

BERTA PÉTER

A TÁRSADALMI NEMEK KÖZÖTTI STÁTUSKÜLÖNBÉSÉG IDEOLÓGIÁI EGY ERDÉLYI ROMA (GÁBOR) KÖZÖSSÉGBEN

1. BEVEZETÉS

Az alábbi tanulmány¹ egy erdélyi roma közösség társadalmi-nem-fogalmának egyetlen aspektusát teszi vizsgálat tárgyává: a nemek közötti státuskülönbőség jelenségét, amely a kérdéses közösségben a társadalmi és a gazdasági élet több részterületére is számottevő hatást gyakorol (a nyelvhasználat egyes mintáitól az öröklés szokásrendjén át a házasság esetén kifizetendő *juššo*² kérdéseiig). A romák gyakran utalnak erre, ha azokat a vonásokat igyekeznek számba venni, amelyek látványosan megkülönböztetik őket a többségi gázso társadalomtól. A kérdés, amelyre e tanulmány választ keres, a következő: mivel magyarázható, hogy a vizsgált közösségben a maskulinitás magasabb presztízsiűnek minősül a feminitáshoz képest? Másként fogalmazva: milyen fontosabb ideológiák, gyakorlatok és stratégiák révén konstruálják meg férfiak és nők együttesen a társadalmi nemek közötti presztízskülönbőséget (vö. MILLER 1993), és az honnan nyeri legitimitását?

A közösség rövid bemutatását a fogalomhasználattal kapcsolatos megjegyzések csoportja követi, majd a tanulmány a nemek közötti státuskülönbőség néhány olyan megjelenési formáját veszi sorra, amelyek a születést kísérő érzel-

¹ Hálával és köszönettel tartozom mindazoknak a romáknak, akik megajándékoztak bizalmukkal és türelmükkel, valamint SZALAI Andreának, az MTA Nyelvtudományi Intézete munkatársának, aki a terepmunka során mindvégig társam és kollégám volt. A társadalmi nemekkel kapcsolatos eszmecsereink, értékes kritikai észrevételei számottevő mértékben hozzájárultak e tanulmány létrejöttéhez. Ugyancsak köszönettel tartozom Michael STEWARTnak és VARGYAS Gábornak a tanulmány egy korábbi változatához fűzött hasznos tanácsaiért és kérdésfelvetéseiért, valamint SÁRKÁNY Mihálynak a jelenlegi kézirattal kapcsolatos értékes kritikai észrevételeiért. A terepmunkát az alábbi szervezetek támogatása tette lehetővé: Fotoplus Kft, Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj, Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Open Society Institute (Budapest), Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok (F 029504), Soros Alapítvány. Támogatásukat ezúton is köszönöm. A jelen tanulmány néhány bekezdése megjelent az alábbi írás részeként: BERTA 2004. A tanulmány „etnográfiai jelene”: 2000–2004.

² A *juššo* (a magyar juss kifejezésből) a lánnyal adandó hozomány legfontosabb része, voltaképpen: „völegény-váltás” (bridegroom wealth; bridegroom price); lásd később. A továbbiakban a juss kifejezést a *juššo* szinonimájaként használom.

mi reakciókhoz és a keresztszülők kiválasztásához kapcsolódnak. A következő négy fejezet a nemek közötti státuskülönbség legitimálásában és újratermelésében fontos szerepet játszó roma ideológiák és gyakorlatok négy nagyobb csoportját vizsgálja meg közelebbről:

1. A társadalomszervezet egyes aspektusainak: a leszármazás számon tartásának, valamint a házasság és az apatársi szövetség roma fogalmának genderizált³ jellegét.
2. A testképpel kapcsolatos egyes elképzeléseket és gyakorlatokat.
3. A szexuális vágy feletti kontroll elvesztésének veszélyét mint – a vizsgált közösség társadalminem-fogalma szerint – főként a nőkhöz társuló vonást, valamint az annak tulajdonított társadalmi és gazdasági következményeket.
4. A bibliai társadalminem-fogalom azon elemeit, amelyekre a romák a nemek közötti státuskülönbséget legitimáló „történeti előképként”, másként fogalmazva: „párhuzamos diskurzusként” tekintenek.

A tanulmány utolsó előtti fejezete a vizsgált közösség társadalminem-fogalma által előnyben részesített nemi szerepektől eltérő viselkedésű „lágy” férfiak és „férfias” nők helyzetével, társadalmi megítélésével foglalkozik, valamint – a személy és a női siker roma fogalmának értelmezésén keresztül – arra a kérdésre keresi a választ, hogy miért és hogyan vesznek részt aktívan a nők egyes csoportjai is a maszkulinitáshoz társított magasabb presztízs legitimálásának újratermelésében. Ez utóbbi kérdésfeltevés szükségességét elsősorban annak az ABU-LUGHOD (1990) által az „ellenállás románca”-ként definiált értelmezői magatartásnak a közelmúltban megfigyelhető térnyerése indokolja, amely arra az előfeltevésre épül, hogy azokban a társadalmi kontextusokban, ahol a férfi-dominancia jelenségével találkozunk, a „nők hangjára” mindenekelőtt az egyértelmű szembeszegülés és ellenállás a jellemző. A helyzet azonban a terepmunkámnak otthont adó roma közösségben jóval összetettebb ennél. A tárgyalt fejezet ugyanakkor kitér arra is, hogy a feminitáshoz társított alacsonyabb presztízszt a nők egyes helyzettípusokban olyan hatalmi eszközöként is felhasználhatják, amely hatékonyan szolgálja saját családjuk érdekeit a kérdéses közösségre jellemző, többszintű státusrivalizálás folyamán.

2. BARO GAV ('NAGYFALU') – A TEREPMUNKÁNAK OTTHONT ADÓ ROMA KÖZÖSSÉGRŐL

A tanulmány alapját képező 18 hónapos antropológiai terepmunkára egy megközelítőleg 800 főt számláló, háromnyelvű erdélyi roma közösségben került

³ Itt jegyzem meg, hogy a genderizált kifejezést jobb híján, és a „többek között a társadalminem-konceptió(k) alapján szerveződő” körülírás szinonimájaként használom. REMÉNYI Andrea Ágnes a „gendered” kifejezést „a társadalmi nemet is érintő” körülírással adja vissza (2001. 159).

sor.⁴ A közösség lakóhelyéül szolgáló településre az ott élő, valamint az ugyan-ehhez az etnikai alcsoporthoz tartozó, de máshol lakó romák azért, hogy annak az etnikai alcsoporton belüli társadalmi jelentőségét és hírnevét (*veste*) kifejezésre juttassák, gyakran utalnak a „Nagy falu” (*Baro gav*) vagy a „Centrum” (*Centro*) metaforával. A továbbiakban e településre – a gyakran körülményes körülírások helyett – én magam is a roma politikai diskurzusból átvett Nagyfalú metaforával utalok. A Nagyfalúnak tulajdonított, etnikai alapon szerveződő megkülönböztetett társadalmi jelentőség és az ebből fakadó „elit” lokalitástudat az itt élő romák nagy számával, a mikrorégió többségi társadalmát alkotó magyarság átlagos életszínvonalához képest magasnak mondható gazdasági státusával, valamint azzal a ténnyel magyarázható, hogy a nagyfalusi romákéval azonos etnikai alcsoporthoz tartozó erdélyi patriázatok között dominánsnak tekintett ágazat tagjainak a jelentős része éppen a szóban forgó településen él. A nagyfalusi romák etnikai alcsoportjának a tagjai a gázsókkal folytatott kommunikáció során, tehát a kifelé irányuló önmeghatározás folyamán előszeretettel használják a „Gábor”, vagy a „kalapos és/vagy bajuszos Gábor” etnonimákat (endo-ethnonym for external self-identification). Ugyanerre az etnikai alcsoport-határra azonban a romák egymás között rendszerint egy másik, szintén a belső önmeghatározáson alapuló etnonimával (endo-ethnonym for internal self-identification): az *amare feli roma*⁵, vagyis „mi-féle, magunkfajta romák; olyan romák, mint mi” kifejezéssel utalnak.

⁴ A tanulmány minden olyan szöveghelye esetében, ahol a romákról, a romák valóságolvasatáról vagy értékrendjéről etc. írok, kizárólag a nagyfalusi romákra utalok.

⁵ A romani nyelvű kifejezések és szövegrészek írásmódjáról. Mássalhangzók: A palatális mássalhangzókat az adott betű után írt -j jelöli: dj, lj, nj, tj. A č, š, ž grafémák palatoalveoláris mássalhangzókat jelölnek, (amelyek ejtése körülbelül megegyezik a magyar /cs/, /s/, /zs/ hangokéval); s: dentalveoláris szibiláns (mint a magyar /sz/ hang); ś, ź: palatalizált szibilánsok; é: palatalizált affrikáta; x: uvuláris, zöngétlen réshang, erősen torokból ejtett /h/; ɸ: a magyarországi vlah-romani változatokra kevésbé jellemző, uvuláris /R/, az adott romani változatban a /x/-val alkot kontrasztot, annak zöngés „párja”; kh, ph, th: a 'k', 'p', 't' után írt -h az előtte álló hang aspirált, heheztes ejtését jelöli. Magánhangzók: ā: centrális, középső nyelvvállású, kerekítetlen /e/ hang, mint a románban az ā-vel jelölt magánhangzó; î: centrális, felső nyelvvállású, kerekítetlen /i/ hang. Az a romani változat, amelyet azon roma etnikai alcsoport közösségeiben beszélnek, amelyhez a nagyfalusi közösség is tartozik, belső nyelvi változatossággal, társadalmi és földrajzi tényezőkkel összefüggő szubdialektális különbségekkel jellemezhető. Az egyik morfofonológiai változó, amely mentén e különbségek leírhatók, a szóvégi pozícióban levő -h ejtésének erős vagy gyenge volta. Így például gyengén ejtett /-h/-t vagy Ø mássalhangzót találunk a nagyfalusi romák többségének beszédében, például a névszói paradigmában (egy- számban a hímnemű főnevek ragozásában valamennyi nem-nominatívuszi esetben, a társhatározó/eszközhatározó eset kivételével), egyes kérdőszókból, továbbá egyes igei toldalékokban (például: remoteness-marker ā; a jelen idejű paradigmában az SG2 és a PL1 személyt jelölő végződéseknél, múlt időben

A nagyfalusi romák között ma legelterjedtebbnek tekinthető megélhetési stratégia a kereskedés (*bižnico*). Terepmunkám idején a romák többsége elsősorban használt ruhákkal és cipőkkel, evőeszköz- és edénykészletekkel, valamint szőnyegekkel és függönyökkel stb. kereskedett. Néhány „családi vállalkozás” formájában tevékenykedő roma család bádogosmunkákból, valamint egyéb építőipari megbízásokból tartotta el magát, de – mint kiegészítő tevékenység – gyakori jövedelemszerzési mód a kölcsönadás is. A helyi *kaldárar* (vagyis: üstkészítő, rézműves) ágazatokhoz tartozó családok megélhetésének egy részét korábban biztosító rézművesség az 1980-as évek elejétől fokozatosan háttérbe szorult, és mára szinte teljesen elvesztette egykori gazdasági jelentőségét. „Pálinka- és szilvaifőző” üstöket stb. a rézműves munkákhoz értő néhány idősebb roma ma már csak ajándék gyanánt, vagy a külföldi turisták érdeklődésére számítva készít, többnyire szabadidejében.

A romák mint kereskedők romániai sikerességét alapvetően három tényező segítette elő: egyrészt a migrálás gyakorlata, a rugalmas helyváltogatás képessége; másrészt a változó piaci igényekhez való gyors alkalmazkodás; harmadrészt a felvásárolt vagy bizományba átvett áruk továbbértékesítése során alkalmazott „benyomáskeltési-meggyőzési stratégiák” hatékonysága. A kereskedés különböző formái közül egyrészt a házalást, másrészt a használtcikk-piacokon zajló árusítást, valamint a külföldről nagyobb tételben importált árucikkek kiskereskedőknek történő továbbértékesítését részesítik előnyben. Az első két esetben rendszerint ugyanazt a stratégiát alkalmazzák, amelynek lényege a fizetőképes kereslettel rendelkező romániai vagy külföldi regionális felvevőpiacok felkutatása, és azoknak a keresett, hiánycikkek számító terméktípusokkal való ellátása. A romák üzletfelei többnyire a kevésbé mobil, átlagos vagy alacsony életszínvonalon, jobbára kistelepüléseken élők közül kerülnek ki, akik a romák egyre dinamikusabban terjeszkedő piaci versenytársaihoz: az áruházláncokhoz, üzletközpontokhoz nem, vagy csak ritkán jutnak el, valamint a nagyvárosi használtcikk-piacok hasonló gazdasági státusú látogatói közül. A romáktól való vásárlást mindkét esetben az átlagosnál rendszerint alacsonyabb vételár és

pedig az SG3 személyt jelölő toldalékban). Ezekben a pozíciókban a gyengén vagy egyáltalán nem ejtett h előtt álló magánhangzó ejtésének időtartama hosszabb, ezt az adott magánhangzó fölötti vízszintes vonal jelöli. A magánhangzó-hosszúságot, mivel a romaniban jelentésmegkülönböztető szerepe nincs, más esetekben nem jelöltem.

A romani szövegek környezetben előforduló magyar és román kölcsönzavak írásakor az alábbi konvenciók szerint jártam el. Ha a mondatbeli viszonyítás a romani nyelv szintaktikai-morfológiai rendszere szerint történik, a romani ortográfiát követtem. Ha az adott elem nincs integrálva a romani nyelvtani rendszerbe (például a kódváltás különböző eseteiben [egyes idézetek, metanyelvi kommentárok stb.]), annak írásmódja a magyar vagy a román ortográfiát tükrözi.

az áralku lehetősége, valamint – a kistelepülések esetében – az egyébként csak körülményesen beszerezhető árucikkek „házhozszállítása” teszi vonzóvá.

A kereskedéssel foglalkozó nagyfalusi romák többségének érdeklődése az utóbbi években fokozatosan a romániaiánál fizetőképesebbnek mutató egyes szerbiai, horvát- és magyarországi, valamint ausztriai piacok és régiók felé fordult, és általánosságban elmondható, hogy a jövedelmük jelentős része ma már ezekből az országokból származik. Habár az említett államokban a hatóságok intenzívebb figyelmével és felügyeletével, valamint a romániaiánál jelentősebb gázsó konkurenciával kell számolniuk, és éppen ezért maguk a romák is úgy vélik, hogy a kereskedés ezekben az államokban kockázatosabb tevékenység,⁶ a gyakorlat mégis azt bizonyítja, hogy a romák többsége külföldön szerzett jövedelméből e jelentékenyebb kockázat és az ezzel járó veszteségek (áruelekobzás, kiutasítás stb.) ellenére is magasabb életszínvonalon tud élni a Romániában eltöltött hónapok során, mintha továbbra is otthon kereskedne.

A külföldön szerzett jövedelem a romák jelentős része számára lehetővé teszi, hogy Romániába visszatérve a vizsgált településen élő gázsók átlagjövedelmét meghaladó életszínvonalon éljenek, és – ami legalább ilyen fontos – gazdasági értelemben többé-kevésbé függetlenné váljanak a lakóhelyük és környéke gázsó többségi társadalmától, valamint a szűkebb mikrorégiót érintő egyes gazdasági folyamatoktól (például a munkanélküliség növekedésétől) és a bér-munkától. A romák gazdasági státusemelkedésének eredményeként az egykor jellemzőnek tekinthető „gázsó : roma = patrónus : kliens” viszony Nagyfaluban ma már gyakran ellentettjébe fordul át. Egyes roma családok rendszeresen gázsókat (vagy más szegényebb romákat) alkalmaznak sofőrként, a roma társadalmi összefüggések folyamán felszolgált ételek elkészítése, udvaraik takarítása vagy a ház körüli egyéb teendők ellátása során.

3. MEGJEGYZÉSEK A FOGALOMHASZNÁLATRÓL

3.1. TÁRSADALMI NEMEK ÉS TÁRSADALMI NEMI IDENTITÁS

E tanulmányban amellől érvelek, hogy az egyén *társadalmi nemi identitása* a társas interakciók keretei között zajló diszkurzív és egyéb identitásgyakorlatok, vagyis a „cselekvésen keresztüli megalkotás” (doing), az „előadás” (performance) és az identitás(ok)ról való interaktív „tárgyalás-egyezkedés” révén jut

⁶ Különösen igaz ez azok esetében, akik nem vagy csak részben rendelkeznek a kereskedéshez szükséges hivatalos engedéllyel és gyakorlattal.

kifejezésre, és nem tekinthető valamiféle statikus, „készen kapott” és előírt modellnek, amellyel az egyén mechanikusan azonosul (vö. ECKERT–McCONNELGINET 2003. 305). Az egyén társadalmi nemi identitása azonban nemcsak performatív dimenzióval rendelkezik, éppen ezért nem szabad figyelmen kívül hagyni azt a tényét, hogy az identitásgyakorlatok előadására korántsem „légüres szociokulturális térben” kerül sor, hanem olyan társadalmilag-konstruált, átfogó cselekvés- és értékmintázatok hangsúlyos figyelembevételével, amelyek a cselekvő egyének számára vonatkoztatási-értelmezési keretként szolgálnak az identitásgyakorlatok megtervezése, előadása és értelmezése során. A férfi és a női *társadalmi nem* roma fogalmait ilyen átfogó vonatkoztatási-értelmezési kereteknek tekintem. Másként fogalmazva: társadalmilag konstruált, kontextus-érzékeny, változatos és változékony ideológiák és stratégiák olyan halmazai-ként, amelyek megvilágítják az egyén számára a kérdéses nem – mint elvont kategória – mibenlétét, annak a másik társadalmi nemhez, illetve a tágabb szociokulturális kontextus egyes egyéb elemeihez való viszonyát. Éppen ezért e vonatkoztatási keretek rendszerint jelentős hatást gyakorolnak az egyéni nemi identitástervek megfogalmazására, valamint az identitásgyakorlatokra, és bár az individuum nézőpontjából szemlélve egy adott pillanatban statikusnak tűnhetnek, maguk is társadalmi termékek, amelyeket időről időre újrafogalmaznak, átértelmeznek. A fent említett érték- és cselekvésmintázatok vizsgálatának és az egyéni nemi identitásgyakorlatok interakció-központú megközelítésének egymásrataltsága magától értetődő tény. Az „... egyéni cselekvéseket és az általuk létrehozott, újra megteremtett, elutasított, illetve felbomlasztott struktúrákat” (BUCHOLTZ 2001. 195) nem egymástól elszigetelten, hanem sokkal inkább egyszerre, egyazon értelmezői horizont keretei között, egymást feltételező és egymással folyamatos kölcsönhatásban álló entitásokként érdemes vizsgálnunk.

A nagyfalusi romák társadalmi-nem-fogalma férfiak és nők együttműködésének eredményeként jön létre, illetve reprodukálódik. E társadalmi-nem-fogalom keretein belül két társadalmi nem különíthető el egymástól: a női és a férfi, amelyek kapcsolatát a romák (férfiak és nők egyaránt, a:maszkulinitás és a feminitás mint absztrakt kategóriák szintjén, általánosságban szólva) aszimmetrikus presztízsvizonyként jellemzik: a maszkulinitás fogalmához magasabb presztízst társítanak, mint a feminitáséhoz. Az említett társadalmi-nem-fogalom némely eleméhez ugyanakkor a vizsgált roma közösségben alternatív magyarázatok is társulnak (ez utóbbiakról lásd később).

Hasonlóan STEWART (1994. 209) és mások (SHEPHERD 1987. 263 etc.) tapasztalataihoz, a nagyfalusi romákról is elmondható, hogy amíg a nőiesség fogalmához társított tulajdonságok értelmezésük szerint mindenekelőtt a biológiai értelemben vett nőkhöz, addig a férfiasnak tekintett tulajdonságok mindenekelőtt a biológiai értelemben vett férfiakhoz kapcsolódnak. Habár tudatában vagyok annak, hogy számos szerző szerint a biológiai nemek és nemi különb-

ségek is többé-kevésbé kulturálisan konstruáltak,⁷ tereptapasztalataim azt mutatják, hogy a romák számára az egyén genitáliáitól függően születése pillanatától egyértelműen és visszavonhatatlanul nő vagy férfi, és ezt a tényét a családtagok számos módon igyekeznek minél előbb és minél hatékonyabban tudatosítani benne. (Lásd például a genitáliák „dicséretének” és a szexuális teasing-nek [vö. RÉGER 1999] az elterjedt gyakorlatát a csecsemők és a néhány éves kisgyermekes esetében.) Az azonban, hogy a maszkulinitás és a feminitás lokális fogalmát – a testkép, az öltözködés vagy a térhasználat stb. esetében egyaránt megmutatkozó – szimbolikus határok választják el egymástól, nem jelenti egyben azt is, hogy azok egymástól elszigetelten vagy a tágabb szociokulturális kontextusból kiragadva érdemben vizsgálhatóak lennének. A maszkulinitás és a feminitás roma kategóriái közötti kapcsolat az interdependencia fogalmával jellemezhető, vagyis e kategóriák kölcsönösen megvilágítják, értelmezik és kiegészítik egymást.

Ugyanakkor a nagyfalusi romák között is léteznek – igaz, csak elenyésző számban – „férfias nők”, és „lágynak” (*kovlónak*) vagy nőies viselkedésűnek (*žuvlikanónak*) tekintett férfiak. Őket azonban nem tekintik a másik nemhez tartozónak, és – helytelenített – viselkedésük több-kevesebb presztízsveszteségen túl nem jár további negatív társadalmi következményekkel. Szó sincs például arról, hogy a nyilvános társadalmi események alkalmával az ilyen férfiaknak a nők között kellene helyet foglalniuk, vagy hogy kirekesztenék őket az első sorban a férfiak számára „fenntartott” beszédtemákkal kapcsolatos nyilvános társalgásból.

Mivel e tanulmányban amellet érvelek, hogy a nagyfalusi romák a társadalmi-nem-fogalom mint kulturális ideológia szintjén a maszkulinitás fogalmához nagyobb presztízst társítanak, mint a feminitáséhoz, az olvasóban esetleg megfogalmazódhat az a gyanú, hogy e tapasztalat nem a saját férfi-identitásomra és az abból fakadó bizonyos korlátokra vezethető-e vissza? (Például az olyan genderizált témákkal kapcsolatos női kommentárok relatív alulreprezentáltságára, mint a menstruáció vagy a terhesség – e kommentárok vizsgálatára később még visszatérek). Másként fogalmazva: fenti állításom első pillantásra akár annak a gyakran kritizált, leegyszerűsítő és homogenizáló szemléletnek a példájaként is értelmeződhetne, amelyre az értelmezői önreflexió hiánya, a terepmunkás saját társadalmi neméből fakadó elfogultságának a meghatározó jelenléte, és ennek köszönhetően a nők „hangja”, társadalmi nemekkel kapcsolatos „saját olvasata” iránti csekély érzékenység a jellemző. Amellet érvelek, hogy a jelen esetben korántsem ez a helyzet.

⁷ Vö. STOLCKE (1993. 22), MOORE (1993. 196–197) véleményével, vagy FOUCAULT értelmezésével az ókori görögök test- és biológiai-nem-képével kapcsolatban. MOORE érvelése szerint (1993. 198) az olyan nyilvánvaló fizikai különbségek felismerése, mint amivel a genitáliák esetében találkozhatunk, nem vezet automatikusan a biológiai nemek azon „kötött, bináris kategorizációjához”, amely a mai nyugati gondolkodásmódot általában jellemzi.

Mindenekelőtt vegyük figyelembe, hogy habár a nemek közötti státuskülönbség legitimitását biztosító kulturális ideológiák megítélésében a nagyfalusi roma férfiak és nők többnyire ugyanazt az álláspontot képviselik, az említett ideológiák egyes elemeihez, amint arra már utaltam, esetenként olyan alternatív vélekedések is társulnak, amelyek eltérő értékviszonyokat és érdekeket képviselnek. E magyarázatok, amelyek a *romnjik*hoz⁸ kapcsolódnak, és a saját társadalmi nemükhöz társuló egyes negatív nemi sztereotípiák ellensúlyozására hivatottak, három problémakör köré szerveződnek: a) a női természet és a félrelépés-hűtlenség viszonyával, b) a meddőség okának és c) a férfiak hűtlenségének morális megítélésével kapcsolatosak. Az említett kérdésekkel kapcsolatos „női” vélekedések azonban nem értelmezhetőek a nők többsége által, a legtöbb kontextusban képviselt, összehangolt „női” álláspontként. Akár konkrét konfliktushelyzetekhez kapcsolódva, akár az egymással bizalmas viszonyban álló kor- és nemtársak közötti informális kommunikáció – például a pletyka – során találkozunk velük, elszórtan és egymástól elszigetelten bukkannak fel.

Vajon e „női” alternatív magyarázatok fragmentált jellegével, individuális voltával kapcsolatban kielégítő magyarázat-e pusztán a hatalmi eszközök relatív hiányára, vagyis a nemek közötti hatalmi aszimmetria jelenségére hivatkozni, amelyet egy fiatal *romnji* például így fogalmazott meg: „...nálunk a cigán asszonynak nincs semmi jog előre. Semmi joga. Az első a férfi nálunk. Ő a pénzér, ő a szóér, hogy szól, ő, ha megy valahova.”? A maskulinitáshoz társított magasabb presztízs egy nőkre kényszerített, a nők érdekeivel teljességgel ellentétes, általuk egyöntetűen elutasított értékviszony lenne? Tapasztalataim szerint korántsem ez a helyzet.

A vizsgált roma közösség egyik szembetűnő vonása ugyanis éppen az, hogy bár a nemek közötti státuskülönbség fogalma a férfiakat világosan elkülöníti a nőktől, e státuskülönbség legitímálásában és újratermelésében nemcsak a férfiak, hanem többnyire maguk a nők is aktívan részt vesznek. E kooperációnak legalább két formáját érdemes elkülönítenünk. Egyrészt: a nemek közötti státuskülönbség legitimitását biztosító kulturális ideológiák túlnyomó többségével kapcsolatban a nők és a férfiak ugyanazt az álláspontot képviselik (ide sorolható például a testképpel, a tisztasággal-tisztátalansággal kapcsolatos elképzelések csoportja vagy a patriárgazat társadalmi jelentőségének kérdése). Másrészt: a nemek közötti státuskülönbség újratermelését a nők egyes csoportjai az interakciós helyzetek egy jelentős részében oly módon is elősegítik, hogy a korábban említett, „vitatott” kérdések (a; b; c) esetében is a maskulinitás tekintélyét támogató vélekedések, és nem az alternatív „női” magyarázatok szószólóivá

⁸ *Romnji* = nő; *rom* = férfi. Mindkét terminus három fontosabb aspektust foglal magában. 1. Etnikai csoporttagság. A terminusok által jelölt személyek valamely roma etnikai alcsoport tagjai. 2. Társadalmi nem. 3. Családi állapot. Mindkét terminus olyan személyekre utal, akik házasok, vagy legalább egyszer már azok voltak.

lesznek. Ez utóbbi jelenséggel kapcsolatban nyilvánvaló példával szolgálnak az anyósok (*sasuji*⁹), akik – fiaik és férjük, illetve az őket magában foglaló patriárgazat érdekeinek védelmezőiként – a fiatalabb menyek (*borik*) felett gyakorolt felügyelet során gyakran tesznek kísérletet a férfiak által elkövetett félrelépések morális jelentőségének bagatellizálására, többek között azért, hogy ily módon is mérsékeljék a fiuk és menyük közötti konfliktus kialakulásának valószínűségét („ők férfiak, nekik többet szabad” stb.). Ugyancsak ide sorolhatóak a féltékeny *romnjik* azon indulatos kommentárjai, amelyekben feltételezett riválisaikra, vagyis azokra a nőkre, akikről úgy gondolják: nem riadnak vissza férjük elcsábításától, gyakran utalnak olyan negatív nemi sztereotípiák segítségével („nem tud parancsolni a vérének”; „benne van a kurvaság a vérében” stb.), amelyek használatát abban az esetben, ha azokkal mások őket illetnék, minden bizonnyal személyes sértésként vennék és visszautasítanák. Amint arra a későbbiekben még visszatérek, az utóbbi típusba sorolható nemi sztereotípiák *romnjik* általi használata korántsem csak a közösségen belüli konfliktushelyzetekre, vagy a gázsik „magamutogató és szemérmetlen” szexualitásával kapcsolatos roma kommentárokra jellemző. Arra a kérdésre, hogy mivel magyarázható a társadalmi nemek közötti státuskülönbség legitímálásában és újratermelésében megfigyelhető tevékeny női részvétel, a hatodik fejezetben még visszatérek.

3.2. A NEMEK KÖZÖTTI STÁTUSKÜLÖNBSÉG ÉS A HATALMI VISZONYOK KAPCSOLATA. AZ INTERAKCIONÁLIS HATALOM KÉRDÉSE

A nemek közötti státuskülönbséget legitímáló kulturális ideológiákkal kapcsolatos, kiterjedt konszenzus, és a *romnjik* egyes csoportjainak érdekeltsége a maskulinitáshoz kapcsolódó magasabb presztízs újratermelésében azonban nem szabad, hogy elfedje azt a tény, hogy e státuskülönbség – legalábbis esetenként – a nemek közötti hatalmelosztás legitímációjának megteremtésében is jelentékeny szerepet játszik. Másként fogalmazva: olyan eszköz, amelyet „hatalmi technológiaként” (FOUCAULT 1980) is definiálhatunk.

Habár a nemek közötti státuskülönbség és a hatalmi viszonyok kapcsolatának vizsgálata meghaladja a jelen tanulmány kereteit, meg kell jegyeznem, hogy e kapcsolat természetét tekintve összetett és kontextusfüggő. Épp ezért annak ellenére, hogy a nagyfalusi férfiak – tapasztalataim szerint, általánosságban szólva – több hatalommal és szabadsággal rendelkeznek a nőknél, félrevezető volna azt állítani, hogy a férfiak a nőekkel folytatott interakciók során

⁹ Az anyós kifejezés e tanulmányban minden esetben arra a relációra utal, amely egy férfi ego anyját annak feleségéhez fűzi.

pusztán a nemek közötti státuskülönbség tényének köszönhetően automatikusan dominanciapozícióba kerülhetnek. Habár e státuskülönbség gyakran válik a relatív férfidominancia ideológiai támaszává, a maszkulinitáshoz kapcsolt magasabb presztízs nem „alakul-alakítható át” automatikusan hatalommá vagy befolyássá a konkrét interakciók folyamán. E kontextusfüggőség háttérben mindenekelőtt az a nyilvánvaló tapasztalat áll, hogy az interakcionális hatalomról (MILLS 2003. 157), vagyis a konkrét interakciós helyzetben formálódó dominanciaviszonyokról való „egyezkedés” során a társadalmi nem csak egy (!) társadalmi változó a sok közül (életkor, ágazati presztízs, interakciós szerepek stb.), amelyeket az interakcióban részt vevők választásaik során figyelembe vesznek. Éppen ezért a nemek közötti státus- és hatalmi viszonyok közötti összefüggések megértése mindenekelőtt valamely konkrét interakció vagy interakció-típus kontextusérzékeny „mikroelemzését”, és valamennyi, az adott helyzetben releváns társadalmi változó együttes figyelembe vételét igényli. Magától értetődő például, hogy egy olyan mindennapos találkozási helyzetben, ahol egy tekintélyes ágazati szegmens vezetőjének idős felesége és egy alacsonyabb presztízsű ágazathoz tartozó, huszas éveie elején járó *rom* vesz részt, a nemek közötti státuskülönbség ellenére az „interakcionális hatalom” birtoklása aligha jósolható meg előre. Arra a kérdésre, hogy a fent említett találkozási helyzetben ki ragadja majd magához az interakció irányítását, nagy valószínűséggel csak az ott és akkor végbemenő „egyezkedés” folyamán, számos társadalmi változó együttes mérlegelését követően derül fény. E tanulmányban azonban a nemek közötti státuskülönbség individuális szintű stratégiai használhatóságával, vagyis a maszkulinitáshoz társuló magasabb presztízs „interakcionális hatalommá” konvertálhatóságának konkrét esetekhez, helyzetípusokhoz kapcsolódó lehetőségeivel és korlátaival csak érintőlegesen foglalkozom.

3.3. A TÁRSADALMI NEMEK KÖZÖTTI VISZONY LEÍRÁSA SORÁN HASZNÁLT FOGALMI ESZKÖZÖK „SZERZŐSÉGÉNEK” KÉRDÉSÉRŐL

A társadalmi nemek egymáshoz való viszonyának jellemzése során használt fogalmi eszközök kritikai vizsgálata az 1980-as évek eleje óta – különösen pedig az antropológia textuális fordulatát követően – egyre hangsúlyosabb részévé vált a társadalmi nemekkel kapcsolatos antropológiai terepbeszámoló elemzésének. E kritikai vizsgálódások jelentős figyelmet szenteltek például annak a kérdésnek, hogy a terepbeszámolóban gyakran felbukkanó „szimmetrikus dualizmusok”, oppozíciók vagy komplementer logikai párok (vö. ORTNER és WHITEHEAD 1981. 6–7) vajon a kutató által „otthonról hozott” interpretatív eljárások és sémák termékei-e, avagy a terepmunka során megismert és dokumentált „native” diskurzusok szerves részei? (Lásd ezzel kapcsolatban azoknak a munkáknak a kritikáját [vö. STRATHERN 1981 stb.], amelyek a férfi és a női

társadalmi nem közötti viszonyt esszencialista módon, például olyan fogalompárok segítségével igyekeznek megragadni, mint a nő/természet/privát/fogyasztás = férfi/kultúra/nyilvános/termelés.) A nagyfalusi roma közösségben a dichotomizáció, az esszencializmus vagy a nemek közötti relációk oppozíciópárok segítségével történő leírása a társadalmi nem-fogalom diszkurzív megalkotásának gyakran alkalmazott eljárásai, éppen ezért e tanulmányban is több alkalommal utalok ezekre. Az említett fogalmi eszközökre való hivatkozás – szándékaim szerint – nem az elemző gázos és maszkulin nézőpontjának öntudatlan „kiterjesztésével” magyarázható, hanem elsősorban a nagyfalusi romák társadalmi nemekkel kapcsolatos saját ideológiáira vezethető vissza.

4. A TÁRSADALMI NEMEK KÖZÖTTI STÁTUSKÜLÖNBSÉG NÉHÁNY MEGJELENÉSI FORMÁJA: A SZÜLETÉST KÍSÉRŐ ÉRZELMI REAKCIÓK ÉS A KERESZTSZÜLŐK KIVÁLASZTÁSÁNAK KÉRDÉSE

Mindenekelőtt vegyünk szemügyre néhány konkrét példát, amelyekben a nemek közötti státuskülönbség hangsúlyos jelenléte – amelyre roma beszélgetőtársaim gyakran az alábbiakhoz hasonló kijelentésekkel utaltak: „a nő lejjebb van” (*e žuvli maj tele-j*), „nálunk a férfi az első” (*amende o murš-i o dintuno*) – egyértelműen megfigyelhető.

a) *A születést kísérő várákosok és érzelmek mint genderizált társadalmi konstrukciók.* A nemek közötti státuskülönbség nyilvánvaló példái többek között azok az eltérések, amelyekre a terhességgel kapcsolatos várákosokat vizsgálva, valamint a fiú- és a lánygyermek születését kísérő kommentárokból és rítusokból figyelhetünk fel. Ezek közül mutatok be néhányat az alábbiakban.

