

DOKTORI (PHD) ÉRTEKEZÉS

ÁTOK, FELTÉTELES ÁTOK
ÉS TÁRSADALMI NEM ERDÉLYI ROMA KÖZÖSSÉGEK
NYELVI IDEOLÓGIÁJÁBAN ÉS GYAKORLATAIBAN

SZALAI ANDREA

TÉMAVEZETŐ: DR. HABIL. BARTHA CSILLA

EGYETEMI DOCENS

PÉCSI TUDOMÁNYEGYETEM
NYELVTUDOMÁNYI DOKTORI ISKOLA
ALKALMAZOTT NYELVÉSZETI DOKTORI PROGRAM

PÉCS

2009

TARTALOMJEGYZÉK

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS 2

1. BEVEZETÉS 7

2. A ROMANI NYELV – TÁRSADALMI KONTEXTUSBAN

2.1. A romaniról röviden: vázlatos szociolingvisztikai helyzetkép 12

2.2. Kutatási előzmények: szociolingvisztikai, beszédetnográfiai vizsgálatok romani anyanyelvű közösségekben 15

2.2.1. A nyelvi szocializáció kutatása 17

2.2.2. Formális és informális beszéd a romaniban 20

2.3. Összegzés 24

3. A TÁRSADALMI ÉS KULTURÁLIS KONTEXTUSRÓL

3.1. A terepmunka helyszíne, a vizsgált közösségek 25

3.2. A társadalmi különbségtétel ideológiái 29

3.2.1. Láthatatlan különbségek? 29

3.2.2. A leszármazás és a rang 30

3.2.3. Csurárok és köldörárok 35

3.3. Nyelvi különbségek és társadalmi határok 37

3.3.1. A dialektuson belüli változatosság – ahogyan a köldörárok látják 37

3.3.2. Nyelvi alkalmazkodás és társadalmi nem 41

4. „AMENDE O MURŠ-I O DINTUNO!” 'NÁLUNK A FÉRFI AZ ELSŐ!' A NEMEK KÖZÖTTI STÁTUSKÜLÖNBSÉG IDEOLÓGIÁJA GÁBOR KÖZÖSSÉGEKBE

4.1. A társadalmi nem és „a nemek rendje” 44

4.2. A nemek közötti státuskülönbséget támogató ideológiák és gyakorlatok 48

4.2.1. Patrilinearitás és társadalmi nem 48

4.2.2. Testkép, tisztátalanság és társadalmi nem 55

4.3. Összegzés 62

5. AZ ALKALMAZOTT TEREPMUNKAMÓDSZEREK

5.1. Antropológiai nyelvészeti terepmunkamódszerek 64

5.2. Adatok, módszerek és résztvevői szerepek – különös tekintettel a társadalmi nemre 65

5.3. A nem a saját közösségében dolgozó kutató pozíciója 70

6. NYELVI IDEOLÓGIÁK – SZEMIOTIKAI KERETBEN

6.1. A fejezet célja 73

6.2. A nyelvi ideológia fogalma és vizsgálatának tudományközi perspektívái 73

6.3. Szemiotikai megközelítések a nyelvi ideológiai kutatásokban 78

6.3.1. A nyelvi formák és a kontextuális dimenziók kapcsolata 78

6.3.1.1. Indexikalitás 78

6.3.1.2. Nyelvi formák és társadalmi nem: közvetett indexikus kapcsolat 81

6.3.2. Univerzálék a nyelvi ideológiákban? A nyelvi ideológia mint társadalmi szemiotikai folyamat 86

6.4. A két elmélet összekapcsolása: Az indexikalizáció mint nyelvi ideológiai folyamat 90

6.5. Összegzés 92

7. AZ ÁTOK (ARMAJE): FORMAI JELLEMZŐK, PRAGMATIKAI ÉS TÁRSAS FUNKCIÓK
- 7.1. A szavak hatalma 94
 - 7.2. Az átok a romaniban: nyelvi forma, nyelvtani szerkezet 95
 - 7.3. „Szájból mondott” és „szívből jövő” átkok. Az átok, a beszédesemény és a következmények viszonya. 97
 - 7.3.1. Társalgási átkok 98
 - 7.3.2. A formális átkok 100
 - 7.4. Összegzés 104
8. ÁTOKHASZNÁLAT A GONDOZÓI BESZÉDBEN
- 8.1. Átok és kontextualizáció 105
 - 8.2. Átokhasználat átok-illokúció nélkül? Az átkok mint becéző formák 108
 - 8.3. Átok, társadalmi nem és rokonság: a gyermekfegyelmező átkok 110
 - 8.4. Átok, ugratás, nyelvi szocializáció 114
 - 8.4.1. Az ugratás mint nyelvi és társas játék 114
 - 8.4.2. Átokhasználat az ugratásban 115
 - 8.4.2.1. Az ugrató interakció 115
 - 8.4.2.2. Az ugratás társas funkciói 115
 - 8.4.2.3. Az interakció szerkezete 123
 - 8.4.2.4. Résztvevői keret, interakciós szerepek 124
 - 8.4.2.5. Az interakció hangneme: kontextualizációs fogódzók, kulcs-jegyek 127
 - 8.5. Összegzés 130
9. A FELTÉTELES ÁTOK ÉS AZ ESKÜ: METAPRAGMATIKAI ÖSSZEFÜGGÉSEK ÉS HATÁROK
- 9.1. A feltételes átok és az eskü viszonya 132
 - 9.2. A gábor metanyelvi terminológia 134
 - 9.2.1. *Trušul* ('feltételes átok') 134
 - 9.2.1.1. A „*trušul*” metanyelvi terminus eredete 134
 - 9.2.2. *Colax* ('feltételes önátok') 136
 - 9.2.3. *Vandjelije* 136
 - 9.3. Társalgási és formális *trušulok* 140
10. „O TRUŠUL ZURARĀL TJI DUMA” 'A FELTÉTELES ÁTOK ERŐSÍTI A SZAVADAT' A FELTÉTELES ÁTKOK PRAGMATIKAI FUNKCIÓJA
- 10.1. A feltételes átkok mint viszonyulást jelző eszközök 143
 - 10.1.1. A feltételes átkok mint illokúcióserő-módosítók 144
 - 10.1.2. Egy társadalom-érzékenyebb illokúció-fogalom keresése: vissza Austinhoz? 146
 - 10.2. A módosítás eszközei és jellemzői: kontrasztivitás és kontextuális rugalmasság 148
 - 10.3. A megnyilatkozás határán túl: a diskurzuskontextus fontossága 151
11. A REFERENSVÁLASZTÁS 1.: NYELVI FORMA ÉS PRAGMATIKAI ÉRTÉK
- 11.1. Előljáróban 153
 - 11.2. A módosító módosításának metapragmatikája: erősebb és gyengébb *trušulok* 153
 - 11.3. A referensre utaló főnév szemantikai jegyei és a feltételes átok pragmatikai értéke 155
 - 11.3.1. [+/-HUMÁN]; [+/-ÉLŐ] 155
 - 11.3.2. [+/-ROMA] 155
 - 11.3.3. [+KONSZANGVINIKUS ROKON] 160

11.3.4. Relatív kor: [+/-IDŐS]	160
11.3.5. Társadalmi nem és pragmatikai érték	165
11.3.5.1. „ <i>Po murš maj baro-j o trušul</i> ” ’A férfire tett <i>trušul</i> erősebb’	165
11.3.5.2. A referens neme, a főnév típusa és morfológiai jegyei, valamint a pragmatikai érték	171
11.5. Összegzés	176
12. A REFERENSVÁLASZTÁS 2.: FELTÉTELES ÁTOK ÉS KAPCSOLATI MUNKA	
12.1. Előjáróban	178
12.2. Kapcsolati munka, arc és nyelvi udvariasság	178
12.3. Referensválasztás, résztvevői keret és arcmunka	182
12.3.1. Referensválasztás és résztvevői keret	182
12.3.2. Önreferencia és társadalmi nem	184
12.4. A diminutív-használat a feltételes átokban	189
12.5. A feltételes átok hatásossága és az arcmunka	194
13. ÖSSZEFOGLALÁS	198
14. ENGLISH SUMMARY	208
14.1 Introduction	208
14.2. Hypotheses, the questions of the research	209
14.3. The location of the field research: the Romani communities	210
14.4. Data and methods	212
14.5. Conclusions and results	214
15. FÜGGELÉK	230
15.1. A dolgozatban használt átírás	230
15.2. A dolgozatban idézett hosszabb interjúrészletek romani nyelvű szövegei	233
15.3. Képmelléklet	236
16. BIBLIOGRÁFIA	239

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Mindenekelőtt hálával tartozom azoknak a háromfalusi, különösen pedig a nagyfalusi roma családoknak, akik a terepmunka során bizalmukba fogadtak. Türelmük és önzetlen segítségük pótolhatatlan támogatást jelentett számomra. Nekik köszönhetem, hogy az évek során a terepmunka helyszíne második otthonommá vált. Berta Péter, az MTA Néprajzi Kutatóintézetének munkatársa a terepmunka során társam és kollégám volt, mindvégig megoszthattam vele tapasztalataimat, kétségeimet és a megértés örömét is. Szakmai és emberi támogatása, tanácsai nélkül ez a munka nem készülhetett volna el.

Külön köszönöm témavezetőm, Bartha Csilla fáradhatatlan munkáját és támogatását. A vele folytatott konzultációknak sokat köszönhetek, inspiráló kérdései, javaslatai és kritikai észrevételei nagy mértékben hozzájárultak a dolgozat formálódásához, és a további munkához is fontos támpontokat és ösztönzést jelentenek.

Szépe György tanár úr kurzusainak és a vele folytatott konzultációknak döntő hatása volt szakmai érdeklődésem alakulására. Ma tudom csak igazán felmérni, hogy mit veszítettem volna, ha harmadéves egyetemistaként a terepmunka helyett a könyvtári kutatást, és a nyelv társas aspektusainak vizsgálata helyett a felvilágosodás irodalmát választom. Ő biztatott a romák nyelvhasználatának kutatására is. A szemléletformáló beszélgetésekért ma is hálás vagyok. Köszönettel tartozom továbbá azért, hogy elolvasta a disszertáció egy korábbi változatát, és kritikai észrevételeit és tanácsait megosztotta velem.

Réger Zita személyének és munkáinak jelentős szerepe volt abban, hogy érdeklődésem a beszédetnográfia és a nyelvészeti antropológia felé fordult. A Nyelvtudományi Intézetben az első években osztályvezetőként ő bátorított az erdélyi gábor roma közösségek kutatására. Szakmai tanácsai és emberi támogatása a terepmunka kezdeti szakaszában óriási segítséget jelentettek.

Köszönettel tartozom Bánréti Zoltánnak, aki nyitott, támogató és türelmes osztályvezetőként viszonyult vállalkozásomhoz, biztatására és őszinte szakmai kritikájára mindig számíthattam. Kommentárjai és kérdései a különféle elméleti megközelítések végiggondolására és kritikus olvasatára ösztönöztek.

Köszönettel tartozom Kassai Ilona professzornak a bevezető fejezet alapját képező tanulmányokhoz fűzött javaslatokért, valamint a téma feldolgozásával kapcsolatos hasznos tanácsokért és a türelemért.

Deák Péterné empátiája és biztatása sokat jelentett számomra a dolgozat elkészítése során.

A tereptapasztalatok értelmezéséhez szükséges elméleti keret kidolgozásában felbecsülhetetlen segítséget jelentett a londoni könyvtári kutatás, amelyre a MÖB Eötvös Ösztöndíja adott lehetőséget. A dolgozatban felhasznált nyelvészeti antropológiai, valamint a

társadalmi nem és a nyelv kapcsolatát vizsgáló szakirodalom nagy részéhez ennek köszönhetően férhettem hozzá. Köszönettel tartozom Michael Stewartnak, akihez a terepmunkával kapcsolatos ügyekben és a londoni tartózkodás során megfogalmazódott szakmai kérdéseimmel is mindig bizalommal fordulhattam. A romániai kutatómunka során Szilágyi N. Sándor segítségére is számíthattam, amit ezúton is köszönök.

Köszönöm továbbá munkahelyem, az MTA Nyelvtudományi Intézete vezetőinek, Kiefer Ferenc és Kenesei István professzoroknak, hogy lehetővé tették a terepmunkát. A terepmunka nem valósulhatott volna meg az alábbi szervezetek támogatása nélkül: Open Society Institute (Budapest), Magyar Állami Ösztöndíjbizottság, Soros Alapítvány. A támogatásért ezúton mondok köszönetet.

1. BEVEZETÉS

A disszertáció két diszkurzív forma, az átok (*armaje*) és a feltételes átok (*trušul*)¹ pragmatikai és társas funkcióit, használatát és az ezzel kapcsolatos nyelvi ideológiát vizsgálja Maros megyei gábor roma közösségekben. (A vizsgált közösségekről bővebben ld. a 3. fejezetet.) Az elemzés egy 20 hónapos antropológiai nyelvészeti terepmunka tapasztalatain és a terepmunka során rögzített nyelvi adatokon alapul. Egy olyan roma etnikai csoport diskurzus-stratégiáiba és nyelvi ideológiáiba nyújt bepillantást, amelynek romani változatáról, nyelvi és társadalmi gyakorlatairól egyaránt keveset tudunk. Gábor roma közösségekben az 1990-es évek végéig ugyanis nem végeztek hosszú távú, részt vevő megfigyelésen alapuló nyelvészeti vagy etnográfiai terepmunkát, és az e közösségekben beszélt romani változatot sem vizsgálták. (A dialektus dokumentációja jelenleg egy fonológiai tanulmányra /Gardner és Gardner 2008/, néhány folklórszövegre /Bari 1990/ és egy metanyelvi diskurzusként értelmezhető lassú dalra /Kovalcsik 1998, 1999a/ korlátozódik.)

A kutatás kezdeti, tágran megfogalmazott célja egyrészt a társadalmi nem és a nyelvhasználat kapcsolatának, másrészt a közösségek nyelvre és nyelvhasználatra vonatkozó vélekedéseinek, azaz a beszélők saját, „laikus” nyelvi ideológiáinak vizsgálata volt.

Bár a társadalmi nemek viszonyával kapcsolatos elképzeléseket, valamint a létrehozásukban, fenntartásukban vagy megkérdőjelezésükben szerepet játszó társadalmi ideológiákat² (pl. testkép, tisztaság-tisztátalanság) és gyakorlatokat (öltözködés, térhasználat, tisztálkodás, munkamegosztás stb.) számos antropológiai kutatás vizsgálta roma közösségekben,³ e kutatások csekély figyelmet fordítottak a társadalmi nem és a nyelv/nyelvhasználat összefüggéseire. Legfeljebb néhány, főként a nyelvi tabukkal kapcsolatos kommentár erejéig érintették a témát. Az 1990-es években fellendülő romani nyelvészeti kutatások elsősorban a nyelvi struktúra és a strukturális változatosság földrajzi és kontaktológiai aspektusai iránt érdeklődnek, a nyelvhasználatot társadalmi kontextusban vizsgáló kutatások (ld. 2. fejezet) ma még a romani nyelvészet alulreprezentált területét jelentik. A romani nyelvészeti kutatások ugyanígy elenyésző figyelmet szenteltek a nyelv és a társadalmi nem közötti viszonyrendszer vizsgálatának. A roma közösségek nyelvi ideológiáit és attitűdjeit szintén kevéssé vizsgálták

1 A romani szövegek lejegyzése során használt grafémákat és az interakció átírásában alkalmazott jelöléseket ld. a Függelékben.

2 Az ideológiát Eckert és McConnell (2003: 35) definíciója alapján vélekedések olyan rendszerének tekintem, „amely révén az emberek magyarázzák, leírják és indokolják saját viselkedésüket, illetve értelmezik és értékelik másokét.” A nyelvi ideológiák reprezentációk a nyelvről: olyan vélekedések, amelyek révén a nyelvhasználók magyarázni, racionalizálni próbálják a nyelv szerkezetével vagy használatával kapcsolatos tapasztalataikat (vö. Silverstein 1979, Woolard 1998, Kroskritt 2004).

3 Ld. Blasco 1999: 63-131, Miller 1975, Okely 1983: 77-104, 201-214, 1996; Sutherland 1975: 255-287, Stewart 1994: 207-240, Berta 2004, 2005b stb.

(Kovalcsik 1998, 1999a Bartha 2007), holott egy additív szemléletű, a romani nyelv megtartását támogató oktatási nyelvpolitika kidolgozásához nagy szükség lenne arra, hogy megismerjük a potenciális célcsoport, a roma közösségek nyelvvel és nyelvhasználattal kapcsolatos saját elképzeléseit.

A terepmunka során saját nyelvi szocializációm tapasztalatai ösztönöztek arra, hogy a vizsgálat fókuszát a társadalmi nemi ideológiák diszkurzív aspektusaira, illetve a társadalmi nemi és a nyelvi ideológiák kapcsolatára szűkítsem (ld. Cameron 2005, Philips 2005). Elsősorban az a kérdés foglalkoztatott, hogy milyen nyelvi ideológiák és gyakorlatok járulnak hozzá a társadalmi nemek közötti viszonyok, és az azokat magyarázó-racionalizáló ideológiák létrehozásához és fenntartásához, és fordítva: hogyan alakítják a gender-ideológiák a nyelvi gyakorlatot és a nyelvi ideológiákat.

Nem olyan nyelvi vagy diszkurzív formák azonosítása volt a célom, amelyeket a nyelvhasználók férfiakra vagy nőkre jellemző jegyeknek, azaz a társadalmi nem indexeinek tekintenek, hanem Ochs (1992: 334) javaslatát elfogadva azt igyekeztem megérteni, hogy egyes nyelvi vagy diszkurzív formák hogyan használhatók bizonyos pragmatikai funkciók (pl. viszonyulásjelzés, beszédaktusok, beszédesemények) kivitelezésére, és a kivitelezéshez kapcsolódó normák, preferenciák hogyan viszonyulnak a beszélők, referensek, címzettek társadalmi identitásaihoz és szerepeihez (pl. társadalmi neméhez).

A részt vevő megfigyelés tapasztalatai hívták fel a figyelmemet két, a hétköznapi interakció különféle helyzeteiben, és a nyilvános, formális beszédesemények során is gyakran előforduló diszkurzív forma, az átok és a feltételes átok használatának változatosságára és társadalmi nemi összefüggéseire. Ennek hatására kezdtem el szisztematikusan megfigyelni és dokumentálni azok használatát különféle interakciós helyzetekben és beszédeseményekben. Az átok és a feltételes átok kiválasztásával két olyan diszkurzív forma vizsgálata mellett döntöttem, amelyek elsősorban nem társadalmi nemi identitások és relációk kifejezésére szolgálnak, hanem alapvetően pragmatikai funkciót látnak el: viszonyulás-jelzésre és a beszédaktusok illokúciós erejének módosítására (pl. erősítésére) szolgáló eszközök. E diszkurzív formák pragmatikai értékének létrehozásában és magyarázatában azonban jelentős szerepe van a társadalmi nemnek, továbbá a használat társadalmilag elfogadott módjait definiáló interakciós és interpretációs normák sem társadalmi nem-mentesek.

Ezért a dolgozatban a következő kérdéseket vizsgáltam: a) milyen pragmatikai és társas funkciót töltenek be ezek a diszkurzív formák a romák közötti interakcióban; b) milyen kapcsolat van az egyes átok- és feltételesátok-formák nyelvi formája, pragmatikai értéke és társas funkciója között; c) hogyan hozzák létre és hogyan magyarázzák ezt a kapcsolatot a közösség tagjai a nyelvi ideológia segítségével, és mi a szerepe ebben a társadalmi nemnek; d) az

alapvetően pragmatikai célokat szolgáló diszkurzív formák használata hogyan válik több tekintetben is társadalmi nemileg értelmezett nyelvi gyakorlattá.

Az eredmények elsősorban az alábbi kutatási irányok számára lehetnek hasznosíthatók. A dolgozat a maga szerény eszközeivel igyekszik hozzájárulni a romani nyelvhasználatot társadalmi kontextusban vizsgáló szakirodalomhoz (ld. 2. fejezet). Másrészt szorosan kapcsolódik a nyelvi ideológiákat vizsgáló antropológiai nyelvészeti kutatások eredményeihez (ld. 6. fejezet), különösen egyes, szemiotikai inspirációjú elméletekhez. Az e tárgyú kutatási eredményekre támaszkodva arra tesz kísérletet, hogy bemutassa és értelmezze a vizsgált roma közösségek feltételesátok-használattal kapcsolatos nyelvi ideológiáját, vagyis elemezze azokat a folyamatokat, amelyek révén a nyelvhasználók létrehozzák és értelmezik e diszkurzív formák pragmatikai értékét és társadalmi jelentését. Harmadrészt a dolgozat hozzájárulást jelenthet a társadalmi nem és a nyelv összefüggését vizsgáló kutatásokhoz, mivel a nyelvi formák, a pragmatikai értékek és a társadalmi nem közötti kapcsolatnak kiemelt figyelmet szentel.

A dolgozat szerkezetéről. A bevezetést követő, 2. fejezet arra szolgál, hogy elhelyezze a dolgozatot a romani nyelvhasználat társadalmi összefüggései iránt érdeklődő nyelvészeti és antropológiai kutatások kontextusában.

A 3. és a 4. fejezet a társadalmi kontextust, a vizsgált közösségeket mutatja be. Kitüntetett figyelmet szentel egy, a romákkal foglalkozó antropológiai irodalomban ritkán vizsgált kérdésnek: az etnikai alcsoporton belüli társadalmi különbségeknek és a különbségek megalkotásában fontos szerepet játszó társadalmi és nyelvi ideológiáknak. Bemutatja, hogy a társadalmi különbségek létrehozásában a leszármazás, a rang (3. fejezet), és a társadalmi nem (ld. 4. fejezet) ideológiájának egyaránt jelentős szerepe van, ezek egymást támogató, összefüggő rendszert alkotnak. Ezek az összefüggések jelentik az átok- és feltételesátok-használat, és az azzal kapcsolatos nyelvi ideológia tágabb, társadalmi és kulturális kontextusát.

Az 5. fejezet bemutatja a terepmunka során alkalmazott módszereket, és kitér az adatok, a módszerek és a résztvevői szerepek összefüggéseire. A fejezet a társadalmi kontextusba ágyazott nyelvi adatok vizsgálatának szükségessége mellett érvel.

A 6. fejezet a nyelvi ideológia fogalmára és vizsgálatának néhány elméleti és módszertani aspektusára koncentrálna. Az elmúlt két évtizedben több olyan, szemiotikai inspirációjú elmélet született, amely az eltérő nyelvi, történeti, társadalmi kontextusokban dokumentált, kulturálisan változatos nyelvi ideológiák működésének általánosítható folyamatait, működési mechanizmusait elemzi. A fejezet két megközelítést ismertet részletesebben ezek közül: a nyelvi formák és a társadalmi kategóriák (pl. a társadalmi nem) közötti közvetett indexikus viszonyt (Ochs 1992, 1996), valamint a nyelvi ideológiák szemiotikai részfolyamatait elemző (Irvine és Gal 2000, Irvine 2001b) elméletet.

A 7. fejezet a gábor közösségek átok-koncepcióját és átokhasználattal kapcsolatos ideológiáját mutatja be.

A 8. fejezet az átokhasználatot egy meghatározott résztvevői relációban, a kisgyermekhez szóló gondozói beszéd kontextusában vizsgálja. A kisgyermekhez címzett beszédben az átok számos pragmatikai és társas célt szolgálhat. Jelezheti a beszélő helyzetéhez és címzethez való viszonyát, így például használható becéző vagy gyermekfegyelmező formaként is. A kimondást kísérő különböző kontextualizációs fogódzók (pl. nevetés, a túlzás különféle eszközei) segítségével az átok tréfaként keretezhető, és az átokformulák is tartalmazhatnak olyan kontextualizációs fogódzókat (bizonyos referensek, diminutív szuffixum stb.), amelyek segíthetik a fogadót az interakció értelmezésében. Ezek a tréfás átkok gyakran előfordulnak a kisgyermek ugratásában. A színlelt inzultusként használt, ugrató átok a gyermek beszédprodukciónak kiváltó és tesztelő stratégiaként nyelvi szocializációs célokat is szolgálhat. Az ugratás felkészíti a gyermeket az átokformulákon belüli, illetve az azokkal együtt előforduló kontextualizációs fogódzók felismerésére, valamint arra, hogy a kontextualizációs fogódzók segítségével hogyan alkotható meg maga a kontextus (vö. Réger 1999).

A 9. fejezet a feltételes átok fogalmát, főbb használati kontextusait és metanyelvi terminológiáját ismerteti. Rámutat arra, hogy a románban az eskü kivitelezéséhez elengedhetetlen a feltételes átok használata, ám a feltételes átok számos más funkcióban is használatos. Mivel értelmezésem szerint a feltételes átok pragmatikai funkciója a viszonyulásjelzés és a beszédaktus-módosítás, a 10. fejezet az ezzel kapcsolatos pragmatikai irodalom alapfogalmait tekinti át, és megkísérli elhelyezni a szóban forgó diszkurzív formát ebben a fogalmi keretben.

A 11. és a 12. fejezet a feltételesátok-használattal kapcsolatos nyelvi ideológia egyik legfontosabb aspektusát, a referensválasztásra vonatkozó racionalizáló magyarázatokat, preferenciákat és normákat elemzi, elkülönítve azok metapragmatikai és társas aspektusait.

A 12. fejezet a feltételes átok és az arc munka/kapcsolati munka (Goffman 1967, Locher és Watts 2005) kapcsolatát vizsgálja: bemutatja az önreferencia-használatra vonatkozó társadalmi nem preferenciákat és interpretációs normákat, valamint a diminutív-használat társadalmi jelentését.

A dolgozatot összefoglalás és bibliográfia zárja.

2. A ROMANI NYELV – TÁRSADALMI KONTEXTUSBAN

2. 1. A romaniról röviden: vázlatos szociolingvisztikai helyzetkép

A romani nyelv beszélőinek számát 3,5 és 10 millió közöttire becsülik. Ez az egyetlen olyan ind nyelv, amelyet a középkortól kizárólag az indiai szubkontinensen kívül, főként Európában⁴ beszélnek (Matras 2006). A *romani* terminus olyan linguonima, amellyel a magukat többnyire romának nevező, a nem roma környezet által gyakran cigánynak hívott csoportok utalnak anyanyelvükre. A modern nyelvészeti szakirodalom – alkalmazkodva a beszélőközösségek nagy részének anyanyelvi öndefiníciójához – többnyire ezt a terminust használja akkor, amikor erre az indoeurópai nyelvcsalád indoárja ágába tartozó, erős balkáni hatást mutató nyelvre (vö. Matras 1994, Friedman 1985, 2000, 2001; Tálos 2001) vagy annak valamely változatára utal. A romaninak is, mint bármely más élő nyelvnek, számos különböző társadalmi, regionális és kontaktus-változata, illetve stílusa van (vö. Matras 2002, 2003, 2005; Szalai 2006).

Az e nyelvet beszélő közösségek elhelyezkedése nem köthető valamely földrajzilag vagy politikailag körülhatárolható, egybefüggő területhez, ebben az értelemben tehát a romani nem territoriális nyelv. A romanit beszélő közösségek szociolingvisztikai szempontból sajátos helyzetűek, hiszen a romani mindenütt kisebbségi nyelv. Éppen ez a tartós, mindenütt-kisebbségi helyzet az, ami elengedhetlenné teszi e közösségek tagjai számára a mindenkori befogadó társadalom nyelvének/nyelveinek elsajátítását és használatát, azaz a két- vagy többnyelvűséget. A többség és a kisebbségek viszonyát gyakran jellemző hatalmi egyenlőtlenségek a nyelvre és a nyelvhasználatra a státus, a korpusz és az elsajátítás tekintetében is jelentős hatást gyakorol(hat)nak. A státus vonatkozásában tény, hogy a mindenkori többségi nyelv által uralt intézményi színtereken (pl. az oktatásban, az államigazgatásban, a tudományban, a médiában stb.), és az azokhoz kötődő témákkal kapcsolatban a romanit beszélőknek nem volt, sőt jobbra ma sincs lehetőségük arra, hogy használják anyanyelvüket. Ennek a romanit bizonyos nyelvhasználati színterekről kizáró gyakorlatnak a nyelv korpusza tekintetében az a következménye, hogy ezeknek a funkcióknak az ellátására jelenleg korlátozott forrásokkal rendelkeznek. (Például egyes szaknyelvi regiszterek nem alakulhattak ki.) A kisebbségi helyzet sajátosságai a nyelvelsajátítás körülményeit is befolyásolják: a romani mindmáig szinte kizárólag az elsődleges nyelvi szocializáció színterein, a családban és a közösségben, a szóbeli kommunikációban sajátítható el. A romaninyelv-elsajátítást és -használatot a másodlagos

⁴ Romani változatokat beszélő emigráns közösségek Európán kívül, például az USA-ban és Kanadában (vö. Salo 1979) már a 19. század utolsó harmadától jelen vannak.

intézményi szocializáció színterei általában nem támogatják: az oktatási intézményekben ritkán van lehetőség használatára, az iskolai tantervekben a romani nyelv legfeljebb tantárgyként jelenik meg.

A romani-párú kétnyelvűség társadalmi jelentőségéhez képest mindmáig meglepően kevés tanulmány foglalkozott az egyéni és a társadalmi kétnyelvűség különböző aspektusaival.⁵ A kétnyelvű roma közösségek nyelvi repertoárját jellemezve a szakirodalom eddig jobbra beérte azzal, hogy a romani-párú kétnyelvűséget általánosságban véve diglossziásnak⁶ tekintette. Ez azt feltételezi, hogy a két nyelv közötti funkciómegosztást valamennyi romanit beszélő közösségben az jellemzi, hogy a formális, nyilvános helyzetekben választott kód, az emelkedett (E) változat (*high variety*) rendszerint a többségi nyelv, míg a romani alacsonyabb presztízsű⁷, közönséges (K) változatként (*low variety*) csak az informális, privát helyzetekben, például a családon belüli kommunikációban használatos. A fishmani „kétnyelvűség diglossziával” modell alkalmazása a kétnyelvű romani nyelvhasználat leírására azonban több problémát is felvet. Használata a kisebbségi kétnyelvűségi helyzetekben problematikus, mert pusztán a nyelvhasználati következmények leírására szorítkozik, az aktuális nyelvi helyzet magyarázatában alapvető fontosságú történeti, társadalmi tényezőkre, a kisebbségi kétnyelvűség társadalmi, politikai dominancia-viszonyokkal összefüggő aspektusaira nem fordít elegendő figyelmet. Habár feltételezhető, hogy számos olyan roma közösség létezik (például a nyelvcsere előrehaladott fázisában), amelyre a fenti elrendezés valóban jellemző, a romani-párú kétnyelvű nyelvhasználatot általánosságban véve diglossziás kétnyelvűségként bemutatni, vagyis azt állítani, hogy a romanit a beszélők rendszerint csak K változatként, döntően bázilektális funkciókban⁸ használják

⁵ Nemcsak magyarországi, hanem nemzetközi viszonylatban is hiánypótlónak tekinthetők azok a kutatások, amelyek romani-magyar (Bartha 2006) kétnyelvű közösségekben vizsgálták a nyelvhasználat és nyelvválasztás mintáit, a beszélők nyelvi attitűdjait (Bartha 2007), valamint ezek nyelvmegtartással, illetve nyelvcsérével való összefüggéseit. Az említett kutatás egy olyan kisebbségi kétnyelvűséget vizsgáló szociolingvisztikai projektum részét képezi (lásd Bartha–Borbély 2006), amelynek keretében hat különböző magyarországi kisebbség kiválasztott közösségeiben került sor terepmunkára, és standardizált kérdőíveken alapuló nyelvhasználati interjúk felvételére. Így a roma közösségekben kapott adatok összevethetők más magyarországi kisebbségekéivel.

⁶ A diglossziás kétnyelvűség fogalmáról lásd Fishman (1967). A klasszikus ferguson-i és a Fishman nyomán a többnyelvűségi helyzetekre is kiterjesztett diglosszia-elméletekkel és azok kritikájával kapcsolatban lásd például Bartha (1999: 66-74), Fasold (1993: 32-60), Schiffman (1997), valamint az *International Journal of the Sociology of Language* 2002/157., Ferguson emlékének ajánlott tematikus számának egyes tanulmányait.

⁷ Ezzel ellentétes tapasztalatról számol be például Kovalcsik (1999a): egy erdélyi gábor roma férfi az általa beszélt romani változat presztízséről és saját pozitív nyelvi attitűdjéről egy lassú dalt rögtönzött a kutatóval való interakció során.

⁸ A bázilektus Halwachs (1993) értelmezésében egy közösség nyelvi repertoárjának az a része, amely a „társadalmi mikrokozmosz privát, informális színtereken, például a családban vagy a baráti érintkezésben használatos változatait” (*diatypes*) foglalja magában. Halwachs közösségi nyelvi repertoárt leíró modelljében a többségi nyelv nemcsak az interetnikus kommunikáció nyilvános, formális színterein, például az iskolai vagy a hatóságokkal való interakcióban, hanem a félnyilvános, kevésbé formális színtereken, például az ismerősökkel való társalgásban és a munkában is domináns. Ebben a modellben a romaninak csak privát, informális helyzetekben használt változatai vannak. (Lásd: <http://romani.uni-graz.at/rombase>, *The sociolinguistic situation of Romani* alfejezet.) A nyelvi változatosság sajátos, szűk értelmezése nyilvánul meg abban a szemléletben is, amely a változatosságot a

(vö. pl. Halwachs 1993, Matras 2002: 238-239), túláltalánosító és egyszerűsítő gyakorlat.

Az ugyanis, hogy az interetnikus kommunikációban a romani használatára általában nincs lehetőség, nem jelenti egyben azt is, hogy a romanit beszélő közösségekben a nyilvános, formális romani nyelvhasználatnak egyáltalán ne lennének színterei, szabályai, eszközei (pl. stílusok, regiszterek). A formális stílus és előadásmód jellemzőire egyes beszédműfajokban, például a lassú dalban vagy a mesében, Michael Stewart (1989, 1997: 181-203) és Kovalcsik Katalin (1988, 1993) kutatásai hívták fel a figyelmet. Valószínű, hogy a romani interakciót – legalábbis egyes közösségekben – nemcsak az általuk elemzett beszédműfajok esetében jellemzi a formalitás. Azokban a háromnyelvű, Erdély- és Románia-szerte gáborként ismert roma közösségekben például, ahol terepmunkámat végeztem (vö. 3. és 4. fejezet), azt tapasztaltam, hogy a közösségek történelmével, a múltbeli és jelenlegi társadalmi relációkkal, presztízsvizonyokkal kapcsolatos romani politikai diskurzus mind a résztvevői keret és a részvételi módok, mind pedig a kódkioldozottság tekintetében sajátos szabályokkal, formalitással (vö. Irvine 1979) jellemezhető. E közösségekben a formális romani nyelvhasználat fontos nyilvános színterei például a halotti rítusok, vagy azok a társadalmi összejövetelek, amelyekre a romák közötti jelentősebb konfliktusok megvitatása és tisztázása, illetve a konfliktusban érintett résztvevők társas képének (*patjiv, herbako, lemezo*) és presztízisének helyreállítása érdekében kerül sor⁹. A vizsgált gábor közösségekben bizonyos témákhoz és tevékenységekhez, például az ezüst presztízstárgyakhoz és a presztízstárgy-gazdasághoz (vö. Berta 2005a, 2006, 2007a, 2007b), valamint a fémművességhez is speciális regiszterek kapcsolódnak.

A fenti tapasztalatok amellet érvelnek, hogy legalábbis egyes közösségekben, bizonyos helyzetekben, beszédeseményekben a romani nem csupán bázilektális funkcióban használatos. Másként fogalmazva: léteznek olyan kétnyelvű roma közösségek, amelyekben emelkedett változatként nemcsak a környezeti nyelv(ek)et, hanem a romanit is használják. Ez a tény is arra figyelmeztet, hogy a romani-párú kétnyelvűség jellemzésében, a nyelvek közötti funkciómegosztás leírásában a társadalmi és nyelvi kontextusra, azok változatosságára érzékenyebb, dinamikusabb megközelítésre lenne szükség. Olyan perspektívára, amely a roma közösségeken belüli nyilvános, formális romani nyelvhasználatot és a környezeti nyelv(ek) romák általi

dialektusok közötti különbségek leírásában evidensnek tartja, az egyes dialektusokra viszont homogén entitásokként tekint, azokon belül nem feltételez társadalmi vagy stílári változatosságot. Halwachs (ibid.) szerint például az egyes romani változatokon belül nincs társadalmi változatosság. Ld. még Hübschmannova (1979).

⁹ Az ehhez hasonló társadalmi gyakorlatokat a romákkal foglalkozó néprajzi és antropológiai irodalom jogi kontextusban (p. Erdős 1959, Weyrauch 2001, Loss és Lőrincz 2002) ugyan tárgyalja, de beszédeseményként nem vizsgálja, és csekély figyelmet fordít az ennek keretében zajló romani diskurzusra is.

használatát az interetnikus kommunikáció formális helyzeteiben nem inherensen hierarchikus viszonyként gondolja el. Így az elméleti modell sajátosságaiból következően nem válna láthatatlanná a nyilvános, formális helyzetek romani nyelvhasználata, valamint elkerülhető lenne az aszimmetrikus hatalmi viszonyokkal magyarázható nyelvhasználati és nyelvi sajátosságok deficit-értelmezése.

A környezeti nyelvek és a romani viszonyában, legalábbis egyes nyelvhasználati színtereken változást indíthatnak el az újabb nyelvpolitikai és nyelvtervezési lépések, amelyek iránt a roma kulturális és polgárjogi mozgalmak megerősödésével párhuzamosan az 1990-es évektől a romani nyelvészetben is növekvő érdeklődés mutatkozik. Ezek a törekvések a romani használati körének, funkcióinak és korpuszának bővítésével éppen azoknak a nyelvhasználati jellemzőknek a megváltoztatásához kívánnak hozzájárulni, amelyek a kisebbségi helyzet sajátosságaival összefüggésben alakultak ki, illetve váltak tartóssá.

A nyelvtervezési munka egyik központi kérdése a romani írott változatának/változatainak kialakítása. A romani nyelvű írásbeliség viszonylag új keletű, így széles körben ismert és elfogadott normatív írott tradícióról, meghonosodott regionális vagy nemzetközi standard változat(ok)ról jelenleg nem beszélhetünk. A romani anyanyelvűek számára az anyanyelvi alfabetizáció lehetősége ma is korlátozott, ha egyáltalán sor kerül rá, általában csak a többségi nyelven való írástudás elsajátítását követően megy végbe, többnyire önerőből, intézményi támogatás nélkül. Ez nyilvánvalóan nem független a kisebbségi helyzet említett sajátosságaitól, ide értve a közösségen kívüli színtereken való romani nyelvhasználat jogi és intézményi támogatottságának úgyszólván teljes hiányát is (lásd Szépe 1984, 2001), amely az 1990-es évekig Európa legtöbb államában jellemző volt. Az eddigi folyamatok¹⁰ különböző regionális standard változatok kimunkálása felé mutatnak, amelyek általában egy-egy kiválasztott dialektuson alapulnak (vö. Hübschmannová 1995, Hübschmannová és Neustupný 1996, Friedman 1995, 1997a, 1999). Emellett történtek kísérletek egy dialektusok és helyi standardok fölé emelt nemzetközi standard változat, és egy egységes nemzetközi romani ortográfia létrehozására is (vö. Courthiade 1989, Kenrick 1996).

A romani nyelvpolitikának – Matras (2007) szavaival – „a nyelvi pluralizmus politikájának” kell lennie. Ennél fogva csak akkor lehet sikeres, ha figyelembe veszi a romanit beszélő közösségek nyelvi és társadalmi helyzetének sajátosságait, például a romani nyelv és az azt beszélő közösségek nyelvi és társadalmi változatosságát. A nyelvi változatosság egyes (a dialektális és a nyelvi érintkezéssel összefüggő) aspektusairól az utóbbi másfél évtized

¹⁰ A romani változatok kodifikációjával kapcsolatban lásd Matras 1999; 2002:11. fejezet; és a http://www.llc.manchester.ac.uk/Research/Projects/romani/downloads/2/Matras_Pluralism.pdf címen Matras, Y.: *The future of Romani: Toward a policy of linguistic pluralism* című elemzését. Az oktatási nyelvpolitika és a romani nyelvtervezés egyes problémáiról Magyarországon ld. Réger 1988, 1995; Kontra 1997, 2001; Szalai 1999, 2000; Bartha 2002.

kutatásainak köszönhetően részletesebb ismeretekkel rendelkezünk. A romani-kutatások¹¹ terén főként a tipológiai és a dialektológiai (Matras, Bakker és Kyuchukov 1997, Matras 2002, 2005; Boretzky és Iгла 2005), a kontaktusnyelvészeti (Bakker és Cortiade 1991, Matras 1995, Matras 1998), valamint a strukturális kérdésekkel foglalkozó általános nyelvészeti vizsgálatokban (Elšik és Matras 2000, Matras 2002) történt jelentős előrelépés. A változatosság más aspektusairól, például a stílusokról, regiszterekről, és általában a romani nyelvhasználatról társadalmi kontextusban ma is keveset tudunk.

Amint azt Bartha (2006) hangsúlyozza, a romani nyelv megtartását vagy revitalizációját támogató programok megtervezéséhez elengedhetetlenek a lokális közösségekre összpontosító kutatások. A nyelvcsere és a nyelvmegtartás vizsgálata például lehetetlen az egyes közösségek nyelvi repertoárját, nyelvi attitűdjeit (ld. Bartha 2007) és a nyelvválasztás mintáit lokális szinten vizsgáló kutatások nélkül. Támogató, additív nyelv- és oktatáspolitikát nehéz kidolgozni úgy, hogy a célcsoport – tiszteletben tartani és bővíteni szándékozott – nyelvi kultúrájáról (interakciós normáiról, beszédműfajairól, nyelvvel/nyelvhasználattal kapcsolatos elképzeléseiről, nyelvi ideológiáiról) alapvető ismeretekkel sem rendelkezünk. Ezért a nyelveírások és a nyelvi struktúrára irányuló kutatások mellett a nyelvi gyakorlat vizsgálata is nélkülözhetetlen. Azaz a romani nyelvészetben is szükség lenne pragmatikai, szociolingvisztikai, nyelvészeti antropológiai, diskurzuselemző kutatásokra. Ezek a területek jelenleg nemzetközi szinten is alulreprezentáltak, kevéssé művelt irányok a romani nyelvészeti kutatásokban.

Jórészt éppen néhány magyar kutató munkájának és/vagy a magyarországi roma közösségekben végzett kutatásoknak köszönhető, hogy az utóbbi néhány évtizedben a nyelvhasználat vizsgálata iránt is megélénkült az érdeklődés. Az alábbiakban olyan kutatások főbb eredményeit tekintem át, amelyek a romani nyelvhasználat egyes jellemzőit a szociokulturális kontextussal összefüggésben vizsgálják. Az utóbbi három évtized nyelvészeti vizsgálataival mellett az olyan kulturális antropológiai vagy etnomuzikológiai publikációkra is utalok, amelyek informatívak a roma közösségek nyelvhasználatának egyes aspektusaival (a beszéd stílusával, egyes beszédműfajokkal stb.) kapcsolatban.

2.2. Kutatási előzmények: szociolingvisztikai, beszédetnográfiai vizsgálatok romani anyanyelvű közösségekben

¹¹ Az 1900 és 2003 közötti időszakban a romani nyelvészeti kutatásokat jól reprezentálja a Bakker és Matras (2003) által szerkesztett bibliográfia. Ez több mint 2500 tételt tartalmaz, és kiterjed két további, a romanival rokon ind nyelvre, a Közel-Keleten beszélt domárira, és az Örményországban és Kelet-Törökországban élő lomok kontaktusváltozatára, a lomavrenre is.

2.2.1. A nyelvi szocializáció kutatása

A nyelvi szocializáció vizsgálata állt a középpontjában Réger Zita romani-magyar kétnyelvű közösségekben végzett kutatásainak. Értelmezése szerint „ez a kutatási terület lényegét tekintve nyelvészeti antropológia »fejlődési perspektívában«: a kulturális-szociális identitás és a nyelvhasználat összefüggéseit vizsgálja az egyén fejlődésének látószögéből, egy-egy adott kulturális kontextuson belül” (Réger 1998: 135). A nyelvi szocializáció terminus két, egymással összefüggő értelemben használatos. Az egyik meghatározás szerint a nyelvi szocializáció a tágabban értelmezett szocializációs folyamatok része és eszköze, ahol az átadott társadalmi, kulturális tudást nagyrészt a nyelv közvetíti (szocializáció a nyelv segítségével). A másik értelmezés szerint a nyelvi szocializáció voltaképpen szocializálás a nyelv használatára, azaz olyan implicit tanulási folyamat, „amelynek során a gyermekek anyanyelvi közösségükben elsajátítják a nyelv kulturálisan meghatározott használati módjait” (ibid.). Réger Zita kutatásai elsősorban az utóbbi értelemben vett nyelvi szocializációs stratégiákra irányultak. Ennek keretében két részterületet vizsgált: a felnőtt-gyermek interakciót és a gyermekek egymás közötti kommunikációját. Vizsgálatai a nyelvelsajátítás- és a gyermeknyelv-kutatás interakciós tradíciójához kapcsolódnak. Ennek az irányzatnak fontos felismerése, hogy nemcsak a kisgyermek nyelvi produkcióját irányítják meghatározott szabályok, hanem a hozzájuk címzett gondozói beszédet is, ezért nem csupán a gyermekek nyelvi produkcióját érdemes vizsgálni, hanem figyelmet kell fordítani a nyelvet tanuló kisgyermeket körülvevő társadalmi és interakciós kontextusra is (vö. Kassai 1992).

A Réger Zita által vezetett nyelvi szocializációs projektumban tizenhárom kétnyelvű magyarországi cigány közösségben került sor nyelvi adatok rögzítésére. A felnőtt-gyermek kommunikáció vizsgálatának alapjául szolgáló nyelvi mintát a 0-3 éves kor közötti kisgyermekhez szóló gondozói beszédet rögzítő felvételek képezték. A kutatás azt vizsgálta, hogy a kisgyermekhez beszélő felnőttek vagy nagyobb gyermekek nyelvhasználatukban alkalmazkodnak-e a kisgyermek aktuális nyelvi és kognitív szintjéhez. Az eredmények azt mutatták, hogy a kisgyermeknek szóló romani gondozói beszéd több ponton is alkalmazkodik a gyermek életkori sajátosságaihoz. A cigány nyelvi szocializációs projektum eredményei e tekintetben jelentős hasonlóságot mutatnak azokkal a kutatási eredményekkel, amelyek a nyelvelsajátítás szakaszában levő gyermek nyelvi környezetében egy sajátos, gyermekekhez szóló beszédmódot azonosítottak (*baby talk, motherese*). Ezek – a főként angolszász országokban, középosztálybeli családokban végzett – empirikus kutatások a felnőtt-gyermek beszédkapcsolat vizsgálata során egy gyermekközpontú, diádikus modellt mutattak ki (Ochs és Schieffelin 1984, Schieffelin és Ochs 1986a, 1986b, Ochs 1992). Azt tapasztalták, hogy

a felnőttek partnernek tekintik a gyermeket a kommunikációban, és a hozzá intézett beszédben olyan, egyszerűsített regisztert (Ferguson 1977) használnak, amely a felnőtt nyelv eszközrendszeréből különböző egyszerűsítő, magyarázó, érzelemkifejezést szolgáló átalakítások során jön létre. Ezeket az egyszerűsítő stratégiákat Réger Zita a kisgyermekhez intézett romani beszédben is azonosította. Jellemzőnek találta például a szavak hangalakjának egyszerűsítését, a dajkanyelvi szókincs (*baby talk lexicon*) használatát, a beszéd énekesbeszédszerű, expresszív prozódiaját, a gyakori önismérlésből fakadó redundanciát (Réger 1987: 43-48). Ezeket a más (például európai és amerikai középosztálybeli) nyelvi kultúrákat is jellemző nyelvhasználati sajátosságokon kívül olyan jelenségeket is feltárt a kutatás a kisgyermekhez szóló romani beszédben, amelyek a roma közösségek nyelvi kultúrájához köthetők. Az egyszerűsített regiszter használata mellett azt is megfigyelte, hogy a kisgyermekhez intézett beszédben már igen korán megjelennek a roma közösség orális kultúrájára jellemző interakciós sajátosságok és a felnőtt közösségben releváns beszédműfajok, beszédmódok. A romani szóbeli kultúra olyan sajátosságai, mint a laza, improvizatív szerkesztésmód, a lírai műfajokat is jellemző párbeszédes jelleg, az interaktív szövegalkotás a gyermekhez szóló beszédben és a gyermekközösségek szóbeli kultúrájában is jelen vannak.

A vizsgált roma közösségekben már a preverbális korszakban levő kisbabához szóló beszédben is gyakori stratégiának bizonyult a dialógus-improvizáció. Ezzel az eljárással az anya (vagy más felnőtt vagy nagyobb gyermek) párbeszédet modellál oly módon, hogy a beszélni még nem tudó, vagy valamilyen okból nem válaszoló gyermek helyett saját kérdéseit önmaga válaszolja meg. Ezzel a stratégiával kapcsolatban Réger Zita (1990: 69-70) arra hívja fel a figyelmet, hogy „az e jelenségről rendelkezésünkre álló leírások azt mutatják, hogy a párbeszéd-modellálás során produkált kérdés-válasz párok tartalmilag és terjedelmükben egyaránt szűkre szabottak. Ez az egyszemélyes párbeszéd – mint a kisgyermeknek szóló beszéd általában – a jelenben folyó vagy legfeljebb a közvetlen múltban átélt, illetve a közvetlen jövőben bekövetkező eseményekből meríti témáját. Terjedelmileg pedig többnyire két – de legfeljebb néhány – ún. turn-nek felel meg”. A vizsgált roma közösségekben azonban a párbeszéd-modellálás e típusán kívül jellemző volt a terjedelmes, színes improvizált párbeszéd használat is, amelyek témájukat tekintve nem korlátozódtak az „itt és most” helyzetek eseményeire, hanem a gyermek jövőbeli életének elképzelt eseményeit jelenítették meg (ld. Réger 1987: 50-56, és 1990: 71-73).

Egy másik nyelvi szocializációs eljárásnak a legfiatalabb életkortól jellemző mesemondás bizonyult, amely a kisgyermeket hallgatóként és szereplőként is bevonja a mesei történetekbe (pl. Réger 1987: 56-58). A felnőttek közösségi összejöveteleinek keretében zajló

mesemondáshoz hasonlóan a kisgyermeknek mondott meséket is jellemzi a közös, kooperatív szövegalkotás, például a narrátor és a hallgató(k) közötti szoros kapcsolat, és a felnőttek közötti mesemondás során elvárt aktív hallgatói hozzájárulás modellálása a narrátor részéről. Romani sajátosságának bizonyult a tesztkérdések nagy gyakorisága a kisgyermekhez szóló gondozói beszédben és a narratív műfajokban. A gyermek nyelvi aktivizálásában, ismereteinek tesztelésében számos nyelvi közösségben fontos társalgási stratégia a tesztkérdések¹² alkalmazása. A tesztkérdések gyakorisága azonban az életkor előrehaladásával általában csökken: ez a kérdéstípus fokozatosan elveszíti jelentőségét, és jobbra a formális oktatási szituációkra korlátozódik. A magyarországi romani anyanyelvű közösségekben végzett kutatás viszont azt tárta fel, hogy a roma közösségekben e kérdéstípus használata továbbra is gyakori stratégia marad mind a felnőtt-gyermek interakcióban, mind a felnőtt narratív műfajokban. A tesztkérdések használatát a felnőttek narratíváiban Réger a romani nyelvű kultúra szóbeliségével hozza összefüggésbe, és olyan társalgási stratégiának tekinti, amelynek szerepe lehet a közösségi emlékezet és történelem megalkotásában. Ez a kérdéstípus egyes romani narratív műfajokban a közös szövegalkotásban is fontos szerepet játszik.

Réger Zita egyik leghangsúlyosabb állítása az, hogy a vizsgált roma közösségekben „a kisgyermekhez szóló beszéd már igen korán (olykor a gyermek aktuális fejlettségi szintjét jóval meghaladó bonyolultsággal) olyan nyelvi mintákat közvetít, amelyek az adott közösség szóbeli kultúrájának integráns részei, s amelyek a későbbiekben megfelelő kommunikációs helyzetekben, adekvát beszédmódot jelentenek majd a felnövő gyermek számára” (Réger 1987: 65).

A nyelvi szocializációs projektum keretében a 13 település gyermekközösségeiben rögzített mintegy 60 órányi felvétel képezi a Cigány Gyermeknyelvi Szövegtörzs anyagát (ld. Réger 1998: 137). Erre a gyermeknyelvi szövegtörzshöz támaszkodik az a kötet, amelynek lezárását és megjelenését a szerző sajnos már nem érthette meg. A Kovalcsik Katalin és Kassai Ilona által sajtó alá rendezett Cigány gyermekvilág (2002) című kötet a roma gyermekközösségekben zajló kommunikációra összpontosít (vö. Réger 1998): egy észak-magyarországi másári gyermekközösség szóbeli kultúrájának különböző műfajait mutatja be, illetve elemzi. A kétnyelvű gyermekcsoportok romani szóbeli kultúrájának vizsgálata során Réger (1987: 65-82, és 1998) arra a következtetésre jutott, hogy „a hagyományos cigány közösségekben élő gyermekek iskolás korukra elsajátítják – és alkotó módon alkalmazzák – a cigány szóbeli kultúra meghatározó jegyeit: az improvizatív előadásmódot, a párbeszédes-interaktív szövegépítést és a formális beszéd elemeinek használatát” (1987: 84).

¹² A tesztkérdések „olyan kérdések, amelyekre a kérdező személy már eleve tudja a választ, és beszédpartnerétől ezt az előre megszabott választ várja el” (Réger 1987: 59).

Réger Zita kutatásai bizonyították, hogy azok a vélekedések, negatív sztereotípiák, amelyek a roma közösségekben felnövő gyermekek családi, nyelvi szocializációját negatív, alapvetően hiányokkal, nyelvi és kognitív deficittel jellemzett folyamatként írják le, és a nyelvi szocializáció elégtelenségéről beszélnek, nem állják meg a helyüket.

2.2.2. Formális és informális beszéd a romaniban

A vlah romani dialektusokat beszélő roma közösségekben végzett etnomuzikológiai és kulturális antropológiai kutatások egyik fontos eredménye a romani két használati módjának, illetve stílusának azonosítása és jellemzése. Kovalcsik Katalin etnomuzikológiai és Michael Stewart antropológiai kutatásainak beszédműfajokkal és stílusokkal kapcsolatos aspektusai a romani beszédetnográfiai kutatásokhoz is fontos hozzájárulást jelentenek. Az 1980-as évek második felében végzett kutatásaik során mindketten azt tapasztalták, hogy egyes roma közösségekben világosan megkülönböztetik a hétköznapi, informális társalgási helyzetekben használt stílust a formális közösségi eseményeken elvárt idealizált beszédmódtól. Az előbbit a *duma* kifejezés jelöli, míg a formális stílus követelményeinek megfelelő beszédmodok gyűjtőneve a *vorba* terminus. Ez utóbbihoz állandó jelzőként gyakran társítják a *čači* 'igaz' jelzőt is. A *duma-vorba* distinkció az informális-formális kontinuum két szélső értékeként is felfogható, és a formalitás foka szerint számos átmeneti szövegtípus létezhet. Az eddigi kutatások a formális beszéd jellemzőit főként a narratív műfajokban vizsgálták. A *vorba* műfaját tekintve lehet mese, tréfa, találós kérdés, de közösségi összejövetelek alkalmával leginkább dal (Stewart 1994: 173-174). Kovalcsik Katalin szlovákiai, kárpátaljai és erdélyi roma közösségekben végzett gyűjtéseinek tanúsága szerint ez a distinkció meglehetősen elterjedt.

A nyilvános közösségi eseményeken a térhasználatnak is társadalmi nemileg differenciált szabályai vannak: a férfiak és a nők térbeli elkülönülése a megszokott gyakorlat. Stewart (1994: 167-190, 1997: 181-203) értelmezése szerint az egalitáriánus közösségesszémával (1994: 119-131) összefüggésben ilyenkor a férfitársaságban az összejövetel célja a roma férfiak egyenrangúságának, összetartozásának, testvériségének kinyilvánítása. Ezek az alkalmak a nem cigányok és a romák közötti viszonyban gyakran nélkülözött tisztelet kimutatására, a roma identitás megerősítésére is szolgálnak. A közös éneklésnek éppúgy, mint „a férfiak közötti mesemondásnak megvannak a maga szabályai, ahol a nők nem juthatnak szerephez” (Kovalcsik 1993: 6). A nők alkalmi kizárása a férfi-összejövetelek idealizált világából, vagy a velük szemben megfogalmazott passzív jelenlét elvárása nyilvánvalóan nem független a roma közösségek társadalmi nemi ideológiáitól (ld. 4. fejezet).

Ezek a közösségi eseményeken kiemelkedő jelentősége van az udvarias viselkedésnek, nyelvi értelemben is. Akárcsak a hétköznapi kommunikációban, itt is fontos a helyzetnek megfelelő köszöntések¹³ és megszólítások alkalmazása. A szó megszerzésének és a beszélőváltásnak is sajátos szabályai vannak. Az éneklés vagy mesemondás előtt az énekes/narrátor által elmondott bevezető üdvözlő és engedélykérő formulák „jelzik, hogy nem magánbeszédéről van szó” (Stewart 1994: 173-174). A köszöntés (például *T’aven baxtale!* ‘Legyetek szerencsések!’) ebben a szituációban olyan konvencionális indirekt beszédaktus, amelyet figyelemfelhívásként és (csendre való) udvarias felszólításként használnak és értelmeznek. Mivel formáját tekintve nem direktívum¹⁴, visszautasítani sem lehet (Stewart 1994: 174). A szót kérő beszélő tartózkodást kifejező udvariassági formulák használatával jelzi a közönség irányába a tiszteletét, s egyúttal azt, hogy a jelenlevők támogatása, egyetértése nélkül nem kívánja magához ragadni a szót. Ilyen konvencionális nyelvi udvariassági stratégiaként értelmezhetjük azt a mesemondást megelőző egyezkedést is, amelyet egy északkelet-magyarországi roma közösségből származó mesemondó, Rostás Mihály mesemondói gyakorlatát elemezve Kovalcsik Katalin (1988, 1993) írt le. Arról számolt be, hogy a különféle közösségi eseményeken, amelyek a mesemondás beszédeseményének társadalmi kontextusát jelentik, a mesemondó rendszerint megkívánta a felkérést, hosszas rábeszélést (Kovalcsik 1993: 6). Közösségen kívüli színtereken, olyan beszédhelyzetekben, amikor az aktív közreműködéshez szükséges kompetenciával rendelkező résztvevők hiányoztak, például interjúhelyzetben ő maga alakította úgy a kutatóval való párbeszédet, hogy a mesemondás kezdetét hosszas fontolgatás, szabódás előzhesse meg. Az éneklés vagy mesemondás többnyire csak a jelenlevők expliciten megfogalmazott jóváhagyásával kezdődhet meg (Kovalcsik 1985: 16). A beszéd/ének befejezését is köszöntő formulák, jókívánságok jelzik.

A közösségi eseményeken elhangzó lassú dalokkal kapcsolatban abban a másári közösségben, ahol Michael Stewart családjával 15 hónapot töltött, hármas: a nyelvválasztásra, a formára és tartalomra vonatkozó követelményeket fogalmazzák meg. Fontos, hogy a dalok romani nyelven szólaljanak meg¹⁵, hogy stílusuk megfeleljen a közösség normáinak, cigány (*romano*) legyen, és hogy tartalmukban igazak (*čaćo*), a való életre vonatkozóak legyenek (Stewart 1987: 52, 1994: 175). Stewart hangsúlyozza az egyéni, szubjektív és a közösség számára is elfogadható, általuk is legitimált igazság közötti distinkciót: a nyilvánosság előtt a dalokban az egyéni tapasztalatokat közösségileg elfogadható módon, sztereotíp formulák

¹³ Az üdvözlési formákról két magyarországi roma közösségben ld. Bódi 1995.

¹⁴ A megfelelő intonációval kimondott köszöntő formulák indirekt beszédaktusként, például csendre felszólításként, megrovásként való használatáról ld továbbá Kovalcsik 1993: 19.

¹⁵ Wilkinson-Kertész Irén (1997: 35) dél-magyarországi oláh-cigány közösségekben végzett terepmunkája során azt tapasztalta, hogy bár a romani nyelv használata fontos, de nem kizárólagos kritérium: vannak olyan alkalmak, amikor „magyarul éneklük a *romani djilit*, és fordítva, romani nyelven a magyar dalokat”.

felhasználásával kell megfogalmazni. Az „igaz beszédet” tartalmi tabuk is jellemzik: kerülnek a gyász és a halál témáját, a testi folyamatokhoz kötődő témákat, például a betegséget¹⁶, és a szexualitással kapcsolatos utalásokat. Ez is magyarázhatja Stewart tapasztalatait, amelyek szerint a férfiak összejövetelein előadott lassú dalokban a romák igyekeznek kerülni a nő mint feleség említését¹⁷. Stewart értelmezése szerint a feleség ezekben a kontextusokban a mulatság és a roma férfiak közösségének, osztozásának logikájával (1994: 109-119) szemben álló tulajdonságot jelenít meg, a pénz felhalmozását. Ha mégis szóba kerül, negatív minősítések társulnak hozzá.

Egy további narratív műfaj, amelyre egyes roma közösségekben „igaz beszédként” szoktak utalni, a mese. Egy északkelet-magyarországi cerhári-csurári közösségből származott az a mesemondó, akinek repertoárjára, és a mesemondás beszédeseményéhez kapcsolódó interakciós normákra vonatkozóan egy monográfia (Grabócz-Kovalcsik 1988), és egy tanulmány (Kovalcsik 1993) is megjelent. Az említett közösségben a mesélés elsősorban a férfiak egyik szórakozási formája, amelyen nők és gyerekek is jelen lehetnek. Az ő részvételük csak közönségként lehetséges, a történet alakításában aktívan nem vesznek részt, ha nem értenek valamit, a mesemondás szünetében kérdezhetik meg. Kovalcsik (1993: 3-6) három olyan tényezőt említ, amelyek az említett közösségben a férfiak mesemondását formális eseménnyé teszik: a formális viselkedési szabályokat, a formális beszédet, és az aktív részvétel kötelezettségét. A formális beszéd használata megkívánja, hogy a résztvevők számos társalgási rutint, udvariassági formulát használjanak. Az igazság hangsúlyozása központi jelentőségű: a mesének igaznak kell lennie abban az értelemben, hogy a roma társadalmi ethoszt kell közvetítenie, ugyanakkor a valós életre is vonatkoztatják azt. Ezért a szöveg közös megalkotása és magyarázata során a résztvevők nagy gondot fordítanak az elbeszélt események gondos kontextualizálására, a mese és a mindennapi élet igazságának szétválasztására. (Példaként ld. Kovalcsik és Grabócz 1988: 14-16.) Fontos kritérium – akárcsak a lassú dal esetében – az, hogy a szövegnek romani nyelven kell elhangzania. Végül a résztvevőknek is „igazi cigányoknak” kell lenniük, akik megértik a mesemondó igazságát. Az igazság követelménye tehát a nyelv, a résztvevők, és a beszéd (tartalom, stílus) vonatkozásában egyaránt megjelenik (vö. Kovalcsik 1998). A szituáció formális jellegét és az előadási stílus emelkedettségét hangsúlyozzák továbbá a beszéd közben gyakran ismételt, a jelenlevőkre Isten áldását kérő formulák, valamint a beszélő által önmagára és

¹⁶ A személyes és a közösség számára is elfogadható igazság közötti distinkció, és az ezzel összefüggő tematikus kötöttségek magyarázzák azt, hogy egy férfi a betegségről improvizált dalokat nem osztotta meg más romákkal, hanem magnetofonra rögzítette, majd Kovalcsik Katalinnak ajándékozta azokat. Az egyéni életrészeket elbeszélő lassú dalokkal kapcsolatban ld. Kovalcsik 1987.

¹⁷ Michael Stewart elsősorban a nyilvános helyzetek egy fontos típusára koncentrált, Wilkinson-Kertész (1997) kevésbé nyilvános és egyéni kontextusokban is vizsgálta a lassú dalokat. Stewarttól eltérően azt tapasztalta, hogy „bizonyos zenei megnyilatkozások a nők számára is lehetségesek a közös események során” (1997: 33).

családjára mondott átkok is, amelyek a szerző szerint a megnyilatkozások igazságának alátámasztására szolgálnak.

A mesemondás a vizsgált közösségben nem monologikus előadást feltételező beszédesemény, hanem a narrátor és a hallgatók közötti dialógus, azaz a hallgatók aktív részvétele a beszédesemény létrejöttének feltétele. A férfi hallgatóktól elvárják, hogy figyelmüket a mesélő beszédét gyakran megszakító közbeszólásokkal jelezzék. A közbeszólások egyaránt vonatkozhatnak a tartalmi elemekre és az előadás módjára. Ezt a gyakorlatot „*xuteripo*”-nak, megfogásnak, „fogásolásnak” nevezik. A *xuteripo* több célt szolgál. Egyrészt a szövegalkotás mint közösségi, társas tevékenység egyik eljárása, másrészt az „igazság” normájának betartását felügyelő kontroll egyik eszköze, és az ugratás egy formájaként szórakozási forrás is. A mesemondónak szüksége van egy partnerre¹⁸, aki a legjobban kontrollálja őt. A közbeszóló partner és a félbeszakított mesélő dialógusa bár versengésnek tűnik, azt udvariassági rutinok vezetik be és zárják le. A többnyire kérdés-válasz szekvenciákban előadott érvelést elnézést kérő, jókívánásokat kifejező formulák kölcsönös használata kíséri. Ezek célja a kölcsönös tisztelet kifejezésén túl annak megelőzése, hogy a dialógust a résztvevők valódi inzultusként értelmezzék.

A mesemondást elemezve Kovalcsik egy társadalmi nemi szempontot is felvet. A szerző a vizsgált közösség férfi és női mesemondással kapcsolatos elvárásait egy, a megszokottól eltérő 'férfi mesemondó-női partner' dialógus példáján mutatja be (Kovalcsik 1993: 7-15). Az elemzett szituációban a nőktől a formális mesemondás során elvárt tartózkodó viselkedés, a meny részéről az apósa iránt tanúsítandó tisztelet, és a női szövegalkotási módok kerülnek konfliktusba a férfiak közötti mesemondáskor a mesélő és partnere(i) mint egyenrangú résztvevők közötti interakció mintáival. A női és a férfi mesemondási módokra vonatkozó metapragmatikai kommentárok és a beszédesemény elemzésére támaszkodva Kovalcsik kimutatja, hogy a nők szerepe a mesélésben elsősorban a szüzsék továbbadása a gyermekeknek, akik közül a fiúk majd a férfitársaságban sajátítják el azt a mesére mint „igaz beszédre” jellemző előadási stílust, amely révén kompetens résztvevői lesznek a férfiak társasági eseményeinek.

Az „igaz beszéd” roma értelmezéséhez visz közelebb az a tanulmány (Kovalcsik 1998, 1999a) is, amely egy, az énekes által az aktuális beszédtemával kapcsolatban improvizált lassú dalt elemez. A dal egy erdélyi gábor roma közösség nyelvre, nyelvhasználatra vonatkozó ideológiáját fejti ki, voltaképpen az ének(lés) és a romani beszéd összefüggéséről szóló metanyelvi diskurzusnak is tekinthető. A dal megszületésének sajátos körülményeiről a kutató így számol be: „Az énekes előzőleg arról mesélt, hogy a szomszéd falvakban élő (nem oláh)

¹⁸ Ezt – más beszédesemény kapcsán – erdélyi terepmunkám során én is tapasztaltam. Egy napjai nagy részét otthonában töltő idős fóm, ha lassú dalt akart énekelni, és nem volt jelen férfitPartner, önmagát megátkozva gyakran az utcáról invitált be olyan romákat, akikről tudta, hogy megfelelő partnerek lehetnek az éneklésben.

cigányok nem beszélnek olyan tisztán, mint ők. »Azok törlik a cigány szót« – állapította meg. Én, mintegy békítési szándékkal az ő köznapi viselkedésével szemben az én kultúrámban használatos, szintén köznapi – relativizáló – véleményt képviseltem, amikor azt válaszoltam, hogy szerintem az ő beszédük is szép. Vendéglátóm a magnóra mutatott: »Na, kapcsolja be!«-mondta, majd énekelni kezdett.” (Kovalcsik 1998: 35). A dalban megjelenített nyelvi tisztaságélményt az énekes a beszélőkre, a nyelvre (tisza vs. törött), a beszédre (cigány vs. más) és a tartalomra (igaz vs. hazug) vonatkozó oppozíciók és jelzők (igazi, romani, tiszta) segítségével jellemzi (Kovalcsik 1998: 41).

2.3. Összegzés

Az itt ismertetett munkák a terepmunkára való felkészülés során fontos olvasmányaim voltak. A különféle romani beszédműfajok beszédetnográfiai elemzésével az itt ismertetett tanulmányok új kutatási irányt nyitottak meg a romani nyelvészeti kutatásokban, és egyúttal fontos hozzájárulást jelentenek a mindmáig csekélynek mondható magyar nyelvű beszédetnográfiai szakirodalomhoz is. A disszertáció szerény hozzájárulás a romani-kutatások fentiekben bemutatott irányzatához.

3. A TÁRSADALMI ÉS KULTURÁLIS KONTEXTUSRÓL

3.1. A terepmunka helyszíne, a vizsgált közösségek

A dolgozat egy 20 hónapos terepmunka tapasztalatain és az ennek során dokumentált nyelvi adatokon alapul. (A terepmunkamódszerekről ld. az 5. fejezetet.) A terepmunkát Erdélyben, Maros megyei gábor roma¹⁹ közösségekben végeztem. A gábor etnonimát e roma csoport tagjai rendszerint a kifelé irányuló önmeghatározás során, a román vagy magyar nyelvű kommunikációban használják önmaguk megnevezésére. A nem-cigányok Erdély- és Románia-szerte „gábor cigányként” ismerik e roma csoport tagjait. Valószínű, hogy a gábor etnonima létrejötte egy ikonizáló folyamat eredménye: az e roma csoportban gyakori Gábor családnév – pars pro toto – tulajdonnévből etnikai csoportra utaló elnevezéssé vált. A gáborok anyanyelvükön rendszerint az „*amară roma, amară feli roma*” ’a mi romáink, a magunk fajta romák’ terminussal utalnak saját etnikai csoportjukra, megkülönböztetve azt más roma csoportoktól („*aver roma*”)²⁰. A gábor közösségek az etnikai endogámia fenntartására törekednek: elutasítják mind a más roma, mind a nem-roma (pl. magyar vagy román) etnikai csoportok tagjaival való házasságot.

A gáborok rendszerint háromnyelvűek: anyanyelvük egy vlah romani változat, felnőtt korukra környezeti nyelvként sokan elsajátítják a regionális magyar változatot, és a tágabb társadalmi környezet és az állam nyelveként beszélnek a román nyelvet is. A gáborok romani változata a fonológia, a morfológia és a szókészlet tekintetében is számos ponton különbözik a magyarországi vlah romani változatoktól²¹.

Az általam vizsgált közösségekben a többnyelvűségi helyzet meglehetősen stabilnak és romani-dominánsnak tűnik. Nyelvcsereire utaló jeleket a fiatal generációk esetében sem tapasztaltam. A családon és a közösségen belüli kommunikáció nyelve a romani. A gyerekek iskolás koruk előtt a magyar nyelvvel a falubeli magyarokkal való kommunikáció során találkoznak, román nyelvi ismereteiket pedig főként a megyeszékhelyen járva (pl. a piacon

¹⁹ A dolgozatban magyar szövegkörnyezetben etnonimaként általában a roma/romák terminus szerepel. Ott, ahol a referens neme fontos, a romani terminológiát követve az alábbi szóalakokat használom: *romnji* ’roma nő, asszony’ (rokonsági terminusként ’feleség’ és ’anyós’ jelentése is van); és *rom* ’roma férfi’. (Rokonsági terminusként ’férj’, és a gáborok változatában ’após’ jelentésben is használatos.) Nőkre utalva többes számban a *fomnjik*, férfiakra vonatkozóan pedig a *fomok* formát használom. A *gázsók* (romani: *gaze*) terminus a nem cigányokra utaló etnonima. Azokban a kontextusokban, ahol a személyek neme lényeges, hímnemben a *gázsó(k)* ’nem roma férfi(ak)’, nőnemben a *gázszi(k)* ’nem roma asszony(ok)’ forma szerepel.

²⁰ Hasonló distinkciót ír le olaszországi roma közösségek etnikai kategorizációját elemezve Piasere 2002. A különböző roma etnikai csoportok tagjai, valamint a kutatók által használt különféle etnikai és nyelvi klasszifikációk elemzéséhez ld. még Salo 1979, Williams 2005: 130-174.

²¹ A különbségek egy része feltehetően összefügg a nyelvkörnyezeti tényezőkkel is, hiszen a gáborok esetében a romani mai kontaktusnyelve nem csupán a magyar, hanem a román nyelv különböző dialektusai és szociolektusai is.

és a bevásárlások során), valamint a televízióból merítik. A legtöbb kisgyermek minimális magyar és román nyelvtudással kerül iskolába.

Bár ezekben a közösségekben az iskolában szerzhető tudást csak korlátozott mértékben tekintik a roma értékrend szerinti társadalmi sikeresség feltételének, az alapiskolai osztályok elvégzését a fiúk esetében – elsősorban a jogosítvány és a majdani vállalkozói engedély megszerzése miatt – egyre többen fontosnak tartják²². A lányok viszont rendszerint csak néhány (legfeljebb négy) osztályt végeznek, a biológiai érettség kezdete előtt abba kell hagyniuk az iskolát. (A társadalmi nemek viszonyáról ld. a következő fejezetet.) A család és az iskola közötti viszony fontos jellemzője, hogy a család és a közösség elvárásai előnyt élveznek az iskolai kötelezettségekkel szemben. Az iskolát elsősorban oktatási intézménynek tekintik, amelytől meghatározott ismeretek közvetítését várják, azt nevelési, szocializációs kérdésekben nem tekintik illetékesnek (vö. Forray 2007).

A roma családok az iskolától elsősorban azt várják, hogy a gázso környezetben való eligazodáshoz szükséges alapvető ismeretek megszerzéséhez adjon segítséget: írni és olvasni tanítsa meg a gyerekeket, illetve támogassa őket a környezeti nyelvek, különösen az államnyelv elsajátításában. Újabb, a rendszerváltás utáni jelenség, hogy egyes családok magántanárt fogadnak tíz év körüli fiaik mellé, hogy németül és angolul tanuljanak. Azt remélik, hogy a határok megnyitása és a nyugat-európai államokba való belépéshez szükséges vízumkötelezettség eltörlése új lehetőségeket nyit a közvetítő kereskedés számára, és a fiatalok majd itt kamatoztathatják az idegennyelv-tudást.

Terepmunkám idején az egyik településen a kisiskolás korosztálynak lehetősége volt arra, hogy roma kisebbségi oktatási programban, például romani nyelvórán²³ vegyen részt. Ezt az órarend opcióként kínálta fel, tanórai keretben, a kötelező iskolai tanórák után. Ide csak néhány család engedte el gyermekét. Ez leginkább azzal magyarázható, hogy a romani nyelv és kultúra elsajátítása a gáborok szerint a család és a közösség kompetenciája és felügyelete alá tartozó folyamat. Bár többen azt mondták, hogy a tanár személye szimpatikus számukra, mégis problematikusnak találták, hogy egy másik roma etnikai csoport tagja, és egy más romani dialektus beszélője. Ezzel összefüggésben többen is úgy fogalmaztak, hogy „nem akarjuk, hogy elrontsa a mi nyelvünket”, azaz részben a saját romani nyelvváltozatukat preferáló és védelmező purista ideológia alapján utasították el a részvételt²⁴.

²² Kivételesnek számít az a nagyfalusi rom, aki fiát a megyeszékhely egyik líceumába iratta. Választása valószínűleg összefügg a közösségen belüli marginális pozíciójával és különé identitásával: számára a gábor társadalom jelenleg preferált értékei és gyakorlatai csak szűk teret adnak presztízse növelésére, feltehetően ezért kísérletezik saját társadalmán kívüli karrier-alternatívákkal is.

²³ Az írás- és olvasástanításban Gheorghe Sărau könyveit használták, amely egy, a gáborok romani változatától eltérő vlah romani változaton alapul, és az írásmód tekintetében – a kisgyerekek számára meglehetősen nehezen elsajátítható – Corthiade-féle „nemzetközi” romani abc-t alkalmazza.

²⁴ Voltak olyan fiatal szülők is, akik ugyan hozzájárultak ahhoz, hogy gyermeküket a programban résztvevőként

Ez a tapasztalat is azt mutatja, hogy a kisebbségi oktatási programokhoz való viszonyulás a különböző roma etnikai csoportokban és közösségekben – az elfogadástól az elutasításig – nagyon változatos lehet. Egyes közösségek a saját társadalmi szférájukba való beavatkozásként tekintenek ezekre – az állami oktatáspolitikai retorikája szerint – a kisebbségi kultúra és nyelv megőrzését támogató programokra. Az általam vizsgált gábor közösségek esetében jelenleg nincs szükség nyelvi és kulturális revitalizációra és az etnikai öntudat ilyen típusú erősítésére. A program célcsoportja ebben az esetben azt nyilváníttotta ki, hogy nyelve és kultúrája megtartását úgy látja leginkább biztosítottnak, ha annak alakítását és továbbadását – ahogyan eddig is – a család és a közösség felügyelheti.

A vizsgált régióban élő gáborok saját politikai topográfiája három, egymással szoros együttműködést fenntartó roma közösséget különböztet meg, amelyre gyakran az „*ol trin gava*” ’a három falu’ szinekdochéval utalnak. E közösségek tagjait konzangvinikus és affinális rokoni relációk, és a társadalmi és gazdasági együttműködés különböző formái kapcsolják össze. Kölcsonösen részt vesznek az egymás közösségeiben zajló jelentősebb társadalmi eseményeken, például a virrasztókon (*virrastovo*), temetéseken (*praxumo*) és halotti emlékünnepeken (*pomana*²⁵), és gyakori meghívottjai a nyilvános esküknek is (*vandjelije*). A „három falu” gábor közösségei sűrű hálózatos közösségek, amelyek élénk „hírgazdaságot” tartanak fenn: az egyéneket vagy rokoni csoportokat érintő fontosabb társadalmi, gazdasági eseményekről nemcsak az adott lokális közösség tagjai rendelkeznek naprakész információkkal, hanem a másik „két falu” is. Az információk gyors áramlásának a kereskedéssel járó migráció, az akár több országhatáron átívelő földrajzi távolság sem szab határt.

Terepmunkám idején a romák többsége közvetítő kereskedelemről tartotta el családját. A kereskedésből élő családok esetében jelentős a migráció: sok család nem(csak) Erdélyben, hanem Románia más régióiban és az országhatáron kívül, például Magyarországon (is) kereskedik. Egyes családok Szerbiában, Horvátországban és Franciaországban is szerencsét próbáltak, és időszakosan többeknek voltak törökországi és holland üzleti kapcsolatai is. Néhány családi vállalkozás bádogsmunkát és egyéb építőipari tevékenységeket végzett. A fentiek mellett általában jól jövedelmező kiegészítő gazdasági tevékenység volt a kölcsönadás is²⁶. A „három falu” roma közösségeiben a rendszerváltás körüli években jelentős gazdasági státusemelkedés volt megfigyelhető, a legtöbb roma család életszínvonala ma jóval

regisztrálják, de nem járattak őket rendszeresen az órákra. Döntésüket elsősorban a tanár iránti empátia és segítő szándék motiválta: nem akarták, hogy érdeklődés hiányában a program hivatalosan is megszűnjön, és a tanár munka és fizetés nélkül maradjon.

²⁵ Pománát, a halottra emlékező összefüggést és halotti tort a temetés napján, hat hét múlva, és az egy éves évfordulón szoktak tartani.

²⁶ Ezekre az informális kölcsönügyletekre rendszerint gáborok között került sor, de volt példa interetnikus, gázsó-roma, gábor roma–más roma viszonyban zajló tranzakciókra is.

magasabb, mint gázsó szomszédaiké. A „három faluban” a patrónus–kliens viszonyok is átrendeződni látszanak: sok roma család alkalmaz sofőrként vagy ház körüli, illetve háztartási munkák elvégzésére segítségként helybeli vagy környékbeli magyarokat. Egyes magyar asszonyok alkalmanként kenyeret és süteményt sütnek roma szomszédaik megrendelésére, és a pománai ételt főző asszonyok is magyarok. A kis paraszti gazdaságok terményeinek felvásárlói is jórészt a helybeli romák.

A „három falu” földrajzi értelemben nem csupán három lokális közösséget jelent, mivel az apai ágon e közösségekből származó romák nemcsak a három szóban forgó településen, hanem a közeli megyeszékhelyen, más környező településeken, valamint – főként a gazdasági migráció miatt – Erdély más nagyvárosaiban, sőt Magyarországon is élnek. Bár a földrajzi értelemben vett három falu határain kívüli letelepedés (pl. ingatlanbérlés vagy -vásárlás) sok család esetében nem csupán szezonális gyakorlat, a család rokoni hálózatát vagy a tágabb közösséget érintő fontosabb társadalmi eseményeken a „három falutól” tartósan távol élő családok is részt vesznek. Ezek az események módot adnak a romák számára a lokális identitás megjelenítésére és megerősítésére²⁷.

A „három falu” közül a legtöbb időt abban a közösségben töltöttem, amelyre a gáborok Erdély-szerte olyan metaforákkal utalnak, mint a „*centro*” ’centrum’, vagy „*o baro gav*” ’a nagy falu’. Ez a terminológia is utal arra a jelentőségre és presztízsrre, amely a település roma közösségének egyes szegmenseihez a gáborok társadalmi ideológiájában és gyakorlataiban²⁸ kapcsolódik. A továbbiakban erre a településre, illetve az itt élő roma közösségre magam is a romani politikai diskurzusból kölcsönzött Nagyfalú terminussal utalok²⁹.

A romák egyre inkább birtokba veszik Nagyfalú centrális tereit, sokan kiköltöznek az egykori „cigánysorról”, és a „főutcán” vásárolnak vagy építenek tágas, több szobás házat. Az interetnikus társadalmi terek közül a romák többségben vannak az adventista gyülekezetben: a nagyfalusi imaház az 1990-es évek végén jórészt az ő adományaikból épült, és az imaház-látogatók és -fenntartók többsége is közülük kerül ki.

A „három falu” közül mind a nyelvi, mind más társadalmi ideológiákkal és gyakorlatokkal

²⁷ A „három faluhoz” kötődő, ám már jó ideje nem ott élő gábor családok elhunyt hozzátartozóikat hazahozzák származási falujukba, lehetőség szerint (ha a család még rendelkezik ott házzal) ott tartják a virrasztót is, és az ottani temetőben nyugvó rokonai közelében temettetik el az elhunytat.

²⁸ A nagyfalusi roma közösséghez tartozás presztízst jelzi az is, hogy – a családfő apai ágát tekintve – Nagyfalúból származó, ám onnan tartósan távol élő családok gyakran tűzik ki célul maguk elé, hogy „hazaköltözzenek”, azaz a más régiókban vagy országokban szerzett jövedelmükből Nagyfaluban vásároljanak vagy építsenek házat. Annak ellenére teszik ezt, hogy a közeli települések valamelyikén, sőt akár a megyeszékhelyen is jóval kedvezőbb áron juthatnának ingatlanhoz.

²⁹ Itt jegyzem meg, hogy etikai megfontolásokból nemcsak a településnevet, hanem a dolgozatban idézett vagy konkrétan említett fómok és fómnik nevét is megváltoztattam anonimitásuk megőrzése érdekében. Egyes szöveghelyeken, ahol a beszélő más személyekre vagy családokra vonatkozóan negatív értékelést fogalmaz meg, a megnevezett személyek azonosíthatóságának elkerülése érdekében a társas kontextus néhány további elemét (pl. rokoni relációkra utaló részleteket) is átalakítottam.

kapcsolatban a megközelítőleg 800 fős nagyfalusi gábor közösségből rendelkezem a legtöbb tapasztalattal és adattal. Egyes nagyfalusi családok rokoni hálózatának szálait követve tartós kapcsolatot alakítottam ki számos, a másik két faluban, valamint a megyeszékhelyen élő roma családdal is. Részt vettem továbbá olyan családi eseményeken, amelyekre Erdély más nagyvárosaiban (pl. Nagyváradon, Kolozsváron) került sor, valamint néhány Hargita megyei gábor családnál is volt alkalmam látogatást tenni és interjút készíteni.

3.2. A társadalmi különbségtétel ideológiái

3.2.1. Láthatatlan különbségek?

Hétköznapi tapasztalatainkból kiindulva vagy különböző lokális közösségekben végzett antropológiai és szociológiai kutatások egyes eredményeit túláltalánosítva hajlamosak vagyunk a roma közösségekre általában úgy gondolni, mint marginális helyzetű, kevésbé differenciált, alapvetően egalitáriánus csoportra, amely saját identitását és határait elsősorban a gázsó társadalommal szemben határozza meg.

A roma-gázsó viszony leírásában a szimbolikus határok létrehozására és fenntartására irányuló stratégiáknak, a különbségek és a konfliktusok vizsgálatának jelentős teret szentel a szakirodalom. A roma etnikai csoportok és közösségek belső viszonyainak vizsgálata során viszont jóval kevesebb figyelmet fordítottak a társadalmi különbségek megalkotásában közreműködő ideológiákra és gyakorlatokra. A roma-roma résztvevői relációk értelmezésében nagyobb hangsúlyt kapott – az azonos neműek csoportján belüli – egyenlőség ideológiája, valamint a szolidaritás és az osztozás etikája és gyakorlatai (vö. Stewart 1994, 1998). Ebből azonban tévedés lenne arra következtetni, hogy az interetnikus helyzetekben elsősorban a konfliktus és a különbség, az intraetnikus kontextusokban pedig a konszenzus lenne a társadalmi kapcsolatok és identitások fő szervezőelve.

A terepmunka-tapasztalatok azzal szembesítettek, hogy a romák diskurzusai és társadalmi gyakorlatai gyakran nem a gázsókhöz való viszonyban értelmezett és megélt identitások és pozíciók köré szerveződnek, vagyis számos helyzetben nem (pusztán) az motiválja a romák cselekedeteit, hogy „romák maradjanak a gázsók világában”. A gáborok identitásgyakorlataiban³⁰ legalább ilyen fontos a saját etnikai csoportjukon és annak lokális

³⁰ A gyakorlat-elmélet (pl. Bourdieu 1977, Certeau 1984, Wenger 1998) által inspirált társadalomtudományi és nyelvészeti kutatások az identitásokat nem merev, rögzített, hanem a társadalmi gyakorlatban formálódó kategóriákként értelmezik. Bucholtz (1999, 2001) az identitások létrehozásában és megjelenítésében használt társas (pl. nyelvi) gyakorlatokon belül negatív és pozitív identitásgyakorlatokat különböztet meg. Az előbbieket „az emberek azért alkalmazzák, hogy távolságot tartsanak egy elutasított identitástól”, míg az utóbbiakat „egy identitás aktív létrehozása érdekében” használják. „[A] negatív identitásgyakorlatok arról szólnak, hogy használóik kicsodák

közösségein belüli társadalmi relációk megalkotása és értelmezése. A fómok és fómnyik számára kulcsfontosságú kérdés, hogy – részben épp a gázsók világában megkeresett források felhasználásával – saját közösségük értékrendje szerint hogyan lehetnek sikeresek, és hogyan szerezhetnek családjuk és önmaguk számára minél szélesebb körben társadalmi elismerést, hírnevet, ezért rendszerint jelentős forrásokat (pl. energiát, időt, pénzt) fektetnek az ehhez szükséges társadalmi kapcsolatháló alakításába és fenntartásába.

A „három falu” gábor közösségeiben – a szolidaritás és az osztozás kifejezése mellett – a társadalmi különbségek megalkotásának és kifejezésének is megvannak a színterei, ideológiái és gyakorlatai, valójában a kettő dialektikája hatja át a mindennapokat. A különbségek megalkotásában és megjelenítésében fontos szerepe van többek között a rang fogalmának, a házasságpolitikának (Berta 2004), a presztízstárgy-gazdaságnak (Berta 2005a, 2006, 2007a, 2007b)³¹, és a nemek közötti státuskülönbség ideológiájának (Berta 2005b) is.

Az egyének, családok és leszármazási csoportok (apai ágak) közötti viszonyt számos kontextusban a rivalizálás, a státusversengés jellemzi. A roma közösségeken belüli társadalmi különbségek a kívülállók – így például a (gázsó) kutatók – számára azért maradhatnak rejtve, mert a roma etika (*lašo phirajimo* ’jó viselkedés’) értelmében a státusrelációk értékelése és a róluk való egyezkedés – legalábbis a nyilvános helyzetekben – rendszerint közvetett módon, például a nyelvi udvariasság különféle stratégiáin keresztül zajlik. A státuskülönbséget gyakran a társadalmi közelség (pl. *Vi tu amaro san.* ’Te is közülünk való vagy.’), és a mások értékelésétől és elismerésétől való függés kifejezése (pl. *Me bitumaro či kãrav ekh lejo.* ’Én nélkületek egy lejt sem érek.’), valamint a mások pozíciója iránti elismerés jelzése tompítja.

3.2.2. A leszármazás és a rang

A „három falu” gábor közösségei alapvetően rokoni kapcsolatokra épülő, sűrű hálózatú közösségek, amelyekben az egyén, a család és az apai ág pozíciója szorosan összefonódik. A családok és az apai ágak múltbeli és jelenbeli kapcsolatának,

nem, és így az identitást mint csoportközi jelenséget hangsúlyozzák; a pozitív identitásgyakorlatok pedig arról, hogy használóik *kicsodák*, és ezzel a társas identitás csoporton belüli szempontjait hangsúlyozzák” (Bucholtz 2001: 200, kiemelés az eredetiben).

³¹ A gábor közösségekben presztízstárgynak tekintik az antik ezüsből készült poharakat (*taxtaj*) és fedeles kupákat (*kana* ’kanna’), amelyek birtoklása jelentős társadalmi elismerés és hírnév forrása a tulajdonos és apai ága számára. Éppen ezért a tulajdonosok igyekeznek minél hosszabb ideig megőrizni és fiaiknak örökül hagyni e tárgyakat, és rendszerint csak súlyos gazdasági krízishelyzetben válnak meg tőlük. Az eladóvá vált tárgyak megszerzéséért gyakran jelentős versengés alakul ki. Az ezüstpoharak és kannák a gáborok számára egyediesített: saját tulajdonnévvel és genealógiával rendelkező tárgyak, amelyeknek a társadalmi emlékezet és történelem megkonstruálásában is jelentős szerepe van. Ezek a tárgyak általában a műtárgypiaci ár sokszorosáért cserélnek gazdát a gáborok között.

presztízviszonyainak megvitatása és értékelése kedvelt beszédtema mind a családi, mind a különféle nyilvános összejöveteleken. E relációk mérlegelését és alakítását, és az erről való beszédet a gáborok a „*romani politika*” (‘roma politika’)³² részének tekintik. Az ő terminológiájukat követve az e témához kötődő diskurzusokra a következőkben politikai diskurzusként utalok.

A nyilvános eseményeken (pl. a virrasztókban) a fenti értelemben vett politikai diskurzus résztvevői rendszerint a felnőtt férfiak, közülük is elsősorban az idősebb, tekintélyes családfők birtokolják a szót. A nők számára elérhető résztvevői szerep ilyenkor általában a fültanúi szerepre korlátozódik. Ezeket a diskurzusokat nem az egyenlőség (vö. Stewart 1994: 167-190), hanem a kölcsönös egymásra utaltság, a mások elismerésétől való függés éthosza hatja át. Bár a nyilvános politikai diskurzus irányítói általában férfiak, a „*romani politika*” körébe tartozó ideológiák és gyakorlatok alakításához más, kevésbé nyilvános színtereken a nők is aktívan hozzájárulnak.

A társadalmi státusok és presztízviszonyok természetesen nem statikusak, hanem változékonyak, és folyamatos társadalmi egyezkedés és ratifikáció függvényei. Egyes rokonsági csoportok azonban olyan ideológiát hoztak létre, amellyel igyekeznek rögzíteni, „kimerevíteni” a mostani, számukra kedvező presztízviszonyokat. Ezt részben a rang (*rango*) fogalmán és a hozzá kapcsolódó naturalizáló ideológián keresztül valósítják meg.

A *rango* ‘rang’ az apai ági leszármazáshoz kapcsolódó társadalmi kategória. Az individuumok rang szerinti pozícióját az határozza meg, hogy „*kon sah lengo eládo, kon sah lengo dad, lengo papo*” ‘ki volt az elődük, ki volt az apjuk, ki volt a nagyapjuk’. Azzal, hogy a rangot a leszármazáshoz kötik, nem társadalmi konstrukcióként, hanem biológiailag (születés által) meghatározott örökségként tekintenek rá, amelyhez a viszonylagos változatlan és megváltoztathatatlan képzet társul³³.

A rang társadalmi nemileg értelmezett fogalom. Bár előny, ha valaki mindkét szülője után „jó családból való”, azaz mind az apa, mind az anya első rangúnak tekintett családból származik, alapvetően az apa rangja az, amelyet a leszármazottak rang szerinti pozíciójának értékelése során mérvadónak tekintenek. Ha a feleség „*dend’ekh maj córro rango*” ‘egy szegényebb rangból való’, az nem olyan nagy baj, mert „*pal’o gazda kãrdjol e gãzdaje*” ‘a gazda teszi a gazdasszonyt’, azaz új családjának, gyermekeinek

³² A „*romani politika*” kifejezést számos különféle kontextusban használják. A terminus különféle, a gáborok közötti státus- és presztízviszonyok alakításában és (újra)értelmezésében fontos szerepet játszó ideológiákra (pl. rang) és gyakorlatokra (pl. apatárs-választás, presztízstárgy-tranzakciók) egyaránt utalhat.

³³ Ebben az ideológiában a rang olyan kategória, amely ellenáll a társadalmi-gazdasági változásoknak. Főként az „első rangúak” hangsúlyozzák előszeretettel, hogy „*o rango na-j potjindo*”, ‘A rang nem megfizethető’, azaz vagyoni gyarapodás révén nem szerezhető meg, elszegényedés révén sem vesz el.

rangja a férj apai ágának rangjától függ majd. Ennek a fordítottját, vagyis azt, amikor a feleség apai ága magasabb rangú, mint férjéé, rendszerint problematikusabbnak ítélik³⁴.

A nagyfalusi gáborok három rangot különböztetnek meg, és a rangok közötti viszonyt hierarchikus társadalmi elrendezésként jelenítik meg. Az első rangba sorolják annak a mára lélekszámban és társadalmi státus tekintetében dominánssá vált leszármazási csoportnak a tagjait, akik apai ágon „a nagy³⁵ Jankó” (*o baro Janko*³⁶) néven említett közös ősrre vezetik vissza genealógiájukat. (A „falualapítóként” is számon tartott „nagy Jankó” a genealógiai emlékezet szerint a mai hatvan-hetven év körüli generációtól visszaszámolva az ötödik generáció.³⁷) A második rangba sorolják egy, az elmúlt két évtizedben jelentős vagyonra, első rangú apatársakra és a gázsó környezet szemében is gyarapodó társadalmi elismertségre szert tett másik apai ág tagjait, valamint néhány további, apai ágon nem a „nagy Jankó” leszármazottai közé tartozó köldörár családot. Végül a hierarchia alján, a harmadik rangban kapnak helyet „a csurárok”. (A csurár vs. köldörár distinkcióról ld. később.) A helyzet természetesen mind az ideológia, mind a hétköznapi gyakorlatok szintjén jóval bonyolultabb: az egyén, a család és az apai ág aktuális presztízse mindig társadalmi egyezkedés és értékelés kérdése, és a rang mellett számos más tényező függvénye³⁸.

A jelenlegi első rangúak a fenti rangfogalom alapján értékelik, konstruálják meg a múltat: a jelenlegi presztízsvizonyokat kontinuum, a múltban is fennálló különbségként igyekeznek bemutatni, legitimálni és fenntartani. Emellett különböző diszkurzív technikákat használnak arra, hogy a jelenleg domináns rangideológia és a hozzá kapcsolódó társadalmi gyakorlatok társadalmi konstrukció-voltát leplezzék.

³⁴ Számos olyan férfiának címzett ugratásnak voltam tanúja, amelyben a címzett rangrendszerbeli pozícióját a többi *rom* indirekt módon úgy kritizálta, hogy feleségének származását, elsőrangúságát dicsérte. A gyakorlatban ezek a rang szerint aszimmetrikus házasságok nem számítanak ritkaságnak. Úgy tűnik azonban, hogy a feleség és a meny szerephez kapcsolódó társadalmi elvárások a rang mentén nem mutatnak változatosságot, azaz a rangkülönbség nem írja felül, nem enyhíti a nemek közötti státuskülönbséget. (A magasabb rang nem mentesíti a fómjait semmiféle, a társadalmi szerepekkel összefüggő kötelezettség alól.)

³⁵ A rangideológia egyik diszkurzív aspektusa a tiszteleti jelzők használata. Az első rangúak elhunyt férfi felmenőinek nevét rendszerint a *baro* 'nagy' tiszteleti jelző kíséretében említik, míg a másik két rang esetében a *phuro* 'öreg' jelző használatos. A ranggal összefüggő státusértékelést fejez ki a *barã roma–cine roma* ('nagy cigányok'–'kicsi cigányok') oppozíció, és a *kãzepeša roma* ('közepes cigányok') kifejezés is, amely a második rangúakra vonatkozóan használatos.

³⁶ „Nagy Jankó” leszármazottaira a későbbiekben a Jankãstik kifejezéssel utalok.

³⁷ A „nagy Jankó” előtti felmenők kapcsán az emlékezet bizonytalan, és számos esetben volt az a benyomásunk, hogy nem egyszerűen a társadalmi emlékezet elhalványulása, hanem a rangideológiával és a státuspolitikai törekvésekkel összefüggő „felejtés” az, ami a hiányos vagy ellentmondásos adatok hátterében áll.

³⁸ A társadalmi presztízsz a rang mellett például a gazdasági sikeresség (ezen belül a presztízsgazdaságban elért sikerek), a társadalmi tőke (pl. apatársi kapcsolatok), a család kiterjedtsége (gyermek, unokák neme, száma) függvénye. Az egyéni és családi sikerek nyomán létrejött különbségekre rendszerint a rang szerinti különbségeket meg nem szüntető, ám azokat árnyaló, fontos „helyzeti” különbségekként tekintenek. A legnagyobb társadalmi elismerést jelenti, ha egy fóm és családja pozícióját úgy értékelik, hogy „*meg-i vi rangilag, vi helyzetileg*” 'rang alapján és helyzet szerint is megvan ((mindene))': azaz első rangú, vagyonos, több fiúgyermek és számos unokája van, befolyásos, magas presztízszű fómok az apatársai, és egy vagy több presztízstárggyal (ezüstpohárral) is rendelkezik. Részben épp ezek a „helyzeti” különbségek ösztönzik az egyének, családok és apai ágak közötti versengést.

