

Szalai Andrea

MTA, Nyelvtudományi Intézet

„Nálunk a férfi az első!” Társadalmi nemi ideológiák gábor roma közösségekben

A társadalmi nem és a nemek rendje

Ez a tanulmány a társadalmi különbségtétel egy fontos és jelentéssel teli dimenziójának, a társadalmi nemek viszonyának néhány aspektusát mutatja be erdélyi gábor roma közösségekben.¹ Azt vizsgálja, hogy milyen ideológiák és gyakorlatok révén hozzák létre és hogyan magyarázzák a társadalmi nemek viszonyát e közösségek tagjai. Először definiálom a társadalmi nem és a nemek rendje fogalmát. Ezt követően azt elemzem, hogy a leszármazás és a rokonság számontartásában és a társadalmi emlékezet szerveződésében is domináns férfi-centrikusság hogyan járul hozzá a férfiak és a nők viszonyát gyakran aszimmetrikus relációként megjelenítő gender-ideológia létrehozásához, fenntartásához. Kitérek arra is, hogy ez a társadalmi nemi rend hogyan nyilvánul meg különféle társadalmi és nyelvi gyakorlatokban. Végül vizsgálom a testképpel, a tisztasággal és a tisztátalansággal kapcsolatos kulturális elképzeléseket, tekintettel azok interakciós aspektusaira: az alsótest és az ahhoz kötődő testi folyamatok említését szabályozó nyelvi tabukra, és a tabuszegést jóvá tevő, orvosló aktusok társadalmi nem szerint differenciált normáira a romani társalgásban. A témával kapcsolatos diszkurzusok morális kategóriáit (pl. „szennyező szavak”, „szégyen”, „nem illik”) elemezve mutatok rá arra, hogy ezek a társadalmi nemi distinkciók a gábor roma közösségek morális rendjének alapját képezik, és hatást gyakorolnak az interakciós viselkedésre.

A társadalomtudományokban, valamint a szociolingvisztikai és a nyelvészeti antropológiai kutatásokban az 1970-es évek óta a társadalmi nem fogalmának értelmezése jelentős változáson ment keresztül. Az 1990-es évekre általánosan elfogadottá vált, hogy a társadalmi nem (*gender*) nem eleve adott és természetes, azaz nem a biológiai nem (*sex*) által determinált

¹ Hálával tartozom a gábor roma családoknak, barátoknak, akiknek önzetlen támogatása, bizalma és türelme nélkül ez a tanulmány sem készülhetett volna el. A jelenlegi kutatás az NKFIH 129378 számú projektjének támogatásával zajlik. A terepmunka korábbi szakaszait az Open Society Institute és az OTKA (PD 101752) támogatása tette lehetővé. Köszönöm Barát Erzsébetnek a kéziratához fűzött hasznos tanácsokat.

kategória, hanem az interakcióban és más (nem nyelvi) társas gyakorlatokban létrehozott társadalmi konstrukció (McElhinny 2005). A gender nem olyasfajta velünk született egyéni tulajdonság, amivel rendelkezünk, hanem reláció, amit adott intézmények logikája mentén létrehozunk, amit „előadunk”:

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 nemi gyakorlatok pedig nem csupán az identitások létrehozásáról, hanem a társas viszonyok menedzseléséről is szólnak. (Mills 2003, 305, saját fordítás)

A társadalmi nem relációk mintázata, amely definiálja a férfi és a női, a férfias és a nőies, és az e határokat átlépő (transznemű)² 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 viszonyának kutatásában a dominancia/hatalom interakciós aspektusaira koncentrálok, illetve a nemek közötti nyelvhasználati különbségeket kultúraközi különbségekként kezelő szemlélet után³ egyfajta integratív, gyakorlat-orientált elemzői megközelítés került előtérbe, amelyet a nyelvészet és a társadalomtudományok diszkurzív fordulata, a feminizmus performatív fordulata (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 absztrakt, a gyakorlattól elvonatkoztatott kategóriának tekinti, hanem inkább arra kérdez rá, hogy „hogyan alkotjuk meg a társadalmi nemet a társadalmi gyakorlatban, és hogyan fonódik össze ez a konstrukció az identitás, a különbség, valamint a nyelv más komponenseivel” (Eckert és McConnell-Ginet 1992, 472, saját

² Azt, hogy a társadalmi nem nem a biológiai különbségeken alapuló, és nem valamiféle, 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 (Barrett 1999, 2017; Besnier 2005). Ezek a tanulmányok kitűnő példával 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, etnicitás, rassz) és határok létrehozásában, fenntartásában, és egyes kontextusokban azok megkérdőjelezéséhez és megváltoztatásához is vezethet.

³ 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 2001; Reményi 2001; Uchida 1992; Wetzel 1988; Huszár 2006; Schleicher 2006.

fordítás). 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 diszkurzus köztes fogalmának segítségével. A korábban egyéni tulajdonságként felfogott társadalmi nem helyett a társadalmi nemileg értelmezett (*gendered*) cselekvések, stratégiák, értékek és ideológiák vizsgálata kerül az érdeklődés középpontjába.

Ez a konstruktivista szemlélet 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 ágencia kombinált hatásaiként” (Bucholtz 2001, 198-199), így összhangban van a posztmodern identitáselméletekkel is (ld. Bucholtz és Hall 2004). Ebben a modellben az elemzői perspektíva nem elsődleges, ahogyan a közösség határait sem a kutató, hanem a közösség tagjai jelölik ki. A kutatók jelentős figyelmet szentelnek a résztvevők saját értelmezéseinek, és gyakran etnográfiai módszereket alkalmaznak azok feltárására. Ez összhangban áll a nyelvészeti antropológia módszertanával és szemléletmódjával is. A nyelvészeti antropológiai kutatások a nyelv és a társadalmi nem kapcsolatát társadalmi és kulturális kontextusba ágyazott, komplex szemiotikai viszonyként értelmezik, amelynek létrehozásában az ideológiáknak is jelentős szerepe van.⁴

A fent vázolt gyakorlat-orientált megközelítéssel összhangban arra fordítok figyelmet, hogy a szóban forgó lokális közösségek tagjai saját etnikai csoportjukon (gábor romák) 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 (társadalmi nem, etnicitás, rang) és relációkat a lokális gyakorlatban formálódó entitásoknak tekintem. Nagy hangsúlyt fektetek a résztvevők társadalmi és nyelvi gyakorlattal kapcsolatos saját értelmezéseire, azaz a résztvevők társadalmi és nyelvi ideológiáira. A nyelvi ideológiák olyan vélekedések, amelyek révén a nyelvhasználók értelmezik, magyarázzák, indokolják a nyelv szerkezetével és használatával kapcsolatos megfigyeléseiket (Silverstein 1979, 13). „[O]lyan reprezentációk, amelyeken keresztül egy bizonyos közösség számára a nyelv kulturális jelentéssel telítődik” (Cameron 2005, 447, saját fordítás). Segítségükkel a beszélők kapcsolatot hoznak létre nyelvi, valamint társadalmi-kulturális, morális kategóriák vagy cselekvések között, ezért a

⁴⁴ A nyelvészeti antropológia szerepéről a társadalmi nem és a nyelvhasználat kutatásában ld. Hall, Borba és Hiramoto 2021.

nyelvi ideológiák általában nem csupán a nyelvről szólnak (Woolard 1998, Woolard 2021).⁵

Eckert és McConnell-Ginet (2003) a társadalmi nemet olyan distinkciónak tekintik, amelyen keresztül a társadalom létrehozza a „nemek rendjét” (*gender order*). A társadalmi nemek rendje értelmezésük szerint a „jogok és kötelességek, korlátozások és lehetőségek, hatalom és alárendeltség” elosztásának biológiai nemi és osztály alapú rendszere (Eckert és McConnell-Ginet 2003, 34, saját fordítás). 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 nemi ideológiáknak is fontos szerepük van. A társadalmi nemi 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 nemi 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, saját fordítás).