A romák elsősorban fiúgyermekre vágnak, és ez a várákos a verbális és nem verbális viselkedés számos elemében megnyilvánul. A terhesség hírének nyilvánosságra kerülését azért, hogy elejét vegyék a rivális családok irigységének és a rosszindulat olyan potenciális megnyilvánulási formáinak, amilyen például a „megcsináltatás” (*kārarimo*), az érintett családok – különösen a gyermeket váró fiatalasszony anyósa – rendszerint igyekeznek megakadályozni, és ameddig csak lehetséges, késleltetni. Az idő előrehaladtával azonban ez az igyekezet egyre kevesebb sikerrel kecsegtet, hiszen a terhességre utaló félreérthetetlen testi jelek sokasodnak, és egyre kevésbé maradhatnak rejtve a vendégek vagy a szomszédok kíváncsiskodó tekintete elől. A terhesség, ha arra a társadalmilag ideálisnak ítélt időintervallumon belül kerül sor, olyan pozitív, örömteli családi eseménynek számít, amelyhez annak kitudódása esetén a kívülállóknak különféle formulaikus megnyilatkozások révén illik gratulálniuk. Ezek udvarias voltának egyik elengedhetetlen kritériuma pedig éppen az, hogy azok fiú, és nem pedig lánygyermek születését kívánják a gyermeket váró *rom*-

nji és férje családjának. Ilyen gyakran elhangzó formula például a „*Te del o Del tumengã ekh šukar, cinã šavorã/muršorã!*”, vagyis: „Adjon az Isten nektek egy szép kicsi fiúcskát/férfiúcskát!”. A gyermeket váró pár várakozásaiban való osztozást kifejező jókívánság-formula esetleges elmaradása a pár és családjaik számára könnyen tüntető hallgatásként, az irigység-rosszindulat közvetett megnyilvánulási formájaként értelmeződhet. A referencia nemének megváltoztatása, azaz a „fiúcska/férfiúcska” főnév „lány”-ra cserélése a fenti formulában viszont már nem csupán indirekt módon irigységre utaló viselkedésnek, hanem nyílt verbális inzultusnak, voltaképpen átoknak minősülne.

Az alig 15 éves Jankó¹⁰ esete további példával szolgált arra nézve, hogy a születendő gyermek neme korántsem közömbös a romák számára. Jankó egy családi fényképezkedés vége felé közeledve ölébe vette néhány évvel idősebb fivére másfél éves lánygyermekét, és arra kért, csináljak néhány olyan fényképet is, amelyekben csak ők ketten láthatóak. Amikor anyja váratlanul a társalgóként-nappalikként is használatos, festett cseréptányérok tucatjaival díszített konyhába lépve észrevette, hogy Jankó mire készül, ellentmondást nem tűrő hangon azonnal kifejezésre juttatta nemtetszését: „*Dilo san, Janko?! Šejoří trubul tu?! So phenen ol řoma, kana dikhãn kodo fenjkepo?*”, vagyis „Bolond vagy, Jankó? Leányka kell neked? Mít szólnak a romák, amikor meglátják azt a fényképet?”, és megtiltotta fiának, hogy a kérdéses fotók elkészüljenek. Amint azt Jankó édesanyja később kifejtette, határozott közbelépésének hátterében egyrészt az az aggodalom húzódott meg, hogy ha a kép esetleg később más romák kezébe kerülne, Jankó – azért, mert a kép tanúsága szerint szembehelyezkedett a fiúk előnyben részesítését megfogalmazó társadalmi elvárással – aligha kerülhetné el azt, hogy az értetlenséggel keveredő gúnyolódás tárgyává váljon. Ugyanakkor Jankó édesanyja arra is felhívta a figyelmemet, hogy óvatosságának egy további oka is volt: az az analógián alapuló félelem, amely szerint abban az esetben, ha a még gyermektelen fiatal pár bármely tagja egy újszülött kislány társaságában lefényképeztetni magát, a fiatal pár elsőszülött gyermeke nagy valószínűséggel lány lesz. Ez az aggodalom terepmunkám során nemcsak Jankóéknál, de más roma családoknál is megfigyelhető volt, és nemcsak az aggodalom tárgya (jelentéstartalma), de részben annak intenzitása tekintetében is genderizáltak mondható. Tapasztalataim szerint ugyanis az újszülött lánygyermekkel való fényképezkedést a jelenlévő családtagok jóval határozottabban helytelenítették a még gyermektelen menyek, mint férjeik esetében.

Habár az utóbbi egy-másfél évtizedben a *řomnjik* gyakran keresik fel a közeli kórházak valamelyikét azért, hogy az ott végzett ultrahangvizsgálat révén mielőbb értesüljenek a születendő gyermek neméről, úgy tűnik azonban, hogy e diagnosztikai eljárás alkalmazása esetükben gyakran éppen a bizonytalanság

¹⁰ Itt jegyzem meg, hogy anonimitásuk megőrzése érdekében azon *řomok* és *řomnjik* keresztneveit, akikre e tanulmányban konkrétan utalok, minden esetben megváltoztattam.

fennmaradásához-fokozódásához járul hozzá, ahelyett, hogy hatékonyan mérsékelné azt. E jelenség hátterében a társadalmi nemek közötti státuskülönbség roma ideológiája és az ezzel kapcsolatos gyakorlatok sorozata áll, pontosabban az a tény, hogy ezek egy részéről – és persze társadalmi jelentőségükről – maguk az egészségügyben dolgozó gázsók is rendelkeznek több-kevesebb ismerettel. Roma beszélgetőtársaim véleménye szerint ennek köszönhetően gyakran előfordul, hogy az orvosok akkor is fiúként „azonosítják” a magzatot, ha az történetesen kislány, vagy arra hivatkozva, hogy a gyermek neme még, illetve az aktuális felvételek alapján nem megállapítható, kitérnek a válaszadás elől. Az említett esetek hátterében a romák szerint egyrészt anyagi érdekek: a szülőktől remélt, a fiúgyermek születését kilátásba helyező hírt „viszonzó”-kísérő, többnyire kisebb-nagyobb pénzösszegekben testet öltő ajándékok elmaradása miatt érzett aggodalom áll; másrészt az a sztereotípiászerű, tapasztalataim szerint teljességgel megalapozatlan gázsó félelem, amely szerint a lánygyermek nemének kitudódását követően esetleg tartani lehet attól, hogy a szülők elkeseredésének, haragjának maga az orvos is vétlen „szenvedő alanyává” válhat. A romák véleménye szerint épp ezért a leendő gyermek nemével kapcsolatos tévedés lehetősége mellett a tudatos megtévesztés lehetőségével is folyamatosan számolni kell, e bizonytalanság egyik – ha nem is az egyetlen – forrása pedig éppen a társadalmi nemek közötti státuskülönbség ténye, és az ebből fakadó fokozott érdeklődés, amelyet a *řomok* és a *řomnjik* a születendő gyermek nemének kérdése iránt tanúsítanak.

Amíg a fiú – különösen az első fiúgyermek – születése gyakran jelentős költségekkel jár, a rokonság nagy részét mobilizáló látványos „asztalok” szervezésére, nyilvánvaló öröme ad alkalmat, addig a lánygyermek születése általában elenyésző társadalmi visszhangot kiváltó esemény, amelyet sokkal inkább rezignáltság követ, mint ünneplés, eltekintve az olyan esetektől, ahol a párnak csak hosszú várakozás (több mint négy-hat év) után születik meg első gyermeke. A fiú születésének hírére a család férfitagjai – a már említett „asztal” megszervezése és az ünneplés miatt – esetenként akár több száz kilométernyi távolságból is hazaindulnak, és ilyenkor előfordul, hogy férje mellett még az apósa is meglátogatja a kórházban tartózkodó kismamát, annak ellenére is, hogy ez a szüléssel kapcsolatos női szennyeződéshez társuló intenzív aggodalmak miatt (erről lásd később) a férfiak számára alapjában véve problematikus eseménynek számít.

Egy lánygyermek születése ugyanakkor a romák szerint csak elvétve szolgált elég okot arra, hogy félbehagyják munkájukat, és hazasiessenek. Pista esete, amely az ultrahangvizsgálatokkal és a gázsó egészségüggyel szembeni bizalmatlanság megalapozott voltának egy újabb bizonyítékává lett beszélgetőtársaim szemében, egyértelmű példával szolgál e gyakorlattal kapcsolatban. Pista felesége 2003 végén harmadik gyermekükkel¹¹ terhessége utolsó

¹¹ Az említett párnak addig egy fia és egy lánya született.

napjaiban járt, amikor úgy döntöttek, ismét felkeresik a közeli kórházak egyikét, hogy a kismama és a magzat állapota felől tudakozódjanak. Amikor a vizsgálat azzal a nem várt eredménnyel zárult, hogy a párnak hamarosan lánya születik, Pista hazavitte feleségét, majd anélkül, hogy terveibe családtagjai közül bárkit is beavatott volna, azonnal autóba ült és – feleségét kimondatlanul is anyósa gondjaira bízva – „elment otthonról”. Csak később, amikor napokkal a szülés után Pista hazatért, derült ki a számára, hogy a diagnózis téves volt: nem lánya, hanem fia született. Beszélgetőtársaim utólag egyöntetűen amellel érveltek: Pista viselkedésében nincs semmi különös és elítélendő, azt a teljességgel érthető szomorúság, az „elbúsulás” motiválta, a fiatal feleségről pedig a közelben lakó édesanyja amúgy is minden tekintetben gondoskodott.

Míndra, egy tizenhét éves *romnji*, elmondta, hogy csalódottsága miatt sírva fakadt, amikor elsőszülött lánya a világra jött¹², és meg is bántódott férje viselkedése láttán, aki keserősége nyilvánvaló jeleként nem mutatott különösebb érdeklődést hogyléte iránt: „Úgy csinált – mondta –, mintha már lett volna tíz leányka (...), nahát, az első (gyermek – B. P.) volt, még ha leányka is!”.

A hatvanas éveik elején járó Joja és férje, Kalo, egy alkalommal így jellemezte a fiú és a lány fogadtatása közötti különbséget:

– J. „Nálunk, tudja (...) azt mondják, »Na, most lett egy fiad!«, mindenki azt mondja, »A Jóisten tartsa meg a fiadat!«.

– K. „Ha leányka van, akkor már egy kicsit nincs kedve a szülőknek”.

Pista, Kalo fivére, csak annyit tett hozzá a fent idézett mondatokhoz: a fiú „áldásnak számítódik”, de ha lánya születik, „megnőnek az ajkai a szülőnek”. Joja később hosszasan bizonygatta, hogy Gabi, a domináns ágazathoz tartozó idősebb *romok* egyike, azért betegedett meg és szorult hosszú ideig kórházi ápolásra, mert ötödik lányunokája megszületése után, mivel még egyetlen fiúunokája sem volt, képtelen volt gátat vetni szomorúságának, napokig csak sírt, „belebetegedett a bánatba”.

Misi, egy negyven éves *rom*, első pillantásra fücsának tűnő reakciói újabb megerősítésként szolgáltak számomra a születendő gyermek nemének társadalmi jelentőségével kapcsolatban. Néhány héttel azután, hogy egyetlen fiának negyedszerre is lánygyermekke született (a fiatal párnak még egyetlen fia sem volt), Misi egyik férjezett lánya világra hozta első fiúgyermekét. Amikor e hír hallatán Misi otthonába lépve megpróbáltam hangot adni afeletti öröömnek, hogy lánya, úgy tűnik, „megállapodni” látszik új családjában, a házigazda arcán az öröm leghalványabb jelei sem voltak felfedezhetők, viselkedése sokkal inkább arra utalt, hogy e téma pusztá megemlítése is olyan tapintatlanság, ami kényelmetlenül érinti őt, és fájdalmat okoz számára. Tanácsalanságomra válaszul

¹² Lánygyermek születése esetén (különösen akkor, ha az régóta várt elsőszülött) ez meglehetősen gyakori, és korántsem csak a nőkre jellemző érzelmi reakció.

– keserűségét egy pillanatig sem palástolva – szomorúan csak legyintett, majd röviden elmagyarázta: egyszerűen képtelen arra, hogy örömet érezzen, mivel lánya fiúgyermekke (is) folyton arra az egyre aggasztóbb tényre (és annak negatív társadalmi következményeire; lásd később) emlékezteti őt, hogy egyetlen fiának még mindig nincsen fiúgyermekke. Misi felesége pedig – Joja fent idézett kommentárjához hasonlóan – a helyzet komolyságát és egyetlen fiuk sorsa miatt érzett aggodalmát azzal a rezignált mondattal juttatta kifejezésre, hogy ha fia következő gyermeke is lány lesz, „*Me merav ando buvo!*”, vagyis „Belehalok a bánatba!”.

Misi és családja szomorúsága terepmunkám során a velük közeli rokonságban nem álló *romokkal* és *romnjikkal* folytatott beszélgetések során is gyakran felbukkanó beszédtema volt. A közel harminc éves Zsuzska például így jellemezte azokat az érzelmi reakciókat, amelyek Misi családjában a fent említett negyedik lányunoka megszületését kísérték, egyértelműen hangot adva a fiatal meny iránt érzett együttérzésének és sajnálatának:¹³

Ekh cār'ra ekh žuvli maj tele dikhli-j, kana ekha šejo'ra kārāl. Kana kārāl ekhā šavorā, phenen, kā maj baxtali-j. (...) Phenā, ko Miši, kana kārājlā lēki njepata, na-gyon rosszul phiradepe pengā borjo'rasa. E čor'ri borjo'ri kade rovelā, kaj sā te merel ando rojimo. Kade bušulisejlā lako sastro. Lako sastro rovelā khārā. Lako rom rovelā, laki sasuji rovelā. Devla jertisar, sar ekh merimo t'evilo le ando khār, kade rovena, kade bušulisejlās. Akkor lakā mišto avilā? No, phen! Phenā, lelā okazo, feril o Del pre tute, Andrea, t' el tu trin-štar šejo'ra! Dikhā, kā tjo sastro kade rovel, tjo rom kade bušulil, kade kārāl, tu či bušulil? Či lē la rosszul? Varāsar na fal tu! (...) Phenā, ekh cār'ra bušulil dinti. De načol latar apoj! Na-j so te kārāl. Sīn te zīmal, sīn te zīmal kocom ekh žuvli, phenā, žikaj ekh muršo'ro ala la! Kana ekh muršo'ro ala la, mukhāl fēlbe, gata-j. Prinžanē le Tamašā, kah sīn le jefta šejo'ra akana? (...) The phenā, te n'avilo, feril o Del, kako šavoro, t' evilo ekh šejo'ri, vi kode trubusardo te barjarān la, the maj zīman žikaj avilo ekh šavoro! Naštig ašile bišavorāngo, bimuršo'ra! Kā ol šejo'ra sa romēte žan, the von kate našen ando khār? Kā le žamutrānca či ašen!! Maškar amende na-j kade, phenā, na-j ma muršo'ro, feril o Del, the ašav mīrā žamutrāsa the mīrā šesa, voj te lel sama pre amende! Na! Ekh muršo'ro sīn t' el! Te na-j, sīn te zīmal ekh žuvli, žikaj avel ekh muršo'ro!

(Az asszony egy kicsit jobban le van nézve, ha lányt szül. Amikor fiút szül, azt mondják, hogy szerencsésebb. (...) Mondjuk, Misinél, amikor született a lányunokája, nagyon rosszul viselkedtek a kis menyükkel. Szegény menyecske úgy sírt, hogy szinte belehalt a sírásba. Úgy búsult az apósa (is – B. P.). Az apósa folyton csak sírt otthon, a férje sírt, az anyósa sírt (...) Isten bocsássa meg, mintha egy haláleset lett volna a háznál, úgy sírtak, úgy búsultak. Akkor neki (értsd: a fiatal menynek – B. P.) jól esett (értsd: az, hogy ezt látta maga körül – B. P.)? Na, mondd meg! Mond-

¹³ Az alábbi mondatok közvetlen címzettje annak köszönhetően, hogy a beszélgetésre Zsuzska férjének távollétében került sor, magától értetődő módon Szalai Andrea volt.

juk, tegyük fel, Isten őrizzen téged attól, Andrea, lenne neked három-négy leánykád! Látod, hogy az apósod úgy sír, a férjed úgy sír, úgy csinál, akkor te nem búsulsz? Nem veszed rossz néven? Valahogy rosszul esik neked. (...) Mondjuk, egy kicsit búsul az elején (értsd: a meny – B. P.). De ez majd elmúlik. Nincs, mit csináljon. Próbálkoznia kell, addig kell próbálkozzon egy asszony, mondjuk, amíg egy férfiúcskája (értsd: kisleány – B. P.) nem lesz. Ha lesz egy férfiúcskája, félbehagyja (a próbálkozást – B. P.), kész. Ismered Tamást, akinek van most hét leánykája? (...) Ha mondjuk, Isten őrizzen, nem lett volna ez a kisleány, ha ismét egy kisleány született volna, úgy is fel kellett volna neveljék azt is, és tovább kellett volna próbálkozniuk, mindaddig, amíg nem lett volna egy fiú. Nem maradhattak fiúcskák, férfiúcskák nélkül!! Mert a leánykák mind férjhez mennek, és ők ki mellett maradjanak a házban? Mert a vejekkel nem maradnak! Nálunk nincs úgy, mondjuk, Isten őrizzen, ha nincs neked férfiúcskám, akkor maradok a vejemmel és a lányommal, hogy ő (Sg3 nőnemű személyes névmás – B. P.) vigyázzon ránk! Nem! Egy férfiúcska muszáj, hogy legyen! Ha nincs, addig kell próbálkozzon egy asszony, amíg nem lesz egy férfiúcskája.)

Az eltérő nemű újszülöttek fogadtatása közötti számottevő különbség tényét ugyanilyen nyíltan és félreérthetetlenül fogalmazta meg az ötvenes éveit végén járó Máté is:

... azt mondjuk, hogy ez... mikor születik egy leánka, hogy ez, ez szerencsétlenség. Érted? Nem örvendünk a leánkának. Mikor már előbbször fiú van, vaj még egy fiú, kettő, s jön egy leánka, akkor azt mondjuk: jól van, vegyes család, jó. De mikor először leánka van, már búsulunk. (...) Phenav kade, kana mušo šavo lel romnje, the dinti kana avel lēko čeledašī, the kārđjol šejorī, aba ame bušulisarā ame. Bušulisarā, kode phena: „O majbaro bājato šejorī ala kade!” De kana kārđjol o šavořo, voji-sevā, bukurisevā: „Šin ma ekh njepero! Šin mīřā šavē ekh šavo!” Kana ala saranda bāršāngo, ala lē bišā bāršāngo šavo, biše the panžengo, aba bukurisevā. The vi ol roma akkor so phenen? „Na, barjol lengi vica!” Amari vica barjol andol' murš, na and'ol žuvle! Ertī, so phenav, Péter? And'ol murš! Phenā kade man, kana sā man trin murš, the ekh šejorī numa, e lume čudilāpe. Kode phendā: „Le Matēkā šavořā pe kommanda kārđjile!”. Trin murš, the ekh šej. (...) Illilpe ekh šejorī ande trin šavořā, na? Inkā illilpe šukar! Na? De feril o Del, kā šin trin šejorā th' ekh šavořo, aba othe djaso-j, bušulimo. Ašun sōtar, te phenap tukā! Phenā, la šejorāsa but trebi delpe angļā, dē tje šejorā romēte, dē la biš mile vaj deš mile dollare, te sī tu, te na-j tu, lē kōcsōn the dē.... (...) ...but nākazo šin kaj šejorā šin. Xatjarā la? (...) Kade-j e diferencije ande šejorī the ando šavořo.

(... azt mondjuk, hogy ez... mikor születik egy leánka, hogy ez, ez szerencsétlenség. Érted? Nem örvendünk a leánkának. Mikor már előbbször fiú van, vaj még egy fiú, kettő, s jön egy leánka, akkor azt mondjuk: jól van, vegyes család, jó. De mikor először leánka van, már búsulunk. (...) Úgy mondom, mikor a fiam megnősül, és amikor először lesz családja, és leány születik, akkor mi már búsulunk. Búsulunk, azt mondjuk: „A legnagyobb (legidősebb – B. P.) gyermeke így leány lesz!” De mikor fiacskája születik, örvendünk, örvendezünk: „Van egy unokám (Masc – B. P.)! A fiamnak van egy fia!” Mire negyven éves lesz, lesz már egy húszéves, huszonöt éves fia,

és már örülünk. És akkor a romák is mit mondanak? „No, növekszik a vicájuk!¹⁴” A mi vicánk a férfiakban (a férfiak által – B. P.) növekszik, nem az asszonyok révén! Érted, mit mondok, Péter? A férfiak által! Mondjuk így, nekem, amikor nekem három fiam volt, és csak egy leánykám, az egész világ csodálkozott. Azt mondták: „Máténak a gyermekei rendelésre¹⁵ lettek!” Három férfi, egy leány. (...) Illik egy leányka három férfi, három fiúcska után, nem? Még szépen is illik! Nemde? De Isten őrizzen, akinek három leánya van és egy fia, ott már gyász van, búslakodás. Hogy miért is, hallgass ide, mondjam meg neked! Mondjuk, a leánnyal sok probléma adódik, férjhez adod a leányodat, adsz neki (vele – B. P.) húszezer, vagy tízezer dollárt, ha nincs neked, kölcsönt veszel és adsz... (...) sok nyomorúság van ott, ahol leányok vannak. Érted? (...) Ez a különbség a leányok és a fiúk között.)

Máté idézett véleményét sokkal inkább kiegészítve, semmint ellentmondva annak, meg kell jegyezzem azonban, hogy az elsőszülött lányok fogadtatásába némi öröm és részleges megkönnyebbülés is vegyülhet, szemben a negyedik-ötödik lánygyermek megérkezését kísérő reakciókkal. E jelenség hátterében az a megfontolás húzódik meg, hogy az első gyermek megérkezése – nemétől függetlenül – a *romnji* biológiai termékenységének egyértelmű bizonyítéka, ami eloszlatja a meddőség lehetőségével kapcsolatos aggodalmakat, és ezzel megszünteti a házasság fennmaradását fenyegető egyik legfontosabb potenciális veszélyforrást – éppen ezért többnyire némi presztízsemelkedést jelent a *romnji* számára. (Míndra korábban említett megbántottsága részben éppen ez utóbbi ténnyel magyarázható, vagyis azzal, hogy férje egyáltalán nem adta jelét afeletti örömeinek és megkönnyebbülésének, hogy felesége nem magtalan [*magtalan*].)¹⁶ Ha a gyermekáldás hosszú ideig várat magára, megtörténhet, hogy – az általános gyakorlattal szemben (lásd alább) – az elsőszülött lány válik az apa legkedvesebb, „drága gyermekévé”. Gábor, akinek több mint tíz évig nem volt gyermeke, amikor harmadik felesége megszülte első lányát, örömeiben róla nevezte el KFT-jét, őt tekinti „drága gyermekének”, s azóta is számon tartja és megünnepli elsőszülött lánya születésnapját, szemben fiatalabb fiúgyermekeivel.

¹⁴ Amint arra később még kitérek, a nagyfalusi romák között a leszármazás számontartásának domináns szervezőelve a patrilinearitás. A *vica* a nagyfalusi romák vernakuláris romani változatában olyan többjelentésű kifejezés, amely rendelkezik egy hétköznapi, „materális” jelentéssel (‘kötél’), ugyanakkor a leszármazási csoportra, a patriagazatra utaló native kategóriaként/metaforaként is használatos. Vö. a román vitā kifejezéssel, amely szintén poliszém.

¹⁵ Vö. azzal a korábbi megállapítással, hogy romák elsősorban fiúgyermekre vágnak.

¹⁶ A férj viselkedése hátterében részben legidősebb fivérének, a család „drága gyermekének” tragikus halála állt, ami körülbelül egy évvel Míndra kisleányának megszületése előtt következett be. Míndra férje és apósa, akik ekkor még gyászban voltak, a maskulinitáshoz kapcsolódó nagyobb társadalmi presztízsz mellett azért is elsősorban fiúgyermeket vártak, hogy az újszülöttet az elhunyt „drága gyermek” (kereszt)nevére „tehessék”.

A „drága gyermek” minősítés – annak kulturális definíciója szerint – rendszerint az első fiúgyermekről illeti meg, a megszületéséhez kapcsolódó jelentős, pozitív társadalmi következmények miatt. Amint azt Gábor példája is mutatja, lány csak abban az esetben válhat „drága gyermekké”, ha régóta várt elsőszülött. A lány „drága gyermek” társadalmi jelentősége azonban korántsem teljesen azonos a fiúéval, mert bár értelemszerűen az előbbi megérkezése is eloszlatja a meddőség gyanúját, abban az esetben, ha nem követi őt legalább egy fivér, legfeljebb késleltetni tudja a házasság és az annak révén kötött apatársi szövetség (*xanamikimo*) felbomlását, de önmagában képtelen gátat vetni annak (erről később még bővebben lesz szó). Tehát bár Gábor saját elsőszülött lányára úgy tekint, mint „drága gyermekére”, és ezt környezete minden tagja pontosan tudja róla, és a neki címzett ugratások és tréfák referenciájának kiválasztása során hangsúlyosan figyelembe is veszi, e szoros érzelmi kötődés későbbi kiteljesedését-fennmaradását tulajdonképpen fiai megszületése tette lehetővé, hiszen nélkülük jelenlegi házassága már minden bizonnyal felbomlott volna. A „drága gyermek” fogalma tehát genderizált, a nemek közötti státuskülönbség jelenségét egyértelműen megjelenítő roma kategória, amelyben a maszkulinitás dominanciája érvényesül. Az azonban, hogy a nemek közötti státuskülönbség kulturális ideológiája általánosságban a fiúknak nagyobb társadalmi jelentőséget tulajdonít, mint a lányoknak, egyáltalán nem értelmezhető a lánygyermek és a szülei közötti individuális érzelmi kapcsolatra vonatkozó állításként, vagyis nem jelenti azt, hogy a lányok és szülei között ne lenne szoros érzelmi kötődés (akkor sem, ha a kérdéses lányok nem elsőszülött „drága gyermekek”), bár kétségtelen, hogy számos társadalmi gyakorlat esetében inkább a fiúk előnyben részesítését támogatja.

A nemek közötti státuskülönbség és a születést kísérő, az újszülött neméhez igazodó, genderizált érzelmi reakciók és kommentárok további példaként értelmezhető a születést kísérő áldomások gyakorlata. A távolabbi rokonok vagy ismerősök részéről a születést követően a családtagoknak címzett jókívánságokra a címzettek valamelyike rendszerint úgy „válaszol”, hogy a gratuláló személyt meghívja egy áldomásra, ami lehet étel, ital, édesség vagy valamilyen egyszerűbb, de márkás használati cikk (dezodor, szappan etc.), de pénz sohasem.¹⁷ A romák azonban korántsem minden esetben cselekednek így. Ha nem elsőszülött, a lánygyermek születése esetén a jókívánságok rendszerint elmaradnak, miként az azokat „viszonzó” áldomások is, vagy az előbbieket olyan, kimondottan a helyzet negatív társadalmi megítéléséhez igazodó, vigasztaló funkciójú formát öltenek, amely eleve kizárja az öröm és az áldomásosztás lehetőségét. Ebben a helyzetben a fiúk születésénél elvárt és megszokott jókívánságok elhangzása, vagy az áldomáskéréssel kapcsolatos bármely egyéb, indirekt utalás is inzultusként, a leplezetlen káröröm jeleként értelmeződne (külö-

¹⁷ A születést kísérő gratulációk mint beszédaktusok genderizált jellegéről részletesen lásd: SZALAI 2003.

nösen akkor, ha az újszülött már a harmadik-negyedik lánygyermek a családban). A romák esetenként éppen ezt: a lánygyermek emlegetésével és ezen keresztül a fiú(k) hiányára irányuló indirekt utalással kapcsolatos nagyfokú társadalmi érzékenységet használják fel arra, hogy inzultálják, megszégyenítsék és kényelmetlen helyzetbe hozzák beszélgetőtársaikat, ahogyan azt az alábbi példa is mutatja. Joja, egy negyvenes éveie elején járó *romni*, és férje fiuk számára Joja fivérének egyik lányunokáját, Zsuzskát hozták el feleségül. A fivér szerint azonban Joja túlságosan mostohán bánt Zsuzskával: a házimunkák terén nem kímélte őt úgy, ahogyan azt a közeli rokonságra és Zsuzska apjának nemrég bekövetkezett halálára való tekintettel a fivér elvárta volna, ezért a két család közötti viszony fokozatosan megromlott. Egy alkalommal Joja, látva, hogy fivére egyik fia Zsuzska elsőszülött gyermekével, egy alig egyéves kislánnyal játszani kezdett, gúnyosan így szólt hozzá: „Hagyd azt a leánykát, van neked is kettő!”. Mivel a harminc éves férfinak jelenlegi, közel hét éve tartó házasságából addig „csupán” két lánygyermek született, s családja egyre többször adott hangot amiatti aggodalmának, hogy esetében vajon lesz-e majd folytatója a patriághoz, Joja nyers, illetlen megjegyzésével fivére családjának fájdalmas, „gyenge pontjára” tapintott rá, ami az események egyik fültanújának, a fivér feleségének későbbi személyes kommentárja szerint szégyent, sértődöttséget és haragot váltott ki a jelenlévő családtagokból.

Ha a családban a negyedik-ötödik lánygyermek születik, ritkán ugyan, de előfordul, hogy a család nem hozza haza az újszülöttet a kórházból, vagy ha mégis, a nagypapa esetenként szimbolikus értelemben örökbe fogadja őt, vagyis kinyilvánítja, hogy saját lányaként fogja felnevelni, ő gondoskodik majd róla, ily módon is mentesíteni próbálva fiát az újabb lánygyermek születésével járó társadalmi következmények súlya alól.¹⁸ Terepmunkám során hat olyan esetről szereztem tudomást, amikor a lánygyermek a kórházban hagyták (3), vagy ennek lehetősége valódi alternatívaként felmerült (3), egy alkalommal pedig – mint a család barátja, aki a férfiak távollétében sofőrként segédkezett (a gyógyszer beszerzésétől a városi kórházban tartózkodó anyát meglátogató családtagok szállításáig) – Szalai Andreával együtt magam is passzív részese voltam a döntéshozatal napokig elhúzódó, kételyekkel és gyötrelmekkel teli folyamatának. Az egyik távolabbi erdélyi nagyvárosba férjhez adott, tizenhat éves, terhessége utolsó heteiben járó Teri apai nagypapja azért, hogy kifejezésre juttassa anyatársa (*xanamik*) viselkedésével kapcsolatos rosszállását, ideiglenesen „visszavette” újdonsült férje családjától – a szülésre így a Nagyfalu közelében található megyeszékhely egyik kórházában került sor. Amikor apai nagypapja és nagybátyjai értesültek arról, hogy Teri lánygyermeknek adott életet, még azelőtt, hogy Teri a kórházból hazaérkezett volna, elindultak munkát keresni az

¹⁸ Azokra a *romok*ra, akiknek négy-öt lányuk van, de még egyetlen fiuk sincs, a hátuk mögött gyakran utálnak a gúnyos és szégyenteljes „leánykacsináló” (*liankačinalovo*) jelzővel.

egyik távoli nagyvárosba, ahonnan csak hetekkel később tértek vissza. Az újszülött sorsával kapcsolatos döntéshozatalt és ügyintézését a családfő teljes egészében otthon maradó feleségére bízta, aki végül a gyermek hazahozatala mellett döntött.

b) *A keresztszülők kiválasztásának logikája és a társadalmi nem.* Érdeemes továbbá közelebbről megvizsgálnunk néhány, a gyermekek megkeresztelésével (*bolimo*) kapcsolatos szervezőelvet. A nagyfalusi romák a kereszttség két típusát különítik el egymástól, és jórészt eltérő funkciót társítanak hozzájuk: az ádventista imaházban lezajló keresztelést, amelyre csak a jogi értelemben vett nagykorúság elérését követően kerülhet sor, és a gyermekkereszttséget, amelynek a helyi ortodox vagy református templom ad otthont. Mivel az előbbi esetben nincs szükség keresztszülőkre, további észrevételeim értelemszerűen a keresztelés második típusára vonatkoznak. Meg kell azonban jegyezni, hogy az ádventizmus fokozatos, különösen az 1990-es évek közepétől szembetűnő térhódításával párhuzamosan a gyermekkereszttségek száma a nagyfalusi romák körében folyamatosan csökken, épp ezért az alábbiakban ismertetett stratégiák és gyakorlatok – szemben a visszaemlékezések alapján rekonstruálható, egykori dominanciájukkal – terepmunkám idején már csak a nagyfalusi romák egy (kisebbségben lévő) része esetében voltak megfigyelhetőek.

A kérdéses közösségben a keresztelés nem számít purifikáló eljárásnak, mivel a romák testképe szerint a gyermek a születését követően relatíve tiszta, szemben az anyával, aki ilyenkor hangsúlyosan tisztátalannak minősül.¹⁹ Tapasztalataim azt mutatják, hogy – nem-ádventista szülők esetében – a gyermekkereszttségre rendszerint két okból kerülhet sor, ám bármelyik motiváció álljon is a háttérben, a romák gyakran különbséget tesznek aközött, hogy a keresztelésre váró gyermek fiú vagy lány. A keresztelésre egyrészt a gyermek elhúzódo, vagy hirtelen jött, ám súlyosnak tűnő betegsége, esetenként pedig természetfeletti lényeknek (*šukarnje, bivuzo* stb.) tulajdonított hatások (például álmatlanság, nyugtalanság) megjelenése, tehát a kisgyermekkorra jellemző fokozottabb sérülékenység adhat alkalmat. Fiúgyermek megbetegedése esetén azonban gyakran olyan tünetek is indokoltá teszik a keresztelést, amelyek, ha lányoknál bukkannak föl, rendszerint nem válnak különösebb aggodalmak forrásává.

A keresztelés másik gyakori motivációja az általa életre hívott műrokoni kapcsolat, vagyis a komaság (*tjirvimo*) társadalmi jelentőségében keresendő. Akárcsak a házasság, a keresztelés rítusa is gyakran arra szolgál, hogy azon keresztül a családfő növelje a közösségen belüli kapcsolati tőkéjét, kitágítsa-meg-

¹⁹ SALO és SALO (1977. 116, 131) a kelet-kanadai kelderások között úgy találta, hogy az újszülött és anyja hat hétig tisztátalannak (*marime*) számít; SUTHERLAND (1975. 262) és OKELY (1983. 210) ugyanerre a következtetésre jutott saját tereptapasztalatai alapján.

erősítse az őt és családját körülvevő szolidaritási viszonyok hálózatát. (A komák kiválasztása, amennyiben a körülmények ezt megengedik, akkor is ez utóbbi szempontokhoz igazodik, ha a keresztelést a gyermek betegsége teszi elkerülhetetlenné.) Annak ellenére, hogy a *tjirvimo* csak jelképes kötelezettségeket ró a felkért személyre, minden családfő igyekszik olyan komára/öreg komára (*tjirvo/phuro tjirvo*) szert tenni, aki számottevő társadalmi befolyása: presztízse és vagyona révén a lehető legtöbb támogatást tudja nyújtani e célok eléréséhez. A társadalmi nemek hierarchiája éppen itt, a potenciálisan választható-felkérhető *romok* körének definiálása során kerül ismét előtérbe.

A romák szerint ugyanis szégyenteljes és inzultussal felérő cselekedetnek számítana, ha egy idősebb, tekintélyes *romot* arra kérnének, hogy kereszteljen meg egy lánygyermeket. (Különösen akkor, ha a felkérő családban megkeresztetlen fiúgyermek is van, valamint ha a felkérő személy családjának társadalmi presztízse jóval magasabb a felkérő személy családjánál.) Beszélgetőtársaim egyik gyakran ismétlődő szófordulatát idézve: mindenekelőtt azért, mert „nem illik egy férfit egy lány mellé tenni”. Ha ilyen kérésre mégis sor kerül, annak két oka lehet: a) a két fél közötti kapcsolat olyan bizalmas, hogy a felkérő személynek eszébe sem jut inzultusként értelmezni a felkérést; b) a lány elsőszülött „drága gyermek”, akinek érkezését hosszú várakozás előzte meg.

Annak a tendenciának a háttérben, hogy az általam ismert esetekben a fiúkat négy-hat éves korukig többnyire megkeresztelték, amíg a lányok esetében a keresztelések életkor szerinti megoszlása (ha egyáltalán sor került magára a rítusra) sokkal kiegyenlítettebbnek tűnt, valójában a nemek közötti státuskülönbség jelensége áll. Mivel a fiú – a megszületéséhez társuló pozitív társadalmi következmények-várakozások miatt – a nagyfalusi roma nemfogalom szerint „drágább” a család számára, ezért megbetegedése esetén általában hamarabb viszik kórházba vagy kerül sor a keresztelőre. A fiú megkeresztelése révén létrejövő *tjirvimo* ugyanakkor jelentősebb kapcsolati tőkével, „kötötéssel” járhat az apa és az apai nagyapa számára, mivel ebben az esetben a felkérhető komák köre tágabb, abba azok a tekintélyes *romok* is beletartozhatnak, akik egy – ugyanezen családhoz tartozó – lány megkeresztelését nagy valószínűséggel elutasítanák.

