

BORBÉLY SÁNDOR

Változó „határjelek”

A péterfalvi cigányok kulturális és etnikus identitása

Jelen tanulmány a cigányok és nem cigányok közötti viszony néhány kulturális antropológiai aspektusát vizsgálja egy kárpátaljai településen, Tiszapéterfalván.¹ Az elemzés középpontjában a *kulturális idegen*² reverzibilis konstrukciója áll, ezért leginkább arra a cigányok és nem cigányok között létrejövő „kölcsonviszony”-ra koncentrálnak, amely – Georg Simmel szavaival élve – immanens és tagként létrejövő helyzete folytán „egyszerre foglalja magába a kívülállóságot és a társként való létet”, vagyis azt a „módot, ahogyan a közösséget fenntartó és eltávolító momentumok a közösségiség és a kölcsönható egység formáját

¹ Péterfalva körülbelül 1200 lakosú tiszaháti település Kárpátalján, 9–10 km-re a Tiszabecs-Tiszaújlak ukrán-magyar határátkelőtől, 27 km-re járási központjától, Nagyszőlőstől. A falut, a kolhozrendszer kiépítését követően kezdetben gazdasági, 1970-től pedig erősen centralizált közigazgatási keretbe integrálták. Ettől kezdve további négy, az idők során vele szervesen összeépülő település – Bökény, Farkasfalva, Tivadar és Forgolány – közigazgatási központja lett.

² A kifejezést övező fogalmi tisztázatlanság az etnográfiaiban elméleti meghasonláshoz és válságához vezetett, melyre nincs módunk ehelyütt érdemben kitérni. (Ezzel kapcsolatban lásd: Waldenfels, Bernard: Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai. In: Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2004. 91–116. Saját fogalomhasználatunkban – Waldenfels nyomán – a kulturális idegenséget egyfajta tényszerű deficitként határozzuk meg. Olyan kultúrák közötti találkozásként, amelyben a távolság élménye kezdetben a minőségek traumájával, körülhatárolásával és kizárásával jár együtt, de ugyanakkor az interakciók egy meghatározott pontján a kulturális „másság”-ba való integrálódással is. Waldenfels: *Az idegenség...* i. m. 99.

képezik”.³ Ebből a megfontolásból, a kulturális konfiguráció és az antropológiai leírással elindított olvasói refiguráció által létrehozott térben,⁴ vagyis szövegem megírása és olvasása között, az idegen (távolságának-közelségének) minőségeit értelmezem.

Érdeklődésem középpontjában a péterfalvi cigányok kulturális identitásának megnyilvánulásai állnak. Munkámban ezért különös figyelmet fordítok a kulturális határátlépések különféle eseteire: a péterfalvi vallási identitásának tartalmaira (ezen belül rítusaik, normáik és a társadalmi „gender” jelentéseire), valamint jellemzőbbnek vélt reprezentációs gyakorlatokra (narratív identitásuk elemeire: erkölcs- és munkafogalmaikra, jogalkotásukra, identifikációs modelljeikre, a nyelvhasználati kódok közötti váltásra, pozitív önreprezentációjukra stb.). Megfigyeléseimet, ahol a források lehetővé tették, igyekeztem történeti dimenzióba helyezni. Reményem szerint, ez lehetőséget adott arra, hogy az etnikus és kulturális identitás szituatív vonásait – ha utalásszerűen is, de mégiscsak – a folyamatok interetnikus és dinamikusan változó szintjein érzékeljük.

„Határok” és „határsértők”: a péterfalvi cigányok kulturális identitásának motívumai

1. Az identitás-elemek általános vonásai, történetisége

Tiszapéterfalva közigazgatási területén a lakosság összlétszámához képest (2003-ban 5193 fő) a cigány etnikum lélekszáma a legnagyobb. A péterfalvi polgármesteri hivatal közigazgatása alá tartozó falvakban 2003-ban összesen 407 cigány élt. Ez az összlakosság 7,8%-a, ami a településcsoporton belül, falvanként a következő arányok szerint oszlik szét: Péterfalván 117 fő (2,3%), Bökényben 126 fő (2,4%), Farkasfalván 93 fő (1,7%), Tivadarban 39 fő (0,8%), Forgolányban 32 fő (0,6%).⁵

A vidékről szóló recens helytörténeti munkák, statisztikai kiadványok egyikében sem szerepelnek olyan adatok, amelyek alapján a település cigányságának demográfiai fejlődéséről, etnikai és kulturális jelenlété-

³ Simmel, Georg: Exkurgusz az idegenről. In: Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen. Variációk* i. m. 56.

⁴ Ricoeur, Paul: A szöveg világa és az olvasó világa. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 2. Történet és fikció*. Kijárat Kiadó, Budapest, 1998. 11.

⁵ Az öt településből álló településcsoport földrajzi elhelyezkedését lásd az 1. sz. térképmellékleten!

nek tendenciáiról történeti dimenzióban tudnánk beszélni. Az egyetlen leírást Nagy-Iványi Fejkete Magda készítette róluk, aki az első ugocsai falukutató tábor résztvevőjeként Kovári Zsuzsával, Kresz Máriával és Göntér Zsuzsával 1943–1944 között etnológiai gyűjtőmunkát végzett az öt településen. Ennek köszönhetően tudjuk, hogy a negyvenes években öt népes cigány család (Horváth és Dacsó) élt Péterfalván; melyek mindannyian magyar anyanyelvűek és reformátusok voltak: „*A szülők csak-úgy, mint a gyermekek törvénytelenek, analfabéták. A gyerekek nem járnak iskolába, mert nincs ruhájuk, amiben járjanak. A templomba néha járnak, az utolsó pad a kijelölt helyük. A férfiak sármunkások és kosárfonók. A cigánybírónak 100 négyszögöl saját földje van, ezen lent és kendert termesztenek, feldolgozzák, az asszonyok madzagot és kötelet fonnak, kasornyát készítenek, aztán a vásárokon eladják a férfiak által font vesszőkosarakkal együtt. Rendkívül alacsony a szellemi nivójuk. A korcsoport-táblázatról is lemaradtak, mert nem tudták megmondani, ki hány éves.*”⁶

Az alapvető kutatások hiánya egyben azt is jelenti, hogy sajnos ahhoz a szituatív társadalmi környezethez, gazdasági és politikai kontextushoz⁷ sem férhetünk könnyen hozzá, amelyben a cigányok és nem cigányok együttélését övező interaktív folyamatok és etnikus identitások markánsabb vonásai alakultak ki. Ennek ellenére, történeti antropológiai forráscsoportok segítségével számos lényeges megállapítást tehetünk. A település református anyakönyvében⁸ szereplő keresztelések-ből megállapíthatjuk például, hogy a cigányok 1768-tól (feltételezhetően a magyarországi tömeges betelepítések kezdetétől) a községben folyamatosan jelen vannak. Hogy ebből az időből származnak a faluba beköltöző cigányság legelső elemei, azt szinte teljes bizonyossággal állíthatjuk, ugyanis a keresztelt gyerekek szüleinek neve mellett, minden esetben ott szerepel jelzőként az „új lakos” és „új magyar” kifejezés,⁹ amely

⁶ Nagyiványi-Fekete Magda – Kresz Mária – Göntér Zsuzsanna: *Néprajzi gyűjtés 1943–1944.* (Kézirat. Lelőhely: Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattára, EA 24553. 1984. 32.)

⁷ Barth, Fredrich: Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 1996. 1. sz. 6.

⁸ A Péterfalvi Református Egyházközség tulajdonában három anyakönyvet találunk. Ezek periodizációja a következő: I. számú anyakönyv 1765–1807.; II. számú anyakönyv 1807–1826. és 1839–1876.; III. számú anyakönyv 1826–1838.

⁹ Az „új magyar” kifejezés a cigányokat asszimilálni kívánó politikai törekvések fogalomhasználatát őrzi. Tervszerű politikai integrációjukra először a 18. században került sor, amikor 1761-től Mária Terézia törvénybe iktatta „azt a határozatot, amely a cigányokat „új magyar”-rá” tette, vagyis „gabonát és háziállatot

ettől az időtől számított, több hullámban megvalósuló megtelepedésüket, és a református vallás felvételének tényét bizonyítja. Ez a néhány családból álló, folyamatosan kicserélődő cigány réteg azonban valószínűleg a Habsburg integrációs politika¹⁰ dacára sem rendelkezhetett szilárd vallási identitással. Erről lokális exogám tendenciákat mutató házassági rendszerük, amelyben a vallási-etnikai meghatározottságok elhanyagolható szempontokként jelentek meg, tökéletesen meggyőzhet minket – az anyakönyvek szerint ebben a korszakban „zsidó lánnyal”, „pápista” legénnyel egyaránt esküdnek, házasodtak. A gyakori keresztelesek, református esketések-temetések mögött így valószínűleg a többségi kultúra karakteres elemeinek adaptív kényszere munkált, ami a szakrális képzetek, a transzcendens világ-moddal való szembesülés egyházi tartalmi helyett bizonyára korábban is csak tradicionális morális attitűdöket, a befogadó kultúra számára idegen pszichológiai alapárnyalatokat, motivációs rendszereket implikált.

Ahhoz, hogy a településen élő cigányok és nem cigányok vallásos diszpozícióit, s egyházhoz való viszonyát történeti vonatkozásaiban lásuk, tudnunk kell, hogy Péterfalván a magyarok társadalmi életében az egyházi és világi intézményi szabályozás kölcsönösen összefonódott, ami a tekintélyalapú normatív struktúrákban a szankcionálás és feloldozás több szintű mintáját alakította ki. Ez azért alakulhatott így, mert a helyi hatalmi elit profán és szakrális szférái azonos keretű törvényi szabályozás elemeiként funkcionáltak.¹¹ A világi és egyházi törvényhozás ezáltal

osztott szét köztük, remélve, hogy így jó parasztok válnak belőlük. Utódja, II. József, ugyanezt a politikát követte.” Formoso, Bernard: Cigányok és letelepültek. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában I. Nyugat-Európa*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2000. 71.

¹⁰ A cigányok politikai integrációjára tett kísérletek leginkább a kulturálisan értelmezhetetlen társadalmiságuk, valamint etnikus öndefiníciójuk sajátosságai következtében vallottak kudarcot. Ezzel összefüggésben Formoso a következőket írja: „Olyan kivételes társadalommal állunk szemben, mely sem területtel, sem írással nem rendelkezik, szétszóródása rendkívüli mértékű, és olyan hierarchikus szerkezete sincsen, mely a különböző csoportok politikai integrációját biztosítaná”. Formoso: *Cigányok és letelepültek*, i. m. 37.

¹¹ Ennek a folyamatnak a részletes tárgyalására nincs módunk kitérni. Azt azonban jelezniünk kell, hogy az egyházi hivatali apparátus kiépítése és szabályozása (1792) ezen a településen speciális problémákba ütközött, ami a település magyar lakosságának sajátos kisnemesi jogrendszerével függött össze. Egy 1624-es rendelet alapján „*Helységünk meg maradására magunk számára Isten dítőségének jent lehető tartására*” a reformátusok minden esztendőben két nemes származású személyt jelöltek világi bírának. Ezt a hatalmi struktúrát a presbitériumi tanács felállítása,

koherens mintává állt össze, ami a külső társadalmi tekintélynek kettős legalizációs fedezetet, és ami lényegesebb, kétirányú hatalmi befolyást biztosított. Mind a szankciók, mind pedig a normaszegők társadalmi rehabilitációja a magyar lakosság esetében efelől a kétirányú dimenzió felől nyert jelentőséget: a társadalmi bűnök nem váltak külön a szakrális tartományoktól, a szakrális szankciók és feloldozások ugyanakkor a profán jogrendbe való visszahelyezés eszközeinek feleltek meg, ami a cigányokkal ellentétben, a magyarok mindennapi társadalmi gyakorlatában a vallás, továbbá a mögötte álló egyházi intézményrendszer irányító, szervező erejét, jelentőségét maximálisan kiterjesztette.