Az ideológiák részben a társadalmi tapasztalatból táplálkoznak, és a társadalmi gyakorlatban, a diszkurzusban jönnek létre, maradnak fenn vagy változnak meg. Az ideológia és a gyakorlat viszonyát a kölcsönös egymásra hatás jellemzi. Az ideológiák hozzájárulnak a gyakorlat alakításához, értelmezéséhez, és viszont: a társadalmi és nyelvi gyakorlat is hozzájárul az ideológiák fenntartásához, újratermeléséhez, de közreműködhet azok megkérdőjelezésében és megváltoztatásában is. Az alábbiakban a terepmunka és a gábor roma közösségek rövid bemutatása után szemügyre veszek néhányat azok közül az ideológiák közül, amelyek a vizsgált roma közösségekben hozzájárulnak a társadalmi nemek rendjének létrehozásához és fenntartásához.

A vizsgált közösségek bemutatása, az adatgyűjtés terepe

A tanulmány egy erdélyi, gábor roma közösségekben végzett antropológia nyelvészeti kutatás tapasztalataira és az annak során gyűjtött interakciós adatokra alapul. Eddig közel három évet töltöttem intenzív terepmunkával

⁵⁵ A nyelvi ideológia fogalmához ld. Barát et al. 2013; Cameron 2005; Kroskirty 2004, Woolard 1998, 2020; Woolard és Schieffelin 1994.

gábor romák között, ennek során elsajátítottam az általuk beszélt romani dialektust.

A kutatás a romani nyelvhasználat társas aspektusaira koncentrált, és azt vizsgálja, hogy a társas kapcsolatok létrehozása, fenntartása és értékelése hogyan zajlik az interakció különféle helyzeteiben. Ennek során igyekszem betekintést nyerni a romani anyanyelvű gábor közösségek egyes interakciós stratégiáiba, valamint az azok pragmatikai és társas szerepével kapcsolatos beszélői vélekedések rendszerébe, azaz a nyelvi ideológiákba. Többek között olyan kérdésekre keresem a választ, hogy milyen interakciós viselkedéseket tekintenek helyénvalónak vagy nem helyénvalónak (Locher–Watts 2005), udvariasnak vagy udvariatlannak a gábor roma közösségek tagjai, milyen interakciós rítusokat (Kádár 2017) használnak a társas kapcsolatok és a morális rend fenntartására, helyreállítására vagy újraalkotására.

A terepmunka jórészt egy Maros megyei régió gábor roma közösségeiben zajlott és zajlik.⁶ Az itt élő gáborok három, egymással szoros társadalmi és gazdasági együttműködést fenntartó roma közösséget különböztetnek meg, amelyekre gyakran az *ol trin gava* 'a három falu' szinekdochéval utalnak. A terepmunka fő helyszíne az a közösség, amelyre a gáborok Erdély-szerte olyan metaforákkal utalnak, mint az *o centro* 'a centrum' vagy *o baro gav* 'a nagy falu'. Ez a terminológia is jelzi azt a társadalmi jelentőséget és presztízst, amely a település ma mintegy ezer fős roma közösségének egyes szegmenseihez kapcsolódik. Erre a településre, illetve az itt élő közösségre a romák közötti politikai diskurzusból kölcsönzött Nagyfalv névvel utalok. A „három faluban” és a megyeszékhelyen élő gábor romák rokonsági hálózatának szárait követve más régiókban és településeken (pl. Tordán, Kolozsváron, Nagyváradon stb.) élő családokkal is sikerült tartós kapcsolatot létrehozni, és körükben is mód nyílt különféle családi és közösségi eseményeken való részvételre. Itt jegyzem meg, hogy etikai okokból a tanulmányban szereplő településneveket és személyneveket is megváltoztattam.

A gábor roma közösségekben az etnikai endogámia a preferált gyakorlat: elutasítják mind a más romákkal, mind pedig a nem romákkal (gázsókkal: magyarokkal, románokkal) való házasodást. E közösségekben a többnyelvűség hétköznapi realitás. Felnőtt korukra sokan három (vagy több) nyelvet képesek használni: anyanyelvként egy vlah romani dialektust

⁶ A közösségekről és az intraetnikus társadalmi és nyelvi változatosságról ld. Szalai 2010, 2014. A terepmunka egy korábbi szakaszában kutatótársam volt Berta Péter, aki elsősorban gazdaságantropológiai, fogyasztással kapcsolatos kérdéseket vizsgált, és részletesen elemezte a társadalmi különbségek létrehozásának egy fontos, etnicizált gyakorlatát, a presztízstárgy-gazdaságot (Berta 2014).

beszélnek, környezeti nyelvként sokan elsajátítják a regionális magyar változatot, és a tágabb társadalmi környezet és az állam nyelveként jól beszélnek a román nyelvet is. A terepmunka során megismert közösségek többnyelvűsége stabil és romani-domináns, nyelvcsereire utaló jeleket nem tapasztaltam. Az intraetnikus kommunikáció nyelve a romani, a családban és a közösségi események (pl. virrasztók, esküvők, nyilvános eskük) diskurzusaiban, informális és formális helyzetekben egyaránt elsősorban ezt használják. A magyart és a románt a gyerekek az interetnikus kommunikációban, az iskolában és a médiából sajátítják el. Sok kisgyermek minimális magyar és/vagy román nyelvtudással kezdi meg az iskolát.

A rendszerváltás óta a gábor romák többsége közvetítő kereskedésből él, továbbá vannak, akik bádogos és egyéb építőipari munkákat végző családi vállalkozást működtetnek. Nagyfokú gazdasági mobilitás jellemző körükben, sokan Románián kívül vállalnak munkát, többen például Magyarországon kereskednek vagy itt végeznek bádogosmunkát. Vannak családok, akik az év nagy részét Magyarországon töltik, itt telepedtek le, gyermekeik itt járnak iskolába. Sokan számos más európai országban is megfordultak (Franciaországtól Belgiumig, Angliáig, Horvátorszáig és Szlovéniáig), a 90-es években több családnak voltak török gazdasági kapcsolatai, az utóbbi néhány évben pedig sokak gazdasági érdeklődése Oroszország, a balti államok és a skandináv országok felé irányult, sőt vannak, akik Kínába is eljutottak.

A tanulmányban többféle, különböző módszerrel nyert adatot használok fel. A nyelvészeti antropológia alapelveit követve a nyelvi adatokat a társadalmi kontextusba ágyazott beszédtevékenységből merítem. Egyrészt támaszkodom a longitudinális, etnográfiai módszereket is alkalmazó terepmunka keretében végzett részt vevő megfigyelés tapasztalataira (ide értve a saját nyelvi szocializációmra vonatkozó önreflexiót is). Másrészt terepmunkásként igyekszem minél többféle beszédhelyzetben részt venni, és ha a helyzet és a résztvevők ezt lehetővé teszik, az ott zajló interakcióról hang- vagy videofelvételt készíteni, elsősorban spontán (nem elicitált) diskurzusok rögzítésére törekedve. A résztvevő megfigyelés során külön figyelmet fordítottam a nyelvi viselkedést magyarázó és értékelő spontán metapragmatikai kommentárokra. Ezen kívül számos, lazán strukturált interjú is készíttettem. A tanulmányban ezek közül használok fel néhányat.

A nemek közötti státuskülönbséget támogató ideológiák és gyakorlatok

Leszármazás, rokonság és társadalmi nem

Az általam vizsgált közösségek társadalmi nemi ideológiája két gender-kategóriát tartalmaz. Az individuumokat biológiai nemük alapján férfinak vagy nőnek tekintik, más, az említett kategóriák határait megkérdőjelező társadalmi nemi identitásokat saját közösségükben nem tekintenek társadalmilag elfogadottnak. A gábor romák társadalmi nemi 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 tekinthetnék. E közösségekben, akár csak számos más társadalomban, a nők bizonyos színtereken (otthon, család, háztartás)⁷ 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” 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

⁷ 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 idősek, hogy felügyelettel otthon maradjanak vagy velük tartsanak, akkor – anyósuk, férjük vagy gyermekeik társaságában – gyakran a főmunkát is árusítanak valamelyik lakóhelyükhöz közeli piacon.

