

VAN-E A GAZDASÁGNAK IDENTITÁSA? AZ IDENTITÁS MEGJELENÍTÉSE ÉS A (MÁSODIK) GAZDASÁG

Szabó Á. Töhötöm

ELŐJÁRÓBAN

Az identitásról gondolkodva sokáig abban a hiszemben éltünk, hogy mind közül a legfontosabb a nemzeti identitás, következésképp annak megfogalmazási és forgalmazási szintje a nacionális szint, és azon belül is a hatalom képviselőinek a feladata a nemzeti identitáson keresztül magukhoz kapcsolni az alattvalókat vagy állampolgárokat. Tudjuk, hogy milyen gyakorlatokat éltetett a hatalom a nyelv, a helyesírások és a grammatikák egységesítésével és eszközként való felhasználásával; az oktatás mint terjesztő és interiorizációs technika alkalmazásával, ahhoz például, hogy franciákat vagy más nemzetbelieket teremtsen.¹ A nemzetteremtési folyamatok – ha hosszasak voltak is – többnyire sikerrel jártak, azonban az alsóbb szinteken megfogalmazódó identitáskonstrukciókat és az azokra való törekvést nem sikerült teljes mértékben semlegesíteniük: manapság egyre többször találkozunk az identitás megkonstruálása és megjelenítése szubnacionális szintű jelenségével.

A dolgozatban arra keresem a választ, hogy milyen együttthatói lehetnek a lokális identitások termelésének és megjelenítésének, és hogy ezek milyen viszonyban vannak a nemzeti szinten termelt identitáskonstrukciókkal. Továbbá azt vizsgálom, hogy az informális gazdaság játszik-e valamilyen szerepet a lokális szintű identitásfolyamatokban, és fordítva: az identitásoknak van-e szerepük a gazdasági erővonalak felrajzolásában. Itt arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy – legalábbis az előfeltevések szintjén – az identitás termelése összefügghet a gazdasági tartalmakkal, hisz az identitás konstruálása az elitnek vagy egy hatalmi csoportnak a feladata, s e folyamat nagymértékben függ a gazdasági tényezőktől.

BEVEZETÉS ÉS EGY PÉLDA A BEVEZETÉS KAPCSÁN

Az identitás termelésének, megélésének és forgalmazásának egyik fontos színtere a nemzet, azonban ez a szint – amint azt már többen megállapították – egyrészt igencsak megragadhatatlan, másrészt tudatos építkezési stratégia része, vagyis konstrukció, és mint ilyen, a szerves jelleg hiányzik belőle. Hiányzik, még akkor is, ha hajlandók vagyunk elfogadni, hogy nemzetek nemcsak szerző-

¹ Dieckhoff 2002, 7–23.

désekkel jönnek létre – politikai nemzet –, hanem közös kulturális jegyek kitermelése, a tudáselosztó intézményekbe való bevitele és interiorizációja révén is konstruálódhatnak. Természetesen ott, ahol a közös belső kulturális, nyelvi, származási, területi stb. jegyek kitermelését és forgalmazását még külső határok folyamatos erősítése is segíti, a nemzetet megragadhatóbbnak vélhetjük; úgy tűnhet ugyanis, hogy ami a határon belül van, az a nemzet, ami pedig rajta kívül, az nem a nemzet, tehát hogy van néhány igen világos viszonyítási pont a világban való eligazodáshoz. A belső kulturális jegyek kitermelése és felmutatása, társadalmi és fizikai térben való rituális megjelenítése és rögzítése legalább kétszintű – nacionális és szubnacionális – folyamat, ahol a két szint között nem mindig van megfelelés, sőt a kettő időnként kölcsönösen veszélyforrásként jelentkezik a másik számára. Ezen a ponton dolgozatom kapcsolódik Appadurai lokalitásról írott elemzéséhez,² amelyet bizonyos elméleti keretnek tekintek az alábbi fejtegetéseimhez, és a továbbiakban időnként visszatérek hozzá, akár szövegszerűen is.