Az első rangúak saját pozíciójukról beszélve gyakran fogalmaznak úgy, hogy „*Kade mukhlah o Del*” ’Így hagyta Isten’, „*Sar dah amen o lašo Del*” ’Ahogy a Jóisten teremtett minket’. E formulák használata révén a beszélők kedvező társadalmi pozíciójukat és sikereiket nem saját erőfeszítéseik és kompetenciájuk eredményeként (*achieved position*), hanem rajtuk kívül álló tényezők következményeként (*ascribed position*) keretezik. Az idézett formulák éppen ezért használhatók udvariassági formulaként, amelyek a beszélő szerénységét jelzik³⁹ más főnök felé, akiknek egyetértése és támogatása szükséges ahhoz, hogy sikerei társadalmilag elismert, presztízst gyarapító társadalmi tettek minősüljenek.

Az említett formulák azonban nem pusztán udvariassági rutinok. Éppen azért, mert a jelenlegi státuszviszonyokat egyének és csoportok akarától és tevékenységétől függetlenül létező társadalmi struktúráként mutatják be, segítségükkel a diskurzusban kontextuson kívül helyezhető a társadalmi ágencia és felelősség kérdése. Így azok, akiknek pozícióját és érdekeit a rangideológia támogatja, éppúgy a jelenlegi státushierarchia „kiszolgáltatottjainak” tűnnek, mint azok, akiket a rangideológia leértékel.

A rangideológia fenntartásában ma a házasságnak is jelentős a szerepe. A gábor közösségekben nem a fiatalok választanak maguknak párt, hanem a szülők és a nagyszülők házassítják meg gyermekeiket, unokáikat (*arranged marriages*). A választás során elsősorban nem a fiatalok személyes attribútumait veszik figyelembe⁴⁰, hanem szüleik és apai nagyszüleik presztízst mérlegelik.

Egy ötvenes évei elején járó nagyfalusi főmnji tizenéves menyé és hat éves lányunokája jelenlétében erről így beszélt: (Az interjúrészlet romani nyelvű eredetijét lásd a 15.2 Függelék 1. számú szövegeként.)

Anyós: Például ő a menyem. Én vagyok az öreg. Nem az én Jankóm ((a beszélő fia)) tervezte el, hogy el kell hozza őt, hanem én és a férjem. Mi ((azt)) néztük, hogy milyen rokonság. Mi

³⁹ Ez összhangban van a közösség büszkeséget és öndicséretet helytelenítő, és a szerénység kimutatását preferáló nyelvi udvariassági elvárásaival.

⁴⁰ Ezzel kapcsolatban ld. az alábbi részletet, amelyet egy ötvenes éveiben járó első rangú nagyfalusi főmnnel készült interjúból idézek. „*Phenā kade, voj pateg falah la te žal, sîn ekh šukar šavořo, de na-j lašo lehko pãrinco. Na-j lašo lehko dad, na-j laši lehki dej, na-j laše familije. O šavořo lašo-j. De me kode phenav mĩra šejorãkã, „Ašun, mĩri šejorĩ! Īdješo-j o šavořo, na-j horba, de lehko dad the lehki dej na-j valabilo. Na-j amendar. Na-j amaro khãřatar. Kuko šavořo, kaj ekh cãřã majbarnavo-j, lašo pãrinco sĩ le, ke vremesa, te žutil o Del th’ o Jezušĩ, allopodin, the mišto ala tji butji.*” ’Mondjuk így, ő ((Fem. a beszélő lánya)) talán szeretne menni, van egy szép fiú, de nem jó a szülője. Nem jó az apja, nem jó az anyja, nem jó családok. A fiú jó. De én azt mondom a leánykámnak: „Hallgass ide, lányom! Űgyes ((értsd: csinos, helyes)) a fiú, szó se róla, de az apja és az anyja nem megfelelő. Nem nekünk való, nem a mi házunkhoz illő. Az a ((másik)) fiú, hogy egy kicsit barnább, ((de)) jó szülője van, idővel, ha Isten és Jézus megsegít, megállapodtok, és jól megy majd a dolgod.” Az utolsó mondat értelmezéséhez fontos tudni, hogy a gáborok társadalmi esztétikája mindkét nem esetében a világos bőr, haj- és szemszínt tekintve vonzóbb adottságnak, a barna bőr kevésbé számít szépnek. Épp a test etnicizált esztétikája teszi érthetővé, hogy miért lehet élcélődés tárgya a romák között a – gázós szokásnak tartott – szoláriumozás és napozás, vagy miért lehet tréfás, ugrató átok a *Marãl tu o kham!* ’Verjen meg téged a nap!’ ((Barnulj le!)) formula.

már nem cserélhetjük el a mi rokonságunkat, hogy más helyre menjünk. Hogy Kisfaluba menjünk,

[vagy ?Szatmárra?, nem lehet!

Meny:

[Jaj, Isten őrizzen!

Anyós: Nekünk már nem lehet úgy, mert felvilágosultabbak ((lit. 'nyitottabbak')), civilizáltabbak vagyunk, érted (...)?! És láttuk őt ((a menyet)) kiskorától fogva, (...) Nem az én Jankóm tervez, például (...) hanem mi, az öregek. (...) Látod ezt a leánykát ((a beszélő lányunokája)), nem ő keres szeretőt, hanem mi keresünk nekik is, mi, az öregek. Nézzük, hogy milyen rokonság, hová kell, hol jó, a sajátunkhoz ((értsd: a velünk egy rangba tartozókhoz)). Nem hogy dobjam el messze, a szegény nemzethez ((lit. 'szegény fához'⁴¹)).

A szülők és nagyszülők tehát nem csupán gyermeküknek/unokájuknak választanak párt, hanem – státustörekvéseik és gazdasági lehetőségeik függvényében – igyekeznek olyan apatársat és öreg apatársat⁴² választani, akivel céljaik megvalósításában együttműködő szövetségesként tudják támogatni egymást. A házasság a gáborok között olyan társadalmi intézmény, amely ideális esetben a házastársak kiterjedt családjai közötti társadalmi és gazdasági együttműködés létrehozását vagy megerősítését szolgálja.

A házasság – legalábbis a magasabb presztízsű, és/vagy vagyonos családok esetében – a státusversengés színtere is⁴³. Egyes vagyonos, ám kisebb presztízsű családok például úgy igyekeznek pozíciójukat javítani, hogy első rangú, de pénzügyi nehézségekkel küzdő családokba próbálják beházasítani gyermekeiket. Ezt rendszerint magasabb összegű *juss* felkínálásával, vagy jelentős – rendszerint ajándéknak minősített – anyagi segítségnyújtás révén valósítják meg, azt remélve, hogy az első rangú fómokkal létesített apatársi kapcsolatok hosszabb távon gyengítik a jelenlegi elit részéről irányukban megmutatkozó távolságtartást.

A *juššo* 'juss' a gábor közösségekben a házasság kapcsán gazdát cserélő javak (*zestre* 'hozomány') legfontosabbika. A juss az a pénzösszeg, amelyet a lányos szülők⁴⁴ adnak a fiús szülőknek. Fontos hangsúlyozni, hogy a juszt nem a lánynak, hanem a lánnyal adják: afelett a lány apósa rendelkezik. A juss összege⁴⁵ mindig a leendő apatársak és öreg apatársak közötti

⁴¹ A *kašt* 'fa' itt a leszármazás, az eredet metaforája. A *čo'ro kašt* 'szegény fa' az alacsonyabb rangúnak tekintett apai ágakra utal.

⁴² A romani rokonsági terminológiában a házaspár szülei közötti relációt a *xanamika* (PL) főnév nevezi meg: *mu'ro xanamik* (Masc.), (Voc. *Xanamika!*) 'gyermekem házastársának apja, az apatársam'; *m'iri xanamik* (Fem.), (Voc. *Xanamiká!*) 'gyermekem házastársának anyja, az anyatársam'. A gyermekeiket összeházasító szülők számára gyermekük házastársának nagyszülei szintén rokonok, ők az 'öreg apatársak/anyatársak' (*phurá xanamika* (PL)). (Leíró terminusként hímnemben a *phuro xanamik* 'öreg apatárs', nőnemben a *phuri xanamik* 'öreg anyatárs' terminus használatos.) A házaspár nagyszülei is *xanamik*-nak tekintik és szólítják egymást.

⁴³ A státus- és presztízsviszonyokat értékelő diskurzusokban gyakori, hogy az apai ági felmenők előszámlálása és méltatása mellett (vagy egyes esetekben ehelyett) azt is felsorolják, hogy a szóban forgó fómnek és elődeinek a „három faluban” és azon kívül milyen fontos apatársi kapcsolatokat sikerült létesítenie.

⁴⁴ Ez a gábor közösségekben társadalmi normának mondható gyakorlat (az alkalmi kivételekről lásd Berta 2004: 34) a romákkal foglalkozó antropológiai szakirodalom adataival összevetve szokatlan, ugyanis a legtöbb roma etnikai csoportban a házasság kapcsán gazdát cserélő pénz áramlásának iránya fordított: rendszerint a fiús szülők adnak „menyasszonypénzt” a lányos szülőknek.

⁴⁵ Terepmunkám idején a juszt német márkában, majd annak megszűnése után euróban vagy amerikai dollárban

egyezkedés kérdése, nagyságát a felek gazdasági lehetőségei és igényei mellett az apatársak közötti státusviszonyok is befolyásolják. A juss meghatározása számos helyzetben nemcsak gazdasági, hanem státuspolitikai aktus is (vö. Berta 2004, 2005b: 92-107). Nagyobb összegek általában aszimmetrikusnak értékelt státusrelációk esetén cserélnek gazdát.

A rang ideológiájának és az általa (is) motivált különféle társadalmi és gazdasági gyakorlatoknak (pl. házasságpolitika: apatárs-választás, a lánnyal adandó „juss” összegének meghatározása; presztízstárgy-gazdaság stb.) jelentős szerepe van a gáborok közötti társadalmi különbségek létrehozásában. Ez az ideológia nem a különbségek létét, hanem azok eredetét, a különbségek létrehozásában érdekelt jelenlegi elit (az első rangúak) társadalmi érdekeit és ágenciáját leplezi. Így olyan, a státuskülönbség létrehozására és magyarázatára használható forrás, amelyet – épp annak köszönhetően, ahogyan az ágencia és a felelősség kérdését kezeli – nehéz nyíltan megkérdőjelezni⁴⁶.

3.2.3. Csurárok és köldörárok

A nagyfalusi romák lokális közösségükön belül különbséget tesznek csurárok (*čurare*) és köldörárok (*kăldărare*) között. A néprajzi és a nyelvészeti irodalomban ezek a terminusok etnonimaként és dialektusnévként használatosak: az e terminusokkal megnevezett roma csoportokat általában különböző roma etnikai csoportoknak (korábban „törzseknek”), és az általuk beszélt romani változatokat pedig különálló vlah romani („oláhigány”) dialektusoknak tekintették. Ez a szemlélet a társadalmi és a nyelvi határok egybeesését feltételezte, az „egy roma etnikai csoport”=„egy különálló, egységes romani dialektus” megfeleltetést alkalmazva. Az alábbi elemzés relativizálja ezt a felfogást, bemutatva azt, hogy milyen társadalmi jelentéseket nyernek ezek a kategóriák egy lokális roma közösségben, a társadalmi megkülönböztetés különféle ideológiáinak és gyakorlatainak kontextusában.

Amint az a közép-kelet-európai roma csoportok esetében gyakori, a *csurár* és a *köldörár* elnevezések is foglalkozásnevekre vezethetők vissza: *čurar* ’bőrfeldolgozó, rostás’ (<román *ciur* ’szita, rosta’); *kăldărar* ’rézműves, üstkészítő’ (<román *căldare* ’üst’, *căldărar* ’kazánkovács, rézműves’)⁴⁷. A nagyfalusi roma közösségben ma ezek a terminusok elsődlegesen nem

számolták. Az átlagos „juss” összege általában 5 000 és 30 000 márka között mozgott. A legmagasabb összeg, amelyet egy tekintélyes nagyfalusi rom kapott 2002-ben, 60 000 USD volt.

⁴⁶ A rangideológia dominanciáját megkérdőjelező ideológiák és gyakorlatok elemzése meghaladja a dolgozat kereteit.

⁴⁷ A nagyfalusi csurárok elődei a múltban – egyéb megélhetési stratégiák mellett – állati bőrök feldolgozásával és értékesítésével foglalkoztak, míg a köldörár férfiak – legalábbis részben – fém munkából, réztermékek készítéséből és javításából vagy bádogos munkából tartották el családjukat.

foglalkozásra utaló kifejezéseként, hanem a társadalmi megkülönböztetés kategóriáiként használatosak. A csurár vs. köldörár distinkciónak⁴⁸ az etnikai csoporton (gábor romák) és a nagyfalusi lokális közösségen belüli társadalmi hierarchia megalkotásában van jelentősége. Bár a köldörárok az általuk csurárnak nevezett csoport tagjait és saját csoportjukat is ugyanazon etnikai csoport (*amařã roma* 'a mi romáink'/a gáborok) tagjainak tekintik, a két csoport közötti társadalmi távolság létrehozására és hangsúlyozására nagy gondot fordítanak. A *csurár* terminus nem pusztán leíró társadalmi kategória, amely a megnevezett személy vagy család közösségen belüli elhelyezésére szolgál, hanem társadalmi minősítés: a csurárság gyakran az alacsony társadalmi presztízs (a „harmadik rang”) szinonimája.

A nagyfalusi csurárokat és köldörárokat valójában rokoni kapcsolatok kötik egymáshoz, azaz a két csoport közötti határ meglehetősen képlékeny. A köldörárok azonban olyan ideológiákat és társadalmi gyakorlatokat igyekeznek érvényesíteni, amelyek a szimbolikus elkülönülést támogatják. A két csoport közötti határok kimerevítéséhez például az is hozzájárul, ahogyan a vegyesházasságból származó gyermekek pozícióját kezelik: őket vagy köldörárnak, vagy csurárnak tekintik. A kategorizáció – akárcsak a rang esetében – itt is a leszármazás számotartásában domináns elvre, a patrilinearitásra támaszkodik: a gyermekeket (nemüktől függetlenül) abba a csoportba sorolják, amelynek tagjaként apjukat számon tartják. Így például egy (apai ágon) csurár fóm és egy köldörár fómnyi gyermekeit csurárnak tekintik, mivel az „apa határoz”.

A köldörárok ma az endogámiát hangsúlyozzák, és igyekeznek kerülni a csurárnak tartott apai ágak tagjaival a házassági, apatársi kapcsolatokat. Általában nem szívesen beszélnek a csurárokat és a köldörárokat összekapcsoló rokonságról, és arról sem, hogy milyenek voltak közöttük a státusviszonyok a múltban (Berta 2007a: 39-40). Ezzel ellentétben egyes csurár családok bizonyos helyzetekben szívesen említik az őket az első rangú köldörárokhoz kapcsoló rokoni kötődéseket. Az elkülönülés iránti vágy a térbeli távolság megteremtése és fenntartása iránti törekvésekben is megjelenik⁴⁹.

A csurárok leértékelése érdekében a köldörárok foglalkozási sztereotípiákat is felhasználnak. A csurárokkal szembeni távolságtartás indoklásaként egyesek még ma is gyakran hivatkoznak az általuk jellegzetesnek vélt, az egykori foglalkozással összefüggésbe hozott „csurárszagra”, annak ellenére, hogy a csurárok többsége, akárcsak a köldörároké, már évtizedek

⁴⁸ Egyes személyek és családok besorolása sokak számára problematikus: például vannak olyanok, akiket nem tekintenek csurárnak, ám a köldörár kategóriába való besorolásuk tekintetében is bizonytalanok.

⁴⁹ A terepmunka ideje alatt három olyan ingatlanügyletről szereztem tudomást, amikor – bár nem állt szándékukban ott lakni – köldörár családok a magyar eladónak a korábbi árajánlatoknál magasabb árat ígérve megvásárolták a saját házuk közelében levő házakat, azért, hogy a közelben lakó csurár családoknak ne legyen lehetőségük abba az irányba terjeszkedni. Így biztosították, hogy legalább néhány teleknyi távolság maradjon közöttük, azaz ne kerüljenek közvetlen szomszédsági viszonyba csurárokkal.

óta közvetítő kereskedésből él. (Ez a motívum a kisgyermek ugratásában⁵⁰ és a gyermekek közötti konfliktusokban is gyakran felbukkan.) A csurár–köldörár viszonyt aszimmetrikusnak mutató köldörár ideológia dominanciáját jelzi az is, hogy a gyerekek is ismerik, és számos helyzetben hasznosítják is azt⁵¹.

A következőkben azt mutatom be, hogy a nagyfalusi köldörárok a nyelvi különbségeket hogyan használják fel a társadalmi kapcsolatok megalkotásában. Két morfológiai változó példáján azt fogjuk látni, hogy a dialektuson belüli különbségek köldörár értelmezése hogyan járul hozzá a csurárok és a köldörárok közötti szimbolikus határok létrehozásához és fenntartásához.

3.3. Nyelvi különbségek és társadalmi határok

3.3.1. A dialektuson belüli változatosság – ahogyan a köldörárok látják

A nagyfalusi köldörárok és csurárok romani változata közötti különbség ma csekély: jórészt néhány fonológiai és lexikális preferenciára, és a névszói paradigma néhány pontját érintő morfo-fonológiai eltérésre korlátozódik. A köldörárok viszont – első és második rangúak egyaránt – az etnikai csoporton (*amară roma*, gáborok) belüli csurár vs. köldörár társadalmi distinkciót a nyelvi ideológia révén kivetítik a nyelvre is, azt hangoztatva, hogy „*ol čurare na kade horbinpe, sar ame*” 'a csurárok nem úgy beszélnek, mint mi', „*nem beszélnek olyan tisztán, mint mi.*” A különbségeket firtató kérdéseimre rendszerint azt a választ kaptam, hogy „*sok-sok különbség van*”. A konkrét példák azonban, bár többszavas lista formáját öltötték, lényegében egyetlen morfológiai változóra korlátozódtak. Ez a változó az idegen eredetű, hímnemű, a romani athematikus morfológiában *-o* végű névszók többes szám alany eseti végződése (*-urV*), amely – legalábbis a köldörárok szerint – a csurár beszélők változatában *-uri*, míg a köldörárok változatában *-ure* formájú. (Pl. *pitjőkuri* vs. *pitjőkure* 'pityóka, burgonya', *adidasuri* vs. *adidasure* 'Adidas márkatermékek'. Az előbbi a „csurár”, az utóbbi a „köldörár” variáns.)

Nézzük meg, hogy a köldörárok számára milyen jelentések kapcsolódnak ehhez az oppozícióhoz. Mint láttuk, a köldörárok szerint a csurár–köldörár viszony lényegi jellemzője az elkülönülés és az aszimmetrikusság, vagyis a csurárság kategóriájához az alacsonyabb státus és a

⁵⁰ Az egyik nagyfalusi köldörár családban sokszor voltam tanúja annak, ahogyan az egyik fiatalasszony – csurár családba férjhez adott – sógornője kislányait így ugratta: „*Phi: ((szimatolást színlel)), varăso čurari khandel katika!*” 'Fúj, valami csurár bűzlik itt!'

⁵¹ Kártyázó vagy társasjátékot játszó, 5-10 év körüli gyerekek interakcióját figyelve gyakran voltam tanúja annak, hogy egyes résztvevők játszótársaik „csurárságát” használták legitimáló érvként, amikor maguk számára előnyösebb pozíciót (pl. a játék elkezdésének lehetőségét) próbáltak kialkudni. („*Me som o dintuno! Tu aš, kă tu čurari san!*” 'Én vagyok az első! Te várj, mert te csurár vagy!')

„harmadik rang” kapcsolódik. A köldörárok magasabbra értékelő ideológia olyan, az említett variánsokat minősítő, esztétizáló kategóriákban is kifejezésre jut, miszerint az [-ure] „tisztább” (*maj vuži*), „eredeti” (*oridžinalo*), „nemesebb” (*maj nemešo*), mint a csurárokhoz társított [-uri] forma. A köldörárok tehát nem egyszerűen a csurár–köldörár opozíciót, hanem annak aszimmetrikus, hierarchikus viszonyként való értékelését vetítik rá az (-urV) morfológiai változó variánsainak viszonyára. A beszélők egy csoportja tehát egy viszony adott szintjén jelen levő – ez esetben társadalmi csoportok közötti – dichotómiát egy azon kívüli, másik szintre, a nyelvre (a dialektuson belüli variáció egyes jelenségeire) is kivetíti.

A köldörár nyelvi ideológia a két csoport nyelvváltozatának számottevő azonosságait figyelmen kívül hagyja⁵². Az említett – szerkezeti értelemben csekély – különbségeket viszont hangsúlyozza, és azokat az etnikai csoporton belüli társadalmi kontraszt létrehozásának és megjelenítésének nyelvi ideológiai eszközeiként hasznosítja. E folyamatok eredményeképpen az [-uri] variáns ma nem egyszerűen a beszélő társadalmi-etnikai csoporttagságának, „csurárságának” indexe, hanem a csurársághoz társított társadalmi minősítéseket felidéző, azokat magába sűrítő stigmatizált forma, sztereotípiá⁵³ (Labov 1972: 178-180), amely a csurárok alacsonyabb presztízsének nyelvi ikonjává vált⁵⁴.

Fontos megjegyezni, hogy az [-uri] előfordulása a csurár beszélők nyelvhasználatában kontextuálisan változó, számos helyzetben ők is az [-ure] formát használják. Az sem ritka, hogy ugyanaz a beszélő ugyanazon az interakción belül mindkét formát használja, és arra is akad példa, hogy az adott interakcióban a csurárnak tekintett beszélők nyelvhasználatában egyetlen „csurár” variáns sem fordul elő.⁵⁵ Ezt a csurárok nyelvi gyakorlatában megfigyelhető kontextuális változatosságot a köldörárok szintén figyelmen kívül hagyják.

A csurár–köldörár társadalmi megkülönböztetés fenntartásában közreműködő nyelvi ideológia társadalmi beágyazottsága és érdekvezéreltsége még szembetűnőbb, ha összevetjük azt egy dialektuson belüli másik különbség köldörár értelmezésével.

A nagyfalusi köldörár elit (az első rangúak) azokat a különbségeket, amelyek a saját

⁵² Ez a törlés vagy láthatatlanná tétel ideológiai folyamata, vö. Irvine és Gal 2000.

⁵³ Labov (1972) szerint a sztereotípiák olyan nyelvi változók, amelyek variánsai társadalmi rétegződést és stílusrétegződést is mutatnak. Ezekre a változókra a beszélők tudatosan figyelnek, és gyakran explicit metanyelvi kommentárok tárgyai. A tényleges használat mintái gyakran nagyon különböznek attól, amit egyes beszélői csoportok mondanak erről. E változók stigmatizált variánsai esetében nagy esély van arra, hogy kiszorulnak a használatból.

⁵⁴ Értelmezésem szerint ez az ikonizáció ideológiai folyamatának példája, vö. Irvine és Gal 2000, részletesen lásd a 6. fejezetben.

⁵⁵ Ennek többféle magyarázata lehet. A valószínűbb talán az, hogy mivel a csurárok is tisztában vannak az [-uri] variáns stigmatizáltságával, használatát igyekeznek kerülni. Azaz a nyelvi ideológia az egyéni interakció szintjén nyelvi alkalmazkodást, a nyelvi struktúra szintjén pedig nyelvi változást indított el. Az sem zárható ki, hogy ez a különbség voltaképpen köldörár invenció eredménye. Ennek tisztázása további vizsgálatot igényel.

változata és egy másik, vele rokonságban álló, a gáborok között szintén jelentős „felsővidéki”⁵⁶ köldörár apai ág (*Pištešti*) tagjainak beszéde között megfigyelhetők, indexikusnak tekinti, de nem stigmatizálja. Az említett felsővidéki ág romani változata az igei paradigma több pontján egyaránt különbözik a nagyfalusi köldörárok és csurárok változatától. Az egyik különbség a befejezett aspektust jelölő /-d-/, /-l-/, /-t-/ morféma palatális ejtése. (Pl. nagyfalusi köldörár és csurár: *gălom, kărdom, sutom* vs. „felsővidéki”: *găjom, kărdjom, sutjom* ’mentem, csináltam, aludtam’.) Ezeket a morfo-fonológiai különbségeket⁵⁷ a nagyfalusi köldörárok nem tekintik stigmatizált különbségeknek. Ha egyáltalán utalnak rájuk, akkor általában nem etnikai-foglalkozási (csurár vs. köldörár) vagy rokonsági-genealógiai (pl. X. leszármazottai, azaz *X-ešti*), hanem földrajzi-lokális terminusokat használnak (pl. Z. falubeli, „felsővidéki beszéd”).

A nagyfalusi köldörárok bizonyos beszédműfajokban, például a lassú dalban esetenként maguk is használják a felsővidékiek beszédére jellemző palatális variánsokat. Ez esetben a sajátjukétól eltérő variáns használatának megítélése pozitív: az emelkedett stílus, a régiesség, az autentikusság és az előadói kompetencia pozitív minősítése kapcsolódik hozzá. (Többek szerint az énekekben így „*Jobban talál a szó*”, „*Ez az eredeti hang*”, „*régiesebb*” stb.) Ilyen gyakorlattal a csurársággal asszociált, stigmatizált variánsok esetében nem találkoztam.

Annak hátterében, hogy a nagyfalusi köldörárok a velük egy településen élő csurárok nyelvhasználati sajátosságait stigmatizálják, amíg a felsővidéki köldörár ág nyelvi sajátosságait nem, a történeti múlttal és a társadalmi státussal kapcsolatos stratégiák állnak. A rejtett motivációk megértésében segíthet a történeti kontextus (pl. a genealógiák és a genealógiai diskurzus) vizsgálata. A nagyfalusi köldörárok és csurárok elődei közötti kapcsolatokat és múltbeli státusviszonyokat – vagy legalábbis ezek „csurár” olvasatát – jól megvilágítja az alábbi idézet, amely egy hatvanas éveiben járó csurár asszonnyal készült interjúból származik.

Žaneh, von ame tele dikhăn. Kă ame čurare sam. „Ha:, kadala čurare-j!” (...) De ezelătt, ande kode lume, ol čurare opral sah po Jankăști, (...) kă majbaro mištimo sah le, no, le phură čurarăh. Numa žaneh, von, o târnimata bolde, žaneh? Kă von kon-i, ol Jankăști! The kadala-čurare! Akana žaneh, sar sîn! Kakala Jankăști bară inkărănpe. Amen inkărah ame majtele. Kă amaro njamo na-j kado baro. Čurare sam.

⁵⁶ Az Alsóvidék vs. Felsővidék distinkció az erdélyi gábor román etnikus (nyelv) földrajzának része. A gáborok saját etnikai csoportjukon belül – a lokalitás kritériumát hangsúlyozva – különbséget tesznek alsóvidéki (*telune*) és felsővidéki (*oprune*) románok között. (Ez a distinkció megfeleltethető a Nyárád folyó vidékét két tájegységre tagoló Alsó-Nyárád mente vs. Felső-Nyárád mente földrajzi osztályozásnak.) Nagyfalú és a „három falu” az Alsóvidék része. A felsővidéki gáborok az alsóvidékiekre, így a nagyfalusiakra is gyakran a *mirižere roma* ’nyárádi román’ kifejezéssel utalnak.

⁵⁷ A palatalizáció e változót nemcsak az idegen eredetű, hanem valamennyi ige esetében, egyes és többes számban, a Tsz./3. személy kivételével (ennek történeti-fonológiai hátteréhez ld. Matras 2002: 139-143) valamennyi személyben, a múlt és a régmúlt paradigmában, és a lehetetlen feltételt kifejező igealakokban egyaránt érinti. E változó előfordulási gyakorisága tehát jóval nagyobb, mint az (-urV) változóé. A nagyfalusi köldörár nyelvi ideológiában mégsem ez a stigmatizált változó.

Tudod, ők minket lenéznek. Mert mi csurárok vagyunk. „Aaa, ezek csurárok!” ((-mondják)). De ezelőtt, abban a ((régii)) világban, a csurárok a Jankó leszármazottainál feljebb voltak (...) mert az öreg csurárnak ((a nagyfalusi csurárok elődjének)) nagyobb öröksége ((értsd: több ezüstpohara és kannája)) volt. Csak tudod, ők, a fiatalok megfordították ezt, tudod? ((Dicsekednek)), hogy kik ők, a nagy Jankó leszármazottai! És mi a csurárok vagyunk! Most tudod, hogy van! Ezek a Jankāštik nagyra tartják magukat. Mi kisebbnek tartjuk magunkat. Mert a mi rokonságunk nem olyan előkelő. Csurárok vagyunk.

Ezen felül beszélgetőtársam a csurárokat leértékelő köldörár ideológia legitimitását arra – a köldörárok által rendszerint nem szívesen emlegetett tényre – hivatkozva kérdőjelezte meg, hogy a Jankāštik anyai ági előde, azaz „nagy Jankó” felesége is csurár volt: *„Von žaneh kah prasanah? Pen! Kā o čurare nah lengā strejino! Lengā mameki mami le phurā čurarāhki šej sah!”* „Tudod kiket csúfoltak? Saját magukat! Mert a csurárok nem voltak idegenek nekik! Az ő nagyanyjuk nagyanyja az öreg csurár lánya volt!”

Amint arra a terepmunka során készített genealógiai interjúkból következtethetünk, a Nagyfaluban jelenleg domináns köldörár apai ág előde („nagy Jankó”), feltehetően valamikor a 19. század második felében özvegy édesanyjával érkezett Nagyfaluba a Felsővidékről. Nagyfalusi letelepedésében jelentős szerepet játszott, hogy az akkor ott már letelepedett, ma „öreg csurár”-ként emlegetett fóm egyik lányát vette feleségül. (A kérdéses fómnek öt fia volt, és öt ezüst presztízstárggyal rendelkezett.) Azaz: az öreg csurár volt a „törzsökös”, a jómódú helybeli, aki vejeként családjába fogadta a fiatal Jankót, az újonnan érkezett „jövevényt”. Valószínűsíthető tehát, hogy a köldörár–csurár kapcsolatokban „nagy Jankó” letelepedésének időszakában nem a mai, a csurárokat leértékelő aszimmetrikus viszonyok voltak jellemzőek, még ha a köldörárok a rangideológia révén a mai státusviszonyokat igyekeznek is a múltba visszavetíteni, és nemzedékek sora óta fennálló relációként bemutatni. Ez magyarázhatja azt, hogy a mára létszámbeli és gazdasági dominanciára szert tett nagyfalusi köldörár apai ág tagjainak miért állhat(ott) érdekében a csurárok leértékelése különböző, státustávolságot teremtő és hangsúlyozó ideológiák révén. Ezek az ideológiák hozzájárulhattak a Nagyfaluba egykor magányos jövevényként érkező „nagy Jankó” és leszármazottai (a mai első rangú köldörárok), valamint az őket befogadó csurár család közötti korábbi presztízsvizonyok elleplezéséhez.

A genealógiai emlékezet (és a genealógiák státusviszonyok érdekében történő manipulációjának) vizsgálata segíthet annak értelmezésében is, hogy a Jankāštik miért viszonyulnak másként, toleránsabban az általuk a felsővidéki beszéd indexeiként kezelt variánsokhoz. Talán épp azért, mert elődük, akire ma apai ági identitásuk és státuszpozíciójuk (az első rangúság) legitimálása során gyakran hivatkoznak, maga is felsővidéki volt. A felsővidéki variánsokhoz való viszonyulás motivációja tehát valószínűleg az apai ági történelem megkonstruálásában és értelmezésében is jelenlevő státusmanipulációs törekvésekben keresendő.

Feltételezhető, hogy az a változat, amelyet „nagy Jankó” letelepedése idején beszélt, közelebb állt az alsóvidéki gáborok által ma felsővidékinek nevezett romani változathoz. Ha továbbgondoljuk ezt a hipotézist, valószínűsíthető, hogy „nagy Jankó” romani változata kisebbségi helyzetben volt Nagyfaluban. Ezzel összefüggésben az is valószínűsíthető, hogy gyermekei a Nagyfaluban akkor többségi, azaz az anyai, „csurár” változatot sajátították el⁵⁸. Ez megmagyarázná a mai nagyfalusi „csurár” és „köldörár” változat nagyfokú hasonlóságát, és azt is, hogy miért tér el ugyanúgy mindkettő a mai felsővidéki változattól. Mindez a korábbi nyelvallapotra vonatkozó adatok hiányában nem bizonyítható, ezért legfeljebb hipotézisként fogalmazható meg.

Amint láttuk, a jelenlegi státusviszonyok racionalizálása szempontjából problematikus történelem-olvasatot (azt, hogy a Jankăstik egykori apai ági előde a helyi csurár család támogatására szoruló jövevény volt, felesége pedig egy csurár fómnji) a köldörárok a rang ideológiája révén negligálják, háttérbe szorítják. A fenti elemzés rávilágított arra, hogy egy roma etnikai csoport, sőt annak egy lokális közössége is társadalmilag differenciált, mint ahogyan az általa beszélt romani változat sem homogén dialektus. Bemutatta továbbá, hogy a társadalmi különbségek (a csurár-köldörár státuskülönbség) megkonstruálásához hogyan járul hozzá egy társadalmi-rokonsági csoport (a magukat „nagy Jankó” leszármazottainak tartó köldörárok) dialektuson belüli változatosságot értelmező nyelvi ideológiája.

3.3.2. Nyelvi alkalmazkodás és társadalmi nem

A felsővidéki gáborokkal való rokonság nyomai ma is kimutathatók a nagyfalusi köldörár családokban: több családban vannak felsővidéki, apai ágon *Pištești* menyek, és számos köztisztviselőben álló idős fóm édesanyja vagy nagyanyja ebből az ágból származott. A Nagyfaluba házasodó menyek közül egyesek megtartották saját apai águk változatát, azaz „felsővidékiesen” beszélnek, míg mások alkalmazkodtak férjük családjának változatához, és igyekeznek kerülni a felsővidéki variánsok (pl. a palatálisan ejtett befejezettség-marker) használatát. Azokban a nagyfalusi családokban, ahol a felsővidéki meny megtartotta saját változatát, azaz a férj és a feleség vernakuláris változata különböző, gyermekeik az apai, azaz a Nagyfaluban többségi („alsóvidéki”) változatot sajátítják el.

A férj változatához közelítő nyelvi alkalmazkodást (Giles és Powesland 1975, Bartha 1999: 100-105) a gábor közösségek gender-ideológiája is motiválhatja, amely a menyektől a férjük családjához való alkalmazkodás és identifikáció kifejezését várja el: „*Kît de*

⁵⁸ Természetesen nem feltételezem, hogy a felsővidéki és a nagyfalusi változat 100-150 évvel ezelőtt ugyanolyan volt, mint ma. Csupán azt tartom valószínűnek, hogy a mai felsővidéki és alsóvidéki változatok „elődeként” feltételezhető változatok között akkor is voltak különbségek.

njamo lašo t'el, kode žuvli pale le muršāhki sī te bandjol vi ando horbimo.” ’Bármilyen jó rokonságból legyen az az asszony, a férfi ((szokása)) után kell hajoljon a beszédben is.’ Tapasztalataim szerint ma leginkább azok a felsővidéki menyek alkalmazkodnak férjük alsóvidéki változatához, akiknek apósa első rangú, és a „három faluban” jelentős presztízzsel és befolyással rendelkezik, azaz olyan fóm, aki érdekelt a rangideológia által támogatott jelenlegi státusviszonyok megjelenítésében és fenntartásában. Ezekben az esetekben a női nyelvi alkalmazkodást a társadalmi nemi ideológiák mellett a ranggal összefüggő státustörekvések is motiválhatják.

A női nyelvi alkalmazkodás összetett motivációit jól megvilágítják annak az ötvenes évei elején járó, nagyfalusi csurár asszonynak a szavai, akinek a férje egy első rangú köldörár családba tartozó fóm.

Na-j lažavo, phenā la, sar sīn e Žužka, kaj lā la o Jankō, kǎ voj sitjilah. Voj- ando maj čórro njamo. (...) Maj cino njamo. Maj čórro. The voj dah andrǎ ko baro njamo. Xatjarǎh? The na-j lažavo, kana voj bandjilah pal'o baro njamo. (...) Nemes család, rangilag. The pařudjilǎ laki horba, kode na-j lažavo. Apoj, vi amen, dikhǎh? Muřo dad sah čurari. (...) The me, vi me bandjilom pale muřo řom, pal'o Mati. Xatjarǎh? Kade na-j lažavo.

Nem szégyen, mondjuk, ahogy van Zsuzska, hogy elvette őt Jankó, ő ((Fem.)) tanult. Ő ((Zsuzska)) egy szegényebb rokonság. ((Zsuzska felsővidéki, *Pištešti* ágból származó fómjni.)) (...) Kisebb rokonság. Alacsonyabb. És belépett a nagy rokonságba ((az első rangú nagyfalusi férj családjába)). Érted? És nem szégyen, hogy ő a nagy rokonság után hajlott. Nemes család, rangilag. És megváltozott a beszéde⁵⁹, az nem szégyen. Hát mi is, látod? Az én apám csurár volt. (...) És én, én is a férjem után hajlottam, Máté után. Érted? Ez nem szégyen⁶⁰.

Az alkalmazkodás révén egy meny a férje családjának státusában való osztozás igényét is kifejezésre juttathatja, azaz számára nemcsak a regionalitással és a társadalmi nemi szerepekkel, hanem a társadalmi státussal, ranggal összefüggő identitások indexe is lehet a „felsővidéki” helyett az „alsóvidéki”, a „csurár” helyett a „köldörár” variánsok használata. Úgy tűnik, hogy a férjük változatához alkalmazkodó fómjnik a férjük családjával való azonosulás és az attól remélt presztízsemelkedés érdekében folyamodnak a nyelvi alkalmazkodás stratégiájához. Ez egyéni pozíciójuk szempontjából hatékony lehet, tágabb kontextusban szemlélve azonban választásuk olyan stratégia, amely közvetett módon hozzájárul a gender- és a rangideológia fenntartásához, és az alsóvidéki köldörárokétól eltérő variánsok, valamint az azokat használó csoportok (pl. a helyi csurárok) leértékeléséhez.

Amint azt a fenti példák mutatják, tapasztalataim alapvetően különböznek attól, amit két, a gáborok változatát vizsgáló nyelvész, Gardner és Gardner (2008: 105) megfogalmaz: „A gáborok

⁵⁹ Zsuzska, aki már több mint húsz éve él Nagyfaluban, elhagyta a felsővidékiséggel asszociált variánsokat, és első rangú férje családjához hasonlóan a perfektív marker nem palatalizált variánsait használja.

⁶⁰ Az első rangú köldörár családba házasodott csurár származású asszony a több órás interjú során mindvégig az (-*urV*) változó nem-csurár [-*ure*] variánsát használta.

azt mondják, hogy ők mindnyájan ugyanúgy beszélnek, és nincsenek tudatában annak a számos kisebb kiejtésbeli, szóválasztást illető, sőt grammatikai különbségnek sem, amellyel a szerzők találkoztak”⁶¹. Bár a fenti elemzés csak két morfológiai változóhoz való viszony vizsgálatára szorítkozott, azt nyilvánvalóvá teszi, hogy a vizsgált gábor közösségek tagjai nem csupán észlelik a dialektuson belüli különbségeket, hanem a nyelvi ideológia révén racionalizálják, manipulálják, és a társadalmi különbségek megalkotásában (ld. Gal 1992, Irvine és Gal 2000), valamint az egyéni identitásgyakorlatokban (ld. a női nyelvi alkalmazkodás egyéni stratégiáit) is aktívan hasznosítják azokat.

⁶¹ A szerzők, amint arra tanulmányukban utalnak, temesvári és marosugrai gábor családokban végeztek nyelvi adatgyűjtést. Állításukat viszont általában a gáborokra vonatkozóan fogalmazzák meg.

4. „AMENDE O MURŠ-I O DINTUNO.” 'NÁLUNK A FÉRFI AZ ELSŐ.' A NEMEK KÖZÖTTI STÁTUSKÜLÖNBSÉG IDEOLÓGIÁJA GÁBOR KÖZÖSSÉGEKBEN

Ez a fejezet a társadalmi különbségek egy másik, már az előző fejezetben is érintett dimenziójára, a társadalmi nemre koncentrálnak. A társadalmi nemek viszonyával kapcsolatos vélekedések, azaz a társadalmi nemek ideológiák bemutatását szűkebb témánk, az átok- és feltételesátok-használat, és az azzal kapcsolatos nyelvi ideológia vizsgálata is szükségessé teszi. Mint később látni fogjuk, az átok- és a feltételesátok-használat több szempontból is társadalmilag értelmezett nyelvi gyakorlat. A közösség gender-ideológiái az említett diszkurzív formák pragmatikai funkciójának és társadalmi jelentésének értelmezését, valamint az egyes formulaformákhoz való hozzáférést is befolyásolják. Az átok- és feltételesátok-használat mint nyelvi gyakorlat pedig közvetett módon hozzájárul a társadalmi nemek közötti viszonyok (a „nemek rendje”) alakításához, és az azt magyarázó, racionalizáló ideológia fenntartásához.

A társadalmi nemek ideológiák bemutatása előtt a fejezet kitér a társadalmi nem (*gender*) és a „nemek rendje” (*gender order*) fogalmára. Ezt követően azt elemzi, hogy a leszármazás számontartásának gábor közösségekben domináns elve, a patrilinearitás hogyan járul hozzá a férfiak és a nők viszonyát számos helyzetben aszimmetrikus relációként bemutató társadalmi nemek ideológia létrehozásához és fenntartásához. Majd röviden bemutatja a testképpel, valamint a tisztasággal és a tisztátalansággal kapcsolatos elképzeléseket, kitérve azok néhány diszkurzív aspektusára.

4.1. A társadalmi nem és a „nemek rendje”

A társadalomtudományokban valamint a szociolingvisztikai és a nyelvészeti antropológiai kutatásokban az 1970-es évek óta a társadalmi nem fogalmának értelmezése jelentős változáson ment keresztül (vö. McElhinny 2005). Az 1990-es évekre általánosan elfogadottá vált, hogy a társadalmi nem (*gender*) nem eleve adott és természetes, a biológiai nem (*sex*) által determinált kategória, hanem az interakcióban és más (nem nyelvi) társas gyakorlatokban létrehozott társadalmi konstrukció.

A társadalmi nem nem velünk született egyéni tulajdonság, amivel rendelkezünk, hanem olyan reláció, amit létrehozunk, amit „előadunk” (*perform*). „A társadalmi nem nem annak az esszenciája, amik vagyunk, hanem annak az eredménye, amit csinálunk. A társadalmi nem olyan gyakorlatok sora, amelyek révén az emberek identitásokat alkotnak (...), nem pusztán egy, az emberek kategorizálására szolgáló rendszer. A társadalmi nemek ideológiák pedig nem csupán az

identitások létrehozásáról, hanem a társas viszonyok menedzseléséről is szólnak” (Mills 2003: 305). A társadalmi nem relációk mintázata, amely definiálja a férfi és a női, a férfias és a nőies, és az e határokat átlépő (*transgendered*)⁶² identitásokat és viselkedéseket, és ennek révén strukturálja és szabályozza az egyének és csoportok viszonyát a társadalomhoz (Eckert és McConnell-Ginet 2003: 33).

A társadalmi nem és a nyelv kutatásában a dominancia/hatalom interakciós aspektusaira koncentráló, illetve a nemek közötti nyelvhasználati különbségeket kultúraközi különbségekként kezelő szemlélet után⁶³ egyfajta integratív, gyakorlat-orientált elemzői megközelítés került előtérbe, amelyet a nyelvészet és a társadalomtudományok diszkurzív fordulata, a feminizmus performatív fordulata (vö. Eckert és McConnell-Ginet 2003: 4), és a gyakorlat-elmélet (pl. Bourdieu 1977, 1991; Certeau 1984, Wenger 1998) egyaránt inspirált. Ez az „etnografikus, cselekvés-alapú megközelítés” (Bucholtz 2001: 191) a társadalmi nemet nem a gyakorlattól elvonatkoztatott, absztrakt kategóriának tekinti, hanem inkább arra kérdez rá, hogy „hogyan alkotjuk meg a társadalmi nemet a társadalmi gyakorlatban (például az interakcióban), és hogyan fonódik össze ez a konstrukció az identitás és a különbség, valamint a nyelv más komponenseivel” (Eckert és McConnell-Ginet 1992: 472). A társadalmi gyakorlat nem csupán aktív, cél-orientált és választásokat tevő ágenseket foglal magában, hanem olyan intézményi vagy ideológiai kötöttségeket is, amelyek körülveszik és befolyásolják, de nem determinálják az egyéni választásokat és cselekvéseket (Eckert és McConnell-Ginet 2003: 5). Ez a gyakorlat-értelmezés tehát az egyéni ágencia és a társadalmi struktúra vizsgálatát egyaránt bevonja az elemzésbe. A korábban egyéni tulajdonságként felfogott társadalmi nem helyett a társadalminemileg értelmezett (*gendered*) cselekvések, stratégiák, értékek és ideológiák vizsgálata kerül az érdeklődés középpontjába.

Ez a konstruktivista, gyakorlat-központú szemlélet inspirálta azt a megközelítést, amely a gyakorlat közösségét (*community of practice*) tekinti az elemzés társadalmi egységének. Ez a fogalom a nyelvészetben Eckert és McConnell-Ginet (1992) tanulmánya nyomán vált ismertté. A gyakorlat közössége olyan csoport, amelynek tagjait közös tevékenység hozza össze, formálja közösséggé, azaz „azonos gyakorlat felé (bár nem szükségképpen azonos módon) orientált

⁶² Azt, hogy a társadalmi nem nem a biológiai különbségeken alapuló, a társadalmi és nyelvi gyakorlaton kívül létező egyéni tulajdonság, nyilvánvalóvá teszik azok a tanulmányok, amelyek a biológiai nemi határokat megkérdőjelező szexuális kisebbségek különböző csoportjainak nyelvhasználatát vizsgálják (pl. Barrett 1999, Besnier 2005). Ezek a tanulmányok kitűnő példákkal szolgálnak arra, hogy a nyelvhasználat nem csupán tükröz előzetesen létező társadalmi kategóriákat, hanem olyan konstitutív társadalmi gyakorlat is (Cameron 1990), amely szerepet játszik a társadalmi kategóriák (pl. gender) és határok létrehozásában, fenntartásában, és egyes kontextusokban azok megkérdőjelezéséhez és megváltoztatásához is hozzájárul.

⁶³ A férfi és a női nyelvhasználat különbségeinek magyarázatában a dominancia- és a differencia-modellt egymást kizáró alternatívákként kezelő, bináris gondolkodásmód kritikájához ld. például Bing és Bergvall 1998, Eckert és McConnell-Ginet 1992, 1999; Gal 2001b, Reményi 2001, Uchida 1992, Wetzel 1988, Huszár 2006, Schleicher 2006.

emberek csoportja” (Bucholtz 2001: 198). „Cselekvési módok, beszédmodok, vélekedések, értékek, hatalmi viszonyok – egyszóval gyakorlatok – e közös erőfeszítés (*mutual endeavour*) során jönnek létre. A gyakorlat közössége mint társadalmi konstrukció különbözik a hagyományos közösségtől, elsősorban azért, mert a tagság és a tagok gyakorlatai egyidejűleg határozzák meg azt” (Eckert és McConnell-Ginet 1992: 464). Ilyen, közös gyakorlat köré szerveződő közösségnek tekinthetők például a különféle munkahelyi vagy iskolai közösségek, a családok, a szabadidő közös eltöltésére szerveződő klubok, sportkörök. A gyakorlat közössége, bár közös tevékenységek hozzák létre és tartják fenn, nem szükségszerűen egalitáriánus vagy konszenzuson alapuló csoport. A gyakorlat közössége a társadalom szerveződésének olyan szintje, ahol az emberek a mindennapokban személyesen megtapasztalják és közösen értelmezik a társadalmi rendet (Eckert és McConnell-Ginet 2003: 58). E közösségek tagjai azonban nem a semmiből alkotják meg a közösségükben elfogadott cselekvési módokat, beszédmodokat, vélekedéseket és értékeket, hanem a tágabb társadalmi kontextusra reagálva hozzák létre saját lokális gyakorlataikat.

A gyakorlatközösség-modellt alkalmazó tanulmányok (pl. Bucholtz 1999, 2001; Holmes 1999) nagy jelentőséget tulajdonítanak a face-to-face társas interakció vizsgálatának, ugyanakkor a nyelvet nem tekintik privilegizált státusúnak a különféle társadalmi gyakorlatok között (ld. Bucholtz 2001: 194-195, 198), és hangsúlyozzák más, nem nyelvi gyakorlatok (pl. a fogyasztás: zene, öltözködés stb.) fontosságát.

A gyakorlatközösség fogalmát többen szembeállítják a szociolingvisztika nyelvi kritériumokon (pl. közös nyelvi kód, közös nyelvhasználati normák) alapuló beszélőközösség-fogalmával (ld. Bucholtz 1999, 2001; Holmes és Meyerhoff 1999). Az előbbi fogalom előnyei között említik, hogy nem konszenzus-alapú társadalomszemléletet képvisel, ezért jobb lehetőséget biztosít a változás és a közösségen belüli változatosság (pl. a beszélőközösségben marginálisnak tekintett csoportok és viselkedések) értelmezésére. Így alternatívát jelenthet a társadalmi-nem-kutatók által sokat bírált esszencializáló elemzői szemlélettel⁶⁴ szemben is.

Bucholtz (2001: 198-199) további érdeként említi, hogy ez a közösség-felfogás az identitásokat nem eleve adott, a társadalmi struktúrában elfoglalt pozíció által meghatározott statikus kategóriáknak tekinti, hanem azt hangsúlyozza, hogy „az identitások a (...) gyakorlatban formálódnak, a struktúra és az ágens kombinált hatásaiként”, így e felfogás összhangban van a posztmodern identitáselméletekkel is (vö. Bucholtz és Hall 2004). A gyakorlatközösség-modellben az elemzői perspektíva nem elsődleges, ahogyan a

⁶⁴ Kritika tárgya például az a homogenizáló, esszencializáló szemlélet, amely szerint az azonos társadalmi kategóriába sorolt beszélők (afro-amerikaiak, nők, munkásosztályhoz tartozók stb.) nyelvi viselkedése alapvetően hasonló, és különbözik más – gyakran szintén homogénnek tekintett – társadalmi csoportok nyelvi viselkedésétől. Az esszencializáló, dichotomizáló kutatói ideológiák kritikájához ld. pl. Bing és Bergvall 1998, Trechter 2005.

közösség határait sem a kutató, hanem a közösség tagjai jelölik ki. Az e szemléletet képviselő elemzők jelentős figyelmet szentelnek a résztvevők saját értelmezéseinek, és főként etnográfiai módszereket alkalmaznak azok feltárására.

A fent vázolt gyakorlat-orientált megközelítés egyes aspektusait az elemzésben magam is alkalmazom. A vizsgált roma közösségekre nem úgy tekintek, mint amelyek elsősorban a nem romákkal és más romákkal szemben határozzák meg saját társadalmi határaikat és a számukra releváns identitásokat, hanem inkább arra fordítok figyelmet, hogy a szóban forgó lokális közösségek tagjai saját etnikai csoportjukon és közösségükön belül különféle társadalmi és nyelvi gyakorlatok, és az ezeket értelmező, racionalizáló ideológiák révén hogyan hoznak létre és jelenítenek meg társadalmi relációkat, identitásokat és határokat. Másként fogalmazva: a különféle társadalmi kategóriákat (rang, társadalmi nem, etnicitás) és relációkat a lokális gyakorlatban formálódó entitásoknak tekintem. Nagy hangsúlyt fektetek továbbá a résztvevők társadalmi és nyelvi gyakorlattal kapcsolatos saját értelmezéseire, azaz a résztvevők társadalmi és nyelvi ideológiáira. (A nyelvi ideológiákról részletesen lásd a 6. fejezetet.)

Eckert és McConnell-Ginet (2003: 34) a társadalmi nemet olyan eszköznek tekintik, amelyen keresztül a társadalom létrehozza azt a különbségtételt, amely a „nemek rendjét” (*gender order*) alkotja. A „társadalmi nemek rendje” értelmezésük szerint a „jogok és kötelességek, korlátozások és lehetőségek, hatalom és alárendeltség” elosztásának biológiai nemi és osztály alapú rendszere. E rendszer támogatásában társadalmi konvenciók és ideológiák, érzelmek és vágyak is szerepet játszanak és viszont: a „társadalmi nemek rendje” is hozzájárulhat ezek fenntartásához.

A „nemek rendjének” alakításában a társadalmi ideológiáknak is fontos szerepük van. A társadalmi ideológiák olyan vélekedések, amelyek „irányítják az emberek részvételét a társadalmi nemek rendjében, és amelyeket a részvétel magyarázatára és igazolására is használnak” (ibid.). Ezek az ideológiák és a részüket képező társadalmi sztereotípiák elsősorban nem mint a tényleges társadalmi gyakorlat – kétségtelenül leegyszerűsítő és részleges – leírásai, hanem mint társas viszonyokat és normákat konstruáló vélekedések érdekesek számunkra, amelyek „egyfajta orientáló eszközként szolgálnak a társadalomban”, vagyis „olyan ideológiai térképként, amely egy sor lehetőséget jelöl ki, illetve amelyen belül elhelyezzük magunkat és értékelünk másokat” (Eckert és McConnell-Ginet 2003: 87).

Az ideológiák részben a társadalmi tapasztalatból táplálkoznak, és a társadalmi gyakorlatban, például a diskurzusban jönnek létre, maradnak fenn vagy változnak meg. Az ideológia és a gyakorlat viszonyát a kölcsönös egymásra hatás jellemez. Az

ideológiák hozzájárulnak a gyakorlat alakításához, értelmezéséhez, és viszont: a társadalmi és nyelvi gyakorlat is hozzájárulhat az ideológiák fenntartásához, újratermeléséhez, de közreműködhet azok megkérdőjelezésében és megváltoztatásában is.

Az alábbiakban bemutatok néhányat azok közül az ideológiák közül, amelyek a vizsgált roma közösségekben hozzájárulnak a „társadalmi nemek rendjének” létrehozásához és fenntartásához.

4.2. A nemek közötti státuskülönbséget támogató ideológiák és gyakorlatok

4.2.1. Patrilinearitás és társadalmi nem

Az általam vizsgált közösségek társadalmi ideológiája két társadalmi kategóriát tartalmaz. A romák az individuumokat biológiai nemük alapján férfinak vagy nőnek tekintik, más, az említett kategóriák határait megkérdőjelező társadalmi identitásokat saját közösségükben nem tekintenek társadalmilag elfogadottnak. A gábor romák társadalmi ideológiája nem egalitáriánus, vagyis nem olyan ideológia, amely a férfiakat és a nőket különböző, ám egyenrangú csoportnak tételezi. A férfiak és a nők viszonya ebben az ideológiában inkább aszimmetrikus, státuskülönbséggel jellemezhető viszony, amelyet férfiak és nők egyaránt gyakran úgy jellemeznek, hogy „*Amende o murš-i o dintuno!*” 'Nálunk a férfi az első!'

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a nőket általában (életkortól, társadalmi szereptől és pozíciótól, valamint szituációtól függetlenül) hatalom nélküli és „elnémított pozícióban” levő csoportnak tekinthetjük. E közösségekben, akárcsak számos más társadalomban, a nők bizonyos színtereken (otthon, család, háztartás)⁶⁵ és szerepekben (pl. anyaként, anyósként, apai nagymamaként) jelentős hatalommal és befolyással rendelkeznek. A társas viszonyok alakításában és értékelésében, valamint a család sorsát és kapcsolatait érintő döntésekben rendszerint a nők is aktívan részt vesznek. Az a tény, hogy a nyilvános társadalmi összejöveteleken, vegyes nemű társaságban a nők részvételi és vélemény-nyilvánítási lehetősége általában korlátozott, nem jelenti azt, hogy kevésbé formális helyzetekben, a „színpalak mögött”

⁶⁵ A nemek közötti munkamegosztás preferált rendje e közösségekben a nőket – legalábbis bizonyos életszakaszokban – elsősorban a háztartás szférájához köti, míg azokat a tevékenységeket, amelyek az otthontól esetenként huzamos távollétet igénylő munkavégzést kívánnak, elsősorban a férfiak végzik. A nők kompetenciája a gábor közösségekben mindenekelőtt a háztartásvezetés, a gyermeknevelés, majd anyósként és nagymamaként a menyek és az unokák támogatása és felügyelete. Amíg gyermekeik vagy velük élő unokáik kicsik, idejük nagy részét otthon töltik. Tevékenységük azonban nem korlátozódik kizárólag az otthon szférájára, sok esetben háztartáson kívüli pénzkereső tevékenységgel is hozzájárulnak a család fenntartásához. Ha gyermekeik már felnőttek vagy nagyok, vagy ahhoz legalábbis már elég nagyok, hogy felügyelettel otthon maradjanak vagy velük tartsanak, akkor – anyósuk, férjük vagy gyermekeik társaságában – gyakran a főnnyik is árusítanak valamelyik lakóhelyükhöz közeli piacon.

ne lenne befolyásuk a nyilvánosság előtt gyakran a férfiak által reprezentált álláspontok és kapcsolatok alakulására.

Sőt, e közösségek a nők bizonyos csoportjait olyan – gyakran ambivalens társadalmi megítélésű – hatalommal ruházzák fel, amelynek a férfiak is kiszolgáltatottak lehetnek. Így például a biológiailag produktív korban levő nőkre férfiak és nők is úgy tekintenek, hogy képesek veszélyeztetni a férfiak szimbolikus tisztaságát és gazdasági prosperitását (ld. alább). A családjuk érdekeit védelmező idősebb fómjnik jogos haragjától a férfiak is gyakran tartanak, mert úgy vélik, hogy az ilyen helyzetekben kimondott átkaik képesek lehetnek arra, hogy a világot a szavakhoz illesszék, azaz a megvalósulás lehetőségével fenyegetnek. Szintén a nőknek tulajdonított ambivalens hatalomra utalnak azok a diskurzusok, amelyek a női szexuális vonzerőt olyan erőforrásként mutatják be, amelynek felhasználásával a nő képes uralkodni a férfin⁶⁶.

A társadalmi ideológiák, a társadalmileg értelmezett gyakorlatok és a hatalom sokrétű összefüggésének elemzésére itt nem vállalkozhatom. Ebben a fejezetben csak néhány, a nemek közötti státuskülönbség létrehozásában és fenntartásában szerepet játszó ideológia bemutatására szorítkozom, és azt vizsgálom, hogy a romák hogyan használják a dichotomizálást, a naturalizálást és a racionalizálás stratégiáit a státuskülönbség magyarázata és legitimálása érdekében. Először azt elemzem, hogy a patrilinearitás hogyan járul hozzá a nemek közötti státuskülönbség ideológiájának fenntartásához.

Amint azt az előző fejezetben láttuk, a „három falu” gábor közösségeiben nagy jelentőséget tulajdonítanak a leszármazásnak. Bár a rokonságot férfi és női ágon is számon tartják, számos helyzetben az apai ági leszármazás dominanciája érvényesül. Így például a politikai és genealógiai diskurzusban⁶⁷ az apai ágat tekintik mérvadónak, „az apákat számolják” (*le daden djinen*). Egyes kontextusokban, főként, ha a beszélő számára ez előnyös, az anyai ági rokonokat is megemlítik, azonban közülük is elsősorban a férfiakra: az apára, nagyapára, fivérekre utalnak, és ritkán említenek nőket. Ha mégis hivatkoznak a női felmenőkre, akkor az általában azoknak a társadalmi kapcsolatoknak, „köttetéseknek” (*phanglimata*) az említésére szolgáltatót, amelyek rajtuk keresztül, az ő megházasításuk révén jöttek létre különböző

⁶⁶ E diskurzus fenntartói főként férfiak, akik hűtlenségük és ennek kapcsán felmerülő személyes felelősségük bagatellizálása érdekében a női csábításnak kiszolgáltatott áldozatként mutatják be magukat. Azonban nemcsak a férfiak, hanem bizonyos helyzetekben és szerepekben időnként maguk a nők is alkalmazzák a női szexualitás démonizálásának stratégiáját. A házas fiaik érdekeit menyükkel szemben védelmező anyák, valamint a féltékeny fiatalasszonyok más, riválisnak vélt fómjnik szexuális erkölcsének és jóhírének megkérdőjelezése érdekében folyamodnak ehhez a stratégiához (részletesebben lásd Berta 2005b).

⁶⁷ A genealógiai adatfelvételek során ugyanezzel a férfi-centrikussággal szembesültünk. A felmenő generációk esetében – férfiak és nők egyaránt – csak a férfiakat sorolták fel, a női elődöket rendszerint csak külön kérésre említették. A nagyszülők generációja előtti női felmenők számbavétele során beszédpartnereink gyakran hezitáltak és megerősítést kértek egymástól, míg a férfiakat rendszerint legalább öt generációra visszamenőleg felsorolták.

családok és apai ágak között. Az apai ág folytonossága fontos társadalmi alapérték, az apa-fiú kapcsolat, az apai felmenők méltatása, valamint a családok és apai ágak közötti társadalmi kapcsolatok és státusviszonyok megvitatása kedvelt témája a családi és a nyilvános társadalmi összefüggések diskurzusainak is. Az egyéni és családi sikereket vagy problémákat rendszerint az apai ág kontextusában is értékelik, és az apai ágak közötti státusviszonyokra hatást gyakorló tényezőnek tekintik.

A patrilinearitás tehát ezekben a közösségekben nem pusztán a rokonság számontartásának egy lehetséges módja, hanem kitüntetett társadalmi jelentőséggel felruházott reláció, amelynek a társadalmi pozíciók és kapcsolatok megalkotásában és értékelésében is fontos szerepe van. Amint láttuk, az apai ági leszármazásnak jelentős szerepe van a társadalmi különbségek (pl. rang, csurár-köldörár distinkció) létrehozásában és magyarázatában is⁶⁸.

A patrilinearitás dominanciája a társadalminemi ideológiákra és a „nemek rendjére” is hatást gyakorol. Bár egy pár gyermekei – nemüktől függetlenül – apjuk leszármazási ágába (*vica*⁶⁹) tartozónak számítanak, a romák úgy tekintik, hogy az apai ág folytonosságához a lányok és a fiúk eltérő mértékben járulnak hozzá (vö. Berta 2004, 2005b). Származási családjuk perspektívájából a lányok házasságuk után „kimennek a családból”: férjük családjához költöznek és gyermekeikre a férj apai ágának folytatóiként tekintenek⁷⁰. Ezért – bár a szülők lányuk gyermekeit is unokájukként tartják számon, mégis – úgy tekintenek rájuk, hogy erősebben kötődnek apjuk családjához, azaz ők már „egy másik család”. Ezt a harmincas éveit elején járó Míndra, aki egy lány és három fiú édesanyja, így fogalmazta meg:

...ol šejoŕa n'aŕen ko khãr, ol šejoŕa sîn te žan, the te dē le o buto juššo, ertih? Ol šejoŕa abavrãhkã barjarã le, na amengã. Phenã, man sîn ma duj-trin šejoŕa, me barjarav len, mišto-j. De

⁶⁸ Az egyén rangját apja rangrendszerbeli pozíciója alapján határozzák meg, mint ahogyan a köldörár-csurár kategorizáció esetében is az apa besorolása az, amely alapján a gyermeket csurárnak vagy köldörárnak tekintik.

⁶⁹ A *vica* a gáborok romani változatában patrilineárisan számon tartott leszármazási csoportra utaló terminus. A szó többjelentésű: egyik jelentése ‘kötél’. Ezzel a jelentéssel maguk a romák is összefüggésbe hozzák az absztrakt ‘férfiági leszármazás köteléke által összekapcsolt személyek és generációk’ jelentést. A terminus talán román eredetű, és – akárcsak a romaniban – ott is polyszém. Ld. román: *viță* (Fem.) ‘venyige, szőlővessző’; átv.: ‘eredet, származás’; *de viță* ‘nemes’; ‘édes, vér szerinti rokon’.

⁷⁰ Ez a férfi-centrikus leszármazási ideológia a hétköznapi gyakorlat számos szférájára hatást gyakorol. Ilyen például a gyermekek elhelyezése a szülők válása vagy valamelyik szülő elvesztése esetén. Míg a fiúgyermekek – mint az apai ág folytatói – rendszerint az apánál vagy (az apa halála esetén) az apai nagyszülőknél maradnak, ahhoz gyakran hozzájárulnak, hogy a lányokat anyjuk magával vigye. Ha egy elvált vagy fiatalon megözvegyült fonnji újra férjhez megy, új házasságába nem viheti magával előző házasságából származó gyermekeit, mivel ők – az előző férj apai ágának folytatóiként – új férje számára idegennek minősülnek. Ezeket a gyermekeket rendszerint az anyai nagyszülők nevelik fel és ők gondoskodnak megházasításukról is. Egy fonnjitól viszont általában elvárt, hogy férje előző házasságából származó gyermekeit elfogadja és gondoskodjon róluk. A gábor közösségekben tehát a nők esetenként *maštiho dej* ‘mostohaanya’ szerepbe kerülhetnek, amíg a férfiak számára elfogadhatatlan a fenti értelemben vett „mostohaapa/nevelőapa” szerep.

sa avrăhkă sîn te dă le, străjinohkă. N' așăl andră ke familije, ke muŕo khăr. Ertih? Me le boren sî te anav andră ke muŕo khăr. Ol šejoŕa sîn te dav le avrăhkă borengă.

...a leánykák nem maradnak a háznál, a lányoknak el kell menniük, és kell adjad nekik ((értsd: velük)) a sok jussot, érted? A lányok már- őket másoknak neveljük, nem magunknak. Mondjuk, hogy van neked két-három leánykám, felnevelem őket, jól van. De mindegyiket másoknak kell, hogy adjuk, idegennek. Nem marad bent a családban, az én házamnál. Érted? Nekem menyeket kell hoznom a házamba. A leánykákat másoknak kell adnom menynek.

A lányokkal ellentétben a fiúk megházasításuk után is – legalábbis egy ideig – szüleikkel közös háztartásban maradnak. Rendszerint apjuk vállalkozását folytatják, és az általuk keresett bevétel nagy része is a közös, apjuk által felügyelt családi kasszába kerül. Ez a vagyoni és lakóközösség általában addig tart, amíg a fiúk első gyermekei el nem érik a házasodáshoz közeli életkort. Ekkorra a többgenerációs nagycsalád általában gazdaságilag és térben is elkülönülő egységekre bomlik: a fiúk feleségükkel és gyermekeikkel külön házba vagy házrészbe költöznek. A legkisebb (vagy egyetlen) fiú és családja azonban mindvégig a szülőkkel marad, és elsősorban ő köteles róluk idős korukban gondoskodni. A származási család perspektívájából a fiúk gyermekei, ellentétben a lányokéval, a saját család, a saját apai ág folytatóinak minősülnek.

A házasságot kísérő gazdasági tranzakciók szempontjából is eltérő a fiús és a lányos szülők pozíciója: a fiukat megházasító szülők ideális esetben „jusst” kapnak, míg a lányos szülőktől elvárt, hogy lányukkal „jusst” adjanak⁷¹.

Ezek az oppozíciók gyakran bukkannak fel azokban a racionalizáló magyarázatokban, amelyek a nemek közötti státuskülönbséget a dolgok ésszerű, magától értetődő rendjeként mutatják be. Az alábbi interjúrészletben az említett oppozíciók a születendő gyermek nemével kapcsolatos preferenciák, és a fiú- és a lánygyermekek eltérő társadalmi fogadtatásának racionalizálását szolgálják. Ez a diskurzusrészlet explicitté teszi a férfi-centrikus leszármazási ideológia és a nemek közötti státuskülönbség kapcsolatát, és rávilágít arra is, hogy milyen fontos szerepe lehet a gender-ideológiáknak az érzelmek társadalmi konstrukciójában. (A beszélő egy ötvenes éveiben járó nagyfalusi fóm, Máté, aki három fiú és egy lány édesapja, valamint számos unoka nagyapja.) Az interjúrészlet romani nyelvű eredetijét lásd a 15.2 Függelék 2. számú szövegeként.

⁷¹ A „juss” – annak ellenére, hogy az nem a lány személyes tulajdona – a szülők és lányaik nézőpontjából az örökség sajátos (premortális), társadalmi nemileg értelmezett formájának tekinthető (Berta 2004). Ezen felül a lány szülei vagyonaiból másra nem tarthat igényt. Az apa halála után fia öröklök vagyont és – amennyiben volt a birtokában ilyen – presztízstárgyait is. (A presztízstárgyak tulajdonlásának és öröklésének társadalmi nemi aspektusaihoz ld. Berta 2007b: 148-150, 165-168.) Az apai ház a legkisebb fiú öröksége. A vizsgált közösségekben tehát az öröklés mintái is genderizáltak.

Mondjuk úgy, a fiam vesz feleséget, és egy vagy két év múlva családja születik, bocsásd meg. Na, ha leánykája lenne a fiának, és megy a városba, a romák szégyellik is mondani: „Isten éltesse a leánykát!” Nem mondják. Ha kisfiú, azt mondják: „Isten éltesse az unokádat (Masc.), Máté! Gyere, vegyél nekünk áldomást!” Megyek, és kell kérjek ((mindenkinek)) ahányan vannak. (...) Kikérek ötven üdítőt, ötven kávét. Na, kell hogy költsek két-három milliót ((lejt)), vagy ötöt, ahányan vannak ((attól függ)). De ha leányka van, nem. (...) *Az elsónél sem. Mer azt mondjuk, hogy ez... mikor születik egy leánka, hogy ez, ez szerencsétlenség. Érted? Nem örvendünk a leánkának. Mikor már előbbször fiú van, vaj még egy fiú, kettő, s jön egy leánka, akkor azt mondjuk: jól van, vegyes család, jó. De mikor először leánka van, már búsulunk.*⁷² (...) Úgy mondom, mikor a fiam megnősül, és amikor először lesz családja, és lány születik, akkor mi már búslakodunk ((lit. elbúsuljuk magunkat)). Búsulunk, azt mondjuk: „A legnagyobb gyermeke így lány lesz!” De mikor fiacskája születik, örvendünk, örvendezünk: „Van egy unokám ((Masc.))! A fiának van egy fia!” Mire negyven éves lesz, lesz már egy húsz éves, huszonöt éves fia, és már örülünk. És akkor a romák is mit mondanak? „No, növekszik a vicájuk!” A mi vicánk a férfiakban növekszik, nem az asszonyok révén! A férfiak által! Mondjuk így, nekem, amikor nekem három fiam volt, és csak egy leánykám, az egész világ csodálkozott. Azt mondták: „Máténak a gyermekei rendelésre lettek!” Három férfi, egy lány. (...) Illik egy leányka három férfi, három fiúcska után, nem? Még szépen is illik! Nemde? De Isten őrizzen, akinek három lánya van és egy fia, ott már gyász van és búslakodás. Hogy miért is, hallgass ide, mondjam meg neked! Mondjuk, a lánnyal sok probléma adódik elő, férjhez adod a lányodat, adsz neki ((értsd: vele)) húszezer, vagy tízezer dollárt, ha van neked, ha nincs, kölcsönt veszel fel és ((úgyis)) adsz... (...) Sok nyomorúság van ott, ahol lányok vannak. Érted? (...) Ez a különbség a lányok és a fiúk között.

Az apai ág folytonosságának tulajdonított társadalmi jelentőség teszi érthetővé azt, hogy egy roma család számára miért elképzelhetetlen a házasság fennmaradása gyermekek nélkül, és miért nem lehet teljes, „befejezett” a család fiúgyermek nélkül.⁷³ Fiú hiányában egy pár nem fejezheti be a családot, addig kell próbálkozniuk, amíg legalább egy fiuk nem születik. A gyermekek neme egy főmji társadalmi presztízse szempontjából sem közömbös tényező. A gábor roma közösségek társadalmi ideológiájában a fiús anyákat nagyobb megbecsülés övezi⁷⁴. Azoknak a családoknak az érzelmi reakcióját, ahol több lánygyermek után újabb kislány születik, jól jellemzik a harmincas éveiben járó fiatalasszony, Míndra – a meny iránti női együttérzést is kifejező – szavai. (A romani nyelvű interjúrészletet ld. a 15.2 Függelék 3. számú szövegeként.)

Egy asszony egy kicsit jobban le van nézve, ha leánykát szül. Amikor fiúcskát szül, azt mondják, hogy szerencsésebb. (...) Például Misinél, amikor született a

⁷² A dőlttel szedett mondatok a beszélő szavai, amelyek eredetileg is magyarul hangzottak el. Ez a tipográfiai megoldás itt arra szolgál, hogy elkülönítse az interjúalany magyarul elhangzott szavait a romani nyelvű részek általam készített magyar fordításától.

⁷³ Ha egy kapcsolatban négy-öt évig nincs gyermek, azt rendszerint komoly aggodalommal fogadják. Bármilyen fontos is legyen a gyermekeiket összeházassító szülők számára az apatársi kapcsolat fenntartása, bármilyen jó és erős is legyen a házaspár érzelmi kapcsolata, gyermek hiányában a házasságot mindig felbontják, és a menyét hazaküldik szüleihez. A házasságban az első gyermek megérkezése – különösen akkor, ha fiú – olyan esemény, amely a meny helyzetének és az apatársi kapcsolatnak a megszilárdulását egyaránt elősegíti.

⁷⁴ Jól mutatja ezt a nőiéletút-értékelő diskurzusokban használt *baxtali főmji* 'szerencsés/boldog asszony' terminus, amelyet azoknak a nőknek a méltatására használnak, akik több fiúgyermeknek adtak életet.

lányunokája, nagyon rosszul viselkedtek a kis menyükkal. Szegény menyecske úgy sírt, hogy szinte belehalt a sírásba. Úgy búsult az apósa ((is)). Az apósa folyton sírt otthon. A férje sírt, az anyósa sírt. (...) *Isten bocsássa meg*, mintha egy haláleset lett volna a háznál, úgy sírtak, úgy búsultak. Akkor neki ((a menynek)) jólesett? Na mondd meg!

Mondjuk, előfordulhatna, *Isten őrizzen* téged attól, Andrea, lenne neked három-négy leánykád. Látod, hogy az apósod úgy sír, a férjed úgy búsul, úgy csinál, te nem búsulsz? Nem veszed rossz néven? Valahogy rosszul esik neked! (...) Mondjuk egy kicsit búsul először ((a meny)). De ez majd elmúlik. Nincs mit tennie. Próbálkoznia kell, addig kell próbálkozzon egy asszony, mondjuk, amíg egy kisfia ((lit: férfiúcskája)) lesz! Amikor lesz egy kisfia, félbehagyja, kész. Ismered Lajit, akinek van most hét leánykája? (...) Ha mondjuk, *Isten őrizzen*⁷⁵, nem lett volna ez a kisfiú, ha ismét egy kislány született volna, úgyis fel kellett volna nevelniük azt is, és tovább kellett volna próbálkozniuk, mindaddig, amíg nem lett ((volna)) egy fiú. Nem maradhattak gyermekek, kisfiú nélkül! Mert a leánykák mind férjhez mennek, és ők kivel maradjanak a háznál? Mert a vejekkel nem maradnak! Nálunk nem úgy van, hogy mondjuk, *Isten őrizzen*, ha nincs fiam, akkor maradok a vejemmel és a lányommal, hogy ő ((Fem.)) vigyázzon ránk! Nem! Egy fiú muszáj, hogy legyen! Ha nincs, addig kell próbálkozzon egy asszony, amíg egy fiúcska lesz!

A nemek közötti státuskülönbség ideológiája a születés tényére reflektáló nyelvi és nem nyelvi viselkedés konvencióit is befolyásolja. A gyermek születéséről való értesülés olyan kommunikációs helyzet, amely a résztvevőktől egy társadalmilag meghatározott érzelmi viszonyulás kifejezését kívánja meg. Az ilyenkor használatos beszédrutinok készletéből való választás során a beszélő elsősorban azt mérlegeli, hogy milyen nemű az újszülött, és mi jellemzi a házaspár gyermekei között elfoglalt pozícióját (hányadik gyermek, milyen nemű testvérei vannak). Fontos tényező továbbá az apa családjának társadalmi státusa is.

Fiú születése esetén elvárt a gratuláció⁷⁶, a jókívánságok kifejezése, például az alábbi rutinformulával: „*O lašo Del te feril tje šaveh/tje njepotoh/tumarā njeve manušāh, te barjol baro, te dikhān lehki ārame!*” ’A Jóisten tartsa meg a fiadat/az unokádat/a ti új embereteket, nőjön nagyra, lássátok meg az ő örömét!’ A tipikus társalgás fiú születése esetén a jókívánságok kölcsönös cseréje, amely a ‘gratuláció rutinformulával’ – ’elfogadás/viszonzás rutinformulával’ szekvenciával modellezhető. A gratulációt gyakran nemcsak egy jókívánságokat tartalmazó válaszformula⁷⁷ viszonzozza, mivel a fiús apának és fivéreinek,

⁷⁵ A „*Feril o Del*” ’Isten őrizzen’ és a „*Devla jertisar*” ’Isten bocsássa meg’ olyan rutinformulák, amelyek a romani társalgásban jóvátevésként használatosak. Rendszerint olyan megnyilatkozásokat kísérik, amelyekről a beszélő úgy véli, hogy azokat a címzett az adott szituációban sértő, udvariatlan aktusnak ítélné. Az általam vizsgált gábor közösségekben a címzettnek lánygyermekeket kívánó megnyilatkozások (pl. *Numa šejora te del tu o Del!* ’Csak lányokat adjon neked az Isten!’) megítélését jól jelzi azok metapragmatikai értékelése, vagyis az, hogy átoknak minősülnek. Azt, hogy a gyermekek neméről való beszéd egyes helyzetekben milyen körülményt igényel, jól mutatják a fenti interjúrészletben előforduló jóvátevő formulák. A beszélő úgy ítélte meg, hogy azok a megnyilatkozások is jóvátevést kívánnak, amelyek nem állítják vagy kívánják, hanem csupán hipotetikus példaként vagy kontrafaktuális formában felvetik azt a lehetőséget, hogy a címzettnek vagy a referensnek rendre lánygyermekei lesznek.

⁷⁶ Ha egy ismerős rom vagy romni egy újszülött fiú hozzátartozóival találkozik, elmulasztja, hogy „szóljon egy jó szót” („*te phenel ekh laši duma*”), viselkedését rendszerint az irigység jelzéseként értelmezik.

⁷⁷ Például: „*Te feril o Del vi tumen!/Te feril o Del vi tumarān!/Te del o Del vi tumen!*” ’Isten tartsa meg titeket is!/Isten éltesse a titeket ((gyermekeiteket, unokáitokat)) is!/Adjon a Jóisten nektek is ((fiúgyermeket, fiúunokát))!’

valamint a nagyszülőknek boldog kötelezettsége, hogy a gratuláló fómoknak és fómjniknak⁷⁸ áldomást (*aldomaši*) fizessenek, amelynek közös elfogyasztását szintén jókívánságok kölcsönös cseréje kíséri. (Az áldomás manapság többnyire üdítő, kávé, édesség, régen bor és pálinka volt.) Amíg áldomást kérni fiú születése esetén egyáltalán nem szokatlan, és azt a hozzátartozók az örömben való osztozási igény kifejezésének tekintik, lány születése esetén áldomást kérni udvariatlanság.

Kislány születéséhez gratulálni többnyire csak akkor szokás, ha régen várt első gyermek, vagy ha vannak már fiútestvérei. Az „Isten éltesse, nőjön nagyra!” rutint ilyenkor rendszerint egy fiúgyermek születését kívánó formula is kíséri: „Adjon az Isten fiúcskát is!” Ennek elmaradása azzal a kockázattal jár, hogy a címzett a gratulációt a beszélő kárörvendő attitűdjének, rosszindulatának jelzéseként értelmezi. Lánygyermek születése esetén azoknak a személyeknek a köre is korlátozott, akiktől jó néven veszik a gratulációt: általában csak a szülőkkel vagy a nagyszülőkkel kifejezetten jó, bizalmas viszonyban levő közeli hozzátartozókra terjed ki. Lány születése esetén rendszerint az áldomás is – ritka kivételektől eltekintve – elmarad.

Ha az újszülött kislány harmadik, negyedik lánygyermek a családban, születéséhez gratulálni inzultusnak minősülő aktus, különösen akkor, ha a párnak még nincs fiúgyermek. Ezekben a helyzetekben rendszerint csak akkor reagálnak a gyermekszületés tényére, ha a témát egy érintett családtag vezeti be a társalgásba, egyébként a téma kerülése a helyénvaló viselkedés. Ilyenkor a gratuláció helyett a vigasztalás a társadalmilag elvárt megnyilvánulás, amely rendszerint az apa és az apai nagypapa személyére vonatkozó jókívánságok mellett a fiú születése iránti reményt fejezi ki.

Az ilyen helyzetekben helyénvaló nyelvi viselkedésről és a társadalmi distinkciók fontosságáról Joja, egy negyvenes éveiben járó nagyfalusi fómj így beszélt. (A romani interjúrészletet lásd a 15.2. Függelék 4. számú szövegeként.)

Joja: „Na, született egy lányunokátok. A Jóisten tartsa meg!” Vagy: „A Jóisten éltesse!” És mondjuk, ha még nincs gyermekük ((kisfiuk)): „Adjon a Jóisten fiúcskát ((lit: férfiúcskát)) is!” Érted? Vagy amikor született például egy kisfiú, az aztán még jobb! „Na, lett egy nagy fiúunokád! A Jóisten éltesse! Nőtt ((gyarapodott, folytatódott)) a vicád!”

SzA. És úgy szokták mondani: „Nőtt a vicád?”

Joja: Igen, igen!

SzA. De csak akkor, ha kisfiú született?

Joja: Igen!

SzA. És ha kislány?

Joja: Amikor kislány, azt mondod: „A Jóisten tartsa meg, adjon nektek az Isten kisfiúkat (lit. ’férfiúcskát’) is!”

⁷⁸ Az áldomásra való meghívás résztvevői szerepek tekintetében is genderizált diskurzus-szabályaira itt nem térek ki.

- SzA. Adjon az Isten fiúcskát is! És ha van, mondjuk, három vagy négy kislány-?=
 Joja: =Jaaj! Ha van négy lány, és mindegyre csak lányok lesznek! Akkor jobb, ha nem is mondasz semmit! 'Ez Istentől volt ((Isten akarta így)), adjon nekik az Isten kisfiúkat is! Istennél van elég, nem a miénkből ad!' Érted?
 SzA. Akkor nem mondom: 'Az Isten éltesse, [és-
 Joja: [Ne:m!
 SzA. Ha mondom, akkor ők azt gondolják,[hogya-
 Joja: [Akkor gondolják, hogy haragsz- örülsz! *Örvendel!*
 Érted?
 SzA. Mhm. Akkor inkább nem is mondom semmit? (...)
 Joja: Azt mondd: 'Így volt Istentől, család, ép ((Fem.)), egészséges ((Fem.)), adjon nekik az Isten fiút is!'
 SzA. Adjon nekik az Isten fiút is! És akkor már nem haragszanak,=
 Joja: =Nem!
 (...)
 Joja: Úgy beszéltél, hogy tetsszen a szüleiknek, az ő- az ő nagyapáiknak, mondjuk! *Hogy Lajinak van négy lánykák*, már nem mondhatod, hogy- ahogy született a kislány, nem lehet, hogy azt mondd: 'A Jóisten tartsa meg a lányunokádat!' Hanem azt mondd: 'Mit tehetnétek, Lajivaje (('Laji felesége' Voc.))?' Így akarta az Isten, Istennél van minden! Adjon nekik az Isten fiúcskát is! Éltesse a Jóisten a fiadat és a férjedet!'
 SzA. Mhm.
 Joja: Érted? Többféle példa van, *attól függ, milyen emberekkel találkozol! És attól függ, kinek van sok lánykák, kinek nincs!*⁷⁹ Hogy s mint van, érted?
 SzA. Aha! Akkor kell tudnom, miük van, (...)
 Joja: A kisebb és a nagyobb emberekről is! Érted? (...) Milyen nemzet születik! Érted? Milyen nemzetség! Azt mondd, ezek nagyobb ((magasabb rangú)) nemzetek, így beszélsz. Ha kisebbek ((lit. 'szegényebbek')), azt mondd: 'Hallgassatok ide! Istennél van minden! Adjon nekik az Isten fiúcskát is!' Na! Ahogy már ezek a fontosabb emberek ((lit. 'nagy cigányok')) vannak, nekik úgy mondd: 'Mit tudjatok csinálni? A Jóisten tartsa meg a fiadat, a férjedet! Ad az Isten fiúcskát is, Istennél van minden!'

4.2.2. Testkép, tisztátalanság és társadalmi nem

A gábor közösségekben – csakúgy, mint számos más roma etnikai csoportban – a testképpel, a szexualitással, a biológiai termékenységgel, valamint a tisztasággal és a tisztátalansággal (*marhime*) kapcsolatos vélekedések és normák komplex ideológiát alkotnak. Ez a naturalizáló, a társadalmi különbségeket biológiai különbségekkel magyarázó ideológia megnyilvánul a számos hétköznapi gyakorlatot (pl. térhasználat, mosás, tisztálkodás, öltözködés, beszéd) érintő társadalmi kontrollban, és hozzájárul a nemek közötti státuskülönbség létrehozásához és racionalizálásához is.

A romákkal foglalkozó kulturális antropológiai kutatások – különösen az 1970-es és 80-as években – a tisztaság és a tisztátalanság fogalmának és társadalmi funkcióinak vizsgálatára

⁷⁹ A dőlt betűs szedés Joja magyarul mondott megnyilatkozásait jelöli.

jelentős figyelmet fordítottak, ezért a témáról bőséges szakirodalom áll rendelkezésre. (Ld. Miller 1975, Okely 1983: 77-104, 201-214, 1996; Rao 1996, Salo és Salo 1977: 115-140, Silverman 1981, Sutherland 1975: 255-287 stb.) Ez a „*pollution studies*” irányzat, amint arra Prónai (1995: 63-64) rámutatott, kapcsolódik a Mary Douglas (1966) *Purity and Danger* című munkája által inspirált antropológiai tradícióhoz. Ez a megközelítés az emberi testet a társadalom kicsinyített másának tekinti, és úgy véli, hogy a testtel-testiséggel kapcsolatos koncepciók vizsgálatán keresztül közelebb juthatunk a társadalmi viszonyok, így például az etnikai csoporton belüli (pl. a társadalmi nemek közötti) és a csoportközi (romák és gázsók közötti) határokat létrehozó folyamatok megértéséhez is. Míg az amerikai és nyugat-európai romák és travellerek tisztasággal-tisztátalansággal kapcsolatos elképzeléseiről és gyakorlatairól az említett munkáknak köszönhetően viszonylag sokat tudunk, közép- és kelet-európai roma közösségekben jóval kevesebb kutatás érintette ezt a témát (ld. például Stewart 1994: 207-240, 1997: 204-231; Berta 2004, 2005b).⁸⁰

A társadalmi nemek közötti státuskülönbség gábor roma ideológiáját vizsgáló tanulmányában Berta (2005b) részletes elemzést ad a tisztasággal és a tisztátalansággal kapcsolatos ideológiáról és gyakorlatokról is. Elemzése a nagyfalusi gábor közösségben végzett terepmunka tapasztalatain alapul, és számos eseteleírást is közöl. Ezért itt csak néhány – a később tárgyalt diszkurzív aspektusok megértése szempontjából fontos – összefüggés említésére szorítokozom.

A gáborok a szennyeződés két eltérő minőségét különböztetik meg. A szennyeződés egyes formái a pizok (*mel*) kategóriájába tartoznak: például ha valami poros, sáros vagy ételfoltos lesz, pusztán *mel*alnak, pizkosnak minősül. A *mel* értelemben vett szennyeződés tisztítással, mosással, mosakodással eltávolítható. A szennyeződés szimbolikus formái, amelyeket úgy tekintenek, hogy tisztítási-mosási eljárásokkal nem szüntethetők meg, az alsótesttel, a szexualitással, szüléssel és a kiválasztás testi folyamataival kapcsolatosak. Erre a tisztátalanságra a gáborok változatában a *marhime* 'szennyezett, tisztátalan' terminus utal.

A tisztaság és a tisztátalanság e felfogása a testtel kapcsolatos elképzelésekben is megjelenik. A gáborok – akárcsak sok más roma csoport – alapvető fontosságúnak tartják az emberi test tiszta és tisztátalan részeinek elválasztását. A testet a deréktól (*maškar*) felfelé tisztának (*vužo*), attól lejjebb tisztátalannak tekintik. A legtisztább testrész a fej (*šoro*), amíg az alsó testtájon a leginkább tisztátalannak azok a részek számítanak, amelyek funkciói a

⁸⁰ Az említett munkák (Okely 1983, 1996 és Rao 1996 kivételével) különböző vlah romani változatokat beszélő („oláh cigány”) közösségeket vizsgáltak. Nem vlah roma közösségek tisztaság-értelmezéseiről és annak társadalmi nem vonatkozásairól (ld. Blasco 1999: 63-131, Horváth 2002: 279-289, Kovai 2006) szintén keveset tudunk.

szexualitással, biológiai reprodukcióval és a kiválasztással kapcsolatosak. A leginkább tisztátalannak tekintett testrészek – legalábbis a szexuálisan aktív korúak esetében – a genitáliák.

A szimbolikus értelemben vett tisztaság és tisztátalanság olyan állapot, amelyet a szexualitáshoz és a biológiai produktivitáshoz való viszony változásával párhuzamosan változónak tekintenek. A gyermekeket – a fiúkat és a lányokat egyaránt – a biológiai produktivitás eléréséig tisztának tekintik. Ezen az életszakaszon belül is van azonban egy cezúra: addig, amíg a gyermekek kicsik, saját külön fürdőkádjuk van, és nem használják a felnőttek által látogatott illemhelyet, teljesen tisztának minősülnek. Testüket ugyanabban a vízben moshatják és akár egyetlen nagy, számukra elkülönített fürdőlepedőbe törölhetik. A gyermekruhákat ekkor rendszerint a felnőttektől elkülönítve, külön edényben és vízben mossák. Amint a gyerekek maguk is a felnőttek által használt illemhelyet kezdi használni, ez a gyakorlat megváltozik: felsőtestüket, különösen fejüket nem moshatják már olyan vízben, amely alsótestükkel érintkezett, és akárcsak a felnőtteknek, nekik is két külön törölközőt és szappant kell használniuk, egyet a felsőtestre (*mohko merindari* 'arctörölköző'), egyet az alsótestre (*po tešto*)⁸¹. (Részletesen lásd Berta 2005b.) Az alsó- és a felsőtest gondos elkülönítését számos más gyakorlat, például az öltözködés is támogatja⁸².

A biológiai termékenység kezdetétől (a lányoknál a menstruáció megérkezésétől) annak lezárultáig mindkét nem tagjai potenciálisan tisztátalannak számítanak. Az alsó és a felsőtest elválasztására, a tiszta és a tisztátalan dolgok elkülönítésére ebben az életszakaszban mindkét nem tagjainak fokozottan ügyelniük kell, a felnőtt, szexuálisan aktív korú férfiak és nők tisztasága között e tekintetben nincs különbség. A gábor közösségek tisztasággal kapcsolatos ideológiájában a nőkhöz ezen felül egyfajta többlet-tisztátalanság társul: a biológiai reprodukcióval összefüggő testi folyamatok (menstruáció, szülés) miatt a nőket mindkét nem tagjai tisztátalanabbnak tekintik a férfiaknál. A nők életében a leginkább tisztátalan

⁸¹ A törölközők példája segít megvilágítani a tisztátalanság két különböző értelmezését. Az arc- és a testtörölközőket, akárcsak a felső és az alsótesttel érintkező ruhákat a fómnik a mosásnál is elkülönítik, nem mossák együtt. A mosással a testtörölköző csak fizikai értelemben tisztítható meg, szimbolikusán nem: az a törölköző, amelyet egyszer már testtörölközőként használtak, mosás után sem válhat a felsőtestre használható, azaz szimbolikus értelemben is tiszta (nem *marhime*) arctörölközővé. A frissen mosott testtörölköző, bár nem piszkos (*na-j melalo*), szimbolikusán mégsem tiszta (*na-j vužo*).

⁸² Sem a fómok, sem a fómnik nem hordanak hosszú, csipő alá érő pulóvert vagy kabátot, és az asszonyok nem viselnek egybe szabott ruhát (vö. Stewart 1994: 212). A nagylányok és az asszonyok nem hordanak nadrágot sem, az elfogadott viselet, a *romani mōda* 'roma divat' számukra a blúz és a lábat teljesen eltakaró, bokáig érő, színes, mintás anyagból varrott hosszú rakott szoknya (*rotje*), amely alatt alsószoknyát (*podje*), föllette pedig a szoknyával azonos szabású és hosszúságú kötényt (*krätinca*) viselnek. A kötény funkciója a romáknál éppen ellenkező, mint a gázsóknál: nem az alatta viselt ruhát védi a házimunkával járó esetleges szennyeződéstől, hanem a munkafolyamatok és az azok során használt tárgyak, például a főzőedények és az étel szimbolikus értelemben vett tisztaságát hivatott biztosítani, oly módon, hogy óvja azokat a fómni alsótestét fedő szoknyával való érintkezéstől (vö. Okely 1983).

állapotoknak a menstruáció és a gyermekágyi periódus idejét tekintik, ezt jelzik az ezekben az időszakokban életbe lépő viselkedési, térhasználati korlátozások is⁸³.

Ez az ideológia a fokozott tisztátalanságot a nőkhöz társítja, női tulajdonságnak tekinti, és a tisztasághoz való eltérő viszonyt alapul véve társadalminemi oppozíciót hoz létre. (Ez az oppozíció így írható le: férfiak : nők = a tisztátalanság alapállapota : fokozott tisztátalanság). Ennek a dichotomizáló ideológiának a naturalizálásban rejlik a hatalma: a biológiai különbségeket arra használja fel, hogy segítségükkel megmagyarázza, racionalizálja a társadalmi nemek aszimmetrikus viszonyát. A férfiak és a nők közötti státuskülönbséget így nem társadalmi konstrukciónak, hanem a dolgok természetes, biológiai okok által meghatározott „rendjének” tünteti fel. Ezzel hozzájárul a biológiailag produktív korú nőkkel szemben támasztott viselkedési normák legitimálásához is.

A nőkhöz társított többlet-tisztátalanságnak szerepe van a térhasználati minták alakításában és a térhasználat mint társadalmi gyakorlat racionalizálásában is. Általában minden olyan testtartást és térhasználati elrendezést illetlennek és kerülendőnek tekintenek, amelyben egy nő olyan helyzetbe kerül, hogy egy férfi közelében hátat kelljen fordítania. Ezért például rendszerint a férfiak mennek elől, mögöttük néhány lépés távolságra az asszonyok, ezért lépnek be elsőként a fómok az ajtón, és csak utánuk a fómjnik, és ezért nem ülnek a fómjnik férjük mellé, a vezető melletti ülésre akkor, ha más férfi is utazik az autóban. Bár a gázsó etikett perspektívájából ezek az elrendezések udvariatlanságnak tűnhetnek, a vizsgált roma közösségekben épp ellenkező a jelentésük: ezek a térhasználati minták a tartózkodó tisztelet és a kifinomult, társadalminemi státusznak megfelelő viselkedés megnyilvánulásai.

A társadalminemileg értelmezett tisztátalansági ideológia az interetnikus terek használatát, például az imaházi ülésrendet és bizonyos imaházi tevékenységekben való részvétel mintáit is befolyásolja. Többek szerint részben ez az oka annak, hogy fómjnik nem vesznek részt az imaházi kórusban: a szólamok elhelyezkedése miatt ez ugyanis olyan helyzetet eredményezne, hogy közvetlenül idegen fómok előtt, nekik hátat fordítva kellene állniuk. Bár az adventista imaházban nincsenek elkülönített, férfiak vagy nők számára fenntartott terek (pl. férfi vagy női padsorok), az ülésrendben kevésbé feltűnő módon ugyan, de

⁸³ Például a menstruáló nőről úgy vélik, hogy nemcsak az érintés által, hanem pusztán az udvarra belépve is beszennyezheti, megbetegítheti a hathétben levő újszülöttet, ezért a biológiailag produktív korú nők látogatását (gázsikét és fómjnikét egyaránt) igyekeznek korlátozni vagy legalábbis ellenőrzés alatt tartani ebben a periódusban. Egyes családokban a feleség a menstruáció idején nem ül be férje autójába, nehogy szimbolikus értelemben beszennyezze azt, és elvegye férje üzleti szerencsáját. Vannak fómjnik, akik ilyenkor tartózkodnak az imaházlátogatástól is. A gyermekágyi periódusban levő nő nem mehet az udvaron kívül, nem húzhat vizet a kútból, nem készíthet ételt férjén és gyermekein kívül más fómoknak. Ugyancsak a szülésnek tulajdonított intenzív tisztátalanság miatt az apás szülés is elképzelhetetlen a fómok és fómjnik számára. A gyermek születése utáni hathetes időszakban a férj és a feleség külön ágyban, sőt, ha erre lehetőség van, külön szobában is alszanak stb.

érvényesülnek a romák társadalmilag értelmezett térhasználati mintái. Az újonnan érkezők ugyanis rendszerint ügyelnek arra, hogy úgy foglaljanak helyet, hogy egy férfi előtt ne üljön biológiailag produktív korú nő (nagylány vagy fomnji).

A *marhime*-ideológia társadalmilag értelmezett, térhasználatot befolyásoló aspektusának tekinthető az újévi házelhagyás tilalma is, amely a nőkre vonatkozik. Újév napján a roma háztartásokban az asszonyok nem szívesen látott vendégek, mert úgy vélik, hogy nem lesz szerencsés az újév a házigazdák számára, ha annak első napja nők látogatásával és gratulációjával kezdődik. A férfiak látogatását és jókívánságait viszont szívesen fogadják és viszonozzák. (Ez a tilalom még családon belül is érvényes, például a fiaival egy udvaron, de külön házrészben élő anya sem megy át fiaikhoz, ahogyan a fiúk feleségei, a „menyek” is kerülnek néhány napig apósuk és anyósuk lakrészét.) Amint a fenti példa is mutatja, a férfiak és a nők közötti státuskülönbséget racionalizáló ideológia ismét a dichotomizáláshoz folyamodik: a szerencse fogalmát a férfiakhoz kapcsolja, a nőket viszont a szerencse elvételének képességével ruházza fel⁸⁴.

A tisztasággal-tisztátalansággal kapcsolatos kulturális ideológiának vannak diszkurzív, a nyelvi viselkedést és annak értékelését befolyásoló aspektusai is, amelyek részét képezik a társadalmilag helyénvaló interakciós viselkedéssel kapcsolatos, gyakran morális terminusokban (*či perelpe* 'nem illik', *lažavo-j* 'szégyen') megfogalmazott elvárásoknak.

A *marhime*-ideológia diszkurzív aspektusának tekinthetők azok az elvárások, amelyek révén a „szennyező szavak” használatát igyekeznek kontrollálni. A romák az alsótest, a szexualitás, a biológiai produktivitás témájához társított kifejezéseket vulgárisnak (*prostije* lit. 'parasztosság'), illetlennek, trágárságnak (*čufo дума* 'csúf beszéd') minősítik, ezért kerülendőnek vagy eufemizmusokkal helyettesítendőnek tekintik. Az e témákról való beszéd különösen a vegyes nemű interakcióban, és/vagy olyan személyek jelenlétében kíván nagy körültekintést, akihez a beszélőt tiszteleti viszony fűzi, „aki előtt szégyelli magát” (*kahtar lažalpe*). A romák közötti interakcióban – hacsak nem a címzett inzultálása vagy ugratása a cél – a testiséggel, szexualitással, biológiai termékenységgel kapcsolatos megnyilatkozások a tisztátalansággal kapcsolatos asszociációk miatt jóvátevést kívánnak.