A történelmi egyházak e települések felett alighanem mindettől függetlenül is, komoly morális autoritással bírtak. Bökényben például, ahol Péterfalvához képest, a különféle vallási felekezetek (római és görög katolikus, református) kulturálisan, etnikailag plurális szituációkat hoztak létre,¹² a református egyház morális tekintélye ebben az időben szintén jelentős. Király Antal, aki bökényi szolgálata előtt a Péterfalvi Református Egyházközségben teljesített lelkesítő szolgálatot, gyülekezetének vallási, morális diszpozíciójáról 1917-ben a következőket jegyzi fel: „*Ami az erkölcsi és vallásos életet illeti, arról eléggé megnyugtató nyilatkozatot tehetek,*

s a kurátori státusz létrehozása több ponton sértette, hiszen az előző jogrend az egyházi intézményrendszer kiépítéséig lehetővé tette, hogy a hatalom különböző szintjei – a szakrális és világi tekintéllyel egyaránt felruházott bírák személyén keresztül – a 18. század végéig egyidejűleg több irányba hassanak a többszintű legalizációs keretekben nyerjenek megvalósulást. A vármegyei rendelet ezt a tradicionális joggyakorlatot alakította át szerkezeti elemeiben, kezdetben szimbolikus adaptáció útján (az egyik bírát korábbi funkcióját fenntartva presbiternek kezdték *nevezni!*), később pedig, a szigorú vármegyei utasítások hatására radikális módon. Ennek a folyamatnak az első fázisát a kurátori státusz megteremtése képezte, amely a bírák eredeti feladatköréit az egyházi hivatali rendszer centrumába vonta. A presbitériumi rendszer bevezetése így voltaképpen a korábbi hatalmi szférák meggyengüléséhez vezetett.

12 Az első magyarországi népszámlálást (1785–1787) megelőző *Lexicon locorum regni Hungariae popolosorum* adatai szerint 1773-ban az öt település közül három – Péterfalva, Tivadar és Forgolány – egy nyelvű (magyar), amelyekben helvét hitvallású felekezetek élnek. Bökény lakossága viszont már ebben az időszakban is mind nyelviségét, mind pedig felekezeti mintázatát tekintve tagolt volt: egymás mellett élő magyar és rutén lakossága helvét és görög rítusú gyülekezeteket alkotott. (Figyelemre méltó továbbá, hogy a településcsoport tagjai közül csupán a később Bökénnyel összeépült Farkasfalván használták egyedüli nyelvként (principaliter in eodem viget Lingva) a rutént.) *Lexicon locorum regni Hungariae popolosorum anno 1773 officiose confectum*. A Magyar Békeküldöttség Kiadója, Budapest, 1920. (Facsimile kiadás.) 283.

a mennyiben közönséges bűnök, melyek a személy és vagyon ellen irányulnának, köztünk reformátusok között úgyszólván csak hírből közismertek. 37 évi itteni [értsd: bökényi] működésem ideje alatt egyetlen egy ember sem volt büntetve bíróilag. Jelenleg vadházasságban élő házaspár egy sincs. S a mi szinte unikum számba megy – eltekintve a cigányoktól – tisztán reformátusok között 37 év alatt egyetlen egy törvénytelen születés nem volt.”

Messze menő következtetések levonására ez az idézet ugyan nem alkalmas, de néhány dolgot azért talán mégiscsak állíthatunk. Elsősorban azt, hogy a textusban, a református közösség erkölcsi jellemzéséhez a törvénytelen születések kapcsán, a cigány etnikum oppozicionálisan illeszkedett. Figyelemre méltó továbbá, hogy nem a „személy és vagyon ellen” elkövetett „közönséges bűnök” tárgyalása között emeli be a cigányokat a szerző a szövegbe, vagyis megnevezésüknek szövegben elfoglalt funkcionális helye nem kapcsol a magatartásukhoz olyan sztereotípiákat (hazugság, iszákosság, lopás, tolvajlás stb.), amely a „cigány” jellegzetes attribútumaiként ma az etnikai többségben megjelennek. Ennek azonban minden bizonnyal nem a református cigányok „példás” magaviselete, hanem a szövegező prédikátor kirekesztő szemléletmódja az oka: a cigányok megszólítása a szövegben a „mi” morális értékelésének ellentételezését szolgálja. Az egyház, továbbá a református magyar lakosság erkölcsi egysége, az érdeklődés periferiáján elhelyezkedő cigányok viselkedésmódjának összehasonlítása folytán kap jelentéseket – a református lakosság erkölcsi minősége az etnikus távolságtéremelés segítségével konkretizálódik.

2. „Mi református egyház vagyunk” – a felekezeti identitás párhuzamos jelentései

A péterfalvi cigányok legnagyobb része ma is „református”-nak vallja magát. Egyházi (teológiai) értelemben ez képlékeny felekezeti identitásnak tekinthető. Hiszen sem vallásgyakorlatuk, sem a történelmi egyház híveire jellemző tudatformák vagy az azokat közvetítő tradicionális csatornák (egyházi szertartások, ünnepek, szokások, a liturgikus szövegek különféle rétegei) nem integrálják őket a többségi kultúra szakrális hagyományaiba. Írástudatlanságuk eleve kizárja többségüket a „hétköznapoktól”¹³ rendelkező

¹³ Bartha Elek: Hagyomány és identitás a magyar görög katolikusok körében. In: Küllös Imola (szerk.): *Vallási néprajz 8. Ökumenikus tanulmányok*. Református Teológiai Doktorok Kollégiuma, 1996. 199.

szakrális nyelvből. Részben ezzel magyarázható, hogy a „református” névvel illetett vallási identitás mögött, önmaguk számára is, fogalmilag meghatározhatatlan, homályos jelentések vannak, melyek a kidolgozatlan metafizikai képzetekben, és a „nem reformátusokról” szóló ismeretek bizonytalan tartalmi, fogalmi meghatározottságában fejeződnek ki:

Ez az orosz vallás más, itt Bökénybe a római templomba azok orosz vallásúak, mi magyar vagyunk, mi nekünk a reformátushoz járunk. Na de nálunk a református nép nem nagyon ízé... azé' jobb a római, mer' ott megkereszteli ingyen, ingyen. Az orosz vallás, e' meg református, azé' én a fiúnak azt mondom, nem, mi református egyház vagyunk, az meg orosz, görögök, nem!

Kérdező (K): Átállna más felekezethez?

Nem!

K: Miért?

Mi református egyház vagyunk. Na most mongyad miért álljunk be vagy hüvőnek, vagy orosz vallásúnak?

K: A bibliát ismerik?

Na derék az, hogyne ismernénk Istent, hát nem Istent ismerünk? Na de igaz, ezek jobban ízélnek, ezek a hüvők, mint a reformátusok, tudom, azok jobban ízék ('istenfélők'). (H. M.)¹⁴

A felekezeti identitást – a református magyarok gyakorlatában érvényes átörökítés helyett – a péterfalvi cigányok teljesen esetlegesen, a keresztelés rítusával konstruálják meg az egyénben. Itt valójában arra a szokásgyakorlatra gondolunk, ami a református cigány családoknál az egyre gyakoribb katolikus keresztelésekre vonatkozik. Ez a tendencia ugyanis a vallási identitás kialakításában a szakrális jellegzetességek adaptív elsjátításának jelentőségét bizonyítja, amit az egyén individuális ismeretei alapján és a cigány közösség irányába mutató diszkurzív rend szerint tölt fel tartalommal. Ezáltal a felekezeti-tudat(ok) részben formális eszközök segítségével, és ami szintén lényeges, rendszerint az adaptált kultúra felől nyerik el legalitásukat:

Nekem itt a könyv, nekem van olyan könyvem, hogy ki lett fizetve az egyház, és nem tagattam el a jóistent, én az egyházba vajok. Nekem itt a könyv, kifizettem. Hogy éngemet úgy... járok a templomba, és e'fogattak, de minden évbe

¹⁴ H. M. = Hájas Márta (sz. 1945), az interjú időpontja 2006.06.24.

fizetek. A tizenöt rubelt. Református itt mind, de e'mentek az oroszba, a rómaiba, mer' nem kell ott az egyházot fizetni. Itt van Dezsőnek a jánnya, meg az én jányom is, Bökénybe [a görög katolikus templomba] e'ment megkereszteni az unokámat, mer' nem bírták az egyházat fizetni. (H. M.)

A transzcendens tartalmak kialakítását, részben közvetlen képi reprezentációk révén, különféle azonosítások segítségével végzik el, amit a fogalmi „jól”-formáltság helyett misztikus szokásgyakorlatok, ritualizált hiedelmek töltenek fel jelentésekkel:

Itt Péterfalván egyszerűen zajlik le egy keresztlő. Kis vizet öntenek a [gyerek] homlokára, igaz? És ezzel má' megtörtént a keresztlés, nem?

K: És ez nem elég, nem jó?

Jó, me' ugyanúgy megváltsa az ördögtű a gyermeket, na de az orosz templomba meg, ugyanúgy, ahogy vót a szegek, na mán az Úrnak a kezibe, meg a lábába, ugyanúgy pecsétet tesznek rá. Kis picit keresztet adnak a kezibe, ottan másképp zajlik minden, mint a magyar templomba. És én ha keresztelném, akkor ugyanúgy az orosz templomba vinném, nem a magyarba.

K: De reformátusnak neveléd? Milyen vallásúnak tartanád a gyerekedet a keresztlés után?

Azt nem tudom, csak azt, hogy keresztelném, dehogya minek, azt nem tudom. Ugyanazt (hinné a gyerekem is), amit én: hogy hiszek ugyanakkor az Úrba, de ugyanakkor hiszek a keresztbe is, mongyuk, ami a nyakunkba' lóg, meg a szentképbe is.

K: Ez két külön dolog?

Kettő, de mi egynek vesszük. Mindegy, így is, meg úgy is az Úr gyermekei vagyunk. (P. M.¹⁵)

Az idézet rámutat, hogy a rítus, szakrális funkcióján túl (hogy „megváltsa az ördögtű a gyermeket”), bizonyos képi metaforák közbeiktatásával („ugyanúgy (!), ahogy vót a szegek, na mán az Úrnak a kezibe, meg a lábába, ugyanúgy pecsétet tesznek rá”) többletfunkcióval rendelkezik. A résztvevő számára e képi eszközök a keresztlés aktusa és a szentség megjelenítése között direkt kapcsolatot, vizuálisan konkretizált összefüggéseket teremtenek („hinni az Úrban” és „hinni a keresztben” „Kettő, de mi egynek vesszük”). Ebből kitűnik, hogy a keresztlés jelentősége, a hagyomá-

¹⁵ P. M. = Pincés Mária (sz. 1982), az interjú időpontja 2006.07.27.

nyos értelemben vett felekezeti identifikáció szempontjából a cigányoknál teljes egészében irreleváns. A rítus ugyanis itt nem egyház és személy társadalmi szerződését erősíti meg egy dogmatikusan szabályozott ontológiai rendbe ágyazva, hanem éppen ellenkezőleg, bizonyos elsajátított kulturális elemeket hangol össze az egyénben saját képzeleti, elképzelési segítségével egy fogalmilag megfoghatatlan misztikus világmodellről – miközben a szakrális kontextus előkészítése és az egész transzcendens univerzum jelentéstartományában egymásra rétegződik. A képzetek, a képi metaforák önazonossága elhalványul, mintegy ráhangolódik a kognitív pályák szakrális szimbólumainak valóságátására.

