mit tudsz velem csinálni?!*” kihívó harci kiáltásába fordítják át, érezve, hogy a tanároknak és egyéb autoritásoknak tényleg semmiféle hatalma nincs megingatni rokonsági, azaz gyermeki pozíciójuk megkérdőjelezhetetlenségét, azon kívül pedig egyébként nincs semmi, amit el lehetne tőlük venni. E „minden mindegy” jellegű

fatalizmus tehát egyszerre két oldalról nyeri erejét: a rokoni viszonyok megingathatatlanágából és az azon kívüli pozíciók ingatagságából.

Az ún. „eszköztelenség”, amit a gömbaljai iskolához hasonló intézmények tanárai oly gyakran hangsúlyoznak a velük készült interjúkban, egyrészt nyilvánvalóan szól a létező oktatási módszerek elégtelenségéről, másrészt viszont meglepően egybecseng a szülők tapasztalataival, miszerint „*hát mit is tudjunk tenni*”. Miközben választ senki sem talál, ezek a gyerekek hasonló kérdésekkel a fejükben maguk is szülővé válnak, hogy egy újabb generáció számára biztosítsák e megkérdőjelezhetetlenség igencsak kérdéses hatalmát.

IV. 3. A nemiség és a munkaerőpiac. Miért lett Rudi munkanélküli?

A bérmunka biztonsága és ígérete

Az általam kutatott közegekben, ellentétben az antropológiai cigánykutatásokban leginkább szereplő közösségekkel, a bérmunka még mindig kiemelt jelentőséggel bír. Habár azt a jelentőségét, leginkább a szocializmusból örökölt „teljes foglalkoztatottság” politikájának ígéreteiből nyeri, de még mindig erősen működik a kiszámítható, biztonságos beosztott lét utáni vágyakozás. Ez a vágyakozás az asszimilációs ígéret beteljesüléséről is szól, amely szerint a munka világa, az általa szerzett társadalmi pozíció feloldja majd az etnikai különbségtételeket. Ez, amennyire támaszkodhatunk a témában íródott etnográfiai irodalomra és az interjúpartnereink elbeszélésére, ebben a formában igen sajátos módon valósult meg, hiszen az államszocialista nagyiparban és mezőgazdasági termelésben tömegével elhelyezkedő cigány-magyar munkavállalók többnyire a nagyvállalati hierarchia legalján helyezkedtek el. Belépésük az államszocialista munka rendjébe tehát némileg konzerválta és új tartalommal töltötte meg a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus viszonyait, ugyanakkor az államszocialista társadalmi integrációs projekt fő színterében e közegekből érkezők legitim szereplőként lehettek jelen. Sosem tudjuk meg, hogy e legitim jelenlét és a korábbiakhoz képest kiszámítható anyagi biztonság generációk múlva milyen hatással lett volna a cigány identifikációra és a cigány-magyar különbségtétel működésére, hiszen legfeljebb egy generáció élvezhette ennek előnyeit, igazíthatta ehhez stratégiáit, a rendszerváltással a fentiekhez szükséges feltételek megszűntek.

A 70-es 80-as években fellendülő cigánykutatások etnográfiai írásaiból, azonban szerencsére lehet némi képünk arról, hogy hogyan viszonyult egymáshoz, a szocialista nagyvállalat és a cigánytelepi közeg, ahonnan a munkavállalók érkeztek. Kardos László és Havas Gábor³⁸ írásaiból kiderül, hogy a cigánytelepi közegben élők rokonsági szerveződései és egyéb működésmódjai a nagyvállalatok „falain” belül is működtek. Általában rokonsági alapon szerveződő brigádokban dolgoztak vagy indultak el Budapestre a munkavállalók, hogy a nagyobb építőipari vállalatok segéd munkásai legyenek, e szerveződési mód jelenlétüket is meghatározta a vállalatoknál. Mivel akkoriban hatalmas igény mutatkozott a képzetlen munkaerő iránt, főleg az építőiparban, e munkavállalók a korábbi alkalmi munkás, vagy Havas Gábor kifejezésével élve „szerző-mozgó” életmódjukhoz hasonlóan könnyen tudták változtatni munkahelyeiket (Havas 1983, Kardos 1983). Sajnálatos módon az átmenet éveiről már nem készültek Havaséékhoz hasonló etnográfiai munkák, így arról kevesebbet tudunk, hogy miként reagált az a generáció a munkahelyek megszűnésére, amely még a munka létének biztonságában nőtt fel. Ez már csak azért is fontos kérdés, mert az államszocialista időkben a bérmunka nem pusztán a kiszámítható megélhetést jelentette, hanem az asszimilációs rezsim fő ideológia színtere is volt. A bérmunka útján vehettek részt az állampolgárok a rendszer biztos, kiszámítható, bár nem nagyléptékű gyarapodást biztosító legitimációs rendjében: lakáshoz jutás, nyaralás stb., miközben a „dolgozó” kategóriája hivatott feloldani a meglévő társadalmi különbségeket. Mint fentebb láttuk, a bérmunka színtere a cigánypolitikában is kiemelt szerepet kapott, hiszen ez lett volna az a hely, ahol az asszimiláció bekövetkezik, cigány és magyar feloldódik a dolgozó egyetemes kategóriájába. A bérmunka színtere közös tapasztalatok felhalmozódását tette lehetővé, még akkor is így történt ez, ha a cigány-magyar különbségtétel sokszor a munkahelyek hierarchikus viszonyaiba transzformálódott át, vagyis főnök –beosztott, alacsony-magasabb státuszú dolgozók viszonyaként működött tovább.

Kétségtelen, hogy a „teljes foglalkoztatottság”, a kiszámítható, stabil bérmunka visszaszorulása nem pusztán a volt szocialista blokk jellemzője, ahogy Castels írja, a határozatlan idejű kinevezések visszaszorulása és a szerződéses, „atipikus” foglalkoztatási formák elterjedése globális jelenség (Castels 1993, 1998). Ugyanakkor ezekben a közegekben a stabil megbízást nyújtó munkahelyek és az ezzel járó perspektívák mind-mind az államszocializmus emlékezetéhez kötődnek. Mai perspektívából az államszocialista idők

³⁸ Schiffer Pál Cséplő Gyuri című dokumentum filmje talán minden tanulmánynál árnyaltabban mutatja be a cigánytelepi közegből érkező munkások társadalmi helyzetét, viszonyát saját közegükhöz, cigányságukhoz, valamint a vállalatoknál működő különbségeket.

egy alapvető viszonyítási pontot, hivatkozható „ideális állapotot” jelentenek, még 25 évvel a rendszerváltást követően is, annak ellenére, hogy maga az ideológia, a munka színterén keresztül történő integráció már rég átadta helyét az úgy nevezett „emberi jogi diskurzusnak”. Habár a rendszerváltást követő harmadik generáció esetében már érzékelhető a hivatkozható „ideális állapot” hiánya, az idősebbek nyilatkozataiból még ők is értesülhetnek a „szocializmus” immár nagyon is csak képzelt vívmányairól, a létbiztonságról és a cigány-magyar különbségtétel kirekesztő mechanizmusainak enyhüléséről.

A rendszerváltást követő egy-másfél évtizedben, ezekben a közegekben élők számára a legfőbb törekvés a „teljes foglalkoztatás” évtizedeinek megőrzése volt, ahogy Rudi mondja „menni a munka után”, találni az új körülmények között is egy olyan céget vagy gyárat, ahol a korábbi bérmunkás lét anyagi biztonsága és a vele járó társadalmi ígéretek még fenntarthatóak. A 2000-es évek elején még ez számított a legfőbb stratégiának, a Farkas családból sokan az akkor még jóval kevésbé stigmatizált, sőt magyar elismerés bizonyítékának számító közmunkában helyezkedtek el, a nők egy része pedig a közeli nagyvárosok kórházaiban vállalt munkát. A „Baloghok” zömmel, ahogy Rudi is, az egri Városgondozásnál dolgoztak, mint „kukások” vagy „csatornatisztítók”. Míg a Lakatos családból csak kevesek találtak a fentiekhez hasonló munkahelyeket, ők főként alkalmi munkákból tartották fenn magukat. Mindez nem jelentette azt, hogy az alkalmi, főleg mezőgazdasági, vagy egyéb „gyűjtögető” pénzkereseti módok ne jelentették volna meghatározó bevételi forrását a családoknak. Azonban míg a gyűjtögető, és mezőgazdasági alkalmi munkák a cigány stigmatizáció veszélyével jártak, addig az állandó bérmunka kevésbé fenyegetett ilyesmivel. A bérmunka, mint láttuk, egyrészt az asszimilációs rezsim ígéreteinek színtereként működött, másrészt viszont nagyon is fenntartotta a cigánytelepi közegek fő jelentéseit, valamint a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus viszonyait főnök-beosztott, alacsony-magas státuszú dolgozó kategóriáján keresztül. A 2000-es évek elején még csak elvétve jelentek meg a fentiektől eltérő stratégiával próbálkozók, a kvázi vállalkozói lét különböző formái csak az évtized közepétől váltak „divatosszá”, ahogy az uzsorakamat is csak akkoriban terjedt el. Úgy tűnik, az évtized közepére, 15 év elteltével egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a „teljes foglalkoztatottság” és a velejáró társadalmi ígéretek nem érvényesek többé, legalábbis nem ez a domináns diskurzus, amely kijelöli a lehetőségeket, mozgástereket és kényszereket.

Egy esemény, két történet

Rudi 1999 őszén kilépett munkahelyéről, pedig már évek óta a kukásoknál dolgozott Egerben, főként gömbaljai rokonaival együtt. „*De hát mi történt?*” – kérdeztem magyarázatot várva. Miért lett Rudi munkanélküli, mikor a többiek nap, mint nap bejártak dolgozni, és ő maga is olyan jó szívvvel emlékezik munkahelyi kalandjaira, hogy nem egyet többször elmesélt nekem, köztük „kilépésének” történetét is. Vajon kilépett vagy kirúgták? Ez sem volt világos, ha az előbbi, akkor vajon „hova lépett ki” és miért, milyen perspektíva adott neki lökést, ha az utóbbi, akkor mégis miként vált lehetségessé, hogy pár hónap múlva újra e vállalat dolgozója legyen. Rudi története szerint, ő jött el, ám nem egy jobb állás vagy pénzszerzési lehetőség ígérete csábította, hanem „csupán” a munkahelyi viszonyok adott dinamikái készítették erre a lényegében indulatból született döntésre. Felesége, Savanyú, szintén megosztotta velem a kilépés okait és körülményeit. Történeteik azonban merőben eltértek egymástól, mintha két külön esemény váltotta volna ki azt az állapotot, hogy Rudi éppen nem dolgozik a kukásoknál. Mindkettőjük története meggyőzően bizonygatta, hogy abszolút jó döntés volt otthagyni a kukásokat, és ez a jó döntés leginkább neki, az elbeszélőnek köszönhető, míg a többi szereplő csupán tehetetlen szemlélője vagy szorgos végrehajtója az elbeszélő akaratának és cselekedeteinek. Mindketten maguk köré rendezik Rudi kilépésének történetét, pontosabban a nemiség problematikája köré, hogy mint „cigány férfinak” és nőnek mi válik problémává a bér munkával kapcsolatban, és arra milyen megoldások kínálkoznak.

A nemiség azonban nem önmagában áll. Savanyú történetében a családot szolgálja, vagy a rokonsági viszonyokban kap értelmet. Mikor Savanyú jó asszonyként lép fel történetében, azzal egyben feleségi kvalitásait is hangsúlyozza, amely kvalitások a megélhetés biztosításáról, és a rokonsági viszonyokban történő eligazodásról szólnak. Rudi férfisége kissé más szinterekre helyeződik, esetében a bér munka lesz az a hely, ahol férfiként megmérettetik. Azonban ez a férfiség egyrészt szintén a rokonsághoz kötődik, csak nem az elemi családon keresztül, mint felesége történetében, hanem a testvérség által, másrészt pedig cigány-magyar különbségtétel lesz az a viszonyulás, amelyben e cigány férfiség értelmeződik. A bér munka világa ezekben a történetekben úgy tűnik fel mint a nemiség vagy a családi, rokoni kötődések megélésének újabb, hasznos szinterei, amelyek, akár az iskola, bármikor áldozatául eshetnek e viszonyokban uralkodó mozgásoknak. A bér munka szintere nem mindig képes kialakítani egy olyan önálló jelentésvilágot, amely esetenként felülírja a nemiség, család és rokonság meghatározó jelentéseit, így ez a szintér legtöbbször

csupán a cigány férfiség és nőiség megélésének színpadává válik, szereplői, pedig az ezekről szóló történetek statisztáivá.

Savanyú története

Savanyú, bár az én kérdésekre mesélte el a kilépés történetét, más asszonyok is jelen voltak azon a kora délutáni órán, mikor megosztotta az eset saját értelmezését: *„Elegem lett már abból, - meséli - hogy tiszta alkoholista lett már ott a Kakasékkal meg az Adollal meg a többi alkoholistával, mert mind alkoholisták dolgoznak ott, ozt még ha úgy is van, hogy egy nem iszik, a többi beleviszi. Ozt mindig mikor hazagyött éreztem, hogy van benne, meg az, hogy tiszta ideg vót itthon, még a csöpp Mózessel is, hát a gyerekeknek már hozzá se lehetett szólni, mer már tiszta ideg lett. Hát ebből legyen meg a veszekedés? Az italból? Az egész munkahely nem ér annyit. Ozt mondtam neki, vagy leszámol, vagy én megyek el Gömbaljáról, fogom a gyerekeket ozt elmegyek, de én nem fogok alkoholistával élni, mint az ő fajtájánál szokás.”*

Savanyú olyan veszélyekkel vette fel a harcot történetében, amelyek a többi jelenlévő asszonyt aggaszthatják, mikor férjük munkába indul. Ezek leginkább abból adódnak, hogy talán a férfiak munkahelye az egyetlen közeg, ahová a nők kizárólag elejtett félmondatok vagy kihívó beszólások révén nyerhetnek bepillantást. Honnan tudhatják tehát, hogy a férfiak miféle szövetségekre lépve őrzik előlük az elivott ezresek és könnyű kalandjaik titkát? Savanyú problémái valószínűleg ismerősek a hallgatósága számára. Vagyis, hogy minden olyan szituáció, amelyben a férfi nem úgy értelmeződik, mint valakinek a férje, hanem más viszonyok által, bizonytalanságot hoz a feleség számára. Ezek azok a helyzetek, ahol az alkoholfogyasztás is olyan veszéllyé válhat, ami ellen a feleségnek védekeznie kell. És Savanyú története szerint meg is tette ezt, megóvta családját az „alkoholizmus” „bomlasztó” hatásaitól. Az „alkoholizmus” vádjával máskor is élnek a nők, pl. mikor férjük huzamosabb ideig tartózkodik férfitársaságban, akár a Katalin presszóban, akár a zenekar próbáin. A *„már tiszta alkoholista leszel”* egyrészt mindig döntő érv a férj haza csábításához, másrészt fenyegető lehetőség az asszonyok számára. Az a nő, aki mellett a férje „alkoholista” lett, mint családanya és feleség kudarcot vallott, hiszen *„nem fogta jól az urát”*. Savanyú történetével elejét vette egy ilyen vádnak, hiszen ki *„fogná az urát”* jobban annál, aki képes rávenni, hogy munkahelyét otthagya kiszakadjon a férfiak társaságából.

