

# A vendéglátás interakciós rítusa roma közösségekben

Szalai Andrea<sup>1</sup>, Kádár Zoltán Dániel<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Nyelvtudományi Intézet

<sup>2</sup>Nyelvtudományi Intézet;

Dalian University of Foreign Languages, Kína

This paper investigates the pragmatic patterns through which Romani speakers ritually express ‘hospitality’ in interaction. Offering food or drink (*imbimo*) among the Gabor Roma usually requires an intense ritual negotiation between the participants. It consists of various adjacency pairs: First, it includes an initial offer and the subsequent refusal of, or reluctance to accept, the offer. This is followed by a re-offer intensified by a conditional self-curse and a refusal of this offer, intensified by a conditional self-curse, and other optional moves of repair work (e.g. apology, justification). Finally, the guest usually accepts the offer. We examine this ritual phenomenon by analysing an audio-recorded spontaneous offer and excerpts from metapragmatic interviews regarding the offer. In our analysis, we devote special attention to the ‘orderliness’ of the seemingly ad hoc audio-recorded interaction, demonstrating that it is of a ritual nature.

**Keywords:** sociopragmatics, interactional ritual, offer, curse, Romani language use

**Kulcsszavak:** szociopragmatika, interakciós rítus, kínálás, átok, romani nyelvhasználat

## 1. Bevezetés<sup>1</sup>

Kulturális antropológiai kutatások (pl. Sutherland 1975; Piasere 2002; Williams 2005; Engebrigsten 2007; Kovai 2017; Berta 2019) tapasztalatai azt mutatják, hogy a különféle roma közösségekben a konszangvini-kus és affinális rokoni kapcsolatoknak rendszerint nagy jelentősége van, a társadalmi és gazdasági együttműködés különböző formái is gyakran e kapcsolati hálózatok mentén szerveződnek. Ezekben a sűrű hálózatu kö-

---

<sup>1</sup> Szalai Andrea hálával tartozik a gábor roma családoknak, barátoknak, akiknek önzetlen támogatása, bizalma és türelme nélkül ez a tanulmány sem készülhetett volna el. A kutatás az NKFIH 129378. számú projektjének támogatásával zajlik. Kádár Zoltán munkáját a tanulmány megírása idején az MTA Lendület LP2017/5. programja támogatta. A gábor roma közösségekben végzett terepmunka korábbi szakaszait az Open Society Institute és az OTKA (PD 101752) támogatása tette lehetővé. Szalai Andrea köszönetét fejezi ki Berta Péternek, aki az egyik elemzett interakció résztvevőjeként rögzítette azt.

zösségekben az egymásra utaltság és a társas kapcsolatoknak tulajdonított jelentőség a társadalomszervezet fontos jellemzője. Ez a kapcsolatcentrikus társadalmi éthosz számos társadalmi és gazdasági gyakorlat mintáira, többek között a megélhetési stratégiákra (Berta 2014b), a házassági preferenciákra (ld. Williams 2005; Berta 2014a; Martor 2020/25. számának tanulmányait), a migrációra (Matras – Leggio 2017), a presztízs-fogyasztásra (Berta 2014a), a rendelkezésre álló források megosztására (Stewart 1997) és a vallásosságra (Fosztó 2009) is hatást gyakorol. A kapcsolatcentrikus éthosz és a társas interakció viszonyának azonban eddig kevés figyelmet szentelt a szakirodalom. E kevéssé vizsgált összefüggés feltárásához kíván hozzájárulni az a roma közösségekben végzett kutatás, amely azt vizsgálja, hogy a társas kapcsolatok létrehozása, fenntartása és értékelése hogyan zajlik az interakció különféle helyzetekben (pl. találkozási helyzetekben, a vendégfogadás során, a konfliktusmegoldás beszédeseményében, vagy akár a kisgyermekhez szóló beszédben, például az ugratásban l. Szalai 2013; Kádár – Szalai 2019). Többek között olyan kérdésekre keresünk választ, hogy milyen interakciós viselkedéseket tekintenek szociopragmatikai értelemben helyénvalónak vagy nem helyénvalónak (a helyénvalóság fogalmáról l. Locher – Watts 2005), udvariasnak vagy udvariatlannak (Kádár – Haugh 2013) egyes roma közösségek tagjai, milyen interakciós rítusokat használnak a társas kapcsolatok és a morális rend fenntartására, helyreállítására vagy újraalkotására.

Az alábbi tanulmány ennek a romani nyelvhasználat társas, kapcsolati aspektusaira koncentráló kutatásnak az adataiból merít. Egy gyakori hétköznapi helyzet, a vendéglátás interakciós mintáit vizsgálja gábor roma közösségekben a kínálásra koncentrálva. A tanulmány kvalitatív, az elemzett adatok az első szerző antropológiai nyelvészeti terepmunkája során kerültek rögzítésre. (A vizsgált közösségekről bővebben l. Berta 2014a; Szalai 2014a). Egy spontán interakció elemzése révén bemutatjuk, hogyan zajlik a kínálás a gábor romák közötti társalgásban. Különös figyelmet fordítunk az interakció szerkezetére, formai-szekvenciális jellemzőire. Az interakciós rítusok szociopragmatikai elméletére támaszkodva (Kádár 2013, 2017) amellet érvelünk, hogy a kínálás a romaniban interakciós rítusnak tekinthető, és elsősorban az interakció rituális elemeire koncentrálunk.

Mivel az interakciós rítusok a használók kapcsolati hálózatának, közösségének morális rendjébe ágyazott, és egyúttal e morális rend fenntartásához (vagy egyes esetekben annak megkérdőjelezéséhez) hozzájáruló

interakciós jelenségek (Kádár 2017), ezért először bemutatjuk a gábor roma közösségek morális rendjének néhány, a vendéglátás (a meghívás és a kínálás) értelmezése szempontjából fontos aspektusát. Ezt követően egy kínálási helyzetben zajló társalgás elemzésén keresztül megvizsgáljuk, hogyan működik, hogyan bontakozik ki a rítus az interakciós kontextusban. Külön figyelmet szentelünk a megismételt kínálás (*re-offer*) és az „erőltetés” (*insistence*), az udvarias kényszerítés jelenségének. Bemutatjuk, hogy milyen nyelvi, paralingvisztikai és interakciós eszközöket használnak a résztvevők azért, hogy rávegyék vendégeiket a kínálás elfogadására és egyúttal jó, vendégszerető házigazdaként pozícionálják önmagukat. Végül összegezzük a kínálás romani interakciós rítusának elemzése során felmerült fontosabb elméleti és módszertani megállapításokat.

## 2. A terepmunka helyszíne, az adatgyűjtés módszerei

A tanulmányban elemzett interakciók Szalai Andrea erdélyi, gábor roma közösségekben végzett terepmunkája során kerültek rögzítésre. A terepmunkás eddig több mint 2 és fél évet töltött gábor romák között, elsajátította az általuk beszélt romani dialektust. A kutatás jórészt egy Maros megyei régió gábor roma közösségeiben zajlott és zajlik. 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 čentro* 'a centrum' vagy *o baro gav* 'a nagy falu'. Ez a terminológia is jelzi azt a társadalmi jelentőséget és presztízst, amely a település mintegy 800 fős roma közösségének egyes szegmenseihez kapcsolódik. Erre a településre, illetve az itt élő közösségre a romák közötti politikai diskurzusból kölcsönzött Nagyfalú név utal. A „három faluban” és a megyeszékhelyen élő gábor romák rokonsági hálózatának szálait követve más régiókban és településeken (pl. Tordán, Kolozsváron, Nagyváradon) élő családokkal is sikerült tartós kapcsolatot létrehozni, és körükben is mód nyílt különféle családi és közösségi eseményeken való részvételre. Itt jegyezzük meg, hogy etikai okokból a tanulmányban szereplő településneveket és személyneveket is megváltoztattuk.

A gábor közösségekben az etnikai endogámia a preferált gyakorlat: elutasítják mind a más romákkal, mind pedig a nem romákkal (gázsókkal: magyarokkal, románokkal) való házasságot. E közösségekben a több-

nyelvűség hétköznapi realitás. Felnőtt korokra sokan három (vagy több) nyelvet képesek használni: anyanyelvként egy vlah romani dialektust 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, nyelvcsereére utaló jelek nem tapasztalhatók. 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 internetikus kommunikációban, az iskolában és a médiából sajátítják el. Sok kisgyermek minimális magyar és/vagy román nyelvtudással kezdi meg az iskolát. Az alfabetizáció a környezeti nyelvek valamelyikén történik.

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 vállálnak munkát, 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, Horvátországig és Szlovéniáig), a 90-es években több családnak voltak török gazdasági kapcsolatai, az utóbbi években pedig sokak gazdasági érdeklődése Oroszország, a balti államok és a skandináv országok felé irányult, sőt vannak, akik Kínába is eljutottak. (A gábor romák gazdasági stratégiáiról l. Berta 2014b.)

Témánk szempontjából fontos említést tenni a gábor közösségek valóságosságáról. Az 1970-es években néhány személy áttéréseivel kezdődött és a rendszerváltás után vált általánosan elterjedté az adventista felekezethez való csatlakozás. Ma a gábor romák többsége adventista, a nagyfalusi adventista gyülekezet nagy részét is ők alkotják. Az új vallási orientáció hatást gyakorol a roma közösségek morális rendjére, társadalmi és nyelvi gyakorlataira. Egyes interakciós rítusok esetében (pl. meghívás, kínálás, átok- és eskühasználat) ideológiai konfliktus figyelhető meg az adventista morális rend és a roma társadalom morális és interakciós rendje között.

A tanulmányban többféle, különböző módszerrel nyert adatot használtunk fel. A nyelvészeti antropológia alapelveit követve a nyelvi adatokat a társadalmi kontextusba ágyazott beszédtevékenységből merítjük. Egy-

részt támaszkodunk a longitudinális, etnográfiai módszereket is alkalmazó terepmunka keretében végzett résztvevő megfigyelés tapasztalataira (ide értve a kutató saját nyelvi szocializációjára vonatkozó önreflexióját is). A terepmunkás igyekezett minél többféle beszédhelyzetben részt venni, és ha a helyzet és a résztvevők ezt lehetővé tették, az ott zajló interakcióról hang- vagy videofelvételt készíteni, elsősorban spontán (nem elicitált) diskurzusok rögzítésére törekedve. A résztvevő megfigyelés során külön figyelmet fordított a nyelvi viselkedést magyarázó és értékelő spontán metapragmatikai kommentárookra. Ezen kívül számos lazán strukturált interjú is készített a vizsgált interakciós rítusok formájával, funkciójával, valamint használatuk helyzeti és társadalmi változatosságával kapcsolatos kérdésekről. Ezek a nyelvi viselkedést értelmező, értékelő interjúk voltaképpen explicit metapragmatikai diskurzusok, amelyek a vizsgált interakciós rítusokkal kapcsolatos romani nyelvi ideológia,<sup>2</sup> és a résztvevők nyelvi ideológiához való viszonyának reprezentációiként értelmezhetők (Laihonen 2008). Elemzésükkel megismerhetjük a roma közösségek tagjainak saját, émikus perspektíváját.

### 3. Interakciós rítus és morális rend

Mielőtt bemutatnánk, hogyan működik a kínálás interakciós rítusa a romák közötti társalgásban, röviden vázoljuk az interakciós rítus fogalmát és főbb jellemzőit. Antropológiai (pl. Turner 1967, 2002; van Gennep 2007) és szociológiai kutatások (pl. Goffman 1967; Kertzer 1988; Durkheim 2003; Collins 2004) sora mutatott rá arra, hogy a rítusok alapvetően kapcsolati jelenségek, azaz fontos szerepük van a személyközi és társadalmi viszonyok létrehozásában és újratermelésében. „A rítus olyan eszköz, amellyel kifejezzük a társadalmi egymásra utaltságunkat; ami fontos a rítusban, az a közös részvétel és az érzelmi bevonódás, nem azok a konkrét racionalizáló magyarázatok, amelyekkel beszámolunk a rítusokról. (...) [A] rítus támogathatja a társadalmi szolidaritást anélkül,

<sup>2</sup> 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). Segítségükkel a beszélők kapcsolatot hoznak létre nyelvi, valamint társadalmi-kulturális, morális kategóriák vagy cselekvések között, ezért a nyelvi ideológiák általában nem csupán a nyelvről szólnak (Woolard 1998: 3).

hogya maga után vonná azt, hogy az emberek ugyanazokban az értékekben osztoznak vagy azonosan értelmezik a rítust” (Kertzer 1988: 67, 69). A rítusok nyelvi és interakciós aspektusait a társadalomtudományokban kevésbé vizsgálták. A nyelvészetben a rítusok az utóbbi években kerültek a figyelem fókuszába, azzal párhuzamosan, hogy a nyelvhasználat relációs aspektusai iránt megélnkült az érdeklődés a pragmatikai kutatásokban. Az interakciós rítusok kapcsolati szerepét, típusait (Kádár 2013: 78–103), valamint morális renddel összefüggő aspektusait a közelmúltban több tanulmány, tematikus folyóiratszám (Pragmatics 2020/1, Journal of Language Aggression and Conflict 2019/1) és két monográfia is vizsgálta (l. Kádár 2013, 2017).

