



# Gyermekkori álmok: roma/cigány gyermek kultúra és az identitás erősítése

Maszlag Fanni

Eötvös Loránd Tudományegyetem, Tanító- és Óvóképző Kar, Társadalomtudományi Tanszék

## Absztrakt

Jelen tanulmányban a roma/cigány<sup>1</sup> mesék identitásban, szociális tanulásban való jelentőségét és szerepét tekintjük át. Az elemzés során igyekszünk bemutatni és érzékelteni a magyarországi cigány kultúra értékeit. Az értekezés kiindulópontja, hogy az egyén nemcsak valós közösségi normákat, értékeket, viselkedés módokat, attitűdöket és szerepeket sajátít el, hanem életébe beépít fiktív modellek által közvetített tanulságokat is. Ezek a modellek lehetnek tankönyvek, filmek, zenék, olyan irodalmi alkotások, mint a mesék. A tanulmány célja, hogy bemutassa felhívja a cigány mesék által közvetített kulturális értékekre, illetve az etnikai identitás továbbörökítésében játszott kulcsfontosságú szerepére.

**Kulcsszavak:** roma/cigány, mese, identitás, kultúra, szociális tanulás

## Bevezetés

„Patyiválé manusendár hatyárdom la,  
áj patyiválenge phendom la.  
Kathar sungyom la,  
vi me phengyom la.

Becsületes emberektől hallottam,  
becsületesebbeknek elmondtam.  
Ahogyan hallottam,  
én is úgy mondtam”  
(Bari, 1999, p. 15)

A mese mint a szociális reprezentáció műfaja kiemelkedő szerepet tölt be a világról szóló ismeretek közvetítésében. Ezt a műfajt egyenrangúnak tekintik a mítoszokkal. A mesékben hatalmas tudásanyag gyűlik össze, ugyanis a kollektív tudat egy terméke, amelyből megismerhető egy közösség világlképe, erkölcsi elemei (Geert, 2001).

A cigány mesékről való általános gondolkodás rendkívül sok kihívással néz szembe. Ennek egyik oka, hogy a cigánység maga sem tekinthető etni-

<sup>1</sup> A tanulmányban a roma/cigány kifejezéseket felváltva fogjuk alkalmazni.

kailag egységesnek. A Magyarországon élő különböző roma csoportok – romungrók, oláh cigányok, beások – kultúrája, a számos egységesítő törekvés ellenére, markáns különbségeket mutat, amit természetesen tovább bonyolítanak az egyes mesemondók saját repertoárjai is.

A kulturális antropológiai kutatások kiemelik, hogy a kultúrát célszerű egy összefüggő szöveggént vizsgálni, melynek nélkülözhetetlen elemei közé tartoznak a mesék. A mesék történeti felépítése organikusan illeszkedik az adott kultúra „gazdag elbeszéléséhez” (László, 1999, p. 87). Az ősi kultúrákban a mesehallgatás hatékony eszközként szolgált az énkulturáció terén. A mesék kulturális mintaként nem csak az egyéni fejlődést támogatták, hanem jelentős szerepet játszottak a közösségi identitás és stabilitás formálásában egyaránt.

A mese továbbá létfontosságú eszköz a világ megértésében és a társadalmi reprezentáció formálásában (László, 1999). A mese egy tudásforrás, amely részletesen leírja az adott közösség világképét – kognitív, egzisztenciális vonatkozások mentén – és ethosát (Geertz, 2001).

A mai literális kultúrákban élők jellemzően úgy gondolják, hogy a mese kizárólag a gyerekeknek szóló történetet jelent, és a benne megjelenített világnak, például a csodáknak semmi köze a valósághoz. Ugyanakkor az orális népi kultúrákban a mese mind a felnőttek, mind a gyerekek részére szánt narratív műfaj volt, amely szoros kapcsolatban állt az adott mikrotársadalmi közösség életével. A mesemondók mindig a valóságos világban éltek, és ennek okán elképzelhetetlen, hogy a mesék nem tükrözték volna ezen emberek társadalmi valóságát. Gyakran előfordult, hogy egy közösségben olyan események történtek, melyek nyomot hagytak, illetve tematizálódtak magukban a mesékben is (Görög, 1994).

A mese tehát egyféle modell, amely reprezentációja a valóságnak a valóság számára. Az értelmezés eszköze generációról generációra változik, így kiválóan használható egy közösség érték-, norma- és szokásrendszerének felfedezésére, továbbadására, valamint a kívánt attitűdök formálására (Görög, 1994).

A mesemondás, mely régebben népszerű időtöltés volt a magyarországi cigány közösségek életében, az utóbbi időkben hanyatlásnak indult. A hetvenes években az élő cigány népmese hanyatlani kezdett a legtöbb közösségben (Görög, 1994). A rendszerváltás előtt szinte minden településen a roma közösségekben megtalálhatóak voltak olyan személyek, akinek mesemondási képességük kiemelkedett, és több mesét is el tudtak mondani. A cigány életstílus átalakulása, a roma lakosság erőltetett asszimilációja, majd később „integrációja” a többségi társadalomba, maga után vonta a hagyományos cigány népi kultúra – beleértve a mesemondást is – felbomlását, hanyatlását. Ez hasonlóan történt ahhoz – a felszabadulást követő években – mint amit a nem cigány paraszti magyar lakosság népi kultúrájának változásában is észlelhettünk deleatur a felbomlott agrárszektor és az erőltetett iparosítás idején. A mesemondók gyakorisága ma már ritka a roma közösségekben úgy, mint a nem cigány közösségekben.

A tanulmány az elméleti keretek bemutatásával indul, ahol szociológiai, neveléstudományi – ki a cigány, integráció, kultúra, identitás, szocializáció – fogalmakat tisztázunk. Ezt követően összefoglaljuk a mesékkel kapcsolatos lényeges ismereteket, illetve a mesék szerepét a közösség fennmaradásában, identitás erősítésében.