„*Jól fogni egy embert*” azt jelenti, benntartani őt az elemi családban úgy, hogy az azon kívüli viszonyai ne legyenek annyira erősek, hogy a feleség már nem tudja irányítani, és ezáltal ellenőrzése alatt tartani őket. Savanyú valószínűleg amúgy is aggódott Rudi, Kakással és Adollal eltöltött túl sok ideje miatt, ugyanis ők mindannyian tagjai voltak a Kicsi Virág hagyományőrző zenekarnak, így a próbákon is sok időt töltöttek együtt. Kakas és Adol Rudi unokatestvérei, Rudihoz hasonlóan Gömbalján nőttek fel. Mind a hárman a Balogh család másik ágához tartoznak, ők a „Kukárok”, akiket Rudi és édestestvérei „alkoholistának” tartanak. Azzal vádolják őket, hogy gyakran „szégyenbe teszik magukat”, amikor kicsit kapatosan vonulnak végig az utcán, már-már a Lakatos család „színtjére süllyednek le”. Tehát ahogy a rokoni különbség esetén mindig, a Balogh család „Kukár” ága cigányságában is különbözik Rudiéktól. Savanyú viszont Mányból érkezett Gömbaljára, ahol a gömbaljaiak szerint „nagy rabló cigányok” élnek, a kiterjedt „Vakjóska banda” uralkodik, akik „rendesen megmondják a szemedbe mit fognak tőled ellopni, és másnap már nem is találod”. A hétköznapi paródiák gyakori szereplője a mányi cigány, aki különös beszédstílusával, olykor provokatív cigányságával szórakoztatja a nagyérdeműt. Savanyú maga is jól mulat ezeken, szereti utánozni a mányi cigányok tipikus hanghordozását, szövegeit. Mány és főleg annak cigánytelepe Tarizsa, a gömbaljaiak szemében az a hely, ahol a cigányság számukra veszélyes módon élhető meg, akiknek nincsenek ott közeli rokonaik, nem szívesen mennek oda, hiszen „*mányi cigányok nem olyanok, mint mink, nagy kannibál cigányok azok*”-mondják. Savanyú tehát, amikor „alkoholista” unokatestvéreitől védi Rudit, akkor egyben azt a veszélyt is elhárítja, hogy Rudi gömbaljiságával túl messze kerüljön tőle, hogy „testvéri” viszonyait felértékelve Savanyú az „idegen cigány”, a „kis tarizsai nő” szerepébe találja magát. Ugyanakkor Savanyú két legyet üt egy csapásra, hiszen a „Kukárok” alkoholizálása Rudi közvetlen rokonságának vesszőparipája, amellyel különbözőségüket igyekeznek hangsúlyozni, a Kukárokat a Lakatos család felé tolják. Savanyú tehát ezzel a gesztusával a rokoni különbségtételeket játssza ki a falvak közti szintén markáns megkülönböztetések ellen, ami történetesen őt sújtja, és azzal a veszéllyel fenyegeti, hogy végletes különbségként áll férje és ő közé.

Amint látjuk, a különbségtételek bonyolult hálózataiban eligazodni nem könnyű dolog, pláne akkor, ha azok a legintimebb viszonyokba, a férj feleség kapcsolatba is befurakodnak. Az asszony akkor „*fogja jól az urát*”, ha vissza tudja tartani az őt követelő viszonyok sokaságától, amibe beletartoznak a testvérek, szülők, sógorok, és legrosszabb esetben más nők. Az elemi családnak, vagyis a férj-feleség kapcsolatnak számos különbségtétellel kell

megbirkóznia, az asszonyok arra tesznek erőfeszítést, hogy lehetőleg minden más viszony a sajátjuk alá rendelődjön és a különbségek ne közük húzzanak határt, hanem körük. Bár a férfiak is tesznek hasonló erőfeszítéseket, a férfiség performanszainak mégsem az elemi család a fő színtere, hanem a „testvérség” és a rokonság mentén húzódó viszonyok. „*Fogni*” tehát elsősorban a férfit kell. A férfi perspektívából ugyanakkor a nők effajta törekvései törődésként is értelmeződnek. Ismertem férfit, aki úgy tette próbára felesége szerelmét, hogy feltűnően több időt töltött más férfiak társaságában italozással és játékgépezéssel, szinte kikövetelve, hogy a felesége jobban „fogja” őt. Egy férfit azonban könnyen utolérhet a „*de az asszony pi...ja mellett ül ez az ember*” típusú vád. Ezt főként akkor vágják a fejéhez, mikor úgy gondolják a „*cigányok*”, hogy a feleség, és ez által az ő családjának akarata túlságosan eluralkodott rajta. Míg a nő „*fogja*” az „*urát*”, hogy az a helyzetek többségében az ő férje maradjon, és ne mások testvére, vagy egy olyan ember, akiről bárki terjeszthet valami féltékenységet kiváltó történetet, addig a férj többé-kevésbé rábízhatja feleségét mindennapos tevékenységeire, hiszen azok mind az elemi családjuk boldogulását szolgálják, kezdve az aznapi főznievel „*kiteremtésével*”, a gyerekvigyázáson át, egészen az egész nap folyó takarításig. Ezek a feladatok a nőt mind a feleség és az anya szerepéhez kötik, tehát alapvetően a férjéhez kapcsolják. Igaz, a férfiak jelentős összegeket hoznak haza, mégis „... *a férfiak számára a munkahely nem az elvégzendő munka és a pénzkeresés helye, hanem egy olyan speciális hely, ahol cigány férfiségüknek, egy olyan oldala is megmutatkozhat, amely Gömbalján főleg, ha házasok, rejtve marad*” (Horváth 2002:15), persze főként a feleségük elől. Tehát a férfiak bérmunkában való részvételéből csak bizonyos aspektusból lehet az anyagi vonatkozásokat kiemelni, mint Horváth Kata is írja, inkább a férfiak identitásának egyik színtere, ami távol van a feleségektől, abban az értelemben, hogy ott a férfi inkább mások testvére, sógora, ritka esetben szeretője, mint valakinek a felesége.

Bár a család fenntartásához szükséges jövedelem egy része a férfiak munkájából származik, mégis az asszony osztja be a pénzt, és gondoskodik a mindennapi megélhetésről. A kölcsönkérés gondjaival is ők birkóznak meg a fizetések előtti ínséges napokban. Savanyú érvelésében az anyagi szempontok mégsem kaptak helyet, talán nem kockáztatta meg, hogy hallgatói „*fösvénynek*” tartsák, hiszen, ha egy férfi jelenlegi munkahelyén jól érzi magát, az megfellebbezhetetlen érv a munkahely változtatás ellen. Ha felesége mégis nyaggatná, hogy hagyja el azt egy jobban fizető állásért, vagy maradjon ott a fizetés szükségessége miatt, az ilyen nőt valószínűleg rögtön „*fösvény*”, „*magának való*” asszonynak bélyegeznék a „*cigányok*”, aki csak a maga érdekei szerint mozgatja a férjét. Ha a „*csöpp gyerekek*”, vagy

a férj éheznek, az, az anya kudarca. A nőtlen fiúk anyjuknak „adják le” fizetésüket, a nős férfiak pedig feleségeiknek, „*milyen furcsa már, mikor mindig csak az anyádnak adod le a fizetésedet, azt utána meg azon veszed észre magad, hogy már az asszony kezébe teszed*”- meséli Rudi felnőtt férfivá válásának egy fontos fordulóját. De, ha éppen nem dolgoznak és nem „adnak le” semmit, az asszonynak akkor is ugyanúgy biztosítania kell családjának ellátását. Fizetésük léte az asszony dolgát könnyíti meg csupán, így érthető miért vádolják őt önzéssel, ha férje munkahelyéről hozott döntéseiben az anyagi szempontok dominálnak. Bár nyilvánvalóan a férfiak elhelyezkedésében elsődleges az anyagi szempont, de ez nem írhatja felül a férj-feleség kapcsolat intimitását, nem lehet a pénz annyira fontos, hogy a feleség érte bármire is rákényszerítse férjét. A nők nézőpontjából, egyébként is van a férfi létnek egy olyan olvasata, mely szerint a férfi gyerek. Vagyis a döntések nem rá hárulnak, viszont akaratának és vágyainak teljesítése a jó „anya” kötelessége. A szexualitás mint fentebb láttuk hasonlóképpen, egyfajta adásként értelmeződik, olyan dologként, amit az asszony ad meg az urának, akár kedve ellenére is, „*adok én az uramnak minden este, hát, hogy tudnám én elnézni, hogy szenvedjen szegény*”-szokták mondani. A közös örömforráson kívül a szexről való beszédnek tehát van egy olyan üzenete is, mely szerint az asszony megadja az „urának”, amit az kér, hiszen szereti, hasonlóan nem tagadja meg tőle a pénzt az áhított gitárra, vagy mobiltelefonra, még akkor se, ha az anyagi keretek éppen igencsak szűkösek. Ha a férfi valamely kielégülésre éhes vággyal indulna el dolgozni, a nő szempontjából sokkal több veszély leselkedne rá munkahelyén, mindenféle nők, és a többi férfi gyanakvást ébresztő beszédeinek képében. A féltékenységet gerjesztő híresztelések, olyan házások esetében indulhatnak el, ahol a „*cigányok*” nem érzik bizonyítottnak az egyik fél szerelmét, például ha úgy látják, az asszony hagyja, hogy férje kielégületlen vágyaitól és kívánságaitól szenvedjen. Mikor egy férfi új mobiljával „villog” a férfiak előtt, vagy csak egy kötelező beszéléssel jutalmazza a kihívóan öltözködő járókelőket munkavégzés közben, azzal megmutatja a többieknek, hogy ő megkapja otthon feleségétől, amit kíván, tehát egyben asszonyával is büszkélkedik.

Az, hogy a férfiak reggelenként átlépnek egy olyan közegbe, amit feleségük nem tud az ellenőrzése alatt tartani, előhív egy bizalommal való állandó játékot a férfi és a nő között. Enikő, saját történetével felelt Savanyú esetére, férjének, Robinak távozását a kukásoktól saját féltékenységgel magyarázta: „*Nem fogok én idegbe élni, - mondtam a Robinak - hogy te folyton ott az egri p...k után forgolódsz. Le is számolt aztán, az öntödébe még is csak más, ott egész nap bent vannak*”- meséli. A férfiak közt, viszont az lett volna furcsa, ha Robi nem

„forgolódik”. Aki kimarad a lányok utáni füttyögésekből, és egyetlen szexuális jellegű beszéléssel sem szórakoztatja munkatársait, arra könnyen rá ragadhat, hogy „csira”, (homoszexuális) vagy túlságosan az „asszony p...a mellett ül”. A munkahelyi „csajozás” a férfias játékok egyik formája amellyel, távol a feleségüktől kipróbálhatják magukat és bizonyíthatják a többiek előtt férfiasságukat. A férfiak ezt a játékot otthon is folytatják asszonyaikkal, csak más formában, itt az asszony bizalma a tét. Kétféleképpen teszik próbára ezt, ezeket a különös próbatételeket „vérszívásnak” hívják, ilyenkor az áldozat érzelmeivel játszik a kihívó fél, úgymond „gyenge pontjainál” próbálja megfogni, azt teszteli, hogyan reagál, el tudja-e leplezni irigységét, bizalmatlanságát vagy fájdalját. Az úgy nevezett „vérszívás” egyik enyhébb változata, mikor a férfiak hűségüket, de egyben kelendőségüket is megosztják feleségeikkel: elmesélik, mennyi „kurva kellett ma” magát nekik, de ők hőiesen helyt álltak, és lerázták magukról az értük ácsingózó hölgyeket. Hasonló eseteket mesélhet a férj, de főleg fiatalabb párok esetében más férfiak adják elő a történeteket a feleségnek, még hitelesebbé téve azt. A „vérszívás” másik, kissé kíméletlenebb változata mikor a férfiak közösen, homályos célzásokkal utalnak feleségeiknek a munkahelyi „csajozásos” kalandjaikra. Ekkor az asszonyon a sor, hogy bizalmát bizonyítsa, és ne adjon lehetőséget a férfiak „vérszívó” ugratásainak: „Igen? Basztál ma már, jól tetted, akkor legalább este békét hagyol nekem”- hangzik a tökéletes válasz. Enikő történetével bizalmatlanságáról beszél, ami miatt a „cigányok” rendszeresen „f. szföltőnek” (föltékenynek) nevezik őt. Ez olyan tulajdonság, amivel egy asszony túl nagy felületet hagy a többieknek, hiszen bárki „kiszívhatja véréit” egy jól célzott beszéléssel. A túlzott bizalmatlansággal, de annak a teljes hiányával, a nő vagy a férfi sebezhetővé teszi saját házasságát. Ha nincs benne bizalmatlanság, azzal szerelme hiányát bizonyítja, bárkinek lehetővé teszi, hogy elvegye tőle urát/asszonyát, ha túlságosan bizalmatlan azzal gyengeségét teszi közzemlére.

