

Szalai Andrea:

Nyelvi ideológiák és társadalmi határok

(In Feischmidt Margit és Kovács Nóra /szerk./ *Az etnicitás és a kisebbségkutatás elméleti és módszertani irányai az antropológiában*. Budapest: MTA ENKI /megjelenés alatt/.)

I. A NYELVI FORMÁK ÉS A TÁRSADALMI KATEGÓRIÁK KAPCSOLATA

A nyelv és a nyelvhasználat társadalmi változatossága, a nyelvi szerkezetek társadalmi, azaz beszélők közötti viszonyokat kifejező jelentése iránt az 1960-as évektől élénkült meg a nyelvészeti érdeklődés. A szociolingvisztika – mint a szerkezeti nyelvészet aszociális nyelvszemléletét megkérdőjelező alternatív megközelítés (Cseresnyési 2004: 17) – abból a tapasztalatból indul ki, hogy a nyelv nem homogén sem a beszélőközösségek, sem az egyén szintjén. A kvantitatív szociolingvisztikai kutatások egyik fontos eredménye annak kimutatása, hogy a nyelvi változók társadalmi kategóriákkal (pl. etnicitás, társadalmi osztály, nem, generáció) és a beszédhelyzet kontextusával (pl. formalitás foka, téma) való kapcsolatát gyakran rendszerszerűség jellemzi. (A nyelvi variáció és az etnicitás kapcsolatát vizsgáló amerikai kutatásokról ld. Fought 2004.)

A társadalmi és a nyelvi változók összefüggésének értelmezése azonban ma is vitatott, és ez nem független a korrelációs vizsgálatok társadalomelméleti háttérének problémáitól (vö. Irvine 1985, Cameron 1990, Eckert–McConnel-Ginet 1992, Bucholtz–Hall 2004). Kritika tárgya például az a felfogás, amely szerint a nyelvi/nyelvhasználati különbségek mintázata a társadalmi struktúrát tükrözi, mivel ez azt implikálja, hogy a társadalmi kategóriák és identitások eleve adott, jól körülhatárolható, a nyelvhasználaton kívül létező entitások. Ez a szemlélet nem számol azzal, hogy a nyelvhasználat nem csupán a „valóságra” reflektáló, hanem valóságot létrehozó, konstitutív társadalmi gyakorlat is. A beszélők aktív, kreatív ágensek, akik nem pusztán társadalmi kategóriák és viszonyok leképezésére, hanem azok megalkotására, megjelenítésére vagy megkérdőjelezésére is használják a nyelvet. Azt, hogy az identitások és státusok nem rögzített kategóriák, hanem társadalmi cselekvések, például a beszéd során létrehozott relációk, többek között jól mutatják a társadalmi státus nyelvi dimenzióit vizsgáló tanulmányok is (vö. Duranti 1992, Agha 1994, Irvine 1998).

A korrelációs vizsgálatok szerint a nyelvhasználat a társadalmi csoportok tekintetében disztinktív, ezért elsősorban a csoportmintázat jellegzetességei iránt érdeklődnek, és az egyes csoportokon belüli variációt gyakran figyelmen kívül hagyják¹. Az a felfogás, amely a nyelvi

¹ Kritika tárgya például az a homogenizáló szemlélet, amely szerint az azonos társadalmi kategóriába sorolt

variációt a beszélők által megalkotott csoportnormák kifejeződéseként értelmezi, már nem adottnak vélt társadalmi kategóriákkal magyarázza a nyelvi viselkedés különbségeit. Ezek a normák, konvenciók azonban sokfélék és maguk is változhatnak, ahogyan a nyelvhasználó egyének és csoportok normákhoz való viszonya is változatos lehet: az elfogadástól az elutasítás különféle formáig (pl. alternatív normák létrehozása) terjedhet. A struktúra és ágencia viszonyát, azt, hogy a normák befolyásolják, de nem determinálják a nyelvhasználók nyelvi választásait, a variáció-elemzés paradigmáján belül nehéz kezelni.

A nyelvészeti antropológiában a nyelvi formák és a társadalmi kategóriák közötti kapcsolatot számos kutatás társadalmilag létrehozott, ideológia által közvetített viszonyként vizsgálja. Az utóbbi másfél-két évtizedben több kötet (pl. Joseph–Taylor 1990, Schieffelin és mtsai 1998, Verschueren 1999, Kroskriety 2000, Gal–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, 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 (ld. Woolard 1998).

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, Kroskriety 2004). A nyelvi ideológiák révén a nyelvhasználók különböző csoportjai kapcsolatot hoznak létre a nyelv és a különféle társadalmi-kulturális kategóriák között (pl. az identitás, a moralitás, az esztétikum). A nyelvvel kapcsolatos vélekedések olyan társadalmi kategóriák és relációk megalkotásához is hozzájárulnak, mint az etnicitás, a nemzet vagy a társadalmi nemek viszonya.