Amikor terepmunkánk során az egyik családfő Szalai Andreát és engem arra kért, legyünk legkisebb fia elsőszülött kislányának keresztszülői, egy másik *rom* azt javasolta, hogy a keresztelés napján, mielőtt a templomba indulnánk, tegyünk szeretetünk jeleként keresztlányunk párnája alá az ilyenkor szokásos pénzösszeg mellé egy ezüst pénzérmét is. Amikor rákérdeztem, vajon miért fontos és mit is jelent mindez, elmondta: a közösség egyik legtekintélyesebb családfőjének megkeresztelése során ezüstpénzt helyeztek a párnája alá, és sokan úgy vélik, szerencsés voltának, folyamatos gazdasági gyarapodásának éppen ez az egyik oka. Mivel tudtuk, hogy a keresztelést követő „asztalba” az említett családfő is hivatalos lesz, egy másik *romot* is megkérdeztünk, vajon helyesli-e az ötlet megvalósítását. Felvetésünkre egy pillanatig dermedt csend volt

a válasz, majd beszélgetőtársunk azt mondta: eszünk ágába se jusson ilyet tenni, mert ha ez kitudódik, az említett családfő vérg sértődik majd azon, hogy őt egy lány „mellé tették” – vagyis az analógia nyilvánvaló inzultusnak, a kérdéses *rom* szimbolikus leértékelésére irányuló kísérletnek minősült volna. Beszélgetőtársunk végül arra a következtetésre jutott, hogy aki ezt tanácsolta nekünk, bizonyára arra akart felhasználni bennünket, hogy veszekedést szítson a két család között – „jószándékú *rom* nem javasol ilyesmit”.

Beszédes epilógusa e történetnek, s egyben annak is hű tükrö, hogy a velünk fenntartott kapcsolat milyen csekély társadalmi tőkét (vö. a gázsikano tőke fogalmával, PIASERE 1985. 143–146; ill. BOURDIEU 1977. 1978. 1986; LIN 2001) jelentett a romák számára, hogy miután keresztszülők és komák lettünk, s a keresztelő, valamint a hozzá társuló „asztal” kedvező visszhangra talált Nagyfaluban, további három család is felvetette, szívesen vennék, ha velük is *tjirvimot* létesítenénk. Mindhárom esetben nyolc-tíz év közötti lányok megkeresztelése került szóba. Teri, egyikük édesanyja egy alkalommal kertelés nélkül a tudunkra adta: nyolcéves lányát szánja nekünk, hiszen három év körüli fiára sokkal fontosabb feladat vár – őt az egyik magas presztízű *rom* fia fogja hamarosan megkeresztelni.

A fentiekben azt próbáltam meg röviden bemutatni, hogy miként jelenik meg Nagyfaluban – mint alapvető fontosságú szociokulturális rendezőelv – a társadalmi nemekhez kapcsolt státuskülönbség az újszülöttek fogadtatása és a keresztelés esetében. E példák után forduljunk most a legitimáció kérdése felé.

5. A TÁRSADALMI NEMEK KÖZÖTTI STÁTUSKÜLÖNBSÉG IDEOLÓGIAI HÁTTERE

Az alábbiakban ideológiák és gyakorlatok négy olyan csoportját vizsgálom meg közelebbről, amelyek meghatározó szerepet játszanak a nemek közötti státuskülönbség legitimálásában és újratermelésében.

5.1. LESZÁRMAZÁS, HÁZASSÁG ÉS TÁRSADALMI NEM

Mivel magyarázható a terhességgel kapcsolatos várakozások és a születést kísérő érzelmi reakciók genderizált jellege, vagyis az, hogy azok részben társadalmi nemi alapon szerveződnek? Miért vágnak a romák inkább fiúgyermekre, mint lányra? Saját tereptapasztalataim és beszélgetőtársaim kommentárjai szerint mindenekelőtt azért, mert a születendő gyermek társadalmi nemének kérdése korántsem pusztán a szülők személyes-individuális vágyainak a „kiszájtított-elidegeníthetetlen” tárgya, hanem olyan tényező, amely nagyra becsült társadalmi intézmények, értékek és érdekek egy tágabb csoportjának a sorsára is közvetlenül hatást gyakorolhat. Az újszülött társadalmi neme valójában

korántsem csak a fiatal pár magánügye, miként saját házasságuk, annak megszervezése és lebonyolítása sem az. Milyen, a fiatal pár személyén túlmutató társadalmi-nem-specifikus következmények társulnak az újszülöttek megérkezéséhez, amelyek magyarázattal szolgálhatnak a fiú- és a lánygyermek fogadtatása közötti különbség eredetére vonatkozóan?

5.1.1. „A MI VICÁNK A FÉRFIAKBAN NÖVEKSHETNEK, NEM AZ ASSZONYOK RÉVÉN!” – „A LÁNYT MI AZ IDEGENEKNEK NEVELJÜK.” PATRILINEARITÁS ÉS A PATRIÁGAZAT KONTINUITÁSA MINT TÁRSADALMI ÉRTÉK

A nagyfalusi romák esetében a leszármazás számontartásának domináns szervezőelve a patrilinearitás. Egy *rom* számára fia az, aki biztosítja a patriágot fenntartását és folyamatosságát, az esetek döntő többségében ő a kivételezett, „drága gyermek”, ő viszi tovább apja mesterségét, öröklő házat és vagyont, és – egyetlen vagy legkisebb fiúként – ő az, aki köteles gondoskodni szüleitől és életük végéig együtt, „egy udvaron” lakni velük. Egy olyan *rom* halála esetén, aki önellátásra még képtelen gyermekeket: fiúkat és lányokat hagy maga után, a fiúgyermek feletti felügyelet az apai nagyapát illeti meg, mert „neki jár, hogy a fia helyébe maradjon”, vagyis azért, hogy ezzel is mérsékeljék a patriágotban bekövetkezett „törést”, és biztosítsák annak folyamatosságát. Ugyanez a megkülönböztetés érvényesül a válások esetén is: ha a férj és annak családja abba beleegyeznek, a végleg „hazaküldött” menyé magával viheti lánygyermekét, ám a fiúgyermek csak igen ritkán, kivételes esetben szakadnak el apjuk családjától. A rokonság lokális koncepcióján belül a romák elsősorban az apa-fiú-fiúunoka²⁰ közötti *konszangvinikus* kapcsolatnak tulajdonítanak megkülönböztetett társadalmi jelentőséget, ezt övezik a legnagyobb megbecsüléssel. Ennek megfelelően a férfiak gyakran utalnak magukra patriágotuk vagy ágazati szegmensük megnevezése révén, amíg a *rom* nő a csoporton belüli helyzetüket többnyire apósukat és/vagy férjüket említve definiálják. Az ötvenes évek elején járó Pista, amikor egy alkalommal a patrilinearitás és az apatársak közötti munkamegosztás lokális rendjének kapcsolatáról beszélgettünk, például így érvelt: „... az én fiamnak én vagyok köteles, hogy házat csináljak, nem az apósa, én vagyok, az én fiam, én csinálom neki házat, én bútorozom be, hogyha az ő apósa gyenge a pénz dögába, s nem bírja, akkor én rendbe teszem a házat, autót veszek neki, velem van, én rendezem az ő gyermeket, de a leányommal már nem érdekel engem. Hogyha jól bírja a zsebem, és lá-

²⁰ Ebben a kontextusban a fiúunoka (*njepoto*) kifejezés referenciája az ego fiának fiúgyermek/fiúgyermek. Amint arra később is utalok, az ego lányának fiai, habár az ego aspektusából szintén fiúunokának (*njepotonak*) számítanak, már nem az ő patriágotát, hanem a lány apósáét folytatják.

tom, hogy szükség van, persze, kisegítem, mert csak gyermekem, de azért nem vagyok olyan köteles, mint a fiamhoz.”

Amíg a fiú apja patriágazatának *folyamatosságát-vitalitását* testesíti meg, ami egyike a legfontosabb társadalmi értékeknek, és megszületéséhez a családi-ágazati presztízsnövekedés ténye társul, addig a lány – vér szerinti apja patriágazata számára – sokkal inkább a relatív *diszkontinuitás* szimbóluma, mivel házassága után férje családjához költözik, fiúgyermekait férje patriágazatának folytatóiként tartják számon, és számos tekintetben férje és annak családja „szokásához” kell alkalmazkodnia. Apja nézőpontjából szemlélve a lányhoz éppen ezért elsősorban a megházasítása révén létrehozott *affinális* kötelékek fogalma kapcsolódik. A lánygyermek és az apai patriágazat viszonyát *rom* és *romnji* beszélgetőtársaim rendszerint olyan egyértelmű kijelentések formájában juttatták kifejezésre mint „A lány kimegy a családból”, „A lányt mi az idegeneknek neveljük”. Míndra, egy harmincas éveie elején járó *romnji* mondatait idézve:

...kana sîn duj-trin šejoŕa, aba bari duma-j. Erŕi? Kã ol šejoŕa n' ašen ko khãr, ol šejoŕa sîn te žan, the te dē le o buto juššo, erŕi? Ol šejoŕa aba... avrãkã barjarã le, na amengã. Phena, man sîn ma duj-trin šejoŕa, me barjarav len, mišto-j. De sa avrãkã sîn te dã le, strãjinõkã. Na ašel andrã ke familije, ke muŕo khãr. Erŕi? Me le boren sî te anav andrã ke muŕo khãr. Ol šejoŕa, sîn te dav le avrãkã borengã.

(...amikor van két-három leányka, az már nagy szó (értsd: komoly dolog – B. P.) Érted? Mert a lányok nem maradnak a háznál (értsd: otthon – B. P.), a lányoknak el kell menniük, és kell adjad a nagy jussot, érted? A lányok már... őket másoknak neveled, nem magunknak. Mondjuk, hogy van nekem két-három leánykám, felnevelem őket, jól van. De mindegyiket másoknak kell, hogy adjuk, idegeneknek. (A lány – B. P.) nem marad bent a családban, az én házamnál. Érted? Nekem menyeket kell hozni a házamba. A lányokat pedig másokhoz kell adjam menyeknek.)

Ezzel összhangban a nagyfalusi romák a lánnyal adandó jussra úgy tekintettek, mint a szülői örökség egy olyan feminin, premortális formájára, amelyet nem közvetlenül a szülők halála előtt vagy annak közeledtével (mint a fiúk esetében), hanem jóval korábban: az esküvő során adnak át. (A hozomány mint premortális, feminin örökség fogalmával kapcsolatban vö. GOODY 1973; TAMBIAH 1973). Mivel az öröklés eseménye a romák értelmezése szerint (is) szorosan összefonódik a meghatározott társadalmi relációkban bekövetkezett vagy hamarosan bekövetkező „törés” gondolatával, és mivel a juss kifizetése után a lányok a szülői vagyomból való részesedésre már nem tarthatnak igényt, a juss és az örökség fogalmai közötti megfeleltetés maga is kifejezi annak az átalakulásnak a mértékét és jelentőségét, amely a lány és az apai patriágazat viszonyában a házasságot követően bekövetkezik.

A fiú mint a patriágazat folytatója, maga is részévé válik – előbb mint az apai büszkeség tárgya, később mint a társalgás aktív résztvevője – azoknak a

gyakori beszélgetéseknek, amelyek a lokális ágazatok és ágazati szegmensek jelenlegi és múltbeli kapcsolatrendszerével, a közösségen belüli dominancia-viszonyok alakulástörténetével foglalkoznak. A leszármazás férfiközpontú ideológiájának köszönhetően a fontosabb *romok* szerves részévé lesznek a patriágazat *hosszú távú emlékezetének*, s nevük, valamint a hozzájuk kapcsolódó fontosabb események nagy valószínűséggel hosszú ideig fel-felbukkannak az ágazati történelem nyilvános vagy családi körben zajló felelevenítése során. A *romnji* ezzel szemben általában nem részesülnek ebben a megtiszteltetésben: mivel a leszármazás ideológiájának köszönhetően úgy tekintenek rájuk, mint akik nem járulnak hozzá apjuk patriágazata folyamatosságának fenntartásához, a különféle nyilvános társadalmi összejöveteleken csak elvétve utalnak cselekedeteikre, épp ezért gyorsabban és szinte nyomtalanul eltűnnek a csoport hosszú távú kollektív emlékezetéből, legfeljebb családjuk és kortársaik tartják számon őket. A nőkhöz tehát általánosságban a *rövidtávú kollektív/ágazati emlékezet* fogalma társul. Kivételt képeznek azonban azok a *romnji*, akiknek a házassága a nagyobb presztízssú patriágazatok vagy ágazati szegmensek közötti tartós szövetség „kiindulópontjának”, épp ezért a lokális vagy az ágazati történelem emlékezetes eseményének minősül, valamint azok a „férfias” viselkedésű nők, akik domináns szerepet játszottak családjuk érdekeinek képviselésében a különféle gazdasági tranzakciók lebonyolítása vagy az apatársi szövetségek megszervezése során.

5.1.2. HÁZASSÁG ÉS APATÁRSI SZÖVETSÉG (XANAMIKIMO)

A házaspár első fiúgyermekének megszületése, aki biztosítja az apai ágazat kulcsfontosságú folyamatosságát, avagy a fiúgyermek hiánya a fiatal pár házasságára és a szülei/nagyszülei által létrehozott apatársi kapcsolat jövőjére is számottevő hatást gyakorol. Ahhoz, hogy a fiúgyermek megérkezése és a házasság-*xanamikimo*²¹ közötti kapcsolat természetét világosabbá tehessem, röviden érdemes kitérnem ez utóbbi társadalmi intézmények néhány jellemző vonására.

A nagyfalusi romák között, ahol az endogámia: az etnikai alcsoporton belüli párválasztás gyakorlata érvényesül, a házasságra rendszerint tizenhárom-tizenhat éves kor között kerül sor,²² a gázso egyházi vagy önkormányzati intézmények teljes, vagy majdnem teljes kizárásával. Ez utóbbi megszorítást két jelenség teszi szükségessé. Egyrészt az a tapasztalataim szerint meglehetősen új és

²¹ Vö. WILLIAMS 2005. 356–258.

²² A nagyfalusi romák között a fiatal pár letelepődését szabályozó domináns rendezőelv a patrilokalitás. A házasság alsó korhatára a lányok esetében általában 13-14, a fiúk esetében pedig 14-15 év.

rendkívül ritka gyakorlat, hogy – ha oda meghívást kap – a *bijavon* (esküvőn) esetenként a helyi adventista gyülekezet gázso vezetőinek némelyike is részt vesz, annak ellenére, hogy a gyülekezeten belüli, házassággal kapcsolatos előírások határozottan helytelenítik az ebben az életkorban megkötött házasságot. Az egyik ilyen esetet követően *rom* beszélgetőtársam: a férj apja, miközben a szóban forgó *bijavon* készült fényképeket nézegettük, csalódottan és értetlenkedve mesélte el, hogy nem sokkal az esküvő után ugyanazon prédikátor kezdeményezésére „helyezték őt” több hónapra „figyelem alá” a helyi adventista gyülekezetben, akit néhány héttel korábban a *bijavon* vendégül látott, és aki a rítus folyamán nem emelt egyértelmű kifogást a házasság megkötése ellen.²³ Másrészt az elmúlt egy-másfél évtizedben elterjedt jelenséggé vált, hogy a romák jelentős része a meghívott roma rokonokkal és ismerősökkel együtt megtartott *bijav* után, de attól teljesen függetlenül, idővel a gázso nem egyházi hatóságok előtt, a gázso jog „értelmében” is házasságot köt. A polgári házasságkötés egyre gyakoribbá válása tapasztalataim szerint kizárólag azzal a ténnyel magyarázható, hogy a roma szokásjog szerint házsnak tekintett *rom* és *romnji* csak akkor válhat az adventista gyülekezet megkeresztelt tagjává²⁴, ha a polgári házasságot igazoló okirattal is rendelkezik. Mivel a gázso hatóságok előtti házasságkötés a romák számára semmiféle egyéb jelentéssel és jelentőséggel nem rendelkezik, annak ideje rendkívül változatos lehet, és elsősorban attól függ, hogy a szóban forgó pár mikor kíván megkeresztelkedni.

A házasság a nagyfalusi roma közösségben olyan társadalmi intézmény, amelynek létrejöttét: a párválasztás folyamatát, az eljegyzés (*tomnjala*) és az esküvő rítusának megszervezését és lebonyolítását, gazdasági és társadalmi feltételeinek biztosítását mindenekelőtt az apák és az apai nagyapák felügyelik és irányítják. A legelterjedtebb roma magyarázat szerint a generációk (és nemek) közötti munkamegosztás e lokális rendjét az teszi szükségessé, hogy a fiatalok még nem ismerik elég jól a választható ágazatok, ágazati szegmensek körét, még csekély tudással rendelkeznek a potenciális férjek vagy feleségek családjainak társadalmi státusával, „viselkedésével”, gazdasági helyzetével kapcsolatban, vagyis egyedül még nem tudják eldönteni, hogy „ki lesz a jó, a megfelelő társ számukra”. A házasságra lépő gyerekeknek/unokáknak tapasztalataim szerint csak ritkán van beleszólásuk az események alakulásába, és személyes mozgásszabadságuk mértéke jelentős mértékben eset- és személyfüggő.²⁵ Pista szavait idézve:

²³ A kérdéses személy nem azonos azzal a prédikátorral, aki terepmunkám legutóbbi fázisában: 2004–2005-ben a helyi gyülekezet vezetője volt.

²⁴ A nagyfalusi romák többsége a helyi adventista gyülekezet tagja. Az adventizmus tömeges térhódítása a kérdéses településen élő romák körében – amint arra már utaltam – az 1990-es évek közepe óta figyelhető meg.

²⁵ Félrevezető lenne azonban azt sugallni, hogy a fiatalok egyáltalán nem rendelkeznek olyan eszközökkel, amelyek révén maguk is kísérletet tehetnek a párválasztás befolyásolására, vagy amelyekkel hatást gyakorolhatnak a már létrejött házasság sorsára. Gyakran

Elment az én unokám most férjhez. (...) És tizenhárom évet töltött a leánya egy pár hónapja, s férjhez ment. De az a leánya előbbször tudott viselkedni szépen, mindenki előtt. Érti? Mindenki előtt, hogy az egész faluba azt mondták, s azt mondják, az jó leány vót, becsületes vót, nem járt az utcán, nem járt tekeregni, nem ment a bárroknál kávézni, vagy valami, vagy fiúkkal beszélgetni. Az én unokám 13 éves korába nem ment ki az úton, csak mikor az anyja azt mondta, „Menj a szomszédadal (szomszédhoz – B. P.), vagy menj a boltba, hozzá eztet!” (...) Amíg leány, kell legyen nagyon-nagyon szuperkorrekt, hogy menjen férjhez. Mer másképpen... ha rámegegy rossz valami (értsd: rossz hír – B. P.), hogy „Na, úgy van...”, vaj „Ez ilyen vót, nem vót jóféle” – nem veszik el akkor. Mer nálunk nem úgy van, hogy megnősülnek, s elválnak, mennek, s elválnak. Vaj, hogy a leányom megy, s keressen magának férfit. Nem! Maguknál úgy van, azt mondják „Fiam, menj, keressél, s akit szeretsz, vedd el!”. Nálunk nem. Én kell keressem a leányomnak! Kell ismerjem a nemzetit, honnét származott. Ki vót a nagyapja, ki vót az apja, ki vót az anyja. Ha jó családból, s ha a fiú jó (...) akkor hagyom, hogy... De nem a leánya beszél! Nálunk nem a gyerekek, én beszélek az apjával! Há mit tud egy leánya?! Mondom (értsd: a leendő apatársnak – B. P.): „Te, hallgass ide! Ismerlek, hogy ki vagy, mi vagy. Van egy jó fiad, nekem van a leányom. Ismered?” „Igen”. „Tegyük össze!”. „Tegyük”. S úgy házasodnak össze a mi családunk. Nem hogy megy a leányom a városba, és keres ott minden utcáson egy tekerőt. Há, ember, nem!

A párválasztással kapcsolatos mérlegelés fókuszában elsősorban nem a fiatalok individuális tulajdonságai vagy vágyai állnak, hanem a patriárgazatok, ágazati szegmensek közötti érdekszövetség (vö. HOLY 1996. 131–137.), illetve az e szövetség keretein belül elérhetőnek mutatkozó társadalmi és gazdasági előnyök csoportja. Másként fogalmazva: a házasulandó korú fiatal párjának kiválasztása során az egyik legfontosabb – bár korántsem egyedüli – szempont az, hogy az apa-apai nagyapa a számukra „elérhető” potenciális apatársak közül azzal a *rom*mal létesítsen apatársi szövetséget, aki a lehető leghatékonyabb-legsokoldalúbb támogatást és védeltséget képes biztosítani saját maguk és családjuk számára. A házasság tehát az apák és az apai nagyapák, valamint a bennük megtestesülő patriárgazatok, ágazati szegmensek közötti kapcsolat elmélyítésének, megerősítésének, a társadalmi mobilitásnak és a kapcsolati tőke felhalmozásának az egyik legfontosabb eszköze, amelynek megszervezése során az apák és az apai nagyapák ugyanúgy „társat” választanak maguknak (apatárs=*xanamik*;

megesik, hogy a szülők kikérik és részben figyelembe is veszik házasulandó korú gyerekeik véleményét a potenciális férjek/feleségek közötti választással kapcsolatban, és esetenként az is előfordul, hogy ha a lány szülei úgy érzik, lányukkal újdonsült férje és családja nem a várakozásainak megfelelően bánik, ideiglenesen vagy végleg „visszaveszik” őt a férj családjától, és az utóbbi esetben értelemszerűen magát a *xanamikimot* is „levágják”. A helyzet azonban – számomra úgy tűnik – ezzel együtt is az, hogy a fiatalok párválasztással kapcsolatos személyes preferenciáinak tulajdonított jelentőség általában csekély, személyes mozgásterük pedig elenyésző.

anyatárs=*xanamik*; öreg apatárs=*phuro xanamik*; öreg anyatárs=*phuri xanamik*), mint ahogy társat kapnak a fiatalok is. Habár a fenti bekezdésben elsősorban amellett érveltem, hogy a *xanamikimót* elsősorban az apák és az apai nagyapák hozzák létre, meg kell jegyezni, hogy annak kialakítására – a mindenkori kontextus adottságaihoz igazodó mértékben – az anyák és az apai nagyanyák is hatást gyakorolhatnak, szemben például az anyai nagyanyákkal vagy az anyai nagyapákkal, akiknek csak kivételes esetben van lehetőségük erre. Az anyák és az apai nagyanyák a lehetséges feleségek közüli választás folyamán azonban elsősorban ugyanúgy a potenciális apatársat és annak ágazatát veszik figyelembe (és nem az anyatársat!), mint ahogyan maguk az apák és az apai nagyapák is. Vagyis az ideális *xanamik* kiválasztásának legfontosabb kritériumai esetében nem beszélhetünk nemi alapon szerveződő vélemény- vagy érdekkülönbségről, megosztottságról.

A párválasztással és a *xanamik*-kereséssel a szülők/nagyszülők csak ritkán várnak egészen addig, amíg gyermekeik/unokáik elérik a házasság alsó korhatárát. Általános gyakorlat, hogy erre már évekkel korábban sor kerül, vagyis a leendő apatársak már ekkor megállapodnak („*thon duma*” = „szót tesznek”) gyermekeik majdani összeházasításáról, és lezajlik az eljegyzés is, amelyet megelőzően rendszerint a lánnyal adandó *zestre* (hozomány) legfontosabb elemének, a jussnak az összegéről is megegyezés születik. A házasság és az apatársi szövetség megkötésére irányuló szándéknak az eljegyzés révén történő nyilvánosságra hozatalát gyakran az az egyoldalú vagy mindkét fél részéről jelentkező aggodalom motiválja, nehogy időközben valamely másik *rom* „belébújjon” a tervezett *xanamikimóba*, vagyis vetélytársát megelőzve ő „kössön” *xanamikimót* a már kiszemelt apatárssal.

Ritkán, de előfordul, hogy az eljegyzésre már akkor sor kerül, amikor a gyerekek még csak néhány évesek, és ilyenkor a leendő meny apja/nagyapja rendszerint a juss egy részét is átadja a leendő férj apjának/nagyapjának a rítus folyamán. Ez utóbbi esetek jellemző vonása a leendő apatársak közötti státuszviszony aszimmetrikus volta, vagyis az, hogy egy vagyonos, de alacsony presztízsiűnek tekintett patriágazatból származó, alacsonyabb státusú *rom* (feleségadó) egy olyan magasabb presztízsiű ágazathoz tartozó, magasabb státusú *rommal* kíván apatársi kapcsolatot létesíteni (feleségkapó), akinek időszakos vagy tartós pénzügyi nehézségei adódtak (például jelentős összegű adósságot halmozott fel). Az eljegyzés mielőbbi megtartása az előbb említett *rom* számára elsősorban az attól remélt hírnév és presztízsnövekedés, vagyis saját kapcsolati tőkéjének látványos gyarapodása miatt mutatkozik kedvezőnek, amíg a magasabb státusú felet elsősorban gazdasági kényszerhelyzete motiválja. Az említett eljegyzések későbbi sorsát az idő előrehaladtával természetesen számos tényező befolyásolhatja (újabb potenciális apatársak felbukkanása, a menyasszony mások általi elszökötése, a leendő apatársak valamelyikének időközbeni halála stb.).

Annak roma definíciója szerint, ideális esetben, az apatársi szövetség a két család közötti kölcsönös rokonszeny és az egymás iránti tartós elkötelezettség

kifejezésének az eszköze, és mindenekelőtt az átlagosnál intenzívebb, többszintű együttműködés és a kölcsönös segítségnyújtás elvárását foglalja magába. Az említett együttműködés leggyakoribb formái a gazdasági tranzakciók során megfigyelhető szerepvállalás (kölcsönadás, garanciavállalás stb.), a különféle konfliktusok feloldásában való közreműködés, és az apatárs érdekeit képviselő, a személyek, ágazatok vagy ágazati szegmensek közötti státuszrivalizálás lokális gyakorlatától elválaszthatatlan „alkalmi frakciókban” való részvétel. Ugyanakkor tévedés lenne azt gondolnunk, hogy az apatársak közötti együttműködés terén a kölcsönösség elve mint „ideáltípus” minden esetben érvényesül. Tapasztalataim amellett érvelnek, hogy az apatársi kapcsolat mindenkori tartalma fokozottan eset- és kontextusfüggő, az abban résztvevő felek közötti folyamatos egyezkedés-tárgyalás-rivalizálás eredményeként jön létre, és kifejezetten státuszérékeny: vagyis az együttműködés módja és mértéke, a *xanamikimótól* remélt különféle előnyök természete jelentős mértékben függ az apatársak közötti aktuális státuszviszonyoktól. E kontextusfüggőség nem utolsósorban azzal a ténnyel magyarázható, hogy egy *romnak* általában több apatársa is van, és így csak ritkán kerülheti el azt, hogy az apatársai között kibontakozó esetleges konfliktusok vagy gazdasági érdekelletések során állást foglaljon. (Az affinális politika jelenségének és társadalmi jelentőségének elemzésére ebben a tanulmányban terjedelmi okok miatt nem térhetek ki, ezzel a témakörrel azonban másutt részletesebben foglalkozom.)

Azt, hogy kik is a házasság létrehozásáért felelős, aktív ágensek, pontosan érzékelteti a házasságkötéssel kapcsolatban használt romani terminológia. A (a) házasodó fiú, (b) annak nukleáris családja (szülei és testvérei), valamint (c) a fiú apai nagyszülei aspektusából a házasságra utaló leggyakoribb kifejezések az alábbiak: (a) „*len mangă romnje*”: „vesznek nekem feleséget”, (b) „*ană bore*”: „hozunk menyet”, illetve (c) „*ană mîră săvĕkă bore*”: „hozunk a fiainak menyet” stb., amíg a válás esetén többnyire azt mondják: „*tele sindam o xanamikimo*”, vagyis „levágtuk (értsd: felbontottuk – B. P.) a *xanamikimót*”. Valamennyi itt felsorolt esetben a szülők, illetve a nagyszülők az aktív ágensek, akik a cselekvést végzik. Arra az állapotra, hogy házasok, a romák gyakran egyszerűen csak úgy utalnak, hogy *sîn ma romnji* (van feleségem), vagy *romĕte som* (férj-nél vagyok).²⁶

A patriágazatok, ágazati szegmensek közötti érdekszövetség házasság révén történő megerősítésének folyamata azonban a *bijavval*, és azzal, hogy a fiatal meny a férj szüleihez költözik, még korántsem tekinthető befejezettnak. Azok lokális roma fogalmai szerint ugyanis a házasság és a *xanamikimo* fennmaradásának elengedhetetlen – bár korántsem egyedüli – feltétele az, hogy a fiatal párnak mielőbb fiúgyermek szülessen, aki biztosítja a férj patriágazatának kontinuitását. Valójában a fiúgyermek megérkezése az az esemény, ami – beszél-

²⁶ Ezúton is köszönöm Szalai Andreának, hogy erre az összefüggésre felhívta a figyelmet.

getőtársaim kommentárjai szerint – a fiatal pár közös életének és önálló családként való létezésének „értelmet ad”, és számottevő mértékben stabilizálja a házasságot és a *xanamikimót*, amelyek mindaddig, amíg a férj patriágazatának a kontinuitása nem biztosított, lényegében „ideiglenes, befejezetlen” társadalmi intézményeknek minősülnek. (Ha azt az apatársak valamelyike indokoltan látja, a házasság és a *xanamiko* felbontására természetesen a fiúgyermek/ek/ megszületése ellenére is sor kerülhet.) Az első fiúgyermek megérkezésének tulajdonított, megkülönböztetett társadalmi jelentőséget, amire e tanulmány folyamán már több alkalommal is utaltam (vö. például a „drága gyermek” fogalmáról írottakkal), pontosan érzékelteti az a gyakorlat is, hogy a romák a fiúgyermeknek életet adó fiatal menyéről gyakran úgy beszélnek, mint aki már „megállapodott” férje családjában.

Éppen ezért a fiatal meny szülei, ha a házasság első néhány évében nem születik sem fiú-, sem lánygyermek, gyakran különféle orvosi kezelések révén tesznek kísérletet arra, hogy elősegítsék a gyermekáldást, és ezen keresztül azt, hogy az apatársi szövetség felbomlása megelőzhetővé-elodázhatóvá váljon. Habár beszélgetőtársaim – a nemek közötti státuskülönbség ideológiájával összhangban – úgy érveltek, hogy az említett orvosi kezelésekről való gondoskodás elsősorban a meny szüleinek a feladata, tapasztalataim szerint az azokkal kapcsolatos teendők ellátásában való részvétel és aktivitás mértéke mindenképp az apatársak közötti státusviszonyoktól, vagyis attól függ, hogy az apatársi szövetség fenntartásában melyik fél mutatkozik inkább érdekeltnek. Magasabb státusú feleségadó–alacsonyabb státusú feleségkapó viszony esetén gyakran előfordul, hogy a férj családja is tevékeny, sőt néha domináns szerepet játszik az orvosi vizsgálatok és kezelések megszervezésében és lebonyolításában, és vállalja az ilyenkor felmerülő költségeknek, vagy legalábbis azok egy részének a kifizetését.

Bár e tanulmányban amellet érveltem, hogy a romák számára a fiúgyermek megszületése elsősorban az olyan vágyott, pozitív társadalmi következmények miatt fontos, mint a patriágazat folytatása, a *xanamikimo* és a házasság stabilizálása, talán mégis úgy tűnhet, hogy a fenti bekezdések alátámasztani látszanak azokat a gyakran elhangzó gázsó sztereotípiákat, amelyek a romák biológiai termékenységhez való viszonyát alapvetően szabályozatlannak és véletlenszerűnek gondolják, épp ezért úgy tekintenek arra, mint valamiféle „demográfiai löporos hordóra”.²⁷ Habár a tanulmány egyik fontos célja éppen az, hogy – a nagyfalusi romák esetében – rávilágítson e viszony kidolgozottságára és nagyon is szabályozott voltára, valamint az annak háttérében álló társadalmi-gaz-

²⁷ A legtöbb általam ismert fiatal roma pár – elsősorban a poszt szocialista átmenettel járó kedvezőtlen gazdasági folyamatoknak tulajdonított megcsappanó kereslet, vagyis a kereskedésből származó haszon csökkenése miatt – terepmunkám idején úgy vélte: a „család befejezéséhez” két-három gyermek is elegendő, de csak abban az esetben, ha legalább egy fiú van közöttük.

dasági motivációkra, azért, hogy a fent említett kétségeket legalább esetünkben bizonyosan eloszlassam, röviden kitérek a termékenység lokális fogalmára.

A nagyfalusi romák a termékenységnek két, társadalmilag jelölt, egymást feltételező, de egymástól világosan és határozottan megkülönböztetendő szakaszát különítik el, amelyeket úgy definiálhatunk: a biológiai, illetve a társadalmi termékenység periódusai. Az előbbi körülbelül harmincöt éves korig tart, egy *rom/romnji* ideális esetben eddig „fejezi be családját” („*vegzisardā o čeledo*”²⁸, „befejezte a családot”), vagyis biológiai termékenységének az a szakasza, amely a reprodukcióra irányul, megközelítőleg ekkorra lezárul. A nagyfalusi romák termékenységfogalma szerint ugyanis elfogadhatatlan, hogy egy *romnji*, ha házasság előtt álló gyermeke van (a 30-35 év körüli szülők többségére ez a jellemző), újszülöttnek adjon életet, mivel hamarosan már biológiai termékenysége társadalmi aspektusaival kell törődnie, vagyis már gyermeke családjáról kell gondoskodnia: leendő menyéről, aki fiatal kora és tapasztalatlansága miatt még nem is tudna boldogulni segítség nélkül, illetve majdani unokájáról/unokáiról, továbbá a *xanamikimo* „ápolásával” kell foglalkoznia. Éppen ezért egy *romnji* számára a szülés – eltekintve azoktól az esetektől, amikor a párnak csak lánygyermekai vannak – ekkor már szégyenteljes és megbotránkoztató eseménynek számít. Az olyan *romnjit*, aki a biológiai reprodukció e kulturálisan definiált időintervallumán túl mégis gyermeket szül (ez meglehetősen ritka esemény), mindkét nemű beszélgetőtársaim egyaránt elítélően jellemezték. (Ezek a kritikus vélemények, összhangban a nemek közötti státuskülönbség tényével, általában ugyanúgy hallgattak a férfiak szerepéről, mint ahogyan a meddőség okára vonatkozó magyarázatok is.) Tibor például olyannyira megdöbbent azon a kivételesnek számító eseten, hogy szomszédainak egyike, egy negyvenes éveinek elején járó *romnji*, annak ellenére, hogy már három nagyobb fia és menyé is (!) volt, nemrég lánygyermeket szült, hogy megvetésének arra vonatkozó fogadalmak formájában adott hangot, hogy többet nem áll szóba vele, nem köszön neki az utcán, a szomszédosági viszony ellenére hosszú ideig megszakít vele minden kapcsolatot. Beszélgetőtársaim gyakran hasonlóképpen értetlenül álltak azon pünkösdistá roma családok termékenységhez való viszonya előtt is, akik vallási megfontolások miatt elutasítják a fogamzásgátlást és az abortuszt.

Ha a szóban forgó közösségben egy párnak az ideálisnak tekintett periódus folyamán – vagyis a házasság első éveiben – nem születik sem fiú, sem lánygyermek, a házasságot felbontják. Az, hogy a férj családja mennyi ideig hajlandó várni az első gyermek megérkezésére, általában számos tényező függvénye, és elsősorban az apatársak közötti státusviszonyoktól, vagyis az apatársi szövetség fenntartásában való érdekelttség mértékétől függ. Az aszimmetrikus

²⁸ Itt jegyzem meg, hogy a *čeledo* kifejezés a romani helyi változatában csak a házaspár vér szerinti gyermekeire, és kizárólag rájuk utal, amíg a *čalado* főnévhez ennél szélesebb jelentéstartomány társul.

apatársi kapcsolatok azon típusa esetén, amikor magasabb státusú feleséggel és alacsonyabb státusú feleségkapóval találkozunk, nem ritka jelenség, hogy az utóbbi akár kilenc-tíz évig sem „vágja le” a *xanamikimót*. Azonban bármilyen jelentős presztízshozammal kecsegtessen is számára a magasabb státusú *rommal* kialakított apatársi szövetség, annak tartós fennmaradása a házasság és a *xanamikimo* roma definíciója szerint elképzelhetetlen a férj patriárgazatának folytatása nélkül, épp ezért a gyermektelen házasságok végül minden esetben válással végződnek.

