

Rédai Dorottya

Central European University

Etnicitás-konstrukciók a szüzesség és házasság diszkurzusain keresztül

Ebben a tanulmányban azt vizsgálom meg, hogyan konstruálódik az etnikai identitás tizenévesek szexualitásról szóló diszkurzusaiban. E vizsgálathoz egy magyarországi középiskolába járó diákokkal készített csoportos interjúk átiratán végzek kvalitatív diszkurzus-elemzést. A szüzességre és a házasságra, mint két nagyon jelentősnek bizonyult diszkurzív szintérré fókuszálva keresem a választ arra, hogyan konstruálják cigány interjúalanyaim etnikai identitásukat, hogyan húznak etnikai csoporthatárokat, hogyan állítanak fel „a Mászágon belüli hierarchiát”, és hogyan pozícionálják magukat ebben a hierarchiában a szüzesség és a házasság diszkurzusain keresztül. Azt is megvizsgálom, vajon a szüzesség és a házasság diszkurzív szinterei-e a ‘magyar’ identitás konstruálásának is, illetve azt, hogy miként befolyásolják a nők szabad választásáról és szexuális ágenciájáról szóló neoliberais/posztfeminista diszkurzusok a cigány és magyar lányok diszkurzusait és gyakorlatait a szüzesség ‘elvesztésével’ kapcsolatban. Meglátásom szerint a cigány lányok esetében a szüzesség odaadása a ‘megfelelő’ fiúnak, szerelemért, hűségért és stabil, hosszútávú párkapcsolatért (amelyből később házasság is lehet), a hagyományos szűzen férjhezmenés ‘modernizált’ változata. Ugyanakkor azok az interjúalanyok, akiknek nincsenek a cigányokhoz hasonló etnicizált hagyományaik, e hagyományokhoz képest indirekt módon konstruálják saját többségi ‘magyar’ identitásukat, amikor azt hangsúlyozzák, hogy csak a cigányoknál vannak ilyen szokások. Ennek során reflektálok a szüzesség odaadása és a házasság szimbolikus, valamint szoci-ökonómiai jelentőségében rejlő etnikai különbségeire is.

Bevezető

E tanulmány arra keresi a választ, hogyan konstruálódik az etnikai identitás középiskolás diákok szexualitásról szóló diszkurzusaiban. Az elemzéshez egy budapesti középiskolában 2009 és 2011 között a doktori kutatásomhoz (Rédai 2015a) gyűjtött anyagokat használok fel. 24 interjút készítettem 87 diákkal (45 lány, 42 fiú), 3–4 fős csoportokban; ezek átiratán végzek diszkurzus-elemzést. A vizsgált középiskolában van szakiskolai, szakközépiskolai, gimnáziumi és érettségi utáni technikusképző tagozat; a diákok kb. kétharmada szakiskolai képesítést szerez.

Két olyan „diszkurzív színtérre” (Butler 2005, 164) fókuszálok, amelyek fontos szerepet játszanak a középiskolások szexualitásról való gondolkodásában és beszédében, ezért ezekben jól megragadható az etnicitás diszkurzív konstruálása: a *szüzesség* és a *házasság*. Megvizsgálom, hogyan konstruálják cigány interjúalanyaim¹ személyes etnikai identitásukat, hogyan húznak etnikai csoportthatárokat, hogyan állítanak fel „a Másságon belüli hierarchiát” (Youdell 2003, 9), és hogyan pozícionálják magukat ebben a hierarchiában a szüzesség és a házasság diszkurzusain keresztül. Azt is megvizsgálom, vajon a szüzesség és a házasság diszkurzív terei-e a ‘magyar’ identitás konstruálásának. Feltérképezem, hogyan befolyásolják a nők szabad választásáról és szexuális ágenciájáról szóló neoliberais/posztfeminista diszkurzusok a cigány lány interjúalanyim diszkurzusait és gyakorlatait a szüzesség ‘odaadásával’ kapcsolatban. Azt állítom, hogy a szüzesség odaadása a ‘megfelelő’ fiúnak, szerelemért, hűségért és stabil, hosszútávú párkapcsolatért ‘cserébe’ (amelyből később házasság is lehet), a hagyományos szűzen férjhezmenés modernizált változata, amelyben nem a szülők választják a partnert, hanem a lányoknak van választása abban, hogy a megfelelő partnernek adják a ‘kincsüket’. Azt is állítom, hogy azok az interjúalanyok, akiknek nincsenek hasonló etnicizált hagyományaik, mint a cigányoknak, negatívan konstruálják saját többségi identitásukat, amikor a saját szüzesség-elvesztéssel és házasodással kapcsolatos nézeteikről és gyakorlataikról az elhatárolódás gesztusával beszélnek; mondván, hogy „ők nem úgy csinálják, mint a cigányok.”

E tanulmányban a leggyakoribb, domináns diszkurzusokkal foglalkozom. Megjelentek — jóval ritkábban — más típusú hozzáállások, vélekedések, tapasztalatok, narratívák is a szüzességgel és házassággal kapcsolatban, mind a cigány, mind a magyar interjúalanyok körében, de ezek vizsgálata túlnőne e dolgozat keretein. A szűkítés másik szempontja, hogy itt csak a női szüzességről írok. Ennek az az oka, hogy a szüzesség témájáról való beszédmód a fiúk esetében nem bizonyult etnicitás-konstruálónak, míg a lányok esetében ez az egyik legfontosabb olyan szexuális fogalom, ami mentén megkülönböztetik saját és mások etnicitását. Ezt mind az antropológiai szakirodalom (pl. Bosnyak és Acton 2013; Gay y Blasco 1999; Okely 1983), mind a lány és fiú interjúalanyaim diszkurzusai alátámasztják.²

1 Cigány interjúalanyaim kivétel nélkül a ‘cigány’, nem a ‘roma’ megnevezést használták, ezért én is ezt használom. A ‘magyar’ identitást etnikai értelemben használom, nem pedig magyar állampolgárokra utalva, hiszen a cigányok is azok.

² E tekintetben elemzésem, a jóval kevesebb elérhető cigány fiú interjúalany miatt, korlátos, de megállapításaimat közvetve megerősíti az a tény, hogy a szakirodalomból is hiányzik a cigány férfi szexualitás diszkurzusának vizsgálata, különösen a szüzességre és a házasságra vonatkozóan.

Amikor a szüzesség és a házasság kerül szóba, a fiúk (tekintet nélkül etnikai önidentifikációjukra) rögtön áttérnek a lányok szüzesség-elvesztésének megvitatására és arra, hogy az (oláh) cigány lányok milyen hamar házasodnak. A lányoktól sem tudunk meg sokat az etnicizált férfi szexualitásról. Míg a fiúk és a lányok is aktívan konstruálják a női cigány etnicitást, a cigány férfi partner etnicitása nem a szexualitáson keresztül jelölődik. Az adott szexuális tevékenységben a fiú vagy láthatatlan, vagy a lány 'ajándékának' átvevőjeként jelenik meg, aki a lány szerint vagy érdemes, vagy nem erre a 'kincsre'. Az etnicizált szexualitás a nő testére íródik (ld. még Gay y Blasco 1999), erre fókuszálnak a szüzesség elvesztéséről, a korai házasodásról, a nászéjszaka szüzességi tesztjéről, a bakfis-kortól hordott virágos hosszú szoknyákról, az esküvőn viselt fehér ruháról, a korai szülésről és bőséges gyermekáldásról szóló kijelentések egyaránt. Amikor a férfiakról a szüzesség elvesztésének kontextusában esik szó, az etnikai distinkció eltűnik, és a szexualitás kettős mércéjében megnyilvánuló nemi distinkció lép elő. A fiúk számára a szüzesség elvesztése nem az etnicitással kapcsolódik össze, hanem a kompetitív maszkulinitással (lásd: Rédei 2015b). Ezért ez a tanulmány az etnikai identitásnak a *női* szexualitás mentén előálló konstituálódásáról szól.

A faj és az etnicitás performatív konstitúciója

Kutatásomban a szubjektumok diszkurzív konstituálódását Foucault diszkurzus-elméletének és Butler performativitás-elméletének keretei között vizsgálom, tehát a szubjektumokat a diszkurzusok produktív hatalma következtében előálló konstrukciónak tekintem, a nemi, szexuális, etnikai és osztály-identitások metszéspontjában előálló performatív cselekedetek artikulálódásának (lásd: Foucault 1980; 1999; Butler 2001; 2005). A hagyományos diszkurzusok logikája szerint a szexualitásnak fontos szerepe van a nemi kategorizálás dichotómiáinak konstruálásában, ám ami az etnicitás-konstruálást illeti — különösen a cigány/magyar distinkció diszkurzív és szociálpolitikai kontextusában — a szexualitás szerepével kevés elméleti szakirodalom foglalkozik. A kevés kivételek egyike Joane Nagel (2003; 2000) kutatása.

Butler performativitás-elméletére alapozva Nagel felfogása értelmében az etnicitás és a szexualitás performatív és kölcsönösen konstruálja egymást. Nagel megjegyzi, hogy „a különböző etnikai tranzakciókban az adott egyén relatív hatalmi pozíciója meghatározhatja az egyén etnikai besorolását és hogy az egyén etnikumának mi a tartalma és értéke” (2000, 111).³ Rottenberg (2003) arra hívja fel a figyelmet, hogy vannak különbségek a

³ Az angol eredeti idézetek magyar változatát saját fordításomban adom közre.

társadalmi nem és a faj performatív konstitúciós mechanizmusai között. Az amerikai feketék kontextusában azzal érvel, hogy a faji normák a fehérbőrűség feltételezésén keresztül működnek, vagyis „amíg nem néz ki valaki feketének, addig azt feltételezik róla, hogy fehér” (2003, 438). Ez a feltételezés rávilágít a nemi és faji normák különbségére: míg a heteronormativitás rendszerében valakit vagy nőnek vagy férfinak tételeznek, és az ezt megerősítő vizuális jelek hiánya zavart kelt, a fehér rasszizmus rendszerében a megerősítő vizuális jelek hiánya nem zavart kelt, hanem megerősít: ha valakinek nincsenek jól látható fekete jegyei, akkor fehérnek tekintik (Rottenberg 2003, 439). Bár mindkét rendszerben az egyénnek egyértelműen meg kell felelnie a dichotóm kategóriák egyikének (férfi/nő, fekete/fehér), ám csak a nőket kényszerítik vagy bátorítják és jutalmazták azért, hogy nőként azonosíthatóak legyenek, és egyáltalán nem bátorítják őket arra, hogy férfiként jelenjenek meg. A feketéket ugyanakkor kényszerítik arra, hogy feketeként legyenek azonosíthatóak, de — helyzettől és hatalmi viszonyoktól függően — egyben bátorítják is őket arra, hogy próbáljanak meg ‘minél fehérebbek lenni’, és ha ezt sikeresen teszik, azzal bizonyos hatalmat és privilégiumokat nyernek el (Rottenberg 2003, 442).

Véleményem szerint van egy másik fontos különbség is a nemi és faji/etnikai dichotómiák között. Míg a szexualitás normatív diszkurzusaiban a nemek totális kettősséget alkotnak (tehát valaki vagy nő, vagy férfi), a faji/etnikai performatívák inkább egy folytonosság mentén írhatók le. Ugyanakkor, bár az elnyomott ‘fekete’ és a domináns ‘fehér’ a skála két végső, nem felcserélhető hatalmi pozíciói, a kettő között többféle hibrid szubjektum performatív konstitúciójára van lehetőség. Cigány interjúalanyaim esetében a hibrid identifikáció (félcigány, magyar, de cigány szülőkkel, stb.) eszköze az etnicitás performálásának; törekvés arra, hogy minél ‘fehérebb’ legyen valaki, ugyanakkor megőrizzen valamennyit a számára jelentőségteljes ‘cigány’ identitásából is. A ‘fehérnek látszódás’ (passing) lehet sikeres és sikertelen az adott szituációban és hatalmi viszonyokban. A faj/etnicitás nemcsak a fehérnek látszódáson keresztül konstruálódik, hanem a különböző faji/etnikai hovatartozások explicit performálása során is, többek között szexuális diszkurzusokon keresztül.