A bér munka színtere, mint látjuk, az a hely, ahol a férjeből pusztán férfiak, vagy testvérek lesznek, akik szabadon nézegetnek más nők után, vagy merülnek el rokonsági hálózataik fontos ügyeiben. Amikor ez a férfiasság vagy testvérség a férj-feleség kapcsolat, azaz az elemi családot kezdi veszélyeztetni a bér munka színtere szintén fenyegető lesz, anyagi előnyök ide vagy oda, semmilyen összeg nem tudja pótolni azt az erőforrást, amelyet az elemi család stabil létezése nyújt.

Rudi története

Savanyú, mint láttuk, asszonyoknak mesélte el történetét. Nehezen tudnék olyan helyzetet elképzelni, ahol férfiak előtt adna elő hasonló verziót, miközben férje csendesen magába burkolózva hallgatja, miként tépte ki felesége az „alkoholisták karmai” közül. Férfihallgatóság előtt átengedte Rudinak az értelmezés lehetőségét, hadd meséljen magáról, ahogy akar: „*Még azt akarták, - kezdi Rudi - hogy szedjük föl az ott hagyott kukákat, azt nem is a mi területünk vót, hanem a Pusomáké. Mer nálunk úgy vót, hogy vótunk mi a Balogh-brigád, meg azok, a Pusoma-brigád. No, de már mi délbe végeztünk, azt ők még mindig kinn vótak a területen, még úgyse bírták rendesen megcsinálni. Azt mindig gyött a főnök, jaj Rudikám szedjétek már föl azt is, de már vagy kéthete ez vót. No mondom neki: „Mi nem tudunk kimenni!” „Miért nem tudtok Rudikám?”-kérdezi a főnök „Mer rossz a kocsi”-mondom „Rossz!? Hát az meg hogy lehet, előbb még mentetek vele!”- kérdezte megátalkodva „Igen” !?- mondom, de akkor már tiszta ideg vótam elővettem a bicskám, azt bele a műszerfalba, had szokja „No- mondom neki- most már rossz a kocsi!”.* Azt fogtam magam, eljöttem, leszámoltam, ennyi.”

Rudi történetében rögtön feltűnik a brigádok családok szerinti szerveződése, és a rokonsági különbségtetelek ereje. Láthatjuk, hogy a rokoni alapon történő szerveződés áttérjed a bér munka világára, sőt valójában általa érhető el a gyárak, vállalatok közege, ritkán fordul elő olyan, hogy valaki rokoni hálózatain kívül találna magának munkát. A Köztisztasági Vállalat azonban nem pusztán ismerős viszonyoknak ad otthont dolgozói számára, hanem maga is olyan közeg, amelyben ezek a viszonyok uralkodhatnak. A cigány-magyar különbségtétel szintén hierarchikus főnök beosztott kapcsolattá válik, míg a cigány-cigány viszonyt a folyamatos kiegyenlítődést követelő versengések jellemzik. Rudi konfliktus rendezése, amikor is kését a műszerfalba vágja., egy olyan „cigány” férfiség megvalósulása, amely szintén e fenti viszonyokhoz kötődik. A kését hamar előrántó, dühét szabadjára engedő, „*bolond*” „*vagány*” férfi figurája, a cigányság egyfajta performansa a férfiak között. Ez a performansz a magyaroknak is szól, mert eszerint a magyar férfivel ellentétben „*vagány*” a cigány férfi, aki úgy játszik késével, hogy mindkét fél megértse üzenetét. Rudinak úgy tűnik, ez sikerült, legalábbis története alapján. Történetéből kiderült, hogy tulajdonképpen „*vagánysága*” a „*leszámolás*”³⁹ oka, hiszen egyrészt ő nem hagyta, hogy a másik cigány család „*lustasága*” miatt kelljen túlmunkát vállalnia, másrészt a magyar főnökkel is tisztázta, hogy „*vagány cigány emberrel*” van dolga, aki nem túri, hogy csak úgy

³⁹ Felmondás

szórakozzanak vele, „*csicsáztassák a magyarok*”. Rudi hirtelen akciójával nem pusztán a műszerfalat tette tönkre, hanem társadalmi viszonyok egy egész rendszerét borította fel egy pillanatra, hogy effajta pünkösdi királyként hagyhassa őket maga mögött.

„*Szórakozzatok csak a bolond Rudival, elmegy az esze, oszt nem nézi, mit tesz*”- szokta mondogatni felesége. Rudi történetéhez az is hozzá tartozik, hogy elmondása szerint ő „*számolt le*” és nem elbocsátották, győzelme tehát teljes volt az őt nyagगतó magyar főnökkel szemben. A kés, mint a férfias „*vagányság*” eszköze, felértékelődhet olyan helyzetekben, amikor egy férfi támadást sejtethet mindenfelől. Ilyen helyzetek sokasága a munkahely, ahol egyrészt „*idegen cigányok*” között kell helyállni, másrészt a magyarokkal való érintkezés is sűrűbbé válik. A férfiak Egerben különböző vendéglátóhelyekre térnek be, hogy igyanak pár sört a főként maszek munkából összegyűlt pénzekre. Általában találnak maguknak egy barátságos törzshelyet, de néha betévedhetnek idegen kocsmákba, ahol a fogadtatás kiszámíthatatlan: „*Bemegyünk így hárman abba a vendéglőbe, csak egy fröccsre, mer égett má' a torkunk, oszt megyünk, oszt halljuk a hátunk mögött „de büdös van itt, cigány szag van” azt mondja, na több nem is kell a késes cigányoknak! Mind a hárman elő a kést, na most mondjad faszám! No, oszt oda gyön a pincérgyerek „jól van fiúk semmi baj nincsen, nyugodjatok meg, egy kört fizetek, csak tegyétek el már azt a kést, no”, oszt még fizetett nekünk, he!*” Rudi, Lajos és Gyuri nevetve mesélik ezt a történetet, élvezve késes játékaik magyarok előtti sikerét. Tulajdonképpen bármiből lehet a késhez hasonló „*játékszer*”, a fociból, a testi erőből, a táncból a diszkóban, a zenei tudásból, olyan helyzetekben, ahol cigány férfiak világa megteremtődik, egymás között és a magyarokkal szemben. A fiú gyerekek szintén élnek a „*bolondnak*”, vagy máshogy mondva „*heptikásnak*” nevezett tulajdonság erejével. Andor, egy tizennégy éves fiú, ennek a tulajdonságnak is köszönheti megbecsülését a fiúgyerekek világában, ahol megpróbál valamifajta vezető szerepet kivívni magának. A többi gyerek vegyes érzelmekkel viszonyul Andor terveihez, a nála fiatalabbak bár szívesen tesznek neki szolgálatokat, a vele egykorúakkal együtt ők is sokszor mondják Andort „*gizdának*” és „*beképzeltnek*”. A felnőttek közt is így jár az, aki valamilyen vezető szerepre tör. Andor „*gizdázásai*” közé tartozik, hogy gyakran büszkélkedik el nála nagyobb és erősebb testalkatú fiúk elverésével. Egy alkalommal összeverekedett Petyával, aki viszont pár évvel fiatalabb és pár kilóval soványabb nála. Játékos birkózás fajult komoly összecsapássá. Andor könnyen maga alá gyűrte a fiút, aki a küzdelmet úgy próbálta egyenlővé tenni, hogy átengedte magát a „*bolondság*” és a „*heptika*” agy- eldurranató, erőt adó hatásának. Ezzel a segítséggel kiszabadult szorongatott helyzetéből, sőt

többedmagammal is alig tudtuk visszatartani az új verekedés kiobbantásától. Mikor a verekedős hangulat elült, Petya is megnyugodott, Andor lihegve azt mondja nekem: „*Tudod Cili, magyarral bunyózni más, az nem bolond, mint a cigány, azzal bunyózni se kell, rá kiabálsz aztán má' rí, hazáig kergetem*”. És valóban, ahogyan Rudi, úgy a gyerekek is a fenti módon igyekeznek „heyrebilleneti” egyenlőtlen viszonyaikat, ezt főképpen olyan informális tereken teszik, ahová kevésbé érnek el a többségi intézmények fegyelmező mechanizmusai, mint például az utca, ahol a srácok egyik kétes „hobbija” a magyar fiúk „*hazáig kergetése*”. Mikor megkérdezem, miért csinálják, a válasz csak ennyi: „*mer fosnak ezek*”.

Ugyanakkor a férfiség fenti megélése sok esetben éppen, hogy átíveli a cigány-magyar különbségtételt. E „vagányság” égisze alatt gyűlnek össze a téren a tizenéves cigány és magyar fiúk, hogy a „késkereskedéssel” és egyéb férfias elfoglaltságaikkal szórakoztassák magukat. Bár a kamaszkor elmúltával ezek az egyébként is csak ideig-óráig összeállt bandák szétszélednek, általában mindenki visszamegy a cigány-magyar különbségtétel neki kijelölt oldalára, mégis az effajta impulzív maszkulinitás vonzerővel ruhazza fel a cigányságot. Sok fiatal számol be arról a tapasztalatról, hogy egyetlen esetben érzi a magyar férfi megbecsülését amikor megjelenésével ezt a maszkulinitást performálja: „*kigyúrod magad, nyakadban a fux, ozt egyből nem az van, hogy na itt ez a kis cigány gyerek, mit akar ez itt, hanem még rendesen meg is alázkodnak, hogy így tesó, meg úgy tesó!*”- meséli Csabi. E férfiség lesz tehát az egyetlen hatalom, amely kikényszeríti nem csupán azt, hogy a magyar férfi egyenrangúnak tekintse őt, hanem még fölé is kerekedjen. Rudi történetében szintén az „*bolond*”, „*vagány*” cigány férfiség színrevitelével küzd a család-brigádok közti versengésben, de legfőképpen a magyar főnökkel szemben. Ez a maszkulinitás sokszor kiragadja a férfit az esteleges egymásnak feszülő viszonyokból, súrlódások és konfrontációk keresztüzéből és egyfajta érinthetetlen pozíció védelme alá helyezi. A nők gyakran ragadják magukhoz a szót különböző vitás helyzetekben, akár magyarokkal, akár más cigány családok tagjaival szemben, mondván, hogy túl „*bolond az uruk*”, és félnek, ha nem ők intéznék a dolgokat, férjük nem tudna uralkodni magán, és tán gyilkolna is. Bár ritkán láttam erre példát, szinte minden férfitől és fiútól hallottam olyan történetet, amellyel azt mesélik magukról, hogy rosszul jár az, aki őket felidegesíti, mert ilyenkor elvesztik az eszüket és ezzel veszélyes erők szabadulnak föl bennük. Amint láttuk, ezek a „veszélyes

erők” valóban „csodákra” képesek, egy pillanat erejéig feldőlnek a hosszú évtizedek óta berögzült hierarchikus társadalmi viszonyokat.

A férfiak munkahelyének legfőbb tétje és sajátossága éppen abban áll, hogy az elemi család viszonyain kívüli „meccseket játszhatnak”, akár a „testvérség” és a rokoni viszonyok mentén, akár a főnök-beosztott, azaz cigány-magyar különbségtétel relációival. Ez utóbbiban a cigány férfiség színrevitelé kiemelt szerepet kap. Lássunk egy példát Rudiék történeteiből, amikor éppen a férfiaság legfőbb attribútuma mér a megalázó vereséget a magyar főnökre:

A férfiak egymás közötti beszélgetéseinek szinte állandó résztvevője saját nemi szervük „osztogatása”. Szóbeli ugratásoknál is szerepelnek a „viccelődések” között, de legnagyobb intenzitással kisebb-nagyobb veszekedéseknél használják őket az ellenfél legyőzésére. A férfiak gyakran térnek haza munkahelyükről olyan történetekkel, amelyekben „dzsuker szövegükkel” úgy rendre utasították az őket nyaggató főnököt, hogy az magát megadva csak hebeget-habogott. Rudi történetében is hasonlóképpen alakultak a dolgok, csak ott a nemi szerve helyett a késé volt a főszerep. Terepmunkánk harmadik hónapjában Rudi valamelyik unokatestvére, aki szintén a kukásoknál dolgozik, azzal a hírrrel jött haza, hogy az Egri Városgondozás csatornatisztítókat keres. Rudi a már 18 éves Gyurikával és egyik sógorával kiegészülve elment a felvételre és a következő hét elején már mindhárman munkába is állhattak. Míg a kukásoknál Rudi egész nap távol volt magyar főnökeiktől, addig itt együtt kellett dolgozni vele, és mivel úgy tűnt, a főnök megkedvelte őket, néha valamelyiküket elvitte maszekolni, így olykor az egész napot vele töltötték. Otthon gyakran büszkélkednek el főnökük időleges asszimilációjával: „Már úgy beszél, mint mink, hogy a f..szomat verjem a szátokba, azt mondja, már csúnyábban beszél, mint mink, nagyon dzsuker ember!”-mondogatta sokszor Rudi. A férfiak beszédükkel asszimilálják a magyar főnököt. Míg a főnök szinte bókol nekik, mikor az úgy nevezett „cigányos beszédet” használja, addig egy cigány férfi nem „osztogathatja f..szát” mértéktelenül, következmények nélkül főnökének. Talán ezt a problémát oldotta föl Rudi, Lajos, és Gyuri az alábbi történetben : „Elment a főnök nézni nekünk maszekot, ozt mi addig neki kezdtünk csáhelni (enni), kajálunk nagyba ozt látjuk, hogy a főnök kinn hagyta a szendvicsét, no ozt fogjuk, szétszedtük mindhárman beletöröltük a f..szunkat, ozt vissza gyött, neki állt a szendvicsnek, mi meg lestük, „Finom a szendvics főnök”- kérdeztük „Mm- mondja- fiúk, nagyon! Kár, hogy nem ilyet vettetek” No, mi a földön vótunk a nevetéstől”.

Ilyen és ehhez hasonló történeteket hozott haza Rudi új munkahelyéről az otthon maradottaknak és azoknak, akik még mindig a kukásoknál dolgoztak magyar főnököktől mentesen. Régi történetei lassan teljesen kivesztek, átadták a helyüket új kalandok elbeszéléseinek. De hát kinek is szóltak volna a múlt történetei!? Talán feleségének, hogy vádolja mindenki előtt régi munkahelye elvesztéséért, vagy a kukásoknak, akik csak azt hallanák meg benne, hogy Rudinak mégis csak fáj a szíve az ott töltött évekért, vagy nekem, akiben még felmerülhetett a kérdés: Vajon miért hagyta ott Rudi a városgondozást, ha egyszer úgymond visszatért oda pár hónap után? Miért lett Rudi munkanélküli? Valahol, valaminek történnie kellett, hogy ez így legyen! Gondoltam azokon a nyári koradélutánokon, mikor Rudi munka híján beszélgetéssel és gitározgatással töltötte az időt. Hogy pontosan mi történt, sosem tudjuk meg, annyit azonban valószínűsíthetünk, hogy Rudi munkahelye valahol a családi viszonyok, a cigány-magyar különbségtétel és a cigány férfiség színrevitelének bonyodalmai között vesztett el.