Elsősorban a fentiekkel magyarázható, hogy miért tekintenek a romák ilyen felfokozott várakozással a születés eseménye elé, s a lánygyermek érkezését miért kísérik gyakran olyan érzelmi reakciók, mint a sírás és a szomorúság, hiszen az újszülött neme a férj patriárgazatának, a fiatal pár házasságának, valamint az apák-apai nagyapák közötti *xanamikimónak* a sorsára, és – amint azt hamarosan látni fogjuk – a család gazdasági helyzetére is közvetlenül hatást gyakorolhat.

5.1.3. „NÁLUNK VESZIK, MEGFIZETIK A FIÚT” – A HÁZASSÁG SORÁN GAZDÁT CSERÉLŐ AJÁNDÉKTÍPUSOK: A ZESTRE (HOZOMÁNY)

Az újszülött neméhez – amint arra Máté korábban idézett mondatai is utalnak – számottevő gazdasági következmények is kapcsolódnak. Ezek elsősorban a gyermek majdani házassága idején jelentkeznek, és a *zestre*, vagyis a lánnyal adandó hozomány formájában öltönek testet.

A nagyfalusi romák szerint a házasságnak mint társadalmi intézménynek kulcsfontosságú eleme a *zestre* összegyűjtése, illetve elkészíttetése, és a *bijav*-ban vagy a későbbiek folyamán esedékes átadása. E rövid elemzés során a házassághoz kapcsolódó ajándékok négy „aspektusával” foglalkozom érintőlegesen: a) az ajándéktípusok elkülönítésével; b) az ajándékok „áramlásának” társadalmilag definiált irányával, és az ehhez mint szimbolikus markerhez (vö. CARRIER–HEYMAN 1997. 358–359) kapcsolódó roma értelmezésekkel; c) az egyes ajándéktípusok átadásának időbeli aspektusaival, és végül d) az ajándékok mennyiségének és minőségének kontextusfüggő voltával és az apatársak közötti státusviszony-jelölő szerepével.

5.1.3.1. A *zestre* leghangsúlyosabb eleme a *juššo* fizetésének kötelezettsége, ami – hasonlóan a többi ajándéktípushoz – a nagyfalusi romák között minden esetben a lány szüleire hárul (a juss tehát esetünkben: vőlegényváltság [bridegroom-price; bridegroom-wealth]). Ahogy roma beszélgetőtársaim gyakran fogalmaztak: „nálunk veszik, megfizetik a fiút”. A juss összege tapasztalataim szerint rendkívül széles skálán mozoghat, és a konkrét összeg megállapítása során, amit gyakran hosszas tárgyalás-alku előz meg, a romák általában számos társadalmi és gazdasági tényezőt figyelembe vesznek. (Ezek részletes elemzésével itt terjedelmi okok miatt nem foglalkozom.) A terepmunkám hosszabb, ál-

lomásozó fázisa idején (2000–2001) kifizetett jussok összege 5 000 és 30 000 német márka között ingadozott, a kifizetett legnagyobb *juššo* pedig 100 000 német márka volt.²⁹ (A juss összegét a német márka megszűnése óta euróban vagy amerikai dollárban számolják). Az esetek többségében a kérdéses összeg előteremtése hosszas előkészületeket és tudatos tervezést igényel, és nem ritka jelenség, hogy a szülők már akkor megteszik a juss összegyűjtésére irányuló első lépéseket, amikor gyermekük még csak alig néhány éves. Az efféle előkészületek intenzitására, és arra, hogy a *zestre* előteremtése mekkora anyagi megterhelést jelent a család számára, értelemszerűen nemcsak a család mindenkori anyagi helyzete, de a lány- és a fiúgyermek száma és egymáshoz viszonyított aránya, valamint születési sorrendje és a közöttük lévő korkülönbség is jelentős befolyást gyakorolhat.

Ha a juss összege már a házasság megkötése előtt rendelkezésre áll, annak nyilvános átadására-„leszámolására”, ami a *bijav* egyik leghangsúlyosabb, legnagyobb érdeklődéssel kísért mozzanata, rendszerint a meghívott rokonok és ismerősök előtt, az esküvő rítusának második „szakaszában”, vagyis a férj családja házában rendezett „asztal” alkalmával kerül sor. Gyakran előfordul azonban, hogy az esküvő előtt az apatársak olyan szóbeli megállapodást kötnek a juss összegéről, amelyben annak részleges vagy teljes kifizetését valamely feltétel későbbi teljesülésétől teszik függővé. Ilyen gyakori feltétel például a gyermekek „egyezése”, vagyis annak nyilvánvalóvá válása, hogy a férj és a feleség hogyan viszonyulnak egymáshoz, vagy az első (fiú)gyermek megszületése. A juss késleltetett kifizetésével kapcsolatos megállapodásnak számos oka lehet, mint például a leendő meny szüleinek anyagi nehézségei, átmeneti fizetési képtelensége, vagy az attól való félelmük, hogy a fiatal pár esetleges válása esetén a férj családja vonakodik majd a juss visszafizetésétől. (A fiatal pár válása esetén – elvileg – a mennyel kapott jussot a férj családjának vissza kell fizetnie; az azonban, hogy ez megtörténik-e, illetve a juss mekkora hányada kerül visszafizetésre, elsősorban az egykori apatársak közötti egyezkedés-alkudozás eredményétől függ.) Más esetekben a késleltetett jussátadás előnyben részesítését a leendő meny szülei részéről az a várakozás magyarázza, hogy a szülők arra számítanak, hogy hamarosan a jelenleginél kedvezőbb apatársi szövetséget köthetnek majd egy másik *rommal*.

²⁹ Salo és Salo a kelet-kanadai kelderások között arra figyelt fel, hogy a menyasszonyváltság összege – terepmunkájuk idején – állandósulni látszott (5750\$), amíg korábban 2000 és 8000\$ között ingadozott (SALO–SALO 1977. 147.). Sutherland arról számolt be, hogy az általa vizsgált csoportban a menyasszonyváltság 400–5500\$-t tett ki (SUTHERLAND 1975. 220.), Miller pedig egyik írásában egy 5000\$-os összegről tesz említést (MILLER 1975. 54.). A fent említett összegeket mindhárom esetben a férj szülei adják, szemben az általam vizsgált csoporttal, ahol a helyzet éppen ennek fordítottja: a jussot a lány szülei fizetik ki a leendő férj családjának.

Habár a jussal elvben a férj apja és apai nagyapja saját belátása szerint gazdálkodhat, mozgásterüket nyilvánvalóan korlátozza az a tény, hogy a fiatalok lakrészének vagy házának megvásárlásáról kizárólag nekik kell gondoskodniuk (lásd később).

5.1.3.2. A *zestre* fogalmához tartozó második ajándéktípus, amelyet ugyancsak kizárólag a fiatal meny szülei adnak, elsősorban a meny személyes használatára szánt, többnyire „rend”-ekben (*rindo*) számolt ruhaneműket, kendőket és cipőket, szoknyákat és blúzokat stb. foglal magában. Az ide tartozó ajándékokról – a ruhaanyagok és csipkék beszerzéséről, a szoknyák és kötények megvarratásáról – való gondoskodás elsősorban a leendő meny anyjának feladata és felelőssége (esetenként az anyagok megvásárlásához szükséges pénzüsszeg egy részét is neki kell előteremtenie). Az e típusba sorolható ajándékok túlnyomó többségének átadására egyetlen alkalommal: az esküvő rítusa során kerül sor. Azokat a leendő férj anyja rendszerint úgy helyezi el, hogy a *bijavon* részt vevő *romnijik* számára „hozzáférhetővé”, vagyis közvetlen közléről is szemügyre vehetővé váljanak, és nem ritka, hogy az érdeklődő *romnijik* kézbe is veszik, át is vizsgálják és minősítik is a szoknyákat, blúzokat és kendőket. Habár a *zestre* ezen részének pénzben kifejezett értéke rendszerint jóval elmarad a jussé mögött, az ide sorolható ajándékok megvásárlásának és elkészítésének költsége rendszerint ugyancsak jelentős pénzüsszeget tesz ki.

A lányukról való, szülei részéről megnyilvánuló gondoskodás azonban a *bijavot*, a lány mennyé válását követően nem ér teljesen véget, hanem azután is bevett gyakorlatnak számít, és számos formát ölthet. Ezek egyike például a fiatal menynek a különféle ajándékokkal (ruhákkal, kendőkkel stb.) való, alkalmankénti vagy rendszeres ellátása-„támogatása”, ami különösen azokban az esetekben gyakori jelenség, amikor a férj szülei maguk képtelenek lennének azok beszerzésére.

5.1.3.3. Végül: a *zestre* fogalmának részét képező harmadik ajándéktípus a fiatalok számára elkülönített lakrészrel vagy házzal kapcsolatos, aminek a megvásárlása, felépítése vagy kialakítása – amint arra már utaltam – a férj szüleinek a feladata. A *zestre* roma definíciója szerint a meny szüleitől a már említett ajándékok átadásán kívül elvárt, hogy a fiatalok házának-lakrészének egy-két szobáját bebútorozzák, illetve – ha ez módjukban áll – ellássák különféle kiegészítővel (szőnyeggel stb.). Tapasztalataim szerint ez utóbbi ajándéktípus társadalmi jelentősége az előbbiekhöz viszonyítva valamivel kisebb, és esetenként előfordul, hogy annak átadására egyáltalán nem, vagy csak jóval: akár nyolc-tíz évvel az esküvő után kerül sor. A késleltetett átadás jelenségének magyarázata ez esetben általában abban a tényben keresendő, hogy a fiatal pár a házasság első néhány évében rendszerint a férj szüleinek házában, vagy legalábbis velük „egy udvaron” lakik, és csak ritkán költözik azonnal olyan házba vagy lakrészbe, ami még teljesen bútorozatlan. Éppen ezért a meny szülei által vásárolt bútorokat és kiegészítőket az esküvő idején vagy az azt követő néhány évben a férj és családja még nem tudná megfelelő módon elhelyezni. Roma beszélgetőtár-

saim erre az ajándéktípusra – annak esetlegessége, az átadás időpontjának kiszámíthatatlansága miatt – úgy tekintettek, mint ami kevésbé árulkodik az apátársak közötti státusviszonyok természetéről. Az e csoportba sorolható ajándékok átadására, illetve az átadással kapcsolatos igény kifejezésére leginkább akkor kínálkozik kedvező alkalom, amikor a fiatal pár (a férj szüleinek együtt vagy nélkülük) idővel új házba-lakrészbe költözik.

Az, hogy a *zestre* fogalmába tartozó mindhárom ajándéktípust a lánnyal adják, beszélgetőtársaim kommentárjai és saját értelmezésem szerint egyaránt egyfajta kiegyenlítő-kompenzáló mechanizmusként értelmezhető, ami legalább két okra vezethető vissza. Egyrészt azzal magyarázható, hogy a házasság utáni letelepedés rendjéből (patrilokalitás) adódóan a menyről és gyermekeiről való gondoskodás feladata az esküvőt követően elsősorban a férj családjára hárul. Másrészt e mechanizmus létét az a tény indokolja, hogy a nemek közötti státuskülönbség logikája értelmében a házassági relációban a férfi a fontosabb, a „drágább”, a nagyobb presztízsű fél, a lány szüleinek épp ezért – elvben – a *zestre* révén (is) ellensúlyozniuk kell a nemek közötti státuskülönbség tényét. Pusztán abból a tényből kiindulva azonban, hogy a házasság során gazdát cserélő ajándéktípusok „áramlásának” iránya a nemek közötti státuskülönbség egyik nyilvánvaló megjelenési formája, tévedés lenne arra a következtetésre jutni, hogy a feleségek minden esetben és automatikusan alacsonyabb státusúak a feleséget kapóknál. A helyzet ugyanis sokkal árnyaltabb és összetettebb ennél.

Amint arra a fentiekben már utaltam, a párválasztás és a házasság megszervezését az apák-apai nagyapák felügyelik és irányítják, és a párválasztással kapcsolatos tárgyalások-egyezkedések során igyekeznek a szóba jöhető *romok* közül a saját aktuális státustörekvéseiknek leginkább megfelelő személlyel szövetségre lépni. A házasság és a *xanamikimo* roma fogalma értelmében az azok létrehozásában részt vevő felek közötti státusviszony megállapítására éppen ezért nem elsősorban a fiatal pár generációjának „szintjén”, nem az ő személyes-individuális tulajdonságaik vagy társadalmi nemük mérlegelését követően kerül sor, hanem az apák-apai nagyapák generációinak a „szintjein”, illetve az általuk képviselt család és patriágazat társadalmi státusa alapján. A juss révén a lány szülei-nagyszülei nem elsősorban magát a *piramnot*, vagyis a völegényt mint individuumot, hanem sokkal inkább az annak apjával-apai nagyapjával létesített *xanamikimot* és az attól remélt kapcsolati tőkét és presztízshozamot minősítik, illetve „fizetik meg”. Vegyük észre, hogy a házasság révén *xanamikimot* kialakító családok közötti jussátadás, illetve -átvétel mint konkrét tranzakció is elsősorban az apák/apai nagyapák generációinak a „szintjeire” korlátozódik, vagyis *nem* a házasságra lépő fiatalok, valamint az apák-apai nagyapák generációi között kerül rá sor. A jussot a lány apja vagy apai nagyapja közvetlenül a fiú apjának vagy apai nagyapjának „számolja le”, adja át és nem magának a leendő vőnek. Ugyanakkor a jussot nem közvetlenül a lánynak, hanem a „lánnyal együtt” adják, vagyis a kérdéses pénzüsszeg nem minősül a fiatal

meny személyes tulajdonának, ahogyan esetleges válása esetén sem ő maga rendelkezik a visszafizetett juss felett, hanem saját apja. A juss összegével kapcsolatos ajánlattétel, egyezkedés és megállapodás egyrészt a juss nyilvánvaló gazdasági jelentőségének köszönhetően, másrészt amiatt, hogy az a leendő apatársak közötti státusrelációról szóló szimbolikus egyezkedés is, ugyanúgy a személyek, ágazatok és ágazati szegmensek közötti státusrivalizálás hangsúlyos eszköze, illetve színtere, ahogyan az apatárs-választás átfogó, komplex folyamata is az.

Azt, hogy a házasság alapvetően az apák-apai nagyapák generációinak a szintjén szerveződő olyan társadalmi intézmény, ahol a juss összegének nagyságát és a pénzáramlás irányát elsősorban a közöttük fennálló, aktuális státusviszonyok és a remélt presztízshozam kérdése határozza meg, egy ritka, de terpmunkám során több alkalommal dokumentált jelenség is alátámasztja. Nevezetesen az a tranzakció-típus, amelyet a kívülálló *romok* rendszerint a juss áramlási irányának részleges „megfordulásaként” definiálnak. E jelenség tapasztalataim szerint egyrészt akkor fordul elő, amikor

a) valamely alacsonyabb társadalmi státusú *rom* (mint feleségkapó) így akarja kieszközölni azt, hogy egy nála magasabb státusú *rommal* (mint feleségadóval) *xanamikimót* létesíthessen. Másrészt azonban e gyakorlat

b) meglepő módon néhány olyan esetben is megfigyelhető volt, amikor a feleségadó *rom*, valamint a vele köthető apatársi szövetségért versengő potenciális apatársak (feleségkapók) társadalmi státusa megközelítőleg kiegyenlítettnek tűnt. Tapasztalataim szerint ez utóbbi esetekben a juss áramlásának részleges „megfordulásához” a feleségadó apatárs iránti megbecsülés és a *xanamikimo* lehetőségének a nagyra értékelése mellett a *xanamikimo* megkötéséért egymással versengő potenciális feleségkapók közötti személyes érdekellentét és hangsúlyos rivalizálás vezetett.

A jussáramlás irányának részleges „megfordulása” rendszerint a leendő férj szülei által a leendő meny szüleinek az esküvőt megelőzően átadott különféle ajándékok és pénz formájában ölt testet. Ezek átadását a leendő férj szülei igyekeznek titokban tartani, elsősorban azért, mert a „lányért adott fizetség” tényének nyilvánosságra kerülése két oknál fogva is könnyen a gúnyolódás és az élcelődés tárgyává teheti őket, és presztízsveszteséghez vezethet. Egyrészt annak köszönhetően, hogy e „fizetség” a házasság során átadandó ajándékok „áramlásának” megszokott irányával „szemben halad”, vagyis e gyakorlat ellentétes a nemek közötti státuskülönbség ideológiájával. Másrészt azért, mert – amint arra már utaltam – a juss összegével kapcsolatos tárgyalás az abban részt vevő felek közötti státusviszonyokról való egyezkedés is. Éppen ezért, ha a leendő férj apja annak ellenére, hogy a közötte és a leendő apatársa közötti státusreláció viszonylag szimmetrikus, „fizet a lányért”, apatársához képest „szimbolikusán leértékeli”, szegyenbe hozza önmagát és egyben saját ágazati szegmensét is.

Részben a fenti okokra vezethető vissza, hogy a juss irányának részleges „megfordulása” esetén átadott pénzüsszeget – a tranzakció kitudódása esetén –

a leendő apatársak még véletlenül sem nevezik *juššónak* (szemben az eseményeket utólag értékelő, azokban közvetlenül nem érintett *romokkal*), hanem igyekeznek „átcímkézni”: ajándékként vagy kölcsönként feltüntetni azt. A leendő feleség szüleitől pedig ilyenkor is hangsúlyozottan elvárt, hogy – apatársuk presztízsenek, hírnevének védelme érdekében – gondoskodjanak valamekkora juss előteremtéséről és átadásáról. Ezekben az esetekben gyakori, hogy a nyilvánosság előtt kifizetett juss forrása éppen az a pénzüsszeg, amelyet korábban „titokban”, a nyilvánosság mellőzésével a feleséget kapó apatárs adott.

5.2. TESTKÉP, BIOLÓGIAI REPRODUKCIÓ, TISZTÁTALANSÁG

A különböző roma és nem roma cigány etnikai alcsoportokban végzett kutatások egyik leggyakrabban érintett kérdésköre a társadalmi nemekkel kapcsolatban a testkép, azon belül is – az antropológiai irodalomban gyakran – a „rituális” jelzővel ellátott tisztaság-tisztátalanság fogalmának vizsgálata.³⁰ Mivel e jelenség szorosan összefügg a nemek közötti státuskülönbség kérdésével oly módon, hogy az előbbi az utóbbi legitimitását biztosító kulturális ideológiák egyike, a testkép e szegmensének vázlatos bemutatását én sem kerülhetem meg. Ugyanakkor szem előtt tartva a jelen tanulmány célkitűzéseit, csupán néhány konkrét példa ismertetésére szorítkozom, s két kérdéssel foglalkozom bővebben. Egyrészt annak vizsgálatával, hogy milyen potenciális társadalmi következményeket társítanak a romák a tisztátalanság e „rituálisnak” nevezett fogalmához, és miből eredeztetik azokat. Másrészt azzal, hogy miben és mennyiben tér el a férfiak és a nők tisztasághoz-tisztátalansághoz fűződő viszonya. Kitérek továbbá néhány olyan rész kérdésre is, amelyeknek az általam áttekinített szakirodalomban eddig nem, vagy csak elenyésző mértékben szenteltek figyelmet (ide tartozik például az alsótest tisztátalanságának „átmeneti vagy előállapota”).

Mint oly sok más esetben, a tisztaság fogalma a nagyfalusi romák esetében sem írható le egyetlen oppozíciópár segítségével, mivel a szóban forgó roma csoport tagjai egyszerre két, eltérő jelentésű, egymástól hangsúlyosan megkülönböztetett tisztaságkategóriát használnak mindennapjaik során. Egyrészt a *vužo/melalo* (tisztá/piszkos, mocskos) oppozíciópárral megnevezett jelentés-

³⁰ Lásd például MILLER 1968, 1975; GROPPER 1975; SUTHERLAND 1975, 1992; RAO 1975, 1996; MULCAHY 1976; KAMINSKI 1987; SALO és SALO 1977; SILVERMAN 1981; OKELY 1983; MIRGA 1987; MCOWAN 1994; KERTÉSZ WILKINSON 1997. 23–29; STEWART 1997 stb.) E munkák ismertetésére itt részben terjedelmi, részben módszertani okok miatt (vö. WILLIAMS 1993. 1) nem vállalkozom.

szintet, amivel a szennyeződés azon formáira utalnak, amelyek forrása nem a szexualitásban vagy a biológiai termékenységben rejlik. Ide tartozik például, ha valakinek sáros lesz a ruhája, ha a szénpor beszennyezi az ingét stb. Másrészt határozottan elkülönítik ettől a tisztaság-tisztátalanság fogalmának azon minőségét, amelynek forrása a szexualitás vagy a biológiai termékenység – ezt az állapotpárt a *marhime-j/na-j marhime* kifejezésekkel írják le. A *marhime* szinonimájaként, amit magyar nyelvre maguk a romák rendszerint a „tisztátalan” kifejezéssel fordítanak le, gyakran használják a románból kölcsönzött *spurkato* kifejezést is (jelentése: szennyes, piszkos, undorító). A *na-j marhime*, vagyis a szexualitásból vagy a biológiai termékenységéből fakadó tisztátalanságtól való mentesség fogalmát ugyanakkor esetenként a *vužo* kifejezés használatával is jelzik, ami e kontextusokban eufemizmusként értelmezendő, és alkalmazását az magyarítja, hogy a *marhime* szó kiejtése – annak a biológiai termékenységgel és a szexualitással kapcsolatos negatív konnotációi miatt – a legtöbb beszédhelyzetben tabunak számít.

Amíg a *melalo*-jellegű szennyeződés mosás-mosakodás révén eltávolítható, s nincsenek számottevő társadalmi következményei, addig a *marhime*-jellegű tisztátalanság esetében egészen más a helyzet. Az alábbi bekezdésekben ez utóbbi tisztaságkonceptióval foglalkozom, röviden bemutatva annak forrását, intenzitását „dinamikáját” és társadalmi hatásait. A továbbiakban tehát a tisztátalanság, beszennyez(őd)és kifejezéseket minden esetben a *marhime* állapot szinonimáiként használom, a tiszta jelzővel pedig az attól való mentességre utalok.

A tanulmány e pontján azonban érdemes egy rövid kitérőt tennem, elébe menve azoknak a kérdéseknek, amelyek a saját társadalmi nemem, valamint a tisztasággal-tisztátalansággal kapcsolatos roma elképzelések „központúsága” közötti „társadalmi távolság” áthidalhatóságát érintik, különös tekintettel a gyakori nemek közötti térbeli szegregációra és a tisztaságkonceptióhoz kapcsolódó nyelvi és egyéb tabukra (vö. OKELY 1983. 210). Habár a tisztátalanságról és a szexualitásról való beszéd a nagyfalusi romák között is többnyire szégyenteljes, kerülendő cselekedetnek számít, ami az e tárgyú kommunikációt nyilvánvalóan megnehezíti, amellet érvelek, hogy e relatív tabujelleg korántsem zárja el teljesen e jelenségeket a kívülálló (akár gázsó és férfi) kutató érdeklődése elől. Mindenekelőtt azért nem, mert a *marhime*-konceptióra vonatkozó ismeretek túlnyomó többségét maguknak a *romok*nak, vagyis a felnőtt férfiaknak is el kell sajátítaniuk, azért, hogy felismerjék és megelőzhessék a saját tisztaságukat és szerencsésüket (valamint közvetlen környezetüket) fenyegető potenciális veszélyeket. (Ez utóbbiakról részletesen szó lesz a későbbiekben.) A nők és a férfiak tisztátalansággal kapcsolatos tudásának szerkezete, hangsúlyeloszlása azonban értelemszerűen több ponton eltér egymástól: annak több olyan szegmense is van, amelyekről a nők kidolgozottabb, folyamatosan szem előtt tartott, praktikus ismeretekkel rendelkeznek – ám ez a tény lényegében nem változtat az előbbi megállapítás igazságtartalmán.

A testképpel és a tisztaságkonceptióval kapcsolatos tabuk megismerését leginkább épp saját kíváncsiságom (vö. ZEMPLÉNI 2000. 203), valamint – paradox módon – azoknak a dolgoknak a „relatív láthatatlansága” segítette elő, amelyekre maguk a tabuk vonatkoztak. Idegen gázsóként ugyanis újra és újra különféle tabuszegéseket követtem el, amelyek láttán – egy bizonyos idő elteltével – néhány *rom* azért, hogy megóvjon a további baklövésektől és az azokból fakadó szégyentől, „szárnyai alá vett”, és számos jótanáccsal látott el azzal kapcsolatban, mikor hogyan illő viselkednem. Az e tárgyú tabukkal kapcsolatos ismereteim jelentős részét tehát végeredményben vendéglátóim rokonszenvének és bölcsességének köszönhetem: hiszen ők maguk is pontosan tudták, ha huzamosabb ideig közöttük akarok élni, képtelen leszek tiszteletben tartani a gázsók számára többnyire „láthatatlan” normáikat anélkül, hogy valamilyen tudomást szereznek rólok.

E tárgyú ismereteim – saját megfigyeléseim mellett – elsősorban kortárs férfiaktól származnak, valamint néhány idősebb *romtól* és *romnajtól*, illetve olyan kortárs házaspárokkal folytatott, bizalmas hangvételű beszélgetésekből, amelyek során beszélgetőtársaim – ahogyan ők fogalmaztak – a „szégyent félretéve” számos tabu értelmét részletesen elmagyarázták. E metapragmatikai kommentárok elhangzását nyilvánvalóan megkönnyítette az a tény, hogy olyan gázsókkal elegyedtek szóba, akik csak részben ismerték értékrendjüket, és akikről tudták, hogy előbb-utóbb visszatérnek a többségi gázsó társadalomba, így a legtöbbször didaktikai köntösbe öltöztetett diszkurzív tabuszegés negatív társadalmi következményeivel beszélgetőtársaimnak csak elenyésző mértékben kellett számolniuk. Szalai Andrea ugyancsak számos, kortárs nővel folytatott e tárgyú beszélgetés tartalmát osztotta meg velem.

A romák testképe szerint az emberi test mindkét nem esetében két, hangsúlyosan elkülönülő testtájra osztható fel: a derék vonalától felfelé eső testrészek tiszták (abban az értelemben, hogy nem *marhimek*), míg a derék alattiak *marhimének* minősülnek. Mindkét nem esetében a derék vonala az a határterület, ami a test tisztátalan részét elválasztja a tisztának tekintett testtájaktól. A kezek ambivalens státusúak: mivel elkerülhetetlenül kapcsolatba kerülnek az alsótesttel, vagy az azzal érintkező tárgyakkal (például mosás, mosakodás esetén), esetenként öntudatlanul, tehát ellenőrizhetetlen módokon is (például éjszaka, alvás során), használatukhoz különféle speciális szabályok társulnak. Egy *romnak* ébredés után például mindaddig egyetlen férfit sem illik kézfogással üdvözölni, amíg ő maga kezét nem mosott. Ha a hozzá ilyenkor belépő férfiak bizonytalanok abban, hogy már kezét nyújthatnak-e neki, és ez a bizonytalanság a házigazda számára is nyilvánvalóvá válik, a kételyek eloszlatásának leggyéértelműbb módja az, ha a házigazda ujjaival látványosan végigsimítja bajuszát, ezáltal tudatva az érkezőkkel, hogy túl van a kötelező reggeli kézmosáson. Erre a mozdulatra ugyanis akkor, ha keze tisztaságához a legkisebb kétség is férhetne, nem lenne hajlandó, mivel az a tisztátalansággal kapcsolatos vélekedések szerint a bajusz beszennyeződéséhez és lehullásához is vezethet.

Mindkét testtáj további részekre: centrumra és perifériára osztható fel. Az alsótest legtisztátabban pontjai mindkét nem esetében a genitáliák, a felsőtest legtisztább területe pedig a fej és a nyak. A fürdéssel kapcsolatos szabályokból azonban egyértelműen kiderül, hogy az alsó- és felsőtestet elválasztó kritikus határ bizonyos helyzetekben a mellkas vonalára tevődhet át. Több *rom* szerint is megengedett például, hogy az a víz, amit a fürdőkádba tölt, s amibe esetenként beleül, érintkezzen mellkasával – de a fejjel ugyanez már nem történhet meg.

Habár a legföltettebb, legtisztábbnak tartott testrész mindkét nem esetében a fej, a férfiak és a nők mégis némiképp eltérő módon viszonyulnak annak tisztaságához. Egy *romni* például minden káros következmény nélkül megmoshatja haját és fejét abban a vízben, amiben korábban – nyolc- kilenc évesnél fiatalabb – kisgyermek megfürdött, vagyis a kisgyermek fürdővizét tartalmazó műanyagkád fölé hajolva, valamilyen kisebb, nem-*marhime* edénnyel vizet meríthet abból a hajára, ami onnan végül visszajut a kádba, s ezt a mozdulatot egymás után többször is megismételheti. Egy *rom* ezzel szemben – annak ellenére, hogy kisgyermek, akárcsak annak kádja és fürdővize, elvben tisztának minősül – óvatosságból sohasem tesz így, hanem egy másik tiszta, vagyis még érintetlen vizet tartalmazó vödörből merít a fejére vizet egy erre a célra elkülönített, tiszta edény segítségével. A hajmosásra használt víz tehát ez utóbbi esetben nem a kisgyermek fürdővizéből származik, hanem a kád mellett álló tiszta vödörből, s a fej érintésén keresztül egyenesen a kádba jut, vagyis útja hangsúlyozottan egyirányú és visszafordíthatatlan. (Ott, ahol van vezetékes víz és fürdőszoba, a folyamat leegyszerűsödik, hiszen a vödör és a vízmerítésre szolgáló edény szerepét a csaptelep veszi át, a tisztálkodás folyamatának kulturális rendezőelvi azonban itt is ugyanazok maradnak.³¹) A férfiak fejét mindkét nem fokozottabban kényesnek és sérülékenynek tekinti, annak beszennyeződése esetén a romák vélekedése szerint a férfi bajusza, amely a *rom romano*: etnikai és társadalmi nemi identitásának, valamint vitalitásának legfontosabb szimbóluma, látványosan megritkulhat vagy lehullhat. A bajusz elvesztése vagy megritkulása egy *rom* számára olyan szégyenteljes esemény, amelynek következtében a kérdéses személy hosszú ideig a gúnyolódás és élcelődés céltáblájává válhat.

³¹ Az, hogy a mosakodás csak folyó vízben történhet, egyike a tisztálkodással kapcsolatos legalapvetőbb szabályoknak. A mosakodást, akárcsak az illemhely használatát, ugyancsak a folyó vízzel történő kézmosás zárja le, ami megszabadítja a végtagokat a tisztátalan testtájakkal való érintkezésből fakadó esetleges szennyeződéstől. Ez a gyakorlat azonban korántsem mond ellent annak a már említett ténynek, hogy a romák esetenként beleülnek a vízzel feltöltött fürdőkádba, mivel erre csak az egész test folyó vízben történő megtisztítása után kerülhet sor, és a fej, valamint a nyak nem érintkezhet azzal a vízzel, ami az alsótestet körülveszi.

A női etnikai és társadalmi nemi identitás központi szimbóluma a haj. A házasság előtt álló *bari seji* ('nagylány') hajfonataiból a romák vélekedései szerint egyértelműen következtetni lehet tulajdonosa egészségére és – egyesek szerint – jövőendő biológiai termékenységére is: minél vastagabbak-dúsabbak és fényesebbek a hajfonatok, annál több elismerést váltanak ki szemlélőikből. A lányok épp ezért nagy figyelmet szentelnek saját hajfonataik ápolásának, és a *romni*khöz hasonlóan számottevő érdeklődést tanúsítanak más – különösen a kortárs – lányok hajának állapota iránt, ami leginkább a hajfonatok gyakori megérintésében-megtapogatásában jut kifejezésre. Több alkalommal is megesett például, hogy Szalai Andreával, komáinkkal és akkor alig két éves keresztlányunkkal a boltba igyekezve olyan *romni*kkal találkoztunk, akik a közöttünk zajló beszélgetés alatt, a mínuszokban mérhető téli hideg ellenére, anélkül, hogy arra bármilyen előzetes jel is utalt volna, egy váratlan kézmozdulattal egyszerűen hátracsúztatták a keresztlányunk fején lévő kapucnit és az alatta lapuló kendőt, hogy meggyőződjenek arról: hogyan gyarapodik, mennyit változott Doba haja.

A lányok közötti versengésnek és irigységnek éppen a haj állapota az egyik leggyakoribb tárgya. Teri, egy tizenegy éves *bari seji* például több alkalommal is aggódva panaszkodott vékonynak ítélt hajfonataira, és titokban arra kért bennünket, hozzunk neki Magyarországról olyan sampont, amittől hajszálai erősebbek-vastagabbak lesznek, mert attól tart, hogy vékony copfjai miatt szégyenben marad kortársai és majdani anyósa előtt. Teri esete korántsem tekinthető egyedülállónak. E kérések azonban amellet, hogy felhívták a figyelmet a hajfonatok – esztétikai szempontokon túlmutató – társadalmi jelentőségére, a terepmunka kezdetén egyben kissé érthetetlennek is mutatkoztak számomra. Azok a készítmények (női arckrémek, samponok és egyéb hajápoló készítmények stb.) ugyanis, amelyeket – rendszerint Magyarországról – „megrendeltek” tőlünk, a közeli megyeszékhely szupermarketjeiben is ugyanúgy megvásárolhatóak voltak, és bár a kérdéses családokhoz tartozó apák és nagyapák naponta akár többször is megfordultak a városban, a *bari sejek* és a *romni*ket őket rendszerint mégsem kérték meg ezek beszerzésére. Ha a város karnyújtásnyira van tőlük, ahová a család férfitagjai naponta ellátogatnak, miért nem vásárolják meg maguk a *romok* ezeket a készítményeket? A „rejtélyre” hamar fény derült: a férfiak számára ugyanis a női használatra szánt kozmetikumok beszerzése – hasonlóan a női ruhadarabokkal és ruhaanyagokkal való foglalatossághoz – férfi nemi identitásuktól és a nemek közötti munkamegosztás lokális rendjétől idegen, *zuvlikano*, vagyis nőies és éppen ezért szégyenteljes eseményeknek számítanak, különösen akkor, ha eközben más *romok* is megpillantják őket. Maguk a *bari sejek* viszont szülői-nagyszülői felügyelet nélkül sohasem, a fiatal *romni*ket pedig egynemű női társaságban, például menyétársaik, lánytestvéreik kíséretében csak ritkán jutnak el a közeli városba. A nagyfalusi fiatal menyeket a közeli megyeszékhelyen leggyakrabban férjük és/vagy anyósuk társaságában pillanthatjuk meg, így az olyan genderizált árucikkek beszerzése, mint amilyenek a női kozmetikumok, a fiatal menyek számára gyakran nyilvánvaló nehézségekből

ütközik. A nagyfalusi *romnjik* nézőpontjából szemlélve ezért nagyon is érthető és racionális alternatívának tűnhetett az, hogy e termékeket rajtunk keresztül szerezzék be.

Az alsótest *marhime*-jellegének fő forrása mindkét nem esetében a szexuális élet. A romák szerint elsősorban ez határozza meg a genitáliák alaptermészetét: tisztátalanságát és veszélyességét, ami az alsótest egészére „kivetül-kiterjed”. Hangsúlyoznom kell azonban: ha a tisztátalanságnak csak ezt az egy forrását vesszük figyelembe, akkor a nők és a férfiak *marhime*-voltának mértéke, minősége semmiben sem különbözik egymástól. A tisztátalanságnak azonban a szexuális élet mellett két további hangsúlyos, a biológiai termékenységgel szorosan összefüggő forrása is van, amelyek kizárólag a *romnjik*hoz társulnak: a menstruáció és a születést követő hatodik hét végéig tartó gyermekágyi állapot. Valójában ez utóbbiak teremtik meg a nők és a férfiak tisztátalansága közötti számottevő fokozati különbséget, amit a romák általánosságban szólva gyakran úgy fogalmazznak meg, hogy „*o murš vužo-j, e žuvli na-j*”, vagyis: „a férfi tiszta, a nő nem az”. A helyzet azonban árnyaltabb annál, mint ahogyan azt az említett szűkszavú definíció sejtetni engedi.