A nacionális szint – mivel a nemzet mint olyan megragadhatatlan, és végső soron az elitek konstrukciója, amelyet a hatalom eszközeivel érvényesítenek – helyi vagy lokális szintű reprezentációkat kíván. Az történik ugyanis, hogy a nacionális szint diskurzusának kitermelői, a nemzeti szinten tevékenykedő kulturális vállalkozók által létrehozott produktumok csak ennek a szintnek a hatalmi struktúráit legitimálják, nem alkalmasak a helyi elitek pozícióinak megerősítésére. Ahhoz, hogy a lokális elitek saját pozícióikat legitimmá tegyék, szükség van többek között ennek a pozíciónak vagy a nemzeti szint rituális gyakorlataiból eredeztethető megerősítésére – és ez esetben konvergencia a viszony a nacionális és a szubnacionális szint között – vagy olyan, a nemzeti szinttel nem feltétlenül érintkező gyakorlatok ritualizált megjelenítésére, mely végső soron megint csak az elit pozícióit hivatott legitimmá tenni. Mire gondolhatunk? Erdélyi példa esetén alapvetően ilyennek tartom azt a gyakorlatot, amikor a (magyar) nemzeti szint diskurzusát (a népi hagyományokat, az emlékhelyeket megjelenítő gyakorlatokat stb. – nevezhetjük ezt *mainstream* diskurzusnak is) a helyi elit saját rituális aktusokban emeli reprezentációs szintre, ezzel legitimálva magát mint a közösséget a felsőbb szintekhez kapcsoló hatalom képviselőjét, ugyanakkor tartalmat is adva a nemzetiségnek, valamiféle szubnacionális lokalitást teremtve. Ez az a szint, ahol tényleges rokonsági viszonyok és közös leszármazás kötik össze az esetlegesen beavatási szertartásokon átesett lokális szubjektumokat, és ez az a szint, amelynek gyakorlatai megfoghatók a közösség számára.

A kalotaszegi tájházavató igen jól példázhatja mindazt, amit eddig állítottam. A tájház avatója 2002 őszén volt, az egésznek a mozgatórugója a helyi magyartanárnő és férje, központi színtere a régi parasztházból a nemzeti diskurzus részeként a lokális tér centrumává, a hagyomány konzerválási helyévé előlépett tájmúzeum és udvara, legfontosabb eseménysorozata pedig a tánc csoportok, köztük több helyi tánc csoport fellépése, vagyis a helyi hagyomá-

² Appadurai 2001, 3–32.

nyok (tánc és népviselet) rituális-ceremoniális megjelenítése. Fontos szereplője az eseményeknek még a magyarországi minisztériumi képviselő, akinek jelenléte biztosítja a nacionális és a lokális szint összekapcsolását, legitimmé teszi a helyi kulturális elit törekvéseit. A nemzeti identitás így ebben az esetben egyszerre szerveződik a konstrukciók szintjén és a feltételezett lokális, szerves közösség dimenziójában: Kalotaszeg mint fogalom, a kalotaszegi viselkedés, a népzene és a néptánc amúgy is része a nemzeti önreprezentációnak, ennek lokális szinten pedig egészen megfogható tartalmai vannak. A tájmúzeum céljára átalakított ház eleve része az etnotájnak³ abban az értelemben, hogy a lokális közösség a nemzeti diskurzustól függetlenül jelentésként kezeli. A háznak a falu lakói számára más jelentéstartalma is van, *Szarkáni*, így mondják, és a volt tulajdonosra mint rokonra, szomszédra mint lokális szubjektumra gondolnak. A táncscsoport nem csak a nemzeti hagyomány megjelenítője, fiak, lányok, unokák táncolnak benne, és válnak – a tájmúzeummal együtt – olyan hagyománytermelési folyamat részévé, amely mindamellett, hogy lokális szinten szerveződik, reprezentálja a kultúrnemzeti építkezés egyes elemeit. Ebben az esetben tehát a nacionális és a szubnacionális szint egymást kiegészíti, felerősíti: a helyben megélt identitás integrálja a nemzeti és a lokális tartalmakat, sőt, úgy tűnik, a lokális tartalmakat úgy szervezi a rituális gyakorlat részévé, hogy rögtön a nacionális szintre is emeli őket. Mindemellett talán nem túlzó levonni azt a következtetést – ami itt még csak hipotetikusan fogalmazódhat meg –, hogy a lokális közösségeknek vagy még inkább a helyi eliteknek igen fontos az etnotájban olyan elemeket találniuk, amelyeknek ritualizálásával nemcsak az otthonosság érzetét adhatják, nemcsak új tartalmakat adhatnak a közösségi létnek, hanem saját elit pozíciójuknak és tevékenységüknek is legitim alapot teremthetnek.

Kérdés az, hogy ez minden esetben így működik-e, vagyis hogy ilyen töretlen-e a folytonosság a nemzeti diskurzus és a lokális gyakorlatok között. Ennek a kérdésnek a megválaszolásához be kell vonnunk a vizsgálatba a gazdaság, és ezen belül a második vagy informális gazdaság fogalmát mint vizsgálati szempontot, és az eliteket mint csoportot differenciáltabban kell kezelnünk.

A SZÉNÉGETŐK, A GAZDASÁGI HATALOM ÉS A JÁNOSI-KULTUSZ⁴

Az alábbiakban gondolatmenetemet egyrészt saját tapasztalataim, másrészt két kollégám, Kinda István és Peti Lehel munkájára⁵ támaszkodva fejtem ki. Két kollégám – akkor még diákok – az én tanácsomra és félinformális irányításom mellett kezdtek el a nevezett székelyföldi faluban dolgozni, amelynek iga-

³ Az etnotáj kifejezésnek ebben az értelemben nem a transznacionális jelenségek, hanem az adott környezet ad keretet. Vö. Appadurai 2001, 3, 9 és Niedermüller Péter 2002, 4, 142.