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 védő idősebb asszonyok, a románjuk 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. (Az átokhasználat mint társadalmi nemileg differenciált nyelvi gyakorlat jellemzőiről a nyelvi szocializációban ld. Szalai 2013.) 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 férfin. E diskurzus fenntartói főként férfiak, akik hűtlenségük és ennek kapcsán felmerülő személyes felelősségük bagatellizálása érdekében a női csábításnak kiszolgáltatott áldozatként pozicionálják magukat. Azonban nemcsak a férfiak, hanem bizonyos helyzetekben és szerepekben időnként maguk a nők is alkalmazzák a női szexualitás démonizálásának stratégiáját. A házasság fiúk érdekeit menyükkal szemben védő anyák, valamint a féltékeny fiatalasszonyok más, riválisnak vélt románjuk szexuális erkölcsének és jóhírének megkérdőjelezése érdekében folyamodnak ehhez a stratégiához (Berta 2005).

A társadalmi nemi ideológiák, a társadalmi nem szerint értelmezett gyakorlatok és a hatalom sokrétű összefüggésének elemzésére itt nem vállalkozhatom. Csupán néhány, a nemek közötti aszimmetria létrehozásában és fenntartásában szerepet játszó ideológia bemutatására szorítkozom, és azt vizsgálom, hogy a románok hogyan használják a dichotomizálás, a naturalizálás és a racionalizálás stratégiáit a nemek közötti megkülönböztetés magyarázata és legitimálása érdekében. Először azt mutatom be, hogy a patrilinearitás hogyan járul hozzá a nemek közötti aszimmetria ideológiájának fenntartásához.

A „három falu” gábor közösségeiben nagy jelentőséget tulajdonítanak a leszármazásnak (bővebben ld. Szalai 2014) Bár a rokonságot férfi és női ágon is számon tartják, számos helyzetben az apai ági leszármazás dominanciája érvényesül. Így például a politikai és genealógiai diskurzusban⁸ 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

⁸ A genealógiai adatfelvételek során ugyanezzel a férfi-centrikussággal szembesültem. A felmenő generációk esetében – férfiak és nők egyaránt – csak a férfiakat sorolták fel, a női elődöket rendszerint csak külön kérésre említették. A dédszülők generációja előtti női felmenők számbavétele során beszédpartnereim gyakran hezitáltak és megerősítést kértek egymástól, míg a férfiakat rendszerint legalább öt-hat generációra visszamenőleg felsorolták.

a női felmenőkre, akkor az általában azoknak a társadalmi kapcsolatoknak, „köttetéseknek” (*phanglimata*) az említésére szolgáltat apropót, amelyek rajtuk keresztül, az ő megházasításuk révén jöttek létre különböző 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 státuszviszonyok megvitatása kedvelt témája a családi és a nyilvános társadalmi összejövetelek diskurzusainak is. Az egyéni és családi sikereket vagy problémákat rendszerint az apai ág kontextusában is értékelik, és az apai ágak közötti státuszviszonyokra 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. Az apai ági leszármazásnak jelentős szerepe van a társadalmi különbségek (pl. a rang, csurár-köldörár distinkció, ld. Szalai 2010) létrehozásában és magyarázatában is.⁹

A patrilinearitás dominanciája a társadalmi nemi ideológiákra és a nemek rendjére is hatást gyakorol. Noha egy pár gyermekei – nemüktől függetlenül – apjuk leszármazási ágába (*vica*¹⁰) tartozónak számítanak, a romák úgy tekintik, hogy az apai ág folytonosságához a lányok és a fiúk eltérő mértékben járulnak hozzá (Berta 2004, 2005). Származási családjuk perspektívájából a lányok házasságuk után „kimennek a családból”: férjük családjához költöznek és gyermekeikre a férj apai ágának folytatóiként tekintenek.¹¹ Ezért – bár a szülők lányuk gyermekeit is unokájukként tartják

⁹ 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. A *csurár* és a *köldörár* terminusok különféle roma közösségek nyelvhasználatában, valamint a romákkal kapcsolatos etnográfiai szakirodalomban is gyakran etnonimaként, a romani nyelvészetben pedig dialektusra utaló elnevezésként is használatosak. A terminusok etimológiailag foglalkozásra utaló elnevezésekből alakultak ki: *čurur* ’bőrfeldolgozó, rostás’ (<román *ciur* ’szita, rosta’); *každārar* ’rézműves, üstkészítő’ (<román *căldare* ’üst’, *căldărar* ’kazánkovács, rézműves’). A gábor közösségekben a csurár vs. köldörár distinkció az intraetnikus társadalmi különbségtétel egyik dimenzióját alkotja, amely összefonódik a *rango* ’rang’ meteforájával leírt, presztiziskülönbséget generáló ideológiával (ld. Szalai 2014).

¹⁰ 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 poliszém. Ld. román: *viță* (Fem.) ’venyige, szőlővessző’; átv.: ’eredet, származás’; *de viță* ’nemes’; ’édes, vér szerinti rokon’ (ld. DEX 2016: 1325).

¹¹ Ez a férfi-centrikus leszármazási ideológia a hétköznapi gyakorlat számos szférájára hatást gyakorol. Ilyen például a gyermekek elhelyezése a szülők válása vagy valamelyik szülő

számon mégis – úgy tekintenek rájuk, hogy erősebben kötődnek apjuk családjához, azaz ők már „egy másik család”. Ezt a harmincas éveit elején járó nagyfalusi Mindra, aki egy lány és három fiú édesanyja, így fogalmazta meg:

...ol šejoŕa n’asen ko kb̄ar, ol šejoŕa s̄in te žan, the te deb le o buto juššo, ertih? Ol šejoŕa aba- avr̄bhk̄a barjarab le, na amengã. Phenab, man s̄in ma duj-trin šejoŕa, me barjarav len, mišto-j. De sa avr̄bhk̄a s̄in te dah le, str̄ajinobk̄a. N’ asãl andrã ke familije, ke muŕo kb̄ar. Ertih? Me le boren s̄i te anav andrã ke muŕo kb̄ar. Ol šejoŕa s̄in te dan le avr̄bhk̄a borengã.

...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 nekem 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 romani nyelvű idézeteket magyarul saját fordításban közlöm - SzA.)

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 az apjuk által felügyelt közös 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

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 fómjni 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 fómnjitól viszont általában elvárt, hogy férje előző házasságából származó gyermekeit elfogadja és gondoskodjon róluk. A gábor közösségekben tehát a nők esetenként *maštibo dej* 'mostohaanya' szerepbe kerülhetnek, amíg a férfiak számára elfogadhatatlan a fenti értelemben vett „mostohaapa/nevelőapa” szerep.

„jusst” kapnak, míg a lányos szülőktől elvárt, hogy lányukkal „jusst” adjanak. 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, 2014). A lány szülei vagyonából ezen felül másra nem tarthat igényt. Az apa halála után fiai öröklik vagyonát és – amennyiben volt a birtokában ilyen – presztízstárgyait is. (A presztízstárgyak tulajdonlásának és öröklésének társadalmi nemi aspektusaihoz ld. Berta 2014, 322-326.) Az apai ház a legkisebb fiú öröksége. A vizsgált közösségekben tehát az öröklés mintái is társadalmi nemileg differenciáltak.

A férfidominancia nemcsak a házasság során áramló javak áramlásának irányában, hanem különféle gazdasági gyakorlatokban, például a presztízsgazdaság résztvevői struktúrájában (az ezüst presztízstárgyak tulajdonosai mindig férfiak, eltekintve az özvegyektől, akik férjük poharaira és kannáira fiaik felnőtté válásáig „felügyelnek”), és a presztízstárgyakkal kapcsolatos értékdiskurzusban is megfigyelhető. A gábor közösségekben presztízstárgynak tekintett ezüstpoharak (*taxtaj*) és a fedeles kupák (*keana*) tárgykategóriái közötti értékkülönbséget gyakran társadalmi nemi terminusokkal, a férfi-nő oppozíció segítségével írják le, oly módon, hogy az értékesebbnek tartott poharakat a férfiakkal azonosítják, míg a fedeles kupákat a nőkkel (Berta 2014, 227-228). A presztízstárgy-esztétikában is megnyilvánul a gender-hierarchia: a díszítményként alkalmazott férfi és a női portrék közül az előbbieket csoportját tartják keresett, kedvelt motívumnak és értéknövelő tárgyi tulajdonságnak (Berta 2014, 289).