„A cigány különbségtétel” című tanulmányában Horváth Kata (2009) Butler performativitás-elméletét felhasználva elemzi, hogyan konstruálódik a ‘cigányság’. Azt állítja, a ‘cigány’ nem eleve létező kategória, hanem a ‘cigányok’ és ‘magyarok’ közti különbségtétel működtetésén keresztül jön létre. A ‘cigány’ jelentése ‘cigányok’ és ‘magyarok’ szüntelen megkülönböztetési gyakorlatain, a különbségtétel reiterációjának következtében konstruálódik. A ‘cigány’ különbségtétel nemcsak úgy történik, hogy valaki saját magát vagy valaki mást szó szerint cigánynak nevez, hanem közvetett módon is; például ‘mélyszegénységről’, ‘speciális nevelési igényű

gyerekekről, 'kisebbségről' vagy 'bőrszínről' beszélve – anélkül, hogy ténylegesen kiejtenénk a „cigány” szót (2008). A 'cigány különbségtétel' tehát közvetve, bizonyos diszkurzív formációk működtetésén keresztül is működik — esetünkben többek között a szüzesség és a házasság diszkurzusain keresztül.

Fehérség

A brit és amerikai szociológiában használt 'fehérség' (whiteness) fogalom a hazai kontextusban is alkalmazható: a magyar egy etnikai szempontból monolitikusnak tekinthető poszt-szocialista kelet-európai társadalomahol a fehér etnikai többség egyetlen szignifikáns méretű etnikai kisebbséggel helyezkedik szembe. A 'fehérség' koncepciójára támaszkodom annak megértése érdekében, hogy a fehér 'magyarság' hogyan konstruálódik a 'cigányság'-gal szemben a szexualitás diszkurzusain keresztül.

Wander, Martin és Nakayama szerint a fehérség koncepciójának bevezetése nagyon fontos, mert ez mutatja meg a fehérség privilegizáltságát, azaz láthatatlanságát és jelöletlenségét (1999, 22–23). Láthatatlanságában a fehérség a norma, amihez képest 'Mások' 'színes'-nek jelölődnek. A fehérséget csak indirekt módon, valami ellentétéként, láthatatlan entitásként jelölik, ami része a fehérség által gyakorolt elnyomó hatalom működésének (Nakayama és Krizek 1999). Elemzésem szempontjából ennek azért van jelentősége, mert a 'színtelenség' privilégiuma magyarázza meg, miért volt nehéz olyan szexuális diszkurzusokat találnom, amelyek a fehér magyar etnicitást jelölik. Magyar interjúalanyaim gyakran konstruálták saját etnicitásukat úgy, hogy magukat kimondatlanul cigányokhoz hasonlították, miközben azt deklarálták, hogy ők 'nem cigányok', vagy nem követnek olyan szexuális hagyományokat, mint a cigányok. Frankenberg megjegyzi, hogy a fehérség csak a fehérek számára láthatatlan (2001, 81). Ez igaz a magyarországi cigányok esetében is: a cigány nyelvben a fehérség látható és a *gádzsó/gádzsi* szóban kerül kifejezésre, amelynek jelentése 'nem cigány férfi/nő', és ez a magyar kontextusban, ahol két etnicitás van, a fehér magyarokra utal.

Magyarországon a fehér magyarok nem minősülnek etnikumnak, a cigány magyarok pedig egyszerre minősülnek rassznak és etnikumnak, a két kategória esetükben összeolvad. Számukra a vegyes származás azt jelenti, hogy vagy különböző típusú cigányok (oláh, beás, romungro) vannak az ősük között, vagy vannak cigány és magyar felmenőik is. Az első esetben a cigány magyarok az etnicitásukat inkább a kulturális örökségük és hagyányaik alapján választják. A második esetben inkább a fizikai jegyekre hagyatkoznak az öndefiníciójukban: ha fehérnek látszanak, akkor többnyire félcigánynak vagy magyarnak definiálják magukat. Választásaikat korlátozza az, hogy a

fehér többség hogyan értelmezi az ő etnicitásukat, valamint a hatalmi viszonyok, amelyek erőterében etnicitásukat performálják. Elemzésem azt mutatja meg, miként értelmezik a fiatalok az etnikai hovatartozásukat a szüzességhez és házassághoz kapcsolódó etnicizált tradíciókon keresztül; egyúttal hogyan alakítják ezeket a tradíciókat annak érdekében, hogy összhangban legyenek választott etnikai hovatartozásukkal.

Interjúalanyaim etnikai identitásképzése

A legtöbb hazai cigányokkal foglalkozó antropológus és szociológus (pl. Durst 2011; 2006; Bakó 2002) az etnicitást társadalmi konstrukciónak tekinti, és megkérdőjelezi a két egymással vitatkozó demográfiai iskola által használt fix és kizárólagos etnikai kategóriákat (pl. Kemény 2004; Havas, Kemény és Kertesi 2000; Ladányi és Szelényi 2000; Kertesi és Kézdi 1998). Sok antropológiai és szociológiai munka (pl. Durst 2011; 2006; Tóth 2007) Frederick Barth-ra (1994 [1969]) hivatkozik az etnicitás elméleti megközelítése során, aki megkérdőjelezi azt a feltételezést, hogy az etnikai csoportok definiálásához a közös kultúra megléte kell, hogy a csoport alapvető jellegzetessége legyen. Szerinte a közös kultúra inkább eredménye a csoportszervezésnek és a csoporthatárok védelmének (1994, 11), és a csoporthatárok felállítása és fenntartása az, ami definiálja az etnikai csoportot, a csoportok tagjait és az inter-etnikus kapcsolatokat (1994, 15–16).

Amikor önidentifikációról van szó, akkor az interjúalanyok egyfajta vertikális számegyenesen helyezik el magukat, ahol a ‘teljesen magyar’ van a hierarchia legtetején, a ‘teljesen cigány’ pedig a legalján. A megkérdezett 87 diák közül voltak, akik magyarnak; voltak, akik cigánynak, félcigánynak, negyedrészt cigánynak vallották magukat; voltak, akik azt mondták, hogy magyarok, de vannak cigányok a családjukban; magyarok, de cigányok közt nőttek fel; magyarok, de egyik szülőjük cigány vagy valószínűleg cigány. Volt egy lány, aki a barátai szerint félcigány volt, de ő nem vallotta magát annak, és voltak, akik nem azonosították be az etnicitásukat. Egy másik lány viccelődve olasznak mondta magát, és volt egy, akinek hagyományos cigány vezetékneve volt és azt mondta, hogy olaszok az ősei. Ezzel valószínűleg azt az ellentmondást próbálták ők ketten feloldani, hogy magyarnak mondták magukat, de cigányokra jellemző vonásaik voltak — sötét bőr, hosszú fekete haj — ‘az olasz nők’ sztereotipikus vonásai. A ‘félcigány’ identifikáció különösen figyelemreméltó, mert senki nem vallotta magát ‘félmagyarnak’ azok közül, akiknek az egyik szülője cigány, a másik magyar volt. Ez azt mutatja, hogy magyarnak lenni a hierarchia tetejeként értelmeződik, míg cigánynak lenni a hierarchia aljaként. Ezért ha valaki ‘csak’ ‘félmagyar’, az a ‘magyarnál’ alacsonyabb pozíció, viszont ‘csak’ ‘félcigánynak’ lenni a felfelé

mobilitás lehetőségére utalhat. Azok az interjúalanyok, akik félcigánynak vallják magukat, általában úgy beszélnek a cigányokról, hogy az kifejezi a (romungro) cigánysághoz való tartozásukat, de egyben meg is különbözteti őket a 'többi' cigánytól. Ez a kettősség különösen jól megfigyelhető lesz majd a cigány női szexualitás diszkurzusaiban.

A társas interakciók szempontjából az etnicitás folyékony, relacionális és szituációfüggő: az, hogy az adott személy milyen etnicitást ad(na) elő, az a helyzettől, valamint attól függ, hogy a helyzetben milyen hatalmi pozíciót tud elfoglalni. Durst Judit (2011) szerint az 'eticitás' önmagában üres kategória, amelyet antropológusok hibásan használnak egy csoportba tartozó emberek megjelölésére, akiket különböző nem etnikai sajátosságok is összekötnek (pl. az alacsony iskolázottság vagy alacsony jövedelem a cigány közösségekben). Szerinte az etnicitást relacionális változónak kell tekinteni, nem pedig különböző szociális és kulturális tényezők konstans összességének. Az adott csoport egy társadalmi kontextusba ágyazódott, amely meghatározza a csoport helyét az etnikumok közötti kapcsolatok szövetében. A 'cigányság' jelentését ezen interetnikus kapcsolatok érvényesítésének sikeressége határozza meg (2011, 27). Tanulmányomban az etnicitás mint relacionális változó nemcsak a nem cigányokkal való kapcsolatrendszeren keresztül kap jelentést, hanem azokon a szexualizált szokásokon keresztül is, amelyeket cigányok és magyarok a cigányságnak tulajdonítanak.

A magyar cigányokról szóló etnográfiai tanulmányok többnyire vidéki cigányközösségekről szólnak, akik kisvárosokban, falvakban vagy telepeken élnek, ahol a lakosság többsége vagy egésze cigány. A városi cigányok, akik valamennyire asszimilálódtak a többségi társadalomba, nem kapnak ekkora szociológiai és antropológiai figyelmet az 1990-es évek második fele óta. Horváth Kata megjegyzi, hogy a legtöbb antropológiai tanulmány az oláh cigányokkal foglalkozik, akiket a kutatók „hagyományosabbnak” találnak, és az ő kultúrájukat tekintik autentikus cigány kultúrának. Ez a megközelítés szerinte leértékeli vagy nem tartja érdekesnek a romungrokat vagy magyar cigányokat, és olyan csoportnak tekinti őket, akik „félúton vannak magyarság és cigányság között” és egyfajta „kulturális zsákutca” felé haladnak, ahelyett, hogy egy speciális cigány kultúrának tekintené a romungro kultúrát (2002, 247–248). Cigány interjúalanyim ugyanezt a felosztást használják: mint azt a következő részben tárgyalom, az oláh cigányokat hagyományosnak tekintik, a romungrokat pedig modernnek, asszimiláltak és városiasnak (bár ezeket a kifejezéseket nem használják). Ezt az intra-etnikus megkülönböztetést szexualizált etnikus hagyományokra hivatkozva teszik. Ezek a szexuális hagyományok definiálják az 'adekvát' nemi szerepeket és szexuális viselkedésformákat, amelyekre szükség van az etnikai csoporttagság és az etnikai határok fenntartásához (Nagel 2003, 56).