Mielőtt rátérnénk az elméleti keretek bemutatására, fontosnak tartjuk a cigányság definiálásával kapcsolatos kérdéseket tisztázni, ugyanis számos szakirodalomban találkozhatunk a *Ki a cigány?* és a *Beszélhetünk-e egyáltalán cigány kultúráról?* kérdésekkel (például Prónai, 1995; Forray, 1998; Fraser, 2002; Liegeois, 2002; Kemény, 2004).

### A magyarországi cigányság besorolása

A cigányokra vonatkozó szakirodalmi anyagok központi témája, hogy kik is valójában a cigányok. Ezen a kutatási területen nincs egységes, általánosan elfogadott meghatározás, és mind a magyarországi, mind a nemzetközi cigánykutatások különböző módon közelítik meg ezt a kérdést - néprajzi megközelítés, életstílus csoport, peripatetikus csoport stb.

A romákkal kapcsolatos öndefiníálás problémája igen bonyolult. A fogalom jelentős kihívással néz szembe, mivel egyszerre hordoz erőteljesen pozitív és ugyanilyen mértékben negatív jellemzőket is.

A társadalomtudományi vizsgálatok általában két különböző megközelítést alkalmaznak a cigánysággal kapcsolatos identitás meghatározásánál. Az első megközelítés, a *Ki a cigány?* kérdést a külső környezet véleményére hagyja, amely meghatározza az azonosítást. Ebben az esetben lehet a kérdéseket feltevő személy, a vizsgálat kidolgozója, vagy akár egy külső szakember is. A 18. században elkezdődött cigány összeírások során a külső jegyek, a „tipikus” cigány nevek és a származás alapján választották ki a roma embereket. Kemény István kutatásaiban például külső szakértők, orvosok, védőnők határozták meg a cigány családokat, és vették fel a kérdőíveket. Ehhez kapcsolódik az 1993-as KSH-vizsgálat is, ahol az életmód alapján döntötték el, hogy valakit a cigány vagy a nem cigány kategóriákba sorolnak (Forray & Mohácsi, 2002). Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy mi alapján értékel a külső környezet: külső jegyek, nyelv, nevek, kultúra alapján?

A második megközelítés szerint a cigányság azonosítását a megkérdezettekre bízák, önbesorolás alapján. Ez a kérdés azonban egy alapvető problémát vet fel a szociológiai kutatások számára. Minden vizsgálat során elkerülhetetlenül fel kell tennie a kutatónak azt a kérdést: kiket és milyen szempontok alapján tekint cigánynak, ezt nem hagyhatja figyelmen kívül.

A rendszerváltást követő népszámlálások merőben különböztek az azt megelőző évektől, amit lényegében két dologgal lehet magyarázni: Az 1993-as és a 2011-es törvények lehetővé tették az önkéntes adatszolgáltatást a nemzetiségekre vonatkozóan, tehát a nemzetiségek saját bevallásuk alapján nyilatkozhattak nemzetiségi vagy etnikai hovatartozásukról. Így a 2001,

2011, 2022-es népszámlálásokon opcionális kérdésként szerepeltek ezek a kérdések a kérdőívek végén.

A jogi környezet mellett módszertani változás is történt. Az előző népszámlálásokon a nemzetiségi és az anyanyelvi kérdések mellett bevezették a nemzetiségi hovatartozás vizsgálatát is, ezáltal csökkentve a nemzetiségi csoportok alulbecslését.

A 2011-es, 2022-es népszámlálás esetében a módszer valamelyest változott, mivel a kérdőívek már nem tartalmazták a kulturális kötődéssel kapcsolatos kérdést.

A rendszerváltást követően a cigányok számának emelkedését nem csak a természetes lélekszám gyarapodása, hanem több tényező is befolyásolta. A változásokat a népszámlálások megváltozott módszertana és a kettős identitás erősödése magyarázhatja – tehát a roma kisebbség jelentős része egyidejűleg vallja magát magyarnak és egy etnikai kisebbség tagjának. A 2022-es népszámlálási adatok azonban drasztikus fogyást mutatnak a cigányság létszámát illetően. Jelen tanulmány terjedelmi korlátai nem teszik lehetővé, hogy e kérdést részletesebben elemezzük, azonban mindenképpen érdekes kérdéseket vet fel, hogy „hova tűnhetett” százezer cigány nemzetiségű állampolgár (KSH, 2022).

Láthattuk, hogy bár számos tudományos válasz és különféle osztályozási rendszer született már az egyes korszakokban és tudományterületeken a *Ki a cigány?* kérdésre, a megközelítések sokfélesége miatt még nem alakult ki egységes álláspont továbbra sem ebben a kérdésben.

*Létezik-e cigány kultúra?* A cigányság definiálásához szorosan kapcsolódik ez a kérdés. Beszélhetünk-e különálló cigány kultúráról? A kérdéssel elengedhetetlen foglalkoznunk érintőlegesen, ha a cigány mesékbe szeretnénk betekintést nyerni.

Szuhay Péter tanulmányában<sup>2</sup> (1999) felteszi a kérdés, hogy van-e a cigányságnak saját etnikus kultúrája vagy inkább egy réteggkultúráról, a szegénység kultúrájáról kell-e beszélnünk (Szuhay, 1999).

A kutatók széles körben elfogadják azt a tényt, hogy a cigány nyelv indoeurópai eredetű, és hogy a cigány nép Indiából érkezett. Többen, beleértve korábbi és jelenkori kutatókat egyaránt (Görög, 1994; 2003; Fraser, 2002; Nagy, 1978) úgy vélik, hogy a cigányságnak vándorlásuk során sikerült megőriznie kultúrájának lényeges elemeit.

Ellentétes vélemények is léteznek ebben a kérdésben. Noha egyes nézetek elfogadják a cigányság indiai eredetét, úgy gondolják, a vándorlás alatt a cigányság elveszítette saját kultúráját és hagyományait. Ezen nézetek szerint a cigány kultúra, beleértve a meséket is, inkább kölcsönzés és átvétel eredménye azoktól a népektől, akikkel az évek alatt érintkezésbe kerültek (Vekerdi, 1974). Ennek az álláspontnak egyik magyar képviselője, Vekerdi József volt

<sup>2</sup> Jóllehet, hogy a kutató csak szociológiai aspektusból közelít leginkább a témához, és figyelmen kívül hagyja sok esetben a kulturális, nyelvi és nyelvészeti vonatkozásokat kutatásában.