Egyre több kutatás szentel figyelmet annak a ténynek, hogy nemcsak valamely szociolingvisztikai mező „laikus” résztvevőinek, hanem a kutatóknak is vannak – implicit vagy explicit, tudatos vagy kevésbé tudatos – nyelvi ideológiái. 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 /Blommaert–Verschueren 1998; Errington 1998; Irvine–Gal 2000, Irvine 2001a, Friedman 1997, Gal 2001/, genderizáló /Okamoto 2004/ diskurzusokban és társadalmi gyakorlatokban való hasznosításukat.)

beszélők (afro-amerikaiak, nők, munkásosztályhoz tartozók stb.) nyelvi viselkedése hasonló, és különbözik más – gyakran szintén homogénnek tekintett – társadalmi csoportok nyelvi viselkedésétől. Az

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, és az e kapcsolat létrehozásában kulcsfontosságú nyelvi ideológiák működési mechanizmusait elemzi. Ezek az elméletek abból a hétköznapi tapasztalatból indulnak ki, hogy a beszélők egyes csoportjai számára számos nyelvi forma és cselekvés indexikus: azaz „azon túl, vagy ahelyett, hogy hozzájárul »a szó szerinti« vagy denotációs jelentéshez, társadalmi jelentésre utal, vagy segít annak létrehozásában” (Johnstone 2008: 133). Gyakorlatilag bármely nyelvi forma (pl. kiejtésváltozat, morféma, szó, dialektus, nyelv) vagy diszkurzív stratégia társadalmi identitásra (pl. etnicitásra, ld. Fought 2006, társadalmi nemre ld. Ochs 1992), illetve beszédaktusra vagy beszédeseményre utaló jellé válhat (Ochs 1996). 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 jelzésként, azok indexeként értelmezhető. Kétnyelvű közösségekben a kódválasztás vagy a kódkeverés is lehet az etnikai identitás, vagy legalábbis az etnicitás és a nyelv viszonyával kapcsolatos politikai állásfoglalás indexe.

Judith Irvine és Susan Gal (Gal–Irvine 1995, Irvine–Gal 2000, Irvine 2001b) arra hívja fel a figyelmet, hogy a társadalmi, nyelvi, kulturális és politikai kontextus különbségei ellenére jelentős hasonlóság fedezhető fel abban, ahogyan különböző társadalmi csoportok a nyelvi ideológiákon keresztül értelmezni, racionalizálni próbálnak szociolingvisztikailag összetett viszonyokat. Azokat a folyamatokat vizsgálják, amelyek révén a nyelvi ideológiák társadalmi struktúrák és nyelvi formák között kapcsolatot hoznak létre. Az ideológiák megalkotásában és „működésében” három, egymással kölcsönhatásban álló szemiotikai eljárást különböztetnek meg: az ikonizációt (*iconization*), a fraktális rekurzivitást (*fractal recursivity*) és a törlést (*erasure*). (Részletesen lásd Irvine és Gal 2000.) Ezek a szemiotikai eljárások a nyelvi formák és a társadalmi kategóriák közötti indexikus viszonyon alapulnak.

Az ikonizáció a nyelvi formák és a hozzájuk társított társadalmi kategóriák, cselekvések közötti jelviszony átalakítását foglalja magába, amelynek eredményeképpen a társadalmi csoportokra vagy cselekvésekre utaló nyelvi jegyek azok ikonikus reprezentációjává válnak, azt a látszatot keltve, mintha a nyelvi jegy a társadalmi csoport vagy tevékenység inherens természetét, lényegét jelenítené meg. Az ikonizáció tehát egyfajta esszencializáló és dichotomizáló eljárás (Bucholtz–Hall 2004: 380). Gyakori, hogy a nyelvi sajátosságok és a társadalmi csoportok vagy viselkedések közötti kapcsolatot naturalizálják, természetesnek és szükségszerűnek tüntetik fel. Ez a kapcsolat azonban valójában társadalmi eredetű, például történeti, politikai folyamatok, kulturális

esszencializáló, dichotomizáló kutatói ideológiák kritikájához ld. pl. Bing–Bergvall 1998, Trechter 2005.

konvenciók következménye.

A fraktális rekurzivitás egy viszonyrendszer egy adott szintjén megnyilvánuló oppozíció kivetítése a viszonyrendszer valamely más szintjére. (Például egy nyelven belüli oppozíció rávetítése nyelvek közötti, vagy társadalmi csoportok közötti viszonyra.) A rekurzivitás gyakran jellemzi a koloniális, a nemzeti és a társadalmi nemekkel kapcsolatos ideológiákat.

A törlés olyan szimplifikáló eljárás, amely 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 feltételeznek, annak változatosságát figyelmen kívül hagyják.² Ez a homogenizáló eljárás gyakori eleme a „mi”-csoportot a homogénnek vélt, esszencializált „másikkal” szemben definiáló identitáspolitikáknak.