A tisztátalanság egyfajta előállapota valójában már jóval korábban megjelenik annál, mint hogy az első szexuális együttlétre sor kerülne. Amint azt már említettem, születését követően a gyermek egész testét tekintve tisztának számít, s ezt az állapotát körülbelül hét-kilenc éves koráig változatlanul megőrzi. A „fordulópont” akkor következik be, amikor a gyermek már elég nagy ahhoz, hogy egyedül vagy szülői segítséggel, de maga is használni tudja a felnőttek által igénybe vett illemhelyet és fürdőkádat. Mindaddig egész testét egyetlen tiszta törölközőbe törölték, egyetlen tiszta szappannal mosták meg; az általa használt szappant és törölközőt nem kellett szégyenkezve elrejtene mások tekintete elől. Fejét és nyakát ugyanabból a vízből merítve öblítették le, ami alsótestével is érintkezett; apja aggodalom nélkül mosta meg fürdővizében felsőtestét (eltekintve fejétől), anyja pedig felsőtestét és fejét is. Ettől az időszaktól kezdve azonban saját testképe és a testével való bánásmódot szabályozó elvárások csoportja is jelentős mértékben megváltozik, s környezete is másképpen viszonyul hozzá. Most már ő is külön törölközőt és szappant használ alsó- és felsőteste tisztán tartása során, az alsótestével érintkező szappant és törölközőt olyan helyen tárolja, ahol az idegenek tekintete elől azok rejtve maradhatnak. (Ezzel magyarázható, hogy ha egy nagyfalusi roma családhoz belépve törölközőt és szappant pillantunk meg, biztosak lehetünk benne, hogy tiszta tárgyakkal van dolgunk, hiszen csak ezek maradhatnak szem előtt). Az a víz, amelyben alsótestét megmossa, már nem érintkezhet a fejével, ahogyan az alsótestével kapcsolatba kerülő szappan, törölköző és mosdótál/kád sem; hajmosás alkalmával külön tiszta edényből merít(enek neki) vizet, ami fejről a kádba csorog, mozgásának iránya tehát szigorúan egyirányú.

Attól fogva tehát, hogy egy gyermek maga is közvetlen kontaktusba kerül azokkal a tárgyakkal (illemhely, fürdőkád), amelyeket a már szexuális életet élő

felnőttek is használnak, az ő alsóteste is szennyezetté válik, bár korántsem olyan mértékben, mint amilyen szennyezett a felnőtteké. A tisztátalanságnak ez az előállapota, amely körülbelül nyolc-kilenc éves kortól a szexuális élet megkezdéséig tart, a lányok esetében további két szakaszra bontható: a) a felnőtt családtagok által használt illemhely és fürdőkád használatának kezdetétől az első menstruáció megérkezéséig; b) az első menstruációtól a szexuális élet kezdetéig. Az a) periódusban a lányok és a fiúk alsótestének tisztátalansága még azonos mértékű. Ez az egyensúly azonban abban a pillanatban, amikor a lányok elérik a biológiai termékenység küszöbét, vagyis sor kerül az első menstruációra (b), megváltozik: a már menstruáló lányra a nagyfalusi romák úgy tekintenek, mint aki tisztátalanabb a vele egykorú fiúknál, ez a vélekedés pedig több (itt nem részletezett) viselkedésszabály életbe lépését vonja maga után.

A fiatalok alsóteste az első nemi aktust követően válik számottevően *marhimévé*. Amíg a fiúk esetében a szennyezettség intenzitása ettől a pillanattól kezdve az életút végéig állandó marad,³² addig a nők esetében a menopausa eléréséig a szennyezettség intenzívebb (a menstruáció ideje, illetve a szülés utáni *hathét*) és enyhébb periódusai (a biológiai termékenység azon szakaszai, amelyek a menstruációk és a gyermekágyi időszakok közé esnek) váltogatják egymást. Bármelyik (!) szakasról legyen is szó, a romák testképe szerint a felnőtt nők – a menstruációból és a gyermekágyi periódusból eredő többlétszínű tisztátalanságuk miatt – mindig tisztátalanabbnak minősülnek a férfiaknál.³³ Azt követően, hogy a *romnji* eléri a menopausát, a saját és férje szennyezettségének mértéke közötti különbség, bár teljesen sohasem szűnik meg, jelentős mértékben csökken – az ilyen *romnjikra* úgy tekintenek, mint akik tisztábbak a biológiailag még termékeny életszakaszuk bármely stádiumában lévő nemtársaiknál. E változás beszédes jele, hogy az ilyen *romnjikra* rendszerint a „*baxtali romnji*”, vagyis a „szerencsés asszony” kifejezéssel utalnak, amikor is a *baxtali* jelző használata – mint eufemizmus – kifejezetten a menopausa elérésének burkolt kifejezésére szolgál.

A tisztátalanság kategóriájának tehát – analitikus szempontból – legalább két „szintjét” érdemes elkülöníteni. Egyrészt annak *alapállapotát*, amely az illemhely és a fürdőkád használatából (előállapot), valamint a szexuális életből fakadó, mindkét nem esetében azonos mértékű tisztátalanságra utal, valamint azt a *többlétszínű tisztátalanságot*, amely kizárólag a női biológiai termékenységhez kapcsolódik.

Meg kell jegyezni, hogy amíg a nők tisztátalanságának negatív társadalmi következményeit taglaló számos történettel és példával találkoztam (férfiakkal

³² Eltekintve attól a lehetőségtől, hogy a férfi felsőteste valamilyen oknál fogva beszenyeződhet.

³³ Lásd még a nők nyilvános térhasználatával kapcsolatos, később bemutatásra kerülő elvárások csoportját.

és nőikkel folytatott beszélgetéseim során egyaránt), s a tisztátalansággal kapcsolatos óvintézkedéseket mindkét nem esetében gyakran volt alkalmam megfigyelni, tízennyolc hónapos terepmunkám alatt egyetlen olyan esetről sem szereztem tudomást, amikor a beszennyeződés forrásaként valamelyik *romot* neveztek volna meg. A helyzet, úgy tűnik, az, hogy bár a férfiak alsóteste is *marhime* (vö. alapállapot), és így az azzal való érintkezés a tiszta dolgok beszennyeződésének veszélyével járhat, a *marhime*-állapottal kapcsolatos destruktív-kártékony erők működését a romák főként a nőkkel hozzák kapcsolatba.

Mivel az alsótesttel érintkező tárgyak és dolgok révén a felsőtest beszennyeződhet, számos előírás koordinálja a mosakodást, a mosást, az öltözködést (ezekkel e tanulmányban nem foglalkozom), amelyek a tiszta és a tisztátalan következetes elkülönítésére hivatottak. Az alábbiakban a női tisztátalanság legintenzívebbnek tekintett időszakaihoz: a menstruációhoz és a gyermekágyi periódushoz kapcsolódó potenciális negatív következményeket vizsgálom meg közelebbről, ám annak érdekében, hogy ezek jelentőségét egyértelműbbé tehessem, előbb röviden ki kell térnem a vér fogalmának roma értelmezésére.

A menstruációs vér megnevezésére a helyi romani változatban a „*podji*”, illetve a „*zungalo rat*” kifejezések használatosak. A „*podji*” főnév kimondása, amely kizárólag a menstruáció folyamán eltávozó vér megnevezésére szolgál, általában tabu alá esik. A romák minden más – tehát a menstruációtól független – esetben, ha a vérről kívánnak utalni, a „*rat*” kifejezést használják. Az a tény, hogy beszélgetőtársaim a menstruáció során eltávozó vérről gyakran a „*zungalo rat*” kifejezéssel utaltak, amit magyar nyelvre rendszerint „a rossz vér”³⁴ szavakkal fordítottak le, a „*podji*” szó tabujellegével áll összefüggésben és eufemizmusként értelmezendő. A menstruáció oka a nagyfalusi romák testképe szerint az, hogy a nők vére minden hónapban „megromlik”, ennek következtében a vérnek időről időre „meg kell tisztulnia”, vagyis a „rossz, romlott” vérnek el kell távoznia a testből. Jankó mondatait idézve: „...nem jó dolog, és nem egy tiszta dolog, mikor egy fehérszínű olyan állapotban van (értsd: menstruál – B. P.). Mondjuk elvágtam a kezemet, és folyott az a vér, azt kipucolom és bekötöm. Ennyi. Egy fehérszínűnek le van raktározva az a dolog, és azt minden hónapban cseréli. Érted? Ez egy..., nálunk egy nem tiszta dolog.”³⁵ A férfiak vérének minősége ezzel szemben az életút egésze során változatlan marad.

³⁴ Bár a *zungalo* jelző szó szerinti jelentése: 'rossz', a romák annak magyar nyelvre fordítása során gyakran használták a „romlott” kifejezést is.

³⁵ Jankó – annak szégyenteljes volta miatt – beszélgetésünk során hosszú ideig óvakodott attól, hogy a *marhime* kifejezést kimondja. Amikor erre mégis sor került, a társalgás jellegének, a beszédhelyzethez társuló intimitás fokának megváltozását (vagyis azt, hogy barátságunk jeleként most olyasmit tesz, ami egyébként elkerülendő és illetlen dolog a számára) a következő metapragmatikai kommentárral tette explicité: „Most beszélek úgy, érted, fék nélkül...”. A „fék” mint a nyelvi tabu metaforája pontosan érzékelteti a kérdéses beszédhelyzet kényes és bizalmas voltát.

Egyes vélekedések szerint egy gyermek, ha a menstruáció során eltávozó, „rossz, romlott” vérből foganna meg, óhatatlanul betegen („*handikapato*”-ként) jönne a világra. Menstruáló nő nem érintheti meg férje bajuszát és haját, de nem érhet hozzá más lányok hajához sem, eltekintve saját lányaiétól, nehogy a bajusz vagy a haj beszennyeződjön, és ennek következtében megritkuljon vagy kihulljon.

Alapvető fontosságú térhasználati szabály, hogy olyan házba vagy annak udvarára, ahol hathétben lévő csecsemő található, menstruáló nőnek nem szabad belépnie, mert jelenléte révén *marhil le bájato*, vagyis beszennyezi a csecsemőt. A romák a gyermekágyi periódus során egykor lezajlott beszennyeződés nyilvánvaló jeleként értelmezik azt, ha a gyermek arcán, füle mögött, vagy a fejétől gennyes-folyásos sebek és kiütések keletkeznek, és ugyanezre következtetnek akkor is, ha egy fiú bajusza felnőtt korában ritkás marad. A krónikus fül-folyás feltételezett okaként a legtöbbször ugyancsak a hathét idején történt, menstruáló nő általi óvatlan vagy rosszindulatú látogatást nevezik meg. Az ehhez kapcsolódó magyarázatok szerint a fül-folyás a hathétben beszennyezett gyermek élete során mindaddig ciklikusan visszatér, amíg az őt beszennyező nő menstruál, s mindig ugyanazonokon a napokon jelentkezik, mint maga a menstruáció. Ám ha a gyermeket beszennyező *romnji* a menopausa korába ér, a fül-folyás is nyomtalanul, végleg eltűnik. Épp ezért ha egy *romnji* olyan házba lép be, ahol hathétben lévő csecsemő található, az anya és/vagy az anyós vagy kérdések révén, vagy pedig úgy próbál meg tudakozódni állapota felől, hogy az érkezőt – valamelyik belső szobába félrevonva, ahol rajtuk kívül senki más nem tartózkodik – arra kéri, szoknyáját felemelve mutassa meg: „nem jár a menesze” (*či phirel laki podji*). Ha azonban egy menstruáló nő csak akkor szerez tudomást arról, hogy a házban *hathetes* gyermek található, amikor már belépett oda, különféle purifikáló-bajelhárító eljárásokhoz kell folyamodnia, nehogy óvatlan látogatása révén beszennyezze a gyermeket. Az otthon tartózkodó nők, különösen a gyermekágyi periódusban lévő *romnji* anyósa, ebben az időszakban ugyanilyen elővigyázatosak akkor is, ha gázsík érkeznek hozzájuk látogatóba. (Ezt terepmunkám ideje alatt magam is tapasztalhattam, mivel azokban a családokban, ahol hathétben lévő csecsemővel találkoztunk, megérkezésünk pillanatában a *romnjik* tapintatosan bár, de félrevonták Szalai Andreát, azért, hogy kifaggassák állapotáról.) Míndra az ilyenkor kötelező elővigyázatosság jelentőségére például így figyelmeztette Szalai Andreát:

...abba a hathétbe asszony nem szabad. Például van nekem egy kicsi a hathétbe. Már ha maga bejön, én már kell kérdezzem, „Ne haragudjon nagysága, nem vagy beteg (értsd: nem menstruál? – B. P.)”. S maga mondja: „Nem, megmutatom”. S akkor leül és megkínálom. De ha beteg, az szégyen, az átkozza, a veszekedés..., s kiküldi magát. Ez egy nagyon periculos (veszélyes – B. P.) szokás. Nálunk az első szokás ez. És van az a rendes, nemes asszony, hogy hathétig be se menjen. (...) Aki tudja, hogy van kicsije, hathétig be se jön. Csak édesanyám, anyósom, tesvérem. De más, ismerős vagy rokonság vagy akárki legyen, hathétig be nem jön, hogy ne vigye

el az álmát, ne legyen beteg. Nálunk a cigány gyermekek azér olyan egészségesek, (...) mer mink nagyon vigyáztunk. S rajtunk is nagyon... ez nálunk ez egy pretenció dolog, egy nemes dolog.

A nők a menstruáció ideje alatt tartózkodnak a befőzéstől, mert attól tartanak, hogy érintésüktől az eltett étel felforr, megpenészedik, megromlik. A férfiak többsége ilyenkor nem szívesen ül feleségével egy autóba, mivel feltételezi, hogy annak intenzívebbé váló tisztátalansága elveheti üzleti szerencsését (*baxt*).³⁶ A húszas évei közepén járó Pista mondatait idézve: egy menstruáló *romnji* „...nem mehet be egy gyermekhez, mikor (a kérdéses gyermek – B. P.) hathétbe van, és ha rendes fehérség, nem ül be az urának az autójába. (...) ...ha valami történik, Isten őrizzen, egy baleset, vagy nem sikerül a férjének valami, azt mondja (a *romnji* – B. P.): »Hát nem kellett volna beüljek az autóba«. Érted? Főleg, mikor veszünk autót.» A példák sorát még hosszasan folytathatnám.³⁷

Hasonló vélekedések kapcsolódnak a hathetes gyermekágyi periódusban lévő *romnji*hoz is. Az anyának fokozottabb tisztátalansága miatt ilyenkor ügyelnie kell arra, hogy a gyermeket ne helyezze a háta mögé, az ágyak arra a részére, ahol ő alszik, vagy ahol ülni szokott (tehát olyan helyre, amellyel alsóteste érintkezett), nehogy beszennyezze őt. Nem mehet a kúthoz vízért, nem léphet át patakon vagy egyéb folyóvízen, mert a víz „megzavarodik, megbüdösödik” (*musajvel, khandel*). Szennyezettségének fokát jelzi, hogy a hathetes periódusban nem illik az utcán mutatkozni vagy elhagynia a házat, amelyet ilyenkor rendszerint a gyermek születéséről értesülő idegenek is elkerülnek.

³⁶ Itt jegyzem meg, hogy a romák számára a szerencse-szerencsétlenség rendszerint olyan személytelen hatóerőként, illetve létállapotként jelenik meg, amely máskülönben megmagyarázhatatlan egyedi események értelmezése során, valamint a kedvező vagy kedvezőtlen történések összefüggő láncolatokba rendeződésének magyarázó elveként jut jelentékeny szerephez. A romák nagy jelentőséget tulajdonítanak a saját gazdasági sikerességükhöz fűződő, vagy az egészségi állapotukkal kapcsolatos szerencsájuk megőrzésének, amit számos veszély fenyegethet, ezek pedig óvintézkedések sorát teszik szükségessé. (Lásd például a *romnjik* biológiai termékenységével és térhasználatával kapcsolatos, e tanulmányban említett példákat.) A szerencse megőrzésének egyik közismert, analógián alapuló technikája például a szerencsétlenként (*bibaxtalo*) számon tartott személyek, tárgyak és helyek tudatos elkerülése. Egy közismert – ugyancsak az analógia elvére épülő – roma aforizma ezt a következőképpen fogalmazza meg: „*Te žā baxtale manuša po drom, baxtalo kārđjo. Te žā bibaxtale manuša, bibaxtalo kārđjo*”. Vagyis: „Ha szerencsés emberrel mész az úton, szerencsés leszel. Ha szerencsétlen emberrel mész, szerencsétlen leszel”. Ezzel a megfontolással magyarázható például, hogy a *romok* egy része óvakodik attól, hogy olyan özvegyasszonyokat vegyen fel az autójába, akik még gyászban vannak.

³⁷ Érdemes megjegyezni, hogy a menstruációval kapcsolatos beszennyez(őd)és lehetőségével kapcsolatban beszélgetőtársaim gyakran utaltak – mint saját vélekedéseiket legitimáló, „párhuzamos” szöveghelyekre – a Biblia egyes részleteire, például az alábbi szakaszra: Mózes III, 15.

Am ha mégis vendég érkezik hozzájuk, egyetlen férfit sem kínálhat étellel vagy itallal (nőt viszont igen!), mivel a férfiak ilyenkor „húzolkodnak és undorodnak tőle” (*grăconpe, muzon latar*), attól való félelmükben, hogy ha a *romnji* óvatlanul ér hozzá a nekik felkínált ételhez vagy italhoz, intenzívebb tisztátalansága miatt esetleg beszennyezzi azt és ezáltal saját tisztaságuk is veszélybe kerülhet. A kínálás feladata ilyenkor a férjre, vagy annak valamely vérrokonára hárul. A gyermekágyi periódusban az anya legfeljebb saját férjére és gyerekeire főzhet, ám sok esetben az anyós még ehhez sem járul hozzá, hanem egymaga látja el a konyhai teendőket.

Az, hogy az öt meglátogató nőt a hathétben lévő *romnji* megkínálhatja, amíg a férfiakat nem, ugyanúgy a nők és a férfiak „sérülékenysége-tisztasága” közötti fokozati különbséget fejezi ki, mint ahogy az a gyakorlat is, hogy egy *rom* nem mossa meg a fejét/haját tisztának számító kisgyermeké fürdővizében, felesége viszont igen. E társadalmi-specifikus tisztasági szabályok voltaképpen olyan szimbolikus határokat hoznak létre,³⁸ amelyek még hangsúlyosabbá teszik és megerősítik a férfiak (relatív) tisztasága és a nők fokozottabb (relatív) tisztátalansága közötti különbséget, ezen keresztül pedig hozzájárulnak a nemek közötti státuskülönbség legitimálásához és fenntartásához.

Ugyanakkor amellett, hogy a női viselkedésre a fokozottabb tisztátalanság miatt a menstruáció és a gyermekágyi periódus során speciális szabályok vonatkoznak, a nőkhöz társított tisztátalanságot – amint arra már utaltam – a biológiai termékenység azon időszakában is intenzívebbnek tekintik a férfiakénál, amelyek a menstruációs és a gyermekágyi periódusok közé esnek. A női tisztátalanság potenciális negatív következményeit (a szerencse veszélyeztetését stb.) e köztes időszakokban is számos óvintézkedés révén igyekeznek felügyelni és semlegesíteni. Egy *bari sej* vagy *romnji* például éppen ezért nem léphet át a férfiak szerszámain és a rézműves vagy bádógosmunkákhoz használt alapanyagokat,³⁹ ahogyan nem léphet át földön fekvő férje feje felett sem.

³⁸ Több antropológus is kísérletet tett arra, hogy meghatározza a *marhime*-értelemben vett tisztátalanság és a hozzá kapcsolódó viselkedésszabályok társadalmi jelentőségét és funkcióit. Carol MILLER például azt tapasztalta, hogy az általa vizsgált mačwaya közösségben a *marime*-fogalomnak két jelentésszintjét különböztetik el egymástól: egyrészt az alsótest szennyezettségére utalnak vele, másrészt bizonyos esetekben a *marime* a kirekesztettség szinonimája is (MILLER 1968. 4–5). SUTHERLAND–MILLER munkáját összegezve – a *marime*-ideológiának három fontos szociológiai funkcióját különítette el (amelyek részben az általam vizsgált csoportra nézve is érvényesek), és azokra támaszkodva dolgozta fel saját tapasztalatait (SUTHERLAND 1975. 257). (A fenti bekezdésben a *marhime* kifejezés használatkor az idézett szerzők írásmódját követtem.) Meg kell jegyezni, hogy a *marhime* állapotnak a csoportból való ideiglenes vagy végleges kizárásaként való értelmezése az általam vizsgált közösségben teljességgel hiányzik.

³⁹ Azt, hogy a társadalmi nemek kérdése még az olyan tevékenységi formákra is hatást gyakorol, mint amilyen a rézműves munka, jól mutatja az alábbi terminológia-részlet is.

Egy *romnjinak* – eltekintve azoktól a helyzetektől, amikor csak legközelebbi családtagjai vannak jelen – továbbá arra is illő figyelnie, hogy az idegen *romok* körüli otthoni teendői során térhasználatát úgy koordinálja, hogy lehetőség szerint egyetlen férfinak se fordítson hátat, mivel ez tiszteletlenségnek számít. Bevett gyakorlat például, hogy ha egy *romnji* kávét hoz abba a szobába, ahol férfiak ülnek, nem lép be az általuk alkotott kör területére, hanem férjét vagy annak valamely férfitrokonát kéri meg arra, hogy vegye át a tálcat, helyezze az asztalra és ossza ki a rajta álló csészéket. Az üres poharak összegyűjtésénél ugyanezt a sémát illik követnie: a *romnji* mindaddig a kör peremén várakozik, amíg férje vagy annak valamely férfitrokonája a kör közepén álló asztalról összegyűjti az üres poharakat és átadja neki a tálcat. Abban az esetben, ha a *romnjinak* keresztül kell mennie azon a szobán, ahol a férfiak tartózkodnak, azok háta mögött, a fal mellett illik elhaladnia, de ha ezt nem tudja megtenni anélkül, hogy ne fordítana hátat valamelyik férfinak, az útjába kerülő *romot* arra kell kérnie, hogy álljon fel, húzódjon arrébb, azaz tegye lehetővé, hogy a háta mögött elmehessen.⁴⁰ Erre rendszerint a kérés kimondatlan, de minden jelenlévő számára nyilvánvaló oka és a hozzá társuló szégyen miatt többnyire csak hangsúlyozottan udvarias formában, például az alábbi formula segítségével kerül sor: „*Jertisar, feril tut o Del/Bax del tu o Del, mangap tu šukar, cırde tu ekh cārřa!*” Vagyis: „Elnézést, tartson meg az Isten/Adjon neked az Isten szerencsét, kérlek szépen, húzódj félre egy kicsit!” A menopausa állapotát elérő, tehát a feminin többlétszátalanság forrásául szolgáló folyamatoktól mentes *romnjik* esetében azonban gyakran ettől eltérő kép fogad bennünket. A fenti illemszabályt ugyanis a férfiak azért, hogy ily módon is kifejezzék a kérdéses idősebb *romnji* (és férje!) iránt érzett tiszteletüket, gyakran látványosan figyelmen kívül hagyják, ahogyan azt Gábor alábbi mondatai is jelzik: „Amikor én le vagyok ülve, és egy vénasszony, egy 55-60 éves, előttem akar elmenni, s azt mondja »Kelj fel, és tegyed a székedet előbbre, hogy tudjak a hátad mögött...«,

2000 nyarán az idősebb *romok* egyike, amikor egy közel négy órás videofelvételt készítettem azokról a munkafolyamatokról, amelyek során egy régi pálinkafőző rézüst anyagának felhasználásával segítőjével egy új üstöt készített, a réz két típusát különböztette meg: az „engedelmesebb”, könnyebben megmunkálható „női rezet”, és a nehezebben formálható, ellenállóbb „férfi rezet”.

⁴⁰ Meg kell jegyezni azonban, hogy számos térhasználati és egyéb szabály fokozottan kontextusérzékeny. Ez a helyzet a női alsótest felnőtt férfiakkal történő szembefordításának problémájával is: a térhasználat e módjának elkerülése idegen férfiak előtt általánosan elvárt, e szabály megszegése pedig udvariatlanságnak számít. Szűk családi körben, a férj-feleség közötti interakciós helyzetekben azonban ez az előírás figyelmen kívül hagyható. (Ugyanerre a következtetésre jutott saját tereptapasztalatai alapján SUTHERLAND is 1975. 266.)

visszanézek az életjibe, hogy milyen asszony volt az, és ha olyan volt, hogy vigyázott a családjára és magára, azt mondom neki: »*Že, phure romnje⁴¹, na dara, kã phuri romnji san, na san bišã bãršãngi, že bãtran, kã na san bibaxtali, aba baxtali romnji san!*« (»Menj, vénasszony, ne félj, mert te öreg asszony vagy, nem vagy húsz éves, menj bátran, mert te nem szerencsétlen, [hanem – B. P.] már szerencsés *romnji* vagy!«). Érted?» A nagyfalusi romák ugyancsak a nőkhöz kapcsolódó többlétszátalansággal magyarázzák annak a térhasználati szabálynak a létezését, amelynek értelmében egy biológiailag termékeny *romnji* részéről – abban az esetben, ha máshol is akadna számára ülőhely – illetlenségnek minősül, ha közvetlenül egy felnőtt férfi elé ül le az imaházban.

Foglaljuk össze röviden azokat a szexualitással, biológiai termékenységgel kapcsolatos nemi sztereotípiákat, amelyek a nagyfalusi romák társadalmi képe alapján a maskulinitás és a feminitás kategóriáihoz társulnak. A fiú – amint azt a jelen fejezetben láttuk – nemcsak saját patriágazata társadalmi aspektusai vonatkozásában képviseli a relatív kontinuitást, szemben a nőkhöz társuló relatív diszkontinuitással, hanem a szexualitás és a biológiai termékenység terén is. A vizsgált közösség társadalmi-fogalma értelmében a férfiak szexualitása és biológiai termékenysége nem jelent fenyegetést a saját patriágazat fennmaradására és prosperitására nézve, szemben a női szexualitással és a biológiai termékenységgel, amelyhez destruktív-fenyegető képességek egész sorozata kapcsolódik. (Vö. a menstruációról, a gyermekágyi periódusról, a női szexualitás és a szerencse kapcsolatáról stb. korábban írottakkal.) Amíg a férfiakat a romák a nemi érés pillanatától *folyamatosan termékenynek* tekintik, addig a nők életének túlnyomó része a termékeny és „terméketlen” periódusok váltakozásaként írható le. Ennek magyarázata az, hogy a menstruáció idején és a gyermekágyi periódus során a *romnji* férje számára voltaképpen érinthetetlen, így időről-időre megtöri férje biológiai termékenységének folyamatoságát, a terméketlenség kényszerű periódusait iktatva be abba. A *romnjik*hoz a nagyfalusi romák társadalmi-fogalma szerint éppen ezért a *korlátozott termékenység-időszakos terméketlenség* fogalma kapcsolódik. E „terméketlenség” háttérben végeredményben a kizárólag nekik tulajdonított *többlétszátalanság* áll.

A fenti példából is jól látható, hogy a nagyfalusi romák társadalmi-fogalmának megkonstruálása során milyen jelentős szerep jut a testképnek, azon belül is a *marhime* értelemben vett tiszátalanság jelenségének, amely mindenekelőtt a női biológiai termékenységhez kapcsolódik, és amely a romák véleménye szerint – potenciális negatív következményei miatt – fokozott társadalmi felügyeletet igényel.

⁴¹ Itt jegyzem meg, hogy a *phuri romnji* terminus és a *phuri*, vagyis öreg/vén jelző leíró terminusként és megszólításként is gyakran használatos, és a címzett iránt érzett/mutatott tiszteletet és megbecsülést kifejező formula.

5.3. A SZEXUÁLIS VÁGY FELETTI KONTROLL ELVESZTÉSÉNEK VESZÉLYE MINT A NŐKHÖZ TÁRSÍTOTT VONÁS, ÉS ANNAK TÁRSADALMI KÖVETKEZMÉNYEI

Terepmunkám kezdetétől nyilvánvalóvá vált, hogy legelső feladataim egyikét saját, gázsó férfi-identitásom és az ehhez kapcsolódó, „otthonról hozott” szerepelvárások újrafogalmazása jelenti. Ennek sürgető voltára már a megérkezésem első heteiben több jel figyelmeztetett. Hamar nyilvánvaló lett például, hogy a nőkkel – különösen a kortárs nőkkel – kialakított kapcsolataim során számos, eddig nem tapasztalt használati szabályt kell felismernem és elsajátítanom, ha nem akarom azonnal ellehetetleníteni a kommunikációt, vagy azt, hogy a romák ittlétemet bosszantó normaszegések sorozataként éljék meg. Magyarázatot kellett találnom például arra, hogy a velem egykorú nőket miért nem helyénvaló kézfogással üdvözlöm (ami – mint később kiderült – egy fiatal *romnji* részéről könnyen az idegen férfiakkal való elítélendő kacérkodás nyilvánvaló jelének minősülhet), vagy hogy férjük és anyósuk jelenlétében miért illetlen dolog először a fiatalabb menyek felé fordulnom és őket kérdezni, ha kíváncsi vagyok valamire (az idegen gázsó férfi által nekik szentelt „kitüntetett” figyelem ismét csak morális kételyek és féltékenység forrásává válhat). Rá kellett jönnöm, hogy a nők miért emelik kendőjük csücskét gyakran a szájuk elé, ha idegen férfiak jelenlétében nevetnek, vagy hogy miért célszerű demonstratívan, roma szomszédaink szeme láttára elhagynom lakásunkat, amikor Szalai Andreához velünk egykorú nő (férje és gyermekei nélkül, vagyis) egyedül érkezik látogatóba. (Máskülönben, tartva attól, hogy jelenlétét a szomszédok félreértik, nem maradt volna nálunk, avagy egyáltalán be sem lépett volna lakásunkba.)

Amikor megkértem néhány kortárs *romot*, magyarázza meg a fenti viselkedésszabályok értelmét, amelyek első látásra érthetetlennek tünnek számomra, rendszerint olyan sztereotípiákkal álltak elő, mint hogy „a nők természetük szerint hajlamosak a félrelépésre”, „gyakran képtelenek úrrá lenni szexuális vágyaikon”, s többször hangsúlyosan utaltak arra, hogy a *romnjik* félrelépésének-hűtlenségének számos negatív társadalmi-gazdasági következménye lehet. Bár terepmunkám kezdetén azt feltételeztem, hogy azoknak az elvárásoknak a jelentős része, amelyek figyelmen kívül hagyása a hűtlenség gyanúját vonja maga után, csupán néhány *rom* férfiúi szeszélyének alkalmi terméke, később be kellett látnom: valójában egy közismert, kidolgozott és gyakran alkalmazott mechanizmussal van dolgom, amelynek fenntartásában a nők jelentős része is tevékeny szerepet vállal. Az ott-tartózkodásom idejére eső, a nyilvánosság előtt is ismertté vált családi konfliktusok jelentős része éppen a félrelépéshez kapcsolódó gyanakvásból, vagyis a „megféléstől” keletkezett.

Tapasztalataim azt mutatják, hogy a romák szerint számos esemény alkalmas adhat arra, hogy a hűtlenség (szándékának) gyanújába keverjen egy *romnjit*, ráadásul a *romok* „értelmezői szabadsága” és képzelőereje ezen a téren – számomra legalábbis úgy tűnt – szinte határtalannak mondható. Azon szabályok

sokasága, amelyek megsértése esetén a férfiak – és amint arra később kitérek, a nők bizonyos csoportjai, például az anyósok is – félrelépésre gyanakodnak, ugyanazt a célt szolgálja: a nők nyilvános viselkedésének (térfelhasználásának, testbeszédének, öltözködésének stb.) és társas kapcsolatainak, különösen az idegen roma vagy gázsó férfiakkal való érintkezésének társadalmi felügyelet alá helyezését. E felügyelet intenzitását mindenekelőtt a családfő/apa/férj/anyós személyes attitűdje, „szokása” (*suka*) határozza meg. Elsősorban a fiatal, biológiailag termékeny életszakaszuk első felében járó menyek viselkedését övezi megkülönböztetett figyelem, akik házasságukat követően hosszabb-rövidebb ideig rendszerint még „idegennek” minősülnek férjük családjában. A férj családja részéről megnyilvánuló bizalmatlanság értelmezésem szerint a házasság gyakorlatával áll szorosabb összefüggésben. Egyrészt azzal a ténnyel magyarázható, hogy a *piramni* (menyasszony) személyisége, „viselkedése” az esetek egy részében – különösen akkor, ha családjával együtt valamelyik távolabbi településen él – teljesen, vagy majdnem teljesen ismeretlen férje és annak családja számára. Másrészt azzal, hogy a házasság rítusa még egyáltalán nem garancia arra, hogy a meny valóban hosszú távon leendő férje családjában maradhat. Amint arra már korábban utaltam, ennek egyik elengedhetetlen, de nem egyedüli feltétele az, hogy a párnak fiúgyermeke szülessen.

Mielőtt néhány további példát is említenék, érdemes röviden összefoglalnom azokat a tulajdonságokat, amelyekkel a romák a *bari séj*-fiatal *romnji* ideális viselkedését általában leírják, s amelyeknek tíz-tizenegy éves kor táján valamennyi lány – legalábbis nyilvános – viselkedésében dominánssá kell válniuk.⁴² Kiváló példaként szolgál erre Joja esete. Amikor terepmunkám elején, nyolc-kilenc évesen megismertem, egyike volt a legelevenebb, örökmozgó gyerekeknek, aki a náluk eltöltött órák alatt állandóan szóval tartott, együtt játszott és focizott fivéreivel az udvaron (esetenként hajba is kapott velük), fára mászott és előszeretettel kergette meg a környék macskáit és kutyáit, egy alkalommal pedig tizenegy éves *piramnója*, vagyis vőlegénye biciklijét is fellökte mérgében, amikor a *piramno* arra figyelmeztette őt, hogy ne járjon annyit az utcán, ne mutakozzon olyan gyakran idegen fiúk előtt. (A *piramno* végül, amikor Joja dühösen a fejéhez vágta, hogy ne parancsolgasson neki, hiszen még nem a férje, sírva fakadt). Habár anyja – viselkedése láttán – egyre gyakrabban és határozottabban adott hangot nemtetszésének, figyelmeztetései kezdetben rendszerint kétértelműek voltak: a feddés olyan gesztusokkal párosult, amelyekben a cinkos elismerés jelei is felfedezhetőek voltak. A hónapok előrehaladtával azonban a helyzet egyre aggasztóbbá vált, mivel Joja alig adta jelét annak, hogy tisztában van vele: ha nem akarja szégyenbe hozni önmagát és szüleit, hamarosan a többi *bari séj*hez hasonlóan kell viselkednie. Amikor e kényszerű meta-

⁴² E kívánatos, értékékként tételezett tulajdonságok jelentőségére különösen azok a *romok* és *romnjik* utaltak gyakran, akiknek terepmunkám idején házasság előtt álló lányaik voltak.

morfózis mégis bekövetkezett – mint később kiderült: az apa többszöri erélyes közbelépésének köszönhetően, látványos gyorsasággal – váratlan tapasztalatban volt részem: Joja ezentúl elkerülte társaságot, amint az udvaron focizó fivéreit is, érkezésemkor igyekezett tudomást sem venni rólam, csak akkor szólt hozzám, ha kérdeztem tőle valamit, s ha leültem nappalijukban, rendszerint annak egy tőlem távolabb eső zugában foglalt helyet. Nem viselkedett többé úgy, ahogy „a fiúk szoktak”: hallgatag, visszahúzódó, magába forduló „nagy lány” lett, akinek már nem illik magára vonnia idegen férfiak figyelmét azzal, hogy jelenlétükben hangosan beszélget vagy nevet. Jóját – legalábbis egy kívülálló számára úgy tűnhetett – néhány hét alatt mintha kicsérélték volna.

A tér- és telefonhasználattal, az öltözködéssel, a rúzs, a szem- vagy a körömfesték stb. használatával kapcsolatos alábbi észrevételek nemcsak a hétköznapi gyakorlat megfigyeléséből, vagy a *romok*kal folytatott beszélgetésekből származnak, hanem gyakran hangzottak el olyan *romnik* szájából is, akik saját erkölcsösségük és a többségi társadalomhoz tartozó gázsik helytelenített morális attitűdje, testhez-szexualitáshoz való „kontrollálatlan” viszonya közötti számottevő különbséget igyekeztek érzékeltetni. (E „kontrollnélküliségnek” vélekedéseik szerint ékes példája az érintetlenség: a szüzesség gázsók közötti elértéktelenedésének folyamata.) Annak, hogy a *romnik* saját erkölcsösségüket éppen a szexuális értelemben szabadosnak tekintett gázsik viselkedéséhez hasonlítva definiálták, kézenfekvő magyarázata a velük való együttélésük, napi kapcsolataik, valamint esetenkénti rejtett rivalizálásuk is. Ez utóbbi észrevétel arra a tényre vezethető vissza, hogy a *romok* szexualitással kapcsolatos ugratásainak gyakran éppen a gázsik a címzettjei, akik – különösen akkor, ha nem Nagyfaluban élnek – bármikor a *romnik* „ellenőrizhetetlen és láthatatlan” alkalmi versenytársaivá válhatnak.

