

Román vagy cigány?

„Manapság a románok legfőbb rögeszméjét a cigányok jelentik, akik miatt a románok úgy érzik magukat, mintha egy ostrom alatt álló kastélyban élnének.” Az idézet a jeles történész, Lucian Boia Romániáról szóló szubjektív útikalauzából származik, mely 2001-ben jelent meg.¹ Pedig a nagyjá akkor még hátra volt – mondhatnánk mai szemmel, hiszen az elmúlt éveket a cigányokkal kapcsolatos morális pánik rendszeresen visszatérő hullámai jellemezték.

Az utóbbi években Európa-szerte egyre többen megkérdőjelezték azt az álláspontot, amely a kulturális különbségek értelmezésében a rasszista „rosszak” és a rasszizmust elutasító „jók” mindent átfogó elentétéből indult ki. Ez a perspektíva hajlamos arra, hogy a jövőbeli társadalmi változás bizonyos kívánatos formáit – a rasszisták jó útra térítését, a politikailag korrekt beszédmód intézményesítését vagy az Európai Unióhoz való csatlakozást – úgy kezelje, mint amik a nemzeti vagy etnikai konfliktusokat mintegy automatikusan kiküszöbölik. Ez a kívánt változás e szerint a perspektíva szerint egyúttal azt is bebizonyítaná, hogy a rasszizmus, az etnikai előítéletek vagy a nacionalizmus csupán a társadalom vagy az egyéni jellem fejlődésének hibás melléktermékei, történelmileg idővel meghaladottá váló sajátosságai voltak. Mint arra mások mellett Paul Gilroy felhívta a figyelmet, erre a szemléletre a rasszizmus elleni küzdelem banalizálása, vagyis a társadalmi és politikai ellentétek más formáitól való elszigetelése jellemző.²

Az antirasszista szótár központi kategóriáira térségünkben is az elhasználandóság és a fogalmi infláció vált jellemzővé, mely végső soron éppen a kérdéses jelenségek pontos megnevezését, s a velük szembeni hatékony fellépést nehezíti meg. Ezeket a fogalmakat gyakran használták anélkül, hogy jelentésüket és vonatkozási körüket pontosan meghatározták volna. A fogalomhasználat zavarai következtében ma már szinte mindenki visszautasíthatja a rasszizmus bélyegét és a vele járó kritikát, maga helyett valaki másra mutatva, aki „valójában” rasszista. Eközben a romákkal szembeni gyűlölet és a velük kapcsolatos konfliktusok korábban nem ismert megnyilvánulásaival találkozunk Európa számos országában. Mégis, egyre nagyobb a bizonytalanság azt illetően, hogy végső soron kik ezeknek a konfliktusoknak a meghatározó szereplői és egyáltalán milyen okok vezetnek a feszültségek kialakulásához. Az egyik legfőbb

elméleti és egyben politikai kihívás ma éppen ezért a rasszizmus és antirasszizmus problémáinak új megközelítésével, az ide tartozó alapfogalmak tisztázásával kapcsolatos.

Ez legalábbis részben egy olyan elemzési stratégia révén lehetséges, mely a kérdéses fogalmak használatára adott esetek kontextusában kérdez rá. Mindezt persze semmiképp sem érdemes valamiféle mérőeszköz alapján úgy tekinteni, mint az egyes országokban vagy estekben „nagyobb” vagy „kisebb” rasszizmus mutatóját. Ennél hasznosabb a tapasztalatok és diskurzusok vizsgálata: ez Románia esetében egy olyan formációt jelent, melyben a románokon és nem románokon kívül jelen van egy harmadik szereplő, aki potenciálisan összekeverhet „minket” „velük”; vagyis egy külső, civilizáló tekintet, mely végső soron megteremti a nem kívánatos másiktól való elhatárolódás kényszerét. A románok számára az a külső tekintet, amely előtt a cigányokhoz való viszony alakul, maga Európa. Az EU romákkal kapcsolatos érdekeltté tételéhez ugyanakkor elsősorban arra volt szükség, hogy a probléma „saját területen” váljék láthatóvá. A posztszocialista átmenet és európai felzárkózás diskurzusában a rasszizmus a még alakuló fiatal demokráciák egyik betegségeként tűnt fel, melyet a fejlődés segít kiküszöbölni. Ez a diskurzus már a kilencvenes években is csak úgy volt fenntartható, ha figyelmen kívül hagyta a nyugati országokban jelen lévő rasszizmus megnyilvánulásait többek közt a bevándorlókkal szemben, akik közül ma a romák jelentik az egyik kategóriát.

Könnyű lenne a *rasszizmus* tág fogalmával jelölni azokat az indulatokat, melyeket a románok cigányokkal való összetévesztése, összekeverése vagy a cigányokkal kapcsolatos problémák miatti felelőssé tétele és megbélyegzése váltott ki az utóbbi években. De nem valószínű, hogy így túl sokat megmagyaráznánk a történetekkel és a feszültségek természetével kapcsolatban. A cigányok külsődlegességét igazolni

törekvő román nemzeti diskurzus sajátos ellentmondásban áll azoknak a társadalomtörténeti folyamatoknak a következményeivel, melyek révén, főként az alsóbb társadalmi rétegekben, a nagyvárosok szélein, az etnikai keveredés és együttélés változatos formái jöttek létre. A nemzeti sajátosság vagy kivételesség hangsúlyozása és a hétköznapi életben történő etnikai keveredés közötti ellentmondás persze nem csak Romániára jellemző, ennek az ellentmondásnak a különféle változatait bizonyára minden kelet-európai országban felfedezhetjük. A keveredés tagadásában vagy tabusításában a legtöbb kelet-európai nacionalista hasonlóan jár el, elsősorban saját nemzetét tekinti különféle birodalmak és nagyhatalmak elnyomottjának, a „történelem áldozatának”, és megfélekedzik az általa elnyomottokról. Az elmúlt években Romániában ez az összefüggés azonban manifeszt módon tört a felszínre: a cigányokkal kapcsolatos konfliktusok közös vonása az állampolgári és az etnikai identitás viszonyára való nyílt rákérdezés lett, vagyis az, hogy a „mi a cigány” kérdése a „mi a román” kérdésének feltételéhez vezetett.

Mit mondott Madonna?