– álláspontját azonban a magyar néprajzkutatók (Nagy, 1974; Réger, 2002; Stewart, 1994; Görög-Karády, 2003) megcáfolták.

A roma kultúrával kapcsolatban egy harmadik nézőpont is kirajzolódik. Napjainkban már nem lehet egységes cigány kultúráról beszélni, ugyanis a vándorlás során az egyes törzsek, csoportok egymástól teljesen elkülönültek. Ez a fajta elhatárolódás, eltávolodás nyelvvesztéssel vagy nyelvcserevel is járt. A különböző nyelvi csoportok kialakították saját szokásaikat, kultúrájukat, illetve hagyományait is (Maszlag, 2022). Természetesen a különböző csoportok – ha magyarországi viszonylatokban gondolkodunk: romungrók, oláh és beás cigányok – óhatatlanul is, de átvettek bizonyos elemeket annak a népnek a kultúrájából, amellyel együtt éltek. Mindez tovább árnyalja a képet, mivel közös jegyek is fellelhetők az egyes csoportok kultúrájában.

Ugyanakkor a szociálintropológia szerint minden társadalmi csoport heterogén, és a különböző csoportoknak vannak saját kulturális elemei, szokásai, nyelvhasználata, illetve öltözködési stílusa. Edmund Leach (1966) ugyanakkor hangsúlyozza, hogy bár általában úgy érezzük, egy társadalmi csoport kultúrája egységes, valójában a rétegek közötti eltérések csak az antropológusok megfigyelésekor válnak nyilvánvalóvá (Leach, 1996). A cigányság esetében ez a megközelítés a legelfogadhatóbb, mivelhogy igyekszik nem összekeverni a különböző roma csoportok – romungró, oláh, beás – kultúráját, mégis elismeri a cigányságra jellemző közös jegyeket is.

## Elméleti keretek

### *Integráció, kultúra, identitás és szocializáció*

Az egyének, csoportok, integrációs stratégiáikat általában a mindennapi találkozásaik során alakítják ki. A stratégiák kialakítása során figyelembe veszik, hogy milyen mértékben tartják fontosnak a kulturális identitást és sajátosságokat – kultúra fenntartása –, valamint hogy milyen mértékben kapcsolódnak be más kulturális csoportokba vagy maradnak inkább saját közösségükben. Amikor az egyének nem kívánják megőrizni kulturális identitásukat, és inkább más kultúrákkal való interakcióra törekszenek, ez egy asszimilációs stratégiát jelent. Ezzel szemben, ha az egyének értéket tulajdonítanak saját kultúrájuk megőrzésének, elkerülik a másokkal való interakciót, azt disszimilációnak nevezik. Ha az egyének érdeke, hogy megtartsa eredeti kultúráját, miközben aktívan részt vesz más csoportokkal való napi interakcióban, akkor beszélhetünk integrációról. Bizonyos mértékű kulturális integritást megőriz, miközben aktívan részt vesz a szélesebb társadalmi hálózatban egyaránt (Maszlag, 2022).

Szociológiai értelemben kiemelkedő jelentősége van a társadalmi integrációnak, mivel az egyének kölcsönhatása révén nő a társadalmi stabilitás és a -biztonság (Utasi, 2002). A társadalmi integrációt csak az állandósult mechanizmusok tudják fenntartani, melyekben a normáknak, értékeknek,

azaz a társadalmi szerződéseknek fontos szerepük van az együttműködési készségekhez (Kovách, 2016). Dupcsik és szerzőtársa az integrációs mechanizmust értékek és normák összességének tekintik, melyek tovább erősítik az együttműködést a már együttműködő felek között, ezzel is erősítve az összetartozás érzését a csoporton belül (Dupcsik & Szabari, 2015).

Amennyiben a roma közösséget mint integráló erővel rendelkező csoportot vizsgáljuk, fontos megérteni, hogy milyen integrációs mechanizmusok mentén képesek elérni céljaikat. Az egyik ilyen mechanizmus a normák és értékek rendszere, melyen keresztül az egyének hatást gyakorolhatnak azáltal, hogy követik a közösség által elfogadott normákat az értékeiken és tudásukon keresztül. A cigány közösségek feladatai közé tartozik, hogy az elfogadott értékek és normák közvetítése mellett, olyan határokat húzzanak meg, amik megkülönböztetik a saját és a többségi társadalomra jellemző mintákat. Ezen határok hatékony fenntartásához elengedhetetlen a közös kulturális keretek kialakítása (Somlai, 1997).

A kultúrák mibenlétével kapcsolatban a 20. század közepéig két fő elméleti megközelítés alakult ki. Az egyik a reprezentatív kultúrafelfogás, ami azt hangsúlyozza, hogy a kultúra kizárólag a szellemi világgal, a tudománnyal, a vallással és a művészettel van összefüggésben. A másik megközelítés a pluralista kultúrafelfogás, amely szerint minden kultúra „egy specifikus mintázatok, szimbolikus univerzumok készletét” alakítja ki (Somlai, 1997, p. 82). Ide tartozik a művészet, a tudomány, a vallás, de ugyanúgy megismerhetjük a mintázatokot a szokásokból, viselkedésekből, hiedelmekből és nyelvhasználatból. A pluralista kultúrafelfogás gyakran kapcsolódik a kulturális relativizmushoz, amely szerint a kultúrák egyenrangúak, és „mintáikat kategorikusan, nem pedig fokozatilag különböztetik meg egymástól” (Somlai, 1997, p. 82).