A jóvátevés (*repair work*) „olyan stratégiák (bocsánatkérés, mentegetőzés, indoklás, önvád stb.) együttese, amelyeket akkor szokás alkalmazni, amikor a cselekedet az adott szituációban túllépi a közösség által elfogadott társas normákat, és a cselekvő felelőssé tehető a szóban forgó cselekedetért. (...) A jóvátevés mint a társas kép fenntartásának és a normaszegő viselkedés

⁸⁴ A beszennyezés és a szerencse elvételének képessége más helyzetekben is a nőkhöz kapcsolódik. A menstruáló vagy a gyermekágyi periódusban levő nőkre bizonyos helyzetekben úgy tekintenek, hogy érintésük vagy akár csupán jelenlétük is beszennyezheti a gyermekeket és a férfiakat, és elveheti a férfiak üzleti szerencsáját. Gyakori, hogy az üzleti siker elpártolása mögött női hűtlenséget sejtjenek, és ilyenkor előfordul, hogy kérdőre vonják vagy megesketik a menyeket arra, hogy nem vétettek a házastársi hűség ellen.

igazolásának eszköze természetesen közösségi elvárások és kulturális értékek tükrözője, beleértve a nemekre vonatkozó feltevéseket is” (Suszczyńska 2003: 255-56). A jóvátevés mint nyelvi viselkedés számunkra itt most éppen a társadalmi aspektusok miatt érdekes.

Amint az alábbi interjúrészletekből is láthatjuk, a romák számára olyan megnyilatkozások is alkalmasak a biológiai produktivitással kapcsolatos asszociációk felidézésére, amelyek mások (pl. a magyar vagy a román környezet) számára csak közvetett módon kapcsolódnak ehhez a témához, vagy egyáltalán nincs ilyen konnotációjuk. Ilyen például a nők életkorára vagy a fennálló házassági/élettartási kapcsolat időtartamára utalás, a nők esetében a láb említése, vagy az alsótesttel érintkező tárgyakra (pl. alsónemű, kúp, egészségügyi betét), és a reprodukciós funkciókhoz kötődő gyógyszerekre (fogamzásgátlók, potencianövelők) utalás stb⁸⁵.

A jóvátevés ezekben a helyzetekben rendszerint bocsánatkérést, és különféle, a címzett tisztaságának és szerencséjének megóvását vagy javainak gyarapodását kívánó beszédrutinokat tartalmaz. Így például a gyermek születésének hírére rendszerint az alábbi jóvátevő formula kíséretében szokták közölni: „*Te jertih, baxt del tu o Del, sîn la savořo/šejoři!*” 'Bocsáss meg, szerencsét adjon neked az Isten, van egy fiacskája/leánykája!' A jóvátevő formula kidolgozottsága rendszerint a társas kontextustól, a résztvevők közötti társas relációk értékelésétől függ. Férfiak közötti társalgásban, vagy női beszélő–férfi címzett reláció esetén, valamint általában olyan helyzetekben, ahol a résztvevők közötti viszonyt a státuskülönbség és/vagy társas távolság jellemzi, nemcsak a bocsánatkérés (*te jertih* 'bocsáss meg'), hanem az azt kísérő jókívánságok használata is elvárt. Az alábbi interjúrészlet, amelyben egy ötvenes éveiben járó fóm és felesége a jóvátevésről beszél, jól mutatja, hogy a romák morális és társadalmi kategóriákban gondolkodnak a testről, a biológiai produktivitásról és az azzal kapcsolatos asszociációkat felidéző beszédről.

⁸⁵ Az ilyen tárgyak beszerzése és tárolása rendszerint éppúgy jelentős körültekintést kíván, mint a róluk való beszéd. Ezzel kapcsolatban álljon itt egy eset, amelynek mi magunk is aktív résztvevői voltunk. Az 1990-es évek végén, amikor terepmunkánkat kezdtük, a kelet-európai gyógyszerpiacon újdonságnak számítottak a potencianövelő gyógyszerek, és ennek következtében csak nehezen és drágán lehetett beszerezni azokat. Ez a viszonylagos ritkaság tette keresett, alkalmasint ajándéknak minősülő árucikké ezeket a gyógyszereket. Ez teszi érthetővé, hogy egy gábor fóm egy családjának rendszeresen munkát adó gázsó tisztviselő szívességét miért szerette volna oly módon is viszonzni, hogy megígérte neki, hogy beszerez számára egy bizonyos potencianövelő gyógyszert, akkor, amikor ez még nehezen elérhetőnek számított Romániában. Ezt a tervét a mi közreműködésünkkel látta a legegyszerűbben megvalósíthatónak, mivel így elkerülhette azt, hogy neki vagy egy családtagjának orvoshoz kelljen fordulnia, hogy panaszt színlelve receptet szerezzen, illetve kivédte annak kockázatát, hogy esetleg meglátják őt más fómok, amikor a patikában vagy a feketepiacon megrendeli vagy megvásárolja a gyógyszert. A téma említésével járó szegény mértékét mi sem jelzi jobban, mint az, hogy kérését még nekünk, gázsóknak sem merte szóban, szemtől szembe megfogalmazni. Ehelyett Magyarországra indulásunk előtt, amikor már útra készen az autóban ültünk, váratlanul kezünkbe nyomott egy apró, gondosan összehajtott cédulát, amin ez állt: „TITOK”. Önmagát megátkozva megkért arra, hogy a cédulát csak otthon, Magyarországon bontsuk ki. A cédula belsején ez állt: „1 pastilla Viagra”. Ez a helyzet az írás egy sajátos funkciójára is rávilágít. A fóm az írás médiuma által biztosított távolságot és közvetettséget használta fel arra, hogy mérsékelje azt az arcvesztést és szegényt, amit a szóbeli kommunikációban ennek a kérésnek a kimondása az ő – saját kultúrájának interakciós normáit alapul vevő – értelmezése szerint jelentett volna.

Férj: (...) °ekh žuvli na-j slobodo te anelpa aminte angl' ol řoma°, angl'ol murš! Kã savi žuvli anelpa aminte, na-j slobodo, kode na-j šukar, na-j, na-j [heješo, =

Feleség: [Prasan la!

Férj: kaj ek žuvli peh te anel aminte pehkã- ertih? Na-j šukar! ((BP-hez fordulva)) (...) Kana varãso fejezîh avri kã pheneh varãso pe:- so či trubusardo, kã na-j heješo, the kode pheneh, „Te jertin, te na xajil tumari baxt, kaj pomenij, mîri žuvli nasvali sah”, vadj varãso- (...) Vadj kãrdjilah ekh šavořo vaj ek šejoři, „Te jertin, te na xajil tumari baxt!”. Tehát ande kode mangãn jertare kã kade dekathar e žuvli avel! (...) O vokošo manuš na pomiril ol melale dume!”

Férj: (...) °egy asszony nem szabad, hogy említse magát a romák előtt°, a férfiak előtt!
Mert amelyik asszony említi magát, nem szabad, az nem szép, nem, [nem helyes=

Feleség: [Kicsúfolják.

Férj: =hogya egy asszony magát említse- érted? Nem szép ((dolog))! ((BP-hez fordulva)) (...) Amikor valami olyasmit fejezel ki, hogy mondasz valamit- amit nem kellett volna, mert nem helyes, és azt mondod: „Bocsássatok meg, ne vesszen el a szerencsétek, hogy emlitem, a feleségem beteg volt”, vagy valami- (...) Vagy született egy fiúcska vagy egy leányka: „Bocsássatok meg, ne vesszen el a szerencsétek!”. Tehát azért kérnek bocsánatot, mert ez a nőtől jön! (...) Az okos ember nem említi a piszkos szavakat!

Az alábbi diskurzusrészlet rávilágít arra, hogy a gábor közösségekben a jóvátevés helyzetnek megfelelő használata milyen finom társadalmi minemi distinkciókat igényel.

Pušen la, „Sode bãršengi-j e šejoři?” „Apoj, te jertin, dešuřtar vaj dešupanž.” Ertih? Kade-j. (...) Aba te pušenah le šavořãhkã bãrš, kothe na maj phenen: te jertin (...) de aba pe la šejořakã bãrš te pušenah, kode phenen, „Te jertin”– p' ekh žuvli, žuvli, žuvli-j. (...) Pal'o muršořo aba na. “Sode bãršãngo-j tjo šavořo-j?” Phenen, „Dešuřtar” vadj „dešupanž”, kothe na maj phenen, te jertin! P' ekh muršořo! De p'ol šejořa aba kode phenen, te jertin, koccom-i. V' othe ekh tisteššego, ekh alazatoššago!”

Kérdezik: „Hány éves a leánykád?” „Hát, bocsássatok meg, tizennégy, vagy tizenöt!” Érted? Így van. (...) Ha viszont a fiúgyermek korát kérdeznék, ott már nem mondják: bocsássatok meg (...) de a leánykák korát ha kérdezik, azt mondják: „Bocsássatok meg”– ((mert)) nőről, nőről van szó, ((mert)) nő. (...) A fiúgyermek esetében már nem. „Hány éves a fiacskád?” Mondják: „Tizennégy” vagy „tizenöt”, ott már nem mondják, hogy bocsássatok meg! A fiúgyermek esetében. De a leánykákról már azt mondják, bocsássatok meg, ennyi. Ott is egy tisztesség, egy alázatosság ((van)).

A bocsánatkérő és más jóvátevő formulák voltaképpen olyan beszédrutinok, amelyek a résztvevők társas képének, arcának⁸⁶ fenntartását szolgálják. (vö. Suszczyńska 2003.) A fenti

⁸⁶ A dolgozatban a társas kép, az arc (*face*) fogalmának goffmani (1967) értelmezését használom, mivel az nagyobb hangsúlyt helyez a társas aspektusokra, mint Brown és Levinson (1978, 1987) individuum-centrikus udvariasság-elméletének arc-fogalma. Az *arc* az interakcióban realizálódó, mások részvételétől és értékelésétől függő, ezért változó és sérülékeny énkép. Goffman elmélete az arc nyilvános és társadalmi természetét hangsúlyozza („a társadalomtól kölcsönkapott arc”): az arc nem az egyén tulajdona, hanem az interakcióban létrehozott és felügyelt társas konstrukció. Az arcmunka a társas kép megalkotására, fenntartására vagy megkérdőjelezésére irányuló interakciós tevékenység. Az arc, az arcmunka és a kapcsolati munka fogalmáról részletesebben ld. a 12. fejezetet.

formulák használata egyrészt a címzett és más hallgatók arcának szimbolikus beszennyezéseként értelmezett⁸⁷ nyelvi viselkedéseket orvosló, szimbolikus kompenzáló aktusnak tekinthetők. A jóvátevő formulák ugyanakkor a beszélő társas képének fenntartását is szolgálják: e formulák helyzetnek megfelelő használatát rendszerint olyan interakciós viselkedésként értelmezik, amellyel a beszélő tanújelét adja megfelelően elsajátított és kifinomult társas készségeinek⁸⁸.

Amint azt később látni fogjuk, a tisztasággal-tisztátalansággal kapcsolatos társadalmi nemileg értelmezett ideológia a feltételesátok-használat nyelvi ideológiájára (ld. a 11. és 12. fejezetet) és az általa befolyásolt nyelvi gyakorlatra is hatást gyakorol. Bizonyos helyzetekben a feltételesátok-formulák értelmezését, az egyes formula-formák (pl. a referens) megválasztását, és az egyes formulákhoz való hozzáférés lehetőségeit is befolyásolja.

4.3. Összegzés

A „három falu” gábor roma közösségeiben a „társadalmi nemek rendjét” támogató gender-ideológiában a férfiak és a nők viszonya asszimmetrikus, férfi-dominanciával jellemzett társadalmi elrendezés. A fejezetben bemutattam, hogy az apai ági leszármazásnak tulajdonított társadalmi jelentőség hogyan járul hozzá a társadalmi különbségek, így például a társadalmi nemek közötti státuskülönbség létrehozásához (ld. Berta 2005b), majd a tisztaság és a tisztátalanság roma koncepciójának néhány társadalmi aspektusát elemeztem.

A romák társadalmi nemek viszonyával kapcsolatos elképzeléseiben számos példát láthattunk a gender-ideológiákban gyakori dichotomizációra: a férfiak és a nők viszonyát oppozíciók segítségével jelenítik meg, illetve magyarázzák.

A dichotomizáló, esszencializáló szemléletet, különösen a társadalmi nem és a nyelv kapcsolatát vizsgáló szakirodalomban sokan bírálták (ld. Talbot 2005). Amint azonban arra Bucholtz és Hall (2004) felhívják a figyelmet, fontos megkülönböztetni az esszencializálást és a dichotomizálást mint etnográfiai ténytet attól a helyzettől, amikor az említett stratégiák az elemző szemléletmódját jellemzik. A fejezetben vizsgált társadalmi nem dichotómiák etnográfiai tények,

⁸⁷ Azt, hogy a romák bizonyos helyzetekben szennyező képességet tulajdonítanak a szavaknak, azaz szimbolikus arcszennyezésként értelmezik a *marhime*-ideológiával összefüggő nyelvi tabuk megsértését, alátámasztják az arc és a tisztaság fogalmára expliciten utaló jóvátevő formulák is. Lád például: „*Te jertij, t'el vuži tji faca the tjo khär, ...*” 'Bocsáss meg, legyen tiszta a te arcod és a házad, ...', vagy: „*Te jertisarah, the te jertil la vi kodo vužo šavořo, ...*” 'Bocsássuk meg, és bocsássa meg az a tiszta gyermek is,...' Ez utóbbi formula egyértelműen utal arra, hogy a romák nyelvi ideológiája a „piszkos szavak” használatát a fültanúként jelenlevő kisgyermek szimbolikus tisztaságát sértő, ezért jóvátevést igénylő viselkedésnek tekintik.

⁸⁸ Ez utóbbi értelmezés példái az olyan dicsérő formulák, amelyeket a romák a nyelvi viselkedés társadalmi helyénvalóságának értékelésére használnak: „*Dičolpe kã ċe iškola sah le/la khãřã*” 'Meglátszik, hogy milyen iskolája volt otthon', „*Meg-i lehkã jefta ostajure de khãřal*” 'Megvan a hét osztálya otthonról' stb. (Ezek az értékelő megnyilatkozások az arcmunkának arra az aspektusára vonatkoznak, amelyet Goffman (1967: 77-84) a *demeanor* fogalommal ír le.)

azaz a vizsgált társadalmi csoport által létrehozott, annak tagjai számára jelentéssel és jelentőséggel rendelkező oppozíciók, amelyek mint társadalmi valóságot konstruáló és értelmező stratégiák érdekesek számunkra.

A társadalmi ideológia az oppozíciók felhasználásával a férfiak és a nők viszonyát számos helyzetben jellemző aszimmetriát magától értetődő, ésszerű elrendezésnek mutatja be, azaz a dichotomizációnak jelentős szerepe van a nemek közötti státuskülönbség racionalizálásában.

A tisztaság-tisztátalanság oppozíció köré szerveződő ideológia naturalizálja, biológiai különbségekre vezeti vissza a társadalmi nemek közötti státuskülönbséget, azaz biológiailag, nem pedig társadalmi konvenciók által meghatározott viszonyként értelmezi a férfiak és a nők viszonyát. A társadalmi különbségek naturalizálása következtében a társadalmi gyakorlatok (pl. térhasználat, öltözködés, mosás, diskurzus stb.) szabályozásában és értékelésében szerepet játszó társadalmi elvárások is magától értetődő, magyarázatra nem szoruló elveknek, az ezekkel összhangban levő gyakorlatok pedig a dolgok természetes rendjébe illeszkedő cselekvéseknek tűnnek. Ezek a naturalizáló és racionalizáló stratégiák a („társadalmi nemek rendjét” nem a résztvevők mint társadalmi ágensek által alakított viszonyként, hanem attól független, készen kapott, részben biológiailag meghatározott struktúráként értelmezik).

A dolgozatban amellet érvelek, hogy a vizsgált roma közösségekben az átok- és feltételesátok-használat olyan nyelvi gyakorlat, amely közvetett módon hozzájárul a fejezetben bemutatott társadalmi ideológia fenntartásához.

5. AZ ALKALMAZOTT TEREPMUNKAMÓDSZEREK

5.1. Antropológiai nyelvészeti terepmunkamódszerek

A terepmunkamódszerek tekintetében a beszédetnográfia és a nyelvészeti antropológia elméleti és módszertani alapelveit igyekeztem szem előtt tartani. E kutatások a beszédet elsősorban társas cselekvésnek tekintik, és azt vizsgálják, hogy mi valósul meg a beszéden keresztül, és milyen viszonyban van a beszéd a társadalmi és kulturális kontextussal, például a beszélők világról alkotott előfeltevéseivel, értékrendjével, vélekedéseivel. Ezért kulcsfontosságú számukra a diskurzus vizsgálata, amelyet nem pusztán a nyelv mondatnál magasabb szintű egységének, hanem „a tudás és a társas cselekvés kulturális mintáit továbbvivő és (újra)termelő fő »helyek«” egyikének tekintenek (Duranti 1988b: 214). Ezért az elemzendő nyelvi adatok is rendszerint a „szituálított”, társadalmi kontextusba ágyazott diskurzusból származnak (vö. Duranti 1988b, 1997: 4. fejezet).

A nyelv és a nyelvhasználat társadalmi kontextusban való vizsgálatához rendszerint nem elegendő az interjúkészítésre és/vagy a néhány közösségi rítuson való alkalmi részvételre korlátozódó kutatói jelenlét, hanem hosszabb, antropológiai módszereket (is) alkalmazó, részt vevő megfigyelésen alapuló terepmunkára van szükség. Amint az Duranti (1997: 4. fejezet) hangsúlyozza, az antropológiai módszereket és szemléletet alkalmazó kutató az anyanyelvi beszélőket nem pusztán adatközlőknek, hanem társadalmi cselekvőknek tekinti. Ezért nem elszigetelni, kivonni igyekszik őket a társas interakcióból (például az akusztikailag minél jobb minőségű felvétel vagy a kutatói érdeklődés által meghatározott, ezért a kutató által felügyelt témairányítás érdekében), hanem a nyelvi adatokat a társadalmi kontextusba ágyazott beszédtevékenység tanulmányozásából meríti. Nem néhány, általa alkalmasnak vélt adatközlőt képez nyelvészeti kérdések iránt érzékeny konzultánssá, hogy a velük felvett kérdőívek, interjúk, elicitációs tesztek alkalmazásával jusson adatokhoz, hanem – a beszélők metanyelvi tudatosságára támaszkodva – fokozatosan ő maga igyekszik képessé válni az adott közösségben a különböző beszédhelyzetekben való részvételre, a spontán (nem a kutató által kezdeményezett) interakció megértésére és elemzésére. Az antropológiai terepmunkamódszereket alkalmazó kutató nem az adatközlőt tekinti „novíciának”, akit alkalmassá kell tennie a szakmai együttműködésre, hanem úgy tekint a terepmunkára, mint olyan együttműködésre, amelynek fenntartása folyamatos egyezkedést igényel a közösség tagjaival a számára elérhető pozíciókról és részvételi módokról. Ezért gyakran épp a terepmunkás az, akire novíciaként tekintenek.

Az antropológiai nyelvészeti terepmunka-felfogás, illetve a hagyományos, például a dialektológiában is gyakran alkalmazott nyelvészeti terepmunka-szemlélet közötti különbséget Duranti (1994: 14-27, 1997: 4. fejezet) alapján az alábbi ábra segítségével foglalom össze.

1. Ábra.

Az antropológiai nyelvészeti (ANY) vs. „terepnyelvészeti” (TNY) terepmunka-módszerek és -szemlélet jellemzői (Duranti 1994, 1997 alapján):

A vizsgált közösség tagjainak részvétele a terepmunkás nézőpontjából:

ANY: - az anyanyelvi beszélő társadalmi aktor

TNY: - az anyanyelvi beszélő adatközlő, konzultáns

- **„Ideális” adatgyűjtési helyzetek:**

ANY: - a beszéd a maga társadalmi kontextusában

- a beszédtevékenység kontrollja elsősorban a vizsgált közösség tagjainál van

TNY: - a beszélő átmeneti kivonása a természetes társas interakcióból

- a beszédtevékenység kontrollja, a témairányítás főként a kutatónál van
(kérdőívek, elicitációs technikák, interjúk)

- **A közösség tagjai és a terepmunkás közötti viszony:**

ANY: - a kutatónak kell – a közösség tagjaival való kölcsönös kooperációban – fokozatosan alkalmassá válnia az interakcióban való részvételre, annak megértésére és elemzésére

- „novícia” a terepmunkás

TNY: - a kutató számára „ideális adatközlők” kiválasztása, akiket együttműködésre alkalmas, nyelvészeti kérdések iránt érzékeny konzultánssá „képez”

- „novícia” az adatközlő

5.2. Adatok, módszerek és résztvevői szerepek – különös tekintettel a társadalmi nemre

A dolgozat egy 20 hónapos, részt vevő megfigyelésen alapuló terepmunka tapasztalatainak egy részét dolgozza fel. A terepmunkát Berta Péterrel, az MTA Néprajzi Kutatóintézetének munkatársával közösen végeztük. A terepmunka idejének nagy részét a nagyfalusi roma közösségben töltöttük. A nagyfalusi roma közösségben több, mint hetven háztartás⁸⁹ tagjaival építettünk ki kapcsolatot. (Nagyfalun kívül további hét település gábor roma közösségeiben is

⁸⁹ A háztartást olyan társadalmi-gazdasági egységnek tekintem, amelynek tagjai külön házban vagy házrészben élnek, és számos tekintetben önálló fogyasztói közösséget alkotnak. A háztartások lehetnek kisebb, két generációs családok, de többgenerációs nagycsaládok is. A háztartások határai képlékenyek, és a korábban közös háztartásban élő több generációs nagycsaládok idővel különálló háztartásokra bomlanak. Erre rendszerint akkor kerül sor, amikor a szüleikkel közös háztartásban élő felnőtt, házas fiúgyermek gyermekei is elérik a házasodáshoz közeli életkort.

rendszeres kapcsolatot tartottunk egyes családokkal.)

Kollégám elsősorban gazdaság- és szociálintropológiai kérdések iránt érdeklődött, és részletesen vizsgált egy, a romákkal foglalkozó antropológiai irodalomban eddig nem dokumentált, ám a gáborok között nagy jelentőségű gazdasági és társadalmi gyakorlatot, a presztízstárgy-gazdaságot (Berta 2005a, 2006, 2007a, 2007b). Bár érdeklődésünk különbözött, együttműködésünknek számos előnye volt.

Egy olyan társadalomban, amelynek tagjai – férfiak és nők egyaránt – nagy fontosságot tulajdonítanak a társadalmi nemnek, és a nemek közötti viszonyt számos helyzetben státuskülönbséggel jellemezhető, hierarchikus elrendezésként jelenítik meg, egy ellenkező nemű kutatótárs egyidejű jelenléte mind a terepmunkás, mind pedig az őt fogadó közösség számára megkönnyíti a kommunikációt. A közösségek társadalmi nemi ideológiája számos helyzetben befolyásolja a résztvevők nyelvi és nem nyelvi viselkedését, például a térhasználatot, a munkamegosztást, és az interakcióban való részvétel lehetőségeit és módját. Az egyéni viselkedést gyakran a társadalmi nemileg értelmezett elvárásokhoz viszonyítva, morális kategóriákban kifejezve értékelik. Egy ilyen közegben a társadalmi nem a terepmunkás esetében sem közömbös tényező: számos társadalmi és nyelvi kontextusban befolyásolja a számára lehetséges részvétel és az interakcióhoz való hozzájárulás módját.

A gábor közösségekben mind a szűkebb családi, mind pedig a nyilvános társadalmi események során jellemző térhasználati minta a különböző nemű résztvevők térbeli elkülönülése: közös térben való jelenlét esetén rendszerint külön férfi és női (asztal)társaságok, férfi és női „sarkok” alakulnak ki. Nagyobb társas összejövetelek (esküvők, virrasztók, halotti emlékünnepek) során gyakori, hogy a férfiak és a nők különböző terekben (pl. a férfiak az udvaron, a nők bent a házban; a férfiak az egyik szobában, a nők a konyhában) foglalnak helyet. Egy férfi terepmunkás számára egy tisztán női társasághoz csatlakozni éppúgy problematikus, mint egy nőnek egy férfival zsúfolásig megtelt szobában helyet foglalni.

Bizonyos témák (pl. a genealógiák, a presztízstárgyak) inkább férfi, míg mások (pl. az otthon szférájába tartozó egyes kérdések: pl. a gyermekgondozás, háztartási teendők, női divat) jellemzően női beszédtemának számítanak⁹⁰. Más témák (pl. a biológiai termékenység, a

⁹⁰ A beszédtemák genderizálása nem jelenti azt, hogy a közösség ellenkező nemű tagjai nem rendelkeznek ismeretekkel a másik nemhez társított témákról, és azt sem, hogy egyáltalán nem szoktak beszélni azokról. Ezek az ideológiák inkább az elvárásokat jelenítik meg, amelyek az egyes témákról való beszédet bizonyos kontextusokban inkább a férfiak, illetve inkább a nők részéről tartják társadalmilag elfogadottnak. A genealógiákról és a presztízstárgyakról például számos románji (különösen az idősebb és/vagy első rangú családból származó asszonyok) is alapos ismeretekkel rendelkezik, de a nyilvános helyzetek vegyes nemű interakcióiban általában a férfiak uralják az e témákról szóló diskurzust, a nők azokban rendszerint hallgatóként vesznek részt. Szűkebb családi körben ugyanakkor az is előfordul, hogy egyes részletek ellenőrzése és pontosítása érdekében a fómok feleségükhöz vagy édesanyjukhoz fordulnak segítségért.

szexualitás, a betegség testi folyamatai) és viselkedések (a romantikus érzelmek kifejezése) a vegyes nemű interakcióban a legtöbb helyzetben kerülendők, vagy legalábbis tompító stratégiák alkalmazását igénylik⁹¹. Az e témáról való beszéd gyakran még az azonos neműek közötti társalgásban is nagy körültekintést (pl. indirekt stratégiák és különféle nyelvi udvariassági formulák használatát) kíván, az ezekhez kapcsolódó kérdések egy ellenkező nemű beszédpartnerrel nehezen vitathatók meg. Ezért a terepmunka során egy másik nemű kutatótársal való együttműködés kifejezetten előnyös volt: számos helyzetben ez tette megoldhatóvá a genderizált színtereken való párhuzamos jelenléte és az ott zajló diskurzus megfigyelését, dokumentálását. Jelentős segítség volt továbbá az is, hogy megoszthattuk egymással a gender-érzékeny kérdésekkel kapcsolatban a férfiktól és a nőktől származó értelmezéseket.

Kutatótársam jelenléte sokszor megkönnyítette azt, hogy hozzá csatlakozva férfi beszédpartnerhez címezzek kérdést, mint ahogyan számára is könnyebb volt az én társalgási hozzájárulásomhoz csatlakozva megszólítani egy női címzettet. Az együttes jelenléte adott arra, hogy a férfi családfő távollétében is beszélgethessünk az otthon levő asszonyokkal és gyermekekkel, amit kollégám egyedül nem tehetett volna meg anélkül, hogy ne hozta volna kellemetlen helyzetbe vendéglátóit, és ne váltotta volna ki a családfő rosszállását. Hasonlóképpen, egyedül én sem vehettem volna részt olyan társalgásban, amelyben csak férfiak voltak jelen, kollégám társaságában viszont ez nem vagy kevésbé minősült tiszteletlen vagy morálisan megkérdőjelezhető viselkedésnek. A férfiak közötti, illetve férfiak által uralt társalgásban fültanúként való, társadalmilag elfogadható részvételt kollégám egyidejű jelenléte mellett gyakran nemtársaim, a házigazda főnnyik vendéglátói figyelmessége, udvariassága tette lehetővé. Jelenlétük gyakran olyan tudatos hozzájárulás volt, amely a résztvevői keret kitágítását, vegyes neművé alakítását eredményezte: gyakorlatilag egy, a férfikkal közös térben segítettek női társaságot, „női sarkot” formálni, amelynek tagjaként a társadalmi nemileg értelmezett viselkedési elvárások tiszteletben tartásával nyílt lehetőségem szem- és fültanúként részt venni az interakcióban. Jelenlétük és támogatásuk sokszor adott arra is, hogy az – immár vegyes nemű – interakcióba címzettként és beszélőként én is bekapcsolódhassak.⁹² A

⁹¹ Az ugratás és a verbális inzultus, valamint a bizalmas, intim viszonyban levő beszédpartnerek (pl. házastársak, barátok) közötti informális kommunikációs helyzetek természetesen kivételt jelentenek.

⁹² Azt, hogy ez a jelenléte részéről tudatos, a vendéglátói szerep részét képező udvariasság, jól mutatja az is, hogy igyekeztek úgy alakítani a résztvevői keretet, hogy ne maradjak kínos helyzetben, azaz Berta Péter társaságában ugyan, de nőként mégis „egyedül”, férfitársaságban. Ha az adott helyzetben nem volt más női jelenlevő, akkor addig nem hagytak egyedül, amíg egy másik főnnyik nem érkezett (pl. anyós, menyétárs), akire rábízhattak, megkérve őt arra: „*Ás ekh cārīra paš e Andrea žikaj palpale avav!*”. ’Maradj egy kicsit Andrea mellett, amíg visszajövök!’ Visszatérve rendszerint még így is bocsánatot kértek: „*Jertisar kaj korkoříi mukhlom tut!*” ’Bocsáss meg, hogy egyedül hagytalak!’ (Természetesen a férfitársaságban való „egyedül maradás” elkerülésének másik, a vendég alkalmazkodását igénylő stratégiájával is gyakran éltünk: ilyenkor a vendég maga ajánlja fel, hogy a házigazda főnnyikkal tart, így együtt „hagyják magukra” a férfiakat.)

fentieket összegezve: a másik nemű kutatótárs jelenléte munkánk során egyes helyzetekben nem pusztán előny volt, hanem a részvétel elengedhetetlen feltétele is.

A dolgozatban elemzett nyelvi adatok a terepmunka tapasztalataiból és a terepmunka során hangszalagra vagy videofilmre rögzített diskurzusokból származnak.

A terepmunka folyamán rögzített hanganyag egy részét különböző hétköznapi helyzetekben rögzített, roma résztvevők között zajló interakciókról készült felvételek alkotják. A hangfelvételek másik részét lazán strukturált, eleinte két nyelven (magyarul és romani nyelven), majd az idő előre haladtával dominánsan romani nyelven készített interjúk teszik ki. A hanganyagok harmadik csoportját saját terepnaplóink jelentik, amelyet célszerűbbnek tűnt hangkazettákon, és nem „hagyományos jegyzetek” formájában „tárolni”, mivel a terepnapló-készítéshez szükséges elkülönülésre rendszerint csak a késő éjszakai, kora hajnali órákban volt módunk. A terepmunka alatt rögzített hanganyagok több, mint négyszázötven darab másfél órás hangkazettát töltenek meg.

Közel háromtucat olyan nyilvános társadalmi összefüggésen vettünk részt, amelyek tágabb kontextusául a halotti rítusok (virrasztók, halotti emlékünnepek) szolgáltak, és – az elhunyt hozzátartozói kérésére – harmincegy alkalommal készítettünk videofelvételt. (A felvételek között akad néhány órás, de több tíz órányi hosszúságú is.) A halotti rítusokon és más eseményeken készített filmfelvételek hossza meghaladja a százötven órát. Mivel ezeken az eseményeken – kollégámon és rajtam kívül – nem gábor roma személyek csak elvétve (és akkor is csak rövid ideig) voltak jelen, az itt zajló interakciók szinte kizárólag romani nyelven folytak. A videofelvételek mellett megközelítőleg négyezer fényképet is készítettünk – kivétel nélkül minden esetben a romák kérésére. Mivel az említett hang- és videofelvételek – eltekintve néhány interjútól – olyan helyzetekben készültek, amelyekben mindketten részt vettünk, a felvételeket és adatokat egy közös adatbázis részének tekintjük.

A kiválasztott nyelvi formák és diskurzus-stratégiák, jelen esetben az átok- és a feltételes átok pragmatikai és társas funkcióinak, helyzeti és társadalmi kontextussal való kapcsolatának, illetve a használatukkal kapcsolatos nyelvi ideológiának az elemzéséhez két különböző módszerrel (részlet vevő megfigyelés, metanyelvi interjúk) gyűjtött adatcsoportot használtam fel.

Egyrészt szükség volt olyan nyelvi adatokra, amelyek lehetőség szerint olyan beszédhelyzetekből származnak, ahol a résztvevők nem a kutatóval folytatnak interakciót. Ezért a terepmunka során elsősorban a részt vevő megfigyelés módszerét alkalmaztam. Igyekeztem minél több és többféle beszédhelyzetben és beszédeseeményben részt venni, és

alkalmanként, ha a helyzet és a résztvevők ezt lehetővé tették, az ott zajló interakcióról hang- vagy videofelvételt is készíteni.

A részvétel módja a beszédhelyzettől és a beszédesemény-típusra jellemző résztvevői kerettől (*participant framework*, ld. Goffman 1981, Duranti 1997: 294-314) függően a passzív részvételtől a részvétel olyan formáig terjedt, amelyben magam is az interakció aktív résztvevője voltam, és – amint romani kommunikatív kompetenciám ezt lehetővé tette – szükség esetén alkalmaztam is azokat a diskurzus-sztratégiákat (a feltételes átkokat és a különféle udvariassági stratégiákat), amelyeket vizsgáltam.

A legtöbb helyzetben igyekeztem lehetőleg olyan pozíciót elfoglalni, hogy minél kevésbé befolyásoljam az események és a társalgás menetét, azaz ne kerüljek a figyelem központjába. Bizonyos helyzetekben, például a különféle nyilvános közösségi eseményeken eleve csak az „elfogadott szemlélő” (*accepted bystander*) vagy „hivatásos fültanú” (*professional overhearer*, Duranti 1997: 101) résztvevői szerep volt elérhető számomra.

A résztvevői keret és az interakció alakításában aktívan részt vevők körének meghatározása rendszerint nagy figyelmet kap a gáborok társadalmi összejövetelein, hiszen a társadalmi státus és presztízs nyilvános reprezentációjában, az erről való egyezkedésben elfoglalható pozíciókat is befolyásolja. A nyilvános, sok résztvevőt vonzó eseményeken fokozottan érvényes az, hogy a résztvevői keret kialakítása és ezen belül az egyes személyek számára potenciálisan elérhető résztvevői szerepek nem függetlenek az adott egyén és családja, illetve apai ága társadalmi státusának aktuális közösségi értékelésétől. A relatív társadalmi státus mérlegelése részben olyan társadalmi változók mentén történik, mint az etnikai (al)csoporthoz tartozás, gazdasági sikeresség stb.

A közösségi eseményeken (pl. virrasztókon, esküvőkön) a jelenlevők egyes csoportjai számára a centrális diskurzusban való részvétel lehetősége elvileg biztosított. Ezzel szemben a jelenlevők más csoportjai (például a nők, a fiatal férfiak, csurárok és köldörárok együttes jelenléte esetén gyakran a csurárok) számára a centrális diskurzusban való részvétel korlátozott, legfeljebb szemlélőként, fültanúként lehetséges. Számukra aktív részvételre gyakran csak a térben is elkülönülő helyszíneken (például egy másik szobában vagy az udvaron) zajló – általában többközpontú – társalgásban van lehetőség.

A legtöbb nyilvános közösségi esemény tehát olyan helyzetet jelentett, amelyben – akár csak a közönség sok más tagja: jellemzően a fiatal, és/vagy alacsonyabb presztízsű férfiak, és az asszonyok – mi is fültanúként voltunk jelen. Sem címzettjei nem voltunk az elhangzó megnyilatkozásoknak, sem a diskurzushoz való aktív hozzájárulás lehetősége nem volt elérhető számunkra. Perifériális résztvevőként sem a téma megválasztásában, sem pedig az interakció

alakításában nem vettünk és nem is vehettünk részt. A jelenlétünk által legkevésbé befolyásolt beszédhelyzetek tehát a nyilvános, viszonylag formális helyzetek voltak, hiszen a beszélői stílusválasztást meghatározó közönségre tervezés (*audience design*⁹³, lásd Bell 1984, 1997) szempontjából a lehető legperifériálisabb szerepet ezek kínálták számunkra. (A velünk folytatott kommunikáció rendszerint csak az üdvözlésre, és egy-egy kérésre vagy utasításra szorítkozott.) Ezért az e helyzetekben rögzített diskurzusok esetében kellett a legkevésbé számolnunk a megfigyelői paradoxon következményeivel.

A terepmunka előrehaladtával, amikor jelenlétünk számos helyzetben megszokottá és elfogadottá vált, egyre több hétköznapi, informális helyzetben is elfoglalhattam ezt a nem-címzett hallgatói (*non-addressed hearer*) szerepet. A bennünket jól ismerő családokban lehetséges volt, hogy rövidebb-hosszabb ideig egyszerűen csak tanúja legyek a körülöttem zajló interakciónak, anélkül, hogy a résztvevők igyekeztek volna engem is bevonni a diskurzusba.

Azon kívül, hogy a részt vevő megfigyelés során külön figyelmet fordítottam a nyelvi viselkedést, például a feltételes átokhasználatot magyarázó vagy értékelő metapragmatikai kommentárokra, e témában számos, lazán strukturált interjút is készítettem. Ezek az interjúk a vizsgált nyelvi elemek és diskurzus-stratégiák használatával, a nyelvi forma és a pragmatikai funkció viszonyával, valamint a használat helyzeti és társadalmi változatosságával kapcsolatos kérdéseket érintettek. Ezért olyan explicit metapragmatikai diskurzusoknak tekinthetők, amelyek révén a nyelvhasználók a nyelvi formák és pragmatikai értékek, társadalmi jelentések kapcsolatát, és a nyelvhasználattal kapcsolatos normákat és preferenciákat magyarázni, racionalizálni próbálják: azaz a közösség nyelvi ideológiájának, és az adott beszédhelyzetben résztvevők nyelvi ideológiához való viszonyának a reprezentációi.

5.3. A nem a saját közösségében dolgozó kutató pozíciója

A romani nem az anyanyelvem, azt idegen nyelvként, részben magyar és angol nyelvű nyelvleírásokra, nyelvkönyvekre, etnográfiai szövegközlésekre támaszkodva, részben magyarországi romani (főként lovári) beszélőkkel való kommunikáció során kezdtem elsajátítani egyetemi tanulmányaim idején, 1993-ban. A gáborok romani változatát és nyelvhasználatát vizsgáló publikációk híján a terepmunka elején csak a más vlah romani változatokra vonatkozó

⁹³ Bell a klasszikus, variációs szociolingvisztika stílus-felfogásának kritikájaként alkotta meg saját stíluselméletét. Labov (1972) szerint a kontextuális stílusokat a beszédre fordított figyelem mértéke határozza meg, azaz a formálisabb helyzet a beszédre fordított figyelem növekedését, és a formálisabb, nagyobb presztízsű, rendszerint a standardhoz közelebb álló variánsok növekvő gyakoriságú használatát eredményezi. Bell (1997: 243) a stílust lényegileg társas viszonyok által meghatározott választásnak tekinti: „a stílus az, amit az egyes beszélők másokhoz való viszonyukban tesznek a nyelvvel. (...) A stílus inkább emberekre irányul, semmint olyan mechanizmusokra, mint a figyelem.” „A beszélők stílusukat elsősorban a közönség számára és a közönségüknek válaszolva tervezik meg” (uő: 244), azaz a stílusválasztást elsősorban az határozza meg, hogy mit gondol a beszélő arról, hogy az általa választott beszédmód milyen hatást gyakorol a hallgatóságra.

tudásomra támaszkodhattam. A nyelvelsajátítással kapcsolatban a gábor változat esetében is az a helyzet, hogy folyékony és kompetens beszélővé válni csak a családi-közösségi szocializáció során lehet, ami előfeltételezi a gábor roma etnikai csoporthoz, annak valamely közösségéhez tartozást. Közösségen kívülként csak rendszeres és intenzív társadalmi kontaktus révén lehet elsajátítani a változatot. Esetemben erre a tartós, részt vevő megfigyelést lehetővé tevő terepmunka kínált lehetőséget.

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a saját kultúráját vizsgáló kutató „ideáljának” megvalósulását a gábor közösségek értékrendje és társadalmi gyakorlata általában nem támogatja. Az életpálya és foglalkozás tekintetében az elfogadott társadalmi nemi munkamegosztástól, illetve a társadalmilag preferált megélhetési módoktól és foglalkozásoktól eltérő választást nem támogatják: az e mintákkal szemben álló egyéni választásnak és érdeklődésnek viszonylag szűk tere van⁹⁴. A megélhetési stratégiák tekintetében a bér munkától való függetlenséget, a rugalmas időbeosztást és önállóságot lehetővé tevő vállalkozói tevékenységeket részesítik előnyben. Ebből a perspektívából nem csupán a paraszti életforma vagy a bér munkáslét alacsony presztízsű, hanem az előbbieknél kevesebb kötöttséggel járó, ám jelentős gazdasági előmeneteli lehetőséget nem kínáló tanári és kutatói pálya is. Ezeket is etnicizált: gázso munkának tartják, és általában nem tekintik vonzó és kifizetődő foglalkozásoknak.

Az a helyzet, amely a nem-native, és nem helybeli kutatói pozíciómból adódott, a nehézségek mellett előnyök forrása is volt. A nem helybeli, „külföldi” magyar pozíciója azzal az előnnyel járt, hogy a romák kevésbé aggódtak amiatt, hogy a helyi, illetve állami hatóságokkal szolidáris vagy azok által megbízott gázsok lennénk, akik esetében tartani lehet(ett volna) attól, hogy a hatóságok számára – szándékosan vagy akaratlanul – olyan információkat szolgáltatnak ki, amelyekből káruk származhat. Így az efféle aggodalmakból eredő bizalmatlanság, amivel a helyi kutatóknak gyakran szembesülniük kell, nekünk kisebb problémát jelentett.

Az a tény, hogy a terepmunka számomra – mint nem a saját etnikai és anyanyelvi közösségében dolgozó kutató számára – egyfajta nyelvi szocializációs folyamat is volt, a romák számára is elfogadható keretet biztosított szakmai érdeklődésemnek, és a gábor közösségekben releváns beszédmódokkal és viselkedésekkel kapcsolatos nyelvi ideológiák vizsgálatára is alkalmat teremtett. Ez tette relevánssá számomra a tanuló, novícia pozícionális identitást, amelyre támaszkodva számos helyzetben explicit kérdéseket

⁹⁴ Az e preferenciákkal szembehelyezkedő egyéni választás – különösen a nők esetében – gyakran stigmatizált: az ilyen fómnek vagy fómnjinak nemcsak a morális helytelenítéssel (pl. „bolond”, „gázso módra viselkedik”, „kurva”) kell megküzdenie, hanem ennél jóval nehezebb a helyzete. Gyakorlatilag a család és a közösség támogatásának elvesztését, a közösséggel való szakítást kockáztatja, miközben korántsem lehet biztos abban, hogy saját etnikai csoportján kívül, a tágabb társadalmi környezet részéről kellő elfogadást és támogatást talál ahhoz, hogy a gázso társadalom által kínált karrier-lehetőségek szerint sikeres életet kezdessen.

tehettem fel nyelvi és nem nyelvi viselkedésekre vonatkozóan, sőt gyakran éppen az én nyelvtani és szocio-pragmatikai hibáim szolgáltattak apropót olyan metapragmatikai magyarázatokra, amelyeket más módon, például interjútechnikákkal valószínűleg nem lehetett volna előhívni.

A kívülállóság, a nem roma identitás egyes helyzetekben a részvétel tekintetében nagyobb szabadságot biztosított számomra, mint amivel a hasonló korú románjak élhettek. A „romani nyelv és szokások” (*romani şib the e romani sūka*) iránt érdeklődő gázsiként olyan közösségi eseményeken is jelen lehettem, ahol egy hasonló korú gábor románjnak vagy más roma etnikai csoportba tartozó nőnek valószínűleg nem, vagy csak korlátozott módon lett volna lehetősége részt venni. Így például a virrasztókon, amely a gábor közösségekben a társadalmi és politikai nyilvánosság egyik kulcsfontosságú színtere, idősebb románjak társaságához vagy Berta Péterhez csatlakozva gyakran olyan diskurzusok fültanúja lehettem, amelyeket a velem azonos generációba tartozó románjoknak, sőt sokszor a fiatal vagy alacsonyabb presztízsű romoknak sem volt alkalmuk végighallgatni, mivel ők kiszorultak abból a térből, ahol a centrális, kitüntetett fontosságúnak tartott diskurzus zajlott.

Ugyanakkor, mivel gyakran maguk a romák is egyfajta szocializációs folyamat alanyaként tekintettek rám, ahogyan az idő előre haladtával nyelvi és társadalmi értelemben is kompetensebb résztvevőnek bizonyultam, el is várták tőlem az ennek megfelelő nyelvi és nem nyelvi viselkedést. Kívülállóságom, gázi identitásom miatt ugyanakkor mindvégig megőrizhettem a „következmények nélküli” tévedés és kíváncsiság szabadságát, így például egy bizonyos fokú átjárás lehetőségét a roma közösség gyakorlataiban a társadalmi nemekhez kötődő, azaz jellemzően férfi vagy női színterek, tevékenységek, kompetenciák között.

6. NYELVI IDEOLÓGIÁK – SZEMIOTIKAI KERETBEN

6.1. A fejezet célja

A dolgozatban mellett érvelek, hogy a gábor roma közösségek nyelvi ideológiájában és gyakorlatában az átok- (*armaje*) és feltételesátok-formulák (*trušula*) indexikus diszkurzív formák, azaz különböző kontextuális dimenziókra, például a beszélő érzelmi vagy episztemikus viszonyulására (*stance*), bizonyos helyzetekben pedig beszédaktusokra (pl. eskü), valamint beszédtevékenységekre (pl. nyilvános eskütétel) utaló jelzések. Az átok- és feltételesátok-formulák indexikussága nem természetes, „magától értetődő”, hanem társadalmi konstrukció, amelynek létrehozásában és magyarázatában a gábor romák nyelvi és társadalmi nemi ideológiáinak is jelentős szerepe van.

Ezért az elemzéshez olyan elméleti keretet kerestem, amely a) a nyelvi formák és a kontextus kapcsolatát vizsgálja, b) valamint modellt kínál annak a folyamatnak az elemzésére, amely révén a nyelvhasználók ezt a kapcsolatot létrehozzák és értelmezik. Ebben a fejezetben két olyan szemiotikai inspirációjú elméletet mutatok be, amelyek véleményem szerint közelebb visznek a fenti összefüggések értelmezéséhez. Az egyik elmélet (Ochs 1992, 1996) a nyelvi formák és a kontextus indexikus kapcsolatát vizsgálja. Elsősorban azt elemzi, hogy a nyelvi formák hogyan válnak társadalmi identitások (például a társadalmi nem) indexeivé. A másik elmélet (Gal és Irvine 1995, Irvine és Gal 2000, Irvine 2001b) azt vizsgálja, hogy a nyelvhasználók a nyelvi ideológiákon keresztül hogyan hozzák létre és hogyan értelmezik a nyelvi formák és a kontextus (pl. társadalmi kategóriák és cselekvések) kapcsolatát, és milyen társadalmi szemiotikai folyamatok vesznek részt ennek a kapcsolatnak a megalkotásában. A fejezetben e két elmélet összekapcsolására teszek kísérletet, azt javasolva, hogy a nyelvi formák indexikalitását vizsgáló ochsi elméletet is érdemes egy, a nyelvi ideológiák működési mechanizmusait modellező elméletként értelmezni, azokra a szemiotikai asszociációkra koncentrálva, amelyeken keresztül a beszélők nyelvi formákat kontextuális dimenziókhoz (pl. identitásokhoz) kapcsolnak. Így a közvetett indexikus kapcsolatot létrehozó társadalmi szemiotikai folyamatok dinamikája jobban megragadhatóvá válik.

6.2. A nyelvi ideológia fogalma és vizsgálatának tudományközi perspektívái

A nyelvi ideológiák kutatása az 1990-es években kiemelt figyelmet kapott a nyelvészeti antropológiában. Az utóbbi másfél-két évtizedben több kötet (pl. Joseph és Taylor 1990, Schieffelin és mtsai 1998, Verschueren 1999, Kroskrity 2000, Gal és Woolard 2001) és folyóiratszám (Pragmatics 1992/3, 1995/2) is a nyelvi ideológia témája köré szerveződött. Abban, hogy a nyelvi ideológiák vizsgálata különböző nyelvészeti irányzatok (pl. a nyelvészeti antropológia, a szociolingvisztika, a kritikai diskurzuselemzés, a nyelvpolitika), valamint az antropológia és a kultúrakutatás érdeklődésére egyaránt számot tartó interdiszciplináris területté vált, valószínűleg nem csekély része van azok funkciójának. Annak, hogy közvetítő kapocsként működnek a nyelv és a társadalmi-kulturális kategóriák között, azaz a nyelvvel kapcsolatos vélekedések általában korántsem csak a nyelvről szólnak. A nyelvi ideológiák révén a nyelvhasználók különböző csoportjai kapcsolatot hoznak létre a nyelv és az olyan különféle társadalmi-kulturális kategóriák között, mint például az identitás, a moralitás, az esztétikum. A nyelvvel kapcsolatos vélekedések olyan társadalmi kategóriák és relációk megalkotásához is hozzájárulnak, mint az etnicitás (Fought 2006), a nemzet (Blommaert és Verschueren 1998, Errington 1998, Philips 2000, Gal 2001a) vagy a társadalmi nemek viszonya (Gal 2001b, Okamoto 2002, Nakamura 2006). Éppen ezért különböző diszciplínák különböző nézőpontból vizsgálják a nyelvideológiák jellemzőit, működési mechanizmusait, és a nyelvi struktúrára és nyelvhasználatra, valamint a társadalmi viszonyokra gyakorolt hatását.

A nyelvi ideológiák voltaképpen reprezentációk a nyelvről: olyan vélekedések, amelyek révén a nyelvhasználók magyarázni, racionalizálni próbálják a nyelv szerkezetével vagy használatával kapcsolatos tapasztalataikat (Woolard 1998, Kroskrity 2004). A nyelvi ideológiákat vizsgáló nyelvészeti antropológiai és szociolingvisztikai irodalom áttekintésére (ld. Woolard és Schieffelin 1994, Woolard 1998, Kroskrity 2000, 2004) még vázlatos formában sem vállalkozom. A fejezet célja csupán az, hogy egy rövid fogalmi áttekintést adjon, majd e kutatások elméletei közül kiemeljen néhányat.

Az egyik legtagabb definíció szerint (Rumsey 1990: 346) a nyelvi ideológiák „általánosan elterjedt, közkeletű elképzelések a nyelv természetéről”. Amint arra Kroskrity (2004) felhívja a figyelmet, ez a definíció jól megvilágítja a nyelvről alkotott kulturális modellek informális jellegét, de nem problematizálja azok beszélők, valamint helyzet szerinti változatosságát, így egy statikus, homogén ideológia-fogalmat sugall. A nyelvi ideológiákat mint kulturális, társadalmi konstrukciókat az adott közösségben releváns, jelentéssel rendelkező társadalmi különbségekkel (osztály, generáció, társadalmi nem, rang stb.) összefüggésben érdemes összetett, sokszínű elképzeléseknek tekintenünk. (Az angol nyelvű szakirodalomban ezt hangsúlyozza a terminus többes számú */ideologies/* használata is.) Gyakori, hogy a beszélők különböző csoportjai különböző perspektívát alakítanak ki az adott nyelvi vagy diszkurzív jelenséggel kapcsolatban,

de ugyanazon csoport vagy személy vélekedései is változhatnak a beszédhelyzet függvényében (vö. Gal 1993, 1998; Okamoto 2002, Kroskrity 2004).

Silverstein (1979) a nyelvvel kapcsolatos vélekedések olyan készletének tekinti a nyelvi ideológiát, amelyet a használók a nyelvi struktúrával és nyelvhasználattal kapcsolatos racionalizáló magyarázatokként hoznak létre. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza (Silverstein 1985), hogy a nyelvi ideológia nem pusztán egyfajta közös kulturális háttértudás, hanem aktívan hasznosítható interakciós forrás is. Bemutatta (Silverstein 1979, 1985), hogy az ideológia nemcsak reprezentálja, magyarázza, hanem alakítja is a nyelvi gyakorlatot, sőt akár a nyelvi struktúrára is hatást gyakorolhat (például ösztönözheti a nyelvi változást⁹⁵).

Irvine (1989) a társadalmi struktúra és a nyelv kapcsolatáról szóló vélekedések kulturális rendszereként definiálja a nyelvi ideológiákat, és hangsúlyozza azok politikai, morális pozíciókkal és érdekekkel való összefüggését. Egy másik tanulmányban (Irvine 1998) a tiszteletiség és a honorifikus regiszterek vizsgálata során arra a következtetésre jut, hogy a különböző társadalmi kategóriák (pl. a rang) és a nyelvi formák (pl. a tiszteleti regiszter) közötti viszony nem írható le egyszerű korrelációként. Ezt a kapcsolatot szerinte hasznosabb a nyelvi ideológiák által létrehozott viszonyként értelmezni.

Egy másik definíció szerint (Errington 2001: 110) a nyelvi ideológiák a nyelvvel és a nyelvhasználattal kapcsolatos elképzelések, amelyeket a helyzethez kötöttség, részlegesség és érdekek által vezéreltség jellemez. A helyzethez kötöttség arra utal, hogy a nyelvi ideológiák nem függetlenek attól a társadalmi, politikai, kulturális kontextustól, amelyben létrejönnek, azaz használóik társadalmi tapasztalataiban gyökereznek. A nyelvi ideológiák részlegesek abban az értelemben, hogy a komplex nyelvi és társadalmi gyakorlatok egyszerűsített értelmezését tárják elénk. Az érdekvezéreltség azt jelenti, hogy a nyelvi ideológiák rendszerint valamely társadalmi csoport érdekeivel összhangban megalkotott reprezentációk a nyelvről vagy a diskurzusról. A szubjektívnek tűnő, esztétikai vagy morális kategóriákban kifejezett értékítéletek (pl. melyik nyelvi forma, dialektus, nyelv, beszédműfaj stb. „autentikus”, „helyes”, „szép”, „oktatásra érdemes”) gyakran egyes csoportok társadalmi, politikai, gazdasági pozícióihoz és érdekeihez kötődnek.

⁹⁵ Lásd Silverstein (1985) elemzését a *he* névmás használatának átalakulásáról a feminista mozgalmak hatására, vagy a *you* és a *thou* viszonyának változásáról (a *thou* használatból való kiszorulásáról), valamint Irvine és Gal (2000) elemzését arról, hogy a nyelvi ideológia hatására a tiszteleti regiszteren (*hlonipha*) keresztül hogyan kerültek be a csettintő hangok a nguni (pl. a zulu és a khosza) nyelvekbe a khoisan nyelvekből, és hogyan váltak a nguni nyelvek mássalhangzó-rendszerének állandósult elemeivé.

A nyelvi ideológiai elemzések a nyelvi variáció kérdését is szélesebb, a szimbolikus uralom és ellenállás formáit vizsgáló társadalomelméleti keretbe helyezik⁹⁶. A nyelvi ideológiai keret lehetővé teszi annak vizsgálatát, hogy milyen intézmények, eszmerendszerek vagy informális társadalmi elrendezések teszik az egyik nyelvi formát (például a standard változatot, vö. Lippi-Green 1997, Blommaert és Verschueren 1998, Errington 1998) tekintélyesebbé a másikkal. Ez a szemlélet (ld. Gal 1993) a nem tekintélyes, alacsonyabb presztízsű variánsok használatát nem egyszerűen másfajta személyközi jelentések (pl. a szolidaritás) kifejezéseként fogja fel, hanem a domináns társadalmi értékekkel és intézményekkel szembeni ellenállásként, azaz a domináns társadalmi renddel szembehelyezkedő, alternatív értékek aktív, bár gyakran rejtett megjelenési formájaként értelmezi.

A nyelvi ideológiák vitatottsága, érdektelítettsége leginkább a nyíltan versengő csoportok esetében szembetűnő. Kroskrity (2000, 2004) azonban azt hangsúlyozza, hogy a széles körben ismert és elfogadott nyelvi ideológiák és gyakorlatok is lehetnek egy szűkebb, domináns csoport (például valamely elit) konstrukciói. Ezért a „semleges”, közös kulturális vélekedésekre irányuló ideológiaelemzés, valamint a nyelvi ideológiákat a szimbolikus uralom eszközeként vizsgáló kritikai elemzés viszonya (vö. Woolard 1998: 5-11) nem ellentétként, hanem inkább fokozati különbségként jellemezhető.

Amint arra Irvine (2001b) is utal, a szociolingvisztikában más fogalmi keretben (pl. nyelvi attitűdökként, a nyelv metapragmatikai funkciójaként) korábban is vizsgálták a nyelvvel, nyelvhasználattal kapcsolatos társadalmi értékelés kérdését. Az „attitűdöket, presztízs-skálákat és értéksémákat” azonban gyakran mellékesnek tekintették, „mintha annyira nyilvánvalóak lennének, (...) vagy ki lehetne olvasni őket a szociolingvisztikai tények eloszlásából”, azaz a nyelvhasználat társadalmi változatosságának mintáiból, és úgy kezelték azokat, mintha önmagukban nem lennének érdemesek a vizsgálatra. Irvine (2001b: 24) azonban arra figyelmeztet, hogy „fel kell ismernünk azt, hogy az »attitűdök« a résztvevők alapvető elképzeléseit foglalják magukban azzal kapcsolatban, hogy mit tartalmaz egy szociolingvisztikai rendszer, azaz nem pusztán érzelmi diszpozíciók”⁹⁷, ezért indokolt a nyelvvel és a beszélőkkel

⁹⁶ Amint arra Gal (1993) felhívja a figyelmet, a nyelvi variáció mintái, amelyeket a szociolingvisztikában gyakran a személyközi viszonyokat koordináló, például a státusz és a szolidaritás kifejezésére szolgáló stiláris választásokként értelmeztek, a szimbolikus uralom és kulturális hegemonia működésének megnyilvánulásaiként, illetve az ehhez való viszonyt kifejező nyelvi gyakorlatokként is értelmezhetőek.

⁹⁷ Bartha (2007: 85-86) amellett érvel, hogy a nyelvi attitűdök, bár a szociolingvisztikai és a nyelv-pszichológiai kutatások más módszertannal (kérdőívek, kísérletes módszerek, kvantitatív elemzési technikák) és más fogalmi keretben vizsgálták azokat, nem csupán egyéni mentális konstrukciók, ezért a nyelvi attitűd és a nyelvi ideológia fogalma, az eltérő elméleti és módszertani megközelítés ellenére, szinonimaként is kezelhető. A nyelvi attitűdökre és a nyelvi ideológiákra egyaránt jellemző, hogy „a társadalmi valóság (...) részben szubjektív értékelési folyamatában jönnek létre”, „dialogikusak és reflexívek: egyrészt konkrét nyelvhasználati formák, nyelvváltozatok, nyelvek, nyelvhasználati módok, nyelvi változások, beszélők, beszélői csoportok, egész közösségek értékelését jelentik; másrészt az egyén által megválasztott nyelvhasználati formákban és a nyelvi gyakorlatokban mindenkor jelen vannak;” továbbá „egyéni és közösségi változatosságot mutatnak”; és nem

kapcsolatos elképzelések, azaz a nyelvi ideológiák előtérbe helyezése és önálló vizsgálata. Hangsúlyozza azonban, hogy a nyelvi ideológiák előtérbe helyezése nem azt jelenti, hogy a kutatónak, miután megismerte az „adatközlők”, a résztvevők nyelvvel, nyelvhasználattal kapcsolatos értelmezéseit, kizárólag azokra kell támaszkodnia a saját elemzése helyett. „Valamely diskurzusközösség tagjai nem teljesen objektív megfigyelői egymás viselkedésének. Ugyanakkor cselekedeteiket nagyban befolyásolja az, ahogyan észlelik és értelmezik ezeket a viselkedéseket. Éppen ezért szükséges a nyelvi ideológiákat az észlelhető szociolingvisztikai tények eloszlásától függetlenül, ám nem azok helyett vizsgálni” (ibid: 25). A nyelvi ideológiák vizsgálata „megköveteli, hogy túllépjünk az adatközlők szociolingvisztikai normákkal kapcsolatos explicit állításainak pusztá rögzítésén” (ibid.), mert a nyelvi ideológiák legfontosabb aspektusai gyakran nem a metapragmatikai diskurzus explicit állításaiban, hanem annak fogalmaiban és ki nem mondott előfeltevéseiben rejlenek. Ezért az explicit metapragmatikai diskurzus mellett az implicit metapragmatika (Silverstein 1993)⁹⁸, és a nyelvi gyakorlat – a résztvevők által természetesnek, magyarázatot nem igénylőnek vélt – mintáinak vizsgálata is informatív a nyelvi ideológiák értelmezése szempontjából.

Amint azt a legtöbb szerző (pl. Silverstein 1985, Irvine 1998, Okamoto 2002) kiemeli, bár a nyelvi ideológia és a nyelvi gyakorlat kölcsönösen hatnak egymásra, fontos megkülönböztetni az ideológiát, a nyelvi/diskurzív formákat és a nyelvi gyakorlatot (például a használat tényleges társadalmi megoszlását) az elemzés során.

Az utóbbi években egyre több kutatás szentel figyelmet annak a ténynek, hogy nemcsak valamely szociolingvisztikai mező „laikus” résztvevőinek, hanem az ő nyelvhasználatukat vizsgáló kutatóknak is vannak – implicit vagy explicit, tudatos vagy kevésbé tudatos – nyelvi ideológiái. A „professzionális”, például nyelvész(et)i ideológiák vizsgálata segíthet eloszlatni az érdektelen, a társadalmi kontextustól független kutatás, valamint a társadalmi pozíciója által nem befolyásolt, elfogulatlan kutató mítoszát. Ezek a munkák azt vizsgálják, hogy a nyelvészek ideológiái (elméletei) hogyan befolyásol(hat)ják például egy nyelv/változat státusát, más változatokkal való történeti, szerkezeti kapcsolatának vagy strukturális jellemzőinek leírását, funkcióinak elemzését, valamint feltárják a kutatók ideológiái által befolyásolt nyelvrepresentációk társadalmi hatásait. (Például a gyarmatosító és nacionalista /Irvine és Gal

statikusak, hanem „változnak.”

⁹⁸ Silverstein szerint a nyelvet és a nyelvhasználatot leíró és értékelő metanyelvi nyelvhasználat alapvetően metapragmatikai, hiszen általában a nyelv kontextusban való használata és jelentése a tárgya. Ennek értelmében a nyelvhasználatra vonatkozó diskurzusokat metapragmatikai diskurzusnak tekinti. Azt hangsúlyozza, hogy nemcsak a nyelvhasználatról és a diskurzusról szóló explicit metapragmatikai diskurzust, hanem az implicit metapragmatikai jelzéseket is érdemes vizsgálni. Implicit metapragmatikán olyan nyelvi jelzéseket ért, amelyek az éppen folyamatban levő nyelvhasználat részeként, azzal egyidejűleg utalnak arra, hogy az adott nyelvhasználatot hogyan kell értelmezni. (Vö. a kontextuális fogódzó gumperzi fogalmával, részletesen ld. a 8. fejezetben.)

2000, Irvine 2001a, Friedman 1997b, Gal 2001a/, társadalmi nemmel kapcsolatos /Okamoto 2004/ diskurzusokban és társadalmi gyakorlatokban való hasznosításukat.)

A nyelv és az identitás (vö. Bucholtz és Hall 2004), a társadalmi nem és a nyelvhasználat kapcsolatát, valamint a nyelvi udvariasságot társadalmi, diszkurzív konstrukcióként vizsgáló újabb kutatásokban (vö. Eelen 1999, Mills 2002, Okamoto 2002, 2004) is előtérbe került a „laikus” beszélői és a kutatói ideológiák kapcsolatának vizsgálata és kritikai elemzése.

A fentieket összegezve azt mondhatjuk, hogy a nyelvi ideológiák a nyelvi struktúra és a nyelvhasználat egyes jelenségeit magyarázó, racionalizáló vélekedések, amelyek általában a nyelvhasználók társadalmi tapasztalataiból építkeznek, kontextushoz kötöttek és összetettek. A nyelvi ideológiák révén a nyelvhasználók (vagy a nyelvhasználatot vizsgáló kutatók) kapcsolatot feltételeznek, illetve hoznak létre nyelvi formák és különféle társadalmi-kulturális kategóriák között (vö. Woolard 1998). Ennek a kapcsolatnak a természetét, illetve létrehozásának mechanizmusait világitják meg a nyelvi ideológiákat társadalmi szemiotikai folyamatként vizsgáló elméletek.

6.3. Szemiotikai megközelítések a nyelvi ideológiai kutatásokban

6.3.1. A nyelvi formák és a kontextuális dimenziók kapcsolata

6.3.1.1. Indexikalitás

Az utóbbi években az érdeklődés a nyelvi ideológiák mediatív és kreatív aspektusai, nyelvi gyakorlatot alakító és társadalmi jelentéseket létrehozó szerepe felé fordult. Több szemiotikai inspirációjú elmélet született, amely a nyelvi formák és a kontextuális dimenziók kapcsolatát (Ochs (1992, 1996), és az e kapcsolat létrehozásában kulcsfontosságú nyelvi ideológiák működési mechanizmusait elemzi (Gal és Irvine 1995, Irvine és Gal 2000, Irvine 2001b). Ezek az elemzések részben a peirce-i jelelmélet kategóriáira⁹⁹

⁹⁹ A Peirce-féle jeltipológia szerint a különböző jeltípusok megértésének egyik módja, hogy a jelölő (nyelvi jelek esetében a nyelvi forma, pl. egy hangsor), valamint a jelölt entitás közötti jelkapcsolat természetét vizsgáljuk meg. E kapcsolat alapján Peirce (2004) a jelek három fő típusát különböztette meg: a szimbólumokat, az ikonokat és az indexeket. A szimbólumok esetében a jelölő és a jelölt közötti jelkapcsolat önkényes, társadalmilag létrehozott és elfogadott konvención alapul (ilyen például az *asztal* hangsor mint jelölő és a jelöltje /denotációja/: ‘a bútorok egy bizonyos osztálya’ közötti viszony). Az ikonok esetében a jelölő szemlélteti, megjeleníti az általa jelölt tárgyat vagy a referenst, másként fogalmazva: a jelölő és a jelölt közötti viszony formai hasonlóságon alapul. Ikonikus jelek például a képek és a diagramok. Az ikonok nyelvi példáiként leginkább a hangutánzó szavakat szokták említeni, amelyek megpróbálják reprodukálni az általuk megjelenített hangzás bizonyos vonásait. Az indexek olyan jelek, amelyeknek valamilyen térbeli, időbeli vagy egzisztenciális kapcsolata van a jelöltjükkel (például a füst tüzet jelez). A nyelvi indexek esetében a jelölő és a jelölt közötti kapcsolat nem hasonlóságon, hanem érintkezéson vagy asszociáción alapul. Az indexek leggyakrabban vizsgált típusai a pragmatikai szakirodalomban a különböző deiktikus elemek: például helyre-térbeliségre, időre, személyre valamint a társas viszonyokra (pl. T/V formák,

támaszkodnak, ám azok jelentését kitágítják: nem a nyelvi jel és referense közötti, hanem a nyelvi vagy diszkurzív formák és a kontextus közötti viszony leírására alkalmazzák azokat. Azaz a Peirce-féle szemiotikai kategóriákat egy új, tágabb kontextusban: a nyelvi ideológiák mint társadalmi jelentéskonstrukciós folyamatok értelmezésében hasznosítják. Az alábbiakban az indexikalitás fogalmát, és a nyelvi formák és a kontextus indexikus kapcsolatát elemző Ochs-féle modellt mutatom be. Bár Ochs (1992, 1996) nem használta a nyelvi ideológia fogalmát, elmélete véleményem szerint nagyban hozzájárul azoknak a nyelvi ideológiai folyamatoknak a megértéséhez, amelyek révén a nyelvi formák és a kontextus különféle dimenziói közötti viszonyt értelmezzük, indexikus kapcsolatot feltételezve közöttük.

A nyelvi indexek olyan jelek, amelyek utalnak, rámutatnak valamire a kontextusban, illetve kapcsolatot hoznak létre a kontextus valamely aspektusával (Duranti 1997: 38). Az indexikalitás-elméletek abból a hétköznapi tapasztalatból indulnak ki, hogy a beszélők egyes csoportjai számára számos nyelvi forma és cselekvés „azon túl, vagy ahelyett, hogy hozzájárul »a szó szerinti« vagy denotációs jelentéshez, társadalmi jelentésre utal, vagy segít annak létrehozásában” (Johnstone 2008: 133).

Az indexikalitás a nyelvnek azon az univerzális tulajdonságán alapul, hogy képes felidézni az éppen mondottak szó szerinti tartalmán túli valóságokat (Duranti 1997: 207). A nyelv indexikus sajátosságai alapvető fontosságúak a nyelvhasználat társas és kreatív aspektusainak megértéséhez: „Azt mondani, hogy a szavak indexikus viszonyban vannak egy »tárggyal« vagy a külvilág valamely aspektusával, annak felismerését jelenti, hogy a szavak magukban hordoznak egy olyan erőt, amely túlmutat emberek, dolgok, tulajdonságok és események leírásán és azonosításán. Annak felismerését jelenti, hogyan válik a nyelv olyan eszközzé, amelyen keresztül folyamatosan leírjuk, értékeljük és újraalkotjuk társadalmi és kulturális világunkat” (Duranti 1997: 19). Az indexek utalhatnak preegzisztens társadalmi jelentésekre, de használatuk révén létre is hozhatunk társadalmi jelentéseket, ez az indexek kreatív, kontextusteremtő aspektusa (Silverstein 1993, Duranti 1992, Agha 1994).

A társadalmi indexikalitás fogalmát használó elméletek azt vizsgálják, hogy a beszélők hogyan hozzák létre a nyelvi formák (pl. fonológiai, lexikális, szintaktikai elemek) vagy diszkurzív gyakorlatok (pl. hallgatás, megszakítás, átokhasználat) társadalmi jelentését úgy, hogy olyan kontextuális tényezőkhez társítják azokat (vö. Kroskity 2004: 513), mint például a résztvevők társadalmi identitásai, szerepei, tevékenységei, viszonyulásai (*stance*).

Ochs (1996) szerint az indexikalitás az emberi kommunikáció egyetemes jellemzője, azaz minden nyelv lehetőséget ad arra, hogy használatával a tágran értelmezett kommunikációs helyzet

/Brown és Gilman 1960/1975/ honorifikus szókincs vagy regiszter /Agha 1994/) utaló kifejezések, amelyek csak a használat kontextusának ismeretében nyerik el jelentésüket.

dimenzióit felidézzük vagy létrehozuk. A nyelvi formák és diszkurzív gyakorlatok felidézhetik például az alábbi helyzeti dimenziókat (azaz értelmezhetők azok indexeiként):

- a kommunikáció helyét a térben és az időben,
- az éppen zajló társadalmi aktusokat (beszédaktusokat) és tevékenységeket (beszédesemények),
- a résztvevők érzelmi és episztemikus viszonyulását a kommunikációhoz,
- a résztvevők számára releváns társadalmi identitásokat, ide értve a közöttük levő társas viszonyokat is.

A fenti helyzeti dimenziókat Ochs (1992, 1996) a következőképpen határozza meg (az a) pont nem szorul magyarázatra):

- A társadalmi aktusok (*social acts*) társadalmilag elismert célirányos viselkedések, azaz beszédaktusok (pl. üdvözlés, kérés, bók, meghívás, utasítás), a társadalmi tevékenység (*social activity*) pedig legalább két társadalmi aktus egymásutánja (pl. vita, interjú, tanácsadás, történetmondás). (Tulajdonképpen azonos a hymeszi beszédesemény-fogalommal.)

- Az érzelmi viszonyulás (*affective stance*) az éppen a kommunikáció fókuszában levő dologgal kapcsolatos érzésre, attitűdre vagy diszpozícióra, illetve az érzelmi intenzitás fokára utal.

- Az episztemikus viszonyulás (*epistemic stance*) terminus egy megnyilatkozás propozíciójával kapcsolatos tudásra, vélekedésre, illetve annak különböző fokozataira utal, ide értve például a tudás viszonylagos bizonyosságának fokát, a propozíció igazsága melletti elkötelezettség mértékét, és a tudás forrására/eredetére való utalást (közvetlen tapasztalatból, hallomásból, következtetésből stb. származik-e).

- A társadalmi identitás fogalma ebben a modellben a társadalmi személy (*social person*) dimenzióit foglalja magába, ide értve a társas (pl. tanár, diák, orvos, beteg, ceremóniamester stb.) és interakciós (pl. beszélő, címzett, fültanú) szerepeket, társas viszonyokat (rokonsági, munkahelyi, baráti kapcsolatok stb.), csoportidentitásokat (társadalmi nemi, generációs, etnikai, vallási identitás stb.), a státus és a rang fogalmához kapcsolódó pozíciókat és viszonyokat (pl. vezető vs. beosztott, nemesi címmel rendelkező vs. cím nélküli személy).

Gyakorlatilag bármely nyelvi forma (pl. kiejtésváltozat, morféma, szó, dialektus, nyelv) vagy diszkurzív stratégia a beszélő érzelmi vagy episztemikus viszonyulására, társadalmi identitására, illetve beszédaktusra vagy beszédeseményre utaló jellé, azaz indexszé válhat (Ochs 1992). Például ugyanazon szó vagy morféma két különböző változatának referenciális jelentése azonos, de a közülük való választás egy társadalmi csoport számára különböző társadalmi jelentéseket közvetít: például a beszélő etnikai identitására, nemére, osztályhelyzetére, lakóhelyére utaló jelzéseként, azok

indexeként értelmezhető. Kétnyelvű közösségekben a kódválasztást vagy a kódkeverést is tekinthetik az etnikai identitás, vagy legalábbis az etnicitás és a nyelv viszonyával kapcsolatos politikai állásfoglalás jelzésének.

6.3.1.2. Nyelvi formák és társadalmi nem: közvetett indexikus kapcsolat

Az indexikalitás fogalmán alapuló elméletét Ochs (1992) a nyelvi formák és a társadalmi nem kapcsolatát elemezve dolgozta ki. Bár a modell a társadalmi nemre koncentrál, más társadalmi kategóriák és identitások, illetve más kontextuális dimenziók nyelvvel való kapcsolatának értelmezése során is hasznosítható. Olyan tágabb elméleti keretként is szolgálhat, amely azt mutatja be, hogy a nyelvhasználat révén hogyan fejezünk ki, illetve hozunk létre társadalmi viszonyokat, identitásokat.

A társadalmi nem indexeiről, vagy McConnell-Ginet (1988: 80) terminológiája szerint gender deixisről, akkor beszélhetünk, ha „egy nyelvi egység konkrét formája kifejez vagy jelöl valamit a nyelvi produkció körülményeinek társadalmi nemileg értelmezett (*gendered*) jellemzőivel kapcsolatban”. Ochs amellet érvel, hogy a nyelvi formák és a társadalmi nem közötti kapcsolat általában nem közvetlen indexikus viszony formáját ölti, vagyis nem egyszerűen arról van szó, hogy bizonyos nyelvi formák használata közvetlenül és egyértelműen utal a beszélő, a referens, vagy a címzett nemére. A nyelvi formák és a társadalmi nem kapcsolata a kontextusok többségében sokkal inkább nem kizárólagos, közvetett, konstitutív indexikus viszonyként írható le.

A nem kizárólagos (*non-exclusive*) jelző egyrészt arra utal, hogy a legtöbb nyelvi forma mindkét nemre vonatkozóan, férfiak és nők által, illetve férfiakhoz és nőkhez címezve egyaránt használatos. Azoknak a nyelvi elemeknek a száma, amelyek kizárólag és közvetlenül a társadalmi nem indexei, azaz fő funkciójuk a beszélő, a referens, a címzett vagy más résztvevők nemének jelzése, viszonylag csekély. Az ide sorolható nyelvi elemek csoportja a legtöbb nyelvben a lexikonra, azon belül is névmásokra és egyéb, személyt jelölő elemekre, rokonsági terminusokra, személynevekre és megszólításokra korlátozódik. Azaz: kevés az olyan fonológiai jegy, morfológiai marker, szó, szintaktikai szerkezet, beszédaktus, intonációs minta stb., amely pragmatikailag mindig társadalmi nemi identitást, például férfi vagy női beszélőt, referenst, címzettet előfeltételez.

A nyelvi formák társadalmi megoszlásának mintái kapcsán kézenfekvő az a kérdés, hogyan viszonyul a nyelvi források használata a férfiakkal és a nőkkel, illetve a férfiassággal vagy nőiességgel kapcsolatos társadalmi és kulturális elvárások, preferenciák, elképzelések rendszeréhez, azaz a gender-ideológiákhoz (vö. Cameron 2005, Philips 2005).

Ezt az összefüggést, és azt az ideológia-alkotási folyamatot, amely révén a nyelvhasználók egyes csoportjai (vagy a nyelvészek) bizonyos nyelvi formák társadalmi indexikalitását létrehozzák, illetve magyarázzák, Ochs elmélete nem vizsgálja részletesen. Ez utóbbi, Ochs-nál inkább csak implikációként jelenlevő összefüggés feltárására is alternatívát kínál a nyelvi ideológiákat szemiotikai folyamatként vizsgáló Irvine és Gal-féle (2000) elmélet. (Ld. később.)

A nyelvi formák és a társadalmi nem közötti viszony azért sem kizárólagos, mert a legtöbb nyelvi forma valójában olyan forrás, amely egyidejűleg több pragmatikai, társadalmi jelentést is közvetíthet, illetve létrehozhat. Azaz a legtöbb – a használók valamely közössége által a társadalmi nemhez társított – nyelvi forma vagy diskurzus-stratégia egyben más kontextuális aspektusok, például társadalmi aktusok, tevékenységek, vagy a diskurzushoz, a megnyilatkozások propozíciójához való affektív és episztemikus viszonyulás indexe is lehet. Éppen ez a nem-kizárólagos viszony teszi lehetővé, hogy a nyelvi formák és diszkurzív gyakorlatok potenciálisan többjelentésűek legyenek (vö. Tannen 1993, 1999; Gal 2001b).

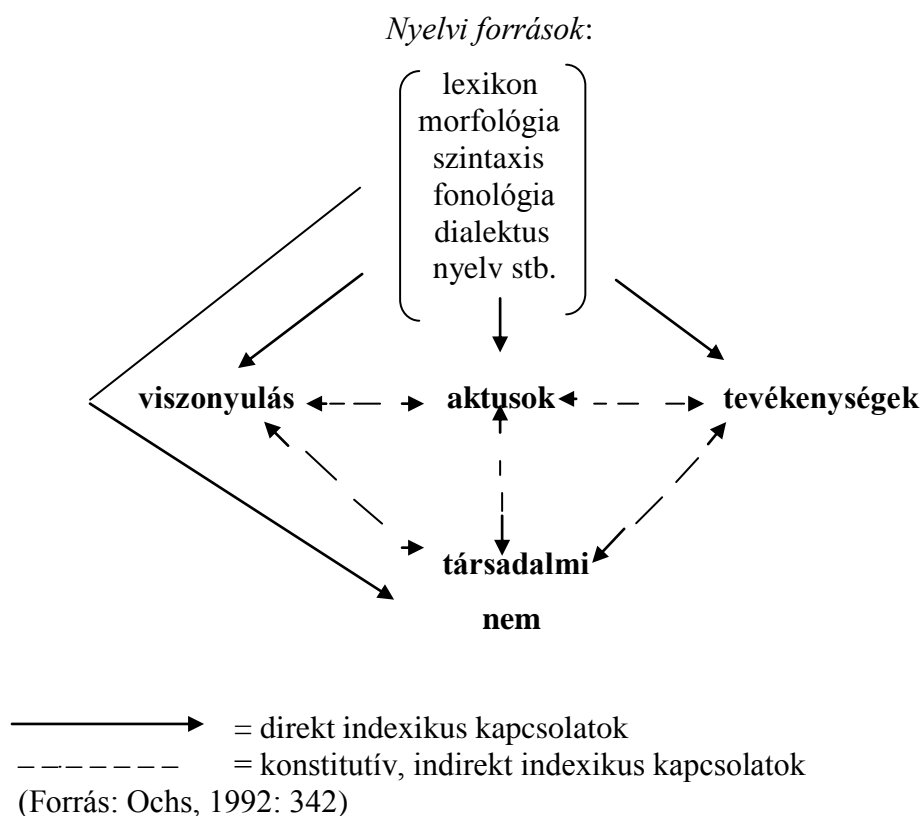
A nyelvi formák és a társadalmi kategóriák közötti indirekt, konstitutív viszonyt Ochs nem a nyelvi forma, hanem a funkciók és stratégiák felől közelíti meg. Azt hangsúlyozza, hogy a „társadalmi nem és a nyelv viszonyának ismerete nem a konkrét nyelvi formák, valamint a beszélők, referensek, címzettek stb. neme közötti korrelációk lajstroma” (Ochs 1992: 342). A nyelv és a társadalmi nem kapcsolatáról a férfiak vagy nők beszédét jellemző nyelvi és diskurzusjegyek, azaz közvetlen gender-indexek keresése helyett érdemesebb más összefüggések mentén gondolkodni. A nyelv és a társadalmi nem közötti kapcsolat vizsgálata inkább annak megértését igényli:

1) hogy az egyes nyelvi formák hogyan használhatók bizonyos pragmatikai funkciók kivitelezésére (pl. viszonyulás, társadalmi aktusok, tevékenységek indexeként), illetve

2) hogy a kivitelezés folyamatához kapcsolódó normák, preferenciák, elvárások hogyan viszonyulnak a beszélők, referensek, címzettek társadalmi identitásaihoz.

A nyelvi formák és a kontextuális dimenziók viszonyát, e viszony közvetett, nem kizárólagos jellegét Ochs az alábbi (2. számú) ábra segítségével szemlélteti.

2. ábra



Ebben a modellben a nyelvi formák olyan források, amelyek egy sor különféle kontextuális aspektust jelölhetnek. Így például a szamoai tiszteleti szókincs használata a címzett magas státusán, rangján kívül lehet a szónoklat mint társadalmi tevékenység/beszédesemény, vagy – bizonyos körülmények között – a szívességkérés indexe is (vö. Duranti 1992). A simuló kérdés az angolban jelölheti a beszélő hezitáló, bizonytalan hozzáállását, lehet a megerősítés- vagy pontosítás-kérés aktusának indexe, de tekinthetik azt a társadalmi nem (pl. női beszélő, „női hang”) indexének is (részletesen ld. alább).

Az ábra azt mutatja, hogy a nyelv és a társadalmi nem közötti kapcsolat gyakran közvetett: azaz egy másik indexikus jelentés (pl. viszonyulás) társadalmi nemhez társítása révén jön létre. (Ez az indexek konstitutív aspektusa.) A simuló kérdés a nyelvi forma és a társadalmi nem közötti indexikus kapcsolat közvetettségének bemutatására kitűnő példaként szolgálhat.

Egyes társadalmi csoportok (és nyelvészek) a simuló kérdések gyakori használatát a „hatalom nélküliség” és a „női nyelvhasználat” egyik jellegzetességének, a női nem indexének tekintik. A nyelvi gyakorlatot megvizsgálva azonban világossá válik, hogy a simuló kérdés különböző formáinak számos különböző funkciója lehet. Az aszimmetrikus résztvevői relációkkal jellemezhető interakciókban (pl. munkahelyi interjú, felelés az iskolában) gyakran

éppen a hatalmi pozícióban levők folyamodnak használatukhoz, tehát a simuló kérdés nem feltétlenül a hatalom nélkülség indexe. Használata nemcsak a nőkre jellemző, illetve a női nyelvi viselkedést legfeljebb bizonyos helyzet típusokban jellemzi. (A simuló kérdések és a társadalmi nem kapcsolatát vizsgáló irodalom kritikai elemzéséhez ld. Cameron, McAlinden, és O’Leary 1988.) A simuló kérdés és a gender közötti, közvetlennek látszó indexikus kapcsolat valójában a nyelvhasználók (és kutatók) asszociációján alapuló társadalmi-kulturális konstrukció. A simuló kérdés – bizonyos helyzetekben – a hezitáció, a bizonytalanság direkt indexe, amely viszonyulásokat a használók egyes csoportjai a nőkre jellemzőnek, illetve tőlük elvártak tekintenek. Így válik – legalábbis egyes angolul beszélő csoportok (fehér, középosztálybeli angol és amerikai közösségek) ideológiájában – a simuló kérdés a társadalmi nem, azon belül is a nőiesség, a „női hang” indexévé (vö. Eckert és McConnell-Ginet 2003: 167-173). A nyelvi forma és a társadalmi nem közötti kapcsolat tehát ez esetben indirekt: a nyelvi forma (simuló kérdés) az episztemikus viszonyulás (bizonytalanság) közvetlen indexe, amit a használók egyes csoportjai a beszélő társadalmi identitásával (gender) hoznak összefüggésbe.

Összegezve a fentieket: a társadalmi identitás (pl. a társadalmi nem) és más társadalmi, pragmatikai jelentések (viszonyulás, beszédaktus, beszédtevékenység) közötti viszony gyakran komplex és konstitutív: „elméletileg a helyzet bármely dimenziója (bármely időbeli/térbeli dimenzió, érzelmi/episztemikus viszonyulás, társadalmi aktus, tevékenység, identitás) segíthet létrehozni bármely másik szituációs dimenzió jelentését”¹⁰⁰ (Ochs 1996: 417). A nyelvi formák lehetnek a beszélő érzelmi vagy episztemikus viszonyulásának, bizonyos beszédaktusoknak vagy társadalmi tevékenységeknek/beszédeseményeknek az indexei, és ezeket a pragmatikai jelentéseket társítja a használók egy csoportja a társadalmi identitáshoz, például a társadalmi nemhez. A nyelvi forma és a társadalmi nem közötti indexikus kapcsolat tehát ezekben az esetekben valójában egy másik indexikus jelentésen keresztül jön létre, ezért közvetettnek tekinthető.

Bár Ochs elemzéseiben nem használja az ideológia fogalmát, mindaz, amit az indirekt indexekről és az indexikalitásban felfedezhető konstitutivitásról mond, nyelvi ideológiai keretben is értelmezhető. Az indirekt indexek végső soron társadalmi konstrukciók,

¹⁰⁰ Arról, hogy az egyes nyelvi formák által jelölt kontextuális dimenziók hogyan kapcsolódnak más dimenziókhoz, például egy érzelmi viszonyulást jelölő forma hogyan járul hozzá bizonyos társadalmi aktusok és identitások létrehozásához, részletesebben lásd Ochs 1996: 417-425. A közvetett indexikalitást létrehozó szemiotikai asszociációk többirányúságát illusztrálja például Kiesling 2005a, 2005b. Egyetemista férfiak baráti társaságának nyelvhasználatát elemezve Kiesling bemutatja, hogy az egyik, társasági elnökjelöltségért induló résztvevő a munkásosztállyal asszociált morfológiai variánsokat kortesbeszédében hogyan használja fel viszonyulásjelzésre, arra, hogy nagy munkabírású, kemény, határozott személyiségként tüntesse fel magát a hallgatóság előtt. (A beszélő – interakciós céljainak megfelelően – a munkásosztályhoz társított nyelvi formák használatával olyan, az adott kontextusban pozitívnak ítélt attitűdöket és tulajdonságokat kapcsol saját személyéhez, amelyeket a résztvevők társadalmi osztállyal és nemmel kapcsolatos ideológiai elsősorban a munkásosztálybeli férfiakhoz társítanak.)

amelyeket a használók egyes csoportjai hoznak létre a különböző indexikus dimenziók (pl. bizonytalanság és női identitás) összekapcsolása révén. Ezt a nyelvi formákat társadalmi (pl. identitások) és pragmatikai jelentésekhez (pl. beszédaktusokhoz és tevékenységekhez) kapcsoló folyamatot, amely indexek létrejöttét eredményezi, indexikalizációnak nevezhetjük. Ez a terminus utal a jelkapcsolat társadalmi konstrukció-voltára, arra, hogy a nyelvi forma és a társadalmi identitás közötti viszony létrehozásában a nyelvhasználók (tudatosan vagy tudattalanul) maguk is aktív résztvevők. Arról, hogy ez az indexikus kapcsolat valójában nem pusztán a nyelvi gyakorlat „naiv” elemzésén, hanem a nyelvi gyakorlatot befolyásoló társadalmi normákon, preferenciákon alapul, tehát társadalmi kontextusba ágyazott, és hatalmi-strukturális aspektusai vannak, Ochs-nál viszonylag kevés szó esik.

Ott, ahol mégis szót ejt erről, a normák, preferenciák, elvárások – azaz az ideológia – konstitutív, a nyelvi formákat társadalmi jelentésekkel, és a különböző társadalmi jelentéseket egymással összekapcsoló, mediáló szerepét az „indexikus valencia” (*indexical valency*) terminussal próbálja megragadni: „Minden társadalom tagjai ismerik azonban azokat a normákat, preferenciákat és elvárásokat, amelyek az egyes indexikus dimenziókat egymáshoz kapcsolják. Azaz minden társadalom tagjainak van azokkal a normákkal, preferenciákkal és elvárásokkal kapcsolatban egy implicit, hallgatólagos tudása, hogy az olyan helyzeti dimenziók, mint a tér, az idő, az érzelmi viszonyulás, az episztemikus viszonyulás, a társadalmi identitás, a társadalmi aktus, a társadalmi tevékenység hogyan kapcsolódnak össze. (...) E kulturális asszociációk vizsgálatának egy módja az, hogy úgy tekintünk az egyes helyzeti dimenziókra, mint amelyek társadalmilag és kulturálisan konstruált vegyértékeken (*valencies*) keresztül kötődnek más helyzeti dimenziókhoz.” (Ochs 1996: 417). Ez a megfogalmazás a különböző kontextuális dimenziók összekapcsolását befolyásoló „normák, preferenciák és elvárások” (azaz a nyelvi ideológiák) társadalmi konstrukció-jellegét nem tematizálja, és nem szól arról sem, hogy a nyelvhasználók ezekhez a normákhoz sokféleképpen viszonyulhatnak, azaz a normák orientálják, de nem determinálják azt, ahogyan a résztvevők egyes nyelvi formák jelentését megalkotják és értelmezik a nyelvi gyakorlatban.

Véleményem szerint éppen a fenti összefüggések dinamikusabb elemzése kívánja meg az indexikalitás-elmélet nyelvi ideológiai keretbe helyezését, vagyis az ochsi modell összekapcsolását a nyelvi ideológiákat szemiotikai folyamatokként értelmező, Irvine és Gal (2000) által kidolgozott elmélettel.

6.3.2. Univerzálék a nyelvi ideológiákban? A nyelvi ideológia mint társadalmi szemiotikai folyamat

Széles körben megfigyelt és dokumentált jelenség, hogy társadalmi csoportok kapcsolatot feltételeznek olyan, nyilvánvalóan különböző kulturális kategóriák között, mint például a nyelv, az írásrendszer, a nyelvtan, valamint a nemzet, a társadalmi nem, a tekintély, a tudás, a fejlettség, az egyszerűség, a hatalom vagy a tradíció. Gal (1998) szerint a nyelvideológiák vizsgálata egyrészt épp annak megértéséhez járulhat hozzá, hogy ezeket a kapcsolatokat mikor és hogyan, milyen társadalmi és szemiotikai folyamatokon keresztül hozzák létre a társadalmi cselekvők, legyenek azok akár egy szociolingvisztikai mező „laikus” résztvevői, akár „szakértők” (például nyelvészek, antropológusok).

Susan Gal és Judith Irvine a nyelvek közötti különbségtételt, illetve a nyelvi különbségek reprezentációját elemző tanulmánya (Gal és Irvine 1995, Irvine és Gal 2000) azokat a mechanizmusokat vizsgálja, amelyek révén a nyelvi ideológiák a társadalmi struktúrák és nyelvi formák (nyelvi struktúrák, nyelvváltozatok, nyelvek) között „közvetítenek” (*mediate*), összekötő kapocsként szolgálnak. Azt vizsgálják, hogy egy szociolingvisztikai erőter résztvevői (például valamely nyelv beszélői vagy kutatói) az egyes nyelvi formákkal kapcsolatos percepciójukat és vélekedéseiket milyen jelentésekkel látják el, és hogyan vetítik rá azokat társadalmi csoportokra, cselekvésekre.

A szerzők három esettanulmány példáján azt mutatják be, hogy a társadalmi, nyelvi, kulturális és történeti kontextus különbségei ellenére jelentős hasonlóság fedezhető fel abban, ahogyan az emberek a nyelvi ideológiákon keresztül értelmeznek, racionalizálnak szociolingvisztikailag összetett viszonyokat. Elméletük kiindulópontja az, hogy a nyelvi formákat és a társadalmi kategóriákat és cselekvéseket összekapcsoló ideológiák jelkapcsolatként foghatók fel. Az ideológiák megalkotásában és „működésében” három, egymással kölcsönhatásban levő szemiotikai eljárást különböztetnek meg: az ikonizációt (*iconization*), a fraktális rekurzivitást (*fractal recursivity*) és a törlést (*erasure*). E fogalmak segítségével azokat a folyamatokat próbálják megragadni, amelyeken keresztül a résztvevők a nyelvi formák és a társadalmi jelenségek közötti kapcsolatot létrehozzák és értelmezik.

Arra, hogy egy nyelvi forma használata a használók tipikus tevékenységeire vagy társadalmi identitására utalóvá, annak indexévé válik, számos példát találunk a szociolingvisztikai szakirodalomban. A beszélők gyakran magyarázzák, racionalizálják ezeket az indexikus nyelvi formákat, és ezzel a nyelvi-nyelvhasználati különbségek és változatosság jelentését és eredetét magyarázó nyelvi ideológiákat teremtenek. Ezekben az ideológiai magyarázatokban a nyelvi jegyek

emberekről és tevékenységekről alkotott kulturális képzetek kifejeződéseként jelennek meg. Gyakori, hogy a nyelvi ideológiák a nyelvi jelenségeket a hozzájuk társított társadalmi csoportok közötti, rendszerszerűnek vélt viselkedési, esztétikai, morális, érzelmi stb. kontraszt részének vagy bizonyítékának tekintik. Gal és Irvine elmélete szerint ezekben az ideológiai konstrukciókban az említett három szemiotikai eljárás, amelyek révén a résztvevők a nyelvi különbségek reprezentációit megalkotják, a nyelvi formák és társadalmi jelentések közötti indexikus viszonyon alapul.

Az ikonizáció a nyelvi formák és a hozzájuk társított társadalmi entitások, jelentések közötti jelviszony átalakítását foglalja magába, amelynek eredményeképpen a társadalmi csoportokra vagy tevékenységekre utaló nyelvi jegyek a társadalmi csoportok ikonikus reprezentációjává válnak, azt a látszatot keltve, mintha a nyelvi jegy a társadalmi csoport/tevékenység stb. inherens természetét, lényegét jelenítené meg. Az ikonizáció tehát egyfajta esszencializáló és dichotomizáló eljárás (vö. Bucholtz és Hall 2004: 380). Az ikonizáció révén a résztvevők a nyelvi sajátosságok, valamint a társadalmi csoportok és viselkedések közötti kapcsolatnak kauzalitást tulajdonítanak¹⁰¹, a közöttük levő kapcsolatot természetesnek és szükségszerűnek láttatják. Ez a kapcsolat azonban valójában sem nem természetes, sem nem szükségszerű, hanem társadalmilag konstruált, például történeti, politikai folyamatok, kulturális konvenciók következménye.

A fraktális rekurzivitás (*fractal recursivity*) egy viszony adott szintjén megnyilvánuló opposzió kivetítése a viszony valamely más szintjére. (Például egy csoporton belüli opposzió rávetítése valamely azon kívüli, például csoportközi viszonyra.) A rekurzivitás azt eredményezi, hogy az a dichotomizáló eljárás, amely társadalmi csoportok vagy nyelvváltozatok közötti viszony leírásában megjelent, egy másik szinten, egy másik relációban is megjelenik. (Vagy úgy, hogy az eredeti kontraszt mindkét oldalán alkategóriákat hoz létre, vagy olyan fölérendelt kategóriát teremt, amely a kontraszt mindegyik tagját tartalmazza, és azt állítja szembe egy harmadikkal.) Amint azt a szerzők hangsúlyozzák, a rekurzivitás gyakran jellemzi a koloniális, a nemzeti és a társadalmi nemekkel kapcsolatos ideológiákat (vö. Gal 2001a, Irvine 2001a, Kuipers 1998).

A törlés (*erasure*) olyan szimplifikáló eljárás, amely révén az ideológia egyes személyeket/csoportokat, cselekvéseket vagy nyelvi jelenségeket láthatatlanná tesz. Tulajdonképpen azok a tények, amelyek nincsenek összhangban az ideológiai kerettel, „észrevétlenek” maradnak. Így például gyakori, hogy egy társadalmi csoportot vagy egy nyelvet homogénnek feltételeznek¹⁰², annak sokféleségét, változatosságát figyelmen kívül hagyják. Ez a

¹⁰¹ Részben azok feltételezett közös tulajdonságai, hasonlósága alapján.

¹⁰² Lásd például a homogenizáló etnonima- („cigány”) és linguonima-használatot („cigány nyelv”), valamint a

homogenizáló eljárás gyakran használatos az „ént”, a „mi-csoportot” a homogénnek feltételezett, esszencializált „másikkal” szemben definiáló identitáspolitikákban¹⁰³. Ezek az egyszerűsítő, esszencializáló magyarázatok a nyelvi különbségeket gyakran oly módon magyarázzák meg, hogy azokat a használók lényegi (olykor biológiailag determinált) jellemzőinek tulajdonítják, leplezve, elrejtve a különbségek kialakulásának háttérében álló társadalmi-történeti folyamatokat. Ez az eljárás ugyanakkor nyelvi különbségek generálását vagy „feltalálását” is eredményezheti, ha valamilyen társadalmi kontraszt kifejezési formát igényel. (Vö. a csurársággal összekapcsolt nyelvi formák hangsúlyozását a nagyfalusi köldörár elit nyelvi ideológiájában, szemben a „felsővidéki” vs. „alsóvidéki” kontraszt alulkommunikálásával, ld. a 3. fejezetben.)