2009 nyarán egy divatos bukaresti kerthelyiségben ültem egy román fiatalokból álló baráti társaság tagjaként, amikor az egyik lány lelkesen mesélni kezdett egy alapítványi kezdeményezésről. A program az Egyesült Államokból származó alternatív pedagógiai módszerek helyi alkalmazására épült, és elsősorban a roma tanulók iskolai teljesítményének javítása terén fűztek hozzá nagy reményeket. A társaságban addig zajló beszélgetés alapján úgy gondoltam, hogy mindannyian hasonlóan látjuk a világot. Az egyik fiatal férfi azonban félbeszakította a lány beszámolóját: „Én inkább elővenném a Zippo öngyújtómat, és felgyújtánám az összes cigányt!” Egy másik férfi a következő kérdést szegezte a lánynak: „Voltál már megerőszkolva? Ha még nem, akkor ne beszélj tovább hülyeségeket, nem tudsz te semmit a cigányokról!” Emelt hangú hozzászólását így folytatta: „Sokat utaztam Nyugaton, és gyakran éreztem úgy, hogy lenéznek. A nyugatiak azt hiszik, hogy mind cigányok vagyunk, fogalmuk sincs róla, mi a valódi román kultúra!” Az asztaltársaság egy másik tagja a *National Geographic* egyik számát említette, amely Kelet-Európával foglalkozott, és a bemutatott országokból két-két fotót közölt. Mindkét Romániában készült kép cigányokat ábrázolt. Valakinek egy történet jutott eszébe előző nyárról, amikor a görög határőrség tüzetes vizsgálat alá vetett egy nyaralni induló egyetemi tanárt, csupán azért, mert román útlevele volt. Az illető végül egyetemi papírjainak felmutatásával tudta elkerülni a további kellemetlenségeket. A cigányokkal kapcsolatos indulatok és negatív vélemények áradata után a lány – aki erede-

tileg egy oktatási programról akart beszélni – egyedüli külföldiként hozzám fordult, ezzel is kifejezve, hogy a kívülálló pozíciójának felvételén kívül más nem tud tenni a kialakult helyzetben. „Látod, ez az, ami ellen küzdenünk kell” – mondta.

2009 nyarán Madonna bukaresti koncertje ennél szélesebb körben korbácsolta fel a cigányokkal kapcsolatos indulatokat. A turné megszokott menetrendje szerint a koncert egy adott pontján Madonna és zenészei „cigányos” külsőt öltöttek néhány „cigányos” dal erejéig. Két dal között Madonna rövid beszédet intézett a közönséghez, melyben elítélte a „romák és cigányok” elleni diszkriminációt „Kelet-Európában”, és arra figyelmeztetett, hogy minden ember egyenlő, a különbségekre való tekintet nélkül a jogok és a méltóság azonos formái illetnek meg mindenkit. A közönség reakciója nem volt egyértelmű, mindenesetre a szokványos taps csak néhány megdöbbenő pillanat után indult be, amely alatt a tömeg fütyülése és fújolása volt hallható. A bukaresti roma aktivisták és a liberális közvélemény Madonna kifütyülését a romániai rasszizmus sajnálatos megnyilvánulásának tartották – ráadásul olyanok részéről, akik egyáltalán megengedhetik maguknak, hogy részt vegyenek egy ilyen drága koncerten. A Madonna kijelentéseire adott negatív reakciót egyesek úgy értékelték, mint egy korábban látens tartalom hirtelen és váratlan felszínre kerülését, közös *kimondását* a tömeg részéről. Ez a megállapítás számomra azért volt furcsa, mert a cigányozást a hétköznapi nyelvhasználat egyik visszatérő elemeként ismertem meg Bukarestben, a legkülönfélébb negatív ítéletek, szidalmak és átkozódások részeként. A Madonna-koncerten történt incidenst csak akkor lehet egy „korábban látens” tartalom kifejeződésének tartani, ha közben eltekintünk a cigányozás hétköznapi formáitól, azokat a cigányellenesség lehetséges megnyilvánulásai szempontjából ingerküszöb alatti helyre sorolva.

Végül egy bukaresti barátom nagymamája segített az események jobb megértésében. Tudva, hogy Magyarországról származom, és hogy Madonna a bukaresti koncert előtt Budapesten lépett fel, a következő kérdéssel fordult hozzám a vasárnap ebédlőasztalnál: „Mondd, Madonna ezt elmondta a magyaroknak is?” Ez a kérdés korábban már bennem is felmerült, ám többnyire hiába érdeklődtem budapesti ismerőseimnél az ügyel kapcsolatban, a legtöbben annyit mondtak, hogy Madonna valószínűleg nem mondta el mindezt a magyaroknak. Ez nem zárja ki, hogy az antirasszista jelszavakhoz szokott közönség csupán nem tulajdonított különösebb jelentőséget a közhelyek újbóli előkerülésének. Barátom nagymamája számára ugyanakkor a bukaresti eset önmagában is elegendő bizonyíték volt ahhoz, hogy megállapítsa: mindez újabb kísérlet volt a „nyugatiak” részéről, hogy Európának a cigányokkal kapcsolatos minden gondját a románokon kérjék számon – vagyis hogy Romániát hibáztassák a cigányok miatt általában.

Hasonlóan érveltek azok is, akik szerint Madonna szép szavai semmiféle hitelt nem érdemeltek, hisz ő nem tudhat semmit a cigányokról.

Az ezekhez hasonló hétköznapi szóváltások és viták során Bukarestben sokszor hallottam arról, hogy egyesek sértve érezték magukat, miután külföldiek összetévesztették őket a cigányokkal, vagy számon kértek rajtuk valamit a cigányokkal kapcsolatban. Az ilyen esetekben a hasonló incidensekről szóló történetek és a köznapi cigányellenesség formái kiegészítették egymást, legalábbis az egyik témáról a másikra való váltás magától értetődőnek tűnt. Az összetévesztés vagy összekeverés inzultusaira tett hivatkozás egyben igazolta a *románok* vagy a *román kultúra* és az ezekkel összeegyeztethetetlen *cigányok* közötti éles határ megvonására – végső soron a nemzeti purifikációra – tett kísérleteket.