2. ESETTANULMÁNY: DIALEKTÁLIS VARIÁCIÓ ÉS NYELVI IDEOLÓGIA

2.1. Elöljáróban

Ahogy azt Matras (2007) is felveti, a romani nyelvészetben a dialektusokat általában jól körülhatárolható, különálló entitásoknak tekintik. Bár a romani dialektusairól elsősorban nyelvföldrajzi kategóriákként gondolkodnak³, implicit módon társadalmi csoportokhoz kötődő nyelvváltozatokként is kezelik azokat, amikor a különböző dialektusok beszélőit különálló roma etnikai csoportokként gondolják el. Ez a megközelítés a nyelvi és a társadalmi határok egybeesését feltételezi, és a nyelvet (a dialektusokat) a társadalmi-etnikai csoporttagság indexeként kezeli. A romani dialektológia ugyanakkor a nyelvi változatosság sajátos, szűk értelmezését képviseli: míg a dialektusok *közötti* változatosságot természetesnek tekinti, az egyes dialektusokat homogén entitásokként fogja fel, azokon *belül* nem feltételez sem társadalmi, sem szituációhoz kötődő változatosságot. Az alábbi esettanulmány azt példázza, hogy a nyelvi és a társadalmi változatosság viszonya bonyolultabb ennél. Bemutatja, hogy a „gáborokként” ismert romák romani változata nem homogén, és a szóban forgó roma etnikai csoport sem tekinthető differenciálatlan társadalmi csoportnak. A dialektuson belüli különbségek, amint azt látni fogjuk, nem társadalmi kontextuson kívüli, attól függetlenül létező, „objektív” nyelvi tények, hanem a beszélők által társadalmi jelentésekkel felruházott, különböző kontextusokban különbözőképpen használható nyelvi források. Az alábbiakban azt elemzem, hogy egy lokális közösség tagjai milyen ideológiák és gyakorlatok révén hoznak létre társadalmi különbségeket és határokat, és ebben a folyamatban

2 Ld. a „cigány nyelv” kategória használatát a magyar népszámlásokban, vö. Kontra 2003, Szalai 2006.

3 A romani dialektusok és dialektuscsoportok közötti határok megállapításában alkalmazott földrajzi

hogyan használják fel a dialektuson belüli variáció egyes jelenségeit.

2.2. A terepmunka⁴ helyszíne: Gáborok, háromfalu, Nagyfalu

Az elemzés egy 20 hónapos terepmunka adataira⁵ támaszkodik, amelyet főként egy Maros megyei mikrorégió gábor roma⁶ közösségeiben végeztem. Az itt élő gáborok saját, etnicizált politikai topográfiája három, egymással szoros társadalmi és gazdasági együttműködést fenntartó roma közösséget különböztet meg, amelyre gyakran az „*ol trin gava*” 'három falu' szinekdoché utal. A „három falu” nem csupán három lokális közösséget jelöl, mivel az apai ágon e közösségek valamelyikéből származó romák nem csak a három szóban forgó településen, hanem a közeli megyeszékhelyen, egyes környező településeken valamint – a gazdasági migrációval összefüggésben – Erdély más nagyvárosaiban is élnek. A három falun és a megyeszékhelyen kívül tartós kapcsolatot alakítottam ki Erdély más városaiban és régióiban élő roma családokkal is. A „három falu” közül a legtöbb időt abban a közösségben töltöttem, amelyre a gáborok Erdély-szerte olyan metaforákkal utalnak, mint a „*čentro*” 'centrum' vagy „*o baro gav*” 'a nagy falu'. Ez a terminológia is utal arra a jelentőségre és presztízusra, amely a település roma közösségének egyes szegmenseihez a gáborok társadalmi ideológiáiban és gyakorlataiban kapcsolódik. A továbbiakban erre a településre a romani politikai diskurzusból kölcsönzött Nagyfalu terminussal utalok.

2.3. A társadalmi különbségek ideológiái

2.3.1. A leszármazás és a rang

A „három falu” gábor közösségei alapvetően rokoni kapcsolatokra épülő, sűrű hálózatu közösségek, amelyekben az egyén, a család és az apai ág pozíciója szorosan összefonódik. Ezekben a

dialektológiai módszerekről és elméletről ld. Matras 2005.

4 Türelmükért és segítségükért hálával tartozom a háromfalusi, különösen a nagyfalusi roma családoknak, valamint Berta Péternek, aki a terepmunka során társam és kollégám volt. A terepmunkára nem kerülhetett volna sor az Open Society Institute, a MÖB Eötvös Ösztöndíja és az NKÖM támogatása nélkül. Köszönettel tartozom Michael Stewartnak, akihez a terepmunkával kapcsolatos kérdésekben és a londoni tanulmányutak során is bizalommal fordulhattam.

⁵ A terepmunka során elsősorban a részt vevő megfigyelés módszerét alkalmaztam. Igyekeztem minél többféle beszédhelyzetben és beszédeseményben részt venni, és alkalmanként, ha a helyzet és a résztvevők ezt lehetővé tették, hang- vagy videofelvételt is készíteni. Ezen kívül számos, lazán strukturált interjút készítettem, amelyek egy része metanyelvi interjú volt.

⁶ A gábor etnonimát e roma csoport tagjai rendszerint a kifelé irányuló önmeghatározás során, a magyar vagy román nyelvű kommunikációban használják önmaguk megnevezésére. A nem-cigányok Erdély- és Románia-szerte „gábor cigányként” ismerik e roma csoport tagjait. A gáborok anyanyelvükön rendszerint az „*amară roma, amară feli roma*” 'a mi romáink, a magunkfajta romák' kifejezéssel utalnak saját etnikai csoportjukra, megkülönböztetve azt más romáktól (*aver roma*).

közösségekben a szolidaritás és az osztozás (vö. Stewart 1998) kifejezése mellett a társadalmi különbségek megalkotásának is megvannak a színterei, ideológiái és gyakorlatai. Valójában e kettő dialektikája hatja át a mindennapokat.