A vallási élmények konstruálása tehát nagyrészt képi, ábrázoló jelek segítségével történik: a magukat reformátusnak valló cigányok a katolikus vallásgyakorlatra jellemző szentképeket és tárgyakat használnak. Ezek az intim terek különféle térformáin rendeződnek szimbolikus sorokká – például a házbelsőkön kívül ilyen személyes, de ugyanakkor mediális térnek kell tekintenünk az emberi test meghatározott részeit is: a felsőtestet és a felső végtagokat, amit a cigány férfiak, ritkábban nők is, kivetőválnak szakrális szimbólumokkal (keresztel, Krisztus arcképevel, Mária egész alakos portréjával stb.) vagy szakrális tárgyakkal (fém kereszt) díszítenek.

Persze általánosabb az, hogy a mindennapoknak keretet adó családi térben, a házbelső tárgyai között – kitüntetett helyen – a szobaajtó fölött, máskor a szoba falának közepén, gyakran a profanitást reprezentáló családi képek kontextusában – Krisztus transzcendens lényét allegorizáló képmások /imago dei/ vannak. Ez a szakrális tapasztalatok szerzésében a percepciót a verbalitás nyelvéről a vizualitás nyelvére viszi át, ami a reprezentációban a *képek* és a *dolgok* érzékelésének összemosódásához, felcseréléséhez (?) vezet. Természetesen ennek megállapításakor számolok azzal, hogy a képi ábrázolás már jelszerűségénél fogva rendelkezik a helyettesítés entitásával, amit paradox módon látszólag éppen az a közvetlen tapasztalás ellenpontoz számunkra, amelyben – Waldenfels szavait használva – valami, még önmagánál is testibb jelenléttel mutatkozik meg és nem valami más révén.¹⁶ Ennek ellenére mégis azt kell mondanunk, hogy cigányok – nem cigányok esetében képesség és szakralitás (=„reformátusság”) kapcsolata között alapvető különbségek vannak. Addig ugyanis, ameddig a református magyar etnikumnál a transzcendens

¹⁶ Waldefels: Az idegenség... i. m. 95.

világról alkotott képzetekben „a vizuális és verbális képiség egyazon térben kibontakozó dialektikus kapcsolata”¹⁷ alakítja ki a szakralitás jelenségeit, és amíg a képi ábrázolás náluk a szentség hagyományos illuminációja, addig ugyanez a cigányoknál magának a metafizikai elképzeléseknek¹⁸ a modellje. Konkrét példán ez úgy hangzik: hogy akkor, amikor a velem beszélgető cigány férfi, a karján látható tetovált Krisztus-fejről azt mondja: „ez [a befejezetlen rajz] jóistenkének akart készülni”, vagy amikor ugyancsak ő, a szobákban látott szentkép kapcsán megállapítja: „Szőlőson, a piacon, a Jóistenkét megveszik, rámákba van, 25 hrivnya egy belőle”, akkor ezekben a megállapításaiban lényegében azt a mediális ábrázoláshoz kötött tapasztalatát fejezi ki, melyben a szentkép valójában Krisztus, nem pedig olyasvalaki, „akinek a verbális képmása a szövegben volt megtalálható”.¹⁹

A vizuális nyelviséggel kódolt szakrális tapasztalatok a rituális gyakorlatokban nyernek határozottabb jelentéseket, s mint látni fogjuk, a péterfalvi cigányok gondolkodásmódjában nem különülnek el a transzcendens világ további tartományaitól: a mágikus cselekedetek (átok: rábójtolás,²⁰ szerelmi varázslás,²¹ katartikus és óvó rítusok: vízzel való

¹⁷ Az idézett kifejezéseket Sephen G. Nichols használta Platon klasszikus képiség-elmélete és a középkori szubjektív gondolkodásban sokkal jelentősebb szerepet játszó képi látásmód elemzése kapcsán. G. Nichols, Stephen: Képi ábrázolás, jelképiség és szubjektivitás a középkorban. In: Goretity József (szerk.): *Komparatistikai szöveggyűjtemény*. Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 1998. 243.

¹⁸ A kulturális minták kettős aspektusáról, a (valaminek)-„nek” és a (valami)-„számára”-modellek különbségéről lásd: Geertz, Clifford: A vallás, mint kulturális rendszer. In: Nidermüller Péter (szerk.): *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 79–80.

¹⁹ G. Nichols: Képi ábrázolás, jelképiség... i. m. 241.

²⁰ „Kell venni gyertyát, meg fekete szallagot, és be kell menni a templomba. Vót ilyen, ezt hallottam, de ezt olyan mondta, aki idős vót má’, hogy megette a tehen a cigány asszon’nak a keszkenőit. És akkor ú kibójtölte, tett ilyen gyertyát, amit én magyarázok neked, és közbe nem ellopták, hanem a tehen ette meg, és annak kifolyt mind a két szeme. A tehennek. Meg ku’csot fordítanak rá. Bibliába fordics-csák meg. Fizetel valamit, ú meg kócsot tesz a Bibliába, és akko’ az megmongya, hogy idegenybe történt, vagy szomszéd – lopásná.”

²¹ „Hát vannak itt cigányok, akik azt állítják, hogy tudnak, hogyha nem szeret egy fiú, akkor megtudják tenni, hogy szeressen. De én nem hiszek benne. K: Idős emberek azok, akik ezt állítják? Fiatalok is többen tudják, de én nem hiszek benne. Ahhoz, hogy szeressen valaki, ahhoz ki kell érdemelni, nem?”

gyógyítás,²² gonoszűzés²³ stb.) a vallás szakrális tereihez, tárgyaihoz és képzeletihez kötődnek. Egyes rítusok ellenben, mint például az iszákosság és a házastársi hűtlenség elleni fogadalmak, a normaszegést követő jogrestaurációs folyamatokat modellálják.

3. A szakrális tekintély és a társadalmi norma

A társadalom tagjainak együttélését szabályozó szakrális és szekularis eszközök, általában a magatartásmódok szigorú rendjét írják elő. A cigányok értékhierarchiájában, ahol a többségi kultúrában érvényes „bűnök” számos neme (ívás, káromkodás, házastársi hűtlenség, veszedekés stb.) mindennapos társadalmi gyakorlatok formájában nyilvánulnak meg, és ahol az adott csoport morális diskurzusait a polgári társadalom értékválasztásai nem tematizálják, az efféle cselekedetekkel megszegett külső tekintély megsértését saját társadalmukban „mások tekintete”²⁴ nem helyteleníti. Ennek az lehet az oka, hogy látszólag eleve olyan külső tekintélyt juttatnak érvényre, illetve tesznek eltérő mértékben individuális erkölcsi szabállyá, melyet csak külső reprezentációs értéke folytán vesznek fel normáik rendszerébe. Mivel „a formális külső tekintély csakis a nyilvános fellépést szabályozza, és nem az életmódot”²⁵ a cigány identitásalkotók révén, továbbá az individuális viszonyulások, és mindennapos társadalmi cselekedetek közreműködésével, ennek a külső normatív tekintélynek az érvénytelenítése belső szankciók nélkül nap mint nap

²² Elfertőződött kelés, vagy szemmel vert gyermek gyógyításakor „van ilyen szokás, hogy vesznek újpoharat, a bótba, vagy egy olyan kis mély tálkát, amibű’ még nem ettek, még nem ittak, s akko’ vízzel teli öntik, s akkor megkenik ott, ahun van az a pattanás. És akkor leviszik a Tiszára, és beledobják [poharat].”

²³ „Amikor egy nő hazajön a szülészetű’, megszüli a gyermekét, rá három napra, amég itthon tartózkodik el kell menni a templomho’, miko’ csukkal van, csak akko’ szabad. És akkor a kulcslyukon be kell fíjni, sóhajtani háromszor. És megimádkozni. Ugyanakkor te nem mehatsz be a templomba, de a lelkednek be kell oda menni. A lelketed beküddöd, hogy imádkozzon meg érted. És kész. Akkor egészséges maradsz és abba a hitbe vagyunk, hogy vigyázzik ránk, meg az újszöltre. Én nem vótam. Én Robival, miko’ megsültem, meg miko’ Máriát. Amiko’ ezt a kettőt szültem, má’ nem vótam. Itthon megimádkoztam, oszt kész. Amíg megyünk (szülni), akkor is imádkozunk állandóan. K: Hogy szoktatok imádkozni? Hát mondd, hogy Istenem jó atyám megérdemlem a büntetésedet, hogy szenvedek, de kérlek enyhíts a fájdalmon, és bocsás meg, amit eddig tettem elened. Hát ezt mondjuk, meg a Mjatyánkot is, meg mindet. Már aki tud imádkozni.”

²⁴ Heller Ágnes: A szégyen hatalma. In: Ugyanó: *A szégyen hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 13.

²⁵ Uo. 44.

megtörténik. „Ha a külső tekintély belsővé válik, és ha így hágjuk át normáit és rítusait, akkor elveszítjük becsületünket. A becsület elvesztése azt jelenti, hogy presztízsünket (addigi arcunkat) veszítjük el” – írja könyvében Heller Ágnes.²⁶ Állítása érvényes a többségi kultúra cigányokkal szembeni attitűdjére is, melyben a cigányok elveszített becsületét (a „*losing face*”-t) rendszerint a kirekesztés, elszigetelés szankciója követi. Ez a folyamat számunkra a kulturális idegenség (= a még *nem* ismert) megtapasztalásának egy újabb aspektusát tárja fel, melyben a cigányoknak tulajdonított sztereotípiák (pl. „szégyen-bűntudat” hiánya) és az adaptív kultúra individualizált normái alapján tapasztalatokat szerezhet egyik társadalom a másikról. (Nem szabad szem elől téveszteniünk ezzel kapcsolatban Barth véleményét, aki szerint az ehhez hasonló „kulturális normáknak, amelyek szerint az egyének az azonos etnikai csoportba tartozókat minősítik és megítélik – mintegy hallgatólagosan elfogadván, hogy »ugyanazt a játékot játsszák« – szintén van határképző erejük.”)²⁷

A péterfalvi cigányoknál a családi élet belső szabályozása szakrális szinten a fogadalom-tétel rítusával történik. Ez lényegében annyit jelent, hogy a társadalmi normaszegés bizonyos eseteit egyházi eskütétel segítségével, pap jelenlétében vagy jelenléte nélkül tett egyházi fogadalommal próbálják meg elkerülni.²⁸ Társadalmukban a mértéktelen ivás és házastársi hűtlenség a leggyakoribb olyan normaszegő magatartás, mely az egyén köré szerveződő társadalmi mikroklímát veszélyezteti, s ezáltal a tekintélyelvű rendszerek – ebben az esetben az egyházi tekintély – szankcióit magára vonja. Az egyén a fogadalomtevés aktusával ezért létrehozza ön maga számára a cselekedeteit szabályozó külső tekintélyt, amit szakrális, mitikus képzeteihez igazít. Az így kulturálisan konstruált normában ezáltal *involválódhat*, megerősítheti morális identitását, melyet máskor javarészt a többségi társadalom intoleranciája alapján definiál ön maga számára. A tekintélyben való involválódás folyamatát azonban számos ambivalens jelentés kíséri: a külső tekintély érvényessége situá-

²⁶ Uo. 12.

²⁷ Barth: Régi és új problémák... i. m. 5.

