

Mari és az ő „cigánysága” – avagy a narratíva helye és ereje az etnicitás kutatásában*

„A tapasztaló nem részesül a világból. Hiszen a tapasztalás »őbenne« van, s nem közte és a világ között. [...] A világ mint tapasztalás az Én-Az alapszóhoz tartozik. Az Én-Te alapszó alapítja meg a viszony világát. [...] Mit tapasztal hát az ember abból, akinek azt mondja: Te? – Éppen hogy semmit. Hiszen nem tapasztalja őt. – Mit tud tehát az ember arról, akinek azt mondja: Te? – Csak mindent. Hiszen nem tud róla többé semmi rész szerint valót. [...] Az Én-Te alapszót csak egész lényével mondhatja ki az ember. Önmagam egész lényé koncentrációja és összeolvadása soha nem történhet általam, és soha nem történhet nélkülem. A Te által leszek Én-né. S hogy Én-né leszek, mondom: Te. Minden valóságos élet – találkozás.” (Buber 1994:8, 14–15.)

A vizsgálat az elbeszélés és a gyakorlat funkcionális elválaszthatatlansága mellett igyekszik érvelni egy adott személy különböző társadalmi megmutatkozásainak elemzésén keresztül. A tanulmány két tézist vezet be. Az egyik szerint a késő modern multikulturalista megközelítés sem mentes a másság romantikus, illetve koloniális tekintetétől, azaz még mindig nem sikerült tökéletesen meghaladnia az esszencializmust. A szerző szerint viszont e diszkurzív, civilizációs vagy éppen kulturális korlát átléphető a narratív aktusban. A másik értelmében a társadalmi érintkezésben az elbeszélés (*saying*) adja a mentális kondíciókat, míg a gyakorlat (*doing* és *performance*) a kulturális átvitel (*deed*) mikéntjéről tanúskodik – egymástól elválaszthatatlanul. Ez a kétélű tézis nemcsak a narratológia kritikusai felé irányul, hanem azon narratológusok felé is, akik az elbeszélés kizárólagosságát hirdetik.

A narratív identitás¹

Késő modern korunkban nemcsak a kollektív identitásformák átrendeződésének vagyunk szemtanúi, hanem annak is, ahogy a személyes identitás társadalmi helye átalakul. A modernitás – mivel gyökeresen megváltoztatta a térhez és az időhöz fűződő korábbi viszonyokat – azt a feladatot róttá ránk, individuumokra, hogy magunk teremtjük meg újra és újra személyes és társadalmi azonosságunkat, vagyis olyan összefüggő élettör-

* E tanulmány első változata a Pécsi Tudományegyetem *Modernitás* PhD-programjának 2005. őszi, *Késő modern etnicitások – fogalmak, diskurzusok, elbeszélések, performance-ok* című konferenciáján hangzott el.

ténetet alkossunk önmagunkról, melyet környezetünk is hitelesnek tart és elfogad. Világosabban fogalmazva: pusztán „származásunk” már nem teszi egyértelművé azt, hogy kik vagyunk, személyes élettörténetünk is meg kell támogassa önazonosságunkat.

Ez a másféle önazonosság olyan, egymással versengő kulturális diskurzusokban jön létre, melyek épp a kollektív és személyes lét befejezetlenségét, töredezettségét és elmentmondásosságát – azaz az önazonosság elbizonytalanodását – hangsúlyozzák. Míg a modern kor hajnaláig az önazonosság megteremtésének és megélésének elsődleges célja az önkifejezés és az autonómia kiteljesítése volt, ma a versengő identitásminták sokfélesége magát az elismerést teszi az igazi feladattá. Az újfajta társadalmi elvárások az identitásteremtés intézményesüléséhez, identitáspolitikák kialakulásához vezettek, és nemcsak a személyes identitást terelték a politikai, illetve a privát életet a publikus térbe (mint például a feminista, illetve a homoszexuális identitáspolitikák), hanem nyilvánvalóvá tették a személyes és a társadalmi identitás, valamint a hatalmi viszonyok közötti szoros összefüggéseket is.²

Társadalmi rendszerek, kultúrák és diskurzusok önmagukban nem képesek identitásteremtésre és -fenntartásra anélkül, hogy a társadalmat alkotó individuumok önazonosságukat személyesen is megélik, és saját jelentéssel ruházzák fel. Ez egyrészt azt jelenti, hogy kollektív identitások csakis a személyesen (is) megélt azonosságok analogikus átvitele révén jöhetnek létre, ha egyáltalán létrejönnek. Másrészt a személyes megéltség feltétele visszavezet bennünket az identitás időbe ágyazottságához, jelesül ahhoz a fenomenológiai tételhez, hogy a tapasztalás az időhöz csakis narratív módon férhet hozzá (Ricoeur 1999a:255), egyszerűbben szólva: az individuum mindig történetekbe gabalyodik (Schnapp 1953). E történetbe gabalyodottság nemcsak arra hivatott, hogy az életben – a narratív és performatív úton áthagyományozott kulturális kompetenciák segítségével – eligazodjunk. A narrativitás ennél jóval többet jelent: történeteink segítségével kerülünk közelebb önmagunkhoz.