A családok és az apai ágak múltbeli és jelenlegi kapcsolatának, presztízsvizonyainak megvitatása és értékelése kedvelt beszédtema mind a családi, mind a különféle nyilvános összejövetelek során. E relációk mérlegelése és alakítása, a róluk való beszéd a társadalmi élet dinamikájának fontos forrása. A társadalmi státusok és presztízsvizonyok természetesen nem statikusak, hanem változékonyak, és folyamatos társadalmi egyezkedés és ratifikáció függvényei. Egyes rokonsági csoportok azonban olyan ideológiákat hoztak létre, amellyel igyekeznek rögzíteni, „kimerevíteni” a mostani, számukra kedvező presztízsvizonyokat.

Ezt részben a rang fogalmán és a hozzá kapcsolódó naturalizáló és társadalmi nemileg értelmezett 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 elādo, kon sah lengo dad, lengo papo*” 'ki volt az elődjük, ki volt az apjuk, ki volt a nagyapjuk'. Azzal, hogy a rangot a leszármazáshoz kötik, nem társadalmi konstrukcióként, hanem biológiailag meghatározott örökségként tekintenek rá, amelyhez a viszonylagos változatlanság és megváltoztathatatlanosság képzete társul⁷.

A nagyfalusi gáborok lokális közösségükön belül 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 is dominánssá vált leszármazási csoportnak a tagjait, akik apai ágon „a nagy Jankó”⁸ (*o baro⁹ Janko*) néven említett közös őstre 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.) A második rangba sorolják egy, az elmúlt két évtizedben jelentős vagyona, első rangú apatársakra és a gázso 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 köldörár vs. csurár distinkcióról ld. alább). A helyzet természetesen mind az ideológia, mind a

7 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.

8 Etikai megfontolásokból, anonimitásuk megőrzése érdekében az említett személyek és apai ágak nevét is megváltoztattam.

⁹ 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 legfeljebb a *phuro* 'öreg' jelző használatos. A ranggal összefüggő státusértékelést fejez ki a *barā roma-cine roma* ('nagy cigányok'-'kicsi cigányok') oppozíció, és a *kāzepeša roma* ('közepes cigányok') kifejezés is, amely főként a második rangúakra vonatkozóan használatos.

hétköznapi gyakorlatok szintjén ennél jóval komplexebb¹⁰, ennek elemzése meghaladja az írás kereteit.

A jelenlegi első rangúak e naturalizáló rangfogalom alapján értékelik, konstruálják meg a múltat: az aktuális presztízsvizonyokat kontinuus, 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. 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. Éppen ezért használhatók udvariassági formulaként, amelyek a beszélő szerénységét jelzik más fómok felé, akiknek egyetértése és támogatása szükséges ahhoz, hogy sikerei társadalmilag elismert, presztízst gyarapító társadalmi tettnek minősüljenek.

Az említett formulák azonban nem pusztán udvariassági rutinok. Éppen azért, mert a jelenlegi státusviszonyokat egyének és csoportok akaratától és tevékenységétől függetlenül létező társadalmi struktúraként 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 rang ideológiájának és az általa (is) motivált különféle társadalmi és gazdasági gyakorlatoknak (pl. házasságpolitika: apatárs-választás, a lánnyal adandó „juss” összegének meghatározása /Berta 2005: 92-107/; presztízstárgy-gazdaság /Berta 2007, 2009/) jelentős szerepe van a társadalmi különbségek létrehozásában. Ez az ideológia nem a különbségek létét, hanem azok eredetét, és a fenntartásukban érdekelt jelenlegi elit 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 megkérdőjelezni¹¹.

2.3.2. Csurárok és köldörárok

10 Az adott egyén, nagycsalád, apai ág aktuális presztízse a rang mellett számos más tényező, például a gazdasági sikeresség (ezen belül a presztízsgazdaságban elért sikerek), társadalmi tőke (pl. apatársi kapcsolatok), a család kiterjedtsége (gyermek, unokák neme, száma) függvénye, és mindig társadalmi egyezkedés és értékelés kérdése. Az egyéni és családi sikerek nyomán létrejött különbségekre rendszerint a rang szerinti különbségeket meg nem szüntető, ám azokat árnyaló, fontos „helyzeti” különbségekként tekintenek. Részben ez jelenti az egyének, családok és apai ágak közötti státusversengés motivációját.

11 A rangideológia dominanciáját megkérdőjelező ideológiák és gyakorlatok elemzésére itt nincs mód.

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 („oláh cigány”) dialektusoknak tekintették. 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.

Az idézett elnevezések, ahogyan az a közép- és kelet-európai roma csoportok esetében gyakori, foglalkozásnevekre vezethetők vissza: *čurar* ’bőrfeldolgozó, rostás’ (<román *ciur* ’szita, rosta’); *kăldărar* ’rézműves, üstkészítő’ (<román *căldare* ’üst’, *căldărar* ’kazánkovács, rézműves’)¹². Ma a csurár és a köldörár terminusok elsődlegesen nem foglalkozásra utaló kifejezéseként, hanem a társadalmi megkülönböztetés kategóriáiként használatosak. Ennek a distinkciónak¹³ az etnikai csoporton 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 (*amară roma* ’a mi romáink’) 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 affinális rokon kapcsolat 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 számontartásában 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

12 A csurárok elődei a múltban – egyéb megélhetési stratégiák mellett – állati bőrök feldolgozásával és értékesítésével foglalkoztak, míg a köldörár férfiak – legalábbis részben – fémmunkából, réztermékek készítéséből és javításából vagy bádogosmunkákból tartották el családjukat. Néhány évtizede mindkét csoport jórészt közvetítő kereskedelemmel szerzi jövedelmét, néhány család pedig – köztük csurárok is! – bádogosmunkákat vállal.