Amint arra Kádár (2013: 29–50), és Terkourafi és Kádár (2017) felhívta a figyelmet, a résztvevők közötti kapcsolat alakításában és megerősítésében nagy jelentősége van a nyelvhasználati konvencióknak és azoknak az ismétlődő, konvencionális nyelvi gyakorlatoknak, amelyekre Kádár (2017) az interakciós rítus terminussal utal. A rítusok interakciós jelenségek, hiszen a társas interakcióban résztvevők együttműködése során jönnek létre és maradnak fenn. Az interakciós rítusok ismétlődő, visszatérő nyelvi gyakorlatok: a rítus olyan ismétlődő cselekvés, amely megjeleníti egy kapcsolati hálózat vagy nagyobb társadalmi csoport ideológiáit/morális rendjét (ill. hozzájárul annak fenntartásához vagy épp újraalkotásához) és gyakran intenzív (kapcsolati) érzelmeket vált ki (Terkourafi – Kádár 2017: 172). Olyan formai, szekvenciális, szerkezeti jellemzőik vannak, amelyek felismerhetővé és más gyakorlatoktól megkülönböztethetővé teszik őket a résztvevők és a megfigyelők számára is. A rítusok fontos szerepet játszanak egy közösség vagy a tágabb társadalom morális rendjének létrehozásában, fenntartásában vagy újraalkotásában. Nem megfelelő vagy hiányos kivitelezésük gyakran negatív értékelést von maga után, ami utólagos moralizáló diskurzusok vagy a rítus kontextusában metapragmatikai kommentárok formájában is megnyilvánulhat (ibid: 173).

Az interakciós rítusok változatosak és változhatnak: térbeli, időbeli, szociokulturális és helyzeti variáció jellemzi őket. Ahogyan Kertzer (1988) fent idézett definíciója is utal rá, nem feltétlenül értelmezi azokat azonos módon mindenki. Kivitelezésük módja, formájuk és a hozzájuk kapcsolt jelentések is vitatottak lehetnek a használók közösségén belül és azon kívül is. Az interakciós rítusok mind társas (a résztvevők közötti viszonyok alakítása révén), mind interakciós értelemben (azzal, hogy lehetővé vagy szükségessé tesznek valamilyen interakciós viselkedést)

hozzájárulnak a morális rend létrehozásához és/vagy megerősítéséhez (Kádár 2017). A továbbiakban az interakciós rítus fogalmát az alábbi értelemben használjuk. Az interakciós rítus „formalizált és ismétlődő kapcsolaterősítő aktus, amely működésével megerősíti/átalakítja a személyközi viszonyokat. A rítus egy beágyazott (mini)előadás révén valósul meg, és ez az előadás kötődik a kapcsolat történetéhez (és a vele összefüggő morális rendhez), vagy a történetiséghez általában (és az ahhoz kapcsolódó morális rendhez)” (Kádár 2017: 55).

A morális rend (*moral order*) fogalma az újabb szociopragmatikai irodalomban az interakciós rítusok elemzése kapcsán került előtérbe. Kádár (2017) társas interakciós nézőpontból közelíti meg a fogalmat. „A morális rend jogok és kötelezettségek – és az ezekhez a jogokhoz és kötelezettségekhez társított interakciós sémák – összessége, amely a gyakorlatban bizonyos társas interakciós lépéseket hív elő” (Kádár – Parvaresh – Ning 2019: 9). A *morális* jelző arra utal, hogy e rend megsértése rendszerint moralizáló értékelést (pl. kommentárokat, moralizáló diskurzusokat) vált ki, és esetenként szankcionáló, illetve a morális rendet helyreállító rítusok életbe lépését vonja maga után. A *rend* terminus a résztvevőknek az interakció rendezettségével és stílusával kapcsolatos elvárásaira utal, arra a feltételezésre, hogy az interakció bizonyos, az adott helyzetben megszokottnak tekintett mintázat szerint szerveződik majd. Ez a fajta rendezettség nemcsak a meghatározott forgatókönyv szerint zajló, viszonylag kötött szerkezetű beszédeseményeket (pl. keresztelés, hivatali eskü, a házasságkötés rítusa, diplomaosztó ünnepség) jellemzi, hanem a hétköznapi interakció helyzeteit is, ahogyan azt a kínálás romani interakciós rítusának példája is mutatja. A morális rend alapvetően kollektív, társadalmi természetű, hiszen társadalmi interakciók során jön létre, marad fenn vagy változik meg, ám a szocializáció folyamata során az egyén társas kompetenciájának fontos részévé, az egyéni moralitás alapjává válik.

#### 4. Kapcsolatcentrikus morális rend és vendéglátás

Az alábbiakban a gábor roma közösségek morális rendjének néhány olyan társadalmi-kulturális aspektusát mutatjuk be, amely megvilágítja a vendéglátás társadalmi jelentőségét. A kínálás interakciós rítusa ebbe a tágabb kontextusba illeszkedik. Ezt követően a morális rend interakciós aspektusára koncentrálunk, és interjúkból származó metapragmatikai diskurzusokra támaszkodva vizsgáljuk meg, hogy a kínálás során zajló in-

terakció szerkezeti sajátosságai, elvárt/preferált társalgási lépései hogyan járulnak hozzá a kapcsolatcentrikus, a társadalmi megbecsülést (*patjiv*) fontos társadalmi alapértéknek tekintő morális rendnek az interakcióban való újratermeléséhez.

A gábor roma közösségekben a személy fogalma alapvetően szocio-centrikus, az egyén, a (nagy)család és a rokonsági csoport pozíciója nem független egymástól (l. Olivera 2012; Szalai 2014a,c; Berta 2014a, 2019). Bár az egyéni autonómia és a – Brown–Levinson-féle udvariasság-elmélet (1987) értelmében vett – zavarásmentességhez való jog egyes helyzetekben fontos szerepet játszik, az egyén és a közösség viszonyában az egymásra utaltság és a kölcsönös függés (*interdependence, relatedness*) elismerése és méltatása az, ami társadalmilag nagyra van értékelve. Ez olyan gyakori társalgási rutinokban is megnyilvánul, mint a *Nélkületek én semmit sem érek!*; *Nélkületek egy leit sem érek*.

Az egyén, a család és a rokonsági csoport társas képe (*arca*)<sup>3</sup>, társadalmi megbecsülése (*patjiv*) és pozíciója társadalmilag konstruált és ratifikált minőségek, azaz fenntartásuk a közösség többi tagjának értékelésétől, elismerésétől függ. Éppen ezért van nagy jelentősége azoknak a társadalmi gyakorlatoknak, amelyek az elismeréshez és ratifikációhoz nélkülözhetetlen társadalmi kapcsolatok fenntartására és gyarapítására irányulnak. Ilyen kapcsolati gyakorlatok az osztozás és a szolidaritás különféle gyakorlatai.<sup>4</sup> Ezek egyike a vendéglátás, amelynek során kiemelt fi-

<sup>3</sup> A magyar nyelvű szakirodalomban a *face* terminus 'homlokzat', 'arculat' és 'arc' fordításban is használatos. A tanulmányban ez utóbbi formát alkalmazzuk. 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 l. Bargiela-Chiappini 2003). Az arc munka (*facework*) a társas kép megalkotására, fenntartására vagy megkérdőjelezésére irányuló interakciós tevékenység. A nyelvi udvariasság/udvariatlanság csupán egy lehetséges megvalósulása az arc munkának, nem azonos azzal (Locher – Watts 2005).

<sup>4</sup> Az osztozás gyakorlatai közé tartozik például az örömteli életeseeményeket (pl. a fiúgyermek születését követő „áldomás”) vagy a jelentős társadalmi-gazdasági sikereket követő ajándékozás (*mita*, Berta 2014a) is, amit az interakcióban a jókívánságok cseréje kísér. Ratifikáció, közösségi elismerés és jóváhagyás nélkül ugyanakkor a társadalmi különbségeket létrehozó ideológiák és



gyelmet fordítanak a vendégszeretet és a tisztelet interakciós jelzéseire. Ez a társadalmi kapcsolatokat nagyra értékelő, az egymásra utaltság fontosságát hangsúlyozó ethosz a társas összejövetelek („gyűlések”) diskurzusaiban is megjelenik, és gyakori témája a férfiak közötti társalgásnak is (1. az alábbi diskurzusrészletet).

A gábor roma közösségek morális rendjének egyik központi kategóriája a *patjiv* ’becsület, tisztesség, tiszteletre méltóság, társadalmi megbecsülés, arc’. Említését gyakran kíséri egy orcára mutató kézmozdulat. A *patjiv* fogalma nemcsak individuumokhoz, hanem családokhoz és rokonsági csoportokhoz (apai ágakhoz) is kapcsolódhat. A *patjiv* mértékét „az alapján határozzák meg, hogy az egyén mennyire tartja tiszteletben a társas viszonyok és interakciók menedzselését koordináló gábor roma etikát” (Berta 2014a: 147), azaz a morális rendet. A *patjiv* olyan társadalmi tőke, amely felhalmozható és örökül hagyható a következő generációk számára is, de el is veszíthető. (Erre utal a moralizáló diskurzusokban a *tele xalah pehkā dadehki/papohki patjiv* ’megette az apja/nagyapja becsületét’: az adott személy az apja/nagyapja által kivívott és örökül hagyott társadalmi megbecsülést tönkretette valamely ahhoz nem méltó, morálisan megkérdőjelezhető viselkedéssel.) A *patjiv* tehát egyfajta történeti dimenzióval is rendelkező, egyénhez és csoportokhoz is kapcsolt nyilvános társas kép (*face*), amely társadalmi értékelés függvénye, és a gábor roma társadalom morális rendjével összhangban levő viselkedéssel (*lašo phirajimo* ’jó viselkedés’) szerezhető meg és tartható fenn (Berta 2014a: 147–156). „A *patjiv* interaktív, a másokkal folytatott kommunikáció kontextusában létrehozott, karbantartott és manipulált minőség” (Berta 2014a: 147). A számottevő *patjiv*-val, társadalmi megbecsüléssel rendelkező személyt szívesen látják vendégül („szívesen ülnek vele egy asztalhoz”), szívesen kötnek vele és családjával házassági szövetséget, apatársi kapcsolatot (*xanamikimo*), keresik társaságát a társadalmi összejöveteleken, kikérik tanácsát, konfliktusok esetén mediátorként segítségül hívják, szívesen üzletelnek vele, és szükség esetén könnyebben kap kölcsönt (mert üzleti tisztességgel – *patjiv le lovengi* – is rendelkezik).

Az egyéni és családi *patjiv* a társas összejöveteleken és az azokhoz kapcsolódó vendéglátás (romani terminussal: *meseli* ’asztal’) során, és a társadalmi kapcsolatok (pl. az apatársi kapcsolatok) és együttműködések

---

gyakorlatok (pl. a presztízsgazdaság Berta 2014a, a rang vagy a társadalmi nem szerinti megkülönböztetés ideológiai Szalai 2014a,c) sem maradhatnak fenn.