A személyes identitás az időbeli folytonosság és annak hiánya, bizonytalansága közötti feszültségből teremődik.³ E sajátosságát jól példázza a testünkről és a testünk észlelése által önmagunkról alkotott képünk. Testünknek vannak állandó „határai”, de e határokon belül – az idő múlásával – folyton-folyvást változik, miközben minduntalan magunk(é)nek érezzük. Testi azonosságunk mindig addig terjed, amíg a testileg lakott világ. A bennünket ért „véletlenek” – melyek önazonosságunkat elbizonytalanítják – eltérést okoznak, és „sorseseeményként”⁴ egyezést teremtenek, amennyiben identitásunk helyreáll. Az önazonosság állandósága és változékonysága, egyezése és ütközése közötti ellentmondást rendre feloldja az a belső eltökéltségünk, hogy annak látsszunk, akik vagyunk. E belső eltökéltség készítet bennünket a folyamatos önkorrekcióna – identitásunk újrafogalmazására (Ricoeur 1999b:387).

A legegyszerűbb formát tekintve is kétféleképpen tehető fel az identitás kérdése: Mi vagyok? És ki vagyok? E kérdések a személyes identitás két lényegi dimenziójára világítanak rá. A „mi vagyok” kérdése azzal a fajta önazonossággal áll kapcsolatban, amit Ricoeurrel szólva „ugyanazonosságnak” (idemidentitás, *mêmeté*, *identity of the same*) mondhatnánk, s amely a külsődleges jellegek, vonások, tulajdonságok egyezésén alapul. Ezek erkölcsi együttese, a jellem (*character*) teszi lehetővé az azonosságok felismerését: a jellem valójában a „ki”-nek a „mi”-je (Ricoeur 1992:122). Ez az, amiről képesek vagyunk nyelvi eszközökkel megnyilatkozni, hiszen a tulajdonságok elsorolhatók, számba

vehető. Ugyanazonosságunk egyrészt egy numerikus egyezés – azt mondjuk, „egy és azonos”, másrészt egy relációs; „olyan vagyok, mint a Másik” – azaz kvalitatív azonosság, amely biztosítja a felcserélhetőséget. Harmadrészt idemidentitásunk folytonos, időben tartós: így beszélhetünk magunkról a születéstől a halál pillanatáig mint férfiról vagy nőről, franciáról vagy/és magyarról, így tulajdoníthatunk magunknak értékeket, ideákat, modelleket és hősöket – noha a különbözőség ezt az ugyanazonosságot folyvást veszélyezteti (Ricoeur 1992:116–117). A jellem tehát tartós diszpozíciók együttese, melyekről egy személy felismerhető.

A „mi vagyokkal” szemben a „ki vagyok” kérdését paradox módon narratív eszközökkel nem is vagyunk képesek megválaszolni, „önmagam vagyok” („vagyok, aki vagyok”, stb.), feleljük. Az őmagaság (ipse-identitás, *ipseité, identity of the self*) valójában egy érzet, melyet belső élmények táplálnak, s amely minden pillanatában szükségszerűen magában foglalja a múlt esetlegeségei és a jövőbeli várakozások közé feszített időhorizontot, de annak megmutatására önmaga mégsem képes.

Történetek, allegóriák, metaforák s megannyi más nyelvi trópus révén érezhetem bár úgy, hogy megválaszoltam a *másik*nak, ki is vagyok, a *másik*ban szintén csupán egy érzet keletkezik arról, mit érezne a helyemben. Persze az *én* „helye” a *másik* számára szintúgy csak az *én* elbeszéléséből bukkan fel, s a *másik* őmagaságát segítségül hívva épül fel belőle az, amit úgy élünk meg: *én* a *másik* helyében. Az ipse-identitás erkölcsi eszméje ebből következően nem a jellem, hanem az önmegőrzés – az az igyekezet, hogy a *másik* számíthasson rám.

Őmagaság és ugyanazonosság egymásra rétegződése által lép működésbe személyes identitásunk. De mi történik, ha őmagaságunk elveszíti ugyanazonosságunk tartópillérét? A környezet által képviselt és elvárt magatartás- és identitásmodellhez, a külső rendhez való hasonulás, az ugyanazonosság pusztá érzete ideig-óráig ellensúlyozhatja ugyan az őmagaságérzet gyengeségét, a belső eltökéltség hiányát, egymaga mégsem juttat el az önazonosság létélményéig. Őmagaság és ugyanazonosság között az elbeszélt azonosság teremt kapcsolatot. Narratív identitásunkra azonban nem csak a fenti szélsőséges esetben van szükségünk. Személyes identitásunk nem nélkülözheti annak nyelvi megformálását.

„Az elbeszélés, miközben elbeszéli a jellemet, visszaadja neki azt a mozgást, amely megrekedt a szerzett képességekben, a rögzült azonosulásokban. Az igaz élet szándékát elbeszélve az elbeszélés a szeretett vagy a tisztelt szereplők felismerhető tulajdonságaival ruházza fel a jellemet. Az elbeszélt azonosság egyszerre adja kezünkbe a lánc mindkét végét: a jellem időben való állandóságát és az önmegőrzést.” (Ricoeur 1999b:408.)