⁴ Egy íróról van szó, igazi nevét etikai megfontolásokból hallgatom el, akár a falu nevét is, ezek helyett általam adott fantázianeveket használok.

⁵ Kinda–Peti 2004.

zi nevét a szociálintropológiában bevett gyakorlat szerint – és mert különböző érdekeket sérthet – elhallgatom ugyan, de a falut markánsan jellemző foglalkozás és az itt született író és kultusza kapcsán talán nem lesz nehéz kitalálni, hogy hol is járunk.

Az empirikus anyag fogalmi keretét a fentebb vázolt gondolatok mellett a gazdaság Polányi Károly által meghatározott szubsztantív fogalma és az ezzel összefüggő informális gazdaság adja. Polányi Károly a szubsztantív megközelítésmódot a formálissal szemben használja; az utóbbi röviden a ritkasági helyzetek sorozatát jelenti, vagyis azt, hogy adott célok elérésére nem áll elegendő eszköz a rendelkezésünkre, éppen ezért a célok között hierarchiát kell felállítanunk, és az eszközök felhasználási módja közül választanunk kell. Ezzel szemben a szubsztantív értelmezés ennél többet fejez ki, amikor azt mondja Polányi, hogy a gazdaság „a természeti és társadalmi környezettel folytatott cserefolyamatra utal, amennyiben ez a csere hozzájuttatja az embert anyagi szükséglet-kielégítésének eszközeihez”.⁶ Mindehhez kapcsolódik az informális gazdaság az előbbiekből is eredeztethető, következőképpen értelmezett fogalma: a munkaerőnek, a javaknak és a pénznek az állam által nem ellenőrzött áramlása, a tőkeforgalomnak a háttérét szolgáltató személyközi kapcsolatok és az azok csatornáin terjedő információk alkotta háló.⁷

Esetünkben főleg az informális gazdaságon belüli tranzakciók tettek lehetővé olyan mértékű felhalmozást, amely az addig érvényes hatalmi struktúra megkérdőjelezéséhez és az elit fokozatos kicserélődéséhez vezetett.⁸

Mindennek megértéséhez tekintsük át röviden a körülményeket. Medvefalva valamikor hagyományos gazdálkodást folytató falu, ahol a háztartások a földek szűkössége és alacsony termőképessége következtében időnként természetkielésből próbáltak jövedelemre szert tenni; ennek egyik formája a fa eladása vagy szénné való kiegészítése és akként való értékesítése volt, amit alacsony presztízsű munkaként leginkább a társadalom perifériájára szorult családok űztek. A szocialista gazdálkodás azonban olyan mérvű keresletet teremtett, amely a falu némely családjának átlagon felüli jövedelmet hozott, akkor, ha ismerték a megfelelő technikákat: a faszén vezetése, a brigádossal fenntartott jó viszony ápolása, a jövedelmek szétíratása stb.⁹ A rendszerváltást követően két igen fontos makrogazdasági folyamat hatása kezdett érezhetővé válni e településen: egyrészt megnyíltak a nyugati piacok, tehát tovább nőtt a fizetőképes kereslet, másrészt a kommunista hatalom normarendszerének felüggesztésével és új, működő normarendszer hiányában olcsó erőforrások váltak elérhetőkké, így egyes családok rendkívül gyorsan meggazdagodtak. Erre a meggazdagodásra elsősorban azok voltak képesek, akiket az addig a lokalitást termelő szomszédságok nem tudtak integrálni, ezért nem kötötték

⁶ Polányi 1976, 228–229.

⁷ Szabó Á. 2002, 120.

⁸ A falusi elitekkel, azok osztályozási lehetőségeivel Kiss Dénes foglalkozik, itt egy 2004-ben megjelent tanulmányára utalunk, amelyben ezt a jelenséget vizsgálja. Vö. Kiss 2004, 9–17.

⁹ Kinda–Peti, uo.