építése révén is reprezentálható és gyarapítható. A közös étkezés és ital-fogyasztás az osztozás fontos társas eseménye,<sup>5</sup> a romák közötti összetartozás (*phralikimo* 'testvériség') kinyilvánításának és megélésének gyakorlata (Stewart 1997: 181–203), és egyúttal lehetőség a társadalmi kapcsolatok és megbecsülés (*patjiv*) megerősítésére. Az *asztal* terminus a gáborok közötti diskurzusban gyakran használatos a társadalmi kapcsolatok és a társadalmi megbecsülés metaforájaként. A férfiak közötti társalgásban gyakori téma, hogy „kinek hány ember eszik az asztalánál”, „ki kivel eszik egy asztalnál”, ki az, akinek az apja és a nagyapja is szívesen látott vendég volt a legfontosabb társas összejöveteleken, „a nagy asztalokban”. Az *asztal* metafora jól megvilágítja a vendéglátás mint társas-interakciós gyakorlat, a sűrű és kiterjedt társadalmi kapcsolatháló mint társadalmi tőke és a társadalmi megbecsülés (*patjiv*) morális kategóriája közötti összefüggést a gábor roma közösségekben. Ezt az összefüggést szemlélteti az alábbi diskurzusrészlet is.

Az idézett társalgás egy halotti rítus, a temetés után hat hét elteltével rendezett halotti emlékünnap (*pomana*) keretében zajlik, férfiak között, akik egy asztal körül ülnek. Bánó, az elhunyt legidősebb (50 év körüli) fia saját lokális közösségbeli pozícióját értékeli, majd annak ratifikációját, támogató jóváhagyását kéri a résztvevőktől (8. sor: 'Enyém az egész falu?'). Ezt oly módon teszi, hogy szót kérve (1. sor), a résztvevők közül a fő címzettek kijelölve (2. sor), bocsánatkérések után (3. sor) számba veszi a jelentős társadalmi presztízzsel rendelkező apai ágak tagjaival létesített rokon relációkat (pl. az apatársi kapcsolatokat, 1. 7. sor). Ezeket nem saját erőfeszítésének eredményeként, hanem Isten által jóváhagyott apai örökségként definiálja. Ezekre a nagyra értékelt társadalmi kapcsolatokra az „asztalomnál evés” metaforájával utal (1. 5. sor: 'az

---

<sup>5</sup> A *food studies, anthropology/sociology of food* szakirodalma gazdag és szerteágazó, a tanulmány kereteit meghaladja annak akár említés szintű ismertetése is (l. Albala 2013; Julier 2013; Chrzan-Brett 2017). A *food talk*, az ételről, ételkészítésről és az étkezésről szóló beszéd kérdését azért nem érintjük, mert a romák közös étkezése alatti társalgásnak ritkán tárgya maga az étel/étkezés, az voltaképpen csak apropót szolgáltat a társas együttlét megélésére és más, az adott helyzetben fontosnak ítélt témák megvitatására. Tanulmányunk éppen ezért a közös étkezés/ivás mint kapcsolati gyakorlat létrejöttéhez szükséges interakció mintáit vizsgálja, amelynek az említett kutatások ritkán szentelnek figyelmet.

egész falu eszik az én asztalomnál’, és 7. sor: ’X-ék esznek, Y-ék esznek’ stb).

Figyelemre méltó, hogy saját pozícióját, társadalmi elfogadottságát és megbecsülését nem személyes sikerként, hanem az e kapcsolatokhoz való viszonyban, azok függvényében értékeli, és azokra a vendégség, az asztal metaforájával utal. Ez a szerénység gyakran alkalmazott interakciós stratégiája a gábor romák közötti társalgásban. A beszélő ezzel a lépéssel az ágenciát és a morális felelősséget eltávolítja önmagától, így próbálva elkerülni a morálisan stigmatizált *putjarimo* (’túlzott hivatkozás, dicsekvés’), azaz az öndicséret védjéjét. (Az öndicséretet stigmatizáló morális diskurzusról, az önleértékelés egyes interakciós stratégiáiról gábor közösségekben l. Szalai 2014b.) Ez a stratégia számos előnnyel jár a beszélő számára. Azzal, hogy pozícióját szerényen nem egyéni érdemnek, hanem az elődöktől (a nemrég elhunyt, köztisztviselőben álló édesapjától) kapott örökségnek minősíti (’úgy hagyott engem apám’) és szakrális kontextusba helyezi (5. sor: ’úgy hagyott engem Isten’), nem pusztán eltávolítja magától a személyes felelősséget, hanem egyúttal nehezen megkérdőjelezhetővé teszi az önmagára vonatkozó pozitív értékelő állítások tartalmát. Ezzel előhívja a többi résztvevő támogató egyetértését (l. 6. sor: ’Igaz, unokaöcsém, az Isten tartson meg téged!’), lépésről lépésre kidolgozva az értékeléssel kapcsolatos konszenzust az interakcióban. Így éri el azt, hogy a pozitív státusértékelést végül ne ő, hanem a beszédpartnerek mondják ki (l. 9. és 10. sor). Így jön létre a társas kapcsolatok függvényében értékelt, az ’asztal’ metaforájával megjelenített, mások által ratifikált személyes *patjiv* az interakcióban, morálisan elfogadható módon, azaz kiküszöbölve az öndicséretet.

### Az ’asztal’ (*meseli*) mint a társadalmi kapcsolatok metaforája

Helyszín: Nagyfalu

Résztvevők: Bánó: 50 év körüli nagyfalusi férfi; Pista: hetvenes éveiben járó, köztisztviselőben álló nagyfalusi férfi (Bánó apai nagybátyja); Jankó: 40 év körüli nagyfalusi férfi (Bánó apatársa).<sup>6</sup>

1 Bánó *Am borig phenav ekh duma vi me, dakã kamenah te xatjarãn ma?!*

Szólhatok egy szót én is, ha meg akarnátok hallgatni engem?

<sup>6</sup> „A lejegyzésekben használt jelölések magyarázata a Függelékben, a 294–295. oldalon található.”

- 2 *Tukă phenav, mu’o kakk, the tukă phenav, xanamika!*  
Neked mondom, nagybátyám, és neked, apatárs!
- 3 Pista *Phen!*  
Mondd!
- 4 Bánó *Te na šertij le Devleh, the lehkă rakhleh opră, ande lehko akarato, kaj sîn!*  
Hogy ne sértsem meg Istent, és az ő fiát odafent, ahol van, és az ő akaratát!
- 5 → *Kade mukhlah ma o Del, the kade mukhlah ma mu’o dad, kaj o sasto gav xal ke mîri meseli!*=  
Úgy hagyott engem Isten, és úgy hagyott engem apám, hogy az egész falu eszik az én asztalomnál!
- 6 Pista = *Čeči-j njepoate, feril tu o Del!*  
Igaz, unokaöcsém, Isten éltesen téged!
- 7 Bánó ((felsorolja a jelentősebb rokonsági csoportokat, apai ágakat, amelyek tagjaival apatársi kapcsolatokat létesített))  
→ *X-ăști xan, Y-ești xan, V-ești xan, Z-ești xan!*  
X-ék esznek, Y-ék esznek, V-ék esznek, Z-ék esznek!
- 8 *Mu’o-j o sasto gav?*=  
Az enyém az egész falu?
- 9 Jankó = *[Tjiro-j, Bano!*  
A tiéd, Bánó!
- 10 Pista = *[Le Devlehko-j, the pale kode tjiro-j, Bano!*  
Istené, és azután a tiéd, Bánó!

Ezt a kölcsönös egymásra utaltságot és a társas kapcsolatok nagyra értékelését preferáló morális rendet jeleníti meg és erősíti meg a közös étkezés, és az annak során zajló kínálás interakciós rítusa, amelynek kivitelezése a gábor romák közötti interakcióban a kínálás többszöri megismétlését kívánja meg.

## 5. A kínálás mint interakciós rítus a romaniban

### 5.1. A beszédaktuson túl: a kínálás mint rituális egyezkedés

A kínálás (romani metanyelvi terminussal: *imbimo*) nem pusztán egy beszédaktus, hanem párszekvenciák láncolatából álló interakciós rítus. A kínálást a klasszikus beszédaktus-kategorizáció elkötelező aktusnak tekintette (Searle 1976: 11), olyan megnyilatkozásnak, amelynek kimondásával a beszélő valamely jövőbeli cselekedet végrehajtása mellett kötele-

zi el magát. Mások (pl. Hancher 1979: 6) szerint a hallgatóra gyakorolt hatást is szükséges figyelembe venni, hiszen a kínálással a beszélő szándéka az is, hogy a hallgatót rávegye valaminek a megtételére. Ezért inkább olyan hibrid beszédaktusnak érdemes tekinteni azt, amely a direktívumok és az elkötelező aktusok sajátosságaival egyaránt rendelkezik. A romani adatok is ezt támasztják alá. A romani társalgásban a kínálás többnyire felszólítás (pl. „Vegyél és egyél!”), amelynek direktívum-jellegét gyakran további nyelvi és paralingvisztikai eszközök is erősítik, azt jelezve, hogy a beszélő milyen intenzíven igyekszik rávenni a címzettet a kínálás elfogadására.

Az alábbi romani metapragmatikai diskurzusok és a 6. szakaszban elemzett interakció is meggyőzően demonstrálja azt, hogy a kínálás a romák közötti interakcióban a kínáló/meghívó és a fogadó közötti rituális egyezkedés, amely számos beszédfordulót foglalhat magában. Hasonlóan azokhoz a pragmatikai tanulmányokhoz, amelyek a kínálást és a meghívást párszekvenciák sorából álló nyelvi gyakorlatként vizsgálják (l. Chen 1996; Hua et al. 2000; Koutlaki 2002; Eslami 2005; Al Khatib 2006; Grainger et al. 2015), mi is amellet érvelünk, hogy az egyes beszédaktuson túlmutató, az interakció szerveződésére koncentráló megközelítésre van szükség.

A gábor roma közösségekben, akárcsak más nyelvi és kulturális közösségekben (pl. perzsa, arab vagy kínai közösségek esetében Chen 1996; Koutlaki, 2002; Grainger et. al., 2015), az első meghívásra vagy kínálásra adott konvencionális válasz a vonakodás vagy az elutasítás, amelyre a vendéglátó a meghívás/kínálás megismétlésével reagál. A meghívás és a kínálás megismétlése számos különböző közösség nyelvi gyakorlatában preferált interakciós lépés: többek között a görög (Bella 2016), az ír angol (Barron 2005), a kínai (Gu 1990; Chen 1996; Hua et al. 2000), a jordániai arab (Al-Khatib 2006; Abdel Hady 2015), a líbiai arab (Grainger et al. 2015) és a perzsa (Koutlaki 2002; Eslami 2005) interakcióban is normatív viselkedésnek számít. Az ismétlés (vagy annak hiánya), és a fogadó meggyőzésére irányuló interakciós erőfeszítések intenzitása jelzés lehet a résztvevők számára, hogy osztenzív vagy valódi kínálásról/meghívásról van-e szó az adott helyzetben.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Erről a distinkcióról l. Isaacs és Clark (1990). Az osztenzív és valódi meghívás jellemzőiről az iráni perzsa társalgásban l. Eslami (2005), Salmani Nodoushan (2006); a jordániai arab közösségekben l. Al-Khatib (2006), Abdel Hady (2015).

Annak az „erősködésnek” a formája és mértéke, amellyel a kínáló/meghívó igyekszik rávenni a címzettet az elfogadásra, jelentős nyelvi és szociokulturális variációt mutat. Az ismételt kínálások vagy meghívások száma, nyelvi formája, elhelyezkedése az adott interakcióban, valamint az „erősködés”, az udvarias kényszerítés (*insistence*) stratégiái nemcsak eltérő nyelvi és szociokulturális kontextusokban, hanem akár ugyanazon gyakorlatközösségekben is különbözhetnek a helyzet sajátosságaitól (pl. a résztvevők neme, kora, státuszviszonyai stb.) függően. Ezek az interakciós mintázatok nem függetlenek a nyelvhasználók morális rendjétől, és azoktól a nyelvi és kulturális ideológiáktól, amelyek az e helyzetekben preferált, elfogadott interakciós viselkedésre vonatkozó vélekedéseket, normákat, értékeléseket foglalják magukban (Koutlaki 2002; Grainger et al. 2015).

Az alábbiakban a gábor roma közösségek morális rendjének interakciós aspektusait vesszük szemügyre, különös tekintettel a megismételt kínálásra, és az annak további erősítésére szolgáló feltételes (ön)átkok használatának fontosságára. Ehhez a vendégfogadás interakciós mintáit értelmező, magyarázó metapragmatikai diskurzusrészleteket hívunk segítségül.