A három szemiotikai folyamatot egy, az 1970-es évekre datálható, romani nyelvvel kapcsolatos „professzionális” nyelvi ideológia, a Vekerdi József névéhez kapcsolódó nézetek példáján keresztül szeretném megvilágítani. Vekerdi magyarországi romani dialektusokat leíró munkái fontos hozzájárulást jelentettek a hazai és a nemzetközi romani nyelvészeti kutatásokhoz, a nyelvre és a nyelvhasználatra vonatkozó lingvicista¹⁰⁴ nézetei azonban szakmai és etikai szempontból egyaránt elfogadhatatlanok és súlyos kritikával illethetők. Az egyik gyakran hangoztatott, számos tudományos és népszerűsítő közleményben is publikált állítása a romani nyelv szókincsével és kommunikációs lehetőségeivel kapcsolatos (vö. Vekerdi 1981, 1983, 1984, Várnagy és Vekerdi 1979). Vekerdi deficit-elméletének részletes bemutatására és elemzésére itt nincs mód, ezért csupán egyet emelek ki főbb állításai közül. (Talán ez a legismertebb és egyúttal a legfontosabb is, mivel az egész deficit-teória ezen alapul.) Vekerdi szerint a romani nyelv szókincse rendkívül kicsi (800-1200 szó), ezért a nyelv „szegényes”. Érvelése szerint a szűk szókincs a nyelv és a beszélők kommunikációs lehetőségeit behatárolja, és negatív hatást gyakorol a beszélők kognitív képességeire is. Ez a „tudományosság” köntösébe öltöztetett, és a publikációkat közlő tudományos fórumok tekintélye által is legitimált lingvicista állítás beszivárgott a közgondolkodásba, a közbeszédbe és a szocialista állami kisebbségpolitikába is, és az asszimilációs politikát legitimáló érvek egyike lett. „Tudományos” megalapozottságú indokot szolgáltatott a roma értelmiség nyelvi és kulturális törekvéseinek (pl. a romani nyelvű írásbeliség, sajtó, színház létrehozása) létjogosultságát vitató politikai döntésekhez. Bár – részben Réger Zita (1988, 1995) tárgyilagos szakmai kritikájának köszönhetően – a fenti

romani és a beás nyelvi adatok összevont kezelését a magyar népszámlálási gyakorlatban. Erről részletesebben lásd Kontra 2003, Szalai 2006.

¹⁰³ A nyelv és az identitás kapcsolatáról, valamint az indexikalitásról és az ikonizációról mint az identitásalkotásban is szerepet játszó folyamatokról lásd Bucholtz és Hall 2004.

¹⁰⁴ A lingvicizmus „a nyelv alapján meghatározott csoportok között a hatalom és az anyagi és egyéb források egyenlőtlen elosztásának legitimálására, megvalósítására és reprodukálására felhasznált ideológiák, struktúrák és gyakorlat” (Skutnabb-Kangas 1988: 13). Ld. még Kontra 2005.

állítások szakmai tarthatatlansága mára nyilvánvalóvá vált, különböző laikus ideológiákban (pl. a romani nyelv vélt egyszerűségével, gyorsan elsajátíthatóságával kapcsolatos közkeletű elképzelésekben), valamint egyes intézményi gyakorlatokban (pl. nyelvviskolák hirdetései, romani állami nyelvvizsga) hatásuk a mai napig is tetten érhető.

Azt javaslom, hogy Vekerdi állításait értelmezzük nyelvi és társadalmi jelenségeket összekapcsoló és magyarázó nyelv(ész)i ideológiaként. (Ez nem mond ellent annak a kritikai szemléletnek, amely lingvicista tévhitnek minősíti ezeket az állításokat, sőt támogatja azt oly módon, hogy láthatóvá teszi az ideológiaképzés folyamatának dinamikáját.) Vekerdi szemléletmódjában (szűk szókincs→szegényes nyelv→korlátozott kommunikációs és kognitív képességek) felfedezhetők a nyelvi ideológiák működését jellemző, Irvine és Gal (2000) által azonosított szemiotikai folyamatok.

Ez az ideológia ikonizáló, mert a szókészlet nagyságát, számosságát a nyelv esszenciájának, lényegi jellemzőjének tekinti, amely – legalábbis e determinista és evolúciós logika szerint – meghatározza annak „fejlettségét” és kommunikációs lehetőségeit. Így a lexikon a nyelv ikonjává válik. Az ikonizáció másik példája az, ahogyan ez az esszencializáló módon felfogott, a szókincsre korlátozott nyelv az azt beszélő egyének és csoportok kultúrájának, kommunikációjának és kognitív képességeinek lényegi jellemzőjévé válik.

Az ikonizáció feltételezi a törlés, a „láthatatlanná tétel” folyamatát is, ami esetünkben többek között annak révén valósul meg, hogy Vekerdi a nyelvről gondolkodva a teljes nyelvi struktúrát (a fonológiától a szintaxisig), azaz a nyelv grammatikáját figyelmen kívül hagyja. Ugyancsak a törlés példája, hogy a romani szókészlet nagyságát számba véve csak az ind eredetű és az athematikus elemeket (ld. Bakker 1997) veszi figyelembe, a mai környezeti nyelvekből származó újabb, meghonosodott kölcsönelemeket figyelmen kívül hagyja. (Gondoljunk bele, milyen lenne az a magyar szótár, amelyben csak a magyar nyelv finnugor eredetű szavai kapnának helyet...)

A romani és a környezeti nyelvek viszonyának jellemzésére használt oppozíciót (kis szókincsű, „fejletlen”, korlátozott vs. gazdag szókincsű, „fejlett”, kidolgozott) aztán kivetíti egy másik, „nyelven túli” szintre, a beszélőkre, létrehozva ezáltal egy – a nyelv alapján meghatározott – etnikai csoportok közötti dichotómiát, amely a romani és a más nyelvek viszonyát, és az e nyelveket beszélő csoportok kapcsolatát is aszimmetrikusnak tünteti fel. Ez az Irvine és Gal (2000) által fraktális rekurzivitásnak nevezett szemiotikai folyamat példája.

Ezeken a lépéseken keresztül Vekerdi egy olyan racionalizáló ideológiát hozott létre, amely a nyelv alapján meghatározott csoportok közötti hierarchikus viszonyt szükségszerűnek, logikusnak, racionálisnak tünteti fel. Így a lingvicista állítások racionálisnak tűnnek, és szerzőjük, valamint az ő nézeteivel azonosuló olvasó pedig nem aktív ideológia-alkotó

ágensként, hanem a – tőlük függetlennek bemutatott – nyelvi és társadalmi valóság rendjét értelmező, elfogulatlan személyként pozícionálhatja magát.

6.4. A két elmélet összekapcsolása: Az indexikalizáció mint nyelvi ideológiai folyamat

Irvine és Gal szerint a fenti szemiotikai folyamatok egy, a nyelvi formák/diszkurzív gyakorlatok és a társadalmi kategóriák vagy cselekvések közötti, társadalmilag konstruált indexikus kapcsolatra épülnek. Véleményem szerint ebben a nyelvideológiákat elemző elméletben ez az az aspektus, ahol az indexikalitást vizsgáló ochsi modell releváns lehet.

A kapcsolatot egyrészt az adja, hogy mindkét elmélet szemiotikai inspirációjú, és kölcsönösen megvilágítják a másik elmélet néhány olyan aspektusát, amely ott nem volt fókuszban. Az ochsi elmélet éppen azt a – nyelvi formák és a pragmatikai funkciók/társadalmi kategóriák közötti – indexikus kapcsolatot, illetve annak különféle dimenzióit elemzi részletesen, amelyet a Gal–Irvine-teória a nyelvideológiai folyamatok kiindulópontjának tekint.

Az ochsi indexikalitás-modell ugyanakkor nyelvi ideológiai keretbe helyezve, a Gal–Irvine-féle elmélet segítségével újrakontextualizálható és dinamikusabban, társadalmi jelentésalkotási folyamatként szemlélhető. A nyelvi ideológiai keret különösen az Ochs által közvetett indexekként leírt jelkapcsolatok dinamikájának megértésében bizonyulhat hasznosnak. A nyelvi formák és kontextuális aspektusok közvetett indexikus kapcsolata így nem egyszerűen a beszélők nyelvhasználói gyakorlatból elvonatkoztatott, előfordulási gyakoriságokat elemző, naiv-„érdekmentes” általánosításán alapul, hanem nyelvi ideológia, azaz olyan társadalmi-kulturális konstrukció, amely a tágabb társadalmi-politikai-kulturális kontextusba ágyazott, így nem független a dominancia-viszonyoktól, normáktól, preferenciáktól, valamint a különböző (nyílt vagy rejtett) társadalmi érdekektől sem. Nakamura (2006: 283) is felhívja a figyelmet arra, hogy a nyelvi formák (például „a női hang” vagy az iskoláslány-identitás indexének tartott japán pragmatikai partikulák), valamint a kontextuális tényezők (pl. társadalmi identitások) közötti indexikus kapcsolat nem egyszerűen a lokális gyakorlatokban, az ismétlődő használat során „spontán módon” létrejött „természetes” viszony, mint ahogyan azt Ochs (1992) alapján vélhetnénk. Az indexikalizáció olyan társadalmi-politikai folyamat, amelynek fontos szerepe lehet a nyelvi ideológia, és a társadalmi kategóriák, identitások és relációk megalkotásában is¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Az indexikus kapcsolatok meghatározott történeti-társadalmi kontextusban való formálódását kevésbé vizsgálták. Ebből a szempontból rendkívül tanulságos Nakamura (2006) tanulmánya, amely az iskoláslány-identitás nyelvi megalkotását vizsgálja különféle intézményi diskurzusokban és a szépirodalomban. A japán média, a népszerűsítő irodalom (pl. illemtankönyvek) és egyes nyelvészeti munkák szerepéről az udvariassággal és „női nyelvvél” kapcsolatos ideológiák létrehozásában és fenntartásában ld. Okamoto 2002.

Bár Ochs elemzéseiben nem használja az ideológia fogalmát, akkor, amikor a nyelvi formák és a társadalmi nem közötti viszony indirekt, konstitutív jellegét tárgyalja, valójában gender-indexeket létrehozó nyelvi ideológiai folyamatokat elemez. Egyes nyelvi formák, például a *ze* és a *wa* japán mondatvégi partikulák, vagy az angol simuló kérdések női vagy a férfi identitásra utaló nyelvi jegyekként, gender-indexekként való értelmezéséhez olyan racionalizáló, esszencializáló lépéseken keresztül vezet az út, amelyeket Irvine és Gal (2000) az ikonizáció, a rekurzivitás és a törlés fogalmaival ír le. A nyelvhasználók az adott társadalomban domináns gender-sztereotípiákat, amelyek szerint a nőkre a határozatlanság, a bizonytalanság, a visszafogottság, finomság, amíg a férfiakra a határozott, asszertív viselkedés jellemző, rávetítik a nyelvhasználatra is (rekurzivitás). Ezért például azokat a nyelvi elemeket, amelyek funkciója bizonyos kontextusokban a hezitáció, a bizonytalanság, vagy a gyenge intenzitás kifejezése, a nőkhöz társítják, sőt azok használatát gyakran társadalmi normaként, preskriptív elvárásként fogalmazzák meg velük szemben (ld. Okamoto 2002, 2004).

Ezek a nyelvi elemek azonban az interakcióban más funkciókkal is rendelkeznek (pl. a simuló kérdések lehetnek a társalgást előmozdító, választ előhívó stratégiák, de használhatók kihívásként vagy tompító stratégiaként is stb.). Elsősorban nem a társadalmi nemi identitás jelzésére használatosak, továbbá használatuk társadalmi eloszlása sem felel meg a gender-dichotómiáknak. (Például a japán nők számos helyzetben nem a gyenge intenzitást kifejező formákat használják; illetve a nőkre jellemzőnek tartott formákat bizonyos helyzetekben, szerepekben, /pl. munkahelyi vezetőikhez szólva/, vagy bizonytalanság kifejezésére férfiak is használják. Ld. Okamoto 2002, 2004, Matsumoto 2004.) Az említett, gender-indexként kezelt nyelvi formák más, nem a társadalmi nemmel, hanem például attitűdökkel, beszédaktusokkal összefüggő funkcióit, valamint használatuk társadalmi eloszlásának változatos, gender-dichotómiákhoz nem illeszkedő mintáit ezek a laikus beszélői ideológiák figyelmen kívül hagyják, mintegy láthatatlanná teszik (törlés). Gyakran a nyelvészeti munkákban (grammatikákban, nyelvkönyvekben) megnyilvánuló nyelvész(et)i ideológiák is hozzájárulnak a „laikus” ideológiák fenntartásához és újratermeléséhez.

Így válnak egyes multifunkcionális, és a nyelvi gyakorlatban változatos társadalmi eloszlást mutató nyelvi formák a használók bizonyos csoportjai, sőt olykor nyelvészek számára is elsősorban a társadalmi identitást, például társadalmi nemet kifejező formává. A nyelvi ideológia ikonizáló aspektusa szerint a nőiesség, a nőies viselkedés vélt esszenciális jellemzője többek között a határozatlanság, a bizonytalanság, a finomság/finomkodás, a férfiasságé ezzel szemben a határozottság, a magabiztosság, az asszertivitás. Ezért az említett viszonyulások/attitűdök kifejezésére (is) szolgáló nyelvi formákra egyes beszélői csoportok úgy tekintenek, mint amelyek a használók identitásának lényegi attribútumaira utalnak, azaz a

férfiasság és a nőiesség nyelvi kifejeződései. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a használók egyes csoportjainak ideológiájában ezek a nyelvi formák a női vagy a férfi identitás, illetve a nőiesség vagy férfiasság nyelvi ikonjaivá válnak.

6.5. Összegzés

A fejezet az utóbbi másfél-két évtized antropológiai nyelvészeti szakirodalmára támaszkodva ismertette a nyelvi ideológia fogalmát. Ezt követően Ochs (1992, 1996), valamint Irvine és Gal (Irvine és Gal 2000, Irvine 2001b) szemiotikai inspirációjú elméleteire támaszkodva azokat a szemiotikai folyamatokat (indexikalizáció, ikonizáció, rekurzivitás, törlés) mutatta be, amelyekkel a nyelvhasználók létrehozzák és/vagy értelmezik a nyelvi formák és a pragmatikai (pl. viszonyulás, beszédaktus, beszédesemény) és társadalmi kategóriák (pl. identitások) kapcsolatát. Az említett elméletek arra hívják fel a figyelmet, hogy ez a kapcsolat gyakran társadalmilag konstruált, komplex, közvetettséggel jellemezhető reláció, amelynek létrehozásában a közösség nyelvi és más (pl. társadalmi nemi) ideológiáinak is fontos szerepe van.

A következő fejezetekben a gábor roma közösségek átok- és feltételesátok-használatát, valamint az e nyelvi gyakorlatot magyarázó, racionalizáló nyelvi ideológiát elemzem a terepmunka során gyűjtött adatokra és tapasztalatokra támaszkodva. Amellett érvelek, hogy bár a romákkal foglalkozó szakirodalom ezeket a formulákat elsősorban az átok és az eskü beszédaktusának kivitelezésére szolgáló nyelvi formákként említi, az átok- és a feltételesátok-formulák a romani interakcióban nem csupán ezekben az aktusokban használatosak, hanem számos más beszédaktushoz is kapcsolódhatnak. Ezek a diszkurzív formák más, alapvető fontosságú funkciókat is betölthetnek a romák közötti interakcióban, így például viszonyulásjelző és a beszédaktusok illokúciós erejét módosító eszközökként is használatosak. Használatuk révén a résztvevői pozíciók és a résztvevők közötti viszonyok is alakíthatók az interakcióban.

Az egyes átok- és feltételesátok-formulák pragmatikai értéke és társadalmi jelentése rendszerint csak a beszédhelyzet kontextusában határozható meg. A vizsgált közösségek tagjainak nyelvi ideológiája azonban az átok- és feltételesátok-formulák nyelvi formája (például a formula referense) és pragmatikai, valamint társas funkciója között indexikus kapcsolatot feltételez. Így például a referens nemétől függően más pragmatikai jelentést (pl. kisebb vagy nagyobb erősítő képességet) társít a különböző feltételesátok-formulákhoz. Ezek a feltételesátok-használatot racionalizáló magyarázatok egyfajta laikus metapragmatikai ideológia részeinek tekinthetők.

Az átok- és feltételesátok-használattal kapcsolatos nyelvi ideológia továbbá olyan elvárásokat is magában foglal, amelyek bizonyos beszédhelyzetekben és beszédeseményekben, vagy bizonyos beszélők részéről egyes formák használatát elfogadottnak tekintik, míg másokat nem helyénvalónak minősítenek. A következő fejezetekben az átok- és a feltételesátok-formulák funkciójával és használatával kapcsolatos „laikus”, beszélői nyelvideológia néhány aspektusát elemzem. Bár ez az ideológia nem a nyelvi formák és a beszélők identitása (például társadalmi neme) közötti kapcsolatot tematizálja, a társadalmi nemnek közvetett módon mégis jelentős szerepet biztosít a vizsgált diszkurzív formák (az átok- és feltételesátok-formulák) pragmatikai értékének meghatározásában. Ezért az elemzésben külön figyelmet fordítok a társadalmi nemi vonatkozásokra.

7. AZ ÁTOK (ARMAJE): FORMAI JELLEMZŐK, PRAGMATIKAI ÉS TÁRSAS FUNKCIÓK

7.1. A szavak hatalma

A megnyilatkozások szemantikájából, a kontextusfüggetlen mondatjelentésből kiindulva azt mondhatjuk, hogy az átkok olyan megnyilatkozások, amelyekkel a beszélő valakinek vagy valaminek rosszat: sérelmet, veszteséget (pl. betegséget, szerencsétlenséget, halált) kíván. Az átokhasználat számos helyzetben – különösen akkor, ha az átok a címzettre vagy más, a címzethez társadalmilag közeli személyekre vonatkozik – a résztvevők társas képét és kapcsolatát veszélyeztető nyelvi viselkedés.

Az átok és az eskü Kratz (1989) szerint olyan szóbeli műfajok, amelyek több értelemben is hatalmi műfajoknak (*genres of power*) tekinthetők. Hatalmi műfajok lehetnek például abban az értelemben, hogy használóik úgy vélik, hogy kimondásuk révén hatást gyakorolhatnak a megnevezett személyek sorsára (jólétére, egészségére, szerencséjére). Egyes közösségek nyelvi ideológiája szerint az átkok kimondásával a világ a szavakhoz illeszthető, azaz számukra az átok olyan aktus, amely – legalábbis bizonyos helyzetekben – magában hordja a kimondott szó megvalósulásának lehetőségét. Az átkok tehát nemcsak az arccal kapcsolatos aspektusok miatt, hanem ebben a sajátos értelemben is lehetnek „veszélyes szavak”¹⁰⁶.

Így nem meglepő, hogy az átokhasználat gyakran negatív, vagy legalábbis ambivalens társadalmi megítélésű nyelvi viselkedés. Ezért sok közösség nyelvi ideológiája különféle tabuk, korlátozások révén szabályozni igyekszik azt. Egyes közösségekben nemcsak morális, hanem jogi, vallási, sőt gazdasági szankciókkal is sújthatják az indokolatlannak ítélt használatot. Az átokhasználatra vonatkozó nyelvi ideológia akár intézményi színtereken és diskurzusokban¹⁰⁷ is megjelenhet. Az átok- és eskühasználattal vagy a káromkodással kapcsolatos nyelvi ideológiáknak a posztkoloniális nemzetállam és nemzettudat (Philips 2000) vagy a társadalmi emlékezet (ld. Agyekum 2004) megkonstruálásában is szerepe lehet.

¹⁰⁶ Ez utóbbi aspektus az, amelyet a néprajzi szakirodalom és más, az átokhasználatot mágikus gyakorlatként (pl. Agyekum 1999, 2004) értelmező tanulmányok leginkább vizsgáltak. Ez a megközelítés gyakran a kimondott szó – mint valamiképpen függetlenedni képes entitás – hatalmát helyezi előtérbe. A megvalósulás lehetőségével kapcsolatos vélekedésekre mint hiedelmekre koncentrálnak megközelítés azonban elhomályosítja a szavakat a nyelvi ideológia révén hatalommal felruházó nyelvhasználók mint társadalmi ágensek szerepét. Az átok- és eskühasználattal kapcsolatos nyelvi ideológiának a megvalósulás lehetőségére vonatkozó kulturális vélekedéseken túl számos olyan aspektusa lehet, amelyek vizsgálata hozzájárulhat ahhoz, hogy megértsük az említett diszkurzív formák használatának szerepét a társadalmi (pl. hatalmi) viszonyok létrehozásában és megjelenítésében (vö. Kratz 1989).

¹⁰⁷ Lásd például a ghánai akán joggyakorlatban az átok- és eskühasználat normasértő eseteit vizsgáló pereket (Agyekum 1999, 2004; Stoeltje 2000), vagy a nyilvános káromkodást bizonyos résztvevői relációk esetén szankcionáló tongai jogi diskurzust és tárgyalótermi interakciót (Philips 2000).

Az átkok és a feltételes átkok az általam vizsgált gábor közösségek nyelvi ideológiája szerint is lehetnek a fenti értelemben vett „veszélyes szavak”: bizonyos kontextusokban úgy vélik, hogy a kimondott „átkok fognak” („*ol armaje xutjilen*”). Az átok destruktív hatásáról szóló történetek azonban általában utóidejűek, szubjektívek. Többnyire valamilyen váratlan, előre nem látható veszteség, például baleset vagy betegség okára próbálnak magyarázatot találni, átok (*armaje*) vagy rontás (*čoxajimo, kārarimo*) hatásának tulajdonítva azt. Az átokra való hivatkozás tehát lehet egyfajta veszteségmagyarázó és racionalizáló ideológia része is.¹⁰⁸ Ezek a racionalizáló magyarázatok azonban gyakran vitatottak: személyes érintettségtől, társadalmi pozíciótól függően egyesek elfogadják, mások elutasítják azokat.

Ezt az aspektust az átokhasználattal kapcsolatos nyelvi ideológia részének tekintem, de a dolgozatban nem ennek szentelek kitüntetett figyelmet. Kratzhoz hasonlóan amellet érvelek, hogy az átkok és a feltételes átkok nem csupán abban az értelemben hatalmi műfajok, hogy kimondásuknak a használók egyes csoportjai – legalábbis bizonyos helyzetekben – a megvalósulás lehetőségét tulajdonítják. Ezért a figyelmet inkább az átok- és feltételesátok-használat, valamint az ezzel kapcsolatos nyelvi ideológia más, közvetettebb hatalmi dimenzióira fordítom.

7.2. Az átok a romaniban: nyelvi forma, nyelvtani szerkezet

A romaniban nincs olyan performatív ige, amellyel az ige által megnevezett cselekvés, vagyis a megátkozás beszédaktusa végrehajtható lenne. A *del armaje* (lit. 'átkot ad', '(meg)átkoz') kifejezés nem használatos performatívumként, azaz csak a cselekvés megnevezésére, leírására, nem pedig annak kivitelezésére szolgál. Az átkok a nyelvtani forma tekintetében általában egy optatív, kívánságot kifejező szerkezetet, azaz egy felszólító vagy a *te* funkciószóval¹⁰⁹ bevezetett, kötő módban álló igét, és egy *patiens* tematikus szerepű főnevet vagy főnévi csoportot tartalmazó megnyilatkozások. Az átokformulák általában minimálisan kell, hogy tartalmazzanak egy olyan igei predikátumot, amely azt az eseményt, állapotváltozást nevezi meg, amelynek elszenvetését a beszélő a megátkozott személynek kívánja. Ezt követi a *patiens* szerepű főnév, amely attól függően, hogy az ige intranszitiv vagy

¹⁰⁸ Egyes erdélyi magyar paraszti közösségekben a rontásra napjainkban is csapásmagyarázó ideológiaként tekintenek, lásd pl. Pócs 2002.

¹⁰⁹ A *te* funkciószó többjelentésű, amely a különböző idő- és aspektusjelölő kategóriákkal kombinálva számos (nem kijelentő módú) modális jelentést fejezhet ki. Bevezethet feltételes mondatokat (jelentése ilyenkor 'ha'), jelölhet kötőmódot, amely leginkább nem-faktuális, például szándékot és célt kifejező mondatokban és optatív konstrukciókban fordul elő (Friedman 1985). Matras (2002: 181) szerint a *te* nem-faktuális mondatbevezető szemantikai és pragmatikai funkciója elsősorban a mondat igazságértékének viszonylagossá tételé.

tárgyas, a mondat nyelvtani alanya (pl. *Merel tjo šoro!* 'Haljon meg a fejed') vagy tárgya (pl. *Šinen tele tje vast!* 'Vágják le a kezeidet!').

Amíg a *patiens* kötelező eleme az átkoknak, az *agens* el is maradhat: sok átokformulában a cselekvés vagy esemény végrehajtója nincs meghatározva. Az *agenst* tartalmazó formulák leggyakrabban szakrális lényekre utalnak: például *Marāl tut o Del/Jezuš!* 'Verjen meg a Jóisten/Jézus!', de nem ritkák a *xal* '(meg)eszi' igés formák sem, amelyek az okozó tárgyra vagy jelenségre, például betegsége perszonifikált *agens*ként utalnak: *Xal tu e vica/SIDA/o córrímo!* 'Egyen meg téged a kötél! ((Akaszd fel magad!))/az AIDS/a nyomorúság!' (Vö. az előbbi szerkezetet az olyan formulákkal, ahol az okozó *instrumentum* szerepű: pl. *Malal tu tele e motora!* 'Üssön el téged az autó!')

Az átkok azonban nem feltétlenül mondatok, lehetnek akár egyszavas megnyilatkozások is, például megnevező vagy megszólító rutinok. Ilyen átokként használatos megszólítás például a *Mule!* (Voc.) 'Te halott!' E formula értelmezéséhez tudni kell, hogy a vizsgált gábor közösségek nyelvi gyakorlatában bármilyen megnyilatkozás, ami élőket halottnak állít, vagy egy élő személlyel kapcsolatban a halál lehetőségét – akár feltételesen, akár tagadó formában, akár kérdésként, akár csupán párhuzamként, asszociációként – felveti, közvetett átokként értelmeződhet. Így például a *merel* 'meghal' ige kijelentő módú, befejezett alakját állító (*mulah* 'meghalt') vagy tagadó formában (*inkā čī mulom* 'még nem haltam meg') tartalmazó megnyilatkozások, amennyiben élő személyre vonatkoznak, átoknak¹¹⁰, illetve önátoknak minősülhetnek.

A megátkozott személy, az átok *patiens*e az interakció résztvevői keretében (*participant framework*, Goffman 1981) különböző szerepeket tölthet be. Lehet közvetlen címzett szerepű, ilyenkor a megnyilatkozás 2. személyre utaló deiktikus elemeket (pl. névmást (*tu*), birtokos melléknevet (*tjo*)) tartalmaz.

1) <i>Mere</i>	<i>tu!</i>	2) <i>Merel</i>	<i>tjo</i>	<i>šoro!</i>
Meghal.Imp.Sg2	te.Nom	Meghal.Imp.Sg3	te.Poss.Masc.	fej.Nom
'Haljál meg!'		'Haljon meg a fejed!'		

Gyakori, hogy az átok *patiens*e nem a címzett, hanem a címzethez közeli 3. személy (*Te merel tjo Pišta!* 'Haljon meg a te Pistád!' /a címzett Pista nevű fia/), aki sokszor nincs is

¹¹⁰ A közvetett átokhasználatra álljon itt egy gyermeknyelvi példa. A csalódott, keresztapjára mérges kétéves kislány a „*Tjo keresztapo kaj lo?*” 'A keresztapád hol van?' kérdésre durcásan így válaszolt: „*Mulā!*” 'Meghalt.' Ezt hallva édesanyja gyengéden a kisgyermek szájára ütött és határozottan jóvátevésre szólította fel: „*Phen jito: Devla jertisar!*” 'Mondd gyorsan: Isten, bocsásd meg!'. A különféle társas és pragmatikai célokat szolgáló átkok használatát és az átokhasználat társas következményeinek menedzselését a kisgyermek már korán elkezdi elsajátítani. Az idézett példában a kétéves kisgyermek már képes volt arra, hogy egy nyelvtani forma tekintetében közvetett (kijelentő módú, befejezett szemléletű igét tartalmazó) átkot sikeresen alkalmazzon érzelmi viszonyulás jelzésére.

jelen, nem résztvevője az interakciónak. Az átok irányulhat specifikált, de nem ismert 3. személyre (*Kon ćordah mu'ro telefono, kodolehko ćeledo sa te merel!* 'Aki ellopta a telefonomat, annak haljon meg az egész családja!'), vagy közelebről meg nem határozott személyre (*Kon maj fojtatilah la, lengã save sa te meren!* 'Aki tovább folytatná /értsd: a híresztelést/, az ő fiai valamennyien haljanak meg!'). Az utóbbi példában a *patiens* szerepű főnévi csoport vonatkozása nem specifikus: bárki lehet, aki a főmondatban megfogalmazott feltételt a jövőben megsértené. Az átok itt nem egy már fennálló tényállás verbális szankciója, hanem célja a megelőzés: használata arra szolgál, hogy egy potenciális jövőbeli cselekvéstől való tartózkodásra szólítsa fel a hallgatókat. A preventív, a jelenlevők és a tágabb roma társadalmi nyilvánosság¹¹¹ befolyásolásának szándékával kimondott, direktívumként (pl. tiltásként) használt átok a nyilvános, formális eskü (*vandjelije*) beszédeseményének is elmaradhatatlan része.

A vizsgált közösségek nyelvi gyakorlatában az átok vonatkozhat a beszélőre, illetve más, hozzá közeli személy(ek)re is. A feltételes átkokat (*trušula*) a gáborok általában megkülönböztetik a nem feltételes formában megfogalmazott átkoktól (*armaje*), ezért én is külön tárgyalom azokat. A feltételes átkok, legyen szó akár beszélőre, akár címzettre vonatkozó formákról, számos különféle beszédhelyzetben használatosak és sokféle beszédaktushoz kapcsolódhatnak. Esküként, fogadalomként a beszélőre és/vagy a beszélőhöz közeli más személy(ek)re vonatkozó feltételes (ön)átkok használatosak.

7.3. „Szájból mondott” és „szívből jövő” átkok. Az átok, a beszédesemény és a következmények viszonya

Az átkoknak számos különféle pragmatikai és társas funkciója lehet a romani diskurzusban. Az átok nemcsak az elszenvedett sérelmek verbális szankciójaként, viszonzásaként, vagy anticipált jövőbeli sérelmek megelőzéseként használható beszédaktus. Lehet pusztán egy érzelmi állapot, attitűd indexe, lehet játékként, ugratásként keretezve, használható a gyermek nyelvi képességeit fejlesztő, tesztelő nyelvi szocializációs stratégiaként is. Az átokhasználat vagy éppen az átokhasználatból való tartózkodás – legalábbis egyes kontextusokban – értelmezhető a résztvevők közötti társas relációk értékeléseként is. Az átoktól való tartózkodás például lehet a társadalmi közelség, de a tartózkodó tisztelet kifejezése is (ld. Agyekum 1999, Kratz 1989). Az átokhasználat ugyanakkor a társadalmi közelség jelzésére is szolgálhat. (Ld. a romani gondozói beszédben használt

¹¹¹ A romák szerint ez a nyilvánosan kimondott preventív átok az adott beszédhelyzetben résztvevőkön túl a jelen nem levő, de arról értesülő romákra, sőt az átok nyelvi ideológiáját, interpretációs szabályait ismerő gázsó kutatóra is vonatkozik.

átkokról és a gyermekfegyelmező átkok használatára „meghatalmazott” beszélőkről írottakat a következő fejezetben.) Ezek a pragmatikai és társadalmi jelentések azonban csak a beszédhelyzet és diskurzuskontextus ismeretében értelmezhetők¹¹².

7.3.1. Társalgási átkok

A beszédhelyzet jellemzői (például a helyszín, a résztvevők, a nyilvánosság foka), az átok és a beszédesemény viszonya, és az átokformulák terjedelme és stiláris kidolgozottsága alapján a gábor közösségek nyelvi gyakorlatában is megkülönböztethetünk társalgási és formális átkokat (ld. Kratz 1989).

Bizonyos helyzetekben az átok lehet a beszédesemény fókuszában, de a gyakoribb az, hogy a hétköznapi interakció változó értelmezési keretébe illeszkedik. Az előbbi esetben az átokhasználat nélkül a beszédesemény – az adott közösség nyelvi gyakorlatában, a kulturális konvenciók értelmében – nem valósulhat meg, míg az utóbbiban az átok nem maga a beszédesemény, hanem egy más beszédesemény, például hétköznapi társalgás, vita, narratíva stb. keretében hangzik el. Kratz (1989: 650) ezt így fogalmazza meg: „Néha (az átkok) keretként viselkednek, de gyakoribb, hogy olyan megnyilatkozások, amelyek interpretációját más kommunikatív jelzések keretezik.”

A társalgási átkok nem fókuszeselemek, hanem olyan beszédrutinok, amelyek számos különféle hétköznapi helyzetben és sokféle beszédeseményben előfordulhatnak. Használatuk, előadásuk kevésbé tervezett, mint a formális átkoké, amelyek esetében a sikeres kivitelezéshez általában szükség van társadalmi nyilvánosságra, közönségre, esetleg bizonyos tárgyakra (pl. gyertyára, fekete szalagra). A társalgási átkok spontának abban az értelemben, hogy használatuk nem igényel előzetes egyeztetést, szervezést. Formájuk – az előző szakaszban említett szerkezeti és tartalmi jellemzőkön túl – kevésbé kötött. Terjedelmüket tekintve lehetnek rövidek (például egyszavas megszólító rutinok: *Mule!*), vagy akár több megnyilatkozásból álló átokszekvenciák is.

Kommunikatív funkciójuk szerint elsősorban az érzelmi-affektív viszonyulás indexei (Ochs 1992, 1996). Gyakran – de mint látni fogjuk, nem mindig – negatív attitűdöt, például bosszúságot, haragot, csalódottságot fejeznek ki az adott helyzettel kapcsolatban, vagy egyes résztvevők, jellemzően a 2. személyű címzett(ek) vagy más személyek irányába, azaz – legalábbis a beszélő perspektívájából – expresszív-affektív funkciójuk van. Nem

¹¹² A kontextus-függőségen kívül figyelembe kell vennünk, hogy egy adott társalgási hozzájárulás, például egy konkrét átokformula jelentése nem csupán a beszélői intenció függvénye, hanem a beszélő és a címzett, illetve a közönség kooperációja révén jön létre az interakcióban, és nem ritka, hogy a különböző résztvevők különbözőképpen értelmezik azt.

feltétlenül kötődnek az átkok esetében általában tipikusnak tekintett témákhoz, azaz egy adott helyzet résztvevői nem csupán fontos társadalmi alapértékeket, például egészséget, életet, termékenységet, prosperitást veszélyeztető megnyilatkozásokat értelmezhetnek átokként. Egy folyton lábatlankodó, a lakásban labdázó kisgyermek számára például nagymamájának bosszús felkiáltása: „*Te del o Del kaj te paŝrol avri kode lopta!*” (‘Adja Isten, hogy lyukadjon ki az a labda!’) éppúgy átoknak minősülhet, akárcsak a kedvenc háziállatának elpusztulását („*Te merel tjo Bodri!*” ’Haljon meg a te Bodrid!’) kívánó formula.

Használatukhoz szinte bárki folyamodhat, akár egy kisgyermek¹¹³ is. A társalgási átkok a hétköznapi interakcióban főként az egymást jól ismerő beszédpartnerek (házastársak, játszótárs gyerekek, szülők és kisgyermekük) között gyakoriak. Példaként egy olyan párbeszédet idézek, amelyre egy házaspár tagjai között került sor. Az érintett felek egy korábbi konfliktus miatt napok óta alig beszéltek egymással. A feleség látva, hogy férje, aki csak néhány perce jött haza, ismét elmenni készül, azt tudakolja, hogy hová készül ismét. Az első kérdésre nem kap választ. Ekkor újrafogalmazva megismétli a kérdést, ezúttal igen-nem választ váró formát választva (3. sor). A válasz ismét elmarad. A feleség ekkor stratégiát vált és direktívum használatához folyamodik: legnagyobb lányukra vonatkozó feltételes átokkal (*trušul*) nyomatékosított felszólítással igyekszik válaszra bírni férjét (5. sor). (Ez az egyszerű, közvetlen felszólításhoz (pl. Mondd meg, hová mégy!) viszonyítva erősebb, nyomatékosabb stratégia.) Erre a felszólításra a bosszús férj a feleségnek címzett átokkal reagál (6. sor).

- 1 Feleség: *Kaj žā, Janko?*
Hová mész, Jankó?
- 2 Férj: ((nem válaszol))
- 3 Feleség: *Žā ando foro?*
Mész a városba?
- 4 Férj: ((nincs válasz, elindul kifelé))
- 5 Feleség: *Merel tji Kati te na phene avri kaj žā akana!*
Haljon meg a te Katid ((a beszélő és a címzett lánya)), ha nem mondanád meg, hová mész most!
- 6 Férj: → *Mere tu!* ((kilép az ajtón))
Haljál meg te!

A gáborok átokhasználattal kapcsolatos ideológiája különbséget tesz „szájból jövő” és „szívből jövő” átkok között. Azokat az átkokat, amelyekről – a helyzet ismeretében – a résztvevők úgy vélik, hogy használatukat csupán a beszélő pillanatnyi érzelmi állapota, felindultsága motiválta, „*dend'o muj*” ’szájból jövő’, „idegességből mondott”

¹¹³ Jó példa erre egy, a családi emlékezetben őrzött, és a gyerekek átokhasználattal kapcsolatos kompetenciájának és kreativitásának illusztrálása céljából gyakran felelevenített eset, amely az 1990-es évek közepén történt. Egy kislány a Mikulás-ajándékokat kevesellve csalódottságának a következőképpen adott hangot: „*Te merel kole Mikulašāhko šoro, kási cārā čokoladeve andā!?*” ’Hogy haljon meg annak a Mikulásnak a feje, ilyen kevés csokoládét hozott!?’

átkoknak tekintik, és megkülönböztetik őket a szó szerint értett, ártó célú, „szívből jövő” (*dend'o jilo*) átkoktól. A „szájból jövő” átkok funkciójukat tekintve az emotívaként használt káromkodásokkal (*kušimo*) rokoníthatók.

Ezért, bár sokan úgy vélik, hogy használatukkal kapcsolatban jobb önmérsékletet tanúsítani, a „szájból jövő” átkok kimondásának többnyire nem tulajdonítanak ártó hatást: azaz nem tartanak az átokban foglaltak potenciális megvalósulásától. Ez azonban nem jelenti azt, hogy kimondásuk teljesen következmény nélküli lenne: a beszédpartner(ek) verbális vagy nem verbális válaszából (pl. verbális konfliktus kialakulása, viszont-átok, különféle szankciók) nagyon is nyilvánvaló, hogy a szituációra és a résztvevők közötti társas viszonyok alakulására a „*dend'o muj*” átkok is hatást gyakorolnak. Ez a hatás természetesen függ a résztvevők kapcsolatától, például a státuszviszonyoktól és a társas távolságtól. Amíg például egy szomszédasszonyok között cserélt, utólag kölcsönösen „szájból jövőnek” minősített átkok következménye gyakran a kölcsönös sértődés és a beszélőviszony hosszabb-rövidebb ideig tartó felfüggesztése, addig a szülő-kisgyermek kommunikációban elhangzott átkoknak rendszerint nincs a felek közötti további kommunikációra és érzelmi kapcsolatra nézve tartós következménye.

7.3.2. A formális átkok

Formálisnak nevezem azokat az átkokat, amelyek viszonylag kötött forgatókönyvet követő beszédeseményekben, azok többé-kevésbé megjósolható pontjain fordulnak elő. Az átkok ilyenkor rendszerint a beszédesemény lényeges, fókuszban levő alkotóelemei. A formális átkok sikeres kivitelezéséhez általában szükséges bizonyos fajta társadalmi nyilvánosság, és a potenciális használók köre is többnyire meghatározott beszélői kategóriákra (idős asszonyok, arra meghatalmazott vagy megkért férfiak) korlátozódik.

A formális átkok általában hosszabbak és kidolgozottabbak, mint a társalgási átkok, és kimondásukat gyakran különböző nem-verbális cselekvések, például bizonyos gesztusok kísérik. Céljuk többnyire nem pusztán a helyzethez vagy egyes résztvevőkhöz való érzelmi viszonyulás kifejezése, hanem a címzettek és a beszédesemény más résztvevőinek befolyásolása, egyfajta nyomásgyakorlás.

Az átok a verbális konfliktusokban kihívásként, inzultus-kezdeményező és a kihívásra válaszoló, inzultust viszonzó társalgási lépésként is használatos, vagyis az átokhasználat lehet a beszélő által elszenvedett sérelmeket szankcionáló nyelvi cselekvés is. Ez utóbbi

helyzettípus az, amelyben az átkok kimondása a gábor metapragmatikai ideológia szerint potenciálisan veszélyes aktus. Az igazságtalanul elszenvedett sérelmeket szankcionáló, válaszlépésként használt átkról egyfajta függetlenedni képes entitásként gondolkodnak, és divinációs, igazságszolgáltató képességet tulajdonítanak neki (vö. Pócs 2001): *"Rāsīg tu došalo (Masc.)/došali (Fem.) sal, rāsān tut ol armaje."* 'Ha hibás vagy, megfognak/elérnek az átkok.'

A beszélő hatalma és felelőssége abban rejlik, hogy az e helyzetekben veszélyesnek tekintett szavak kimondásával, az átkozás aktusával működésbe hozhat olyan erőket, amelyeknek a gáborok egyfajta, a roma etikával összhangban ítélező, sérelmeket kiegyenlítő szerepet tulajdonítanak. Amíg a fizikai erőszak alkalmazását a közösségi etika a legtöbb helyzetben elítéli (*„Amende na e zor phirel, hanem o herbako... ’Nálunk nem az erőszak járja, hanem a tisztelet...’*), a sérelmek szankcionálásának közvetett, verbális módjait elfogadhatónak tekinti. Ha a beszélő az általa elszenvedett sérelmekre való reakcióként folyomodik az átokhasználathoz, voltaképpen a szankcionálás erőszakmentes formáját választja, hiszen az igazságszolgáltatás jogát és felelősségét rajta kívül álló, a közösség vélekedései szerint autonóm módon, pártatlanul működő erőre bizza. E felfogás szerint tehát az átok kiegyenlítő jellegű esemény, amely kauzalitást és szekvencialitást feltételez: használata csak válaszlépésként elfogadható.

Mivel az átokra – legalábbis egyes helyzetekben – mások sorsának befolyásolására, a valóság manipulálására képes beszédaktusként tekintenek, a közösség a használatra vonatkozó ideológia révén igyekszik azt kontrollálni. Így például morálisan stigmatizált az iniciatív lépésként, rosszhiszemű, károkozó szándék által motivált átokhasználat, és az is elterjedt vélekedés, hogy az alaptalanul, ok nélkül mondott átok visszaszáll arra, aki kimondta azt, vagyis éppen az átkot kimondó személyt (vagy családját) „fogja meg”.

A sérelem megtörténte utáni helyzetet megváltoztatni kívánó, a nyomásgyakorlás céljával nyilvánosság előtt kimondott átkok éppen az átoknak tulajdonított divinatórikus aspektusok miatt lehetnek sikeresek. Az ilyen „esemény utáni” átokhasználat egyik tipikus példája az elveszett, ellopottnak vélt tárgyak előkerítése érdekében tett, feltételesen felfüggesztett átok. Az átokhasználat e típusa terepmunkám ideje alatt ritkán, csupán néhány alkalommal fordult elő. Az egyik ilyen esetben egy, a nemrég elhunyt nagyapától ajándékba kapott, ezért jelentős érzelmi értéket képviselő, elveszett mobiltelefon került vissza tizenéves tulajdonosához, miután annak apja a helyi ortodox pap közreműködésével, rokon férfiak népes közönsége előtt a falu főutcáján megátkozta a telefon megtalálóját és annak családját, ha legkésőbb másnap délig nem juttatná vissza azt nekik. Másnap – egy helyi magyar fiú közvetítésével – előkerült az elveszett telefon.

A társas valóság befolyásolását célzó használati kontextusok egy részében az

átokhasználók nem egy már megtörtént esemény szankciójaként vagy a megnyilatkozás kimondásakor fennálló helyzet megváltoztatása érdekében, hanem valamilyen anticipálható jövőbeli esemény befolyásolása reményében folyamodnak az átokhasználathoz. Ezek az „esemény előtti”, megelőző átkok főként a kölcsönös egyezséget kívánó, szerződő jellegű aktusok védelmét, vagy presztízsromboló, a beszélő érdekeit sértő cselekedetek megelőzését hivatottak elősegíteni. Ezek az átkok jellemezően nem specifikált címzethez szóló, feltételesen felfüggesztett átkok.

A kölcsönös egyezséget védelmező átokhasználat egyik tipikusnak mondható helyzete volt egészen a közelmúltig az eljegyzés (*tomnjalä*), amelynek során a gyermekeik összeházasítását tervező apák, azaz a leendő apatársak (*xanamika*) a lányos háznál a meghívott rokonok előtt esküt tettek arra, hogy nem választanak más apatársat, nem vesznek más fómától menyet, illetve nem adják máshoz lányukat. A leendő apatársaknak ezt az elkötelező aktusát gyakran kísérte az őket megeskető fom (rendszerint egy idősebb rokon, például az egyik esküt tevő fom apai nagyapja) vagy a házasulandó fiú nagyanyja részéről egy olyan felkiáltás, amely azokra mondott átkot, akik a jövőben „elrontanák” ezt az egyezséget és „belébújnának a xanamikimóba”, azaz megpróbálnák az esküt tevő feleket eltéríteni fogadalmuktól, vagy oly módon hiúsítanák meg a tervezett házasságot, hogy elszöktetik az eljegyzett nagylányt.

Erre az eljegyzés keretében zajló, kommisszív és deklaratív eskü- és átokhasználati gyakorlatra terepmunkám idején nem láttam példát, így csak narratívákra támaszkodhatom. Az eljegyzési esküt ugyanis egyre inkább felváltani látszik egy másik – az elkötelezettséget formális, nyilvános esküvel nem szentesítő – gyakorlat, amelyre a romák úgy utalnak: „*Či tomnjisarah, numa duma thovah*”, ’Nem csinálunk eljegyzést, csak szót teszünk’. E megváltozott gyakorlat indokaként a romák gyakran hivatkoznak az adventizmus átok- és eskühasználatot helytelenítő ideológiájára. Az eljegyzések ritkábbá válásában azonban legalább ilyen fontos szerepe van a lokális státusversengés kiéleződésének, amelynek egyik fontos stratégiája a minél előnyösebb házassági szövetségek létesítésére való törekvés, a „jó apatársakért” folytatott verseny. A leendő apatársak ma gyakran úgy ítélik meg, hogy sérülékenyebb a pozíciójuk akkor, ha a házasítási terveiket jóval a tervezett esküvő aktuálisává válása előtt felfedik¹¹⁴. A *tomnjalä* ’eljegyzés’, amelyre sokszor a gyermekek kicsi korában, évekkal a tervezett esküvő előtt szokott sor kerülni, éppen ezt a titkolozási törekvést hiúsítaná meg. Tehát nem egy „tradíció kihalásának” és nem pusztán az adventizmus roma társadalmi gyakorlatot megváltoztató befolyásának, hanem inkább egy, a roma közösségen belüli politikai

¹¹⁴ Riválisaik így könnyebben a maguk előnyére fordíthatnák a helyzetet, például magasabb juss ígéretével vagy más módon rábírnák a kiszemelt apatársat arra, hogy inkább velük létesítsen *xanamikimot*. A „szótétel” révén ugyanakkor mindkét fél nyitva hagyja a lehetőségét annak, hogy ha előnyösebb alkalom kínálkozna (például magasabb presztízssú vagy vagyonosabb fómval kerülhetne apatársi kapcsolatba), akkor megváltoztassa korábbi tervét, anélkül, hogy meg kellene szegnie esküjét és vállalnia kellene az abból fakadó esetleges konfliktusokat.

és gazdasági folyamat, az apai ágak közötti státusversengés által motivált változásnak lehetünk tanúi. A preventív átkok továbbá részét képezik a különböző (pl. az esküt tevő felelősségének tisztázására szolgáló) nyilvános eskütételi rítusoknak (*vandjelije*) is.

Az átokhasználat pozitív, gyógyító célú eljárást kísérő nyelvi cselekvés is lehet. A romák a csecsemők vagy kisgyermekes egyértelmű kiváltó okkal nem magyarázható nyugtalan viselkedését, kitartó sírását gyakran az igézet, „megnézés” lehetséges következményének tartják: „*Či žanav so-j lehko/lako bajo, pąteg jakhalo dino-j/dini-j.*” ’Nem tudom mi a baja, talán meg van igézve’, és *jakhalimahko paji* ’igézővíz’ készítésével próbálják orvosolni azt. A megigézést nem feltétlenül tekintik szándékos, például rosszindulat vagy irigység által motivált cselekedetnek, úgy vélik, hogy az arra fogékony gyermekek vagy felnőttek megigézhetők akaratlanul, akár egy rácsodálkozó tekintet révén is¹¹⁵

Felnőttek esetében a makacs, fájdalomcsillapítókra nem reagáló fejfájást is összefüggésbe hozzák a megigézéssel, és akárcsak a kisgyermek sírását és álmatlanságát, ezt is gyakran próbálják „igézővízzel” enyhíteni vagy megszüntetni¹¹⁶. Ez az eljárás nem kötődik specialista-hoz, gyakorlatilag bárki alkalmazhatja. Leginkább nők végzik, gyakran a modern orvoslást kiegészítő technikaként.

Az igézővízhez egy pohár vízre és néhány szál (páratlan számú: 3, 5, 9) gyufára van szükség. Mielőtt a vízzel telt poharat az asztalra teszik, általában keresztet rajzolnak az asztal lapja fölé arra a helyre, ahová a pohár kerül. Majd meggyújtják az első gyufát, és az égő gyufával keresztet írnak le a vízzel telt pohár felett, majd a következő, az égő gyufáról meggyújtott gyufaszállal az előző, elégett gyufa fejét, „parazsát” beleütik a vízbe. Ezt a mozdulatsort megismétlik addig, amíg az utolsó gyufaszál is el nem ég, és annak parazsa is bekerül a vízbe. A gyufagyújtás és kereszttrajzolás mozdulatait rendszerint egy halkán mormolt romani szöveg kíséri, amely voltaképpen egy átokformulákat tartalmazó, az igézetet-fájdalmat elküldő ráolvasás. Ennek egy változatát akkor jegyeztem fel, amikor egy harmincas éveim végén járó fómjni, Míndra, az én kínzó fejfájásomat próbálta elmulasztani masszírozással (*frekcije* lit. ’roppantás’) és igézővíz készítésével.

Te sã žuvli, par’ron lakã čuče! Ha nő volt, hasadjon ki a melle!

¹¹⁵ Ez magyarázza az alábbi viselkedési rutint is, amely számos olyan találkozási helyzetben megfigyelhető, amelyben kisgyermekes vagy fiatalok, például házasság előtti nagylányok (*bari šej*) vagy fiúk (*tãrnahar*) is jelen vannak. Ezekben a helyzetekben a felnőttek, különösen az asszonyok, külön figyelmet fordítanak a beszédpartner gyermekei felőli tudakozódásra, amit rendszerint a dicséretes és jókívánságok kölcsönös cseréje kísér. A jelenlevő kisgyermek vagy fiatal fejlődését, szépségét dicsérő szavakat (*Če šukar san! Če somnakuni/rupuni kãrdjilan!* ’Milyen szép vagy! Olyan szép lettél, mint az arany/ezüst!’) gyakran a megdicsért személy szimbolikus „megköpdősése” kíséri. Ennek a – főként idősebb fómjnijk által – alkalmazott rutinnak a célja az akaratlan megigézés megelőzése.

¹¹⁶ A szemverés „szenes vízzel” való gyógyítása Közép- és Délkelet-Európában elterjedt gyakorlat /volt/, a magyar nyelvterület számos paraszti közösségében dokumentálták. Ld. például Pócs 1986: 252-253, 264-265.

<i>Te sã murš, par'ron lehkã pele!</i>	Ha férfi volt, hasadjanak ki a heréi!
<i>Te žal ando kašt, ando bar'r,</i>	Menjen a fába, a kőbe,
<i>The lakã khanči te n'al!</i>	És neki (Fem.) semmi ((fájdalom)) ne legyen! ¹¹⁷

A szöveget ismétlések és párhuzamos szerkezetek jellemzik. Az első két sor az ígézet potenciális forrására mondott átok. A harmadik sor a probléma feltételezett okát, az ígézetet, illetve az annak tulajdonított problémát (fejfájást) természeti jelenségekhez elküldő formula, az utolsó sor pedig az éppen végzett cselekvés célját, vágyott eredményét fogalmazza meg kívánság formájában¹¹⁸.

7.4. Összegzés

A fejezetben a romani átok nyelvtani formáját, típusait és néhány használati kontextust mutattam be. A nyelvtani forma tekintetében direkt és közvetett átkokat, az átok és a beszédesemény viszonya tekintetében pedig a társalgási és a formális átkok csoportját különböztettem meg, és röviden bemutattam a nekik tulajdonított következményekkel kapcsolatos ideológiát, végül pedig a formális átkok néhány társadalmi funkcióját és használati kontextusát tekintettem át. A következő fejezet a társalgási átkok egy sajátos használati kontextusát vizsgálja: a gondozói beszédre jellemző átokhasználatot és az azzal kapcsolatos nyelvi ideológiát elemzi.

¹¹⁷ Egy magyar nyelvű (Kolozs megyei) szövegpárhuzam példajaként lásd Pócs 1986: 48.

¹¹⁸ Ezt követően a gyógyítást igénylő felnőtt homlokát és kézfejét, kisgyermek esetében általában a mellkast és a lábfejet is „megkenik” a vízből, amiből aztán néhány kortyot meg kell inni. A vizet ezután kiöntik: „Šuvah jakhalimahko paji. Šuvav trin djuŕe, makhav lehko čikat, lehkã vast, o kolin, ol pînřã, the pel ek cãrřa ando paji, (...) the kodo paji šudah le avri, Vaj ando kolco, vaj pe phuv, vaj p'ek žukãl. The kodo dukh žal othe kaj šudah o paji.”
 ’Teszünk igézövizet. Teszek három gyufát, megkenem a homlokát, a kezeit, a mellkasát, a lábát, és iszik egy kicsit a vízből, (...) és azt a vizet aztán kiöntjük. Vagy a sarokba, vagy a földre, vagy egy kutyára. És az a fájdalom oda megy, ahová a vizet öntjük.’

8. ÁTOKHASZNÁLAT A GONDOZÓI BESZÉDBEN

8.1. Átok és kontextualizáció

A romani átok és feltételes átok használatát, és az azzal kapcsolatos nyelvi ideológiát nem csupán az interkulturális pragmatikai aspektusok, azaz nemcsak a beszédaktusok fogalmában és használatában megmutatkozó kultúraközi különbségek és hasonlóságok miatt érdekes vizsgálni. Legalább ennyire fontosak az ugyanazon társadalmi csoport vagy lokális közösség nyelvi gyakorlatában megfigyelhető változatosság mintái is. Az átok változatos pragmatikai és társas funkcióinak bemutatására egy meghatározott interakció-típust, a gondozói beszédet választottam ki. A gondozói beszédnek az átokhasználat mintáinak elsajátításában is kiemelkedő jelentősége van.

A kisgyermekről szóló vagy hozzá címzett beszédben ugyanis gyakran hallhatunk – a kontextusfüggetlen mondatjelentés alapján – átoknak tűnő megnyilatkozásokat. Ha azonban ezeket a használat kontextusában vizsgáljuk, előfordulhat, hogy más értelmezési keretet (pl. becézés, ugratás) kell társítanunk hozzájuk. Mivel a gondozói beszédben használt átokformulák esetében különösen fontos szerepe van a kontextualizációs eljárásoknak, az alábbiakban röviden ismertetem az annak elemzésére kidolgozott kulcs/hangnem hymesit, és a kontextualizációs fogódzó gumperzi fogalmát.

A kontextus és a beszéd kapcsolatát vizsgáló munkákban alapvetően két különböző kontextus-felfogást azonosíthatunk (ld. Duranti és Goodwin 1992, Cutting 2005). Az egyik a nyelvhasználat nyelven kívüli kontextusban való vizsgálatára helyezi a hangsúlyt (*language in context, context outside the text*), a másik pedig a nyelvet, a diskurzust tekinti kontextusnak (*language as context, text as context: co-text*). Az előbbi megközelítés azt vizsgálja, hogy a nyelven kívüli kontextus hogyan alakítja a nyelvhasználatot, azaz a diskurzust a kontextus felől közelíti meg. Az utóbbi perspektívából, amelyet például a konverzációelemzés képvisel, a kontextust a beszéd, a társalgás hozza létre, ezért a kontextust az interakción keresztül érdemes vizsgálni. Az előbbi felfogás szerint a kontextus egyfajta keret, amely körülveszi a beszédet, és az interakció fókuszában levő esemény valójában nem érthető meg, ha nem vesszük figyelembe azokat a rajta túlmutató jelenségeket (a beszédhelyzetet és a beszédhelyzeten kívüli tágabb kontextust: a kulturális és az interperszonális háttértudás kontextusát stb.), amelybe az esemény beágyazódik (Goodwin és Duranti 1992: 3). A kontextus tehát egyrészt olyan keret, amely körülveszi a vizsgálandó fókuszeseeményt, és forrásokat biztosít annak értelmezéséhez. A nyelv/beszéd mint kontextus szempontú megközelítés számára elsősorban az a mód az érdekes,

ahogyan maga a beszéd felidézi, megteremti a kontextust és ugyanakkor kontextust biztosít más beszéd számára.

A nyelvhasználat kontextust felidéző és létrehozó szerepének megragadására kínál alternatívát a kulcs/hangnem, és a kontextualizációs fogódzó fogalma. Mindkét fogalom annak felismerésén alapul, hogy a kontextus nem eleve adott, az interakciótól függetlenül létező külső világ, hanem olyasvalami, ami a résztvevők számára az interakció során válik hozzáférhetővé, azaz a beszéd egyike azoknak a forrásoknak, amelyek használata révén a kontextus megalkotható.

A *key* 'kulcs/hangnem' terminus Hymes beszédesemény (SPEAKING)-modelljének egyik alkotóeleme. (Ezt elsősorban Hymes 1974, magyarul: 1988; és Duranti 1988b, 1997 alapján mutatom be röviden.) Hymes számára a beszédesemény olyan elemzési kategória, amelynek segítségével a nyelv és a nyelvhasználók közötti kapcsolat vizsgálható. A beszédesemények olyan tevékenységek vagy tevékenységrészek, amelyeket közvetlenül beszédhasználati szabályok irányítanak. Ezekben a tevékenységekben a beszéd kulcsfontosságú annak meghatározásában, ami történik, ha a beszédet figyelmen kívül hagyjuk, a tevékenység nem kivitelezhető. Hymes értelemben vett beszédesemények például a telefonbeszélgetés, az interjú, az ima, a viccmesélés, az előadás stb.

A beszédesemény-modellben külön összetevő a „kulcs”/hangnem, amely az esemény lezajlásának módjára vagy légkörére, az üzenet hangnemére, tónusára utal: például szarkasztikus, gúnyos, komoly, könnyed stb. (Hymes 1988: 122). A kulcs-jegyeket/hangnemet rendszerint valamely más összetevő kapcsán említik: a komolyság például a helyszín, a résztvevő, az aktus, a kód vagy a műfaj sajátossága egyaránt lehet. Jelentőségét az is mutatja, hogy ha az üzenet és a hangnem nincs összhangban (például: színlelt komolyság, gúny), a hallgatók rendszerint jobban figyelnek a hangnemre, mint az üzenet tartalmára. A hangnem konvencionális beszédegységek révén és szavak nélkül (gesztusok, testtartás, mimika révén) egyaránt kifejezhető.

A kulcs-jegyeket gyakran érzelmi kifejezőeszközöknek tekintik, de Hymes szerint célszerűbb stíláriis jellemzőkként kezelni azokat, mivel használatuk gyakran nem a beszélő érzelmi állapotától függ. Inkább olyan formákként érdemes definiálni őket, amelyek bizonyos társas helyzetekre vannak fenntartva, amelyekben használatuk – gyakran az egyéni érzelmi diszpozícióktól függetlenül – társadalmi-kulturális elvárás.

A kontextus és a kontextualizáció vizsgálatában Gumperz a mikro- és a makroszociolingvisztikai megközelítés összekapcsolására tesz kísérletet (vö. Levinson 2003), azaz a két különböző kontextusfelfogást kombinálja: az interakció szerveződését, szerkezetét és az interakció társas aspektusait egyaránt figyelembe veszi. A kontextualizáció e szerint az interakciós szociolingvisztikai megközelítés szerint olyan nyelvi vagy nem nyelvi gyakorlat,

amely segít megállapítani, mi zajlik a konkrét interakcióban: például hogyan definiálható az aktuális beszédtevékenység, kik a beszélők vagy kinek szeretnének mutatkozni. Az erről való egyezkedésben a kontextualizációs fogódzók (*contextualization cues*) fontos eszközök a résztvevők számára. A kontextuális fogódzók olyan nyelvi vagy nem nyelvi jegyek, amelyek a kontextusnak azokat az aspektusait jelölik, amelyek relevánsak a beszélő által kidolgozott jelentés szempontjából, ám csak akkor nyerik el a teljes jelentésüket, ha a hallgató is fel tudja ismerni őket (például azért, mert maga is tagja a kontextualizációs konvenciókban osztozó társadalmi csoportnak).

Gumperz definíciója (1982: 131) szerint a kontextualizációs fogódzók segítik a „beszélőket abban, hogy jelezzék, és a hallgatókat abban, hogy értelmezzék, mi is az adott tevékenység, hogyan értendő a szemantikai tartalom, és az egyes mondatok hogyan viszonyulnak az előző és a következő mondatokhoz. (...) Használatuk és észlelésük szokványos, ám ritkán kíséri azt tudatos figyelem, és szinte soha nem beszélnek róla direkt módon. Ezért sokkal inkább a kontextusban, semmint attól elvonatkoztatva kell vizsgálni őket.”

A beszédprodukciónak számos szintjén működhetnek (ld. Gumperz 1992). Megvalósulhatnak a nyelvtan szintjén: a fonológiában, a morfológiában, a szintaxisban; lehetnek prozódiai (intonáció, hangsúly, hangmagasság) és paralingvisztikai jelzések (suttogó hang, érdes hang, sóhajtás stb.); megjelenhetnek a beszédtempóban (ide értve a hezitációt és a szüneteket is); az interakció szintjén (lásd például az átfedéseket, az együtt elhangzó beszédet). Kontextualizációs fogódzóként használhatók különböző formulaikus kifejezések is (az interakciót nyitó vagy lezáró formulák, üdvözlések stb.). A kontextushoz való viszony a kód megválasztásával is jelezhető: a lexikális alternatívák közötti választás éppúgy lehet kontextualizációs jelzés, mint kétnyelvű beszélők esetében a kódválasztás és -váltás. A kontextualizációs fogódzók lehetnek nem verbális jelzések is (gesztusok, mimika, testtartás, öltözködés stb.).

Gumperz (1999: 461) egy másik szöveghelyen a kontextualizációs fogódzókat az interpretáció folyamata felől definiálja: „bármely verbális jel, amely – ha a vele együtt előforduló szimbolikus és lexikális jelekkel együtt kerül feldolgozásra – az adott helyzetben az interpretáció kontextuális alapjának létrehozására szolgál, és ezáltal hatással van a lényegi üzenetek megértésére” (kiemelés-SzA.). Ez a meghatározás a kontextualizációs fogódzók metanyelvi, metapragmatikai természetére világít rá. Működésük leírására párhuzamként kínálkozik a Silverstein-féle (1993) distinkció. Silverstein különbséget tesz explicit metanyelvi diskurzusok és implicit metapragmatika között. Implicit metapragmatikán olyan nyelvi jelzéseket ért, amelyek az aktuális, éppen folyamatban levő nyelvhasználat részeként, azzal egyidejűleg utalnak arra, hogy az adott nyelvhasználatot, üzenetet hogyan kell értelmezni. A Gumperz-féle kontextualizációs fogódzók ilyen implicit

metapragmatikai jelzéseknek is tekinthetők.

Gumperz szerint a kontextualizáció olyan univerzális folyamat, amely kultúra-specifikus tudást hoz létre és foglal magában, ezért megértéséhez és sikeres használatához is nélkülözhetetlen egyfajta kulturális háttértudás, a kontextualizációval kapcsolatos kulturális konvenciók ismerete. Ha a beszélő által használt kontextuális fogódzókat a hallgató nem ismeri fel vagy félreérti, az kommunikációs problémát eredményezhet. Nemcsak a különböző nyelvűek közötti kommunikációban, hanem az azonos nyelvet beszélő, de különböző kulturális háttérű résztvevők esetében is számottevő különbség lehet a kontextualizációs eljárásokban¹¹⁹. A kontextualizációs fogódzók használatában és értelmezésében jelen levő – többnyire nem tudatos – különbségek figyelmen kívül hagyása a kultúraközi kommunikációban nemcsak félreértésekhez vezethet, hanem a társadalmi kapcsolatokra, és a társadalmi-gazdasági mobilitás esélyeire is jelentős hatást gyakorolhat, például egyes társadalmi csoportok stigmatizálásához, munkaerőpiacról való kirekesztéséhez is hozzájárulhat.

Mint Gumperz (1982, 1992, 2003) kultúraközi kommunikációt vizsgáló elemzései is jól mutatják, ahhoz, hogy a kontextualizációs fogódzók működését megérthessük, egyaránt szükségünk van a „nyelv a kontextusban” és a „nyelv mint kontextus” perspektívára. Mivel az interakció nem társadalmilag légtüres térben zajlik, az interakció szerveződésével kapcsolatos konvenciók nem függetlenek a társadalmi struktúrától és intézményektől (ld. Fairclough 1989). Ezért – más-más indíttatásból ugyan – de több nyelvészeti diszciplína is (például az interakciós szociolingvisztika, a nyelvészeti antropológia, a kritikai diskurzuselemzés) a két kontextusfelfogás összebékítésére törekszik, oly módon, hogy a diskurzus szerkezetére és a diskurzus szerveződésének társadalmi aspektusaira egyaránt figyelmet fordít.

8.2. Átokhasználat átok-illokúció nélkül? Az átkok mint becéző formák

Bár a „három falu” roma közösségeiben az átkokat gyakran sérelmeket viszonzó, vagy a beszédpartnert inzultáló interakciós stratégiaként használják, előfordulásuk nem korlátozódik a verbális konfliktusokra. Az átkok személyekhez vagy a helyzethez való viszonyulást jelző expresszív-affektív beszédrutinokként számos különféle helyzetben használatosak. Bár a propozíció alapján azt várnánk, hogy negatív érzelmek (frusztráció, harag, csalódottság stb.) jelzései, a nyelvi gyakorlat – legalábbis egyes helyzetekben – cáfolja ezt az előfeltevést.

Mint látni fogjuk, a kisgyermeknek címzett vagy rá vonatkozó átkok nemcsak negatív, hanem pozitív viszonyulás, pozitív érzelmi diszpozíció (pl. szeretet, gyengédség) jelzésére is

¹¹⁹ Ld. például az afroamerikai vernakuláris angol és a standard amerikai angol, vagy az indiai származású angol beszélők és a brit standard angolt beszélők közötti kommunikációban a kontextualizációs eljárások különbségei miatti félreértéseket (ld. Gumperz 1982, 1992).

használatosak. A kisgyermek fejlődését értékelő, dicsérő vagy gyermekbecéző formaként a felnőttek és a nagyobb gyerekek is gyakran használnak átokformulákat tartalmazó megnyilatkozásokat. Lásd például: „*Ja:j, merel lako cino šoro, če cini šukar-i!*” ’Ja:j, haljon meg a kis feje, milyen kicsi szép (ez a kislány)!’ vagy: „*Xal tu e cini bibaxt, če vokošo kãrdjilan!*” ’Egyen meg a kicsi szerencsétlenség, milyen okos lettél!’ A becéző átokformulákat a kisgyermek maguk is előszeretettel alkalmazzák¹²⁰ játék közben, rendszerint babájukhoz vagy más, számukra kedves játékfigurához címezve.

Ezek a helyzetek rávilágítanak arra, hogy egy beszédaktus, ez esetben az átok kommunikatív funkciójának azonosításában milyen nagy szerepe van a kontextuális aspektusoknak. Azt például, hogy az átokformulák az adott kontextusban becéző formák (*form of endearment*), rendszerint több különféle kontextualizációs fogódzó is jelezheti.

1.) Egyrészt az átokformulával kísért megnyilatkozás propozíciós tartalma jelzi, hogy a beszédaktus pozitív értékelést, dicséretet tartalmaz.

2.) A becéző átok rendszerint tartalmaznak továbbá egy ‘kicsi’ jelentésű elemet, melléknévet (*cino* (Masc.)/*cini* (Fem.)) vagy diminutív szuffixumot (*-o-ro* (Masc.)/*-o-ri* (Fem)). Ez a lexikális vagy morfológiai elem rendszerint az átok címzettjére vagy céljára utaló főnevet („*lako cino šoro/šoro-ro*” ‘kis feje/fejecskeje’), vagy az átokban ágensként/aktorként szereplő főnevet módosítja (pl. „*cini bibaxt/pustije*” ‘kicsi szerencsétlenség/pusztulat’). Az utóbbi esetben a kicsinyítés pragmatikai funkciója az, hogy a főnév vonatkozását jelentéktelennek, komolytalannak minősítse.

A diminutív formák használata tipikus kedveskedő, becéző stratégia, amelyet számos kultúrában használnak a dajkanyelvben, a gyerekekre, különösen a gyermek testrészeire és tárgyaira utalva. Az első példában a testrészre utaló főnevet módosító *cino* melléknév és a diminutív szuffixum a gyerekekre vonatkozó átokformulát pozitív érzelmi viszonyulást kifejező, becéző stratégiává alakítja. Ezek az elemek azt a következtetést váltják ki, hogy az átok az adott beszédhelyzetben nem negatív, hanem pozitív beszélői attitűdöt jelző beszédrutin.

A fenti példákban a ‘kicsi’ jelentésű melléknév vagy szuffixum nem elsősorban a denotatív jelentéshez való hozzájárulása, hanem pragmatikai szerepe miatt érdekes (ld. Kiefer 2003). Voltaképpen olyan kontextuális fogódzó, amely – a többi kontextuális jelzéssel együtt – a kontextualizációs konvenciókban osztozók számára pragmatikai

¹²⁰ Keresztlányomtól nekem is sikerült kiérdemelnem a „*Če cini bibaxtali san, merel tjo cino šoro!*” ’Milyen kis szerencsétlenség vagy, haljon meg a kicsi fejed!’ dicséretet. A megnyilatkozást a két és fél éves kislány mosolyogva, magas, éneklő hangon, emelkedő hanglejtéssel mondta ki. Ezekon a kontextualizációs fogódzókon kívül a szülők metapragmatikai megjegyzései is egyértelművé tették, hogy a megnyilatkozás pozitív érzelmi viszonyulás indexe: „*Dend’o drago phenel la! Kaj če šukar phendan la avri!*” ’Szeretettel mondja! Hogy milyen szépen mondtad ki (azt a szót)!’ Ezt az emlékezetes dicséretet romani beszédteljesítményem elismeréseként kaptam.

információt hordoz: esetünkben például ahhoz járul hozzá, hogy a megnyilatkozást a hallgatók becéző formaként értelmezzék.

3.) Az „átkok” kimondását ezekben a helyzetekben rendszerint további, az interakció hangnemét (kedveskedő, közvetlen) meghatározó kontextualizációs fogódzók kísérik. Ezek jórészt paralingvisztikai (expresszív prozódia: magasabb hang, éneklő intonáció, esetleg gyermeknyelvi fonológia alkalmazása stb.) és non-verbális jelzések (mosoly, nevetés, a kisgyermek felemelése, megcsókolása, arcának, kezének megcsípése stb).

Az említett kontextualizációs jelzések együttesen alakítják az átkot pozitív viszonyulást jelző, becéző megnyilatkozássá.

8.3. Átok, társadalmi nem és rokonság: a gyermekfegyelmező átkok

A gondozói beszéd a hétköznapi interakció olyan szférája, amelyben gyakoriak a különféle társalgási, viszonyulásjelző átkok. Ezek egyik típusa a gyermekfegyelmező átok, amely főként a kisgyermekes anyukák és a gyermekgondozási feladatokban aktív szerepet vállaló nagyobb testvérek és apai nagymamák nyelvi repertoárját jellemzik. Az engedetlen kisgyermekre irányuló (3. személyű), vagy közvetlenül neki címzett (2. személyű), dühöt, haragot kifejező átokformulákat általában „*dend'o muj*”, „szájából jövő”, csak „idegességből mondott” átoknak tekintik.

Az átokformulák azonban olyan diszkurzív formák, amelyek értelmezése a résztvevők számára a beszélői intencióval kapcsolatos problémákat vet fel. Amint azt a romák gyakran meg is fogalmazzák, más személyek szándékai, motivációi végső soron kideríthetetlenek. Ezt a beszélői intenció megismerhetőségével és ellenőrizhetőségével kapcsolatos bizonytalanságot a gyermekfegyelmező átkok esetében a gáborok átokhasználattal kapcsolatos nyelvi ideológiája a résztvevői keret szabályozása révén próbálja kiküszöbölni. Ez az ideológia a „meghatalmazott beszélők” (*authorized speakers*, Levinson 1983: 91) körének meghatározása révén azokat a társas relációkat jelöli ki, amelyekben megengedett a kisgyermekre vonatkozó átokhasználat, azaz az átkot kimondónak a gyermek családja részéről nem kell sértődéssel és egyéb szankciókkal számolnia¹²¹.

A gyermekfegyelmező átkok használatának megítélése a konzangvinikus és az affinális rokonok esetében eltérő, és a beszélő neme szerint is differenciált. A meghatalmazott beszélők csoportja részben azért társadalmi nemileg értelmezett kategória, mert a romák a kisgyermek apjához mint vonatkoztatási ponthoz viszonyított rokonság típusa és foka mentén

¹²¹ A meghatalmazott beszélőket Radcliffe-Brown (1965) *joking relationship* terminusa nyomán a kisgyermekkel „átkok-rokonságban” (*cursing relationship*) álló személyeknek is tekinthetjük.

határozzák meg azt. A meghatalmazott beszélők kijelölése során voltaképpen a leszármazás számontartásában domináns elv, a patrilinearitás mintáit vetítik rá a nyelvhasználatra. A gyermekfegyelmező átkok használatára „feljogosított” beszélők konzangvinikus, többnyire apai ági rokonok: a kisgyermek szülei, testvérei, az unokák nevelésében aktívan részt vevő apai nagyszülők, elsősorban az apai nagymama, és e formulák használata az apa fivérei számára is megengedett. Az apa férjezett lánytestvére esetében a gyermekfegyelmező átkok használatának megítélése már ambivalens. Különösen a kisgyermekes anyák helytelenítették ebben a rokoni relációban az átokhasználatot. (Például: „*Lātar aba či ažakardom la, fal ma pharo, kã voj aba aver čalado-j!*” Tőle ((értsd: a férjem lánytestvérétől)) már nem vártam, rosszul esik, mert ő már másik család¹²².’)

A gyermekfegyelmező átok használatát elsősorban a kisgyermek apjának szemszögéből affinális rokonoknak tekinthető személyek, közülük is elsősorban a nők részéről tekintik nemkívánatos gyakorlatnak. Amennyiben az anya rokonai: az anyai nagyszülők, az anya fivérei és nővérei, vagy az apa fivéreinek feleségei, a „menyek” (*bore*) mégis átkot használnának a gyermekfegyelmezés során, a gyermek szülei, apai nagyszülei nagy valószínűséggel sértésként, inzultusként értelmeznék és válaszolnák meg azt.

A gyermekfegyelmező átkok résztvevői keretét szabályozó nyelvi ideológia tehát a leszármazás férfiközpontú, patrilineáris mintáira támaszkodik, annak részleges rekurziójaként értelmezhető. Azáltal, hogy egy adott nyelvi viselkedést bizonyos apai ági rokonok részéről elfogadhatónak, míg az anyai ági rokonok részéről helytelennek tekint, e rokoni kategóriákat egyben minősíti is: közelinek, lojálisnak versus kevésbé közelinek, bizonytalan lojalitásúnak tételezi azokat. Ezzel támogatja azt a társadalmi ideológiát és gyakorlatot, amely az apai és az anyai ági rokonok között oly módon tesz különbséget, hogy az apai ági rokonságot közelebbinek tekinti és magasabbra értékeli. Az átokhasználattal kapcsolatos nyelvi ideológia továbbá azzal is hozzájárul a nemek közötti státuskülönbség létrehozásához és fenntartásához, hogy a meghatalmazott beszélői szerepet a nőrokonok esetében jobban korlátozza, a kisgyermek anyja, lánytestvére és apai nagymamája kivételével más nőrokonokra nem terjeszti ki azt. A gyermekfegyelmező átokhasználat példajaként lássunk most egy rövid interakció-részletet.

Dátum: 2001. 04. 22.

Helyszín: Nagyfalu, utca.

Résztvevők: Két lánytestvér: Zsuzska (4 éves) és Mari (7 éves); apai nagymamájuk, Joja; egyik apai nagybácsijuk, Gábor; valamint Gábor kislánya, Kati (3 éves). Jelen van még SzA. és BP.

¹²² A lánytestvérnek házasságát követően sok tekintetben már nem a vérszerinti családja, hanem férje családja iránt kell szolidaritást, lojalitást mutatnia. Őt számos helyzetben már nem tekintik olyan apai ági rokonnak, akinek szándékaihoz, és saját apai ágához fűződő lojalitásához kétség sem férhet.

Éppen a faluból tartunk hazafelé, amikor a gyerekek előreszaladnak. A két lánytestvér valamin összeveszett, és összeverekedett. A nagybácsi és a nagymama a gyerekek után kiabál, megpróbálva fegyelmezni őket:

Nagybácsi: *ŽUŽKO! MO! NA MARĀNTUME! Dikh, merel laki baxt, te merel! E Mari- Dikh, e bari grastnji! Mīri Kati kaj la?*

Zsuzska! Hé! Ne verekedjete! Nézd, haljon meg a szerencséje, hogy haljon meg! A Mari- Nézd, a nagy ló ((lit. 'kanca'))! Az én Katim hol van?

Nagymama: *SŌTAR MARĀNTUME, ŠEJOŘE! (...) NA MARTU, ŽUŽKO, MEREL TJO ŠORO!*
Miért verekedtek, te lány! (...) Ne verekedj, Zsuzska, haljon meg a fejed!

Az idézett példában mindkét felnőtt meghatalmazott beszélő, azaz olyan apai ági rokon, akik esetében a gyermekfegyelmező átkok használata elfogadott, ám a nagybácsi mégis kerülte a közvetlenül a gyermeknek címzett átokformulák használatát. Inkább a résztvevői szerepek tekintetében közvetett formát választott, amelynek a megnevezett gyermek nem címzettje, hanem csupán harmadik személyű „célja”. A referensválasztás monitorozása, ez esetben a 2. személyre utaló elemek használatának kerülése olyan stratégia, amelyet az interakció társas, arcmunkával összefüggő aspektusai motiválnak¹²³. Az átokformulát tartalmazó megnyilatkozásokban paralingvisztikai eszközök is jelzik azt, hogy a beszélő társas célokat figyelembe véve tervezte meg hozzájárulását. Amíg a gyermekekhez címzett megnyilatkozásokat (megszólítások, és a verekedés abbahagyására felszólító direktívum) az átlagosnál nagyobb hangerővel mondta ki, az átkot tartalmazó megnyilatkozás kimondásakor azonban csökkentette a hangerőt, úgy, hogy azt csak a közvetlen közelben tartózkodók (a nagymama, valamint SzA. és BP.) hallhatták.

A 3. személyű átok, amely a nagymamához címzett figyelemfelhívó (*Dikh!* 'Nézd!') megnyilatkozást követi, voltaképpen a látottak által kiváltott érzelmi reakció (bosszúság) kifejezésére szolgáló expresszív forma. A gyermekbecéző átkok esetében használt kontextualizációs fogódzók (diminutív formák, magas hang, mosoly, nevetés stb.) hiánya, a negatív megnevező rutin („a nagy ló”) is arra enged következtetni, hogy az átokformula itt a helyzethez való negatív viszonyulást jelző beszédrutinként használatos.

A nagybácsi gyermekfegyelmező megnyilatkozásait az apai nagymama felkiáltó intonációval ejtett kérdése követi, amelyet a Zsuzskának címzett, 2. személyű átokkal nyomatékosított tiltás kísér. A nagyobb hangerő is jelzi, hogy a nagymama a (tőle körülbelül 20 méterre levő) gyerekeknek szánja a megnyilatkozást. A nagybácsival ellentétben ő nem törekedett arra, hogy korlátozza a potenciális fültanúk körét. Ez valószínűleg azzal is összefügg,

¹²³ A beszélő az átkot halló jelenlevőkkel, és a jelen nem levő, de arról esetleg majd értesülő személyekkel (pl. a gyerekek szüleivel) fenntartott kapcsolatát védi, amikor az átokformulák potenciális arcfenyegető hatását oly módon tompítja, hogy azokat nem közvetlenül a gyerekekhez intézi. Ezzel egyúttal saját társas képét is védelmezi, hiszen olyan körülmények között, mások társas képére érzékeny beszélőként pozicionálja magát, aki, bár megtehetné, hogy közvetlenül a gyermekhez címzett átokformulát használ, mégis tartózkodik attól.

hogy a romák átokhasználattal kapcsolatos ideológiájában az átok, különösen a gyermekfegyelmező átok inkább a női beszédrepertoárba sorolt stratégia. A férfiak és a nők egyaránt úgy vélték, hogy a gondozói beszédben inkább a nők folyamodnak átokhasználathoz. Ezt egyrészt azzal magyarázták, hogy a nők több időt töltenek a kisgyerekekkel, így többször kell fegyelmezniük őket, másrészt pedig sokan úgy vélekedtek, hogy a férfiaknak, például az apának és a nagyapának kevésbé van szükségük a szóbeli befolyásolás ilyen stratégiáira, mivel „előttük a gyerekek jobban szégyellik magukat” (*Iendar ol savorã majfeder lažanpe*). Ez utóbbi racionalizáló magyarázat szerint az apa-szerephez inkább a tekintély, az anyához pedig inkább az érzelmi közelség kötődik¹²⁴.

Azt, hogy a dominánsan beszélő-orientált, azaz elsősorban a beszélő helyzetéhez való viszonyulását, érzelmeit kifejező, címzettel nem rendelkező expresszív megnyilatkozások esetében is működik egyfajta közönségre tervezés, jól mutatja az, ahogyan a beszélők a negatív viszonyulást kifejező átkok esetében akkor is monitorozzák a referensválasztást, ha az átoknak nincs közvetlen címzettje. Így például gyakran élnek az önmegszakítás- és javítás eszközével¹²⁵. Ilyenkor jellemzően olyan referenst választanak, amelynek megátkozása semmilyen helyzetben sem érintheti kedvezőtlenül a résztvevők társas képét és kapcsolatát: például már nem élő (*o mulo* 'a halott') referenst választanak, vagy olyan referensre mondanak átkot, amelynek megítélése egyértelműen negatív (*o beng* 'az ördög', *o komunisto* 'a kommunista'¹²⁶). Lásd például: *Jaj, merel o beng/mulo, sode trabazin kakala!* 'Jaj, haljon meg az ördög/a halott, mennyit problémáznak ezek!'

Tréfás átkok gyakran használatosak a kisgyermek ugratásában is. Az ugratók általában két fő kontextualizációs stratégiát alkalmaznak. Az egyik stratégia – ezt példázza a 8.4. szakaszban részletesen elemzett ugrató interakció is – a kimondás, az előadás

¹²⁴ A hétköznapi gyakorlat természetesen nagyon változatos, az apa-kisgyermek kommunikációban is számos közelséget, gyengédséget kifejező nyelvi forma fordul elő, és az anyák is alkalmaznak tekintélyelvű stratégiákat.

¹²⁵ Ezzel kapcsolatban csak egy példát említek. A házigazda apuka, miután szétválasztotta a náluk játszó veszekedő kisgyerekeket, látva, hogy fivére kislánya újakezdi a vitát, bosszúságában így kiáltott fel: „*Če žungalo ertetlenu-j vi voj, merel lako::- nakh* ((elneveti magát))!” 'Milyen rossz értetlen ő is, haljon meg az ő::- orra!'. Itt is megfigyelhetjük, hogy a beszélő nem közvetlenül a kisgyermeknek címezte a megnyilatkozást. Emellett az átkot úgy is tompította, hogy a 3. személyű átokformulát a referensválasztás előtt félbeszakította, és a magánhangzó megnyújtása (*lako::*) révén nyert időt hezitációra felhasználva végül a várható „*šoro*” 'fej' helyett a „*nakh*” 'orra' referenssel fejezte be azt, mintegy tréfába fordítva az átkot.

¹²⁶ A referensválasztás nemcsak a beszédhelyzeti kontextus, hanem a tágabb társadalmi-kulturális kontextus változásaira is érzékeny. Jól mutatja ezt az „*o komunisto*” kifejezés referensként való megjelenése, amelynek használata terepmunkám idején kezdett elterjedni az érzelmi viszonyulást jelző átkokban. Egy huszoneves főmnji például így kiáltott fel, amikor megtudta, hogy menyártása – akivel barátnők is – elfelejtett tejszínhabot hozni a boltból: „*Jaj, če bisterdi san, merel o komunisto!*” 'Jaj, milyen feledékeny vagy, haljon meg a kommunista!' Majd hozzám fordulva így kommentálta az idézett „átkot”: „*Keke дума akana avilā andrā, inkā č' ašundan la? Ande kode phenā la, kaj te na šertisarā khanikah!*” 'Ez a szó most jött be ((most lett divatos, elterjedt)), még nem hallottad? Azért mondjuk, hogy ne sértsünk senkit!' Ez a metapragmatikai kommentár is egyértelműen utal a tudatos fogadóra tervezésre, a referensválasztás arcmunkával összefüggő aspektusaira.

módjában alkalmaz olyan kontextualizációs fogódzókat (nevetést, bőven adagolt hangsúlyokat, ismétléseket stb.), amelyek segíthetik a fogadót az ugratás felismerésében.

A másik stratégia lényege, hogy a kimondást kísérő kontextualizációs jelzések alapján komoly, inzultáló átokhasználatnak vélhetnénk a megnyilatkozást, legalábbis addig, amíg a beszélő nem módosítja annak propozícióját oly módon, hogy nyilvánvalóvá váljon az interakció célja, vagyis az ugratás. Az alábbi példában egy rövid hatásszünet után a beszélő úgy bővíti az „átkot”, hogy az lehetetlen kívánságot fogalmazzon meg.

Apai nagybácsi a kétéves unokahúgához, otthon az udvaron: Színlelt komolysággal, szemöldökét ráncolva, mély hangon:

„Malal tu tele o vonato (.) katika pe udvara!” ’Üssön el téged a vonat (.) itt az udvaron!’.

8.4. Átok, ugratás, nyelvi szocializáció

8.4.1. Az ugratás mint nyelvi és társas játék

A beszédetnográfiai és szociolingvisztikai szakirodalomban az ugratás fogalma a játékos interakciók széles spektrumát foglalja magába. Eder (1993) meghatározása szerint az ugratás egy másik személyre irányuló játékos megjegyzés, amely tartalmazhat színlelt kihívást, utasítást, fenyegetést éppúgy, mint az ugratott személy viselkedésének túlzó, játékos utánzását. Az ugrató megnyilatkozások tartalma, ha szó szerint értelmezik, lehet negatív, sőt ellenséges is. Azt, hogy a megnyilatkozás mégsem veendő komolyan, az ugrató különböző kontextualizációs fogódzók révén jelzi.

Eisenberg (1986: 183-184) szerint az ugratás „játékos provokációval, inzultussal vagy fenyegetéssel megnyitott társalgási szekvencia”. Az ugratás fogalmához hozzátartozik a kétértelműség, az ugrató célja a bizonytalansággeltés, vagyis az ugratás fogadójának – a kontextusra támaszkodva – mindig döntést kell hoznia arra vonatkozóan, hogy miként viszonyuljon a megnyilatkozáshoz: komolyan vegye-e, vagy inkább játéknak, tréfának tekintse.

Az ugratás kiváló példa arra, hogy a beszédaktusok sikere nem pusztán a beszélő szándékától, hanem a címzett és a közönség értelmezésétől is függ. Ha például a fogadó nem tekinti játékos kihívásnak, ugratásnak a neki címzett megnyilatkozást, akkor az – függetlenül attól, hogy a beszélő minek szánta – nem tölti be ezt a funkciót (Schieffelin 1986: 167). Gyakori, hogy az ugratást megnyitó beszélő nem foglal el határozott pozíciót, hanem a fogadó válaszára vár: azaz a beszélő is tudatában van annak, hogy a fogadó válasza az ugrató megnyilatkozás jelentését alakító, és az interakció további alakulását befolyásoló hozzájárulás. Az ugrató

interakció tehát kivitelezhetetlen a résztvevők együttműködése nélkül. Réger Zita (1999: 291) szerint a beszélő által megnyitott ugrató szekvencia két módon folytatható sikeresen: a fogadó felismeri az ugratási szándékot, és ennek megfelelő játékos, frappáns választ ad, vagy nem ismeri fel azt, és az ugratás kárvallottjává válik. A játék tehát megosztható a fogadóval, de történhet az ő rovására is.

A romani interakcióban bizonyos helyzetekben az átkot lehet játékként, ugratásként keretezni. Az átok- és esküformulák más kultúrákban is használatosak a nyelvi humor és játék eszközeiként: Kratz (1989) például a kenyai okiek nyelvi gyakorlat, Vanci-Osam (1998) pedig a török átokformulák kapcsán említi ezt, de bővebben nem tárgyalják a jelenséget.

A romani interakcióban az átkoknak és feltételes átkoknak (*trušula*) is fontos szerepe lehet annak jelzésében, hogy mi is történik az adott interakcióban. Nemcsak az átkok és a *trušulok* keretezhetők tréfaként, hanem – például a referensválasztás révén – az említett diszkurzív formák maguk is keretező funkciójú kontextualizációs fogódzókká válhatnak.

8.4.2. Átokhasználat az ugratásban

8.4.2.1. Az ugrató interakció

Az átok, amelyre hajlamosak vagyunk komoly, ártó célú, ezért tabukkal szabályozott beszédaktusként gondolni, a romaniban olyan beszédeseményekben is használatos, amelyek per definitionem „nem-komoly”, hanem kétértelmű, játékos, tréfás interakciók.

Az átok és az ugratás kapcsolata nem is annyira meglepő, ha az ugratás eisenbergi (1986: 183-184) definíciójából („játékos provokációval, inzultussal vagy fenyegetéssel megnyitott társalgási szekvencia”) indulunk ki, és szem előtt tartjuk azt, hogy az átok – szemantikájánál fogva – olyan megnyilatkozás, amelytől az inzultus, a fenyegetés funkció nem idegen. Az alábbi példa azt mutatja, hogy az átok beszédaktus-funkciója és értelmezése valójában nagy mértékben a beszédhelyzet és a diskurzuskontextus függvénye. Annak eldöntésében, hogy egy átok az adott kontextusban valódi, vagy csupán színlelt, játékos inzultus, azaz ugrató megnyilatkozás-e, a fogadót különféle kontextualizációs fogódzók segíthetik.

Lássunk most egy példát a játékként keretezett átokhasználatra a kisgyermekhez szóló ugratásban. Először röviden ismertetem az interakció rögzítésének körülményeit, majd a romani interakciórészlet következik, magyar fordítással.

Egy nyári késő délutánon vendéglátónknál, Katiéknál (17 éves) beszélgettünk, ennek keretében éppen a vendégfogadás során használatos társalgási rutinokról készítettünk interjút. Édesanyja távollétében Kati felügyelt a házra, és húgaival közösen vigyáztak fivéreik

kisgyermekre, a 4 éves Zsuzskára és a 6 éves Gabira, akik az udvaron játszottak. Kati egyszer csak arra lett figyelmes, hogy a gyerekek az udvaron levő, esővízzel telt hordó körül kergetőznek, igyekezve minél több vizet locsolni egymásra. Ezt látva kikiáltott a gyerekeknek, majd a csurom vizes kis Zsuzskát beparancsolta a házba, hogy megtörölje és átöltöztesse. Miközben éppen őt korholja (1-25. sor), a szomszédságból fia kíséretében megérkezik egy 40 év körüli fómjni, Teri, aki aznap már többször is járt ott, Kati édesanyját keresve. Ő kezdeményezi a Zsuzskának szánt ugratást (lásd 28. sor). Az ugratás célja a kis Zsuzska beszédre ösztönzése, nyelvi fejlődésének tesztelése. Az itt elemzett ugratás értelmezéséhez fontos tudni, hogy a négy éves Zsuzska egy – feltehetően a születés során elszenvedett sérülések miatt – beszédfejlődésben megkésett kislány. Szülei és a tágabb család is tudatosan igyekszik támogatni a kislány nyelvi fejlődését, például az apai nagymama („Pityóka“), akihez a kislány nagyon kötődik, nagy gondot fordít arra, hogy bátorítsa őt a beszédre.

Helyszín, időpont: Nagyfalu, 1998. 08. 18.

Részvevők: Kati, Zsuzska apai nagynénje, még férjezetlen nagylány,

Zsuzska, Kati unokahúga,

Teri, egy fómjni a szomszédságból.

További jelenlevők: Kati két húga, Mariska és Gyita; Gabi, Zsuzska játszótársa és egyben unokatestvére; vendégként Teri 10 év körüli fia; valamint Szalai Andrea (SzA.), Berta Péter (BP.).

1 Zsuzska ((az udvarról jön be, nevetve, vizes ruháját mutatja Katinak))

Dikh!

Nézd!

2 Kati *Žužko, pale ko paji, Žužko?*

Zsuzska, már megint a víznél ((voltál)), Zsuzska?

3 Zsuzska *Na.*

Nem.

4 Kati *>Žužko!< PALE KO PAJI?*

Zsuzska! Már megint a vízhez ((még))?

5 Zsuzska ((hallgat))

6 Kati *No haj numa, an paji!*

No gyere csak, hozz vizet!

7 *>Haj akharde!*

Gyere ide!

8 *An andrã o merindari, the haj andrã!*

Hozd be a törölközőt, és gyere be!

9 *Vuštav andrã, phendom!*

Lépj bele ((a papucsba)), azt mondtam!

10 *Me dikhav ekh cãrã, tu ()<*

Nézem egy kicsit, te (??).

((Kiszól a közeledő fómjninak, Terinek))

11 *HAJ ANDRÁ!*

Gyere be!

((kimegy az ajtó elé Zsuzskával, és közben korholja))

12 *>Me phendom tukã ko paji te na maj za!<*

- Megmondtam neked, hogy ne menj többet a vízhez!
- 13 Zsuzska °Na.°
Nem.
(Visszajönnek a szobába))
- 14 Kati *Maj žā ko paji?*
Mész még a vízhez?
- 15 Zsuzska °Na.°=
Nem.
- 16 Kati ((törölgeti a kislány arcát, haját))
=*Žužko sode rīndo rīzā dom pre tute?*
Zsuzska, hány rend ruhát adtam rád?
- 17 Zsuzska *Ho?*
Tessék?
- 18 Kati >*Sodevar dom te leh o rīzā pre tu?*<
Hányszor adtam ruhát rád?
- 19 Zsuzska (*Duj*)
(Kettő.)
- 20 Kati *Duj?*
Kettő?
- 21 >*The maj žā avri?!<*
És úgy is kimész?!
- 22 *Dikh!* ((mutatja Zsuzskának a róla levetett vizes és sárfoltos blúzt))
Nézd!
- 23 Zsuzska °Na.°
Nem.
- 24 Kati *No kakale rīzānca soveh adjeh(.)*
Na, ezekben a ruhákban fogsz aludni ma.
- 25 ((nevetve)) *Xa lehko kalcakā pele! @@*
Kapt be a nadrágos heréit! ((Értsd: a kisfiúét, akivel játszott))
- 26 Teri ((az utcáról kiabál be a házba))
ŠO KĀRĀN TUMENGĀ, ROMNJE?
Mit csináltok, te fómnji?
- 27 Kati ((Terihez))
Dikh, katika horbijma.
Nézd, emitt beszélgetek.
- 28 Teri ((Teri még az udvaron van, befelé jövet már elkezdi az ugratást.))
((siránkozó hangon)) *ŘOMĚTE GĀLĀ E PITJŌKA:!*
Férjhez ment a Pityóka!¹²⁷
- 29 Kati *In- gālātar!*
Elvi-Elment.
- 30 *Ingārdā la o phuro Pišta, dikhā?*
Elvitte őt az öreg Pista¹²⁸, látod? ((Értsd: feleségnek)))
- 31 Teri *Ige::n!=*
Igeen!
- 32 Zsuzska =*Na!*
Nem!
- 33 Kati *Ingārdā la!(.)*
Elvitte!
- 34 *The či na phendā pehkā Žužkakā!*
Nem is mondta az ő Zsuzskájának! ((értsd: unokájának, az ugratott kislánynak))

¹²⁷ Pityóka: Kati édesanyja, Zsuzska apai nagymamája.

¹²⁸ Pista: egy nemrég elhunyt idős fom Téri rokonságából.

- 35 Teri ((belépve a házba, Katihoz))
Na.
Nem.
 ((SzA-hoz és BP-hez))
- 36 *T'aven baxtale!*=
 Legyetek szerencsések!
- 37 BP. =*[T'aven baxtale!*
- 38 SzA. =*[T'aven baxtale!*
 Legyetek szerencsések!
- 39 Teri *So kārān?*
 Mit csináltok?
- 40 SzA. *Vorbisevah.*
 Beszélgetünk.
- 41 *Haj tumen?*
 És ti?
- 42 Kati ((Terihez))
Haj [Teri, beš tele!
 Gyere, Teri, ülj le!
- 43 Teri *[Bešah.*
 Vagyogatunk. ((Szó szerint: 'Ülünk.'))
- 44 Kati *Beš tele!*
 Ülj le!
 ((Teri szemben áll a kis Zsuzskával, közöttük helyezkedik el Kati.))
- 45 Teri *ROMĚTE GÁLĀ E PITJŌKA:!*
 Férjhez ment a Pityóka!
- 46 Zsuzska *Na.*
Nem.
- 47 Teri *(O Del [te feril la!)*
 (Isten tartsa meg őt!) ((értsd: a nagymamát))
- 48 Kati *[Ingārdā la o: Pišta, the o Mati, the [o Gabi.*
 Elszöktette a Pista, és a Máté, s a Gabi.¹²⁹
- 49 Teri *[Ingārde la o barā njamcī!*
 Elszöktették őt a nagy németek!
- 50 Zsuzska *Ige::n. =*
 Igen. ((értsd: Hogyne!))
- 51 Kati ((nevető intonációval))
 =*O turči!*
 A törökök!
- 52 Teri ((nevető intonációval))
Merel tji dej! @ @ [@
 Haljon meg az anyád!
- 53 Zsuzska *[Tji dej, ja? =*
 A te anyád, jó?
- 54 Kati ((Megismétli a kis Zsuzska szavait, nevető intonációval))
 =*Tji dej, [ja? @*
 A te anyád, jó?
- 55 Teri ((nevetve))
[Merel tji dej! @ @ @
 Haljon meg az anyád!
- 56 *Merel tji dej!*

¹²⁹ Az említett férfiak Kati fivérei, egyikük a kis Zsuzska apja.