Egy másik kilépés története

Habár a bérmunka színtere még a 2000-es évek közepén is szorosan kötődött az államszocializmus éveiben erőteljesen működő asszimilációs rezsim ígéreteihez, mint láttuk, a hétköznapiakban legalább ilyen erővel rendelődött alá a cigány telepi közegekben létező viszonyok logikájának. E kettősség azonban nem veszélyeztette a bérmunka jelentőségét. Rudi habár igen könnyen hagyta el munkahelyét, ugyanolyan könnyedén lépett vissza, ha a helyzet úgy adódott. Az Egri Városgondozás azokban az években a szereplők elmesélései alapján igen „bensőséges” viszonyt ápolt e közegekből érkező dolgozóival. Vállalati összejövetelekre a Kicsi Virág együttes is meghívást kapott és az is felmerült, hogy a Vállalat valamiképpen szponzorálja majd az együttes tevékenységét. A közös „maszekolások” szintén úgymond egy „csapatba” terelték a Rudiékkal dolgozó nem cigány főnököket és a cigány dolgozókat, a közös érdek, a megélhetés könnyebbé tétele mind felülírták a cigány-magyar különbségtétel kizáró természetét. Ugyanakkor a vállalaton belüli viszonyok a fentiek ellenére igen szigorúan rögzítették annak hierarchikus voltát, a cigány munkavállalók csak és kizárólag a legalacsonyabb státuszú munkákat végezték el, mintegy természetessé téve, hogy a magasabb státusz a magyarsághoz kötődik.

A 2000-es évek közepétől azonban egyre erőteljesebben jelentek meg e közegekben olyan megélhetési stratégiák, amelyek egyre kevésbé illeszkedtek a cigány-magyar különbségtétel fenti fejezetekben bemutatott működéséhez: nem reprodukálták a cigány stigmatizáció

alapvető jelentéseit, mint pl. a gyűjtögető tevékenységek, nem termelték újra nagyjából akadálymentesen e különbségtétel hierarchikus viszonyait, mint a bérmunka és az alkalmi mezőgazdasági munkák. A 2000-es évek közepétől az úgy nevezett vállalkozói tevékenységek egyre vonzóbb perspektívaként hívogatták a Rudihoz hasonló dolgozókat. Ezek a vállalkozások szinte mind az addig végzett pénzkereseti tevékenységekhez kötődtek. Rudi a városgondozásnál gyakran találkozott olyanokkal, akik a hulladékparhoz kötődő szürkegazdaságból teremtettek családjuknak magasabb életszínvonalat, főleg darácsi cigányokkal, akik saját autójukkal járták a környék szemétteltelepeit, házait, fémhulladékot termelő műhelyeit és az itt szerzett feleslegessé váló anyagokat a Méh telepen értékesítették. Rudi egyre inkább irigykedve figyelte ezeket a vállalkozókat, ahogyan szabadon járnak-kelelnek saját kocsijukkal, főnökök és egyéb munkahelyi kötöttségek nélkül, önmaguk uraiként, cigányságuk és férfiségük magabiztosságával, saját képességeikre támaszkodva teremtenek jobb megélhetést családjaiknak. Ehhez a pozícióhoz képest Rudi sikerei a cigányság és a férfiség megélésében a Városgondozásnál súlytalan és kisszerű próbálkozásoknak tűntek csupán, hiszen azok alapvetően nem forgatták fel a viszonyokat „pusztán” élhetővé tették azokat. Rudi és Savanyú egyre szűkebbnek érezték a bérmunka adta lehetőségeket és egyre többször kacérkodtak egy új perspektíva gondolatával. Ezen új perspektíva nem pusztán a megélhetés módjára korlátozódott, hanem egy új azonosulási lehetőséget is kínált. Eltérően az asszimilációs rezsim ígéreteitől, a „vállalkozó” figurája nem kecsegtetett a cigány-magyar különbségtétel eltűnésével, inkább az abban rejlő erőforrások anyagi javakká történő átkonvertálásával csábított. Ez a váltás több szinten, több csatornán jelent meg a cigánytelepi közegekben élők mindennapjaiban. Rudit újonnan olyannyira vonzó vállalkozói lét figurája sokkal jobban illett például az akkor hódító ún. „diszkósított” roma zenék cigány-magyar különbségtétel szorításából szabadon kijárkáló cigány férfi alakjához, mint a bérmunka kiszámítható megélhetést biztosító, ugyanakkor alárendelt pozíciójú dolgozója.

Rudi mindig is élen járt az éppen aktuális azonosulási lehetőségek elsajátításában, többek között ennek is köszönhette megbecsült pozícióját. Tinédzser korában ez aktuális könnyűzenei és popkultúrabeli divat követésében jeleskedett, később fiatalfelnőttként lelkesen vetette bele magát az akkor fénykorát élő „hagyományörző” népzenei mozgalom kínálta lehetőségekbe, zenekar vezető lett, sok telepi gyerek példaképe. Rudi a rendszerváltás utáni idők megváltozott munkaerő piaci helyzetében is többnyire sikeresen helyezkedett el, a bérmunka színterén betöltött pozícióját és annak működésmódját az előző

fejezetben taglaltuk, Rudi egyszerre tett eleget a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus viszonyainak és egyszerre tette a cigány férfiség színterévé a munkahely közegét. Rudi úgymond ebből is „kihozta a legtöbbet”, ám a 2000es évek közepe fele ez a „legtöbb” egyre kevesebbnek tűnt, ráadásul Rudi már a 40 felé közeledett, felesége sokszor hangoztatta, hogy Rudi már „többet érdemel”, minthogy „*amazokkal, az alkoholistákkal*” dolgozzon és fizikai állapota sem megfelelő már az efféle munkához. Rudi kiszállt a zenekarból is, ami munkatársaihoz és alapvetően gömbaljai rokonságához kötötte, magyarázata szerint egyszerűen nem látott benne perspektívát, inkább fiaival alakított új zenekart. Úgy tűnik, Rudi 40 felé közeledve kifelé tekintgetett a testvérség egalitárius viszonyaiból, amelyek a bér munka színterében csak megerősödnek, és egyre inkább egyfajta „családfői” szerep felé vonzódott. Mindez megegyezett felesége ambícióival, hogy férje gömbaljához kötődő rokoni szálai kevésbé legyenek szorosak. Rudi felvette a kapcsolatot darácsi rokonaival, szívesebben járkált mányi sógoraival és azok családtagjaival, mint gömbaljai „testvéreivel”.

2006-ban Rudi végleg elhagyta az Egri Városgondozást, kirúgták vagy eljött, sosem derült ki pontosan, bár sem ő, sem felesége nem a főnökséget okolta a távozásért, elsősorban a munkatársak, vagyis Rudi rokonságának kiállhatatlanságára hivatkoztak, pontosabban arra, hogy „*nagy vamzerek*”(spiclik), irigykedtek Rudi „maszekolásban” elért sikereire. Rudiék nem vesztességeként élték meg a dolgot, hanem a szükséges továbblépés feltételeként. Rudi attól kezdve fiatalabb rokonait, vejeit, saját és Savanyú unokaöccseit maga köré gyűjtve, egyfajta „brigádvezetőként” kezdett saját „vállalkozásba”. Jogosítványt és kocsit szerzett, a kukásoknál töltött évei alatt felhalmozódó kapcsolatait is kihasználva járta a környéket értékesebb fémhulladékért. Habár ez a pénzkereseti mód viszonylag új módon működtette a cigány-magyar különbségtételt, hiszen kevésbé épült a cigány-magyar viszony hierarchikusságára és a cigány-cigány kapcsolat egalitarizmusára, mégis Rudi legfőképpen a bér munkában és a korábbi alkalmi munkákban elsajátított „patrónus-kliens” jellegű viszonyait tudta leginkább kamatoztatni: rendszerint „talált” magának olyan magyarokat, akik, mint „saját cigányuknak” tartogatták a felesleges fémhulladékot.

A „vasazás” azonban talán a telített piac miatt, korántsem jelentett kiszámítható és mindig elegendő jövedelmet, Rudi ezért több lábon állt, sok hasonló hátterű sorstársához hasonlóan a faiparban is próbálkozott. Az erdőszet és a faipar hasonlóan a „vasazáshoz”, szorosan kötődik azokhoz a tevékenységekhez, amelyeket az ezekben a közegekben élő emberek végeztek vagy végeznek. A cigánytelepen élő családok kivétel nélkül fával fűtenek. Akik egy kicsivel jobb helyzetben vannak, próbálják télire megvásárolni a fát, hogy már csak tél

végén, tavasz elején kelljen kimenniük az erdőre. Ám a sokgyerekes, nagyon szegény családok sokszor kénytelenek a pusztá emberre támaszkodni. Ahol több fiúgyermek lakik, ott 12-13 éves koruktól ők járnak apjukkal fáért. Rudi hasonlóképpen tizenéves kora óta járja az erdőt, bár ő is, mint a többiek, illegálisan használják azt, ezek az emberek mégis bensőséges viszonyban állnak az erdővel, ismerik, mint a tenyerüket, sosem tévednek el benne, tudják, melyik fa hogyan ég, érdemes-e kivágni. Azonban nem csupán az erdőt voltak kénytelenek kiismerni, hanem a fakitermelés üzletágát is. Az utóbbi időkben sokan igyekeztek ismeretséget kötni különböző erdészetekkel, hogy onnan munkáért cserébe jutányos áron vagy ingyen kapják a fát. Rudi szintén közéjük tartozott, kialakított kapcsolatainak köszönhetően munkáért cserébe szerzett télire tüzelőt. Később e jól bevált kapcsolat révén a saját családjának igényein túl is sikerült tüzelőfát fizetségként kapnia, amelyet eladott más, a faüzletben kevésbé járatos családoknak.

Ezekben az években Rudi tehát olyan új típusú megélhetési módokkal próbálkozott, amelyek egyszerre kötődtek a cigány-magyar különbségtétel korábbi viszonyaihoz és egyszerre térítették el azt. Rudi a „vasazásban” és a „fa bizniszben” korábbi hierarchikus jellegű kapcsolati mintáit kamatoztatta. Az együttműködő erdészeket Rudi a kevés korkülönbség ellenére „bácsi”-ként szólította, mintegy így jelezve a köztük lévő rögzítendő státuszkülönbséget. Ugyanakkor ezek a tevékenységek mégiscsak lehetővé tettek egyfajta szabadabb mozgást a cigány-magyar különbségtétel viszonyaiban. Sőt Rudinak ennél még merészebb ötletei is támadtak:

2009-ben úgy döntött, potom összegért megvásárolja egy idős magyar gazda földjét, tele cseresznyefákkal. A cseresznye, a gömbaljai többségi identifikáció egy jelentős „szereplője”, azaz „érték”, amivel a falu főként a turizmusból befolyt forrásokért folytatott igen reménytelen küzdelemben igyekszik reprezentálni magát. Ez az „érték” azonban a mezőgazdaság jelenlegi viszonyai között egyre kevésbé konvertálható anyagi forrásokká, ezért is eshetett meg, hogy az idős gazda akár jelentéktelen összegért is eladta Rudinak cseresznyését. Rudi maga se tudta, mit kezdjen vele úgy tűnt, tervei elsősorban egyfajta szimbolikus erőforrás megszerzésére irányultak, a földből szerzett anyagi haszonról csak igen homályos elképzelései voltak. Nyaranta boldogan vitte ki családját a „birtokra”, hogy ott mindenféle retorzió nélkül, belehelyezkedve a hegemon magyarság pozíciójába szabadon élvezhessék a „híres gömbaljai fekete cseresznye” örömeit. Ám ezek az „örömök” mint látjuk, inkább e hegemon pozícióval történő azonosulás kísérleteiből származtak, mint bármiféle anyagi erőforrás növekedéséből. Habár Rudiék szezonban igyekeztek értékesíteni

cseresznyéjüket főként az idősebb magyar lakosság körében, azonban az áru nagyobb mértékű piaci eladására történő kísérletek csúfos kudarcba fulladtak. Hiszen Rudiék sem ehhez szükséges tudással, sem kapcsolatokkal nem rendelkeztek, ha ezek meg is lettek volna, akkor pedig azokba a legyőzhetetlennek tűnő akadályokba ütköztek volna, amiért a tulajdonos is oly könnyen vált meg földjétől. Az ún. „anyagi” és „szimbolikus” erőforrások közti e tipikus ellentmondásról már szoltunk az előző fejezetekben, ahogyan annak veszélyeiről is, mely szerint az utóbbiak hajszolása komoly veszteségeket okozhat az előbbieken.

A 2000-es évek második fele, tehát új lehetőségek keresésével és kiaknázásával telt, amelyek, ha igen szűkös keretek között is, de biztosították a család minimális megélhetését. Rudi immár nagypapa korba érve kilépett a „testvéri” cigány viszonyok egalitárius működésmódjából, fiatalabb rokonait magához véve, egyfajta családfői pozícióban vitte „brigádját” különböző munkákra. Azonban Rudi eme kísérletei a cigány-magyar különbségtétel viszonyai közt történő szabadabb mozgásra, elszakították őt azoktól a helyi és erősen hierarchikus, ám némi biztonságot adó viszonyoktól, amelyekben addig mozgott. Rudit, ahogyan többi, hivatalosan munkanélküli társát, többször behívták közmunkára, a közmunka azonban nem jelentett annyi bevételt, mint, amit kötött időbeosztása miatt elvett, hiszen Rudi közmunkásként jóval kevésbé szabadon járhatott üzletek után. Rudi a közmunkán uralkodó viszonyokat is nehezen bírta, ahol tulajdonképpen visszakényszerítették őt abba a cigány pozícióba, ahonnan a fenti módokon igyekezett kitörni. Pár hónap után aztán egyszerűen eljött, vállalva ennek összes következményét, vagyis, hogy két évig semmiféle segély és járadék nem járhat neki, valamint egészségbiztosítását is elveszti. Vállalta ezt, hiszen úgy tűnt, ha csak nem történik valami rendkívüli dolog, saját maga is képes előteremteni az így kiesett jövedelmet. Azonban a „rendkívüli” dolog megtörtént és az egyre leépülő szociális hálón kívül rekedve vált Rudi immár végleg munkanélkülivé.