Érzelemkifejezés és társadalmi nem: A gratuláció és áldomás interakciós rítusa

A férfi-nő aszimmetria gyakran bukkan fel azokban a racionalizáló magyarázatokban, amelyek a nemek közötti státuskülönbséget a dolgok ésszerű, magától értetődő rendjeként mutatják be. Az alábbi interjúrészlet a születendő gyermek nemével kapcsolatos preferenciákat tematizálja, és a fiú- és a lánygyermek eltérő társadalmi fogadtatását racionalizáló ideológia megfogalmazása. A beszélő explicitté teszi a férficentrikus leszármazási ideológia és a gyermekszületésre adott, nem szerint differenciált reakciók 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:

Phenāh kade, muŕo ŝavo lel řomnje, the p'ek bāřš, vaj pe duj, kārđjol leh ćeledo, te jertih. Na, t'ela leh řeĵorĵ mĵrĵ ŝaveh, řal ando foro, vi lařanpe ol řoma te phenen, „Feril o Del tje řeĵora!” Na phenen. Te ŝ ŝavoŕo, kade phenen, „Na, o Del te feril tje njeĵotoh, Matĵ! T'ave te mangāh amengā aldomařĵ!” Žav the ŝ ŝ te mangav sode řene řĵn! (...) [L]av avri penda pajĵ, penda kave. Na, ŝ te tĵāltuj v'o duj-trin millionvure vaj panř, sode řene řĵn. De te řĵn řeĵorĵ, na. (...) Ař elřonĵl sem. Mer' ařĵ monđjuk, hovy (...) mikor řĵĵletik egy leānka, hovy ez, ez řerencsĵtlensĵg. Ērted? Nem řrvendĵnk a leānkānak. Mikor mār elřobbřĵor řĵĵ van, vaj mĵg egy řĵĵ, kettő, s řĵn egy leānka, akkor ařĵ monđjuk: řĵl van, vegyes csalād, řĵ. De mikor elřořĵor leānka van, mār bĵsulunk. (...) Phenav kade, kana muŕo ŝavo lel řomnje, the dintĵ kana avel lebkĵ ćeledařĵ, the kārđjol řeĵorĵ, aba ame buřulĵsarā ame. Buřulĵsara, kade phenā: “O majbaro bāĵato řeĵorĵ ala kade!” De kana kārđjol o ŝavoŕo, vojĵsevā, bukurĵsevā, 'Řĵn ma ekh njeĵoto! Řĵn mĵrĵ ŝaveh ekh ŝavo!' Kana ala saranda bāřřāngo, ala le biřā bāřřāngo ŝavo, biře the panřengo, aba bukurĵsevā. The vi ol řoma akkor so phenen? 'Na, barjol lengĵ vica!' Amari vica barjol and'ol muŕš, na and'ol řĵvle! (...) And'ol muŕš! Phenā kade, man, kana řā man trin muŕš, the ekh řeĵorĵ numa, e lume ĵndĵlape. Kade phenđā, 'Le Matehkā ŝavoŕā pe kommandā kārđjile!'. Trin muŕš, th' ekh řeĵ. (...) Illĵpe ekh řeĵorĵ ande trin ŝavoŕā, na? Inkā illĵpe řĵkar! Na? De feril o Del, kab řĵn trin řeĵora th' ekh ŝavoŕo, aba othe đjaso-j, buřulĵmo. Ařun řotar, te phenap tukā! Phenā, la řeĵorařa but trebi delpe anglā, đe tje řeĵora řomete, đe la biř mile vaj đeř mile dollare, te řĵ tu, te na-j tu, le kōcřon the đe. (...) But nākařo řĵn kaj řeĵora řĵn. Xatjarāh la? (...) Kade-j e điferencĵja ande řeĵorĵ the ando ŝavoŕo.

Mondjuk úgy, a fiam vesz feleséget, és egy vagy két év múlva családja születik, bocsásd meg. Na, ha leánykája lenne a fiamnak, és megy a városba, a románok 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 költsék 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.¹² (...) Úgy mondom, mikor a fiam megnősül, és amikor először lesz családja, és lány születik, akkor mi már búslakodunk ((lít. elbúsuljuk magunkat)). Búsulunk, azt mondjuk: „A legnagyobb gyermeke így lány lesz!” De mikor fiacskája születik, örvendünk, örvendezünk: „Van egy unokám ((Masc.))! A fiamnak van egy fia!” Mire negyven éves lesz, lesz már egy húsz éves, huszonöt éves fia, és már örülünk. És akkor a románok 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

¹² A dőlt betűvel szedett mondatok a beszélő szavai, amelyek eredetileg is magyarul hangzottak el. Ez a tipográfiai megoldás itt arra szolgál, hogy elkülönítse az interjúalány magyarul elhangzott szavait a romani nyelvű részek általam készített magyar fordításától.

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 gábor roma család számára miért elképzelhetetlen a házasság fennmaradása gyermekek nélkül, és miért nem lehet teljes, „befejezett” a család fiúgyermek nélkül.¹³ Fiú hiányában egy párnak addig kell próbálkoznia, amíg legalább egy fiuk nem születik. A gyermekek neme egy főmji társadalmi presztízse szempontjából sem közömbös tényező. A gábor roma közösségekben a fiús anyákat nagyobb megbecsülés övezi. Jól mutatja ezt a nőiéletút-értékelő diszkurzusokban használt baxtali főmji 'szerencsés/boldog asszony' terminus, amelyet azoknak a nőknek a méltatására használnak, akik több fiúgyermeknek adtak életet.

Azoknak a családoknak az érzelmi reakcióját, ahol több lánygyermek után újabb kislány születik, jól jellemzik a fentebb is idézett Míndra – a meny iránti női együttérzést is kifejező – szavai:

Ekh cārā ek žuvli maj tele dikhli-j, kana ekha šejoŕa kārāl. Kana kārāl ekhā šavorāh, phenen kaj maj baxtali-j. (...) Phenā, ko Miš, kana kārđjilā lehki njeŕota, nagyon rosszūl phiradepe penga borjoŕasa. E čorŕi borjoŕi kade rovelā, kaj sā te merel ando rojimo. Kade bušulisejā lako sastro. Lako sastro rovelā khārā. Lako rom rovelā, laki sasujj rovelā. Devla jertisar, sar ekh merimo t'evilo le ando khār kade rovenā, kade bušulisejlesā. Akkor lakā mišo avilā? No phen! Phenāh, lelā okažo, Andrea, feril o Del pre tute, t'el tu trin-štar šejoŕa! Dikhā, kā tjo sastro kade rovel, tjo rom kade bušulil, kade kārāl, tu ō bušulih? Či lē la rosszūl? Varāsar na fal tu! (...) Phenāh, ekh cārā bušulil dinti. De načol latar apoj! Na-j so te kārāl. Sīn te žīmal, sīn te žīmal ekh žuvli, phenā, žīkaj ekh muršoŕo ala la! Kana ekh muršoŕo ala la, mukhāl félbe, gata-j. Prinžaneh le Lajeh kab sīn jeŕta šejoŕa akana? (...) The phenā la, te n'avilo, feril o Del, kako šavoro, t'evilo ekh šejoŕi, vi kode trubusardo te barjarān la, the maj žīman žīkaj avilo ekh šavoro! Naštig ašile bišavorāngo, bimuršoŕāhko! Kā ol šejoŕa sa rómehte žan,

¹³ Ha egy kapcsolatban négy-öt évig nincs gyermek, azt rendszerint komoly aggodalommal fogadják. Bármilyen fontos is legyen a gyermekeiket összeházasító 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.

the von kabte ašen ando kbär? Kã le žamutrãnca čĩ ašen! Maškar amende na-j kade, pbenã, na-j muršoro, feril o Del, the ašav mĩrã žamutrãsa the mĩra šesa, voj te lel sama pre amende! Na! Ekb muršoro sã t'el! Te na-j, sã te žĩmal ekb žũvli žĩkaj avel ekb muršoro!

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

Azt, hogy a gyermekek neméről való beszéd mennyire arc¹⁴-érzékeny és milyen körültekintést igényel egyes helyzetekben, jelzik a fenti interjúrészletben előforduló, aláhúzással jelölt jóvátevő formulák is (a fogalomról ld. a következő szakaszt). A beszélő úgy ítélte meg, hogy még azok a megnyilatkozások is tompítást, 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 lánygyermekai lesznek. Ezért folyamodott a „*Feril o Del*” ’Isten

¹⁴ A társas kép, az arc (*face*) az interakcióban realizálódó, mások részvételétől és értékelésétől függő, ezért változó és sérülékeny énkép. Goffman (1967) 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. (A fogalom alakulásáról a pragmatikában ld. Bargiela-Chiappini 2003). Az arcunka a társas kép megalkotására, fenntartására vagy megkérdőjelezésére irányuló interakciós tevékenység. A nyelvi udvariasság/udvariatlanság csupán egy lehetséges megvalósulása az arcunkának, nem azonos azzal (Locher–Watts 2005).