## 5.2. A kínálás romani metapragmatikája

### 5.2.1. Szégyenlősség és szeretet – a kínálás kapcsolati funkciója

Az első interjúrészlet a kínálás kapcsolati funkcióját hangsúlyozza: a kínálás a vendég iránti szeretet megnyilvánulása. A beszélő morális és érzelmi kategóriák, metalexémák (szeretet, szégyen) segítségével világít rá arra, miért van szükség explicit, formailag direkt kínálásra a vendéglátás helyzeteiben: azt a vendégszereppel együttjáró tartózkodás, vonakodás (a vendég rendszerint „szégyelli magát”) teszi indokolttá. A vendég „szégyenlőssége” a gyakorlatban sokszor azt eredményezi, hogy nemcsak szóban bátorítják őt a fogyasztásra, hanem a kínálást gyakran nem nyelvi cselekvés is kíséri. Gyakori, hogy a házigazda a tartózkodónak mutatózó vendég tányérjára tesz egy jókora adag ételt, és arra is figyelmet fordít, hogy ne legyen üres a pohár a vendég előtt, és folyamatosan igyekeznek újratölteni azt.

Ezzel magyarázható az is, hogy a romák közötti interakcióban kínálási helyzetben az indirekt beszédaktusok használata ritka, kérdés vagy javaslat formájú kínálást alig hallhatunk. (Vö. az angol *Would you like...? How about some..., Why don't you...?* (I. Barron 2005), vagy a magyar *Kérsz ....-t? Adhatok egy kis ....-t?, Miért nem veszel...?* indirekt

formákkal.) Kínálási és meghívási helyzetekben a perzsa interakcióban szintén a direktívumok használata preferált (Eslami 2005: 477).

A vendéglátás elemi formáinak felajánlása, például a kávéra/üdítőre meghívás nem korlátozódik az otthoni helyszínekre. Ismerősök közötti találkozási helyzetek bárhol, például egy piacon, a helyi kisboltban, egy kórházi büfében vagy épp Budapest utcáin vagy plázáiban is apropót szolgáltatnak arra, hogy az egymással összefutó ismerősök versengve próbálják egymást rávenni arra, hogy igyanak meg együtt valamit. Azt, hogy a találkozási helyzetekben a meghívás mennyire normatív viselkedés, jól jelzi az az önátkok kíséretében előadott szabadkozás, amelybe az a résztvevő bocsátkozik, aki valamilyen ok miatt nem tud erre időt szakítani. (Pl. *Meghívnálak egy kávéra, de most muszáj sietnem, haljak meg! Bocsánatot kérek, de várnak rám, haljanak meg a fiaim (ha nem)! Majd találkozunk!*) A vendéglátás résztvevői keretét ebben a tanulmányban nem vizsgáljuk. Csupán azt jegyezzük meg, hogy a közös étkezés során a nemek elkülönülése az elvárt térhasználati elrendezés. A férfiak és a nők külön társaságban, külön asztalnál foglalnak helyet, kivéve a nagyon szűk családi körben zajló étkezést. Ennek megfelelően a férfiakat a házigazda férfi, a nőket a házigazda nő kínálja, ellenkező neműek, különösen ha azonos generációba tartoznak, a szűk családi körön túl rendszerint nem kínálják egymást közvetlenül. Egy roma közösségben a házigazda nő nem lép oda a férfiak asztalához, hogy kiszolgálja őket, hanem arra a férjét (vagy más férfi családtagot) kéri meg. Ezt a társadalmi nemi szerepekhez kötődő közvetettséget modellálta Szalai Andrea számára a 60-as éveiben járó férfi interjúpartner, jelezve, hogy egy nőnek nem illik a hozzájuk látogatóba érkező roma férfiakat közvetlenül kínálnia. (*Kínáld meg, férjem, azt az embert. Kínáld azt az embert, mert látom, hogy szégyelli magát!*)

*„Ezek által is kimutassa az a férfiú vagy az asszony az ő szeretetét, érted? Ez a szeretetének a bizonyítéka, hogy valakinek azt mondja: „Le the xa, mo! Imbisar mo, kodole romeh! Imbisar kodole romeh, kã dikhav kaj lažalpe! De leh ekh mas! Le xanami-ka, vadj tjirve, (...) le the xa, na lažetu!”* (‘Vegyél és egyél, ember, ne szégyelld magadat! Kínáld meg, férjem, azt az embert, mert látom, hogy szégyelli magát! Adj neki egy húst! Vegyél, apa-társ, vagy komám, (...) vegyél és egyél, ne szégyelld magadat!’) *Ez is a szeretetnek a bizonyítéka, érted?’*

### 5.2.2. A kínálás interakciós szerkezete

A második interjúrészlet a kínálás interakciós szerkezetét, a házigazda és a vendég közötti társalgás tipikus beszédlépéseit, azok szekvenciáját modellezi.

*„Biimbimako na lel kodo kave o vendigo, vadj či kodo, ko xaben na muzol bi te na imbij leh. The kode phenav, te avel ekh vendigo: »Le, mo, pi kakala kave! Te mera me, te na pije le!« Phenel v'o vendigo: »Hagyj békit, kã či pijav, kã-«. »Le, šave, pi kakala pãxaro paji, vadj kakala kave, te mera me!« Na, s akkor elveszi. Vadj: »Le the xa!« »Či som bokhalo, šave!« »Te mera me te na xe!« Akkor: »Na maj colaxartu kã xav.« (...) V'o vendigo amborig phenel kade: "Mera me te som bokhalo, kã akana xalom, amainti, na-j ekh časo! The či som bokhalo!« »Na-j bajo, xa ekh čepo inkã, šave!« Na. (...) Kade-j e sũka."*

’Kínálás nélkül nem veszi el azt a kávé, vagy ahhoz az ételhez sem nyúl, ha nem kínálom meg. És azt mondom, ha jön egy vendég: „Vegyél, ember, idd meg ezt a kávé! Haljak meg, ha nem innád meg!” Mondja a vendég is: „Hagyj békit, mert nem iszom, mert-”. „Vegyél, te fiú, idd meg ezt a pohár üdítőt vagy ezt a kávé, haljak meg!” Na, s akkor elveszi. Vagy: „Vegyél és egyél!” „Nem vagyok éhes, te fiú!” „Haljak meg, ha nem ennél!” Akkor ((a vendég azt mondja)): „Ne átkozd már tovább magad, mert eszem.” És a vendég is mondhatja így: „Haljak meg, ha éhes vagyok, hiszen most ettem, az imént, nincs egy órája! És nem vagyok éhes.” „Nem baj, egyél egy cseppet még, te fiú!” Na. Így van a szokás.’

Ez a metapragmatikai narratíva egy „minielőadás”. Az interjúalany a vendéglátó és a vendég hangját egyaránt megszólaltatja, mintegy előadja azt a kínálás során zajló egyezkedést, amelyet a leghétköznapibb helyzetek (pl. egy közös kávézás) is megkívánnak a romák közötti társalgásban. Láthatjuk, hogy a kínálás nem egy szimpla beszédaktus, hanem különböző aktusok szekvenciája: első kínálás (+feltételes (ön)átok) → elutasítás/vonakodás (opcionálisan feltételes átokkal erősítve) → ismételt kínálás+feltételes (ön)átok → elfogadás kombinációjából épül fel. Akár már az első kínálást is követheti egy feltételes önátokkal erősített megnyilatkozás, amely a kínálás direktívum-jellegét fokozza (’Vegyél, ember, idd



meg ezt a kávé! Haljak meg, ha nem innád meg!’). A vendég szokásos vonakodása a kínálás újbóli, feltételes önátokkal (*trušul*) nyomatékosított megismétlését eredményezi, és csak ezután következik az elfogadás.

A rítusnak rendszerint meghatározott idő- és térkeretei és intenzitásra vonatkozó határai is vannak az interakcióban (l. Collins 2004; Terkourafi – Kádár 2017). Ez nemcsak az előre meghatározott forgatókönyv szerint zajló, kodifikált rítusok esetében van így, hanem a hétköznapok interakciós rítusaiban is. A gábor romák közötti kínálási helyzetekben rendszerint a vendég az, aki határt próbál szabni az egyre intenzívebbé váló interakciónak: például oly módon, hogy elfogadja a kínálást, és ezzel okafogyottá teszi a kínáló további interakciós befektetését (l. az interakció-elemzést a 6. szakaszban.) A vendég egyúttal explicit módon is jelezheti az elfogadást, felszólítva a házigazdát, hogy hagyjon fel azzal az udvarias kényszerítéssel (‘Ne átkozd már tovább magad, mert eszem’), amelynek jellegzetes stratégiája a kínálás többszöri megismétlése feltételes önátkok kíséretében.

Azt, hogy ez a rituális egyezkedés mennyire konvencionális, azaz mennyire ez a normatív, megszokott interakciós viselkedés a kínálás során, a beszélő által alkalmazott metapragmatikai címke (*sūka* ‘szokás’) is jelzi: ‘Így van a szokás’. A fenti interakciós stratégiák helyzetnek megfelelő használata a pragmalingvisztikai és szociopragmatikai kompetencia része a gábor roma közösségekben, ezek használatát a gyerekek nagyon korán (már 3 éves kor körül) elkezdik elsajátítani.

A kínálás tehát a romani interakcióban rituális egyezkedés, amely rendszerint az alábbi társalgási lépésekből, illetve az ezekből konstruált párszekvenciák kombinációjából épül fel:

- házigazda: első kínálás (+opcionálisan: feltételes (ön)átok)
- vendég: elutasítás vagy vonakodás
- házigazda: ismételt kínálás + erősítés feltételes átokformulával
- vendég: elfogadás
- vagy: elutasítás (rendszerint morálisan elfogadható módon, pl. feltételes átokformulával erősítve, és egyéb jóvátevő, orvosló stratégiák, pl. bocsánatkérés, magyarázat kíséretében pl. ‘Bocsáss meg, az imént ettem.’)

### 5.2.3. A feltételes önátkok mint az udvarias kényszerítés eszközei

A kínálás kapcsolati aspektusait korábban a Brown – Levinson-féle udvariasság-elmélet (1987) keretében próbálták megragadni, arra keresve a

választ, hogy az hogyan viszonyul a résztvevők arcigényeihez, milyen arccal kapcsolatos szükségleteket elégít ki vagy sért meg. Brown és Levinson (1987: 66) szerint a kínálás tehertélt (*imposition*) jelent a hallgató számára, mivel nyomást gyakorol rá annak érdekében, hogy reagáljon a kínálásra és fogadja el azt, ezzel korlátozva cselekvési szabadságát, így a tartózkodó arcra<sup>8</sup> (*negative face*) irányuló fenyegetésnek tekinthető. Ebben az elméleti keretben a kínálás nemcsak a hallgató, hanem a beszélő szempontjából is a tartózkodó arcra irányuló fenyegetésnek minősülhet, hiszen a kínálással a beszélő saját cselekvési szabadságát is korlátozza, mivel elkötelezi magát egy önmaga számára tehertélt jelentő jövőbeli cselekvés (a hallgató megvendéglése) mellett. Ugyanakkor a kínálás (Brown – Levinson 1987: 69) a hallgató pozitív, közelítő arcát (*positive face*) támogató, számára előnyös aktus, mivel azt jelzi számára, hogy személye és jóléte kívánatos a beszélő számára. A visszautasítás viszont a beszélő közelítő arcára jelenthet fenyegetést, amennyiben a hallgató azzal azt fejezi ki, hogy a felajánlott dolog (étel/ital) vagy a társas közelség nem kívánatos számára (l. Sifianou 1992).

Több tanulmány (pl. Chen 1996; Koutlaki 2002; Eslami 2005; Granger et al. 2015) is rámutatott arra, hogy az általuk vizsgált nyelvek és közösségek esetében nehezen értelmezhető tehertéltként és a vendég arcát fenyegető aktusként a kínálás és meghívás. A romani interakciós viselkedést a közösség morális rendjének kontextusában vizsgálva mi is amellet érvelünk, hogy a kínálás alapvetően kapcsolati gyakorlat, amely lehetőséget ad a résztvevők pozitív, közelítő arcának elismerésére, fenntartására az interakcióban (l. Chen 1996: 148–153; Koutlaki 2002). A gábor romák morális rendjében és interakciójában a vendéglátás, a kínálás és a meghívás nem tehertélt, hanem lehetőség a társadalmi kapcsolatok megerősítésére. Amint az alábbi interjúrészlet is mutatja, nem a kínálás, hanem az annak elfogadtatása érdekében tett interakciós erőfeszítések (pl. az ismételt kínálás és a feltételes önátkok) hiánya vagy mérsékelt intenzitása az, aminek negatív kapcsolati üzenete lehet a fogadó számára. (Másként fogalmazva: ez az, ami arcfenyegetésként értelmezhető a vendég perspektívájából.)