Epilógus

2010 őszén Rudi az egész családot felvillanyozó üzletet kötött. Gyuri bácsi, az erdész felajánlotta, hogyha Rudiék megtisztítják az erdő bizonyos részét, cserébe bőven a családi szükségletek felett álló mennyiségű fával fizet. Úgy tűnt, mindenki jól jár, az erdész áron alul végezteti el a munkát, Rudiék pedig pénzhez és fához jutnak télire. Talán csak erdő haragudhatott, mert egy rideg őszi napon, mikor Rudi vejével neki esett egy megtermett

bükknek, hiba csúszott a gépezetbe, és a fa egyik vaskos ága leterítette Rudit, szinte kettétörve jobb vállcsontját. Gyuri bácsi hamar kihátrált az ügyből attól tartva, még valami baja lehet az belőle, az egészségügyi rendszer szintén nem állt Rudi mellett, hiszen biztosítás nélkül nem végezték el rajta a szükséges műtétet. A család tehát magára maradt Rudi szűnni nem akaró fájdalmával, amely immár 4 éve kínozza, ellehetetlenítve minden fizikai munkát. Rudi egész életében fizikai munkát végzett, még annak idején a TSZ-ben, a Városgondozásnál, különböző építkezéseken, a „vasazásnál” és az erdészetben is. Egészen az elmúlt évtized közepéig tette ezt a cigány-magyar különbségétel hierarchikus viszonyainak némiképp szigorú rendjében, mikor pedig saját erejében és képességeiben bízva kimerészkedett onnan, e kívül lét védtelensége hamar megbosszulta magát. A mai perspektívából nézve tehát Rudi sajátos kitörési kísérlete kudarcot vallott, hiszen nem számolt azzal, hogy a cigány-magyar különbségétel effajta eltérése az általa működő védelmet is felszámolja. A bérmunkából történő kilépés egyszerre jelentette tehát az asszimilációs rezsim ígéreteivel való leszámolást és új identifikációs lehetőségek keresését, amely folyamatosan zajlik, annak ellenére, hogy Rudi bizonyos értelemben „belebukott”.

V. Összefoglalás

Az alapprobléma

Disszertációmban arra a kérdésre kerestem választ, hogy milyen társadalmi viszonyokat generál a cigány-magyar különbségtétel magyarországi, főként rurális környezetben, ahol alapvetően meghatározza emberek életének lehetőségeit és kényszereit. Kutatásaimban azokat a cigány közegeket vizsgáltam, amelyek nagyban ki vannak szolgáltatva a bérmunka területén adódó lehetőségeknek, alkalmi munkáknak és a lokális hatalmi viszonyoknak, állításaim tehát főként az ehhez hasonló közegeket érintik. Kutatásom olyan észak-magyarországi területre koncentrált, melynek társadalmi viszonyai paradigmaticusnak tekinthetők a cigány-tematika szempontjából, hiszen ez itt felmerülő problematikák egyrészt erőteljesen formálják a magyarországi közbeszédet, másrészt a volt államszocialista iparosítás ezen vonzáskörzeteiben ragadhatók meg legjobban a rendszerváltással kapcsolatos társadalmi problémák: a piacgazdaság és a demokratikus fordulat ellentmondásai, a tartós munkanélküliség, az államszocialista asszimilációs cigánypolitika hatásai, a demográfiai változások és a szélsőjobbpoliti erők előretörése (Bárány 2001, Guy 2011, Kóczé 2013, Pogány 2004, Trehan-Sigona 2009, Veermesch 2006). Disszertációmban bemutattam a cigány-magyar különbségtétel működését egy adott térben és időben, miközben ezeket szélesebb társadalmi kontextusra vonatkoztattam, valamint az időbeli változások irányát is igyekeztem felvázolni, tudva, hogy ezek további kutatásokat igényelnek.

A cigány-magyar különbségtételt alapvetően egy elnyomó, hierarchikus viszonyként értelmeztem, amelyben a „magyar” bír hegemon jelentésekkel és domináns társadalmi pozícióval, amelyet elsősorban gazdasági erőfölényének és a többségi lét jelöletlenségének köszönhet. Éppen e domináns pozíció megkérdőjelezése vezet a cigány-magyar különbségtétel napjainkban történő változásaihoz. Ugyanis disszertációm másik alapvető állítása, hogy a cigány-magyar különbségtétel működésében jelentős változások álltak be az elmúlt években. Disszertációm egyik feladata pedig eme változások bemutatása volt. Emellett igyekeztem feltárni a cigány-nem cigány különbségtétel egy jellegzetesen közepkelet európai működésmódját. Ehhez segítségül egyrészt más, több ponton hasonló tapasztalatokat feldolgozó diskurzusokat használtam: a kolonizáció elnyomó mechanizmusait tagláló irodalmakat, valamint a borszín társadalmi jelentéseivel foglalkozó írásokat (Ahmed 2003, Bhabba 1994, Du Bois 1961, Fanon 1986, McIggon 1990, Rottenberg 1999),

mindig ügyelve arra, hogy az így használatos analógiák ne fedjék el az adott társadalmi kontextusból fakadó sajátosságokat. Továbbá a cigány-nem cigány különbségtételről más kontextusokban is felhalmozódó tapasztalatokat építettem be saját értelmezésembe (Blasco 1997, 1999, De Port 1998, Durst 2006, 2010, 2014, Effremova 2012, Engerbrigsten 2007, Horváth 2001, 2002, 2008, 2010, Kóczé 2011, Okely 1983, 1996, Scheffel 2005, Stewart 1994, 2001, Silian 2010, Silverman 1976, Sutherland 1975, 1986, Tesar 2011). Állításom szerint a cigány-magyar különbségtétel összevethető a kolonizáció elnyomásának mechanizmusával (Junghaus 2011, Kóczé 2011, Kovács 2009), abban a tekintetben, hogy a „magyarság” a „fehérséghez” hasonlóan mint vágyott, ám soha el nem érhető ideál, privilegizált „szereplő” jelenik meg, míg a cigányság az adott társadalmi viszonyok között kötelező, ugyanakkor azonosulhatatlan társadalmi jelentéssé válik. A hasonlóságok mellett azonban legalább ugyanolyan fontos kiemelni a különbözőségeket és sajátosságokat, amelyeket én elsősorban az úgynevezett „asszimilációs rezsím” működésében, a „magyar” társadalmi jelentésének fontosságában és a rokonság mint szerveződési forma erejében találtam meg.

Az asszimilációs rezsím működése

A cigány-magyar különbségtétel működésének egyik sajátosságát az asszimilációra ösztönző politika jelentőségében fedeztem fel. A cigány-magyar különbségtétel hierarchikus viszonyainak fenntartását az általam asszimilációs rezsímnek nevezett szabályozó apparátus biztosítja, mely az államszocializmus éveiben rendeződött hivatalos cigánypolitikává. Az asszimilációs rezsím a „cigányságot” meghaladandó, legyőzendő társadalmi entitásként tételezi, ily módon rögzítve annak stigmatizáló jelentéseit, a „civilizálatlanságot”, a „piszkosságot”, a „fejletlenséget”, az „alsóbbrendűséget”. Ez a rezsím nem pusztán azzal az ígérettel tartja fenn magát, hogy a cigányság elhagyható, hanem az arra irányuló törekvéseket szinte kötelezővé teszi, a stigmatizált jelentések rögzítésével pedig a cigányság mint tágabb értelemben vett politikai jelölő nyilvános megjelenését ellehetetleníti. Az államszocializmus az asszimilációt ösztönző rezsím ígéreteit, mely szerint a „cigányság” egy ledolgozható hátrány, a teljes foglalkoztatottság révén némileg tartani tudta, ám a rendszerváltás után a munkahelyek tömeges megszűnésével már csak kevés realitása maradt egy, a „cigányságot” minden erővel maga mögött hagyni akaró életpálya sikerességének. Habár 1990 után a cigányság mint politikai jelölő a demokratikus fordulat következtében már hivatalosan nem állt tiltás alatt, ám a piacgazdasági fordulat aláásta e lehetőség

gazdasági alapjait, a „cigányság” vállalhatatlanságának, azonosulhatatlanságának „ténye” pedig mély evidenciaként irányította a cigány-magyar különbségtétel mindennapjait még a 2000-es évek közepén is az általam vizsgált közegekben. Az asszimilációs rezsím tehát az azt hivatalos cigánypolitikává tevő államszocialista rendszer bukása után is zavartalanul működik a hétköznapi viszonyokban. Ez a szabályozó apparátus a cigányságot mint vállalhatatlan, megélhetetlen (Butler 2005) identifikációt számúzi a nyilvános, tágabb értelemben vett politikai terekből, és az ún. privát szférába szorítja be. E rezsím uralma alatt minden olyan viselkedési forma, szokás, tapasztalat, tevékenység (munka vagy szórakozás), mely a cigánysághoz kötődik, stigmatizált lesz, szégyenteljes és nyilvánosan nehezen vállalható, ugyanakkor pont e vállalhatatlanság következményeként a rokoni viszonyok „privátszférájában” mintegy „saját cigány titokként” felértékelődve válik felszabadultan átélhetővé. Ez a társadalmi működés csak tovább erősíti a rokonság mint elsődleges szerveződés erejét e cigány közegekben, hiszen a cigányság csak a rokonság kvázi privátszférájában élhető meg. Állításom, hogy a rokonság jelentősége cigány közegek szerveződésében nem pusztán „kulturális sajátosság”, hanem a cigány-nemcigány különbségtétel, esetünkben az asszimilációs rezsím működéséből is fakad, amely fenntartja, új jelentésekkel ruházza fel a „cigányság” és a „rokonság” egyébként is szoros összefüggéseit. A rokonsági alapon történő szerveződés a cigányság strukturális pozíciójából is ered, hiszen a rokonsági kötődések „természetiként” való tételezésének stabilitása és bizonyossága mintegy ellensúlyozza azt a strukturális bizonytalanságot, a hivatalos intézmények felől nézve marginalitást, amely e cigány közegek társadalmi pozícióját generációk óta jellemzi (Gheorge 2013, Bíró 2013).

A fentieket főként egy falu társadalmi viszonyai közt vizsgáltam, ahol a cigány-magyar különbségtétel az egyik legalapvetőbb társadalmi határvonalat jelenti. A „cigány” egészen a legutóbbi évekig minden tekintetben a falvak periferiáján, alávetett státuszban kapott helyet: a faluszéli telepeken, az iskolában a kiegészítő osztályokban, felnőttként pedig a legalacsonyabb státuszú, stigmatizált munkák között. A cigány effajta helye e falusi közegekben normatívnak minősült, e periférikus pozícióból történő bármely kimozdulás pedig e normák felborításának tűnik. A helyi magyarok ösztársadalmi „mi”-jében nincs benne a cigány, nem része a falu közösségének, vagy ha igen, csak mint zavaró tényező jelenik meg. Míg a kolonizáció és a főként afro-amerikai alávetettséget biztosító „fehér” hegemoniában a kolonizáló és a fehér identitását nagyban konstituálták a kolonizálthoz és feketeséghez társuló jelentések (Fanon 1986), addig ezekben a közegekben a cigány nem

válí a jelentős „másikká” a „magyar” konstitúciójában, a vele szemben támasztott elvárás az asszimilációs rezsím részéről a „nemlétezése”, amelyet a rendszerváltás után bekövetkező lét- és értékbizonytalanság félelmei csak tovább erősítenek. A „cigány” olyan jelentéseket hordoz (szegénység, lecsúszottság, társadalmi rend szétesése), amelyek fenyegetik a falu közösségét, következésképpen ő nem tartozhat bele a falu közösségébe. Míg tehát „magyar” perspektívából a cigányság érzékelése mindig zavaró, és a normatív az, ha „nem létezik”, addig „cigány perspektívából” a „magyar” egyfajta „mindenható” szerepét látja el mint alapvető referencia, mind az egyéni, mind a közösségi identifikációt tekintve. E kirívó egyenlőtlenség tartotta és tartja fenn a cigány-magyar különbségtétel rendkívül hierarchikus viszonyait.

A „cigány” „nem létezésére” vonatkozó elvárások azonban nem jelentik azt, hogy e stigmatizált társadalmi jelentés elhagyása elé ne gördítene legyőzhetetlen akadályokat az asszimilációra kényszerítő rezsím. Működésének jellegzetessége éppen az, hogy miközben a cigányságot szégyenteljes és azonosulhatatlan jelentésként rögzíti, és annak megtagadására ösztönöz, a falu limitált és átlátható viszonyai között nagyon is „számon tartja”, és veleszületettnek tételezi a cigányságot. Ekképpen, ahogy Bhabha kolonizált szubjektumainál, a cigány-identifikáció lehetőségeit az azonosulhatatlanság és a kötelező azonosulás ellentmondásai teszik rendkívül bonyodalmassá (Bhabba 1994). Disszertációmban az asszimilációs rezsím fenti működését a lokális viszonyokban a „cigány különbségtétel ki nem mondásaként” írtam le: állításom, hogy a „ki nem mondás” alapvető hatással van a belső „cigány” viszonyok alakulására. A „ki nem mondás” azt jelenti, hogy a cigány-magyar különbségtétel és annak egyenlőtlen viszonyai nem tematizálódhatnak a nyilvánosságban. Ez megvéd ugyan a nyílt rasszizmustól, de kimondhatatlanná teszi a cigány-magyar különbségtétel révén keletkezett egyenlőtlenségeket. A cigány-magyar különbségtétel más tematikákon keresztül jelenik meg, mint a gazdag-szegény, tanult-tanulatlan, normál-fogyatékos. Mindez azt a képzetet kelti, hogy a hátrányos társadalmi pozíció nem a cigányság mint származás következménye, hanem tanulatlanság, „civilizátlanság”, szellemi képességek stb miatt áll fenn, tehát ledolgozható, miközben a cigányság a megváltozhatatlan alsóbbrendűség jelelője lesz, ami valójában nem elhagyható (Horváth 2010). Ez a társadalmi működés a különbségtétel mindkét oldalán élőket érdekelté teszi annak fenntartásában. „Magyar” oldalról garantálja, hogy a cigányság tágabb értelemben vett politikai követeléseivel nem kell számolni, „cigány” oldalról pedig egyrészt fenntartja azt az ígéretet, hogy az előnytelen társadalmi pozíció elhagyható, másrészt

védelmet nyújt a nyílt rasszizmussal szemben. Mindezért „cserébe” maga a falu hétköznapijait irányító és szembetűnő egyenlőtlenség elbeszélhetetlen marad. A „ki nem mondás” által irányított viszonyokban a „feladat” mindig az, hogy a többségi nyilvánosság erejével bíró helyzetekben a „cigányság” el legyen rejtve, „ne jöjjön létre” (Horváth 2010). Mindez viszont egyszerre hívja életre az ellene való „lázaadást”, vagyis a cigánynak tételezett viselkedési formák provokatív megjelenítését, ami csak tovább erősíti a „vállalhatatlanság” képzetét.