²⁸ A fogalomtétel, illetve „felfogadás” rítusa Küllös Imre leíró néprajzi vizsgálatai szerint Kárpátalján Ung, Bereg, Ugocsa, Máramaros megye számos magyar településén (mind a reformátusoknál, mind a görög katolikusoknál) ismert. Lásd: Küllös Imre: „Felfogadás” a Kárpátalján. In: Küllös Imola – Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási néprajz 9*. ELTE Folklore Tanszék, Budapest, 1997. 377–392.

ciófüggő marad, amennyiben a fogadalom visszavonható, és a visszavonás gesztusa az őszinte megbánás fejében nem számít bűnnek:

K: Meg lehet szegni az esküit?

Persze, ha ű ezt őszintén megbánja, hogy ezt megtette. Vagy ha kényszerítik, akkor is megszédheti, me' nem a saját akaratábu' tette azt az esküit. És aki kényszeríti, mindig arra száll. Azt mongyák. Karcsi is ugyanakkor felesküdütt, hogy ű több asszonnyal nem lesz, csak hogyha elhagyja Jolika [félesége], érted? Templomba esküdütt.

K: Melyikben?

Bökénbe'.

K: A katolikusban? De hát ő református, nem?

Lényegtelen. Templom, az mindig templom. Mindegy, ha orosz, vagy magyar, végülis az is az isten háza, ha református, ha a másik. A fiára esküdütt, a kisfiúra, améket a legjobban szereti. Hogy Jolikát addig nem fogja megcsalni, nem fekszik le más nővel, ameddig Jolika el nem hagyja.

K: Miért kell templom, ha itthon is lehet?

Mer' úgy vannak vele, hogy akkor lehet jobban fogadja, jobban fél. Az itthonit hamarabb megszéded. (P.M.)²⁹

Az idézett szövegből láthatjuk, hogy ha a rítus lebonyolítása nem csupán a fogadalmat tevő személy jelenlétével történik, és a külső tekintély autoritással bíró szakrális tere, vagy megjelenítője (templomban, pap jelenléte) képezi a rituális aktus kontextusát, akkor az a fogadalom minőségére és az esetleges normaszegés következtében kialakuló büntudat mértékére is hatással van:

Aki fél a jóistentől az betarcsa. Hát igaz, én esküttem egy párszor, na de meg is szedtem sokszor. Vagy három éve esküdük, de azóta nem szedem meg, betartom amit kérek, amit kérek én betartom. Ezelőtt fiatal vótam, mit akarsz, tizenhét éves vótam, amikor megnősültem... akkor szoktam esküdni.

K: Hol szoktak az esküire sort keríteni?

Szerintem mindegy, hogy hol esküdül. A Jóatyám látod, hogy például amikor én megszédem, van olyan, hogy a pulya beteg. Én amikor megszédtem, a nagyobb fiamnak úgy elesett, hogy itt ez a torkát átvágta, és ott operálva is van

²⁹ P. M. = Pincés Mária, az interjú időpontja 2006.07.27.

neki így né [a kezével mutatja]. Én tudom, hogy az a Jóatyám csapása vót, hogy amiért megszedtem. Amég az vót kicsi, oszt úrá esküdtem.

K: A pap ott van az esküütétnél?

Ha akarod, hogy jelen van, akkor az má' veszélyes. Mer ha a pap ott áll, vagy mongya, vagy ráteszi az izét, akkor az má' veszélyes.

K: Akkor muszáj betartani az esküüt?

Muszáj, okvetlen.

K: Miért?

Mer' az halálos.

K: Minden esetben ott van a feleség?

Hát pl. ott szokott lenni, ha te nekem nem hiszel, hogy én felesküök, akkor te eljössz velem, hogy hallja mindenki. (H. S.)³⁰

A fogadalom megszegésének következményeiről különféle tulajdonításokkal átszőtt történetek keringenek, amelyek szimbolikus formában fejezik ki az „elemzőképesség, tűróképesség és erkölcsi belátása határait”.³¹ (Pl.: *Valamékkal valami baj is vót, amék megszedte. Az is így fel- esküdött, és azé' bolondult így meg. Ű magára esküdött, ű nem esküdött a családjára. Látod mi lett Lacival? Megbolondult.*) A rendhagyó eseményekről (váratlan betegségről, megbolondult fiatalemberről, házastársi hűtlenségről) szóló narratívumok egyrészt a lelkiállapotok és vallásos diszpozíciók jellegét, minőségét is formálják, másrészt a rítushoz kötött szakrális tekintély befolyását, érvényességét erősítik az egyénre nézve. A külső tekintély sikeres belső integrációjával az „újjászületés”, „megváltozás” érzésével az elveszített becsület (az „elveszített arc”) metaforikus visszaszerzése történik meg:

Ha a jóatyám látom, hogy annyi erőt adott, hogy én bírjam is ki, hogy ne igyak, és egy az, hogy amikor már lejár, akkor az ember újbúlszületik.

Másik beszélő (M): Megváltozik.

Hogy eztet ű megfogadta és be is tudja ezt tartani. Mer' sok ember megfogadja, de ha nem tarcsa be, nem ér vele semmit. Az egy gond. Én ha megszedem, nem tudok aludni hónapokat. Az engem idegesít, vagy ha a pulya megbetegedik, akkor én má' ott vagyok. (H. S.; H. A.)³²

³⁰ H. S. = Hájas Sándor (sz. 1979.), az interjú időpontja 2006.07.28.

³¹ Geertz: A vallás, mint kulturális rendszer, i. m. 87.

³² H. S. = Hájas Sándor; H. A. = Hájas Arsen (sz. 1988.), az interjú időpontja 2006.07.28.

Fontos és érdekes jelentése lehet azonban annak is, hogy a szakrális szankciókkal felruházott külső tekintély mellé a fogadalmat tevő személy saját értékrendjében komoly jelentőséggel bíró értékeket állít. A férfi fogadalomtevőknél ez leggyakrabban családja legkedvesebb tagja (az általam látott valamennyi esetben ez az apa fiú gyermeke), más esetben önmaga, ami egyfajta biztosítékot képez a szekurális világból hozott normaszegések és magatartási szabályok relációjának, egymáshoz való viszonyának kijelölésekor. S egyidejűleg hozzájárul a tekintélyalkotást körülvevő mechanizmusok különféle szintjeinek (szakrális, világi; hivatalos-polgári, tradicionális jogalkotások tartalmainak) szintetizálásához.

Talán eltérő érvennyel, de ugyancsak a preferált értékekkel szembeni moralitás garantálásában van szerepe a rítusban résztvevő női hozzátartozónak, a feleségnek is. A nemi hierarchia rituális kiegyenlítése az a funkció, amit a templomi szertartás keretében a nő az általános társadalmi együttélés hatalomgyakorlásával szemben létrehoz: hiszen a fogadalom-tétel rendszerint a feleség jelenlétében történik, irányító feladatot kap a rítusban, a külső tekintély megerősítésével, mintegy „diktálja” a korábbi konszenzus alapján kialakított fogadalmi szöveget. („*Nekem például a feleségem vót. Aztat ű ahogy mongya, neked úgy kell mondani. Ű mongya, hogy hogy mondd, és akkor te úgy mondd. Nem hogy lassan elmondod magadba, mert ha magad mondd, akko’ „Istenem bocsássá’ meg nekem, me’ nem akarok esküdni”- vagy valami és akko’ hiába benn vótál a templomba.*”) Ezekből a körülményekből láthatjuk, hogy a fogadalom, mint kulturális praxis, voltaképpen társadalmi vonatkozásokkal is rendelkezik. Családi ügy, mivel a külső tekintély és szankció kijelölésével, felvállalásával a rítust követő társadalmi cselekedetek már nem csupán a fogadalomban szereplő személyek sorsát, hanem a család társadalmi mikroklimáját is befolyásolják. A nő, személyes jelenlétével felelősséget vállal a felesketett fél iránt, ami az ún. „megszedés” esetén a bűn elkövetésének cinkosává teszi:

Ez [a beszélő férje] elment, felesküdt, mire hazajöttem, má’ a pohár előtte vót, és má’ ivott. Ű magátul ment, én nem mentem vele. Én nem mejek vele, most-má’ osztán nem mejek vele.

K: Miért nem megy veled?

[hangosabban] Én vegyem a bűnt magamra? Az ű bünit? Hogy ű felesküdik, kéri az Istent magára oszt akko’ haza jön oszt má’ iszik? Menjen vele a nyavaja. (P. M.)³³

³³ P. M. = Pincés Margit (sz. 1942.), az interjú időpontja 2006.07.25.

4. A profán tekintély és a társadalmi „gender”

A nők hatalmi alárendeltségének rituális ellensúlyozására, a fogadalmak kapcsán bemutatott szerepeken kívül, jó példa lehet más tekintélyelvű rendszerek, esetünkben a polgári törvény alkalmazása is. Az ivás, a házastársi hűtlenség, a családok közötti konfliktusok, a vétségek stb. közösségen belüli szabályozására, esetleg további szankcionálására a cigányok gyakran használják a többségi kultúra által legalizált külső tekintélyt, amit részben a templomi fogadalomtételnél tapasztalt nemi kiegyenlítés egyik változatának tekinthetünk, részben viszont az akkulturációs változások adekvát kifejezésének.

A mindennapos személyközi konfliktusok helyett, ennek illusztrálására egy olyan példát hozunk fel, amely a lokális társadalom hatalmi rétegződését, és a világi jogalkotás alkalmazásával ötvöződő belső értékorientációs választásokat egyidejűleg szemlélteti. A cigány családok legrendszeresebb jövedelmét a különféle állami segélyek (szociális segély, anyasági pótlék stb.) képezik. Ez értelemszerűen a források és lehetőségek széles skálájában a nők és gyerekek gazdasági dominanciáját erősíti. Bár a nők családon belüli társadalmi és hatalmi presztízsét a beszédben konstituálódó nemi különbségek³⁴ minduntalan lerombolják („*Nálunk asszony nem parancsol. Egy főnek kell lenni. Nálunk a fő az ember. Ki lakna vele, ha ű parancsolna, úgy elzavarnám, hogy a lába nem érne a földet.*”), a társadalmi szférában a család érdekeinek, pozícióinak minél hatékonyabb védelmében – természetesen az egyén habitusától függően – a nők mégiscsak jelentős szerepet kapnak. Persze a cigány társadalom politikai és hatalmi rétegződését tovább bonyolítja, hogy a különböző csoportok tagjai ugyanazon régióból származnak, s endogám vonásokat mutató házassági rendszerük³⁵ a vérségi és rokoni szálakkal teljesen átstrukturált populációkat alakított ki. Ezekből adódik, hogy a konfliktusokat indukáló családok, saját érdekeiknek csak a szélesebb értelemben vett rokonság ellentétes törekvéseivel szemben tudnak érvényt szerezni a lokális közösségen belül. Az elmondottakat egy cigány család belső konfliktusa támasztja alá, melynek alapvető történéseit a következő módon foglal-

³⁴ Ezzel kapcsolatban lásd: Kovai Cecília: Nemek határain. Pár gondolat a nemekről és a hatalomról. In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest, 2006. 196–208.