A szakirodalmi források különböző kultúrafelfogásai közül most egyet szeretnénk kiemelni, Geertz (1994) elméletét. Geertz elméletének középpontjában a jelentés, a szimbólum és az értelmezés fogalmak állnak. Geertz úgy gondolja: „Az a kultúrafogalom, amely mellett síkra szállok, lényegében szemiotikai jellegű. Max Weberrel úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom. A kifejtést tartom célomnak, a felszínen rejtélyes társadalmi kifejezések magyarázatát” (Geertz, 1994 p. 172). Ez a megközelítés azt sugallja, hogy a kultúra értelmezhető jelek, szimbólumok összetett rendszereként funkcionál. Ennek értelmében nem tekinti azt valamilyen erőnek, mely a társadalmi események, viselkedések, intézmények vagy folyamatok mögötti ok lehet, hanem inkább egy kontextusnak (Geertz, 1994).

A kultúra átörökítése során kulcsfontosságú szerepe van a kollektív emlékezetnek. A közösségek ugyan nem rendelkeznek szó szerinti emlékezzettel, de meghatározó hatással vannak a tagok egyéni emlékezésére. Nem csupán

saját tapasztalatainkat őrizzük meg, hanem mások által elmesélt élmények is részeivé válnak a kollektív emlékezetnek. Ebben az emlékezeti formában a csoport általános viselkedése és tulajdonságai jelennek meg: a múlt emlékeivel párhuzamosan feltárulnak a közösség jellemzői, gyengeségei, egyedi jellegzetességei, valamint az önkép, amit a közösség magáról alkotott. Az emlékezet folyamatosan rekonstruktív módon működik, és jelen szemszögéből szüntelen újraformálja a múltat (Assmann, 2004).

Assmann két fő típusra bontja a kollektív emlékezetet: kommunikatív és kulturális emlékezetre. A kommunikatív emlékezet a közelmúlt eseményeire fókuszál, míg a kulturális emlékezet a távoli múltat veszi számba. A kulturális emlékezet kifejeződik a rítusokban, mítoszokban és mesékben, melyek leginkább a ceremóniális kommunikáció részei. A kulturális emlékezetből való részesülés nem egyenletes a közösség tagjai között, és a hordozói, mint például sámánok, bárdok és mesemondók, valamilyen tudás képviselői. A közösség identitásának fenntartásában, továbbadásában a rítusoknak, mítoszoknak és meséknek kulcsszerepe van (Assmann, 2004).

Az egyén kulturális és társadalmi taggá válását a mintázatok átvétele szabályozza. Az asszimiláció, mely a mintakövetésen alapul, elengedhetetlen a szociális integráció fenntartásához. Bizonyos kultúrák sajátosságait Abram Kardiner (1971) szerint nem csupán a tárgyak, hagyományok határozzák meg, hanem a kultúrára jellemző sajátosságok egyaránt hatással vannak rájuk. Az elsődleges és másodlagos intézmények egyaránt alakítják az alaptermesetet. A család és kiscsoportok az elsődleges intézmények közé tartoznak, míg a másodlagos intézmények között megtalálhatók a gondolkodási sémák, a vallás, a rituálék és a népmesék (Kardiner, 1971).

A tanulmány szempontjából kiemelt jelentőségű a kultúra és az integráció közötti összefüggés megismerése is. A kultúra mint egyik lényegi elem, kulcsfontosságú az integráció folyamatában, mivel rendelkezik a társadalom koherenciájának biztosítására és szervezésére való képességgel. A társadalmi integráció leginkább a kultúra integráltságától függ.

A kulturális tényező jelentős hatással van az egyének életmódjára, identitására, kapcsolatrendszerére, valamint fogyasztói szokásaira. Ezen jelenségeket kulturális modelleknek is nevezhetjük, amelyek nemcsak a csoporton belül integrálódnak, hanem kívülálló csoportok számára egyaránt mintaként szolgálnak (Kapitány & Kapitány, 2012).

A kultúra túlélésének, átörökítésének és reprezentációjának időszakában a közösségek zártságát korábban a családi környezet biztosította. Az etnikai identitáshoz tartozó kulturális elemek stabil szerkezetét alapjaiban rengették meg a történelem során bekövetkező viharok. A globalizáció és modernizáció beszívargása a tradicionális közösségekbe, szintén további kihívások elé állította a közösségek zártságát, kulturális szokásait, kiváltva egy önvédelmi reakciót. A közösség tagjai arra törekedtek, hogy az új identitás elemeket, kulturális elemeket, szokásokat, vallási jegyeket könnyen integrálják a felbomlani látszó rendszereikbe.

A cigányság kultúrájával kapcsolatban általánosságban bemutatunk kettő, a hazai diskurzusokban gyakran emlegetett megközelítést. A cigányság életmódjáról, kultúráról szóló tanulmányok és könyvek kettő fő csoportba sorolhatók. Az egyik nézőpont szerint a cigányság indiai eredetéből fakadó indiai kultúra, hagyományok, életmód és ősfoglalkozások formálták a mai szokásokat és életvitelt (Balogh & Fábíánné Andrónyi, 2011). A másik szemléletmód szerint nem kell olyan messze visszamenni az időben, mert a cigányság életmódjának kiindulópontját inkább a kapitalizmus körülményeiben kell keresni (Okely, 1975).

Leonardo Piasere (1977) olasz antropológus évtizedekig foglalkozott különböző cigány közösségek kutatásaival, és arra a következtetésre jutott, hogy bár nem lehet egységes cigány kultúráról beszélni, de talán létezik egy olyan életstílus, kulturális stílus, ami egészen napjainkig megmaradt a cigányság történelme során (Piasere idézi Stewart, 1994)<sup>3</sup>.

Régebbi kutatások, amelyek a népi kultúra és folklór területéről származnak, azt állítják, hogy nem létezik önálló cigány kultúra, mivel a cigányok kulturális szokásaiban a magyar népi kultúrából átvett sajátosságok fedezhetők fel. Ezen kutatók véleménye szerint a cigányság nem rendelkezik autonóm etnikai kultúrával, mindig csak a többségi társadalomból átvett kulturális mintákat alkalmaznak (Vekerdi, 1974)<sup>4</sup>.

A magyarországi cigányság kulturális szokásainak részletes leírását és elemzését legmélyrehatóbban a társadalomantropológiai művek kínálják számunkra. Ezen művek fókuszában a kutatóknak elsődleges szándéka, hogy a roma kultúrát olyan aspektusból vizsgálják, melynek közösségformáló, fenntartó és megélhetést biztosító funkciója van. Ebben a kontextusban Michael Stewart *Daltestvérek* című könyve (1994) kiemelkedik azon művek közül, amelyek a társadalmat antropológiai megközelítésből kutatják.