---

<sup>8</sup> Brown és Levinson (1987) nagy hatású, ám számos kritikát kiváltó elmélete szerint az arcnak két aspektusa van: „a tartózkodó (más fordításokban távolító/független), önnön függetlenségünket védő (*negative face*) és a hallgatóval közösségre törekvő, egyetértő közelítő, kedvező (*positive face*)” (Szili 2004: 33). L. még Nemesi 2009: 71–76. A tanulmányban a ’tartózkodó arc’ és a ’közelítő arc’ fordítást használjuk.

A kínálási helyzet olyan beszédhelyzet, amelyben általában nemcsak a kínálás egyszerű megismétlése, hanem az elfogadás erőltetése (*insistence*), kikényszerítése is pozitívan értékelt (pl. udvariasnak tekintett) nyelvi viselkedés. A romani társalgásban a kényszerítés kulturálisan definiált, konvencionális módja a feltételes átok (*trušul*) használata a kínáló megnyilatkozások illokúciós erejének nyomatékosítása érdekében. Az alábbi metapragmatikai diskurzusrészlet rávilágít arra, hogy a vendéglátás során a feltételes (ön)átkok használata a megszokott (*default*), vagyis azok hiánya minősül feltűnő, jelölt választásnak.

Ha a kínáló fél csak egyszerű direktívumot használ (pl. *Le the xa!* 'Vegyél és egyél!'), és a megismételt kínálás során is elmarad a feltételes (ön)átkok, az szociopragmatikai következtetést vált ki. A címzett számára a feltételes átok nélküli, „szimpla” direktívumnak az az indirekt üzenete, hogy a kínálás nem őszinte, „nem szívből jövő” (*na-j dendo jilo*). A romani interakcióban a feltételes átokhasználat, illetve az átokhasználat hiánya révén társas, a résztvevők közötti kapcsolatra vonatkozó jelentések is közvetíthetők. A *trušul* olyan interakciós eszköz a kínálás és a meghívás során, amellyel a vendéglátó indirekt módon azt is kifejezésre juttathatja, hogy milyennek értékeli a vendéghez fűződő kapcsolatát. A feltételes átok nélküli kínálás az esetek többségében azt jelzi, hogy a vendéget nem látják szívesen az adott helyzetben (sőt, mi több: személye „nem szimpatikus”). Az alábbi interjúban egy 30-as éveiben járó nagyfalusi fiatalasszony szavai voltaképpen a kínálás émikus, romani metapragmatikai definícióját adják. Rávilágítanak arra, hogy a kínálás mint beszédaktus a kínáló önmagára és családjára mondott feltételes átkai nélkül nem teljes, nem befejezett. A beszélő metapragmatikai értékelése szerint az olyan helyzet, amelyben a vendéget leültetik, ételt/italt tesznek elé, felszólítják, hogy vegyen, egyen/igyon, de elmaradnak a nyomatékosító feltételes átkok, az „nem kínálás”. A kínálás gábor roma fogalmába tehát beletartozik a feltételes átok helyzetnek megfelelő használata.

„*Sin kãse řoma, kaj aven andrã, the ři imbisarah le. Thovah angle vi paje, thovah angle vi kave, thovah angle vi teste, vi kake, vi kuke: »Na, xan the pen te kamenah, řave, na thovah o truřula!« Akkor von ři te xan, ři te pen. Te ři kamen, kothe ařen, te na fal ame lendar! Te falah ame lendar, aba řanasah te thovah truřul!*”  
 'Mondjuk, vannak olyan romák, hogy bejönnek, és nem kínáljuk őket. Teszünk eléjük üdítőt, kávé, süteményeket, ezt is, azt is: „No, egyetek és igyatok, fiú, ha szeretnétek, ne tegyük a *truřulo*

kat!” ((értsd: ne átkozzuk magunkat)) Akkor ők kell, hogy egyenek és igyanak. Ha nem akarnak, ott marad, ha egyszer nem szimpatikusak nekünk! Ha szimpatikusak lennének nekünk, akkor már tudnánk nekik *trušult* mondani ((hogy egyenek)).’

Összegezve a fentieket: a kínálás teljes, a gábor roma közösségekben szociokulturálisan elfogadott kivitelezése nem lehetséges pusztán a kínálás illokúciós aktusának kimondásával. Az ismételt, feltételes átokkal megerősített kínálás elengedhetetlen része a vendéglátás roma interakciós ritusának. A kínálást nyomatékosító feltételes átkok az elfogadás kikényszerítésének pozitívan értékelt interakciós eszközei ezekben a helyzetekben. A beszédaktus-elmélet terminológiáját kölcsönözve úgy is fogalmazhatunk, hogy a feltételes átkok a kínálás szociokulturálisan definiált őszinteségi feltételeinek részét képezik a romani interakcióban. A feltételes átokhasználatnak a kínálás során kapcsolati értelemben konstruktív funkciója van, annak révén a beszélő a címzetthez való viszonyára vonatkozó pozitív értékelést is kifejez, míg a feltételes átok elmaradásának rendszerint ezzel ellentétes kapcsolati üzenete van.

## 6. A kínálás interakciós ritusa a romaniban: adat és elemzés

Az alábbi esettanulmányban egy kínálási helyzetben rögzített spontán interakciót elemzünk, főként annak rituális jellemzőire (l. Kádár 2013, 2017) koncentrálnak. Különös figyelmet fordítunk az ismétlődéses jellegre, azokra a visszatérő formai-szekvenciális jellemzőkre, amelyek a romani nyelvhasználati konvenciók szerint szükségesek a kínálás szociokulturálisan elfogadott, teljes kivitelezéséhez. Elsősorban a megismételt kínálás jelenségére fókuszálunk, és megvizsgáljuk, hogy milyen pragmatolingvisztikai forrásokot használnak a résztvevők az ismételt kínálás nyomatékosítása, erősítése érdekében. Fordulóról fordulóra haladva elemezzük az interakciót, feltárva azt a komplex, szekvenciák láncolatából álló ritualizált egyezkedést, amely a házigazda és a vendégek között zajlik. Arra a kérdésre is választ keresünk, hogy melyek azok a nyelvi, paralingvisztikai és interakciós eszközök, amelyek együttes előfordulása azt a benyomást kelti a résztvevőkben és a megfigyelőkben is, hogy az interakció valójában egy fordulóról fordulóra intenzívebbé váló rituális lánc (Collins 2004). Ennek révén közelebb juthatunk annak megértéséhez is, hogy hogyan működik az interakciós ritus mint érzelmi befektetést kívánó és kapcsolati érzelmeket előhívó gyakorlat (Kádár 2013: 104–134).

A kínálás kontextusában vizsgáljuk a feltételes átkok szerepét is. Mint látni fogjuk, a feltételes átkok a kínálás elfogadása melletti erősködés (*insistence*) konvencionális interakciós stratégiái, amelyek a szívélyesség, a vendégszeretet pozitívan értékelt interakciós jelzései. Alkalmazásuk is hozzájárul a kínálás rituális jellegéhez. A vendégek reakcióját vizsgálva rámutatunk arra, hogy milyen interakciós eszközöket (elfogadás+irreleváns referenst tartalmazó „ellenátok”) használnak annak érdekében, hogy korlátozzák azt az extrém interakciós befektetést, amelyet a vendéglátó tesz a kínálás elfogadtatása érdekében, és határt szabjanak az egyre intenzívebbé váló interakciónak. Amellett érvelünk, hogy a kínálás a romani társalgásban egy fogadóra és közönségre tervezett, kidolgozott, jórészt rutinizált megnyilatkozásokból felépülő rituális egyezkedés, amelynek társas célja a résztvevők közötti kapcsolat fenntartása és megerősítése.

Az alábbiakban az interakció, majd annak elemzése következik. A résztvevők rokoni (unokatestvéri) kapcsolatban álló, hasonló korú, egymást jól ismerő gábor roma férfiak. Mivel nem ugyanabban a városban élnek, ezért nem találkoznak túl gyakran. A résztvevők viszonya tehát társas közelséggel jellemezhető, a társalgás stílusa viszonylag informális, az étkezés nem kapcsolódik kivételes, ünnepi alkalomhoz. A társalgás nem roma (gázsó) résztvevője terepmunkásként Berta Péter. Mivel a roma vendégek (Gabi és Laji) adventisták, ezért nem fogyasztanak sertéshúst. A házigazda és fia ezért fontosnak tartják hangsúlyozni, hogy a felszolgált étel megfelel a vallási előírásoknak, mivel baromfi húsból készült (1. és 15. sor). Az erre való hivatkozást is amelletti érvként használják fel, hogy a vendégeket fogyasztásra ösztönözzék. A 23 beszédfordulóból álló társalgás egyetlen téma, a vendégek kínálása köré szerveződik. A kínáló megnyilatkozások többsége felszólító módú ígéret tartalmazó direktívum. Indirekt, például kérdés formájú kínálás (pl. *Kérsz...-t? Adhatok egy kis ...-t?*) nem fordult elő. A kínáló megnyilatkozások sorozatát nem nyelvi cselekvés is kíséri: a házigazda beszéd közben többször is ételt tesz a vendégek tányéjára (1. 3., 8., 14. sor). A gábor romák közötti vendéglátásban nem jellemző a vendég számára választást hagyó konvencionálisan indirekt formák vagy a különféle tompító, kárpító kifejezések (*hedges*, l. Cseresnyési 2004: 32) használata, a kínálás ideálisan explicit, feltételes átkokkal erősített direktívumok sorozata.

Helyszín: egy Kolozs megyei kisváros, egy gábor roma családnál

Résztevők:

- Vendéglátók: az ötvenes évei végén járó házigazda (Pista); a házigazda felnőtt fia (Jankó).
- Vendégek: Laji, egy ötvenes évei végén járó férfi; és Gabi, Laji egyik fivére. (Elsőfokú unokatestvérei a házigazdának.) Nem roma résztvevő: Berta Péter (BP).<sup>9</sup> Mivel BP. a vendégekkel együtt érkezett (a vendégek vendége), nemcsak a házigazdák, hanem a vendégek is feladatuknak tekintették, hogy kínálják, evésre bátorítsák őt (l. 8–12., 19. sor).

1 házigazda ((Gabihoz))

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

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

2 Laji ((a többiekhez, akik Lajira várnak, míg ő a gyógyszerét készíti elő))

*Den numa, xan!*

Kezdjetek csak hozzá, egyetek!

3 házigazda ((miközben szed Laji tányérjára))

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

No, vegyetek hát! Haljon meg az én Jankóm! ((a beszélő jelen levő fia))

4 Gabi → *=Meren ol gãze!*

Haljanak meg a gázsók!

5 Laji ((egy fiatalasszonyhoz, aki ekkor lép ki a konyhából))

*KHÁRÁ-J TJO RÓM, njepate?*

Itthon van a férjed, unokahúgom?

6 fómnji *NA-J KHÁRÁ, avel mindjar!*

Nincs itthon, jön mindjárt!

7 házigazda → *GABI! MERA ME te na le! Sohte na leh? (...)*

Gabi! Haljak meg, ha nem vennél! Miért nem veszel?

<sup>9</sup> A nemek szerinti elkülönülés térhasználati mintáinak megfelelően a férfi terepmunkás a férfiakkal a teraszon, a női terepmunkás, Szalai Andrea a női asztalnál kapott helyet bent a konyhában.