³⁵ A péterfalvi cigányoknál az incestus-tilalmak csak az egyenes ági és az első fokú oldalági rokonokra terjednek ki.

hatjuk össze: egy cigány férfi megverte feleségét, aki ezt követően családjához menekült, majd pedig rokonságától védelmet remélve hamis rágal-makkal férje ellen biztatta féltestvéreit és mostohaapját. Az így kirobbant összeütközés sarokpontjait egyre agresszívabb formákat és hangula-tot öltő vitában fogalmazták meg a felek – miközben mindkét ellensé-geskedő, veszekedő család a hozzátartozók egészének megszervezésével ágyazta be a konfliktust indukáló személyeket a széles értelemben vett rokonságba. A társadalmi tekintély kölcsönös megsértésével a veszeke-dés résztvevői az adott konfliktushelyzetet fokozatosan alakították át az egész kollektívum ügyévé. A hatalmi háló koncentrikus körökbe szerve-ződött a társadalmi polaritás mindkét felén, az összetűzést kiváltó okok jelentősége pedig meghatározott ütemben kezdett átértékelődni. A férj és a feleség, valamint a mögöttük felsorakozó, hatalmi hálóba szervező-dő családok, ugyanabba a rokonsági szisztémába kapcsolódtak. Az érték-választások és érdekérvényesítő mechanizmusok így a konfliktust kivál-tó személyekről és okokról szinte észrevétlenül helyeződtek át a társa-dalmiság magasabb szintjére. A veszekedés olyan rituális gyakorlattá vált, amelyben a családok és családtagok a társadalmi presztízs és hatal-mi rendszer határainak (újra)kijelölését, egymás ellenében – egy eruptív mentálhigiénés folyamat keretébe ágyazva – valósították meg. Ezáltal az „individuális” és „kollektív” társadalmiság flexibilis szintjei folytak egybe, amit végül a peres felek közötti vagyonosztás gesztusa zárt le. A vesze-keedés végén a feleség átadta a szociális segély egy részét a férjnek, akit – a többség véleménye szerint – csupán érdekből, a konfliktusban mögötte álló rokonai fogadtak be. Az ügy záró momentumát az asszony rendőr-ségi feljelentése képezte saját férje ellen, aki időközben megcsalta felesé-gét a számára támogatást nyújtó család egyik nőtagjával, s elköltötte a se-gély átadott részét. A feleség rendőrökkel (azaz milicistákkal) verettette meg a férjét, aki visszaköltözése előtt, templomi fogadalmat tett további házastársi hűségéről. Meglepő módon, a mindennapi társadalmi beszé-det nem tematizálta az idézett ügy, mégis különféle diskurzusok kialakít-ását tette lehetővé a nyilvánosság előtt. Ezek közül a feleség interpretáci-óját, és a szomszédok reakcióit magába foglaló szöveget idézzük:

Levertem neki itt, meg levertem neki a milicista előtt, kérdezd meg, Sanyi tujgya. A milicisták kacagtak, kinyú'tak. Annyi [ember] vót, mint a hajam szála Margitka, mentiünk a piacra fele Szőlősn. Így fogtam a jányt [ölében ülő kislányát], pedig tuttam, hogy nem ejtem el. Így megfogtam a kislány, azt

mongya [a férj] a milicistának fele: „*Ű nem akar vissza jönni –Parancsnok úr, ű nem jön vissza, hiába jön. Pedig egész este rimáncottam*” Csatt! –mondom. *Igen, én nem jövök vissza? Lúttam neki egyet, nekiesett a falnak. Meg se mert moccanni. Csihég-puhé Margit, nem tudod elképzelni.*

M1(férfi): Jaj, neked se kén olyan hamar izére lépni... Zsinyegre.

Jó tettem én, de még én verem neki és veretem is.

M1 (férfi): - Hát jó, hogy vereted, de mire mentél el?

Hát azért', mer nekem úgy tetszett, én neki senki, semmi nem vagyok. Én neki 25 éve felesége vagyok. Ahányszor akarom, annyiszor veretem és nem fog dirigálni senki. És ha hússzor megveretem, akkor is csak én kellek neki.

M2 (nő): Én nem adnék neki tíz kopeket se. Inkább elmennék a háztul...

Mosmá' neki fel van addal [’fel van adva lecke’]. Neki fel van addal. Neki feladta a milicista is és a bíró is. Miko' öt kopeket kér a szociálisbul csak menjek fel. A bíróhoz.

K: És miért nem segített a családjá, miért kellett rendőrhöz menni?

Hát dehogynem segített. Le akarták neki azt verni. Bandi bátyámék. Le akarták azok egy szikund alatt verni, csak a pénzé' vót megmentője [egy másik cigány család, Máliék]. Nem érkeztek űk leverni, leverettem én ötven grivnyájé. Én leverettem neki Szöllössön is. Én tüllem is vannak erősebbek. Hát hogy létezik az: én tüllem nincsen erősebb? (Ny. J.; H. Á.; P. M.)³⁶

A hosszas idézet rávilágít arra, hogy a társadalmi konfliktus köré épülő személyes cselekvések és magatartások, a külső tekintélyé emelt polgári törvény segítségével, milyen érdekek védelmét hozzák létre. Ezen túl pedig a nemi hierarchia többsíkú (szakrális és polgári) kiegyenlítésének aspektusaira is rávilágít. Le kell azonban szögeznünk, hogy megállapításainkkal nem kívánunk ahhoz a társadalomtudományi sablonhoz visszanyúlni, amely a nemek közötti kapcsolatokat kizárólag hatalmi relációkban rendez el. Szem előtt tartjuk, hogy a társadalmi nemekről szóló hagyományos antropológiai diskurzusok java része sokáig, a férfiak és nők közötti hierarchikus viszonyra „elnyomók” és „elnyomottak” viszonylatában tekintett. Ami egyrészt megfosztotta az értelmezést attól, hogy az így pozícionált személyek egy hatalmi diskurzus keretein kívül létezhessenek és értelmezhessek önmagukat, másfelől a nemi határképzést túlhangsúlyozva, megteremtette a lehetőségét annak, hogy a tudo-

³⁶ Ny. J. = Nyerges Jolán (sz. 1967.); H. Á. = Horváth Árpai (sz. 1946.); P. M. = Pincés Margit, az interjú időpontja 2006.07.25.

mány diskurzusa a beszédben létrejövő nemi különbségeket a társadalmi szerepek metaforikus kifejeződésének fogja fel.³⁷ Éppen ezért osztjuk azt az álláspontot, hogy a nemi különbségek valójában a beszéd- és élethelyzetek kontextusában nyernek jelentéseket, karakteres tartalmaik pedig összefüggésbe hozhatók a narratívákat mozgató társadalmi, gazdasági érdekekkel. Mégsem mond ez ellent annak a gyakorlatnak, hogy a péterfalvi cigányoknál a társadalmi értékrendben hátrányosan pozícionált nők a nemi különbségek időszakos ellensúlyozására külső szankciókat „működtessenek”. A külső tekintély magától értetődően ebben az esetben olyan értékrend által képviselt hatalomgyakorlást jelent, amely a többségi kultúra kényszerítő befolyásával rendelkezik, s olyan társadalmi devianciák elleni fellépéseket tesz lehetővé, melyek a cigány társadalomban alapvetően nem számítanak normaszegő magatartásnak.

5. Leszármazási rendszer és nemi identifikáció

A férfi társadalmi primátusán alapuló nemi hierarchia képét árnyalja, hogy az egyén saját leszármazási rendszerét nem nemi alapon, hanem a házasság polgári értelemben vett legalitása alapján határozza meg. Ez lényegében azt jelenti, hogy az ősök azonosításában – mind a családnevek, mind a nemzetségnevek szintjén – a törvényes házasság a döntő: ha az utód szülei hivatalosan is összeiratkoztak, az egyén önmagát a patrilineáris leszármazási rendszerben helyezi el, ha nem, akkor ez a gyakorlat átadja helyét a matrilineáris azonosítás típusának. Csak a rokonok identifikációjában van ennek jelentősége, melyben talán a többségi társadalom hivatali nyilvántartásának mentális szintre levitt adaptációját kell látnunk. Olyan akkulturációs változást, ahol a cigányok a rokonsági struktúra nyelvi kidolgozottságát a többségi társadalomtól kölcsönzött elemekkel oldják meg. A családnév a közösségi tudás elhanyagolható részét képezi, amit a rokonságilag teljesen összefüggő cigányság, vagyis az „itt mindenki rokon”- gondolata tesz lehetővé.

Itt mindenki majdnem rokonnal lakik. Me' mind valamilyen ágrul unokatestvérek, vagy rokon, vagy másod unokatestvérek. Nem, nem nézik ki, vagyis nem számít [bűnnek']. Itt van Mártának a menyé. Az lakott... két jány, édes testvér vót, vót azoknak az egyiknek egy fiú, a másíknak egy lány. És

³⁷ Kovai: Nemek határain, i. m. 198.

*összeházasodtak, van egy kislányuk. Attul elmaradt, most evvel élük. Márta néninek a fiával. De az is valamilyen ágrul unokatestvére. Nem sokra tartják a testvért. Ez csak nálunk van meg, hogy igen, nem [szabad unokatestvérhez férjhez menni]. Vagyis az én családomba. Ott nem, tényleg nem szabad. Mer' mondjuk azt gondoljuk mi, hogy az Isten nem tartja azt jó ötletnek, hogy unokatestvérhez menni, vagy netán járni vele. Azt nem szabad. (P. M.)*³⁸

Ezért azokban az esetekben, amikor a vezetéknev és a nemzetségnev közötti megfelelés elmosódik, az azonos nevű, de más nemzetségbe tartozó családok megkülönböztetése eleve szükségtelenné válik. Annak ellenére, hogy a megkülönböztető nevek vagy ragadványnevek az identifikációkban elsődlegesek, ebben a cigány társadalomban mégsem öröklődnek, illetve sohasem válhatnak úgy nemzetségnévvé, mint mondjuk a magyarok rokonsági terminológiájának párhuzamos eseteiben.³⁹ Ez egy individuális társadalom, ahol a kijelentés idejében egyéneket azonosítanak és személyeket tartanak számon, a múlt diskurzusában pedig olyan konvencionális ismereteket forgalmaznak, amelyben a nemzetségi leszármazási rendszer sajátos mentális térképekbe rendeződik. Elevenen élő nemzetségi tudatukban négy ún. „nemzetet” vagy „bandát” tartanak számon. Ezek mindegyikének a közbeszédben kiterjedtségük, múltbeli presztízsük alapján eltérő társadalmi respektust tulajdonítanak: a Totom nemzet a legősibb, számánál fogva pedig a legelőkelőbb helyet foglalja el a hatalmi rendszerben. Ebbe a nemzetségbe tartozik egyébként a legtöbb konfliktust kiváltó, de ugyanakkor az egész kolóniát alapító Horváth család is. Ezt követi a legdinamikusabban fejlődőbb nemzetség, a Hamza nemzet, amely a bökényi cigánytelepen, számarányát tekintve szinte teljes egészében döntő súlyra tett szert az elmúlt néhány évben. A legkisebb, más vidékekről, házasság révén bekerült nemzetség az Orgovány és a Jászli. Ez utóbbiakba értelemszerűen a hatalmilag leghátrányosabban pozícionált családok tartoznak. Egy ilyen nemzetség női tagja, akit férje egy távolabbi településről, Ardóból hozott feleségnek, éppen az elemzett családi összetűzés kapcsán fogalmazta meg ennek a nemzetségi társadalomnak a hatalmi jelentőségét:

³⁸ P. M. = Pincés Mária, az interjú időpontja 2006.06.21.

³⁹ Lásd: Szabó László: *A népi társadalom változásai az Alsó-Garam mente magyar falvaiban (1900–1974)*. (Folklor és Etnográfia, 25.) KLTE Néprajzi Tanszék, Debrecen, 1986. 10.