A külföldről érkező megjegyzések és bírálatok a román közéletben a cigányokkal kapcsolatos morális pánik újabb és újabb hullámaint indították el, melyekre a román kormányzat a nyugati politikusokéval összehangban lévő vagy még annál is szélsőséesebb hangvételben reagált, igyekezve bizonyítani, hogy a problémát maguk is látják. Ez történt 2010 elején is, amikor Dél-Franciaországban egy vasúti plakátkampány arra figyelmeztette az utasokat, hogy értékeikre megkülönböztetett figyelemmel ügyeljének, ha *románokat* látnak a vonaton. Ezt és néhány más, roma bevándorlókkal kapcsolatos franciaországi konfliktust követően Pierre Lellouche Európa-ügyi államtitkár Bukarestbe látogatott. A vele való találkozón Theodor Baconski román külügyminiszter azt mondta, hogy „egyes romániai közösségekben, elsősorban a roma nemzetiségűek körében, fiziológiai probléma a bűnözés”. Csakúgy, mint korábban a *National* című napilap által kezdeményezett „roma vagy cigány?” (*rom sau țigan?*) elnevezésű kampány során, a politikai vezetők és a sajtó képviselői itt is azt tekintették legfőbb feladatuknak, hogy a román és a roma kategóriák összetévesztését, összekeverését kiküszöböljék. Ez kormányzati szinten azt jelenti, hogy az állam nem vállal felelősséget állampolgárainak egy etnikailag megkülönböztetett részéért. Európa más országaiban is megfigyelhető, hogy a romákkal kapcsolatos problémák európai szintre emelése az egyes államok számára elsősorban a saját felelősségeiktől való megszabadulás lehetőségét jelenti.

Románia esetében az egyik lényeges különbség a magyarországi helyzethez képest éppen az, hogy az elmúlt évek cigányokkal kapcsolatos vitái és konfliktusai szinte mind uniós erőterben zajlottak, nyugat-európai tagállamok részvételével vagy általuk kiprovakálva. Ez nyilvánvalóan a román állampolgárok nemzetközi migrációja miatt történt így. Ezzel ellentétben az elmúlt évek során Magyarországon még a legdrámaibb események is belügyi keretek között maradtak.

Cigányok, parasztok és a civilizáció

A romániai cigányellenesség fentiekhez hasonló, hétköznapi formái a cigányokhoz társított lealacsonyító sajátosságokat marginális helyeken lokalizálják – a város peremén vagy az alacsony kultúra különféle megnyilvánulásaiban –, ezek azonban a nekik tulajdonított helyekről való kiáradás és invázió veszélyével fenyegetnek. A cigány (*țigan*) itt *mozgó jelölő*ként működik, állandó kísérleteket provokálva arra, hogy rögzítsék vagy térben elhelyezzék, s ezáltal kulturálisan és térben elkülönítsék, amelyet azonban sosem sikerül megnyugtatóan biztosítani. Az etnicitás itt a társadalmilag előállított és fenntartott különbségek tágabb rendszerének része, sok esetben lehetséges felcserélni a kategóriaképzés más formáival.

Az elárasztással fenyegető alacsony kultúra képzetére jellemző az az elgondolás, hogy a probléma a nem kívánatos kulturális kifejezésmódok, magatartásformák és végső soron emberek *mindenüttl jelenvalóságával* kapcsolatos. Ezek akaratlanul is mindenhol szembejönnek, bárhol feltűnhetnek, lehetetlen őket figyelmen kívül hagyni vagy elkerülni. A bevezetőben idézett ostrom alatt lévő kastély képe ezt hivatott kifejezni. Az orientális gyökerű, többnyire cigányok által játszott és sokak szerint az ő értékeit hirdető popzenei irányzat, a *manele* vagy *muzică orientală* (*keleti zene*) előadói közönségük előtt képen vagy videón olykor hangsúlyozottan cigányként, más esetekben a román népviselet vagy vidéki környezet eszközeit használva a hagyományos nemzeti karakter archetipikus megjelenítőjeként, megint máskor a környezetükben bárki által megálmodható kortárs divat és jólét kellékeinek birtokosaiként vagy akár „keleti nagyúrként” jelennek meg. Az alacsony kultúrával – másként mondva a cigányokkal – kapcsolatos morális pánik az elutasítás tárgyát szintén úgy jeleníti meg, mint ami képes túllépni az etnikai kategorizáció révén neki tulajdonított kereteken. A kérdéses zenei formát ugyanakkor a román többség széles rétegei is magukénak vallják, egy vitában maga Băsescu miniszterelnök nyilatkozta néhány hónapja, hogy szerinte a románok 99%-a hallgat ilyen zenét. Ezután nem sokkal meg is jelent egy Facebook-csoport, mely saját magát a fennmaradó 1%-hoz sorolta. Ennyiben a köznapi használat részeként a *cigány* itt sokkal inkább egyfajta társadalmi senki földjének a megnevezésére szolgál, szemben azzal, amit a társadalomtudományok általában az etnicitás vagy etnikai csoport fogalmaival igyekeztek megragadni. A hétköznapi román nyelvhasználat egyik visszatérő kategóriájaként tanultam meg például a *țigănie* fogalmát, melyet csupán a félrefordítás kockázatával lehetne a cigányok jelenlétét valamilyen módon eleve feltételező, magyar „cigánytelep” fogalmával azonosítani. A „cigányia” ugyanis szolgálhat olyan piaci sokadalomra emlékeztető helyek és helyzetek megnevezésére, ahol idővel követhetlenné válik, hogy

a zajos tömegben eredetileg ki mit akart mondani vagy csinálni. A hétköznapi román nyelvhasználat más hasonló fordulataival együtt a fogalom ebben a pusztán etnikai megjelölésnél elvontabb értelmében nem vonatkozik szükségszerűen csak cigányoknak tartott emberekre, nem feltételezi jelenlétüket, más szóval *nem is kell hozzá cigány*.

A 2008-as olaszországi konfliktusok és a romániai cigányokkal összefüggésbe hozott bűncselekmények után az egyik román kereskedelmi hírcsatorna másfél órás esti programot szentelt a témának. A műsor a cigányok történetének félórás bemutatásával indult, melyet stúdióvita követett külkapcsolásokkal. A részekre bontott képernyőn balra fent egy olasz bírósági tárgyalóteremből folyt közvetítés. Balra lent egy erdélyi sátoros (*cortorari*) közösségről láhattunk képeket. A közösség tagjai többszöri televíziós szereplésük révén már jól ismerték az ehhez hasonló nyilvános megmutatkozás műfaját. A hagyományok bemutatása mellett gyakran fordultak hozzájuk a roma holokauszt még élő tanúságtevőinek keresésekor is. Míg a tárgyalóterem képei mutatták a rossz vagy nem kívánatos cigányokat, az alsó kép volt hivatott ezt pozitívan ellensúlyozni. A különböző férfigenerációk kalapban és népviseletben ültek a tűz körül, kalapálták a vasat, és beszámoltak szakmájuk és hagyományaik töretlen fenntartásáról.