Őket a lokalitás részét képező hagyományok és normák, a verejtékes munkát a gyarapodás előfeltételének tekintő morális megfontolások. A gazdasági hatalom azonban oda vezetett, hogy a csoport tagjai megkérdőjelezték a fennálló hatalmi struktúrák érvényességét, és saját pozícióikat több szinten igyekeztek legitimé tenni; nemcsak a helyi adminisztrációban kívánták magukat megjelentetni, hanem a rituális gyakorlatokba is be akarták emelni a foglalkozásukat: ezt szolgálták a Medvefalvi Szenes Napok, amelyeket évente egyszer rendeznek meg. A hagyományok által nem kötött csoportok újratermelődése, és az azt szolgáló gazdasági stratégiáknak a következő összefüggése vázolható ez esetben fel: a különböző csoportok identitásépítése itt úgy mutatkozik meg, hogy rálátást enged a hagyományok által kódolt technikáknak a hagyományos kultúrába való ágyazódására, és ennek következtében az erőforrások megújításának korlátozott módjaira. A rendelkezésre álló erőforrások szűkössége következtében a kultúrának a külsődleges jegyei is kevésbé újíthatók meg, ezzel szemben a hagyományoktól kevésbé függő rétegek kulturálisan is képesek újratermelni magukat.

Ahhoz azonban, hogy ez kulturális hagyománnyá váljék, és több szinten is része legyen az etnotájnak, újabb elemekkel kellett kiegészíteni, így ebbe a rendezvénysorba integrálták a Jánosi-kultusz részét képező Jánosi-napokat. Ezzel a helyi kulturális elit pozíciói is megkérdőjeleződtek, hisz egy igen fontos, ráadásul a nemzeti diskurzus részét képező legitimációs eszközt vettek ki a kezéből, és használták fel egy új elit helyzetének visszaigazolására. A folyamat modellje tehát a következő: a medvefalvi társadalom egy része hirtelen nagy mennyiségű tőkét halmoz fel, amivel együtt jár a helyi lokalitás struktúrájának megkérdőjelezése. Saját, a nemzeti hagyományba nem illeszkedő rituális eseményt hoznak létre, ezzel tagadják az identitás érvényes struktúráit, és a lokalitást ennek mentén igyekeznek újrafogalmazni. Ugyanakkor kisajátítanak egy a nemzeti diskurzusnak és a lokális gyakorlatoknak egyaránt részét képező eseményt, amivel viszont egyrésztől igenlik az identitás érvényes struktúráit, másrésztől megfosztják az értelmiségi elitet saját pozícióik megerősítésének lehetőségétől, tehát megint csak tagadják a hatalom addig érvényes struktúráit. Az addig a lokalitást termelő értelmiségi elitben ez még akkor is frusztrációkat okoz, ha nem zárják ki teljesen a rítusok szertartásrendjének és a rituális logika megszerkesztésének folyamatából, a vezető szerep ugyanis többé már nem az övék.

A folyamat elemzésében még egy lényeges szempontot kell felvetnünk, nevezetesen azt, hogy mindez kisebbségi környezetben játszódik, ahol az értelmiségnek nagyobb szerep jut a fennálló, többségi hatalommal szembeni ellenállásként értelmezett szimbolikus és rituális gyakorlatok megszervezésében. A medvefalvi kulturális elit leginkább azért érezhette veszélyesnek a gazdasági elit kulturális terjeszkedését, mert amikor a gazdasági elit szervezi meg a Jánosi-napokat, abból már hiányozhat a nagy hagyományokra visszatekintő ellenállási tartalom, vagyis az, hogy az ilyen események mindig a többségi elnyomók elleni megnyilatkozássá is válnak, tehát bizonyos kisebbségi, nemzetszolgálati ügyvé. Az erdélyi magyar lokális és nemzeti identitáskonstruk-

cióknak pedig sok esetben igen lényeges eleme a belső tartalmak megfogalmazása mellett a határok meghúzóása – hogy a bevezetőben felvetett problémákra visszautalják. Appadurái nyelvezetére lefordítva: „a szomszédság termelése kolonizáló. [...] Ebben az értelemben a szomszédság termelése hatalmi gyakorlat is az olyan ellenséges és ellenszegülő környezet felett, amely egy másik szomszédság formáját öltheti magára.”¹⁰ Ezt én kétoldalú folyamatnak érkelem, hozzátéve, hogy nemcsak és nem elsősorban ökológiai környezetre gondolok, hanem társadalmira is, mint ahogy a gazdasági környezet fogalmában is bennfoglaltnak értelmezem a társadalmi és természeti környezetet. Egyébként Appadurái maga is utal arra, hogy a szomszédságok mint a lokalitás helyei társadalmi területekkel szemben is elképzelik, termelik és fenntartják magukat. Visszatérve tehát a szomszédság termelésére mint hatalmi gyakorlatra és annak két oldalára: egyik oldalról adott a román állam nemzetteremtő diskurzusa, amelynek számára veszélyforrást jelent a helyi rítusok megfogalmazott, más nemzeti színezetű lokalitás, másik oldalról adott a kultúrnemzeti mintákból táplálkozó magyar lokalitás, amelyre viszont a román állam által termelt etnotáj jelent veszélyt. Az erdélyi magyar értelmiség pedig – a kalotaszegi falu kulturális elitje éppúgy, mint Medvefalva értelmiségi lakói – épp ezért tekintheti feladatnak az államnemzet terének folyamatos megkérdőjelezését – ezt a hagyományt pedig nem biztos, hogy vállalja az ambivalens beszéd technikáit nem ismerő, feltörekvő, a gazdasági elit részeként szerzett pozícióját konvertáló kulturális elit.