Ezé' jó nagy bandába esni (mondta a veszekedést követően férjének), akinek meg nincs ['rokonsága'] csak kákánápucc, jöhetnek, akkor verjék meg, amikor akarják. Na a Totoméék – egy felszólal, jön, a másik. Nem úgy, mint nálunk. (F. M.)⁴⁰

A bemutatott konfliktus során láthattuk ennek az érdek- és presztízs-védő hálónak a működését, s tanúi lehettünk annak, ahogyan a félreértések egy közösségi problémába ágyazva a hatalmi pozíciók újra-kijelölését, megerősítését segítették elő. Azt is szem előtt kell tartanunk azonban, hogy a szűk konszangvinikus családon kívüli szférában az érdekvédelem, nem feltétlenül rokonsági fokok alapján tagolódik. Ugyanis a látott konfliktusban inkább a személyközi kapcsolatok, a személyes habitus és az egyén értékválasztása volt a döntő. Hiszen nem nemzetségek kerültek összetűzésbe egymással, hanem olyan személyek, akik szinte azonos fokú rokoni kapcsolatokkal rendelkeztek az őket támogató rokonság mindkét felén. Éppen ezért különös, hogy abban a társadalomban, ahol sem öröklésszabályozó, sem gazdasági funkciója nincs a nemzetségi leszármazási rendszernek, és ahol a hatalmi jelentőségét az individuális vonások rendszeresen felülírják, ott identifikációs súlya folytán ezt a modellt mégis az egyéni és kollektív identitás lényegi elemei között kell számon tartanunk.

A kulturálisan konstruált nemi szerepek tudatosítása már a szocializáció elején elkezdődik. A fiú gyereket nem verhetik meg a nők (sem az anyja és a nagymamája, sem a vele egykorú lánytestvére), ő viszont anyjának visszaüthet, kiabálhat rá – indulatait ugyanolyan viszonyulási modellekben fejezheti ki és fejlesztheti nemi dominanciává, mint amilyenben az idősebb férfiak tekintenek a nőkre. A gyermek feletti gondoskodásban, az ajándékozás gesztusában ez a nemi megkülönböztetés számos alkalommal megnyilvánul, amit a családok férfi tagjai nőkre gyakorolt hatalmi befolyásuk segítségével igyekeznek szavatolni. A nemi megkülönböztetés korcsoporttól független alá-fölérendeltségi viszonyának terepmunkám során számos formáját láttam, de talán legszemléletesebb az a példa, amikor egy négy gyerekes cigány családban, a ház előtti padon beszélgetve a nagyapa egyszeriben bezavarta feleségét, mert fiú unokája elaludt, akiről el kellett hajtani a legyeket. Ezt látva kérdéseimre az alábbi válaszokat kaptam:

⁴⁰ F. M. = Farkas Mamuska (sz. 1981.), az interjú időpontja 2006.07.19.

K: A fiú gyerek értékesebbnek számít a lánynál?

Hát persze.

K: Miért?

Ember lesz belőle, ű alakiccsa a családot.

K: Ez azt jelenti, hogy másképp is nevelik?

Egyformán, de ugyi ennek több kedvezet jár. Cukorbul többet kap, ha mennek is fagyizni, úneki agyják oda a pénzt. Egy hugyos jány csak egy hugyos jány, de egy fiú, az fiú. Robika kapott egy új biciklit, ű (kislányra mutat) nem kapott egy kisbabát se.” (H. Á.)⁴¹

E vélekedés, valamint a fiúgyermek felértékelt pozíciója mögött ebben a családban bizonyára több összetevő állhat. Ilyen tényezőnek tekinthetjük egyrészt, hogy a nagyapán kívül, férfi híján, a fiúunoka lehet az egyetlen, aki majdan a háztartásban élő nők érdekeit a közösség többi tagja előtt megvédheti, másrészt, hogy a nagyapa fivéreinek (fiú) utódaival szemben a hatalom feletti diszpozícióban folytatott küzdelem során szintén csak a megkülönböztetett bánásmóddal körülvett gyerek lehet az adott család egyetlen lehetősége.

A társadalmi szocializáció kezdetén a gyerekek egymáshoz való viszonyában egészen addig, ameddig egy adott generáció tagjai nem kerülnek a gazdasági-szociális önellátás közelébe, vagyis ameddig a család („háztartási egység”) intézményrendszere egy relatív szociális biztonságot nyújt a gyerekeknek, addig a tevékenységében sokkal nagyobb szerepet játszik a közösségi kölcsönösség. Ugyan a fiúgyermek megkülönböztetett pozíciója, már a kezdetektől differenciált módon neveli a gyerekebe a lokális társadalmi rendet – ennek ellenére mégiscsak létezik egyfajta egyenlőség. A nemi szerepek narratív hangsúlyainak felerősödésével azonban a gyerekek között kialakult társadalmi kapcsolatok közösségi jellege megbomlik, a serdülők férfi és női csoportokra válnak szét: felerősödnek a nemi hierarchia szélsőséges aspektusai, a szociális-gazdasági kényszer és a házassághoz kapcsolt tiltások átalakítják a korábbi csoportos együttléteket jellegét. A gyerekbándákba tartozó személyek, akiket korábban a közös tevékenységek tartottak egymás közelében, önálló családot alapítva saját önellátó rendszerek kialakítására és kisajátítására törekednek, amit veszélyeztethet közvetlen, szélesebb értelemben vett társadalmi kapcsolatrendszerük korábbi közösségük tagjaival. Valószínűleg ennek a bizalmatlansági hálónak a lassú kifejlődését kíséri az a diszkur-

⁴¹ H. Á. = Horváth Árpai, az interjú időpontja 2006.07.23.

zív váltás is, ami a cigányok egymásról szóló beszédstratégiáit alakítja át. Ettől kezdve a nyilvános beszédmódban a pozitív öninterpretáció minden esetben a „másik” negatív definícióján keresztül valósul meg különféle kontextusokban és beszédhelyzetekben:

Itt olyanok érted, isznak, akkor mit csinálnak, verekednek garázdrá’kodnak, na tudod, és akkor mennek lopni is miko’ megisznak, mi meg arra nem vagyunk szokva. Mi ugyi becsületesek vagyunk. (M. D.)⁴²

Vagy: „DVD-eket vásárolnak, televíziókat, kétezekeket vásárolnak. Enni nincs mit, a pulyának sincs mit egyenek”; „A mi családunk ösmered, a mi családunk soha el nem káromkodta magát, a mi családunk soha is. Mi olyan jó családok vagyunk. (H. M.)⁴³

Máskor: „Mirulunk sohse nem hall rosszat, és dicsérnek bennünket [a magyarok] - mi nem járunk ugyi, nem izégetünk a kertek alatt, nem járkálunk. Az én pulyám nem mennek fel a faluba kéregetni pénz nélkül, mer’ meg ölném. Űk is kapálnak, meg mindent megtermelünk, nem szabad csak úgy. Itt meg sokan mennek, hiába lássák, hogy ez a magyar nép mennyit dógozik, ugyi meg szenved vele, megtermeli, megkapálja, elmennek, ellopják, meg minden: hát mire kell ilyen csiná’ni? (M. I.)⁴⁴

6. Gazdasági stratégiák

A nyelvileg kódolt minták között a becsületesség motívumai akár nagyon alaposan kidolgozott narratívumok formájában is testet ölthetnek. Ezekben az összefüggő, szintetikus narratív szövegtestekben az elbeszélők a népmesék epikus szerkezetéhez hasonlóan, viszonylag tömör szerkezetben adnak hangot a „becsületesség” gazdasági értékének.

Nem tudom, hogy Elek Jóskát ismerted-e? Annak a felesége, Lenke tanító-nő vót, régen tanított engem is öt osztályt. Annál elmentünk dógozni. Gyertek Dezső, azt mongya nekem, kell nekem dógozni. Hát ugyi mivelünk vótak ugyi megszokka’. Na de ugyi Jóska bácsi az irodán dógozott, annak kellett menni, Lenke meg ugyi beteg vót, az lefeküdt, az inyekciót szedte, gyógyszereket. Hát gondolnád meg, ha már az ú fia [egy másik cigány család egyik tagjáról beszél] ott lett vóna, olyan helyen, má’ megfogta vón az összes pénzt elvitte

⁴² M. D. = Máté Dezső (sz. 1964.), az interjú időpontja 2006.06.17.

⁴³ H. M. = Hájas Márta, az interjú időpontja 2006.07.19.

⁴⁴ M. I. = Máté Irén (sz. 1946.), az interjú időpontja 2006.06.19.

vón. Hát ott vót előttiünk, otthagya Jóska bácsi a pénzt, ugyi me' sietett, na de lehet, hogy próbált érted egyiket, másikat – hát nekem is van felfogásom, azt hiszed. Én se az a bolond ember vagyok, na oszt ott felejtette a pénzt, ott vót pácskákkal összerakva, rubelek. Ötven rubel, száz rubelek, ilyen nagy pénznek vótak. Hazajött, megszámolta a pénzt, na Dezső, hallgass ide, amiér' ilyen becsületesek vagytok, amennyirű vót szó, a munkát azt kifizetem nektek, azt kifizetem, mer' azt köteles vagyok nektek kifizetni. De amiér' becsületes vagy, nem nyu'tok semmihez, pénz áll előtettek mind. Most elmenc túllem egy jó két méterre. Ementem. A feleséged vegye le a kendőt a fejrűl, kösse be a szemedet, néztem ráfele, mondom má' viccel Jóska bácsi, vagy mit akar? Nem, nem, azt mongya, nem viccelek. Jó. Bekötötte az asszony a szememet, na gyere, és ű meg felvett két pácska pénzt. Elek Jóska. Na, amékhö fogo' nyulni, annak a közepibűl huzzá' ki pénzt. Amennyit akarsz. Hát ugyi nem látom, be vót kötve a szemem, hát vót ott ötös egy pácskáva', vót rubeles is vót, ötvenesek is vót egy pácskával. Mejek, hát odaértem, ű így fogta a két pácska pénzt az egyik kezébe, a másikba. Belenyű'tam a pénzbe, a közepibűl, mer' ű a közepibűl monta, ha kihúzod a közepít, akkor az a tied, még a fizetésen kívüil. Hát én meg kihúztam egy ennyi kis forma pénzt (az ujjáival mutatja), ilyen kis vastag pénzt a közepibűl, mikor kinyiccsa az izét... a szememet, hát rubeles vót. Na az a tied. Ilyen ember. Az a tied, vigyed. És Lenke még megpakolja neked a táskát is, haza, a pulyának kaját. (M. D.)⁴⁵

A „cigánybeszédben” a rejtett szegénység-narratívákat – a nem cigányokkal való minél szorosabb kapcsolat érdekében – a megbízhatóság, a becsületesség retorikai eszközei kísérik. Paradoxnak tűnik, de ezekkel a narratív képződményekkel a cigányok lényegében egy olyan, a többségi társadalomban öröklődő, sztereotip képpel vitatkoznak, melyben az „elveszített becsület” visszaszerzésének alapvető érvét és jelentéseit éppen az az előítéletesség képezi, amelyhez képest meghatározzák, illetve elkülönítik magukat.

A fenti idézetekben látott narratív eljárásoknak az a célja, hogy a cigányok egymás reprezentációinak és gazdasági stratégiáinak érvénytelenítésével egy beszédben konstituálódó „kulturális integrációt” hajtsanak végre. Ilyen értelemben ezek az öninterpretációk és szövegek az etnikuskulturális határképzés látszólagos feloldására tesznek kísérletet. Ez lényegében alkalmassá teszi a plurális kultúra résztvevőit, hogy a diszkon-

⁴⁵ M. D. = Máté Dezső, az interjú időpontja 2006.06.17.

tinuitások a jelentésmezők bizonyos szférájában folyamatosan közelíthessenek egymáshoz, ami oda vezet(het), hogy a dinamikusan változó kulturális határok a plurális szituációk egyes, rendszerint látványosabb pontjain megszűnnek, vagy legalábbis külsőleg homogenizálódnak. Ezekhez hasonló, látványos pontoknak tekinthetjük a vallást, a nyelvet, az élet és az emberi cselekvés különféle területeit (pl. jogalkotás, identifikációs modellek, erkölcs- és munka-fogalmak stb.). Azokon a pontokon következett be tehát a kulturális adaptáció, melyeken a cigányság társadalomtörténeti hagyományai folytán nem rendelkezhetett saját szociokulturális tradíciókkal, illetve ahol a többségi kultúrában érvényes társadalmi cselekvések és szabályok egyfajta „elbizonytalanodást” okoztak.