A szocializációt a pszichológia, valamint a szociológia tudománya egyaránt a gyermeki fejlődés aspektusából vizsgálja, és a társas-szociális környezetből származó hatások eredményének tekinti. A szocializáció kifejezés a 19. század végén terjedt el a társadalomtudományokban. Valószínűleg E. A. Ross (1896) volt az első, aki használta a kifejezést, amikor a szociális ellenőrzés folyamatára utalt, azaz arra a folyamatra, amikor az egyén vágyait és érzéseit a csoport szükségleteinek megfelelően alakítja (idézi Geulen, 1980: 31).

Émil Durkheim (1978) hatására vált általánosan elterjedté és ismertté a szocializáció fogalma. Kutatásaiban kiemeli az emberi magatartásformák

<sup>3</sup> Michael Stewart (1994) szerint téves és nem indokolt az indiai hagyományok hangsúlyozása a mai cigány közösségekben, mivel a cigány életmód kialakulása a kapitalizmus idején történt. Ez egyfajta válaszreakció volt, amelynek alapja a bérmunka megtagadása volt. A cigányság nem rendelkezett saját földterülettel, és a földművelés sem volt releváns számukra, így egyedi életmódot alakítottak ki (Stewart, 1994).

<sup>4</sup> Vekerdi a romák kultúrájával kapcsolatban a hagyománytalanságot, az anyagi és szellemi igénytelenséget hangsúlyozta (Vekerdi, 1974).



szociokulturális hátterét, és a társadalmi létfeltételeket, amelyek az egyéntől függetlenül, de meghatározó módon formálják az egyéni élményeket (Durkheim, 1978).

Freud a szocializáció fogalmát egy másik oldalról fogta meg. A pszichoanalízis szempontjából a lelki folyamatok dinamikáját tanulmányozva követhetjük nyomon a személyiség formálódását, az én rétegeinek egymásra rakódását, különös hangsúlyt fektetve a csecsemő- és gyermekkorra, valamint a családi kapcsolatok szerepére. Más pszichológiai területek, például a fejlődépszichológia és különböző tanulásméletek (Piaget, 1993; Mead, 1973), is hozzájárultak a szocializációkutatások fejlődéséhez.

A szocializáció kiterjeszhető ennél tágabb értelmezésre is. Az élmények, tevékenységek, normák és hagyományok megőrzése és átadása nem csupán a közösség változatlan fennmaradását garantálja, hanem egyben lehetőséget teremt az új tapasztalatok és tevékenységformák kialakítására. A generációkon átívelő hagyományok és normák szavatolják a közösség egységét váratlan események idején. Tehát a szocializációs folyamatnak két fő eredménye van: egyrészt a túlélés biztosítása, másrészt az új generációnak lehetőséget ad arra, hogy ne kelljen mindent a nulláról kezdenie (Kozma, 2001). Változatos csoportokban és társadalmi helyzetekben zajlik a szocializációs folyamat, amit átfogóan szocializációs színtérként, környezetként említ a szakirodalom (Giddens, 2000). A gyermek elsődleges szocializációs színtere a család, majd életterük kiterjedése során folytatódik a kortárs csoportokban, az iskolában és a munkahelyeken. Az emberek életük során számos szocializációs környezetben találhatják magukat, mivel számos különböző csoportba vagy társadalmi helyzetbe kerülnek.

A pedagógiában jó néhány nézőpont létezik a nevelés lényegéről, például a nevelést viselkedésszimbólizációk kialakításaként értelmező álláspont (Brezinka, 1990), a nevelést szimbolikus interakcióként értelmező nézőpont (Kron, 2000), vagy a nevelést értékteremtés és közvetítés (Bábosik, 2004) szempontjából megközelítő álláspont. A tanulmányban Kron (2000) szimbolikus interakciós fogalmát vesszük alapul. Meghatározása szerint a nevelés „a cselekvők által szimbolikus közvetített kommunikatív cselekvések” révén valósulhat meg (Kron, 2000). Más szóval a nevelés a nyelv és a viselkedés különböző megnyilvánulásain keresztül zajló kölcsönös hatások rendszerét jelenti, a nevelő és a nevelt között. A szociális tanulás szimbolikus interakcionális és identitáselméletek alapján történő értelmezése azt hangsúlyozza, hogy a csoport tagjai kölcsönhatások révén közvetítik egymásnak a kulturális környezetüket, átadva és átvéve a közösség szokásait, hagyományait, normáit, értékeit, ezzel párhuzamosan kialakítva személyes identitásukat (Munn, 1983). A szociális tanulás kifejezés magába foglalja azokat az aktivitásokat is, amelyek során az egyén elsajátítja a közösség kultúráját. Egyik megnyilvánulási formája az, amikor az egyén megtanulja a közösségben betöltendő különböző szerepeket. A szociális tanulás folyamata dinamikus alakul a társadalmi változások nyomán – napjainkban párhuzamosan több

közösségben történik, és átöleli az egész életet. Az egyes életszakaszok kitolódnak, egymásba fonódnak, de bizonyos fokon szinte elkerülhetetlenek (Kron, 2000; Kozma, 2001).

### **Cigány kultúra és népmesék**

A következő fejezetben röviden összefoglaljuk azokat a jellemzőket, amelyeket a cigány mesék sajátosságaként említenek, de ezt anélkül tesszük, hogy mereven követnénk a strukturális rendet. Fontos megjegyezni, hogy nem lehet teljes általánosításokat megfogalmazni a cigány mesékkel kapcsolatban, és ezek sajátosságait nem feltétlenül lehet etnikai határnak tekinteni.