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

határoz”.

A köldörárok ma az endogámia ideológiáját hangsúlyozzák, és igyekeznek kerülni a csurárnak tartott apai ágak tagjaival a házassági, apatársi kapcsolatokat. Általában nem szívesen beszélnek a csurárokat és a köldörárokat összekapcsoló affinális rokonságról, és arról sem, hogy milyenek voltak közöttük a státusviszonyok a múltban (Berta 2007: 39-40). Ezzel ellentétben egyes csurár családok bizonyos helyzetekben szívesen említik az őket az első rangú köldörárokhoz, a Jankáštikhez kapcsoló rokoni kötődéseket.

Az elkülönülés iránti vágy a térbeli távolság megteremtése és fenntartása iránti törekvésekben is megjelenik. 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.

A csurár–köldörár oppozíció fenntartása és a csurárokat leértékelő ideológia racionalizálása 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 óta közvetítő kereskedésből él. (Ez a motívum a kisgyermek ugratásában és a gyermekek közötti konfliktusok során 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 azt¹⁴.

A következőkben két morfológiai változó példáján azt mutatom be, hogy a dialektuson belüli különbségek ideológiája hogyan járul hozzá a csurárok és a köldörárok közötti szimbolikus határok létrehozásához és fenntartásához.

2.4. Nyelvi különbségek és társadalmi határok

2.4.1. 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

14 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 kialakítani. (Például: „*Me som o*

eltérésre korlátozódik. A köldörárok viszont – első és második rangúak egyaránt – az etnikai csoporton (*amarã 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 ideológiájában milyen jelentések kapcsolódnak ehhez az oppozícióhoz, és azok hogyan, milyen szemiotikai folyamatokon keresztül jönnek létre. 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 „harmadik rang” kapcsolódik. A köldörárokat magasabbra értékelő ideológia az említett variánsokat minősítő, olyan esztétizáló kategóriákban jut kifejezésre, 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 oppozíciót, 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. Ez a folyamat a *fraktális rekurzivitás* példájának tekinthető.

A köldörár nyelvi ideológia a két csoport nyelvváltozatának számottevő azonosságait figyelmen kívül hagyja, ez a *törlés* vagy láthatatlanná tétel ideológiai folyamata. 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, sztereotípiá¹⁵ (Labov 1972: 178-180), amely a csurárok alacsonyabb presztízsének nyelvi ikonjává vált. (Értelmezésem

dintuno! Tu aš, kã tu čurari san!” 'Én vagyok az első! Te várj, mert te csurár vagy!')

¹⁵ Labov (1972) szerint a sztereotípiák olyan nyelvi változók, amelynek 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,

szerint ez az *ikonizáció* példája.)

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.¹⁶

A fenti 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 változata és egy másik, vele rokonságban álló, a gáborok között szintén jelentős „felsővidéki”¹⁷ apai ág (*Pištešti*) tagjainak beszéde között megfigyelhetők, bár 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: *gǎlom, kǎrdom, sutom* vs. „felsővidéki”: *gǎjom, kǎrdjom, sutjom* 'mentem, csináltam, aludtam'). Ezeket a morfo-fonológiai különbségeket¹⁸ 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

hogy kiszorulnak a használatból.

16 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.

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

18 A palatalizáció e változót az igei paradigma számos pontján érinti. 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 jellemző. E változó előfordulási gyakorisága tehát jóval nagyobb, mint az (-urV) változóé. A nagyfalusi köldörár nyelvi ideológiában mégsem ez a stigmatizált változó.

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 tekintetében 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 dikhän. Kã ame čurare sam. „Ha:, kadala čurare-j!” (...) De ezelétt, ande kode lume, ol čurare opral sah po Jankãšti, (...) kã majbaro mištimo sah le, no, le phurã čurarãh. Numa žaneh, von, o tãrnimata bolde, žaneh? Kã von kon-i, ol Jankãšti! The kadala-čurare! Akana žaneh, sar sîn! Kakala Jankãšti barã inkãrãnpe. Amen inkãrah ame majtele. Kã amaro njamo na-j kado baro. Čurare sam.”

Tudod, ők minket lenéznek. Mert mi csurárok vagyunk. „Aaa, ezek csurárok!” ((-mondják)). De ezelőtt, a régi világban, a csurárok a Jankó leszármazottainál feljebb voltak (...) mert az öreg csurárnak ((a nagyfalusi csurárok elődjének)) nagyobb öröksége ((értsd: több presztízstárgya: ezüstpohara és kannája)) volt. Csak tudod, ők, a fiatalok megfordították ezt, tudod? ((Dicsekednek)), [H]ogy kik ők, a nagy Jankó leszármazottai! És mi a csurárok vagyunk! Most tudod, hogy van! Ezek az Jankãstik 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 mai Jankãstik anyai ági előde, azaz nagy Jankó felesége is csurár volt: „*Von žaneh kah prasanah? Pen! Kã o čurare nah lengã strãjino! Lengã mameki mami le phurã čurarãhki 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 genealógiai adatfelvételekből 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 fõm egyik

lányát vette feleségül. (A kérdéses fónak 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 ágnak 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 presztízviszonyok elleplezéséhez.