Medvefalva példáján talán látható volt, hogy az informális gazdaság nyújtotta lehetőségek miként járulnak hozzá a legitimációs aktusok és reprezentációk megváltoztatásához. Ebben a folyamatban már megjelenik a kettős irányú – egyrészt befelé, a társadalmi és gazdasági erővonalak mentén szerveződő, másrészt kifelé, az etnikai határok mentén szerveződő – kizárás. A medvefalvi szemes vállalkozók nemcsak gazdasági teret teremtenek maguk köré – pl. társulások létrehozása a gazdasági verseny ellenőrzésére és befolyásolására –, hanem a maguk társadalmi terét is megszervezik, amely nem biztosít helyet a gazdasági potenciált nélkülöző rétegnek, még akkor sem, ha azok a kulturális elit tagjai. Ugyanakkor ez az új elit saját társadalmi és foglalkozási identitását teszi meg a lokalitás uralkodó elemévé, és a nagyobb legitimációs erő érdekében integrálni igyekszik a nemzeti diskurzus részét képező helyi kultuszt – ezzel pedig akarva-akaratlan illeszkedik ennek a nemzeti diskurzusnak ellenállásként értelmezett percepciójába.

A NEMZETI TÚRA ÚJ ÚTVONALA: FELSŐ-HÁROMSZÉKI KITÉRŐ

Tapasztalataim alapján a gazdasági és a kulturális elit közti viszony lehet sokkal kevésbé konfliktusos, és az új gazdasági elit megerősítheti pozícióit úgy is, hogy közben nem kérdőjelezi meg közvetlenül a fennálló hatalmi struktúrák

¹⁰ Appadurái 2001, 10.

érvényét. Egy felső-háromszéki faluban az újgazdag, a helyi tudás szerint az erdőkitermelésből – amely nem mindig volt törvényes – meggazdagodó V. család először a 2002-ben felállított, a 48-as forradalom, a két világháború és az 56-os forradalom áldozatainak emlékét őrző emlékmű elkészítését segítette hathatósan, majd a 2003-ban helyére került, történelmi személyt megformáló szobor felállításához járult hozzá nagymértékben. A lokalitást mint emlékező tudást megszervező, a történelmet és a folyamatos jelenléteket a nemzeti diskurzusból megragadhatóan kimerevítő objektumon elhelyezett mindkét márványtáblán ott áll, hogy az elkészítést a V. család segítette, akik így áttételesen részesei lehetnek a folyamatos emlékezésnek, mert ahányszor az emlékezés magán- vagy közösségi rítusai érintik az emlékműveket, a V. család gazdasági hatalmának elismerése is részesévé válik a rituális gyakorlatnak. A dolgot még érdekesebbé teszi az a tény, hogy a szobor már nemcsak a lokalitás kijelölésében játszik szerepet – eleve többes jelentésű, hisz az avatóján egy híres magyarországi ellenzéki politikus vett részt –, hanem a felső-háromszéki magyar nemzeti túra résztvevői által kötelezően meglátogatandó emlékhelyek egyikeként a nacionális szint helyi reprezentációjává válik. Így ennek része lesz a V. család is a maga 50 millióján keresztül, amellyel a szobor elkészítését segítették, mint ahogy részesévé vált a szoborállítást kezdeményező helyi kulturális vállalkozó azon törekvésének is, hogy a nemzeti érzés erejét politikai erőforrásként használja fel. A szóban forgó helyi kulturális vállalkozó ugyanis a polgármesteri székért folytatott harcban olyan választási szórólapokat készítettett, amelyen a szobor – a lokális tér általa létrehozott objektuma, amely a lokális környezetet a nemzeti térrel kapcsolja össze – és az ő saját képe szerepel.

Az informális gazdasági kapcsolatoknak azonban nem csak ilyen szerepük lehet a lokalitás termelésében; két további példán azt igyekszem majd vázolni, hogy a helyi valóság reprezentációjává formált változata miként tesz nemlétezővé egy etnikumot, illetve hogy a nemzeti diskurzus, a nemzet kulturális vállalkozók által megkonstruált képe mennyire hatástalan akkor, amikor a két etnikum találkozási gyakorlatait a gazdasági kapcsolatok integrálják, és az alá-főlérendeltségi viszony a legfőbb hivatkozási alap.