Interjúalanyaim cigány identifikációja tehát egy számegyenes mentén képzelhető el, ugyanakkor, ha a szexualitásról van szó, akkor az etnicitás-skála kirekesztő dichotómiává merevedik. Azok számára, akik valamilyen mértékben cigánynak tartják magukat, nagyon fontosnak tűnik, hogy a sokszínű cigány közösségen belül ranglétrát állítsanak fel, „a Másságon belüli hierarchiát.” Cigány interjúalanyaim explicit módon konstruálják ezt a hierarchiát a diszkurzusaikban, bizonyos szexualizált kulturális tradíciókra (leginkább a szűzen férjhezmenésre, a fiatalkori kiházásításra, a szüzességi tesztre a nászéjszakán, és a korai gyerekszülésre) hivatkozva. A létrejött hierarchiában fölé helyezik magukat ‘Más Cigányoknak’, akik követik ezeket az általuk elavultnak tekintett hagyományokat: ezzel szexualizált etnikai identitást teremtenek maguknak.⁴

Cigány interjúalanyaim többnyire a romungrok (vagy magyar cigányok) és az oláh cigányok között tettek különbséget. Noha a magyarországi cigány népesség etnikai összetétele ennél komplexebb (lásd pl. Kemény & Janky 2005), cigány interjúalanyaim csak ezt a két csoportot különböztetik meg és helyezik magukat az egyikbe — a romungro csoportba.⁵ Ezáltal, annyiban, amennyiben a cigány/magyar dichotómia reprodukálódik az oláh/romungro különbségtétel során, a csoporton belüli, intra-etnikus hierarchizálás sok tekintetben megfelel a cigány/magyar különbségtételnek. A romungrokat modernizáltabbnak, asszimiláltabbnak, urbanizáltabbnak tartják, míg az oláhokat tradicionálisnak, idejétmúlt hagyományokhoz ragaszkodónak és aluliskolázottnak. Minden magát cigánynak valló interjúalanyom gyorsan közli, hogy ő nem hagyományos közösséghez tartozik, nem oláh cigány, és hogy azok a tradicionális közösségek vidéken élnek és kevésbé ‘fejlettebbek’, mint ők, városi cigányok. Azáltal, hogy a modern, a városi, az asszimilált érték számukra, interjúalanyaim a fejlődés diszkurzusát használják, amely szerint a tradicionális, vidéki, nem asszimilálódott azt jelenti, hogy ‘visszamaradott’. E diskurzus szerint az ilyen társadalmi csoportoknak modernizációra, ‘fejlesztésre’ van szükségük, amit egy lineáris fejlődésvonal mentén, a magasabb szocio-ökonómiai státusz és jobb életszínvonal felé vivő útként

⁴ E tanulmány szempontjából a romungrok és oláhok közötti szexualizált megkülönböztetés az érdekes, de interjúalanyaim a bűnöző vagy durva viselkedésmód fogalmát is használják az intra-etnikus hierarchia performatív konstruálására. Itt nem kívánok kitérni a ‘jó’ és ‘rossz’ cigányok közti különbségtételre. Horváth (2002) ír a feltételekről, amik alapján az általa vizsgált közösségben a cigányok magukat és egymást ‘jó cigánynak’ tartják, és arról, hogy hogyan használják az ‘oláh cigány’ fogalmát, hogyan tekintenek különbözőnek más falvakból vagy családokból származó cigányokat, akikkel nem kívánnak érintkezni. Más cigányok ‘oláh cigánynak’ nevezése diskurzív eszköz, amivel cigányok, amikor magyarokkal beszélnek, jelzik számukra, hogy ők ‘jó cigányok’ és nem a társadalmi hierarchia legalján állnak.

⁵ Két interjúalany muzsikusi cigánynak vallja magát, de ezt a romungro szinonimájaként használják.

gondolnak el (lásd: Crush 1999; Spivak 1999). Serban-Temisan hasonló jelenséget ír le a különböző romániai cigány csoportok, valamint a többségi románok és cigányok között (2011, 17). Az oláh/romungro etnikai kategóriák eszközül szolgálnak a hierarchia felállítására és önbesorolásra, az etnikai kategóriák megfeleltetődnek a két csoportnak tulajdonított társadalmi, gazdasági és kulturális jellemzőknek. Az oláh-romungro hierarchia csak a cigány közösségen belül működik, csak a cigány interjúalanyok tesznek ilyen különbséget. A magyar interjúalanyok általában ugyanazokat a negatív sztereotípiákat használják a homogénnek lát(tat)ott teljes cigányságra, mint a romungrók az oláh cigányokra.

Az alábbiakban álljon itt néhány idézet, melyben a magát romungronak definiáló interjúalanyok elmagyarázzák, milyenek az oláh cigányok:

Levi: A cigányok között is vannak fajták, muzsikus, oláh cigány, akkor mindenféle fajta. Például az oláh cigány, (...) azoknál vannak, mit tudom én, milyen szabályaik, ennyi idősen el kell [hálni]. Van olyan, aki eladja a lányát kiskorában egy másik család gyerekéhez, és akkor azoknak már kötelező összeházasodni, meg ilyen hülyeségek. (*Levi, félcigány, 17*)

*

Henrik: Az oláh cigányoknál (Szabi: azoknál a nagyszoknyás népeknél) még nagyon tartják a hagyományokat, ott senkit nem érdekelnek a jogok, ott 13 évesen is férjhez adnak egy lányt. (*Henrik, félcigány, 18; Szabi, félcigány, 16*)

Az idézetekben megszólaltatott három fiú félcigánynak vallja magát. Amikor Henrik csoportjában megkérdezem, ki cigány közülük, mondja, hogy ő az, de gyorsan hozzát teszi, hogy ő „magyar cigány”, mert az anyja magyar. Szexualizált hagyományokra hivatkozva magyarázzák a különbséget a két etnikai csoport között. Levi megjegyzi, hogy az olyan hagyományok, mint a kiházasítás, „hülyeségek”. Henrik korábbi, a beleegyezési korhatárról és a házasságkötés korhatáráról szóló kérdésekre visszautalva mondja, hogy az oláh cigányokat nem érdeklik a jogok; a kiházasítás hagyományát szembeállítja a gyerekek jogaival. Mindkét fiú etnikai identitásáza adott cigány közösség lányainak korai kiházasításáról vallott vélekedése konstituálja: az oláh cigányok, akik ‘Mások’, mint ‘mi’, ‘elmaradtak’, ami a szexualitással összefüggő hagyományaikban mutatkozik meg, a kiskorú lányok férjhez adásában. Szabi megjegyzése érdekes, mert úgy magyarázza, kik az oláh cigányok, hogy „azok a nagyszoknyás népek”, és így az oláh cigányokat az oláh cigány nőkkel azonosítja, az ő vélekedésében a nők megtettesült etnicizált gyakorlata (egy bizonyos fajta szoknya viselete) az oláh identitást teljességében képviseli. Nagel szerint egy etnikum szexuális reprezentációja megerősíti az

etnikai csoporthatárokat (2003, 55–56). Ebben az esetben a fiúk erős határt húznak a romungro és az oláh inter-etnikai csoport közé a szexualitással kapcsolatos hagyományok emlegetésével, mely határ egyben hierarchiát is jelez a két csoport között.

Kincs vagy öröm? Serdülő cigány etnicitás-konstrukciók a szüzesség és a házasság diskurzusain keresztül

Az előző két idézet már előrevetítette a tanulmány fókuszát, nevezetesen hogy hogyan történik az etnikai önidentifikáció és ön-pozicionálás a szüzesség és a házasság diskurzusain keresztül. Valójában a szüzesség és házasság diskurzív locusainak átfedése önmagában is ‘cigány’ identitásképző (lásd: pl. Neményi 1999; Gay y Blasco 1999). A szüzesség és a házasság központi kérdéseknek tűnnek a középiskolás interjúalanyim számára. A szüzesség azért, mert a legtöbb kamasz ebben az időszakban szerzi első szexuális tapasztalatait; a házasság pedig talán azért, mert az alacsonyabb iskolázottságú emberek — különösen a cigány származásúak — általában viszonylag fiatalon házasodnak, nem sokkal a középiskola befejezése után, vagy már közben (lásd: Durst 2006). Durst szerint ezt a jelenséget nem a ‘cigány kultúra’ magyarázza, hanem a gazdasági és társadalmi mobilitás esélyei, a szegénység, a családi és társadalmi attitűdök az anyasággal kapcsolatban, a munkahely és a végzettség azok a tényezők, amelyek befolyásolják a cigányok reprodukciós mintáit (2011; 2006).

A meginterjúvált 14 cigány/félcigány és 34 magyar lány nagy része különbözőképpen viszonyul a női szexualitáshoz. Ez nem feltétlenül jelent különböző szexuális gyakorlatokat, inkább azokban az értékekben van különbség, amiket a szüzességnek, a monogámiának, a házasságnak és a nő heteroszexuális párkapcsolatban betöltött helyének tulajdonítanak. A mintámban erős nemi dichotómia volt megfigyelhető, amely szerint a szüzesség ‘ elvesztése ’ a lányok számára ‘szégyen’ volt, amennyiben nem a ‘megfelelő’ férfival és/vagy nem a ‘megfelelő’ életkorban (azaz ‘túl korán’) történt, míg a fiúk esetében nem volt annyira lényeges, hogy kivel történt meg az első aktus, és dicsőség volt, ha korán történt.

A mintámban szereplő lányok 80%-a már átélte első szexuális élményét. Minden lány (és sok fiú is) a ‘szüzesség elvesztése’ kifejezést használta, ami meglehetősen szűk heteronormatív keretben gondolja el az eseményt (lásd pl. Medley-Rath 2007): ez a kifejezés leggyakrabban az első penetratív szexuális élményre utalt. Egy lány csak úgy veszítheti el a szüzességét, ha egy fiú belehelyezi a péniszét a hüvelyébe, egy fiú pedig csak úgy, ha egy lány hüvelyébe helyezi a péniszét. A következő párbeszédben a három lány egy fiú osztálytársukról beszél, akiről az a pletyka járja, hogy meleg vagy biszexuális. A fiú azt állította, hogy elveszítette a szüzességét orális szex-

szel, amire Vica nagyon határozottan elmagyarázza, hogy a szüzesség elvesztése a heteroszexuális vaginális penetrációval azonos:

Emma: Iván azt mondta, már ő se [szűz].

Vica: Na jó!

Emőke: Hátulról!

Vica: Tudod, mit mondott? Ő már nem szűz. Na. Miért? Dugtatok? „Nem, csak leszopott.” (...) Mondom, hát akkor még szűz vagy, te hülye. „Hát de félig már nem.” Hát ha engem kinyalnak, akkor már félig nem vagyok szűz vagy mi? Úristen! Vagy ha megujjazznak, akkor „há, már nem vagyok szűz! De jó!”. Vagy feldugom a tampont, ilyen kis 14 éves lányok. „Hát, ha feldugod a tampont, akkor már elveszítetted a szüzességedet...”. Fel sem megy odáig! (*Emma 16, cigány, Vica 16, magyar, Emőke 17, magyar*)

Vica számára a szüzesség elvesztése láthatólag egyenlő a pénisz általi penetráció aktusával. Ahogy Emőke viccelődve utal rá, Iván lehet, hogy meleg és anális penetrációt élt át, de ez nem jelenti azt, hogy elvesztette a szüzességét, és az orális szex sem jelenti azt. Mivel fiú, csak úgy veszítheti el a szüzességét, ha behatol egy lány vaginájába. Látható, hogy maga Iván sem biztos benne, hogy elveszítette volna a szüzességét, és miután Vica azt mondja neki, hogy ha orálisan szexelt, akkor még szűz, Iván próbálja menteni a helyzetet azzal, hogy már csak „félig” az. Ivánnak lehet, hogy más elképzelései vannak a szüzesség elvesztéséről, de az interjúalanyaim logikája szűkösen heteronormatív; nemcsak amikor a szüzességről van szó, hanem akkor is, amikor a nemi örömről (lásd: Rédei 2015a; 2015b). Averett, Moore és Price tanulmányában (2014), amely a szüzesség jelentéséről szól LMBT emberek számára, az interjúalanyok sokféleképpen értelmezték a szüzesség elvesztését, például nem egy alkalommal történő eseményről, vagy különböző típusú szexuális aktusokban történő többszörös szüzesség-elvesztésről beszéltek, sokan kevésbé gondolták fontosnak, mint az előbújást (coming out), és gyakran ‘az első alkalom’ kifejezést használták a ‘szüzesség elvesztése’ helyett. Iván számára viszont, legyen bár meleg vagy heteró, az egyetlen rendelkezésre álló értelmezési keret heteronormatív, ezért próbálja úgy pozicionálni magát, hogy a szexuális élménye legalább fele annyit érjen, mint amennyire ő értékeli, de ezt elutasítja az a heteroszexuális lány, aki szexuálisan tapasztaltabb, mint Iván, és ezért úgy pozicionálja magát, mint aki definiálhatja osztálytársai számára, mit jelent a szüzesség elvesztése.