A fiatal *romnik* számára meggondolandó, mert könnyen félreért(almaz)ható dolog hosszasan egyedül és (látszólag) céltalanul az utcán tartózkodni, éppen ezért a fiatal menyek gyakran még a faluban található boltokat vagy a gyógyszertárt is meny társaik vagy barátnőik valamelyikével együtt keresik fel, vagy úgy, hogy egy vagy több kisebb gyermekük is elkíséri őket. A gyerekek jelenléte és az általuk igényelt törődés az ehhez hasonló helyzetekben a *romnik* erkölcsösségének egyfajta garanciájaként értelmeződik: a gyermekeit magával vivő *romnik*nak ugyanis minden bizonnyal nem lesz alkalma arra, hogy zavartalanul idegen férfiakkal „foglalkozzon”. Ám ez utóbbi esetben is tanácsos ügyelniük arra, hogy lehetőleg ne adjanak okot másoknak a rosszindulatú találgatásra azzal, hogy hosszasan elidőznek egy olyan nem rokon *romnik* házában, ahol a férfiak is otthon tartózkodnak, vagy hogy elfogadják valamely idegen *rom* vagy gázsó invitálását, aki felajánlja, hogy autójával hazaviszi őket. (A közvetlen szomszédságban lakó nők, valamint a közeli rokonok szabadabban látogathatók.⁴³)

⁴³ A nők nyilvános viselkedését koordináló itt bemutatott elvárások – ahogyan arra már utaltam – értelemszerűen csak olyan mértékben érvényesülnek, amennyire a családfő/apa/férj/anyós képes érvényt szerezni azoknak.

Amíg egy *rom* bármikor jogosítványt szerezhet, egy *romnik* a lehetőség pusztá felvetésével is a hűtlenség (szándékának) gyanúját vonná magára.⁴⁴ Szalai Andreát például, amikor szóba hozta, milyen jó hasznát venné itt otthoni kerékpárjának, barátnői sietve lebeszéltek arról, hogy mások előtt is megemlítsék ezt az ötletet, arra hivatkozva, hogy már őt is többé-kevésbé *romnik*ként tartják számon (pontosabban: tudják róla, hogy „ismeri a szokásukat”), így ő maga is szégyenben maradna, ha arra vállalkozna, hogy kerékpáron közlekedjen a faluban. Amíg egy *rom* bármikor egyedül is elhagyhatja otthonát, autóba ülhet, és hosszasan elidőzhet a közeli városban vagy bárhol, ahol kedve tartja (ilyen közkedvelt helyek például a játékkermek vagy a piacterek), addig egy fiatal *romnik* számára mindez nehezen elképzelhető. Ha férje bele is egyezik abba, hogy önállóan használt ruhákat és cipőket áruljon a közeli piacok valamelyikén, az esetek jelentős részében csak egyik meny társával együtt, vagy egy másik felnőtt nő (például anyósa) kíséretében üzletelhet, mivel a kereskedéshez autóra és gázsó sofőrre is szükség van, aki mellé rendszerint nem ülhet be egyedül, mert ezzel nagy valószínűséggel gyanúba keverné magát, „hírt tennének rá”. Meg kell jegyezni azonban, hogy a rendszerváltás előtti évtizedekre vonatkozó visszaemlékezésekben, amikor a nagyfalusi romák a mainál jóval szerényebb körülmények között éltek, a terepmunkám során tapasztaltaktól eltérő kép tárul elénk. E visszaemlékezések szerint a felnőtt *romnik* többsége rendszeresen vállalt alkalmi ház körüli vagy mezőgazdasági idénymunkát a nagyfalusi magyaroknál, sokan használt ruhákat gyűjtöttek a közeli megyeszékhely lakótelepein, majd miután kitisztították azokat, valamelyik közeli használtcikk piacon továbbértékesítették, számos egyéb, a rendszerváltás előtti Romániában keresett, de nehezen beszerezhető olyan termékkel együtt, mint a márkás farmernadrá-

⁴⁴ Beszélgetőtársaim összesen három olyan, a kérdéses települést körülölelő mikro-regióban élő vagy onnan származó *romnik*ról tettek említést, aki jogosítvánnyal rendelkezett. Ezek egyike nem tartozott az általam vizsgált etnikai alcsoporthoz, egy másik *romnik* pedig, bár Nagyfaluban született, egy attól több száz kilométer távolságban található nagyvárosban élt, és ismereteim szerint sohasem vállalkozott arra, hogy szülőfalujában, vagy annak közvetlen környékén, ahol nagy valószínűséggel azonnal felismerték volna, a volán mögé üljön. A harmadik *romnik* esete azonban jóval nagyobb visszhangot váltott ki beszélgetőtársaim körében. Ő ugyanis titokban a közeli megyeszékhelyen szerzett jogosítványt, és bár családja igyekezett nem felfedni ezt a tényt, arra idővel mégis fény derült. Beszélgetőtársaim többsége úgy vélte, ha az említett *romnik* megjelenne a faluban a volán mögött ülve, önmagát és családját is szégyenbe hozná, és az értetlenséggel keveredő gúny tárgyává válna. Az ő viselkedésében azonban más vonásokat is „különcségeként” értelmeztek, például azt, hogy a megszokott 3-4 (általános iskolai) osztályhoz képest hosszú ideig járt iskolába. Gábor egyenesen úgy fogalmazott: az említett *romnik* egyszerűen *raklorik*ként, vagyis nem cigány, gázsó lánykaként csúfolják maguk között, mert az a tény, hogy egy *romnik* jogosítvánnyal rendelkezzen, szégyellnivaló és nevetséges, amolyan „magyaros” dolog.

gok vagy a fogamzásgátló tabletták.⁴⁵ Megint más *romnjik* házalással jutottak több-kevesebb jövedelemhez. Az asszonyok jelentős része e megélhetési stratégiák közül egyszerre többet is alkalmazott.

Ha egy fiatal *romnji* betegség – vagyis nem a szülés – miatt kórházba kerül, férjén és apósán, esetleg apján és saját fivérein kívül egyetlen férfinak sem jut eszébe, hogy meglátogassa őt, mivel a *romok* tisztában vannak azzal, hogy a gázsó felügyelet alatt álló kórházban a *romnjik* viselkedése feletti társadalmi ellenőrzés kevésbé hatékony, s ennek megfelelően a család gyanakvása és bizalmatlansága jóval intenzívebb a megszokottnál. Amíg tehát a felnőtt *romok* mozgásszabadsága szinte határtalan, a fiatal *romnjiké* jelentős mértékben korlátozott. Két – fiatal menyektől származó – kommentárt idézve:

Például (...) egy nő nem szabad beszóni (...), hanem a gazda beszél, a férfiak tárgyalnak le, s a nő hallgatnak. S ha jó..., tárgyalnak le a férfiak, akkor beléengedi mink is. S ha nem, akkor nem engedik. De nálunk a cigán asszonynak nincs semmi jog előre. Semmi joga. Az első a férfi nálunk. Ő a pénzér, ő a szóér, hogy szól, ő, ha megy valahova. Nálunk egy cigán asszon nem szabad egyedül elmenjen beszélgetni egy más házér. Az szégyen nálunk. Azt mondják nálunk, hogy „Nincs munkád a házba? Egy tekergő ez. Egy vándorló ez. Ez menyen, ez tekereg, ez nem törí a házra, családra. Ennek nincs semmi munkája a háznál?”. Ez nálunk szokás.

Há nálunk például be kell takarjam a fejemet, meg fel kell kontyozzam. De meleg van, én például álnék egy majoba, egy trikóba, másképpen. De nem lehet. (...) Ha valaki majoba jár, akkor mondják, „Te mi csinálsz? Kurva vagy?“, bocsánatot kérek, mer nálunk úgy mondják. „Kurva vagy? Úgy jársz? Minden nélkül, úgy?!” Meg ha látnak, hogy sokat... „Na, hol jár?!”. (...) Például, ha én megyek a faluba egyedül, és mindig-mindig megyek, már megszólnak. „Hova mész? Hová jársz egyedül?!”. (...) Nálunk olyan régi szokások vannak. (...) Ha menyen az anyósa, akkor nem mondanak semmit. Akkor nem mondanak semmit. De ha már menyen egy fiatal, már akkor megszólják, „Na, ez ment már. Na, ez úgy jár. Na, ez úgy csinált!”. (Az anyósra – B. P.) már azt mondják, ez öregebb, és ez nem... nem foglalkozik olyan boldogságokkal (értsd: nem foglalkozik például más férfiakkal – B. P.). (...) Ha be is ül a kocsiba egy emberrel, akkor már lássák, hogy anyósom az, és akkor gondolják, „Há nem csinál vele, nem megyen sehová vele”.

Meg kell jegyezmem azonban, hogy a fiatal menyek és a nagylányok feletti társadalmi felügyelet jelentőségét terepmunkám során esetenként „felülírta” a gazdasági kényszer. Több olyan családdal is megismerkedtem, ahol a menyeket, a nagylányokat és a kisebb gyerekeket a család férfi- és idősebb nőtagjai hetekre, esetenként hónapokra is magukra hagyták, arra hivatkozva, hogy kép-

telenek lennének olyan albérletet találni és kigazdálkodni az azzal járó költségeket, ahol a „pénzt csináló”: kereskedő vagy bádogos munkát végző felnőttek mellett ők is kényelmesen elférnének. Ilyen esetekben előfordul, hogy – a „ház szükségére” kapott pénzösszeget kiegészítendő, vagy a hirtelen felmerült költségek fedezése érdekében – az otthon maradó fiatalabb menyek egyedül, pontosabban valamelyik ismerős és megbízhatónak ítélt, falubeli gázsó sofőr (és gyakran gyermekeik) társaságában több-kevesebb rendszerességgel használt ruhákat árulnak a közeli piacokon. Az itthonmaradók azonban az általam megismert esetekben sohasem voltak teljesen egyedül: a településen élő roma rokonaik vagy a szomszédban lakó, idősebb gázsik – akiket a családfő kifejezetten megkért erre – gyakran meglátogatták és ellenőrizték őket.

Habár a helyi kézikapcsolásos telefonközpont a település központjában, az egyik vegyesbolt tőzsomszédságában működött, csak ritkán fordult elő, hogy fiatal menyet (akár a telefonközpont épületében, akár a később mellé felállított nyilvános telefonfülkében) egyedül telefonálni láttam. A telefon a romák szerint egyike azoknak az ambivalens morális státusú eszközöknek, amelyek segítségével a nők viselkedése feletti társadalmi ellenőrzés könnyedén kijátszhatóvá válik – épp ezért az általam megismert fiatal *romnjik* egy jelentős része nem tarthatott magánál mobiltelefont. Egy tizenhárom éves meny hazaküldését férje apai nagyapja például többek között azzal indokolta meg, hogy a meny titokban mobiltelefont hordott magánál és azon keresztül tartotta a kapcsolatot más kortárs fiúkkal, ami sokak szerint a morális megbízhatatlanság: a hűtlenség szándékának, az arra való hajlandóságnak az egyértelmű jele. (A mobiltelefonhasználat több alkalommal is szerepelt azon nyilvánosságra kerülő okok között, amelyekkel a férj szülei a *xanamikimo* felbontását megindokolták.) A nagyapa érvelésének helyességét egyetlen általam ismert *rom* sem vitatta, bár többen is tudni vélték, hogy a meny hazaküldésének valójában más, elsősorban anyagi természetű okai voltak – nevezetesen a mennyel adandó *juššo* kifizetésének elmaradása. Misi, egy húszas éveiben járó *rom*, pedig nem sokkal azután, hogy a kézikapcsolásos telefonközpontot felváltották a digitális telefonok, vagyis a lakásokban elhelyezett telefonkészülékekről már anélkül – voltaképpen ellenőrizetlenül, titokban – lehetett hívásokat kezdeményezni, hogy arról a helyi telefonközpont dolgozói tudomást szereztek volna,⁴⁶ a saját lakrészében található telefonból egyszerűen kiszerezte a nyomógombokat, hogy a vele egy udvaron lakó fivére felesége, akinek más férfiak iránti állítólagos vonzódásáról maga is elítélően nyilatkozott, ne tudjon azon keresztül kapcsolatot kezdeményezni.

⁴⁶ A kézikapcsolásos telefonközpont szolgáltatásai közé tartozott a saját állomásról „kért” nem helyi hívások díjtételeinek és a hívott számoknak a rögzítése, amelyekről a hívást kezdeményező fél kérésére a központ dolgozói – utólag – díjmentesen tájékoztatást adtak. A helyi kézikapcsolásos telefonközponton keresztül bonyolított távolsági beszélgetésekért és a mobiltelefonok hívásáért igen, amíg a helyi beszélgetésekért nem kellett fizetni.

⁴⁵ A Szocialista Románia reprodukciós politikájával kapcsolatban lásd KLIĞMAN 1998. Vö: BĀBAN 2000.

A család másik készülékét – ugyanezen megfontolásból – Misi szerint hamarosan egy ugyancsak vezetékes, de zsinórnélküli telefonra cserélik le, hogy azt a családfő mindig magánál – vagyis ellenőrzése alatt – tarthassa, hosszabb távolléte esetén pedig egyszerűen elzárhassa az egyik fiókba. Más családfők jóval megengedőbbek voltak a telefonhasználat terén, különösen abban az esetben, ha a már idősebb, több gyermekes menyük gyakran kényszerült arra, hogy gyermekeivel együtt „egyedül”, azaz férje és annak szülei nélkül hosszabb ideig otthon maradjon.

A fiatal *romnjik* számára, amint arra már utaltam, gyakran a kortárs férfiakal való találkozási helyzet és azok üdvözlése is kényelmetlen, félreérthető helyzetet teremthet. Ennek oka nem utolsósorban az, hogy amíg a *romnjik*nak nem illendő egy idegen férfival hosszasan szóba elegyedniük például az utcán, ahol bárki megláthatja őket, addig a *romok* esetében – amint azt Pista (felesége féltékenységet lecsillapítandó) több alkalommal is kifejtette – éppen azt jutalmazza elismeréssel, ha nem mennek el szó nélkül minden kortárs *romnji* mellett, hanem alkalmanként (gyakran szexuális célzásokat is tartalmazó) „tréfát üznek” velük, amivel kimutatják leleményességüket, s amivel egyben elkerülik annak veszélyét, hogy szótlanságuk miatt *kovlónak*, vagyis „lány”-nak tekintsék őket, ami a férfiatlanság szinonimája és szégyenteljes dolog. Ezek a tréfák szinte kivétel nélkül verbálisak, és az, hogy valaki rászánja-e magát az ugratásra, vagy sem, jelentős mértékben függ a kiszemelt *romnji* férjének „szokásától” – például féltékenysége mértékétől –, valamint attól, hogy a *romnji* férje és az ugrató személy milyen viszonyban vannak egymással. Egy fiatal *romnji* számára illetlen dolog, hogy férfiakat kézfogással⁴⁷ üdvözljön, vagy arcon csókolja őket, mivel a nyilvánosság előtti, férfiakkal kialakított testkontaktus ugyancsak félreértésekre adhat okot, és a hűtlenség (szándékának) gyanúja kapcsolódik hozzá. Az ehhez társuló szégyen és gyanakvás mértékét semmi sem világítja meg jobban, mint az a tény, hogy az olyan testkontaktusra, ami nem praktikus-hétköznapi célokat szolgál, hanem a testi vonzalom kifejezésére irányul, vagy magában rejtje azt a lehetőséget, hogy a szemlélők ekként értelmezik a látottakat, rendszerint még férj és feleség között is csak négy szemközt, a nyilvánosság teljes kizárásával kerülhet sor. Terepmunkám tizennyolc hónapja alatt egyszer sem talákoztam Nagyfaluban olyan esettel, amikor egy fiatal pár kézen fogva sétált volna az utcán,⁴⁸ vagy hogy vonzódásuk jeleként nyilvánosan megsimogatták vagy megcsókolták volna egymást (amíg gyermekeikkel gyakran megtették ugyanezt). Egy alkalommal, amikor autónkban ülve a hatéves

⁴⁷ Vö. a „férfiás” nőkről később írottakkal.

⁴⁸ Megjegyzendő azonban, hogy az ideiglenesen valamelyik erdélyi vagy magyarországi nagyvárosban élő és kereskedő fiatal párok egy része, mivel esetükben csekély a valószínűsége annak, hogy ismerős romák észrevegyék őket, a Nagyfaluban elvártnál „gázósabban” viselkedik.

Míndrával és szüleivel egy kisvárosban haladtunk át, s az egyik buszmegállóban Míndra egy csókolózó gázsó párt vett észre, megbotránkozva és undorodva kiáltott fel: „*Dikh so kārān! Sar čumidel pekā gāze, xal len e bibaxt! Hínjin andrā ande lengo muj!*”. Vagyis „Nézd mit csinálnak! Hogy csókolja a férjét, egye meg őket a szerencsétlenség! Hogy szarnának bele a szájukba!”. A hat-tíz év körüli gyerekek ehhez hasonló reakcióinak – amelyekben többnyire a leplezett kíváncsiság jelei is tetten érhetőek voltak – gyakran lehettem tanúja. A gázsók testiséghez való viszonyát, nemi erkölcsük „hiányát” elítélő kommentárok különösen az olyan tévéműsorok vagy áruházi katalógusok láttán bukkantak fel, amelyekben csókolózó gázsó párokat, avagy „hiányosan” öltözött, fürdőruhás vagy feltűnően kirúszoszott ajkú gázsikat lehetett látni.

Egy *romnji* számára nem megengedett, hogy a megszokott szabásvonalú, bokáig érő szoknya és kötény helyett más szabású és/vagy rövidebb szoknyát, netán nadrágot viseljen, vagy hogy idegen férfiak szeme láttára blúz helyett, amelynek ujjai csuklójáig érnek, ujjatlan trikót hordjon. A *romnjik* nem használják rúzs, szemfestéket és körömlakkot vagy púdert, nem vágatják le hajukat, illetve nem hordják azt a közösségben megszokottól eltérő, gázsó divat szerinti – a hosszúra növesztett, kontyba kötött női haját mindig (gyakran még éjszaka is) kendővel illik lefedni és gondosan el kell takarni az idegen férfiak vagy az após tekintete elől. Az öltözködésben megnyilvánuló individualizmus: a körömlakk, a rúzs vagy a szempillafesték stb. használata azért kerülendő és szégyenteljes dolog a *romnjik* számára, mert a testképpel kapcsolatos lokális „társadalmi esztétika” (social aesthetics, vö. BRENNEIS 1987) értelmében ezek olyan árulkodó, a gázsikhoz társított szexuális hívójeleknek minősülnek, amelyek megtörik a *romnjik* öltözködésének viszonylagos uniformizmusát (s ezáltal a női test ideálisnak tekintett, relatív „láthatatlanságát” is), a *romnji* szexuális kezdeményezőkézségének jeleként értelmezhetőek, és mint ilyenek potenciális fenyegetést jelentenek a hűség roma eszményére nézve.

Bár azoknak a nagyfalusi társadalmi elvárásoknak a sorát, amelyek figyelmen kívül hagyása a hűtlenség gyanúját vonja maga után, még hosszan folytathatnám, ehelyett inkább arra hívom fel a figyelmet, hogy a *romnjikkal* szemben a *romokat* – legalábbis nyilvánosan, szemtől szembe – ritkán illetik a hűtlenség vádjával, az ő gázsikkal történő félrelépéseik jóval enyhébb morális megítélés alá esnek, amelyeket – feleségeik méltatlankodásán és haragján túl – rendszerint nem követ jelentékeny szankció, és negatív társadalmi következményeket sem társítanak azokhoz. (Amint annak több alkalommal magam is tanúja lehettem, a *romok* félrelépéseivel vagy annak gyanújával kapcsolatos személyes-informális női vélemények gyakran jóval kritikusabbak és indulatosabbak, különösen akkor, ha a *romnji* érzelmileg maga is érintett a szóban forgó esetben.) A férfiak e félrelépéseiket, szexuális kalandjaikat egynemű társaságban néha büszkén emlegetik, és bocsánatos bűnnek tartják, szemben a női hűtlenséggel vagy annak gyanújával. A női hűtlenség beigazolódása akár a családon belüli fizikai atrocitáshoz is vezethet, esetenként pedig a válást, a meny „visszaküldé-

sét” is maga után vonja. Ez a gyakorlat párhuzamos azzal a már említett tény-nyel, hogy amíg a férfiak – főként ugratások, tréfák révén – szabadabban utalhatnak saját szexualitásukra (különösen a gázsikkal szemben, akik a *romnjik*hoz képest „elérhetőbbek” számukra), és esetükben elvárt, hogy szexuális aktivitásuknak, ha többnyire indirekt formában is, de hangot adjanak, addig a nők esetében ettől eltérő kép fogad bennünket. A *romnjik* csak ritkán engedhetik meg maguknak, hogy valamely *rom*mal szexuális tartalmú verbális tréfát üzzenek, és esetükben a saját szexualitással kapcsolatos véleménynyilvánítás is jelentékenyebb morális ellenállásba ütközik.

Hasonló a helyzet a meddség kérdésével is. A meddségért a romák – legalábbis az emiatt kialakuló konfliktusok, válások nyilvános megindokolása során – az általam ismert valamennyi esetben a *romnjit* tették felelőssé, még akkor is, ha az orvosi leletek és saját sejtéseik ennek ellenkezőjére engedtek következtetni, és egybehangzóan azt állították, hogy nem a *rom* a „magtalan”.⁴⁹ E következetesség háttérében az az aggodalom húzódik meg, hogy a meddség ténye egy férfi számára, mivel a maskulinitás fogalmához a reprodukció biológiai és társadalmi vetületei tekintetében egyaránt a kontinuitás fogalma asszociálódik, rendkívül nagy szégyennek számít. A biológiai terméketlenség voltaképpen élete értelmétől, társadalmi kapcsolatait és megbecsülése létalapjától (a patriághoz tartozás, *xanamikimók* létesítése stb.) fosztja meg a *romot*. Az, hogy a romák – legalábbis a nyilvánosság előtt – a meddséget következetesen a *romnjik*nak tulajdonítják, értelmezésem szerint a patrilinearitás mint társadalmi érték és a nemek közötti státuskülönbség újabb nyilvánvaló példája, illetve következménye.

Amíg tehát a szexualitással összefüggő tabuk a férfiakat illetően kevésbé szigorúak, addig a *romnjik* esetében a szexualitással kapcsolatos önkifejezés egyértelmű korlátozásával találkozunk. E törekvés legitimitását, morális megalapozottságának érzetét részben a nagyfalusi romák társadalmi-nem-fogalmának nőiséggel kapcsolatos olyan negatív elemei biztosítják, mint a nőkhöz társított intenzívebb tisztátalanság vagy a szexualitás feletti önkontroll elvesztésére való hajlam feminin sztereotípiája (lásd alább), valamint az ezeknek tulajdonított destruktív társadalmi és gazdasági következmények. Úgy tűnik, a

⁴⁹ A nagyfalusi romák társadalmi-nem-fogalmának e pontjához a *romnjik* gyakran társítottak olyan informális magyarázatokat, amelyek a gyermektelenségért – részben vagy egészen – a férjet tették felelőssé. A *romok* esetleges terméketlenségére irányuló feltételezés nyilvános megfogalmazására azonban terepmunkám során egyszer sem akadt példa, nyilvánvalóan azért, mert az kiszámíthatatlan kimenetelű, nyílt inzultusnak számított volna (különösen egy *romnji* részéről). Az ilyen jellegű gyanú kimondására a más kortárs párokkal folytatott, intim hangvételű beszélgetéseink során is csak bizonyos „óvintézkedések” megtétele, vagyis azután került sor, hogy a jelenlévők lehalkították hangjukat, és meggyőződtek arról, hogy szavaikat rajtuk kívül senki más nem hallja.

romák a nemi erkölcs vonatkozásában eltérő szabályrendszert alkalmaznak a férfiakra és a nőkre nézve, és hogy az utóbbiakra jóval nagyobb morális teher és felelősség hárul: a szexualitáshoz társuló különféle tabuk, a hűtlenséggel kapcsolatos intenzívebb gyanú és szégyen a vizsgált nemfogalom szerint ugyanúgy elsősorban a *romnjik*hoz kapcsolódnak, akárcsak a meddség gyanúja vagy a beszennyezés lehetősége.

Terepmunkám során számos olyan, a fenti vélekedéseket támogató, és az uralkodó nőképpé természetrajzához tartozó történettel-példázattal találkoztam, amelyek révén *rom* (és esetenként *romnji*) beszélgetőtársaim arról igyekeztek meggyőzni, hogy a nők bizonyos helyzetekben anélkül képesek felülkerekedni a férfiakra, és irányításuk alá vonni őket, hogy a férfiak bármit is tehetnének e törekvés beteljesülése ellen. E didaktikus történeteknek két visszatérő mozzanata volt. Egyrészt az, hogy a *romnjik* ideiglenes „hatalomra jutásának” okát beszélgetőtársaim rendszerint a női szexuális vágy zabolátlanságában, az e feletti önkontroll sérülékenységében jelölték meg, vagyis azt állították, hogy a *romnjik* gyakran képtelenek uralkodni saját testi vágyaik felett, és ilyenkor hajlamosak könnyelműen, egyéb megfontolásokat semmibe véve engedelmessé válni azoknak. Másrészt e történetek példák sokaságát szolgáltatottak arra nézve, hogy a nők esetenkénti „felülkerekedése” a férfiakra kizárólag destruktív-kártékony következményekkel járhat, konklúziójuk pedig minden esetben az volt, hogy a nők – saját szexuális vágyaiknak való részleges kiszolgáltatottságuk miatt – folyamatos, lappangó veszélyforrást jelentenek környezetük számára, s alkalmatlanok arra, hogy a férfiakat irányítsák. A nagyfalusi romák társadalmi-nem-fogalma értelmében sokkal inkább ők azok, akik felügyeletre és irányításra szorulnak.

A terepmunkám alatt elhangzott számos e tárgyú magyarázatból az derül ki, hogy a nagyfalusi romák társadalmi-nem-fogalma szerint a női életútnak két olyan kritikus szakasza van, amikor a kontrollálatlan női szexuális vágy destruktív társadalmi következményeivel fokozottabban számolni kell, vagyis amikor egy nő nagy valószínűséggel „képes uralkodni a férfin”. Egyrészt ide sorolható az a házasságot megelőző rövid periódus, amikor a lány már *bari séj* (vagyis már menstruál), s amikor úgy tekintenek rá – legalábbis a vizsgált nemfogalom nőképe szerint –, mint aki szexuálisan jóval érettebb a vele egykorú fiúknál, „tudja, hogy mit akar”, „már tágra nyílt a szeme”, érdeklődése közepontjában szexuális kíváncsiságának kielégítése áll, és képes a fiúkat „orruknál fogva vezetni”. Ez utóbbi vélekedések sora nyilvánvalóan szorosan összefügg a szüzesség értékékként tételezésével, társadalmi megbecsülésével, és hozzájárul a *bari séj*ek térhasználatához, nyilvános viselkedése feletti fokozottabb szülői-nagyszülői felügyelet legitimitásának megteremtéséhez, amit a küszöbön álló házasság indokol. Közelebbről az a tény, hogy a *bari séj* szüzességének házasság előtti elvesztése önmaga és családja számára egyaránt szégyenteljes eseménynek számít.

Egy idős *rom* például a következőkre hívta fel a figyelmemet:

Hallgasson ide. (...) Én tudom, hogy az asszonynak a vére másabb, mint egy férfiné. Egy tizenhat éves gyermek (értsd: fiú – B. P.), az még csak gyermek. Egy nyóc éves leánka, az má leán. Egy tizenegy éves leánka má nagyleán. Érti? Na, ez így van. Mer én jártam a fehérszék iskolába! Tudom, mennyi politikája van egy fehérszéknek. Nem lehet felpanaszolni! Jöjjön ki a bolondok házából egy asszony, s maga tanuljon gimnáziumot ezer esztendeig! S úgy is a fehérszék tudja vezetni magát, mint a bikát a kapaszárnnyal, a politikájával! (...) Úgy hagyta az Isten. (...) Egy fehérszék nem lehet elbolondítani, ha ő nem akarja. Ha tíz fiú van, erővel igen, de ha nem akarja, olyan férfiu nincs, hogy tudjon vele foglalkozni. De ha ő akarja, szereti a férfit, egy szava, s már az ember menyen utána, mint a kutya.

Pista pedig – a szüzesség fontosságát és megőrzésének nehézségeit ecsetelve – egy alkalommal így intett óvatosságra: „Egy tizenkét éves lánynak annyi esze van a buljában, mint egy húsz éves férfiné a fejében!”. (Bul=fenék – B. P.)

Ugyanakkor a nőknek tulajdonított, az ő kontrollálatlan szexuális vágyaikkal magyarázott kedvezőtlen jelenségek egyes vélekedések szerint az időskor elérését követően is halmozottan jelentkezhetnek: ha a férfiné „már elfogy az ereje, már nem tudja emelni a kalapácsot”,⁵⁰ „becsülete gyakran elvész” felesége előtt, aki elkezd „uralkodni felette”, semmibe veszi őt, engedetlen és közömbössé válik.⁵¹ Az idősebb nők ingerültségét, összeférhetetlenségét, esetenként fizikai rosszulletét (például fejfájását) mindkét nembeli beszélgetőtársaim egyaránt gyakran tulajdonították a kielégítetlen szexuális vágy következményének.

A *romnik* hűsége és a férfiak/a család/a háztartás szerencséje, gazdasági gyarapodása a nagyfalusi romák gazdaság- és társadalmi-fogalma szerint egymással szorosan összefonódó kategóriák. Eszerint a *romnik* félrelépése kedvezőtlen hatást gyakorolhat például a kereskedés menetére, mivel elveheti férje szerencsáját: annak üzleti sikerei elmaradhatnak, adósságba keveredhet, korábbi vevői elpártolhatnak tőle stb. (A nők hűtlenségének tulajdonított negatív társadalmi-gazdasági következményekkel kapcsolatban lásd még a hatodik fejezetben említett példákat.) Emellett beszélgetőtársaim számos egyéb társadalmi gyakorlat értelmezése során is többször társították a *romok*hoz a szerencse és a prosperitás fogalmát, amíg a *romnik*hoz a szerencse veszélyeztetésének

⁵⁰ Az utóbbi megjegyzés – amint azt egy *rom* később elmagyarázta nekem – kétértelmű: egyszerre utal a rézművességre és a nemi aktusra.

⁵¹ Tapasztalataim azt mutatják, hogy ez a vélekedés főként informális családi összefüggéseken kerül szóba, és a közeli rokonok valamelyike gyakran azért említi meg azt, hogy ug-rassa, megrézfálja a társaságban helyet foglaló, idősebb *romot* (mint címzettet). Ha ilyenkor az érintett *rom* felesége is jelen van, gyakran előfordul, hogy megkérdőjelezi e vélekedés megalapozottságát (legalábbis saját maga és férje viszonylatában), vagy nyíltan el is utasítja azt. E magyarázat típus alkalmazása, ha nem valamely teasing részeként hangzik el, az idősebb korban *kovlová* váló, vagyis „meglágyuló” (értsd: társadalmilag kevésbé aktív, egyre gyakrabban környezetét támogató) férfiak családon belüli tekintélyének megővésére, az említett állapotváltozás „elkendőzésére” hivatott.

képességét kapcsolták. Kiváló példája ennek az újévi házelhagyás tilalma, amely kizárólag a nőkre vonatkozik, és amelynek hosszúsága a családi tradíciótól, a látogató és a látogatott személy közötti rokoni kapcsolattól, valamint a női látogató biológiai termékenységhez való viszonyától is függ, s amelynek célja annak megelőzése, hogy az újévben elsőként *romnik* lépjen a ház udvarára, mivel félt, hogy így elveszi az ott lakók szerencsét. Az idősebb, menopausa utáni korban lévő *romnik* például többek szerint már újév napjának estéjén felkereshetik saját fiaik házait, feltéve, hogy a nap folyamán már legalább egy férfi megelőzte őket. Egy fiatal menynek ezzel szemben esetenként akár 3-4 napig is el kell kerülnie apósa és anyósa lakrészét, még akkor is, ha egy udvaron él velük. Egy idősebb, a szomszéd települések egyikén lakó *romnik* néhány nappal 2002 karácsonya után a nagyfalusi gyógyszertár ajtajában például így invitálta Szalai Andreát: „Haj amende, amorig avē akarkana, numa po bārsā njevo na, o dintuno djē na, pale kode egész nyugodtan. Amende kodo-j o samošo, kaj murš si te avel po dintuno djē, bár ekh kobor karoro t'el le, kode-j e baxt amende!” („Gyere el hozzánk, jöhetsz bármikor, csak újév napján nem, az első nap nem, utána egész nyugodtan. Nálunk az a számos, hogy férfi jöjjön az első napon, legalább egy ekkora füttyikéje kell legyen – mondta, miközben egy cse-csemőre mutatott –, nálunk az a szerencse!”). Ugyanakkor a férfiak, különösen a konzangvinikus rokonok és az apatársak látogatását az újév első napján nemcsak örömmel veszik, de el is várják.

Hasonlóképpen a társadalmi nemek és a szerencse kapcsolatának fent említett lokális értelmezése húzódik meg az egyik elterjedt verbális műfajhoz (a karácsony esti kántálásához) kapcsolódó azon pragmatikai szabály háttérében, amely szerint a kislányok mint előadók jelenléte kevésbé helyénvaló, mert a társadalmi nemükhöz kapcsolt csekélyebb szerencsét, valamint a műfaj tartalmi vonatkozásait (a gazdasági gyarapodással kapcsolatos jókívánásokat) a romák nem tartják összeegyeztethetőnek. Másként fogalmazva: úgy tekintenek azokra, mint amelyek hatásukat tekintve voltaképpen „kioltják” egymást.⁵²

⁵² Habár a kántálás a nagyfalusi romák között olyan verbális tevékenység, amelyben kizárólag gyerekek vesznek részt, meg kell jegyezni, hogy terepmunkám során egy idősebb özvegyasszonnyal is találkoztam, aki maga is kántált. Az özvegyasszony etnikai hovatartozását, aki karácsonykor házról házra járva valamennyi roma családhoz bekopogott, a kérdéses közösségben „házigányként” (*xomungurisă*) definiálták, vagyis úgy tekintettek rá, mint aki nem tagja az *amare feli roma* („mi-féle, magunkfajta romák; olyan romák, mint mi”) etnikai alcsoportjának. Az özvegyasszony kilátástalan életkörülményei miatt vállalkozott a kántálásra, és vállalta az esetenkénti elutasítást, vagyis a fent említett pragmatikai szabály érvényességét esetében „felülírta” a gazdasági kényszer. Viselkedését – etnikai hovatartozása, valamint a kántálók esetében ideálisnak tekintettől eltérő életkora és társadalmi neme miatt – roma beszélgetőtársaim a református egyház tagjaiból szerveződő, a karácsony esti közös kántálás révén egyházközségük számára adományokat gyűjtő csoportéhoz hasonlították, nem utolsó sorban azért, mert az özvegyasszony ugyancsak magyar nyelven énekelt.

Ezek a példák arról árulkodnak, hogy a nagyfalusi romák nemfogalma szerint a nemek közötti, ideálisnak tekintett presztízs- és hatalmi viszonyok időnként ellentettjükbe fordulhatnak át. Ezek a kivételes pillanatok, amikor a „nő uralkodik a férfin”, s amikor a védtelen-kiszolgáltatott *rom* képével találkozunk, a nagyfalusi romák nemfogalma szerint a női szexuális önkontroll hiányára vezethetőek vissza, s kizárólag destruktív-kedvezőtlen következmények társulnak hozzájuk (a szerencse elpártolása a *romni* hűtlensége miatt, az idősebb nő szembefordulása férjével, a *bari sej* szüzességének házasság előtti elvesztését kísérő szégyen stb.).⁵³ A hetedik fejezetben majd részletesen kitérek arra, hogy az a gyakran hangoztatott sztereotípiája, amely szerint a *romnik*, különösen a fiatal menyek; hajlamosak a hűtlenségre, fontos szerepet játszik a velük kapcsolatos társadalmi ellenőrzés kiépítésében-fenntartásában, a relatív férfi-dominancia és a nemek közötti státuskülönbség legitimálásában, és jelenléte elsősorban a patriárgazat folyamatosságának kitüntetett társadalmi jelentőségével magyarázható.