Lényegi állításom, hogy a cigány-magyar különbségtétel fenti működése erőteljesen hat a „belső” cigány viszonyok alakulására is. Mivel ez az egyenlőtlen különbségtétel nem kimondható, a cigányság nem vállalható nyilvánosan, annak tematizálása beszorul a rokonság „privát” területére. A különbségtétel rokoni viszonyokban lesz elbeszélhető, ami erősíti, és új jelentéssel ruházza fel a rokonság mentén történő fragmentációt. A nagycsaládok közti megkülönböztetés a cigány-magyar különbségtétel fő tematikáit visszhangozza, tulajdonképpen annak a működése alakítja azokat, a „ki nem mondás” társadalmi viszonyainak terhei tehát a rokoni kapcsolatokra rakódnak. Mindig a másik kiterjedt család hordozza a cigányság stigmatizáló jelentéseit („ők a retkesek, nem mink”), vagy a cigányság megtagadásának ambivalens vágyait („ők teszik magyarnak magukat, nem mink”). A saját rokonság lesz a cigányság egyetlen biztonsággal megélhető terepe. Ugyanakkor ez a „mi” csak a fragmentálódás révén alakítható ki, hiszen automatikusan létrehozza azokat a cigányokat, akik másmilyenek, akikkel azonosulni veszélyes és lehetetlen. A „saját rokonság” nyújtotta biztonságnak tehát nagy ára van, hiszen úgy tud védelmet biztosítani, hogy közben különbséget teremt. A hely a fragmentáció egyik alapelveként szolgál: a falu a cigányság szempontjából morális tartalmat hordoz. A „saját falu” lesz az, ahol a „rendes cigányok” élnek, szemben a szomszédos települések lakóival, akik megtestesítői a cigányság degradáló jelentéseinek. A hely mentén történő fragmentációt a nem cigányok cigánysággal kapcsolatos osztályozási módjai is erősíthetik, mely szerint az általános ítéletektől felmentik a „saját cigányaikat”, ezzel a faluban működő hierarchikus társadalmi viszonyokat „civilizációs” erővel ruházzák fel (Durst 2006, Szuhay 1994). Az effajta magyar-cigány, patrónus-kliens viszony egyértelmű hierarchikussága együtt jár a cigány-cigány viszonyok kényszerű egalitarizmusával.

Disszertációm további fontos megállapítása, hogy a stigmatizáció és fragmentáció összefügg. Nem pusztán a cigány-magyar különbségtétel jellegzetessége az a működési mód, hogy a stigmatizáltak úgymond „egymásra hártják” a degradáló jelentéseket, és ezáltal

ellehetetlenítik a stigmatizáció során egyébként is létrejövő politikai jelölő (esetünkben a cigányság) érdekképviselőjét (Brubaker 2011, De Port 1998, Fanon 1986, Waquant 2009). A fragmentáció során létrejövő biztonságos cigányság, vagyis a saját rokonság, útjában áll annak, hogy a cigányság mint "közös" érdekekkel rendelkező politikai jelölő jelenjen meg a nyilvánosságban. A fentiekben sajátos ellentmondást láthatunk a rokonság felértékelődése, gazdasági és identifikációs erőforrássá vállalása és a „cigányság” mint „közösség” artikulációja, gazdasági és identifikációs erőforrássá alakulása között (Ivasiuc 2013). Habár az ellentmondás fennáll, a hétköznapi gyakorlatokban e kettő nem pusztán kizáró viszonyban működik, hiszen a rokonságban rejlő erőforrások mindig visszahatnak a cigányság megélésének lehetőségeire is.

Vagyis a rokonság mint társadalmi intézmény soha nem önmagában áll. Jelentőségét egyrészt a cigány-magyar különbségtétel működéséből nyeri, másrészt ezzel összefüggésben a más típusú intézményekhez való viszonyán keresztül alakul természete, ahogy maga is hat ezen intézményeknek a működésére és e találkozás nem mindig konfliktusmentes. A bér munka világa ezekben a közegekben szintén úgy tűnik fel, mint a nemiség vagy a családi, rokoni kötődések megélésének újabb, hasznos színterei, amelyek, akár az iskola, bármikor áldozatául eshetnek e viszonyokban uralkodó mozgásoknak. A bér munka színtere nem mindig képes kialakítani egy olyan önálló jelentésvilágot, amely esetenként felülírja a nemiség, család és rokonság meghatározó jelentéseit, így pusztán a cigány férfiség és nőiség megélésének színpadává válik, szereplői, pedig az ezekről szóló történetek statisztáivá. Ha a bér munka színtere e dinamikák révén az elemi családot kezdi veszélyeztetni, maga is fenyegető lesz, anyagi előnyök ide vagy oda, irreleváns helyszínné válik. Semmilyen összeg nem tudja pótolni azt az erőforrást, amelyet az elemi család stabil létezése nyújt a cigányság strukturális pozíciójának bizonytalanságában.

Változások

Dolgozatomban abból a feltételezésből indultam ki, hogy az asszimilációs rezsím fenti működése az utóbbi években megrendült, köszönhetően a rendszerváltás során bekövetkezett strukturális változásoknak is. Azonban ez a „megrendülés” csak e rezsím felől értelmezhető, hiszen továbbra is e rezsím evidenciái bírnak a „normativitás” erejével. Egy falu (Gömbalja) társadalmi viszonyait, valamint a szélesebb nyilvánosság változásait vizsgálva azt láthatjuk, hogy az a status quo, amely a cigányság nyilvánosságbeli száműzésével biztosította a rasszizmustól való védelmet, egyre kevésbé lett tartható. E

változások lokális szinten a cigányság „nem létezésével” kapcsolatos elvárások betarthatóságát érintették, ugyanis a „cigány” egyre gyakrabban lett láthatóvá a nyilvánosság erejével bíró terekben, miközben e jelenlét továbbra is a „zavar”, az „oda nem illőség”, sőt a „fenyegetés” jelentéseivel bír. Ennek megfelelően minden olyan viselkedési forma, szokás, tapasztalat, tevékenység, amely a cigánysághoz kötődik „zavaró”, „oda nem való” és az asszimilációs rezsím bomlása felől nézve „fenyegető”.

A változásokat három fő problematika köré csoportosítottam, amelyek alapvető fontosságúak a falu társadalmi viszonyaink újratermelésében: az oktatás (a helyi iskola „elcigányosodása”); a falu mint nyilvános tér (a helyi roma szervezet megalakulása, és az általa levezényelt telepfelszámolás); a munka (cigány vállalkozó megjelenése, és az erőteljesen stigmatizáló közmunka elterjedése). Ha nyomon követjük e fenti három szférában beállt változásokat, ellentmondásos helyzetet tapasztalunk: éppen a „mi”-ből kirekesztett cigány kerül a „közös” kérdéseinek középpontjába, a cigány-tematika lesz az, ami lehetőséget ad a falut érintő problémák elbeszélésére, a falu mint integráns élettér tapasztatának megrendülésére. Mindez nem csupán azzal jár, hogy a cigány egy alapvető rendéret elvesztésének megtestesítője lesz, hanem azzal is, hogy korábbi fragmentáltsága mellett, vagy helyett mint a „magyarsággal” konfrontálódó entitás tör be a falu nyilvánosságába.

Disszertációm további kérdése volt, hogy mi történik a cigány identifikációval, hogyha az asszimilációt ösztönző rezsím működése megrendül, és a nem kimondás rendjének hierarchikus cigány-magyar viszonyai megkérdőjeleződnek. A cigány megjelenik azokon a színtereken is, ahol korábban nem, vagy csak elvétve kaphatott helyet. Beköltözik a faluba, munkaadóként tűnik fel, az iskolában számszerű többségbe kerül, rokoni kapcsolatokon túllépve „saját” szervezet alapít, azaz kilép a nem kimondás által felkínált biztonságos helyekről, kiteve magát immár a „cigányozás” veszélyeinek. A „cigány” ily módon láthatóvá válik, hiszen azokat a helyeket hagyta maga mögött, amelyekben éppen az elfedésen keresztül lehetett jelen. Állításom, hogy ezek a jelenségek alapjaiban zavarják meg a társadalmi viszonyok megszokott menetét, aminek következtében a cigányság egyszerre válhat közös érdekek és tapasztalatok mentén összeálló, tágabb értelemben vett politikai jelölővé, és egyszerre lehet egy szélesebb érvényű lét- és értékbizonytalanság megtestesítője. Ekképpen a cigány kimondása nem történhet meg veszélyek nélkül. Bár nem működteti tovább az elfojtás mechanizmusait, feloldhatóvá teszi a nem kimondás rendje által kitermelt rokoni különbségeket és a fragmentáció egyéb fajtáit, megengedi egy

különbségeket magába foglaló „közös cigányság” kialakulását, mely sokszor éppen a „magyarral” való konfrontáción keresztül áll össze, megnehezítve az együttműködés vagy a cigány-magyar különbségtétel meghaladásának lehetőségét. A „cigányság” fenti jelentésmódosulása szoros összefüggésben áll a „magyarság” jelöltté válásával, azaz a többségi lét jelöletlenségéből fakadó hegemón pozíció megrendülésével, esetünkben a szélsőjobboldali jelentésvilág előretörésével. Állításom szerint azonban hiba lenne a „magyarság” jelöltté válásának folyamatát a cigánysággal kapcsolatos társadalmi változásokból eredeztetni, hiszen e jelenség fő jellemzője éppen az, hogy a cigányság társadalmi jelentései „viselik” a strukturális változásokból fakadó bizonytalanságok terheit.

A rokonság és a nemiség stabilitása

Disszertációm fontos tézise az is, hogy a fenti változások ellenére, vagy inkább azok mellett, még mindig a rokonság tűnik a legjelentősebb és legstabilabb társadalmi szerveződésnek az általam vizsgált közegekben, a rokonsági hálózatok jelentik az egyik legfőbb gazdasági és identifikációs erőforrást. A rokonsági viszonyok felértékelődése két ellentétesnek látszó, ám egymásra ható folyamattal jár: egyrészt a különbségtételek és a fragmentáció révén biztosítja a cigányság biztonságos megélésének lehetőségét, másrészt viszont a cigányság egyébként degradáló jelentéseit olyan pozitív tartalmakkal téríti el, mint „testvérség”, „anyaság”, „apaság”, „szerelem”, „gyermek”. A rokoni viszonyok mindig a cigányság totalitását jelenítik meg, a cigány viszonyok pedig mindig kvázi rokoni kötődésként élhetőek át. A rokonság, habár alternatívát jelent a cigányság degradáló jelentéseit működtető hivatalos intézményekben elfoglalt előnytelen pozícióval szemben, és megvéd a cigány-magyar különbségtétel lokális működésének megalázottságától, mégis, mint ilyen, maga is kényszerítő erővel bír. Ezekben a közegekben cigánynak lenni a rokonság területein kívül rendkívül bonyodalmas, az azonosulhatatlanság rémével fenyeget. A rokonság hálózataiban azonban csak „házasságon” keresztül lehet teljesértékű, jelentős szereplőként megjelenni, hiszen a többi viszony csak a házasság által keletkezik, pontosabban a közös gyermek által, aki újabb és újabb rokonsági hálózatok középpontja lesz. A rokonság ezen felértékelődése tehát alapvető hatással van a nemiség megélésére, a nemi különbségtételre és a hozzá kötődő szerepekre, valamint a gyermekvállalás és a gyermek társadalmi jelentésének kérdéseire.

Ezért fontos kérdés volt számomra az is, hogy a rokonság és a cigányság fenti összefüggései miként határozzák meg a nemiséget. Állításom, hogy a házassági viszony felértékelődése révén erősebb lesz a férfi és a nő egymásrautaltságának kényszere, mint a köztük lévő

hierarchikus különbségtétel jelentősége. Szemben a „tradicionálisabb” roma közösségeket vizsgáló antropológiai munkák tanulságaival, ezekben a közegekben sokkal kevésbé egyenlőtlen nemi viszonyokat találunk. A „tradicionálisabb” roma közegekben, hasonlóan az általam vizsgáltakhoz, a rokoni hálózatba való belépés jelenti mind a gazdasági túlélés lehetőségét, mind a megélhető azonosulás formáját (Blasco 1999, Okely 1996, Stewart 1994, Sutherland 1986, Tesar 2011). Ugyanakkor, míg a „tradicionálisabb” közegekben a roma identitásban rejlő erőteljesebb erőforrásokat éppen a nemi viszonyok egyenlőtlensége, a roma „férfitestvérség” felértékelése biztosítja, addig az általam kutatót közegekben az asszimilációs rezsim következményeképpen a cigányság csak igen problematikus módon válhat identifikációs erőforrássá, a nemi viszonyok egyenlőtlensége sem lesz a cigány-identitás fő „védőbástyája”. Disszertációm állítása szerint tehát a nemek közti viszonyok egyenlőtlensége szoros összefüggésben áll a cigány-nem cigány különbségtétel hierarchiájával. A nemi egyenlőtlenség révén kijátszhatóvá válik a cigány-nemcigány különbségtétel hierarchiája, vagy éppen ellenkezőleg, a cigány-magyar különbségtétel egyenlőtlen viszonyainak következménye a nemek közti kapcsolat kevésbé hierarchikus jellege. Az általam vizsgált közegekben ez utóbbi áll fenn.