- Haljon meg anyád!
- 57 Zsuzska (Tu, tu!)
(Te, te!)
- 58 Kati ((Zsuzskához, nevetve))
Del armaje [(tje mama)?
Átkozza (az anyukádat)?
- 59 Teri [Merel tji mami e Pitjōka!
Haljon meg a te nagymamád, a Pityóka!
- 60 Kati ((Kommentálja Teri „átkát”. A kis Zsuzskának és Terinek egyszerre próbál segíteni, hogy az adekvát válasz kiváltódjék.))
Hi:[::=
Hí,
- 61 Zsuzska [Pōkure.
Pókure.¹³⁰
- 62 Kati =po Pōkure *dah armaje*, xal o beng adje::h!
a Pókure nagymamádra átkozott, egye meg az ördög ma!
- 63 Zsuzska *Ige:n!*
Igen.
- 64 Kati ((Terihez, színlelt haraggal))
Dan armaje lakã Pōkonen?
Átkoztad az ő ((Zsuzska)) nagymamáját? ((lit.: pókjait))
- 65 Teri *Te merel tji mami e Pitjōka!*
Haljon meg a te mamád, a Pityóka!
- 66 Zsuzska *Na!*
Ne!
- 67 ((sírós, elcsukló hangon))
°*Na.*°
Ne.
- 68 Kati ((Terihez))
>Či na žanel te phenel lakã< Pitjōka, Pōkure!
Nem is tudja azt kimondani, hogy Pityóka, ((hanem azt mondja)) Pókure!
- 69 Zsuzska °Pōkure.°
Pókure.
- 70 Kati ((Zsuzskához))
Dah armaje amarã mama!=
A mi mamánkat átkozta! ((Teri))
- 71 Teri =Merel tji Pōkure!
Haljon meg a te Pókure nagymamád!
- 72 Zsuzska *Tu, tu!*
Te, te!
- 73 Kati ((Terihez fordul, nevetve))
Na@@ [maj (phen lakã khanči@
Ne mondj már neki semmit, te lány!
- 74 Teri [Merel e Pityōka! @@@@
Haljon meg Pityóka!
- 75 Kati ((Zsuzskához))
Del armaje?
Átkoz?
- 76 Zsuzska ((sírós hangon))
Ige::n.

¹³⁰ Pókure: Zsuzska egyéni gyermeknyelvi kifejezése, a Pityóka név egyszerűsített formája. (Szó szerinti jelentése: 'pókok'.)

- Igeen.
 77 Kati ((Zsuzskához))
Hi::, dah armaje amarã mame!=
 Hí, átkozta a nagymamánkat!
- 78 Zsuzska *Ige::n!=*
 Igeen!
- 79 Teri ((témát vált))
 =*So xalan?*=
 Mit ettél?
- 80 Kati ((Zsuzskához))
 =*Mula::h! (.)*
 Meghalt! ((Értsd: a nagymama))
- 81 *So xalan, Žužko?*
 Mit ettél, Zsuzska?
- 82 Zsuzska *Mas.=*
 Húst.
- 83 Kati =*Mas.=*
 Húst.
- 84 Teri =*Če mas?*
 Miféle húst?
- 85 Zsuzska ()
 (???)
- 86 Teri *Šošano?*
 Nyúlhúst?
- 87 Kati *Če mas xalan?*
 Milyen húst ettél?
- 88 Zsuzska °(-*kha-*)
 ???
- 89 Kati *Če mas?*
 Milyen húst?
- 90 Teri *ŠO[ŠANO, DILE:!=*
 Nyulat, te bolond!
- 91 Zsuzska [(*khanjeno*)
 (Tyúkot.)
- 92 Teri =[*Šošano!*
 Nyulat!
- 93 Zsuzska [*Khanjeno! Ige::n (.) @@*
 Tyúkot! Igeen (.)
- 94 Kati ((a kis Zsuzska helyett))
Khajnjen, šej, khajnjen!
 Tyúkot, te lány, tyúkot!
- 95 Teri ((SzA-hoz és BP-hez))
Nem tud jól beszélni, s-
- 96 Zsuzska ((halkan, fejét lehajtva))
 °*Na khajnjen.º*
 Nem tyúkot!
- 97 Kati ((SzA-hoz és BP-hez))
Há' ideje lenne, hogy beszéljen!
- 98 Teri *Žā romēte?*
 Férjhez méysz?
- 99 Zsuzska *Na=*
 Nem.

- 100 Kati =Žā [rómēte?
Férjhez mész?
- 101 Teri [Merel tji dej!
Haljon meg az anyád!
- 102 Zsuzska Na!
Nem!
- 103 Teri Pe tji dej!
Az anyádra! ((mondom))
- 104 Zsuzska °Na.°
Ne.
- 105 Teri Ba ige:n dile:!
De igen, te bolond!
- 106 Kati Ašun, dā armaje tje mama!
Hallj oda, megátkozta az anyukádat!
- 107 Teri @@@
((nevet))
- 108 Zsuzska (Ande dej!)
(? anyád!)
- 109 Teri ((nevető intonációval))
Merel tji dej @@@!
Haljon meg az anyád!
- 110 Zsuzska (°Tji, tu!°)
(A tied, te!)
- 111 Kati Na! [(o Del mîri bax!)
Ne! (az Isten a szerencsémét!)
- 112 Teri [Merel tji mami:!
Haljon meg a nagymamád!
- 113 E Pitjōka!
A Pityóka!
- 114 Kati ((Terit segítve))
Pōkure, šej?
A Pókure, te lány?!
- 115 Teri O Pōkure te merel, tji mami!
A Pókure haljon meg, a te nagymamád!
- 116 Zsuzska Na!
Nem!
- 117 Teri Ba igen!
De igen!
- 118 Kati Xal o beng adjeh, hi::!
Egye meg az ördög ma, hí!
- 119 Teri Mula::h, mula:h, [ja::j!
Meghalt, meghalt, jaj!
- 120 Zsuzska ((csak nevet)) [@@@=
121 Kati Mulah?
Meghalt?
- 122 Zsuzska ((félíg sírva, félíg nevetve))
=Na!
Nem.
- 123 Teri Mulā tji mami e Pitjōka:!
Meghalt a te mamád, a Pityóka!
- 124 Kati ((Terinek, nevető intonációval))
Ne még mondjad úgy, mindjárt sír!

- 125 Zsuzska *Na!*
Nem!
- 126 Kati ((Zsuzskának, vigasztalva))
Na:, séj, či mulah!
Nem, te lány, nem halt meg!
- 127 Teri *Mulā tjo Pōko!*
Mehalt a te Pókod!
- 128 Zsuzska *Na!*
Nem!
- 129 Teri [*Mulā!* =
Mehalt!
- 130 Kati [*Gālā ando fōro!*
Elment a városba!
- 131 Teri =*Na-j kon anel tukā xabe:n!*
Nincs aki hoz neked ennivalót!
- 132 Kati ((nevető intonációval, társugratóként Terit segítve))
Vi o Kalapošo, vi o Kalapošo mulah?
A Kalapos¹³¹ is, a Kalapos is meghalt?
- 133 Teri *Mulah v'o Kalapošo:!*
Mehalt a Kalapos is!
- 134 Zsuzska *Na.*
Nem.
- 135 Kati ((nevet)) @@@
- 136 Teri ((a fiához))
No hajdi!
Na, gyere!
- 137 ((a házban maradókhoz))
Ret laši!
Jó éjszakát!
- 138 Kati *Že la pačesa!*
Menj békével!
- 139 SzA. *Ža la pačasa!*
Menj békével!

8.4.2.2. Az ugratás társas funkciói

Az ugratás szerkezeti sajátosságait és társas funkcióit a felnőtt-gyermek interakcióban számos beszédetnográfiai és szociolingvisztikai tanulmány vizsgálta (lásd például Eisenberg 1986, Heath 1983, Miller 1986, Réger 1999, 2007). Ezek a vizsgálatok bizonyítják, hogy az ugratás számos különböző nyelvi közösségben és társadalmi csoportban a nyelvi és érzelmi szocializáció egyik fontos, kultúra-specifikus eszköze. Változatos célokat szolgálhat: így például bevezeti a gyermeket az érzelemnyilvánítás és a konfliktuskezelés közösségben elfogadott módjaiba, nyelvi és társas játékként lehet a közös szórakozás forrása, használható a gyermek viselkedésének szabályozására stb. Egyes társadalmakban (például az új-guineai kaluliknál, lásd Schieffelin 1986) az ugratás a társadalmi-kulturális

¹³¹ Kalapos: Zsuzska apai nagyapja.

normák megtanításának egyik – a tekintélyelvű módszerekkel szemben preferált – stratégiája. Az ugratás lehet a társadalmi kapcsolatok és a szolidaritás létrehozásának, megerősítésének az eszköze is (Eisenberg 1986, Eder 1993). Amerikai városi munkásosztálybeli családokban az ugratás eszköz arra, hogy megtanítsák a gyermeket a verbális konfliktusokban való részvételre, például arra, hogyan képviselje érdekeit, hogyan védje meg magát, hogyan vágjon vissza az őt ért sérelmekért, és hogyan legyen úrrá megbántottságán (Heath 1983, Miller 1986). Az itt idézett romani interakció is hasonló társas funkciót tölt be.

Réger Zita (1999, magyarul: 2007) észak-magyarországi másári közösségben végzett kutatása szerint az ugratásnak a roma közösségek nyelvi szocializációs gyakorlataiban is jelentős szerepe lehet. Adatai azt mutatják, hogy az ugratás témái és diskurzus-stratégiái szervesen illeszkednek a gyermekhez szóló beszéd általános mintáiba (vö. Réger és Gleason 1991). Az ugratások értelmezése és használata során a roma kisgyermekek nagyon korán megtanulják, hogy támaszkodniuk kell a kontextualizációs fogódzókra. Réger szerint a gyermekek effajta jártassága a későbbiek folyamán előnyök és hátrányok (például az iskolában preferált dekontextualizált nyelvhasználattal kapcsolatos nehézségek) forrása egyaránt lehet. A kontextusra való érzékenység, az értelmezési kerettel való hatékony manipuláció ugyanakkor alapvető túlélési készséget is jelenthet számukra abban a tágabb társadalmi környezetben, amely gyakran negatív előítéletekkel viszonyul hozzájuk.

Az ugratás az általam vizsgált erdélyi gábor közösségekben is gyakori a felnőtt-gyermek interakcióban. Amint az itt közölt interakció-részlet mutatja, az ugratók gyakran maguk is tisztában vannak az ugratás, így az ugrató megnyilatkozásként használt átkok nyelvi szocializációs funkciójával. Amint az a szemlélőként jelenlevő kutatókhoz címzett mellék-kommentárokból (95. és 97. sor), és a társugrató (Kati) beszédeseményt követő metapragmatikai megjegyzéseiből („Csak hogy nézze meg, hogy a leánka hogy beszél.”) is egyértelműen kiderült, a felnőttek az ugratást tudatosan használták nyelvi szocializációs stratégiaként. Céljuk az volt, hogy játékos provokációt alkalmazva beszédre ösztönözzék a kisgyermeket, teszteljék jártasságát az ugratás felismerésében és alkalmazásában, és arra készítsék, hogy védje meg magát az interakcióban.

8.4.2.3. Az interakció szerkezete

Az idézett felnőtt-gyermek interakció a téma és a résztvevői keret változása szerint két fő beszédtevékenységre osztható. Az 1-25. sor gyermekfegyelmző diskurzus, amely diádikus: résztvevői a 4 éves Zsuzska és nagynénje, Kati. Az elrendezést a szomszédságból érkező fómni, Teri és fia érkezése változtatja meg. Teri hozzájárulása új keretbe helyezi,

ugratássá alakítja az interakciót. Az ugratás szerepstruktúrája triádikus: a vendég, Teri kezdeményezi az ugratást, az ő színlelt információközlő megnyilatkozása (28. sor) nyitja meg az ugratási szekvenciát. Az ugratás célpontja, majd később közvetlen címzettje a kis Zsuzska, míg nagynénje, Kati szerepváltogató pozíciót foglal el.

A vendég főmnji társalgási hozzájárulásainak túlnyomó többsége – az üdvözlő (36-44. sor) és elköszönő társalgási rutinok (136-139. sor) kivételével – játékos provokáció, ugrató megnyilatkozás, más témát és beszédtevékenységet nem kezdeményezett. Látogatását interakciós szempontból teljes egészében a gyermek nyelvi készségeinek tesztelését és a közös szórakozást szolgáló nyelvi játék, az ugratás töltötte ki.

Amint azt több tanulmány is kimutatta, az ugratott gyermek számára fontos érzelmi és társas kapcsolatokra irányuló játékos provokációk, sértések a gyermekek ugratásában prototipikus témák (vö. Eisenberg 1986, Miller 1986, Réger 1999). Az itt bemutatott romani interakcióban az ugrató megnyilatkozások nagy része e témához kötődik, azaz olyan játékos kihívás, amely a gyermek számára fontos személyekhez (pl. szülőkhöz, nagyszülőkhöz) fűződő kapcsolatot szimbolikusan veszélyezteti: például a kapcsolat megszakadását valószínűsíti, vagy a szeretett személyt sértő megnyilatkozásokkal (például átkokkal) provokálja a kisgyermeket. Az ugrató interakció a téma- és stratégia-váltások alapján az alábbi epizódokra tagolható:

- 28-35. sor: Közvetett ugratás (az ugratott gyermek nem címzett szerepű). Stratégia: hamis állítás. 1. téma: szeretett személy távozása: „Férjhez ment a nagymama!”
- 36-44. sor: Az ugratás félbeszakítása, mellékszekvenciák: üdvözlés, kapcsolattartó rutinok.
- 45-51. sor: Az 1. téma kidolgozása, lezárása.
- 52-78. sor: Közvetlen ugratás (az ugratott gyermek címzett szerepű). Stratégia: színlelt provokáció. Téma: szeretett személyek fenyegetése. Átok az ugratásban:
- 52-59. sor: „Haljon meg anyád!”
- 60-78. sor: „Haljon meg a nagyanád!”
- 79-96. sor: Ugrató tesztkérdések („Mit ettél?” „Férjhez mésZ?”)
- 100-135. sor: Szeretett személyek fenyegetése, közvetlen majd közvetett átok révén:
 - 100-111. sor: „Haljon meg anyád!”
 - 112-118. sor: „Haljon meg nagyanád!”
 - 119-131. sor: „Meghalt a nagyanád!”
 - 132-135. sor: ‘Meghalt a nagyapa!’
 - 136-139. sor: elköszönés, távozás

8.4.2.4. Résztvevői keret, interakciós szerepek

Az itt elemzett ugratás ratifikált résztvevői, akik aktívan hozzájárulnak az interakcióhoz: az ugratást kezdeményező vendég főmnji, Teri, valamint különböző szerepekben (hol társugratóként, hol az ugratott gyermek segítőjeként) a házigazda Kati, és az ugratás célpontja,

majd címzettje a kis Zsuzska. Az interakciós szerepeket, Kati szerepváltogató stratégiáját a résztvevők térbeli elhelyezkedése, testtartása, gesztusai is jelezték. Az ugrató, Teri, az ugratott kisgyermekkel szemben állt, kezét csípőre téve, időnként előre hajolt, és fixírozó pillantásokkal méregette Zsuzskát. A szembenálló felek között helyezkedett el Kati, aki a beszélőváltásokat követve hol Terire, hol Zsuzskára nézett. A többi jelenlevő az ugratás közönségként, szemlélőként (*bystander*) vett részt az interakcióban.

Az ugratást megnyitó és irányító beszélő Teri, hozzá csatlakozik társugratóként Kati, aki az ugrató megnyilatkozásokon túl más módon is segíti őt. Így például a referenciát tisztázó kérdések (64., 114. és 132. sor) és az ugratót informáló rövid mellék-megjegyzések¹³² (68. sor) révén olyan, a személyközi háttértudással kapcsolatos kontextuális információkat biztosít számára, amelyek segítik az ugratót abban, hogy a kisgyermek aktuális nyelvi és szociális kompetenciájához alkalmazkodva fogalmazza meg az ugratásokat.

Kati azonban nemcsak az ugratót, hanem az ugratott kisgyermeket is támogatja. A kisgyermeket támogató megnyilatkozások egy része olyan kérdés, amely segíti őt a neki címzett megnyilatkozások értelmezésében, például azonosítva a vonatkozást (62., 70. sor) és a lehetséges illokúciót (64., 75. és 77. sor). Másutt segít a gyermeknek a megfelelő válasz kidolgozásában, vagy helyette válaszol (94. sor). Arra is van példa, hogy a gyermek előző megnyilatkozásához csatlakozik, és a gyermek által produkált, sértést viszonzó választ (54. sor) megismétli. Ezzel szerepet és pozíciót vált: megismételve Zsuzska átkát, a gyermek pártjára áll. (Ezt a beszélő-hallgató elrendezést sematikusan így ábrázolhatjuk: gyermek és felnőtt>felnőtt.) A gyermek átkának megismétlését kísérő nevetés ugyanakkor a megnyilatkozáshoz való távolságtartó viszonyulásra utal. Azt jelzi, hogy a beszélő nem szerzője vagy meghatalmazója, hanem csak animátora (ld. Goffman 1981, Duranti 1997: 294-307) az átoknak, annak megismétlése inkább egyfajta implicit értékeléssel kísért idézetnek tekinthető. Bár Kati megnyilatkozása a propozíciós tartalom, az intonációs kontúr, a hangsúlyok tekintében visszhangozza (ld. Clift 1999: 525) a gyermek megnyilatkozását, a nevetéssel Kati indirekt módon azt jelzi, hogy az általa megismételt „átok” csak játékos provokáció, amely hozzájárul ahhoz, hogy az interakció az ugratás keretében folytatódjon tovább.

Egyértelműen az ugratott gyermek támogatását szolgálták továbbá a visszakoázások is, amelyek egyértelművé tették, hogy a provokációk nem veendő komolyan (például a nagyszülők halálával kapcsolatos állítások hamisak, lásd 126. és 130. sor). Ezek a nyílt visszakoázások

¹³² A társalgásban rendszerint lehetséges az, hogy a résztvevők anélkül beszéljenek, hogy megszerezzék a szó birtoklásának jogát (*floor*), vagy törekednének erre. Ezek a hozzájárulások rendszerint rövid megjegyzések, pontosítások, kibővítések, amelyek anélkül adnak hozzá valamit az éppen zajló társalgáshoz, hogy megszakítanak vagy eltérítenék azt a kijelölt iránytól. Ezeket a megnyilatkozásokat gyakran prozódiai, paralingvisztikai jelzések is elkülönítik a domináns interakciótól: például gyorsabb tempóval vagy halkabban mondják ki őket (Goffman 1981).

olyan, diskurzus szintű kontextualizációs fogódzók, amelyeknek az ugratásban még nem eléggé jártas kisgyermek esetében nagy szerepe van¹³³.

Az ugratás első szakasza (28-35. és 45-51. sor) több tekintetben is közvetett. Az ugrató szekvenciát megnyitó megnyilatkozás a) nem az ugratott gyermekről, b) nem is közvetlenül hozzá szól, azaz az interakció e szakasza a beszélő-hallgató elrendezés (*speaker-hearer alignment*, vö. Goffman 1981), az interakciós szerepek tekintetében közvetett. Az ugrató egyáltalán nem jelöl ki címzettet, pusztán egy – látszólag információközlő – állítást („Férjhez ment a Pityóka!”) oszt meg valamennyi jelenlevővel. A címzett szerepét – önmagát kijelölve a hallgatók közül – Kati, az ugratás által megcélzott kislány nagynénje vállalja magára, aki az ugrató megnyilatkozást megismételve, kibővítve társugratóként csatlakozik az ugratást kezdeményező főmjihoz. (Az elrendezés sematikus megjelenítése: felnőtt és másik személy>gyerek).

Az ugrató és a társugrató számos kooperatív diskurzusstratégiát használ. Nagy mértékben támaszkodnak egymás társalgási hozzájárulására, például kibővített formában megismétlik azt, gyakran kérnek és fejeznek ki színlelt egyetértést, és fűznek kommentárokat egymás megnyilatkozásaihoz. Így például közösen dolgozzák ki az állítólagos férjhez menetel részleteit, közben olyan személyközi viszonyokra vonatkozó utalásokat beépítve, amelyek segíthetik a fogadót a tréfa felismerésében. Például a nagymamát férjhez adó, elszöktető személyeként annak távol levő fiait, azaz saját fivéreit, közöttük a kis Zsuzska apját sorolja fel Kati (48. sor), akikre aztán – az etnicitás és a státus diskurzusait egyaránt felidézve – nevetve „nagy németekként” (49. sor), majd „törökökként” (51. sor) utalnak.

Ez a résztvevői keretet jellemző közvetettség lehetőséget ad az interakciós szerepekkel való manipulációra: Zsuzska sokáig csak fültanúja, és nem címzettje az ugrató megnyilatkozásoknak. Arra, hogy valójában ő az ugratás által célba vett személy, az 52. sorig csupán egyetlen utalás történik. A 34. sorban a társugrató 3. személyt használva, tulajdonnévvel utal Zsuzskára, ám ekkor is csak közvetett módon, nem az éppen zajló interakció résztvevőjeként, hanem az annak során megvitatott fikatív események által érintett szereplőként említi őt („És nem is mondta az ő Zsuzskájának!).

¹³³ Eisenberg (1986) szerint a felnőtt-gyermek interakcióban az ugrató rendszerint nyíltan is nyilvánvalóvá teszi az üzenethez való viszonyát: explicit visszakoziásokat (pl. Nem kapsz ki!) és a beszédtevékenységet egyértelműen játékként keretező megnyilatkozásokat (pl. Nem igaz, csak vicceltem!) használ a különféle non-verbális és paralingvisztikai kontextualizációs fogódzók (mosoly, kacsintás, éneklő intonáció, nevetés stb.) kívül.

8.4.2.5. Az interakció hangneme: kontextualizációs fogódzók, kulcs-jegyek

Bár az ugratás csak a 28. sorban kezdődik, az interakció hangnemének változását, a színlelt komolyságot már a gyermekfegyelmező epizód zárása is jelzi. Az engedetlen kislány korholása egy ugrató megnyilatkozással zárul, amelyben Kati színlelt komolysággal azt helyezi kilátásba, hogy a kislánynak büntetésül a vizes ruhákban kell majd aludnia (24. sor). A fenyegetést tartalmazó megnyilatkozást azonban rövid szünet után egy nevető intonációval kimondott *kušimo* ‘szidás, káromkodás’ (25. sor) kíséri, jelezve, hogy a büntetés valóra váltása nem áll szándékában.

Az érkező vendég által használt, fatikus és egyben társalgás-kezdeményszerésre is használatos társalgási rutint (*So kārān?* ‘Mit csináltok?’) követő megszólítás (*řomnje!*) szintén előre vetíti a tréfás, évődő interakciót. A „*řomnje!*” (Voc.) ‘te cigányasszony!’ megszólítás egy férjezetlen nagylányhoz címezve társadalmilag jelölt: itt a címzett tényleges társadalmi nemi státusa (*bari šej* ‘nagylány, hajadon’) és a körülmények kényszere által rárótt szerep (olyan feladatokat kell ellátnia, mint egy idősebb asszonynak, aki a háztartást és a családot férje távollétében önállóan vezeti és felügyeli) közötti ellentmondást hozza játékba.

Az első, közvetett ugrató epizódot Teri hamis információt közlő, felkiáltó intonációval kimondott állítása nyitja meg. A résztvevők többsége számára közös kulturális tudás alapján az állítás nyilvánvalóan hamis: az említett *řomnji* 50 év felett járó, férjével együtt élő nagycsaládos nagymama, így esetében szó sem lehet férjhez menetelről. Az aktuális helyzetnek (a nagymama távolléte) a férjhez menetellel kapcsolatos tudássémák alapján való értékelése (férjhez menni a férj családjához költözést is jelenti)¹³⁴ elbizonytalanítja a gyermeket, aki számára a szeretett nagymama állítólagos „férjhez menetele” a vele való kapcsolat megszakadását jelenti. A félrevezető állítást a társugrató részben megismétli (29. sor), majd annak fiktív részletekkel (szóktetés) való kibővítését kezdeményezi (vö. 30., 34. és 48. sor).

A redundancia, a gyakori ismétlések jellemzik ezt az epizódot, akár csak az egész ugrató interakciót. Amint Eisenberg (1986) és Réger (1999, 2007) is megállapítja, a gyakori ismétlődések és a rutinizáltság segítheti a gyermek fogadót az ugratás azonosításában, azaz az interakció szerveződésének szintjén működő

¹³⁴ A gábor roma közösségekben a házasság utáni letelepedés preferált rendje a patrilokalitás, tehát férjhez menni női szemszögből egyet jelent a férj családjához költözéssel. Innentől fogva a lányból *bori* ‘meny’ lesz, akitől a férje családjában megszokott rendhez való alkalmazkodást várják el. A házasság a lány számára a vér szerinti családjával való kapcsolattartás szempontjából is változást jelent. Az első években rendszerint csak férje és/vagy anyósa társaságában látogathatja meg szüleit, függetlenül attól, hogy egymástól távol, vagy ugyanabban az utcában laknak. Ha például a férj és a feleség családjait az év nagy részében jelentős földrajzi távolság választja el, mert valamelyikük Románia más régióiban vagy külföldön kereskedik; vagy esetleg az apatársak (*xanamika*) közötti viszony feszültségekkel terhelt, azoknak az alkalmaknak a gyakorisága, amikor a meny a vér szerinti családjával találkozhat, radikálisan csökken. Ez a lánytestvérek viszonyában a legszembetűnőbb: nem ritka, hogy a lánytestvérek (*pheje*) férjhez menetelük után – különösen, ha távolabbi lokális közösségekbe kerültek –, éveken keresztül nem találkoznak egymással.

kontextualizációs fogódzónak tekinthető. Az ismétlődéses jelleg általában korlátozott témaválasztást eredményez, a játékos fenyegetés és provokáció többnyire prototipikus témák köré szerveződik. Mint láttuk, az itt elemzett interakció egy fő témára, a gyermek számára fontos személyek és a hozzájuk kötődő szeretetkapcsolatok veszélyeztetésére, szimbolikus megtámadására épül. A 96 ugrató és ugratásra reagáló megnyilatkozás közül a szeretett személyt megátkozó, illetve az arra válaszoló megnyilatkozások száma 43, további 18 megnyilatkozás pedig 'a szeretett személy halála' témához kapcsolódik.

Az első epizód megnyilatkozásait az ismétléseken kívül számos olyan kontextualizációs jelzés kíséri, amelyek segíthetik a fogadót annak felismerésében, hogy itt játék zajlik: a provokációkat nem komoly sértésnek, hanem ugratásnak szánták. A megnyilatkozások kimondásának módja, például a nagyobb hangerő (28. és 45. sor), a bőven adagolt hangsúlyok, a magánhangzók erős megnyújtása (31. sor), a nevetés, a felkiáltó intonáció alkalmazása, és a biztonsági kontextus (esetünkben a társugrató, az ugratott gyermek és az ugrató megnyilatkozásban említett személyek közötti közeli rokoni és érzelmi kapcsolat) egyaránt segítik abban a gyermeket, hogy a játék keretével lássa el az interakciót, és ennek megfelelő választ, tagadást (32. és 46. sor), majd ironikus, színlelt egyetértést jelző választ (50. sor) adjon. Feltehetően ez a válasz az, ami téma- és stratégiaváltást indukál.

Az 52. sortól az ugratások címzettje már közvetlenül a kisgyermek, és az ugrató megnyilatkozások – legalábbis a propozicionális tartalom alapján – a címzett számára fontos személyek halálát kívánó közvetlen átkok, illetve a szeretett személy halálhírét keltő hamis állítások. Ezek kimondását viszont folyamatosan olyan paralingvisztikai és intonációs jegyek kísérik (például nevető intonáció és nevetés), amelyek a megnyilatkozások propozíciós tartalmával ellentétesek.

Ha megvizsgáljuk az átokformulák *patiens* szerepű főnévének vonatkozását, azt látjuk, hogy a nyelvtani forma tekintetében közvetlen, azaz a felszólító vagy kötő módú igei formát ((*te*) *merel* 'haljon meg') tartalmazó átkok kivétel nélkül nőrokonokra: az ugratott kislány anyjára és nagyanyjára vonatkoznak. Férfi referenst tartalmazó közvetlen átkot egyetlen résztvevő sem használt. Férfi referenst („*o Kalapošo*”, aki a gyermek idős apai nagyapja) csupán két megnyilatkozásban találunk. (Ezek közül az egyik a nagyapa halálára vonatkozó kérdés, a másik pedig egy erre vonatkozó hamis állítás.) Az átokhasználattal kapcsolatos nyelvi ideológia részét képező, társadalmi nemileg differenciált referensválasztási konvenciók ismeretében ez nem meglepő.

A „nagyapa halála” témát a társugrató, Kati kezdeményezte, amikor az ugrató egy korábbi állításának (127. sor) vonatkozását tisztázó kérdéssel (132. sor) felvetette annak lehetőségét. Ennek a jelentőségét a társas kontextus: a résztvevők és a referens közötti viszonyok ismeretében

érthetjük meg. A romák átokhasználatával kapcsolatos ideológiája szerint egy élő személy halálát állító, illetve annak lehetőségét felvető megnyilatkozás – hacsak nem kontextualizálják azt tréfaként, ugratásként – közvetett átoknak minősülhet. Ha nem egy közeli családtag, hanem egy családon kívüli, „idegen” fóm vagy fómnji tenne hasonló megnyilatkozást, az azzal a kockázattal járna, hogy a beszédpartner és a közönség esetleg valódi inzultusként, közvetett átokként értelmezné azt. Az elemzett példában egy ilyen lépés veszélyeztetné az ugrató és a társugrató által kooperatív módon felépített keretet, és az interakciót az ugratás keretéből kimozdítva utat nyithatna más, a szóban forgó megnyilatkozásokat inzultus-kezdeményező lépésként definiáló értelmezéseknek.

Az, hogy a 'meghalt a nagypapa' témát olyan beszélő vezeti be a társalgásba, akit a megnevezett személyhez közeli rokoni (apa-lánygyermek) szálak fűznek, hozzájárul „a biztonsági kontextus” felépítéséhez. Ez a tény egyszerre bátorítja az ugratót az ugratás folytatására, ugyanakkor a beszélő-referens viszony természetét ismerő hallgatók számára olyan kontextualizációs fogódzó, amely segíti őket abban, hogy ezeket a megnyilatkozásokat ne inzultusként, hanem ugratásként értelmezzék.

A vizsgált gábor közösségek nyelvi gyakorlatában az átkok referensének, például a referens nemének megválasztása is lehet implicit metapragmatikai jelzés. Az átok és a feltételes átok referensének szemantikai jegyei (ld. 11. fejezet) olyan kontextualizációs fogódzók, amelyekkel a beszélő közvetett módon jelezni tudja az üzenethez való viszonyát. A verbális konfliktusokban, különösen a nyilvános helyzetekben a női referenst tartalmazó átokra (*Merel tji dej/mami/šejoří!* 'Haljon meg anyád/nagyanyád/leánykád!') általában úgy tekintenek, mint ami nem áll összhangban a helyzettel, a konfliktus komolyságával: 'nem átok, hanem csak csúfságot' („*Na-j armaje, numa prasajimo*”). Ezekben a helyzetekben a női referenst tartalmazó átok nem számít helyzetnek megfelelő, arcfenyegető aktusnak. A női referenst tartalmazó átokformulák éppen ezért preferáltak a játékos inzultusok, ugratások során. Ha a fogadó kommunikatív kompetenciájának (még) nem részei ezek az átokhasználatra és -értelmezésre vonatkozó kulturális konvenciók, nehezen ismeri fel a valódi, személyes inzultus és a játékos, rituális inzultus közötti finom határt (vö. Labov 1972), amelyet a fenti interakcióban a női referens választásán kívül számos más, nem lexikális szintű kontextuális fogódzó is jelez. Ezek a különböző kontextuális jelzések keretezik ugratásként az átkokat, és magát az interakciót is.

8.5. Összegzés

Az átkok a gábor roma közösségek nyelvi gyakorlatában lehetnek a hétköznapi interakciót jellemző társalgási rutinok is. A társalgási átkok használata a gondozói beszédben is gyakori. Ezekben a helyzetekben az átkok elsősorban a beszélő helyzetéhez, és/vagy a fogadóhoz való viszonyulását jelző diszkurzív formák, azaz az érzelmi viszonyulás indexei. Amint azt a gyermekbecéző átkok kapcsán láttuk, az átkok nemcsak negatív, hanem pozitív viszonyulást is kifejezhetnek a romani interakcióban.

A gyermekfegyelmező átkok használatával kapcsolatos ideológia rávilágít arra, hogy nemcsak a nyilvános és formális helyzetekben használt, nagyra értékelt szóbeli műfajoknak (politikai szónoklat, ceremoniális műfajok), hanem a hétköznapi informális társalgás beszédformáinak is fontos szerepe lehet a társadalmi különbségek megalkotásában és fenntartásában. A gyermekfegyelmező átkok használatát a nyelvi ideológia a meghatalmazott beszélőkre vonatkozó korlátozások révén szabályozza. A meghatalmazott beszélők kijelölésében a gábor közösségekben domináns patrilinearitás mintáinak részleges rekurziója (vö. Gal és Irvine 2000) érvényesül. A nyelvi ideológia az anyai ági és más affinális nőrokonokra vonatkozó korlátozások révén hozzájárul a férfiközpontú leszármazási ideológia és a nemek közötti státuskülönbség fenntartásához.

Az ugrató átkoknak a kisgyermek verbális képességeinek tesztelésére szolgáló interakciós stratégiákként fontos szerepük lehet a nyelvi szocializációban. Az átokhasználat az ugratásban szolgálhat (az elsősorban a nőkhöz társított) konfliktusbeszéd játékos modellálására is.

Az elemzett példák azt mutatták, hogy a nyelvtani forma és a propozíciós tartalom alapján átoknak tűnő megnyilatkozások pragmatikai funkciója, beszédaktus-jelentése nagy mértékben a beszédhelyzet és a fogadó értelmezésének függvénye. Az értelmezés során a fogadó különféle kontextualizációs fogódzókra támaszkodhat. Az elemzés során kontextualizációs fogódzóként azonosítottam paralingvisztikai (expresszív prozódia, a túlzás eszközei: bőven adagolt hangsúlyok, felkiáltó intonáció, a magánhangzók megnyújtása, nagyobb hangerő), és nem verbális jelzéseket (nevetés), valamint beszédaktus- (nyílt visszakozás) és interakció-szintű elemeket (ismétlések, rutinizáltság) egyaránt. A résztvevők közötti társas viszonyok jellege is jelenthet olyan „biztonsági kontextust”, amely a fogadót és a közönséget arra a következtetésre indíthatja, hogy az átkok csupán játékos provokációk az adott interakcióban. Az ugratás kapcsán láttuk, hogy nemcsak az átkok lehetnek játékként, ugratásként kontextualizálva, hanem az átkok nyelvi formájának megválasztása is szolgálhat kontextualizációs fogódzóként. Az átokformulák referensének szemantikai jegyei,

például a referens neme olyan kultúraspecifikus jelzés lehet, amely a kontextualizációs konvenciókban osztozók számára fontos pragmatikai információkat hordoz.

A romani átokhasználat vizsgálata általánosabb elméleti tanulsággal is szolgálhat, mivel a kontextus és a kontextualizációs eljárások jelentőségére világít rá az interakcióban a jelentés-létrehozás és -értelmezés folyamatában.

9. A FELTÉTELES ÁTOK ÉS AZ ESKÜ: METAPRAGMATIKAI ÖSSZEFÜGGÉSEK ÉS HATÁROK

9.1. A feltételes átok és az eskü viszonya

A gábor roma közösségekben, akárcsak számos más társadalom nyelvi gyakorlatában (Agyekum 1999, 2004, Hertzfeld 1990, Klinger 1987, Kratz 1989, Silving 1959, Vanci-Osam 1998) az átok és az eskü a nyelvtani szerkezet, a tematikus motívumok, a pragmatikai funkciók és a társadalmi jelentések tekintetében is összefüggő diskurzus-stratégia. Ezért, ahogyan Kratz (1989) is javasolja, érdemes őket közös keretben vizsgálni.

A romákra vonatkozó antropológiai, néprajzi és nyelvészeti szakirodalomban kevés a kifejezetten az átok- és eskühasználatról foglalkozó tanulmány (ld. Balázs 1992, Fosztó 2007, Kovai 2002, Rézműves 1998), de számos munkában találhatunk a témával kapcsolatos utalásokat. Ezek alapján nagy valószínűséggel állítható, hogy a különböző roma etnikai csoportok nyelvhasználatában az átok és az eskü viszonya, és az eskü metapragmatikai definíciója jelentős hasonlóságot mutat. Az olaszországi xoroxano romák (Piasere 2000), az Olaszországban és Horvátországban élő ún. szlovén romák (Piasere 2001, 2002; Zatta 1989, 2002), a franciaországi mánusok és romák (Williams 2000, 2005), a kelet-kanadai (Salo és Salo 1977) és az USA-beli kelderások (Gropper 1975), a magyarországi másárik (Stewart 1994), cerhárok (Balázs 1992, Rézműves 1998), a magyar egynyelvű romungrók (Kovai 2002), az erdélyi háromnyelvű romungrók (Fosztó 2007), az erdélyi gábor romák, a kárpátaljai cerhárok (Kovalcsik 1999b) egyes közösségeinek nyelvi gyakorlatában az eskü a feltételes átkok kimondásával valósítható meg.

Az átok és a feltételes átok, amellyel az eskü aktusa is kivitelezhető, gyakori diskurzus-stratégiák az erdélyi gábor közösségek nyelvi gyakorlatában is. Nem csupán a viszonylag kötött forgatókönyv szerint zajló, ritualizált beszédeseeményekben (eljegyzés, fogadalom, nyilvános eskü), hanem a hétköznapi informális társalgásban és a különféle közösségi események formálisabb stílussal jellemezhető diskurzusaiban is gyakran előfordulnak.

Ha a roma tárgyú szakirodalomban a feltételes átkokkal kapcsolatos szöveghelyeket megvizsgáljuk, elsősorban feltételes önátkokra vonatkozó utalásokat találunk. Többnyire állítások igazságát alátámasztó vagy ígéret funkciójú formulákként említik azokat, és gyakran a komolyság¹³⁵, az igazság¹³⁶ és az őszinteség, vagy a formalitás¹³⁷ fogalmát társítják hozzájuk. Ez

¹³⁵ Például: „Léteznek retorikai fordulatok, amelyek azt jelzik, hogy az azokat követő témákat komolyan kell venni. Ezek a formulák gyakran feltételes átkok. „*Te meren mure csáve te hoháp!*” (Haljanak meg a gyermekeim, ha hazudok!), mondják a mánusok. *Te ná máj áreszel mánró ko muró muj te na phenava o csácsimosz!* (Ne jusson több

a kutatói megközelítés a feltételes átkokat voltaképpen elsősorban az eskü és a fogadalom, illetve az azokhoz társított (searle-i értelemben vett) „őszinteségi feltételek” indexeként kezeli. Arra, hogy a feltételes önátkok nem csupán eskü funkcióban használatosak, és az igazság és a komolyság nem minden használati kontextusban releváns értelmezésükben¹³⁸, csak ritkán történik utalás. (Lásd például Piasere 2002: 352, Stewart 1994: 111-112). Hasonlóképpen kevés szó esik a feltételes átkok stratégiai használatáról. (Kivételként lásd Kovai 2002, Stewart 1997: 66-67, 175-179.)

A feltételes átok kimondásával kivitelezett „eskü” a roma közösségek nyelvi gyakorlatában két különböző típusú beszédaktus végrehajtására használatos. Az egyik a múltra vagy a jelenre irányuló asszertívum, a másik pedig a jövőre orientált, elkötelező (*commissive*) megnyilatkozás. (A beszédaktusok kategorizációjáról lásd Searle 1969, 1975, Szili 2004: 91-96.) Az asszertív eskük olyan megnyilatkozások, amelyekben a beszélő az önmagára mondott feltételes átkokkal egy múlt vagy jelen idejű proposícióhoz való viszonyát fejezi ki, például annak igazsága mellett érvel. Például: *Merel muño šoro, te xoxavav!* ’Haljon meg a fejem, ha hazudok!’; *Merel muño Pista, te na kade sah!* ’Haljon meg az én Pistám (’a beszélő Pista nevű fia’), ha nem így volt!’ Az esküként leírt feltételes átkok emellett elkötelező, ígéret, fogadalom illokúciójú aktusok végrehajtására is használatosak. Ezekben a helyzetekben a feltételes átkokkal a beszélő valamely jövőbeli cselekedet megtétele, vagy az attól való tartózkodás mellett kötelezi el magát. (Például: *Merel muño dad te maj žq lende!* ’Haljon meg apám, ha még átmennék hozzájuk!’)

Bizonyos beszédhelyzetekben a feltételes átkokkal kivitelezett eskü vagy fogadalom olyan fókuszeselemény, amely köré a diskurzus szerveződik. Ezekben a helyzetekben a feltételes átkok nem pusztán az eskü mint beszédaktus, hanem az eskü mint társadalmi tevékenység (beszédesemény) indexei is (Ochs 1992, 1996).

A feltételes átok és az eskü viszonya röviden úgy összegezhető, hogy a romani nyelvi gyakorlatban az eskü feltételes önátkot tartalmazó megnyilatkozással hajtható végre, de a feltételes önátok nem csupán az eskü illokúciós aktusának kivitelezésére használatos. Azaz: az

kenyér a számba, ha nem az igazat mondom!), mondják a romák” (Williams 2000: 255).

¹³⁶ „Egy roma akkor teszi magát ramanyává (*keri pe ramanya /azaz: megátkozza magát SzA./*), amikor egy igazságot kíván a többiek előtt alátámasztani, valamint ha mások vagy saját maga előtt ígéretet tesz. (...) Nyilvánvaló tehát, hogy ezek a *ramanyák* valójában „feltételes átkok”: egy roma aláveti magát a *devlorók* (szentek-SzA.) és/vagy a *mulók* (halottak-SzA.) átkának, ha az, amit állít, nem igaz, vagy ha nem teljesítené az ígéretében foglaltakat.” (Piasere 2002: 351)

¹³⁷ Például: „A formális beszéd további elemei az eskü- és átokformulák. Az esküformulákat a felek kijelentéseik igazolására használják” (Kovalcsik 1999b: 97).

¹³⁸ Zatta (2002: 159) például említi azt, hogy a halottakra utaló feltételes átkokat az általa vizsgált roma közösségben használják „az állításuk igazának a megerősítésére, a mások viselkedésének elítélésére, egy egyezség megpecsételésére, udvariassági formaként (az ember a saját maga halálát kívánja, ha a vendég nem fogadná el a vendéglátást), valamilyen esemény kivételes voltának megerősítésére, sőt egyszerűen csak a gyermekekkel való szeretetteljes tréfálkozásra is.”

eskü a romaniban feltételes önátok, de nem minden feltételes önátok eskü.

9.2. A gábor metanyelvi terminológia

A gábor roma közösségek saját metanyelvi terminológiájában a feltételes átok, illetve az annak kimondásával végrehajtható nyelvi cselekvések megnevezésére több, rokonértelmű terminus (1. *trušul*; 2. *colax*; 3. *vandjelije*) is használatos. Mire utalnak ezek a kifejezések, és jelentésük miben különbözik egymástól? Erre a kérdésre keresem a választ a továbbiakban.

9.2.1. *Trušul* ('feltételes átok')

A feltételes átkokra utaló egyik metanyelvi terminus a *trušul* lit. 'kereszt' főnév. A feltételes átok kimondásának aktusára a *thol trušul* lit. 'keresztet tesz', azaz 'feltételes átkot mond' kifejezés utal. Ez nem használható explicit performatívumként, azaz a jelen idejű, egyes szám első személyű forma (*thovav trušul*) kimondásával a cselekvés leírható, de nem hajtható végre.

A *trušulok* feltételes átkot tartalmazó megnyilatkozások. Szintaktikai formájukat tekintve többnyire feltételes alárendelő mondatok, amelyeknek a feltételes következményt tartalmazó része, apodózisa a tulajdonképpeni *trušul*, a feltételes átok. Az, hogy a feltételes átkot tartalmazó megnyilatkozás az adott helyzetben milyen illokúciós aktus kivitelezését szolgálja, egyrészt a mondat feltételt tartalmazó részének propozíciója, másrészt a beszédhelyzet és a diskurzus kontextusa ismeretében határozható meg. A feltételt tartalmazó rész nincs mindig nyelvi explicit módon megfogalmazva, azaz a mondat protázisa el is maradhat (vö. b) példa). A szituációból vagy a nyelvi előzményekből: az előző tagmondatból, vagy az előző megnyilatkozásokból azonban következtethetünk rá. A két szerkezet (explicit versus implicit feltétel) különbségét az alábbi – direktívum funkciójú beszédaktusok kivitelezésére használt – feltételes átkok szemléltetik:

- a) *Mati! Že! Merel tjo dad te na že!*
Máté.Voc! megy.Sg2.Imp meghal.Sg3.Subj. tiéd.Masc apa ha NEG megy.Sg2.REM
'Máté! Menjél! Haljon meg apád, ha nem mennél!'
- b) *Že, Mati, te merel tjo dad!*
Megy.Sg2.Imp Máté.Voc COMP meghal.Sg3.Subj tiéd.Masc apa
'Menjél Máté, haljon meg apád /ha nem mennél!'

9.2.1.1. A „*trušul*” metanyelvi terminus eredete

A *trušul* mint metanyelvi terminus feltehetően a feltételes átkok egyik sajátos használati

kontextusára, a formális eskü- és fogadalom-tételre, pontosabban az annak során használt tárgyakra, és a rítust kísérő nem verbális cselekvésekre vezethető vissza. A felelősséget tisztázó eskük és a különböző célú fogadalmak során rituális tárgyként a gáborok régebben gyakran használtak egy saját maguk készítette keresztet, azaz *trušult*. Ezt rendszerint maguk az esküt tevők vagy az őket megeskető fómok készítették. A *trušul* úgy készült, hogy egy faágat az egyik végén kereszt alakban behasítottak, majd ebbe a hasítékba egymásra merőlegesen két vékonyabb ágat helyeztek, és arra sót és kenyeret tettek¹³⁹. Ezt a keresztet aztán rendszerint a földbe szúrták, és az esküt tevő e mellé térdepelve, kezét a kereszt fölé tartva mondta az eskü/fogadalom szövegét. (Erre a tárgyhasználati gyakorlatra utal a formális, rituális eskü szövegét megnyitó formula is: „*O lon, o man’ro, ol vandjeliji le merimākā te peren ando tjo šoro, the ande tje šavengo, te*” „A só, a kenyér, a halálos átkok a te fejedre hulljanak, és a te fiaidéra, ha...””) Azokon a nyilvános eskükön, amelyeken a terepmunkám idején részt vettem, már nem használtak ilyen romák által készített *trušult*, e tárgy szerepét átvette a Biblia. (Ezt a változást a romák rendszerint az adventistává válással indokolják.) A rítus annyiban változott, hogy az esküt tevők rendszerint a Bibliát kezükbe fogva tesznek esküt, és így kérik magukra és családjukra a bibliai átkok megvalósulását, arra az esetre, ha hamisan esküdnének, vagy fogadalmukat megszegnék. Ha nemcsak „cigányosan mennek hitre” (*romanē žan po trušul*), hanem az esemény társadalmi súlyának növelése érdekében ortodox papot (*vlašiko rašaj* ’román pap’) is felkérnek közreműködőként, akkor az általa hozott feszület előtt, arra hivatkozva *is* esküt tesznek. Az eskü e része, mivel a pap nem tud romani nyelven, értelemszerűen románul zajlik.

A fából készült keresztet a nem nyilvános fogadalomtételek alkalmával helyettesítheti két egymáson keresztbe tett kanál vagy villa, vagy két szál cigaretta is. Az ily módon rögtönzött *trušulok* általában olyan, családi körben zajló fogadalomtételek tárgyi kellékei, amelyek rendszerint valamilyen – konkrét időintervallumhoz kötött – korlátozást vagy tilalmat léptetnek életbe (például az alkohol- vagy kávéfogyasztást, vagy a dohányzást korlátozzák).

A kereszt, akárcsak a fekete szalaggal átkötött gyertya, amelyet a nyilvános eskük, „hitre menések” (*vandjelije*) során ma is gyakran használnak, a halál képzetéhez kötődik, és az esküt tevő által önmagára mondott átkok veszélyességét (potenciális megvalósulásának lehetőségét) reprezentálja. (Ezzel magyarázható, hogy egyetlen általam ismert gábor roma háztartásban sem találtam feszületet, feszületábrázolást és gyertyát sem.) A romák által készített keresztet és a fekete szalaggal átkötött gyertyát a rítus befejezését követően – a hozzájuk társított negatív asszociációk miatt – megsemmisítik: például lakatlan helyen, a mezőn eldobják, „vízre teszik”, azaz a folyóba dobják, esetleg a gyertyát az esküben közreműködő ortodox papnak adják. E

¹³⁹ Egy Rákospalotán tartózkodó cigánykaraván (*camp*) esetében hasonló, sóra és kenyérrre tett esküről olvashatunk egy rövid híradást 1889-ből a *Journal of American Folklore* hasábjain.

tárgyak használata, valamint a „román pap” közreműködésének igénybe vétele a feltételes átkok nyomtatékosítását, és az eskütétel mint társadalmi esemény jelentőségének növelését szolgáló stratégia.

A formális eskük és fogadalmak során nemcsak tárgyként jelenik meg a *trušul* (kereszt), hanem az esküt vagy fogadalmat tevő személy gesztusaiban is. Az esküt tevő személy az esküformulák kimondása alatt a keresztre/kereszt fölé, vagy kereszt hiányában egyszerűen csak a földre teszi kezét, mégpedig úgy, hogy a két kéz egymáson keresztbe tett mutató- és középső ujja keresztet formázzon. (Erre a gesztusra utal az eskü-, illetve fogadalom-tételre felszólító formula is: *Tho tele tje naje!* Lit: 'Tedd le az ujjaidat!', azaz: 'Esküdj meg!')

9.2.2. *Colax* ('feltételes önátok')

A feltételes átkok (*trušula*) kategóriájába beletartoznak a *colax* terminussal megnevezett beszédaktusok is. A romani szótárakban többnyire 'eskü' jelentésben szereplő *colax*, illetve az ebből képzett főnév, a *colaxarimo* (kb. 'eskütétel, esküvés') a gáborok metanyelvi terminológiájában a beszélő önmagára és hozzá közeli 3. személyekre mondott feltételes átkaira utal. Így a *colax* jelentése a 'feltételes önátok' körülírással adható vissza a legpontosabban. A *colax* terminussal megnevezett beszédaktusok reflexív jellegét jó mutatja az is, hogy a belőle képzett tárgyias igének csak visszaható formája van. A *colaxarälpe* 'átkozza magát' ige, amely bizonyos kontextusokban 'esküszik, esküt tesz' jelentésben is használatos, morfológiailag így jellemezhető:

<i>colax</i>		-ar		-äl		-pe
átok/eskü	–	igeképző/valenciamarker	–	SG3	–	REFL.SG3

Néhány példa az ige reflexív jellegének érzékeltetésére: *Colaxardäpe kaj te xav.* 'Megátkozta magát, hogy egyek', azaz 'megkínált'. *Colaxardäpe kaj vov na phendä la.* 'Megátkozta magát (azaz esküdött), hogy ő nem mondta.' *Pattjav, na maj colaxartu!* 'Elhiszem, ne átkozd tovább magad!' (azaz: 'Ne esküdj tovább').

9.2.3. *Vandjelije*

A kifejezés egyrészt azokra a viszonylag formális eskü- vagy fogadalomtételekre mint beszédeseményekre utal, amelyekben az esküt vagy fogadalmat tevő önmagára és családjára vonatkozó feltételes átkok kimondásával kötelezi el magát szavai igazsága vagy jövőbeli cselekedetek megtétele mellett. Ezekben a helyzetekben az

esküt vagy fogadalmat tevő személy a saját szavaiért és annak következményeiért is felelős, aktív résztvevő, szemben a *vandjelije* később tárgyalt jelentésével. Ezt az aktív, ágensi szerepet jól mutatja a cselekvést leíró terminus is: „*žav pe vandjelije*” „hitre megyek”: azaz: ’esküre megyek’, ’fogadalmat teszek’. (A „hitre megyek” formát maguk a gáborok használják a *žav pe vandjelije* metanyelvi terminus magyar fordításaként. A dolgozatban a nyilvános eskütételre utalva magam is gyakran a „hitre menés” terminust alkalmazom.)

A *vandjelije* terminussal megnevezett formális eskütétel olyan beszédesemény, amely során a feltételes átkok kimondásával az esküt tevő saját (és családja) felelősségét kívánja tisztázni. Ezt a célt a beszédesemény során az esküt tevők gyakran expliciten is megfogalmazzák: „*Žav pe vandjelije kaj te ćaćaravma vi angl’o Del, the vi angl’ol manuš*” ’Hitre megyek, hogy tisztázzam magamat az Isten és az emberek előtt is’. A „hitre menők” ezekben a helyzetekben elsősorban azért folyamodnak a feltételes átkok használatához, hogy egy nekik tulajdonított, vélt vagy valós múltbeli cselekedethez, eseményhez való viszonyukat, és azzal kapcsolatos felelősségüket tisztázzák (*kaj te ćaćarānje*). A nyilvános eskü olyan beszédesemény, amelyhez az esküt tevők rendszerint a saját társas képük, valamint szűkebb családjuk vagy apai águk társadalmi presztízisének, jóhírének helyreállítása érdekében folyamodnak.

A *vandjelije* metanyelvi terminus használatos továbbá olyan aktusoknak a megnevezésére is, amelyekkel a feltételes átkokat kimondó személy elkötelezi magát valamely jövőbeli cselekedet megtétele vagy az attól való tartózkodás mellett. Ilyenek a különböző, az esküt tevő által önmagára és családtagjaira tett átkokkal nyomatékosított fogadalmak, amelyekkel az esküt tevő kötelezi magát például a szeszestital, a kávéfogyasztás vagy a dohányzás korlátozására vagy elhagyására, a szerencsejátékoktól való tartózkodásra, ígérete betartására stb.

A *vandjelije* kifejezés utalhat továbbá bármilyen, feltételes átkokkal nyomatékosított tilalomra, korlátozásra, tekintet nélkül a beszédesemény résztvevői keretére, a tiltás által kötelezettek interakciós szerepeire.

A „*sîn ma vandjelije*” ’lit.: vandjelijém van’, kb. ’tilalom alatt vagyok’ kifejezés leírhatja egy olyan beszédaktus következményét is, amelyben a tilalom/korlátozás által kötelezett személy pusztán címzettként vett részt, azaz nem ő maga „ment hitre”. Ezek olyan esetek, amikor a korlátozást/tilalmat a személy nem önként vállalja magára, hanem – személyes akaratától függetlenül, akár annak ellenében is – mások róják ki rá. A beszédaktus (például tiltás, utasítás) sikeres végrehajtása ezekben a helyzetekben nem igényli a címzett verbálisan is aktív közreműködését, azaz neki nem szükséges önmagára vonatkozó feltételes átkokat kimondania. Az aktus (például a tilalom) életbe lépéséhez az is elegendő, ha csupán

hallja a neki címzett, feltételes átkokkal nyomatékosított aktus kimondását. Ezek a címzett viselkedésének szabályozása érdekében tett, de a beszélőre irányuló feltételes átkok sajátos résztvevői keretet feltételeznek. Rendszerint olyan beszélő-címzett relációban használatosak, ahol a résztvevők közötti viszonyt társadalmi közelség, familiaritás jellemzi (például nagyszülő-unoka, szülő-gyermek, férj-feleség kapcsolat). Mivel a beszélő önmagára (*Merā me!* 'Haljak meg'), és/vagy hozzá közeli 3. személyre utaló (*Merel mu'ro Rup!* 'Haljon meg az én Rupim!' ((a beszélő Rup! nevű fia))) feltételes átkokat használ, ezért ezeket a formulákat beszélő-orientált feltételes átokként azonosíthatjuk. Mivel azonban a főnév referenciájához a címzettet is közeli kapcsolat fűzi, ezek a feltételes átkok valójában a címzettet is sújtják – részben éppen ez az elkötelező erejük alapja.

Csak egy példát említve: a nagymama a folyóhoz készülő unokát az alábbi feltételes átkokkal bírja maradásra: *Merel mu'ro Rup! te maj ze ko len!* 'Haljon meg az én Rupim, ha még a folyóhoz mennél!' A „*mu'ro Rup!*” kifejezés referense a beszélő fia, aki egyben a címzett (az unoka) édesapja is. Ennek az interakciós szerepnek és a résztvevők közötti társas viszonyok közötti összefüggésnek köszönhetően a feltételes átok formájában megfogalmazott tiltással a nagymama olyan kötelezettséget rótt az unokára, amelynek be nem tartása nem egyszerű engedetlenség, hanem szimbolikus következményekkel járó cselekedet is. A feltételes átkokkal nyomatékosított tiltás megszegésével az unoka nemcsak azt nyilvánítja ki, hogy a beszélő-referens (nagymama–fiú) kapcsolatot szimbolikusán veszélyeztető feltételes átkot semmibe veszi, hanem egyúttal önmaga referenciához (vagyis saját apjához) fűződő közeli rokoni és érzelmi kapcsolatát is szimbolikusán leértékeli.

Az alábbi ábra segítségével megpróbálom összefoglalni az átok, a feltételes átok és az eskü gábor metanyelvi terminológiáját. Reményeim szerint ez a felsorolás is mutatja az említett nyelvi formák közötti szoros kapcsolatot, és azt, hogy a közöttük levő viszonyt nem lehet egy egyszerű „feltételes átok = eskü, fogadalom” megfeleltetéssel visszaadni. A magyar fordítással igyekeztem legalább valamelyest érzékeltetni a feltételes átkok multifunkcionalitását a romani nyelvi gyakorlatban.

3. ábra

Az átokra és a feltételes átokra vonatkozó gábor terminológia.

<i>armaje</i>	'átok'
<i>del armaje</i>	'átkoz' (v.ki mást)
<i>delpe armaje</i>	lit. „átkozza magát”, 'esküszik'
<i>colax</i>	'feltételes önátok', 'eskü'
<i>colaxarimo</i>	'eskütétel, esküdözés'

<i>colaxarǎlpe (pe varǎkah)</i>	'átkozza magát', 'esküt tesz (v.kire)'
<i>colaxardo, -i, -e (Masc/Fem/PL)</i>	'házas' (a gázsó polgári jog értelmében)
<i>trušul</i>	lit. 'kereszt', 'feltételes átok'
<i>thol trušul</i>	lit. 'keresztet tesz'; 'feltételes átkot mond', 'esküszik, esküt tesz', 'fogadalmat tesz'
<i>thol varǎkakhǎ trušul</i>	lit: 'valakinek trušult tesz', 'átkozza magát és/vagy a címzethez közeli személyt, hogy rávegye a címzettet valaminek a megtételére', (például felszólít, megkér v.kit valamire, meghív v.kit)
<i>thol pehkǎ trušul</i>	lit.'trušult tesz magának', 'megfogad magának v.mit, erősen elhatároz, eltökél v.mit'
<i>žal po trušul</i>	'fogadalmat tesz, esküt tesz'
<i>vandjelije</i>	'feltételes átok, eskü, fogadalom, feltételes átokkal megerősített tilalom' 'eskütétel, fogadalomtétel'
<i>ašunel varǎkakhǎ vandjeliji</i>	lit.'meggallgatja vki. esküjét', 'a közönség tagjaként, részt vesz a nyilvánosság előtt tett eskün'
<i>sîn varǎkah vandjeliji</i>	lit. 'esküje van'; 'tilos vkinek vmit tenni, feltételes átok terhe mellett megtiltottak v.kinek v.mit', 'feltételes átok kötelezi'
<i>žal pe vandjelije</i>	„hitre megy”, 'esküt tesz, eskü alatt kijelent', 'fogadalmat tesz'
<i>del varǎkah pe vandjelije</i>	„hitre tesz”, 'megesket v.kit'
<i>del ol vandjeliji</i>	'megesket', 'előre mondja az esküt tevőnek az eskü szövegét, azaz a feltételes átkokat'
<i>bangǎ žal po trušul/pe vandjelije</i>	'hamisan esküszik'
<i>ćećimasa žal po trušul/pe vandjelije</i>	'eskü terhe alatt az igazat mondja'
<i>čingardel oprǎ ol vandjeliji</i>	lit. 'felkiáltja az átkokat' 'nyilvánosan megtilt, a felkiáltott feltételes átokkal elejét veszi a további híreszteléseknek'
<i>phagǎl (varǎkakhǎ) trušul</i>	lit. 'eltöri v.ki más feltételes átkát', 'elutasít, visszautasít v.kit, v.mit (meghívást)'
<i>phagǎl (pehkǎ) vandjeliji</i>	lit. 'eltöri (az általa tett/illetve neki tett) esküt', 'megszegi a tilalmat'; 'megszegi a fogadalmát'
<i>puterdjon ol vandjeliji</i>	lit. 'felnyílnak az eskük', 'lejár, érvényét veszti a

<i>pîtreġ opră varăkahkă vandjeliji</i>	korlátozás/tilalom' lit. 'felnyitja v.kinek az esküjét', 'feloldoz v.kit az esküvel megerősített korlátozás/tilalom alól, hatálytalanítja a tilalmat
---	---

9.3. Társalgási és formális *trušulok*

Akárcsak az átkok, a feltételes átkok (*trušula*) esetében is különbséget tehetünk társalgási és formális használatok között (ld. Kratz 1989). Ez a distinkció elsősorban a feltételes átkok mint nyelvi forma és a beszédesemény közötti viszonytal, a beszédhelyzet jellemzőivel (például a helyszín, a nyilvánosság foka, résztvevők), valamint a kódkidolgozottsággal kapcsolatos. Ezzel a különbségtétellel nem azt állítom, hogy éles határ húzható a feltételes átkok társalgási és formális változatai között¹⁴⁰, hanem inkább egy, a nyelvi ideológiában és a nyelvi gyakorlatban is megfigyelhető megkülönböztetést próbálok megragadni a használat kontextusával való összefüggés segítségével. Ez a romani feltételes átkok esetében azért is fontos, mert a kutatói érdeklődés eddig jórészt a formális eskütételi helyzetekre és a viszonylag kötött, ritualizált nyelvi formákra irányult, figyelmen kívül hagyva a feltételes átkok formai és funkcionális változatosságát.

Társalgási *trušulok*. A társalgási jelző egyrészt arra utal, hogy a feltételes átkok a romani interakcióban számos különféle hétköznapi helyzetben használatosak. Nemcsak eskü funkcióban, hanem számos más beszédaktushoz kapcsolódva is gyakoriak. Használatuk nem igényel előkészületeket, például nem kell közönségről és más közreműködőkről, a rítus lebonyolítását segítő esketőkről, kellékekről (Biblia, gyertya) gondoskodni. Bemutatásuk nem kötődik speciális helyszínekhez (pl. „híd”, útkereszteződés, templom) sem. Bárki, akár egy kisgyermek is folyamodhat használatukhoz. A társalgási *trušulok* olyan multifunkcionális beszédrutinok, amelyek használatával a beszélő az interakcióhoz és a résztvevőkhöz való viszonyát jelezni, illetve alakítani tudja.

Ezek a feltételes átkok az éppen zajló interakció változó keretébe illeszkednek, nincsenek annak fókuszában. Használatuk opcionális, a beszédesemény, amelynek keretében előfordulnak (pl. baráti társalgás, vita), feltételes átkok nélkül is megvalósulhatnak. Ugyanakkor vannak olyan társas tevékenységek, amelyek szocio-kulturális értelemben helyénvaló kivitelezéséhez rendszerint szükség van a társalgási *trušulok* helyzetnek megfelelő alkalmazására. Ilyen például a meghívás és a kínálás. Bár a gáborok nyelvi ideológiája a társalgási *trušulok*kkal kapcsolatosan is számos preferenciát és normát tartalmaz, a forma

¹⁴⁰ A formális-informális distinkcióval kapcsolatban lásd Irvine 1979 kritikai elemzését.

megválasztása és a használat módja tekintetében a beszélő egyéni szabadságának és kreativitásának nagyobb tere van, mint a formális *trušulok* esetében.

Formális *trušulok*: A gábor közösségek nyelvi gyakorlatában ugyanakkor vannak olyan beszédesemények, amelyek a feltételes átkok használata nélkül nem jöhetnek létre. Ilyenek a két fél kölcsönös egyezségét garantáló, szerződő események, a fogadalomtétel különböző helyzetei, és az ártatlansági eskü, a „hitre menés” (*vandjelije*). Ezekben a helyzetekben a feltételes átkok vannak a fókuszban, tulajdonképpen azok megfelelő körülmények között való kimondása alkotja a beszédeseményt. Ezeket a beszédeseményt alkotó, nem opcionális feltételes átkokat tekintem formális *trušulok*knak. Használatukat a közösségi konvenciók szigorúbban szabályozzák, mint a társalgási *trušulok* esetében. Ezek a konvenciók mind a nyelvi forma, mind a kivitelezés módja, szerkezete, mind a résztvevői keret, például a különböző résztvevői csoportok számára elérhető interakciós szerepek vonatkozásában tartalmazznak preferenciákat, illetve korlátozásokat. Például nyilvános eskü (*vandjelije*) esetében szükség van legalább egy olyan személyre, aki megesketi az önmagát tisztázni kívánó személyt, és elengedhetetlen a társadalmi nyilvánosság, a közönség jelenléte. A közönség nyilvánossága előtt zajló eskük során az esküt tevők rendszerint felnőtt férfiak. Nők egyedül, azaz nem férjük oldalán, nagy nyilvánosság előtt csak ritkán tehetnek esküt, őket a legtöbb esetben apjuk, férjük vagy felnőtt fiuk képviseli. A közönségként jelenlevő férfiak és nők számára a részvétel különböző módjai lehetségesek stb.

A formális és a társalgási *trušulok* a közösség ideológiájában nekik tulajdonított potenciális hatás tekintetében is különböznek. A formális eskütétel során kimondott feltételes átkokat potenciálisan veszélyesnek tekintik, azaz tartanak attól, hogy az esküben meghatározott feltételek teljesülése (vagy fogadalomtétel esetében: megsértése) esetén az átkok aktualizálódnak, vagyis a hamisan esküt tevő vagy a fogadalmát megszegő személyt „az átkok megfogja”.

A gáborok *trušul*-használattal kapcsolatos metapragmatikai ideológiája szerint a fogadalmak során kimondott feltételes átkok – legalábbis egyes helyzetekben – „visszavehetők”, hatástalaníthatók (ld. Fosztó 2007), vagy – szükség esetén – felfüggeszthetők. Így például ha az italfogyasztás korlátozása érdekében tett esküjét egy fóm megszegi (*phagāl ol vandjeliji*), kérheti az őt megesketo személyt arra, hogy a Jóisten bocsánatát kérve „vegye vissza” az átkokat. Ugyanígy lehetőség van arra, hogy egy közös italfogyasztással járó fontos társadalmi összejövetel, például lakodalom miatt a fogadalmat – az esemény idejére – felfüggeszszék (*te pîtren opră ol vandjeliji* ’felnnyissák a vandjelijét’). A visszavehetőség és „felnnyithatóság” csak az egyoldalú elkötelezettséget kívánó fogadalmak jellemzője, a kölcsönös egyezséget, elkötelezettséget kívánó ügyekben tett eskük (például eljegyzés, vagy más szerződő

aktusok) nem tehetők semmissé. Az ártatlansági eskük, amelyekkel egy múltbeli cselekedettel kapcsolatos felelősségét tisztázza a hitre menő, nem hatástalaníthatók. Ez az a *trušul*-használati helyzet, amellyel kapcsolatban a leginkább úgy vélik, hogy az esküt tevő által magára vállalt feltételes átkok megvalósulhatnak, ha az illető „hamisan megy hitre” (*bangă žal po trušul*).

Ezzel szemben a társalgási *trušul*okkal kapcsolatban az átok potenciális megvalósulásának lehetősége irreleváns kérdés: ezek voltaképpen olyan beszédrutinok, amelyek esetében a feltételes átok funkciója kizárólag a megnyilatkozáshoz való viszony erősségének kifejezése, illetve a beszédaktus illokúciós erejének, hatásának nyomatékosítása. Ha például a feltételes átokkal nyomatékosított kínálást vagy meghívást (*Merel muŕo dad te na xe!* 'Haljon meg apám, ha nem ennél!') a meghívott fél visszautasítja, senki sem gondolja azt, hogy az átok megvalósulhat. Hasonlóképpen, ha a notórius kölcsönkérőt a „*Na-j so te dap tu, te merā me te sîn!*” 'Nincs mit adjak neked, haljak meg, ha van!' formulával elutasítjuk, a hamis állítás következményeként aktualizálódó átoktól nem kell tartanunk, legfeljebb az elutasított fél sértődése és a saját lelkiismeret-furdalásunk miatt aggódhatunk, ha állításunk nem felel meg a valóságnak.

10. „O TRUŠUL ZURARĀL TJI DUMA” ’A FELTÉTELES ÁTOK ERŐSÍTI A SZAVADAT’ A FELTÉTELES ÁTKOK PRAGMATIKAI FUNKCIÓJA

10.1. A feltételes átkok mint viszonyulást jelző eszközök

Arról a tapasztalatról, hogy a feltételes átkok gyakran használt beszédformulák a romák közötti interakcióban, több antropológiai leírás is említést tesz. Úgy tűnik, hogy ezek a diszkurzív formák nemcsak a kutatók, hanem a nem cigány környezet figyelmét is felkeltették: a gázsók romákkal kapcsolatos sztereotípiáiban is felbukkan a „cigányok folyton átkozódnak” motívum. Egyes közösségekben az átok- és eskühasználat a romák és a gázsók számára is egyfajta etnicizált stílusjeggyé válhat¹⁴¹.

Úgy vélem, hogy e diszkurzív formák használatának – terepmunkám során általam is tapasztalt – gyakorisága kommunikatív funkciójukkal áll összefüggésben. Bár az etnográfiai leírások elsősorban az eskükben vagy a fogadalmakban használt feltételes átkok iránt érdeklődtek, fontos hangsúlyozni, hogy ezek a diszkurzív formák nem csupán az említett aktusok kivitelezésére használatosak. (Így a velük kapcsolatban gyakran felmerülő igazság, komolyság és őszinteség fogalma sem feltétlenül releváns értelmezésük során.) Ezért egy olyan kutatói megközelítés, amely elsősorban beszédaktus (asszertív vagy elkötelező eskü) vagy beszédesemény (eskü- vagy fogadalomtétel) indexének tekinti a feltételes átkokat, nem tudja megmagyarázni azok multifunkcionalitását és változatos használatát¹⁴².

Amellett érvelek, hogy a feltételes átkok elsősorban nem bizonyos beszédaktusok és beszédesemények (eskü, fogadalom) indexei, hanem sokkal alapvetőbb szerepet töltenek be a romani interakcióban: a viszonyulásjelzés – sok tekintetben kultúra-specifikus – nyelvi eszközei. Hunston és Thompson (2000: 6-13) a viszonyulásjelzést az értékelő nyelvhasználat egy módjának tekinti, amely olyan alapvető kommunikatív célokat szolgálhat, mint a) a beszélő véleményének kifejezése a propozícióval

¹⁴¹ Az átkok és a feltételes átkok a nyelvileg asszimilálódott, magyar egynyelvű romungró közösségek nyelvi gyakorlatában is gyakran használt nyelvi stratégiák. Kovai (2002) tanulmányából arra következtethetünk, hogy e közösségekben az átokhasználatot – legalábbis egyes helyzetekben – etnicizált diszkurzív stratégiának tekintik, azaz az etnikai identitáshoz való viszonyulás kifejezéséeként (is) értelmezik azt. Az átokhasználat ezekben a helyzetekben „a cigányos beszéd” indexe, amelynek az azonos nyelvet beszélő „cigányok” és „gádzsók” közötti nyelvhasználati és társadalmi különbségek létrehozásában is szerepe lehet.

¹⁴² Mivel az eskü és a fogadalom a beszélő elkötelezettségének jelzését kívánó aktusok, ezért ezekben az aktusokban csak a beszélőre és a hozzá közeli személyekre vonatkozó feltételes átkok használhatók. A gáborok nyelvi gyakorlatában a *trušulok* azonban a címzetthez közeli személy(ek)re is irányulhatnak, továbbá nemcsak asszertív vagy komisszív aktusokhoz kapcsolódhatnak. (Pl. *Merel tjo dad te na xe!* ’Haljon meg apád, ha nem ennél!’ – kínálás.) Ezekről a formákról és használati kontextusokról eleve nem képes számot adni a feltételes átkot az eskü vagy a fogadalom indexeként kezelő megközelítés.

kapcsolatban, b) a hallgató propozícióhoz való viszonyulásának, attitűdjének befolyásolása, c) a diskurzus szerkezetének alakítása (például: a szerkezeti egységek közötti határok jelzése, a lényeges részek kiemelése révén).

Voltaképpen a feltételes átkok viszonyulásjelző funkcióján alapul a romaniban az eskü és a fogadalom beszédaktusa is: hiszen ezek olyan aktusok, amelyek – bizonyos társadalmilag meghatározott – viszonyulás kifejezését igénylik. Az eskü a megnyilatkozás propozíciós tartalmának igazsága melletti elkötelezettség, a fogadalom pedig egy jövőre irányuló propozíció megtartása melletti elkötelezettség kinyilvánításának aktusa¹⁴³.

A feltételes átkok a gábor közösségek nyelvhasználatában az értékelés, a viszonyulásjelzés (*stance marking*) diszkurzív eszközei. A következőkben ezt a viszonyulásjelző funkciót vizsgálom meg közelebbről. A beszédaktus-módosítás fogalmán keresztül azt próbálom megvilágítani, hogy ezt a funkciót hogyan töltik be a feltételes átkok a romani interakcióban.

10.1.1. A feltételes átkok mint illokúcióserő-módosítók

A feltételes átkok viszonyulásjelző szerepüket rendszerint az általuk kísért, illetve segítségükkel kivitelezett beszédaktus illokúciós erejének módosításán keresztül valósítják meg. A *trušulok* tehát olyan diszkurzív formák, amelyek alapvetően a nyelvi cselekvéshez kötődő, pragmatikai funkciót látnak el: különböző beszédaktusok módosítására, jellemzően (de nem mindig!) azok erősítésére, nyomatékosítására szolgálnak az interakcióban.

Az alábbiakban a beszédaktus-módosítás témájához kapcsolódó – meglehetősen szerteágazó – pragmatikai szakirodalomból megpróbálom kiemelni és egységes keretbe foglalni azokat az elméleti aspektusokat, amelyek a feltételesátok-használat módosító stratégiaként való értelmezésében is relevánsak lehetnek.

A szakirodalomban változatos taxonómiákat találhatunk a módosítás stratégiáival és eszközeivel kapcsolatban. A különböző osztályozások csak annyiban egyeznek meg, hogy két fő stratégiaként megkülönböztetik a tompítás (*mitigation*) és az erősítés (*reinforcement*) stratégiáit. A tompításra használt nyelvi eszközök és stratégiák jóval több figyelmet kaptak, mint az erősítők¹⁴⁴, a nem nyelvi eszközök módosító szerepét (lásd: Wee 2004) pedig alig vizsgálták.

¹⁴³ A szavak és a szavakon túli – külső vagy mentális – valóság viszonya (pl. az, hogy az illető igazat mond-e, vagy szándékában áll-e betartani fogadalmát) az aktus végrehajtása, megtörténte szempontjából közömbös.

¹⁴⁴ Ez valószínűleg annak tulajdonítható, hogy a kultúraközi pragmatikai kutatások a beszédaktus-módosítást elsősorban udvariassági stratégiaként vizsgálták. Ezek a Brown és Levinson (1978, 1987) – az arcunkát az udvariassággal azonosító – elmélete által inspirált elemzések a módosítás olyan eszközei és stratégiái iránt érdeklődtek, amelyek összhangban vannak a tartózkodó udvariasságra (*negative politeness*) és az arcfenyegetést mérséklő stratégiákra nagy hangsúlyt helyező elmélettel. A nyelvi gyakorlatban azonban, amint arra Holmes (1984: 346) rámutat, a gyengítő stratégiák nem csupán az arcfenyegető aktusok hatásának tompítására használatosak.

Amint azt Holmes (1984) hangsúlyozza, az erősítés és a tompítás valójában komplementer stratégiák, amelyeket érdemes közös pragmatikai keretben vizsgálni. Holmes szerint az erősítés és a mérséklés olyan stratégiák, amelyek az interakcióban a beszédaktusok illokúciós erejét módosítják, oly módon, hogy az illokúciós erő különböző *fokozatainak* kifejezésére adnak lehetőséget. Ez a meghatározás azt implicálja, hogy az illokúciós erő fokozati különbségekkel jellemezhető fogalom.

Az illokúcióserő-módosítás és a viszonyulásjelzés szorosan összefüggő fogalmak. Holmes (1984) az illokúcióserő-módosítás motivációját voltaképpen a viszonyulásjelzésben jelöli meg: értelmezése szerint egy beszédaktus erősségét a beszélő azzal a céllal módosítja, hogy a megnyilatkozás propozíciójához való viszonyát, annak erősségét kifejezze. A módosítást Holmes „modális jelentés kifejezésre juttatásának” tekinti, és az episztemikus modalitás¹⁴⁵ fogalmával hozza kapcsolatba, mivel a módosító stratégiák (erősítés vagy tompítás) révén a beszélő kifejezheti a megnyilatkozás propozíciójának érvényességével, igazságával kapcsolatos elkötelezettségét vagy kétségeit, például a propozíció igazságával kapcsolatos bizonyosság vagy bizonytalanság mértékét. (Vö. Ochs 1992, 1996 *epistemic stance* fogalmával.) Az erősítés vagy gyengítés révén a beszélő a megnyilatkozás kontextusában kifejezésre juttathatja, és manipulálhatja a hallgatóhoz való viszonyát is, azaz ezek a módosító stratégiák szerepet játszhatnak az „érzelmi jelentés” (Holmes 1984: 349) létrehozásában, kifejezésében. (Vö. Ochs 1992, 1996 *affective stance* fogalmával.) Az illokúcióserő-módosítás révén tehát a résztvevők közötti viszonyok is alakíthatók.

Erősítést vizsgáló tanulmányában Sbisà (2001) egy fontos, Holmesnál (1984) kifejtetlenül maradt problémát vet fel, amikor arra keresi a választ, hogy a beszédaktus-elmélet fogalmi keretei lehetőséget adnak-e arra, hogy az illokúciós erőnek különböző erősségi fokozatait (*degrees of strength*) különböztessük meg. Arra a következtetésre jut, hogy a beszédaktusok és a módosítás egységes elméleti keretben való leírásához a beszédaktus-elmélet egyes alapfogalmait (illokúciós erő, hatás) újra kell értelmezni. Elméletében nem a searle-i, hanem az austini illokúció-fogalmat veszi alapul, mivel azt alkalmasabbnak találja arra, hogy segítségével számot adjon az erősség fokozatairól a nyelvhasználatban (Sbisà 2001: 1796-97). Az austini elmélet (1962, magyarul: 1990) olyan aspektusaihoz nyúl vissza, amelyek elhanyagolása miatt Searle beszédaktus-elmélete számos kritikát kapott mind a nyelvészeti antropológia, mind a konverzációelemzés irányából. Ilyen például a hatás fogalma, amelyet Searle a perlokúciós aktusok jellemzőjeként a nyelvészet határain kívül eső kérdésnek tekint. Sbisà ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy a hatás fogalma az illokúciós aktusok esetében is releváns, és amellet érvel, hogy a módosítás elsősorban éppen az illokúciós hatást

¹⁴⁵ A modalitás fogalmának szűkebb, szemantikai értelmezéséhez ld. például Kiefer 2000: 306-337, 2005: 9-52.

(*illocutionary effect*) érinti.

Voltaképpen azokra a problémákra keres megoldást, amelyeket a searle-i felfogás intencionalizmusát bíráló nyelvészeti antropológiai és konverzáció-elemző kritikák is felvetettek. A legtöbb bírálat (vö. Streeck 1980; Rosaldo 1982; Duranti 1988a, 1993a, 1993b, 1997: 218-236; Fairclough 1989; Richland 2006) Searle elméletében az individuum-centrikusságot, beszélő-orientáltságot, és a beszélői intenció abszolútizálását tekinti problematikusnak: így például azt, hogy figyelmen kívül hagyja a hallgató és a közönség aktív szerepét a jelentés megalkotásában, azaz nem vesz tudomást az interakció kooperatív jellegéről. A kritikák mellett érvelnek, hogy egy beszédaktus, illetve társalgási hozzájárulás jelentését nem determinálja a beszélői szándék¹⁴⁶. Hangsúlyozzák továbbá a beszédaktusok társadalmi aspektusainak fontosságát, például arra figyelmeztetnek, hogy nem szabad alábecsülni azt a motivációt és kényszert, amelyet a társadalmi konvenciók jelentenek a beszélők számára, akik egyéni identitásukat részben éppen ezekből a konvenciókból származtatják (vö. Fairclough 1989). Ugyanakkor fontos szem előtt tartani, hogy a résztvevők cselekvései számos helyzetben stratégiai cselekvések, azaz az egyének nem mechanikusan követik, hanem sokkal inkább – céljaiknak megfelelően – forrásként használják a konvenciókat. Az említett munkák a beszéd mint társadalmi cselekvés olyan elméletét tartják szükségesnek, amely az egyéni, stratégiai kreativitásról és a társadalmi konvenciók egyéni választásra gyakorolt hatásáról is számot próbál adni.

10.1.2. Egy társadalom-érzékenyebb illokúció-fogalom keresése: vissza Austinhoz?

A beszédaktus-elmélet fő tétele, amely szerint megnyilatkozásainkkal cselekvéseket hajtunk végre, alapvető fontosságú valamennyi, a beszédre társadalmi gyakorlatként tekintő nyelvészeti és társadalomtudományi diszciplína számára. Amikor beszélünk, nemcsak hangok, szavak jelentéssel bíró egymásutánját mondjuk ki, amelyeket grammatikalitás és igazságérték szempontjából értékelünk, hanem valami mondásakor mindig csinálunk is valamit.

Austin szerint lényegében minden megnyilatkozásunk cselekedet értékű. A „mondás közben végrehajtott dolgok”-nak három aspektusát különítette el. A valami mondásának aktusát, a lokúciós aktust, a valami mondásakor végzett aktust, amelyet illokúciós aktusnak nevez, és a jelentéssel (*meaning*) szemben az erő (*force*) fogalmát kapcsolja hozzá. Austin (1990: 107) a megnyilatkozás kimondásával végrehajtott beszédaktus illokúciós erejének meghatározásában hangsúlyozza a kontextus fontosságát: „egy megnyilatkozás körülményei nagyon is

¹⁴⁶ Az interakció egy későbbi pontján, a közönség reakcióiból például világossá válhat, hogy a beszélő szavai kimondásával olyasmit tett, ami valószínűleg egyáltalán nem állt szándékában (vö. Duranti 1993b).

komolyan veendő, (...) a használt szavakat bizonyos mértékig azzal a »kontextussal« kell megmagyarázni, amelyben rendeltetésszerűen megjelennek, vagy amelyben ténylegesen kimondattak valamely szóváltás során”. Megkülönböztette továbbá a kimondás révén megvalósuló perlokúciós aktust, amelyet a hatás (*effect*)¹⁴⁷, következmény fogalmával jellemzett. Austin mind a perlokúciós, mind az illokúciós aktusokat hatással rendelkezőnek tekinti, bár megpróbál határt vonni közöttük¹⁴⁸. Az illokúciós és a perlokúciós aktusok és hatások különbségét elsősorban abban látja, hogy az előbbiek konvencionálisak, míg az utóbbiak nem. Az austini elméletnek éppen ezt a hatással kapcsolatos szegmensét emeli ki Sbisà (2001: 1796), hangsúlyozva, hogy a searle-i felfogással ellentétben a hatás nem korlátozható a perlokúciós aktusokra. Az illokúciós aktus sikeres végrehajtása Austin szerint három különféle értelemben is hatással jár. Az illokúciós aktus hatásaihoz (*illocutionary effect*) sorolja 1) „a felfogás biztosítását” (*hearer’s uptake*), 2) egy konvencionális hatás létrehozását (az aktus érvénybe lépését), 3) és válasz vagy reakció előhívását.

A „felfogás biztosítása” értelemben vett hatás abban áll, hogy a címzettek érzékelik (például hallják) a megnyilatkozást és megértik annak jelentését és erejét. Ennek hiányában nem beszélhetünk az illokúciós aktus (például tiltás, ígéret stb.) sikeres végrehajtásáról¹⁴⁹.

A második értelemben vett hatás, az aktus érvénybe lépése valamely tényállásra gyakorol hatást, anélkül, hogy megváltoztatná az események „természetes menetét”. Austin példája (1990: 119) ezzel kapcsolatban a hajó elnevezésének aktusa, amelynek konvencionális hatása az, hogy az elnevezés aktusának sikeres végrehajtása után ki lesznek zárva bizonyos cselekvések. (Az austini példánál maradva az, hogy az *Erzsébet királynénak* elnevezett hajóra más tulajdonnévvel, például Sztálin generalisszimusként utaljunk.) A nyilvános eskük („hitre menés”) során az aktus életbe lépése azzal a konvencionális hatással jár, hogy ha egy főm és/vagy főmnyi a gábor közösség nyilvánossága előtt esküt tett, úgy tekintik, hogy „tisztázta magát”, és az eskütételt megelőzően a személyéhez kapcsolódó vádak, negatív vélekedéseket – legalábbis a nyilvános diskurzusokban – nem hangoztatják. Ez teljesen független az egyéni vélekedésektől és érzelmektől, például attól, hogy a sértett vagy mások hisznek-e az esküt tevő ártatlanságában, haragszanak-e rá stb.

¹⁴⁷ „[V]alaminek a kimondása gyakran (...) bizonyos következménnyel járó hatásokat vált ki a hallgatóság, a beszélő és más személyek érzéseiben, gondolataiban, vagy cselekedeteiben” (Austin 1990: 107-108).

¹⁴⁸ „[A] perlokúciók következményekkel járó hatásai valóban következmények, amelyekbe nem tartoznak bele a konvencionális hatások, mint például az is, hogy a beszélőt ígérete kötelezi (ez az illokúciós aktus része)” (Austin 1990: 108-109).

¹⁴⁹ Ezt használják ki gyakran a gyerekek is, amikor a szülei vagy nagyszülei várható, feltételes átokkal nyomatékossított tiltásainak vagy utasításainak életbe lépését oly módon próbálják megakadályozni, hogy fülüket befogva hangosan énekelni vagy kiabálni kezdenek, hogy azt mondassák, hogy nem hallották a nekik szóló megnyilatkozást, így nem érvényes rájuk a direktívumok *trušulok*kal erősített elkötelező ereje sem.

A harmadik értelemben vett illokúciós hatás arra utal, hogy konvencionálisan számos beszédaktus választ vagy valamiféle reagálást kíván¹⁵⁰.

Searle az illokúciós hatást a felfogásra (*uptake*) korlátozza, amelyet azonosnak tekint a beszélő szándékának hallgató általi felismerésével. Sbisà viszont Austinra támaszkodva amellett érvel, hogy a „felfogás” nem az egyetlen és nem az elsődleges hatása az illokúciós aktusnak, hanem feltétele valamely illokúciós aktus konvencionális hatásának (az aktus „életbe lépésének”). Az illokúciós aktus konvencionális hatása társas konstrukció, nem a beszélő szándéka, mentális állapota determinálja azt, hanem személyközi egyetértésen, illetve egyezkedésen alapul¹⁵¹ (Sbisà 2001: 1796). Ez az értelmezés a hallgatók aktív közreműködésével számoló, konvencionális hatással jellemezhető illokúciós aktus és illokúciós erő fogalmát állítja szembe a beszélői intención, illetve az annak felismerésén alapuló illokúciós erő searle-i fogalmával.

A beszédaktusok illokúciós hatásai közül Sbisà a konvencionális hatást, az aktus életbe lépését tekinti a módosítás szempontjából alapvető fontosságúnak. Ezen belül három komponenst különböztet meg¹⁵², amelyeket a deontikus modalitás fogalomköréből vett terminusokkal ír körül¹⁵³. Amellett érvel, hogy a különböző illokúciós erőt módosító, gyengítő vagy erősítő stratégiák elsősorban e komponensek befolyásolása révén fejtik ki módosító hatásukat.

A dolgozatban ezt az austini elméletre támaszkodó értelmezést fogadom el, és illokúcióserő-módosításon elsősorban az illokúciós hatást erősítő vagy gyengítő stratégiák használatát értem.

10.2. A módosítás eszközei és jellemzői: kontrasztivitás és kontextuális rugalmasság

¹⁵⁰ Sbisà (2001: 1796) hangsúlyozza, hogy az illokúciós aktusok hatásának utóbbi értelmezése nem azonos a perlokúciós hatással, mivel a perlokúciós aktusok tényleges választ váltanak ki, nemcsak megkívánják azt.

¹⁵¹ Az illokúciós aktus értelmezése körüli konszenzus Sbisà szerint létrejöhet annak explicit jelzése nélkül is, pusztán azáltal, hogy a hallgató nem kérdőjelezi meg az aktust, illetve ha az aktust végrehajtó beszélő nem utasítja el a hallgató értelmezését. Ellenkező esetben az aktus illokúciós erejéről implicit vagy explicit egyezkedés kezdődik az interakció résztvevői között.

¹⁵² Az illokúciós aktus konvencionális hatásán belül megkülönbözteti a beszélő „jogosítványait”, amelyek felhatalmazzák (vagy kötelezik) őt a beszédaktus megtételére. (Ilyen jogosítványok például a tudás, kompetencia, szerep, hatáskör stb.) Az, hogy a beszélő különféle jogosítványait hogyan használja az interakcióban, illetve a módosítók segítségével hogyan manipulál azokkal, az adott helyzetben az interakcionális hatalom, valamint az aktus megtételével kapcsolatos felelősség alakulására és résztvevők közötti elosztására is hatást gyakorolhat. Megkülönbözteti továbbá a címzetre rótt jogokat, kötelezéseket (vagy az ezektől való mentesítést), valamint a beszélő kötelezettségeit.

¹⁵³ Számos megnyilatkozásnak az a konvencionális hatása a beszélőre vagy a címzetre, hogy lehetővé (például megengedetté), vagy szükségessé (például kötelezővé) teszi számára valaminek a megtételét a viselkedés társadalmi normái, konvenciói szerint.

Holmes (1984) amellett érvel, hogy az illokúcióserő-módosításra használt nyelvi formák készlete gyakorlatilag végtelen: prozódiai, szintaktikai, lexikális és diskurzus-szintű elemek egyaránt betölthetnek ilyen pragmatikai funkciót. Hasonló következtetésre jut Labov (1984) is, aki az erősítés, az intenzitás¹⁵⁴-jelölés eszközeit afroamerikai vernakuláris angol korpuszon vizsgálja. Bár az erősítést, intenzitást vizsgáló munkák jórészt bizonyos lexikális elemeket, például különböző határozószókat (*very, really, so*), és azok társadalmi és műfaji eloszlásának mintáit vizsgálták (ld. Conrad és Biber 2000, Ito és Tagliamonte 2003), ez azonban nem jelenti azt, hogy az erősítés elsődleges eszközei lexikális elemek lennének. Labov az intenzitás-jelölésre használható eszközök sokféleségét hangsúlyozza: nem nyelvi elemek¹⁵⁵ (ld. Wee 2004), például gesztusok éppúgy lehetnek erősítők, mint a különböző nyelvi és paralingvisztikai eszközök, például a prozódia, egyes modális és aspektuális elemek, kvantorok, az ismétlés (ld. Dorfmueller-Karpusa 1990), azaz nem beszélhetünk az erősítők, intenzitás-jelölők jól körülhatárolható készletéről.

Holmes (1984) az illokúcióserő-módosítók két fontos jellemzőjét emeli ki: a kontrasztivitást és a kontextuális rugalmasságot (vö. Wee 2004).

Kontrasztivitáson azt érti, hogy ha a beszélő a megszokott, jelöletlen nyelvi forma helyett más, az adott szituációban jelölt (Holmes szóhasználatában: kontrasztív) forma használatához folyamodik, választásának rendszerint kommunikatív szerepe van, a kontrasztív forma például pragmatikai információt hordoz a beszédaktus relatív erősségéről. Például a szokásosnál nagyobb hangerő szolgálhat a megnyilatkozás illokúciós erejének fokozására, erősítésére. A kijelentő helyett kérdő forma választása egy asszertív aktus esetében szintén informatív lehet azzal kapcsolatban, hogy a beszélő hogyan viszonyul a megnyilatkozás propozíciós tartalmához, mennyire elkötelezett, illetve mennyire vállal felelősséget annak igazságával kapcsolatban. (Ezt az összefüggést az elemzés az angol simuló kérdések és más kérdéstípusok, például a szónoki kérdés különféle példáival világítja meg.)

A romani interakcióban számos helyzetben a *trušul* használata jelölt választás. Például a felszólító igealakot tartalmazó egyszerű direktívum (pl. *Ža avri!* 'Menj ki!') és a feltételes átkkal kísért forma (*Ža avri!* 'Menj ki!' *Merā me te na že avri!* 'Haljak meg, ha nem mennél ki!') között kontrasztív viszony van: a *trušult* tartalmazó variáns erősebb kötelezettséget ró a címzetre, erősebb utasításnak számít.

¹⁵⁴ Labov (1984: 43-44) az intenzitás (*intensity*) fogalmát „a nyelvi propozíció iránti társadalmi orientáció érzelmi kifejezéseként” határozza meg, és az intenzitás-markereket alapvetően értékelő eszközöknek tekinti. A labovi intenzitás és az ochsi (1992, 1996) érzelmi viszonyulás (*affective stance*) rokon fogalmak. Ochs voltaképpen az érzelmi viszonyulás kifejezésének egyik módjaként fogja fel az intenzitás-jelölést.

¹⁵⁵ Példaként a romani feltételes átkok egyik használati kontextusát említem. A formális eskü során a propozíció igazsága melletti elkötelezettségét feltételes átkokkal megerősítő, „hitre menő” személy az aktus erősségét, konvencionális hatását különböző nem-verbális eszközökkel, például gesztusokkal (pl. kalaplevétel, térdelés), vagy a tárgyhasználat (pl. kereszt, fekete szalaggal átkötött gyertya, Biblia használata) révén is fokozhatja.

Más helyzetekben, ahol a feltételes átkok használata a megszokott gyakorlat, éppen a *trušul* hiánya minősül jelölt választásnak. A kínálás és az invitálás, mint látni fogjuk, a gábor nyelvi gyakorlatban a legtöbb helyzetben legalább két párszekvenciából álló, feltételes átkokkal nyomatékosított aktus. Ha a kínáló fél a 2. párszekvenciában is csak egyszerű direktívumot használ: például *Le, xa!* 'Vegyél, egyél!', azaz az ismételt kínálásban nem használ *trušult* (pl.: *Te merel mu'ro Pišta me te na xe!* 'Haljon meg az én Pistám ((a beszélő Pista nevű fia)), ha nem ennél!'), az pragmatikai következtetést vált ki. A címzett számára az erősítés nélküli „szimpla” direktívumnak az az üzenete, hogy az adott helyzetben nem biztos, hogy szívesen látott vendég¹⁵⁶.

A módosítók kontextus-függősége és rugalmassága kapcsán két aspektust érdemes kiemelni. 1) A módosítók használata általában nem korlátozódik egy meghatározott beszédaktustípusra: ugyanaz a nyelvi forma különféle illokúciós aktusokat módosíthat, azaz egyaránt kapcsolódhat különféle asszertív, direktív, expresszív stb. aktusokhoz is. Ez az illokúciós erőt módosító feltételes átkok esetében is így van. A *trušul* például asszertív (pl. *Me či rāsłom la, merel mu'ro dad, te xoxavav!* 'Nem találkoztam vele ((Fem.)), haljak meg, ha hazudok! – hangsúlyos tagadás), elkötelező (pl. *Merel mu'ro dad te sîn ma slobodo te pijav kōla ži po krāčuno!* 'Haljon meg apám, ha szabad nekem nekem kólát inni karácsonyig!') – italfogyasztást korlátozó fogadalom), és direktív aktusok (pl. *Merel mu'ro dad, te na phene avri!* 'Haljon meg apám, ha nem mondd meg!') – felszólítás) kivitelezésére, erősítésére egyaránt használható.

2) Számos illokúcióserő-módosító nyelvi eszköz többféle módosító stratégia megvalósítására is szolgálhat az interakcióban. Ugyanaz a nyelvi forma, például nagyobb hangerő, egy határozószó (például *very*), vagy egy szintaktikai forma (például kérdő forma a kijelentő mondatforma helyett), vagy egy feltételes átk különböző előfordulásainak különböző lehet a pragmatikai szerepe: egyes kontextusokban lehetnek az erősítés, míg más kontextusokban a gyengítés eszközei is. Például ha a *Merel mu'ro dad te...* 'Haljon meg apám, ha...' forma referense, a beszélő apja már idős, vagy már nem él, akkor ez a feltételes átk nem a beszédaktust erősítő diszkurzív forma, hanem az ugratás, a színlelt komolyság jelzése.

¹⁵⁶ Lásd ezzel kapcsolatban az alábbi interjúrészletet. A beszélő egy harmincas éveinek közepén járó nagyfalusi fiatalasszony. *Te phenah, sí kãse róma, k' aven andrã, the či imbisarah le. Thovah angle vi paje, thovah angle vi kave, thovah angle vi teste, vi kake, vi kuke:* "Na, xan the pen te kamenah, šave, na thovah o trušula!" Akkor von sí te xan, sí te pen. *Te či kamen, kothe ašen, te na fal ame lendar! Te falah ame lendar, aba žanasah te thovah trušul!* 'Mondjuk, vannak olyan romák, hogy ((ha)) bejönnek, nem kínáljuk őket. Teszünk eléjük üdítőt, kávét, süteményeket, ezt is, azt is: „No egyetek és igyatok, ember, ha szeretnétek, ne tegyék a *trušulokat!*” Akkor ők kell, hogy egyenek és igyanak. Ha nem akarnak, ott marad, ha egyszer nem szimpatikusak nekünk! Ha szimpatikusak lennének nekünk, akkor tudnánk nekik feltételes átkokat mondani ((hogy vegyenek))!'

Egy konkrét nyelvi forma módosító funkciója (erősítés vagy gyengítés) tehát általában nem határozható meg a használat kontextusától függetlenül. Az adott forma értelmezéséhez egyidejűleg többféle kontextuális információ, így például nyelvi, pragmatikai és társadalmi tényezők, és az ezek közötti összefüggések figyelembe vétele egyaránt szükséges lehet. Egy határozószó illokúciós erőt módosító szerepének meghatározásában kulcsfontosságú lehet például annak szintaktikai pozíciója, a megnyilatkozás prozódiai jellemzői (nyelvi tényezők), és a módosított beszédaktus funkciója (pragmatikai tényező) is. Nem hagyhatók figyelmen kívül az interakció résztvevői közötti társas relációk sem. A beszédtema és a beszédműfajjal kapcsolatos konvenciók szintén befolyásolhatják a módosító használatát és értelmezését. Így például egy fonnji egy nyilvános hitre menés során, nem rokon férfiak jelenlétében nagy valószínűséggel nem fog önmagára vonatkozó (*Merā me!* 'Haljak meg!') feltételes átkokat használni, hogy ártatlanságát bizonyítsa, míg ugyanez a forma szűk családi körben, más beszédesemény keretében, például szülei vagy testvérei kínálása közben helyzetnek megfelelő, a kínálás aktusát erősítő forma.

10.3. A megnyilatkozás határán túl: a diskurzuskontextus fontossága

Ahogy Holmes is megjegyzi, a módosítás nem mindig, illetve nem csupán mondatszinten valósul meg, ezért nem elég csak az egyes megnyilatkozást vizsgálni, a diskurzus nagyobb egységeire (*co-text*) is figyelmet kell fordítani.