Megkockáztatható, hogy az identitáshoz empirikusan a legközelebb férközni az (élettörténeti) elbeszéléseken keresztül lehet. Nem állítom ezzel azt, hogy az élettörténet-kutatással „megtalálhatóvá”, netán tudományos eszközökkel rekonstruálhatóvá válna maga az önazonosság, hiszen ahogy *idem* és *ipse* között csapong a történet, úgy mi is csak e történetet halljuk-olvassuk, mégpedig egy másik történet (saját tudományos szövegünk) segítségével, melyben az eredetit – amely már maga sem az önazonosság, hanem csupán egy történet, amint az *ént* meséli – interpretáljuk. A biográfiai módszer tehát lényegét tekintve a narratív identitást – a jellem és az önmegőrzés közötti feszültséget és annak narratív helyreállítási mechanizmusait – elemzi.⁵

Etnikus (?) narratívák

A nyolcvanas–kilencvenes évek posztstrukturalista, posztmodern és posztkolonialista elméletei kísérletet tettek arra, hogy újragondolják a közösség, a közösségiség és az etnicitás fogalmait. Ezt többnyire arra a megfigyelésre alapozták, hogy a modern kapitalizmus és a liberalizmus olyan exkluzív demokráciákat teremtett, melyekből széles társadalmi rétegek és csoportok egyszerűen kiszorultak. A *cultural turn* a korábbi, esszencialista etnicitásfelfogások helyett a funkcionalista, performatív etnicitás mellett tört lánczát, és hangsúlyozta a kultúra konstitutív mivoltát.

A *cultural turn* nagyban elősegítette a narratív módszerek meghonosodását a szociológiában, az antropológiában és a társadalomtörténeti kutatásokban. A narratív biográfiai elemzés – bár tagadhatatlan, hogy számos tudományterületet meghódított – már születése pillanatában a kritika keresztüzében találta magát. E kritika nemcsak „kívülről”, a narratív módszerekkel szemben idegenkedő kvantitatív szociológusok és társadalomtörténészek⁶ felől próbálta negligálni az élettörténeti elbeszélés társadalomtudományos jelentőségét, hanem „belülről”, a kultúratudomány berkeiből is támadták néhányan az új elméletet (vagy inkább tudományos megismerési módot). Mivel korábban már foglalkoztam a „kívülről” érkező kritikákkal, ebben a tanulmányban a „belülről” jövő kételyeket próbálom szóba hozni. E kételyek nagyon általánosan és pongyolán a következőképp fogalmazódtak meg: „Kit érdekel a *saying*? Sokkal reálisabb, illetve fontosabb következtetések vonhatók le a *doing* vizsgálatával!” A következőkben a *saying* és a *doing* funkcionális elválaszthatatlansága mellett próbálok érvelni. Ehhez segítségül hívom a kulturális pszichológia Jerome Bruner nevével fémjelzett felismeréseit (vö. Bruner 1990), Clifford Geertz kultúraelméletét (vö. Geertz 1979), valamint az etnicitás és identitás posztkoloniális kritikáját, különösen Edward Said és Stanley Fish idevonatkozó megfigyeléseit.⁷ Két tézist vezetek be:

A késő modern multikulturalista megközelítés sem mentes a másság romantikus, illetve koloniális tekintetétől (azaz még mindig nem sikerült tökéletesen meghaladnia az esszencializmust) – ezt hívja például Fish butik-multikulturalizmusnak, Said kolonializáló tekintetnek. Azt állítom, hogy e korlát – nevezzük bár diszkurzívna, civilizációsna vagy éppen kulturálisna – talán átléphető a narratív aktusban.

Az elbeszélés és a gyakorlat funkcionálisan elválaszthatatlan egy kulturálisan orientált kutatásban. A társadalmi érintkezésben – ezt hívja Bruner *situated action*nek – az elbeszélés (*saying*) adja a mentális kondíciókat (*mental state*), míg a gyakorlat (*doing* és *performance*⁸) a kulturális átvitel (*deed*) mikéntjéről tanúskodik. Ez a kétélű tézis nemcsak a narratológia kritikusai felé irányul, hanem azon narratológusok felé is, akik az elbeszélés kizárólagosságát hirdetik.

Téziseimet egy adott személy különböző társadalmi megmutatkozásainak elemzésén keresztül kísérlem meg bebizonyítani.

Mari és az ő „cigánysága”

Első közelítés – a lokális társadalmi tér⁹

A világ végén, egy, az egykori gyári kolóniából a gyár bezárása után itt maradt és lassacskán szegényteleppé vált helyen néhány sornyi lakásszerű építmény áll. A telepre a főútról mindkét oldalon kavicsos itt-ott szórt földút vezet, mely száraz időben gépkocsival többé-kevésbé járható. A telep árammal ellátott, de közvilágítása szegényes, néhány éve a vizet is bevezették, csatornázás azonban nincs. A főútról az egykori gyár épületei, illetve a gátör háza és az ártéri liget teljesen elrejtik a telepet. A falu, a külvilág számára a telep láthatatlan.