A szüzességnek különösen nagy értéke van a magukat (valamilyen mértékig) cigánynak valló lányok között. A cigány lányok a szüzességüket ‘kincsnek’, a lányok legfontosabb értékének tekintik, nagyon fontosnak tartják, hogy a megfelelő férfinak ‘adják oda’ (lásd: Bosnjak és Acton 2013; Neményi

1999), és odaadásának feltételeket szabnak. A lányok megpróbálják előre kideríteni, vajon a fiú teljesíteni fogja-e a feltételeket, viszonozza-e a kincset azzal, amit a lány szeretne. Ez a 'csere' előre megtervezett; a szüzesség odaadásánál a viszonzás explicit módon elvárt, és a lány szabja meg, mit szeretne cserébe.

A legtöbb cigány lány interjúalany beszél annak fontosságáról, hogy a szüzességet 'a megfelelő' férfival kell elveszíteni, és néhányan elmesélik, hogyan váratják vagy fogják vártni a barátjukat hosszú ideig, hogy meggyőződjenek róla, ő 'a megfelelő.' Detti első szexuális élményét volt barátjával élte át 14 évesen. Bár fiatal kora is belejátszhatott, hogy másfél évig váratta a barátját, hangsúlyozza, hogy a szüzesség a lány kincse, ezért jól meg kell gondolni, kivel veszítjük el és mikor:

Hát rám az előző barátom több mint másfél évet várt. Nem adtam olyan könnyen magam. (...) Hát de nem is az, hogy mennyit vár, hanem azért azt csak egyszer lehet elveszíteni, és azt mondják, hogy a lányoknak az a kincsük, a szüzességük. *(Detti 16, cigány)*

Regina is elmeséli, hogy hosszú ideig váratta a barátját, és reflektál a lányok és fiúk szexuális hozzáférhetőségének kettős mércéjére:

Igen, hát, mondjuk pasinál nem olyan fontos, inkább a lánynál, annál fontosabb szerintem. Ne lehessen ránézésre megkapni. Lánynál a becsülete odaveszik, hogyha már itt van, és akkor gondolja minden férfiú, gondolom, hogy na jó, ez is izé, megkapható, meg minden. (...) Egy lánynak teljesen másképp kell odaállnia, mint egy fiúnak. (...) Az a jó, ha a fiú szalad utána és könyörög. *(nevet)* (...) Mert a barátom is 8 hónapot várt rám, meg is mondta, hogy ez tetszett meg bennem. Várt, várt, idegesítette nagyon, de ez nagyon bejött neki. Tudta azt, hogyha most megkap egy éjszakára, akkor azon az éjszakán ott is hagy. De így 8 hónapot tudott rám várni, belém szeretett, kiismert, és így együtt maradtunk. *(Regina 17, cigány)*

Regina egyfajta rituálét ír le, amelyben a fiúnak udvarolnia kell egy darabig, a lánynak pedig vissza kell utasítania. Saját példájával érvel amellett, hogy a visszautasítás növeli a szüzesség (és ezáltal a lány) értékét és biztosítja, hogy a fiú nemcsak elveszi a szüzességét és otthagyja, hanem vele marad. A fiú is értékesnek kell, hogy tartsa a lány szüzességét, viszonoznia kell azzal, ami a lány számára értékes: szerelem, hűség, partnerség. A cigány lányok 'becsülete' abban áll, hogy nem könnyen kaphatóak meg szexuálisan. A cigány (és magyar) fiúknak ebben az értelemben nincs 'becsületük', az ő 'tiszteletreméltóságuk' egyéb férfiasság performanszokból származik, többek között a minél több lánnyal való szexelésből.

A szüzesség elvesztése e cigány lányok számára nem passzív szexuális szerepet jelent, a fiú vágyainak való önalávetést. Diszkurzusuk arra utal, van ágenciájuk a tevékenységben. Nem egyszerűen ‘odaadják a kincsüket’, hanem ez tudatos döntés eredménye, tranzakció. Ebben az értelemben a szüzesség nem passzivitás vagy a szexuális aktivitás hiánya, hanem egy aktív, cselekvőképes szexuális státusz: a kapcsolat első részében dönteni és megtartani a szüzességet, azután eldönteni, mikor adják oda, ágenciát kíván. Ahogy King fogalmaz: „a stratégikus és ideiglenes önmegtartóztatás (...) módja lehet a szexuális ágencia és az identitás más aspektusainak összehangolására szolgál” (2014: 323).

Így a lányok a szüzességet nem egyszerűen odaadják, hanem elcserélik. A fiúnak ezt ki kell érdemelnie, be kell bizonyítania, hogy megérdemli a lány legnagyobb kincsét, azzal, hogy vár, türelmes, nem kényszerít, nem erőlteti rá a lányra a vágyait. Margit figyelmeztet, hogy vannak fiúk, akik kihasználják a szűz lányokat és otthagyják őket, miután elvették a szüzességüket:

Margit: Annak adja [a lány] a kincsét, aki megérdemli. (...) Meg ne egy ilyen jött-ment, aki azt mondja, hogy szeretlek, közben sehol semmi, csak azért, hogy megtudtam, hogy szűz vagy még, na, akkor gyere gyorsan. Nem, az ilyet el kell kerülni.

(...)

RD: Van valamilyen terved, hogy mikor akarod elveszíteni?

Margit: Hát persze. Ez úgy van, hogy ez a fiú nagyon tetszik most nekem. Külsőleg is, belsőleg is, és ez nagy szó, ha én ezt így mondom, hogy mindenhogy tetszik nekem. Én most nem azt terveztem, hogy vele fogom, de megmondta, hogy vár rám, semmit nem fog erőltetni. Na most, ha ő vár, mondjuk egy olyan 5-6-7 hónapig, akkor aláírom, [hogy] akkor tényleg megérdemli. (*Margit 17, cigány*)

Margitnak terve van, hogy mikor és milyen feltételekkel adja oda szüzességét jelenlegi udvarlójának, ha az bebizonyította, hogy megérdemli. A fiú kifejezte érdekltségét a cserében azzal, hogy megígérte, vár és nem erőlteti a szexuális aktust. Ez az idézet és az előző megmutatja, hogy a fiúk tudatában vannak annak, hogy hosszútávú cserébe mennek bele, és a várakozással kifejezik, hogy hajlandóak viszonzni a kincset.

A szüzesség jó cseréje ugyanakkor nemcsak etnikai, hanem osztálykérdés is. Ha a lány legnagyobb kincse a szüzessége, akkor az odaadás után nem sok mindene marad. Ezen a ponton konvergál a társadalmi osztály és az etnicitás. A cigány nők nagy százaléka kétkezi munkás és/vagy szegénységben él (Tóth 2005); ezeknek a lányoknak gyakran nincs vagy nem sok tulajdonuk van, amit hozzátehetnének a házassághoz/párkapcsolathoz. Szimbolikusan, a

szüzesség odaadásával járó veszteség tükrözi a cigány nők társadalmi státuszát: nincs vagy nagyon kevés olyan kulturális, szociális és anyagi tőkéjük van, amit értékesnek tekintenek egy fehér többségű, rasszista és szexista társadalomban. Ezért olyan fontos, hogy a szüzességet a ‘megfelelő’ fiúnak adják oda. A ‘nem megfelelő’ fiú csak elveszi a szüzességet és otthagyja a lányt, aki ezzel elvesztegette a szimbolikus tőkéjét és ‘leértékelődik’. „Csak egyszer lehet elveszteni”, mondta Detti. Ebből a szemszögből a szüzesség szimbolikus tőke, ami társadalmi-gazdasági befektetésre alkalmas: ha jól cserélik el, azzal egy biztosabb társadalmi és gazdasági státusz elnyerésére van esélye a szegénységben élő cigány lányoknak.

Szüzesség és magyar etnicitás

A fehér (magyar) szexualitás jelölőit nehezebb megtalálni. A fehérbőrűség/magyarság a jelöletlen kategória (Frankenberg 2001; 1993); a fehér/magyar szexualitást az interjúalanyaim gyakran ‘nem cigány’ szexualitásként konstruálják, más szóval, a magyar etnicitás is a cigány etnicitáson keresztül konstruálódik, ahol a cigányok képviselik a normától való eltérést, a magyarok pedig az indirekt módon megidézett normát. Tehát a fehér interjúalanyok fehérsége, ahogy Frankenberg magyarázza, „nem-Mássága miatt jelölődik” (2001, 75).

A magukat magyarnak valló lányok esetében gyakoribb, hogy első szexuális élményükről úgy beszélnek, mint ami csak úgy megtörtént — vagy párkapcsolatban, vagy nem —, melynek során a szüzességüket inkább ‘elvesztették’, sem mint ‘odaadták’. Ez egyértelmű különbség abban, ahogyan a cigány és magyar lányok beszélnek a szüzesség elvesztéséről: a szüzesség elvesztésének diszkurzusai konstruálják a ‘cigány’ és ‘magyar’ identitást egyaránt, noha az utóbbit közvetetten, mivel nincsen etnikai értelemben vett ‘magyar’ módja a szüzesség elvesztésének.

A különbség oka lehet, hogy a magyar lányok többsége nem úgy tekint a szüzességére, mint a legnagyobb kincsére, ezért elvesztése sem minősül feltétlenül veszteségnek. A szüzesség elvesztésének körülményei és hogy kivel történik, nagyon fontosak a magyar lányok számára is, és ahogy beszélnek róla, jól látható, hogy szeretnék, ha lenne irányításuk az esemény felett. Az is fontos számukra, hogy milyen állapotban vannak, mikor megtörténik (pl. józanok-e vagy ittasak), az időzítés, valamint a lehetséges következmények (leginkább a terhesség és a nemi betegségek). Mindazonáltal a szüzesség ‘elvesztése’ legtöbbször számára nem tudatos, tervezett folyamat, amint azt a következő három idézet illusztrálja:

[RD: Hogyan vesztetted el a szüzességedet?]

Szandra: Be voltam szívva. *(nevet)* Szóval bánom, de nem fogok rajta rágódni, most nem fogok ezért letargiába esni, hogy most úristen. Hát most hülye voltam, mostmár visszacsinálni úgysem lehet. (...) Annyit tudok a mai napig is, hogy Petinek hívják. *(Szandra 17, magyar)*

*

Emőke: Hát így fontos, hogy az ember kivel veszi el.

(...)

Zsófi: Hogy be voltál rúgva és akkor úgy vesztetted el, meg ilyesmi.

Vica: De az tényleg. És ha belédmegy, tudsz róla, hogy terhes vagy, vagy nem? *(Emőke 16, magyar, Vica 16, magyar, Zsófi 16, magyar)*

*

Szerintem fontos egy lánynak a szüzessége. Legalábbis nekem biztos, hogy az volt. Jó, kicsit korábban vesztettem el, mint szerettem, hát nem is szerettem volna, hanem ahogy terveztem, vagy hogy mondjam ezt? Nem tartottam erkölcsösnek, hogy ilyen hamar elvesztettem, de én úgy vesztettem el, hogy már együtt voltam a párommal, és rettentően szerelmes vagyok belé, és csak azért tettem meg, mert teljes mértékben imádom, és ő idősebb nálam 5 évvel, és neki erre más szüksége volt, igényt tartott rá, és így mentem bele. És a mai napig nem bántam meg. *(Eszter 17, magyar)*

Eszternek más tervei voltak, de beadta a derekát, mert a barátja azt állította, neki már szüksége van a szexre. Azt mondja, fontos a lányoknak a szüzesség, de nem mondja, hogy a legfontosabb kincsük lenne. Azzal magyarázza döntését, hogy szerelmes a barátjába, illetve a fiú idősebb, tehát már felnőtt férfi szexuális szükségletei voltak. Itt nincs szó előre megtervezett, kiszámított folyamatról, amelyben két egyenlő partner lépne kapcsolatba bizonyos csere-feltételek megléte esetén. Bár Eszter hozta meg a végső döntést, a barátja nyomást gyakorolt rá. Nem bánta meg, de kevesebb szexuális ágenciája volt, mint a korábban idézett cigány lányoknak. Sok cigány lány narratívájában az az elképzelés jelenik meg, hogy „odaadom/odaadtam neki a szüzességemet, ha bebizonyítja/mert bebizonyította, hogy szeret”. Eszter és más magyar lányok narratívájában az elképzelés az, hogy „odaadtam neki a szüzességemet, mert szeret(t)tem”. Bár a magyar lányok is a szerelem viszonzását várják a szerelmükért és szexuális odaadásukért cserébe, ezt az elvárást nem olyan nyíltan fogalmazzák meg, mint a cigány lányok.