A roma szóbeli hagyomány jelentős részét az énekelt szövegek alkotják, beleértve a dalokat és balladákat. Ezek a dalok a roma kultúra fontos részét képezik. Nagy jelentőséget tulajdonítanak magának az előadásmódnak is, amely két fő kategóriára oszlik: a gyors dalok és a lassabb ritmusú, mélyebb érzelmeket közvetítő dalokra. Ez a műfajstruktúra segít meghatározni és szervezni az énekes teljesítményt, hozzájárulva ezzel a roma zene gazdag és sokszínű világához (Görög-Karády, 2006).

Fontos kiemelni, hogy a cigány énektradíció nem homogén vagy univerzális, hanem sokszínű és változatos. Különböző életmódok és identitásstratégiák jellemzik az egyes közösségeket, így nem lehet egyetlen nyelvű vagy egységes (Maszlag, 2022).

A műfaji változatosságot nemcsak az okozza, hogy különböző nyelvi és életmódbeli csoportok jellemzik az egyes roma közösségeket. Ha figyelembe vesszük a műfaji jellemzőket, amelyek a szövegre vagy akár az előadás kontextusára vonatkoznak, akkor sokkal szélesebb skálán mozoghatunk. Ezáltal többféle műfajcsoportot állíthatunk fel, amelyek az alkalmi, témák szerint rendezett, hangulati és érzelmi hasonlóságra fókuszálnak, és egyaránt utalnak az énekelt szövegek keletkezési körülményeire (Karsai, 1999).

A nem énekelt szövegek hatalmas műfaji sokféleséget képviselnek, beleértve például a jóslásokat, hiedelmeket, eredetmondákat, mitológiai történeteket. Ezek a széleskörű szövegek azonban nem követik egy specifikus műfaj szerkezetét, legalábbis nem a közreadás és az elemzés szintjén. Inkább a szövegeket közvetítő mesélő vagy kisebb közössége, lakóhelye, vagy régiójának kulturális kontextusa kerül a középpontba. A szóbeli hagyomány élő formája ugyan etnikai jellegzetességeket tükröz, de főként a narratíva változatosságától függ, amelyet inkább a mesélés situációja határoz meg. Ezért a fókusz inkább azokon a kontextusokon van, amelyek közvetlenül befolyásolják a mesélő és a hallgatóság mindennapi tapasztalatait és világát (Karsai, 1999).

A régebbi időkben, a cigány közösségekben, a mesemondás leginkább a halottvirrasztás eseményein történt. Ilyen alkalmakkor, más szórakozási tevékenységek, mint például a kártyázás mellett a jelenlévők mesékkel és egyéb történetekkel tartották magukat ébren. Ebben a kontextusban szembevető különbség figyelhető meg a paraszti kultúrával, ahol a mesemondás a kollektív munkatevé-

kenységek – fonás, tollfosztás, kukoricamorzsolás, fakitermelés – utáni pihenő monotonitásának megtörését célozta meg. A hagyományos roma életmódban a mezőgazdasági munka bizonyos területei ismeretlenek voltak, így a fent említett munkatevékenységekhez köthető mesemondás sem volt jellemző a cigány közösségek számára. A cigány és nem cigány mesemondás között jelentős különbségek tapasztalhatók a hagyományörzés terén. Míg az európai paraszti kultúrákban a mesék szövege szigorúan kötött volt a hagyományhoz, ahol a közösség nem tűrte el a szokásos szövegektől való eltérést, a cigány közösségek esetében más megközelítés érvényesült (Erdész, 1996; Szuhay, 1999).

A cigányság kulturális jellemzői rendkívül dinamikusan változnak, gyorsan alkalmazkodnak a változó környezethez. Bár a romák sokáig megőrizték az életformájukat és gondolkodásmódjukat, a cigány népi kultúra, különösen a folklórisztikai jelenségek, a külső strukturális hatásokra azonnal megváltoztak az idő múlásával. Éppen ennek a nagyfokú változékonyságnak köszönhetően folyton egyfajta „újjaszületés-állapot” jellemzi a cigányság népi kultúráját. A mesemondók így kreatív módon kevergették és formálták a különböző meséket, beleillesztve más mesék elemeit is. Ez a szabad kombináció lehetővé tette különböző témák összekapcsolását, új és teljesen egyedi történetek létrehozását (Bari, 1999).

Elkerülhetetlen szabályként tekinthetünk arra, hogy a különböző országokban élő cigányok meséi az adott nem cigány közösség kulturális hagyományából is merítenek, és ezeket általában megtartják vagy teljesen átveszik a tartózkodási helyükön (Bari, 1999).

Ahogy már korábban is említettük a fejezet elején, hasonlóan a nem énekelte szöveghez, a mese alapvető jellemzője a mesélés körülményeiből adódó különbségekben rejlik: amikor a mese élőben hangzik el, teljesen más kontextusban jelenik meg. Élő közegben a mese szövege állandóan változik, mivel az improvizációk, a különböző változatok és az élő előadások stílusát és formáját a pillanatnyi helyzet, a közönség és a mesemondó egyaránt befolyásolja (Vekerdi, 1974).

A cigány mesék alműfajai között legtöbbször tündérmesékkal, varázsmesékkal – közöttük sok hősmondással – találkozhatunk, de széles körű a választék; ideértve a tréfás történeteket, anekdotákat és erotikus meséket is (Vekerdi, 1974).

A tündérmesék és hősmesék esetében gyakran előfordul, hogy az epizódokat szabadon kezelik, felborítva a feladatok egymásutániségának rendjét és elvét, valamint elmarad vagy visszautasítják a zárlat jutalomelemét is. A mesékben szereplő karakterek gyakran emberi jellemzőket mutatnak, beleértve a negatív tulajdonságokat egyaránt, egyben lehetőséget adnak az érzelmi megnyilvánulásokra, például a sírásra. Ezenkívül egy mese során a hős szerepe akár egy másik karakterrel is felcserélhető. Gyakran előfordul, hogy a karakterek cigányok, például a szegény cigány család legfiatalabb fia, és a magyar mesékben a szereplők cigányul is beszélhetnek, vagy használhatnak cigány kifejezéseket (Vekerdi, 1974; Görög-Karády, 2006).