őrizz(en)’ és a „*Devla jertisar*” ’Isten bocsássa meg’ társalgási rutinok használatához. E formulák rendszerint olyan megnyilatkozásokat kísérnek, amelyekről a beszélő úgy véli, hogy azokat a címzett az adott szituációban nem helyénvaló vagy udvariatlan aktusnak ítélné. Funkciójuk a romani társalgásban a jóvátevés, és a címzett és a beszélő arcának és a közöttük levő jó viszonynak a fenntartása. Azt, hogy mennyire normaértőnek és arcfenyegetőnek tekintik a címzettnek lánygyermekeket kívánó megnyilatkozások használatát (pl. *Numa séjora te del tu o Del!* ’Csak lányokat adjon neked az Isten!’), jól mutatja azok metapragmatikai értékelése: az ilyen megnyilatkozások átoknak (*armaje*) minősülnek.

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 társalgási rutinok 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 gratuláció¹⁵, a jókívánságok kifejezése, például az alábbi rutinformulával: „*O lašo Del te feril tje šaveh/tje njepotob/tumară njeve manušah, te barjol baro, te dikhän lehki arăme!*” ’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, ami a ‘gratuláció rutinformulával’ – ’elfogadás/viszonzás rutinformulával’ szekvenciával modellezhető. A gratulációt gyakran nemcsak egy jókívánságokat tartalmazó válaszformula¹⁶, hanem egy nem nyelvi cselekvés is viszonzozza. A fiús apának és fivérenek, valamint a nagyszülőknek ugyanis boldog kötelezettsége, hogy a gratuláló romoknak és romnijoknak¹⁷ áldomást (*aldomašŕ*) 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

¹⁵ Ha egy ismerős rom vagy romnji egy újszülött fiú hozzátartozóival találkozáva elmulasztja, hogy ’szóljon egy jó szót’ (*te phenel ekh laši duma*), viselkedését rendszerint az irigység jelzéseként értelmezik.

¹⁶ Például: „*Te feril o Del vi tumen!/Te feril o Del vi tumarän!/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))!’

¹⁷ Az áldomásra való meghívás interakciós mintái a résztvevői szerepek tekintetében is társadalmi nemileg differenciáltak, ezek elemzésére itt nincs mód.

osztozási igény kifejezésének tekintik, lány születése esetén áldomást kérni rendszerint nem helyénvaló.

Kislány születéséhez gratulálni többnyire csak akkor szokás, ha régen várt első gyermek, vagy ha vannak már fiútestvérei. Ilyenkor az „Isten éltesse, nőjön nagyra!” rutint, ami tulajdonképpen egy áldás, rendszerint egy fiúgyermek születését kívánó formula is kíséri: „Adjon az Isten fiúcskákat is!” Ennek elmaradása azzal a kockázattal jár, hogy a címzett a gratulációt negatív beszélői viszonyulás, kárörvendő attitűd, rosszindulat jelzéseként értelmezi. Lánygyermek születése esetén azoknak a meghatalmazott beszélőknek 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 tapintatos, helyénvalónak vélt 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 nemi distinkciók fontosságáról Joja, egy negyvenes éveiben járó nagyfalusi rómnji így beszélt:

Joja: „Na, kãrdjilã tumen njepotica. O lašo Del te feril la!”. Vaj „O lašo Del te feril la!” The phenã la, kã na-j le šavořã inkã: „O lašo Del te del le vi muršořãh!” Xatjarãh? Vaj kana kãrdjilã peldavul ekh šavořo, kode inkã majfeder-i! „Na, 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 muršořo kãrdjol?

Joja: Igen!

SzA: The kana šejorã-j?

Joja: Kana šejorã, kode pheneh, „O lašo Del te feril la, te del tum’ o Del vi muršořãh!”

SzA: Te del tum’ o Del vi muršořãh! The kana šãn, mondjuk, trin vadj štar šejorã=

Joja: =Ja:~j! Kana šãn štar šejorã, the sa šejorã aven! Atunčig majfeder-i te na pheneh kãhanči! „Kade sab kathar o Del, del le o Del vi muršořãh! Ko Del šã dãstul, na ande amaro dell!” Xatjarãh?

SzA: Akkor či phenav, „O Del te feril la, [the-

Joja:

[Na:!

SzA: Räsüg me phenav, akkor gändin [kä-

Joja: [Akkor gändin kä xolaj- vojibtu! Örvendel!
Xatjaräh?

SzA: Aba! Akkor inkább či na phenav kbanči? (...)

Joja: Kode pheneb, „Kade sab le Devlëtar, čeledo-j, ipo-j, sasteresti-j, del le o Del vi muršoräh!”

SzA: Del le o Del vi muršoräh! The atunčig aba či xolajven, =

Joja: =Na!

(...)

Joja: Dal дума каде, kaj te fal lengä silävonon, lengä- lengä paponon, phenä la! Hogy Lajinak van négy lánykák, aba naštig pheneb kaj te- sar kãrdjilab e cini šejorž, te pheneb, „Feril o lašo Del tje njeputa!” Hanem kode pheneb, „So te kãrãn, Lajivaje? Kade kamlä o Del, ko Del-i sakonfelo! Del le o Del vi muršoräh! O lašo Del te feril tje šaveb, the tje řomeh!”

SzA: Mhm.

Joja: Xatjaräh? Majbut peldazature sí, attól függ, milyen emberekkel találkozol. És attól függ, kinek van sok lánykák, kinek nincs. Sar so sïn, xatjarä?

SzA: Aba! Akkor sí te žanav so sïn, (...)

Joja: Vi pale majcine manušãnde, vi pale majbarãnde! Xatjaräh? (...) Če nemzeto kãrdjol! Xatjaräh? Milyen nemzetség! Kode pheneb, kakala majbarã nemzeturë-j, kade deb дума. Majčorã-j, kode pheneb, „Ašumen! Ko Del-i sakofelo! Del le o Del vi muršorãn!” Na. Aba sar sïn kakala majbarã řoma, kode pheneb, „So žanen te kãrãn? O lašo Del te feril tje šaveb, tje řomeh! Del la o Del vi muršorãn, ko Del-i sakonfelo!”

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. ’férfiúcskákat’)) is!”

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, [hogy-

Joja: [Akkor gondolják, hogy haragsz- örülsz! Örvendel! Érted?

SzA: Mhm. Akkor inkább nem is mondok 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!¹⁸ Hogy s mint van, érted?

SzA: Aha! Akkor kell tudnom, mijük 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 fiúcskákat 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 fiúcskákat is, Istennél van minden!'

Testkép, tisztátalanság és társadalmi nem

A gábor közösségekben – csakúgy, mint számos más roma etnikai csoportban – a testképpel, a szexualitással, a biológiai termékenységgel, valamint a

¹⁸ A dőlt betűvel szedett részek Joja magyarul mondott megnyilatkozásait jelölik.

tisztasággal és a tisztátalansággal (*marbime*) kapcsolatos vélekedések és normák komplex ideológiát alkotnak. Ez a naturalizáló, a társadalmi nemi különbségeket biológiai különbségekkel magyarázó ideológia megnyilvánul a számos hétköznapi gyakorlatot (pl. térhasználat, mosás, tisztálkodás, öltözködés, beszéd) érintő társadalmi kontrollban is, és hozzájárul a nemek közötti státuskülönbség létrehozásához és racionalizálásához.