A porták többsége gondozott, apró veteményesek, virágágyások tarkítják, háziállatokat, aprójószágokat is tartanak. A telep lakossága vegyes, a cigányok kisebbségben vannak. Részben beteg, nyugdíjas egykori gyári dolgozók és azok leszármazottai, részben másutt lecsúszott és a telepre „visszahúzódott” családok lakják (közülük kerülnek ki a romák is). Kisgyermek az utóbbi években a cigány és a vegyes házasságokból születnek csak. A telep társadalmi élete a kerítéseken kívül, a poros utcákon zajlik, illetve egyesek a kerítéseken belül szomszédolnak. Egyetlen kivétellel: az egyik lakás előtt sörátor áll a szabadban, körülötte székek. Ez lesz a helyszíne az elbeszélésemnek. Úgy sejtem, a sörátor egyfajta minicentruma lehet a telepi életnek, azaz tulajdonosa egyik központi/elismert figurája a telepi közösségnek. A terepnaplóban ezért e társadalmi tér a *piazza* nevet kapja. Minden, a későbbiekben elemzett esemény ebben a térben játszódik majd le.

Ki lakhat itt? Nagyon valószínű, hogy a telepi lokalitás egyik központi figurája. Ottjártunkkor, az egyik alkalommal két asszony ült a sátor alatt – hívjuk őket most Marinak és Illus néninek –, és éppen egy kiscicát bolháztak. Örömmel fogadtak bennünket, de kicsit nehezteltek is azért, hogy noha már napok óta ott csellengünk a környéken, csak most jutottunk el hozzájuk. Elmondtuk, hogy azért vagyunk itt, hogy a telep életét megismerjük, mire mesélni kezdték, hogy mindketten 1970-ben kerültek a gyárba, és Mari azóta itt él a kolónián. Illus néni többször hangsúlyozta, hogy Mari mindent tud a gyárról és a kolóniáról, s vele feltétlenül interjút kell készítenünk.

Ki is Mari, és mit reprezentál? *A lokalitás egyik központi figurája volna?*

Második közelítés: a tekintet

De ne fussunk ennyire előre! Időzzünk el egy kissé az ismerkedés első momentumánál: a tekintetnél. Mikor Marit megpillantottam, Miriam Makeba képe jelent meg bennem, s az ő nyomán később magunk között *Mama Africának*¹⁰ hívtuk Marit. A szemünk tehát a következőket rögzítette: egy meglehetősen kövér, nagyon sötét bőrű, piros, ujjatlan pamuttunikát viselő, rövid, fekete, göndör hajú, derűs asszonyt, aki a hangjával és a habitusával kitöltötte az egész teret; bár ült, minden vibrált körülötte. Roppant vonzónak találtuk.

Mit is jelent ez az adott kulturális kontextusban? Egy szóval azt jelenti, hogy Marit cigánynak láttuk, cigányként ismertük fel. Azzal, hogy Miriam Makebához láttuk hasonlatosnak, a tekintet diszkriminatív terrorja¹¹ alól próbáltunk kibújni – romantizálva a

saját tekintetünkben támadt agressziót. Ezzel azonban nem tettünk többet, mint az egyik esszenciát egy másik esszenciába zártuk.

Ez a tekintet gyorsabb, mint a gondolat. Gyorsabb, mint bármiféle, gondolati úton előálló jelentésadás. A pillantás pozicionál, nincs tekintettel az individuumba, akit lát. E tekintet a diskurzus egyik formája: nem az individuumok érdekesek, hanem a diskurzusban felvehető pozíciók. Ebben a diskurzusban Mari cigányként jelenik meg.

E tekintet Mari ötven éve jól ismeri. Ez a tekintet Mari tükre, erre a tekintetre felel, amikor a társadalmi terekben megjelenik. E tekintet Mari része: más tekintet nincs, más Mari nincs is ebben a térben, csak a *cigány Mari*.

Harmadik közelítés: az etnicitás társadalmi drámája

A piazzán ottjártunk előtt néhány nappal összeverekedett két asszony. Az történt, hogy az egyik térségbeli cigány érdekvédelmi egyesület uniós pályázatot nyert arra a célra, hogy munkalehetőségeket teremtsen, és ennek keretében a kolónia lakásait felújítsa. A pályázat nem írta elő romák foglalkoztatását, mint ahogy azt sem, hogy a kolónián csak a romák lakásait kell felújítani.

Mari alapító tagja az egyesületnek – a program fórumjait az ő sátra alatt tartották. Az egyesület részéről a programot vezető asszony – nevezzük most Katinak – a telepen élő fiatal munkanélküli férfiakat is bevonta a programba: ezzel szerény jövedelmet biztosítva nekik. Mari több esetben kritizálta nyilvánosan Katit, sőt az országos roma szervezeteknél is érdeklődött a programról, mert az volt a gyanúja, hogy korruptan folynak a dolgok, és Katiék a „saját zsebükre” is dolgoztatják az embereket. Elégedetlen volt a felújítások minőségével is. Az utolsó fórumon Mari és az egyik, a programban dolgozó, mellesleg nem roma fiú édesanyja – hívjuk most Gabinak – összevitakozott azon, hogy az asszony fia vajon tud-e rendesen falazni. A veszekedés odáig fajult, hogy Gabi Mari torkának ugrott, és feldöntötte. Mari másnap feljelentette Gabit: a rendőrségi kihallgatáson azonban Kati is Mari ellen vallott, és megüzente neki, hogy ne számítsen arra, hogy ezek után az ő lakását is felújítják.