Habár e közösségekben a „házasság” viszonya felértékelődik a „testvérség” idealizált közösségéhez képest, mégis e kettő folyamatos „dialektikája” biztosítja cigányság és rokonság egymás általi meghatározottságát. A cigányság biztonságos megélése a „saját rokonság” viszonyaiban válik lehetségessé. Ez a „saját rokonság” azonban elsősorban a „vérszerinti” kötődésekre utal, így minden házasság kihívás elé állítja a „saját rokonság” konstrukciójával biztosított biztonságos „cigányságot”. Ekképpen egy házassági kapcsolat nem pusztán az egyén identifikációs lehetőségeit határozza meg, hanem a rokonságét is, hiszen a férj vagy feleség „idegen cigányokat” hoz a családba, akik szükségképpen nem rokonok, azaz „másképpen a cigányok”. Egy fiatal fiú vagy lány párválasztása tehát az összes többi rokon identifikációs lehetőségeire is hatással van, a választás során kialakult feszültségeket a „közös vérszerinti rokon”, a gyermek érkezése tudja feloldani. Ez a dinamika legegyszerűbb lélektani és gazdasági érdekké teszi a családalapítást, a gyerek- és szülőstátusz közötti idő identifikációs „üresjáratát” válik, amely erőforrások hiányában nem is kitölthető (Durst 2006, Kelly 1998). Így újfent a rokonsági hálózat marad a legfőbb kapaszkodó.

Disszertációm konklúziójaként tehát megállapíthatjuk, hogy a rokonsági viszonyok felértékelődése egyszerre ered a cigány-magyar különbségtétel strukturális

egyenlőtlenségeiből, és egyszerre hat azokra vissza. A rokonság és a cigányság összefonódásai révén egyrésztől kijátszhatóvá válik ez az egyenlőtlen különbségtétel, másrésztől a fragmentáció révén meg is akadályozhatja annak eltérítését. Disszertációmban bemutattam a cigány-magyar különbségtétel működését egy adott térben és időben, miközben ezeket szélesebb társadalmi kontextusra vonatkoztattam, valamint az időbeli változások irányát is igyekeztem felvázolni, tudva, hogy ezek további kutatásokat igényelnek.

Felhasznált irodalom:

Abu-Lughod, Lila (2006): Writing Against the Culture. In: Anthropology in Theory Issue in Epistemology. (eds.): Sanders and Moore. Blackwell, Cornwall. 466-480.

Ahmed, Sara (1999): She'll Wake Up One of These Days and Find She's Turned into a nigger. Theory, Culture & Society, 16. 87-105.

Amit, Vered (ed.) (2000): Contructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. Routledge. New York.

Appadurai, Arjun (2008): Különválások és különbségek a globális kulturális gazdaságban. In: Sokféle Modernitás. Niedermüller Péter, Horváth Kata, Zombory Máté (szerk): L'Harmattan, Budapest. 238-263.

Arondeker, Arjeli (2005): Border/Line Sex: Queer Postcolonialities or How Race Matters Outside the United States. Interceptions: International Journal of Postcolonial Studies 7/2. 236-250.

Asad, Talal (1979): Anthropology and the Colonial Encounter. In: Politics of Anthropology From Colonialism and Sexism a View From Below. (eds): Gerrit-Mannheim. De Gryuter Mouton, 85-94. pp.

Atkinson, Paul (1999): A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. In: Narratívák 3. 121-149.

Balogh Lidia (2012): Possible Response to the Sweep of Right wing Forces and Anti-Gypsyism in Hungary. In: Gypsy "Menace". Populism and the New Anti- Gypsy Politics. (ed):Michael Stewart. Hurst and Company, London

Barley Nigel (2006): Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Typotex Kiadó, Budapest.

Barth, Fredrik (1996): Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. Régió 7/1.

Bárány Zoltán (2001): Romani electoral politics and behaviour||. In: Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe 1/1. 1-13.

Berényi Eszter- Berkovits Balázs- Erőss Gábor (2008): Iskolarend. Kiváltság és különbségtétel a közoltatásban. Gondolat Kiadó, Budapest

bell hooks (1992): Representing Whiteness in the Black Imagination. In: Cultural Studies. (eds): Lawrence Grossberg London, Routledge, 338-342.

Bhabha, Homi K. (1994): The Location of Culture. Routledge Classic, London.

Bíró András (2013): The Price of Roma Integration. In: From Victimhood to Citizenship: the Path of Roma Integration : a debate. (ed.): Will Guy. Pakiv European Roma Fund, Budapest.

- Bíró A. Zoltán (1994): Az esély esélyeiről. Replika 13-14.
- Boal, Augusto (1979): Theatre of Oppressed. Pluto Press, London.
- Boglár Lajos (2001): Akcióantropológia. In: A kultúra arcai. Napvilág Kiadó Budapest.
- Borsányi László (1995): Mire jó az antropológia? Új Holnap 41/5. 102-106.
- Bourdieu, Pierre (1994). Férfiuralom In: Férfiuralom. (szerk): Hadas Miklós. Replika könyvek, Budapest 10-59.
- Bourdieu, Pierre (2009): A gyakorlat elméletének vázlatja. Három kabil tanulmány. Napvilág Kiadó, Budapest
- Brod, Harry (2001): Férfikutatások témái és tézisei Replika 43-44
- Brubaker, Rogers (2001): Csoportok nélküli etnicitás. Beszélő 6/ 7-8.
- Butler, Judith (2005): Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól. Új Mandátum, Budapest.
- Uó: A paródiától a politikáig. http://www.kontextus.hu/mirolir/ca_but.html.
- Caputo, Virginia (2000): „At Home” and „Away” In: Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World. Routledge, New York.
- Castel, Robert (1998): A szociális kérdés alakváltozásai. Max Weber Alapítvány–Wesley Zsuzsanna Alapítvány – Kávé Kiadó, Budapest
- Castel, Robert (1993): A nélkülözéstől a kivetettséig – a kiilleszkedés pokoljárása. In: Esély, 3: 3–23.
- Carsten, Janet (2004): After Kinship. Cambridge University Press. New York
- Clifford, James (1988): On Ethnographic Authority. In: Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art. (ed): Clifford. Harvard University Press, London 21-55. pp.
- Clifford, James (1986) On Ethnographic Allegory. In: Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. (ed): Clifford, James and George E. Marcus. Berkeley, Los Angeles 98-122.
- Chodorow, Nancy (2000): Férfi és női szocializáció kultúraközi összehasonlítása In: Feminizmus és a pszichoanalitikus elmélet Újmandátum Kiadó, Budapest 32-56.
- Collier, Jane Fishburne and Yanagisako, Sylvia Yunko (eds) (1987): Gender and Kinship. Essays Towards a Unified Analysis. Stanford University Press.
- Comaroff, Jean- Comaroff, John (2003): Ethnography on an Awkward Scale Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction. Ethnography. 4/2 147-179.

Crenshaw, Kimberlè Williams (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum, 139-169.

Cruz-Janzen, Marta I. (2001): *Latinegras: Desired women: undesirable mothers, daughters, sisters, and wives*. *Frontiers: The Journal of Women Studies*. 22. 168-183.

De Port, van Mattijs, (1998): *Gypsies, Wars and Other Instances of the Wild. Civilization and its Discontent in a Serbian Town*. Amsterdam University Press, Amsterdam.

DeSoto, Hermine G. and Nora Dudwick, (eds.) (2000): *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Postsocialist States*. Madison: University of Wisconsin Press.

Douglas, Mary (2003): *Rejtett jelentések*. Osiris Kiadó, Budapest.

Dube, Leela, (1997): *Women and Kinship. Perspectives on Gender in South and South-Eastern Asia*. United Nation University Press, Tokio.

Dupcsik Csaba (2009): *Magyarországi cigánység története*. Osiris Kiadó, Budapest.

Durst Judit (2010): *Minden évben máshogy fordul a világ?*. Anblokk 4.

Durst Judit (2006): *Kirekesztettség és gyermekvállalás. Romák termékenységének változása néhány gettósodó aprófaluban*. Doktori disszertáció. Kézirat.

Durst Judit (2011): *A Látogató*. Beszélő 16/3

Du Bois, W.E.B. (1961): *Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Greenwich Conn. Fawcett Publication, New York.

Edwards, Jeannette and Marilyn Strathern (2000): "Including Our Own," In: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. (ed.): Janet Carsten. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Effremova, Georgia (2012): *Integralist Narratives and Redemptive Anti- Gypsy Politics in Bulgaria*. In: *Gypsy "Menace". Populism and the New Anti- Gypsy Politics*. (ed.): Michael Stewart. Hurst and Company, London.

Eksner, Julia H. (2013): *Revisiting the 'ghetto' in the New Berlin Republic: immigrant youths, territorial stigmatisation and the devaluation of local educational capital*. *Social Anthropology* 21/3 336-355.

Engebriksen, A. (2007): *Exploring Gypsiness: Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*. Oxford. Berghan.

Eriksen, Thomas H. (2008): *Etnicitás és Nacionalizmus- Antropológiai perspektívák*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Fabian, Johannes (1991): How Anthropology Make its Object In: Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971–1991. Chur, Switzerland and Philadelphia, PA: Harwood Academic. 173-265.

Fabian, Johannes (1990): Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry*, 16/4. 753-772.

Fanon, Frantz (1986): *Black Skin, White Masks*. Pluto Press, London.

Feischmidt – Szombati (2013): Cigányellenesség és szélsőjobboldali politika a magyar társadalomban. *Esély*. 2013/1

Ferge Zsuzsa (1999): A társadalmi struktúra és az iskolarendszer közötti néhány összefüggés. In: *Iskola és Társadalom*. (szerk): Meleg Csilla JPTE Tanárképző Intézet Pedagógia Tanszéke, Pécs.

Ferguson, James – Gupta, Akhil (eds.) (1997): *Culture, Power, Place: Exploration in Critical Anthropology*. Duke University Press.

Fejős Zoltán (1994): *Esélyek: Elmélettel vagy a nélkül*. Replika 13-14

Fleck Gábor – Virág Tünde (1999): Egy beás közösség múltja és jelene. (The past and present of a Beas community.) MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 52. Budapest.

Formoso, Bernard (2000): Cigányok és letelepedettek. In: Prónai Csaba (szerk.) *Cigányok Európában 1. Nyugat-európa*. Új mandátum Kiadó, Budapest, 30-85.

Gal, Susan (2000) *Beszéd és hallgatás között*. Replika, 3. 162-172.

Gannon, Suzanne (2006): The (im)possibility of the writing the self-writing: French poststructural theory and autoethnography. *Critical Methodologies*. 6. 476-494.

Gerd, Baumann (1995): *Managing a Polyethnic Milieu: Kinship and Interaction in a London Suburb*. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1/4, 725-741.

Gheorghe, Nicolae (2013): Choices to be made and prices to be paid: potential roles and consequences in Roma activism and policy-making. In: *From Victimhood to Citizenship: the Path of Roma Integration: a debate*. (ed): Will Guy. Pakiv European Roma Fund, Budapest.

Greenwood J. D. – Levin M. (1998): *What is the Actoin Research In: Introduction to Action Research: Social Research for Social Changes*. London sage Publication

Gilman, L. Sander (1985): *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Cornell University Press. New York

Guy, Will. (2001): *Romani Identity and Post-Communist Policy*. In: *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. (ed): Will Guy. 3-32. o. Hertfordshire: University of Hertfordshire Press.

Gupta Akhil, and James Ferguson (eds.) (1997): *Anthropological Locations*. Berkeley: University of California Press.

Gay Y Blasco, Paloma (1997): A different body? Desire and Virginity among Gitanos. *Journal of anthropology* 4. London 523-533.

Gay y Blasco, P (1999): *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford and New York. Berg.

Hannerz, Ulf (2003): Being there...and there... and there. *Ethnography* 4.2 201-216 pp.

Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity: Studies in Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Hannerz, Ulf (1997): Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology, in: *Mana*, Bd. 3, Rio de Janeiro, 7-39.

Haraway, Donna (1994): Szituációba ágyazott tudás In: *Férfiuralom*. (szerk): Hadas Miklós. Replika könyvek, Budapest 121-142.

Havas Gábor (2008): Esélyegyenlőség és deszegregáció In: *Zöld könyv a magyar közoktatás megújításáért*. (szerk): Fazekas Károly- Köllő Júlia- Vajda Júlia. Ecostat, Budapest.

Havas Gábor (1983): Baranya megyei teknővájó cigányok. In: *Cigányvizsgálatok*. Budapest Művelődéskutató Intézet. 61-141.

Havas Gábor (1983): Korábbi cigány foglalkozások. In: *Cigányvizsgálatok*. Budapest Művelődéskutató Intézet, Budapest. 161-181.

Havas Gábor – Kemény István – Liskó Ilona (2002): *Cigány gyerekek az általános iskolában*. Budapest, Oktatókutató Intézet–Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.

Havas Gábor (1983): Foglalkozásváltási stratégiák különböző cigány közösségekben. In: *Cigányvizsgálatok*. Művelődéskutató Intézet, Budapest. 181-222.

Havas Gábor (2005): *Óvodától a szakmáig*. Felsőoktatási Kutatóintézet, Budapest.

Havas Gábor-Lisko Ilona-Kemény István (2001): *Cigány gyerekek az általános iskolában*. Oktatás Kutató Intézet, Budapest.

Holt, L. Nicholas (2003): Representation, Legitimation and Auotoethnography: An Autoethnographyc Writing Story. *International Journal of Qualitative Methods* 2/1 2-25.

Horváth Kata, (2008): A cigány különbségtétel. <http://cieh-programmes.univ-paris3.fr/docs/Minorite/lhadastol.pdf>

Horváth Kata (2010): A nem kimondás rendje. AnBlokk 4.

Horváth Kata (2008): „Passing”: Rebeka és a Meleg büszkeség napja. A bőrszín diszkurzív korlátairól és lehetőségeiről. Beszélő 13/7

Horváth Kata- Prónai Csaba (2002): „Retkesek” és „kényesek” között. Egy magyar cigány közösség tisztasági szokásairól. Café Babel 38.

Horváth Kata (2008): „Most azért, mert cigány vagyok?!” A különbség diszkurzív működése. In: Reflexiók és mélyfúrások. A kultúra kutatás változatai a „kulturális fordulat” után. (szerk): Havasréti József és Szijártó Zsolt. Gondolat Kiadó, Budapest. 38-67.