„ITT AHÁNY CIGÁNY VAN, EGYNEK SINCS MUNKÁJA”

Az identitás termelése és megélése nem minden esetben ölt manifest jelleget, bár kétségtelen, hogy bizonyos helyzetekben szükség van a nyilvános önfelmutatásra és egy adott közösséghez való tartozás megjelenítésére, vagyis arra, hogy a lokálisan megalkotott szubjektumok újjólag birtokukba vegyék az ökológiai és társadalmi környezetet egyaránt. Azonban a belsőleg kitermelt kulturális jegyek és az etnikai határok újrafogalmazása, az identitás folyamatos felmutatása lehet a mindennapi gyakorlatok része, és ez alapul szolgálhat a rituális gyakorlatok struktúrájának kialakításához is. Pontosabban a folyamat kétirányú: a mindennapi gyakorlatok hatnak az ünnepi reprezentációkra és a

rítusok logikája megjelenik a mindennapokban – talán nem az én tisztem az elsőbbséget eldönteni, és ennek a dolgotnak sem feladata. Akkor azonban, amikor a székely gazda a vele elvileg egy lokális teret megosztó cigány helyét egy alá-fölrendeltségi helyzetben világosan az alárendelt helyzetében látja, ezzel ki is szorítja a lokális szubjektumok köréből a cigányokat.¹¹ Ehhez alapul a mindennapi találkozási alkalmak szolgálnak, amelyekben a székely gazda az alkalmazó, a cigány napszámos pedig az alkalmazott. E viszonyt a gazdasági antropológia kifejezésével élve patrónus-kliens viszonyoknak is nevezhetjük.¹² Működik itt valamiféle kizárás és kizárólagosság: a cigány napszámos, mivel nincsenek földbirtokai (nincs személyes tulajdonlási kapcsolata a tájjal), vagy nincsen birtokában a gazdálkodói tudásnak (nem ismeri azokat a technikákat, amelyekkel a táj az ember uralma alá hajtható), kénytelen kedvezőtlen feltételekkel eladni a munkaerejét, bekerül a patrónus-kliens rendszerbe, ezzel kizorolva a patrónusok társadalmi teréből, akik a maguk során úgy alkotják meg a környezetet, hogy abban a cigányok nem kapnak helyet. Az ökológiai táj minden elemével a magyaroké, a birtokbavételi aktusokhoz tehát csak nekik van joguk: övék a kukoricaföld, ahol a cigányok kapálnak, övék a kaszáló, a legelő, és a környezeti és társadalmi tér elemeiből megalkotott lokális táj is az övék. Ebben a kizárólagossági helyzetben, annak kialakításában és fenntartásában véleményem szerint fontos szerepe van az informális gazdasági és az ezek köré szerveződő társadalmi kapcsolatoknak. A helyi élet formális szférái beemelik ugyan időnként a cigányokat a társadalmi térbe, de informális szinten ezeket a hatásokat érvénytelenítik. Noha a hivatalos munkahelyeket, a munkakönyves állásokat a magyarok töltik be – itt tehát a formális szféra is kizárja a cigányokat –, az oktatási intézményrendszer és az egészségügyi ellátás a cigányok számára is nyitott, tehát ezen az oldalon a formális szféra integrálja őket. Csak-hogy ennek a szintnek a megszerveződése nagymértékben függ a gazdasági potenciáltól, ami helyi szinten – mivel a formális gazdaságban a felhalmozás sokszor még a magyarok számára is korlátozott, a cigányoknak pedig általában nincs is helyük benne – az informális gazdaság – tágabban értelmezve pedig az informális szféra – függvénye. Ez pedig ellenáll a hatalmi struktúrák megkérdőjelezése folyamatának: vagy belekényszeríti a cigányokat egy alárendeltségi helyzetbe, vagy ha ez nem lehetséges – mert a cigány foglalkozásként rögzült vesszőfonás következtében néhány család kimozdult ebből a helyzetből –, akkor az informális szféra helyi hálózataiba nem engedi be őket, nem létesít velük kapcsolatot. Az identitáskonstrukciók fontos eleme tehát a gazdasági helyzettel összefüggő etnikai besorolás mint olyan hagyomány, amely az újratermelési folyamatok során csak alig változik. Bár mindenkinek világos például, hogy az alacsony termelékenységű földeken vesszőt termesztani nagyobb jövedelmet hozna, eddig csak igen kevesen próbálkoztak vele, mivel a

¹¹ Medvefalva és a háromszéki falu mellett ez egy harmadik székelyföldi település, melynek nevét szintén elhallgatom.