A magyar identitású lányok ugyanakkor jellemzően nyíltabban beszélnek a szexuális tapasztalataikról az interjúkban, mint a cigány lányok. Néhány magyar interjúalanyom megbánta, hogy első szexuális élményét azzal élte át, akivel. Az egyik csoportban Nóri és a két másik magyar lány mind azt

mondták, hogy ha lehetne, visszacsinálnák és inkább a mostani barátjukkal veszítenék el a szüzességüket:

Hát, nem volt jó, egyáltalán nem volt jó. Nekem minden bajom volt. (...) Nem volt jó, visszacsináltam volna. Utólag visszacsinálnám, és a mostani párommal mondjuk, inkább. Sokkal inkább. Mint azzal az idiótával még egyszer. (*Nóri 19, magyar*)

Az ő elbeszélésükben a hangsúly a fizikai fájdalomon és a fiú nem megfelelő viselkedésén van. A magyar lányok számára is fontos, kivel veszítik el a szüzességüket, de általában nem a kincs elvesztéséről, hanem az élmény minőségéről beszélnek, arról, hogy mennyire volt „jó” vagy „rossz” az élmény. Ahogy Nati elmagyarázza, az élmény minőségének életreszóló hatása van: „Azért fontos [hogy hogyan veszíted el], mert hogyha pozitív élményünk van, akkor az ugye nagyon jó, ha negatív, akkor az kihat egész életünkre” (*Nati, 18, magyar*). Eszter szerint:

Mert az egy fontos dolog, hogy aki elveszíti a szüzességét, olyan emberrel veszítse el, ami maradandó élmény számára, nem rossz, hanem jó, és nem úgy fog rá gondolni, hogy „na én azzal a hülye táhóval vesztettem el”, vagy valami, hanem megvalóssa azt a személyt (...). (*Eszter 17, magyar*)

Nóri és Eszter véleményéből látszik, fontos, hogy ‘a megfelelő’ fiúval veszítse el egy lány a szüzességét, de nem azért, mert a ‘nem megfelelő’ fiú nem fogja viszonzni a kincset, amit kap, hanem mert nem tud szexuális örömet szerezni a lánynak. Eszter azt is hangsúlyozza, hogy az élménynek maradandó hatása van, ezért fontos olyan valakivel elveszíteni, akivel „nem rossz, hanem jó.”

A neoliberais/posztfeminista diszkurzusokban az öröm imperatívusza a fiatal nőkre ró egyéni kötelezettségeket (Allen 2012; Rédei 2015b). Magyar interjúalanyaim, úgy tűnik, jobban megfelelnek az örömet kereső egyén neoliberais/posztfeminista normájának (ld. Gill 2007). Ennek oka egyrészt az lehet, hogy a magyar interjúalanyok, akik a fehér etnikai többséghez tartoznak, nem rendelkeznek olyan etnicizált szexuális szokásokkal, mint amelyekre a cigány interjúalanyok hivatkoznak, amikor etnikai hovatartozásukat pozícionálják. Másrészt, a nők szexualitásáról szóló neoliberais/posztfeminista média-üzenetek elsősorban a fehér, fiatal, középosztálybeli, heteroszexuális nőket célozzák meg, és egy olyan idealizált tizenéves szexualitást ábrázolnak, amellyel az ebbe a társadalmi csoportba tartozó, illetve tartozni vágyó fiatal nők könnyebben azonosulnak (ld. Jackson & Westrupp 2010).

Ebben a keretben az ‘öröm-keresés’, a szexuális vágyakat kielégíteni akaró értelemben aktív szexuális ágenciával rendelkezés konstituálja a ‘magyar’ szubjektumot. Ugyanakkor, mint korábban állítottam, amikor egy lány eldönti, hogy szűz marad, és hogy mikor és kinek adja oda a szüzességét, szintén szexuális ágenciát feltételez. Ha mind az öröm-kereső szexualitás, mind a szüzesség megőrzése egy bizonyos ideig egy bizonyos fiú számára cselekvő választások, akkor nem az különbözteti meg a cigány és magyar lányok diszkurzív szexualitását, hogy van-e ágenciájuk vagy sem, hogy ők döntenek-e vagy sem, hanem az, hogy a szexualitásról szóló diszkurzusukban jelen van-e vagy sem a nemi örömről szóló beszéd.

A magyar lányok, amikor a szüzességről és elvesztésének élményéről vagy elképzeléséről beszélnek, gyakran az öröm-aspektusára utalnak a szexnek. A cigány ‘hagyományokról’ szóló diszkurzusokban a szexualitásról nem az öröm, hanem a reprodukció, a család, a házasság, hozomány, a nő értékének kontextusában beszélnek. Azok a cigány lányok, akik első szexuális élményükre a legfőbb kincsük odaadásaként tekintenek, nem beszélnek a nemi örömről és a szexben átélt pozitív vagy negatív testi élményekről. Így a szüzesség elvesztésének diszkurzusai nemcsak a szüzesség értékén és elvesztésének módjain keresztül kreálnak különbséget magyarok és cigányok között, hanem azáltal is, hogy beszélnek-e vagy sem a nemi örömről a szüzesség elvesztéséről szóló történetekben.

A szűzen férjhezmenés ‘modernizálása’

Mint láthattuk a szüzesség esetében, a szexuális szokás/hagyomány fogalma eszközként felhasználható bizonyos fajta cigány identitások konstruálására, így a ‘szokást’ az adott beszélő rugalmasan használja és alakítja nézeteinek és diskurzív ön-pozicionálásának megfelelően. Például néhány lány megemlíti, hogy a hagyományos cigány közösségekben a lányok szűzen mennek férjhez és csak akkor viselhetnek fehér menyasszonyi ruhát, ha szüzek:

Kinga: Nagyon sok fajta szokás van. Mondjuk van egy ilyen, hogyha nem vagy szűz, akkor fehér ruhában nem mehetsz férjhez, csak pirosban. (...)

Rozi: Ha nem vagy szűz, akkor minek veszel fel egyáltalán menyasszonyi ruhát?! Hát nálunk az nem szokás. Mondjuk nálunk olyan nem nagyon fordult elő, hogy egy nem szűzlány ment férjhez. Nálunk szűzen mennek a lányok férjhez (...) (*Kinga 17, cigány, Rozi 16, cigány*)

Rozi számára menyasszonynak és szűznek lenni szinonimák. Rozi az egyetlen olyan cigány lány, aki a saját közösségét hagyományosként írja le, ahol a lányok szűzen mennek férjhez. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy Rozi

oláh cigánynak vallja magát vagy a családját, és hogy ezt világossá tegye, felhoz egy másik, nemi hagyományt, a pubertás kezdetétől a lányok számára kötelező hosszú szoknya viseletét:

Mi nem tartjuk a szokásokat. (...) Attól függ, hogy melyik cigányoknál. (...) Van a romungro, van az oláh cigány, meg vannak ezek-azok. És ezeknél teljesen más. (...) Mert a romungróknál nem kell hordani szoknyát, de viszont az oláh cigányoknál, hogyha tartják a szokást, akkor kötelező. (...) És úgy, hogy szüzek, tudod, nem nyúltak még hozzájuk. Hát már ennyi idős korukban, mint én, már van, akinek gyereke van. (*Rozi 16, cigány*)

Egy városi, tizenéves szűz lány számára, aki középiskolába jár szakmát tanulni, a hosszú, népies, virágmintás szoknya viselete nem lenne összeegyeztethető az általa preferált etnikai hovatartozással, mint ahogy a gyerekszülés sem. A szűzen férjhezmenés viszont elfogadható számára. A szexuális státusza (szűz), konstruálja etnikai státuszát: ő egy olyan cigány közösségbe tartozik, ahol a lányok számára a szűzen férjhezmenés szokás és számára elképzelhető, viszont a hosszú szoknya és a gyerekszülés 16 évesen nem szokás és számára nem elfogadható. Ez megmutatja, hogy a szexualitáson keresztül konstruált etnicitás folyékony és alakítható a szituációnak megfelelően. Azzal, hogy Rozi tisztázza, melyik nemi-szexuális hagyományokat követik a közösségben és ő melyikeket érzi ezekből magáénak, egyben azt is tisztázza, hova tartozik: romungro közösségbe, nem oláhba. Az ő romungro közösségében bizonyos hagyományokat követnek, másokat nem. Ebben a közösségben értéknek számít szűzen férjhez menni, és Rozinak magas státusza van 16 évesen szűzként. 16 évesen egy oláh közösségben valószínűleg férjnél lenne és gyerekei lennének, és hosszú virágos szoknyát kéne hordania. Ez nem lenne összeegyeztethető az iskolába járással, és a legalacsonyabb etnikai társadalmi státuszba helyezné őt.

Rozival ellentétben, a legtöbb cigány lány hangsúlyozza, hogy az ő családjuk vagy közösségük nem követi a szűzen férjhezmenés hagyományát, vagy ha igen, akkor ők ennek nem tesznek eleget. A következő párbeszédben láthatjuk, Emma hogyan vallja magát más etnikai identitásúnak, mint az anyja, a házasságról vallott nézeteik különbözősége miatt. Itt az anyától eltérő cigány identitás performálásában a szexualitással kapcsolatos kérdések meghatározóbbak, mint az anya származása:

Emma: Jaj! Pont múltkor néztünk egy házi videót, azt' anya azt mondta, hogy akkor mehetek csak férjhez, ha szűz vagyok még. Na, mondtam, jól van, akkor nem megyek férjhez. (...) Hát, mér, figyu, 26 évesen akarsz férjhez menni, akkor még addig szűz vagy? Vagy mi? (...) Anyu azt hiszi, oláh cigány, te. Mert hogy az oláh cigányoknál úgy van, hogy már 16 évesen férjhez mész.

Vica: És te nem oláh vagy?

Emma: Nem oláh vagyok.

Vica: Sima cigány vagy?

Emma: Én muzsikus vagyok. (...) Rúdugró vagyok. Romungro. (*Emma 16, cigány, Vica 16, magyar*)

Emma és anyja nézetei a házasságról és a szüzességről ellentmondásba kerültek: az anya számára Emma szűz státusza a fontos, Emma számára pedig az, hogy ne menjen férjhez korán, szakmát tanuljon előbb, és hogy szerezzon szexuális tapasztalatokat a házasság előtt. Ha csak szűzen mehet férjhez, akkor számára nem az a megoldás, hogy szűz marad, hanem hogy nem megy férjhez, mert 26 évesen szeretne házasodni, de szeretne korábban elkezdni szexuális életet élni, ahogy ezt elmondja az interjúban. Kívánsága miatt, hogy ő szűzen menjen férjhez, Emma az anyját oláh cigánynak tekinti, saját magát pedig romungrónak (muzsikusnak). Így a saját és az anyja etnicitását nem a családi származás szerint határozza meg, hanem a szüzesség és a házasság fogalmain keresztül. Visszautasítja az oláh identitást annak a szűzen férjhezmenés hagyományával való asszociációja miatt, amit ő nem szeretne követni. Ezért egy másik cigány identitást választ, amelyben a szűzen férjhezmenés nem szokás. Az nem világos, hogy az anyja valóban oláh származású-e, mert Emma azt mondja, hogy anyja „azt hiszi, oláh cigány”. Lehet, hogy az anya romungro (muzsikus), csak szeretné, ha a lánya szűzen menne férjhez, ezért Emma oláh cigányként definiálja őt.