Az esetet a három érintett háromféleképp értelmezte. Mari szerint ő csak az igazat mondta, és nem akarta megsérteni azzal Gabit, hogy a fia ügyetlen. Szerinte Gabi a telep pozícióját irigyelte el tőle. Gabi azt állította, hogy joggal esett Marinak, mert a becsületébe gázolt azzal, hogy megsértette a fiát. Kati később úgy mesélte el a történetet nekünk, hogy ha az ő fiára ilyet mondtak volna, ő bizony pisztolyt ránt.

A társadalmi dráma mélyén az a kérdés húzódott meg, hogy a program keretében vajon csak a cigányok házáat renoválják-e, és azokat mindegyikét, vagy a nem cigányokét is. Mari az innen-onnan begyűjtött hivatalos információkat úgy értelmezte, hogy csak a cigányoknak jár a renoválás. Korábban egyszer már amiatt is konfliktusba keveredett Katival, mert az a szomszédját – egy háromgyerekes cigány fiút – elbocsátotta, miközben Gabi „félnotás”, nem cigány gyereke ott maradhatott. Mari ebből azt a – más etnicizált *in-group* konfliktusokból már jól ismert – következtetést vonta le, hogy a „saját” vezetőiben sem bízhat, elárulták.

A mi értelmezésünk kicsit más. Mari a konfliktusban szerintünk is kétszeresen veszített: megrendült központi helyzete a kolónián belül, s egyúttal elveszítette a Cigány

Érdekvédelmi Egyesület szolidaritását: azaz cigányként is vereséget szenvedett. De nem pusztán azért, mert nem bízhat az „övéiben”, hanem azért, mert nem úgy viselkedett a társadalmi drámában, mint az „övéi”. *Mari nem viselkedett cigányként.* Hogy értem ezt? Úgy, hogy nem fogadta el azt a rasszista-kolonialista diskurzust, amelyben neki nincsen szava, amelyben ő csak a goffmani „rejtekhelyen” (Goffman 1981), a telepi nyilvánosságban szólalhat meg, vagy még ott sem. Ezzel szemben Mari – mikor a budapesti irodán érdeklődött a pályázatról – kilépett ebből a társadalmi térből, és ezzel azt kommunikálta az „övéinek”, hogy nem hisz nekik: civil kurázsija és demokratikus nyilvánosságkezelése lett a veszte a lokális konfliktusban.

Negyedik közelítés: a társadalmi nem elbeszélése

Amikor elérkezett az élettörténeti interjú megbeszélte időpontja, Mari behívott bennünket a lakásába, mely talán az egyik legnagyobb és legtakarosabb lakás a kolónián. Végül mégis a *piazzán*, a sörsátor alatt kötöttünk ki, és ott, a teljes telepi nyilvánosság „szeme előtt” mesélte el nekünk – mint régi gyári munkás és telepi lakos – az élettörténetét. Noha mi ketten voltunk, az asztal köré telepedéssel úgy alakítottuk, hogy egyikünk csupán csendes és együtt érző közönségként volt jelen, és a másikunk tekintete és kérdései támogatták az elbeszélést.

Ez a tekintet azonban egészen más, mint az első pillantás. Az elbeszélés szerencsés esetben a buberi te-én helyzetet hozza létre. Tekintetünkben Mari lénye teljesen kitárulkozhat, már nem *Mama Africát* látjuk benne, „csak” Marit, a megszólítottat. Az ő tekintete is megváltozik: nem az egyetemi tanárnőnek, hanem „csak” egy másik asszonynak mondja a történetét.

Mari 1950-ben született egy falucska szélén, a cigánysoron. Apja részeges volt, és korán börtönbe került, anyja koldulással tartotta fenn a négygyermekes családot. Mari tizennyolc évesen elmenekült ebből a környezetből, és gyári munkásnak jelentkezett a távolabbi nagyközségbe, ahol vőlegénye éppen katonáskodott. Kapott is egy kis munkáslakást a kolónián, és dolgozni kezdett, vőlegénye azonban hamarosan elhagyta. Nem sokkal később megismerkedett egy elvált férfiemberrel, és 1970-ben, húszévesen teherbe esett, de a magzat nyolc és fél hónapos korában meghalt. A közeli kórházban császármetszést hajtottak végre Marin, de a műtét közben tudta nélkül el is kötötték. A kórházból hazatérve gyermeke elvesztése miatt mély depresszióba esett: egy játékbabát öltöztetett, etetett hónapokon át, és ki sem mozdult a lakásból. Élettársa elhagyta. Végül mentálhigiénés és pszichológusi kezelést kapott, és nagyon lassan, de mégis konszolidálódott a helyzete. Harmincéves lett, amikor végre férjhez ment, s férjével hosszan kísérleteztek, hogy gyermekük lehessen. Mari állandóan orvoshoz járt, műtéteken esett át, de termékenységet már nem sikerült helyreállítani. Örökbefogadással is próbálkozott, de mikor a védőnő közölte vele, hogy csak olyan babát kaphat, akinek az anyja cigány, az apja „magyar”, elállt ettől a szándékától. Harminc évvel később, 2000-ben Mari méhét el kellett távolítani – ismét depresszióba esett. Ekkor derült ki számára, hogy 1970-ben becsapták és elkötötték. Feljelenené az akkori orvost, de a jelenlegi orvosa lebeszéli: ezek az orvosi büntettek már elévültek, mondja. Mari egész élete tragédiájának éli meg, hogy nem születhetett gyereke.