- 8 Laji ((BP-hez, miközben a tányérjára szed))  
*Peter! [Le akana, le!*  
 Péter! Vegyél most, vegyél!
- 9 Jankó ((BP-hez))  
 [Vegyél te is! =
- 10 házigazda = *Egész bátran! (...)*
- 11 Laji *Xa, Péter, xa! No len, séve! Mind otthon, első unokatestvérek. Mind nálam, így egyél! [Nyugodtan!*  
 Egyél, Péter, egyél! No, vegyetek, fiam! Mint otthon, első unokatestvérek ((vagyunk a házigazdákkal)). Mint nálam, így egyél! Nyugodtan!
- 12 Jankó ((BP-hez))  
 [Le the servihtu!  
 Vegyél, fogyasszál!
- 13 BP *Kāsānisarav!*  
 Köszönöm!
- 14 Laji ((a házigazda ismét szed Laji tányérjára))  
*Na-! So-j kode?*  
 Ne- ((tegyél többet))! Mi ez?
- 15 Jankó *Khanjani! Khanjani! =*  
 Baromfi! Baromfi! ((a felvágott alapanyaga))
- 16 Laji = *Mukh la, mo! Kǎ me ekh cǎrǎa (.) Mukh ma akana-*  
 Hagyd abba, hé! Mert én egy kicsit (.) Hagyj békén most-  
 ((ne kínálj tovább))
- 17 házigazda → *Te me[ra me!*  
 Haljak meg!
- 18 Laji → [Meren ol gaže!  
 Haljanak meg a gázsók!  
 (...)
- 19 Laji ((BP-hez))  
 → *Nyugodtan, Péter! Le the xa! Kade xa sar mande khǎrǎ!*  
*Te mera me!*  
 Nyugodtan, Péter! Vegyél és egyél! Úgy egyél, mint nálam otthon! Haljak meg!  
 (...)

- 20 házigazda ((Gabihoz))  
 → *Gabi! Le, te mera me! Maj imbihtu? Le, te merel muřo*  
*[Janko!=*  
*Gabi! Vegyél, haljak meg! Még kínáltatod magad?*  
*Vegyél, haljon meg Jankóm!*
- 21 Gabi → [*Meren ol gaže!*  
 Haljanak meg a gázsók!
- 22 házigazda = *Pe muřo Janko the pre mande [na leh ekh cǎřra?! (...)*  
 Az én Jankómra és rám ((tett átok ellenére)) sem veszel  
 egy kicsit?!
- 23 Gabi → [*Meren ol gaže!*  
 Haljanak meg a gázsók!

Amint a fenti interakció is mutatja, a gábor romák között a vendéglátás olyan, több fordulóból álló beszédtevékenység, amely rendszerint a kínálás többszöri megismétlését foglalja magában. A kezdeti kínálást a vendégek gyakran tartózkodóan fogadják, és ez a vonakodás vagy elutasítás rendszerint újabb, feltételes átokkal nyomatékosított kínálást vált ki. Ebben az interakcióban csupán két fordulóban találunk explicit vonakodást, elutasítást (1. a 14. és 16. sort), amelyet a házigazda önátka (17. sor: 'Haljak meg!'), majd két újabb, feltételes átokkal erősített kínálás ('Gabi! Vegyél, haljak meg! (...) Vegyél, haljon meg Jankóm! ((a beszélő jelen levő, felnőtt fia)), 1. 20. sor) követ. A romani vendéglátás során zajló interakció jellegzetessége, hogy a vendéglátó nemcsak abban az esetben ismétli meg a kínálást, ha a vendég elutasítja vagy vonakodik elfogadni azt, hanem akkor is, ha az már elfogadásra talált, azaz a közös étkezés és italfogyasztás során folyamatosan újra és újra bátorítja a vendégeket.

Az ismételt kínálást gyakran a vendéglátó önmagára és családjára mondott feltételes átkai nyomatékosítják, amelyek pragmatikai szerepe részben a kínáló megnyilatkozások illokúciós erejének, hatásának erősítése. (Az illokúciós erő és hatás fogalmáról l. Sbisà 2001.) Az elemzett interakcióban jelentős a feltételes átok aránya, 23 beszédfordulóban 9 hangzott el (1. az 1., 3., 7., 17., 19., 20. [itt 2 előfordulás], 22. sorokat). Éppen a többször megismételt, feltételes átokkal erősített kínálások hatására válik az interakció szekvenciák láncolatából álló, egyre intenzívebbé váló rituális egyezkedéssé a vendéglátás helyzeteiben. A kínáló interakció rituális sajátosságai közé tartozik, hogy bár a nyelvi forma és az interakciós szerkezet alakítása tekintetében a résztvevők rendelkeznek a választás szabadságával, az interakció mégis nagymértékben előre jelez-



hető, kiszámítható, a résztvevők társalgási hozzájárulásai gyakran rutinizáltak. Gyakorikak a viszonylag kötött szerkezetű formulaikus megnyilatkozások (pl. a feltételes önátkok), jellemző azok ismétlése, a helyzethez, a társas kontextus sajátosságaihoz igazodó variációja.

A rítus növekvő intenzitásához hozzájárulnak továbbá prozódiai eszközök is. A megnyilatkozások többsége felkiáltó intonációval ejtett, jellemző a hangerő növelése (l. 7. sor) és a bővebben adagolt hangsúlyok alkalmazása is. Feltehetően az interakció ritualizáltságával, bizonyos mintázatot követő rendezettségével összefüggő jellegzetesség az együtt elhangzó, átfedő beszéd (*overlaps*), valamint a szünet nélküli szóátvétel (*latching*, l. 3–4. 9–10, 15–16. sor) gyakori használata is. A beszédpartnerek számára rendszerint anticipálható, jól kiszámítható egymás soron következő társalgási hozzájárulása. Ez teszi lehetővé, hogy sokszor egymás szavába vágva, egyszerre kínáljanak egy harmadik személyt (l. 8–9, 11–12. sor) anélkül, hogy az zavart okozna a társalgásban. Láthattuk, hogy nemcsak a házigazda, hanem a vendég is kínálja a vele együtt érkező, társas értelemben távolabbi vendéget, ez a gábor romák közötti vendéglátás során megszokott gyakorlat (l. a 8., 11., 19. sort). Az átfedő beszéd másik tipikus használati stratégiája az, hogy a vendég meg sem várja, amíg a házigazda befejezi a feltételes átokkal nyomatékosított kínáló megnyilatkozást, hanem vele együtt beszélve már is megpróbálja rávenni őt arra, hogy hagyjon fel a további kínálással (l. 17–18., 20–21., 22–23. sor).

Ezeknek az eszközöknek az együttes használata egy erős érzelmi és társas érintettséget implicál, élénk stílust eredményez (Tannen 2005: 11–121), amelynek következtében az interakció egyre intenzívebbé válik (Collins 2004). Ez a romani interakció dinamikáját nem ismerő kulturális kívülállók számára versengésnek vagy akár konfliktusbeszédnek is tűnhet. A helyi kisboltban sorban álló magyar vásárlók például több alkalommal is ingerült vitának, konfliktusnak vélték azt a rituális egyezkedést, amelybe a vásárlás közben ott összetalálkozó gábor romák kezdtek azért, hogy egy kávéra vagy üdítőre meghívják egymást.

A rítusok intenzitásának is vannak korlátai (Collins 2004). Azt, hogy az interakció intenzitás tekintetében közel jutott a csúcsponthoz, a vendéglátó felháborodást színlelő költői kérdései is jelzik. Ezekkel felelőségre vonja, számonkéri vendégeit: 'Még kínáltatod magad?' (20. sor), 'Az én Jankómra és rám ((mondott átok ellenére)) sem veszel egy kicsit?!' (22. sor). Ezek a kérdések olyan metapragmatikai kommentárok,

amelyek annak az interakciós befektetésnek a jelentőségére engednek következtetni, amelyet a házigazda a többször megismételt, önmagára és felnőtt fiára mondott feltételes átkaival megerősített kínálással tett azért, hogy vendégeit fogyasztásra bátorítsa. Egyúttal jól mutatják ennek az interakciós erőfeszítésnek a fogadóra gyakorolt konvencionális hatását is: a vendégnek éppen erre tekintettel illik feladnia a tartózkodó magatartást és elfogadni a kínálást. Ha túl sokáig kínálatja magát, azt a házigazda úgy is értelmezheti, hogy vendége túlzott mértékű interakciós befektetést vár el tőle. Ennek indirekt kapcsolati üzenete is lehet: a házigazda úgy vélheti, hogy vendége saját pozícióját túl magasra értékeli, és ezért várja el azt, hogy a kapcsolat érdekében a vendéglátó még több interakciós erőfeszítést tegyen.

Ezért a vendégek rendszerint sietnek kifejezésre juttatni, hogy nem várnak el több interakciós munkát a vendéglátó részéről. Gyakori, hogy a kínálás címzettje úgy próbál meg határt szabni a vendéglátó záporozó, feltételes átkokkal nyomatékosított kínáló megnyilatkozásainak, hogy felszólítja őt, hogy hagyjon fel a *trušul*-okkal, azaz önmaga és családja átkozásával. Ezt rendszerint annak – szóval vagy tettel történő – kinyilvánítása kíséri, hogy elfogadja a kínálást: pl. „*Na maj de tu armaje, meren ol gaže! Aš, kã xav!*” ’Ne átkozd már tovább magad, haljanak meg ((inkább)) a gázsók! Hagyd abba, mert eszem!’ A fenti interakcióban az egyre intenzívebbé váló rituális egyezkedést a kínálás címzettjei többször is egy sajátos interakciós rutinnal, egyfajta irreleváns „ellenátokkal” próbálták határok között szorítani. Mint láttuk, többször is a *Meren ol gaže!* ’Haljanak meg a gázsók (’nem romák’)!’ formula használatához folyamodtak (l. a 4., 17, 21., 23. sorokat). Ennek az átokformulának az interakcióban való elhelyezkedése sajátos, és ennek a pragmatikai és diskurzusfunkció szempontjából jelentősége van. Ezek a megnyilatkozások rendszerint szekvenciális szerveződésű aktusokban válaszként, gyakran az aktus lezárását előkészítő formaként (*pre-closing form*) fordulnak elő. Használójuk rendszerint a beszédpartner korábbi, feltételes átkokkal nyomatékosított megnyilatkozásaira reagál, általában azok további ismétlését kívánja megelőzni. A gáborok közötti társalgásban a gázsókra utaló átokformulák egyik tipikus használati kontextusa éppen az invitálási és kínálási helyzet. Funkciójuk az, hogy megszakítsák azt a feltételes átkokkal nyomatékosított megnyilatkozások sorából álló, egyre intenzi-

vebb egyezkedést, amit a vendéglátás roma interakciós rítusa a kínálási helyzetek többségében megkíván.<sup>10</sup>

Hogy megérthessük, miért alkalmas e célra a gázsókra mondott átok, ismernünk kell azt a „laikus”, folk nyelvvideológiát, amely az (feltételes) átokformulák nyelvi formája (pl. a referensre utaló főnév szemantikai jegyei) és a formula pragmatikai értéke (pl. módosító, erősítő képessége) között kapcsolatot hoz létre. Ebben a metapragmatikai ideológiában az átok referensének szemantikai jegyei a pragmatikai funkció indexei. Ennek az indexikus viszonynak az elemzésére itt terjedelmi okok miatt nem vállalkozhatunk. Csak annyit jegyzi meg, hogy ahhoz, hogy egy *trušul* a gáborok közötti interakcióban potenciális erősítő lehessen, az átokformula referensének az [+ÉLŐ] és a [+HUMÁN] jegy mellett a [+ROMA] szemantikai jeggyel is rendelkeznie kell.

Mint láttuk, a kínálás címzettje ahelyett, hogy a *trušul*-lal erősített kínálásra „rálicítálva”, azaz újabb önmagára vagy családjára mondott átokkal erősített megnyilatkozással válaszolna (pl. 'Haljanak meg a fiam, nem vagyok éhes!'), a 'Haljanak meg a gázsók!' formulával próbálja megszakítani ezt a megnyilatkozások illokúciós erejének fokozásán alapuló sorozatot. Ezt a relevancia-maxima (Grice 1975/1997) tudatos, szándékos megsértésével éri el: az általa használt átokformulában olyan referenst (*gaže*) választ, amely a *trušul*-ok pragmatikai szerepére vonatkozó gábor roma nyelvvideológia szerint nem alkalmas a megnyilatkozások illokúciójának erősítésére.<sup>11</sup> Ezzel a választással a vendég célja az, hogy tétlenné, értelmetlenné tegye a beszédpartner számára a kínálás újbóli, önmagára és gyermekeire mondott átokkal nyomatékosított megismétlését, ily módon szabva határt az egyre intenzívebbé váló rítusnak (l. Collins 2004). A *Meren ol gaže!* formula tehát nem valódi, azaz nem szó szerint értendő átok, azt nem a gázsókra irányuló károkozás szándékával, és nem a gázsókhoz való negatív beszélői viszonyulás jelzésére használják a társalgásban.