5.4. „AZ ÚRJÉZUS AZ ELSŐ, S Ő A MÁSODIK”. A BIBLIAI TÁRSADALMINEM-FOGALOM MINT TÖRTÉNETI ELŐKÉP ÉS „PÁRHUZAMOS” DISKURZUS

Végül érdemes figyelmet szentelni egy további, a nemek közötti státuskülönbség legitimitásának megteremtésében ugyancsak fontos szerepet játszó magyarázatsopornak, amelynek forrása a Biblia. Több antropológus is felhívta a figyelmet arra, hogy a különböző cigány csoportok tagjai az őket körülvevő többségi társadalom kultúrájából átvett elemeket gyakran úgy építik be saját valószínűsítésükbe, hogy azok formai jegyeit többé-kevésbé megőrzik, ám eredeti jelentésüket és funkcióikat jelentős mértékben átalakítják (vö. OKELY 1983). Az alábbiakban bemutatott bibliaértelmezésekkel részben hasonló a helyzet. Beszélgetőtársaim maguk is úgy érveltek: azért idézik fel, parafrázálják ezeket gyakran és előszeretettel, mert saját roma társadalmi-fogalmuk egyik alapvető rendezőelve köszön vissza bennük. Vagyis – az antropológus nézőpontjából szemlélve – azért, mert a bibliai szöveghelyek és a romák által hozzájuk kapcsolt értelmezések maguk is hatékony eszközei a nemek közötti státuskülönbség legitimálásának és fenntartásának; függetlenül attól, hogy a gázsók a szöveghelyeknek rendszerint nem szentelnek kitüntetett figyelmet, vagy ha mégis, egészen más okok miatt tekintik fontosnak azokat, mint amiért azok a romák figyelmét magukra vonják.

Pista, a Bibliát legjobban ismerő *romok* egyike, a női többlettisztatlansághoz társuló viselkedésszabályok kapcsán egy alkalommal például így fogalma-

⁵³ Vö. a *kovlo*, vagyis „lány” férfiakról a későbbiekben írottakkal.

zott: „...ezek Szentírások szerint is így vannak. Jó, hogy nem mindenki Szentírásból tanulta – ez egy törzs (értsd: az etnikai alcsoportra jellemző régi – B. P.) szokás köztünk”. A maskulinitáshoz társított magasabb presztízs helyénvalósága mellett érvelve több *rom* és *romni* is utalt a Biblia azon részletére, mint párhuzamos szöveghelyre, amely szerint lánygyermek születése után a tisztatlanság ideje nyolcvan napig tart, míg fiúgyermek születését követően csak negyven napig (lásd: Mózes, III. 12.). A bűnbeesés történetének tanulságát pedig beszélgetőtársaim gyakran úgy fogalmazták meg, hogy a halál azért lett végérvényesen az emberi világ kérlelhetetlen részévé, mert Éva az édenkertben képtelen volt uralkodni saját vágyain, és a tiltott gyümölcshöz nyúlt. Lehetetlen nem észrevenni, hogy az utóbbi vélekedés mennyire összecseng a női szexuális vágy feletti önkontroll törekenységével kapcsolatos, korábban említett elképzelésekkel.

Kalo, egy 66 éves *rom*, többek között a bibliai teremtéstörténethez fűzött alábbi kommentár révén igyekezett rámutatni a nemek közötti státuskülönbséggel kapcsolatos roma vélekedések megalapozottságára. A „...Jóisten előbbször Ádámot tette az útra, s az asszon csak utána jött.” A nőt „...a Jóisten nem vette ki a fejiből az embernek, hogy a nő a fejire másszon fel. De viszont nem vette ki a lábából se, hogy taposson az ember rea. Hanem honnan vette ki? Az oldalából, hogy csak melléje húzolkodjon. És nálunk a nő csak hátul, és mi menyünk elől. Menyek a komámmal, vagy apatársammal, vagy barátommal, és a két nő menjen elől, hogy mi lássuk a lábát hátulról? Nem menyen, nálunk nem menyen!”. Péter, Kalo testvére, annyit fűzött hozzá mindehhez: „...a zsidó nemzetségeknél, ezek is csak ezt a szokást folytassák, s az arabok. A nő alárendelt minden tekintetből a férje előtt”. Az, hogy a romák saját kultúrájuk egyes elemeiről, például az öltözködéstről vagy a nemek közötti státuskülönbségről beszélve gyakran folyamodnak olyan párhuzamokhoz, amelyek révén egyes zsidó vagy arab közösségekkel rokonítják magukat, tapasztalataim szerint általános jelenség.

Egy későbbi beszélgetésünk során Kalo így érvelt: a nő – mondta – „alázkodást kell tegyen. Igen, mert a Szentírásban is azt mondja, »Szeressétek a ti feleségeteket!«, de az asszonnak azt mondja, »Szeressed a te uradat, mint a két látó szemedet!« Az a fontos a fejbe, nem? »S akkor ahogy fontos az, olyan fontos kell legyen a férjed. Mindenbe ő kell legyen... az Úrjézus az első, s ő a második. S a házba ő a dirigáló, nem te vagy! S akkor jól menyen.« (...) De hogy ő vezessen minket? Nem! Nem szabad, ezt nálunk nagyon tilcsák. Az asszon csak asszon. Nem, hogy nem tud ő is belészólni, de hogy ő dirigáljon, és én hallgassak? Nem! Van, ahol van, de százból egy, ha van. Az egészek tudjuk...” (A kiemelések tőlem – B. P.)

A fent említett, a romák által „párhuzamosként” értelmezett bibliai szöveghelyek nem pusztán a Bibliához társuló szakralitás és tekintély, valamint a nagyfalusi romák többségét hívei között tudó ádventista egyház egyre növekvő népszerűsége révén járulnak hozzá a maskulinitáshoz társított magasabb

presztízs legitimitásának fenntartásához. Annak köszönhetően ugyanis, hogy a Biblia keletkezése abba a régmúltba nyúlik vissza, amely túlmutat a roma szóbeli emlékezet határán, a Bibliára mint analógiára való hivatkozás révén beszélgetőtársaim a jelent a régmúlttal összekapcsoló, a roma kollektív emlékezet határain túlmutató kontinuitást, „hoznak létre”, vagyis hagyományt, történetiséget teremtenek. Másként fogalmazva: a saját, jelenhez kapcsolódó ideológia és gyakorlat a múltbeli párhuzam „felfedezése” és az azzal való összekapcsolás révén egy időbeli kontinuum részévé válik, olyan történeti dimenziót (egyfajta szimbolikus patinát) nyer, amely önmagában is hozzájárul az említett ideológia és gyakorlat legitimitásának jelenbeli újratermeléséhez (vö. GAL 1998. 2003; HOBBSAWM 1983. 1–14).

6. „LÁGY” FÉRFIAK – FÉRFIAS NŐK, ÉS AZ „ELLENÁLLÁS ROMÁNCÁNAK” SÉRÜLÉKENYSÉGE

Az alábbi fejezetnek két célja van. Egyrészt az, hogy reflektálva az ABU-LUGHOD (1990) által az „ellenállás románca”-ként definiált értelmezői magatartásra, ismételten felhívjam a figyelmet a nők jelentékeny szerepére a nagyfalusi romák társadalmi-nem-fogalmának újratermelésében és fenntartásában. Másrészt bemutatom e társadalmi-nem-fogalom „fonákját” avagy „hajszálrepedéseit”, vagyis szót ejtek arról a néhány, kivételnek számító férfias nőről és *kovlo* (lágý) vagy *zuvlikano* (nőies) férfiről, akiket terepmunkám során megismertem, röviden kitérve társadalmi megítélésükre.

Az 1970-es évek végétől, miután egyre több antropológiai terepmunka tette vizsgálat tárgyává a társadalmi nemek közötti viszonyokat különböző szociokulturális kontextusokban, a „nők hangjának” vagy a „női műfajoknak” el-lendiskurzusként, a domináns ideológiával szembeni ellenállás-ellenszegülés szinonimájaként való felfogása egyre nagyobb népszerűsége telt szert. E nézőpont „finomításának” szükségességére, az automatikus alkalmazásában rejlő veszélyekre (esetenkénti etnocentrikusságára, leegyszerűsítő és homogenizáló jellegére stb.) az utóbbi években több antropológus is felhívta a figyelmet. Susan GAL például amellett érvel, hogy ha a nők hétköznapi beszédét és nyelvi műfajait vizsgáljuk, „bármely kultúrában elsősorban nem valamely tiszta és ezidáig mellőzött »női hangot« hallunk meg vagy különálló kultúrát találunk, hanem olyan nyelvi gyakorlatokat, melyek a nők osztály- és etnikai csoport-hovatartozásától függően különböznek, és az uralkodó kulturális értelmezésekhez való alkalmazkodástól a szembeszegülésig, azok bomlasztásától az elutasításukig, illetve az autonóm újraértelmezésig terjednek (...) ...a női műfajokat leginkább az uralkodó, többnyire férfidiskurzussal szembeni reakciók széles skáláját (elfogadás, szembeszegülés, bomlasztás, ellenállás) felvonultató komment-

tárként érdemes olvasni.” (2001. 166–167., ill. 182. Vö. GAL 1995a. 1995b.) ABU-LUGHOD ugyanígy óvatosságra int, amikor „az ellenállás románca” veszélyeiről ír (1990), és hasonló észrevételeket fogalmaz meg Charles L. Briggs is a warao siratók diskurzusszabályainak beható elemzésekor, amely műfaj az általa vizsgált közösségben a nők által gyakorolt nyilvános társadalomkritika egyik legfontosabb verbális eszköze (vö. 1992. 355.). Az egyöntetű ellenállás-ellenszegülés gondolata tehát, mint gyakran felbukkanó interpretatív címke, ha nem párosul a gazdasági, társadalmi, nyelvi stb. kontextus részletekbe menő elemzésével, esetenként azzal a veszéllyel fenyegethet, hogy észrevétlenül hagyja a nemek közötti viszonyok lehetséges változatosságát, polifonikusságát, megakadályozva például annak felismerését, hogy a nők bizonyos csoportjai, miközben az uralkodó nemfogalom egyes elemeit kritikával illetik, egyes helyzet típusokban, életkori és társadalmi nemi szerepekben maguk is „haszonélvezői” lehetnek ugyanezen elemek használatának, és aktívan részt vehetnek újratermelésükben.

Bár terepmunkám elején úgy gondoltam, a „női természet” eddig bemutatott negatív jellemrajzát a nők maguk bizonyára mereven és egyöntetűen elutasítják, feltételezéseim csak részben igazolódtak be. Tapasztalataim azt mutatták, hogy a *romok* és a *romnjik* társadalmi nemekről alkotott képe jelentős átfedést mutat, s hogy a *romnjik* csak elenyésző mértékben rendelkeznek olyan eszközökkel, amelyek alkalmasak lennének a maszkulinitáshoz kapcsolt magasabb presztízs legitimitásának és az annak ideológiai alapjául szolgáló vélekedéseknek a *nyilvános* és *összehangolt* megkérdőjelezésére vagy bírálatára. Amíg terepmunkám során a hűtlenség és a női természet összefonódásának szóba kerülése esetén a nők ellenérzéseinek-ellenvéleményének egyes elszigetelt jelei alkalmanként tetten érhetőek voltak, a tisztátalansággal vagy a patriágazat kontinuitásának társadalmi jelentőségével kapcsolatban egyáltalán nem tapasztaltam efféle – társadalmi nemi alapon szerveződő – részleges megosztottságot. A *marhime*-koncepció jelentésének és társadalmi jelentőségének megítélésében a nők és a férfiak ugyanazt az álláspontot képviselték, ahogyan a Biblia mint a nemek közötti presztízskülönbséget alátámasztó szakrális forrás legitimitását sem vonták kétségbe. Arról, hogy a nők egyes csoportjai gyakran még akkor is a maszkulinitás tekintélyét támogató vélekedéseket részesítik előnyben, amikor alternatív női olvasatok is rendelkezésükre állnak, amint arra már utaltam, mindenekelőtt az anyósok és néhány meny viselkedése győzött meg.

A nagyfalusi romák esetében az anyós, akitől elvárt, hogy elsősorban fiai és férje érdekeit részesítse előnyben lányaiéhoz, valamint saját apjáiéhoz képest, rendszerint számottevő hatalommal rendelkezik menyei felett. Befolyása a fiatal menyek esetében, vagyis akkor a legintenzívebb, amikor a meny még anyósa gyakori támogatására szorul, hiszen a férje családján belüli (re)szocializációja még nem ért véget. Ha az anyós egy udvaron lakik menyjeivel, viselkedésüknek, erkölcsösségüknek rendszerint ő a legéberebb kritikusa, ilyenkor ő ellenőrzi a közösen használt udvar rendjének megőrzését és az általuk lakott

hátrészek tisztán tartását, ő felügyeli az unokákkal való bánásmódot, a férfiak távollétében gyakran ő kezeli a „ház szükségére” otthon hagyott pénzüsszeget, és ő irányítja – legalábbis abban az esetben, ha az anyós és a menyek együtt is főznek – az alapanyagok beszerzését és az étel elkészítését. (Mivel a legkisebb fiú számára a szokásjog azt írja elő, hogy mindvégig egy udvaron lakjon szü-leivel, az anyós legalább menyei egyikével [cini bori, szó szerinti fordításban: 'kis meny'] élethosszig tartó, közvetlen kapcsolatot tart fenn.)

Az anyós által a menyek felett gyakorolt felügyelet azonban akkor is intenzív maradhat, ha a meny és családja már saját különálló házzal-udvarral rendelkezik. Abban az esetben például, ha a férj a kereskedés, vagy más munkák miatt egy ideig magára hagyja feleségét és gyermekeit, az anyóstól elvárt, hogy folyamatosan felügyelje menyei viselkedését és háztartásait. Loda – aki már maga is anyós és több unokával rendelkező nagyszülő – valamint egyik meny-társa között például bevett szokás volt, hogy amikor hatvanas évei elején járó anyósuk váratlanul betoppant valamelyikük lakásába, majd továbbindult onnan, telefonon értesítették egymást anyósuk várható érkezéséről, abban bízva, hogy így felkészültebben tudják fogadni őt, s elejét tudják venni esetleges kritikájának. Az anyós e gyakori, többnyire néhány perces látogatásának, amely minde-nekelőtt az unokák hogylétéről való érdeklődésre, az éppen készülőfélben lévő étel ellenőrzésére, a mélyhűtő tartalmának átvizsgálására, és egy kávé vagy egy pohár üdítő elfogyasztására terjedt ki, magam is többször szemtanúja voltam.

Amint azt számos alkalommal megfigyelhettem, az anyósok – a menyek irányítása és felügyelete során – maguk is előszeretettel és gyakran folyamodnak annak a sztereotípiának a használatához, amely a nőket úgy mutatja be, mint akik hajlamosak a félrelépésre, azért, hogy ily módon is megindokolják a menyekkel szembeni korlátozó érvényű viselkedésszabályok foganatosítását.⁵⁴ E női sztereotípiák ugyanakkor gyakran bukkannak fel a *romnjik* olyan más nőkről alkotott negatív értékítéleteiben is, akikről azt feltételezik, hogy férjük vonzódik hozzájuk. Gyakran voltam tanúja féltékeny *romnjik* olyan méltatlan-kodásainak és szitkozódásainak, amikor a vetélytársnak tekintett nőket legkeve-sebb *bibaxtalina*knak (szerencsétlennek), valamint kurvának bélyegezték, és úgy beszéltek róluk, mint olyan nőkről, akik a szexuális vágyaik feletti önkontroll sérülékenységének köszönhetően készek „elcsábítani” az idegen férfiakat és feldülni mások családi békéjét.

Az egyik januári reggelen egy olyan esetnek lettem fültanúja, amely újabb nyilvánvaló példával szolgált arra nézve, hogy gyakran maguk a nők is alkalmaz-zák e negatív sztereotípiát. Konyhánk falán egy magyarországi bulvárlap naptára függött, amelyen két, három év körüli kisgyermek volt látható, amint

⁵⁴ Tanulságos ezen a ponton felfigyelni arra, hogy egy *romnji* voltaképpen nem sokkal azután, hogy kikerül anyósa közvetlen és intenzív ellenőrzése alól, hamarosan maga is anyóssá válik – az átmenet időtartama tehát meglehetősen rövid, rendszerint megközelítőleg öt-tíz év.

egymás mellett ülnek egy lépcsőn. A kisfiú egyenes derékul ül, arcát félig a kislány felé fordítva, a kislány pedig (a „jelenetben” egyértelműen ő az aktív ágens) felé hajol és arcon csókolja őt. Amikor a reggeli órák egyikén két *romnji* betoppant hozzánk, a közöttük zajló beszélgetés során egyikük így kommentálta a képen látottakat: „Dikh, dap tu bule, Majkă! Dikh, so kărăn! Apoj na-j e šejori e doš? Kă dikh, voj žal lēte, voj čumidel le muršořă! Dikh, kăsi cini-j, th' aba voj so žanel? Če cini-j, the aba koccom žanel!” („Nézd, a Szűz Máriáját! Nézd, mit csinálnak! Látod, hát nem a leányka a hibás? Mert, látod, az megy oda, s az puszilja meg a férfücskát! Látod, ilyen kicsi, és már mit tud a leányka? Milyen kicsi, és már mennyit tud?”) Házigazdánk szerint, akivel a kérdéses konyhát közösen használtuk, nem ez volt az első ilyen eset.

Az alábbi azon esetek egyike, amikor a női félrelépéshez társuló negatív következményeknek maguk a nők válnak szószólóivá. (Az eset külön érdekessége az interetnikus kontextus és az, hogy *romnji* résztvevője maga is fiatal meny.) A tízes évei végéhez közeledő Joja, három év körüli kisfiával együtt bement a faluban található vegyesboltok egyikébe, amelyben egy hozzá hasonló korú gázsi, Anna dolgozott eladóként. Amikor kisfia a pultra helyezett állványok egyikéről levett egy rágógumit, Anna szó nélkül a gyermek kezére ütött, amiből hangos sírás, majd pedig indulatos veszekedés kerekedett. Joja mérgében odahívta a vegyesbolt tulajdonosát, majd azt mondta neki: „Küldje el ezt a szerencsétlen leánykát, mert bezárkózik, együtt van a cigány fiúkkal, azért nincs magának szerencséje!” Joja egyik meny-társának édesanyja, aki nem sokkal később ezt az esetet elmesélte, azt a tényt, hogy az eladó helyét hamarosan egy másik gázsi vette át, úgy kommentálta, hogy a tulajdonos bizonyára belátta Joja mondatainak helyénvalóságát és a helyzet tarthatatlanságát, ezért döntött úgy, másvalakit alkalmaz ezután.⁵⁵ Amint arra már a bevezetésben is utaltam, *romnji* beszélgetőtársaim olyan esetekben is gyakran nevezték meg a női hűtlenséget a később bekövetkezett negatív események feltételezett kiváltó okaként, amikor a félrelépő (vagy a félrelépéssel meggyanúsított) *romnji*hoz legalábbis semleges viszony fűzte őket. E társadalmi sztereotípiák általi alkalmazását tehát tévedés volna pusztán a konfliktushelyzet vagy az érdekösszeütközés jelenlétének a „számlájára írni”. Az, hogy a női félrelépéshez társított negatív következményeknek gyakran a *romnjik* is szószólóivá váltak, annak köszönhetően, hogy a félrelépésekben érintett férfi gyakran nem gázsó, hanem *rom*, a *romnjik* közötti szolidaritás egy sajátos, indirekt formájaként, a roma házaspárok családi békéjének megóvására irányuló törekvésként is felfogható.

Zsuzska, egy hatvanas évei elején járó *romnji* és egyik menyje az alábbi, a *romnjik* viselkedése és a család/háztartás szerencséje közötti összefüggésről

⁵⁵ Mint később kiderült, Anna távozásának más természetű okai voltak, amelyekről azonban az említett *romnjik*nak nem volt tudomása.

szóló, valamint a női magatartásminták osztályozásával foglalkozó magyarázatot osztotta meg velem, amit több alkalommal, több változatban, férfiktól és nőktől (!) egyaránt hallottam. Zsuzska azzal, hogy a *patjivali* (becsületesen viselkedő) *romnji* társadalmi jelentőségét olyan metaforákkal írja le, mint az „ő a ház feje és talpa”, „korona a férfi fején”, aki „építi” a házat és a családot, szemben az azt félrelépése révén tönkretevő *romnjival*, maga is a női szexualitás feletti társadalmi kontroll jelentőségét hangsúlyozza, és – indirekt módon – a nők társas viselkedése feletti felügyelet szükségessége mellett érvel. Az alábbi dialógus ugyanakkor pontos képet fest azon tevékenységek többségéről, amelyek egy *romnji* társadalmi presztízsének legfontosabb forrásai. Ide tartozik a gyermekáldás (különösen a fiúgyermek születése), a gyermekneveléssel, a háztartással és a vendéglátással összefüggő teendők megfelelő ellátása, a nők nyilvános viselkedését koordináló diszkurzív vagy térhasználati szabályok betartása stb. E tevékenységek a női társadalmi sikeresség minősítésének legfontosabb szempontjai, amelyek révén egy *romnji* számottevő mértékben hozzájárulhat férje és családja társadalmi érvényesüléséhez, avagy azok elhanyagolásával hátráltathatja is azt. E tevékenységek és kompetenciák épp ezért számottevő felelőséggel is járnak, és nyilvánvaló, bár korlátozott befolyással ruházzák fel a *romnjikat* például az olyan gazdasági erőforrásokkal való gazdálkodás terén, amelyek a „ház szükségével”, a vendéglátással, a család nőtagjainak öltözködésével, vagy a *zestre* egyes elemeinek megfelelő előkészítésével kapcsolatosak.

Zs. – Erősen drága a férfinak a szerencséje, ez a nemzetség. Na, s akkor az asszony nem szabad, legyen kurva, nem szabad kurválkozni, nem szabad. (...) *Na-j slobodo te phirel pale aver murš, na-j slobodo te žal, či te asal le muršangä, či te kāräl phirjasa, kode phenen, kã na-j baxt kole muršäkã, ke kodo khär kã sîn bibaxtali žuvli. Na-j la baxt, bibaxtali-j. Bibaxtali žuvli-j, savi phirel..., the sîn la lako řom ando khär, lakã šavořã, the voj phirel pal' o murš aba, kode sîn bibaxtali žuvli. (...) Ekh gazda asszon, melyik van ura, amelyik van családja, nem szabad. Hát a Jóisten is nem, nem állhat az az asszony, nem? (...) Ekh žuvli sîn o řoro le khärãko. E talpa le khärã. E žuvli te sîn patjivali, sakonfelo mišto žal ando khär. Tha te na-j patjivali, sa musajvel, tele perel o khär. Voj vi židol o khär, vazdel le oprã, tha vi peral le tele. E žuvli. (...) Ekh žuvli vokošo, židol o khär, tha the sîn dili ko řoro, vi peral o khär. (...)*

Meny – Az okos asszony építi a ház, és amelyik ilyen szerencsétlen, amelyik jár félre, meg nem tudom mi, egy ilyen asszony, az megborul már minden (...) elromlik a háza. Azt jelent, hogy nincsen szerencséje sehova néki, tudod, meg családba, meg ilyesmi.

Zs. – (...) *The e žuvli sîn ko khär sakonfelo. Voj te sîn patjivali, sa mišto žal e familije, th' o Del del la laše čeledo, del la o Del šukar familije, v' o řom, te vhorbilpe lesa šukar, the te inkäräl lëte, te na phirel paša lëte pale aver murša! Te na trubul la aver murša numa lako řom! Antunč o Del ažutil la, the naintil o khär, naintil e familije, naintil, előre menyen! De kã sîn bibaxtali, sa palpale žal o čeledo, e familije. E žuvli sîn sakonfelo, igazán, az asszony van mindenféleképpen a házba.*

(...) *Te n' al matjardi, te n' al dili, te n' al kurva, sîn žuvle, kaj pen. Tha kārãne nasvale, kana o řom sîn khärã. „Lel e řotje melali, the kārãlpe nasvali! Kana o řom žal-tar khärãl, lel e řotje pravardi!” The phirel pal' o murša... (...) Kode-j sîn ekh žuvli bibaxtali. The sîn ekh žuvli, e ker! Kana žal-tar lako řom khärãl, tholpe tele te sovel. Lako khär melalo, sa xal la o žuva, sa xal la e mel, lako... ol šavorã melale, xinde, vaj den lengã djë. Kode sîn e disnjotermesetivo.*

Meny – Háromféle asszony van ezek között.

Zs. – *Antučig kuke, savi, žal-tar lako řom khärãl, žal the pel, the matjol, avel khärã lako řom, dikhäl la melali, ham-ham-ham, sa bašäl, sa xalpe lesa, kode sîn e kutjatermesetivo. Apoj sîn e rendešo žuvli, kode kana avel khärã lako řom, lako khär pravardo, o xaben gata-j, vužo, lakã šavořã vužã, „Avilal, muřo drago řom? Na, hajdi andrã te thovap tukã te xa!” Thol lëkã te xal, xalal lëkã pînřã, thol lëkã šarand, šukar vhorbilpe lesa, kode-j e rendes asszon, jó žuvli.*

Trinfelure žuvle sîn. Sîn e kutjatermesetivo, sîn e disnjotermesetivo, the sîn e rendešo žuvli. E kutjatermesetivo ham-ham, sa xalpe ande pëko khär. E disnjotermesetivo melali, khandini, melali, kaj na žanë andra late te žã. Sîn e rendešo žuvli, kaj kode na žanel, sar te boldelpe, sar te risarãlpe, t' el mišto ando khär, t' el vuži, t' el inainti! Apoj savo murš, del le o Del la laše žuvle, del le ekh korona împãrãtïcko, o Del pa řoro. (...) Savë sîn le e kurva žuvli, jag pe lëko řoro. Savë sîn le e melali žuvli, thuv pe lëko řoro. Vaj den lëkã djë ekh kãšë muršã! (...)

Zs. – Erősen drága a férfinak a szerencséje, ez a nemzetség. Na, s akkor az asszony nem szabad, legyen kurva, nem szabad kurválkozni, nem szabad. (...) Nem szabad, hogy járjon más férfiak után, nem szabad mennie, sem nevetnie a férfiakra, sem tréfálkozni velük, mert azt mondják, hogy nincs annak a férfinak és annak a háznak szerencséje, mert szerencsétlen az asszony. Nincs szerencséje, szerencsétlen (az így viselkedő asszony – B. P.). Az az asszony szerencsétlen, amelyik jár..., akitnek van férje és gyermekei a házban, és ő mégis férfi után jár, az egy szerencsétlen asszony. (...) Egy gazda asszony, melyik van ura, amelyik van családja, nem szabad. Hát a Jóisten is nem, nem állhat az az asszony, nem? (...) Egy asszony a feje a háznak. Ő a ház talpa. Ha az asszony becsületes, minden jól megy a házban. És ha nem becsületes, mind csak elromlik, tönkremegy (szó szerint: leesik – B. P.) a ház. Építi is a házat, emeli is, és le is rombolja. Mármint az asszony. (...) Egy okos asszony építi a házat, és ha bolondfejű, le is rombolja.

Meny – Az okos asszony építi a ház, és amelyik ilyen szerencsétlen, amelyik jár félre, meg nem tudom mi, egy ilyen asszony, az megborul már minden (...) elromlik a háza. Azt jelent, hogy nincsen szerencséje sehova néki, tudod, meg családba, meg ilyesmi.

Zs. – (...) És az asszony mindenféle a háznál. Ha ő rendes/becsületes, mindegyre jól megy (értsd: jól viszi – B. P.) a familia, és az Isten jó családot (értsd: jó gyermekeket – B. P.) ad neki, ad neki szép familiát az Isten, és a férj is (jól viszi – B. P.), ha szépen beszél vele, és ha hozzá tart, és ha nem jár mellette más férfiak után! Ha nem kell neki más férfí, csak a férje! És akkor az Isten segíti, és előre megy a ház, előre halad a familia, előre, előre megyen! De ha szerencsétlen, mindegyre csak visszafelé megy a család, a familia! Az asszony a ház mindene, igazán, az asszony van mindenféleképpen a házba! (értsd: a házban ő felel mindenért – B. P.) (...) Ne legyen részeges, ne legyen bolond, ne legyen kurva. Vannak iszákos asszonyok is.

És betegnek tettetik magukat, amikor a férjük otthon van. „Veszi a piszkos szoknyát, betegnek teszi magát! Mikor a férj elmegy otthonról, felveszi a rendes szoknyát!” És jár a férfiak után... (...) Az egy szerencsétlen asszony! És van a másik(féle) asszony! Aki, mikor a férje elmegy otthonról, lefekszik aludni. A háza mocskos, a tetük eszik meg, megeszi a piszok, a gyerekei piszkosak, szarosak, jajgatással telnek napjaik. Na, az a disznótermészetű.

Meny – Háromféle asszony van ezek között.

Zs. – Akkor amaz, amelyik – ha a férje elmegy otthonról – megyen inni, és megszegeedik, s jön haza a férje, és piszkosan találja a feleségét, aki ham-ham-ham, egyre csak morog, folyton csak veszekszik a férjével, az a kutyatermesztű. Végül van a rendes asszony, akinek, amikor hazajön az ura, a háza rendben van, az étel kész, tiszta, a gyermekei tiszták, „Megjöttél, kedves férjem? Na, gyere be, hogy tállajam neked az ételt!”. Tesz neki ételt, megmossa a lábát, megveti neki az ágyat, szépen beszél vele, no, az a rendes asszony, jó asszony.

Háromféle asszony van. Van a kutyatermesztű, van a disznótermésztű, és van a rendes asszony. A kutyatermesztű, ham-ham-ham, folyton csak veszekszik a saját házában. A disznótermésztű piszkos, büdös, olyan mocskos, hogy nem tudsz bemenni hozzá. Van a rendes asszony, aki azt se tudja, hogyan sürgjön-forogjon, hogy legyen jól (minden – B. P.) a házban, legyen tiszta, legyen előbbre! No és amelyik férfinak a jó asszonyt adja az Isten, annak egy fejedelmi koronát ad az Isten a fejére. (...) Amelyiknek pedig a kurva asszonya van, az tűz az ő fején. Amelyiknek a piszkos asszony a felesége, az füst az ő fején. Siralmasak a napjai egy ilyen férfinak!

Láttuk, hogy a nemek közötti státuskülönbség megalkotásában és újratermelésében nemcsak a férfiak, hanem a nők egyes csoportjai is aktívan részt vesznek. Térjünk most vissza a fogalomhasználatról szóló fejezetben már felvetett kérdéshez: mivel magyarázható e tevékeny női részvétel, amivel a társadalmi-nem-fogalom legitimálása és újratermelése során találkozunk?

Értelmezésem szerint mindenekelőtt a *személy*, illetve a *női siker* roma fogalmával. Az olyan alapvető fontosságú életkori és társadalmi nemi szerepek esetében ugyanis, mint amilyen a feleség, az anya vagy az anyós, a *romnjik* saját társadalmi sikerességének és presztízsének az egyik – szociokulturálisan definiált – előfeltétele éppen a maszkulinitáshoz társuló magasabb presztízs elismerése és védelmezése, annak ellenére, hogy éppen a maszkulinitás fogalma az, amelyhez képest a *romnjit* a nagyfalusi roma nemfogalom bizonyos kontextusokban „szimbolikusan leértékeli”. Másként fogalmazva: a női sikerességhez jórészt a fiúgyermek és a férj, valamint a férj patriárgazatával való azonosulás és érdekközösség előnyben részesítésén, valamint ennek eredményeként a nemek közötti státuskülönbség legitimálásában és újratermelésében való részvételen keresztül vezet az út, és nem a *romnji* saját lányainak és saját apai ágazatának a preferálásán keresztül. A női siker-fogalom esetünkben egy olyan személy-konceptióra épül, amely a *romnji* számára az egyént a csoporthoz fűző viszony tekintetében nem a minél teljesebb függetlenségre törekvést jelöli meg az egyéni érvényesülés követendő útjaként, hanem a *romnji* társadalmi sikerességét és megbecsülést jórészt férje és fiai sikerességétől teszi függővé, és abból eredez-

teti, vagyis a nyugati társadalmak többségére jellemző individualizmus⁵⁶ helyett sokkal inkább a férj patriárgazatával való együttműködést preferálja. Értelmezésem szerint elsősorban ezzel a ténnyel magyarázható, hogy a nemek közötti státuskülönbség fogalmát miért veszi körül viszonylag kiterjedt, nem kizárólag a férfiak csoportjához kapcsolható, széles társadalmi alapokon nyugvó konszenzus, és miért nem találkoztam olyan jelekkel, amelyek a nemek közötti státusviszonyokkal kapcsolatos számottevő értékdefiníciós küzdelem jelenlétére engedtek volna következtetni.

Figyelemre méltó különbség azonban, hogy amíg a férfiak ágazati identitása egész életükben egyetlen ágazathoz kapcsolódik (saját apjukéhoz), addig a lányok-nők esetében némiképp más a helyzet. A még hajdon *bari sej* mindaddig, amíg házasságára sor nem kerül, kizárólag saját apja ágazatával identifikálódik és azzal vállal szolidaritást. A házasság *romnjik*ra azonban környezetük – beleértve saját szüleiket is! – úgy tekint, mint akiknek mindenekelőtt férjük apai ágazatával illő szolidaritást és érdekközösséget vállalniuk, és előnyben részesíteniük azt saját apjuk patriárgazatával szemben. (A *romnjik* természetesen életük végéig apjuk ágazatának a tagjai maradnak, házasságukat követően azonban saját társadalmi identitásuk reprezentációja során ez az ágazati kötődés ritkán válik meghatározó jelentőségűvé és szembetűnővé. Különösen igaz ez a nyilvánosság előtt zajló interakciók esetében, és akkor, amikor a feleség apjának ágazati presztízsze magasabb a férj apjáénál.⁵⁷)

Az, hogy egy *romnji* egy adott pillanatban a maszkulinitás tekintélyét támogató, vagy az alternatív „női” vélekedést képviseli-e, és ezt milyen módon és formában teszi, nagy mértékben függ a társadalmi és interakciós kontextustól (a számára akkor és ott elérhető pozicionális identitások – anyós, anya, feleség, meny stb. – közüli választástól, az interakció formalitásának fokától, a hallgatóság összetételétől stb.). Egy idősebb anyós esetében nagyon is elképzelhető, hogy olyan kor- és nemtársaival beszélgetve, akikkel bizalmas viszonyban áll, a férfiak félrelépéseit a maszkulinitás tekintélyét támogató álláspontnál szigorúbban ítéli meg, morális értelemben elítélendőbbnek tartja, de a saját menyével folytatott kommunikáció során sokkal inkább az a valószínű, hogy az álta-

⁵⁶ Ezzel a kijelentéssel azonban korántsem szeretném azt sugallni, hogy a kérdéses közösségekben ne léteznének nagyra becsült individuális tulajdonságok és képességek, mindenki által felismert és preferált egyéni érdekek, ahogyan azt sem, hogy ne lenne vágyott érték az individuális (gazdasági, társadalmi) siker és érvényesülés. Az individualitás és az individualizmus fogalmát azonban esetünkben (is) érdemes megkülönböztetni egymástól.

⁵⁷ Arra, hogy az identifikáció elsődleges tárgyának megváltozása – az apai ágazat (ágazati szegmens) háttérbe szorulása a férj ágazatával (ágazati szegmensével) való identifikáció javára – nem minden esetben probléma- és konfliktusmentes folyamat, nyilvánvalóan utal a fiatal menyekkel szemben gyakran megfigyelhető bizalmatlanság és gyanakvás, valamint a hatékony társadalmi felügyeletüket szolgáló óvintézkedések sora.

lánosan elfogadott vélemény szószólójává válik, és ezáltal fiai érdekeit részesíti előnyben. E fokozott kontextusérzékenység is hozzájárul az alternatív „női” magyarázatok felbukkanásának esetlegességéhez.