Mari közel másfél órán keresztül megszakítás nélkül meséli ezt a történetet. Az elbeszélést többször is visszahallgatva az a benyomásunk, hogy – noha nagyon valószínű, hogy azért sterilizálták, mert cigány¹² – ez az összefüggés, értelmezés csupán a tudatalanjában jelenik meg: tudatosan a két dolgot nem kapcsolja össze.¹³

Mit mond számunkra a narratíva a diskurzusban és egy konkrét társadalmi konfliktusban látottak után Mari etnicitásáról? Mari a hosszú elbeszélésben mindössze négy alkalommal utal valamilyen módon a cigányságra. Az első, közvetett utalás a vőlegény kapcsán kerül elő: a „magyar gyerek” szülei megakadályozzák a házasságot, mert, ahogy Mari érvel: „nem jött össze a lúd meg a disznó”. A második, közvetlen és brutális utalás a tragédia idejére esik: amikor Mari a kisbaba halála után megromlott viszonyból menekülő élettársának, aki szintén „magyar ember”, könyörög, hogy ne hagyja el, az így felel vissza: „Takarodj innen, te cigány kurva!” A harmadik, megint csak közvetett utalás az esküvő történetének elbeszélésekor kerül elő: a szintén „magyar” férj szülei az esküvőn lecigányozzák Marit, és azzal vádolják, hogy csupán azért ment feleségül a fiukhoz, mert szerezni akart magának egy „magyar legényt”.

Amint látjuk, az első három utalás a diskurzus társadalmi terébe vezet vissza: a stigmatét a párválasztás pillanataiban Marit visszazárja a „cigány” etnicitásba, és ezzel megbünteti, megalázza. Ezek az utalások nem Mari önmagáról megfogalmazott állításai, hanem a környezetétől kapott bélyegek. Láttuk az előbbieken, hogy Mari a diskurzus terében cigány. Szűkebb, konkrét társadalmi terében, a telep lokalitásában egyúttal központi figura, a telepi közösség egyik „lelke”. Azt is tudjuk, hogy a reprezentáció egy másik terében Mari cigányként is megjelenik, azzal hogy az egyesület alapító tagja lesz. Egyúttal, talán épp a telepi lokalításban betöltött sajátos, vezetői helyzete miatt az egyesületben sem az „egyszerű cigányok” státusában kíván megjelenni, azaz nem elnémitott elnyomottként élné meg cigányságát. Ilyen pozíció azonban *ebben a diskurzusban sincs*.

Az élettörténeti elbeszélésben ezzel szemben Mari nem cigányként mutatja be magát, hanem szegényként. Szövege a cigányság stigmája ellen mindvégig tiltakozik, s bár a diszkurzív – és el is hangzó – erőszakot nem tudja kivetni az élettörténetéből, a valószínűleg a származását büntető fizikai erőszakot, a kényszersterilizációt tudatos énjé elutasítja: orvosi műhibaként ábrázolja a testén hordott stigma (bőrszín) miatt a teste ellen elkövetett bűnt.

Mari elbeszélésének témánk szempontjából kulcsepizódja az örökbefogadásról szóló történet. Mikor a védőnő figyelmezteti, hogy csak olyan babát kaphat, akinek az anyja cigány, az apja „magyar”, Mari lemond az örökbefogadásról. Olyan babát, akinek az anyja cigány, ne hozzanak neki. Olyan babát, amilyen neki is lehetett volna, semmiképpen nem akar. Mari a saját életét alapjaiban korlátozó stigmát nem akarja továbbörökíteni. Mindig „magyar” férfiakat választ, és az együttélés egyes tereiben próbál érvényesülni.

Mari tehát a reprezentáció és a társadalmi konfliktus terében lehet olykor cigány, ám a narratíva terében mégiscsak olyan asszony, aki azt az életstratégiát alakította ki magának, hogy *ne cigányként tekintsenek rá*.

Identitásperformance – értelmezési kísérlet

A tanulmány elején bevezetett első tézist, mely szerint az esszencializáló pillantás feloldódhat az elbeszélés intim helyzeteiben, Mari példáján keresztül próbáltam bizonyítani. Egyúttal talán az is kiválglik e személyes példából, hogy második tézisem sem áll gyenge lábakon: „csinálás” és „elbeszélés” (sőt megpillantottság és pillantás) szakadatlanul és szétszalazhatatlanul összefonódik az identitás „előadásakor”.¹⁴ Történetünk parabolisztikus: egy (nem cigány) társadalmi tér központjában szokatlan módon egy cigány asszony helyezkedik el, aki azonban, mikor cigányként lép be e térbe, mégsem lesz „elég jó” cigány; elbeszélésének motorját pedig a cigányság stigmája elleni küzdelem adja.