Horváth Kata. 2001 Cigány munka" - " gádzsó munka". In: A nemzetiségi kultúrák az ezredfordulón. (szerk): Ando György - Eperjessy Ernő - Grin Igor - Krupa András./Esélyek, lehetőségek, kihívások/. /A VII.Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai, Magyar Néprajzi Társaság, Békéscsaba, 401-413.

Jackson, Anthony (1987): Anthrpology at Home. Tavistock Publication LTD, London.
Juhász Attila (2010): A “cigánybűnözés” mint az “igazság” kimondásának szimbóluma. anBlok 4. 11-16.

Janky, B (2005): A cigány ok társadalmi helyzete és termékenysége. In: Nagy Ildikó- Pongrácz Tiborné- Tóth István György (szerk.): Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről. SZCSEM-Tárki, Budapest, 136.-148.

Junghaus Tímea 2011 A fehérség kritikai kutatása I-II fellelhető:
http://tranzit.blog.hu/2011/08/01/a_fehersege_kritikai_kutatasa_critical_whiteness_studies_i

Kapitány Balázs-Spéder Zsolt (2004): Szegénység és depriváció. Életünk fordulópontjai. Műhelytanulmányok 4.

Kardos László (1983): Bontási terület. In: Cigányvizsgálatok. Művelődéskutató Intézet, Budapest.45-61

Kardos László (1983): Toborzás. In: Cigányvizsgálatok. Művelődéskutató Intézet, Budapest 19- 45.

Kelly, M. P.F. (1998): Társadalmi és kulturális tőke a városi gettóban: következmények a bevándorlás gazdaszociológiájára. In: Lengyel, Gy.- Szántó Z. (eds.): Tőkefajták. Aula

Kemény István (szerk.) (1976): Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó, 1971-ben végzett kutatásról. MTA Szociológiai Kutató Intézet. Budapest

Kertesi G, Kézdi G. (2008): A roma és nem roma fiatalok középiskolai továbbtanulása: Első eredmények a TÁRKI-Educatio Életpálya-felmérése alapján In: Kolosi Tamás, Tóth István György (szerk.) Társadalmi riport 2008 Budapest: TÁRKI. 344-362.

Kertesi Gábor (2005): Roma foglalkoztatás az ezredfordulón: A rendszerváltás maradandó sokkja Szociológiai szemle 15/2 57-87.

Kertesi Gábor-Kézdi Gábor (2005): Általános iskolai szegregáció. Okok és Következmények. In: A társadalom peremén. (szerk): Kertesi Gábor, Osiris Kiadó, Budapest

- Kjosszev, Alekszandar. (2000): Megjegyzések az önmagukat kolonializáló kultúrákról. *Magyar Lettre Internationale* 37.
- Kóczé Angéla (2011): Gender Ethnicity and Class. Romani Women' Political Activism and Social Struggles. Ceu. Kézirat
- Kovai Cecília (2009): A kém, a gyarmatosító és az ügynök. Egy nyugati tudomány kelet-európai lefordításai. *AnBlok* 3.
- Kovai Cecília (2011): A „cigány osztály” és az egyenlőség uralma. Két észak-magyarországi iskola „roma-politikája”. *Beszélő*. 13/ 7-8. 26-37.
- Horváth Kata-Kovai Cecília (2010): A cigány-magyar különbségtétel alakulása egy észak-magyarországi faluban. *AnBlok* 4.
- Kovai Cecília (2010): A „cigányozásban” rejlő lehetőségek. *AnBlok* 4.
- Kovai Cecília (2008): Az iskola és a család. Kizáró és megengedő viszonyok. *Beszélő*. 13/ 5.szám. 80-88.
- Kovai Cecília (2006): Nemek határain. IN: *Cigány világok Európában*. (szerk): Prónai Csaba Nyitott Könyv kiadó, Budapest. 196-209.
- Kovács Éva (2009): „Fekete testek, fehér testek – A 'cigány' képe az 1850-es évektől a XX. század első feléig”. *Beszélő*, január, 14/1, 74-92.
- Kovács Imre (2012): A vidék az ezredfordulón. A jelenkori magyar vidéki társadalom szerkezet és hatalmi változásai. *Argumentum Kiadó, Budapest*.
- Kovalcsik, Katalin (1996): Roma or Boyash Identity? The Music of the “Ard'elan” Boyashes in Hungary. Max Peter Baumann ed.: *The World of Music* 38/1: 77-93.
- Ladányi János (2005): Szociális és etnikai konfliktusok. Tanulmányok a piacgazdasági átmenet időszakából (1987–2005). *Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest*
- Ladányi János- Szelényi Iván (2005): Van e értelme az underclass kategória használatának? in *Szociális és etnikai konfliktusok. Tanulmányok a piacgazdasági átmenet időszakából (1987–2005)*. (szerk): *Ladányi Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest* 470-476
- Ladányi János (2004): A kirekesztettség változó formái. *Napvilág Kiadó, Budapest*.
- Lampland, Martha (1994): Feminizmus és társadalomkutatás In: *Hadas Miklós (szerk.) Férfiuralom. Replika könyvek, Budapest*.
- Leavy, Patricia (2009): *Social Research and the Creative Arts: An Introduction* In: *Methods Meet Arts*. Guilford Press, New York
- Marušák & L. Singer (2009): Social Unrest in Slovakia 2004: Romani Reaction to Neoliberal 'Reforms'; M. In: *Romani politics in contemporary Europe : poverty, ethnic*

mobilization, and the neo-liberal order. (eds): Trehan, Nidhi and Nando Sigona. Hampshire Palgrave Macmillan, New York.

Marcus, E. George (1995): *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. *Annual Review of Anthropology*, 24. 95-117.

McIntosh, Peggy (1990): 'White privilege: Unpacking the Invisible Knapsack',. in *Independent School*, 49 31–35.

Melegh Attila (2006): *On the East/West Slope. Globalization, Nationalism, Racism and Discourse on Eastern Europe*. CEU Press, New York 9-49

Mezey Barna (1986): *Magyarországi cigánykérdés dokumentumokban. 1422-1985*. Kossuth Kiadó, Budapest.

Miller, Carol (1988): *Girls go home: Status of the Machvanka Daughter-in-law* In: *Papers from the eight and ninth annual meetings*. (eds.): C. Desilva- Joana Gumet 95-104. New York.

Mohay Tamás (1994): *Néprajz és a néprajz kritika határai*. Replika 13-14

Nielsen K.A. – Svensson L.G. (2006): *Action Research and Interactive Research: Beyond practice and theory*. Shaker Publishing, Maastricht.

Neményi Mária (1998): *Cigány anyák az egészségügyben*. Magánkiadás.

Niedermüller Péter (1994): *Paradigmák és esélyek avagy a kulturális antropológia lehetőségei Magyarországon*. Replika 13-14. 89-129.

Okely, Judith (1983): *The Traveller-Gypsies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Okely, Judith (1996): *Own and Other Culture*. Routledge, London

Peirano, Mariza G. S. (1998): *When Anthropology is at Home: The Different Context of a Single Discipline*. *Annual Review Anthropology* 27.

Piasere, Leonardo (2000): *A ciganológusok szerelmei* In *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból. (szerk): Prónai Csaba, pp. 439-449. Új Mandátum Kiadó, Budapest

Pogány, István (2004): *The Roma Cafe: Human Rights and the Plight of the Romani People*, Pluto Pres, London.

Prónai Csaba (1995): *Cigánykutatás és kulturális antropológia (rövid vázlat)*. Kulturális antropológiai cigánytanulmányok I. Budapest – Kaposvár

Prónai Csaba (szerk) (2000): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa*. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból. Új Mandátum Kiadó, Budapest

- Uő. (2002): Cigányok Európában II. Olaszország. Válogatás Jane Dick Zatta, Leonardo Piasere, Francesca Manna, Elisabeth Tauber, Paola Trevisan tanulmányaiból. Új Mandátum Kiadó, Budapest.
- Rao, Aparna (1996): Nő a cigány kultúrában . Magyar Lettre Internationale, 21. 71-72
- Reed, Evelyn (1998): Sétáló Agyak. Kijárat Kiadó, Budapest.
- Ries, Johannes (2010): Romany/Gypsy Church or People of God. In: Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies. (ed.): Michael Stewart and Marton Rovid. CEU. 273-280.
- Rottenberg, Catherine (2003): Passing: Race, Identification and Desire. Criticism 4. 435-452.
- Rosaldo, Renato (1986): From the Door of his Tent. The Fieldworker and the Inquisitor In: Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. eds.): Clifford, James and George E. Marcus. Berkeley, Los Angeles and London: University of California. 98-122.
- Rubin, Gayle (1994): Nők a forgalomban. In Férfiuralom. Hadas Miklós (szerk.) replika Kör, Budapest 63-98.
- Said, Edward 2000 Orientalizmus. Európa Könyvkiadó. Budapest
- Sharkey, Patrick. (2008): The Intergenerational Transmission of Context. American Journal of Sociology 113/1:931-69.
- Scheffel, David Z. (2005): Svinia in Black and White. Slovak Romas and their Neighbours. Broadview Press.
- Scott, Joan W. (2001): Van-e a nőknek történelmük? Bevezetés. Balassa kiadó Budapest 11-27.
- Sigona, N and Trehan N. (2009) Introduction: Romani Politics in Neoliberal Europe; In. Romani politics in contemporary Europe: poverty, ethnic mobilization, and the neo-liberal order. Houndmills, Basingstoke, (eds): Trehan, Nidhi and Nando Sigona eds.Hampshire; New York : Palgrave Macmillan
- Silian, Alina (2010): „A munka révén nyert becsület.” AnBlok 4.
- Simon Éva (2000): A cigánykérdés jogi szabályozása Magyarországon 1-3 Amaro Drom. 10. 3-6 11 6-10. 12 3-5
- Silverman, Carol (1976): Pollution and power: Gipsy women in america. In: American Kalderash. (ed): Matt T. Salo. Hackettstown N. Y. Gipsy Lore Society 55-70.
- Stewart, Michael (2001): The Development of Communist Policy towards Gypsies and Roma, 1945-1989. A Case Study. In: Between past and future: the Roma of Central and Eastern Europe. (ed.): Will Guy. Hertfordshire University Press.

- Stewart, Michael (2005): Depriváció, romák, underclass. In: Szociális és etnikai konfliktusok. (szerk.): Ladányi János Új Mandátum Kiadó, Budapest 453-470
- Stewart, Michael (2001): Underclass, Race and 'the Roma' in Post-communist eastern Europe. In: C. Hann ed. Postsocialism: Ideas, Ideologies and Practices in Europe and Asia, Routledge, London.
- Stewart, Michael (1994): Daltestvérek. T-twins Kiadó-MTA Szociológiai intézet Max Weber alapítvány, Budapest.
- Sutherland, Anne (1986):. Gipsy Women, Gipsy Men. In: Joana Gumet (szerk.) Papers from the sixth and seventh annual meeting of the Gipsy Lore Society. New York 103-114.
- Strathern, Marylin (1988): Gender of the Gift. UNiversity of California Press.
- Sutherland, A. Gypsies (1975): The Hidden Americans. Tavistock, London.
- Szalai Júlia (2010): A szabadságtalanság bővülő körei. Az iskolai szegregáció társadalmi „értelméről” Esély. 2010 21/3 3-22
- Szalai Júlia (2010): A szabadságtalanság bővülő körei. Esély 3.
- Szalai Júlia (2000): Az elismerés politikája és a cigánykérdés. In: Cigánynak Születni. Újmandátum Kiadó, Budapest. 543-579.
- Szalai Júlia (2005): A jóléti fogda I-II. Esély 2005/1 3-34
- Szalai Júlia (2007): Nincs két ország. Társadalmi küzdelmek az állami (túl) elosztásért a rendszerváltás utána Magyarországon. Osiris Kiadó, Budapest.
- Szuhay Péter (2012): Sosemlesz Cigányország. Magyarország felfedezése sorozat. Osiris, Budapest.
- Tesar, Catalina (2012): „Women Married off to Chalices”: Gender, Kinshipk and Wealth among Romanian Cortorari Gypsies. Doktori Disszertáció Kézirat. University College London Department of Anthropology
- Trehan, Nidhi and Nando Sigona (eds.) (2009): Romani politics in contemporary Europe: poverty, ethnic mobilization, and the neo-liberal order. Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York : Palgrave Macmillan
- Zolnay János (2012): Abusive Language and Discriminatory Measures in Hungarian Local Policy. In Gypsy “Menace”. Populism and the New Anti- Gypsy Politics. (ed): Michael Stewart. Hurst and Company, London
- Zolnay János (2008): Hiányzó ágens Educatio 2008/4 549-556.
- Tyler, Stephen (1984): The Vision Quest in the West or What the Mind’s Eye Sees, Journal of Anthropological Research 40(1): 23–43

Varga Blanka (2010): Lavírozunk! anBlok 4.

Vermeersch, Peter (2006): The Romani Movement: Minority Politics & Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe. New York and Oxford: Berghahn Books

Vidra Zsuzsa (2014): Introduction In: Facing the Far-right. Anthropological portrayals of local civil resilience. Zsuzsanna Vidra ed. CEU CPS. (megjelenés alatt)

Virág Tünde (2011): Kirekesztve. Falusi gettók az ország peremén. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Vörös Miklós (1994): Az antropológiai és a néprajzi kutatások politikuma Replika 13-14.

Yuval-Davis, Nira (2006): Intersectionality and Feminist Politics. European Journal of Women's Studies 13(3):193-209.

Yelvinton, Kevin A. (2006): Patterns of "Race," Ethnicity, Class, and nationalism, Understanding Contemporary Latin America, ed by Richard S. Hillman. Bolder, Co: Lynne Rienner Publishers. 229-261.

Waqant, Loic (2008): Urban Outcast: A Comparative Sociology of Advanced Marginality. Polity Press UK., London.

Weston, Kath. (1991): Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship. New York: Columbia University Press.

Williams, Patrik (2002) Cigányok Európában III. Franciaország. Patrick Williams: Cigány házasság. Új Mandátum Kiadó, Budapest.

Williams, Patrik (2000): Struktúrák vagy stratégiák? Házasság a kalderás romáknál In: Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. (szerk): Prónai Csaba. Új mandátum Kiadó, Budapest. 274-286.

Wilson, William Julius (2009): Structural and Cultural Forces that Contribute to Racial Inequality. In: More than just Race: Being Black and Poor in the Inner City. New York