Előfordul, hogy a feminitáshoz társított alacsonyabb presztízst a társas interakciók során a *romnji* vagy a *romnji* és férje saját érdekeiket szolgáló ideológiai „fegyverként” használják fel. Ezek az érdekek lehetnek gazdaságiak vagy politikaiak, és többnyire a család és a férj ágazati szegmensének presztízsével és a státusrivalizálással állnak szorosabb kapcsolatban. Az egyik ilyen esetnek a Nagyfalva szomszédságában található települések egyikén, két olyan rivális helyi családfő találkozásánál lehettem tanúja, akik mindketten rendelkeztek egy-egy, a kérdéses roma etnikai alcsoportban keresett és nagyra becsült ezüst presztízstárggyal. (Az említett *romok* elsőfokú unokatestvérek.) Az idősebb családfő azonban, aki a kérdéses augusztusi délutánon három fiával együtt éppen a közeli megyeszékhelyről igyekezett hazafelé, és akit a szűkebb régióban élő romák a település legtekintélyesebb családfőjeként tartottak számon, nemrég arra kényszerült, hogy a birtokában lévő tárgyat zálogba adja. Az idő előrehaladtával egyre valószínűtlenebbnek tűnt, hogy a tárgy végül visszakerülhet hozzá, és mivel ez a tény nyilvánvaló presztízsveszteséget okozott számára, ő maga és fiai is a megszokottnál jóval érzékenyebben reagáltak a zálogba adott presztízstárgyat érintő kérdezősködésekre és szóbeszédre. A vizsgált találkozási helyzetben részt vevő másik, az előbb említett *romnál* közel 15 évvel fiatalabb családfő ezzel szemben mindmáig megőrizte az apjától örökölt presztízstárgyat. Ráadásul nemrég egy másik értékes tárgyat is nála helyeztek zálogba, amelyet – ha tulajdonosa képtelen lesz kiváltani azt – feltehetően ő fog majd megvásárolni, éppen ezért okkal vívta ki az idősebb *rom* és családja irigységét és féltékenységét.

Miután a két családfő közül az idősebb *rom* hallótávolságon kívülre került, hogy lebonyolítson egy telefonbeszélgetést, a fiatalabb családfő felesége, Joja, odafordult az idősebb *rom* fiaihoz, és azt kérdezte tőlük: „Mondjátok, ha olyan értékes az a tárgy, miért nem álltok össze ti hárman, miért nem fizetitek ki az adósságot, és hozzátok azt haza?” Joja kérdését követően egy pillanatra „megfagyott a levegő” körülöttünk, az idősebb *rom* fiai pedig megrökönyödve és tanácstalanul néztek egymásra – egyikük sem jutott szóhoz a megdöbbenéstől. A kínossá vált hallgatásnak végül Joja férje vetett véget azzal, hogy feleségét dühösen szidni és átkozni kezdte: „Haljon meg a fejed! Milyen bolond vagy! Hogy beszélhetsz így?” A feddés minden jel szerint „megtette hatását”, mivel a beszélgetés e szakasza Joja mentegetőzésével ért véget: „Én nem értek hozzá (értsd: a presztízstárgyakhoz – B. P.)! Beszélék itt bolondságokat. Én csak egy asszony vagyok!” Nem sokkal ezután sietve elköszöntünk az idősebb *romtól* és fiaitól, és elindultunk Jojához háza felé. Amint a többieket magunk mögött hagytuk, legnagyobb meglepetésemre a férj viselkedése egy pillanat alatt megváltozott, és ahelyett, hogy Joját tovább korholta volna provokatív kérdése

miatt, cinkos mosollyal az arcán odafordult hozzá, és halkán, de jól érthetően odasúgta neki: „Nagyon jól mondtad! Tízest adok neked!”⁵⁸

Miután Jojához értünk, Joja, hogy számomra is érthetővé tegye viselkedése okát, elmondta, hogy az idősebb *rom* fiai minden kínálkozó alkalmat megragadnak, hogy a különféle társadalmi összejöveteleken dicsérik apjuk presztízstárgyát, annak ellenére, hogy az már évek óta zálogban van, és – a család pillanatnyi anyagi helyzetét figyelembe véve – nagy a valószínűsége annak, hogy végleg ott is marad. Joja férje ezzel szemben azért, hogy az éppen jelen lévő idősebb *romoknak* „megadja a tiszteletet”, saját presztízstárgyát ilyenkor rendszerint nem hozza szóba. Joja végeredményben amellet érvelt: a provokatív kérdéssel az volt a célja, hogy elégtételt vegyen az idősebb *romon* és fiain mármár illetlenségnek számító, túlzott büszkeségük miatt, és – a nyilvános társadalmi összejöveteleken megszokottnál – kedvezőbb színben tüntesse fel saját férje társadalmi státusát és presztízstárgyát. Amikor rákérdeztem arra, mivel magyarázható férje viselkedésének korábban már említett, hirtelen megváltozása, Joja úgy érvelt, hogy a történetekben nincsen semmi szokatlan: a férj és feleség közötti nyilvánosság előtt lezajló efféle szerepjátékokra gyakran kerül sor, ha a jelenlévő más *romok* valamelyikének szánt provokatív megjegyzés kimondása a férj számára túlságosan kockázatosnak minősül. Aminek tanúja lehettem, végeredményben tehát egy gyakran alkalmazott koreográfiához igazodó „jelenet” volt, amely Joja kérdésével vette kezdetét, és amelyben Joja és férje az első perctől kezdve pontosan tudták (a többiek viszont legfeljebb csak sejtették), hogy mi fog történni, ahogyan tisztában voltak azzal is, hogyan kell viselkedniük ahhoz, hogy a „jelenet” – saját nézőpontjukból – sikeresen végződjön. Ha a kérdéses mondat a férj szájából hangzott volna el, az nyílt inzultusnak minősült volna, amit az érintett idősebb *rom* fiai minden bizonnyal nem hagytak volna válasz nélkül, és Jojához valószínűleg azzal a veszéllyel is számolniuk kellett volna, hogy a legközelebbi társadalmi összejövetelen az idősebb *rom* mindent megtesz majd azért, hogy elégtételt vegyen az inzultus miatt, vagyis valamilyen ürüggyel nyilvánosan megszégyenítsé Joját és férjét. Minek köszönhető, hogy ezekkel a veszélyekkel most csak elenyésző mértékben kell számolniuk, és hogy az idősebb *rom* fiai „szavak nélkül maradtak”, tanácstalanul álltak e provokatív kérdés elhangzását követően?

Amint az a terepmunkám során megfigyelt számos hasonló helyzet értelmezéséből és a résztvevőkkel folytatott beszélgetésekből kiderült, a Joja és férje által előadott szerepjáték sikerességének kulcsa (hangsúlyozom: a végeredmény kettejük tudatos együttműködésének eredménye!) Joja társadalmi neme, a nőkhöz kapcsolt egyik roma sztereotípiák aktualizálása, végső soron pedig a társadalmi nemek közötti státuskülönbség ténye volt. A nagyfalusi romák véleménye szerint ugyanis a presztízstárgyakkal való verbális és egyéb foglalkozás

⁵⁸ A „tízest” a romániai alapfokú oktatási intézményekben adható legjobb érdemjegy.

alapvetően genderizált tevékenység: e tárgyak elsősorban a férfiakhoz és a patriárgazat fogalmához kapcsolódnak, éppen ezért a nők ezen a téren rendszerint nem rendelkeznek a férfiakéhoz hasonló jártassággal.⁵⁹ Mivel e provokatív kérdés kimondását, amelynek a „férfi beszélő-férfi címzett” beszélőhelyzetben való elhangzása bizonyosan nyílt konfliktushoz vezetett volna, Joja vállalta magára, társadalmi neme révén lényegében minimalizálta a családok közötti konfliktus kiéleződésének a lehetőségét. Joja ugyanis az előbb említett sztereotípiát értelmében az elemzett beszélgetés presztízstárgyakkal kapcsolatos részében nem minősült kompetens, ratifikált résztvevőnek, a hozzáértés – legalábbis látszólagos – hiányának mentegetőzése során maga is hangot adott: „Én nem értek hozzá”. Férje viselkedése: a színlelt harag és az átok ugyancsak mérsékelte a konfliktus kiéleződésének veszélyét, mivel annak köszönhetően, hogy a férj látszólag az inzultált *romok* pártjára állt, viselkedésével azt sugallta: ő maga is egyértelműen helyteleníti felesége szavait, és elhatárolódik azoktól. Joja tehát a fent említett sztereotípiát aktualizálása („Én nem értek hozzá...”; férfitéma) és a nemek közötti státuskülönbség kulturális ideológiájának hangoztatása („...én csak egy asszony vagyok”) révén olyan kétértelmű, ellentmondásos helyzetet teremtett, amelyben az idősebb *rom* fiai az inzultus elhangzására nem reagálhattak úgy, ahogyan az egynemű férfitársaságban megszokott dolog: nem vonhatták közvetlenül felelősségre Jóját. (Nem utolsósorban azért nem, mert Joja nyilvánosság előtt elhangzó szavaiért elsősorban férje tartozott felelőséggel, aki azonnal meg is fedtte őt.) Az, hogy a későbbi társadalmi összefüggések valamelyikén az idősebb *rom* fiai Jóját és férjét majd felelősségre vonják az elhangzottakért, azért tűnt valószínűtlennek, mert egy idős, tekintélyes *rom* számára egy „óvatlan *romni*” illetlen viselkedése önmagában erre rendszerint nem szolgáltat elegendő okot. Ha az idősebb *rom* mégis Joja kérdésére hivatkozva (tulajdonképpen alaptalanul) próbálna meg elégtételt venni Jóján és családján, minden bizonnyal kicsinyesnek és önhihtnek tűnne a többiek szemében.

Ugyanakkor mindezek ellenére az ominózus kérdés elhangzását mégsem lehetett meg nem történné tenni, és Joja meg is volt győződve arról, hogy az idősebb *rom*nak és fiainak „benne maradt a tüske a szívükben”, vagyis az inzultus végül is hatásos volt. Joja ez utóbbi feltételezését azzal magyarázta, hogy az idősebb *rom* és fiai valószínűleg sejtették (habár bizonyítani nem tudták), hogy Joja férjének haragja és Jójától való elhatárolódása nem volt egészen őszinte. Két okból is erre a következtetésre juthattak. Egyrészt annak köszönhetően, hogy az ehhez hasonló inzultusok a romák között gyakori jelenségnek számítanak, és valószínűleg az érintett *romok* és feleségeik is gyakran élnek a presztízsrombolás e verbális eszközével. Vagyis pontosan tudják: a látszat sokszor

⁵⁹ Tapasztalataim szerint az esetek jelentős részében valóban ez a helyzet, ugyanakkor néhány olyan idősebb *romnival* is találkoztam, akik előszeretettel foglalkoztak a presztízstárgyakkal, és közvetlen környezetük szerint is kiválóan értettek azokhoz.

csal. Másrészt Joja férje őszinteségének megkérdőjelezését nyilvánvalóan megkönnyítette az a közismert tény is, hogy a Joja férje és az idősebb *rom* közötti viszonyra a rivalizálás hangsúlyos jelenléte a jellemző. Joja célja végeredményben éppen a történetek értelmezését és a felelősségre vonást megnehezítő ellentmondásosság előidézése volt: saját neme (a feminitáshoz társított alacsonyabb presztízsz és a presztízstárgyakkal kapcsolatos tudás genderizált volta) miatt ugyanis lényegében bizonyíthatatlanná vált az inzultus komolysága, ahogyan a címzettek számára kideríthetetlen maradt az is, terheli-e bármilyen felelősség Joja férjét a helyzet kialakulásáért. (A férj vajon cinkos társszerző, avagy ő maga is felesége figyelmenlenségének ártatlan áldozata?) Ahogyan azt Joja elégedett mosollyal az arcán a beszélgetés vége felé megjegyezte: egy dolog, amit csak gyanítunk, és egy másik, amit bizonyítani is lehet!

Amint azt korábban többször is említettem, ha csekély számban is, de akadnak olyan férfiak és nők Nagyaluban, akikről környezetük úgy vélekedik, hogy viselkedésük számottevő mértékben eltér a vizsgált nemfogalom értelmében férfiasnak vagy nőiesnek tekintett vonások csoportjától, s akik rendszeresen semmibe veszik a munkamegosztás vagy a nyilvános viselkedés elvárásrendszerén belül húzódó, a társadalmi nemeket elválasztó szimbolikus határokat. E „szimbolikus határsértések” társadalmi megítélése változó lehet, ahogyan a hozzájuk társuló következmények is széles skálán mozoghatnak: a tartós presztízszvesztéstől a jelenlévők alkalmi szórakoztatását célzó ártatlan tréfákig és pletykákig. *Kovlónak* („lány”-nak) avagy nőiesnek (*zuvlikánónak*) rendszerint azokat a férfiakat tekintik, akik a) gyakran részt vesznek olyan, tipikusan a nőkhöz társított otthoni munkafolyamatok ellátásában, mint a főzés, a mosogatás vagy a mosás, illetve b) azokat, akiknek a nyilvánosság előtti, vagy szóbeszéd tárgyává váló családon belüli viselkedése jelentős mértékben eltér attól a magatartásmintától, amelyet a férfiak esetében társadalmilag elvárnak tekintenek.

Ez utóbbi csoportba tartoznak például azok a *romok*, akik a nyilvános férfitársalgás során túlságosan visszahúzódnak és halk szavúak (bár társadalmi státusuk alapján nem kényszerülnének erre), akikkel olyan tréfákat is minden komolyabb következmény nélkül meg lehet ejteni, amelyeket mások nyílt inzultusként értelmeznének és aligha hagynának válasz nélkül. Valamint ide sorolhatók azok a *romok* is, akiknek a felesége hírhedt házasságán kívüli kapcsolatairól, félrelépéseiről. Ez utóbbi – meglehetősen ritka – esetekben elsősorban azt róják fel a férj hibájául, hogy nem szab gátat, akár fizikai erőfölénye révén is, felesége *bibaxtali* (szerencsétlen) viselkedésének, és ezzel nyilvánvalóvá teszi saját gyengeségét. Ugyancsak „lány”-ként utalhatnak azokra a férfiakra, akikről tudni vélik, hogy a családjukon belüli döntéshelyzetekben rendszerint a feleség véleménye a mértékadó, és gyakran használják ugyanezt a kifejezést az öregedéshez társított olyan folyamatok leírására is, mint amilyen a férfiak fizikai erejének és társadalmi aktivitásának a csökkenése. (Az e tulajdonságokkal jellemezhető idősebb *romokra* gyakran úgy utalnak, mint akik „lággyá váltak, meglággyultak”. Megjegyzendő azonban, hogy a *kovlo* vagy *zuvlikano* jelzők ki-

mondására az érintett személyek jelenlétében terepmunkám során egyszer sem került sor.)

A fenti példák egyúttal arra is utalnak, milyen helyzetekben tekintenek egy *romnjira* úgy, mint aki „férfias” tulajdonságokkal rendelkezik: ide sorolható például a családi döntéshelyzetekben domináns *romnji* alakja. Sanyit, egy tízéves fiút például azért csúfolták kortársai, és azért feddte meg többször apja is helytelennek ítélt viselkedése miatt, mert bár hamarosan feleséget kap, rendszeresen segít anyjának a főzés során (vagy legalábbis ott lábatlankodik körülötte a konyhában), többnyire az idősebb lányok társaságát keresi a kortárs fiúk helyett, és érdeklődést mutat a női illatszerek és ruhák iránt. Barátai ez utóbbi tulajdonsága nyilvánvaló jelének tekintették például azt, hogy Sanyi az iskolai jelmezbálok egyikén öregasszonynak öltözött. Jankó, egy hatvanas évei közepén járó *rom*, magas társadalmi presztízssű ágazati szegmensének legidősebb tagja viszont szűkszavúsága és a nyilvánosság előtti passzivitása miatt minősült *kovlónak*. E tulajdonságait csak még látványosabbá tette felesége harsány és határozott, „férfias” viselkedése, ami nem egyszer mosolyt csalt a jelenlévők arcára, és ami például abban a gyakorlatban nyilvánult meg, hogy férje jelenlétében gyakran őt megelőzve, elsőként üdvözölte a hozzájuk érkező idősebb *romokat*, ő maga is kezét fogott velük és jelentős szerepet játszott családjá érdekeinek nyilvános képviselésében.⁶⁰

7. KONKLÚZIÓ

Az eddigi fejezetekben többek között amellel érveltem, hogy a nagyfalusi romák a maskulinitás és a feminitás közötti viszony diszkurzív megjelenítése során gyakran folyamodnak az oppozíciópár-alkotás eljárásához. Foglaljuk össze röviden az említett oppozíciópárokat. Láttuk, hogy míg a nagyfalusi romák nemfogalma szerint a férfi („drága gyermek”) a patriárgazat *folyamatosságát* testesíti meg, és a maskulinitáshoz az *állandó* potenciális *termékenység*, a *tisztátalanság* kisebb kockázatot jelentő *alapállapota*, a *hosszú távú kollektív/ágazati emlékezet*, valamint a *konzangvinikusság* fogalmi kapcsolódnak, addig a *romnjihoz* sokkal inkább a relatív *diszkontinuitás* fogalma társul. A vizsgált

⁶⁰ Itt kell megjegyezni, hogy Jankó feleségének magatartását beszélgetőtársaim nem tekintették morálisan elítélendőnek (legfeljebb megmosolyogtatónak), vagyis nem sorolták a női szexuális vágy feletti önkontroll sérülékenységével magyarázott negatív jelenségek közé. Ennek oka nyilvánvalóan az, hogy Jankó feleségének viselkedésére sem a nyílt szembeszégülés vagy a közömbösség, sem a férj tekintélyének tudatos rombolása nem volt jellemző. „Férfias” vonásait beszélgetőtársaim inkább úgy értelmezték, mint a férj társadalmi szerepei egy részének kényszerű, és a család számára hasznos átvállalását, amit a férj idős kora, „meglágyulása” indokol.

nemfogalom ugyanis a *romnjit* úgy „jellemzi”, mint aki *időszakosan* „terméketlen”, veszélyes *többlettisztátalansággal* rendelkezik, elsősorban a *rövid távú kollektív/ágazati emlékezet* része, biológiai termékenysége férje patriárgazatának folyamatosságát szolgálja (*affinitás*), és a kontrollálatlan szexualitáshoz társított negatív következmények révén potenciális *fenyegetést* jelent környezete számára. Ismételten hangsúlyoznom kell azonban, hogy a fenti vélekedések a terepmunkám során megismert roma társadalmi-fogalom szerves részei, és homogenizáló-leegyszerűsítő képet tárnak elénk. A továbbiakban amellel érvelek, hogy a társadalmi-fogalom létrehozásában alapvető szerepet játszó oppozíció-párok megalkotása valójában olyan stratégia és eljárás, amely a maskulinitás és a feminitás közötti viszony egy „mélyebb” rétegének: a komplexitás és az interdependencia jelenségének a részleges „elfedésére”, látványos „tagadására” szolgál. A jelen fejezet végén visszatérek arra, hogy értelmezésem szerint mi teszi szükségsszerűvé a „tagadás-elrejtés” gyakorlatát.

A nemek közötti státuskülönbség olyan hierarchikus presztízsvizony, amelyben a magasabb presztízssű csoport léte *per definitionem* elképzelhetetlen egy (vagy több) olyan másik csoport jelenléte nélkül, amely negatív viszonyítási pontként szolgálhat saját identitása definiálása és igazolása során. Ahhoz, hogy az említett csoportok közötti kontraszt minél meggyőzőbb legyen, vagyis kellő hatékonysággal érveljen a státustávolság elkerülhetetlensége, fenntartása és „magától értetődő” volta mellett, rendszerint a referenciacsoport hangsúlyos szimbolikus leértékelésén, valamint a két csoportot elválasztó szimbolikus határok létrehozásán és folyamatos „karbantartásán” keresztül vezet az út.

Esetünkben a referenciacsoportot kétségtelenül a *romnjik* alkotják. Értelmezésem szerint a női szexualitáshoz, biológiai termékenységhez társított olyan destruktív tulajdonságok, mint a menstruációhoz és a gyermekágyi periódushoz kapcsolódó többlettisztátalanság, valamint a szexuális vágy feletti önkontroll sérülékenységének következményei, valójában a nők szimbolikus leértékelésének legfontosabb ideológiai eszközei. E sztereotípiák egyértelműen elhatárolják a nőket a férfiaktól, és biztosítják a nemek közötti státuskülönbség legitimitását. Ugyanakkor a szexualitás-feminitás e negatív jellemrajzában „társadalmi hasznosíthatósága” messze túlmutat a nemek kérdésén. Mivel a romák a tisztátalansághoz és a szexuális vágy feletti önkontroll kérdéséhez való viszonyt alapvetően morális problémaként élik meg (vö. STEWART 1997. 229), és véleményük szerint a gázsók többnyire éppen a testükhöz és a szexualitáshoz való viszonyulásuk mássága miatt minősülnek erkölcstelennek (vö. OKELY 1983), a szexualitáshoz való viszony és a nőiség roma definíciója kulcsfontosságú szerepet játszanak a romák gázsóktól való térbeli és szimbolikus elhatárolódásában, vagyis az etnikai határok és a csoportidentitás megteremtésében és fenntartásában is. Az a nyilvánvaló „társadalmi nemi aszimmetria”, amely a *romnjik* szexualitásának részleges „stigmatizálásában”, különösen a fiatal nőkre irányuló intenzívebb társadalmi felügyeletben és a nemi erkölcs tekintetében rájuk háruló nagyobb morális felelősségben érhető tetten, a negatív ellenpólusként

szemlélt gázso szexualitás kritikájában is megfigyelhető. A *romnjik* ugyanis a gázsokra utalva rendszerint maguk is a gázso nemi erkölcsseit és viselkedését teszik kritika tárgyává, és nem a gázso férfiakét, akik – akár csak a meddőség-gel kapcsolatos roma magyarázatok többsége esetében a *romok* – meg sem jelennek az e tárgyú állásfoglalásokban.⁶¹

A nagyfalusi romák nemfogalma szerint e negatív feminin vonások olyan mértékű potenciális fenyegetést jelentenek a roma társadalomra nézve, amely szükségyszerűvé és indokolttá teszi a nők és a női szexualitás feletti hatékony társadalmi ellenőrzés kiépítését. E nemfogalom alapján úgy tűnik: a társadalomnak újra meg újra felül kell kerekednie a női szexualitáshoz társított aszociális-destruktív képességek csoportján, ellenőrzése alatt kell tartania azokat ahhoz, hogy megóvhassa az olyan alapértékeket, mint a gazdasági szerencse-prosperitás, a termékenységszimbólumok, és a gyermekek egészsége. Értelmezésem szerint éppen ez a hangsúlyos „fenyegetettség” a nemek közötti hatalmi aszimmetria: a relatív férfidominancia legitimitásának egyik legfontosabb forrása és ideológiai támasza.

A romák a női szexualitás feletti ellenőrzést (vö. DELAMATER 1981) számos korlátozó érvényű viselkedésszabály révén valószínűsítik meg úgy, hogy szinte minden, ami a szexualitás fogalmához kapcsolódik, szégyenteljes dologként definiálnak, tabuk sorozatával veszik körül, és igyekeznek száműzni az intim szférába. (E tabuk túlnyomó többsége természetesen a férfiakra is érvényes.) A genitáliák, a szülés-születés, a menstruáció stb. nyilvános említése rendszerint ugyanúgy tabu alá esik, mint az alsótest, a kibontott női haj, a szexuális élet és az ürítkezés látványa vagy a testi vonzalomról árulkodó testkontaktus.

A fent leírtakból úgy tűnhet: a nagyfalusi romák nőképe döntően negatív elemekből épül fel, s hogy a romák egyáltalán nem vesznek tudomást arról a nyilvánvaló tényről, hogy a biológiai reprodukció és annak vágyott, pozitív társadalmi következményei valójában elképzelhetetlenek a *romnjik* nélkül. Értelmezésem szerint azonban a helyzet az, hogy nagyon is tisztában vannak ezzel.

Amellett érvelek, hogy a nők és a női szexualitás feletti társadalmi ellenőrzés – különösen a hűtlenségre való hajlam nőkhöz kapcsolt sztereotípiája – voltaképpen a reprodukcióban betöltött szerepük nélkülözhetetlenségének és jelentőségének burkolt elismeréseként értelmezendő. E kontroll a biológiai reprodukció küszöbeseményének (menstruáció) elérésétől annak „lezárlatáig”: a „család befejezéséig” a legintenzívebb, ezután fokozatosan enyhül. Értelmezésem az a tény is alátámasztja, hogy a *romnjik* reprodukcióhoz-szexualitáshoz való viszonyában bekövetkező fontosabb fordulópontokhoz általában a társa-

⁶¹ A társadalmi nem kérdése mellett az étkezéssel, öltözködéssel stb. kapcsolatos társadalmi gyakorlatok is etnicizálódhatnak és a csoportidentitás fenntartását, újratermelését szolgáló szimbolikus határok kialakításának hangsúlyos színtereivé válhatnak. Ezzel kapcsolatban lásd például OKELY (1983) és DICK ZATTA (1989) ide vonatkozó észrevételeit.

dalmi presztízsemelkedés ténye társul. E fordulópontok az alábbiak: az első menstruáció megérkezése; az első gyermek/fiúgyermek megszületése (illetve a további fiúgyermek/ek/ világra jötte); a „család befejezése”, vagyis a reprodukcióra irányuló szexuális aktivitás lezárulása, majd pedig a menopausa elérése.

A romák pontosan tudják, hogy a nők aktív hozzájárulása nélkülözhetetlen az olyan alapvető és kitüntetett fontosságúnak tekintett társadalmi értékek létrehozásában és fenntartásában, mint a család vagy a patriárgazat folytonossága és prosperitása. Annak ellenére azonban, hogy a házasságot és a *xanamikimot* stabilizáló, vágyott fiúgyermek megszületése presztízsemelkedést jelent a *romnji* számára, csak elvétve találkozhatunk olyan kijelentésekkel, amelyek nyílt elismeréssel beszélnek a női termékenységről, mert az afelett gyakorolt társadalmi ellenőrzés legitimitása éppen abból a tényből fakad, hogy a *romnjikat* a nemi sztereotípiák szintjén úgy ábrázolják, mint akik potenciálisan veszélyesek és destruktívak, s ezért felügyeletre és irányításra szorulnak. Paradox módon tehát a nők nélkülözhetetlenségének és a patriárgazat folyamatosságához való hozzájárulásuk társadalmi jelentőségének elismerése és dicsérete a szóban forgó közösségben elsősorban épp szimbolikus leértékelésükben, a reprodukció kapacitásukat övező tabukban és az afelett gyakorolt intenzív társadalmi ellenőrzésben jut – indirekt módon – kifejezésre.

IRODALOM

- ABU-LUGHOD, Lila
1990 *The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Beduin Women*. *American Ethnologist* 17. 41–55.
- BÁBAN, Adriana
2000 *Women's Sexuality and Reproductive Behavior in Post-Ceaușescu Romania: A Psychological Approach*. In: GAL, Susan-KLIGMAN, Gail (szerk.): *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton, Princeton University Press, 225–253.
- BERTA Péter
2004 „Bolond vagy, Jankó? Leányka kell neked?!” *Nemek közötti státuskülönbség, patrilinearitás és apatársi szövetség egy erdélyi roma közösségben*. In: BORSOS Balázs–SZARVAS Zsuzsa–VARGYAS Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén*. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére I–II. Budapest, L'Harmattan, II. 9–37.
- BOURDIEU, Pierre
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1978 *A szimbolikus tőke*. In: A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Budapest, Gondolat, 379–400.
- 1986 *The Forms of Capital*. RICHARDSON, J. G. (szerk.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport, Greenwood Press, 241–258.
- BRENNEIS, Donald
1987 *Performing Passions: Aesthetics and Politics in an Occasionally Egalitarian Community*. *American Ethnologist* 14. 2, 236–250.

- BRIGGS, Charles L.
1992 „Since I am a Women, I will Chastise my Relatives”: Gender, Reported Speech, and the (Re)production of Social Relations in Warao Ritual Wailing. *American Ethnologist* 19. 2, 337–361.
- BUCHOLTZ, Mary
2001 „Minek legyenek normális?” Nyelvi és identitásgyakorlatok külön lányok közösségében. *Replika*, 45–46, 191–211.
- DELAMATER, John
1981 *The Social Control of Sexuality*. *Annual Review of Sociology*, 7, 263–290.
- DICK ZATTA, J.
1989 „Te has tre Mule”, tabous alimentaires et frontières ethniques. In: WILLIAMS, Patrick (szerk.): *Tsiganes: identité, évolution*. Paris, Syros Alternatives, 445–466.
- ECKERT, Penelope–McCONNELL–GINET, Sally
2003 *Language and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press
- ERIKSEN, Thomas Hylland
2002 *Ethnicity and Nationalism*. London, Pluto Press
- FEISCHMIDT Margit
2002 *Szimbolikus konfliktusok és párhuzamos nemzetépítés*. In: A. GERGELY András (szerk.): *A nemzet antropológiája*. Budapest, Új Mandátum, 112–123.
- FOUCAULT, Michel
1980 *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. New York, Harvester Wheatsheaf
- GAL, Susan
1995a *Language, Gender, and Power: An Anthropological Review*. In: HALL, Kira–BUCHOLTZ, Mary (szerk.): *Gender Articulated. Language and the Socially Constructed Self*. New York és London, Routledge, 169–182.
- GAL, Susan
1995b *Language and the „Arts of Resistance”*. *Cultural Anthropology* 10. 3, 407–424.
- 1998 *Political Culture and the Making of Tradition*. In: *Austrian History Yearbook XXIX.*, 249–260.
- 2001 *Beszéd és hallgatás között*. *Replika* 45–46, 163–190.
- 2003 *Politics of Tradition and the Tradition of Politics in East Central Europe*. In: A. GERGELY András (szerk.): *A nemzet antropológiája*. Budapest, Új Mandátum 424–428.
- GOODY, J. R.
1973 *Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia*. In: GOODY, J. R.–TAMBIAH, S. J. (szerk.): *Bridewealth and Dowry*. Cambridge Papers in Social Anthropology No 7. Cambridge, Cambridge University Press
- GROPPER, Rena C.
1975 *Gypsies in the City. Culture Patterns and Survival*. Princeton, The Darwin Press
- HOBBSAWM, E. J.
1983 *Introduction*. In: HOBBSAWM, E. J.–RANGER, T. (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–13.
- HOLY, Ladislav
1996 *Anthropological Perspectives on Kinship*. London, Pluto
- KAMINSKI, Ignacy-Marek
1987 *The Dilemma of Power: Internal and External Leadership. The Gypsy-Roma of Poland*. In: RAO, Aparna (szerk.): *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. Köln, Bohlau, 323–356.
- KERTÉSZ WILKINSON, Irén
1997 *Vásár van előttem. Egyéni alkotások és társadalmi kontextusok egy dél-magyarországi oláh cigány lassú dalban*. Budapest, MTA Zene tudományi Intézet
- KLIGMAN, Gail
1998 *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceausescu's Romania*. Berkeley, University of California Press
- LIN, Nan
2001 *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge, Cambridge University Press
- MCOWAN, Janne-Elisabeth
1994 *Ritual Purity: An Aspect of the Gypsy Pilgrimage to Stes-Maries-de-la-Mer*. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sor. 4. 2, 95–109.
- MILLER, Barbara Diane (szerk.)
1993 *Sex and Gender Hierarchies*. Cambridge, Cambridge University Press
- MILLER, Carol J.
1968 *Mačwaya Gypsy Marimé*. Kiadatlán MA dolgozat. University of Washington, Department of Anthropology
- 1975 *American Rom and the Ideology of Defilement*. In: REHFISCH, Farnham (szerk.): *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London, Academic Press. 41–54.
- MILLS, Sara
2003 *Gender and Politeness*. Cambridge, Cambridge University Press
- MIRGA, Andrzej
1987 *The Category of 'Romanipen' and the Ethnic Boundaries of Gypsies*. *Ethnologia Polona* 13. 243–255.
- MOORE, Henrietta L.
1993 *The Differences Within and the Differences Between*. In: DEL VALLE, Teresa (szerk.): *Gendered Anthropology*. London–New York, Routledge, 193–204.
- MULCAHY, F. D.
1976 *Gitano Sex Role Symbolism and Behavior*. *Anthropological Quarterly*, 2, 134–151.
- OKELY, Judith
1983 *The Traveller-Gypsies*. Cambridge, Cambridge University Press
- ORTNER, Sherry B.–WHITEHEAD, Harriet
1981 *Introduction: Accounting for Sexual Meanings*. In: ORTNER, Sherry B.–Harriet WHITEHEAD (szerk.): *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1–28.
- PIASERE, Leonardo
1985 *Mare Roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris, Études et documents balkaniques et méditerranéens
- RAO, Aparna
1975 *Some Manuš Conceptions and Attitudes*. In: REHFISCH, Farnham (szerk.): *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London, Academic Press, 139–167.
- 1996 *A nő a cigány kultúrában*. *Magyar Lettre Internationale* 21, 72–74.
- RÉGER Zita
1999 *Teasing in the linguistic socialization of Gypsy children in Hungary*. *Acta Linguistica Hungarica* 46. 3–4, 289–315.
- REMÉNYI Andrea Ágens
2001 *Nyelv és társadalmi nem*. *Replika*, 45–46, 153–161.
- SALO, Matt T.–SALO, Sheila M. G.
1977 *The Kalderaš in Eastern Canada*. Ottawa, National Museums of Canada
- SHEPHERD, Gill
1987 *Rank, Gender, and Homosexuality: Mombasa as a Key to Understanding Sexual Options*. In: Pat CAPLAN (szerk.): *The Cultural Construction of Sexuality*.

- London–New York, Routledge, 240–270.
- SILVERMAN, Carol
1981 *Pollution and Power: Gypsy Women in America*. In: Matt T. SALO (szerk.): *The American Kalderaš: Gypsies in the New World*. New Jersey, Gypsy Lore Society, North American Chapter, 55–70.
- STEWART, Michael Sinclair
1994 *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Budapest, T-Twins–MTA Szociológiai Intézet–Max Weber Alapítvány
1997 *The Time of the Gypsies*. Oxford, Westview Press
- STOLCKE, Verena
1993 *Is Sex to Gender as Race is to Ethnicity?* In: DEL VALLE, Teresa (szerk.): *Gendered Anthropology*. London–New York, Routledge, 17–37.
- STRATHERN, Marilyn
1981 *Self-Interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery*. In: ORTNER, Sherry B.–WHITEHEAD, Harriet (szerk.): *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, Cambridge University Press, 166–191.
- SUTHERLAND, Anne
1975 *Gypsies: The Hidden Americans*. London, Tavistock
1992 *Health and Illness Among the Rom of California*. *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5. sor. 2. 1, 19–59.
- SZALAI Andrea
2003 *Beszédaktusok és társadalmi nem a romaniban*. Kézirat
- TAMBIAH, S. J.
1973 *Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia*. GOODY J. R.–TAMBIAH, S. J. (szerk.): *Bride-wealth and Dowry*. Cambridge Papers in Social Anthropology No 7. London, CUP
- WILLIAMS, Patrick
1993 *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
2005 *Cigány házasság*. Budapest, L'Harmattan–Új Mandátum Kiadó–MTA ENKI
- ZEMPLÉNI András
2000 *Hallgatni tudni. A titokról és az etnológus mások életébe való betolakodásáról*. *Tabula* 3. 2, 181–214.

PÉTER BERTA

IDEOLOGIES OF STATUS DIFFERENCE
BETWEEN GENDERS IN A TRANSYLVANIAN
ROMANI (GÁBOR) COMMUNITY

This article examines a single aspect of the concept of gender in a double-minority, trilingual Transylvanian Romani community. It attempts to identify what major ideologies, practices and strategies are used to construct, legitimize and reproduce the concept of gender, particularly the status difference between genders (the relatively higher prestige assigned to masculinity) as a comprehensive prestige structure. In the course of an examination of the ideological background of the status difference between genders, the author gives a detailed analysis of the Romani concept and social significance of patrilinearity and xanamikimo (the alliance of co-fathers-in-law), Romani notions of the body, biological reproduction and sexuality, and some Biblical explanations of gender questions. Particular attention is also given to a study of the question why certain groups of women (for example, mothers-in-law) participate actively in the maintenance of the status difference between genders with its higher prestige for masculinity and in the reproduction of its ideological background. The author concludes that the explanation for this is to be sought primarily in the local Romani concept of person and social success.