Az azonosságok e nyugtalanító mozgása látszólag egy olyan eldöntendő kérdés felvetését sürgeti, hogy „most akkor cigány-e Mari vagy sem?” E kérdést azonban épp az elemzés fosztotta meg minden értelmétől; voltaképpen saját csapdánkba sétálnánk bele, ha engedelmességnél e sürgetésnek. Ám akkor is így járnánk, ha e mozgások láttán, épp ellenkezőleg, megnyugodnánk, s arra következtetnénk, mily szép és szabad késő modern világunk, ha diskurzusának rendje (amelyben Mari elsődlegesen mindig cigány) az élettörténeti elbeszélésen keresztül felrúgható.

Magam állította csapdámat két irányban is megkerülhetem. Az egyik út a tekintet (mint diskurzus) és a *performance* (mint identitáselbeszélés) metszéspontjába mutat. Az elbeszélés – ahogy korábban már volt róla szó – miközben ábrázolja a jellemet, vissza is adja neki azt a mozgást, amely megrekedt a szerzett képességekben, a rögzült azonosulásokban; egyszóval mozgásba hozza mindazt, ami a pillantásban állóképpé merevedett, s a diskurzusban megcsontosodott.

Nagyon valószínű, hogy a diskurzus rendje még egy meghitt beszélgetés alkalmával sem rúgható fel mindenestül. Láttuk, hogy Mari a stigmákra reflektálva alakította ki narratív azonosságát: nem cigányságát, hanem azt a cigányképet utasította el, mellyel a környezet őt megbélyegezte. A diskurzus félelmetes erejét éppen a legfájdalmasabb élettörténeti pillanat elmesélése mutatta meg a maga meztelen valóságában: a hétköznapi cigányellenesség *kulturális kódjába* a verbális erőszaktól a fizikai erőszakig sok minden beletartozhat, a *szándékos elpusztítás* (esetünkben a biológiai reprodukciós képességtől való megfosztás) azonban nem.¹⁵ Ezért utasítja el Mari tudatos énje, hogy a testében elkövetett bűnt a testén hordott stigmával összekapcsolja.

Van egy másik út is a csapda elkerülésére, mely a tekintet és a társadalmi terek – az *ikon* és az *idea* – birodalmába vezetne vissza, s egyúttal saját megfigyelői, kutatói pozícióm tisztázását is kikényszerítené. Ennek az útnak a bejárását azonban, hogy e tanulmány amúgy is laza kereteit ne feszítsem végzetesen szét, az olvasóra bízom...

JEGYZETEK

1. Az alábbiakat másutt korábban már részletesen kifejtettem, ezért itt csak a téma szempontjából lényegesebb megállapításokra szorítokozom (lásd Kovács 2004).
2. Ehhez lásd Foucault egy 1976-os előadását (Foucault 1992).
3. Az alábbiakban Paul Ricoeur gondolatmenetét követem (Ricoeur 1992).

4. „A sors fogalma arra az elképzelésre épül, hogy az élettörténet mint öazonosság hordozója zárt egész; a »sorsesemény« kifejezés viszont olyan történéseket jelöl, amelyek hatására az öazonosság mint az élettörténet foglata meghasad és felnyílik.” (Tengelyi 1998:43.)
5. A szűken vett interjúkészítési és -elemzési metódus ismertetésére itt nem térek ki. Bár az elmúlt évtizedben számos módszertani és elméleti összefoglaló született, számomra továbbra is Rosenthalé a mérvadó (vö. Rosenthal 1995). Az angolszász recepcióhoz lásd Chamberlayne–Bornat–Wengraf, eds. 2000.
6. Az előbbieknél igen erős a kvantitatív és a kvalitatív iskolák közötti határvonal, így tényleges összeütközésre nem is került sor; helyesebb úgy fogalmazni, hogy a kvantitatív szociológusok általában nem vesznek tudomást kvalitatív módszereket alkalmazó kollegáikról, és viszont. A társadalomtörténészek körében valamivel árnyaltabban fogalmazhatunk: több hazai példa is van arra, hogy a narratív módszerek megtermékenyítették e tudományágat (vö. Gyáni 2000; Lackó 2001).
7. Vö. Said 1993; Fish 1997. Hogy ez mennyire így van, arra a *postcolonial studies* hívta fel a figyelmet (lásd Spivak 1985; Chambers 1996).
8. *Performance-on* azt a társadalmi tevékenységet értem, amelyben a résztvevők egy új „valóságot” hoznak létre, amelyet nemcsak bemutatnak és értelmeznek, hanem mindannyian át is élnek (vö. Fischer-Lichte 2004: 15–37).
9. Az alábbi esethez a terepmunkát „Az aprófalvak és aprófalusiak esélyegyenlőségéért” című, az MTA–RKK által koordinált, Kovács Katalin vezetésével zajló NKFP-kutatás (2005–2007) tette lehetővé.
10. Miriam Makeba (73) dél-afrikai énekesnő, anyja még rabszolga volt Johannesburgban. Dzsessz-énekesnőnek tanult. 1960-ban, egy turnéjáról már nem térhetett vissza hazájába anyja temetésére sem. Állampolgárságától is megfosztották, mert az *apartheid* ellen foglalt állást külföldön.
11. Ehhez lásd Fanon 1967; Deleuze–Guattari 1972; Butler 1994.
12. Az elkötetést orvosi szempontból semmi nem indokolta: egy húszéves, egészséges lányt, aki első magzatát szinte az utolsó pillanatig ki tudta hordani, rendszerint nem kötnek el az orvosok, hanem az operáció után megerősítik a méhét, és fokozottan figyelnek rá a második terhességkor.
13. Az itt nem tárgyalandó genderspektusokról lásd még Fehér–Heller 1993; Foucault 1988.
14. A kifejezés Judith Butler kitételére utal, mely szerint a performatív aktusok egyúttal testi aktusok, melyek nem pusztán egy meglévő identitást „mutatnak be”, hanem mindenekelőtt jelenlést adnak ezen identitásnak (vö. Butler 1990:270).
15. Itt nincs módomban kitérni arra a párhuzamra, amely az antiszemitizmussal kapcsolatban adódna a rasszizmus mint kulturális kód történeti és egyedi alakulásának bemutatásához. Annyit azonban mégis fontos megjegyezni, hogy a modern előítéletek történetében jelentős fordulat játszódott le a 19. században, mely a tényleges fizikai erőszak *képeit* a diskurzus verbális képeivé transzformálta, és azt a hamis látszatot keltette, hogy a fizikai erőszak lehetőségétől nem kell tartani (lásd Volkov 2000).