Joggal merülhet fel a kérdés, vajon vannak-e sajátos jegyei a cigány kultúrának, ezen belül a cigány meséknek. A következő rövid összefoglaló azt mondatja velünk, hogy igenis beszélhetünk sajátos kulturális jegyekről.

Döntően szóbeli hagyományokon alapuló népi kultúráról beszélünk, ahol az írásbeliség csak elvétve van jelen. A roma kultúrát leginkább a kisebbségi helyzet és az alávetettség jellemzi. Egy olyan lokális kultúráról beszélhetünk, amely még nem teljesen egységesedett (Szuhay, 1999). Az európai folklórhoz hasonlóan a lírai és epikai műfajok is megtalálhatóak benne, de a lírai népköltészet legszámottevőbb részét a dalok alkotják. Az epikus népköltészet közé olyanokat sorolhatunk, mint az epikus énekek, mondák, balladák, illetve a mesék. A cigány népmesék különös figyelmet kaptak a folklórkutatók részéről. A mesemondás hosszú ideig meghatározó szakás volt a cigányok körében, egészen az 1970-es évekig, ugyanis sokáig nem részesültek a roma emberek népoktatásban. Ennek köszönhetően tudott ennyi ideig is tovább élni az orális folklórirodalom saját kulturális közegükben (Görög-Karády, 2003).

### Összefoglaló

Egy etnikai csoport csak akkor maradhat fenn, ha világosan kimondja és képviseli saját értékeit és identitásának elemeit. Láthattuk, hogy a mesék a szocializáción, a nevelésen keresztül milyen kulcsfontosságú szerepet töltenek be mind az egyének, mind a cigány közösség életében. Nem csak egyéni szinten – mikroszint – befolyásolják a gyerekek fejlődését, szocializációs képességeit, hanem segítenek a közösségbe kapcsolódásban – mezoszint –, valamint a társadalomba – makroszint – történő integráció során egyaránt.

A társadalmi tanulás főleg az utánzás vagy modellkövetés formájában nyilvánul meg, de a modell szerepét nemcsak valóságos személyek és viselkedések, hanem filmek, irodalmi alkotások – így például a mesék – karakterei és az ezek közötti interakciók is betölthetik (Görög-Karády, 2003). A meséknek kulcsfontosságú szerepük volt/van a roma irodalomban. Az oralitás időszakában a mesemondás volt az egyetlen módja a közösségeknek, hogy közös, kollektív tudást osszanak meg egymással és a következő generációkkal (Görög-Karády, 2003).

Az olyan kultúrák, ahol a szóbeliségnek kiemelt szerepe van, ideértve a cigány kultúrát is, a mesék kulcsfontosságú szerepet játszanak a közösség életében és a fiatal generációk szocializációjában, így tehát a hagyományok és kultúra továbbadásában is. A mesék révén előtérbe kerülnek olyan nem intézményes nevelési formák, amelyek egyszerre közvetítenek pragmatikus és transzpragmatikus tudást (Csoma, 1998).

A mese egy olyan eszköz, amely tudást, szabályokat és megoldásokat közvetít az egyének számára, hozzájárulva az egyéni fejlődéshez és társadalmi beilleszkedéshez. Ezenkívül a közösség számára is kiemelkedő jelentőségű, ugyanis segít az integritás megőrzésében. Jóllehet a mai „modern”, „új” roma

mesék már nem minden esetben törekszenek a csoportemlékezet megőrzésére, sokkal inkább a kultúra bemutatása és a többség érzékenyítése a céljuk. Továbbra is egyfajta átmenetnek lehetünk szemtanúi az emlékezet és a történelem között, tehát a befogadó egyének emlékezte sok esetben még őrzi a kollektív emlékezet történeteit, de ezt a múltat és ezeket a történeteket már nem veszi olyan mértékben igénybe a jelenlegi élő csoport, mint a régebbiek.

## Irodalom

- Assmann, J. (2004). *A kulturális emlékezet. – Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Atlantisz Könyvkiadó.
- Bábosik, I. (2004). *Neveléstudomány – Nevelés az Európai Unióban*. Osiris Kiadó.
- Balogh, Z. & Fábriáné Andrónyi, K. (2011). *Romológiai ismeretek*, <https://docplayer.hu/5159291-Romologiai-ismeretek.html>, (2023.12.15.)
- Bari, K. (1999). *Cigány folklór, Magyarországon, Románia, I–X*. Magánkiadás.
- Brezinka, W. (1990). *Grundbegriffeder Erziehungswissenschaft. Analyse, Kritik, Vorschläge*. 5. Auflage. Ernst Reinhardt Verlag. <https://doi.org/10.2378/9783497011896>
- Csoma, Gy. (1998). A művelődés pragmatikus útja. *Új Pedagógiai Szemle*, 48(1), 24–39.
- Dupcsik, Cs. & Szabari, V. (2015). Elméleti bevezető az Integrációs és dezintegrációs folyamatok a magyar társadalomban című OTKA kutatáshoz. *Socio.hu, Társadalomtudományi Szemle*, 5(3), 44–63. <https://doi.org/10.18030/socio.hu.2015.3.44>
- Durkheim, E. (1978). *A társadalmi tények magyarázatához*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Erdész, S. (1996). A cigány népmesékről. *Etnographia*, 107(1–2), 167–174.
- Forray, R. K. & Mohácsi, E. (2002). Esélyek és korlátok. In Csepeli, Gy., Örkény, A. & Székelyi, M. (2001). *Ambíciók iskolája*. Kézirat. Külügyminisztérium.
- Forray, R. K. (1998). *Cigánykutatás és nevelésszociológia*. *Iskolakultúra* 8(1), 3–13. <https://www.iskolakultura.hu/index.php/iskolakultura/article/view/18892>
- Fraser Sir, A. (2002). *A cigányok*. Osiris Kiadó.
- Geertz, C. (2001). *Az értelmezés hatalma*. Századvég Kiadó.
- Geulen, D. (1980). Die historische Entwicklung sozialisationstheoretischer Paradigmen, In Hurrelmann, K. & Ulich, D. (Hrsg.), *Handbuch der Sozialisationsforschung* (pp. 15–49). Weinheim.
- Giddens, A. (2000). *Szociológia*. Osiris Kiadó.
- Görög, V. (1994). A cigány folklór. In Bódi, Zs. (Ed.), *Cigány néprajzi Tanulmányok 2. Az I. Nemzetközi Cigány Néprajzi, Történeti, nyelvészeti és Kulturális Konferencia előadásai* (pp. 122–147). Magyar Néprajzi Társaság.