Mint láttuk, e formulának fontos szerepe van az interakció szerkezetének alakításában is. Tagolja az interakciót, lezárja annak egy szakaszát,

<sup>10</sup> Ez az egyezkedés a szűk családon belül, társadalmi és érzelmi közelséggel jellemezhető résztvevői relációkban (pl. házastársak, vagy az egy háztartásban élő testvérek közös étkezése során) el is maradhat.

<sup>11</sup> Ezért használható a *Meren ol gaže!* az ironia vagy az ugratás felismerését támogató kontextualizációs fogódzóként is. Kimondását gyakran további paralingvisztikai és nem verbális fogódzók (nevetés, kacsintás, mosoly) is kísérik.

ezzel lehetővé teszi más témák és beszédtevékenységek kezdeményezését. További metapragmatikai funkciója a társalgás légkörének, hangnemenek (l. Hymes *key*-fogalmát) módosítása: a feltételes átkokkal nyomatékosított sorozatos kínálásnak köszönhetően már-már túlzottan udvariassá, formálissá váló interakciót közvetlenebbé, oldottabbá teszi.

## 7. Összegzés

A gábor roma közösségekben a kínálás nem egyetlen illokúciós aktus, hanem több fordulóból álló, szekvenciális szerveződésű rituális egyezkedés, amely a kínálás többszöri, feltételes (ön)átokkal erősített ismétlését kívánja meg. Jellemzően direktívumok sorozata. A kínálási helyzetekben a feltételes átkokkal kísért, megismételt kínálás a megszokott, elvárt interakciós viselkedés. Feltételes átkok hiányában a kínálás interakciós rítusa nem teljes, vagy legalábbis nem tekintik azt szívből jövőnek, azaz őszintének. (A 'szájból jövő' (oszténzív) vs. 'szívből mondott' (valódi, őszinte) átkokat és feltételes átkokat elkülönítő gábor roma metapragmatikai distinkcióval és az azzal összefüggő laikus intencionalitás-elmélettel kapcsolatban l. Szalai 2013, 2014c: 131–144, 187–200.)

Amint azt az elemzésben bemutattuk, a kínálás interakciós rítusának kivitelezése során tapasztalt egyre növekvő intenzitást különböző nyelvi, paralingvisztikai és interakciós eszközök (pl. ismétlések, felkiáltó intonáció, a szünet nélküli szóátvétel és az átfedő beszéd gyakori használata, nagyobb hangerő, feltételes (ön)átkok) együttes alkalmazása eredményezi.

Bár a nem romák az átokhasználatot gyakran a nyelvi agresszió és az udvariatlanság megnyilvánulásának tekintik és negatívan értékelik, láthattuk, hogy a feltételes átkoknak egészen más, kapcsolati értelemben konstruktív funkciója is lehet a romák közötti társalgásban. A kínálás során használatukat pozitívan értékelik, a romák a vendégszeretet és a szívéllyesség kifejezésének interakciós eszközöként tekintenek azokra. Helyzetnek megfelelő használatuk a romani szociopragmatikai kompetencia része, és az, aki megfelelően tudja használni ezeket a nyelvi formákat, kifinomult társas interakciós készségeiről tesz tanúságot. (A terpmunka során gyakran hallhattunk olyan dicsérő kommentárokat, amelyek az interakciós értelemben kompetens, szívéllyes vendéglátói viselkedést a megfelelő szocializáció bizonyítékának tekintették: pl. *Dičolpe če škola sah leh khārā!* 'Meglátszik, hogy milyen iskolája ((neveltetése)) volt otthon.')

A feltételes átkok a kínálás interakciós rítusában komplex pragmatikai funkciót töltenek be. Egyik fontos szerepük az interakcióban a kínáló megnyilatkozások illokúciós erejének módosítása, erősítése. (*O trušul zurarāl tji duma.* 'A feltételes átok erősíti a szavadat.') Gyakori, hogy a beszélő korábbi fordulóban elhangzott megnyilatkozását erősítik. Ebből is következik az a módszertani elvárás, hogy ne csupán mondatszinten, hanem az interakció kontextusában vizsgáljuk őket. Másik fontos szerepük a résztvevők közötti társas relációkra vonatkozó értékelés kifejezése, a társas kapcsolatok megerősítése. A romák közötti kínálás interakciós rítusában nincs nyoma annak, hogy a vendéglátó tehetetlenség élné meg a vendéglátást. Sőt, interakciós értelemben úgy viselkedik, mintha nem is a vendég, hanem elsősorban az ő saját érdekét, pozitív énképét szolgálná a vendég jelenléte és az, hogy megkínálhatja, kiszolgálhatja őt. (A perzsa kínálást és meghívást vizsgálva hasonló következtetésre jutott Eslami 2005: 466 és Koutlaki 2002 is). Talán ezért is igyekszik olyan helyzetet teremteni az interakcióban a vendég számára, amelyben a visszautasítás morálisan nem elfogadható (vagy legalábbis nem udvarias). Ennek a kínálás megismétlésén túl fontos interakciós eszköze a feltételes (ön)átkok használata, amellyel a vendéglátó a kínálás elfogadását igyekszik elérni, udvariasan kikényszeríteni.

Hogyan lehetséges ez, miért hatékony interakciós eszközök ebben a helyzetben a feltételes átkok? Mint láttuk, a romák közötti kínálás során valójában nem csupán étel/ital felajánlása történik, hanem a kínálást megerősítő feltételes önátkok kimondása révén a legfontosabb társadalmi alapértékek önként vállalt szimbolikus kockáztatása is. A feltételes átkok (*trušula*) a romani interakcióban voltaképpen társadalmilag jelölt, önkéntes szimbolikus arcfenyegető aktusok. A romák feltételes önátkjai az önkéntes önvészélyeztetés tekintetében hasonló konvencionális hatásmechanizmusra épülnek, mint azok a szélsőséges kommunikatív aktusok (pl. éhségstrájk, önfelgyújtás l. Wee 2004), amelyekhez a politikai tiltakozás/nyomásgyakorlás érdekében folyamodnak a (többnyire hatalom nélküli) cselekvők. Ha a vendég nem fogadná el a feltételes önátkokkal megerősített kínálást, azzal azt nyilvánítaná ki, hogy érdektelen számára a házigazda társas képe, a közöttük levő társas kapcsolat, és közömbös számára az az érzelmi és interakciós befektetés, amellyel a vendéglátó szimbolikusan kockáztatja vendégéért a legfontosabb társadalmi alapértékeket: az életet, az egészséget és a nagyra értékelt társas kapcsolatokat

(így például a gábor roma társadalomban rendkívül fontosnak tekintett apa-fiú viszonyt).

A feltételes átkok kimondásával ezért a vendéglátó szimbolikusan morális felelősséget ró a címzettre, aki nem reagálhat elutasítással, legfeljebb oly módon, hogy azt ő maga is önátkokkal megerősítve és egyéb jóvá tevő aktusok (pl. bocsánatkérés, magyarázat, l. Suszczyńska 2003) kíséretében teszi.

Fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy a romák feltételes önátkjai a kínálási és meghívási helyzetekben osztenzív, nem szó szerint értett, nem ártó szándékkal mondott aktusok, hanem olyan társalgási átkok (Kratz 1989), amelyekről ezekben a helyzetekben senki nem gondolja azt, hogy kimondásukkal a beszélő képes lehet a világot a szavakhoz illeszteni (*world-to-word fit*, Searle 1976). Ezek a feltételes átkok a romák nyelv-ideológiája szerint nem fenyegetnek a megvalósulás veszélyével.

Hasonlóan más roma közösségekhez, a gábor roma közösségekben is vannak olyan formális helyzetek, amelyekben az átkokat (*armaje*) és a feltételes átkokat (*trušula*) ártó képességgel felruházott, veszélyes szavaknak tekintik. Ezek jellemzően az eskü és a fogadalomtétel különféle nyilvános, viszonylag kötött forgatókönyv szerint zajló társadalmi rítusai, amelyekre a gábor romák a *vandjelije* 'hitre menés' metanyelvi terminussal utalnak. Ezekre itt csupán azért utalunk, hogy velük kontrasztba állítva jobban megvilágíthassuk a hétköznapi, osztenzív, ártó hatással nem rendelkező társalgási (ön)átkok eltérő, ám a társas kapcsolatok interakciós menedzselésében mégis fontos szerepet játszó működési mechanizmusát. A gábor közösségekben az eskü és a fogadalom olyan beszédesemények, amelyekben a feltételes átkok használata nem opcionális, azok nélkül a beszédesemény nem kivitelezhető. (Ezekben a helyzetekben a feltételes átkok fókuszeseemények: társadalmi nyilvánosság, közönség előtti, megfelelő módon és körülmények között, bizonyos gesztusok kíséretében [pl. kalaplevétel, térdelés, Bibliával a kézben] történő kimondásuk maga a beszédesemény.) Az eskühelyzetekben az állítások igazságának alátámasztására, a szerződő aktusokban a felek közötti egyezség megpecsételésére, a fogadalomtétel különféle helyzeteiben a fogadalom betartása iránti elkötelezettség garanciájaként használt feltételes (ön)átkokra a romák potenciálisan veszélyes, a megvalósulás lehetőségével fenyegető megnyilatkozásokként tekintenek. Ezekben a helyzetekben az átkokat egyfajta divinációs, morális igazságszolgáltatásra képes hatalommal ruházzák fel. Úgy vélik, hogy a morális rendet megsértő, azaz a hamisan esküt tevő vagy a fogadalmát megszegő személyt az

„átok megfogja”, azaz az átokban neki kívánt, vagy az általa kimondott feltételes önátokban önmagára vállalt kár, veszteség (pl. betegség, bal- eset, halál) valóban megtörténhet. A formális eskük és fogadalmak esetében a közösség morális rendjével való összefüggés nyilvánvaló: az átok aktualizálódása, megvalósulása a morális rendet megsértő cselekedet szankciója. A gábor roma társadalomban részben éppen a kimondott szavakat ilyen világot megváltoztatni képes hatalommal felruházó nyelvi ideológia miatt lehetnek a nyilvános eskük a konfliktusmenedzselés hatékony, a morális rend fenntartásában és helyreállításában kulcsfontosságú szereppel bíró társadalmi rítusai. Az említett helyzetekben tehát a feltételes átkok ebben a speciális értelemben véve is hatalmi műfajoknak (*genres of power*, l. Kratz 1989) tekinthetők. A kutatói érdeklődés (mind a romani, mind más nyelvek esetében) eddig jórészt a formális, intézményes átok- és eskühasználatra irányult, a hétköznapi társalgás keretébe illeszkedő átokhasználati módokat alig vizsgálták. Tanulmányunk ezért hiánypótló lehet abban a tekintetben is, hogy a feltételes átkokat egy hétköznapi kapcsolati gyakorlat, a kínálás interakciós rítusának kontextusában vizsgálja.

A kínálási helyzetekben elhangzó feltételes átkok a fentiekkel szemben *dendo muj* ’szájból jövő’, osztenzív átkok, amelyeknek nem tulajdonítanak ilyen ambivalens, veszélyes, a világot a szavakhoz illeszteni képes hatalmat. Mint láttuk, ezeket a társalgási átkokat kapcsolati célok érdekében használja a kínáló: ezek révén is demonstrálni igyekszik a kínálás őszinteségét, önmagát jó és szívélyes vendéglátóként pozicionálva. Miben rejlik ezeknek a feltételes átkoknak az ereje, mégis miért alkalmassak arra, hogy a vendéget rávegyék a kínálás elfogadására? Értelmezésünk szerint a feltételes önátkok interakciós hatalma az önkéntes, szimbolikus önveszélyeztetésre való hajlandóság jelzésében és a résztvevők kölcsönös arc-érzékenységében rejlik. Kimondásukkal a vendéglátók aránytalanul nagy veszteség vállalását is hajlandók szimbolikusan kilátásba helyezni pusztán azért, hogy kifejezzék, hogy milyen nagyra értékelik a vendégükhöz fűződő társas kapcsolatot, amit a vendéglátás, az intenzív kínálás révén is igyekeznek kimutatni. A vendég ezért érezheti ebben a helyzetben morális kötelességének, hogy engedjen az unszolásnak, és fogadja el a kínálást.