Azt javaslom, hogy a feltételes átkokat tekintsük olyan, illokúciós hatást módosító diszkurzív formáknak, amelyeknek használatát társadalmi-kulturális konvenciók szabályozzák. A feltételes átkok hatókörüket tekintve olyan módosítók, amelyek nem csupán a megnyilatkozás egy elemét (pl. az igét vagy a főnevet), hanem a teljes megnyilatkozást, és az annak kimondásával megvalósított beszédaktus illokúciós erejét, hatását módosítják.

A módosítók módosított megnyilatkozáshoz viszonyított elhelyezkedése alapján belső és külső módosítókat különböztetnek meg. Külső módosítás esetén a módosítók nem magában a módosított beszédaktusban, hanem annak közvetlen nyelvi kontextusában helyezkednek el. A külső módosítók általában nem lexikális módosítók, hanem a módosított megnyilatkozáshoz szintaktikailag különbözőképpen kapcsolódó tagmondatok, mondat-részletek, amelyek az aktus egészét erősítik vagy tompítják (vö. Sifianou 1992a). A romaniban a feltételes átkok rendszerint külső módosítók, mivel módosító hatásukat nem mondatszinten, hanem az interakció szintjén fejtik ki: kimondásukkal a beszélő egy előző, gyakran egy korábbi fordulóban tett megnyilatkozását erősíti. Ezért is fontos a feltételes átkokat nem csupán mondatszinten,

hanem a diskurzus kontextusában vizsgálni (ld. a következő fejezetben a kínálási helyzetben rögzített interakciót).

A romani *trušulok* módosító, például erősítő potenciálját az interakcióban további módosító eszközök is alakíthatják. A nagyobb hangerő, a felkiáltó intonáció, az ismétlések, a referens megválasztása révén (ld. a következő fejezetben) tovább erősíthető a feltételes átokkal erősített beszédaktus illokúciós hatása. Bizonyos helyzetekben, például az ugratásban a *trušul* kimondását kísérő nevetés, kacsintás viszont olyan kontextualizációs fogódzók, amelyek nemcsak az általuk kísért beszédaktus erősségét módosítják (csökkentik), hanem az aktus funkcióját is megváltoztatják. (Például: fogadalomból ugratássá alakítják azt.) Ezért hasznos a különféle együtt előforduló módosító eszközöket, és az azok egymásra és a módosított megnyilatkozásra gyakorolt hatását együtt vizsgálni.

A módosítók kontextuális rugalmassága szintén olyan jellemző, amely a módosított megnyilatkozások beszédhelyzet és a diskurzus kontextusában való vizsgálatát teszi szükségessé. Holmes ezért a valós interakciók kontextusában vizsgált megnyilatkozások és a korpuszra támaszkodó elemzések (ld. Conrad és Biber 2000, Precht 2008) fontosságára hívja fel a figyelmet.

Bár a módosítás alapvetően pragmatikai természetű jelenség, nem csupán pragmatikai keretben vizsgálható. Az illokúció-módosítás stratégiáinak, különféle nyelvi eszközeinek, azok hatókörének, funkcióinak azonosítása, leírása pragmatikai, míg az e pragmatikai források használatával kapcsolatos ideológiák, és a használatukban megfigyelhető társadalmi és kulturális különbségek, például a társadalmi kontextussal összefüggő variáció vizsgálata inkább szociolingvisztikai és nyelvészeti antropológiai megközelítést igényel. A dolgozat a továbbiakban a *trušulok* mint módosítók használatának ez utóbbi, társadalmi-kulturális kontextussal összefüggő aspektusaira koncentrálna.

11. A REFERENSVÁLASZTÁS 1.: NYELVI FORMA ÉS PRAGMATIKAI ÉRTÉK

11.1. Előljáróban

A gáborok nyelvi gyakorlatában a feltételes átkok (*trušula*) olyan indexikus diszkurzív formák, amelyeket a résztvevők rendszerint a kontextus különböző dimenzióira utaló jelzésként értelmeznek. A korábbiakban amellet érveltem, hogy a feltételes átkok nem csupán az eskü és a fogadalom beszédaktusának vagy az ezekre épülő beszédeseményeknek (pl. „hitre menés”) az indexei, hanem ennél alapvetőbb funkciójuk van a romani diskurzusban: a viszonyulásjelzés (*stance indexing*) és a beszédaktus-módosítás kultúraspecifikus eszközei, amelyeket a résztvevők interakciós és társas céljaik elérése érdekében stratégiai eszközökként használnak.

Éppen a feltételes átkok indexikalitása teszi érthetővé, hogy a nyelvi forma és a kontextus viszonya miért olyan fontos és kidolgozott aspektusa a gábor romák feltételesátok-formulákkal kapcsolatos nyelvi ideológiájának. Ez az ideológia metapragmatikai ideológiának tekinthető, mert alapvetően a feltételes átkok használatának alábbi, kontextussal összefüggő aspektusait tematizálja:

a) a diskurzusban betöltött szerepet („*A trušul erősíti az ember szavát*”, „*A trušul igazolja a szavainkat*”),

b) a nyelvi forma (pl. a referens szemantikai jegyei) és a pragmatikai funkciók (módosító potenciál, viszonyulásjelzés) kapcsolatát,

c) a nyelvi forma, a társas kontextus (a résztvevők közötti viszonyok) és a diskurzuskontextus közötti összefüggéseket. (Ld. 12. fejezet)

Az alábbiakban a nyelvi forma és a pragmatikai funkció viszonyával kapcsolatos aspektusokat mutatom be.

11.2. A módosító módosításának metapragmatikája: erősebb és gyengébb *trušulok*

A gáborok különbséget tesznek erősebb és gyengébb *trušulok* (*majbarã the majcine trušula*) között. Ez azt jelenti, hogy a feltételes átkok mint viszonyulást jelző és beszédaktus-módosító diszkurzív forma maga is módosítható, például tovább erősíthető vagy tompítható. Saját nyelvi szocializációm tapasztalatai, például – roma beszédpartnereim számára gyakran mulatságra okot adó – szocio-pragmatikai hibáim már a terepmunka korai szakaszában szembesítettek azzal a ténnyel, hogy a feltételes átkok pragmatikai értéke és társadalmi jelentése szempontjából egyáltalán nem közömbös a formula referensének megválasztása, azaz nem mindegy, hogy egy

adott helyzetben mire/kire teszünk *trušult*. A gáborok ugyanis részben a referensre¹⁵⁷ utaló főnévi csoport szemantikai jegyeitől függően rendelnek pragmatikai értéket és társadalmi jelentést az egyes *trušul*-formulákhoz. A következőkben a feltételes átkokkal kapcsolatos nyelvi ideológia referensválasztással kapcsolatos aspektusait vizsgálom meg. Ebben a fejezetben a nyelvi forma és a pragmatikai érték közötti összefüggések értelmezésére szorítkozom, a referensválasztás társas aspektusait a következő fejezetben tárgyalom.

A referensválasztás voltaképpen olyan, lexikális választás révén kivitelezett belső módosítási stratégia, amely magát a módosítót (a feltételes átkot) módosítja. A referensválasztás közvetlenül a feltételes átk pragmatikai értékére, módosító erejére gyakorol erősítő vagy gyengítő hatást, közvetett módon azonban természetesen a teljes megnyilatkozásra is hatással van. A referensválasztás révén módosított *trušul* ugyanis a megnyilatkozással kivitelezett beszédaktus illokúciós erejére, hatására, valamint a megnyilatkozáshoz való beszélői viszonyulás erősségére is hatást gyakorol. A *trušul* módosító erejének manipulálása tehát komplex módon befolyásolja a beszédaktus és az interakció értelmezését.

A referensválasztás révén kivitelezhető módosítás egyes esetei abban az értelemben triviálisak, hogy a pragmatikai érték, a módosító potenciál változása a választott lexémák szemantikájából levezethető. Lásd az a)-d) példamondatok esetében a fokozati sort, a „kisebb”, gyengébb *trušultól* az erősebb felé haladva. A főnév számának módosításával, egyes szám helyett többes szám (vö. b) példa), vagy kvantorszók, például univerzális kvantor (*sasto* (Masc.), *saste* (PL) ‘egész, összes’) használata révén (ld. a c) és d) jelű mondatokat) szintén fokozható a *trušulok* módosító ereje, ennek következtében pedig a megnyilatkozás melletti elkötelezettség mértéke és a beszédaktus erőssége.

- | | |
|---|---|
| a) <i>Merel muřo savoro, te xoxavav!</i> | ‘Haljon meg a fiam [+DIM], ha hazudok!’ |
| b) <i>Meren mırř savorř, te xoxavav!</i> | ‘Haljanak meg a fiaim [+DIM], ha hazudok!’ |
| c) <i>Meren mırř saste savorř, te xoxavav!</i> | ‘Haljon meg minden gyermekem [+DIM], ha hazudok!’ |
| d) <i>Merel muřo sasto řalado</i> ¹⁵⁸ , <i>te xoxavav!</i> | ‘Haljon meg az egész családom, ha hazudok!’ |

¹⁵⁷ A feltételes átkformula referense az a személy, dolog vagy jelenség, amelyre az átk patiens szerepű főnévi csoportja vonatkozik, azaz az, akire/amire *trušult* ‘feltételes átkot/esküt’ teszünk. (A romani metapragmatikai terminológiában ezt a viszonyt a *pe* prepozíciós szerkezet fejezi ki: Pl. *Thol trušul pe pehkř savorř*. ‘Trušult tesz/feltételes átkot mond a saját gyerekeire’.) A bonyolult körülírások elkerülése érdekében a továbbiakban egyszerűen csak referensről, illetve a referensre utaló főnév szemantikai jegyeiről beszélek.

¹⁵⁸ A gáborok változatában két, a *család* lexémára visszavezethető, hasonló hangalakú *řala(r)do* vs. *řeledo* főnév is használatos. Ezek a meghonosodott kölcsönzések feltehetően magyar nyelvi kontaktushatásra kerültek be a gáborok romani változatába, ám ott a morfológiai rendszerbe (hímnemű, athematikus ragozási paradigma) integrálódáson túl fonológiai és szemantikai differenciálódáson is keresztülmentek. A *řala(r)do* lexéma ‘legalább két generációt (szülők és gyermekeik) magában foglaló, konszangvinikus rokon kapcsolatban alapuló társadalmi egység’, míg a *řeledo* ‘v.ki gyermekei’ jelentésben használatos.

Számos kontextusban azonban a nyelvi forma (a referens szemantikai jegyei) és a feltételes átok pragmatikai értéke, módosító potenciálja, „erőssége” közötti összefüggés nem vezethető le pusztán a főnévi csoport szemantikájából. Mivel ez a viszony társadalmilag konstruált, értelmezéséhez vizsgálnunk kell az annak létrehozásában és racionalizálásában fontos szerepet játszó nyelvi ideológiát is. Nézzük meg, hogy a gáborok nyelvi ideológiájában milyen kapcsolat van a referens szemantikai jegyei és a feltételes átok pragmatikai értéke között!

11.3. A referensre utaló főnév szemantikai jegyei és a feltételes átok pragmatikai értéke

Az interakció résztvevői egy adott feltételesátok-forma értelmezése, pragmatikai értékének meghatározása során – a beszédhelyzet jellemzőin túl – rendszerint a referensre utaló főnévi csoport alábbi szemantikai jegyeit mérlegelik: élő vagy élettelen-e a referens, humán vagy nem humán, továbbá fontos tényező az etnicitás (roma vs. gázsó), a rokon viszony típusa (konszangvinikus rokon vagy nem), a társadalmi nem, és a relatív kor (idős vs. fiatal) is.

11.3.1. [+/-HUMÁN]; [+/-ÉLŐ]

Vannak helyzetek, amelyben a beszélők olyan feltételes átkot választanak, amelynek referense élettelen, például természeti jelenség (pl. *Merel e menkîve, te...!* ‘Haljon meg a villám, ha...!’), vagy élő, de nem humán (pl. *Meren amarã mîca, te...!* ‘Haljanak meg a macskáink, ha...!’). A [-ÉLŐ] és a [-HUMÁN] olyan, kontextualizációs fogódzónak tekinthető szemantikai jegyek, amelyek a megnyilatkozást a tréfa, az ugratás keretébe helyezik. Ezek a szemantikai jegyek azt a pragmatikai következtetést váltják ki, hogy a beszélő megnyilatkozáshoz való viszonya, és ezzel összefüggésben az efféle „*trušullal*” módosított beszédaktus „nem komoly”. Az élettelen és/vagy nem-humán referenst tartalmazó feltételes átkok értelemszerűen nem használhatók a proposíció igazsága és a megnyilatkozás melletti erős elkötelezettség jelzésére, és nem lehetnek beszédaktust erősítő módosítók. Valójában nem csupán módosítják (erősítik vagy gyengítik) a beszédaktust, hanem annak kontextusát is átalakítják. Módosító hatásuk túlmutat az általuk módosított *trušul* segítségével kivitelezett beszédaktusokon: az interakció hangnemét (tréfás, évődő) alakító stratégiának tekinthetők.

11.3.2. [+/- ROMA]

A referensválasztásban fontos, a feltételesátok-formula módosító potenciálját befolyásoló tényező az etnicitás is. Ahhoz, hogy egy *trušul* potenciálisan erősítőnek minősüljön, a referensnek az [+ÉLŐ] és a [+HUMÁN] jegy mellett a [+ROMA] jeggyel is rendelkeznie kell. A gáborok közötti társalgásban azonban alkalmanként hallhatunk nem roma referenst tartalmazó feltételesátok-formulákat is. Ha a beszélő nem roma személyre utaló referenst választ, azzal nemcsak a saját megnyilatkozásához való viszonyát (tréfa, ironia) jelezheti, hanem megpróbálhatja befolyásolni beszédpartnerre társalgási hozzájárulását és ezen keresztül az interakció további alakulását is. A *Meren ol gaže!* 'Haljanak meg a gázsók!' olyan társalgási rutin, amelynek interakcióban való elhelyezkedése sajátos, és ennek a formula pragmatikai és diskurzus-funkciója szempontjából is jelentősége van. Ez a formula rendszerint szekvenciális szerveződésű aktusokban válasz-szekvenciaként vagy az aktus lezárását előkészítő formulaként fordul elő. Kimondásával a beszélő a beszédpartner feltételes átkokkal nyomatékosított megnyilatkozásaira reagál, általában azok további folytatását kívánja megelőzni.

A gázsókra utaló *trušul*-formulák egyik jellemző előfordulási kontextusa az invitálási és kínálási helyzet. Az invitálás és a kínálás olyan, több párszekvenciából álló beszédtevékenység, amely a romani interakcióban számos helyzetben a meghívás/kínálás többszöri, feltételes átkokkal erősített ismétlését kívánja meg. A kínálás rendszerint az alábbi párszekvenciákból épül fel: 'kínálás-elutasítás', 'ismételt kínálás feltételes átkformulával erősítve–elfogadás', vagy 'ismételt kínálás feltételes átkformulával erősítve–elutasítás feltételes átkformulával erősítve'. A vonakodás, az elutasítás rendszerint újabb, feltételes átkokkal nyomatékosított kínálást vált ki válaszként. A vendéglátó azonban nemcsak abban az esetben ismétli meg a kínálást, ha a vendég vonakodik elfogadni azt, hanem akkor is, ha az már elfogadásra talált, azaz a közös étkezés vagy italfogyasztás közben újra és újra bátorítja a vendéget a fogyasztásra. Így akár párszekvenciák láncolatából álló hosszú egyezkedés is kialakulhat a kínáló és a vendég között. A *Meren ol gaže!* formula funkciója ezekben a helyzetekben az, hogy megszakítsa ezt az egyezkedést, amit a vendéglátás roma etikettje a kínálási helyzetek többségében megkíván.

Így például előfordul, hogy a megkínált fél oly módon próbál határt szabni az ismétlődő, feltételes átkokkal nyomatékosított kínálásoknak, hogy partnerét a *trušul*-tétellel való felhagyásra szólítja fel. Ezt rendszerint annak – a szóval vagy tettel való – kinyilvánítása kíséri, hogy elfogadja a kínálást: „*Na maj de tu armaje, meren ol gaže! Aš, kã xav!*” Ne átkozd már tovább magad, haljanak meg ((inkább)) a gázsók! Hagyd abba, mert eszem ((vagyis: enni fogok))! A kínálás címzettje tehát ahelyett, hogy a *trušullal* erősített kínálásra *trušullal* erősített elutasítással válaszolna, megszakítja ezt a sorozatot. Ezt úgy éri el, hogy az általa használt feltételes átkformulában olyan referenst (*gaže*) választ, amely a konvenciók értelmében nem erősíti,

hanem gyengíti a megnyilatkozást¹⁵⁹. Ezzel a választással célja az, hogy tételenné tegye a beszédpartner számára a kínálás vagy meghívás újbóli, további *trušulok*kal erősített megismétlését.

A *Meren ol gaze!* formulának szerepe van az interakció szerkezetének alakításában is: tagolja az interakciót, esetenként lezárja annak egy szakaszát, és ezzel lehetővé teszi más témák és beszédtevékenységek kezdeményezését. Másrészt a társalgás légkörét, hangnemét is megváltoztatja, a feltételes átkokkal nyomatékosított sorozatos invitálásnak vagy kínálásnak köszönhetően már-már túlzottan udvariassá, formálissá váló interakciót közvetlenebbé, oldottabbá teszi.

A formula használatával kapcsolatos fenti állításokat egy kínálási helyzetben rögzített interakciórészlet szemlélteti. A beszédhelyzet, amelyben az interakció elhangzott, viszonylag informálisnak tekinthető, az interakció roma résztvevői egymást jól ismerő, közeli rokoni kapcsolatban álló férfiak (a házigazda és vendégei generációtársak és első unokatestvérek is), és a közös étkezés nem kötődik különleges, ünnepi alkalomhoz.

Helyszín: egy Kolozs megyei kisváros, egy gábor roma családnál

Dátum: 2008. 09. 06.

Résztvevők: Vendéglátók: a házigazda Pista, egy ötvenes évei végén járó fóm; és a házigazda fia, Jankó. Vendégek: Laji, egy ötvenes évei végén járó fóm; és Gabi, Laji egyik fivére. (Ők első unokatestvérei a házigazdának és nagybátyjai Jankónak.) Nem roma résztvevő Berta Péter (BP.).

A férfiak a teraszon ültek, beszélgettek, közben az asszonyok a konyhában ételt készítettek. Az étel felszolgálatát kölcsönös mentegetőzés előzte meg. A házigazda azért mentegetőzött, hogy nem tudott főtt étellel szolgálni, mivel nemrég érkeztek csak haza a közeli nagyvárosból. A vendégek pedig siettek kinyilvánítani, hogy nem is várják el azt („*N' avil'am ando xaben*” ’Nem az ételért jöttünk’). Az üdítők és az étel (felvágottak, friss zöldségek, sültkrumpli, sajt) már az asztalon vannak. A két vendég adventista, nem fogyaszthat sertéshúst, ezért nekik baromfihúsból készült felvágottakat hoztak. Az alábbi részlet a férfiak közös étkezése során került rögzítésre, amint kínálják egymást. Mivel BP. a vendégekkel együtt érkezett, az ő ismerősükként volt jelen, nemcsak a házigazdák, hanem a vendégek is feladatuknak tekintették, hogy kínálják, evésre bátorítsák őt. (A férfiak kint a teraszon, az asszonyok, velük én (SzA.) is, bent a konyhában ettek.)

házigazda: ((Gabihoz))

Ande koko parizerto amborig leh °kã khanjano°. Te mera me te na!

Abból a parizerből vehetsz, mert baromfiból van. Halj meg, ha nem!

Laji: ((a többiekhez, akik rá várnak, míg ő a gyógyszerét készíti elő))

Den numa, xan!

Kezdjetek csak hozzá, egyetek!

házigazda: ((miközben Laji tányérjára szed az ételekből))

→ *No len, no! Te merel mu'ro Janko!=*

¹⁵⁹ Ezért használható a *Meren ol gaze!* komolytalanságot jelző formulaként, valamint az irónia vagy a tréfa azonosítását támogató kontextualizációs fogódzóként. Kimondását gyakran paralingvisztikai és nem verbális fogódzók (nevetés, kacsintás, mosoly) is kísérik.

- No vegyetek hát! Haljon meg az én Jankóm! ((a beszélő jelen levő fia))
- Gabi: → =*Meren ol gaže!*
Haljanak meg a gázsók!
- Laji: ((egy fiatal fómnjihoz, aki ekkor lép ki a konyhából))
KHĀRĀ-J TJO ŔOM, njepte?
Itthon van a férjed, unokám?
- fómnji: *NA-J KHĀRĀ, avel mindjar!*
Nincs itthon, jön mindjárt!
- házigazda: → *GABI! MERA ME te na le! Sohte na le? (...)*
Gabi! Haljak meg, ha nem vennél! Miért nem veszel?
- Laji: ((BP-hez, miközben a tányérjára szed))
Péter! [Le akana, le!
Péter! Vegyél most, vegyél!
- Jankó: ((BP-hez))
[Vegyél te is! =
házigazda: *= Egész bátran! (...)*
- Laji: *Xa, Péter, xa! No len, ševe! Mind otthon, első unokatestvérek. Mind nálam, így egyél! [Nyugodtan!*
Egyél, Péter, egyél! No vegyetek, fiam! Mint otthon, első unokatestvérek ((vagyunk)). Mint nálam, így egyél! Nyugodtan!
- Jankó: ((BP-hez))
[Le the servihtu!
Vegyél, fogyasszál!
- BP.: *Kšānisarav!*
Köszönöm!
- Laji: ((a házigazda ismét szed a tányérjára))
Na-! So-j kode?
Ne- ((tegyél többet))! Mi ez?
- Jankó: *Khanjani! Khanjani! =*
Baromfi! Baromfi! ((a felvágott alapanyaga))
- Laji: *= Mukh la, mo! Kā me ekh cārĀra (.) Mukh ma akana-*
Hagyd abba, hé! Mert én egy kicsit (.) Hagyj békén most, ((ne kínálj tovább))
- házigazda: → *Te me[ra me!*
Haljak meg!
- Laji: → *[Meren ol gaže!*
Haljanak meg a gázsók!
- Laji: (...) ((BP-hez))
→ *Nyugodtan, Péter! Le the xa! Kade xa sar mande khārĀ! Te mera me!*
Nyugodtan, Péter! Vegyél és egyél! Úgy egyél, mint nálam otthon! Haljak meg!
(...)
- házigazda: ((Gabihoz))
→ *Gabi! Le, te mera me! Maj imbihtu? Le te merel muĀo [Janko! =*
Gabi! Vegyél, haljak meg! Még kínáltatod magad? Vegyél, haljon meg Jankóm!
- Gabi: → *[Meren ol gaže!*
Haljanak meg a gázsók!
- házigazda: *=Pe muĀo Janko the pre mande [na le ekh cārĀra?! (...)*
Az én Jankómra és rám ((tett átok ellenére)) nem veszel egy kicsit?
- Gabi: → *[Meren ol gaže!*
Haljanak meg a gázsók!

Amint az idézett interakció-részlet mutatja, a feltételes átok használható az interakcióban zajló kapcsolati munka diszkurzív stratégiájaként, például nyelvi udvariassági formulaként is. Erről a következő fejezetben lesz szó részletesen.

Itt most csak arra utalok, hogy a *Meren ol gáze!* 'Haljanak meg a gázsók!' formula használata kapcsán a mi jelenlétünk egyes helyzetekben hogyan befolyásolta a résztvevők formula-választását és a használat módját. Ez a helyzet azért is tanulságos, mert rávilágít arra, hogy a beszélő nem csupán a címzetre, hanem a közönségre tekintettel is tervezi interakciós hozzájárulását, azaz felméri megnyilatkozása nem címzett szerepű hallgatókra gyakorolt potenciális hatását is. Ennek során rendszerint azt is mérlegeli, hogy a megnyilatkozás milyen hatást gyakorolhat önmaga és más résztvevők társas képére és kapcsolatára. Mivel az említett formulát a romák az egymás közötti romani nyelvű társalgásban használják, rendszerint nem kell tekintettel lenniük a hallótávolságon belül levő gázsókra, hiszen ők rendszerint nem értik a romanit. Mi viszont – mint romanit beszélő és a romák között élő gázsók – bizonyos szempontból sajátos helyzetű gázsónak számítottunk, ezért voltak, akik úgy ítélték meg, hogy a „Haljanak meg a gázsók!” rutin használata jelenlétünkben problematikus lehet, mivel előfordulhat, hogy gázsóként saját személyünkre (is) vonatkoztatjuk és inzultusként, sértésként értelmezzük azt. Voltaképpen attól tartottak, hogy nyelvi és kommunikatív kompetenciánk nincs összhangban: tudták, hogy nyelvi kompetenciánk lehetővé teszi, hogy megértsük a megnyilatkozás propozícióját, ám kételkedtek abban, hogy kommunikatív kompetenciánk magában foglalja a formula (meta)pragmatikai funkciójával kapcsolatos tudást. Voltak olyan fómok és fómnik is, akik – mivel jól ismertek bennünket – tudták, hogy már birtokában vagyunk az átkok és feltételes átkok használatával és interpretációjával kapcsolatos alapvető ismereteknek, mégis úgy ítélték meg, hogy jelenlétünk olyan helyzetet teremt, amelyben a formula pragmatikai funkcióját és társas viszonyokra gyakorolt hatását nehéz összeegyeztetni. Ezért nemcsak a hozzánk címzett megnyilatkozásokban, hanem jelenlétünkben is igyekeztek kerülni használatát, vagy legalábbis gondot fordítottak arra, hogy tompítsák annak lehetséges negatív következményeit. Így például gyakran kértek kollégámtól és tőlem elnézést, ha jelenlétünkben használták a *Meren ol gáze!* formulát. Ilyenkor mentegetőzve arra kértek, hogy ne vonatkoztassuk azt magunkra (*Na le la pre tute!* 'Ne vedd magadra!'), hangsúlyozva, hogy az csak egy beszédrutin: „*ekh sojaraši numa*”, „*tel' amari šib-i*”, 'csak egy szójárás', ami 'a nyelvünk hegyén van', vagy tréfa (*phiras*), amit akkor használnak, ha azt kívánják jelezni, hogy „azt a dolgot nem kell komolyan venni”.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Stewart (1994: 132), aki egy észak-magyarországi másári közösségben végzett terepmunkát, szintén említést tesz gázsó referenst tartalmazó átokformuláról. „Egy alkalmi átok, »Haljanak meg a gázsók, ha hazudok!«, ugyancsak a függőség elismerését bizonyítja, mert ahogy magyarázták, mi lenne a romákból, ha a gázsók meghalnának?» Az idézet tanúsága szerint ezt a feltételes átkot és a romák által annak referensével kapcsolatban felkínált magyarázatot

11.3.3. [+ KONSZANGVINIKUS ROKON]

A *trušul*-használat nyelvi ideológiájának referensválasztásra vonatkozó preferenciái a konszangvinikus rokon kapcsolatokat és az apai ág folytonosságát nagyra értékelő rokonsági ideológia mintáira támaszkodnak, és közvetett módon maguk is hozzájárulnak annak fenntartásához.

A feltételes átok nem vonatkozhat affinális rokonokra, annak referense vagy a beszélő és/vagy az ő konszangvinikus rokona(i), vagy – a címzett-orientált *trušulok* esetében – a címzett konszangvinikus rokona. A konszangvinikusságot preferáló referensválasztási gyakorlatot a romák természetesnek, magától értetődőnek tekintik. Kitartó kérdezősködésekre rendszerint olyasfajta szűkszavú magyarázatokat kaptam, hogy „arra teszek *trušult*, ami a (leg)drágább” (*pe kodo thovav trušul, so sîn mangă maj kuč*, vagy „ami nem az enyém, az nekem nem fáj úgy ((vagyis: azért nem a máséra teszek *trušult*))”).

A megnyilatkozás iránti erős elkötelezettséget jelölő, és a beszédaktus illokúciós hatását erősítő *trušulok* – férfi beszélő esetén – önreferenciát, és/vagy a beszélő és/vagy a címzett konszangvinikus rokonára vonatkozó referenst tartalmaznak. E rokonok közül is – a testvéreken kívül – csak egyenes ági rokonra szoktak *trušult* tenni: jellemzően az Egonál egy, esetleg két generációval fiatalabb leszármazottakra (gyermekekre és unokákra), vagy a legfeljebb egy generációval idősebb felmenőkre, tehát a szülőkre igen, de a nagyszülőkre már nem. Tehát a *trušulok* referense a [+KONSZANGVINIKUS ROKON] jeggyel jellemezhető. Mint később látni fogjuk, a konszangvinikus rokonokra mondott feltételes átkok közül is a férfiakra vonatkozó formák a preferáltak, ezeket a legtöbb kontextusban erősebbnek, hitelesebbnek tekintik, mint a női referenst tartalmazó formákat.

11.3.4. Relatív kor: [+/-IDŐS]

A beszélő életkorának, társadalmi identitásainak és szerepeinek változásával az általa preferált és a tőle – az adott helyzetben releváns pozicionális identitásának függvényében – elvárt referensválasztási stratégiák is módosulnak. A gyermekek és a gyermektelen fiatalok, vagy a kisgyermekes felnőttek, különösen akkor, ha még csak lányaik vannak, rendszerint önmagukra, az apjukra és fivéreikre utaló formákat használnak. Amikor gyermekeik már nagyobbak vagy felnőttek, az apára és testvérekre tett feltételes átkokat a férfiak esetében többnyire az

Stewart annak kifejezéseként értelmezte, hogy a romák elismerik a gázsók fontosságát, és maguk is tisztában vannak azzal, hogy megélhetésük tekintetében a gázsókra vannak utalva.

önreferencia, valamint mindkét nem esetében a gyermekekre vonatkozó formulák váltják fel. Ha a beszélő édesapja már hatvanas éveiben járó íom, a „*Merel muřo dad, te...!*” ‘Haljon meg apám, ha...!’ formával szemben inkább már a beszélőre és/vagy gyermekeire tett *truřul* a preferált forma.

A nagyszülőkre (*mami* ‘nagyamama’, *papo* ‘nagyapapa’) utaló feltételes átkok, különösen a női referensre utaló forma olyan implicit, konvencionális metapragmatikai jelzés, amely a komolytalan viszonyulás, a tréfa vagy az irónia indexe. Ez a pragmatikai érték teljesen konvencionális, azaz értelmezése szempontjából közömbös, hogy a *muřo papo*, *míři mami* főnévi csoportok vonatkozása a konkrét kontextusban milyen korú íom vagy íomnji: a negyvenes éveiben járó nagypapára és nagyamamára vonatkozó *truřulok* éppúgy az irónia és az ugratás kontextualizációs jelzései, mint az idős vagy a már nem élő nagyszülőkre vonatkozó formák. E formák használatát legfeljebb akkor igyekeznek kerülni, ha a beszélő nagyapja vagy nagyanyja fültanúja a társalgásnak. Azaz e formák használata esetében is működik egyfajta közönségre tervezés, amely a *truřulokkal* kapcsolatos kontextualizációs konvenciókat az interakcióban működő kapcsolati munka kívánalmaival igyekszik összeegyeztetni, szem előtt tartva nemcsak a címzett, hanem az interakció más résztvevőinek társas képét és potenciális egyéni érzékenységét is.

Jól illusztrálja ezt a következő eset is, amelynek magam is résztvevője voltam. Egy harminc év körüli, egymást jól ismerő asszonyokból álló öt fős társaság különböző kortárs íomok és íomnjk viselkedésére vonatkozó pletykákat osztott meg és értékelt. Annyira belemelegedtek a beszélgetésbe, hogy nem vették észre, hogy az egyik résztvevő, Joja idős, hetvenes éveiben járó nagyamamája belépett a szobába. Így éppen hallotta, amikor az unokája, Joja, egy ismerős íomnji – nevezzük itt Katinak – szexuális hűségével kapcsolatos kétségeinek a következő módon adott hangot: „*Ige::n, kode Kati pre patjivali-j, merel míři mami!*” ‘Igen, az a Kati túl becsületes, haljon meg a nagyanyám ((ha nem így van))!’ A megnyilatkozás ironikusságát „a nagyanyám” referenst tartalmazó *truřulon* túl egyéb kontextualizációs fogódzók: például a színlelt egyetértést kifejező *ige::n* második magánhangzójának erős megnyújtása, a *pre* ‘túlságosan’ elem hangsúlyozása, és a nevető intonáció is jelezték.

Amint Joja észlelte, hogy nagyamamája fültanúja volt az idézett megnyilatkozásnak, elpirult, és bocsánatot kért: „*Jertisar mame, či lom sama, kaj katika san!*” ‘Bocsáss meg, mama, nem vettem észre, hogy itt vagy!’ A nagyamama nevetve a *Na-j khanči!* ‘Nincs semmi ((probléma))!’ mondattal nyugtázta unokája bocsánatkérését, és maga is letelepedett közénk. A forma rutinizáltságát és konvencionális jellegét az idézett mentegetőzés is mutatja: nem a *truřul*-forma volt az, ami jóvátevést és magyarázatot kívánt, hanem annak figyelmetlen alkalmazása. A jelenlevők között, beleértve a nagyamamát is, konszenzus volt a forma pragmatikai funkciójával

(irónia jelzése) kapcsolatban, azaz senki sem vonatkoztatta azt a beszélő nagyanyjára, és nem tekintette szó szerint értendő átoknak.

A referens és a *trušul*-formulák metapragmatikai funkciója közötti összefüggést, azt, hogy a referens szemantikai jegyei kontextualizációs fogódzóként használhatók az interakcióban, a gyerekek korán elsajátítják. Ezt mutatja az alábbi ugrató interakcióban a négy éves kislány viselkedése is. A résztvevők Gyita, egy huszonéves fómjni, a négy éves Mari, Gyita sógornőjének kislánya és jómagam (Andi) voltunk. Az interakciót a helyzet informalitása és spontaneitása (éppen vacsorafőzés közben hangzott el, 2001. 04. 26-án) miatt nem volt módom rögzíteni. Az ugratás szövegét közvetlenül elhangzása után Gyita segítségével lejegyeztem, és e jegyzetre támaszkodva közlöm. A hangzó beszéd sajátosságait ezért nem jelöltem.

Gyita: ((Marihoz)) *Kon-i tjo piramno? O Babi?* ((Babi: Mari 10 év körüli fiútestvére.))
Ki a szeretőd/vőlegényed? Babi?

Mari: *Na.*
Nem.

Gyita: *Sotar, dile¹⁶¹? O Babi na-j lašo?*
Miért, dile? Babi nem jó?

Mari: *Na.*
Nem.

Gyita: *Dap tu bule Majka! Žanel te valastil vi e korří jakh¹⁶²?*
A szűzmáriáját! A kancsal szem is tud választani?

Mari: ((nevetve)) *Igen!*
Igen!

Gyita: *Žaneh, šej, so dikhlom? Kāsi phenav tukā, kaj xuttjel avri e korří jakh! Dikhlom tje piramneh ekha šejorāsa, čumidenape!*
Tudod, te lány, hogy mit láttam? Olyat mondok neked, hogy kiszökik az a kancsal szem! Láttam a vőlegényedet egy leánykával, csókolóztak!

Andi: ((Gyitához)) *No de kaj dikhlan le, Djito?*
No de hol láttad őket, Gyita?

Gyita: *Avri pe vulica. Vi tu dikhlan le, udji?*
Kint az utcán. Te is láttad őket, ugye?

Andi: *Kana čumidenape, atunčig na, de kana somā avri ke pqrta, dikhlom len kaj duj žene avile palal, pal' o bare.*
Amikor csókolóztak, akkor nem, de mikor kint voltam a kapuban, láttam őket, hogy kettesben jöttek hátul, a kertek alatt.

Gyita:→ *Me dikhlom, kaj dā la angali the čumida lā. Merel mīri mami the muřo papo! Či pattjah?*
Én láttam, megölelte és megcsókolta ((a fiú a lányt)). Haljon meg a nagyanyám és

¹⁶¹ A *dile!* lit. 'bolond' (Voc.) megszólítás nem csupán szó szerinti jelentésben, hanem becéző formaként is használatos. A gyerekek az édesanyjukhoz, a fiatal házások egymáshoz, és egymást jól ismerő, bizalmas viszonyban levő nők egymás között gyakran használják ezt a formát megszólításként. Ahogy a fómjnijk magyarázták: „*dend'o drago phenen la*”, azaz 'kedvességből mondják ezt'. Magyarul talán az édes(em), drágám! megszólításokkal lehetne visszaadni a romani terminus jelentését.

¹⁶² A *korří jakh* lit. 'vak szem' kifejezés 'kancsal' jelentésben is használatos. Gyita ezzel enyhe kancsalsága miatt ugratja a kis Marit. A külsőre vonatkozó leértékelő megjegyzések gyakori témái a gyerekekhez címzett ugratásoknak (ld. Eisenberg 1986).

a nagyapám! Nem hiszed?

Mari: → *Na, na-j céci. Pe tji mami či patjav.*

Nem, nem igaz. A nagyanyádra nem hiszem el.

Gyita: → ((színlelt felháborodással)) *Apoj po trušul phendom, thodom trušul the či kade či patjah? Phendom merel mîri mami čufošon the mu'ro papo! Kodo na-j trušul?*
((nevetve)) *Te meren ando pato!* ((Andihoz, nevetve)) *Zanel kã numa prasavma lasa!*

Pedig esküvel mondtam, tettem *trušult* és így sem hiszed? Mondtam, hogy haljon meg a nagyanyám csúfosan és a nagyapám! Az nem *trušul*? ((nevetve)) Haljanak meg az ágyban! ((Andihoz)) Tudja, hogy csak csúfolkodom velem!

A gábor közösségekben a fentihez hasonló, a kisgyermek feltekezésére apelláló ugratások gyakoriak a gondozói beszédben. (Ennek alapja, hogy az ugrató az ugratott kisgyermeket és a gyermek egyik ellenkező nemű kortársát egymás „szeretőinek”, azaz egymás leendő házastársainak (*piramne*) nevezi. vö. Réger 1999, 2007.)

A fenti interakcióban Gyita a közelebbről meg nem nevezett szerető hűtlenségével kapcsolatos „tapasztalatait” osztja meg az ugratás címzettjével, a négy éves Marival. A kislány külsejére vonatkozó negatív megjegyzéssel (kancsal szem), majd pedig egy számára fontosnak vélt érzelmi kapcsolat ingatagságára vonatkozó hamis állításokkal igyekszik bosszantani Marit, tesztelve eközben az ugratásban és annak felismerésében való jártasságát.

Az ugrató több módon is igyekezett az elmesélt tapasztalatok hitelességét megkonstruálni az interakcióban. Így például a fiktív történetben megosztott információ forrásaként első kézből származó, személyes tapasztalatokra (vizuális érzékelés: „láttam”) hivatkozott, majd megpróbált állítása hitelességét igazoló állítólagos szemtanúként, társugratóként engem is bevonni az interakcióba („Te is láttad őket, ugye?”). Végül állítása „igazsága” melletti érvként *trušulokhoz* folyamodott: az egyébként már régen elhunyt nagyanyjára és nagyapjára vonatkozó feltételes átokformulákat (*Merel mîri mami the muro papo!* 'Haljon meg a nagyanyám és a nagyapám!') használt. Az első, látszólag *trušullal* „erősített” megnyilatkozás befogadóra gyakorolt hatását a „Nem hiszed?” kérdéssel rögtön tesztelte is. Az ugratás címzettje, a kis Mari határozott nemleges választ adott, és válaszához a következő indoklást fűzte: „A nagyanyádra nem hiszem!”. Ezzel explicit módon kifejezte, hogy a *trušul*-formula referense (*mami*) olyan fogódzó számára, amely segítette őt az ugratás felismerésében. Azt láthatjuk tehát, hogy a négy éves kislány már metapragmatikai tudatossággal rendelkező, kompetens résztvevője az ugratásnak, aki nemcsak felismerni képes a *trušul*-használatban rejlő kontextualizációs lehetőségeket, hanem explicit metapragmatikai kommentárok formájában már reflektálni is tud azokra.

Mari kompetens választ hallva az ugrató csatlakozik a kislány által kezdeményezett metapragmatikai diskurzushoz, és tovább bővíti azt. Sértettséget színlelve azt a reakciót kéri

számon, amely a megnyilatkozás igazsága melletti erős elkötelezettséget kifejező, episztemikus viszonyulás és evidencialitás jelzésére használt *trušulok* esetében konvencionálisan elvárt (pl. *Patjav, na maj de tu armaje!* ‘Elhiszem, ne átkozd már magad!’). Az ugrató ezzel voltaképpen megpróbálja elbizonytalanítani az ugratott kisgyermeket – az ugratás keretében nagyon is adekvát – válaszának (*či patjav* ‘nem hiszem’) helyénvalóságával kapcsolatban. Majd a „csúfosan” módosító határozószóval nyomatékosítva („haljon meg csúfosan”) újra megismétli a „*trušult*”, amit egy, az értelmezést ellenőrző, ironikus szónoki kérdés követ („Az nem *trušul*?”). Az ugratást nevetés kíséretében a nagymamára és a nagypapára vonatkozó átok szexuális konnotációjú részlettel kibővített megismétlése („Haljanak meg az ágyban!”), és a kutatóhoz címzett, a *trušulok*at ugrató stratégiának minősítő explicit metapragmatikai kommentár zárja: „Tudja, hogy csak csúfolkodom velem!”

A *papo* és a *mami* referensek esetében a legnyilvánvalóbb a nyelvi ideológia referensválasztással kapcsolatos aspektusai és a gáborok veszteséggel, halállal kapcsolatos ideológiája közötti összefüggés. A referensválasztás mintáiban az a distinkció, amely szerint az apára, fivérre és gyermekekre vonatkozó feltételes átokforma használható erősítőként, míg a *papo* és a *mami* referensekre tett *trušul* nem, a veszteséggel kapcsolatos ideológia „sajnos halott” (*šajnošo mulo*) – „nem sajnós halott” (*na-j šajnošo mulo*) oppozíciójának nyelvi ideológiában és gyakorlatban megvalósuló részleges rekurziójaként értelmezhető.

Bár a szeretett személy halálát – tekintet nélkül annak korára – mindig fájdalmas eseménynek minősítik, a gáborok különbséget tesznek „sajnos” és „nem sajnós” halott és haláleset között. Sajnos halálnak azokat az eseteket minősítik, amikor az elhunyt azelőtt távozik az élők sorából, hogy esélye lett volna arra, hogy a teljes élet roma eszményét megvalósíthassa. Különösen tragikusnak, sajnálatra méltónak (*šunulumahko*) tekintik a még házásítatlan gyermekeket hátra hagyó fiatal fómok és fómjnik halálát. Az ideális, teljes életpályát az az idős fóm vagy fómjni mondhatja magáénak, aki „szép családot hagy”, azaz gyermekeit és unokáit is sikeresen felnevelte, megházasította, és viszonylagos anyagi biztonságot, a gábor közösségekben fontos társadalmi tőkét jelentő sűrű társadalmi kapcsolathálót (pl. befolyásos és/vagy támogató apatársakat) és jó hírnevet hagy a hátramaradókra. Bár a közeli rokonok szemszögéből az idős hozzátartozó halála is fájdalmas érzelmi veszteség, mivel a társadalmi kapcsolatokban és az apai ág folyamatosságában nem okoz jelentős törést, azt a veszteséget racionalizáló ideológia már nem minősíti a társadalom, a közösség perspektívájából is tragikus, sajnálatra méltó halálesetnek. A hetven év feletti fómok és fómjnik haláláról az életpályájukat méltató virrasztói diskurzusokban gyakran úgy beszélnek, hogy az az elhunyt számára „örömpohár”¹⁶³.

¹⁶³ Vö. Kligman (1988), aki román paraszti közösségek veszteséggel kapcsolatos ideológiáját elemezve hasonló distinkcióra utal. A gábor közösségek veszteséggel kapcsolatos ideológiája e tekintetben különbözik attól, amit

A *trušulok* – referensválasztással összefüggő – metapragmatikai értékelése tehát összhangban van a veszteséget racionalizálni próbáló társadalmi ideológia mintáival. Az elvesztésük esetén a közösség perspektívájából már „nem sajnósak” minősülő referenseket (*papo*, *mami*) tartalmazó formák nem minősülnek erősítő, a beszélő szavait hitelesítő módosítóknak. A nagypapára vagy nagymamára vonatkozó feltételes átkok azt jelzik, hogy a megnyilatkozás „nem komoly”, ezért az ironia jelzéseként, vagy az interakciót játékként, például tréfaként, ugratásként keretező kontextualizációs fogódzóként használatosak.

Az alábbi táblázat azt foglalja össze, hogy a gábor romák *trušul*-használattal kapcsolatos nyelvi ideológiájában milyen kapcsolat van a referensre utaló főnév eddig bemutatott szemantikai jegyei és a feltételesátok-formulák pragmatikai funkciója között.

4. ábra

A referensre utaló főnév szemantikai jegyei és a feltételesátok-formula metapragmatikai minősítése	
Lehet erősítő <i>trušul</i>	<i>phiras</i> 'tréfa'
Élő	élettelen
Humán	non-humán
Roma	gázsó
konzangvinikus rokon	nem konzangvinikus rokon
fiatal	idős (ego+2 generáció)

11.3.5. Társadalmi nem és pragmatikai érték

11.3.5.1. „*Po murš maj baro-j o trušul*” ’A férfire tett *trušul* erősebb’

A referens neme olyan változó, amelynek a *trušul*-használattal kapcsolatos ideológiában kitüntetett szerepe van, gyakran tekintik azt a pragmatikai érték, a módosító erő elsődleges jelölőjének. A konzangvinikus férfirokonokra utaló formák módosító erejét rendszerint nagyobbak tekintik, mint a konzangvinikus női rokonokra vonatkozó feltételes átkokét. A nőkre utaló feltételes átkokról a legtöbb kontextusban úgy vélik, hogy az „*na-j kăso baro trušul*” ‘nem olyan nagy *trušul*’, mint egy férfire utaló forma. Ez nem feltétlenül jelenti azonban azt, hogy a női referenst tartalmazó *trušul* gyengíti az általa módosított beszédaktus illokúciós erejét és hatását. Pontosabb úgy fogalmazni, hogy a konzangvinikus nőrokonra tett *trušul* módosító potenciálját és az általa módosított beszédaktus illokúcióját a konzangvinikus férfirokonra utaló forma módosító erejéhez képest ítélik gyengébbnek.

Stewart (1997) leír az általa vizsgált észak-magyarországi roma közösség halálhoz való viszonyát elemezve.

Ezzel kapcsolatban lásd az alábbi interjúrészletet (1998. 08. 27.), amelyben a 12 éves Teri magyarázza a fiúgyermekre és a lánygyermekre vonatkozó feltételesátok-formula pragmatikai funkciója közötti különbségeket. (Érdekes megfigyelni azt, ahogyan Teri a referens neme és a pragmatikai funkció közötti összefüggést explicit módon összekapcsolja a közösség társadalmi nemi ideológiájával.)

SzA. *Egy anya esküdhet a lányára?*

Teri: *Igen.*

SzA. *S ha van fia is?*

Teri: *Akkor inkább a fiára.*

SzA. *Akkor inkább a fiára?*

Teri: *Igen! Az igazságos valahogy. Igazságosabb. Maj cécímo-j! ((Igazabb, hitelesebb.))*

(...)

SzA. *S ezt meg lehetne magyarázni, hogy miért van ez?*

Teri: *Ne gondolkozzál Andrea, így van a cigányszokás. A férfiak az elsők, na, tudod, Andrea, ha kicsi gyermek, ha nagy.*”

Bizonyos helyzetekben és résztvevői relációkban a nőre utaló *trušul*-forma is éppúgy lehet erősítő, mint a férfi referenst tartalmazó. Amíg azonban a férfi-referenst tartalmazó formák a legtöbb, erős elkötelezettség kifejezését és beszédaktus-erősítést kívánó helyzetben használhatók, a nőkre utaló formák használata korlátozott.

Egyes konszangvinikus nőrokonokra, például a beszélő anyjára vonatkozó feltételesátok-formák (pl. **Merel mîri dej, te...* ‘Haljon meg anyám, ha...’) sem férfiak, sem nők között, sem egyes nemű interakcióban egyáltalán nem használatosak a gáborok között. Ahogyan a harmincas évei végén járó Joja magyarázta: „*Nem illik a szó, nem pászol a szó. Nálunk nem pászol ez a szó: „te merel mîri dej” ((‘Haljon meg anyám!’)). Inkább az édesapámra, mert az a drágább, tudod? Nem esküszünk a nagyapára vagy a nagyanyára, csak az édesapára vagy a gyerekekre, vagy saját magamra.*” A címzett anyjára tett *trušulok* viszont előfordulnak a nyelvi gyakorlatban: jellemzően ‘felnőtt beszélő–gyermek címzett’ viszonyban, vagy nők közötti informális társalgásban, főként direktívumok, például meghívás vagy kínálás nyomatékosítására. (Pl.: harmincas éveiben levő nagynéni fivére hat év körüli kislányához: „*Xa, Djito, na lažatu! Merel tji dej, te na xe!*” ‘Egyél, Gyita, ne szégyelld magad! Haljon meg anyád, ha nem ennél!’)

Más konszangvinikus nőrokonokra, a beszélő vagy a címzett lánygyermekére vagy lánytestvérére vonatkozó feltételes átkok használata bizonyos, főként informális helyzetekben, társadalmi közelséggel jellemezhető résztvevői relációkban (pl. családi körben, és közeli rokonok vagy a beszélőt és családját jól ismerő barátok társaságában) elfogadott. Lássunk erre példaként egy interakció-részletet.

Helyszín: Nagyfalú, egy roma családnál

Dátum: 2003. 07. 22.

Résztevők: A két fiútestvér, Jankó (16 éves) és Gabi (15 éves), valamint Berta Péter marokkóznak. Jankó felesége, Lili és SzA. az asztal mellett állva figyelik a játékot.

A helyzetről: A résztvevők egymást jól ismerő családtagok, akik saját otthonukban társasjátékot játszanak. A játék lényege, hogy a véletlenszerűen egymásra halmozott fapálcikákból ki tud többet felemelni anélkül, hogy a többi pálcika ne mozduljon meg. Ha a felemelési kísérlet közben az asztalon levő pálcikák megmozdulnak, a játékosnak át kell adnia az emelés jogát soron következő játékostársának. A fivérek közötti versengés során időnként parázs vita alakul ki arról, hogy ki hogyan ítéli meg, az adott pálcika felemelése közben megmozdult-e a többi. (Időnként különböző trükkökhöz folyamodnak, például enyhén megmozdítják az asztalt, míg a másik fél emel, vagy megpróbálják elterelni a játékostársak figyelmét, hogy ne vegyék észre, ha emelés közben a pálcika megmozdul.) A vita során Jankó és Gabi saját állításuknak gyakran úgy próbálnak érvényt szerezni, hogy apjukra, önmagukra, vagy legidősebb lánytestvérük (Kati) kislányára vonatkozó feltételes átkokkal erősítik azt.

Jankó: *MEREL MUŔO DAD, te muzulom! Pe muŕo dad!* ((húz egy pálcikát))
Haljon meg apám, ha hozzányúltam! Apámra ((esküszöm)).

Gabi: ((nevetve)) *Hehe:, miškisejlah!*

Hehe:, megmozdult! ((az asztalon levő pálcikahalom))

Jankó: *Na miškisar la!*

Ne mozgasd!

Gabi→ *Merel muŕo dad te na miškisejlah, >the vi me the vi amari Kateki šejoŕí!<=*
Haljon meg apám, ha nem mozgott, és én is, és a mi Katink kislánya is!

Jankó: *=No jojo, gata, >no te dikhah< no te dikhah tu so kārāh akkor, no de!*
No, jó, jó, rendben, no lássuk, no lássuk, hogy akkor te mit csinálsz, no rajta!
(...)

Gabi: *TELE SAH, TE MEREL MUŔO DAD* [*te n'ande tje jakha šudav la!*]
Lent volt, haljon meg apám, ha nem dobom a szemedre! ((a kezében levő pálcikát))

Jankó: ((bosszúsan))

[JA:J, *na maj-*

Ja:j, ne már-,

šude, >kā či khālav [*ma či kade!<=*

Dobjad, mert úgysem játszom!

Gabi: [*Nq! Te merel muŕo dad te na tele sah kade, dikh, kako!*

Nq! Haljon meg apám, ha nem volt lent így, nézd, ez!

→ *De pe muŕo dad, te na tele sah! >The vi amari Kateki šejoŕí!< NA MEREN=*

De apámra, ha nem volt lent! És a mi Katink leánykájára! Na haljon meg=

=*LENGĀ DADA, kon maj kārlah bandjimo!* (.) *Merel tjo šoro!*

=annak az apja, aki ezután csalna! (.) Haljon meg a fejed!

A fenti interakció játékos versenyhelyzet, amelyben legitim cél, hogy a résztvevők a többiek felülkerekedjenek. Ez interakciós szempontból azt jelenti, hogy a küzdelem és a vita a szituáció velejárója. Ebben az interakciótípusban a partner állításainak megkérdőjelezése és az ellentmondás nem csupán megengedett, hanem preferált interakciós lépés, hozzátartozik a beszédesemény lényegéhez (ld. Lerch 2003). Mint láttuk, a résztvevők úgy próbálnak saját állításuknak érvényt szerezni, hogy feltételes átkokkal erősítve mondják ki azt. Emellett az erősítés további eszközeivel is élnek, így például gyakran folyamodnak a megnyilatkozás

és/vagy az azt erősíteni hivatott *trušul*-formula megismétléséhez, kibővítéséhez, és különböző paralingvisztikai eszközöket (pl. nagyobb hangerőt és bőven adagolt hangsúlyokat) is alkalmaznak erősítőként.

A referensválasztás és a pragmatikai funkció (erősítés, viszonyulásjelzés) kapcsolata szempontjából ebben az interakcióban számunkra az az érdekes, hogy a résztvevő fivérek nemcsak önmagukra és édesapjukra vonatkozó, hanem női referensre utaló feltételes átkokat is használnak. Az *amari Kateki šejorí* 'a mi Katink leánykája' kifejezés vonatkozása a fiúk legidősebb lánytestvérének elsőszülött, akkor még egyetlen gyermeke. A formulahasználat értelmezéséhez fontos ismerni a személyközi háttértudás kontextusát.

A résztvevők családjában Kati az első gyermek, aki két sikertelen házasság és több mint egy évtizedes várakozás után, a férfi harmadik házasságából született meg, így édesapja számára különösen kedves. Bár néhány év múlva két fia is született, az apa Katit tekinti „drága gyermekének”. Róla nevezte el családi vállalkozását is, és bár a romák általában nem szokták megünnepelni a születésnapot, édesapja számon tartja és megünnepeli Kati születésnapját, míg fiai születésnapját nem kezeli hasonlóan kivételes napként. A család és az ismerősök szerint Kati „drága gyermek” pozícióját jelzi az is, hogy apja az őt jól ismerő beszédpartnerekkel való interakcióban gyakran használ a lányára vonatkozó feltételes átkokat (Haljon meg az én Katim, ha...!) megnyilatkozásai erősítésére. Ebben a családban konszenzus alakult ki azzal kapcsolatban, hogy a legidősebb gyermekekre, Katira vonatkozó feltételes átkok viszonyulásjelző, erősítő potenciálja éppolyan jelentős, mint a fivéreire mondott *trušuloké*. Hasonlóképpen erősítőként használatosak a Kati első és akkor még egyetlen gyermekére (aki egyben az első, és akkor még egyetlen unoka is a családban) mondott feltételes átkok is. Kati és a fiúk édesanyja, Zsuzska így beszélt erről:

Mig ol šavořã sar colaxarãn, pe la Kateki cini! Kã žanen, kã kuč-i. Phenel o Janko, vaj o Gabi phenel: “Nq, merel amarã Kateki cini!”, nq kode sî baro trušul, the či phagãn o trušul pe cini, kã kuč-i. The inkã le na-j šavořã. Kana colaxarãn: “Merel muřo dad!”, či kode na phagãn o trušul. Kana phenen: “Merel mîři Liza!”, kode na-j trušul, kode numa kade-j, prasanpe.

Még a fiúk is hogy átkozzák magukat, Katinak a kislányára! Mert tudják, hogy drága. Azt mondja Jankó, vagy Gabi azt mondja: „Na, haljon meg Katinak a kicsije! ((kislánya))”, na az erős *trušul*, és nem szegik meg a rá tett esküt, mert drága. És ((mert)) nekik még nincsenek gyermekeik ((akikre hivatkozhatnának a feltételes átkokban)). Mikor átkozzák magukat: „Haljon meg apám!”, akkor sem szegik meg a szavukat. Mikor azt mondják: „Haljon meg a Lizám!”, az nem *trušul*, az csak úgy van, csúfalkodnak.

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a családi és rokoni körön kívül, nyilvános helyzetekben, például nyilvános eskü során vagy a férfiak közötti nyilvános politikai diskurzusban a lánygyermekre utaló formulákat nem tekintik helyénvaló, az esemény társadalmi súlyának

megfelelő *trušulnak*. Ezekben a helyzetekben az említett fóm is önmagára is fiaira vonatkozó feltételes átkokat használ. (Ellenkező esetben azt kockáztatná, hogy a hallgatók a megnyilatkozás melletti gyenge elkötelezettség jelzésének tekintik a lánygyermekére utaló feltételesátok-formulát, és esetleg arra következtetnek, hogy a beszélő „csúfságot” velük, vagy – eskü esetében – nem mond igazat.)

A lánygyermekre vagy lánytestvérré mondott feltételes átok formájára vonatkozóan további preferenciákat tartalmaz a *trušul*-használattal kapcsolatos metapragmatikai ideológia. A lánytestvérré vagy lánygyermekre utaló főnévi csoport egyes jellemzői, például a főnév típusa (tulajdonnév vs. rokonsági terminus) és morfológiai jellemzői [+/-DIMINUTÍV] szintén indexikus változók: olyan kontextualizációs fogódzók, amelyeknek meghatározó szerepe van az üzenet értelmezésében. E jegyek megválasztásával a beszélő jelezheti, hogy a *trušult* a megnyilatkozáshoz való viszonyulás (pl. elkötelezettség, komolyság) erősségét, intenzitását kifejező és a beszédaktus illokúcióját erősítő módosítónak vagy a komolytalanság, a tréfa vagy az irónia implicit metapragmatikai jelzésének szánta.

Míg a fiúgyermekre vagy fivérre utaló formákat általában erősítőnek tekintik, és használatuk a kínálástól a nyilvános esküig a legkülönbélebb helyzetekben, résztvevői relációkban és beszédeseményekben egyaránt elfogadott, a lánygyermekre vagy lánytestvérré tett *trušulok* használata családi körben, informális helyzetekben is korlátozott. A beszélő interakciós céljának megfelelően, a beszédhelyzet sajátosságait (pl. a résztvevőket), valamint a módosítandó beszédaktus és a beszédesemény társadalmi súlyát és következményeit figyelembe véve választja ki a feltételesátok-formula referensét, és ennek megfelelően mérlegeli, hogy az adott helyzetben mi lehet a következménye annak, ha női referenst, például lánytestvérré vagy lánygyermekre utaló formát választ. Ha egy fóm vagy fómjni például komoly családi konfliktus során, felelősségének tisztázása érdekében családi körben esküt, vagy tekintélyes családtagok (pl. nagypapa, apa) közreműködésével erős elkötelezettség kinyilvánítását megkívánó fogadalmat tesz (pl. kötelezettséget vállal a dohányzás, szerencsejáték¹⁶⁴ elhagyására, helytelenített baráti kapcsolatok megszakítására stb.), a női referenst tartalmazó formák nem elegendőek ahhoz, hogy hitelt adjanak szavainak. Ezekben a helyzetekben a nőkre utaló formák használata a beszédaktus

¹⁶⁴ A dohányzás, alkoholfogyasztás vagy szerencsejáték korlátozására tett fogadalmakra manapság általában a fiatal, még nem megkeresztelkedett férfiak esetében kerül sor. Az ádventizmus gáborok közötti térnyerése az 1990-es években néhány vonatkozásban gyökeresen átalakította a romák fogyasztói szokásait: az adventista életvezetési elvek a felnőtt, megkeresztelkedett hívóktól megkövetelik a sertéshús- és az alkoholfogyasztás, valamint a dohányzás elhagyását. Ennek köszönhetően a felnőtt fómok és fómjnijk többsége ma már nem dohányzik és nem fogyaszt alkoholt, ezért esetükben értelemszerűen nincs szükség dohányzást vagy alkoholfogyasztást korlátozó fogadalmakra. A fómjnijkat az intenzív társadalmi felügyelet, valamint a társadalmi nemi munkamegosztás preferált mintái jórészt az otthon szférájához kötik, nekik – szemben a férfiakkal – nincs lehetőségük olyan helyekre (bárokba, kaszinókba) jární, ahol nyerőgépek és egyéb szerencsejátékok elérhetők. Ezért a szerencsejátékokat tiltó fogadalmak sem relevánsak az ő esetükben.

életbe lépését, sikeres kivitelezését ásná alá: annak indirekt kifejezése lenne, hogy a beszélő, bár esküt tesz, nem mond igazat, illetve fogadalmat tesz, de nem áll szándékában betartani azt.

Ugyanakkor más beszédeseményekben (ld. a játék közben rögzített interakciót), a fent említetteknél kisebb társadalmi jelentőségű beszédaktusok esetében, például különféle direktívumok (pl. kínálás, kérés) esetében a házastársak vagy testvérek közötti, illetve a szülő-gyermek kommunikációban egyáltalán nem szokatlan, hogy a beszédaktus illokúciós erejének nyomatékosítására lánygyermekre vagy lánytestvérre vonatkozó feltételes átkot használnak. (Például: Feleség a férjéhez, aki harmadszori hívásra sem hajlandó jönni ebédelni: „*Dile! Haj andrã te xa! Merel tji Lili te na ave andrã!*” ‘Kedvesem! Gyere be enni! Haljon meg a te Lilid ((a beszélő és a címzett kislánya)), ha nem jönnél be!’)

A nőkre utaló feltételes átkokat egyes helyzetekben egyáltalán nem tekintik helyénvalónak, más helyzetekben használatuk elfogadott. Általában azonban gyengébb *trušul*nak tekintik azokat, mint a férfi referenst tartalmazó formákat. Egyes női referenst tartalmazó formulaformák, például a *Merel mîri šejori!* ‘Haljon meg a leánykám [+DIM]’, a *Merel mîri Liza!* ‘Haljon meg a Lizám!’, valamint a ‘kicsi’ melléknév nőnemű alakját (*cini*) tartalmazó formula (*Merel mîri cini!* ‘Haljon meg az én kicsim (Fem.!)’) pedig egyáltalán nem lehetnek erősítő funkciójú *trušul*ok. Ezek a formulák a gáborok közötti interakcióban – a kontextustól függetlenül – szexuális konnotációjú ugratásnak, „csúfságotlásnak” (*prasajimo*) számítanak, mivel az említett referenseket a női nemi szervre vonatkozó indirekt utalásokként értelmezik. A „*Merel mîri Liza!*” formula értelmezéséhez fontos tudni, hogy a gáborok névadási gyakorlatában a Liza női név nem használatos, ezért is lehet a feltételes átkokban szexuális konnotációjú kontextuális fogódzó annak veszélye anélkül, hogy bárki magára vonatkoztathatná és sértésnek tekinthetné azt a romák között.

Más a helyzet az interetnikus kommunikációban, ahol az eskühasználattal kapcsolatos normák és a kontextualizációs konvenciók különbözők. E konvenciók különbségét a gáborok egyes helyzetekben saját előnyükre fordítható interakciós forrásként hasznosítják. Azaz gázsó vagy más etnikai csoportba tartozó roma (pl. magyarországi lovári) beszédpartnerhez szólva saját interakciós céljaik¹⁶⁵ érdekében, például állításuk igazsága mellett érvelve olyan referenst tartalmazó feltételesátok-formákat (pl. Haljon meg a Lizám!, Haljon meg a leánykám!) használnak, amelyek saját közösségükben az ugratás vagy az irónia indexei. Stratégiájuk arra a feltételezésre épül, hogy a beszédpartner közösségében ezek a konvenciók mások, így a címzett képtelen lesz

¹⁶⁵ Ezek a célok helyzettől függően igen változatosak lehetnek. Az általam megfigyelt interetnikus helyzetekben például a beszédpartner meggyőzése, a gábor fél számára előnyösebb áralku létrehozása, és a beszédpartner önképét támogató, hízelgő-dicsérő megjegyzések színlelt nyomatékosítása érdekében használták gábor fómok és fómnik az említett „*trušult*”.

felismerni a referensválasztás révén jelzett iróniát vagy ugratást, és – a nyelvtani forma és a szemantikai információk alapján¹⁶⁶ – majd komoly, az állítás igazságát erősítő „esküként” értelmezi a megnyilatkozást. A „*Haljon meg az én Lizám!*” formula azonban interetnikus helyzetben is csak olyan beszédpartnerhez címezve használható sikerrel, aki nem ismeri az adott fomat vagy fómnjít, így az interakció értelmezése során nem támaszkodhat a személyközi háttértudásra, azaz nem tudhatja biztosan, hogy a beszélőnek nincs Liza nevű lánya.

A *mîri šejori/Liza/cini* referenseket tartalmazó feltételes átkok kompetens, helyzetnek megfelelő használata feltételezi a gábor közösség feltételes átkokkal kapcsolatos nyelvi ideológiájának ismeretét, és az e referensekre mint kontextualizációs fogódzókra vonatkozó kultúra-specifikus konvenciókban való osztozást. Ezért lehetnek e formák bizonyos kontextusokban a „gáborság”, „a gáborokra jellemző beszéd” indexei. Ez az indexikus dimenzió számomra azokban a szituációkban vált leginkább láthatóvá, amikor engem nem ismerő gábor fomat vagy fómnjik jelenlétében vagy nekem címzett megnyilatkozásokban használták a „*Merel mîri Liza/šejori/cini!*” ‘Haljon meg a Lizám/leánykám/kicsim (Fem.)’ *trušulokat*, és én – gázsi létemre – gábor romák módjára, például nevetéssel, tettetett felháborodással (pl. *Či lažahtu?* ‘Nem szégyelled magad?’), vagy sajnálkozva, színlelt udvariassággal (pl. *Jaj, feril o Del, te na merel tji čórrî Liza!* ‘Jaj, Isten őrizzen, ne haljon meg a te szegény Lizád!’) reagáltam erre. Ezt rendszerint hitetlenkedéssel vegyes csodálkozással fogadták, és kompetens viselkedésemet olyan túlzó bókokkal ismerték el, mint pl. „*Na, aba vuži řomnji san!*” ‘Na, már tiszta ((valódi)) fómnji vagy!’

11.3.5.2. A referens neme, a főnév típusa és morfológiai jegyei, valamint a pragmatikai érték

A referensválasztási konvenciók nem csupán a szemantikai jegyekkel, hanem a főnévi csoport egyéb jellemzőivel kapcsolatos további finom distinkciókat is tartalmaznak. Így például a beszélő vagy a címzett gyermekére vonatkozó *trušul*-formák potenciális pragmatikai értéke szempontjából a referens neme mellett az sem közömbös tényező, hogy milyen típusú főnevet: tulajdonnevet vagy rokonsági terminust választ-e a beszélő. Ha rokonsági terminust választ, annak morfológiája sem mellékes, nem mindegy, hogy diminutívval (-orV) (*muřo šavoro* ‘fiacskám’ vs. *mîri šejori* ‘leánykám’), vagy diminutív nélkül (*muřo šavo* ‘fiam’ vs. *mîri šej* ‘lányom’) használja-e azt. A beszélő egyes kontextusokban dönthet úgy, hogy a gyermekére utalva főnév helyett a ‘kicsi’ jelentésű melléknevet tartalmazó

¹⁶⁶ A feltételes átkokkal kísért beszédaktus értelmezését természetesen befolyásolják a gázso vagy a más roma beszédpartner saját kultúrájában és közösségében érvényes beszédaktus-normák, és a romák átok- és eskühasználatával kapcsolatos sztereotípiák is.

birtokos szerkezetet (*muřo cino* ‘az én kicsim’ (Masc.) vs. *mři cini* ‘az én kicsim’ (Fem.)) választja.

Hímnemű referens esetén a pragmatikai potenciál tekintetében nincs különbség a rokonsági terminust és a tulajdonnevet tartalmazó feltételesátok-formák között, ha azok referense ugyanaz a személy (a következő mondatok esetében például egyaránt ‘a beszélő Pista nevű fia’). A *Merel muřo řavo!* ‘Haljon meg a fiam!’, *Merel muřo řavoro!* ‘Haljon meg a fiacskám!’, *Merel muřo Piřta!* ‘Haljon meg az én Pistám!’, illetve a *Merel muřo Piřtuka!* ‘Haljon meg az én Pistukám!’ forma egyaránt lehet erősítő funkciójú, a megnyilatkozás iránti erős elkötelezettséget jelző diszkurzív forma.

Az említett formák között a résztvevői relációkra gyakorolt hatásuk tekintetében van különbség: a diminutívot tartalmazó formákat használó beszélőt rendszerint szerényebbnek, udvariasabbnak, műveltebbnek tekintik, mint a diminutív nélküli forma használóját. Sokak szerint a ‘rokonsági terminus+többszám+diminutív’ jegyekkel jellemezhető referens (*mřř řavorř* ‘gyermekecskéim, fiacskáim’) az, amely a formális, nyilvános helyzetekben leginkább helyénvalónak, a leginkább udvariasnak számít, különösen a férfiak közötti diskurzusban. A ‘beszélő fia’ referens esetén a rokonsági terminus vs. tulajdonnév, és a [+DIM] vs. [-DIM] közötti választás a gáborok közötti diskurzusban a társas pozíciók alakításának eszköze: azt a résztvevők a beszélő címzetthez és más hallgatókhoz való viszonyulásának indexeként értelmezik. (Részletesebben ld. a következő fejezetben.)

A ‘beszélő lánya’ referenst tartalmazó formák esetében viszont a rokonsági terminus vs. tulajdonnév közötti választásnak, valamint a kicsinyítőképző használatának a *truřul* pragmatikai értékére vonatkozó következménye van. Ha a beszélő azt szeretné, hogy a lányára vonatkozó feltételes átkot beszédpartnere a beszédaktust erősítő stratégiaként értelmezze, a tulajdonnevet tartalmazó formát kell választania. Tehát például a *Merel mři Lili!* ‘Haljon meg az én Lilim!’; *Merel mři řej!* [-DIM] ‘Haljon meg a lányom!’; *Merel mři řejori!* [+DIM] ‘Haljon meg a leánykám!’ formák közül csak a tulajdonnevet tartalmazó forma minősül potenciális erősítőnek, a rokonsági terminust, különösen annak a diminutív szuffixumot tartalmazó variánsa nem. A lányra utaló rokonsági terminust tartalmazó formák – kontextustól függetlenül – az irónia és az ugratás jelzésére szolgáló kontextualizációs fogódzók, amelyek esetében a *řej/ori* lit. ‘lány/ka’ terminust nem a beszélő lányára vonatkoztatják, hanem azt a női nemi szervre való indirekt utalásnak tekintik.

‘Az én kicsim’ referens pragmatikai funkciója között a melléknév neme alapján tesz különbséget a gábor metapragmatikai ideológia. A hímnemű melléknevet tartalmazó variáns (‘*Merel muřo cino!*’) bizonyos helyzetekben, különösen a kortárs, egymást jól ismerő, közeli kapcsolatban levő nők közötti informális társalgásban beszédaktust erősítő

formaként használatos. A nőnemű melléknevet tartalmazó forma viszont nem lehet erősítő funkciójú *trušul*. E forma metapragmatikai funkciója ugyanaz, mint a *mîri šejori* ‘az én leánykám’ és a *mîri Liza* ‘az én Lizám’ formák esetében: „*Kana kode phenen, merel mîri cini, vaj merel mîri Liza, vaj mîri šejori, sa jákh-i, atunčig čufšagolin numa.*” ‘Amikor azt mondják, haljon meg az én kicsim (Fem.), vagy a Lizám, vagy a leánykám, az ugyanaz, akkor csak csúfságnak.’ A ‘kicsi’ mellékneves formákat inkább a női beszédrepertoárba tartozónak tekintik.

A fentiekkel kapcsolatban egy 2003. 07. 23-án készített metanyelvi interjúból idézek. A résztvevők Brája, egy negyvenes éveinek végén járó romnji, és fivérének egyik huszonéves menyee, Gyita. A nyitó kérdés arra irányult, hogy miért használnak a romnjik olyan feltételes átokformulákat, mint a „Haljon meg az én kicsim! (Masc.)” akkor is, ha a megnevezett személy, a beszélő fia már felnőtt férfi.

Brája: *Žaneh, sōtar? Kaj te na phenel kode ker žuvli kã putjardi san!*

Tudod, miért? Hogy ne mondja azt az a másik asszony, hogy büszke vagy!

Gyita: *Igen!*

Igen!

Brája: *Žaneh, no, Devla jertisar, kã vunivar phenav pe muŕo Janko vaj pe (...) vaj mîri Mîndra, (...) kade majkãnnjivo-j ekh duma, muŕo cino, [vaj mîri cini. =*

Nos, tudod, Isten bocsássa meg, hogy néha ((feltételes átkot)) mondom az én Jankómra vagy Míndrámra ((a beszélő gyermekei)), (...) így könnyebb az szó, hogy az én kicsim (Masc.), vagy az én kicsim (Fem.)

Gyita:

[Igaz!]

Brája: =((gyorsan helyesbít)) *Na, na phenen: cini, na phenen cini, kã akkor prasanpe.*

Nem, nem mondják: kicsi (Fem.), nem mondják, mert akkor csúfolkodnak

SzA. *Kode prasajimo-j te-?*

Az csúfolkodás ha-?

Brája: *Prasajimo-j. De le šavorãhkã phenel: Muŕo cino!*

Csúfolkodás. De a fiára mondja: Az én kicsim (Masc.)!

SzA: *The v’ ol murš phenen, sokisejle te phenen kade: muŕo cino, vaj o murš na?*

És a férfiak is mondják, szokták mondani így: az én kicsim (Masc.), vagy a férfiak nem?

Brája: *Na, na, ol murš žaneh, sar phenen? “Merel muŕo šavoro!” (...) Na phenen: cino! Kode phenen, kã akkor prasalpe, kode phenen.*

Nem, nem, a férfiak tudod, hogy mondják? „Haljon meg a fiacskám!” (...) Nem mondják: kicsi (Masc.)! Azt tartják, hogy akkor csúfolkodik, azt mondják. ((Ha azt mondja egy férfi: Haljon meg az én kicsim!))

A fenti interjúrészlet arra világít rá, hogy a „Haljon meg az én kicsim!” formula használata több tekintetben is társadalmi nemileg értelmezett. Egyrészt a referens neme és a pragmatikai funkció közötti kapcsolat differenciált a referens neme alapján (női referens – tréfa, ironia; férfi referens – erősítő *trušul*), másrészt ugyanazon formula megítélése különbözik férfi és női beszélők esetében. Míg női beszélő részéről a „Haljon meg az én kicsim!” (Masc.) formula használható erősítő funkciójú diszkurzív formaként, addig férfi beszélő részéről azt

gyakran „csúfságot” vagy legalábbis kétértelmű stratégiának tekintik. Brája szavai a feltételes átokkal kapcsolatos ideológia két további mozzanatára is felhívják a figyelmet. Az egyik egy társas aspektus, amely szerint a *mu'ro cino* 'az én kicsim' (Masc.) referenst tartalmazó formát használó asszonyt szerényebbnek és udvariasabbnak tekintik, azaz a referensválasztás olyan stratégia, amellyel a beszélő a saját társas képét és beszédpartneréhez való viszonyát is menedzselni tudja az interakcióban. A másik aspektus pedig az, hogy a beszélő számára „könnyebb szónak” minősül, ha a fiára vonatkozó feltételes átokban a melléknévi formát használja a tulajdonnév vagy a rokonsági terminus ('fiacskám') helyett. Sokan említették továbbá, hogy a melléknévi forma választása révén a beszélő a fiához fűződő érzelmi kapcsolat fontosságát is hangsúlyozhatja¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Amint a 16 éves Kati magyarázta: „*lakă kăšo kuć-i, kă cino phenel lehkă, szeretetbül phenel lehkă. De te phendo: Merel mîri cini, kode aba aver-i! (...) Kode aba prasajimo.*” Neki ((az anyának)) olyan drága, hogy kicsinek (Masc.) nevezi őt, szeretetből mondja ezt. De ha mondta volna: „Haljon meg az én kicsim” (Fem.), az már más! (...) Az már csúfságot.”

5. ábra

A referensválasztási konvenciók a 'Haljon meg az én gyermekem!' formula példáján

NEM, SZÓFAJI ÉS MORFOLÓGIAI JELLEMZŐK, VALAMINT A METAPRAGMATIKAI KATEGORIZÁCIÓ: TRUŠUL VS. *PRASAJIMO			
A referens neme:			
FÉRFI		NŐ	
Szófaj: főnév A főnévtípus szerinti distinkció: Rokonsági terminus vs. tulajdonnév			
<i>Merel muŕo šavo!</i> 'Haljon meg a fiam!' (nem preferált: <i>putjarimo</i> 'dicsekvés')	<i>Merel muŕo Pišta!</i> 'Haljon meg az én Pistám!'	<i>*Merel mîri šej!</i> *'Haljon meg a lányom!'	<i>Merel mîri Kati!</i> 'Haljon meg az én Katim!'
Rokonsági terminus+Dim vs. rokonsági terminus-Dim:			
<i>Merel muŕo šavoŕo!</i> 'Haljon meg a fiacskám!' (preferált)	<i>Merel muŕo šavo!</i> 'Haljon meg a fiam!' (nem preferált: <i>putjarimo</i> 'dicsekvés')	<i>*Merel mîri šejorî!</i> *'Haljon meg a leánykám!'	<i>*Merel mîri šej!</i> *'Haljon meg a lányom!'
Szófaj: Melléknév: 'kicsim'			
<i>Merel muŕo cino!</i> (Masc.) 'Haljon meg az én kicsim!'		<i>*Merel mîri cini!</i> (Fem.) *'Haljon meg az én kicsim!'	

Megj.:

A *-gal jelölt forma nem lehet erősítő, az mindig *prasajimo* 'csúfságotlás', az irónia és a játék, pl. ugratás jelzése. A jelöletlen formák – a kontextus függvényében – erősítőként használható *trušulok*.

Láthatjuk, hogy 'a beszélő lánya' referens esetében a főnév típusával és morfológiai jegyeivel kapcsolatos elvárások éppen inverzei a 'beszélő fia' referens esetében elvártaknak. Amíg a férfi referensnél a diminutív szuffixummal ellátott rokonsági terminus (*muŕo šavoŕo* 'fiacskám') a leginkább preferált forma, a női referens esetében ezek alkalmazása épp ellenkező megítélés alá esik. A női referens esetében mind a rokonsági terminus, mind a kicsinyítő elemek használatát úgy tekintik, hogy az a feltételes átok pragmatikai értékét megváltoztatja: potenciális erősítőből az irónia, a tréfa, az ugratás indexévé alakítja azt. E formákhoz a nyelvi ideológiában szexuális asszociációk kapcsolódnak. Amíg a fiúgyermekre utaló valamennyi forma (legyen az tulajdonnév vagy rokonsági terminus,

diminutívval vagy anélkül) használható erősítőként, a lánygyermekre utaló feltételesátok-formák közül egyedül a diminutív nélküli tulajdonnév az, amelyet – legalábbis egyes kontextusokban (főként informális társalgásban, a beszédpartnerek társadalmi közelsége esetén) – erősítőnek tekintenek.

11.4. Összegzés

A fejezetben a gábor közösségek feltételesátok-használattal kapcsolatos nyelvi ideológiájának egy aspektusát, a referensválasztással kapcsolatos preferenciákat és konvenciókat mutattam be. Ezek egy olyan komplex metapragmatikai ideológia részei, amely révén a nyelvhasználók kapcsolatot hoznak létre a nyelvi forma és a pragmatikai funkció között. Amint láttuk, a gáborok részben a referensre utaló főnévi csoport szemantikai jegyei függvényében társítanak pragmatikai értéket az egyes *trušul*-formulákhoz. A feltételes átok funkciója szempontjából nem közömbös, hogy a referens élő vagy élettelen, humán vagy nem humán, roma vagy gázsó, férfi vagy nő, fiatal vagy relatíve idős, mint ahogyan az sem mindegy, hogy a beszélőhöz vagy a címzethez milyen rokoni kapcsolat fűzi.

A referensválasztás révén a résztvevők interakciós és társas céljaiknak megfelelően tudják alakítani, például kisebb vagy nagyobb mértékben erősíteni vagy éppen gyengíteni a feltételes átok viszonyulásjelző és beszédaktus-módosító potenciálját. A referensválasztás tehát egy társadalmi konvenciók által befolyásolt, ám a helyzetnek és a résztvevők céljainak megfelelően használható stratégia, amely a feltételes átok mint módosító módosítására szolgál.

Az interakció résztvevői a referensválasztás révén például jelezhetik azt, hogy elkötelezettek-e, és ha igen, milyen mértékben a *trušullal* kísért megnyilatkozás proposíciójának igazsága mellett (ez az episztemikus viszonyulást jelző funkció módosítása, ld. például a marokkózás közbeni diskurzus egyes megnyilatkozásait), célozhatnak arra, hogy mennyire szeretnék rávenni a címzettet valami megtételére vagy az attól való tartózkodásra (ld. a fenti kínáló interakciót), erősíthetik vagy gyengíthetik a más részvevőkhöz való viszonyukat értékelő megnyilatkozásaikat (érzelmi viszonyulást jelző funkció módosítása) stb. A referensválasztás implicit metapragmatikai jelzés is, amely az éppen folyamatban levő nyelvhasználat részeként, azzal egyidejűleg utal arra, hogy az üzenetet hogyan kell értelmezni (pl. komolyan érdemes-e venni vagy sem). Bizonyos szemantikai jegyek (pl. [-HUMÁN], [-ROMA], [+IDŐS]) vagy különböző jegyek bizonyos kombinációban konvencionálisan az irónia jelzésére, vagy a játékos interakció, például az ugratás felismerését segítő kontextualizációs fogódzóként használatosak (ld. a fejezetben elemzett ugrató interakciót.)

A referensválasztást racionalizáló magyarázatokban, mint láttuk, jelentős szerepe van a társadalmi nemnek, a társadalmi nem és a pragmatikai funkció közötti kapcsolat a feltételes átkokkal kapcsolatos nyelvi ideológia egyik legaprólékosabban kidolgozott aspektusa. A női referens tartalmazó formák használata korlátozott, és azokat a férfi referensre utaló formákhoz viszonyítva gyakran kisebb, gyengébb *trušul*-nak tekintik. Egyes női referensre utaló formák egyáltalán nem használhatók erősítőként, azok konvencionálisan az irónia vagy az ugratás indexei. A 'férfi referens – erősebb *trušul*', 'női referens – gyengébb *trušul* vagy tréfa, „csúfságotlás”' oppozíció voltaképpen a férfiak és a nők viszonyát egymást kiegészítő, de hierarchikus viszonyként bemutató gender-ideológia mintáinak rekurziójaként értelmezhető. A nyelvi ideológia és az általa befolyásolt (de nem determinált!) nyelvi gyakorlat e tekintetben támaszkodik a közösség társadalmi nemi ideológiájának mintáira és maga is hozzájárul annak fenntartásához.

A nyelvi ideológia alapján úgy tűnhet, hogy a referens szemantikai jegyei és a *trušul*-formula pragmatikai funkciója között olyan jelviszony van, amelyben a referens egyértelműen jelzi a pragmatikai funkciót. A legtöbb feltételesátok-forma pragmatikai értéke és társadalmi jelentése azonban nem jelezhető előre pusztán a referens alapján. Ez a kapcsolat számos más tényező (pl. a résztvevők közötti viszonyok, a téma, a módosítandó beszédaktus, a beszédesemény) függvénye, tehát csak a használat kontextusában értelmezhető. Ezért a *trušul*-okat nem csupán az egyes megnyilatkozások szintjén szükséges értelmezni, hanem a beszédhelyzet és a diskurzus kontextusában is elemezni kell.

A referensválasztásnak azonban nemcsak a *trušul* pragmatikai funkciója, módosító ereje szempontjából van jelentősége, annak révén nemcsak a megnyilatkozáshoz, hanem a résztvevőkhöz való viszony is kifejezhető és manipulálható. Amint azt a következő fejezetben látni fogjuk, a feltételes átkok olyan multifunkcionális diszkurzív formák, amelyek a résztvevők közötti viszonyok alakítására is használhatók.

12. A REFERENSVALASZTÁS 2.: FELTÉTELES ÁTOK ÉS KAPCSOLATI MUNKA

12.1. Elöljáróban

Az előző fejezet a gábor közösségek feltételes átokkal kapcsolatos nyelvi ideológiájának (meta)pragmatikai aspektusait mutatta be. Ebben a fejezetben az ideológia társas aspektusait, azokat a preferenciákat és racionalizáló magyarázatokat vizsgálom, amelyek a *trušulok* társadalmi kontextussal, résztvevői relációkkal való kapcsolatára vonatkoznak. A referensválasztással kapcsolatos magyarázatok közül azokat elemzem, amelyek elsősorban nem a *trušul* pragmatikai értékét, hanem a nyelvi forma és résztvevők közötti viszony összefüggését érintik. Külön figyelmet fordítok a társadalmi nemi aspektusokra. Ezt követően arra a kérdésre próbálok választ adni, hogy miben áll a feltételes átok konvencionális hatása, és mivel magyarázható hatékonyságuk a romani interakcióban.

12.2. Kapcsolati munka, arc és nyelvi udvariasság

A feltételes átok nemcsak a megnyilatkozáshoz való beszélői viszonyulást jelző és illokúcióserő-módosító diszkurzív formák, hanem szerepet játszanak a helyzethez és a résztvevőkhöz való viszony kifejezésében, azaz a társas kontextus megkonstruálásában is. A *trušulok* nyelvi formájának megválasztását a társas kontextus, a résztvevők társas viszonyokra vonatkozó értékelése is befolyásolja.

Azzal, hogy egy résztvevő az adott interakcióban folyamodik-e *trušul*-használathoz, és ha igen, milyen formát, például milyen referenst választ, kifejezésre juttathatja a helyzettel, és abban saját maga, valamint más résztvevők pozíciójával kapcsolatos értékelését. A *trušul* referensének megválasztása révén a beszélő például közvetett módon jelezheti, hogy az adott helyzetben a társadalmi közelséget tartja hangsúlyosnak a beszédpartnerhez való viszonyában, de kifejezésre juttathatja azt is, hogy a közelség (pl. ismerősség, rokonság) ellenére a rangbeli, társadalmi nemi vagy generációs különbséggel összefüggő státus-aszimmetria elismerését tekinti meghatározónak. Jelezheti, hogy tekintettel van mások társas képére, és a saját pozíciójára vonatkozó értékelés jogát másoknak engedi át (ld. alább, a diminutív-használtról írottakat).

Ugyanakkor a nyelvi forma és a társas kontextus közötti kapcsolat nem egyirányú (vö. Duranti 1992): nemcsak a kontextusnak van nyelvi formát meghatározó szerepe, hanem a nyelvi forma megválasztásán keresztül a kontextus, például a résztvevők közötti viszony is alakítható.

Amellett érvelek, hogy a *trušul*-használatot az interakcióban zajló kapcsolati munka részének tekinthetjük. A nyelvi forma (pl. a referensre utaló főnév) megválasztását a résztvevők interakciós és társas céljai egyaránt befolyásolják, ezért a forma megválasztása során tekintettel kell lenniük saját maguk és mások társas képére (*social face*) is. A kölcsönös arc-érzékenység nemcsak a beszélő *trušul*-választását, hanem a fogadó reakcióját is befolyásolja, és mint látni fogjuk, alapvető szerepe van a *trušulok* révén kivitelezett pragmatikai munka sikerességében is. Mielőtt bemutatnék néhányat a *trušul*-ideológia kapcsolati munkával összefüggő aspektusai közül, röviden összefoglalom, hogy milyen értelemben használom az arc (*face*), az arc munka (*face-work*) és a kapcsolati munka (*relational work*) fogalmát.

A nyelvi udvariasság szakirodalmában számos szerző hangsúlyozza (ld. például Watts 2003, Eelen 1999, Mills 2003), hogy az udvariasság vagy az udvariatlanság nem nyelvi formák vagy beszédaktusok inherens tulajdonsága, hanem diszkurzív fogalom: mindig értékelés, minősítés kérdése. Amikor a résztvevők megítélik azt, hogy egy interakciós viselkedés, például egy adott nyelvi forma használata az adott szituációban helyénvaló-e, és ha igen, udvarias-e vagy sem, a gyakorlat közösségében vagy a tágabb társadalomban relevánsnak, érvényesnek vélt társadalmi elvárások, normák, preferenciák rendszerére támaszkodnak (ld. Mills 2002, 2003, 2005). Tehát, bár az egyes formák helyénvalóságát az interakció résztvevői mindig egyénileg ítélik meg, értékelésüket befolyásolja a közösség helyénvalósággal és udvariassággal kapcsolatos nyelvi ideológiája.

Ha elfogadjuk azt, hogy az udvariasság értékelő fogalom, akkor problematikus azt jelöletlen interakciós viselkedésnek tekinteni. Watts (2003), és Locher és Watts (2005) például elutasítja azt a felfogást, amely szerint az udvariasság jelöletlen viselkedés, az interakció természetes velejárója, amelyre csak akkor figyelünk fel, ha az azzal kapcsolatos implicit elvárásaink nem teljesülnek. Ez a szemlélet a kooperációt és a társadalmi harmónia megteremtését tekinti az interakció alapállapotának és fő motivációjának, és az ettől eltérő viselkedéseket kivételesnek, jelöltnek (például udvariatlannak) tekinti. Locher és Watts ezzel szemben azt javasolják, hogy mind az udvariasságot, mind az udvariatlanságot célszerű társadalmilag jelölt viselkedésnek tekinteni, és egy tágabb keretben, a minden interakcióban jelen levő arc munka, vagy – az általuk javasolt terminussal – kapcsolati munka részeként értelmezni. Ez a felfogás szakít az arc munkát az udvariassággal azonosnak tekintő Brown és Levinson-féle (1978, 1987) szemlélettel, és az udvariasságot szűkebben, az arc munka/kapcsolati munka – résztvevői értékeléstől függő – egyik lehetséges minőségeként értelmezi. Eszerint az udvariasság csak egy lehetséges megvalósulása az interakcióban zajló kapcsolati munkának, amelyet nem önmagában, hanem más személyközi jelentésekhez való viszonyában érdemes

vizsgálni.

Locher és Watts (2005: 10) definíciója szerint a kapcsolati munka terminus „arra a »munkára« utal, amelyet az egyének fektetnek a másokkal való kapcsolataikról való egyezkedésbe”, azaz a kapcsolati munka számukra a személyközi viszonyokról és jelentésekről való egyezkedés eszköze és színtere. Hangsúlyozzák, hogy a minden interakcióban jelen levő kapcsolati munka nem mindig a harmónia, az együttműködés és a társas egyensúly fenntartására irányul, hanem „[a] nyelvi viselkedés teljes kontinuumát magában foglalja, a direkt, udvariatlan, nyers vagy agresszív interakciótól az udvarias interakcióig, kiterjedve a társas viselkedés helyénvaló és nem helyénvaló formáira egyaránt” (ibid.). Véleményük szerint az agresszió, a konfliktusok, a formális, etikett szerinti viselkedést igénylő helyzetek, a közvetlenséget jelző évődés, az ugratás stb. egyaránt a kapcsolati munka fogalmán belül kezelendők.

Watts (2003: 133-141, 218-232) meggyőzően érvel amellett, hogy az agresszív vagy konfliktust kereső viselkedés nem tekinthető inherensen udvariatlan viselkedésnek. Bizonyos társadalmi színterek, intézmények (pl. katonaságnál a kiképzés), beszédesemények (pl. politikai vita, vagy a gáborok között a hitre menés) és műfajok (pl. rituális inzultus, ugratás, kabaré, kritika) – legalábbis egyes résztvevők esetében – megengednek, sőt preferálnak olyan viselkedéseket, amelyek más helyzetekben udvariatlanságnak minősülnének (vö. Mills 2005: 266-270). Ahogyan a verbális konfliktus nem minősül automatikusan udvariatlanságnak és nem feltétlenül vezet a társas kapcsolatok összeomlásához¹⁶⁸, a nagyon formális, közvetett viselkedés sem minősül automatikusan, minden helyzetben udvariasnak, kifinomultnak. A résztvevők tehát a beszédhelyzet, az interakciós keret által felidézett társadalmi elvárásokhoz viszonyítva minősítene bizonyos megnyilatkozásokat helyénvalónak vagy nem helyénvalónak, illetve udvariasnak vagy udvariatlannak (Locher és Watts 2005: 29, ld. még Mills 2002).

Az udvariasság és a helyénvalóság Locher és Watts szerint (2005) szerint nem ekvivalens kategóriák: a helyénvaló viselkedés nem feltétlenül minősül egyben udvariasnak is. Az arcunka/kapcsolati munka nemcsak udvariasnak vagy udvariatlannak értékelt viselkedéseket, hanem nagyobb részben olyan viselkedéseket foglal magában, amelyeket a résztvevők az adott helyzetben és szerepben társadalmilag elfogadottnak és helyzetnek megfelelőnek tekintenek, de nem minősítik azokat udvariasnak.

Bár ezzel a distinkcióval egyetérttek, Watts (2003) és Locher és Watts (2005) munkájában problematikusnak tartom, hogy a helyénvalóság fogalmáról kevés szó esik. A helyénvalóság – akár interakciós helyzetnek és szerepeknek, akár társadalmi kategóriáknak és identitásoknak (pl.

168 Sőt egyes közösségekben az ellentmondás és a kooperatív konfliktus a szociabilitás fenntartásának és újratermelésének stratégiája is lehet. Ld. Schiffrin 1984, Kakavá 2003.

társadalmi nem, osztály stb.) megfelelő viselkedésre vonatkozik –, éppúgy társadalmi minősítés és értékelés függvénye, mint az udvariasság vagy az udvariatlanság. A helyénvalóság meghatározásáért mind az interakcióban részt vevő egyének között, mind pedig különböző társadalmi csoportok között versengés és vita alakulhat ki. Mivel az értékelés rendszerint nem pusztán nyelvi formákra és viselkedésekre, hanem az azokat használó személyekre és csoportokra is vonatkozik (Eelen 1999), társadalmi minősítések és hierarchiák létrehozásához is hozzájárulhat. Ezekre a társadalmi és hatalmi, ideológiai aspektusokra az említett munkák kevés figyelmet fordítanak.

A kapcsolati munka fenti felfogása egy tágabban értelmezett *arc*-fogalmat igényel, mint Brown és Levinson udvariasság-elméletének (1978, 1987) individualista *face*-fogalma¹⁶⁹. Az *arc* (*face*) és az arcmunka (*face-work*) fogalmát illetően elfogadom azt az érvelést (ld. Bargiela-Chiappini 2003, Mao 1994, Watts 2003, Locker és Watts 2005), amely szerint az arcot társas konstrukciónak tekintő goffmani felfogás alkalmasabb az interakció társas aspektusainak elemzésére, mint az individuum-centrikus, a tartózkodó arcra (*negative face*) és az annak védelmét szolgáló negatív udvariasságra nagy hangsúlyt helyező Brown és Levinson-féle arc-fogalom.

Goffman szerint – akár szándékunktól függetlenül is – mindannyian valamilyen szerepet vállalunk magunkra, és annak megfelelően cselekszünk a társas interakcióban. A szerep (*line*) „verbális és nem verbális aktusok olyan mintázata, amely által valaki kifejezésre juttatja a helyzettel kapcsolatos véleményét, és ezen keresztül a résztvevőkről, különösen pedig önmagáról alkotott értékelését.” (Goffman 1967: 5). Ez a szerep különböző arcokat tesz elérhetővé, igényelhetővé számunkra. A goffmani definíció szerint (ibid.) az arc olyan „pozitív társadalmi érték, amelyet valaki ténylegesen magáénak állít azon szerep (*line*) révén, amelyről mások azt feltételezik, hogy az adott érintkezésben az az ő szerepe.” A goffmani teória lényeges motívuma a „társadalomtól kölcsönkapott arc”, amelynek értelmében az arc közös, az interakcióban létrehozott és felügyelt társadalmi konstrukció. Az arc tehát nem pusztán az individuum vágyainak és igényeinek tárgya, nem az egyén pszichológiájának terméke. Nem olyasmi, amit az egyén felépít a maga számára, és elvárja másoktól, hogy az interakcióban tartsák tiszteletben és támogassák azt, hanem az interakcióban realizálódó, mások részvételétől és értékelésétől függő, ezért

169 Brown és Levinson duális arc- és udvariasság-elmélete számos kritikai elemzés tárgya. (Átfogó elemzésért ld. pl. Mills 2003: 57-120, Watts 2003: 85-116.) A legtöbb kritika az elmélet univerzalizmusát és individuum-centrikusságát kifogásolja. Számos elemző bírálja a negatív arc és az arcfenyegető aktusokat csillapító stratégiák középpontba helyezését (pl. Matsumoto 1988, Fraser 1990, Gu 1990, Agha 1994, Mao 1994), amelyet etnocentrikus értelmezésnek tekintenek. A negatívarc-igények előtérbe helyezésével függ össze az elmélet pesszimista interakció-szemlélete is (Kasper 1990). (Gyakorlatilag minden megnyilatkozásunk potenciális arcfenyegetés, hiszen a címzett függetlenségét, zavarás-mentesség iránti igényét már pusztán azzal megsérthetjük, hogy szövegünk hozzá.)

változó és sérülékeny társas kép. Az arc nem csupán abban az értelemben nyilvános, hogy fenntartása során más résztvevők arcigényeire is tekintettel kell lenni, hanem azért is, mert egyaránt ki van téve az interakció dinamikájának és az interakció közvetlen kontextusán túli társadalmi folyamatok hatásának is (ld. Mao 1994). Az arc nem az egyén elidegeníthetetlen tulajdona, hanem bizonyos értelemben „köztulajdon”, vagy legalábbis közös konstrukció (ld. Mao 1994: 469, de Kadat 1998: 16).

A goffmani felfogás szerint tehát az arc lényeges jellemzője annak nyilvános és társadalmi természete: „...bár társas képe (*social face*) lehet az ember legszemélyesebb tulajdona, és biztonságérzetének és örömeinek középpontja, azt csak kölcsön kapja a társadalomtól, amely megvonja tőle, hacsak nem viselkedik ahhoz méltó módon” (Goffman 1967: 10). Az arc létrehozása, fenntartása vagy megkérdőjelezése és elvesztése az interakcióban az „arcmunka” során történik. Az arcmunka (*face-work*) Goffman meghatározása szerint (ld. 1967: 12) olyan cselekvéseket jelent, amelyekhez az interakció résztvevői annak érdekében folyamodnak, hogy összhangba hozzák azt, amit csinálnak (bármilyen legyen is az) az arccal. Ennek során a résztvevők rendszerint igyekeznek megőrizni, fenntartani saját arcukat (*defensive orientation*) úgy, hogy közben tekintettel vannak más résztvevők társas képére is (*protective orientation*) (1967: 14). Amint azt Goffman hangsúlyozza, az arc fenntartása rendszerint nem az interakció célja, hanem annak feltétele. A továbbiakban az *arc* és az *arcmunka* kifejezést a fenti értelmezésben használom.