Rozi kivételével, a szűzen férjhezmenés hagyománynak nem követése konstruálja ezeknek a lányoknak az etnikai identitását. Ennek ellenére a szüzesség, mint az adott etnikumhoz való tartozás egyik szexuális aspektusa, valamint a cigány lányok szociális státuszának jele, magas szimbolikus értékű maradt, és manapság, amikor a legtöbb cigány lány nem szűzen megy férjhez, különösen fontos, hogy a ‘megfelelő’ fiúnak adják oda a szüzességüket, akihez esetleg később férjhez is mennek. Sok cigány lány, akinek van partnere, úgy beszél a fiúról, mint akinek odaadta a szüzességét — vagy ha nem neki, akkor mint az első komoly barátjáról — és mint akivel szeretne később családot alapítani. Edina így beszél a jövőbeli terveiről első barátjával:

Hát van barátom, és szerintem vele fogok maradni. Egy éve vagyunk együtt. Két gyereket szeretnék majd, nem most, később, olyan huszonkettő [évesen]. Majd tervezzük, hogy ha betöltöm a tizennyolcat, akkor majd megünnölközünk albérletbe. (*Edina 16, cigány*)

Vali nem a ‘megfelelő’ fiúnak adta a szüzességét 15 évesen. A kapcsolat egy évig tartott, ebből öt hónapig együtt laktak, ami alatt, ahogy Vali

mesélte, „teljesen kikészített idegileg. Meg hát ivott, a kocsmából én húztam haza, meg ilyen dolgok. (...) Nagyon durva volt, saját szüleimet is ocsmárolta (...)”. Utólag Vali nem tartotta a fiút érdemesnek arra, hogy neki adta a szüzességét, és azt mondta, hogy meg is bánta. Az interjú idején a második barátjával volt együtt, akire sokat panaszkodott, de összességében azt gondolta, ő a ‘megfelelő’ fiú számára, és úgy döntött, vele szeretné leélni az életét:

Lehet, hogy most össze fogunk mi ketten költözni, egyébként, majd ha kijártam a sulit, ezt megmondtam neki. Mert én még olyat, mint az előző volt kapcsolatomban, nem akarok, de úgy látom, hogy ő lesz az, akivel tényleg le fogom tudni élni az életemet. Hiába kis bolond, de mindenkinek megvan a saját hibája. De úgy érzem, hogy tényleg ő lesz az. Igazából nem voltam olyan sok fiúval, de nem is akarok, mert ugye a becsületemet megtartom, hogy nem hűsz fiú, de ő marad, meg fog ő maradni. (*Vali 17, cigány*)

Vali kompromisszumot köt: a jelenlegi barátja „kis bolond” és megvannak a hibái, de összehasonlítva az előző fiúval, akivel Vali elkövette azt a hibát, hogy nekiadta a szüzességét, megfelelőnek minősül. Elismeri, hogy nincs túl sok szexuális tapasztalata, de nem is szeretné, hogy legyen, mert meg szeretné őrizni a becsületét. Ez az etnikai identitás szemszögéből azt jelenti, hogy ha már nem a megfelelő fiúnak adta oda a szüzességét, akkor maradjon meg a következőnél, aki megfelelőnek tűnik, és kösse össze vele az életét. Az ő esetében, noha a szüzessége odaveszett, van más tőkéje, amit bevihet a kapcsolatba: apja azt ígérte, vesz neki egy lakást, ha befejezi a középiskolát. A családalapítás kapcsolódik a becsület megőrzésének fontosságához. Bár a magyar lányok is próbálják elkerülni, hogy a ‘barátnő/kurva’ dichotómia (lásd: Rédei 2015b) rossz oldalára kerüljenek, a cigány lányok számára ennek különösen nagy jelentősége van, a ‘lányok becsülete’ és a ‘szüzesség mint a lányok kincse’ miatt.

Cigány interjúalanyaim a szűzen férjhezmenést idejétmúlt hagyománynak tartják, amit csak az oláh cigányok gyakorolnak. Az én olvasatomban, egy hagyományos cigány esküvőn a szüzességi teszt a nő teste feletti kontroll pillanata a fiú és családja számára, melynek idősebb nőtagjai ellenőrzik a vérfoltokat a lepedőn (ld. Serban-Temisan 2011). Viszont a szüzesség megfelelő fiúnak való odaadása és a törekvés, hogy fiatal koruk ellenére együtt maradjanak a fiúval, a szűzen férjhezmenés ‘modernizált’ változatoként értelmezhető, amelyben a lány saját akaratából megy férjhez fiatalon, az általa választott fiúhoz. A modernizált változatban, ahol a lányok annak a fiúnak adják oda a szüzességüket, aki bizonyította, hogy megérdemli és viszonzni tudja azzal, amit a lány szeretne, a hagyományos szüzességi teszt, amelyben a lánynak nincs hatalma és ágenciája a saját szexualitása felett,

átfordul egy olyan eseménybe, ahol a lánynak van hatalma és ágenciája. Bár korábban azt állítottam, hogy a nemi öröm imperatívuszának neoliberais diszkurzusa a fehér lányokat jobban célba veszi, a választás és ágencia megjelenik a cigány lányok diszkurzusában és döntéseiben is. A cigány lányok választási lehetősége és ágenciája, hogy mikor és kinek adják oda a szüzességüket és hogy azzal a fiúval alapítsanak családot, akinek odaadták (vagy ha az illető nem a megfelelő fiú, akkor a következő megfelelővel), egyfajta neoliberais cigány identitást konstruál, ami nem éles szakítás a szűzen férjhezmenés hagyományával, hanem inkább annak 'korszerű' változata. Mint ilyen, az etnikai hovatartozás eleme, 'felújított' kulturális gyakorlat, amely beágyazódhat a jelenlegi kultúrába (ld. Nagel 1994, 162).

A korai családalapításnak szocio-ökonómiai okai is vannak. Sok cigány lány, akárcsak nem cigány kortársaik, serdülőkorukban kezdenek el szexuális életet élni. A vizsgált iskolában elég sok cigány és magyar lány interjúalany volt tartós párkapcsolata, és el tudta képzelni vagy tervezte, hogy aktuális partnerével összeköltözik és családot alapít az iskola elvégzése után hamarosan. Mások szerettek volna továbbtanulni vagy pár évet dolgozni és takarékoskodni, mielőtt családot alapítanak. Ez nem az etnicitástól függött, hanem hogy hogyan látták a további tanulási és/vagy munkavállalási esélyeiket. Ezek elképzelt esélyek voltak, nem mindig reálisak, de befolyásolták a lányok családalapítási attitűdjét. Mint az a tizenéveskori gyerekvállalás szakirodalmából (lásd: Breheny & Stephens 2007), valamint a cigány nők szocio-ökonómiai státusza és termékenységi mintái közti összefüggésekből (ld. Durst 2011; 2006) jól ismert, a tizenéveskori gyerekvállalás az alacsony szocio-ökonómiai státusszal, az alacsony iskolázottsággal és a rossz foglalkoztatási esélyekkel van összefüggésben, ugyanakkor az anyaság gyakran értelmet, függetlenséget, ágenciát, érzelmi intimitást hoz a tizenéves anyák életébe. Ha egyszer egy fiatal nő nem akar vagy nem tud továbbtanulni vagy karriert csinálni, miért is ne vállalna gyerekeket a kötelező iskolák elvégzése után?

A statisztikák szerint a magyar nőknek átlagosan kevesebb gyereke van és később szülnék, mint a cigány nők (Durst 2006; Janky 2005). A statisztikák azt is mutatják, hogy a cigány nők magasabb százaléka él szegénységben és elszigeteltségben, alacsonyan iskolázottak és egyáltalán nincs vagy csak kevés munkalehetőségük van (Tóth 2005), és ez összefügg a cigány és magyar termékenységi és házassági minták közti különbségekkel. Ugyanakkor a vizsgált iskolában a cigány és a magyar lányok között nem voltak kirívóan nagy szocio-ökonómiai különbségek és ugyanabban az oktatásban részesültek (még ha ez nem is garantált nekik ugyanolyan munkalehetőségeket). A diszkriminatív foglalkoztatási esélyeket nem emlegették a lányok, amikor jövőbeli családi életükről beszéltek – kérdés, mennyire voltak erről ismereteik.

Mindenesetre annak ellenére, hogy a szocio-ökonómiai tényezők jó eséllyel etnikai alapú különbséget okoznak a cigány és magyar lányok középiskola utáni esélyei között, és ezek valószínűleg, ha nem is tudatosan, de befolyásolták a családalapításról vallott elképzeléseiket, diszkurzusukban nem volt ilyen különbségtétel. A különbségtétel, mint láthattuk, abban nyilvánult meg, ahogyan a szexualizált etnikai identitásukat konstruálták.

Kinek a választása?

Szemben a hagyományos cigány közösségekben szokásos kiházasítással, az én cigány lány interjúalanyaim mind azt állították, hogy a szüleiknek nincs beleszólásuk a partnerük kiválasztásába. Ahogy Kinga mondta: „Jó, tény és való, hogy [be] kell mutatni apunak, meg minden, hogy ő mit szól hozzá, de hát beleszólni most ő abba nem tud, hogy én kivel akarok lenni.” Ez a választási szabadság a romungro identitásukat is építi azáltal, hogy megkülönböztetik magukat az oláhoktól, akikről azt mondják, rákényszerítik a szülők a lányokat az általuk kiválasztott férfival való összeházasodásra, és nagyon fiatalon:

Mari: Ez az oláh cigányoknál megy. Hogy férjhez kell menni, meg [a szülők] választják ki...

Emese: Már 13 évesen...

Mari: A lány hiába nem akar hozzámenni, akkor is muszáj. *(Mari 17, cigány, Emese 17, cigány)*

A lányok szerint a kiházasítás és a szüzességi teszt csak az oláh közösségekben gyakorlat. Regina nagyon határozott vonalat húz az oláhok és a romungrok között, amikor azt mondja: „Teljesen más világot élnek, mint mi.” Ezek a szexualizált etnikai szokások nem összeegyeztethetőek az ő modern, városi életükkel. Ugyanakkor Mari és Regina is követi a szűzen férjhezmenés ‘korszerűsített’ változatának gyakorlatát. Az interjú idején Regina egy éve élt együtt a barátjával a szülei házában. Ő volt az a fiú, akinek 3 évvel korábban odaadta a szüzességét, miután 8 hónapig váratta a fiút. Mari a barátja szülei házában él együtt a fiúval, ők egy éve voltak együtt. Ezeket a partnereket nem a szülei találták nekik, ők választották őket, de gyakorlatilag házastársakként éltek együtt kiskorúként. Ez jó példa arra, hogyan konstruálódnak a szexualizált etnikai hagyományok új változatai azért, hogy az egyének ezek fényében megválaszthassák, milyen etnicitást és etnikai hovatartozást preferálnak, valamint azért, hogy etnikai határokat húzzanak és eltávolítsák magukat az „etnikai Másiktól”, ez esetben az oláh cigányoktól.