¹² A patrónus-kliens viszonyhoz lásd Wolf 1973. Ennek megjelenése a magyar-cigány kapcsolatokban: Szabó Á. 2004, 122–144.

vesszőtermesztés nem képezi a lokalitás fontos elemének tekintett paraszti hagyomány részét. Ugyanez a helyzet magával a vesszőfonással is: néhány fiatalabb család fő fogott neki, akiket – a medvefalvi példához hasonlóan – kevésbé kötött a normarendszer, és akik végül tőkéjükkel vesznek csak részt a termelési folyamatban, mivel cigányokat alkalmaznak. Ilyen módon úgy válnak részeivé a másik etnikum gazdasági folyamatainak, hogy közben nem szűnnek meg a lokális világ szubjektumainak lenni, és ez kétségtelen előnyöket biztosít számukra az erőforrások és a piacok elérésében. Hadd magyarázzam meg itt, hogy miért fordultam a Polányi-féle szubsztantív gazdaságfogalomhoz: amint láttuk, a cigányokkal szembeni előítéletek részei a gazdasági rendszernek, és legtöbbször elég erősek ahhoz, hogy a gazdasági kapcsolat ne jöjjön létre. A gazdasági élet tehát nem választható el a társadalmi élettől, és fontos szerepe van benne a helyi tudásvilágnak is; e tényezők mind egymást erősítik.

A lokális identitásépítési stratégiák ebben az esetben tehát a mindennapi gyakorlatok részét képezik, szoros összefüggésben vannak a helyi termelési viszonyokkal, és többnyire nélkülözik az elitek bábáskodását. A hatalmi helyzet az etnikum és a hatalom összefüggéseire mutat rá, amelynek érzékeny egyensúlyát folyamatosan védeni kell, s e feladat nem csak az elitre ró tennivalókat. Első látásra az sem nyilvánvaló, hogy illeszkedik-e ez a fajta, határokat meghúzó identitásépítés valamiféle nemzeti gyakorlatba, vagy szembehelyezkedik vele, és a törzsi érzés kitermelésében egyedül van az adott közösség. Úgy vélem, ez leginkább annak következménye, hogy a nemzeti szint kulturális vállalkozói nemigen mondanak erről semmit – eltekintve az integrációs és asszimilatív politikai alapvetésű törekvésektől –, és ha ellenségképet termelnek, nem ezt az etnikumot nevezik meg, bár veszélyforrásként – mint az etnotájakat átformáló elemek – időnként megjelennek.

Ezzel szemben ott vannak a csángók, akik a nemzeti szint diskurzusában fontos viszonyítási pontot jelentenek, több szempontból ők az igazi magyarok, és érdekes lesz látnunk, hogy egyes területeken – a nemzetteremtés csángókat elérő fázisát megelőzően kialakult gazdasági kapcsolatok következtében – a csángók nem magyarok, végső soron éppen úgy cigányok, mint az előbbi falu cigányai, s így nem is részesei a nemzeti térnek.

A NEMZET TESTE KELETEN – A CSÁNGÓK ESETE

A csángók esete akár emblematis is lehetne az elitek nemzetteremtési törekvései területén. „Felfedezésük” a nemzet számára és azok a törekvések, amelyek integrálni igyekeztek őket a nemzet testébe, a nemzet érésének egy fontos pillanatában történtek meg, és mivel az integrációs törekvéseket nem kísérte abszolút siker, kisebb-nagyobb hullámokban azóta is tartanak. Igen fontosnak tartom még azt is, hogy a csángók integrálását hivatott gyakorlatok egy földrajzilag és mentálisan értelmetlen etnikai ütközőzónában fogalmazódtak meg, tehát a velük kapcsolatos diskurzusok egyszerre folytak valakiért és valaki ellen. Úgy vélem azonban, a *valakiért* nem a csángókra utal: a nemzet elsősorban ön-

magát igyekezett körülhatárolni, ehhez jó ürügyül szolgáltak a csángók, és jó eszközt szolgáltatottak a társadalomtudományok, különösen a csángóknak mint magyaroknak a megteremtésével megbízott történelem és néprajztudomány. A magyar nemzeti diskurzus szerint tehát a csángók a magyar etnotáj részét képezik, és ezt az álláspontot úgy kell fenntartani, hogy a román törekvéseket kell folyamatosan visszaszorítani. A kulturális vállalkozók könyvekkel, rendezvényekkel, konferenciákkal építik és tartják fenn e diskurzust.