Roma és nyugat-európai ún. utazó (*traveller*) közösségekben végzett kulturális antropológiai kutatások – különösen az 1970-es és 80-as években – a tisztaság és a tisztátalanság fogalmának és társadalmi funkcióinak vizsgálatára 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 „tisztátalanságot tanulmányozó” (*pollution studies*) irányzat, amint arra Prónai (1995: 63-64) rámutatott, kapcsolódik a Mary Douglas (1966) által inspirált antropológiai felfogáshoz. 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, 2005, Tesar 2012).¹⁹

A gábor közösségek tisztasággal és tisztátalansággal kapcsolatos ideológiájának és gyakorlatainak részletes bemutatására itt nincs mód (ld. Berta 2005), ezért csak néhány – az interakciós aspektusok megértése szempontjából fontos – összefüggés említésére szorítokozom. A gáborok a szennyeződés két eltérő minőségét különböztetik meg. A szennyeződés egyes formái a piszok (*mel*) kategóriájába tartoznak: például, ha valami poros, sáros vagy ételfoltos lesz, pusztán *melalónak*, piszkosnak minősül. A *mel* értelemben vett szennyeződés tisztítással, mosással, mosakodással eltávolítható. A szennyeződés szimbolikus formái, amelyeket úgy tekintenek, hogy tisztítási-mosási eljárásokkal nem szüntethető meg, az alsótesttel, a szexualitással, szüléssel és a kiválasztás testi folyamataival kapcsolatosak. Erre a

¹⁹ Az említett munkák (Okely 1983, 1996 és Rao 1996 kivételével) különböző vlah romani változatokat beszélő („oláhigány”) közösségeket vizsgáltak. Nem vlah roma közösségek tisztaság-értelmezéseiről és annak társadalmi nemi vonatkozásairól (ld. Blasco 1999, 63-131; Horváth 2002, 279-289; Kovai 2006) szintén keveset tudunk.

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 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 kezdik 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*). A törölközők példája segít megvilágítani a tisztátalanság két különböző értelmezését. Az arc- és a testtörölközőket, akárcsak a felső és az alsótesttel érintkező ruhákat a románjuk a mosásnál is elkülönítik, nem mossák együtt. A mosással a testtörölköző csak fizikai értelemben tisztútható 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*). Az alsó- és a felsőtest gondos elkülönítését számos más gyakorlat, például az öltözködés is támogatja.²⁰

²⁰ Gábor közösségekben sem a románok, sem a románjuk nem hordanak hosszú, csípő alá érő pulóvert vagy kabátot, és az asszonyok nem viselnek egybe szabott ruhát. (Magyarországi másári közösségekben hasonló gyakorlatot említ Stewart 1994, 212). A nagylányok és az asszonyok nem hordanak nadrágot sem, az elfogadott viselet, a *romani moda* 'roma divat' számukra a blúz és a lábat teljesen eltakaró, bokáig érő, színes, mintás anyagból varrott hosszú rakott szoknya (*rotje*), amely alatt alsószoknyát (*podje*), fölötte pedig a szoknyával azonos

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 állapotoknak a menstruáció és a gyermekágyi periódus idejét tekintik, ezt jelzik az ezekben az időszakokban életbe lépő viselkedési, térhasználati korlátozások is²¹.

Ez az ideológia a fokozott tisztátalanságot a nőkhöz társítja, női tulajdonságnak tekinti, és a tisztasághoz való eltérő viszonyt alapul véve társadalmi nemi 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

szabású és hosszúságú plisszírozott kötényt (*krátínca*) 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 főzőedények alatti tartástól (ld. Okely 1983).

²¹ 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 főzőedényeket 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 főzőedények, akik ilyenkor tartózkodnak az imaház-látogatástól is. A gyermekágyi periódusban levő nő nem mehet az udvaron kívül, nem húzhat vizet a kútból, nem készíthet ételt férjén és gyermekein kívül más főzőedények számára. Ugyancsak a szülésnek tulajdonított intenzív tisztátalanság miatt az apás szülés is elképzelhetetlen a főzőedények és főzőedények számára. A gyermek születése utáni hathetes időszakban a férj és a feleség külön ágyban, sőt, ha erre lehetőség van, külön szobában is alszanak.

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 romok az ajtón, és csak utánuk a romnők, és ezért nem ülnek a romnők férjük mellé, a vezető melletti ülésre akkor, ha más férfi is utazik az autóban. Bár a gázsó etikett perspektívájából ezek az elrendezések udvariasságnak tűnhetnek, a vizsgált roma közösségekben épp ellenkező a jelentésük: ezek a térhasználati minták a tartózkodó tisztelet és a kifinomult, társadalmi nemi státusnak megfelelő viselkedés megnyilvánulásai.

A társadalmi nemileg értelmezett tisztátalansági ideológia az interetnikus terek használatát, például az imaházi ülésrendet és bizonyos imaházi tevékenységekben való részvétel mintáit is befolyásolja. Bár az adventista imaházban nincsenek elkülönített, férfiak vagy nők számára fenntartott terek (pl. férfi vagy női padosorok), az ülésrendben kevésbé feltűnő módon ugyan, de érvényesülnek a romák társadalmi nemileg 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 romnő).

A *marhime*-ideológia társadalmi nemileg 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 viszonzják. (Ez a tilalom még családon belül is érvényes, például a fiaival egy udvaron, de külön házrészben élő anya sem megy át fiaihoz, 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 fel.²²

²² A beszennyezés és a szerencse elvételének képessége más helyzetekben is a nőkhez 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.

Szennyező szavak és jóvátevés

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 *marbime*-ideológia diszkurzív aspektusának tekinthetőek azok a morális rend részét képező interakciós normák, amelyek révén a „szennyező szavak” használatát igyekeznek kontrollálni. A gábor romák az alsótest, a szexualitás, a biológiai produktivitás témájához társított kifejezéseket vulgárisnak (*prostije* 'parasztosság'), illetlennek, trágárságnak (*čufo duma* '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 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 nemi aspektusok miatt érdekes.

Amint azt majd a lentebb közölt 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 stb. Az ilyen tárgyak beszerzése és tárolása rendszerint éppúgy jelentős körültekintést kíván, mint a róluk való beszéd.

Ezzel kapcsolatban álljon itt egy eset, amelynek Berta Péter társaságában én magam is aktív résztvevője voltam. Az 1990-es évek végén, amikor az erdélyi terepmunkát kezdtem, a kelet-európai gyógyszerpiacon újdonságnak számítottak a potencianövelők, 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 többszöri kérésének engedve megígérte neki, hogy beszerez számára egy bizonyos potencianövelő gyógyszert, akkor, amikor ez még nehezen elérhetőnek számított Romániában²³. 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 szégyen mértékét mi sem jelzi jobban, mint az, hogy kérését még nekünk, gázsóknak sem merete szóban, szemtől szembe megfogalmazni. Ehelyett Magyarországra indulásunk előtt, amikor már útra készen az autóban ültünk, váratlanul kezembe nyomott egy apró, gondosan összehajtott cédulát, amin ez állt: „*TITOK*”. Önmagát megátkozva (‘Haljon meg a fejem, haljanak meg a fiaim, ha szabad neked ezt kibontani Romániában. Csak ha átmentél a vámon ((a határátlépés után)), akkor nézd meg!’) megkért arra, hogy a cédulát csak otthon, Magyarországon bontsam 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 szégyent, amit a szóbeli kommunikációban ennek a kérésnek a kimondása az ő – saját kultúrájának interakciós normáit alapul vevő – értelmezése szerint jelentett volna. Utólag persze megbeszéltük az esetet, ami a számos tanulsággal

²³ Ebben a stratégiában talán szerepet játszott az a történelmi tapasztalat is, hogy az állam szélsőségesen behatolt a magánszférába, és a termékenység fölötti kontrollt teljesen kisajátította. Ennek eredményeként Romániában az államszocializmus idején nemcsak az abortusz volt tiltott, hanem a születésszabályozás eszközei is hiánycikknek számítottak. (A Ceaușescu-rezsim által működtetett elnyomó, paternalista állam reprodukciós politikájáról ld. Gail Kligman (1998) munkáját, amely egyszerre az állam és a reprodukció politikájának mélyreható és megrázó etnográfiaja.) Ebben a kontextusban érthetővé válik az a rutin, amely még a rendszerváltás utáni években is működött: a reprodukcióra ható gyógyszereket sokan még akkor is ismerősökön keresztül vagy a feketepiacról próbálták beszerezni, amikor azok fokozatosan megjelentek a gyógyszertárakban is. Még a 90-es évek közepén is láttam erdélyi használcikk-piacokon például gábor fómnikat, akik kötényük alól Magyarországon beszerzett fogamzásgátló tablettákat húztak elő, felkínálva azokat a mellettük elhaladó román és magyar nőknek.

szolgált a morális rend és a nyelvi tabuk összefüggése kapcsán, azon túl, hogy utólag mindannyian jót derültünk a helyzeten, amikor én szintén fülig pirulva és szégyenlősen, de a témát körülbástyázó tabut megszegve végül szűk családi körben elmeséltem, hogy milyen „megpróbáltatások” árán oldottam meg a feladatot.