A román nemzeti identitással kapcsolatos diskurzusok és társadalomtudományi közbeszéd egyik meghatározó témája a *román paraszt* eltűnése, a tőle való búcsúzás és általában a *parasztosság utáni* román társadalom közös identitásának dilemmája. Ez egyebek mellett azért is fontos, mert a korábban paraszti jellegű háztartásszerkezetben élő vidéki népesség nagy része az elmúlt két évtized során migráns életformára váltott, így részét képezi a Spanyolországban, Olaszországban és más európai országokban élő román diaszpóráknak. A múzeumi vagy fesztiválok történeti megjelenítésben vagy akár egy olyan tévéműsorban, mint amilyenről az imént szó esett, gyakorlatilag egy ajánlattétel történik a romák felé, hogy mint a hagyományokat ma is továbbörökítő csoport, átvegyék a román paraszt szerepét. Eközben a tévéműsorban bemutatott falu cigányainak legfőbb bevételi forrását természetesen nem a hagyományos mesterség, hanem annyi más román állampolgárhoz hasonlóan az olaszországi migráció jelenti.

A kelet-európai romákkal foglalkozó etnográfiai írások túlnyomó része falusi környezetben végzett kutatásokra épül, vagy pedig a terepen működő társadalmi viszonyokat a mindent felölelő roma-paraszt kvázi falusi ellentétének rendeli alá. Részben ezeknek az adottságoknak tudható be, hogy a kutatók leginkább a két kategória közti határ fenntartásának és a különbözőségnek a szabályozott gyakorlataira koncentrálnak, szemben a határátlépés vagy a hasonlóság tapasztalataival, és általában azokkal az esetekkel, melyekben a mindent felölelő roma vagy

nem roma különbséget további kategóriák és szereplők jelenléte szervezi át. Ilyenkor a cigány kategóriája a különbségek tágabb rendszerében jelenik meg, ki egészül vagy akár felcserélhető a megkülönböztetések egyéb formáival.

Románia etnikai és regionális sokfélesége például a hétköznapi életben gyakran a különbségtétel morális formáival egészül ki: az ország egyes részei és az ott élő emberek ilyenkor úgy jelennek meg, mint sajátos civilizációs erények és hiányosságok hordozói.³ Románia regionális tagoltságának következményei és az ehhez kapcsolódó ideológiák kevéssé ismertek a magyarországi köztudatban, amely hajlamos az egész országot a magyar–román viszony mindent meghatározó szűrőjén keresztül szemlélni. Romániában az ország regionális különbségei az etnikai viszonyokhoz hasonlóan fontosak, sőt esetenként azokat felül is írhatják. Egy Bukarest és Kolozsvár közti vonatúton egyszer egy kupéban utaztam egy fiatal bukaresti férfival, akiről rövid idő után kiderült, hogy egy súlyos szakításon van éppen túl. A szakítás körülményeit ecsetelve így fogalmazott: „Romániában a déli nők elviselhetetlenek. Azt hiszik, egy hollywoodi filmben vannak, csak akkor vagy jó náluk, ha tiéd a legjobb kocsid meg a legújabb mobiltelefon. A moldovai lányok még ennél is rosszabbak, ők mindent csak a pénzért csinálnak. Az erdélyi lányok másfajta. Nemcsak hogy jók a háztartásban, de egyedül ők azok, akik a szerelmet nem másért, csakis a dologért magáért csinálják!” A Románia különböző részein élő nők ehhez hasonló tipológiájáról néhány más esetben is hallottam férfiktól. A nyíltan etnikai és az utóbb említett, regionális és civilizációs elképzelésekre épülő különbségek viszonyát tükrözi például, hogy abban a bukaresti szegénynegyedben, ahol terepmunkámat végzem, a magyarokkal szembeni ellenszenv vagy elutasítás hétköznapi formái csak akkor irányultak rám, amikor az emberek nem tettek különbséget velem kapcsolatban a romániai és magyarországi magyarok között. A romániai magyarokkal – és elsősorban a Székelyfölddel – kapcsolatos ellenérzésekről folyó beszédet általában akadály nélkül folytatták Budapest szépségének és tisztaságának méltatásával, saját úti élményeik elmesélésével. Ez azt jelentette, hogy velem éppen azért nem volt gondja senkinek, mert magyarországi vagyok, és nem romániai. Magyarország pozícióját ebben a helyzetben inkább a civilizációs keretek közt meghatározott különbség jellemezte, míg a csak etnikailag meghatározott különbség a romániai magyarok sajátos tulajdonságának tűnt.

A román nemzeti identitás és a cigányság kapcsolatának alakulását – más kelet-európai országokhoz hasonlóan – nagyrészt eszmetörténeti hagyományokon keresztül, az *imagológia* eszközeivel értelmezhetjük, minthogy a romák nem vettek részt a nemzet- és államépítés meghatározó folyamataiban, így nem