A feltételes (ön)átok tehát egyszerre az azt kimondó házigazda vendégszeretetének, nagylelkűségének jelzése és a címzett moralitására apelláló hatékony interakciós eszköz, az interakciós hatalom morális

rendbe ágyazott, kulturális meghatározottságú stratégiája. Hatékonyságuk a vendéglátás kontextusában nem a kimondott szó (az átok) potenciális megvalósulása miatti aggodalmon alapul, hanem az interakció társas dimenziójának alapvető jellemzőjével, a résztvevők kölcsönös arcérzékenységével magyarázható. Ezért lehetnek a feltételes önátkok a szóbeli befolyásolás hatékony eszközei a roma közösségek egyik fontos hétköznapi kapcsolati gyakorlatában, a vendéglátás, kínálás interakciós rítusában. Használatuknak is köszönhető az, hogy a kínálás olyan interakciós rítus a roma közösségekben, amely hozzájárul az egymásra utaltságot és a társadalmi megbecsülést fontos alapértéknek tekintő, kapcsolatcentrikus morális rend fenntartásához és újratermeléséhez.

### 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 *h* jelöli: *kh*, *ph*, *th*
- *č*, *š*, *ž*: posztalveoláris mássalhangzók
- *ś*, *ź*: palatalizált szibilánsok
- *ć*: palatalizált affrikáta

#### Az interakció lejegyzéséről

→ Az elemzés szempontjából fontos sor.

Az aláhúzás nyomatékokat jelöl

° ° 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.)

NAGYBETŰK: nagyobb hangerő

(( )) A lejegyző megjegyzése a hangzó beszéd jellemzőire vagy a helyzetre vonatkozóan.



Xxx (...) xxx A megnyilatkozáson belüli kihagyás

(...) Üres sorban elhelyezve a közbeeső beszédfordulók (*turn*) elhagyását jelöli.

*Központozás: A hangzó beszéd intonációs, prosódiai jellemzőinek jelölésére szolgál.*

- , Enyhén emelkedő hanglejtés. (Nem feltétlenül tagmondatok között áll.)
- . Ereszkedő hanglejtést jelöl, nem feltétlenül a mondat végét.
- ? Emelkedő hanglejtés, rendszerint kérdés.
- ! Átélt, érzelmetli tónusú hang, felkiáltó intonáció

### Irodalom

- Abdel Hady, Saleem (2015), The pragmatic functions of ostensible communicative act of invitation in Jordanian Arabic. *SKY Journal of Linguistics* 28: 7–35.
- Albala, Ken (ed.) (2013), *Routledge International Handbook of Food Studies*. Routledge, London.
- Al-Khatib, Mahmoud (2006), The pragmatics of invitation making and acceptance in Jordanian Society. *Journal of Language and Linguistics* 5: 272–289.
- Barron, Anne (2005), Offering in Ireland and England. In: Baron, Anne – Schneider, Klaus P. (eds), *The Pragmatics of Irish English*. Mouton de Gruyter, Berlin. 141–176.
- Bargiela-Chiappini, Francesca (2003), Face and politeness: new (insights) for old (concepts). *Journal of Pragmatics* 35: 1453–1469.
- Bella, Spyridoula (2016), Offers by Greek FL learners: A cross-sectional developmental studies. *Pragmatics* 26: 531–562.
- Berta, Péter (2014a), Fogyasztás, hírnév, politika. Az erdélyi gábor romák presztízsgazdasága. MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest.
- Berta, Péter (2014b), Intermediate trade, migration, and the politics of ethnicity. Economic strategies among Romanian Gabor Roma. *Acta Ethnographica Hungarica* 59/1: 43–67.
- Berta, Péter (2019), Materialising Difference. Consumer Culture, Politics, and Ethnicity among Romanian Roma. University of Toronto Press, Toronto.
- Brown, Penelope – Levinson, Stephen (1987), *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cameron, Deborah (2005), Gender and Language Ideologies. In: Holmes, Janet – Meyerhoff, Miriam (eds), *The Handbook of Language and Gender*. Blackwell, Oxford. 447–467.
- Chen, Rong (1996), Food-plying and Chinese Politeness. *Journal of Asian Pacific Communication* 7/3–4: 43–55.

- Chrazan, Janet – Brett, John (eds) (2017), *Food Culture. Anthropology, Linguistics and Food Studies*. Berghahn, New York.
- Collins, Randall (2004), *Interactional Ritual Chains*. Princeton University Press, Princeton.
- Cseresnyési László (2004), *Nyelvek és stratégiák avagy a nyelv antropológiája*. Tinta Könyvkiadó, Budapest.
- Durkheim, Émile (2003) [1912], *A vallási élet elemi formái*. L'Harmattan, Budapest.
- Engebrigsten, Ada Ingrid (2007), *Exploring gypsiness. power, exchange and interdependence in a Transylvanian village*. Berghahn Books, London.
- Eslami, Zohreh (2005), *Invitations in Persian and English: Ostensible or genuine? Intercultural Pragmatics 2/4: 453–480*.
- Fosztó László (2007), *Beszéd és moralitás: az eskü egy kalotaszegi magyar cigány közösségben*. In: Ilyés Sándor – Pozsony Ferenc (szerk.), *Lokálisok, határok, találkozások. Tanulmányok erdélyi cigány közösségekről*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár. 81–96.
- Fosztó, László (2009), *Ritual revitalisation after socialism: Community, personhood, and conversion among Roma in a Transylvanian village*. Lit. Verlag, Berlin.
- van Gennep, Arnold (2007) [1909], *Átmeneti rítusok*. L'Harmattan, Budapest.
- Grice, H. Paul (1997), *A társalgás logikája*. In: Pléh Csaba – Siklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.), *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*. Osiris, Budapest. 213–227.
- Goffman, Erving (1967), *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. Anchor Books, New York.
- Grainger, Karen – Zainab Kerkam – Fathia Mansor – Sara Mills (2015), *Offering and hospitality in Arabic and English*. *Journal of Politeness Research* 11/1: 41–70.
- Gu, Y. (1990), *Politeness phenomenon in modern Chinese*. *Journal of Pragmatics* 14: 237–257.
- Hancher, Michael (1979), *The classification of cooperative illocutionary acts*. *Language in Society* 8: 1–14.
- Hua, Zhu – Li Wei – Quian Yuan (2000), *The sequential organisation of gift offering and acceptance in Chinese*. *Journal of Pragmatics* 32: 81–103.
- Isaacs, Ellen – Herbert Clark (1990), *Ostensible invitations*. *Language in Society* 19: 493–509.
- Julier, Alice P. (2013), *Eating together: Food, friendship, and inequality*. University of Illinois Press, Urbana.
- Kádár, Z. Dániel (2013), *Relational rituals and communication: Ritual interaction in groups*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.

- Kádár, Z. Dániel (2017), *Politeness, impoliteness and ritual: Maintaining the moral order in interpersonal interaction*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kádár, Z. Dániel – Haugh, Michael (2013), *Understanding politeness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kádár, Z. Dániel – Parvaresh, Vahid – Ning, Puyu (2019), *Morality, moral order, and language conflict and aggression*. *Journal of Language Aggression and Conflict* 7: 6–31.
- Kádár, Z. Dániel – Szalai, Andrea (2020), *The socialisation of language rituals – A case study of ritual cursing as a form of teasing in Romani*. *Pragmatics* 30/1: 15–39.
- Kertzer, David I. (1988), *Ritual, politics, and power*. Yale University Press, New Haven.
- Koutlaki, Sofia A. (2002), *Offers and expression of thanks as face enhancing acts: tae'arof in Persian*. *Journal of Pragmatics* 34: 1733–1756.
- Kovai Cecília (2017), *A cigány–magyar különbségtétel folyamata és a rokonság*. L'Harmattan, Budapest.
- Kratz, Corinne A. (1989), *Genres of power: A comparative analysis of Okiek blessings, curses and oaths*. *Man* 24: 636–656.
- Laihonen, Petteri (2008), *Language ideologies in interviews. A conversation analysis approach*. *Journal of Sociolinguistics* 12/5: 668–693.
- Locher, Miriam A. – Watts, Richard J. (2005), *Politeness theory and relational work*. *Journal of Politeness Research* 1: 9–33.
- Matras, Yaron – Leggio, Daniele V. (eds) (2017), *Open borders, unlocked cultures: Romanian Roma migrants in Western Europe*. Routledge, London.
- Nemesi Attila László (2009), *Az alakzatok kérdése a pragmatikában*. Loisir Kiadó, Budapest.
- Olivera, Martin (2012), *La tradition de l'intégration. Une ethnologie des Roms Gabori dans les années 2000*. Editions Petra, Paris.
- Piasere, Leonardo (2002), *Mare Roma – Az emberek osztályozása és a társadalmi szerkezet*. In: Prónai Csaba (szerk.), *Cigányok Európában. Kulturális antropológiai tanulmányok 2*. Olaszország. Új Mandátum, Budapest. 213–382.
- Salmani Nodoushan, Mohammad A. (2006), *A sociopragmatic comparative study of ostensible invitations in English and Farsi*. *Speech Communication* 48: 903–912.
- Sbisà, Marina (2001), *Illocutionary force and degrees of strength in language use*. *Journal of Pragmatics* 33: 1791–1814.
- Searle, John (1976), *A classification of illocutionary acts*. *Language in Society* 5: 1–23.
- Sifianou, Maria (1992), *Politeness phenomena in England and Greece*. Clarendon Press, Oxford.

- Silverstein, Michael (1979), Language, structure and linguistic ideology. In: Clyne, Paul R. – Hanks, William F. – Hofbauer, Carol L. (eds), *The Elements*. Chicago Linguistic Society, Chicago. 193–248.
- Suszczyńska, Małgorzata (2003), A jóvátevés beszédaktusai a magyarban. In: Németh T. Enikő – Bibok Károly (szerk), *Tanulmányok a pragmatika köréből*. Általános Nyelvészeti Tanulmányok 20: 255–294.
- Sutherland, Anne (1975), *Gypsies. The hidden Americans*. The Free Press, New York.
- Stewart, Michael S. (1997), *The time of the Gypsies*. Westview Press, Oxford.
- Szalai Andrea (2013), Átok és kontextualizáció a romani gondozói beszédben. *Nyelvtudomány VIII–IX*: 151–196.
- Szalai, Andrea (2014a), Ideologies of social differentiation among Transylvanian Gabor Roma. *Acta Ethnographica Hungarica* 59/1: 85–112.
- Szalai Andrea (2014b), A kicsinyítőképző-használat társadalmi jelentése a gábor romák feltételes átokkal kapcsolatos nyelvi ideológiájában. In: Cserti Csapó Tibor (szerk.), III. Romológus konferencia. *Gypsy Studies – Cigány Tanulmányok* 33. PTE BTK NTI Romológia és Nevelésszociológia Tanszék, Pécs. 254–278.
- Szalai Andrea (2014c), Pragmatikai érték és társadalmi nem. Átok és eskü az erdélyi gábor roma közösségek nyelvi ideológiájában és gyakorlatában. Kézirat. 321 pp.
- Szili Katalin (2004), *Tetté vált szavak. A beszédaktusok elmélete és gyakorlata*. Tinta Könyvkiadó, Budapest.
- Tannen, Deborah (2005), *Conversational style. Analyzing talk among friends*. Oxford University Press, New York.
- Terkourafi, Maria – Kádár, Z. Dániel (2017), Convention and ritual. In: Culpeper, Jonathan – Haugh, Michael – Kádár, Z. Dániel (eds), *The Palgrave Handbook of Linguistic (Im)Politeness*. Palgrave Macmillan, London. 171–196.
- Turner, Victor W. (1967), *The forest of symbols: Aspects of Ndembu rituals*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Turner, Victor W. (2002) [1969], *A rituális folyamat*. Osiris, Budapest.
- Watts, Richard J. (2003), *Politeness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wee, Lionel (2004), 'Extreme communicative acts' and the boosting of illocutionary force. *Journal of Pragmatics* 36: 2161–2178.
- Williams, Patrick (2005), Cigány házasság. In: Prónai Csaba (szerk.), *Cigányok Európában 3. Franciaország. Új Mandátum – L'Harmattan – MTA ENKI, Budapest*. 70–487.
- Woolard, Kathryn A. (1998), Introduction: Language ideology as a field of inquiry. In: Schieffelin, Bambi B. – Woolard, Kathryn A. – Kroskrity, Paul V. (eds.), *Language Ideologies. Practice and Theories*. Oxford University Press, New York – Oxford. 3–50.