A jóvátévés ezekben a helyzetekben rendszerint bocsánatkérést, és különféle, a címzett tisztaságának és szerencsésének megóvását vagy javainak gyarapodását kívánó, áldásnak tekinthető társalgási rutinokat tartalmaz. Így például a gyermek születésének híret rendszerint az alábbi jóvátévő formula kíséretében szokták közölni: „*Te jertih, baxt del tu o Del, sîn la savoro/ sejoři!*” 'Bocsáss meg, szerencsét adjon neked az Isten, van egy fiacskája/leánykája!' A jóvátévő 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 római és felesége a jóvátévésről beszél, jól mutatja, hogy a gábor román morális („nem szép”, „nem helyes”, „nem szabad”, „piszkos szavak”) és társadalmi nemi kategóriákban gondolkodnak a testről, a biológiai produktivitásról és az azzal kapcsolatos asszociációkat felidéző beszédéről, és milyen metapragmatikai értékelés kapcsolódik a jóvátévés helyzetnek megfelelő használatához (ld. „tisztesség” ’tisztelet’, „alázatosság”).

Férj: (...) °*ekh žuvli na-j slobodo te anelpe aminte angl' ol roma°*, *angl' ol murs!* *Kă savi žuvli anelpe aminte, na-j slobodo, kode na-j šukar, na-j, na-j* [beješo, =

Feleség: [Prasana la!

Férj: *kaj ek žuvli peh te anel aminte pehkă- ertih? Na-j šukar! (...)* *Kana varăso feježih avri kă pheneh varăso pe:- so č trubusardo, kă na-j beješo, the kode pheneh*, „Te jertih, te na xajil tumari baxt, kaj pomenij, mîri žuvli nasvali sab”, *vadj varăso- (...)* *Vadj kărdjilab ekh savoro vaj ek sejoři*, „Te jertih, te na xajil tumari baxt!”. *Tehăt ande kode mangăn jertare kă kade dekathar e žuvli avell! (...)* *O vokošo manuš na pominił ol melale dume!*”

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

Feleség: [Kicsúfolják.

Férj: =hogy egy asszony magát említse- érted? Nem szép ((dolog))! (...) 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 említsem, a feleségem beteg volt”, vagy valami- (...) Vagy született egy fiúcska vagy egy leánya: „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 részlet pedig arra világít rá, hogy a gábor közösségekben a jóvátevés helyzetnek megfelelő használata milyen finom társadalmi nemi distinkciókat igényel:

Pušen la, „Sode bāršengj-j e šejorī?” „Apoj, te jertin, dešuštar vaj dešupanž.” Ertih? Kade-j. (...) Aba te pušenah le šavořābkā bārš, kothe na maj phenen: te jertin (...) de aba pe la šejorākā bārš te pušenah, kode phenen, „Te jertin”– p' ekh žuvli, žuvli, žuvli-j. (...) Pa' o muršoro aba na. “Sode bāršāngo-j tjo šavořo-j?” Phenen, „Dešuštar” vadj „dešupanž”, kothe na maj phenen, te jertin! P' ekh muršoro! De p' ol šejora 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, arcának fenntartását szolgálják (Suszczyńska 2003). A fenti formulák használata egyrészt a címzett és más hallgatók arcának szimbolikus beszennyezéseként értelmezett nyelvi viselkedéseket orvosló, szimbolikus kompenzáló aktusnak tekinthetők. 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 vužj tji faca the tjo kbār, ...*” 'Bocsáss meg, legyen tiszta a te arcod és a házad, ...', vagy: „*Te jertisarab, 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 nyelvi viselkedésnek tekintik.

A jóvátevő formulák ugyanakkor a beszélő társas képének fenntartását is szolgálják: e formulák helyzetnek megfelelő használatát rendszerint olyan interakciós viselkedésként értelmezzük, amellyel a beszélő tanújelét adja megfelelően elsajátított és kifinomult társas készségeinek. Ez utóbbi értelmezés példái az olyan dicsérő formulák, amelyeket a romák a nyelvi viselkedés társadalmi helyénvalóságának értékelésére használnak: „*Dičolpe kã ě iškola sab leh/la kbãrã*” 'Meglátszik, hogy milyen iskolája volt otthon', „*Meg-i lehkã jefta ostajure de kbãral*” 'Megvan a hét osztálya otthonról' stb. Ezek a metanyelvi, értékelő megnyilatkozások az arcmunkának arra az aspektusára vonatkoznak, amelyet Goffman (1967, 77-84) a *demeanor* fogalommal ír le.

Összegzés

A „három falu” gábor roma közösségeiben a társadalmi nemek rendje szerint a férfiak és a nők viszonya aszimmetrikus, férfi-dominanciával jellemzett társadalmi elrendeződés. Azt mutattam be, hogy az apai ági leszármazásnak tulajdonított társadalmi jelentőség hogyan járul hozzá a társadalmi különbségek, így például a társadalmi nemek közötti státuskülönbség létrehozásához, majd a tisztaság és a tisztátalanság roma koncepciójának néhány aspektusát elemeztem.

A gábor romák társadalmi nemek viszonyával kapcsolatos elképzeléseiben számos példát láthattunk a gender-ideológiákat gyakran jellemző dichotomizációra. Az esszencializáló és dichotomizáló szemléletet, különösen a társadalmi nem és a nyelv kapcsolatát vizsgáló szakirodalomban sokan bírálták.²⁴ 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 a társadalmi nemi dichotómiákat etnográfiai tényekként vizsgáltam: olyan, a gábor roma közösségek tagjai által létrehozott kategóriákként, amelyek segítségével a társadalmi viszonyokat megalkotják és értelmezzik.

A gábor közösségek gender-ideológiája a férfiak és a nők viszonyát számos helyzetben jellemző aszimmetriát magától értetődő, ésszerű elrendezésnek mutatja be, ily módon jelentős szerepe van a nemek közötti státuskülönbség racionalizálásában. A tisztaság-tisztátalanság oppozíció,

²⁴ 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; Talbot 2005; Trechter 2005.

hasonlóan a rang születés által meghatározott gábor roma fogalmához, 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 nemű különbségek naturalizálása következtében a hétköznapi társadalmi gyakorlatok (pl. térhasználat, öltözködés, mosás, nyelvhasználat, stb.) szabályozásában és értékelésében szerepet játszó 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.

Függelék:

A romani szövegek lejegyzése során használt írásmódról

- - az *ǎ* centrális *e* [ə], az *î* centrális *i* [i] magánhangzót jelöl
- - a palatális mássalhangzókat az adott betű után írt *j* jelöli: *dj, nj, tj*
- - *x*: uvuláris réshang
- - *ř*: uvuláris *r* hang
- - az aspirált, hehezetes ejtést a mássalhangzó után írt *b* jelöli: *kb, pb, tb*
- - *č, š, ž*: posztalveoláris mássalhangzók
- - *š, ž*: palatalizált szibilánsok
- - *č*: palatalizált affrikáta

Az interakció lejegyzésében használt jelölések

- ° ° A környezetében levő megnyilatkozásokhoz képest halkabban ejtett megnyilatkozások vagy szavak.
- [Az átfedő beszéd kezdetét jelzi
- = Egyenlőségjel jelöli azt, ha két beszélő két szomszédos megnyilatkozása között nincsen szünet, a második megnyilatkozás az előzőhöz azonnal, szünet nélkül kapcsolódik. (A két szomszédos megnyilatkozás között nincsen átfedés.)
- (()) A lejegyző megjegyzése.

- (...) A lejegyzésben üres sorban elhelyezve a közbeeső beszédfordulók elhagyását jelöli.