voltak jelen az ezekkel kapcsolatos vitákban sem. A nemzeti önképpel kapcsolatos diskurzusokban ugyanakkor feltűntek a cigányok, többnyire mint a román szubjektum nem kívánatos jellemzőinek megjelenítői. A román népzene-kutatás a szocializmus évtizedeiben is nagy erőfeszítéseket tett, hogy a cigányok által játszott „szennyezett folklórt” megkülönböztesse a tiszta román változattól. Ettől még a Ceaușescu-korszakban is szerepeltek roma előadók hivatalos színpadokon vagy a televízióban, ám kizárólag a román nemzetállam legitimációs céljaira is felhasználta „tiszta folklór” tolmácsolóiként, az ennek megfelelő népies öltözetben. A filozófus Constantin Noica – aki pályáját a két világháború közt kezdte, ám tevékenysége a Ceaușescu-korszakban is folytatódott – egyike volt azoknak az értelmiségieknek, akik a román kultúra pozitív és negatív tendenciáiról gondolkodtak. A negatív tendenciák nála jellemzően a külföldi vagy idegen hatásnak való túlzott kitettséggel álltak kapcsolatban, és a románoknak azzal a hajlandóságával, hogy túl könnyen vesznek át külsődleges magatartásokat, nem ápolják saját eredetiségüket és az ahhoz tartozó kulturális tulajdonságokat: végső soron, hogy az identitás elvesztése fenyegeti őket.⁴ Ennek a tendenciának a megjelölése érdekében Noica bevezette a *läutarismus* fogalmát, mely a hivatásos romániai cigányzenész, a *läutar* nevéből származott. A *läutarok* úgy voltak ábrázolva, mint a mimikri mesterei, akik képesek átvenni, sajátjukként előadni bármely dallamot, amit találtak vagy kértek tőlük, viszont nélkülözik a mélyebb értelmű, saját eredetiséget. Egy alkalommal egy nagy hírű komolyzenei együttesben játszó fiatal hegedűművésszel találkoztam Bukarestben. Kiderült róla, hogy a zeneakadémián együtt tanult roma hangszeresekkel, akikről így fogalmazott: „Tudod, van egy fajta attitűdjük, lenéznek téged, de közben csak nyers tehetségük van, nem több ennél. Miután befejezik az akadémiát, a legtöbbször a saját zenéjükkel végzi. Csak kisebb együttesekben (*taraf*) tudnak játszani, egy száztagú nagyzenekarban felmondják a szolgálatot.” A *läutar* alakjához nyilvánvalóan kapcsolódik a cigányság, ám emellett szintén kifejezi azokat a tendenciákat, melyektől a románoknak meg kell szabadulniuk.

A román–cigány határ rögzítésére irányuló szándékok mellett tehát nyilvánvaló volt a határátlépés, a kulturális jelentések és javak állandó forgalma is. Ezek egyik fontos sajátossága épp a kategóriák többértelműségéhez kapcsolódik, mely valódi erejüket biztosítja. Az alantas viselkedés vagy korrupció megjelölésére használt kategóriákat más kontextusokban pozitív értelemmel is fel lehet ruházni, el lehet ismerni. Habár a *smecherie* – magyarul megközelítőleg *rafinéria* – sok esetben az alantas viselkedés elítélésére szolgál, más esetekben éppígy jelentheti a társas kapcsolatokban való jó eligazodást és az innováció képességét. Abban a szegénynegyedben, ahol

terepmunkámat végzem, *smecher*, azaz rafinált lehet az is, aki – a társas eligazodás egyik alapformájaként – a nyilvánosság helyi színterein, folytonos kommunikatív kihívások közt képes tartós figyelmet irányítani magára, akár szóval vagy énekkel. Egy másik helyen és időpontban egy számítógépekkel, információs technológiával foglalkozó ismerősöm barátját szintén *smechernek* mondta, aki jól jövedelmező licitálási játékot fejlesztett ki az interneten.⁵

Gettó és mahala

Bukaresti ismerőseim körében többször találkoztam azzal az elképzeléssel, hogy az etnikailag szegregált Erdéllyel szemben Délen a romák sokkal jobban integráltak. Ennek a feltételezett integráltságnak a következményeire és hétköznapi gyakorlataira voltam kíváncsi, amikor Bukarest egyik románok és cigányok által vegyesen lakott szegénynegyedébe költözve terepmunkába fogtam. Hétköznapi beszédhelyzetekben ez a negyed legtöbbször úgy jelent meg, mint Bukarest legfőbb „cigánynegyede”, de egyes alapítványok munkatársai és az ott élők közül elsősorban a fiatalok előszeretettel nevezték „gettónak” is.

A *mahala* arab eredetű kifejezés, mely az oszmán uralom időszakában került be a délkelet-európai nyelvekbe, mint egy bizonyos negyed vagy szomszédság adminisztratív, közigazgatási megnevezése.⁶ Egyes román források szerint a mahala csupán a 20. században nyerte el ma ismert, a külvárosokra és általában a marginalitásra vagy közönséges viselkedésre vonatkozó pejoratív jelentését. Ez egyes társadalomkutatók vagy rapénekesek számára könnyen azonosíthatónak tűnik a *gettóval*. A mahala azonban inkább egy átmeneti zónát jelölt, ahol a lakhatási körülmények és maguk a lakók is valahol a város és a falu világa között helyezkedtek el. Az itt élőkre úgy tekintettek, mint akik már elszakadtak falusi gyökereiktől – így nem feleltek már meg a nemzeti képzeletből ismert tiszteletré méltó paraszt alakjának – ám nem tették magukévá még az igazi városlakók habitusát. A mahala egy saját szabályait követő, különálló világot képviselt, amelyből nehéz a menekülés. Egy idősebb román néprajzkutató egyszer arról mesélt, hogy ezekben a negyedekben az ötvenes évek során még szinte minden romániai térség néptáncai megfigyelhetőek voltak, mivel az ország minden részéről jártak ide dolgozni emberek, akik a fővárosba magukkal hozták sajátos hagyományait. A nemzeti egységesítésre törekvő állam szempontjából a különböző regionális hagyományok egy helyen való megjelenése a keveredés még éppen kívánatos formáját jelentette.

A szocialista iparosítás és a beáramló munkaerő következtében a népesség keveredése folytatódott, sajátos romániai „olvasztótégellyé” alakítva ezeket a kerületeket. A tömbházépítési hullámok ellenére

bizonyos városrészek megtartották sajátos átmenetiségüket a falu és a város világa között – ilyen az a szegénynegyed is, ahová költöztem. Szemben azzal az elképzeléssel, amely a kelet-európai városi periferiákat panelházak végtelen soraival azonosítja, a környezet és a mindennapi élet számos vonása itt inkább falusiasnak tűnt. Néhány utcára lakóhelyemtől minden reggel frissen fejt tejet tudtam venni egy idős embertől, aki udvari istállójában teheneket tartott. Karácsonyra a legtöbb háztartásban disznóvágással készültek, ezekben a napokban a negyed falusias részein és a tömbházak bejáratainál is a hó vérrrel keveredett az utcán.