Az eddigi idézetek azt sugallják, hogy a szüzesség odaadása, a partnerük kiválasztása, hogy azzal házasodnak össze, akivel akarnak, a cigány lányok döntése, választása. Noha azt állítom, hogy a szüzesség odaadása a cigány lányok számára a szexuális ágencia gyakorlásának pillanata, és hogy a szűzen férjhezmenés 'modernizált', romungrónak mondott változatában a lányoknak van választása, szeretném hangsúlyozni, hogy a cigány férfi és női szexualitás heteroszexista keretben kontextualizálódik, amelyben a lányok választása, hatalma és ágenciája nem ássa alá alapjaiban a férfi dominancia struktúráit. A szüzesség odaadásánál a várakozási időszak a fiú számára is lehetőséget ad, hogy meggyőződjön róla, a lány 'barátnő' (vagy jövőbeli feleség), nem pedig 'kurva'-típus. Erről a dichotómiáról máshol részletesen írok (Rédei 2015b), itt csak azt szeretném megkérdőjelezni, hogy végső soron a lányok lennének azok, akik kezükben tartják a szálakat és teljes és kizárólagos ágenciával döntenek, amikor a szüzesség odaadásáról van szó. Egy heteronormatív kontextusban, ahol a férfi öröme a szexuális aktus fő referenciapontja (ld. Rédei 2015a), a lányok ágenciájára a nemek közti hatalmi viszonyokat figyelembe véve kell tekinteni. Továbbra is hatalmában áll a fiúnak, hogy a 'nem megfelelő' fiút játssza, ha úgy akarja, szexuálisan kihasználja a szűz lányt, és elvegye tőle a legnagyobb kincsét, anélkül, hogy ennek bármilyen negatív következményei lennének ránézve. Ezért úgy gondolom, annak ellenére, hogy egy bizonyos szinten a cigány lányok választásról, hatalomról és ágenciáról szóló diszkurzusa értelmezhető a férfi hatalom felforgatásaként, végső soron a lányok szexualitással kapcsolatos döntéseiket a 'tisztességük megvédése' kontextusában hozzák egy olyan társadalmi környezetben, amelyben a tisztesség fogalma patriarchális értékek és hatalmi szerkezetek alapján definiálódik.

A házasság és a magyar etnicitás-konstrukciók

Amint láthattuk, az alacsony szocio-ökonómiai státuszú cigány lány elveszíti a legfőbb kincsét a szüzességével, ezért a házasságnak fontos szerepe van abban, hogy kompenzálja a veszteséget és javítsa a lány státuszát (legalábbis elméletileg). A magyarok viszont negatívan értelmezik a cigány szexuális hagyományokat (ld. Neményi 1998), és így indirekt módon a saját többségi etnicitásukat is konstruálják azáltal, hogy nem-cigányként pozicionálják magukat. Így a magyarok kívülről definiálják a cigány etnikai csoporthoz tartozás tartalmát és jelentését (ld. Nagel 1994), és ráerőltetik a nézeteiket a kisebbségi csoportra, hogy ezzel definiálják az ő többségi etnikai csoporthoz tartozásuk tartalmát és jelentését is.

A cigány lányok azt hangsúlyozzák a szüzességük elvesztésével kapcsolatban, hogy a barátjuknak sokáig kellett (vagy fog kelleni) várniuk, és

hogyan fontos olyannak adni, aki érdemes rá és életreszóló partner lehet belőle. A magyar lányok (és fiúk) viszont azt hangsúlyozzák a cigány lányok szüzességével kapcsolatban, hogy (túl) korán veszítik el és aztán (túl) korán házasodnak.⁶ A cigányok életkora a házasodáskor fontosabb tényezőnek tűnik a magyarok, mint a cigányok szemében. A korai házasodással kapcsolatban mind cigány, mind magyar interjúalanyaim egyetértenek: nem helyes fiatal cigány lányokat kiházásítani. A különbség abban van, hogy melyik cigányokról mondják, hogy ez náluk szokás. A magyarok határozzák meg, mi a helyes házasodási életkor, és a cigányok nem érik el ezt a standardot. A romungrók is meghatározzák, hogy mi a helyes házasodási életkor, és az oláh cigányok nem érik el ezt a standardot. A magyarok általában nem tesznek különbséget oláhok és romungrók között, így szerintük 'a cigányok' 12–13 éves korukban kiházásítják a lányukat, viszont a romungrók számára rendkívül fontos, hogy elszigeteljenek és Más-ként kezeljenek egy csoportot a csoporton belül: az oláh cigányok azok, akik követik ezt a hagyományt, nem ők, a romungrók.

A szüzesség diskurzusaihoz hasonlóan, a magyarok úgy beszélnek a cigány házasodási szokásokról, mint amit ők, magyarok *nem* követnek, tehát házasság diskurzusaikban úgy definiálják fehér identitásukat, hogy ők „nem a Másik” (ld. Frankenberg 2001). A legtöbb magyar interjúalanyom számára a szüzesség és a házasság vagy életre szóló partnerkapcsolat nem kapcsolódik össze úgy, ahogyan a cigány lányok számára, ők nem említik együtt a szüzességet és a házasságot, amikor magukról beszélnek. Ugyanakkor, amikor arról beszélnek, hogy a szüzesség és a házasság, és a kettő összekapcsolódása hogyan jellemzi a cigány szokásokat, nemcsak a cigányok etnicitását konstruálják diskurzívan, hanem közvetett módon a sajátjukat is azáltal, hogy olyan etnikai csoportba sorolják magukat, ahol a szűzen férjhezmenés és a kiházásítás *nem* szokás.

A házasság motivációiban és jelentésében is van különbség. Sok magyar lány számára a házasság vagy a hosszútávú élettársi kapcsolat nem az egyetlen lehetőség. Számukra — noha nem akarnak „kurvának” látszani (Rédai 2015b) — a partnerválasztás és a házasság melletti döntés nem a „becsület” kontextusában értelmeződik. A szüzesség elvesztéséhez hasonlóan, a körülmények és 'a megfelelő' típusú partner fontosak a magyar lányok házasság-diskurzusában is, de nem ugyanúgy, ahogy a cigány lányoknak. A cigány lányok keresik 'a megfelelő' férfit, mert szeretnének megházasodni; a magyar lányok pedig akkor akarnak házasodni, *ha* megtalálják 'a megfelelő' férfit:

⁶ A cigány lányoknak nem voltak hasonló megjegyzéseik a magyar lányok szüzesség-elvesztési és házasodási gyakorlatairól.

Hát én is úgy vagyok vele, hogy most nem szeretnék [gyereket]. De majd később igen. A házassággal úgy vagyok, hogy majd ha lesz egy normális ember, akkor talán vele. De azt is majd később. (...) Hát, hogyha (...) régóta vagyok vele együtt, és ha úgy döntünk (...). (*Brigi 17, magyar*)

Brigi nem biztos benne, hogy meg akar házasodni. A házasodás feltétele a „normális” férfi megtalálása és a hosszú együtt töltött idő utáni közös döntés. Ugyanakkor nem mindenki, aki gyereket szeretne, akar megházasodni, vagy akár feltétlenül partnert is szerezni ehhez:

Henriett: Én 30 évesen szeretnék majd egy fiút (...). Meg szeretném őrizni (...) a függetlenségemet, nem szeretnék férjhez menni, és nagy kertés családi házban szeretnék lakni, anyukámmal, apukámmal így együtt.

RD: Aha, és partnert szeretnél vagy nem? Vagy csak gyereket?

Henriett: Hát, azt még nem döntöttem el. (*Henriett 19, magyar*)

Henriett számára a házasság a függetlensége feladását jelentené. Láthatólag a szüleivel nincs ez a problémája, ami szokatlan, mivel a legtöbb fiatal számára a függetlenség egyenlő a szülőktől való elszakadással. Később tisztázza, hogy anyagi függetlenségre gondol, arra, hogy a munkájából önfenntartó és nem kell egy férfiról támaszkodnia. Nem köti össze a gyerekvállalást azzal, hogy legyen partnere. A szülőkkel való közös élet és a gyerekvállalás, de nem feltétlenül partnerrel, azt sugallja, hogy jelenlegi partnerét átmenetinek, nem jövőbeli házastársnak tekinti.

Évi szeretne megházasodni, de ennek anyagi feltételei vannak:

Évi: Nyilvánvalóan szeretnék férjet, de hát ez mind akkor lehetséges, hogyha meglesz a pénz a háttérnek. Hogyha nem, akkor nyilván nem fogok mindenáron családra törekedni, hogyha nem fogom tudni őket úgy eltartani, meg biztosítani nekik. (...) Hát, szociális munkásnak jelentkeztem, úgyhogy az szeretnék lenni.

RD: Aha. Mondjuk az nem egy nagyon jól fizető szakma...

Évi: Hát nem. Jól kell házasodni, vagy nem tudom. (*nevet*) Nem, hát igen, emellett nyilván szeretnék még más dolgokat is csinálni. (...) Gondolom, azért lehet más állásokat, másodállásokat is vállalni, szóval azért össze lehet annyit hozni szerintem, hogy egy férjjel együtt azért már el lehessen tartani egy családot. (*Évi 19, magyar*)

Évi kenyérkeresőként látja magát és a család iránti vágyat alárendeli a család eltartása lehetőségének. Tudja, hogy a szociális munkás nem egy jól fizető szakma, de azt gondolja, másodállásokkal és dolgozó férjjel el lehet tartani egy családot. Bár viccelődik azzal, hogy jól kereső férjet kell találni,

aztán világossá teszi, hogy nem a férjétől anyagilag függőként pozicionálja magát. Szeretne szakmailag is kiteljesedni, és gondolkodik rajta, hogyan tudna a választott szakmájában dolgozni és eltartani a családját.

A magyar lányok, akik nem tekintik a szüzességüket a legnagyobb kincsüknek és nem korlátozza őket a partnerválasztásban az, hogy kinek adták a szüzességüket, úgy tűnik több ágencyával és tudatossággal tervezik a felnőtt partnerkapcsolatukat és jövőbeli családjukat. A tudatos tervezés mindkét csoportra jellemző: a cigány és a magyar lányok egyaránt feltételeket szabnak a házasodásnak, de a magyar lányok döntése nem kapcsolódik szorosan a szüzesség elvesztéséhez. Fontos megjegyezni, hogy a fent idézett magyar lányok többsége (Évi, Henriett és Magdi) gimnazisták és idősebbek, mint az idézett cigány lányok, akik közül egyik sem a gimnáziumi tagozatra jár.⁷ Az idősebb lányoknak határozottabb elképzeléseik vannak a házasságról, mint a fiatalabbaknak. Véleményem szerint az iskolai végzettség típusa és a kamaszkori szexuális tapasztalatok köre kapcsolatban áll a házassággal és azon keresztül az etnicitás konstruálásával is. Ami az iskolatípust illeti, a magyar gimnazista lányok több lehetőséget látnak maguk előtt: egyedülállónak maradni, gyereket vállalni, nem vállalni gyereket, együttélni, házasodni, de nem feltétlenül, hosszú ideig együtt élni házasság előtt. A lehetőségek sokfélesége kapcsolatban áll a gazdasági önfenntarthatóság, foglalkoztathatóság és függetlenség fogalmaival, vagyis azzal, hogy nem érzik mindenképpen szükségesnek, hogy legyen egy férfi partnerük, akire anyagilag támaszkodhatnak, és nem feltétlenül tekintik a férfit (az egyetlen) kenyérkeresőnek. A cigány lányok diskurzusa azt mutatja, hogy sokkal jobban ráutaltnak érzik magukat a férfi partnerükre, ami az alacsonyabb iskolázottsággal és a rosszabb foglalkoztatási eséllyel függ össze.