A genealógiai emlékezet (és a genealógiák státusviszonyok érdekében történő manipulációjának) vizsgálata segíthet annak értelmezésében is, hogy a Jankăstik miért viszonyulnak másként, toleránsabban az általuk a felsővidéki beszéd indexeként kezelt variánsokhoz. Talán épp azért, mert elődük, akire ma apai ági identitásuk és státuspozíciójuk 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 letelepedését követően kisebbségi helyzetben volt Nagyfaluban. Ezzel összefüggésben az is valószínűsíthető, hogy gyermekei a Nagyfaluban akkor többségi, azaz az anyai, „csurár” változatot sajátították el¹⁹. 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 nyelvállapotról vonatkozó adatok hiányában nem bizonyítható, ezért legfeljebb hipotézisként fogalmazható meg.

Mint láttuk, a jelenlegi státusviszonyok racionalizálása szempontjából problematikus történelem-olvasatokat (azt, hogy a Jankăstik egykori apai ági előde a helyi csurár család támogatására rászoruló jövevény volt, felesége pedig egy csurár fónji) az első rangúak a rang ideológiája révén negligálják, háttérbe szorítják. A dialektuson belüli különbségek ideológiájának vizsgálata, az azonos természetű nyelvi különbségekhez való eltérő társadalmi viszonyulás

19 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

értelmezése is hozzájárult ahhoz, hogy feltárjuk a fent vázolt társadalmi különbségek szerveződési folyamatának dinamikáját.

2.4.2. Nyelvi alkalmazkodás és társadalmi nem

A felsővidéki gáborokkal való rokonság nyomai ma is kimutathatók a nagyfalusi köldörár családokban: több családban vannak felsővidéki, apai ágon *Pištešti* 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 nyelvi alkalmazkodást a gábor közösségek gender-ideológiája is motiválhatja, amely a menyektől a férjük családjához való alkalmazkodás és identifikáció kifejezését várja el: „*Kît de njamo lašo t’el, kode žuvli pale le muršāhki sî 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 státuszviszonyok megjelenítésében és fenntartásában. Ezekben az esetekben a közelítő női nyelvi alkalmazkodást a társadalmi nemi ideológiák mellett a rangideológia, és az azzal 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 sîn e Žužka, kaj lā la o Pišta, kã voj sitjilah. Voj- ando maj ćor’ro njamo. (...) Maj cino njamo. Maj ćor’ro. The voj dah andrã ko baro njamo. Xatjarãh? The na-j lažavo, kana voj bandjilah pal’o baro njamo. (...) Nemes család, rangilag. The parudjilã laki horba, kode na-j lažavo. Apoj, vi amen, dikhãh? Mu’ro dad sah ćurari. (...) The me, vi me bandjilom pale mu’ro rom, pal’o Mati. Xatjarãh? Kade na-j lažavo.*”

„elődeként” feltételezhető változatok között akkor is voltak különbségek.

Nem szégyen, mondjuk, ahogy van Zsuzska, hogy elvette őt Pista, ő ((Fem.)) tanult. Ő ((Zsuzska)) egy szegényebb rokonság. ((Zsuzska felsővidéki, *Pištešti* ágból származó fómnji.)) (...) Kisebb rokonság. Alacsonyabb. És belépett a nagy rokonságba ((értsd: az első rangú nagyfalusi férj családjába)). Érted? És nem szégyen, hogy ő a nagy rokonság után hajlott. Nemes család, rangilag. És megváltozott a beszéde²⁰, 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 szégyen²¹.

A férje változatához közelítő nyelvi 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 fómnjik a férjük családjával való azonosulás és az attól remélt presztízsemelkedés érdekében folyamodnak a nyelvi alkalmazkodás stratégiájához. Ez egyéni pozíciójuk szempontjából hatékony lehet, de tágabb kontextusban szemlélve választásuk olyan stratégia, amely révén közvetett módon maguk is hozzájárulnak a gender- és a rangideológiák fenntartásához, és az alsóvidéki köldörárokétól eltérő variánsok, valamint az azokat használó csoportok (helyi csurárok, felsővidékiek) leértékeléséhez.

3. ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiekben azt vizsgáltam, hogy a gábor romák egy lokális közösségében hogyan konstruálják meg a társadalmi különbségeket, és e folyamat során hogyan értelmezik és hasznosítják a dialektuson belüli változatosság egyes jegyeit. Láthattuk, hogy a társadalmi kategóriák és a nyelvi változók kapcsolata változékonny, társadalmi gyakorlatokban létrehozott viszony, amelynek formálódásában a beszélők különböző csoportjainak nyelvi ideológiái is jelentős szerepet játszanak (ld. Gal 1992).

Amint azt a fenti elemzés mutatja, tapasztalataim alapvetően különböznek attól, amit két, a gáborok változatát vizsgáló nyelvész, Gardner és Gardner (2008: 105) megfogalmaz: „A gáborok azt mondják, hogy ők mindnyájan ugyanúgy beszélnek, és nincsenek tudatában annak a számos kisebb kiejtésbeli, szóválasztást illető, sőt grammatikai különbségnek sem, amellyel a szerzők

20 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.