Nehéz volna ennél a dél-nyugati szegénynegyednél jobban megbélyegzett városrészt találni Bukarestben. Azoknak a lakosoknak a körében, akik nem eleve itt születtek, általános volt a vélekedés, hogy itt csak azok vannak, akiknek a város más részein már nem volt hol laknia. Valamivel ideköltözésem után egyszer egy bolti eladó csak azért állított meg, mert közölni akarta velem, hogy már többször látott az utcán, és szerinte jobban tenném, ha elköltöznék innen. Ezt nyomban olyan negyedek felsorolásával folytatta, ahol az itteninél csak kevéssel drágább a lakbér. Azt az elképzelést, hogy a marginalitás egyebek mellett a kultúra nélkülözését is jelenti, az itt lakók közül többen is magukévá tették. Mikor igyekeztem megfelelő magyarázatot adni szomszédjaimnak ittlétem okaira, néhányan azt kérdezték tőlem: „Miért nem mentél inkább Erdélybe? Ott találsz hagyományokat, de itt nálunk csak a szegénység van.” Mások abból az egyszerű tényből, hogy külföldi vagyok, nyomban levonták a következtetést: a negyed híre immár túllépte Románia határait, így érhető utol engem is.

A város más részein élő ismerőseim legtöbbje nem járt még itt, vagy csak áthaladt a negyeden, így nem kellett túl sok látogatást tennem, hogy többet tudjak a környékről, mint ők. A taxisokról az a hír járta, hogy a belvárosban nem hajlandók felvenni azt a klijent, aki ide akar jönni. Ezt általában azokkal az esetekkel magyarázták, amikor valakik az utazást követően fizetés nélkül ugrottak ki az autóból. Valójában a bukaresti taxisok többsége hajlandó volt elvezetni a negyedbe – igaz esetenként magasabb árat szabva „veszélyességi pótlék” gyanánt, vagy úgy, hogyha először csak valamilyen közelebbi csomópontot, teret említettem, és az út során egyeztünk meg a végző úti célról. Ilyenkor a beszélgetés során így vagy úgy előkerültek a cigányok: „ahol a talibánok élnek” – mondták néha, amikor tisztáztuk, hova akarok eljutni. A nyíltan kriminalizáló elképzelések mellett a negyed leírható volt úgy is, mint az alacsony kultúra területe, rosszul öltözött emberekkel, piszkos utcákkal és beszéddel. Ezeket a képeket gyakran egészítette ki a sajnálat a máskülönben tiszteletre méltó románok iránt, akik a társadalomban lecsúszva végül erre a helyre jutottak.

A lakók körében számos vegyes házassággal találkoztam – főbérőim közül a román feleség egy közeli kórház takarítójaként dolgozott, az önálló vállalkozó roma férj pedig Olaszországba járt szobafestőként. Egy másik esetben épp ellenkezőleg történt, a roma feleség járt külföldre, a román férj pedig itthon kályhák építésével foglalkozott. Egyik nap a spanyol állami televízió munkatársai látogattak ide, akik egy riportfilmet készítettek a spanyolországi bevándorlókról, köztük a románokról. A „kibocsátó helyszínt” is be akarták mutatni, és e mellett a negyed mellett döntöttek, ahol – ismét okot adva a románok körében nehezményezett összekeverésre – végül néhány cigány család körében forgattak. A felkeresett lakásokat jelentősen átszervezték, egyebek mellett ebéd felszolgálására kérték a feleséget, habár a forgatás késő este zajlott. A három filmmel együtt érkezett egy román tolmács. A felvételek során azonban kiderült, hogy munkájára kevéssé volt szükség, mivel minden háztartásban voltak, akik folyékonyan beszéltek spanyolul. A nyugati nyelvek ismeretét nagy megbecsülés övezi, a fiatalok külföldi jártasságukat általában úgy fitogtatják, hogy beszédükbe olasz vagy spanyol szavakat kevernek.

A keveredés talán legnyilvánvalóbb formáját a romani nyelv használata jelenti, mely a lakók etnikai hovatartozásától függetlenül inkább egy általános utcai szleng formájában él, nem csupán önálló vagy elkülönült helyzetekben használt nyelvként. A cigány asszonynak a fent említett vegyes házasságból egyszer telefonon kellett megbeszélnie valamit bulgáriai romákkal, akikkel előzőleg külföldön találkozott. Egyedül a romani nyelvet használhatták, ám az asszonynak nem sikerült velük kommunikálnia, így a kagylót végül anyjának adta át. Egy másik alkalommal a lakóhelyemhez közeli élelmiszerbolt román eladónője mondta románul, hogy idegen nyelven akar kérdezni tőlem valamit. Rövid gondolkodás után azt kérdezte, „so keres, mo?”, ami romani nyelven annyit tesz: mit csinálsz, hogy vagy. Az utcai használat szintjén a romani számos elemével lehetett találkozni, így például a férfiak egymást gyakran úgy szólították meg, hogy *barosan*, mely alanyát hatalommal ruházza fel, főnöknek nevezi. A negyedet az itt élők is *figănie*-nak hívták – vagyis „lecigányozták” lakóhelyüket és így magukat – amikor a környék szocializmust követő leromlásáról beszéltek. A negyed leromlásának történetét más esetekben hasonló módon eredeztették a drogok kilencvenes évek végi megjelenésétől.

Az egyik első utamon a negyedben egy akkortájt ott dolgozó önkéntessel voltam, aki utunk során végig bizonyítani igyekezett a különbséget a negyed és Bukarest más részei között, hangsúlyozva, hogy hol van az a pont, ahol a negyed elkezdődik. Később tapasztalataimról csupán azért érdeklődött, hogy visszaigazoljam neki, valóban milyen nagy a különbség a kijelölt határ előtt és után lévő részek

között. Meglepetésemre azonban amikor később a város jobb helyzetű részein élő ismerőseim jöttek meglátogatni, következtetésük rendszerint az volt, hogy a negyed saját gyerekkorukra, a nyolcvanas és kilencvenes évekre emlékezteti őket. Magamtól aligha tudtam volna kitalálni egy ilyen ellentmondást, melyben Bukarest talán legrosszabb hírű negyede egyúttal képes lehet a letűnt gyermekkor felidézésére.