- Görög-Karády, V. (2003). Cigánymese, cigánymese gyűjtés, cigánymese-kutatás. In Bálint, P. (Ed.), *A meseszöveg változatai. Mesemondók, mesegyűjtők és meseírók* (pp. 9–50). Didakt Kft.
- Görög-Karády, V. (2006). Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete összes példány. L'Harmattan Kiadó.
- Kapitány, Á. & Kapitány, G. (2012). Kultúra és az értékek szerepéről. In Kovách, I., Dupcsik, Cs., P. Tóth, T. & Takács, J. (Eds.), *Társadalmi integráció a jelenkori Magyarországon* (pp. 83–99). MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont (Szociológiai Intézet), Argumentum Kiadó.
- Kardiner, A. (1971). Az egyén és társadalma. In Buda, B. (Ed.), *A pszichoanalízis és modern irányzatai* (pp. 353–374). Gondolat Kiadó.
- Karsai, E. (1999). *Romane paramichi, Cigány mese-mondavilág I.* Anda Romani Kultúra Alapítvány.
- Kemény, I., Janky, B. & Lengyel, G. (2004). *A magyarországi cigányság 1971–2003.* Gondolat Kiadó.
- Kovács, I. (2017, Ed.). *Társadalmi integráció, Az egyenlőtlenségek, az együttműködés, az újraelosztás és a hatalom szerkezete a magyar társadalomban.* MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet Belvedere Meridionale Kiadó.
- Kozma, T. (2001). Pedagógiánk paradigmái. In Csapó, B. & Vidákovich, T. (Eds.), *Neveléstudomány az ezredfordulón. Tanulmányok Nagy József tiszteletére* (pp. 23–38). Nemzeti Tankönyvkiadó.
- Kron, W. F. (2000). *Pedagógia.* Osiris Kiadó.
- KSH, (2022). *Nemzetiségi kötődés.* <https://nepszamlalas2022.ksh.hu/eredmenyek/vegleges-adatok/kiadvany/> (2024.03.05.)
- László, J. (1999). Identitás és szociális reprezentáció. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 54(1), 5–18. [https://adt.arcanum.com/hu/view/MTA\\_MagyarPszichologiaiSzemle\\_54/?pg=6&layout=s](https://adt.arcanum.com/hu/view/MTA_MagyarPszichologiaiSzemle_54/?pg=6&layout=s) (2024.03.07.)
- Leach, E. (1996). *Szociálintropológia.* Osiris Kiadó.
- Liégeois, J.-P. (2002). *Romák, cigányok, utazók.* Pont Kiadó.
- Maszlag, E. (2022). „A cigányok önazonosságának változása” *Identitásmintázatok oláh cigány nők három generációjában.* Doktori disszertáció, Debreceni Egyetem.
- Mead, G. H. (1973). *A pszichikum, az én és a társadalom.* Gondolat Kiadó.
- Munn, N. D. (1983). Szimbolizmus rituális összefüggésben – a szimbolikus cselekvés nézőpontjai. In Hoppál, M. & Niedermüller, P. (Eds.), *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből* (pp. 199–226). Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- Nagy, O. (1978). *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum.* Kriterion Könyvkiadó.
- Nagy, O. (1974). *Hősök, csalókák, ördögök.* Kriterion Könyvkiadó.

- Okely, J. (1983). *The Traveller Gypsies*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621789>
- Piaget, J. (1993). *Az értelem pszichológiája*, Gondolat Kiadó
- Piasere L. (1997). *A ciganológusok szerelmei – Válogatott tanulmányok*. Kulturális Antropológiai Cigánytanulmányok 2. ELTE BTK Kulturális Antropológiai Tanszéki Csoportja.
- Prónai, Cs. (1995). *Cigánykutatás és kulturális antropológia* (rövid vázlat). ELTE BTK Kulturális Antropológiai Tanszéki Csoportja, Kaposvári Csokonai Vitéz Mihály Tanítóképző Főiskola Társadalomtudományi és Közművelődési Tanszéke.
- Réger, Z. (2002). *Utak a nyelvhez. Nyelvi szocializáció, nyelvi hátrány*. Soros Alapítvány - MTA Nyelvtudományi Intézet.
- Somlai, P. (1997). *Szocializáció. A kulturális átörökítés és a társadalmi beilleszkedés folyamata*. Corvina Kiadó.
- Stewart, M. (1994). *Daltestvérek. Az oláh cigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon*. Twins Kiadó, MTA Szociológiai Intézet, Max Weber Alapítvány.
- Szuhay, P. (1999). *A magyarországi cigányság kultúrája: etnikus kultúra vagy a szegénység kultúrája*. Panoráma.
- Utasi, Á. (2002). *A bizalom hálója. Mikrotársadalmi kapcsolatok, szolidaritás*. Új Mandátum Könyvkiadó.
- Vekerdi, J. (1974). *A cigány népmese*. Akadémiai Kiadó.



**Maszlag, F.**

**Childhood dreams –  
Roma/Gypsy children’s culture and identity empowerment**

In this study we review the significance and role of Roma/Gypsy stories in strengthening a sense of identity and social learning. In the course of the analysis, we attempt to offer a sense of the values of the Gypsy culture in Hungary. The starting point of the thesis is that individuals acquire not only real community norms, values, behaviours, attitudes and roles, but also incorporate lessons conveyed by fictional models. These models may be textbooks, films, music, and literary works such as fairy tales. The aim of this study is to draw attention to the cultural values conveyed by Gypsy tales and the key role they play in the transmission of ethnic identity.

*Keywords:* Roma/Gypsy, fairy tale, identity, culture, social learning



*Maszlag Fanni:* <https://orcid.org/0000-0003-3917-8116>