Konklúzió

Ebben a tanulmányban megvizsgáltam, hogyan konstruálódik a cigány és magyar etnicitás tizenévesek szüzesség- és házasság-diskurzusain keresztül. Ezek a diszkurzusok némileg specifikus módon etnicizálódnak, mert a cigányok és magyarok által a cigányoknak tulajdonított szüzességi és házassági hagyományok csak a lányok esetében konstruálnak etnicitást és etnikai megkülönböztetést. Így a nők válnak a férfikkal közös kollektív etnicitás hordozóivá, azon keresztül, ahogy a szüzesség elvesztésének/odaadásának és a házasodásnak a módja és fontossága konceptualizálódik. Megállapítottam,

⁷ Az iskola gimnáziumi részében jóval kisebb volt a cigányok (becsült) aránya, mint a szakközépiskolai és főleg a szakiskolai részben. Gimnazista interjúalanyaim között egy cigány identitású sem volt. Ez összhangban van a cigányok és magyarok iskolázottsági statisztikáival.

hogy a cigányok és magyarok közti társadalmi hierarchia felállításával párhuzamosan cigány interjúalanyim a cigány kisebbségen belül is hierarchiát konstruálnak, „a Mászágon belüli hierarchiát” (Youdell 2003), azáltal, hogy romungróként azonosítják magukat, ami a modernitást, asszimilációt és jobb szocio-ökonómiai helyzetet jelöli, ellentétben az oláh cigányokkal, akik az idejétmúlt, elmaradott hagyományokat és elszigeteltséget jelölik. Ezek a hagyományok szexualizáltak, a szüzességről, házasságról, és a tizenéves lányok felnőtt nővé válásáról szólnak. Azzal, hogy cigány interjúalanyim azt állítják, nem gyakorolják ezeket a hagyományokat, e tradicionális csoportok fölé helyezik magukat, és etnikai hovatartozásukat nem a vérvonal vagy családi viszonyok vagy történelmi származás alapján definiálják, hanem specifikus társadalmi nemi és szexuális hagyományok alapján, mint a szűzen férjhezmenés, kiházásítás, szüzességi teszt, és a hagyományos női ruhák viselete. Noha ezeket a hagyományokat interjúalanyim idejétmúltaknak tartják, mégis referencia-pontként szolgálnak számukra az etnikai csoport-hovatartozáshoz. Arra jutottam, hogy ezek a hagyományok továbbélnek, de ‘modernizált’, ‘korszerűsített’ változatban: a legtöbb cigány lány interjúalanyom nem akar szűzen férjhez menni, de olyan férfinak szeretnék odaadni vagy adták oda a szüzességüket, akiről azt gondolják/gondolták, hogy szerelemmel, hűséggel, hosszútávú párkapcsolattal viszonzza a ‘kincset’, és a jövőben össze is házasodhatnak. A szüzességet ezek a többnyire szegény vagy mérsékelt jóléti háttérű lányok, akik nem túl magas iskolázottsággal és nem túl fényes foglalkoztatási kilátásokkal rendelkeznek, továbbra is a lány legfőbb kincsének tartják. Ezért a szüzesség odaadása sok esetben megtervezett folyamat, nyílt elvárásokkal a viszonzással kapcsolatban, így a szüzesség odaadásában a lánynak választása és ágenciája van, ami a hagyományt újrafokertezi a fiatal nők szexuális választásának és ágenciájának neoliborális diskurzusában.

A fiatal városi magyar lányoknak nincsenek etnicizált szexuális tradícióik a szüzességhez és házassághoz kapcsolódóan, és magyar identitásukat ebben a kontextusban indirekt módon úgy definiálják, hogy ők nem olyanok, mint az egységesnek látott/láttatott ‘cigányok’. Nem tekintik a szüzességet a lány legnagyobb kincsének, ezért az elvesztése általában nem annyira tudatosan megtervezett és nem feltétlenül határozza meg a szexualitással és családi étellel kapcsolatos jövőbeli döntéseket. Következésképpen a magyar lányok több lehetőséget látnak azzal kapcsolatban, hogy házasodjanak-e, mikor, kivel és milyen feltételekkel. A magukat ‘modernnek’ látó/láttató cigány lányok a szüzesség elvesztésének élményével kapcsolatban a kincs odaadását hangsúlyozzák, a magyar lányok számára pedig az élmény minősége, örömtelisége a fontosabb. A szüzességnek és házasságnak tulajdonított különböző értékek a társadalmi pozícióval is

összefüggnek: a cigány lányok helyzete, függetlenül intra-etnikai különbözőségeiktől, az osztálybeli és társadalmi nemi hierarchiában alacsony; jellemzőbb, hogy alacsonyabb iskolázottságúak maradnak, erősebben diszkriminálják őket a munkavállalásban, és jobban függenek férfi partnerüktől, mint a magyar lányok, akik több képzési és munkalehetőséget látnak maguk előtt.

Felhasznált irodalom

- Allen, Louisa. 2012. „Pleasure’s perils? Critically reflecting on pleasure’s inclusion in sexuality education.” *Sexualities* 15 (3/4): 455–471.
- Averett, Paige, Amy Moore, és Lindsay Price. 2014. „Virginity Definitions and Meaning among the LGBT Community.” *Journal of Gay & Lesbian Social Services* 26 (3): 259–278. DOI: 10.1080/10538720.2014.924802
- Bakó, Boglárka. 2002. „Együttélési viszonyok és az etnikai identitás.” In Kovács N., és Szarka L. (szerk.) *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 87–110.
- Barth, Fredrik. 1994 [1969]. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Bosnjak, Branislava, és Thomas Acton. 2013. „Virginity and Early Marriage Customs in Relation to Children’s Rights among Chergashe Roma from Serbia and Bosnia.” *The International Journal of Human Rights* 17, 646–667. DOI: 10.1080/13642987.2013.831697
- Breheny, Mary, és Christine Stephens. 2007. „Individual Responsibility and Social Constraint: The Construction of Adolescent Motherhood in Social Scientific Research.” *Culture, Health & Sexuality* 9 (4): 333–346. DOI: 10.1080/13691050600975454
- Butler, Judith. 2005. *Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól*. Budapest: Új Mandátum Kiadó.
- Butler, Judith. 2001. *Problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása*. Budapest: Balassi Kiadó.
- Crush, Jonathan, ed. 1999. *Power of Development*. London: Routledge.
- Durst, Judit. 2011. “‘What makes us gypsies, who knows...?’: Ethnicity and Reproduction.” In M. Stewart és M. Rövid (eds) *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies*. Budapest: Central European University, 13–34.

- Durst, Judit. 2006. *Kirekesztettség és gyermekvállalás. A romák termékenységének változása néhány „gettósodó” aprófaluban (1970-2004)*. PhD Disszertáció, Kézirat. Budapest: Corvinus Egyetem, Szociológia és Szociálpolitika Tanszék.
- Foucault, Michel. 1980. „Two lectures.” In C. Gordon (ed) *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 1999. *A szexualitás története I. – A tudás akarása*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Frankenberg, Ruth. 2001. „The Mirage of an Unmarked Whiteness.” In B. Brander Rasmussen, E. Klinenberg, I. J. Nexica, M. Wray (eds) *The Making and Unmaking of Whiteness*. Durham; London: Duke University Press, 72–96.
- Frankenberg, Ruth. 1993. *White Women, Race Matters: the Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gay y Blasco, Paloma. 1999. *Gypsies in Madrid: Sex, gender, and the performance of identity*. Oxford: Berg.
- Gill, Rosalind. 2007. „Postfeminist media culture. Elements of a sensibility.” *European Journal of Cultural Studies* 10 (2): 147–166. DOI: 10.1177/1367549407075898
- Havas, Gábor, Kemény István és Kertesi Gábor. 2000. „A relatív cigány a klasszifikációs küzdőtéren.” In Horváth Á., Landau, E, és Szalai J. (szerk.) *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest: Aktiv Társadalom Alapítvány – Új Mandátum Kiadó, 193–201.
- Horváth, Kata. 2002. „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást.” In *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–326.
- Horváth, Kata. 2009. „[A cigány különbségtétel](#).” (Textes des doctorants de Mr. Hadas). *A CIEH kutatási programjai* [Párizs: Université Sorbonne Nouvelle]. Letöltés: 2015. Március 30.
- Jackson, Sue, és Elizabeth Westrupp. 2010. „Sex, Postfeminist Popular Culture and the Pre-Teen Girl.” *Sexualities* 13, 357–376. DOI: 10.1177/1363460709363135
- Janky, Béla. 2005. „A cigány nők társadalmi helyzete és termékenysége.” In Nagy I., Pongrácz T., és Tóth I. Gy. (szerk.) *Szerepváltozások. Jelentés a*

- nők és férfiak helyzetéről, 2005. Budapest: TÁRKI – Ifjúsági, Családügyi, Szociális és Esélyegyenlőségi Minisztérium, 136–148.
- Kemény, István. 2004. „A magyarországi cigány népesség demográfiája.” *Demográfia* 3-4, 335-346 (Budapest: Központi Statisztikai Hivatal).
- Kemény, István, és Janky Béla. 2005. „Roma Population of Hungary 1971–2003.” In Kemény, I. (ed.) *Roma of Hungary*. Boulder, CO: Atlantic Research and Publications, 70–224.
- Kertesi, Gábor, és Kézdi Gábor. 1998. *A cigány népesség Magyarországon. Dokumentáció és adattár*. Budapest: Socio-typo.
- King, Brian W. 2014. „Inverting virginity, abstinence, and conquest: Sexual agency and subjectivity in classroom conversation.” *Sexualities* 17 (3): 310–328. DOI: 10.1177/1363460713516337
- Ladányi, János, és Szelényi Iván. 2000. „Az etnikai besorolás objektivitásáról.” In Horváth Á., Landau E., Szalai J. (szerk.) *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest: Aktív Társadalom Alapítvány – Új Mandátum Kiadó, 203–209.
- Medley-Rath, Stephanie R. 2007. „‘Am I Still a Virgin?’: What Counts as Sex in 20 years of Seventeen.” *Sex Cult* 11: 24–38. DOI 10.1007/s12119-007-9002-x
- Nagel, Joane. 2003. *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, Joane. 2000. „Ethnicity and Sexuality.” *Annual Review of Sociology* 26: 107–133.
- Nagel, Joane. 1994. „Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture.” *Social Problems* 41 (1): 152–176.
- Nakayama, Thomas K., és Robert L. Krizek. 1999. „Whiteness as a Strategic Rhetoric.” In T. K. Nakayama, és J. N. Martin (eds) *Whiteness: The Communication of Social Identity*. Thousand Oaks: Sage Publications, 87–106.
- Neményi, Mária. 1999. „Biológia vagy kultúra? Termékenységgel kapcsolatos szerepviselkedések a roma nők körében.” In Kemény I. (szerk.) *A cigányok Magyarországon*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 103–138.
- Neményi, Mária. 1998. *Cigány anyák az egészségügyben*. Budapest: Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal.

- Okely, Judith. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rédai, Dorottya. 2015a. *Sexing the School: Constituting Gender, Ethnicity and Class through discourses of sexuality in a Hungarian secondary school*. PhD Disszertáció. Kézirat. Budapest: Central European University.
- Rédai, Dorottya. 2015b. „Gender dichotómia a szexuális öröm diskurzusaiban.” *Socio.hu* 2015/1. DOI: 10.18030/socio.hu.2015.1.188
- Rottenberg, Catherine. 2003. „Passing: Race, Identification, and Desire.” *Criticism* 45 (4): 435–452.
- Serban-Temisan, Maria. 2011. „Romanian Roma women’s narratives about their sense of self.” In J. Nirenberg (ed.) *Gypsy Sexuality: Romani and Outsider Perspectives on Intimacy*. LLC: Clambake Press, 9–49.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Tóth, Herta. 2005. *Roma Women’s Unemployment in Hungary*. Budapest: Central European University, Center for Policy Studies.
- Tóth, Kinga Dóra. 2007. „A kisebbségi és a többségi identitás viszonyának lehetséges mintázatai.” *Századvég* 12 (43): 37–62.
- Wander, Philip C., Judith N. Martin, és Thomas K. Nakayama. 1999. „Whiteness and Beyond: Sociohistorical Foundations of Whiteness and Contemporary Challenges.” In T. K. Nakayama, és J. N. Martin (eds) *Whiteness: The Communication of Social Identity*. Thousand Oaks: Sage Publications, 13–26.
- Youdell, Deborah. 2003. „Identity Traps or How Black Students Fail: The Interactions between Biographical, Subcultural and Learner Identities.” *British Journal of Sociology of Education* 24 (1): 3–20. DOI: 10.1080/0142569032000043579