E kulturális distancia oldódása az etnikus törésvonalak mentén személyközi kapcsolatokon keresztül történik, ami a kialakult viszony minősége szerint eltérő lehet. Az interperszonális kontaktus – mely ebben az esetben az interetnikus érintkezést szintén magában rejt – akár csak a már látott narratív lehetőségeken belül mozogva is, nagyon sokféle alapárnyalattal rendelkezhet. Mivel egyéni stratégiák érvényesülnek a cigányok és nem cigányok közötti gazdasági/információs hálózatok kiépítésében és használatában, az individuumok egymáshoz képest az akkulturációs változás különféle fázisaiba jutnak. Így a kultúra kollektivitásának határai voltaképpen nem egy kohéziós tudáskészlet alapjain válnak határozottá, hanem különféle módon széttartó társadalmi gyakorlatok diszparitásán keresztül. Ha megnézzük közelebről a péterfalvi cigányoknál tapasztalt gazdasági stratégiákat, állításunkat számos példával tudjuk igazolni.

Történeti dimenzió, de talán mégsem hiábavaló előljáróban utalnunk rá, hogy a 18. század végétől Péterfalván a cigány foglalkozási csoportokban⁴⁶ zenész (Káló „hegedűs cigány”, Kis Dávid „hegedűs és új

⁴⁶ Formoso arra hívja fel a figyelmet, hogy a cigányok mesterségeinek tárgyalása a klasszikus cigánytanulmányokban általában a foglalkozások formalista listázására korlátozódik, ami voltaképpen a cigányok tevékenysége és az azt övező társadalmi, technikai-gazdasági tér között végbemenő változások bemerevítéséhez vezet. Véleménye szerint ezért inkább azoknak az elveknek a körülhatárolását kell elvégezni, melyek a cigányok mesterségeinek gyakorlását jellemzik. Formoso: Cigányok és letelepültek, i. m. 39. Tanulmányunkban látszólag ezt a szempontot figyelmen kívül hagytuk, ugyanis formalista módon a foglalkozások gyakorlati módjára még érintőlegesen sem térünk ki. Ennek alapvető oka, hogy jelen írásunkban a cigány családok gazdasági stratégiáit csupán a kulturális határok jelenseinek megragadása érdekében használjuk.

magyar”), illetve „Réz Míves” (Miska) elemeket találunk⁴⁷, a 20. század elején ellenben sármunkásokat. Ez utóbbit a református egyházközség irattárában talált, 1900. február 25-i keltezésű szerződés támasztja alá. Az okiratban Kanalas Mihály, Kanalas András és fiaik (ifj. Kanalas Mihály és ifj. Kanalas András) a péterfalvi egyház gondnoka és presbiterre előtt (Szabó József, Pál Ferencz) arra kötelezik magukat, hogy az evangélikus egyház részére „tíz, esetleg ha szükséges lesz tizenötezer vályogot” vetnek, fizetségül cserébe „Minden ezer darab vályogért, mely jól kiszáradott fizet az egyház 5 az az öt Koronát és egy fél liter pálinkát, 3. A fizetés a munka előrehaladtával fog történni”.

A péterfalvi cigányok foglalkozási struktúrája a folyamatos kicserélődés következtében alakulhatott át, ami feltételezhetően az 1920-as évekig tartott – ekkortól jelennek meg azok a családok (Horváth, Lakatos, Máté, Balogh, Lukács), amelyek a településen napjainkban a legnépesebb dinasztiákat képviselik. (A 19. században kiterjedt rokonsági rendszerben élő Horoky, Berki, Mursa, Adamtsu, Kis nevű családok közül egyetlen egyet sem találunk jelenleg az öt településen.)

Mesterségeik jelentőségének hanyatlása ellenére, általános meglátásunk, hogy jelenleg továbbra is azokat a munkaalkalmakat keresik, amelyek a többségi társadalom termelési rendszerében huzamosabb ideig tartó és rendszeresebb kötöttségek nélkül elégítik ki szükségleteiket. Teljesen egyéni stratégiák szerint gyakran egyidejűleg több gazdasági forrást használnak fel. A rendszeres jövedelmet nyújtó szociális segélyek mellett a cigány családok közül néhányan Szabolcsban (Kispalád, Botpalád), esetleg belső Ukrajnában vagy Oroszországban, túlnyomó többségük azonban helyben vállal munkát – napszámból és idénymunkákból élnek. Ezeket az ellátórendszereket folyamatosan kiegészítik a kereskedelem („cigaretta-csempészet”, „vasazás”), a sármunka, az időszakos kosárfonás, kéregetés, vagy az ősfoglalkozások (halászat, gyűjtögetés) nyomain mutató tevékenységek valamelyikével.

A péterfalvi cigányok közül bérmunkát – kutatómunkám ideje alatt – csupán két férfi végzett. Mindketten a munkaügyi hivatal által kijelölt helyen, a helyi konzervgyárban, rakodómunkásként dolgoztak, s rendszeresen a kötött munkaidővel, a folyamatos munkával, és a „főnökök” által gyakorolt hatalommal szembeni ellenérzésüknek adtak hangot.

⁴⁷ Tiszapéterfalvi Református Egyházközség Adattára: II. számú anyakönyv (1807–1826).

Jó vót a nap, csak egy kicsit idegesített a főnök. Hát van úgy, hogy egy emberre öt főnök is esik b...a meg. A másik azt mondja, a harmadik azt mondja, hát na várjatok meg! Egy! Egyszer egy!

K: De hát neked csak egy főnököd van, nem?

Van ott ember: amikor összegyűlnek három meg négy főnök, te meg egyszál magad. Egy munkás. Kevés az ember... Hát most jön az a főnök, eriggy oda, a másik... oszt figyelj oda, hát egy mongya má' hogy mit csináljak, azut jöhet a másik. Hátha ezt megcsinálom, akkor megyek oda. Akkor azt mongya [a főnök, hogy], jó, azt mongya jó. Má' ez hí' elfele, félutbul az vissza kiált: „Gyere ezt rakd ráfele a mázsára”. A kurva ég b...a meg. Legalább má' egytet mondanák, hogy egyet csináljak. Nem nagyon csipem, hogyha sok a főnök, inkább megyek a faluba, többet dógozok... (D. D.)⁴⁸

Arra is van azonban példa, hogy azok a családok, amelyek az interetnikus társadalmi térben szerzett tapasztalataik révén, a kisajátított javak gazdasági „akkumulációját” értéknek tekintik, a cigányok többségére nem jellemző tevékenységet folytatnak. Az egyik család például, saját földjén (0,25 h) uborkát termeszt, két családnak van tehene, lova, disznója, baromfija, további három pedig ugyancsak tart sertést. (Nyilvánvaló, hogy a gazdasági értékén túl a „tulajdon” valamennyi formájának itt reprezentációs értéke is van.) Újabb keletű jelenség, s szintén az imént felsorolt családokhoz kötődik az uzsora, a kamatra kiadott pénz. A „másik”-ról szóló negatív reprezentációknak és a belső társadalmi konfliktusoknak ez egy újabb típusát hordozza magában, ami a hatalmi rendszer jellegét a többségi kultúra szociális szerkezete szerint tagolja hierarchikus keretbe.

Ugyi, amivel űk foglalkoznak az nem jó. Szegény romáknak kiadnak baszd-meg köcsönpénzt, mer nincs nekijek. És akkor olyan kamatot vesznek töllik el b...meg... Mondjuk aztat, hogyha adnak 50 rubelt, akkor minden napra 10 rubel kamat. Mind avval foglalkoznak.

K: Mindenki, akinek sok pénze van az így csinál?

Öhöm. Hát ott van a Juci fia, Pisti. Ennek a kisjányának az apjának, Ferinek a fiának. Beivott, nem vót pénze, adj nekem egy 5 rubelt egy üveg pájinkára. Minden nap 5 rubel. 120-ra ment fel b...meg, egy üveg pájinka. Hát szabad ilyesmivel foglalkozni? Hát a szegénynek van, isten hányja az égbül? Tartozol,

⁴⁸ D. D. = Dacsó Dezső (sz. 1973.), az interjú időpontja 2006.07.19.

add meg. Muszáj megadni a tartozást. Hát ott van az a Konyag. Ez a Lajcsi. Hát az má' tartozik annyival, hogy már az élete nem ér annyit. Valahon vagy megölik, vagy valamit csinálnak vele... cigányoknak tartozik, magyaroknak... Gusztinak b...meg honann van szekere, lova, autója. Neki egy kopekjibe nincs. Lajcsinak b...meg, járt magyarba, felesége. Cigarettát hordták, akkor lehetett hordani. Annak vót hat disznója, mázsa ötven kilós, kétmázások, tehene vót, szekere, lova vót, az minden odament a fiának, Gusztinak baszdmeg. [Lajcsi] Ráült a gépre, behánta és vette felfele kamatra.

K: Miből szerzett pénzt Guszti ahhoz, hogy ki tudja adni kamatra másoknak?

A pulypénzből megkapta.

K: És mások miért nem tudják kiadni a segélyből a pénzt ugyanígy?

Mer' megkapják [a pénzt és], elkötik. (H. Á.)⁴⁹

Az akkulturáció (=kulturális integráció) efféle típusai a cigányok belső társadalmi viszonyrendszerait (értékválasztásaikat, gazdasági, társadalmi cselekvéseiket, motivációikat stb.) korábbi etnikus határaikon kívüli szociokulturális paradigmák közelébe juttatják, ami nyelvi szinten is kifejezésre jut. Egy 11 éves cigánygyerek külső társadalmi kontaktusait, konkrét példáját szemlélve, aki a kulturális diszkontinuitás oldódásának különféle tereit használta – időszakosan, de mégiscsak járt iskolába, futballozott a falu gyerekcsapatában, néha részt vett a református istentiszteleteken, miközben ugyanúgy járt dolgozni a nem cigányokhoz, mint társai – azt kell megállapítanom, hogy az akkulturáció sokkal fejlettebb és intenzívebb közlekedési csatornáit tudta kialakítani, mint vele egykorú társai. Az általa kialakított interetnikus érintkezési pontok a kulturális határátlépésnek azt a praxisát mutatják, ahol az akkulturáció ténye kölcsönös (!) és tartósabb közös tevékenységek során fejlődhetett ki. Ennek nyelvi szinteződése az a diskurzív eljárás, amelyben a fiú elmesélte két élményét. Első történetében a falunapi palacsintaevő versenyről mesélt, amelyen maga is részt vett, másik élménye pedig az egyik helyi futballmeccsen nyújtott teljesítményéhez kötődött, melyen sikerült gólt szereznie. A gyerek, miközben a saját társadalmában szokatlan élményeit tagolta szöveges rendszerré, folyton „átjárt” két nyelv között – a „magyarnak” tételezett kulturális jellemvonások és a „saját” kulturális identitása között. A váltások, nyelvi kapcsolások során többször kijavította

⁴⁹ H. Á. = Horváth Árpai, az interjú időpontja: 2006.06.21.

magát, kerülte azokat a nyelvi alakzatokat, amelyek nem voltak karakterisztikusak arra a társadalomra, amellyel engem azonosított, s amelynek ideiglenesen tagjává válhatott.