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

találkoztak”²². 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–Gal 2000) valamint az egyéni identitásgyakorlatokban (ld. a női nyelvi alkalmazkodás egyéni stratégiáit) is aktívan hasznosítják azokat. A nyelvi ideológia tehát nem csupán a nyelvi gyakorlat részleges reprezentációja, hanem a társadalmi különbségtétel (ld. Irvine–Gal 2000) és az egyéni identitásgyakorlatok során egyaránt aktívan hasznosítható forrás.

Amint azt a csurár–köldörár oppozíció esetében megfigyelhettük, a nyelvi hasonlóságok „törlése”, és a különbségek „feltalálása”, hangsúlyozása jelentős mértékben hozzájárulhat a társadalmi különbségek és határok létrehozásához, illetve fenntartásához. Mint láttuk, nemcsak a különböző nyelvi változókhoz való viszony lehet eltérő. Ugyanazon nyelvi forma társadalmi jelentése is más és más lehet a beszélők vagy a beszédhelyzet szerinti különbségekkel összefüggésben (vö. Johnstone–Kiesling 2008). A befejezettséget jelölő morféma palatalizált vs. nem palatális ejtése általában a regionalitáshoz kapcsolódó jelentést fejez ki (a felsővidékiség, illetve az alsóvidékiség indexe). E változóhoz azonban bizonyos helyzetekben, illetve egyes beszélők számára további indexikus jelentések kapcsolódnak. A Nagyfaluba házasodott felsővidéki nők között vannak olyanok, akik számos helyzetben az alsóvidéki, nem palatális variánsok használatát részesítik előnyben. A különböző variánsok közüli választás esetükben a társadalmi nemmel és státussal kapcsolatos indexikus jelentések kifejezésére is használatos. Egy bizonyos beszédműfajban, a lassú dalban a palatális variáns további indexikus jelentést nyer: stiláris (régiség, eredetiség) markerré válik, amelyet az alsóvidéki férfiak különböző célok érdekében (pl. bizonyos beszélői szerepek, “hangok” előadásában) hasznosítanak.

Módszertani tanulságként amellet érvelek, hogy a nyelvi változatosság jelenségeinek dokumentálásában és elemzésében nem elegendő a nyelvi adatokat természetes közegükből, a társadalmi és diskurzus-kontextusból eltávolító terepmunkamódszerek (survey, elicitáció, interjú) alkalmazása. Hasonlóképpen problematikus, ha olyan nyelvészeti elméletekre támaszkodunk, amelyek irrelevánsnak tekintik a beszélők saját értelmezéseit, ezért eleve kizárják azokat az elemzésből. A nyelvi változók társadalmi kategóriákkal és interakciós kontextussal való kapcsolatának megértéséhez a társadalmi kontextusba ágyazott nyelvhasználat, valamint az e kapcsolat létrehozásában és magyarázatában fontos szerepet játszó nyelvi ideológiák vizsgálata is elengedhetetlen.

Az esettanulmány arra is rávilágít, hogy a nyelvi ideológiákat és a társadalmi különbségek

²² Az idézett szerzők, amint arra tanulmányukban utalnak, temesvári és marosugrai gábor családokban végeztek nyelvi adatgyűjtést. Állításukat viszont általában „a gáborokra” vonatkozóan fogalmazzák meg.

más ideológiáit nem önmagukban, hanem kölcsönhatásukban érdemes vizsgálni. A nyelvi különbségek létrehozásában és magyarázatában az etnicitáshoz, a ranghoz, a társadalmi nemhez és a lokalitáshoz kapcsolódó ideológiáknak és gyakorlatoknak is fontos szerepe van, és viszont: a nyelvi ideológiák is hozzájárulnak a társadalmi különbségeket létrehozó más ideológiák és gyakorlatok fenntartásához.

Bibliográfia

Agha, A. 1994. Honorification. *Annual Review of Anthropology* 23: 277-302.

Berta P. 2005. A társadalmi nemek közötti státuskülönbség ideológiái egy erdélyi roma közösségben. In Vargyas, G. szerk. *Ethno-lore. XXII. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve*. Budapest: Akadémiai, 71-154.

Berta P. 2007. Ethnicisation of value—the value of ethnicity. The prestige-item economy as a performance of ethnic identity among the Gabor of Transylvania (Romania). *Romani Studies* 17 (1): 31-65.

Berta P. 2009. Materialising ethnicity: commodity fetishism and symbolic re-creation of objects among the Gabor Roma (Romania). *Social Anthropology* 17(2): 184-197.

Bing, J.–Bergvall, V. L. 1998. The Question of Questions: Beyond Binary Thinking. In Coates, J. szerk. *Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 495-510.

Blommaert, J. – Verschueren, J. 1998. The Role of Language in European Nationalist Ideologies. In Schieffelin, B. B. és mtsai szerk. *Language Ideologies. Practice and Theory*. New York: Oxford University Press, 189-210.

Bucholtz, M.–Hall, K. 2004. Language and Identity. In Duranti, A. szerk. *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell, 367-394.

Cameron, D. 1990. Demithologizing Sociolinguistics: Why Language Does Not Reflect Society. Joseph, J. E.–Taylor, T. J. szerk. *Ideologies of Language*. London: Routledge, 79-93.