IRODALOM

BRUNER, JEROME

1990 *Acts of meaning*. Cambridge–London: Harvard University Press.

BUBER, MARTIN

1994 *Én és Te*. Budapest: Európa.

BUTLER, JUDITH

1990 *Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory*. In *Performing feminism*. Sue-Ellen Case, ed. 270–282. Baltimore–London: Johns Hopkins University Press.

1994 *Melancholisches Geschlecht / Verweigerte Identifizierung*. In *Unbestimmte Grenzen*. Beiträge zur Psychoanalyse der Geschlechter. Jessica Benjamin, Hrsg. 168–188. Frankfurt: Fischer.

CHAMBERLAYNE, PRUE – BORNAT, JOANNA – WENGRAF, TOM, EDS.

2000 *The turn to biographical methods in social science*. London: Routledge.

CHAMBERS, IAIN

1996 *Signs of silence, lines of listening*. In *The post-colonial question*. Iain Chambers – Lidia Curti, eds. 47–64. London–New York: Routledge.

DELEUZE, GILLES – GUATTARI, FELIX

1972 *Anti-Ödipus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FANON, FRANTZ

1967 *Black skin, white masks*. New York: Grove.

FEHÉR FERENC – HELLER ÁGNES

1993 *Biopolitika*. *Világosság* 8–9:5–49.

FISH, STANLEY

1997 *Boutique multiculturalism, or why liberals are incapable of thinking about hate speech*. *Critical Inquiry* 23(2):378–395.

FISCHER-LICHTE, ERIKA

2004 *Ästhetik der Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

FOUCAULT, MICHEL

1988 *Technologies of the self*. Amherst: University of Massachusetts Press.

1992 *Életben hagyni és halálra ítélni*. A modern rasszizmus gyökerei. *Világosság* 2:45–53.

GEERTZ, CLIFFORD

1979 *From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding*. In *Interpretive social science*. P. Rabinow – W. M. Sullivan, eds. 225–241. Berkeley: UCP.

GOFFMAN, ERVING

1981 *Stigma és szociális identitás*. In *uó: A hétköznapi élet szociálpszichológiája*. 179–239. Budapest: Gondolat.

GYÁNI GÁBOR

2000 Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése. Budapest: Napvilág.

KOVÁCS ÉVA

2004 Vakmerő tézisek az identitásról. *In* Nemzet a társadalomban. Fedinec Csilla, szerk. 221–234. Budapest: TLA.

LACKÓ MIHÁLY

2001 Széchenyi elájul. Pszichotörténeti tanulmányok. Budapest: L'Harmattan.

RICOEUR, PAUL

1992 *Oneself as another*. Chicago: The University of Chicago Press.

1999a A hármas mimézis. *In* uő: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok. 255–309. Budapest: Osiris.

1999b Az én és az elbeszélte azonosság. *In* uő: Válogatott irodalomelméleti tanulmányok. 373–411. Budapest: Osiris.

ROSENTHAL, GABRIELE

1995 *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt am Main – New York: Campus.

SAID, EDWARD W.

1993 *Culture and imperialism*. New York: Knopf.

SCHNAPP, WILHELM

1953 *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*. Hamburg: Richard Meiner V.

SPIVAK, GAYARTI C.

1985 *Can the subaltern speak?* *Wedge* 7–8: 120–130.

TENGELYI LÁSZLÓ

1998 Élettörténet és önazonosság. *In* uő: Élettörténet és sorsesemény. 13–48. Budapest: Atlantisz.

VOLKOV, SHULAMIT

2000 *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*. München: Beck.

ÉVA KOVÁCS

Mari and her “Romness” – or how to place narratives in ethnic research

The author argues through a case study that in social studies sayings and doings are functionally inseparable. The article is based on two theses. According to the first multiculturalist perspectives in late modernity are no less romantic or colonialist than former essentialist approaches. It can be shown, however, that with the help of narrative acts this cultural gap might be closed. The second thesis states that in social relationships sayings guarantees the mental conditions while doings and performances are about cultural deeds. The theses are not only against critiques of narratology but also against narratologist who emphasize exclusivity of narratives.