12.3. Referensválasztás, résztvevői keret és arcmunka

12.3.1. Referensválasztás és résztvevői keret

A *trušulok* a gáborok nyelvi gyakorlatában nemcsak a beszélőre, hanem a címzetre is vonatkozhatnak, azaz lehetnek beszélő- vagy címzett-orientált feltételes átkok egyaránt. A feltételes átkok *patiens* szerepű főnévnek referense lehet maga a beszélő, az ő „elidegeníthetetlen javai”, például saját testrészei (a fejre utaló átkok a leggyakoribbak), vagy lehetnek egyes hozzá közeli, konzangvinikus rokon személyek. A beszélő-orientált feltételes átkok használatosak a megnyilatkozás propozíciójának igazsága melletti erős elkötelezettséget kifejező aktusokban, így például az esküben is. (Például: *Merā me te xoxavav!* 'Haljak meg, ha hazudok!', *Me na dom la armaje, te merel mu'ro dad!* 'Én nem átkoztam őt (Fem.), haljon meg apám ((ha igen))!')

Egyes helyzetípusokban, elsősorban akkor, ha a beszélő–címzett relációt a társadalmi közelség jellemzi, például közeli barátok, szülő–gyermek, vagy házastársak közötti

kommunikációban, a feltételes átok patiens szerepű főnévi csoportjának vonatkozása lehet a címzethez közeli 3. személy(ek) vagy dolgok csoportja is. A címzettet sújtó feltételes átkok jellemzően direktív aktusok erősítésére szolgálnak. (Például invitálásként: *Merel tjo dad te n' avē te xa!* 'Haljon meg apád, ha nem jönnél enni!')

Nem ritka a két referensválasztási stratégia kombinációja sem, amikor a beszélő a címzethez közeli személyekre vonatkozó és az önmagára, vagy önmagához közeli 3. személyekre mondott feltételes átkot összekapcsolja. (Pl.: Egy idős, tekintélyes főnjsi az unokái generációjába tartozó szomszéd fiatalasszonyt, akit különösen kedvelt, gyakran az alábbi *trušullal* invitálta be magához: *Merel tji dej the vi me te n' avē andrā!* 'Haljon meg anyád és én is, ha nem jönnél be!') A referensválasztási stratégiák és a résztvevők közötti társas kapcsolat (pl. társadalmi közelség) összefüggéséről egy huszas éveiben járó nagyfalusi főm, Jankó, a férfiak közötti kínálási helyzetek kapcsán így beszélt: (Az interjúrészlet romani eredetijét lásd a 15. 2. Függelék 5. számú szövegeként.)

Mondjuk, ha velem egybeli ((azonos korú)) haver, ha jól ismerem, magamra teszek *trušult*, a gyermekeimre teszek *trušult*, vagy véletlenül, ha nagyon bátran ((nagyon közvetlen, bizalmas kapcsolatban)) vagyok vele , (...) az ő gyerekeire is és az enyémekeire is teszek *trušult*. (...) Ha egy másik főm, egy idegenebb ((távolibb a velem való kapcsolat)), nemesebben kínálok, (...) jobban le van fokozva ((tapintatosabb)) a szó, vagy ha van, ahogy te (SzA.) mondtad, egy öregebb, akkor magamra teszek *trušult*, így, így illik, hogy csak magamra tegyek *trušult*. (...)

Ilyenkor másképpen zajlik a kínálás. Szégyenlősebben kínálsz egy idősebb embert. „Ha nem ennél, haljon meg a fejem, öreg! Ha nem ennél ebből a húsból, vagy ha nem vennél egy kicsit, hogy egyél, leljem halálomat”, vagy „Haljon meg a fejem, ha nem ennél, vegyél!” Ha fiatalabb: „Vegyél egy kicsit, ember, egyél! Haljon meg a fejem, ha nem ennél, vegyél!” Vagy, ne essen meg senkivel sem: „Haljanak meg a gyermekeim, és a tieid is, ha nem veszed el ezt a húst hogy megegyed, no!”, ha azt látnám, hogy nem akar enni. Ha egyek vagyunk. (...) Egy öregebbet másképpen kell kínálnunk, és egy fiatalat megint másképpen.

(...)

((egy idősebbhez szólva)) *Trušult* teszek a gyermekeimre is és apámra is! Az én részemre, az én hozzátartozóimra, tehetek *trušult* apámra, a gyermekeimre, magamra, nem probléma. De hogy neki, rá ne tegyek *trušult*, személyesen az ő családjára, az ő gyermekeire vagy rá magára ne, vagy az ő unokáira ne ((az a fontos)). Hanem magamra teszek *trušult*. Az unokatestvérem kell legyen, nagyon közeli, vagy esetleg sógorom, vagy olyasvalaki, akivel többet engedek meg magamnak, érted? Sokat viccelek vele, vagy ilyesmi, és neki teszek *trušult* az ő gyermekeire is, ha nem eszik. Ha igen sokat járok vele közös úton¹⁷⁰. Akivel nem járok egy úton, hiába fiatal, vagy hiába ilyen, mindegyre csak magamra teszek *trušult* és az én gyerekeimre, és apámra. (...) Nem mindegy, ha bejön, mondjuk az öreg Pista, vagy ha bejön az unokafivérem, vagy a sógorom. Egy férfi esetében a kínálás is Istennek tetsző módon ((nyájasan)) kell történjen, és szívből.

A résztvevői keret (az interakciós szerepek) és a feltételes átokformula referense közötti kapcsolat alapján megkülönböztethető, fent vázolt referensválasztási stratégiákat foglalja össze

170 Az „egy úton járás” a közeli, bizalmas baráti viszony metaforája.

az alábbi ábra.

6. ábra

Referensválasztási stratégiák a beszélő–referens–címezett viszony alapján

1. Beszélő-orientált feltételes átkok:

1. „*Trušul* a beszélőre” stratégia :

1.1. Önreferencia (a beszélő és a *trušul*-formula referense azonos személy)

Pl. *Merā me! / Merel muřo šoro, te ...!*”

’Haljak meg/Haljon meg az én fejem, ha ...!’

1.2. *Trušul* a beszélőhöz közeli személy(ek)re:

Pl. *Merel muřo dad / Merel muřo Janko, te... !*

’Haljon meg apám!/Haljon meg az én Jankóm, ha ...!’

2. Címezett-orientált feltételes átkok:

„*Trušul* a címezthez közeli 3. személyre” stratégia

Pl. *Merel tjo dad, te...!* ’Haljon meg apád, ha...’

(Megj.: Második személyű referense nem lehet a *trušul*oknak. A **Mere tu, ...!* ’Haljál meg te, ...!’ forma átok (*armaje*), nem *trušul*.)

3. Kombinált stratégiák:

3.1. *Trušul* a címezthez közeli 3. személyre és a beszélőre:

Pl. *Merel tjo dad the vi me, te...!* ’Haljon meg apád és én is, ha...’

3.2. „*Trušul* a címezthez közeli és a beszélőhöz közeli személyre is” stratégia:

Pl. *Merel tjo Janko the vi muřo Pišta, te*

’Haljon meg a te Jankód és az én Pistám is, ha...’

Az interakciós szerepek szerint differenciált referensválasztási stratégiák és a társas kontextus kapcsolatára vonatkozóan a gábor közösségek *trušul*-ideológiája számos elvárást és racionalizáló magyarázatot foglal magában. Az alábbiakban ezek közül az önreferencia-használatra vonatkozóakat mutatom be.

12.3.2. Önreferencia és társadalmi nem

Az önreferenciát tartalmazó feltételes átok használatával kapcsolatos normák és elvárások egyrészt meghatározzák azokat a beszélői csoportokat, akik részéről az önreferencia alkalmazása

elfogadott. Másrészt megkülönböztetnek olyan résztvevői relációkat, amelyekben az önreferencia alkalmazása – legalábbis bizonyos beszélőktől – nagyobb körültekintést (pl. a használatól való tartózkodást) igényel.

Ezek a társadalmi nemileg értelmezett normák a férfiak számára gyakorlatilag korlátlan önreferencia-használatot tesznek lehetővé. Amíg a fómok a legkülönbélebb beszédeseményekben és beszédaktusokban, valamint bármely társas relációban használhatnak önmagukra vonatkozó feltételes átkot, addig a nők esetében az önreferencia használata – különösen a vegyes nemű interakcióban – körültekintést kíván. Női társaságban, különösen, ha a beszédpartnerhez való viszonyt a közelség és a bizalmasság jellemzi, az önreferencia használata a nők részéről is elfogadott. Vegyes nemű interakcióban viszont csak a szűk családi körben (pl. férjhez, apához, fivérhez, fiúgyermekhez címzett megnyilatkozásokban) tekintik helyénvalónak a női önreferencia-használatot. Ezekben a résztvevői relációkban a nők önreferenciát tartalmazó *trušulja* éppúgy lehet erősítő, mint a férfi referensre utaló forma. Tapasztalataim szerint a fent említett családtagokon kívül az önreferencia-használat más férfi címzettekhez is elfogadott akkor, ha a beszédpartnerek között generációs távolság van: a gyermekei vagy unokái generációjába tartozó rokon vagy ismerős fiúknak, férfiaknak címzett megnyilatkozásait egy fómjni is módosíthatja, erősítheti önmagára tett *trušullal*.

Ugyanez a stratégia azonban a beszélővel kortárs vagy nála idősebb férfi címzettek esetében helytelenített viselkedésnek minősül, olyasmi, ami „*či maledjol*” „nem talál” ('nem illik'). Ahogyan arra a fómjnik gyakran figyelmeztettek: „*Numa ekh phuri žuvli, the vi voj numa ke pehki vatra amborig thol trušul pre pehte ekhā muršehkă.*” 'Csak egy idős asszony, és ő is csak a saját tűzhelyénél ((otthonában)) tehet *trušult* önmagára egy férfinak ((férfi címzethez))'.

A nők részéről az önreferencia kerülése egyrészt lehet a társas távolság jelzése, amelynek különösen a kortárs nem rokon férfiakkal való társalgásban tulajdonítanak fontosságot. Másrészt – különösen a magas státusú, például első rangú, idős fómok és fómjnik irányában – a tartózkodó tisztelet megnyilvánulásaként értelmezhető. Ezekben a résztvevői relációkban a beszélőhöz közeli 3. személy(ek)re vonatkozó feltételes átkok (pl. *Merel muŕo dad* 'Haljon meg apám!', *Meren mîřă šavoră!* 'Haljanak meg a gyermekeim!') használata preferált.

Annak felismeréséhez, hogy a női önreferencia-használatot korlátozó társadalmi elvárások jóval többet jelentenek etikett-szabályoknál, saját nyelvi szocializációm bonyodalmai vezettek el. A terepmunka elején, amikor még fogalmam sem volt a feltételes átkok formája, pragmatikai értéke és társas jelentése közötti aprólékosan kidolgozott összefüggésekről, nem tudtam mire vélni azt a fejcsóválással kísért, zavartnak tűnő hümmögést vagy nevetést, amit férfi beszédpartnereimből a *Merā me!* 'Haljak meg!', *Merel muŕo šoro!* 'Haljon meg a fejem!'

trušulokkal „erősített” ígéreteim és állításaim kiváltottak. Kitartó kommunikációs erőfeszítéseimet és zavaromat látva egy fiatal fómnji végül elmagyarázta, hogy férfiakkal, különösen hasonló korú fómokkal való társalgásban nem illik önmagamra vonatkozó feltételes átkot használni. Amikor ennek okáról kérdezősködtem, rendszerint a társadalmi nemi státussal érvelő magyarázatokat kaptam: „*Na-j šukar, či maledjol, ande kode kã žuvli san*”. 'Nem szép, nem illik, azért, mert nő vagy.'

A férfi és női önreferencia-használat eltérő társadalmi értékeléséről a nagyfalusi 15 éves Teri így beszélt nekünk¹⁷¹:

Teri: *A fehérnépek nemigen átkozzák magukra. Hogy „haljak meg én”, nemigen szoktuk. (...)*

SzA: *S az miért van, hogy a férfiak inkább átkoznak magukra, mint a nők?*

Teri: *Há' a nőknek nem áll úgy, mint a férfiaknak.*

SzA: *S azt hogy érted, hogy nem áll úgy?*

Teri: *Hát mindegy, mikor egy férfi átkozza magát, vagy mindegy mikor egy fehérnép?! Ha ((egy férfi)) azt mondja, „te merā me!” ((‘Haljak meg!’)) és a fehérnép is azt mondja, „te merā me”. Hát nem, nálunk nem, az csúfság, mikor egy fehérnép mondja, te merā me.*

(...)

BP: *Ezt magyarázd el, miért csúfság? Egy nő nem mondhatja azt az átkot, mint egy férfi?*

Teri: *Nem vesszük egybe, mikor azt mondja. Nem vesszük úgy, mint egy férfiúnak. (...) Nem tudom, de mégis jobban áll egy férfiúnak, mint egy fehérnépnek. (...) Azér mer egy fehérnép mégse férfi, hát nem? Ha ahhoz vesszük, hogy hát fehérnép átkoz, te merā me ((‘Haljak meg!’)), az milyen szó? De minthogy egy férfi átkoz ((magára)), annak már nagyobb becsületje van, mint egy fehérnépnek (...).*

Több alkalommal voltam fültanúja fiatal házások között olyan párbeszédnek, amelyben a féltékeny férj azért vonta kérdőre feleségét, mert állítása szerint az a náluk vendégeskedő fiatal fómokhoz címzett megnyilatkozásaiban önreferenciát tartalmazó *trušult* használt: „*Kodo kon-i tukã, kaj thõ lehkã trušul pre tute?*” 'Kicsoda ő neked, hogy magadra teszel neki *trušult*?' Ekkor vált világossá számomra, hogy az önreferencia-használatot a nők esetében olyan társadalmi indexikalitással rendelkező interakciós stratégiának tekintik, amellyel a beszélő közvetett módon a helyzethez és a résztvevőkhöz való viszonyáról is állítást tesz. Az önreferencia választását a nők részéről olyan jelzésnek tekintik, amellyel a beszélő azt fejezi ki, hogy a helyzetet informálisnak, a címzettel való kapcsolatát pedig társadalmilag közeli, bizalmas viszonynak értékeli. Ezzel szemben a férfiak önreferencia-használatának nem tulajdonítanak társadalmi indexikalitást: azt sem a férfiak, sem a nők nem tekintik társas közelséget jelző interakciós stratégiának.

A közelség, az intimitás kifejezését számos helyzetben és résztvevői relációban nem tekintik helyénvalónak. Különösen igaz ez a nemek közötti interakcióban. A gender-ideológia

171 Az interjú a terepmunka elején, 1998. 06. 15-én készült, amikor a gáborok változatát még kevéssé ismertük. Tekintettel erre Teri a velünk való kommunikációban még gyakran váltott magyarra, hogy meggyőződjön arról, hogy biztosan jól értjük-e őt.

értelmében ugyanis a nemi különbség olyan tényező, amely a nemek közötti kommunikációban – a szűk családi körön kívül – a távolságtartás jelzését kívánja meg a nők részéről. Ezzel összhangban a társas közelség indexének tekintett, önreferenciát tartalmazó feltételes átkok használatát is igyekeznek korlátozni. Erre szolgál a *trušulok*kal kapcsolatos nyelvi ideológia, amely a női önreferencia-használatot a vegyes nemű interakcióban, különösen a kortárs, nem rokon férfiakkal való interakcióban helyteleníti.

A fentiek érthetővé teszik azt a reakciót, amit az önreferenciát tartalmazó feltételes átkaim hallatán a fómok részéről tapasztaltam: miközben én azt hittem, hogy magamra mondott átkaimmal ígéreteim és állításaim melletti elkötelezettségem erősségét jelzem, – tudtomon és szándékomon kívül – közvetett módon a hozzájuk való viszonyomat közelinek, bizalmasnak értékeltem. Ahogyan egy fiatal fóm magyarázta: „*ezt vehetik úgy, hogy úgy beszéltél, mintha lett volna azzal a férfival kapcsolatod.*”

A női önreferencia-használattal kapcsolatos fenti példák arra is rávilágítanak, hogy a nyelvi forma és a társas kontextus kapcsolata nem egyirányú. A feltételes átkok nyelvi formájának (pl. referensének) megválasztását befolyásolja, de nem determinálja a résztvevők közötti társas kapcsolat jellege (közeli, közvetlen vs. távoli). Sőt, a referensválasztás révén – legalábbis az adott interakció keretei között – a társas kontextus és a résztvevők társas kontextussal kapcsolatos értelmezése is alakítható. Az említett esetekben a fómjnik azért használtak kortárs fómokhoz szólva önreferenciát tartalmazó *trušulok*at férjük jelenlétében, mert féltékennyé akarták tenni férjüket, hogy így leckéztessék meg őket a más fómjnik iránti érdeklődés jeleként értelmezett viselkedésük (pl. kétértelmű gesztusok vagy tréfák) miatt. Ezt az interakciós célt úgy érték el, hogy egy olyan férfival, akihez valójában nem fűzte őket közeli, bizalmas kapcsolat, olyan *trušul*-formulákat használtak, amelyeket az adott diskurzus-közösségben a társadalmi közelség jelzéseként értelmeznek. Ebben az esetben tehát nem a társas kontextus határozta meg a beszélő nyelvi választását, hanem a beszélő saját interakciós célja (a fültanúként jelenlevő férj féltékennyé tétele) érdekében a nyelvi választás révén manipulálta a társas kontextust (Vö. Irvine 1989, Duranti 1992, Okamoto 1999.) Olyan kontextualizációs jelzést használt, amellyel közvetett módon a címzethez való viszonyról is értékelést fogalmazott meg, közelinek tüntetve fel azt. Ez az eset arra világít rá, hogy a női önreferencia éppen az indexikusság révén válhat a társas kontextus megkonstruálásában hasznosítható interakciós forrássá, amely nem egyszerűen a résztvevők közötti viszonyok megjelenítésére, nem csupán a társas kontextus leképezésére szolgál, hanem annak manipulálása érdekében is kreatívan hasznosítható.

Az önreferencia alkalmazásának konvencionális módja, hogy a beszélő – *pars pro toto* – saját testrészeire vonatkozó, rendszerint azok elvesztését, sérülését kívánó feltételes átkot tesz.

Ezek közül a leggyakoribbak a fejre tett átkok: *Merel muřo řoro*, te.. 'Haljon meg a fejem, ha...!'
További, a hétköznapi társalgásban gyakran hallható rutinformulák például a *Šinen tele mřř duj přnrř/vast, te...!* (Vágják le a két lábamat/kezemet, ha...), *Fojin avri mřř duj jakha*, 'Folyjon ki a két szemem, ha...!'. A fejre és szemre utaló formákat mindkét nem használja, bár sokan (férfiak és nők egyaránt) inkább férfiakhoz illő formáknak minősítik ezeket. A „Vágják le a két lábamat!” forma használata férfi beszélő részéről elfogadott, helyénvaló *truřul*, nők esetében viszont annak használata morálisan stigmatizált: „szégyen”, ezért kerülendő¹⁷².

A testrészekre utaló feltételes önátkok használatával és értelmezésével kapcsolatos, társadalmi nemileg értelmezett normák a gábor közösség testképpel, tisztasággal és tisztátalansággal kapcsolatos ideológiájának mintáira támaszkodnak. Ez a naturalizáló, a társadalmi nemek közötti megkülönböztetést biológiai tényezőkkel magyarázó ideológia a női alsótestet és általában a nőket a biológiai reprodukcióval összefüggő testi folyamatok miatt tisztátalanabbnak tekinti, mint a férfiakat. Ennek a társadalmi nemileg értelmezett test-konceptciónak az interakciós aspektusa az a megkülönböztetés, amely a férfiak számára lehetővé teszi, míg a nők esetében stigmatizáltnak tekinti a láb említését¹⁷³ az önreferenciát tartalmazó *truřulok*ban is.

E distinkcióknak köszönhetően a *truřulok*kal kapcsolatos nyelvi ideológia és a *truřul*-használat mint nyelvi gyakorlat is hozzájárul a testkép és *marhime*-ideológia, és ezen keresztül a társadalmi nemek viszonyát státuskülönbségként konceptualizáló gender-ideológia fenntartásához és interakción keresztüli újratermeléséhez.

Az előző fejezetben említett, az irónia és az ugratás kontextualizálásában szerepet játszó *Merel mřř Liza!* 'Haljon meg a Lizám!', *Merel mřř řejorř!* 'Haljon meg a leánykám!' beszélő-orientált „*truřulok*”, bár nyelvi formájuk szerint nem tartalmaznak önreferenciát, az értelmezési konvenciók szerint önreferenciaként kezelendők. Amint említettem, ezekben a formákban az „én Lizám” és „az én leánykám” olyan referensek, amelyeket a gáborok – a férfiak és a nők egyaránt – konvencionálisan egy bizonyos testrészre, a női nemszervre vonatkozó indirekt utalásnak tekintenek. Ezeknek az indirekt formáknak a használatával a beszélők úgy szeghetik meg a referensválasztás társadalmi nemileg értelmezett normáit, hogy a nyelvi forma szintjén

172 Hasonlóképpen a beszélő nemétől függően eltérő a *Den ma puřkř, te...!* 'Lőjenek le, ha...!' formula értelmezése is. Férfi beszélő részéről a megnyilatkozást erősítő *truřul*, női beszélő esetében viszont szexuális konnotációjú formának tekintik és a „*řufo duma*” 'csúf szó, trágárság' minősítéssel látják el. Köldörár beszédpartnereim közül ezt a formát többen is csurárokra jellemző *truřul*nak minősítették, és kerülendőnek tartották használatát. (Ld. a 3. fejezetben a köldörár-csurár különbségtételről írottakat.)

173 A láb említése a nők részéről nemcsak a feltételes átkban helytelenített, hanem a hétköznapi társalgásban is gyakran jóvátevést kíván. Ahogyan harmincas éveik közepén járó barátnőm, Lili magyarázta: „*Kana dukhal tjo punřo, the ařunel tu varřkon, phenah la, katika dukhal tu tjo punřo.* ((SZA. lábszárára mutat)) „*Te jertin, dukhal muřo punřo!*” *Vaj křse butje, řaneh? (...)* *Angl'o muř ři na phirelpe te horbihtu kadala butje, řaneh, Andrea? Lařavo-j*”. 'Mikor fáj a lábad, és hall téged valaki, mondjuk, itt fáj neked a lábad. „Bocsássatok meg, fáj a lábam!” Vagy ilyesmi, tudod? (...) A férfiak előtt nem is illik beszélned ezekről a dolgokról, tudod, Andrea? Szégyen.'

fenntartják a normáknak való megfelelés látszatát. Egyrészt mivel nyelvtani személyt tekintve nem első, hanem harmadik személyű referenst választanak, eleget tesznek az önreferencia kerülését preferáló elvárásoknak. Másrészt, mivel nem direkt módon utalnak alsó, tisztátalannak tekintett testrészekre, a látszat szintjén elkerülik a *marhime*-ideológiával összefüggő diszkurzív tabuk megsértését. E formulák alkalmazása tehát a női önreferencia-használatot korlátozó és az alsó testrészek említését helytelenítő nyelvi ideológiával formailag összhangban levő, ám valójában azt kijátszó, szubverzív stratégiának tekinthető. Másként fogalmazva: az említett formák a *marhime*-ideológiával összefüggő interakciós normák tudatos, ám közvetett megsértésének tekinthetők.

12.4. Diminutív-használat a feltételes átokban

A kicsinyítést kifejező nyelvi formáknak számos különféle pragmatikai (Kiefer 2003) és társas funkciója lehet (Terkourafi 1999). A kicsinyítő szuffixumok és a 'kicsi' jelentésű lexikális elemek használatát több tanulmány a nyelvi udvariasság stratégiájaként elemzi (vö. Sifianou 1992a, 1992b), rámutatva a diminutív-használat és a társadalmi nem összefüggéseire a beszélői és kutatói ideológiákban, hangsúlyozva annak vitatottságát (Makri-Tsilipikau 2003). Az alábbiakban a diminutív-használat társadalmi jelentését a feltételesátok-használattal kapcsolatos ideológia kontextusában elemzem. Elsősorban a társas, arcmunkával összefüggő értelmezésekre és a társadalmi nemi aspektusokra fordítok figyelmet.

Amint azt az előző fejezetben láttuk, a gáborok *trušulok*kkal kapcsolatos metapragmatikai ideológiája a beszélő gyermekeire vonatkozó feltételes átokban a /+KICSI/ szemantikai jegyet tartalmazó formáknak, a 'kicsi' melléknév és a kicsinyítő képző használatának a férfi és a női referens esetében eltérő jelentést tulajdonít. Amíg „a fiam” referens esetében a diminutív-használat a forma pragmatikai értékét, erősítő potenciálját nem érinti, addig „a lányom” referens esetében a /+KICSI/ jegy alkalmazása a pragmatikai értéket módosítja: a női referens esetében /+KICSI/ jegy az irónia, a játék, a komolytalanság jelzése. A 'beszélő fia(i)' referens esetében a /+KICSI/ jegy társas kontextussal kapcsolatos jelentéseket fejez ki. Az alábbiakban ezt mutatom be.

A gábor közösségekben a társadalmi személy fogalma szocio-centrikus, az egyén és a közösség viszonyában nem az egyéni függetlenség és magánszféra védelme, hanem az egyén és a közösség folyamatos egymásra utaltságának, kölcsönös függésének elismerése az, ami társadalmilag nagyra értékelt. Ezzel összhangban az interakcióban is számos olyan társalgási rutin használatos, amely módot ad annak kinyilvánítására, hogy az egyén elismeri a társas kapcsolatok fontosságát, azt, hogy saját társas képének létrehozása és fenntartása elképzelhetetlen mások együttműködése nélkül, és

társadalmi pozíciója és presztízse nagy mértékben mások értékelésétől és elismerésétől függ.

Ezzel összefüggésben az öndicséret, a „büszkeség” (*putjarimo*) morálisan stigmatizált viselkedés, ezért – főként a nyilvános helyzetekben – annak kerülését várják el. A romák emellett a szerénység, az önleértékelés különféle stratégiáihoz is gyakran folyamodnak. Ennek egyik módja az, hogy a beszélő a saját személyéhez köthető társas, szimbolikus vagy anyagi javakra utalva kicsinyítő formákat használ¹⁷⁴, így például saját gyermekeire, unokáira, presztízstárgyaira rendszerint diminutív szuffixumot tartalmazó terminusokkal utal. (Azaz a *šave* helyett a *šavořǎ* ’fiúcskák’, a *njepocí* helyett a *njepotaša* ’unokácskák’, a *taxtaj* helyett a *taxtořo* ’pohárka, kis pohár’ formát használja.) A résztvevők – különösen a nyilvános diskurzusban a férfiak – nagy gondot fordítanak a helyzetnek és társas céljaiknak megfelelő referens-forma megválasztására, hogy elkerüljék a *putjardo* (’büszke, fennhéjázó’) minősítést és az ezzel járó arcvesztést. Ezért még az idős, tekintélyes fómok is gyakran a „fiacskáim” formát használják, akkor is, ha az említett „fiúcskák” már maguk is házas gyermekekkel és unokákkal rendelkező felnőtt férfiak. Nem kivétel ez alól a *trušul*-használat sem. A diminutív-használat társadalmi jelentését, kapcsolati munkával összefüggő aspektusait egy ötvenes éveiben járó fóm így magyarázta:

Ol eredetivure barǎ řoma save sah ezelǎtt, pengǎ šavengǎ na phennah “šave”, “šavořǎ”! “Mířǎ šavořǎ!” Ći denahpe barǎ! Alazkodinah vi angl’o Del, vi angl’ol manuš! Kode phennah: šavořǎ! Pedig aba barǎ koroša sah, the vi kade šavořǎ sah! (...) Te sikal avri kǎ vov na-j putjardo, (...) alazkodovo.

’ Az eredeti nagy cigányok ((rangos fómok)), akik voltak ezelőtt, a fiaikra utalva nem mondták: “fiúk”, ((hanem)) “fiúcskák”! “Az én fiacskáim!” Nem tartották nagyra magukat! Alázkodtak az Isten előtt és az emberek előtt is! Azt mondták: “fiúcskák”! Pedig már nagyok, korosak voltak, és úgy is fiúcskák voltak! ((Értsd: az apjuk fiúcskáknak nevezte őket.)) Hogy mutassa ki, hogy ő nem büszke, (...) hanem alázatos!’

A diminutív-használat révén a beszélő tartózkodik a pozitív önminősítéstől, és a minősítés jogát, az értékelő pozíciót a beszédpartner(ek)nek engedi át. Erre a szerény, önleértékelő lépésre adandó preferált válasz rendszerint az egyet nem értés, és a beszédpartner által kezdeményezett korrekció. Ennek során a beszédpartner biztosítja az önmagát önként leértékelő beszélőt arról, hogy mások magasabbra értékelik pozícióját, mint ő maga: fiait nem fiúcskáknak, hanem fiúknak, felnőtt férfinak tekintik, a szerénykedő apát önálló családfőnek ismerik el. Más gyermekére és javaira vonatkozóan a diminutív nélküli forma (*šave* ’fiúk’) használata elvárt, amely a címzett irányába kifejezett tisztelet jelzésének és indirekt dicséretnek minősül, ezért az ellentmondás az erre adandó preferált válasz. Az ellentmondás

174 Ez a “*Humble yourself, elevate others!*” stratégia számos különböző kultúrában ismert. Sok nyelv különböző regiszterek formájában is lehetőséget ad hasonló, ám az itt ismertetettnél jóval bonyolultabb distinkciók kifejezésére. (Vö. például Agha 1994, 1998; Hwang 1990, Irvine 1998, Okamoto 1999, Cseresnyési 2004: 43-49)

elmaradását egyetértésként, a dicséret elfogadásaként értékeli (ld. Pomerantz 1984). Ha címzett elfogadná a dicséretet, azt nyilvánítaná ki, hogy nincs szüksége más, idősebb és tapasztaltabb fómok véleményére és támogatására. Ez ellentétes azzal a roma közösségi éthosszal, amelyben az egyén, a család és apai ág pozíciója jórészt a közösség értékelésétől függ.

Azt, hogy a diminutív-használatnak milyen társadalmi jelentősége van a fómok számára, jól mutatja az alábbi diskurzusrészlet is, amely egy esküvőn hangzott el. Az idézett szöveg egy diminutív-használattal kapcsolatos spontán metapragmatikai diskurzus, amelynek tárgya a *trušul*-referens formájának (rokonsági terminus vs. tulajdonnév, diminutívval vagy diminutív nélkül) megválasztása. Ez a diskurzusrészlet abba a folyamatba enged bepillantást, hogy hogyan jön létre és marad fenn az udvariasság/tisztelet és a helyénvalóság fogalma a diskurzusban. Ez a példa is amellezt érvel, hogy a helyénvalóság és az udvariasság fogalma diszkurzív konstrukció: kidolgozása és legitimálása társas interakcióban zajló, egyezkedést igénylő folyamat.

Az alább idézett interakció résztvevői egyetértének abban, hogy a társadalmilag elvárt, helyénvaló *trušul*-formának diminutívot kell tartalmaznia. Számos olyan magas presztízsű fómot említenek, akik – bár koruknál és státusuknál (rangjuknál) fogva megtehetnék – mégsem utalnak felnőtt fiakra diminutív nélküli rokonsági terminussal vagy tulajdonnévvel, hanem őket fiúcskáknak nevezve saját pozíciójukat is alacsonyabbnak mutatják annál, mint ahogyan azt a közösség értékeli, azaz „alázkodnak”. E fómok példáját szembeállítják egy olyan nagyfalusi fóm viselkedésével, aki – állításuk szerint – nem szégyell fiának szót kérni nyilvános helyzetekben, idősebb és tekintélyesebb fómok jelenlétében, és fiatal (még házasiatlan gyermekekkel is rendelkező) fiára gyakran diminutív nélküli tulajdonnévvel vagy rokonsági terminussal utal. Ez utóbbi fóm viselkedését negatívan jelöltnek, a társadalmi normától eltérőnek, „büszkeségnek” minősítik.

A résztvevők mások viselkedésének értékelésén keresztül voltaképpen újratárgyalják a diminutív-használat társadalmi jelentését és normáit, és diszkurzív konszenzust alakítanak ki arról. Ennek során különböző retorikai eszközöket használnak, hogy beszélői pozíciójukat megerősítsék és tekintélyt szerezzenek értékelő állításaiknak. Így például személyes tapasztalataikra, mindannyiuk által ismert tekintélyes személyek, valamint elődeik múltbeli gyakorlatára hivatkoznak. A személyes élettapasztalatokra hivatkozó állításokat gyakran erősítik önmagukra vonatkozó *trušul*okkal (Ld. „Hulljon ki a nyelvem a számból, nekem apám soha nem mondta...”; „...adja Isten nekem hogy ne menjünk el (innen), hogy gyertek az én virrasztómra, nekem sem ((mondta)) az én apám...”).

Végül a strukturális nosztalgia (Herzfeld 1990) diskurzusához folyamodnak,

szembeállítva a mai, az ideálisnak vélt normától távolodó gyakorlatot a múltbeli, az ideálhoz közelebbinek vélt gyakorlattal. Ennek során felidézik az elődök, a nagyapák hangját, így kölcsönözve a tradíció hatalmát és az elődök tekintélyét saját értékelő állításaiknak. Ahogyan Duranti (1997: 293) fogalmaz, a múlt hangján mondottak kevésbé sérülékenyek, kevésbé vannak kiszolgáltatva a jelen esetlegességeinek. „Amikor a használt nyelvet úgy mutatják be, mint az elődök szavait, a beszéd tartalmát megkérdőjelezni egyet jelent a társadalmi rend alapjainak megkérdőjelezésével”. Ezzel a múlt hangját és a tradíció tekintélyét felhasználó stratégiával gyakran élnek a három falu roma közösségeiben. Gyakori, hogy társadalmi viszonyok (pl. rangkülönbség, nemek közötti státuskülönbség) és gyakorlatok (pl. korai házasság) legitimitását úgy próbálják megteremteni, hogy múltban gyökerező, az apák által örökül hagyott tradíciónak minősítik azokat.

Dátum és helyszín: 2000. 08. 14. Egy Bihar megyei nagyváros, lakodalom. Két nagyfalusi fóm, Máté (a férjhez adott lány nagyapja) és Péter (az ifjú férj nagyapja) összeházasították unokáikat. Az alábbi diskurzus a lakodalomban, Péter fiának városi házában, a férfiak közötti társalgásban hangzott el.

Résztvevők:

Laji: egy ötvenes éveiben járó, a három falu egyikéből származó fóm;

Máté: egy ötvenes évei elején járó nagyfalusi fóm, akinek családját a második rangba sorolják.

Péter: Laji és Máté öreg apatársa, hetvenes évei elején járó nagyfalusi csurár fóm.

Máté egyik fia

Közönségként sokan mások, férfiak és nők egyaránt, közöttük (egyedüli gázsókként) BP. és SZA. is.

Laji: ((Mátéhoz,))

Kã amarã pãrincure, Mati, phrala, çi zannah te den amaro respekto, [kaj te phenen, = Mert a mi szüleink, Máté testvér, nem tudtak nekünk úgy tiszteletet adni, hogy azt mondják,

Máté:

[NA!

Nem!

Laji: = "de, muõo sãvo ((-DIM)), de ekh дума!"

„beszélj, fiam, szólj egy szót!”

Máté: → *Mangã- TE PEREL AVRI MÍRI ŠIB DENDE MUŔO MUJ, mangã muõo dad šohan te phendah, „De, tete¹⁷⁵, muõo sãvo ((-DIM))!”=*

Nekem- hulljon ki a nyelvem a számból, nekem apám soha nem mondta: „Beszélj, apukám, én fiam!”

Laji: → = *Nã, te del ma o Del kathe kaj te na zahtar, t' aven pe muõo virrastovo, çi mangã muõo dad, "De muõo Laji, phen ekh vorba, de muõo sãvo!" ((-DIM)) Či dikhlam la! (...) Mírã kakk, save žužon v'adjeh), çi kãrãn la, phrala!*

Na, adja itt Isten nekem, hogy ne menjünk el (innen), hogy gyertek az én virrasztómra, nekem sem ((mondta)) az én apám: „Beszélj, Lajim, szólj egy szót, beszélj fiam!” Nem láttuk azt! (...) A nagybátyáim, akik ma is élnek, nem teszik meg ezt, testvér!

175 A "tete!" 'apuka!' megszólítást a kisgyermekesek használják apjukhoz. Amíg a gyerekek kicsik, ez a terminus reciprok módon használatos: az apák is használják azt gyermekeik megszólítására. Apa-felnőtt gyermek viszonyban a tete! megszólítás használata a közelség jelzése a beszédpartnerek között, és a szerénység jelzése a hallgatóság felé.

- Máté: *O Janko kārāl la?*
A Jankó¹⁷⁶ megteszi?
- Laji: *Na! Sîn le šave* ((-DIM)), [*čeledo*].
Nem! ((Pedig)) vannak fiai, családja ((leszármazottai)).
- Máté: [*O baro Gabor kārāl la?*]=
A nagy Gábor ((egy már elhunyt, első rangú fóm))
megtette?
- Laji: =*Na, phrala!* [*O Del te feril tu!*]
Nem, testvérem! Isten tartson meg!
- Máté: [*O Pištuka phenel la aba, „Phe, muřo šavo!”* ((-DIM))=]
A Pistuka¹⁷⁷ már mondja: „Mondd, fiam!”
- (?): *The aver řoma!* [*The aver řoma!*]
És más fómok! És más fómok!
- Máté: ((idézi Pistuka kedvelt szófordulatát))
= [*„DAV LE BULE, TE DAV-, de la drom, tete!”*]=
„Basszam meg, bassz-, kezd meg ((a beszédet)), fiam!”
- Laji: =*No, kade-j!* *Čéci-j!*
No így van! Igaz!
- Máté: *Kade! O Bandi, dih!* *O Bandi či fojtatil.* =
Így van! Nézd a Bandit¹⁷⁸! A Bandi már nem folytatja ezt. ((Nem kér szót nyilvánosság előtt a fiainak.))
(...)
- Máté: =*Kā o Bandi kode phenel, „mîřā duj cine šavorā!”* ((+DIM))
Mert a Bandi azt mondja: „az én két kicsi fiacskám!”
- (?): *MO! MANUŠ-I!*
Hé! ((Azért, mert)) ember!
- Máté: *O Pištuka kode phenel pehkā malade Gabehkā-*, [*muřo šavo!* ((-DIM))=]
A Pistuka azt mondja az ő ütődött Gabijának- ((Gabi nevű fiának)): fiam!
(...)
= „*Muřo šavo! Muřo šavo!*” ((-DIM)) *Tha sîn le inkā šave?* ((+DIM))=
„A fiam! A fiam!” Hát már vannak neki fiai?
(...)
- (Péter?): *Haj koko Bandi, so phenel?*
És a Bandi mit mond?
- Máté: *Mîřā cine šavorā!* ((+DIM))=
Az én kicsi fiacskám!
- Péter: *No, xatjardal?*
Na, értetted?
- Máté: = [*„Muřo Bandika! (.) Muřo Bandika!”* ((+DIM))]
„Az én Bandikám! (.) Az én Bandikám!” ((Mondja Bandi.))
- Máté fia:→ [*Merel adjeh muřo šoro, te na kade phenel a phuro Bandi (???)*]. =
Haljon meg a fejem ma, ha nem így mondja az öreg Bandi (???)
(?): = (???) *(?Kodo?) alazkozilpe, či phenel, lehkā šave!* ((-DIM)) *Lehkā šavorā!*
((+DIM))
(???) (?Ó?) alázkodik, nem mondja, a fiai. ((Hanem azt mondja:)) A fiacskái!
(...)

176 Jankó: egy tekintélyes, első rangú idős fóm, öt felnőtt, már házas gyermekekkel rendelkező fiú édesapja a három falu egyikéből.

177 Pistuka: egy ötvenes éveiben járó, nagyfalusi, első rangú, ám köztudottan anyagi nehézségekkel küzdő fóm, két harmincas éveik végén járó fiú édesapja.

178 Bandi: Pistuka első unokatestvére, tekintélyes, vagyonos, presztízstárgyakkal rendelkező első rangú nagyfalusi fóm, aki néhány évvel idősebb, mint Pistuka. Két, negyvenes éveiben járó fiú édesapja.

Laji: *Ezelőtt, phure xanamika, ezelőtt sah, Ceaușescu idejibe, phenlah kade muŕo papo. Me pe muŕo papo dav дума, so dikhlom la the- tapastalisardom la. Hiába phenav, so či dikhlom, (...) jertil o Del le mulăn, kaj anah len aminte ke meseli, kã ame trubul le te anah le aminte, kã ame lengă șarjadiko sam. (...) The muŕo papo, (?horbilape?), te sah ekh înnepo, te sah varăso, othe sah. The či phenlah șohan, șohan či xatjardom te phenel- muŕo papo, „mîră șave” ((-DIM)), „mîră șavoŕă”! ((+DIM)) The lehko papo la feld kode phenlah, mîră șavoŕă! ((+DIM))” Phure șogor, te meren mîră șavoŕă!” ((+DIM)) Vaj ritkãn phenlah, „Muŕo Rupî te merel”, vaj „muŕo Janko te merel!” Kade nêvileg! No, kade xatjardom la ande kale vremekã koroša manuș, save adjeĥ na-j. The aba dikh, kuke horba, so phendal tu, (...) kã či phenel la kuko řom, the aver, the o qar kode phenel: muŕo șavo ((-DIM)), o Pișta, vaj o Deneș, vaj o Peter, vaj o Janoș.*

Ezelőtt, öreg apatárs, ezelőtt volt, Ceaușescu idejében, (akkor)) mondta így az én nagyapám.

Én a nagyapámról beszélek, amit láttam és- tapasztaltam. Hiába mondom, amit nem láttam, (...) bocsásson meg az Isten a holtaknak, hogy emlegetjük őket az asztalnál, mert kell, hogy említsük őket, mert mi az ő sarjaik vagyunk. (...) És nagyapám, (?beszél?), ha volt egy ünnep, ha volt valami, ott volt. És nem mondta soha, soha nem hallottam, hogy azt mondja- a nagyapám, „a fiaim”, ((hanem azt mondta)) „a fiacskáim”! És az ő nagyapja szintén úgy mondta: „a fiacskáim”! „Öreg sógor, haljanak meg a fiacskáim!” Vagy ritkãn mondta: „Az én Rupim haljon meg!” vagy „az én Jankóm haljon meg!” Így, néven említve őket! No így hallottam ezektől az öreg koros emberektől, amilyenek ma már nincsenek. És már látod, azt a szót, amit mondtál ((a diminutív nélküli formát)), nem mondja azt az a fõm, és a másik, de a másik meg azt mondja: a fiam, a Pista, vagy a Dénes, vagy a Péter, vagy a János.

12.5. A feltételes átok hatásossága és az arcmunka

Amint láttuk, a *trușulok*ban a beszélõ – bizonyos feltételek fennállásához kötve – önmagának vagy hozzá közeli személy(ek)nek, és/vagy a címzetthez közeli személyeknek sérelmet: veszteséget, betegséget, halált kíván. Ez, különösen egy olyan társadalomban, amelynek nyelvi ideológiája a kimondott szónak – legalábbis bizonyos helyzetekben – a világot a szavakhoz illesztõ képességet tulajdonít, társadalmilag jelölt aktus.

Igaz ez azokra a helyzetekre is, amelyekben a feltételes átkok társalgási rutinként használt diszkurzív formák, és a potenciális megvalósulás kérdése fel sem merül velük kapcsolatban. A feltételes átkokkal kísért megnyilatkozások fogadókra gyakorolt hatásának magyarázata számos esetben nem az átok potenciális megvalósulása miatti aggodalomban, hanem sokkal inkább abban a romákra nagyon is jellemző nyelvszemléletben keresendő, amely szerint a beszéd nem pusztán referenciális, tranzakcionális célokat szolgál, hanem sokkal inkább a társas viszonyokat alakító cselekvés. Ezzel összefüggésben a romák közötti interakciót számos helyzetben a résztvevők társas képe, arca iránti fokozott érzékenység jellemzi.

A *trușulok* olyan szimbolikus aktusok, amelyekkel a beszélők alapvetõ fontosságú értékektõl (pl. egészség, élet, nagyra értékelt rokoni kapcsolatok) való megfosztottság

lehetőségét ajánlják fel, helyezik kilátásba. A beszélő-orientált *trušulok* az önkéntesség tekintetében rokoníthatók azokkal a „szélsőséges kommunikatív aktusokkal” (Wee 2004)¹⁷⁹, amelyekkel a cselekvők a saját maguknak szándékosan és tudatosan okozott kár révén próbálnak nyomást gyakorolni környezetükre (pl. azért, hogy érvényt szerezzenek politikai jogaiknak, illetve követeléseiknek).

Ezeket az önkéntes arcfenyegető aktusokat a beszédpartnerek épp a minden társas interakcióban jelenlevő kapcsolati munka/arc munka miatt nem hagyhatják figyelmen kívül. A beszélő-orientált feltételes átkok – függetlenül attól, hogy formális vagy társalgási rutinként használt változatról van szó – tehát a címzetre és a közönségre is kötelezettséget rónak, befolyásolják a verbális és nem verbális reakciókat. Ha a fogadó figyelmen kívül hagyja azt az önként vállalt szimbolikus áldozatot, amelyet a beszélő az önmagára és családjára mondott feltételes átkok kimondásával ajánl, leértékeli, viszonzatlanul hagyja a beszélő önkéntes, saját arcát veszélyeztető aktusát. Ez egyenlő a beszédpartner társas képe iránti érdektelenség kinyilvánításával, ezért számos helyzetben udvariatlan, tiszteletlen viselkedésnek minősül¹⁸⁰. Egy feltételes önátokkal nyomatékosított állítás igazságát megkérdőjelezni például egyet jelent a beszélő hazugnak nyilvánításával, egy kérés teljesítését elutasító, de az elutasítást *trušullal* megerősített megnyilatkozásban megindokló¹⁸¹ személyhez újabb kérést intézni tapintatlanság.

A feltételes átkhasználatnak éppen a társas, arc munkával összefüggő aspektusa teszi érthetővé azt, hogy amíg a beszélő-orientált feltételes átkok gyakorlatilag bármely kontextusban használhatók, addig a címzettet sújtó feltételes átkok használata csak olyan résztvevői relációkban elfogadott, ahol a társadalmi közelség miatt valószínűsíthető, hogy egy olyan arcfenyegető aktus, mint a címzett hozzátartozóira mondott feltételes átkok, nem veszélyezteti a résztvevők kapcsolatát.¹⁸² (A címzett-orientált *trušulok* rendszerint direktívumok nyomatékosítására használatosak.)

A *trušulok* tehát elsősorban nem azért hatásos, a beszélő és a címzett viselkedését egyaránt befolyásoló eszközök a romani interakcióban, mert a résztvevők tartanak a feltételes átkokban foglaltak esetleges megvalósulásától. A potenciális megvalósulás lehetősége a gábor közösségek *trušulokkal* kapcsolatos ideológiája szerint csak néhány kontextusban releváns. Ide tartoznak a formális eskük és a fogadalomtétel formális helyzetei: csak ezek kapcsán vélik úgy, hogy a

179 Wee (2004) a politikai tiltakozás hatását erősítő extrém kommunikatív aktusokat (például: éhségstrájk, öncsonkítás) pragmatikai elméletek keretében elemzi.

180 Kivételt jelentenek természetesen azok a beszédesemények, amelyeknek célja éppen a konfrontáció, azaz a beszédpartner arcának megsértése hozzá tartozik a beszédeseményhez. Ilyen például a verbális konfliktus, az inzultus stb.

181 Például: *Jertisar, či žanav te žav tusa! Meren mīřā šavořā te žanav te žav!* 'Bocsáss meg, nem tudok veled menni! Haljanak meg a gyermekeim, ha tudok menni!' Vö. Stewart 1994: 111-112.

182 A címzett-orientált feltételes átkok használata nemcsak a társas kontextus, a résztvevők közötti kapcsolat értékelésének függvénye. Vannak olyan beszédaktusok, amelyek pragmatikai definíciója eleve kizárja ezek választását: ide tartoznak a beszélő elkötelezettségének kinyilvánítására szolgáló asszertív és elkötelező aktusok.

hamisan esküvő vagy a fogadalmát megszegő személyt sújthatják a magára vállalt átkok. A hatásosság a használati helyzetek többségében sokkal inkább a feltételes átkok arccal kapcsolatos, társas aspektusaival áll összefüggésben. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a feltételes átkok olyan kultúra-specifikus interakciós stratégiák, amelyek éppen a résztvevők kölcsönös arc-érzékenysége miatt használhatók oly sikeresen számos különféle interakciós cél érdekében. A feltételes átkok pragmatikai (viszonyulásgjelző és illokúciós hatást módosító) funkciója is az interakció társas aspektusaira (kapcsolati munka/arcmunka) épül.

Az arcmunkával kapcsolatos aspektusok teszik érthetővé azt, hogy miért lehet a beszélőt kötelező *trušulra* való pusztá hivatkozás (*sîn ma vandjelije* lit. 'vandjelijem van, feltételes átok kötelez engem') is hatékony kapcsolatóvó stratégia a romani interakcióban.

A *trušulra* való hivatkozást a romák gyakran használják a társas érintkezés elvárásait sértő viselkedések (pl. válaszadás megtagadása, kérés teljesítésének elutasítása, a társas együttlét hétköznapi rítusainak elmaradása: látogatás, kikísérés elmaradása, invitálás kategorikus visszautasítása) magyarázataként, mentegetőzőként. Ezt terepmunkásként magam is számos alkalommal tapasztalhattam. Amikor olyan kérdést tettem fel, amelyre a partnernek valamiért kényelmetlen lett volna válaszolni, a válaszadást rendszerint nem közvetlenül tagadta meg, hanem oly módon kerülte el, hogy arra hivatkozott, hogy saját esküje, vagy mások (pl. nagyszülők) feltételes átkokkal nyomatékosított tilalma kötelezi őt hallgatásra. (*Jertisar, vandjelije sîn ma, naštig phenav la. 'Ne haragudj, eskü/feltételes átkokkal nyomatékosított tilalom kötelez engem, erről nem beszélhetek.'*) A beszélő ezzel a gyakorlatilag elkerüli azt, hogy a válaszadást nyíltan megtagadja, azaz olyan lépést tegyen, amit a címzett esetleg sértésnek vesz, ugyanakkor saját interakciós célját is megvalósítja: nem beszél arról, amiről nem akar, sőt, a feltételes átkokra hivatkozással elejét is veszi a további kérdezősködésnek.

Ez a stratégia az arcmunkával kapcsolatos közös érdekeltségen alapul. Arra a feltevésre épül, hogy a *trušulra* hivatkozó személy tudja, hogy beszédpartnere nem kérheti meg az – állítása szerint – őt kötelező, *trušullal* erősített tilalom vagy fogadalom megszegésére, hiszen azzal azt nyilvánítaná ki, hogy semmibe veszi az azzal járó potenciális negatív következményeket, azaz közömbös partnere arca iránt. (Ilyen lehetséges negatív következmény például a *trušul* által tilalom vagy fogadalom megtartására kötelezett és az őt *trušullal* elkötelező személy közötti konfliktus stb.)

Azaz a *trušulra* hivatkozó beszélő úgy menedzseli saját, az adott helyzetben nem helyénvaló viselkedését, hogy – az állítólag – neki tett *trušul* által rárótt kötelezettségre hivatkozva eltávolítja magától a viselkedésével kapcsolatos

személyes felelősséget, azaz személyes akaratának, ágenciájának kérdését az adott szituáció értelmezésében játékon kívül helyezi. Ez a stratégia lehetőséget ad arra, hogy a *trušulra* hivatkozó személy társadalmilag elfogadott módon tegyen arcfenyegető lépést, azaz lehetőséget ad saját érdekét szolgáló interakciós célja megvalósítására (pl. a további kérdezősködés vagy a kérés, az invitálás elhárítására), valamint önmaga társas képének és a címmel való kapcsolatának megóvására egyaránt.

Így nemcsak a *trušul*-tétel, hanem a *trušulra* való pusztá hivatkozás is a résztvevők közötti társas viszonyok menedzselését szolgáló kapcsolati munka hatékony stratégiája lehet a romák közötti interakcióban.

13. ÖSSZEFOGLALÁS

A dolgozatban két, a romák közötti interakcióban gyakran használt diszkurzív forma, az átok (*armaje*) és a feltételes átok (*trušul*) pragmatikai és társas funkcióit, valamint a szerepükkel és használatukkal kapcsolatos nyelvi ideológiát vizsgáltam. Az említett diszkurzív formák nemcsak az általam ismert erdélyi gábor roma közösségek, hanem – az etnográfiai és antropológiai szakirodalom adatai szerint – számos más roma etnikai csoport nyelvi gyakorlatában is használatosak. Ezért a disszertációban felvetett elemzési szempontok más roma csoportok nyelvhasználatának értelmezésében is hasznosíthatók lehetnek.

Ebben a fejezetben először arra térek ki, hogy a dolgozat hogyan járul hozzá az utóbbi két évtized átok- és eskühasználatot vizsgáló szociolingvisztikai és antropológiai irodalmához, valamint a romákkal foglalkozó antropológiai és néprajzi szakirodalom e tárgyú megállapításaihoz. Ezt követően azt foglalom össze, hogy a vizsgált roma közösségek nyelvi ideológiája hogyan, milyen szemiotikai folyamatokon keresztül hozza létre, illetve magyarázza a feltételes átok nyelvi formája és pragmatikai értéke (viszonyuláskereső és illokúcióserő-módosító, pl. erősítő potenciálja) közötti kapcsolatot.

Az általam áttekintett szociolingvisztikai és antropológiai tanulmányok többsége az említett diszkurzív formákat az átok (Vanci-Osam 1998) és az eskü beszédaktusának kivitelezésére szolgáló formaként kezeli, és azok használatát az átok, illetve az eskü beszédeseményének (Agyekum 1999, 2004, Fosztó 2007, Rézműves 1998) keretében vizsgálja. Ritkán vetik fel azt a kérdést (ld. Kratz 1989), hogy más beszédaktusokban és beszédeseményekben is használatosak-e ezek a diszkurzív formák, és ha igen, hogyan, milyen funkcióban.

Az antropológiai és a néprajzi munkák rendszerint az átok- és az eskühasználat társadalmi funkcióit és következményeit (pl. Herzfeld 1990, Stoeltje 2000, Kovai 2002, Fosztó 2007), valamint a kimondásuknak tulajdonított hatás kérdését elemzik (pl. Balázs 1992, Rézműves 1998). A használati kontextusok közül elsősorban a formális, ritualizált helyzetekre irányul érdeklődésük, a kevésbé formális helyzeteket, például a hétköznapi interakciót ritkán vizsgálják (ld. Kratz 1989, Kovai 2002). Ezek a tanulmányok inkább az átok és az eskü tágabb, társadalmi és kulturális kontextusával kapcsolatban informatívak, az átok- és eskühasználatra mint beszédhelyzetbe és diskurzus-kontextusba ágyazott nyelvi gyakorlatra rendszerint kevés figyelmet fordítanak. Ez részben az alkalmazott terepmunkamódszerek következménye.

Az antropológiai és a néprajzi elemzések elsősorban a terepmunkás megfigyeléseire

és/vagy interjúkra támaszkodnak, az átok- és esküformulákat azonban természetes (azaz nem interjúhelyzetben zajló) diskurzusok kontextusában ritkán rögzítették (kivéteklént ld. pl. Stewart 1997: 175-179). Az átok- és eskühasználat nyelvi gyakorlatát ezért jórészt reprezentatív anekdotákból és más, a tereptapasztalatokról beszámoló kutatói narratívákból és/vagy a résztvevők („adatközlők”) metanarratíváiból ismerhetjük meg. Egyes munkákban tisztázatlan az adatközlői narratívák státusa, helyenként úgy tűnik, hogy nem ideológiaként, hanem a gyakorlat vizsgálatának elsődleges forrásaként kezeli azokat a kutató. E probléma forrása az ideológia és gyakorlat közötti distinkció figyelmen kívül hagyása, amely két különböző, egyaránt problematikus adatgyűjtési és elemzési gyakorlatot eredményezhet. Az egyik főként a résztvevők gyakorlatot leíró és értelmező kommentárjaira, narratíváira koncentrál, ám azokat elsősorban nem ideológiaként kezeli, hanem ezekre támaszkodva konstruálja meg a gyakorlat képét. A másik adatgyűjtési és elemzési technika ezzel szemben a gyakorlatból következtet az ideológiákra, vagyis nem fordít figyelmet az ideológiák önálló vizsgálatára, hanem kizárólag a gyakorlatból próbálja „kiolvasni” azokat. (Ezekről az elméleti és módszertani problémákról ld. Irvine 2001b, Johnstone és Kiesling 2008.)

A fenti problémák kiküszöböléséhez hozzájárulhat az, ha különböző módszerekkel nyert, különböző típusú adatokat egyaránt használunk: 1) a részt vevő megfigyelés adataira, 2) a vizsgált nyelvi formákat tartalmazó spontán diskurzusok rögzítésére és elemzésére, 3) az interjúk során rögzített metanyelvi diskurzusokra egyaránt támaszkodunk. Ehhez az interjúkészítésre és/vagy egyes formális színterekre, beszédeseményekre korlátozódó kutatói jelenlét rendszerint nem elegendő. Olyan terepmunkára van szükség, amely lehetőséget ad arra, hogy a vizsgálandó nyelvi adatokat ne csupán interjúhelyzetben, hanem megszokott közegükben, azaz a társadalmi kontextusba ágyazott nyelvhasználat különféle helyzeteiben is megfigyeljük és dokumentáljuk¹⁸³.

A terepmunka során mindhárom adatgyűjtési módszert alkalmaztam (ld. 5. fejezet). Az, hogy a részt vevő megfigyelés tapasztalatai mellett hangszalagra vagy videóra rögzített

183 Magától értetődő, hogy bármely csoport társadalmi gyakorlatainak, így például nyelvhasználatának vizsgálatához elengedhetetlen a csoporton belüli érintkezésben használt nyelv(ek) és változat(ok) ismerete. Az talán kevésbé triviális, hogy a romani esetében – a szociolingvisztikai helyzet sajátosságai miatt (ld. 1. fejezet) – a részt vevő megfigyeléshez szükséges nyelvi és kommunikatív kompetencia elsajátítása elképzelhetetlen az anyanyelvi beszélőkkel való tartós, face-to-face társadalmi és nyelvi érintkezés nélkül. A romani nyelvhasználatát ugyanis intézményi gyakorlatok (nyelvtanok, nyelvkönyvek, egyéb oktatási segédanyagok) ma csekély mértékben és nagyon változó színvonalon támogatják. A saját nyelvi és diskurzus-közösségében dolgozó roma kutató számára ezek a kompetenciák – az elsődleges szocializációnak köszönhetően – adottak, a közösségen kívülről érkező gázso (vagy romani nyelven nem tudó roma) kutató esetében megfelelő elsajátításukhoz a hosszú távú terepmunka is nélkülözhetetlen. A romani nyelv és nyelvhasználat vizsgálatában sajnos ma sem ritkák a csak környezeti nyelven felvett interjúkra támaszkodó kutatások. A hazai antropológiai és szociológiai kutatásokban is gyakori az, hogy a terepmunkás kizárólag a többségi környezet nyelvét használja a romani-magyar kétnyelvű közösségekben végzett munkája során, azaz csak a magyar nyelvű interakciókra tud támaszkodni a közösség – két nyelven vagy csak romani nyelven zajló – társadalmi és nyelvi gyakorlatainak elemzése során.

diskurzusokra is támaszkodhattam, lehetőséget adott arra, hogy az átok- és feltételesátok-formulákat tágabb (társadalmi és kulturális), illetve szűkebb (beszédhelyzet és diskurzus) kontextusba ágyazott diszkurzív formákként egyaránt vizsgáljam. Emellett nagy hangsúlyt fektettem arra, hogy megismerjem a résztvevők saját értelmezéseit, azaz az átok és a feltételes átok nyelvi formájával, funkciójával és használatával kapcsolatos nyelvi ideológiát. Ezért a résztvevő megfigyelés során külön figyelmet fordítottam a spontán metapragmatikai diskurzusokra, valamint számos lazán strukturált interjút is készítettem e témában. Az eltérő módszerekkel gyűjtött adatok egymásra vetítése elengedhetetlen az ideológia és a gyakorlat összetett viszonyának vizsgálatához, és elkerülhetővé teszi azt, hogy a megfelelő adatok hiánya vagy szűkössége miatt a gyakorlat leírásában az ideológiára kelljen támaszkodni, illetve fordítva.

A hosszú távú, résztvevő megfigyelésre épülő terepmunka tette lehetővé azt, hogy – az átok és az eskü beszédeseményeire koncentrááló kutatásoktól eltérően – a hétköznapi interakció különféle helyzeteit is vizsgáljam. Enélkül lehetetlen lett volna felismerni, hogy az általam vizsgált roma közösségekben az átok- és a feltételesátok-formulák az átok és az eskü beszédaktusán és beszédeseményén kívül számos más beszédaktusban és beszédeseményben is használatosak. Ezért egy olyan kutatói megközelítés, amely mindenekelőtt az eskü beszédaktusának és beszédeseményének indexeként kezeli a feltételes átkot, nem tud számot adni annak változatos használatáról. Amellett érveltem, hogy a feltételes átkok éppen azért használhatók számos különféle beszédaktusban és beszédeseményben, mert pragmatikai funkciójuk elsősorban nem bizonyos beszédaktusok kivitelezése, hanem a viszonyulásjelzés. Másként fogalmazva: ezek a diszkurzív formák elsősorban nem beszédaktusok, hanem a viszonyulás (Ochs 1992, 1996) indexei.

Az eskü beszédaktusa is a viszonyulásjelzésen alapul: az asszertív eskü a megnyilatkozás propozíciójának igazsága melletti erős elkötelezettség, az elkötelező eskü/fogadalom pedig egy jövőbeli cselekedettel kapcsolatos szándék, illetve elkötelezettség kinyilvánítása a beszélő részéről. A feltételes átkok mint diszkurzív formák az említett viszonyulások beszédaktushoz társításán keresztül válnak az eskü beszédaktusának indexeivé. Vannak olyan helyzetek, amikor ezek az aktusok állnak a beszéd fókuszában, szekvenciájuk alkotja a beszédeseményt. Ezekben a helyzetekben a feltételes átok az eskü, illetve a fogadalom beszédeseményének indexévé válik. A feltételes átok mint diszkurzív forma és az eskü beszédeseménye közötti indexikus viszony tehát valójában többszörösen közvetett (ld. Ochs 1992, 1996), mivel diszkurzív formát kontextuális dimenzióhoz (feltételes átok → viszonyulás), illetve különböző kontextuális dimenziókat egymáshoz (viszonyulás → beszédaktus → beszédesemény) kapcsoló szemiotikai asszociációk láncolatán keresztül jön létre.

Értelmezésem szerint éppen pragmatikai funkciójuk magyarázza a feltételes átkok gyakoriságát a romák közötti interakcióban. Azaz korántsem arról van szó, hogy a roma közösségek nyelvi gyakorlatában mindennapos lenne az eskü mint beszédaktus és beszédesemény. A használat gyakorisága sokkal inkább annak köszönhető, hogy az eskü beszédaktusának kivitelezésére is használatos feltételes átkok olyan diszkurzív formák, amelyek – sok más nyelvi és paralingvisztikai eszköz (pl. hangerő, hangsúly, felkiáltó intonáció, intenzitásjelölő határozószók, indulatszók stb.) mellett – egy jóval alapvetőbb interakciós és pragmatikai funkció ellátását szolgálják: a viszonyulásjelzés és az illokúcióserő-módosítás (pl. erősítés) (Holmes 1984, Sbisà 2001, Wee 2004) eszközei. Ezért vizsgálatuk távolról sem nyelvi egzotikumkeresés. Egy olyan megközelítés, amely rámutat hétköznapiságukra, azaz arra, hogy alapvető fontosságú pragmatikai és társas funkciót töltenek be a mindennapi interakcióban, hozzájárulhat e formák demisztifikálásához. Részben ez a törekvés inspirált arra, hogy ezeket diszkurzív formákat – a szakirodalomban megszokottól eltérően – elsősorban a hétköznapi interakció kontextusában vizsgáljam.

Az átkok és a feltételes átkok beszédeseményhez való viszonya tekintetében Kratz (1989) nyomán különbséget tettem társalgási és formális változatok között. Bár a terepmunka során mindkettőt igyekeztem megfigyelni és dokumentálni, a dolgozatban a társalgási átkokra és *trušulok*ra koncentráltam. Olyan helyzeteket vizsgáltam, amelyekben e formulák használata opcionális (társalgási átkok és *trušulok*), kimondásuk nem fókuszeselemény. Az átk- és feltételesátkok-használatot a hétköznapi interakció olyan különféle helyzeteiben vizsgáltam, mint a családi társalgás, kínálás, kisgyermek ugratása, játékhelyzet, politikai diskurzus. Ezeket a helyzeteket megkülönböztettem azoktól, amelyekben az átkok vagy a feltételes átkok kimondása hozzátartozik a beszédesemény (átkok, eskü, fogadalom, „hitre menés”) definíciójához, anélkül a beszédesemény nem valósulhat meg (formális átkok és *trušulok*).

A feltételes átkok viszonyulásjelző szerepét egy cselekvésközpontú perspektívából, az általuk kísért beszédaktusokra gyakorolt hatáson keresztül próbáltam megragadni. Amellett érveltem, hogy olyan konvencionális illokúcióserő-módosító eszközöknek tekinthetők (Holmes 1984), amelyek elsősorban a beszédaktus illokúciós hatását módosítják, jellemzően erősítik (Sbisà 2001). Nem csupán a megnyilatkozás egyetlen elemét, hanem a teljes megnyilatkozást, és az annak kimondásával kivitelezett beszédaktus illokúciós erejét, hatását módosítják. Gyakori, hogy az interakcióban a beszélő korábbi, például az előző fordulóban tett megnyilatkozását módosítják. Ezért is fontos, hogy ne csupán mondatszinten, hanem a diskurzus kontextusában vizsgáljuk őket.

Módosítóként több tekintetben is kontextuális rugalmasság (Holmes 1984, Wee 2004) jellemzi őket. Egyrészt nem csupán bizonyos beszédaktusokra vagy beszédaktus-osztályokra specializált módosítók, hanem számos különféle beszédaktushoz kapcsolódhatnak. Másrészt a legtöbb feltételesátok-formuláról elmondható, hogy ugyanazon formula különböző típusú (erősítés vagy tompítás) és erejű módosító stratégiák (pl. erősebb vagy gyengébb erősítés) kivitelezésére szolgálhat különböző kontextusokban. Bár a feltételes átkok funkciója gyakran az erősítés, használhatók az illokúciós erő tompítására vagy átalakítására is: lehetnek akár a tréfa, az ugratás vagy irónia indexei is (ld. Kratz 1989). A gáborok közötti interakcióban a feltételes átkok kontextualizációs fogódzók, azaz olyan metapragmatikai jelzések, amelyek a folyamatban levő interakció részeként jelzik a beszélő üzenethez való viszonyát, illetve támogatják a hallgatót annak felismerésében.

A gáborok nyelvi gyakorlatában a feltételes átkok indexikus diszkurzív formák, amelyeket a résztvevők rendszerint a kontextus egyes dimenzióira, elsősorban a megnyilatkozáshoz vagy a helyzethez való viszonyulásra, esetenként pedig beszédaktusra vagy beszédeseményre, vagy a résztvevők viszonyára (pl. társadalmi távolság vagy közelség) utaló jelzésként értelmezik. A dolgozatban azt a nyelvi ideológiát vizsgáltam, amelyen keresztül a közösség tagjai megalkotják, értelmezik és racionalizálják ezeknek a formáknak a jelentését. Ez az ideológia nemcsak azért tekinthető metapragmatikai ideológiának (Silverstein 1993), mert a nyelv kontextusban való használata és jelentése a tárgya. Metapragmatikai ideológia abban a szűkebb értelemben is, hogy elsősorban egy diszkurzív forma és egy pragmatikai funkció (viszonyulásjelzés, illokúcióserő-módosítás) kapcsolatát tematizálja.

Amíg azoknak a szemiotikai társításoknak, amelyek egy nyelvi formát valamilyen társadalmi kategória vagy identitás (pl. nemzet, etnicitás, társadalmi osztály vagy nem) jelölőjének (pl. indexének, ikonjának) tekintenek, jelentős figyelmet szentelt a szakirodalom, a nyelvi formákat pragmatikai kategóriákkal (pl. viszonyulás, beszédaktus) összekapcsoló résztvevői ideológiákat kevésbé vizsgálta. (A nyelvi formák, a viszonyulás és a társadalmi identitás közötti közvetett indexikus kapcsolatról ld. pl. Ochs 1992, 1996; Kiesling 2005a,b.) A feltételes átkok ideológiájának elemzése erre a kevésbé vizsgált aspektusra irányítja rá a figyelmet. Az alábbiakban Irvine és Gal (2000) elméletére támaszkodva összefoglalom, hogy ez az ideológia milyen stratégiák és szemiotikai folyamatok révén teremti meg és magyarázza a feltételes átkok nyelvi formája és pragmatikai értéke közötti összefüggést.

Bár a legtöbb *trušul* pragmatikai értéke a résztvevők értelmezésétől függ és csak a beszédhelyzet kontextusában határozható meg, a romák e diszkurzív formák jelentését egy olyan

nyelvi ideológia segítségével racionalizálják, amely a nyelvi forma (pl. a referens szemantikai jegyei) és a pragmatikai érték (módosító potenciál) között megfeleltetéseket hoz létre. Ez a racionalizáló ideológia a sokszínű, kontextusfüggő nyelvi gyakorlat részleges, egyszerűsítő értelmezését adja.

Amint láttuk, az ideológia egyik legkidolgozottabb aspektusa a referensválasztás. Amint azt a 11. fejezet részletesen bemutatta, a romák a referensre utaló főnévi csoport szemantikai jegyei ([+/-ROMA], [+/-FÉRFI], [+/-IDŐS] stb.) alapján különböző pragmatikai értéket társítanak a feltételesátok-formulákhoz. Ez az ideológia megkülönbözteti a referens azon szemantikai jegyeit, amelyek alkalmassá teszik a formulát a megnyilatkozás melletti elkötelezettség jelzésére és az illokúciós erő erősítésére, azoktól a szemantikai jegyeiktől (pl. [-HUMÁN], [-ROMA], [+IDŐS]), amelyek kizárják azt, hogy az adott referenst tartalmazó formula elkötelezettséget jelző, erősítő *trušul* legyen a romák közötti diskurzusban. Ez a különbségtétel a metapragmatikai klasszifikációban dichotómiák (*komojo trušul* 'komoly *trušul*' vs. *phiras* 'tréfa') formájában jelenik meg. (Ld. 11. fejezet 4. ábra.)

Ezen kívül a romák különbséget tesznek erősebb és gyengébb *trušulok* között. Ez a distinkció arra utal, hogy a feltételes átok módosító ereje különböző stratégiák, így például a referensválasztás révén tovább árnyalható (pl. nagyobb vagy kisebb mértékben erősíthető). A feltételes átok tehát olyan diszkurzív forma, amellyel nem csupán a viszonyulás módja (elkötelezett-e a beszélő a megnyilatkozás mellett vagy nem), a módosítás típusa (erősítés vagy nem), hanem a viszonyulás, illetve a módosítóerő különböző fokozatai is kifejezhetők. Stratégiai hasznosíthatósága részben épp abban rejlik, hogy a különböző formák közüli választás révén a beszélő – a helyzetnek és interakciós céljainak megfelelően – a beszédaktushoz való viszonyulás különböző árnyalatait is ki tudja fejezni. Asszertív aktusok esetében például a *trušul* nyelvi formájának megválasztásával jelezni tudja, hogy mennyire elkötelezett a megnyilatkozás propozíciójának igazsága mellett (episztemikus viszonyulás erőssége), direktívumok esetében kifejezheti, hogy mennyire szeretné rávenni a címzettet valaminek a megtételére (az érzelmi-akarati viszonyulás erőssége), komisszív aktusok esetében jelezheti, hogy milyen mértékben kötelezi el magát egy jövőbeli cselekedet megtétele vagy az attól való tartózkodás mellett stb. A referensválasztás olyan, lexikális választással kivitelezett módosítási stratégia, amely magát a módosítót módosítja. Az ezzel kapcsolatos racionalizáló magyarázatok voltaképpen egy, a módosító módosításáról szóló laikus metapragmatikai ideológia részei.

A legkidolgozottabb pragmatikai distinkciók a referens neméhez kapcsolódnak. A referens nemével kapcsolatban a férfiak és a nők is gyakran hangsúlyozták, hogy „*P'ol zuvle ame na pre thovah trušul.*” 'Nőkre mi ((a gábor romák)) nemigen teszünk

trušult.' Ez a metapragmatikai kommentár a nyelvi gyakorlatnak csak részleges leírását adja: csak a helyzetek egy részére, például a nyilvános, formális helyzetek centrális diskurzusaira és az eskü és a fogadalomtétel beszédeseményére érvényes. A *trušul*-használatot magyarázó genderizáló nyelvi ideológia láthatatlanná teszi, „törli” azokat az informális interakciós helyzeteket, amelyekben – főként a közeli, egymást jól ismerő beszédpartnerek közötti társalgásban – női referenst tartalmazó formulák is lehetnek erősítők. (Ld. például a játék közbeni diskurzust a 11. fejezetben.)

A referens nemének a módosító erő mértékével (a *trušul* erősségével) kapcsolatos magyarázatokban is kitüntetett szerepe van. Általános az a vélekedés, miszerint *Po muřš majbaro-j o trušul!* 'A férfire mondott feltételes átok erősebb.' A női referenst tartalmazó feltételes átkoknak rendszerint kisebb erősítő képességet tulajdonítanak, és használatukat csak a hétköznapi interakció egyes helyzeteiben, és ott is csak a társadalmi közelséggel jellemezhető résztvevői relációkban tekintik helyénvalónak.

Ez a 'férfi referens = erősebb *trušul*' vs. 'női referens = gyengébb *trušul*' dichotómia a fraktális rekurzivitás folyamatában jön létre. Esetünkben egy diszkurzív forma (a feltételes átok) különböző variánsainak jelentését a közösség nyelvi ideológiája a társadalmi nemi ideológia mintáinak kivetítése, rekurziója révén hozza létre. Ez a rekurzív lépés nem úgy genderizál, hogy gender-indexeket, azaz a beszélő nemére utaló nyelvi formákat (férfias vs. nőies *trušul*okat) hoz létre, hanem pragmatikai értéket alkot a társadalmi nemi dichotómia feltételesátok-formulákhoz társítása révén.

Az a dichotomizáló eljárás, amely a *trušul*ok módosító, viszonyulásjelző potenciálja között a referens neme alapján különbséget tesz, további, a nyelvi formákra, cselekvésekre és a használók közötti viszonyokra vonatkozó oppozíciókat eredményez. A férfira utaló formulákhoz (a *papo* 'nagyapa' referens kivételével) – az általuk módosított beszédaktus és a szituáció függvényében – az erős asszertív pozíció, a komolyság, az igazság, a hitelesség, a használati helyzet formalitása, az udvariasság/tisztelet jelzése társul. Ezzel szemben a női referenst tartalmazó feltételesátok-formulákhoz a beszélő gyengébb asszertív pozíciója, a hitelesség kisebb foka, a helyzet informálisága, valamint az udvariasság-tiszteletesség helyett a társadalmi közelség és bizalmasság kapcsolódik. Sőt, a közösség nyelvi ideológiájában egyes női referenst tartalmazó formák (pl. *Haljon meg az én Lizám/az én leánykám/az én kicsim!* (Fem.)) – helyzettől függetlenül – a komolytalanság, az irónia („csúfságotlás”), az ugratás jelzései.

Bár a legtöbb feltételesátok-formula viszonyulásjelző és módosító ereje nemcsak a nyelvi forma függvénye, a romák a nyelvi ideológia révén olyan szemiotikai társításokat hoznak létre, amelyben a referensre utaló főnévi csoport szemantikai jegyei, például a referens etnikai hovatartozása, neme a módosítás típusát és mértékét (erősebb vs. gyengébb

erősítő) meghatározó, lényegi jeggyé, azaz a formula pragmatikai értékének esszenciájává, ikonjává válik (vö. Irvine és Gal 2000 ikonizáció fogalmával).

Ez a feltételes átok jelentését és használatát racionalizáló ideológia – mint a nyelvi ideológiák általában – több szempontból is részleges és egyszerűsítő (Kroskriy 2004). Ebben az ikonizáció mellett a törlés folyamatának is jelentős szerepe van. Törlésként értelmezhető például annak figyelmen kívül hagyása, hogy a viszonyulásjelző és módosító erő rendszerint nemcsak a nyelvi forma, hanem számos más tényező (pl. beszédhelyzet, téma, résztvevők közötti viszonyok) függvénye. Az ideológia továbbá elfedi azokat a használati mintákat, amelyek nem illeszkednek a gender-dichotómiához. Így például mellékesként vagy kivételesként kezeli azokat a helyzeteket, amelyekben a férfi referenst tartalmazó formák nem erősítők, hanem a színlelt udvariasságot vagy az ugratást szolgálják, akárcsak azokat, amelyekben a nőkre tett *trušul* a megnyilatkozás illokúcióját erősíti.

A nyelvi ideológia nemcsak a pragmatikai érték, hanem a *trušul*-használatra vonatkozó elvárások és preferenciák tekintetében is társadalmi nemi különbségeket hoz létre. Bizonyos referens-választási stratégiák, például az önreferencia alkalmazása a nők számára korlátozott. Mint láttuk, nők esetében az önreferenciát tartalmazó formát nemcsak a megnyilatkozáshoz való viszonyulás, hanem a beszédpartnerhez való viszony, a társadalmi közelség indirekt jelzésének is tekintik. Mivel a közelség, az intimitás kifejezését számos helyzetben és résztvevői relációban (különösen a vegyes nemű interakcióban) helytelenítik, az önreferenciát tartalmazó feltételes átkok használatát is igyekeznek korlátozni. Erre szolgál a női önreferencia-használatot korlátozó, bizonyos helyzetekben pedig azt helytelenítő ideológia. Egyes formulák (pl. „Vágják le a lábaimat, ha...!”, „Lőjenek le, ha...”) jelentése és használatának megítélése szintén a beszélő nemétől függően eltérő: míg férfi beszélő esetében erősítőnek tekintik és elfogadják azok használatát, nők esetében a tisztátalansággal és szexualitással kapcsolatos képzeteket társítanak azokhoz, és használatukat negatívan minősítik („bolond szó”, „csúf szó”).

A referensválasztás társas aspektusainak elemzése (12. fejezet) kapcsán láttuk, hogy a feltételes átkok egyidejűleg több tekintetben is diskurzus-pozíciókat alakító, stratégiai eszközök. A *trušulok* formájának megválasztásával nemcsak a megnyilatkozáshoz (vö. *idea positioning*, lásd Eckert és McConnel-Ginet 2003: 157-191), hanem a résztvevőkhöz való viszony (*subject positioning* ld. uo.), például a társas közelség vagy távolság is kifejezhető, illetve manipulálható. A referens nyelvi formájának megválasztásával a beszélő saját társas képére és a jelenlevőkhöz való viszonyára vonatkozó üzeneteket is közvetíthet, például a diminutív-használat révén szerény, saját pozícióját leértékelő személyként pozícionálhatja magát a diskurzusban. A feltételes átkok tehát ebben az értelemben is multifunkcionális, sokféle interakciós és társas cél érdekében hasznosítható interakciós források.

Kratz (1989) az áldást, az átkot és az esküt hatalmi műfajoknak nevezi. Ez a kategória a gábor romák feltételesátok-használata és az azt racionalizáló nyelvi ideológia értelmezésében is releváns. Mint láttuk, a feltételes átkok nemcsak abban az értelemben lehetnek hatalmi műfajok, hogy kimondásukhoz a közösség ideológiája egyes kontextusokban a megvalósulás lehetőségét kapcsolja.

Hatalmi műfajok abban a társas interakciós értelemben is, hogy a szóbeli befolyásolás hatékony stratégiái a romani interakcióban. Hatékonyságuk elsősorban nem a potenciális megvalósulás miatti aggodalommal, hanem a társas interakció kapcsolati munkát/arc munkát érintő aspektusaival áll összefüggésben. A feltételes átok olyan szimbolikus aktus, amellyel a beszélő alapvető fontosságú társadalmi értékektől való megfosztottságot kíván, illetve helyez kilátásba elsősorban önmaga, számára fontos személyek, vagy bizonyos helyzetekben a címzethez közeli személyek számára. Kimondásuk tehát szimbolikus arcfenyegető aktus, amelyet a hallgatók – különösen a beszélő önkéntes, önmagára és családjára irányuló feltételes átkai esetében – éppen a résztvevők társas képére és kapcsolatára ható, társas következmények miatt nem hagyhatnak figyelmen kívül. A feltételes átkokkal kísért megnyilatkozások címzetre (és más hallgatókra) gyakorolt hatásában megnyilvánuló befolyás az interakcionális hatalom (Mills 2003: 175) egy sajátos típusa, amelyet elsősorban nem a résztvevők közötti státuszviszonyok, hanem a résztvevők kölcsönös arc-érzékenysége hoz létre.

A feltételes átkok használata és címzetre gyakorolt hatása természetesen nem független a résztvevők közötti dominancia-viszonyoktól, de nem is kiszolgáltatott annak. Éppen ezért a *trušul*okkal az alacsonyabb státusú vagy hatalom nélküli résztvevők (pl. kisgyermek) is befolyást gyakorolhatnak beszédpartnerükre. Ennek az összefüggésnek az alaposabb vizsgálata jövőbeli terveim között szerepel.

A feltételes átok másik, közvetett hatalmi aspektusa éppen az egyes formák pragmatikai értékével és használatával kapcsolatos nyelvi ideológia elemzésén keresztül vált láthatóvá. A nyelvi ideológia vizsgálata feltárta a társadalmi nemi ideológiák szerepét a viszonyulást jelző és illokúcióserő-módosító formák jelentésének megkonstruálásában. Mint láttuk, a gábor roma közösségek társadalmi nemi ideológiája nem egalitáriánus, hanem a férfiak és a nők viszonyát aszimmetrikus, férfi-dominanciával jellemezhető elrendezésnek tekinti (ld. 3. fejezet). A férfi és a női referenst tartalmazó *trušul*-formuláknak eltérő pragmatikai értéket (pl. erősítés vs. irónia, ugratás; nagyobb vs. kisebb módosító erő) tulajdonító nyelvi ideológia – és az általa befolyásolt nyelvi gyakorlat – részben ennek a férfiakhoz magasabb presztízst és tekintélyt társító társadalmi nemi ideológiának a mintáit reprodukálja. Ez a pragmatikai értékek közötti – társadalmi nemi alapú – különbségtétel a férfiak és a nők viszonyát aszimmetrikusnak ábrázoló gender-

dichotómiák nyelvhasználatra való kivetítésének köszönhetően tűnik logikus, ésszerű megkülönböztetésnek. Másként fogalmazva: a nemek közötti státuskülönbség ideológiája – amely maga is különböző naturalizáló és racionalizáló ideológiák (patrilinearitás, tisztátalanság stb.) „terméke” – ebben a szemiotikai folyamatban egy pragmatikai distinkciókat létrehozó nyelvi ideológia racionalizálását szolgáló forrás.

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy a *trušulok*kal kapcsolatos nyelvi ideológia és a gender-ideológia kapcsolata nem egyirányú. A nyelvi ideológia ugyanis nemcsak támaszkodik a roma közösségek társadalmi nemi ideológiájára, hanem azáltal, hogy annak mintáit egy új szintérré, a feltételesátok-használat nyelvi gyakorlatára is kivetíti, részlegesen reprodukálja is azt (vö. fraktális rekurzivitás). Így közvetve a nyelvi ideológia és az általa befolyásolt *trušul*-használat mint nyelvi gyakorlat is hozzájárul a társadalmi nem-fogalom és a nemek közötti státuskülönbség ideológiájának fenntartásához¹⁸⁴. Ebben a folyamatban egy elsődlegesen pragmatikai célokat (viszonyulásjelzés, illokúcióserő-módosítás) szolgáló nyelvi forma, a feltételes átok használata társadalmi nemileg értelmezett, nemek közötti viszonyok konstruálásában részt vevő nyelvi gyakorlattá válik.

A nyelvi ideológiák vizsgálata azoknak a társadalmi jelentéskonstrukciós folyamatoknak a jobb megértéséhez járulhat hozzá, amelyek révén valamely szociolingvisztikai mező résztvevői létrehozzák és magyarázzák nyelvi formák, pragmatikai értékek és társadalmi kategóriák vagy relációk kapcsolatát (Irvine és Gal 2000), és segíthet feltárni e kapcsolatok társadalmi kontextusba ágyazottságát és hatalmi aspektusait (Nakamura 2006).

184 A nyelvhasználat tehát nem csupán a társas „valóságra” reflektáló, hanem társas viszonyokat létrehozó, konstitutív társadalmi gyakorlat is, amelyben nem pusztán társadalmi viszonyok leképezésére, hanem azok megalkotására vagy átalakítására is használjuk a nyelvet (Cameron 1990, Duranti 1992, Irvine 1989, Gal 2001b).

14. ENGLISH SUMMARY

14.1 Introduction

The 1990s witnessed a new impetus to Romani linguistic research. Important progress has been made in the field of typology, dialectology (Matras et al. 1997, Matras 2002, Boretzky és Iglá 2005), contact linguistics (Bakker és Cortiade 1991, Matras 1995, Matras 1998) and general linguistics (Elšík és Matras 2000, Matras 2002). There has been a growing interest in questions of language policy and language planning as well. The importance of language policy and education in the preservation and development of Romani as a language of the largest European minority has been recognized both on European and national level (cf. Matras 1999, 2007). It is easy to accept that the elaboration of any language policy supporting language maintenance and of bilingual educational programs with an additive approach is unimaginable in the lack of information concerning the linguistic situation and language use of the target group. Therefore, besides studying the structure of Romani language, research should also focus on the language ideologies of Rom communities as well as on their linguistic practices.

Although the past three decades – largely due to research in Hungary and by Hungarian scholars – have also witnessed the emergence of the approach examining the language use in its social context (see Chapter 2)¹⁸⁵, nevertheless sociolinguistics, anthropological linguistics, pragmatics and discourse analysis still constitute underrepresented fields of Romani linguistics, even in international level. The present study may offer a contribution to this kind of research which focuses on language use in its social context.

This dissertation examines the pragmatic and social functions of two frequently used discursive form, the curse (*armaje*) and conditional curse (*trušul*) as well as the linguistic ideology of them in Gabor Rom¹⁸⁶ communities of Maros (Mureş) county (Roumania). The analysis is based on the experiences of a 20-month-long anthropological linguistic fieldwork and on the linguistic data recorded during this period. The thesis gives an insight into the discourse strategies and into the linguistic ideologies of a Romani ethnic subgroup whose language, linguistic and social practices have been scarcely examined. In Gabor Rom communities until the

185 See the studies on speech styles and genres (e.g. Kovalcsik 1987, 1993, 1998, 1999a,b; Stewart 1989, 1997: 181-203), language socialization (Réger 1987, 1990, 1998, 1999, 2002) and language attitudes and language shift (Bartha 2006, 2007).

186 The Gabor ethnonym is usually applied by the members of this Rom group in their external self-identification, that is, in their communication in Hungarian or Romanian language. Non-Gypsies all over Transylvania and Romania know the members of this group as “Gabor Gypsies”. The emergence of the Gabor ethnonym is probably the result of a process of iconization: the term “Gabor” has become from a frequently used family name, as a *pars pro toto*, the denomination of a whole ethnic group. The Gabors in their mother tongue refer to their own ethnic subgroup as „*amară roma, amară feli roma*” ‘our Rom’, ‘our kind of Rom’, thus distinguishing themselves from other Romani ethnic groups (*aver roma*).

late 1990s no linguistic or ethnographic fieldwork based on long term participant observation was done, and the Romani variety spoken by these communities has not been studied either. (The documentation of this dialect is actually limited to a phonological study (Gardner and Gardner 2008), some folklore texts (see in Bari 1990) and a slow song which can be interpreted as a metalinguistic discourse (Kovalcsik 1998, 1999a).

14.2. Hypotheses, the questions of the research

A number of anthropological studies have analyzed the relation of genders and gender ideologies in Rom communities, as well as the cultural ideologies (image of the body, impurity) and social practices (clothing, use of space, cleaning, division of labor) that play a role in their construction, maintenance or challenge¹⁸⁷. However, this research has only dedicated some comments (minly on linguistic taboos) to the relation of gender and language. Romani linguistic research has not examined gendered language use either. However, some results of the research focusing on genres (e.g. Kovalcsik 1993, 1999a,b; Stewart 1987) allow us to conclude that the use of some genres (e.g. slow song, tale, teasing) is differently used by women and men at least in certain situations, and gender ideologies have an impact on linguistic behavior and the evaluation of it. The language ideologies and attitudes of Romani communities have been scarcely studied as well (Kovalcsik 1998/1999a; Bartha 2007).

On the basis of my previous field experience and the Romani-related anthropological literature I had supposed that the gender ideologies of a community in fact influence the language use and the ideologies which shape, explain and evaluate its patterns. The initial, broadly formulated scope of my research was the study of the relations between the gender ideologies and language ideologies (Cameron 2005, Philips 2005). I was primarily interested in the following questions: which linguistic ideologies and practices contribute to the construction and maintenance of gender relations and the ideologies explaining/rationalizing them, and in what ways, and vice versa, that is, how gender ideologies shape the language use and linguistic ideologies.

During my fieldwork I did not try to identify such linguistic or discursive forms which are regarded by the speakers as typically feminine or masculine linguistic forms (i.e. as pointers to/indices of the gender of the speaker, or gendered “voice”) but, following the proposal of Ochs (1992: 334), I tried to understand “how particular linguistic forms can be used to perform particular pragmatic functions (such as conveying stance or social action)”, and how the norms

187 Ld. Blasco 1999: 63-131, Miller 1975, Okely 1983: 77-104, 201-214, 1996; Sutherland 1975: 255-287, Stewart 1994: 207-240, Berta 2004, 2005b stb.

and preferences of the distribution of this pragmatic work are linked to the social categories (e.g. gender) and relations of the participants.

Finally, by choosing curse and conditional curse as my main focus I opted for the examination of such discursive forms which do not directly index gender identities and relations, but serve for pragmatic functions: for stance marking and for the modification (e.g. reinforcement) of the illocutionary force of speech acts. However, the pragmatic value of these discursive form is not gender-neutral: gender plays an important role in the creation and explanation of it. The link between the linguistic form and pragmatic value of the conditional curse is socially constructed, and the speakers produce and explain it through a gendered linguistic ideology. I tried to find an answer to the following questions: a) What kind of pragmatic and social functions are performed by these discursive forms in the Romani interaction; b) What is the relation between the linguistic form, pragmatic value and social function of the particular forms of curse and conditional curse; c) In what ways do the members of the communities create and explain these relations through linguistic ideology, and what is the role of gender in it ; d) How does the use of these discursive forms which serves basically pragmatic purposes, become a gendered linguistic practice.

14.3. The location of the field research: the Romani communities

I carried out my fieldwork in the Gabor Rom communities of a microregion in Maros (Mureş) county. The ethnicized political topography of the Gabors living here distinguishes three Rom communities closely collaborating with each other that are often referred to with the synecdoche “*ol trin gava*” ‘the three villages’. The members of these communities are interlinked by consanguineal and affinal kinship relations¹⁸⁸ as well as by various forms of social and economical cooperation. The Gabor communities of “the three villages” are dense network communities whose members mutually participate in the important social events (e.g. vigils, funerals, public oath) of each other. These communities maintain a vivid “news economy,” by virtue of which not only the members of a given local community, but also the other “two villages” possess up-to-date information concerning every important social and economic event. I spent most of my time in the settlement to which the Gabors throughout Transylvania refer to with metaphors like „*čentro*” ‘centre’, or „*o baro gav*” ‘the big village’. This terminology also emphasizes the importance and prestige attributed to certain segments of the Rom community of about 800 souls in this settlement. In the further part of this study I will refer to it with the term

188 Gábor communities are ethnically endogamous, refusing marriages either with the members of other Rom subgroups or with those of non-Rom (Gazho) ethnic groups.

“Big Village”, borrowed from the Romani political discourse.¹⁸⁹ Most of my experience and data concerning social and linguistic ideologies and practices comes from the community of Big Village. Through the kinship network of the Rom families in Big Village I have also established permanent contacts with a large number of other families living in the other two villages and in the county town. I have also participated in some family events organized in other Transylvanian settlements (e.g. in Cluj, Oradea) and I also had occasion to visit and some Gabor families living in Hargita (Harghita) county.

The Gabor Rom are usually trilingual. Their first language is a Vlah Romani variety, but most of the adults also know the regional Hungarian dialect, and they also speak Romanian as the language of the state and of the larger social environment. The multilingualism of these communities has appeared rather stable and Romani-dominated. I have not experienced any symptoms of language shift in the case of the younger generations either.

The fieldwork called my attention to a scarcely examined aspect of the social relationships among the Rom, namely the strategies of social differentiation within the Romani communities. While anthropological literature dedicated much space to the analysis of the strategies creating and maintaining social differences and symbolic boundaries in inter-ethnic (Rom-Gazho) relations, the analysis of intra-ethnic relationships has devoted much attention to the ideology of egalitarianism (within same-gender groups) as well as the ethics and practices of solidarity and sharing (cf. Stewart 1994, 1998). My fieldwork experiences, however, have shown that besides the expressions of solidarity and sharing, the Gabor communities of the “three villages” also have their ideologies, practices, and social domains of creating and expressing social differences and hierarchies. In fact, their everyday life is imbued with the dialectics of these two trends.

The chapters on the social and cultural context (Chapter 3 and 4) focus on the way the members of the examined communities establish and represent social relations and boundaries within their own ethnic group and local communities via various social and linguistic practices and the ideologies interpreting and rationalizing them. These chapters primarily focus on the ideologies of social differentiation. In chapter 3 I analyze how the members of the various patrilineal lines in the “three villages” try to fix and legitimate the present prestige relations through the concept of “*rango*” ‘rank’ and the opposition *čurar* vs. *kăldărar*. I dedicate special attention to the ways the intra-dialectal differences are used for creating and manipulating social boundaries within the community of Big village.

In Chapter 4 I examine another aspect of social differentiation, the status differences between genders. The gender ideology of the Gabor Roms is not an egalitarian ideology. In this

189 Here I note that for ethical reasons I have changed not only the name of the settlements, but also that of every other person quoted or mentioned in the thesis.

ideology the male-female relationship is often characterised as an asymmetric status relations, formulated both by men and women like „*Amende o murš-i o dintuno!* 'At us men are the first!' In this chapter I show how the social importance attributed to the continuity of patriline is represented in various social practices (e.g. differences in the emotional and verbal reactions accompanying the birth of baby boys /joy, congratulations/ and girls /sadness, consolation/; in the andro-centric genealogical discourse, the gendered patterns of inheritance etc.), and how it contributes to the gender ideology supporting male dominance. Discussing the Romani concept of symbolic purity and impurity (*marhime*) I also touch upon some discursive aspects of it (for example the gendered norms of repair work in interaction). I analysed how the Roma (women and men as well) use the strategies of dichotomization, naturalization and rationalization in order to represent the gender asymmetries as the “natural”, logical, rational order of things when explaining the concept of impurity and the social importance of patriline.

14.4. Data and methods

The linguistic data have been collected from participant observation and from the discourses recorded on tape or video during our fieldwork. I did the fieldwork together with Péter Berta, the research worker of the Institute for Ethnography of the Hungarian Academy of Sciences. Although our fields of interest were different,¹⁹⁰ our collaboration has been very fruitful. In a society where the linguistic and non-linguistic behaviors of the participants, like the use of space, division of labor or participation in interactions is overwhelmingly gendered, the presence of a co-researcher of the other gender makes the communication easier both to the fieldworker and to the community accepting him/her. Our common work offered us the possibility of participating in the various situations of interaction by respecting the gendered behavioral expectations of the Rom community.

As to the methods of fieldwork, I attempted to follow the principles of the ethnography of speaking (Duranti 1988b) as well as of the linguistic anthropology. I considered the members of the examined community not as informants but as social actors, and I drew the linguistic data from the analysis of the speech activity embedded in its social context (Duranti 1997: ch. 4).

In the course of the fieldwork I primarily applied the method of participant observation. I made efforts to take part in the largest number and most different speech situations and speech events possible, and when the occasion and the participants permitted it, I also made audio or video recordings of the respective interactions. The ways of my participation, depending on the

190 The research field of my colleague has been economical and social anthropology, and he examined in detail an economic and social practice of great importance among the Gabor, the so-called prestige item economy (Berta 2005a, 2006, 2007a, 2007b, 2009).

speech situation and speech event, varied from the passive one to such forms where I myself was an active participant of the interaction, and I have eventually also applied those discourse strategies which I have examin

ed. In most situations I tried to avoid the central position in the event in order to influence the least possible the speech event and the discourse. In certain situations, for example in various public community events (public oath, death rites: vigils, funerals) obviously only the participant role of the “accepted bystander” or of the “professional overhearer” (Duranti 1997: 101) was accessible to me.

During participant observation I tried to pay special attention to the spontaneous (not elicited) metapragmatic commentaries explaining or evaluating linguistic behaviors, for example the use of conditional curses. Besides, I have also made a number of loosely structured interviews on this topic. These interviews focused on the relation between the linguistic form and the pragmatic function of the discursive forms in question as well as the situational and social variability of their use. Thus these interviews can be regarded as explicit metapragmatic discourses in which the language users attempt to explain and rationalize the connection of linguistic forms, pragmatic values and social meanings of the curse and conditional curse, as well as the norms and preferences concerning their socially appropriate use. These interviews are the representations of the communities’ linguistic ideology and the relationship of the participants of the given speech situation to that linguistic ideology.

The audio-records made in the course of the fieldwork can be divided into three groups. A part of them are the recordings of various interactions between Rom participants in different situations and speech events. Another part of the recordings are loosely structured interviews made first in two languages (in Hungarian and in Romani) and by the time overwhelmingly in Romani. Furthermore, we have stored a great part of our field notes not in written form but on audio cassettes, as the solitude necessary to prepare it was only available in the late night or early morning hours. Our audio-recordings embrace more than four hundred and fifty cassettes of the length of one and half hour. In the course of the twenty months we have participated in about three dozens of public social events whose larger context was constituted by death rites (vigil of the deceased, memorial feasts), and on thirty-one occasions we have made video recordings on the requests of the relatives. The complete length of the video recordings made on these and other events exceeds a hundred and fifty hours. As the above mentioned audio and video recordings (apart from a few interviews) were made in situations where both of us participated, thus we consider it as a part of a common database and both of us make use of it.

As I did not work in my own ethnic and linguistic community, the fieldwork was also a kind of a linguistic socialization process for me. Besides the obvious difficulties, this fact was

also a source of advantages, for example by offering occasion for the examination of the linguistic ideologies concerning the ways of speaking accepted in the Gabor communities. This situation made relevant in my case the positional identity of the learning novice, which involved the possibility of making explicit questions concerning linguistic and non-linguistic behavior. In a number of cases it was exactly some grammatical or socio-pragmatic fault of mine that offered the occasion of some metapragmatic explanation which could have been hardly elicited in other ways, for example in interviews.

14.5. Conclusions and results

In the thesis I have examined the pragmatic and social functions of two discursive forms frequently used in the interactions between the Roma, the curse (*armaje*) and conditional curse (*trušul*), as well as the linguistic ideology connected with their use.

According to the ethnographic and anthropological literature, these discursive forms are in use not only in the Transylvanian Gabor Roma communities known by me, but also in the linguistic practice of other Roma ethnic subgroups. Thus the results of the present analysis can be useful in the interpretation of the language use of other Romani groups as well.