Cseresnyési, L. 2004. *Nyelvek és stratégiák avagy a nyelv antropológiája*. Budapest: Tinta Könyvkiadó.

Duranti, A. 1992. The Samoan respect vocabulary. In Duranti, A.–Goodwin C. szerk. *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, 77-99.

Eckert, P.–McConnel-Ginet, S. 1992. Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice. *Annual Review of Anthropology* 21: 461-90.

Errington, J. 1998. Indonesian's Development: On the State of a Language of State. In Schieffelin, B. B. és mtsai szerk. *Language Ideologies. Practice and Theory*. New York: Oxford University Press, 271-284.

Fought, C. 2004. Ethnicity. In Chambers, J.–Trudgill, P.–Schilling-Estes, N. szerk. *The Handbook*

of *Language Variation and Change*. Oxford: Blackwell, 444-472.

- Fought, C. 2006. *Language and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedman, V. A. 1997. One Grammar, Three Lexicons: Ideological Overtones and Underpinnings in the Balkan Sprachbund. 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: Chicago Linguistic Society, 23-44.
- Gal, S. 1992. *Dialect variation and language ideology*. (Előadás az Amerikai Antropológiai Társaság 91. találkozóján.) Kézirat.
- Gal, S. 2001. Linguistic Theories and National Images in Nineteenth-century Hungary. In Gal, S. – Woolard, K. szerk. *Languages and Publics: The Making of Authority*. Manchester: St. Jerome, 30-45.
- Gal, S.–Woolard, K. szerk. 2001. *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.
- Irvine, J. T. 1985. Status and style in language. *Annual Review of Anthropology* 14: 557-581.
- Irvine, J. T. 1998. Ideologies of Honorific Language. In Schieffelin, B. B. és mtsai. szerk. *Language Ideologies. Practice and Theories*. New York/Oxford: Oxford University Press, 51-67.
- Irvine, J. T. 2001a. The Family Romance of Colonial Linguistics: Gender and Family in Nineteenth-century Representation of African Languages. In Gal, S.–Woolard, K. szerk. *Languages and Publics: The Making of Authority*. Manchester: St. Jerome, 13-29.
- Irvine, J. 2001b. Style as distinctiveness. In Eckert, P.–Rickford, J. szerk. *Style and Sociolinguistic Variation*. Cambridge: Cambridge University Press, 21-43.
- Irvine, J. T. – Gal, S. 2000. Language Ideology and Linguistic Differentiation. In Kroskrity, P. V. szerk. *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press, 35-83.
- Johnstone, B. 2008. *Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell.
- Johnstone, B.–Kiesling, S. F. 2008. Indexicality and Experience: Exploring the meanings of /aw/-monophthongization in Pittsburgh. *Journal of Sociolinguistics* 12 (1): 5-33.
- Joseph, J. E. – Taylor, T. J. 1990. szerk. *Ideologies of Language*. London: Routledge.
- Kontra, M. 2003. Cigányaink, nyelveik és jogaik. *Kritika* (1): 24-26.
- Kroskrity, P. V. 2000. szerk. *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Kroskrity, P. V. 2004. Language Ideologies. In Duranti, A. szerk. *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell, 496-517.

- Labov, W. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Matras, Y. 2002. *Romani. A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matras, Y. 2005. The classification of Romani dialects: A geographic-historical perspective. In Ambrosch, G. és mtsai szerk. *General and Applied Romani Linguistics*. Munich: Lincom Europa, 7-22.
- Matras, Y. 2007. The language of the 'Gabor': An Exercise in the Definition of 'Dialects'. In *Newsletter of the Gypsy Lore Society* 30 (3): 5.
- Ochs, E. 1992. Indexing Gender. In Duranti, A.–Goodwin C. szerk. *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, 335-358.
- Ochs, E. 1996. Linguistic Resources for Socializing Humanity. In Gumperz, J. J. és Levinson, S. szerk. *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 407-437.
- Okamoto, S. 2004. Ideology in Linguistic Practice and Analysis. Gender and Politeness in Japanese Revisited. In Okamoto, S.–Shibamoto-Smith, J. S. szerk. *Japanese Language, Gender, and Ideology. Cultural Models and Real People*. Oxford: Oxford University Press, 38-56.
- Schieffelin, Bambi B.–Woolard K. A.–Kroskrity P. V. szerk. 1998. *Language Ideologies. Practice and Theories*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Stewart, M. 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*. Boulder: Westview, 27-44.
- Szalai A. 2006. Egységesség? Változatosság? A cigány kisebbség és a nyelvi sokféleség. *Nyelvtudományi Közlemények* 103: 163-204.
- Trechter, S. 2005. A Marked Man: The Context of Gender and Ethnicity. In Holmes, J.–Meyerhoff, M. szerk. *The Handbook of Language and Gender*. Oxford: Blackwell, 423-443.
- Verschueren, J. 1999. *Language and Ideology. Selected Papers from the 6th International Pragmatics Conference*. Vol. 1. Antwerp: International Pragmatic Association.
- Woolard, K. A. 1998. Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry. In Schieffelin, B. B. és mtsai. szerk. *Language Ideologies. Practice and Theories*. New York/Oxford: Oxford University Press, 3-50.