Les Back írja London déli külvárosairól, hogy a városi marginalitás maga volt a „belső Kelet” (*internal Orient*), mely arra vár, hogy felfedezzék és megszelídítsék.⁷ A rend biztosítására való törekvést – vagy Bukarest esetében akár a hivatali közönyt – gazdag társadalmi képzetek egészítik ki a szabadság és az öröm olyan formáiról, melyek más helyeken elérhetetlennek tűnnek. Egy idősebb lakos felidézte, hogy a negyednek volt egy bizonyos aranykora a két háború közötti időszakban, amikor a főbb utcák tele voltak kocsmákkal és egyéb mulatóhelyekkel. A szabadság sajátos elképzeléseivel többször is találkoztam, amikor a lakók bemutatták nekem a környéket. Mikor egy kibérelhető szobát vagy lakrészt kerestem, több helyet is úgy mutattak be nekem, mint ahol folyamatosan mulatságban lehet majd részem. Egy férfi egyszer erélyesen próbált meggyőzni egy nyomorúságos egyszobás lakás kibérléséről. Annak érdekében, hogy valami pozitívát mondjon róla, végül így szólt: „itt olyan hangosan hallgathatsz zenét, ahogy csak akarod, senki nem fog veled törődni”. Az itt élők körében elterjedt az a nézet, hogy bizonyos dolgokat a város más részeivel ellentétben csak itt „nálunk” (*la noi*) lehet megtenni. Az utcán tartott esküvőket például néhány éve hivatalosan tiltják Bukarestben, néhány drámai esetben éppen zajló ceremóniákat oszlatott fel a rendőrség, minthogy azok akadályozták a forgalmat, zavarták a lakókat. Ebben a negyedben ugyanakkor nem találkoztam egy esettel sem, amikor a rendőrök beavatkoztak volna ilyen nyilvánosan bemutatott rítusokba, habár a hétköznapi rendőri jelenlét olykor erősebbnek tűnt, mint a város általam ismert más kerületeiben.

Ami kívülről és olykor belülről nézve is helyileg „sajátosnak” tűnik – egyebek mellett a hangos zenehallgatás a nap órájára való tekintet nélkül; férfiak körében az alkoholfogyasztás és a háztartáson kívüli „idővesztegetés”; a szegénység térbeli koncentrációja; büntetett előélet vagy az egyszülős családok – távolról sem jellemzőek minden itt élőre. Ennyiben az, amit egyes szerzők a *marginalitás kultúrájának*⁸ neveznek, egy olyan helyen is inkább marginális lehet, melyet különben e sajátosságok „konténerének” tartanak. Ám azok, akik tiszteletre méltóbb élet kialakítására törekcszenek, hajlamosak a saját háztartásukba, a tömbházak tövében lévő kiskertjeikbe, a közvetlen környezetükbe való visszavonulásra. Így a nyilvános tereket bizonyos mértékben átveszik olyan gyakorlatok, amiket olykor a negyedre sajátosan jellemző

szabadságok formáiként ünnepelnek. Ezt foglalja össze a negyed *Texasként* való megnevezése. Valószínűleg ez az ötlet a *Dallas* című sorozatra vezethető vissza, ahol – a negyedhez hasonlóan – „senki nem dolgozott, mindenki csak üzletelt”. Az ilyen elképzeléseket könnyű félresöpörni mint pusztai helyi ideológiákat, melyeknek alig van köze az életkörülmények tényleges nyomorúságához és a deprivációhoz. Ezeket az ideológiákat mellőzve azonban éppen azt hagynánk figyelmen kívül, ahogyan a negyed lakói alkalmazzák a számukra rendelkezésre álló szűkös erőforrásokat a méltóság, tisztelet vagy becsület felépítésére. Ilyen erőforrásokat használnak például, amikor bátorságukra hivatkoznak, hogy a „legveszélyesebb utcákat” is bejárták éjjel, vagy arra, hogy a negyed kóbor kutyái közt valamennyi a személyes „barátjuk”.

Míg a régi negyed a bohém élet elképzeléseivel volt felruházva, ma ugyanez a hely Bukarest drogkereskedelmének egyik fontos csomópontjaként ismert. A drog a negyedben elsősorban heroint jelent. Az utcai kereskedők általában csak akkor kérdeztek más szerekről, ha a heroint reménybeli kliensük visszautasította. Az egyik első dolog, amire szomszédjaim tanítani kezdtek, az volt, hogy személyes megjelenés alapján képes legyek megítélni valakiről, drog-használó-e. A hosszú délutánok és esték során, amit a férfiakkal a környék kis élelmiszerboltjai előtt töltöttem, sörösrekeszeken ülve és beszélgetve, ismerőseim ritkán szalasztották el a lehetőséget, hogy felhívják a figyelmemet, ha valaki közelített, akit drogosnak tartottak. A bolti eladók olykor részletes beszámolót adtak arról, hogy csupán a vásárolt termékek alapján meg tudják ítélni valakiről, ha drogos. Mások így biztattak: „Ne aggódj, nem lesz itt semmi bajod, de egy dolgot jegyezz meg, ne kérdezz senkit a drogokról!” Habár igyekeztem követni ezt a tanácsot, idővel rájöttem, hogy felesleges nyílt kérdéseket feltennem a témával kapcsolatban, minthogy a drogok visszatérő beszédtemái a hétköznapiaknak. Ez részben azért volt így, mert a drogos fogalmának többféle értelme létezik: konkrét személyek mellett a „drogosok” (*drogați*) utalhat olyan utcákra, ahol csökkentett értékű, eredetileg csupán időleges célokra, többnyire munkásoknak épített ötemeletes tömbházak állnak, melyekben nincs gáz, meleg víz és fűtés. Az egyik ilyen lakóhelyemhez közeli zónát egyenesen a negyed szívének (*inima cartierului*) nevezték, ami nyilvánvalóan a droghasználatra utalt. Természetesen egy olyan tevékenységnek, mint a drogozás, képtelenség megjelölni a valóságos térbeli határait. Hasonlóan Bulgária egyes városi szegénynegyedeihez, itt is ismeretes az a gyakorlat, hogy a város más részeiből származó droghasználók itt szereznek be, vagy fogyasztanak szereket, mivel a lebukás kockázatától itt kevésbé tartanak.