In the following first I summarize the contributions of my study to the sociolinguistic and anthropological literature of the last two decades on the use of curse and oath as well as to the literature of Romani-related anthropology and ethnography. Later I summarize the semiotic processes through which the linguistic ideology of the Rom communities of “the three village” establishes and explains the connections between the linguistic form and the pragmatic value of the conditional curse.

The majority of the sociolinguistic and anthropological studies reviewed by me considers the above mentioned discursive forms as serving to the realization of the speech acts of curse (Vanci-Osam 1998) and oath, and they examine their use in the framework of the speech event of the curse and the oath itself (Agyekum 1999, 2004; Hertzfeld 1990, Fosztó 2007 etc.). They rarely ask (cf. Kratz 1989) whether these discursive forms are also used in other speech acts and events, and if yes, in what kind of functions.

Anthropological and ethnographic literature usually focuses on the social functions and consequences of the use of the curse and oath (Hertzfeld 1990, Stoeltje 2000, Fosztó 2007) as well as to the effects attributed to their utterance (Balázs 1992, Rézműves 1999). Among the contexts of use they are primarily interested in the formal and ritualized situations, and they rarely examine the less formal ones like everyday interactions (Kovai 2002). They usually pay few attention to the use of the curse and oath as a linguistic practice embedded into speech

situations and discourse contexts. Thus these studies are more informative concerning the larger, social and cultural context of the curse and oath.

This approach is also a consequence of the fieldwork methods. The above mentioned literature is primarily based on the observations and/or interviews of the field worker, but they have rarely examined and documented the formulas of curse and oath in the context of the natural discourse. Thus we have information about the linguistic practice only from representative anecdotes and other narratives of the researcher and/or of the informants.

In some works the status of the narratives of the informants is unclear. Sometimes we have the impression that the researcher considers them not as ideologies but as the primary source of the analysis of the linguistic practice. The reason of this problem is that the researcher leaves out of consideration the distinction between ideology and practice. This confusion can lead to two kinds of data collecting and analysis, both rather problematic. The one of them mainly focuses on the participants' narratives that describe their practice, but instead of considering them as ideologies it constructs the image of the practice relying mainly on them. The other technique of data collecting and analysis, on the contrary, draws its conclusions concerning the ideologies from studying the practice, that is, it does not care with an independent analysis of the ideologies, but attempts to exclusively "read" them from the practice. (On these methodological and theoretical problems see e.g. Irvine 2001b, Johnstone and Kiesling 2008.)

It can contribute to the elimination of the above problems if our data are collected with diverse methods and they are of various kind: results of participant observations, metalinguistic discourses recorded during interviews, or analyses of spontaneous (not elicited) discourses containing the linguistic forms examined.

During the fieldwork – in contrast to studies which focus on the speech events of curse and oath – I have also examined the various situations of everyday interaction. Without this it would have been impossible to recognize that in Gabor communities the formulas of curse and conditional curse are used in a number of different speech acts and speech events.

The use of curses and the linguistic ideology of it are examined in Chapters 7 and 8. Starting from the contextually independent sentence meaning, we can say that curses are utterances by which the speaker wishes something bad, injury, loss (e.g. disease, misfortune, death) to someone. Therefore cursing in several situations – especially if it refers to the addressee or a person socially close to her/him – is a linguistic behavior endangering the social face and connections of the participants. However, the pragmatic function and speech act meaning of the utterances which on the basis of their propositional context appear as curses to a large extent depend on the speech situation and on the hearers' interpretation, thus the use of curses is not always a face-threatening act.

In Romani language there is no performative verb by which one can realize the action referred to by this verb, that is the speech act of cursing. The expression *dav armaje* “I swear a curse” is not used as a performative verb, that is, it describes the act rather than performs it. The curse formulas usually have to include a verbal predicate which names the event or change of state whose suffering the speaker wishes to the person accursed. This is followed by a noun in patient thematic role which, depending on whether the verb is transitive or intransitive, is the grammatical subject of the phrase (e.g. *Merel tjo šoro!* 'May your head die!') or its grammatical object (e.g. *Šinen tele tje vast!* 'May they cut off your hands!'). Curses, however, are not always phrases. They can also be single-word utterances, for example naming or calling routines. A calling routine which is considered as a curse is for example *Mule!* (Voc.) “You dead!”

The ideology of the Gabors concerning the use of curses distinguishes between curses *dend'o muj* 'coming from the mouth' and those *dend'o jilo* 'coming from the heart'. The curses which, in the knowledge of the situation, are considered by the participants to be inspired by the momentary emotional condition (e.g. anger) of the speaker are called “coming from the mouth”, and they are distinguished from the ones which are meant literally, with a harmful intent, “coming from the heart”. The curses “coming from the mouth” by their function are akin to swearing. Although most people recommend self-restraint concerning their use, nevertheless they usually do not attribute any harmful effect to them, that is, they do not fear the potential realization of the curse. This, however, does not mean that their utterance is completely without consequences. The replies of the interlocutors make it obvious that even the curses “coming from the mouth” have an influence on the situation and on the social relations between the participants.

Curses can have a number of different pragmatic and social functions in Romani discourse. Although in Gabor communities they are often used as strategies to return injuries or to insult the addressee and others, their occurrence is not limited to verbal conflicts. Curses are often affective conversational routines indicating the speaker's stance to persons or situations, and they can be used in several conditions. Although on the basis of the proposition we would expect them to be mainly indicators of negative emotions (e.g. anger, frustration), nevertheless linguistic practice – although in some situations – refutes this presupposition.

For the presentation of the various pragmatic and social function of curses I have chosen caretaker speech, as it abounds in conversational, stance indexing curses. Caretaker speech is also worth to examine because it plays an important role in the acquisition of the socially appropriate patterns of the use of conditional curse.

I have pointed out that in the speech addressed to little children curses are also used as forms of endearment, as indices of a positive relation (love, tenderness). Curses are also used to

discipline children. The curse formulas referring or directly addressed to disobedient children are usually regarded as curses “coming from the mouth”, “told out of nervousness, distraction”, but nevertheless their use in certain social relations is considered by many as disquieting. The interpretation of curse formulas often raises issues about the speaker’s intention. The linguistic ideology attempts to eliminate this uncertainty concerning the speaker’s intention in the case of children-disciplining curses by regulating the participant framework. This ideology, by defining the group of “authorized speakers” (Levinson 1983: 91) defines those social relations where the use of curses for children is permitted, that is, the person uttering a curse does not have to count with offence from the side of the child’s family.

In defining the “authorized speakers” a partial recursion of patrilineal patterns is applied, which is dominant in the Gabor communities. The authorized speakers are consanguins, mostly on the paternal side. The use of child-disciplining curses is regarded as unwanted primarily from the affinal relatives, and mostly from that of women. This ideology is gendered in more than one aspect: a) it defines the group of authorized speakers along the type of relationship related to the *father* of the child; b) the relatives on the paternal lineage face less limitations than those on the maternal line, and c) male relatives are also less restricted than by female ones. The limitations on the maternal lineage and on other, affinal female relatives contribute to the maintenance of the andro-centric (patrilineal) ideology of descentance and of the status difference between genders.

In Romani interactions both curse and conditional curse can be framed as play and teasing (Réger 1999/2007). As the example of teasing, analyzed in detail in Chapter 8 represents it, curses can be used as strategies for testing the verbal skills of little children, and they have an important role in linguistic socialization. The use of curses in teasing can also serve to a playful modeling of conflict talk, primarily associated with women.

The analyzed interactions showed that the pragmatic function and speech act meaning of some utterances which, on the basis of their grammatical form and propositional content appeared as curses, to a great extent depends on the speech situation and on the interpretations of the hearers. The analysis of teasing also demonstrated that the hearer can be supported by various contextualization cues (Gumperz 1982, 1992) in his/her interpretation. I have identified as contextualization cues both paralinguistic (e.g. exclamative intonation, emphatic stress, increased volume) and non-verbal (smile, laughter) cues, as well as some other elements on the level of speech act (e.g. explicit withdrawal) and interaction (e.g. repetitions). The social relations between the participants can also establish a “safe context” which may indicate to the hearer that the curses are only playful provocations in the given context. Concerning teasing, we have seen that not only curses can be contextualized as play and teasing, but also the choice of the linguistic form of the curse can serve as a contextualization cue. The semantic features of the

referent of the curse formula, for example the gender of the referent can be a culturally specific cue bearing important pragmatic information for those sharing the conventions of contextualization. (For example, it helps to decide whether the interaction is about a real or ritual insult, i.e. a teasing.) The examination of the use of curses by the Roma has served to demonstrate the importance of the context and of the contextualization cues in the process of the meaning construction and of the interpretation.

In Chapter 9 I examine the Romani metalinguistic terminology of conditional curses and its main types. *Trušul*'s are utterances containing conditional curses. Concerning their syntactic form, they are mostly conditional clauses, whose apodosis, the part containing the consequence, is the proper *trušul*, the conditional curse. The type of illocutionary act realized by the utterance containing the conditional curse can be determined relying on the proposition of the protasis of the conditional sentence, and in the knowledge of the speech situation and of the discourse context. In this chapter I argue that although ethnographic and anthropological literature on the Roma mainly examines conditional curses as oaths, nevertheless these forms are not only used in this function. The relation of conditional curses and oath can be characterized so that in the Romani linguistic practice the oath must be performed by uttering conditional self-curses, but conditional self-curses are not only used for performing of the speech act of the oath. Therefore an approach considering conditional curse as the index of the speech act and speech event of the oath cannot give account for its various ways of use.

Conditional curses can be used in several different speech acts and speech events precisely because their pragmatic function is not primarily the performance of certain speech acts, but stance indexing. In other words: these discursive forms are primarily indices of speech acts but indices of stance¹⁹¹.

In Chapter 10 I tried to analyze the stance indexing role of conditional curses from an action-centered perspective, describing their effect on the speech acts accompanied by them. I argue that conditional curses can be regarded as conventional modifiers of the illocutionary force (Holmes 1984). Conditional curses primarily modify the illocutionary effect (Sbisa 2001) of speech acts. They modify not only one element (e.g. verb, noun) of the utterance, but the whole speech act. Frequently they modify an earlier utterance of the speaker, for example one made in the previous turn. This is why it is important to examine the conditional curses not only at the level of sentences, but in the discourse context as well.

191 The speech act of oaths is also based on the stance-marking. Assertive oath is the declaration of a strong commitment to the truth of the proposition of the utterance, while commissive oath is that of an intention or a commitment concerning a future action from the part of the speaker.

Conditional curses as modifiers are characterized by contextual flexibility (Holmes 1984, Wee 2004) in several aspects. It is worth to emphasize two of these. 1) Their use is not limited to a certain type of speech act: the same form of *trušul* can modify various illocutionary acts, that is, it can be connected to various assertive, directive, expressive etc. acts. The conditional curse can be used for the modification (e.g. reinforcing) of assertive (e.g. *Me či rǎslom la, merel muńo dad, te xoxavav!* 'I have not met him, let me die if I lie!' – a statement), a commissive (*Merel muńo dad te sĭn ma slobodo te pijav kōla Źi po krǎčuno!* 'May my father die if I am allowed to drink Cola until Christmas!' – a pledge limiting the consumption of drinks) or a directive act (*Merel muńo dad, te na xe!* 'May my father die if you do not eat!'– an offer).

2) On the other hand, it is true for the most conditional curses that the same formula can be used for performing different strategy of modifying in different contexts. Although the function of *trušul*'s is often reinforcement, nevertheless they can be used, depending on the context, to the mitigation or transformation of the illocutionary force as well: they can be indices of teasing or irony. (For example, if the referent of the formula "May my father die...", that is the father of the speaker is already very old or he is not alive, then this conditional curse is not a discursive form reinforcing the speech act, but an index of teasing or irony.) Thus the modifying function of a particular form of *trušul* (reinforcing or not) usually cannot be determined independently of the context of use. In the interaction between the Gabor conditional curses usually serve as contextualization cues, that is metapragmatic signals (Silverstein 1993) which, as elements of the interaction in process, indicate the relation of the speaker to the message and support the hearer in recognizing it.

In my interpretation the frequency of conditional curses in the interactions between the Roma can be explained precisely by their pragmatic function. That is, we should not imagine that swearing an oath as a speech act or speech event is an everyday phenomenon in the linguistic practice of Romani communities. The frequency of its use is rather due to the fact that the conditional curses that are also used to perform the speech act of oath are discursive forms which, besides several other linguistic and paralinguistic means (e.g. intensifiers, volume, stress and intonation patterns etc.) provide for a much more basic interactional and pragmatic function: that of stance indexing and of illocutionary force modifying (e.g. reinforcing). Thus their analysis is not linguistic exoticism. An approach which points out that they fulfill a basic pragmatic and social function in everyday interaction, may contribute to the demystification of these discursive forms. I was partly inspired by this ambition to examine these discursive forms primarily in the contexts of everyday interaction. I have analyzed situations where the use of these formulas is optional, their utterance is not a focal event: in such situations of everyday

interaction like family conversation, offering, invitation, teasing of children, playing spillikin, political discourse.

Although illocutionary force modification is a phenomenon of basically pragmatic character, it cannot be only examined in pragmatic framework. The description of the strategies, linguistic means and functions of illocutionary force modifying requires a pragmatic approach, while the examination of the ideologies connected with these pragmatic sources as well as of the situational and cultural variations in their use needs rather an approach of sociolinguistics and linguistic anthropology. That is why in Chapters 11 and 12 I focussed my attention on those aspects of *trušul*'s which are connected to the socio-cultural context.

In the dissertation I argued that in the linguistic practice of the Gabor Rom communities the formulas of curse and conditional curse are indexical discursive forms, or in other words signals pointing to various dimensions of the context, for instance to the a) speaker's stance to the utterance and the situation or, in certain situations, b) to speech acts (e.g. curse, oath) or c) speech events (public oath or pledge). The indexicality of the formulas of curse and conditional curse is a social construction, in whose establishment and explanation the linguistic and gender ideologies of the Roms play an important role. Therefore its analysis requires a theoretic framework focusing on the relation between linguistic/discursive forms and context, and offering a model to the examination of the process through which the language users establish and interpret this link between language and context. This is why I considered it important to dedicate a separate chapter (Ch. 6) to some theories of anthropological linguistics which sheds light on the structure and processes of linguistic ideologies.

Linguistic ideologies are in fact representations of language, beliefs by which the language users attempt to interpret, explain and rationalize their experiences concerning the structure or use of the language(s) (cf. Woolard 1998, Kroskrity 2004). Linguistic ideologies mediate, i.e. create links between language and various social and cultural categories (nation, ethnicity, gender, social class; aesthetics, authority etc.) or social actions, thus they are not limited to language itself. That is why the study of language ideologies became an interdisciplinary field of research in the last two decades, attracting the interests of sociolinguists, linguistic anthropologists, social anthropologists and scholars of cultural studies as well. As Gal (1998), and Irvine and Gal (2000) emphasizes it, the analysis of linguistic ideologies can contribute to better understanding of the ways through which social actors, either as "lay" participants of a sociolinguistic field, or as "experts" (linguists, anthropologists etc.) creates these links.

In recent years the interest of research turned to the mediating and constructive aspects of linguistic ideologies, i.e. to the ways by which they establish social meanings. A number of semiotic theories were born, two of which I have presented in detail. The one of them (Ochs

1992, 1996) analyzes the ways, i.e. the semiotic associations through which particular linguistic forms become indices of social identities (for example of gender). The other theory (Irvine and Gal 2000, Irvine 2001b) examines how people create links between linguistic forms and social categories or activities, as well as the social semiotic processes that participate in the establishment of such links.

These theories are based on the everyday experience that for certain groups of speakers a number of linguistic forms and actions are indexical. An indexical form is “a linguistic form or action which, in addition to or instead of contributing to the denotational or 'literal' meaning, points to and sometimes helps establish 'social' meaning” (Johnstone 2008: 133). Any linguistic form or discursive strategy can become an index pointing to some social identity (e.g. ethnicity, gender) or to a stance, a speech act or a speech event (Ochs 1992, 1996).

Ochs' theory (1992, 1996) analyzes how the language users create indexical connections between linguistic forms and pragmatic (stance, speech act, speech event) or social categories (identities). She argues that the indexical relation between linguistic forms and social categories (e.g. gender) is often indirect, that is, it is being established through a chain of semiotic associations. He points out that the primary function of several linguistic forms considered as gender indices is not to pointing to the gender of the speaker but to other dimensions of the context: for example to the speech act or speech event in course, or to the relation of the speaker to the utterance. Tag questions in English (Cameron et al. 1988, Eckert and McConnell-Ginet 2003: 167-173) or certain pragmatic particles in Japanese (cf. Okamoto 2002, 2004; Nakamura 2006), are often considered as indices of “women's language” both by speakers and linguists. However, as Ochs points out, these linguistic forms do not primarily marks the gender or the gendered voice of the speaker, but to his/her uncertainty and stance of hesitation, or “delicate intensity” that is, their primary role is to index the speakers' stance. They become associated with gender, in this case with women or female voice, by the fact that some groups of the language users consider this uncertain and hesitating stance as characteristic of women or expected of them. This indexical relationship between linguistic form and gender is thus created via another indexical meaning (for example via the association of this attitude/stance to female gender), therefore it can be considered as indirect index of gender. In other words: indirect indices are social constructions, the “products” of language users' (and sometimes of researchers) semiotic associations, through which they link linguistic forms to a dimension of context (e.g. to stance), and this contextual dimension to another one (e.g. gender). As Ochs' model points out, the intermediate link often remains hidden or invisible to the language users.

According to Irvine and Gal (2000), when speakers explain and rationalize the meaning and use of indexical linguistic forms, they in fact create linguistic ideologies explaining the

meaning and source of linguistic differences. In these ideological explanations “linguistic features are seen as reflecting and expressing broader cultural images of people and activities” (Irvine and Gal 2000: 37).

Irvine and Gal (2000) argue that in spite of every difference between various social, linguistic, cultural and political contexts one can reveal a considerable similarity in ways through which various social groups try to interpret, rationalize or justify sociolinguistically complex relations. They examine the processes through which linguistic ideologies create connections between social structures and linguistic forms. They distinguish three interrelated semiotic processes in the establishment and “working” of ideologies: *iconization*, *fractal recursivity* and *erasure*. In their view these semiotic processes are based on the indexical relationship between linguistic forms and social categories.

“The *iconization* involves a transformation of the sign relationship between linguistic varieties and social images with which they are linked” (Irvine and Gal 2000: 37). As a result of it, linguistic features become iconic representations of social groups or actions, giving the impression as if the linguistic feature represented the inherent nature or essence of the social group or action. Iconization is thus a kind of an essentializing process (Bucholtz and Hall 2004: 380). It often naturalizes the relationships between linguistic forms and social groups or actions, making it appear as natural and inevitable. However, these relationships have social origins, being the consequence of historical or political processes and cultural conventions.

Fractal recursivity is “the projection of an opposition salient at some level of relationship onto some another level” (Irvine and Gal 2000: 38), like the projection of an intra-group or a linguistic opposition within a language onto the intergroup relations, or onto the relation between different languages, or vice versa. Recursivity is often characterise colonial and national ideologies or those concerning genders (Gal 1992, 2001a; Irvine 2001a,b).

Erasure is a simplifying process which makes invisible certain persons and groups, actions or linguistic phenomena. Those facts that are inconsistent with the ideological framework remain “unperceived”. This is how social groups or languages are supposed to be homogenous (cf. Szalai 2006 on statistical imagination of the homogeneous “Gypsy language” in Hungarian census-taking practice), by neglecting their internal variation. This homogenizing process is a frequent element of identity politics which define the “us”-group in contrast to a supposedly homogenous and essentialized “other”.

In this study I analyzed a “folk” linguistic ideology through which the members of the Gabor communities create, interpret and rationalize the meanings of the various forms of conditional curse. This ideology can be considered as being metapragmatic in nature not only because its object is the meaning and use of language in context. It is a metapragmatic ideology

also in that narrower sense that it addresses the connection of a discursive form and a pragmatic function (stance, modification of illocutionary force).

While those semiotic associations which consider a linguistic form as a signifier (index, icon) of a certain social identity or category (e.g. nation, ethnicity, social class, gender) have been extensively discussed by the literature, linguistic ideologies which links linguistic forms to pragmatic categories (e.g. stance, speech act) have been much less analyzed. (On the indexical relationships between linguistic forms, stance and social identity see Ochs 1992, 1996; Kiesling 2005,b.) The analysis of conditional curse in Romani calls the attention to this less examined aspect of language ideologies. In the following relying on Irvine and Gal 2000, Irvine 2001b I try to summarise the strategies and semiotic processes through which this ideology creates and explains the connection between the linguistic form and pragmatic value of conditional curse.

Although the pragmatic value of most *trušul*'s depend on the interpretation of the participants and they can be precisely interpreted only in the context of the particular speech situation, the Gabor Roma rationalize the meaning of these discursive forms through a linguistic ideology which creates correspondences between linguistic form (e.g. the semantic features of the referent) and pragmatic value (stance indexing, illocutionary force modifying potential). This rationalizing ideology offers a partial and simplifying interpretation of the complex and context-dependent linguistic practice.

As we have seen, one of the mostly elaborated aspects of this *trušul* ideology addresses the choice of the referent. As I point out in detail in Chapter 11, the Roma attach different pragmatic values to the formulas of conditional curse depending on the semantic features of the noun phrase of the referent ([+/-ROM], [+/-MALE], [+/-OLD] etc.). This ideology distinguishes those semantic features of the referent which enable the formula to index the speaker's strong commitment to the utterance and to reinforce the strength of illocutionary force, from those semantic features (e.g. [-ROM], [-HUMAN], [+OLD]) which prevent the formula from being a *trušul* that indexes the speaker's strong commitment to the utterance, and reinforces the illocutionary force of his/her speech act. In the native metapragmatic classification this differentiation appears in the form of dichotomies (*komojo trušul* 'serious *trušul*' vs. *phiras* 'joke'). See the chart below:

Semantic features of the referent and the metapragmatic classification of conditional curses	
Trušul as potential reinforcer	Phiras (irony, teasing)
animate	inanimate
human	non-human
Rom	Gazho
consanguineal kin	affinal kin
young	old (ego+2 generations)

Besides, the Roma also distinguish *majbară the majcine trušula* 'stronger and weaker conditional curses'. This distinction refers to the fact that the modifying force of the conditional curse can be further modified (e.g. reinforced in a lesser or larger extent) by various strategies, for instance by the choice of referent. Conditional curse (*trušul*) is a discursive form which can express not only the type of stance (whether the speaker is committed to the utterance) and of illocutionary force modification (reinforcement or mitigation), but also the various degrees of stance and modifying potential. The strategic usefulness of *trušuls* comes exactly from the fact that the speaker by selecting certain forms can express his/her stance with various intensity and can index various degrees of the illocutionary force of the speech act performed. For instance, in assertive acts, by the referent choice s/he can represent to what degrees s/he is committed to the truth of the proposition (strength of the epistemic stance). In case of directives s/he can emphasize how strongly s/he intends to convince the addressee to do or not to do something (strength of the affective stance). In case of commissive acts s/he can mark how much s/he commits herself/himself to perform a future act, or on the contrary, to abstain from it. Thus the referent choice is a modifying strategy realized by lexical selection which modifies the modifier itself. Consequently, the rationalizing explanations about referent choice can be interpreted as a folk metapragmatic ideology of how to modify a modifier.

The best elaborated pragmatic distinctions are about the gender of the referent. Concerning the gender of the referent, both men and women often emphasized that „*P'ol zivle ame na pre thovah trušul.*” 'We ((the Gabor Roma)) do not swear an oath (*trušul*) by women.' However, this metapragmatic commentary only gives a partial description of the linguistic practice, because it is only valid for some cases, for example for public situations and for the speech event of the oath and pledge. This type of gendering linguistic ideology makes invisible, that is, “erases” those informal situations of everyday interaction when – especially in the interaction of partners being in socially close, intimate relation with each other – formulas with female referent are used as reinforcers. (See for example the discourse of two male siblings when playing spillikin in Chapter 11.)

The gender of the referent also plays a role in the explanations concerning the degree of modifying force, that is the strength of the *trušul*. It is a widespread opinion that *Po murš majbaro-j o trušul!* 'A *trušul* sworn by ((referring to)) a man is stronger!' The conditional curses including female referents are usually considered as a form having a weaker reinforcing potential. Their use is considered as appropriate only in certain informal situations of everyday interaction, and even there only in participant relations characterized by social closeness.

The dichotomy of “male referent = stronger *trušul*” vs. “female referent = weaker *trušul*” is

created in the process of fractal recursivity. In this case the meaning of the variants of a discursive form (a conditional curse) is established by the linguistic ideology through the projection and recursion of the asymmetries of gender ideology. This recursive move does not create gender indices, that is linguistic forms pointing to speaker's gender (i.e. feminine or masculine forms of *trušul*), but establishes pragmatic values through the projection of gender dichotomies onto linguistic forms. That is the way the ideology genders the discursive forms in question.

Chart 2. Gendered dichotomies of referent choice in the case of the formula: ‘May my child die!’

GENDER, WORD CLASS, AND MORPHOLOGICAL FEATURES AND THE METAPRAGMATIC EVALUATION OF CONDITIONAL CURSE: TRUŠUL VS. *PRASAJIMO			
Gender of the referent:			
Male		Female	
Word class: noun Kin term versus proper name			
<i>Merel muřo řavo!</i> ‘May may son die!’ (non preferred:: <i>putjarimo</i> ‘self-praise’)	<i>Merel muřo Piřta!</i> ‘May my Pista die!’	* <i>Merel mĩri řej!</i> *‘May may daguhter die!’	<i>Merel mĩri Kati!</i> ‘May may Kate die!’
Kin term +Dim versus Kin term–Dim:			
<i>Merel muřo řavořo!</i> ‘My may little son die!’ (preferred form)	<i>Merel muřo řavo!</i> ‘May may son die!’ (non preferred: <i>putjarimo</i> ‘self-praise’)	* <i>Merel mĩri řejořĩ!</i> *‘May may little daughter die!’	* <i>Merel mĩri řej!</i> *‘May may daughter die!’
Word class: adjective: ‘my little’			
<i>Merel muřo cino!</i> (Masc.) ‘May my little (masc.) die!’		* <i>Merel mĩri cini!</i> (Fem.) *‘May my little (fem.) die!’	

Commentary: the forms marked with * can not be used as reinforcers. These forms are indices of irony, playfulness, and teasing in every contexts. The unmarked forms – depending on the context – can be used as reinforcing *trušuls*.

The dichotomizing process differentiating between the modifying and stance-marking potentials of *trušul*'s on the basis of the referent's gender, results in further oppositions concerning linguistic forms, social actions and the relations of participants. Depending on the speech situation and the speech acts modified, the *trušul* forms with male referent(s) (except for the *papo* 'grandfather') are associated with strong assertive position, seriousness, truth, authenticity, the formality of the situation, or politeness and respect. The conditional curses including female referents, on the contrary, are connected with a weaker assertive position of the speaker, a lower degree of authenticity, the informality of the situation, and they mark rather social closeness and intimacy of the participants, than politeness and respect. What is more, some forms with female referents (for example *Merel mîri Liza/mîri šejôri/mîri cini* ((Fem.)), *te...* "May my Liza/my little daughter/my little [Fem.] die, if...") cannot be used as reinforcers. These forms are indices of non-seriousness, irony or teasing in the interaction among Gabor Roma, independently of the situation.

Although the stance indexing and modifying potential of most formulas of conditional curse do not depend on the linguistic form only, through the linguistic ideology the Gabors establish such semiotic associations where the semantic features of the referent, for example the gender or the ethnicity become essential linguistic features determining the type and degree of the modification (stronger vs. weaker reinforcer), that is, they are represented as the essence, as icon of the pragmatic value of the discursive form in question.

This ideology rationalizing the meaning and use of conditional curses is in several aspects partial and simplifying like linguistic ideologies in general (Kroskrity 2004). Besides iconization, this is also due to the process of erasure. For example, this ideology ignores the fact that stance indexing and modifying potential do not determined by the linguistic form only but it depends on several other factors (e.g. speech situation, topic, the social relations of the participants), and usually is subject of negotiation between participants. Furthermore, this ideology disguises the patterns of use that do not fit gender dichotomy. Thus for example it considers as secondary or exceptional any situation where the forms including male referents are not reinforcers but serve for mock politeness or teasing, just like those where the *trušul* referring to women reinforces the illocutionary force of the utterance. The above mentioned processes can be interpreted as instances of erasure.

Linguistic ideology establishes gender differences in the expectations and preferences concerning the use of *trušul* as well. As we have seen, some strategies of choice of referent, for example self-reference are accessible to women only with limitations. In the case of female speakers the form including self-reference is regarded as an index of social closeness. As the expression of closeness and intimacy is not considered socially appropriate in several situations

and participant relations (especially in mixed-sex interactions), thus the use of conditional curses including self-reference is limited. The ideology disapproving the use of female self-reference serves for this purpose. The evaluation and the meaning of some formulas including self-reference, depends on the gender of the speaker. (E.g. 'May they amputate my legs, if..!' 'May they shot me if...') While in the case of a male speaker they are considered as reinforcers, and their use is socially accepted, in the case of women they are associated to impurity and sexuality, and their use is evaluated negatively (*dili duma* 'fool word', *čufo duma* 'ugly/bad word').

In the analysis of the social aspects of the referent choice (Chapter 12) we have seen that conditional curses are discourse positioning strategies in more than one aspect. By choosing the form of the *trušul* one can express and modify not only his/her relation to the discourse content (cf. *idea-positioning*, Eckert and McConnel-Ginet 2003: 157-191) but also to the participants (*subject positioning*). By referent choice one can express and manipulate the social distance or closeness to his/her interlocutor. By choosing the linguistic form of the referent, e.g. by using referent+Diminutive the speaker can position herself/himself as a modest person humbling himself, while elevating others. Thus one can express messages about his/her social face and his/her relationship to other participants by using conditional curses in social interaction. In sum, conditional curses are multifunctional discursive sources that can be used for pragmatic and social purposes at the same time.

Kratz (1989) refers to blessing, curse and oath as to “genres of power”. This category is also relevant when applied to the use of conditional curses and to the interpretation of the linguistic ideology rationalizing it. Curses and conditional curses are treated as potentially dangerous word in some contexts, because they are imbued with an ability to fit the world to words. However, conditional curses can be genres of power not only in the sense that in certain contexts they are imbued with the the possibility of realization by the linguistic ideology. They are genres of power also in the sense that they constitute effective strategies of verbal manipulation in Romani interaction. However, their effectiveness is not the consequence of the anxiety for their potential realization, but rather of those aspects of social interaction that concern relational work (Locher and Watts 2005) or face-work (Goffman 1976). Conditional curse is a symbolic act by which the speaker wishes or predicts damage or loss of some social values of basic importance (e.g. health, life, prosperity) in the first place to him- or herself or to persons closely related to him/her, or – in special cases – to persons that are closely related to the addressee. Their utterance is therefore a symbolic face threatening act which, especially in the case of the conditional curses referring to the speaker himself or to his family members, cannot be neglected by the hearer exactly because of the social consequences on the “social face” and relations of the participants. The influence of conditional curses on the addressee (and on other

hearers) is a special type of interactional power (Mills 2003: 175), which is motivated not by the status relations between the participants, but rather by their mutual face sensitivity.

The use of conditional curses and their impact on the addressee is naturally not independent from the dominance relations between the participants, but it does neither totally depend on it. Thus even lower status or powerless participants (e.g. children) can have an influence on their discourse partner, even if s/he has a higher status. A more profound analysis of this question is planned by me in a future research.

Another, indirect aspect of power of conditional curses has been revealed precisely through the analysis of the linguistic ideology connected with the pragmatic value and use of the particular forms. The analysis of the linguistic ideology revealed the role of gender ideologies in the construction of pragmatic value of conditional curses as stance indexing and illocutionary force modifying forms.

As we have seen, the gender ideology of Gabor Rom communities is not egalitarian, but it regards the relation of men and women as an asymmetric pattern, often characterized by male dominance (see Chapter 3). The linguistic ideology attributing different pragmatic value (e.g. reinforcement vs. indexing irony, teasing, stronger vs. weaker modifying force) to the *trušul* formulas including male versus female referents, just like the linguistic practice influenced by this ideology, reproduces in part the patterns of the gender ideology associating men with a higher social prestige and authority. This gender-based differentiation between pragmatic values appears to be a logical and rational one as a result of the projection of those gender asymmetries onto the language use. In other words, the ideology of status difference between genders – which is also a “product” of various naturalizing (e.g. impurity) and rationalizing ideologies – is in this semiotic process a source to the rationalizing of a linguistic ideology which establishes gendered pragmatic distinctions.

It is, however, important to emphasize that the connection between the linguistic ideology of *trušul*'s and gender ideology is never unidirectional¹⁹². In fact, linguistic ideology is not only supported by the gender ideology of the Rom communities, but by projecting the patterns of that on a new domain, to the linguistic practice of conditional curses, it also effectively reproduces it (cf. fractal recursivity). Thus linguistic ideology and the use of the *trušul* influenced by it as a linguistic practice also contribute to the maintenance of the concept of gender and of the ideology of status differences between genders. In this process the use of conditional curses becomes a gendering linguistic practice which contributes to the construction of gender relations in Romani communities.

192 Language use does not merely reflect social „reality”, but it is a social practice constituting social relations. Using language we not only describe, but construe, challenge or transform our social world (Cameron 1990, Duranti 1992, Irvine 1989, Gal 2001b).

The examination of curse and conditional curse has demonstrated that not only the highly appreciated verbal genres used in public and formal situations (political speech, ceremonial genres) but also the speech forms of everyday informal conversation and the linguistic ideology of them can play an important role in the construction and maintenance of social, e.g. gender differences.

The study of linguistic ideologies can contribute to the better understanding of those meaning making processes by which the participants of a sociolinguistic field create a link between linguistic forms, pragmatic values and social categories or relations, and explain or justify these associations (see Irvine and Gal 2000). It can help us to reveal how these processes are embedded in social context, and may highlight the aspects of power inherent in them (Nakamura 2006).

15. FÜGGELÉK

15.1 A dolgozatban használt átírás

A romani interakciók lejegyzése során (Atkinson és Heritage (1999) figyelembe vételével) az alábbi jelöléseket alkalmaztam.

Az aláhúzás nyomatékot jelöl

[A baloldali szögletes zárójel az átfedés kezdetét jelzi

] A jobboldali szögletes zárójel az átfedés végét jelöli

= a) Egyenlőségjel kapcsolja össze ugyanazon beszélő folyamatos megnyilatkozásának részeit, ha azokat egy másik beszélő közbeszólása miatt tipográfiailag el kell szakítani egymástól, és egy másik sorba kell átvinni.

b) Egyenlőségjel jelöli azt is, ha két szomszédos megnyilatkozás között nincsen szünet, azaz a második megnyilatkozás az éppen befejezett előző megnyilatkozáshoz azonnal, szünet nélkül kapcsolódik. (A két szomszédos megnyilatkozás között nincsen átfedés.)

NAGYBETŰK: A nagybetűs írásmód a nagyobb hangerőt jelzi, az így jelölt megnyilatkozás vagy megnyilatkozás-részlet jóval hangosabban ejtett, mint a környezetében szereplő megnyilatkozások.

>< Azt a megnyilatkozást, ill. megnyilatkozásrészt jelöli, amelyet a környezetében levő megnyilatkozásokhoz képest gyorsabb beszédtempóval mond ki a beszélő.

°° A környezetében levő megnyilatkozásokhoz képest halkabban ejtett megnyilatkozásrészletek, szavak.

(()) A leírást végző megjegyzése, pl. a hangzó beszéd jellemzőire vagy a helyzetre vonatkozóan.

() Az üresen hagyott zárójel a lejegyző számára rosszul hallható, nem érthető azt megnyilatkozást vagy megnyilatkozásrészletet jelöli.

(?szó?) Az átíró által valószínűnek tartott, de nem biztos lejegyzési alternatíva.

→ A bal margón elhelyezett nyíl az elemzés számára fontos sorokra hívja fel a figyelmet.

Xxx (...) xxx A megnyilatkozáson belüli kihagyást jelöl.

(...) Üres sorban elhelyezve a lejegyzésben közbeeső beszédfordulók (turn) elhagyását jelölik.

@ Nevetés.

Központozás: A hangzó beszéd intonációs, prozódiai jellemzőinek jelölésére szolgál.

: A kettőspont az előtte álló magánhangzó, illetve szótag megnyújtását jelöli. Több kettőspont: a hangzó időtartamának jelentősebb megnyújtása.

– gondolatjel: a) rövid, nem mért szünet a megnyilatkozáson belül.

b) Önmegszakítás.

, A vessző enyhén emelkedő hanglejtést jelöl, jelezve, hogy feltehetően még nincs vége a megnyilatkozásnak, hanem valami még következik. (Nem feltétlenül tagmondatok vagy mondatok között áll.)

. Ereszkedő hanglejtést jelöl, nem feltétlenül a mondat végét.

? Emelkedő hanglejtés, rendszerint kérdés.

! átélt, érzelemteli tónusú hang, felkiáltás

A romani szöveg lejegyzésére használt átírás

MAGÁNHANGZÓK			
	ELŐL KÉPZETT	KÖZÉPEN KÉPZETT	HÁTUL KÉPZETT
FELSŐ NYELVÁLLÁSÚ	i	î [ɨ]	u
KÖZÉPSŐ NYELVÁLLÁSÚ	e	ă [ə]	o
ALSÓ NYELVÁLLÁSÚ		a	ą [ɔ]

MÁSSALHANGZÓK

MÁSSALHANGZÓK											
	ZÁRHANGOK			RÉSHANGOK		AFFRIKÁTÁK		LIKVIDÁK		NAZÁLIS	APPROXIMÁNS
	zöngés	zöngétlen	aspirált	zöngés	zöngétlen	zöngés	zöngétlen	pergetett	laterális		
bilabiális	b	p	ph [p ^h]							m	
labiodentális				v	f						
dentális	d	t	th [t ^h]								
alveoláris				z	s		c [tʰ]	r	l	n	
posztalveoláris				ž [ʒ]	š [ʃ]	(dž)	č [tʃ]				
palatális	dʲ [dʲ]	tʲ [tʲ]		ž [ʒʲ]	š [ʃʲ]		č [tʃʲ]		(lj) [lʲ]	nj [ɲ]	j
veláris	g	k	kh [k ^h]								
glottális					h						
uvuláris					x [χ]			ʁ [R]			

15.2 A dolgozatban idézett hosszabb interjúrészek romani nyelvű szövegei

1. számú interjúrészlet:

Anyós: *Andrea, phenah la voj mîri bori. Me som e phuri. Na muŕo Janko tervelisardah kã trubul te anel la, me the muŕo řom. Ame dikhlam, kã ĉe njamo-j. Aba amen nařtig pařudam amaro njamo te řav avrã thaneh. Te řav ando Cino gav, [vadj te řav ando=*

Meny: *[Ja:j, Feril o Del!*

Anyós: *=?Satmari?, nařtig! Amen abe nařtig kade, kã majputerde sam, maj civilizature sam, xatjarã (...)?! The dikhlam la de cini, (...)*

Na muŕo Janko tervelil, phenah la, kana barjol kodo řavoŕo, amen, ol phurã. Dikhã la keke řejoŕi, na voj rodel piramneh, amen rodah le vi lengã, amen, ol phurã. Amen dikhah ĉe njamo-j, kaj trubul, kaj miřto, ke amaro. Na kaj te řudav la dur, ando ĉoŕŕo kařt.

2. számú interjúrészlet:

„Phenã kade, muŕo řavo lel řomnje, the p'ek bãřř, vaj pe duj, kãrdjol leh ĉeledo, te jertih. Na, t'ela leh řejoŕi mîřã řaveh, řal ando foro, vi lařanpe ol řoma te phenen, „Feril o Del tje řejoŕa!” Na phenen. Te ři řavoŕo, kode phenen, „Na, o Del te feril tje njepotoh, Mati! T'ave te mangãh amengã aldomaři!” řav the ři te mangav sode řene řin! (...) [L]av avri penda paji, penda kave. Na, ři te tãltuj v'o duj-trin milliovure vaj panž, sode řene řin. De te řin řejoŕi, na.. (...) Az elsõnél sem. Mer' azt mondjuk, hogy (...) mikor születik egy leánka, hogy ez, ez szerencsétlenség. Érted? Nem örvendünk a leánkának. Mikor már előbbször fiú van, vaj még egy fiú, kettõ, s jön egy leánka, akkor azt mondjuk: jól van, vegyes család, jó. De mikor először leánka van, már búsulunk. (...) Phenav kade, kana muŕo řavo lel řomnje, the dinti kana avel lehko ĉeledaři, the kãrdjol řejoŕi, aba ame buřulisarã ame. Buřulisara, kode phenã: “O majbaro bãjato řejoŕi ala kade!” De kana kãrdjol o řavoŕo, vojisevã, bukurisevã, 'řin ma ekh njepoto! řin mîřã řaveh ekh řavo!' Kana ala saranda bãřřãngo, ala le biřã bãřřãngo řavo, biře the panžengo, aba bukurisevã. The vi ol řoma akkor so phenen? 'Na, barjol lengi vica!' Amari vica barjol and'ol murř, na and'ol řuvle! (...) And'ol murř! Phenã kade, man, kana sã man trin murř, the ekh řejoŕi numa, e lume ĉudilãpe. Kode phendã, 'Le Matehkã řavoŕã pe kommanda kãrdjile!'. Trin murř, th' ekh řej. (...) Illilpe ekh řejoŕi ande trin řavoŕã, na? Inkã illilpe řukar! Na? De feril o Del, kah řin trin řejoŕa th' ekh řavoŕo, aba othe djaso-j, buřulimo. Ařun sõtar, te phenap tukã! Phenã, la řejoŕasa but trebi delpe anglã, dẽ tje řejoŕa řomẽte, dẽ la biř mile vaj deř mile dollare, te ři tu, te na-j tu, lẽ kõcsõn the dẽ. (...) But nãkazo řin kaj řejoŕa řin. Xatjarã la? (...) Kade-j e diferencija ande řejoŕi the ando řavoŕo.“

3. számú interjúrészlet:

„Ekh ĉãřŕa ek řuvli maj tele dikhli-j, kana ekha řejoŕa kãřãl. Kana kãřãl ekhã řavoŕãh, phenen kã maj baxtali-j. (...) Phenã, ko Miři, kana kãrdjilã lehki njepota, nagyon rosszul phiradepe penga borjoŕasa. E ĉoŕŕi borjoŕi kade rovelã, kaj sã te merel ando rojimo. Kade buřulisejlã lako sastro. Lako sastro rovelã khãřã. Lako řom rovelã, laki sasuji rovelã. Devla jertisar, sar ekh merimo t'evilo le ando khãř kade rovenã, kade buřulisejlesã. Akkor lakã miřto avilã? No phen!

Phenā, lelā okazo, Andrea, feril o Del pre tute, t'el tu trin-štar šejoŕa! Dikhā, kā tjo sastro kade rovel, tjo ŕom kade bušulil, kade kārāl, tu či bušulih? Či lē la rosszul? Varāsar na fal tu! (...) Phenā, ekh cārŕa bušulil dinti. De načol latar apoj! Na-j so te kārāl. Sîn te zîmal, sîn te zîmal ekh žuvli, phenā, žikaj ekh muršoŕo ala la! Kana ekh muršoŕo ala la, mukhāl fēlbe, gata-j. Prinžaneh le Lajeh kah sîn jefta šejoŕa akana? (...) The phenā la, te n'avilo, feril o Del, kako šavoŕo, t'evilo ekh šejoŕi, vi kode trubusardo te barjarān la, the maj zîman žikaj avilo ekh šavoŕo! Naštig ašile bišavoŕāngo, bimuršoŕāhko! Kā ol šejoŕa sa ŕomehte žan, the von kahte ašen ando khār? Kā le žamutrānca či ašen! Maškar amende na-j kade, phenā, na-j muršoŕo, feril o Del, the ašav mîrā žamutrāsa the mîra šesa, voj te lel sama pre amende! Na! Ekh muršoŕo sîn t'el! Te na-j, sîn te zîmal ekh žuvli žikaj avel ekh muršoŕo!"

4. számú interjúrészet:

Joja: „Na, kãrdjilã tumen njepotica. O lašo Del te feril la!”. Vaj „O lašo Del te feril la!” The phenā la, kã na-j le šavoŕã inkã: „O lašo Del te del le vi muršoŕãh!” Xatjarãh? Vaj kana kãrdjilã peldavul ekh šavoŕo, kode inkã majfeder-i! „Nã, kãrdjilã tu baro njepoto! O lašo Del te feril le! Barjilã tji vica!”

SzA: The kade sokisejle te phenen, „Barjilã tji vica?”

Joja: Igen! Igen!

SzA. De atunčig numa, kana muršoŕo kãrdjol?

Joja: Igen!

SzA. The kana šejoŕi-j?

Joja: Kana šejoŕi, kode pheneh, „O lašo Del te feril la, te del tum' o Del vi muršoŕãn!”

SzA. Te del tum' o Del vi muršoŕãh! The kana sîn, mondjuk, trin vadj štar šejoŕa- =

Joja: =Ja: :j! Kana sîn štar šejoŕa, the sa šejoŕa aven! Atunčig majfeder-i te na pheneh khanči! „Kade sah kathar o Del, del le o Del vi muršoŕãn! Ko Del sî dãstul, na ande amaro del!” Xatjarãh?

SzA. Akkor či phenav, „O Del te feril la, [the-

Joja: [Na:!

SzA. Rãsîg me phenav, akkor gãndin [kã-

Joja: [Akkor gãndin kã xolaj- vojihitu! Örvendel! Xatjarãh?

SzA. Aha! Akkor inkãbb či na phenav khanči? (...)

Joja: Kode pheneh, „Kade sah le Devlëtar, čeledo-j, ĩpo-j, sastevesti-j, del le o Del vi muršoŕãh!”

SzA. Del le o Del vi muršoŕãh! The atunčig aba či xolajven, =

Joja: =Na!

(...)

Joja: Dal дума kade, kaj te fal lengã silãvonen, lengã- lengã paponen, phenā la! Hogy Lajinak van négy liánkák, aba naštig pheneh kaj te- sar kãrdjilah e cini šejoŕi, te pheneh, „Feril o lašo Del tje njepota!” Hanem kode pheneh, „So te kārãn, Lajivaje? Kade kamlã o Del, ko Del-i sakonfelo! Del le o Del vi muršoŕãh! O lašo Del te feril tje šaveh, the tje ŕomeh!”

SzA. Mhm.

Joja: Xatjarã? Majbut peldazature sî, attól függ, milyen emberekkel találkozol. És attól függ, kinek van sok liánkák, kinek nincs. Sar so sîn, xatjarã?

SzA. Aha! Akkor sî te žanav so sîn, (...)

Joja: Vi pale majcine manušãnde, vi pale majbarãnde! Xatjarãh? (...) Če nemzeto kãrdjol! Xatjarãh? Milyen nemzetség! Kode pheneh, kakala majbarã nemzature-j, kade deh дума. Majčoŕŕã-j, kode pheneh, „Ašunen! Ko Del-i sakofelo! Del le o Del vi muršoŕãn!” Nã. Aba sar sîn kakala majbarã ŕoma, kode pheneh, „So žanen te kārãn? O lašo Del te feril tje šaveh, tje ŕomeh! Del la o Del vi muršoŕãn, ko Del-i sakonfelo!”

5. számú interjúrészlet:

Phenah la, te sîn manca edjbelivo haveri, žanav misto, thap trušul pre mande, thap trušul pe mîră šavořă, véletlenül, te som lesa batron zîraleh, (...) thap trušul vi pe lehkă šavořă, the vi pe mîră. (...) Te sî ekh aver řom, maj strejino, maj nemešen imbij le, maj (...) tele fokozîme-j e horba, vaj te sî, sar tu phendan, ekh majphuro, akkor pre mande thap trušul, kade kade phirelpe, te thap trušul numa pre mande.

Kade avrăaşende žal o imbimo. Majlažavesa imbih ekh majphură manušăh. „Te na xe, te merel muřo šoro, phure šave! Te na xe kako mas, vaj te na le te xa ekh căřra, t' el mîři mărta”, vaj, „Te merel muřo šoro, te na xe le!” Te sî ekh majtărno: „Le ekh căřra, mo, xa! Merel muřo šoro, te na xe, le!” Vadj, na perelpe khanikahkă: „Meren mîră šavořă the vi tjire, te na le kako mas te xa le, na!” - te dikhq, kaj či kamel te xal. Te sam jăkh. (...) Ekh majpurăh avrăaşende sî te imbisarah le, the ekh majtărneh avrăaşende.

(...)

Thav trušul vi pe mîră šavořă the vi pe muřo dad! Kode pe mîři parta, pe mîři parta am borig thovav trušul pe muřo dad, pe mîră šavořă, pre mande, na-j problema. De lehkă te na thovav trušul personal pe lehki familije, vaj pe lehko čeledo vaj pre lehte, vadj pe lehkă njepocî. Hanem pre mande thav trušul. Kako văro sî t' el mangă, pašă zîrale, vaj šogoro¹⁹³, esetleg, vaj kăso, savesa majbut engedij mangă, ertih? Kărav lesa phirasa but, vadj kăse, the lehkă thav trušul vi pe lehkă šavořă, te na xalah. The zîraleh but phirav lesa p' ekh drom. Savesa či phirav p' ekh drom, hiabq sî tărno, vadj hiabq kade, sa pre mande thav trušul the pe mîră šavořă the pe muřo dad. (...) Na-j sa jăkh te del andră, phenah la, o phuro Pišta, vaj del andră muřo văro, vaj del andră muřo šogoro. Vi o imbimo ekh muršăhkă sî te žal devlukune the dend'o jilo.

193 A gábor román rokonsági terminológiában a *šogoro* a 'lánytetvérem férje' és a 'feleségem fivére'_relációk megnevezésére használatos. Csak azokra az affinális férfirokonra utal, akik valamely nőrokon révén kötődnek az Egohoz. A 'férjem fivére' viszonyra egy másik, román eredetű terminus, a *kumnato* utal. A gábor roma rokonsági terminológia e reláció esetében a közvetítő rokon neve szerint is differenciál.

15.3. Képmelléklet



1. kép. Gyászoló család, Erdély, Nagyfalu. (Szalai Andrea és Berta Péter fotója.)



2. kép. Ételkészítés egy halotti emlékünnepre, Erdély, Nagyfalu.
(Szalai Andrea és Berta Péter fotója.)



3. kép. Férfiak a haláleset után megrendezett első halotti emlékünnepen, Erdély, Nagyfalu.
(Szalai Andrea és Berta Péter fotója.)



4. kép. Egy gábor rom műhelyében, Erdély, Nagyfalu. (Szalai Andrea és Berta Péter fotója.)



5. kép. Asszonyok és gyerekek, Erdély, Nagyfalu. (Szalai Andrea és Berta Péter fotója.)

16. BIBLIOGRÁFIA

- Agha, Asif (1994), Honorification. *Annual Review of Anthropology* 23: 277–302.
- Agha, Asif (1998), Stereotypes and registers of honorific language. *Language in Society* 27(2): 151–193.
- Agyekum, Kofi (1999), The pragmatics of *duabo* 'grievance imprecation' taboo among the Akan. *Pragmatics* 9(3): 357–382.
- Agyekum, Kofi (2004), *Ntam* 'reminiscential oath' taboo in Akan. *Language in Society* 33: 317–342.
- Anderson, Lars – Trudgill, Peter (2000), *Bad language*. Basil Blackwell, London.
- Atkinson, J. Maxwell – Heritage, John (1999), Jeffersons's transcript notation. In: Jaworsky, Adam – Coupland, Nicolas (szerk.), *The Discourse Reader*. Routledge, London. 158–166.
- Austin, John L. (1990), *Tetten ért szavak*. (ford.: Pléh Csaba) Akadémiai, Budapest.
- Bakker, Peter (1997), Athematic morphology in Romani: The borrowing of a borrowing pattern. In: Matras, Yaron és mtsai (szerk.), *The Typology and Dialectology of Romani*. John Benjamins, Amsterdam. 1–22.
- Bakker, Peter – Cortiade, Marcel (szerk.), (1991), *In the margin of Romani*. Gypsy languages in contact. Institute for General Linguistics, Amsterdam.
- Bakker, Peter – Matras, Yaron (szerk.), (2003), *Bibliography of Modern Romani Linguistics*. John Benjamins, Amsterdam.
- Balázs Gusztáv (1992), Átok, eskü, cigánytörvényszék a nagyecsedei oláh cigányoknál. (Armaja, colax, romanji krisi ko cshedake roma) In: Viga Gyula (szerk.), *Kultúra és tradíció II. Tanulmányok Újváry Zoltán tiszteletére*. Miskolc. 629–639.
- Bari Károly (1990), *Le věšeski děj*. Az erdő anyja című kötet eredeti, cigány nyelvű szövegei. Országos Közművelődési Központ, Budapest.
- Bargiela-Chiappini, Francesca (2003), Face and politeness: new (insights) for old (concepts). *Journal of Pragmatics* 35: 1453–1469.
- Barrett, Rusty (1999), Indexing Poliphonous Identity in the Speech of American Drag Queens. In: Bucholtz, M. – Liang, A. C. – Sutton, L. (szerk.), *Reinventing Identities: The Gendered Self in Discourse*. New York, Oxford University Press. 313–331.
- Bartha Csilla (1999), *A kétnyelvűség alapkérdései*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- Bartha Csilla (2002), Nyelvi hátrány és iskola. *Iskolakultúra* 6–7: 84–93.
- Bartha Csilla (2006), „A régiek a régi cigányt beszélnek, mi már kavarjuk” – Nyelvcseré két magyarországi oláh cigány közösségben. In: Kálmán László (szerk.), *KB 120. A titkos kötet. Nyelvészeti tanulmányok Bánréti Zoltán és Komlós András tiszteletére*. MTA Nyelvtudományi Intézet – Tinta Könyvkiadó, Budapest. 411–440.
- Bartha Csilla (2007), Nyelvi attitűdök és nyelvcseré – Hat magyarországi kisebbségi közösség nyelvi attitűdjeinek összehasonlító elemzése. In: Benő Attila – Fazekas Emese – Szilágyi N. Sándor (szerk.), *Nyelvek és nyelvváltozatok I. (Köszöntő kötet Péntek János tiszteletére.)* 84–101.
- Bartha Csilla – Borbély Anna (2006), Dimensions of linguistic otherness: prospects of minority language maintenance in Hungary. *Language Policy* 5(3): 337–365.

- Bell, Allan (1984), Language style as audience design. *Language in Society* 13(2): 145–204.
- Bell, Allan (1997), Language Style as Audience Design. In: Coupland, Nikolas – Jaworski, Adam (szerk), *Sociolinguistics. A reader and coursebook*. Macmillan, London. 240–250.
- Berta Péter (2004), „Bolond vagy, Jankó? Leányka kell neked?” Nemek közötti státuskülönbség, patrilinearitás és apatársi szövetség egy erdélyi roma közösségben. In: Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor (szerk), *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*. L’Harmattan, Budapest. II. kötet. 9–37.
- Berta Péter (2005a), Az érték etnicizálása – az etnicitás értéke. A presztízstárgy-gazdaság mint etnikai identitásgyakorlat az erdélyi Gáborok között. *Tabula* 8(2): 171–200.
- Berta Péter (2005b), A társadalmi nemek közötti státuskülönbség ideológiái egy erdélyi roma közösségben. In: Vargyas Gábor (szerk), *Ethno-lore XXII. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve*. Akadémiai, Budapest. 71–154.
- Berta Péter (2006), Tárgyhasználat, identitás és a különbség politikája. (Az etnikai identitásszimbólum-alkotás gyakorlata az erdélyi Gáborok között.) In: Vargyas Gábor (szerk), *Ethno-lore XXIII. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve*. Akadémiai, Budapest. 147–192.
- Berta Péter (2007a), Ethnicisation of value – the value of ethnicity. The prestige-item economy as a performance of ethnic identity among the Gabors of Transylvania (Rumania). *Romani Studies* 17(1): 31–65.
- Berta Péter (2007b), *Presztízstárgyak, presztízstárgy-gazdaság és etnikai identitás az erdélyi gáborok között*. PhD értekezés.
- Berta Péter (2009), Materialising ethnicity: Commodity fetishism and symbolic re-creation of objects among the Gabor Roma (Romania). *Social Anthropology* 17(2): 184–197.
- Besnier, Niko (2005), Crossing Genders, Mixing Languages: The Linguistic Construction of Transgenderism in Tonga. In: Holmes, J. – Meyerhoff, M. (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 279–301.
- Bing, Janet M. – Bergvall, Victoria L. (1998), The Question of Questions: Beyond Binary Thinking. In: Coates, J. (szerk), *Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 495–510.
- Blasco, Paloma Gay Y (1999), *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford, Berg.
- Blommaert, Jan – Verschueren, Jef (1998), The Role of Language in European Nationalist Ideologies. In: Schieffelin, B. B. és mtsai (szerk), *Language Ideologies. Practice and Theory*. Oxford University Press, New York. 189–210.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1991), *Language and Symbolic Power*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Bódi Zsuzsanna (1995), Üdvözlési formák két oláh cigány közösségben. *Rom Som* 1: 32–41.
- Brown, Penelope – Levinson, Stephen (1978), Universals in language use: Politeness phenomena. In: Goody, E. N. (szerk), *Questions and politeness*. Cambridge University Press, Cambridge. 56–290.
- Brown, Penelope – Levinson, Stephen (1987), *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Brown, Roger – Gilman, Albert (1960), The Pronouns of Power and Solidarity. In: Sebeok, Thomas A. (szerk.), *Style in Language*. MIT Press, Cambridge. 253–276.
- Brown, Roger – Gilman, Albert (1975), A hatalom és a szolidaritás névmásai. (Ford. Mártonfi Ferenc) In: Pap Mária – Szépe György (szerk), *Társadalom és nyelv*. Gondolat, Budapest. 359–387.
- Bucholtz, Mary (1999), „Why be normal?\": Language and identity practices in a community of nerd girls. *Language in Society* 28: 203–224.
- Bucholtz, Mary (2001), „Minek legyek normális?\" Nyelvi és identitásgyakorlatok külön lányok közösségében. *Replika* 45–46: 191–211.
- Bucholtz, Mary – Hall, Kira (2004), Language and Identity. In: Duranti, Alessandro (szerk), *A Companion to Linguistic Anthropology*. Blackwell, Oxford. 367–394.
- Cameron, Deborah (1990), Demithologizing Sociolinguistics: Why Language Does Not Reflect Society. In: Joseph, J. E. – Taylor, T. J. (szerk), *Ideologies of Language*. Routledge, London. 79–93.
- Cameron, Deborah (2005), Gender and Language Ideologies. In: Holmes, Janet – Meyerhoff, Miriam (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 447–467
- Cameron, Deborah – McAlinden, Fiona – O’Leary, Kathy (1988), Lakoff in context: the social and linguistic function of tag questions. In: Coates, Jennifer – Cameron, Deborah (szerk), *Women in Their Speech Communities: New Perspectives in Language and Sex*. Longman, London. 74–93.
- Certeau, Michel De (1984), *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, University of California Press.
- Clift, Rebecca (1999), Irony in conversation. *Language in Society* 28: 523–554
- Conrad, Susan – Biber, Douglas (2000), Adverbial Marking of Stance in Speech and Writing. In: Hunston, Susan – Thompson, Geoff (szerk), *Evaluation in Text. Authorial Stance and the Construction of Discourse*. Oxford University Press, Oxford. 56–73.
- Courthiade, Marcel (1989), La langue Romani (Tsigane): évolution, standardisation, unification, réforme. In: Fodor, I. – Hagège, C. (szerk), *Language reform. History and future*. Buske, Hamburg. 79–109.
- Cutting, Joan (2002), *Pragmatics and Discourse*. Routledge, London.
- Cseresnyési László (2004), *Nyelvek és stratégiák avagy a nyelv antropológiája*. Tinta Kiadó, Budapest.
- De Kadt, Elisabeth (1998), The concept of face and its applicability to the Zulu language. *Journal of Pragmatics* 29: 173–191.
- Dorfmueller-Karpusa, Käthi (1990), Intensity markers. *Journal of Pragmatics* 14: 476–483.
- Duranti, Alessandro (1988a), Intentions, Language and Social Action in a Samoan Context. *Journal of Pragmatics* 12: 13–33.
- Duranti, Alessandro (1988b), Ethnography of speaking: toward a linguistics of the praxis. In: Newmeyer, F. J. (szerk), *Linguistics: The Cambridge Survey*. Vol. 4: Language: the Socio-cultural Context. Cambridge University Press, Cambridge. 214–228.
- Duranti, Alessandro (1992), The Samoan respect vocabulary. In: Duranti, A. – Goodwin C. (szerk), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge University Press, Cambridge. 77–99.

- Duranti, Alessandro (1993a), Intentionality and Truth: An Ethnographic Critique. *Cultural Anthropology* 8: 214–245.
- Duranti, Alessandro (1993b), Intentions, self and responsibility: An essay in Samoan ethnopragmatics. In: Hill, Jane H. – Irvine, Judith T. (szerk), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*. Cambridge University Press, Cambridge. 24–48.
- Duranti, Alessandro (1994), *From Grammar to Politics*. University of California Press, Los Angeles.
- Duranti, Alessandro (1997), *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Eckert, Penelope – McConnell-Ginet, Sally (1992), Think practically and look locally: Language and gender as community based practice. *Annual Review of Anthropology* 21: 461–90.
- Eckert, Penelope – McConnell-Ginet, Sally (1999), New generalizations and explanations in language and gender research. *Language in Society* 28: 185–202.
- Eckert, Penelope – McConnell-Ginet, Sally (2003), *Language and Gender*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Eelen, Gino (1999), Politeness and ideology: A critical review. *Pragmatics* 9(1): 163–173.
- Eisenberg, Ann R. (1986), Teasing: verbal play in two Mexicano homes. In: Schieffelin, Bambi B. – Ochs, Elinor (szerk), *Language socialization across cultures*. Cambridge University Press, Cambridge. 182–198.
- Elšík, Viktor – Matras, Yaron (szerk), (2000), *Grammatical Relations in Romani: The Noun Phrase*. John Benjamins, Amsterdam.
- Erdős Kamill (1959), Cigány-törvénytörés. *Néprajzi Közlemények* 4(1–2): 203–215.
- Errington, Joseph (1998), Indonesian's Development: On the State of a Language of State. In: Schieffelin, B. B. és mtsai (szerk), *Language Ideologies. Practice and Theory*. Oxford University Press, New York. 271–284.
- Errington, Joseph (2001), Ideology. In: Duranti, Alessandro (szerk), *Key Terms in Language and Culture*. Blackwell, Malden MA. 110–112.
- Fasold, Ralph (1993), *The Sociolinguistics of Society*. Blackwell, Oxford.
- Ferguson, Charles A. (1977), Baby talk as a simplified register. In: Snow, C. E. – Ferguson, C. A. (szerk), *Talking to children*. Cambridge University Press, Cambridge. 209–235.
- Fishman, Joshua A. (1967), Bilingualism with and without Diglossia, Diglossia with and without Bilingualism. *The Journal of Social Issues* 2: 29–38.
- Fórray Katalin (2007), Az iskola és a cigány család ellentétei. Hipotetikus modell. In Bartha Csilla (szerk): *Cigány nyelvek és közösségek a Kárpát-medencében*. Budapest: Tankönyvkiadó. 117-125.
- Fosztó László (2007), Beszéd és moralitás: az eskü egy kalotaszegi magyarcigány közösségben. In: Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc (szerk), *Lokalitások, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár. 81–96.
- Fought, Carmen (2006), *Language and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, Bruce (1990), Perspectives on politeness. *Journal of Pragmatics* 14: 219–236.
- Friedman, Victor A. (1985), Balkan Romani modality and other Balkan languages. *Folia Slavica* 7(3): 381–389.

- Friedman, Victor A. (1995), Romani standardization and status in the Republic of Macedonia. In: Matras, Yaron (szerk), *Romani in Contact. The History, Structure and Sociology of a Language*. John Benjamins, Amsterdam. 177–189.
- Friedman, Victor A. (1997a), Linguistic form and content in the Romani-language press of the Republic of Macedonia. In: Matras, Yaron és mtsai. (szerk), *The Typology and Dialectology of Romani*. John Benjamins, Amsterdam. 183–198.
- Friedman, Victor A. (1997b), One Grammar, Three Lexicons: Ideological Overtones and Underpinnings in the Balkan Sprachbund. In: Singer, K. – Eggert, R. – Anderson, G. (szerk), *CLS 33: Papers from the Panels on Linguistic Ideologies in Contact, Universal Grammar, Parameters and Typology, The perception of Speech and other Acoustic Signals*. Chicago Linguistic Society, Chicago. 23–44.
- Friedman, Victor A. (1999), The Romani Language in the Republic of Macedonia: Status, Usage and Sociolinguistic Perspectives. *Acta Linguistica Hungarica* 46: 317–339.
- Friedman, Victor A. (2000), Romani in the Balkan Linguistic League. In: Tzitzilis, Ch. – Symeonidés, Kh. (szerk), *Valkanikē Glossologia: Sygkhronia kai Diakhroni. Balkanlinguistik: Synchronie und Diachronie*. University of Thessaloniki, Thessaloniki. 95–105.
- Friedman, Victor A. (2001), Romani Multilingualism in its Balkan Context. *Sprachtypologie und Universalienforschung* 54: 146–159.
- Gal, Susan (1992), *Dialect variation and language ideology*. (Előadás az Amerikai Antropológiai Társaság 91. gyűlésén.) Kézirat.
- Gal, Susan (1993), Diversity and contestation in linguistic ideologies: German speakers in Hungary. *Language in Society* 22: 337–359.
- Gal, Susan (1998), Multiplicity and contention among language ideologies. In: Schieffelin, B. B. – Woolard, K. A. – Kroskrity, P. V. (szerk), *Language Ideologies. Practice and Theories*. Oxford University Press, New York. 317–332.
- Gal, Susan (2001a), Linguistic Theories and National Images in Nineteenth-century Hungary. In: Gal, Susan – Woolard, K. (szerk), *Languages and Publics: The Making of Authority*. Manchester, St. Jerome. 30–45.
- Gal, Susan (2001b), Beszéd és hallgatás között. *Replika* 45–46: 163–190.
- Gal, Susan – Woolard, Kathryn (2001), (szerk), *Languages and Publics: The Making of Authority*. Manchester, St. Jerome.
- Gardner, D. J. – Gardner, S. A. (2008), A provisional phonology of Gabor Romani. *Romani Studies* 18(2): 155–199.
- Giles, Howard – Powesland, P. F. (1975), *Speech Style and Social Evaluation*. Academic Press, London.
- Goffman, Erving (1967), *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. Anchor Books, New York.
- Goffman, Erving (1981), *Forms of talk*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Goodwin, Charles – Duranti, Alessandro (1992), An Introduction. In: Duranti, A. – Goodwin, C. (szerk), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge University Press, Cambridge. 1–42.
- Gumperz, John J. (1982), *Discourse Strategies*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Gumperz, John J. (1992), Contextualization and understanding. In: Duranti, A. – Goodwin, C. (szerk), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge University Press, Cambridge. 229–252.
- Gumperz, John J. (2003), Contextualization Conventions. In: Paulston, Christina Bratt – Tucker, Richard G. (szerk), *Sociolinguistics. The Essential Readings*. Blackwell, Oxford. 139–155.
- Gu, Yueguo (1990), Politeness phenomena in modern Chinese. *Journal of Pragmatics* 14: 237–257.
- Halwachs, Dieter W. (1993), Polysystem, Repertoire und Identität. *Grazer Linguistische Studien* 39–40: 71–90.
- Hertzfeld, Michael (1990), Pride and Perjury: Time and the Oath in the Mountain Villages of Crete. *Man* 25(2): 305–322.
- Holmes, Janet (1984), Modifying illocutionary force. *Journal of Pragmatics* 8: 345–365.
- Holmes, Janet – Meyerhoff, Miriam (1999), The Community of Practice: Theories and methodologies in language and gender research. *Language in Society* 28: 173–184.
- Horváth Kata (2002), „Gyertek ki nálunk, hogy jobban megismerjük egymást!” Epizódok egy falusi magyarcigány közösség életéből. Antropológiai esettanulmány. In: Kovács Nóra – Szarka László (szerk), *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás kérdésköréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 241–327.
- Hunston, Susan – Thompson, Geoff (2000), (szerk), *Evaluation in Text. Authorial Stance and the Construction of Discourse*. Oxford University Press, Oxford.
- Huszár Ágnes (2006), Hogyan nem érdemes kutatni a női és a férfi kommunikáció közötti különbségeket? In: Kegyesné Szekeres Erika – Simigné Fenyő Sarolta (szerk), *Sokszínű nyelvészet. Alkalmazott nyelvészeti gender-kutatás II*. Miskolci Egyetem Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, Miskolc. 15–38.
- Hübschmannová, Milena (1979), Bilingualism among the Slovak Rom. *International Journal of the Sociology of Language* 19: 33–50.
- Hübschmannová, Milena (1995), Trial and error in written Romani on the pages of Romani periodicals. In: Matras, Yaron (szerk), *Romani in Contact. The history, structure and sociology of a language*, John Benjamins, Amsterdam. 189–205.
- Hübschmannová, Milena – Neustupný, Jiří V. (1996), The Slovak-and-Czech dialect of Romani and its standardization. *International Journal of the Sociology of Language* 120: 85–109.
- Hymes, Dell (1974), Studying the Interaction of language and Social Life. In: Hymes, Dell (szerk), *Foundations in Sociolinguistics*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia. 29–66.
- Hymes, Dell (1988), A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. In: Pléh Csaba – Síklaki István (szerk), *Nyelv, kommunikáció, cselekvés II. kötet*. Tankönyvkiadó, Budapest. 86–132.
- Hwang, Juck-Ryoon (1990), 'Deference' versus 'politeness' in Korean speech. *International Journal of the Sociology of Language* 82: 41–55.
- Irvine, Judith T. (1979), Formality and Informality in Communicative Events. *American Anthropologist* 81: 773–790.
- Irvine, Judith T. (1985), Status and Style in Language. *Annual Review of Anthropology* 14: 557–581.

- Irvine, Judith T. (1989), When Talk Isn't Cheap: Language and Political Economy. *American Ethnologist* 16: 248–267.
- Irvine, Judith T. (1998), Ideologies of Honorific Language. In: Schieffelin, B. B. – Woolard, K. A. – Kroskrity, P. V. (szerk), *Language Ideologies. Practice and Theories*. Oxford University Press, New York. 51–67.
- Irvine, Judith T. (2001a), The Family Romance of Colonial Linguistics: Gender and Family in Nineteenth-century Representation of African Languages. In: Gal, Susan – Woolard, Kathryn (szerk), *Languages and Publics: The Making of Authority*. Manchester, St. Jerome. 13–29.
- Irvine, Judith T. (2001b), „Style” as distinctiveness: the culture and ideology of linguistic differentiation. In: Eckert, Penelope – Ricofords, John R. (szerk), *Style and Sociolinguistic Variation*. Cambridge University Press, Cambridge. 21–43.
- Irvine, Judith T. – Gal, Susan (2000), Language Ideology and Linguistic Differentiation. In: Kroskrity, P. V. (szerk), *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. School of American Research Press, Santa Fe. 35–83.
- Ito, Kira – Tagliamonte, Sali (2003), *Well weird, right dodgy, very strange, really cool*: Layering and recycling in English intensifiers. *Language in Society* 32: 257–279.
- Johnstone, Barbara (2008), *Discourse Analysis*. Blackwell, Oxford.
- Johnstone, Barbara – Kiesling, Scott F. (2008), Indexicality and experience: Exploring the meanings of /aw/-monophthongization in Pittsburgh. *Journal of Sociolinguistics* 12(1): 5–33.
- Joseph, John E. – Taylor, Talbot J. (1990), (szerk), *Ideologies of language*. New York, Routledge.
- Kasper, Gabriele (1990), Linguistic politeness: Current Research Issues. *Journal of Pragmatics* 14: 193–218.
- Kassai Ilona (1992), Út a nyelvhez - Esély az életre. *BUKSZ*, 36–41.
- Kakavá, Christina (2003), Discourse and Conflict. In: Schiffrin, Deborah és mtsai (szerk), *The Handbook of Discourse Analysis*. Blackwell, Oxford. 650–670.
- Kenrick, Donald (1996), Romani literacy at the crossroads. *International Journal of the Sociology of Language* 119: 109–123.
- Kiefer Ferenc (2000), *Jelentélmélet*. Corvina, Budapest.
- Kiefer Ferenc (2003), Morfopragmatikai jelenségek a magyarban. In: Németh T. Enikő és Bibok Károly (szerk), *Tanulmányok a pragmatika köréből. Általános Nyelvészeti Tanulmányok XX*: 107–128.
- Kiefer Ferenc (2005), *Lehetőség és szükségszerűség. Tanulmányok a nyelvi modalitás köréből*. Tinta Kiadó, Budapest.
- Kiesling, Scott Fabius (2005a), Prestige, Cultural Models, and Other Ways of Talking About Underlying Norms and Gender. In: Holmes, Janet – Meyerhoff, Miriam (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 509–527.
- Kiesling, Scott Fabius (2005b), Norms of Sociocultural Meaning in Language: Indexicality, Stance and Cultural Models. In: Kiesling, S. F. – Paulston, C. B. (szerk), *Intercultural Discourse and Communication*. Blackwell, Oxford. 92–104.

- Kligman, Gail (1988), *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Klinger, Elmar (1987), Vows and oaths. In: Eliade, Mircea (szerk), *Encyclopedia of Religion*. Vol. 15. MacMillan, London. 301–305.
- Kontra Miklós (1997), Tannyelvi diszkrimináció és cigány munkanélküliség. *Fundamentum* (2): 139–140.
- Kontra Miklós (2001), Nyelvi jogok, nyelvi tervezés és az anyanyelvek tannyelvként való használatának problémái. In: Cserti Csapó Tibor (szerk), *Cigány nyelvek nemzetközi szemináriuma*. Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Romológia Tanszék, Pécs.
- Kontra Miklós (2003), Cigányaink, nyelveik és jogaik. *Kritika* (1): 24–26.
- Kontra Miklós (2005), Mi a lingvicizmus és mit lehet ellene tenni? In: Gábrity Molnár Irén – Mirnics Zsuzsa (szerk), *Közérzeti barangoló*. (Műhely- és előadás-tanulmányok). Magyarságkutató Tudományos Társaság, Szabadka. 175–202.
- Kovai Cecília (2002), Az átokról. „Cigány beszéd” a gömbaljaiak között. *Tabula* 5(2): 272–290.
- Kovai Cecília (2006), Nemek határain. Pár gondolat a nemekről és a hatalomról. In: Prónai Csaba (szerk), *Cigány világok Európában*. Nyitott Könyvműhely, Budapest. 196–208.
- Kovalcsik Katalin (1985), *Szlovákiai oláh cigány népdalok. Vlach Gypsy Folk Songs in Slovakia. Európai cigány népzene I.* Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézet, Budapest.
- Kovalcsik Katalin (1987), Egyéni életsorsokat elbeszélő lassú dalok. In: *Zenetudományi dolgozatok*, MTA Zenetudományi Intézet, Budapest. 238–257.
- Kovalcsik Katalin (1988), Bevezetés. In: Grabócz Gábor – Kovalcsik Katalin, *A mesemondó Rostás Mihály*. Ciganisztikai tanulmányok-Hungarian Gypsy Studies 5. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest. 7–24.
- Kovalcsik Katalin (1993), Men’s and Women’s Storytelling in a Hungarian Vlach Gypsy Community. *Journal of the Gypsy Lore Society* 5. sorozat, 3: 1–20.
- Kovalcsik Katalin (1998), „Ami a dalban van, az a cigány beszéd.” Egy erdélyi oláh cigány közösség nyelvi ideológiája. In: Bari Károly (szerk), *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő. 31–52.
- Kovalcsik Katalin (1999a), Aspects of Language Ideology in a Transylvanian Vlach Gypsy Community. *Acta Linguistica Hungarica* 46: 269–288.
- Kovalcsik Katalin (1999b), Házastársak közötti zenei verseny a kárpátaljai oláh cigányoknál. *Zenetudományi dolgozatok*, MTA Zenetudományi Intézet, Budapest. 87–111.
- Kratz, Corinne A. (1989), Genres of power: A comparative analysis of Okiek blessings, curses and oaths. *Man* 24(4): 636–656.
- Kroskirty, Paul V. (1998), Arizona Tewa Kiva Speech as a Manifestation of a Dominant Language Ideology. In: Schieffelin, Bambi B. – Woolard, K. A. – Kroskirty, P. V. (szerk), *Language Ideologies. Practice and Theories*. Oxford University Press, New York. 103–122
- Kroskirty, Paul V. (2000), Regimenting Languages. In: Kroskirty, P. V. (szerk), *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. School of American Research Press, Santa Fe. 1–34.

- Kroskrity, Paul V. (2004), Language Ideologies. In: Duranti, Alessandro (szerk), *A Companion to Linguistic Anthropology*. Blackwell, Oxford. 496–517.
- Kuipers, Joel C. (1998), *Language, Identity and Marginality in Indonesia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Labov, William (1972), *Sociolinguistic Patterns*. Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Labov, William (1984), Intensity. In: Schiffrin, Deborah (szerk), *Meaning, form and use in context: Linguistic applications*. Georgetown University Press, Washington DC. 43–70.
- Labov, William (1997), Rules for Ritual Insults. In: Coupland, Nikolas – Jaworski, Adam (szerk), *Sociolinguistics. A Reader and Coursebook*. MacMillan, London. 472–486.
- Lerch Ágnes (2003), A preferenciarendszer a verbális konfliktusban. In: Németh T. Enikő és Bibok Károly (szerk), *Tanulmányok a pragmatika köréből. Általános Nyelvészeti Tanulmányok XX*: 129-161.
- Levinson, Stephen C. (1983), *Pragmatics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Levinson, Stephen C. (2003), Contextualizing „contextualization cues”. In: Eerdmans, Susan L. – Prevignano, Carlo L. – Thibault, Paul (szerk), *Language and Interaction*. John Benjamins, Amsterdam. 32–39.
- Lippi-Green, Ross (1997), *English With an Accent: Language, Ideology, and the Discrimination in the United States*. Routledge, London.
- Little, Lester L. (1987), Cursing. In: Eliade, Mircea (szerk), *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 15. MacMillan, London. 182–185.
- Locher, Miriam A. – Watts, Richard J. (2005), Politeness theory and relational work. *Journal of Politeness Research* 1: 9–33.
- Loss Sándor – Lőrincz Veronika (2002), Romani kris a dél-békési oláh cigányoknál. *Beszélő* (9–10): 46–52.
- Makri-Tsilipikou, Maranthi (2003), Greek diminutive use problematized: gender, culture and common sense. *Discourse and Society* 14(6): 699–726.
- Mao, Luming R. (1994), Beyond politeness theory: 'Face' revisited and renewed. *Journal of Pragmatics* 21: 451–486.
- Matras, Yaron (1994), Structural Balkanisms in Romani. In: Reiter, N. – Leeuwen-Turnocová, Hinrichs (szerk), *Sprachlicher Standard und Substandard in Südosteuropa und Osteuropa*. Harrasowitz, Berlin/Wiesbaden. 195–210.
- Matras, Yaron (1995), (szerk), *Romani in Contact. The History, Structure and Sociology of a Language*. John Benjamins, Amsterdam.
- Matras, Yaron (1998), (szerk), *The Romani element in non-standard speech*. Harrasowitz, Wiesbaden.
- Matras, Yaron (1999), Writing Romani: the pragmatics of codification in a stateless language. *Applied Linguistics* 20: 481–502.
- Matras, Yaron (2002), *Romani. A Linguistic Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Matras, Yaron (2003), A Geographical Approach to the Classification of Romani Dialects. In: Salo, Sheila – Prónai, Csaba (szerk), *Ethnic Identities in Dynamic Perspective*. Gondolat, Budapest. 193–199.

- Matras, Yaron (2005), The classification of Romani dialects: A geographic-historical perspective. In: Ambrosch, Gerd – Schrammel, Barbara – Halwachs, Dieter W. (szerk), *General and Applied Romani Linguistics*. Lincom Europa, Munich. 7–22.
- Matras, Yaron (2006), Romani. In: Brown, Keith (szerk), *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Elsevier, Oxford.
- Matras, Yaron (2007), A romani jövője: A nyelvi pluralizmus politikája felé. In Bartha Csilla (szerk): *Cigány nyelvek és közösségek a Kárpát-medencében*. Budapest: Tankönyvkiadó. 128-146.
- Matras, Yaron – Bakker, Peter – Kyuchukov, Hristo (1997), (szerk), *The Typology and Dialectology of Romani*. John Benjamins, Amsterdam.
- Matsumoto, Yoshiko (1988), Reexamination of the universality of face: Politeness phenomena in Japanese. *Journal of Pragmatics* 12(4): 403–426.
- Matsumoto, Yoshiko (2002), Gender Identity and the Presentation of Self in Japanese. In: Benor, S. – Rose, M. – Sharma, D. – Zhang, Q. (szerk), *Gendered Practices in Language*. CSLI Publications, Stanford. 339–354.
- McConnell-Ginet, Sally (1988), Language and gender. In: Newmeyer, Frederick J. (szerk), *Linguistics: The Cambridge Survey. Vol. 4. Language: The Sociocultural Context*. Cambridge University Press, Cambridge. 75–99.
- McElhinny, Bonnie (2005), Theorizing Gender in Sociolinguistics and Linguistic Anthropology. In: Holmes, J. – Meyerhoff, M. (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 21–42.
- Miller, Carol (1975), American Rom and the Ideology of Defilement. In: Rehfisch, Farnham (szerk), *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. Academic Press, London. 41–54.
- Miller, Peggy (1986), Teasing in a white working-class community. In: Schieffelin, Bambi B. – Ochs, Elinor (szerk), *Language socialization across cultures*. Cambridge University Press, Cambridge. 199–212.
- Mills, Sara (2002), Rethinking politeness, impoliteness and gender identity. In: Litosselliti, Lia – Sutherland, Jane (szerk), *Gender Identity and Discourse*. John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia. 69–89.
- Mills, Sarah (2003), *Gender and Politeness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Mills, Sara (2005), Gender and Impoliteness. *Journal of Politeness Research* 1: 263–280.
- Nakamura, Momoko (2006), Creating indexicality. Schoolgirl speech in Meiji Japan. In: Cameron, Deborah – Kulick, Don (szerk), *The Language and Sexuality Reader*. Routledge, London. 271–284.
- Ochs, Elinor (1992), Indexing Gender. In: Duranti, Alessandro – Goodwin, Charles (szerk), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge University Press, Cambridge. 335–358.
- Ochs, Elinor (1996), Linguistic Resources for Socializing Humanity. In: Gumperz, John J. – Levinson, Stephen C. (szerk), *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge University Press, Cambridge. 407–437.
- Ochs, Elinor – Schieffelin, Bambi (1984), Language Acquisition and Socialization: Three Developmental Stories. In: Schweder, R. – Levine, R. (szerk), *Culture Theory: Essays in Mind, Self and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge. 276-320.

- Okamoto, Shigeko (1999), Situated politeness: Manipulating honorific and non-honorific expressions in Japanese conversations. *Pragmatics* 9(1): 51–74.
- Okamoto, Shigeko (2002), Ideology and Social Meanings: Rethinking the Relationship Between Language, Politeness, and Gender. In: Benor, S. – Rose, M. – Sharma, D. – Zhang, Q. (szerk), *Gendered Practices in Language*. CSLI Publications, Stanford. 91–113.
- Okamoto, Shigeko (2004), Ideology in Linguistic Practice and Analysis. Gender and Politeness in Japanese Revisited. In: Okamoto, Shigeko – Shibamoto Smith, Janet S. (szerk), *Japanese Language, Gender, and Ideology. Cultural Models and Real People*. Oxford University Press, Oxford. 38–56.
- Okely, Judith (1983), „Gypsy women.” In: *The Traveller-Gypsies*. Cambridge University Press, Cambridge. 201–214.
- Okely, Judith (1996), Gypsy women: Models in conflict. In: *Own or Other Culture*. Routledge, London – New York. 63–93.
- Peirce, Charles S. (2004), A jelek felosztása. In: Kárpáti Eszter (szerk), *Szöveggyűjtemény a szemiotika tanulmányozásához*. Aula, Budapest. 89–107.
- Philips, Susan U. (2000), Constructing a Tongan Nation State through Language Ideology in the Courtroom. In: Kroskrity, P. V. (szerk), *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. School of American Research Press, Santa Fe. 229–257
- Philips, Susan U. (2005), The Power of Gender Ideologies in Discourse. In: Holmes, Janet – Meyerhoff, Miriam (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 252–276.
- Piasere, Leonardo (2001), „Müle.” In: Berta Péter (szerk), *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I*. Janus–Osiris, Pécs–Budapest. 228–268.
- Piasere, Leonardo (2002), Mare Roma – Az emberek osztályozása és a társadalmi szerkezet. In: Prónai Csaba (szerk), *Cigányok Európában. Kulturális antropológiai tanulmányok 2. Olaszország*. Új Mandátum, Budapest. 213–382.
- Pócs Éva (1986), (vál., utószó), *Szem meglátott, szív megvert. Magyar ráolvasások*. Helikon, Budapest.
- Pócs Éva (2001), Átok, rontás, divináció. Boszorkányság a vallás és mágia határán. In: Pócs Éva (szerk), *Két csíki falu néphite a századvégen*. Európai Folklór Intézet – Osiris, Budapest. 435–470.
- Pomerantz, Anita (1984), Agreeing and Disagreeing with Assessments: Some Features of Preferred/Dispreferred Turn Shapes. In: Atkinson, J. Maxwell – Heritage, John (szerk), *Structures of Social Action*. Maison des Sciences L’Homme – Cambridge University Press, Paris – Cambridge. 57–101.
- Precht, Kristen (2008), Sex similarities and differences in stance in informal American conversation. *Journal of Sociolinguistics* 12(1): 89–111.
- Prónai Csaba (1995), *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. ELTE BTK Kulturális Antropológiai Tanszéki Szakcsoport és Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszéke, Budapest–Kaposvár.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1965), On joking relationships. In: *Structure and Function in Primitive Society*. The Free Press, New York. 90–105.
- Rao, Aparna (1996), A nő a cigány kultúrában. *Magyar Lettre Internationale* 21: 72–75.

- Réger Zita (1987), Nyelvi szocializáció és nyelvhasználat magyarországi cigány nyelvi közösségekben. In: *Műhelymunkák a nyelvészet és társtudományai köréből*. MTA Nyelvtudományi Intézete, Budapest. 3: 31–89.
- Réger Zita (1988), A cigány nyelv: kutatások és vitapontok. In: *Műhelymunkák a nyelvészet és társtudományai köréből IV*. MTA Nyelvtudományi Intézete, Budapest. 155–178.
- Réger, Zita (1990), *Utak a nyelvhez. Nyelvi szocializáció-nyelvi hátrány*. Akadémiai, Budapest.
- Réger Zita (1995), The language of Gypsies in Hungary: An overview of research. *International Journal of the Sociology of Language* 111: 79–91.
- Réger Zita (1998), Szempontok a cigány gyermeknyelvi szövegtörzs elemzéséhez. In: Gósy Mária (szerk), *Beszéd kutatás '98. (Beszéd, spontán beszéd, kommunikáció.)* MTA Nyelvtudományi Intézet, Budapest. 135–150.
- Réger, Zita (1999), Teasing in the linguistic socialization of Gypsy children in Hungary. *Acta Linguistica Hungarica* 46(3–4): 289–315.
- Réger Zita (2002), *Cigány gyermekvilág*. L'Harmattan, Budapest.
- Réger Zita (2007), Az ugratás a cigány gyermekek nyelvi szocializációjában Magyarországon. In: Bartha Csilla (szerk), *Cigány nyelvek és közösségek a Kárpát-medencében*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest. 170–193.
- Réger, Zita – Gleason, Jean Berko (1991), Romani child directed speech and children's language among Gypsies in Hungary. *Language in Society* 20(4): 601–617.
- Rézműves Melinda (1998), Az eskü szerepe az oláh-cigány néphagyományban. In: Bari Károly (szerk), *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról*. Petőfi Sándor Művelődési Központ, Gödöllő. 19–30.
- Reményi Andrea (2001), Nyelv és társadalmi nem. *Replika* 45–46: 153–161.
- Richland, Justin B. (2006), The multiple calculi of meaning. *Discourse and Society* 17(1): 65–97.
- Rosaldo, Michelle C. (1982), The Things We Do with Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy. *Language in Society* 11: 203–237
- Rumsey, Alan (1990), Wording, Meaning and Linguistic Ideology. *American Anthropologist* 92: 346–361.
- Salo, Matt T. – Salo, Sheila M. G. (1977), *The Kalderaš in Eastern Canada*. National Museum of Canada, Ottawa.
- Salo, Matt T. (1979), Gypsy Ethnicity: Implications of Native Categories and Interaction for Ethnic Classification. *Ethnicity* 6: 73–96.
- Sbisà, Marina (2001), Illocutionary force and degrees of strength in language use. *Journal of Pragmatics* 33: 1791–1814.
- Schieffelin, Bambi B. (1986), Teasing and shaming in Kaluli children's interactions. In: Schieffelin, Bambi B. – Ochs, Elinor (szerk), *Language socialization across cultures*. Cambridge University Press, Cambridge. 165–181.
- Schieffelin, Bambi – Ochs, Elinor (1986a), Language Socialization. In: *Annual Review of Anthropology* 15: 163–246.
- Schieffelin, Bambi – Ochs, Elinor (1986b), (szerk), *Language Socialization across Cultures*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Schieffelin, Bambi B. – Woolard, Kathryn A. – Kroskrity, Paul V. (1998), (szerk), *Language Ideologies. Practice and Theories*. Oxford University Press, New York/Oxford.
- Schiffman, Harold F. (1997), Diglossia as a sociolinguistic situation. In: Coulmas, Florian (szerk), *The Handbook of Sociolinguistics*. Blackwell, Oxford. 204–215.
- Schiffrin, Deborah (1984), Jewish Argument as sociability. *Language in Society* 13: 311–335.
- Schleicher Nóra (2006) Paradigmaváltások: A társadalmi nem és nyelvhasználat kutatásának rövid története. In: Kegyesné Szekeres Erika – Simigné Fenyő Sarolta (szerk), *Sokszínű nyelvészet. Alkalmazott nyelvészeti gender-kutatás II*. Miskolci Egyetem Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, Miskolc. 39–50.
- Searle, John R. (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Searle, John R. (1976), The classification of illocutionary acts. *Language in Society* 5(1): 1-23.
- Sifianou, Maria (1992a), *Politeness Phenomena in England and Greece*. Clarendon Press, Oxford.
- Sifianou, Maria (1992b), The use of diminutives in expressing politeness: Modern Greek versus English. *Journal of Pragmatics* 17: 155–173.
- Silverman, Carol C. (1981), Pollution and power: Gypsy women in America. In: Salo, Matt T. (szerk), *The American Kalderash: Gypsies in the New World*. Gypsy Lore Society, Hackettstown. 55–70.
- Silverstein, Michael (1979), Language, Structure and Linguistic Ideology. In: Clyne, P. – Hanks, W. – Hofbauer, C. (szerk), *The Elements*. Chicago Linguistic Society, Chicago. 193–248.
- Silverstein, Michael (1985), Language and the Culture of Gender. In: Mertz, E. – Parmentier, R. (szerk), *Semiotic Mediation*. Academic Press, New York. 219–259.
- Silverstein, Michael (1993), Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function. In: Lucy, J. (szerk), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge University Press, Cambridge. 33–58.
- Silving, Helen (1959), The Oath I. *The Yale Law Journal* 68(7): 1329–1390.
- Skutnabb-Kangas, Tove (1988), Multilingualism and the education of minority children. In: Skutnabb-Kangas, Tove – Cummins, Jim (szerk), *Minority Education: From Shame to Struggle*. Multilingual Matters, Clevedon. 9–44.
- Smith-Hefner, Nancy (1988), Women and politeness: The Javanese example. *Language in Society* 17: 535–554.
- Stewart, Michael S. (1987), „Igaz beszéd” – avagy miért énekelnek az oláh cigányok? *Valóság* 30(1): 49–64.
- Stewart, Michael S. (1989), True speech: song and the moral order of a Hungarian Vlach Gypsy community. *Man* 24: 79–101.
- Stewart Michael S. (1994), *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. T-Twins–MTA Szociológiai Intézet–Max Weber Alapítvány, Budapest.
- Stewart, Michael S. (1997), *The time of the Gypsies*. Westview Press, Oxford.

- Stewart, Michael S. (1998), Brothers and Orphans: Two egalitarian models of community among Hungarian Rom. In: Day, S. – Papataxiarchis, E. – Stewart, M. (szerk), *Lilies of the Field: Marginal People Who Live for the Moment*. Westview, Boulder. 27–44.
- Stoeltje, Beverly J (2000), Gender Ideologies and Discursive Practices in Asante. *Political and Legal Anthropological Review* 23(2): 77–88.
- Suszczyńska, Małgozata. (2003), A jóvátevés beszédaktusai a magyarban. In: Németh T. Enikő és Bibok Károly (szerk), *Tanulmányok a pragmatika köréből. Általános Nyelvészeti Tanulmányok XX*: 255–294.
- Sutherland, Anne (1975), *Gypsies. The Hidden Americans*. The Free Press, New York.
- Szalai Andrea (1999), Linguistic Human Rights Problems among Romani and Boyash Speakers in Hungary with Special Attention to Education. In: Kontra, Miklós – Phillipson, Robert – Skutnabb-Kangas, Tove – Várady, Tibor. (szerk), *Language: A Right and a Resource. Approaching Linguistic Human Rights*. CEU Press, Budapest. 297–315.
- Szalai Andrea (2000), A cigány kisebbségi oktatás: a nyelvhasználat és az oktatási nyelvi jogok. In: Böszörményi Jenő – Józsa Márta (szerk), *A romakérdés az integráció csapdájában. A romák integrációs lehetőségei Magyarországon*. Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Programiroda, Budapest. 116–126.
- Szalai Andrea (2006), Egységesség? Változatosság? A cigány kisebbség és a nyelvi sokféleség. *Nyelvtudományi Közlemények* 103: 163–204.
- Szépe György (1984), Jegyzetek a nyelvi tervezésről és a nyelvpolitikáról. *Általános Nyelvészeti Tanulmányok XV.* kötet, 303–329.
- Szépe György (2001), Az anyanyelv-használat mint emberi jog. In: Szépe György (szerk), *Nyelvpolitika: múlt és jövő*. (Iskolakultúra Könyvek 7.). Iskolakultúra, Pécs.
- Szili Katalin (2004), *Tetté vált szavak. A beszédaktusok elmélete és gyakorlata*. Tinta Könyvkiadó, Budapest.
- Talbot, Mary (2005), Gender Stereotypes: Reproduction and Challenge. In: Holmes, J. – Meyerhoff, M. (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 468–486.
- Tálos Endre (2001), A cigány és a beás nyelv Magyarországon. In: Kovalcsik Katalin (szerk.), *Tanulmányok a cigányság társadalmi helyzete és kultúrája köréből*. IFA–OM–ELTE, Budapest. 317–324.
- Tannen, Deborah (1993), The Relativity of Linguistic Strategies: Rethinking Power and Solidarity in Gender Dominance. In: Tannen, D. (szerk), *Gender and Conversational Interaction*. Oxford University Press, Oxford. 165–189.
- Tannen, Deborah (1999), New York Jewish Conversational Style. In: Jaworsky, Adam – Coupland, Nicolas (szerk), *The Discourse Reader*. Routledge, London. 459–473.
- Terkourafi, Marina (1999), Frames for politeness: A case study. *Pragmatics* 9(1): 97–117.
- Trechter, Sara (2005), A Marked Man: The Context of Gender and Ethnicity. In: Holmes, J. – Meyerhoff, M. (szerk), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 423–443.
- Uchida, Aki (1992), When „difference” is „dominance”: a critique of the „anti-power-based” cultural approach to sex differences. *Language in Society* 21: 547–568.
- Vanci-Osam, Ülker (1998), May You Be Shot With Greasy Bullets. Curse Utterances in Turkish. *Asian Folklore Studies* 57: 71–86.

- Várnagy Elemér – Vekerdi József (1979), *A cigány gyermekek nevelésének és oktatásának problémái*. Tankönyvkiadó, Budapest.
- Vekerdi József (1981), Nyelvészeti adalékok a cigányság őstörténetéhez. *Nyelvtudományi Közlemények* (2): 409–421
- Vekerdi József (1983), Cigányság és szeparatizmus. *Heti Világgazdaság* (18): 36–38.
- Vekerdi József (1984), Nemzetiség vagy életforma? A cigányság kategóriájának meghatározása. *Forrás* (3): 44–65.
- Verschueren, Jef (1999), *Language and Ideology. Selected Papers from the 6th International Pragmatics Conference. Vol. 1*. International Pragmatic Association, Antwerp.
- Watts, Richard J. (2003), *Politeness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wee, Lionel (2004), 'Extreme communicative acts' and the boosting of illocutionary force. *Journal of Pragmatics* 36: 2161–2178.
- Wenger, Etienne (1998), *Communities of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wenger, Etienne (1998), *Communities of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wetzel, Patricia (1988), Are „powerless” communication strategies the Japanese norm? *Language in Society* 17: 555–564.
- Weyrauch, Walter O. (2001), (szerk.), *Gypsy Law. Romani Legal Traditions and Culture*. University of California Press, Berkeley.
- Wilkinson-Kertész, Irén (1997), *Vásár van előttem. Egyéni alkotások és társadalmi kontextusuk egy dél-magyarországi oláh-cigány lassú dalban. The Fair Is ahead of Me. Individual Creativity and Social Contexts in the Performances of a Southern Hungarian Vlach Gypsy Slow Song*. MTA Zenetudományi Intézet, Budapest.
- Williams, Patrick (2000), A cigány nyelv: a „románész” játék. In: Prónai Csaba (szerk), *Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból*. Új Mandátum, Budapest. 239–262.
- Williams, Patrick (2005), Cigány házasság. In: Prónai Csaba (szerk), *Cigányok Európában 3. Franciaország*. Új Mandátum–L'Harmattan–MTA ENKI, Budapest. 70–487.
- Woolard, Kathryn A (1998), Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry. In: Schieffelin, Bambi B. – Woolard, K. A. – Kroskrity, P. V. (szerk), *Language Ideologies. Practice and Theories*. Oxford University Press, New York/Oxford. 3–50.
- Woolard, Kathryn A. – Schieffelin, Bambi B. (1994), Language ideology. *Annual Review of Anthropology* 23: 55–82.
- Zatta, Jane Dick (1989), „»Te has tre mule«. Tabous alimentaires et frontières ethniques.” In: Williams, Patrick (szerk), *Tsiganes: identité, évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des études Tsiganes*. Syros, Paris. 445–466.
- Zatta, Jane Dick (1990), Oral Tradition and Social Context: Language and Cognitive Structure among the Roma. In: Salo, Matt T. (szerk), *100 Years of Gypsy Studies*. Publication number 5. USA, The Gypsy Lore Society. 51–76.
- Zatta, Jane Dick (2002), Cigányok, romák – a köztes határok kultúrája. In: Prónai Csaba (szerk), *Olaszország. Válogatás Jane Dick Zatta, Leonardo Piasere, Francesca Manna, Elisabeth Tauber, Paola Trevisan tanulmányaiból*. Új Mandátum, Budapest. 127–212.