Mindeközben a csángók közül sokan – legalábbis azok, akik nem „Itáliében” vagy „Szpániében” keresik a boldogulást – a regionális munkamegosztás részeként a mezőgazdasági munka egyes fázisaiban Székelyföld keleti végein jelennek meg, leginkább krumpliszedéskor. Ezzel megint visszakanyarodhatunk a nemzeti túra felső-háromszéki új útvonalára, hisz példám ebből a faluból való, ahol – mint láthattuk – a nemzetteremtésnek megvan a helyi, a nemzeti szint elemeit megragadhatóvá tevő gyakorlata. A csángók, akik a nemzeti szint elítjének, kulturális vállalkozóinak diskurzusában magyarok, itt nem számítanak annak. Munkások, és még csak nem is egyszerű munkások, a velük való kapcsolattartásnak megvannak a jól kialakult informális mintái, és a róluk alkotott helyi vélekedések alapján inkább a cigányokhoz állnak közel, ezért részei az előítélet-rendszernek is. A gazdálkodói tudat – nevezzük itt gazdasági identitásnak – épít erre a nemzeti szint törekvéseiről tudomást nem vevő etnikai identitásra, és mivel a csángók csak alkalmazottként részei a gazdálkodói világnak, ki is zárja őket. A gazdasági kapcsolatokban, azon belül is az alá-fölérendeltségi helyzetekben megszerveződő találkozási alkalmak nem magyarként kezelik a csángókat; e kapcsolat tehát bizonyos szempontból hasonlít a másik székelyföldi falu patrónus-kliens viszonyaira. Az elitek diskurzusa itt teljesen hatástalan: a formális és informális gazdasági gyakorlatban megjelenő viszonyulások nem vesznek tudomást arról, hogy a csángók a magyar nemzet testének szerves, de veszélyeztetett részei.

NÉHÁNY ZÁRÓGONDOLAT

A bevezetőben feltett kérdésem az identitás és a gazdasági gyakorlatok összefüggésének problémáját vetette fel. Úgy vélem, a dolgozatban elemzett helyi gyakorlatok adta mintákból kiviláglik: a gazdaságnak lehet és van is szerepe a lokalitás termelésében és fenntartásában. Ez attól függően lehet konvergens vagy divergens a nemzeti szint diskurzusával, identitássteremtő gyakorlatával, hogy milyen érdekek jeleníthetők meg benne, és milyen hatalmi struktúrákat kérdőjelez meg, illetve legitimál. A nemzetet, a nemzeti diskurzust és az erre építő vagy ezzel szembe forduló lokális szubjektumteremtési gyakorlatokat tehát vannak, akik kisajátítják, használják; és éppen azok teszik ezt, akik valamilyen hatalomnak a birtokosai, és szükségük van a hatalom birtoklásának legitimálására. A kulturális vállalkozók is részesei ennek a folyamatnak, mint ahogy ez az írás is hozzájárul a legitimitás fenntartásához, az adott etnotájának szerkezetének erősítéséhez.

Felhasznált irodalom

- Appadurai, Arjun 2001. A lokalitás teremtése. *Regio*, 3, 3–32.
- Dieckhoff, Alain 2002. Egy megrögzöttség túlhaladása – a kulturális és politikai nemzet fogalmainak újraértelmezése. *Regio*, 4, 7–23.
- Kinda István – Peti Lehel 2004. Szenesek. A tradicionális erdőkiélés és a nyugati piacgazdaság között. Vállalkozói kultúrák Farkaslakán? *Erdélyi Társadalom*, 2, 203–225.
- Kiss Dénes 2004. A falusi elit átalakulása Erdélyben. *Web*, április, 9–17.
- Niedermüller Péter 2002. Elavuló fogalmak. *Regio*, 4, 138–147.
- Polányi Károly 1976. A gazdaság mint intézményesített folyamat. In *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Budapest, Gondolat, 228–229.
- Szabó Á. Töhötöm 2002. Informális technikák a hagyományos gazdálkodásban. In *uő* (szerk.): *Lenyomatok* 2. Kolozsvár, KJNT, 105–125.
- Szabó Á. Töhötöm 2004. Kizárás vagy befogadás? Cigányok és magyarok az informális gazdaságban. *Szekelyföld*, szeptember, 122–144.
- Wolf, Eric R. 1973. Parasztok. In Service, E. R. – Sahlins, M. D. – Wolf, E. R.: *Vadászok, törzsek, parasztok*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 317–454.

SUMMARY

The representations of identity and the (informal) economy

Although in discourses of the last years' social sciences we often find the idea that not only the nation can be imagined as identification strategy, we do not pay enough attention to the local production of identities. This paper aims to analyze the connection between local identities and economic practices in the first place. From this point of view I try to show what the factors of the production and representation of the local identities could be, and what the relation between these and the national construction of identities could be. I look for the answers to my question analyzing some local practices in Szeklerland, and I am inclined to think that this analysis reveals the important role of economy in the production and maintenance of locality. Locality can be convergent with or divergent from the national discourse and its identity-making practices, depending on the interests it represents, and depending on structures of power that are legitimated or de-legitimated by it. Nation and national discourse are always expropriated and used, and the local identities, that are based on it or defined themselves against it, are used as well. I argue that people who are in control are responsible for this because they need to legitimate their power and position. Consequently the production of identity could be connected to the economy because the elite or a power-branch is in charge of the identity's construction, and they are tied to the facts of economics as well.