Egy súlyosan megbélyegzett városrészben, a rang és a becsület más bizonyítékait nélkülözve, vég-

ső soron a lakókra hárul annak igazolása, hogy ők maguk vagy közvetlen környezetük valamiképp különbözik attól az általános társadalmi és erkölcsi hanyatlástól, melyet itt a drogosok kategóriája jelöl. A negyedben időről időre figyelmeztettek, hogy ne engedjek senkit feljönni a lakásomra. Mint mondták, ilyen esetekben előfordulhat, hogy meglopnak, vagy más kellemetlenség történik velem, bármennyire is barátinak tűnt előzőleg a kapcsolat a látogatóimmal. Idővel rájöttem, hogy általában éppen ezek a megjegyzések szolgálták bevezetőként ahhoz, hogy valaki meghívassa magát hozzám. A bizalmasan adott jó tanácsok rendszerint felállítottak egy bizonyos negatív szabályt, melyhez képest a megszólaló magát különbnek tartotta, így egyebek mellett érdemesnek arra, hogy meglátogasson a lakásomban. A negyed lakói közt az egyéni becsület ilyen fajta hangsúlyozása az egyik jellemző formája a személyes érték és a méltóság keresésének.

Szomszédjaim gyakran mondogatták, „csak száz métert gyalogolsz itt és már egy másik világban vagy”, ami kézenfekvő példa a térbeli különbségtétel gyakorlataira, melynek segítségével a megbélyegzett területek lakói aprólékosan felosztják mindennapi környezetüket – akár ugyanannak az utcának a két oldalát –, bonyolult erkölcsi térképeket hozva létre a helyekről és az azokat benépesítő emberekről. Ahogy a cigányok Lucian Boia szerint az ostromállapot érzésével fenyegetik a románokat, úgy a negyed lakói számára a drogosok jelentenek hasonló, „mindenütt jelen lévő” tapasztalatot. Míg a város más részein a *cigány* jelenti a megbélyegzés egyik leggyakoribb módját, a negyeden belül a drogos címke mások leértékelésének talán leghatékonyabb eszköze. Utóbbi képes átvenni a cigány jelölő funkcióinak egy részét, ám eközben a különbségtételnek egy alapvetően *nem etnikai* formáját kínálja fel. Ez jelent eligazodási pontot azok számára is, akik a negyed külső megbélyegzettségét a románok és cigányok közt itt fennálló harmónia képével igyekeznek ellensúlyozni. Mindez végső soron a drogosokat tette a negyed „cigányáivá”.

A fenti gyakorlatok a maguk módján mind hozzájárulnak a megbélyegzés és megbélyegzettség fenntartásához, meghatározzák a tér köznapi értelmezéseit bizonyos zónák marginalizálása, és így valamiféle központ körülírása révén. Egy ilyen negyed ugyanakkor csak az egyik helyszín, ahol lehetséges megfigyelni a tiszteletré méltó és az alantas magaviselet, a rendes és rendezetlen életformák sokrétű küzdelmét. A „civilizált viselkedésre” vagy az „antiszociális magatartás elkerülésére” való felhívásokkal számos helyen lehet találkozni Bukarestben, a piacoktól a buszokon át a politikai beszédekig. A feltételezések szerint mindenütt jelen lévő alacsony kultúra vagy alantas magaviselet iránti szenvedélyes figyelem és az ellenük való küzdelem szükségessége az, mely közös ezekben a különböző kontextusokban. „Nem

kell, mondj nekem semmit arról a helyről, pontosan tudom, mi történik ott” – mondta néhány bukaresti ismerősöm, mikor a munkámról kezdtem volna beszélni – „habár még sosem jártam ott”. Éppúgy, mint a nyugatiak Romániával kapcsolatos véleménye, vagy a cigányok általában, úgy ez a negyed is olyasvalaminek tűnt, amit a legtöbben „nagyon is jól” ismernek. Mint azt a fenti idézet mutatja, ehhez a fajta „ismerethez” nincs szükség személyes kapcsolatokra vagy tapasztalatokra. Ez a hozzáállás számomra nem pusztán amiatt volt érdekes, amit általában előítéletnek vagy sztereotípiának szokás nevezni. Ennél figyelemre méltóbb volt az *intimitás* feltételezése, melynek nyomán ismerőseim úgy tartották, hogy bárhogya is alakul a kutatásom, számukra az semmilyen meglepetést nem hozhat. A városi marginalitás éppen ilyen ítéletek és különbségtételek terméke: a bukaresti *mahala* lehet egy különbözőséggel feltöltött távoli hely, de egyben felidézheti a személyesen átélt múltat, a szocializmus vagy posztszocializmus időszakában eltöltött gyerekkort is. Lehet a térbeli kirekesztés legvégső formája, ám különféle metaforák és hasonlatok révén nyersanyagot adhat a „központ”, a rosszul működő hivatalok vagy a korrupcióval átszótt politikai élet hétköznapi bírálatahoz. Ugyanígy adhat okot a civilizáció ellenségeire irányuló megbélyegzés, a velük kapcsolatos morális pánik számára is, melynek egyik legfőbb sajátossága éppen az a feltételezés, hogy az elutasítás tárgyát mindannyian jól ismerjük, vele kapcsolatban már senki nem mondhat semmi újat számunkra.

- 1 Boia, Lucian: *Romania. Borderland of Europe*. London, Reaktion Books, 2001, 215.
- 2 Gilroy, Paul: *The End of Antiracism*. In Philomena Essed – David Theo Goldberg szerk. *Race Critical Theories: Text and Context*. Malden–Oxford, Blackwell Publishing, 2002, 249–264.
- 3 Brubaker et al.: *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton, Princeton University Press, 2006; Engebrigsten, Ada: *Exploring Gypsiness: Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*. New York – Oxford, Berghahn Books, 2007.
- 4 Noica, Constantin: *Despre Lautarism*. București, Humanitas, 2007.
- 5 A *smecherie* kategóriájának másik magyarul ismert megfelelője a régiesebb *furfang* lehetne, vagy amit általában dörsöltésnek nevezünk.
- 6 A bukaresti mahalákról az utóbbi időben leggyakrabban idézett – bár nosztalgikus hangvétele miatt többek által bírált – történeti monográfia: Majuru, Adrian: *Bucureștii mahalalelor sau periferia ca mod de existenta*. București, Editura Compania, 2003.
- 7 Back, Les: *New Ethnicities and Urban Culture. Racism and multi-culture in young lives*. London, Routledge, 1996.
- 8 de Vidas, Anath Ariel: *The Culture of Marginality: The Teenek Portrayal of Social Difference*. In *Ethnology*, Vol 41/nr 3., 2002, 209–24.