Felhasznált irodalom

- Barát, Erzsébet, Patrick Studer és Jiří Nekvapil 2013. „Approaching the study of language use and ideology: An introduction.” In Barát, Erzsébet – Studer, Patrick – Nekvapil, Jiří (eds). *Ideological Conceptualizations of Language: Discourses of Linguistic Diversity*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1–11.
- 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 Mary Bucholtz – Liang, A. C. – Sutton, L. (eds.) *Reinventing Identities: The Gendered Self in Discourse*. New York: Oxford UP, 313–331.
- 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 Rititűig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére*. Budapest: L’Harmattan, II. kötet. 9–37.
- Berta, Péter. 2005. „A társadalmi nemek közötti státuskülönbség ideológiai egy erdélyi roma közösségben.” In Vargyas Gábor (szerk), *Ethno-lore XXII. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve*. Budapest: Akadémiai, 71–154.
- Berta, Péter 2014. *Fogyasztás, hírnév, politika. Az erdélyi gábor romák presztízsgazdasága*. Budapest: MTA BTK Néprajztudományi Intézet.
- Besnier, Niko. 2005. „Crossing Genders, Mixing Languages: The Linguistic Construction of Transgenderism in Tonga.” In Janet Holmes – Miriam Meyerhoff (eds.) *The Handbook of Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 279–301.
- Bing, Janet M. – Victoria L. Bergvall. 1998. „The Question of Questions: Beyond Binary Thinking.” In Jennifer Coates (ed.) *Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 495–510.
- Blasco, Paloma Gay Y. 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg.

- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge MA, Harvard UP.
- Bucholtz, Mary. 2001. „Minek legyenek normális?” Nyelvi és identitásgyakorlatok külön lányok közösségében. *Replika* 45–46: 191–211.
- Bucholtz, Mary – Kira Hall. 2004. „Language and Identity.” In Alessandro Duranti (ed.) *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell, 367–394.
- Cameron, Deborah. 1990. „Demithologizing Sociolinguistics: Why Language Does Not Reflect Society.” In Joseph, J. E. – Taylor, T. J. (eds.) *Ideologies of Language*. London: Routledge, 79–93.
- Cameron, Deborah. 2005. „Gender and Language Ideologies.” In Janet Holmes és Miriam Meyerhoff (eds.) *The Handbook of Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 447–467.
- Certeau, Michel De. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- DEX 2016. *Dicționarul explicativ al limbii române* (ediția a II-a revăzută și adăugită). Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan - Alexandru Rosetti”. București: Editura Univers Enciclopedic
- Eckert, Penelope és Sally McConnell-Ginet. 1992. „Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice.” *Annual Review of Anthropology* 21: 461–90.
- Eckert, Penelope és Sally McConnell-Ginet. 2003. *Language and Gender*. Cambridge: Cambridge UP.
- Gal, Susan. 2001. „Beszéd és hallgatás között.” *Replika* 45–46: 163–190.
- Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor Books.
- Hall, Kira, Rodrigo Borba és Mie Hiramoto. 2021. „Language and Gender.” In Stanlaw, James (ed.) *The International Encyclopedia of Linguistic Anthropology*. John Wiley & Sons. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118786093.iela0143>

- 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*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 241–327.
- 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*. Miskolc: Miskolci Egyetem Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, 15–38.
- Kádár, Z. Dániel. 2017. *Politeness, Impoliteness and Ritual: Maintaining the Moral Order in Interpersonal Interaction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kligman, Gail. 1998. *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania*. University of California Press.
- Kovai, Cecília. 2006. „Nemek határain. Pár gondolat a nemekről és a hatalomról.” In Prónai Csaba (szerk.) *Cigány világok Európában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely, 196–208.
- Kroskrity, Paul V. 2004. „Language Ideologies.” In Alessandro Duranti (ed.) *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell, 496–517.
- Locher, Miriam A. és Richard J. Watts. 2005. „Politeness theory and relational work.” *Journal of Politeness Research* 1: 9–33.
- McConnell-Ginet, Sally. 1988. „Language and gender.” In Newmeyer, Frederick J. (ed.) *Linguistics: The Cambridge Survey. Vol. 4. Language: The Sociocultural Context*. Cambridge: Cambridge UP, 75–99.
- McElhinny, Bonnie. 2005. „Theorizing Gender in Sociolinguistics and Linguistic Anthropology.” In Janet Holmes és Miriam Meyerhoff (eds.) *The Handbook of Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 21–42.
- Miller, Carol. 1975. „American Rom and the Ideology of Defilement.” In Rehfisch, Farnham (ed.) *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London: Academic Press, 41–54.
- Mills, Sara. 2003. *Gender and Politeness*. Cambridge: Cambridge UP.
- Okely, Judith. 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge UP.
- Okely, Judith. 1996. „Gypsy women: Models in conflict.” In *Own or Other Culture*. London – New York: Routledge, 63–93.

- Philips, Susan U. 2005. „The Power of Gender Ideologies in Discourse.” In Holmes, Janet – Miriam Meyerhoff (eds.) *The Handbook of Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 252–276.
- Prónai, Csaba. 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia*. Budapest–Kaposvár: ELTE BTK Kulturális Antropológiai Tanszéki Szakcsoport és Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszéke.
- Rao, Aparna 1996. „A nő a cigány kultúrában.” *Magyar Lettre Internationale* 21: 72–75.
- Reményi, Andrea. 2001. „Nyelv és társadalmi nem.” *Replika* 45–46: 153–161.
- Salo, Matt T. – Sheila M. G. Salo. 1977. *The Kalderas̄ in Eastern Canada*. Ottawa: National Museum of Canada.
- 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*. Miskolc: Miskolci Egyetem Alkalmazott Nyelvészeti Tanszék, 39–50.
- Silverman, Carol C. 1981. „Pollution and power: Gypsy women in America.” In Salo, Matt T. (ed.) *The American Kalderas̄: Gypsies in the New World*. Hackettstown: Gypsy Lore Society, 55–70.
- Silverstein, Michael. 1979. „Language, Structure and Linguistic Ideology.” In Clyne, P. – Hanks, W. – Hofbauer, C. (eds.) *The Elements*. Chicago: Chicago Linguistic Society, 193–248.
- Stewart Michael S. 1994. *Daltestvérek. Az olábcigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest: T-Twins–MTA Szociológiai Intézet–Max Weber Alapítvány.
- Stewart, Michael S. 1997. *The time of the Gypsies*. Oxford: Westview Press.
- Suszczyńska, Malgozata. 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*. New York: The Free Press.
- Szalai, Andrea. 2010. „Nyelvi ideológiák és a társadalmi határok kijelölése egy erdélyi gábor roma közösségben.” In Feischmidt Margit (szerk.) *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom*. Budapest: Gondolat–MTA Kisebbségkutató Intézet, 418–429.

- Szalai, Andrea. 2013. „Átok és kontextualizáció a romani gondozói beszédben.” *Nyelvtudomány* VIII-IX: 151–196.
- Szalai, Andrea. 2014. „Ideologies of social differentiation among Transylvanian Gabor Roma.” *Acta Ethnographica Hungarica* 59(1): 85–112.
- Talbot, Mary. 2005. „Gender Stereotypes: Reproduction and Challenge.” In Holmes, Janet – Miriam Meyerhoff (eds.) *The Handbook of Language and Gender*. Oxford: Blackwell. 468–486.
- Tesar, Cătălina. 2012. „Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender.” *Romani Studies* 22 (2): 113–140.
- Trechter, Sara. 2005. „A Marked Man: The Context of Gender and Ethnicity.” In Janet Holmes – Miriam Meyerhoff (eds.) *The Handbook of Language and Gender*. Oxford: Blackwell. 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.
- Wenger, Etienne. 1998. *Communities of Practice*. Cambridge: Cambridge UP.
- Wetzel, Patricia. 1988. „Are „powerless” communication strategies the Japanese norm?” *Language in Society* 17: 555–564.
- Woolard, Kathryn A. 1998. „Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry.” In Bambi B. Schieffelin, K. A. Woolard és P. V. Kroskrity (eds.) *Language Ideologies. Practice and Theories*. New York/Oxford: Oxford UP, 3–50.
- Woolard, Kathryn A. – Bambi B. Schieffelin. 1994. „Language ideology.” *Annual Review of Anthropology*. 23: 55–82.
- Woolard, Kathryn A. 2021. „Language ideology.” In Stanlaw, James (ed.) *The International Encyclopedia of Linguistic Anthropology*. John Wiley & Sons, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/9781118786093.iela0217>