Azt kell mondanunk, hogy a korábbi időszakban lényegesen szélesebb lehetett az a tartomány, melyben cigányok és nem cigányok, mint a kultúra diszkontinuus elemei meghatározott szituációkban közelíthettek egymáshoz. A hatvanas évekből több olyan esetről számoltak be, amikor cigányok ünnepi rítusán, az emberi élet fordulóinak néhány jeles alkalmán (keresztelő, temetés), a nem cigány lakosok közül aktív résztvevőként, vagy olykor kiemelt funkcióban többen jelen voltak. A településen anekdota kering például arról az esetről, amikor a péterfalvi cigányok egy Kis Gábor nevű magyar gazdát hívtak meg papnak lakodalomba. A református falusi gazda az ifjú cigány jegyeseket egy Jókai-regényből olvasott részlettel adta össze, boroshordóról osztva az áldást, hogy azok „szaporodjanak, sokasodjanak, mint a rakamazi kolompér.” De a nem cigányok az együttérzés gesztusáról (szegény cigány ember halálakor lepedőt adtak a magyarok szemfedélnek), illetve a bizalom gesztusáról szintén több narratívumot forgalmaznak: példának okáért, az Oroszországban munkát vállaló cigányok némelyike pokrócba csavart vagyonát a magyar családra bízta jelképes összegű pénz, gyakrabban ledolgozás fejében.

Az ehhez hasonló rendhagyó kivételektől eltekintve azonban, úgy véljük, a cigányok és nem cigányok közötti interakciók és kapcsolatletteremtések csatornáit jelenlegi társadalmukban egyre szűkebb sávokban mozognak. Mindkét társadalom (eltérő aspektusból ugyan), de végeredményben mégiscsak gazdasági forrásként tekint a másikra – nem meglepő tehát, hogy a sztereotipikus képzetekben a „kulturális válaszfal”⁵⁰ komplex jelentéseinek nagy részét a „saját” munka-fogalmak, s az eköré épülő morális, mentális aspektusok, motivációk, társadalmi gyakorlatok határozzák meg.

7. A narratív identitás kulturális „logikája”

Hogy a cigányok és nem cigányok közötti gazdasági viszony, valamint annak dinamikusan változó természete mindkét etnikumnál a kulturális határképzések és határmódosítások dialektikus mozgásával járnak együtt, azt talán nem szükséges tovább bizonygatnunk. Annak

⁵⁰ Formoso: Cigányok és letelepültek, i. m. 65.

kérdése viszont, hogy az akkulturációval felerősödő társadalmi különbség a cigányok társadalmán belül, az individuális megnyilvánulásokat hogyan tartja mégis egy kollektív identitás és tudáskészlet közelében, teljes egészében tisztázatlan.

A társadalmi tudáskészlet létrehozása és a mnemotikus gyakorlatok jellemzése talán a feltett kérdés megválaszolásához is közelebb vihet. Többször lehettem tanúja annak, hogy a beszélgetéseink során a cigányok a szociális és társadalmi történések történéslefoiyásait,⁵¹ ugyanúgy, mint társadalmi tudáskészletük elemeinek legjelentősebb részét, nyílt konvenciókkal, közösségi alapú „megegyezéssel” határozták meg. Ezt a múltra vonatkozó narratívumoknál figyelhettem meg leginkább: az ismerethiány következtében fellépő esetleges zavarosság a kommunikációs felek között (pl. a beszélgetésben előforduló személyek neveinek, az események időpontjának, tartamának „amnéziáját”) úgy küszöbölték ki, hogy az áthidalás gesztusa mindig tartalmazott egy olyan társadalmi egyezményen alapuló pótlást, amellyel a kommunikációs felek az adott valóság-darab azonosítását elvégezték. Megkérdezték a másik véleményét a szóban forgó dologról, majd kiegészíttek egy időpontban, egy névben, egy emlékbén. Eldöntötték, hogy a cselekvés, történés így és így volt, anélkül, hogy tudásuk az emlékezés ideje alatt a tények bizonyosságával felfrissült volna.

Annak ellenére azonban, hogy az idő nem tartozik hozzá szociális tudáskészletükhöz,⁵² s a történések lefoiyásait, szemantikai tartalmát, illetve a múlt referenciáit társadalmi paktum formájában hozzák létre, az egyéni vélemények látszólag nem állnak össze közösségi tudássá. A reprezentációs érdek, a nem cigányokkal kialakított kapcsolat akkulturációs minőségéhez hasonlóan, különböző stádiumokban tartja az egyént, és széttöredezett interpretációkat működtet, úgyszólván párhuzamosan élő vélekedéseket tart egymás közelében ugyanarról a valóságról. Közösséget alkotó narratívájuk a múltról nincs, hiszen egy bizonyos valóság-elemről családon belül is más-más tartalmú szövegeket forgalmaznak. Mégis, a mnemonikus gyakorlat⁵³ a személyes múlt narratív (re-)konst-

⁵¹ Elias, Norbert: Az időről. In: Gellériné Lázás Márta (szerk.): *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990. 16.

⁵² Elias: *Az időről*, i. m. 19.

⁵³ Lásd: K. Olick, Jeffrey – Robbins, Joyce: A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékezet”-től a mnemonikus gyakorlat történeti-szociológiai vizsgálatáig. *Replika*, 1999, 37. sz. 19–43.

rukciós eljárásait strukturálisan azonos elvek szerint „működteti”. Ennek köszönhetően az egyének reprezentációs gyakorlatait, s az így képződő sokszor széttartó valóságokat a társadalmi emlékezet szerkezetileg egyöntetű keretébe rendeli. Ez az eljárás az individuumokra hasadó, nukleáris elemekből álló cigány társadalomban a kulturális integráció egyik modelljét alkotja, ami az etnikai identitás tartalmi bázisát, és kulturális tartalmainak meghatározó részét hordozza magában. Mindez annyiban igazolható, amennyiben elfogadjuk, hogy az identitás narratív formájú építési folyamat: tulajdonságok helyett projekteket és gyakorlatokat, tervszerű cselekvéssorokat jelölő nevek összessége, „melyekkel azt jelöljük, milyenek tüntetjük fel magunkat a múlt narratíváiban.”⁵⁴ A kulturális emlékezés, az egyéni reprezentációk módja, a személyiség élményeinek, gazdasági stratégiáinak meghatározottsága („hogyan az a játékot játsszák”) etnikai identitásuknak összetett jelentéseket kölcsönöznek és a csoport résztvevőit a kultúra különféle szintjein közösséggé hangolja össze. Etnikai identitásuk ezáltal nem nemzetiségi entitásokból, hanem sajátos, egy bizonyos csoportkultúrán belül kialakult szociális cselekvések, kulturális élmények és társadalmi gyakorlatok karakteres vonásaiból alakul ki.

Összefoglalás

A Tiszapéterfalván élő cigány csoport kulturális/etnikus identitása egy szemantikailag és strukturálisan összetett modellt mutat, melynek „határai” lényegében eléggé határozatlanok, illetve szituáció függőek. E modell dinamikus jellegét az adja, hogy 1) egyfelől különféle adaptációs technikák alkalmazásával (a többségi társadalom „kulturális nyelvének” elsajátításával: vallásának, jogalkotásának, értékválasztásainak alkalmazásával) a kulturális határok átlépésére tesznek kísérletet, miközben 2) ugyanezeknek a kulturális formáknak az etnikus jelentés-adásával gyakorlatilag mintegy ismételt „korlátozást” teremtik meg. Ezáltal a „kulturális válaszfal” reprezentációkkal történő lerombolása, illetve ennek a „kulturális idegenség”-nek a jelentés általi folytonos „újraépítése” egy komplex rendszeren belül valósul meg. Erre látunk példát az adott cigány csoport identitásának legkülönbözőbb megnyilvánulásakor:

⁵⁴ K. Olick – Robbins: A társadalmi emlékezet tanulmányozása... i. m. 39.

a) A felekezeti identitás és az azt övező interpretációik tartalmaiban. Megvilágítottuk, hogy a cigányok református identitásukkal a különféle rítusokon (keresztelés, fogadalom-tétel) keresztül 1. a többségi társadalom előtti legalizáció feltételeit teremtik meg, ugyanakkor egyszersmind 2. az egyén kognitív képzetei („misztikus elképzelések”) és az adaptált logikai formák („szakrális világrend”) közötti diszkrepanciát is igyekeznek feloldani. Ez a kettőség ugyancsak megfigyelhető volt a szakrális élmény megkonstruálása terén is: a cigányok számára a szent forma (a szakralitás szimbólumai: Isten, Krisztus, Mária, kereszt) a képi nyelven, vizuális kódon keresztül vált hozzáférhetővé, kulturálisan értelmezhetővé - erre utaltunk, amikor azt mondtuk, hogy az *imago dei* a metafizikai elképzelések kognitív modelljeként működött.

b) Normatív rendszereik (a szakrális/profán külső tekintély) érvényesítésében szintén ez a többszintű jelentésképzés figyelhető meg. A cigányok társadalmi cselekedeteit az interetnikus érintkezés nyilvános terében a többségi társadalom intoleranciája határozza meg. Ezt a külső tekintélyt azonban – rendszerint társadalmi szankcióik nélkül – a csoporton belüli egyéni magatartások ignorálják. Lényegében ugyanez történik a szakrális külső tekintély érvénytelenítésekor is, amikor az abban való involválódást, tehát a belső tekintéllyel való folyamatát az egyén csak az önmaga és közössége előtt autoritással bíró értékekkel, garanciákkal tudja biztosítani. A *többségi társadalom normatív rendszereinek megsemmisítése* és az *egyén involválódásának kulturspecifikus érvényre juttatása* között, a nők teremtenek kapcsolatot. A nők, rítusbeli funkciójukkal, valamint a többségi társadalom által legalizált külső tekintély időnkénti érvényesítésével, a férfi-nő közötti hierarchikus viszony időszakos és szimbolikus kiegyenlítését érik el. Emellett ugyanakkor ennek a nemi hierarchiának az ellensúlyozásával az életvilágok közötti „átjárást” is elősegítik: ekkor a többségi etnikum és a cigány csoport tekintélyrendszerei bonyolult kölcsönhatásban fonódnak össze.

c) Ezeknek a dialektikus formáknak a következő területe a gazdasági kölcsönhatásokat jellemző stratégiák. A kulturális és etnikus határképzés helyváltoztatását a gazdasági interakciók tartják működésben. A „cigánybeszédben” a pozitív öninterpretáció minden esetben a „másik” negatív definícióján keresztül valósul meg. Ennek a gazdasági stratégiának az egyik sajátos kifejeződése, hogy az ön-interpretáció szintjén a becsületesség és szegénység narratívája áll, míg a „másik” megjelenítésének sík-

ján éppen ezeknek a reprezentációs gyakorlatoknak az érvénytelenítése alkot jellegzetes alakzatot.

Tanulmányunkban azokat a folyamatokat igyekeztünk értelmezni, amelyek az akkulturációs fázis függvényében individualizálódó cigány társadalmat a kulturális/etnikus identitás strukturális elvei mentén közösségi keretekbe szervezik. Az összetett kulturális és etnikus identitás értelmezésével igyekeztem feltárni, hogy egy cigány csoport a tapasztalatok diszkurzív rendjén, a vallási élmények, lelkiállapotok és motivációk szemantikai, strukturális hasonlósága segítségével, hogyan képes a saját csoportján belüli különféle szociális paraméterek, különböző társadalmi megnyilvánulások, rituálék és gazdasági stratégiák kiegyensúlyozására, valamint hogy milyen határjel-váltásokban nyilvánul meg a többségi társadalom „kulturális nyelvét” használva, s mindeközben hogyan érvényesíti „saját” kultúrája jelentéseit.

1. sz. térképmelléklet.

